



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir

# میراث حوزہ اصغریہ

مکتبہ المدینہ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# میراث حوزه اصفهان

نویسنده:

مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی مطالعاتی الزهرا ( سلام الله علیها )

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

## فهرست

٥	فهرست
٩	میراث حوزہ اصفہان جلد ١
٩	مشخصات کتاب
١٠	اشارہ
١٢	درآمد
١٢	فہرست
١٧	«سراغاز»
٢١	مقدمہ
٢١	اشارہ
٣١	سپاس و تقدیر:
٣٣	إجالہ الفکر علامہ شیخ بہاء الدین فاضل اصفہانی (١١٣٧ ہ.ق) تحقیق: رحیم قاسمی
٣٣	[مقدمہ مؤلف]
٣٧	[المدخل]
٣٨	مقدمہ
٣٨	فصل و للمذہب الحقّ وجوہ من الحجّہ
٥٩	فصل فی ذکر الأدلّہ النقلیہ علی المذہب الحقّ
٥٩	اشارہ
٥٩	الدلیل الأوّل: کلّ ما تضمّن من الآی مدح المؤمن و المطیع، و ذمّ الکافر و العاصی،
٥٩	الدلیل الثانی: کلّ ما دلّ من الآیات علی المجازات بالثواب أو العقاب،
٥٩	الدلیل الثالث: کلّ ما دلّ من الآیات علی استناد الأفعال إلی العباد،
٥٩	الدلیل الرابع: کلّ ما دلّ من الآی علی العفو و الغفران،
٦١	الدلیل الخامس: کلّ ما دلّ من الآی علی الإنکار علی العباد،
٦١	الدلیل السادس: ما دلّ علی تفویض الفعل إلی مشیّہ العباد،
٦١	الدلیل السابع: ما دلّ علی الإنکار علی الذّین نفوا عن أنفسهم الاختیار، و فوّضوا أفعالهم التّباح إلی مشیّہ اللّہ-عزّ و جلّ-

٦١	الدليل الثامن: ما أمر فيه بالمسارعه والاستباق إلى الطاعات،
٦١	الدليل التاسع: ما دلّ على الأمر بالأفعال،
٦١	الدليل العاشر: إن الله تعالى أمر بالاستعانه بالله والاستعاذه من الشيطان،
٦٣	الدليل الحادي عشر: إن الله تعالى نفى أن تكون للناس على الله حجّه،
٦٣	كلمه جامعه: -
٦٤	فصل في نقل دلائل الأشاعره
٨٤	خاتمه
٩٢	تجسّم الأعمال علامه محمّد اسماعيل خواجوئي (١١٧٣هـ.ق) تحقيق: رحيم قاسمي -
٩٢	[مقدمه محقق]
٩٧	[المدخل]
٩٨	المقدمه
١٠٠	الفصل الأول في إمكان تجوهر العرض
١١٠	الفصل الثاني في وقوعه في هذه النشأه
١١٤	الفصل الثالث في الأخبار الوارده في تجسّم الأعمال والاعتقادات في النشأه الآخره
١٣٤	الفصل الرابع فيما دلّ على تصوير القرآن في النشأه الآخره بصور حسنه
١٥٠	وحدت وجود علامه محمّد اسماعيل خواجوئي (١١٧٣هـ.ق) تحقيق: سيّد مهدي رجائي
١٥٠	اشاره
١٦١	فصل اول ذكر اول مشايخ صوفيان، و اول خانقاه ايشان
١٦٣	فصل دوم در تحديد تصوّف
١٦٤	فصل سوم در تحديد و تحقيق معنى توحيد
١٧٢	فصل چهارم در اصناف اهل تصوّف
١٧٢	اشاره
١٧٣	اول: جليسيه،
١٧٤	دوم: اوليائيّه،
١٧٤	سوم: شمراخيّه،
١٧٥	چهارم: باحّيّه،

- ۱۷۶ ..... پنجم:حالیته،
- ۱۷۷ ..... ششم:حلولیته،
- ۱۷۸ ..... هفتم:حورائیه،
- ۱۷۸ ..... هشتم:وقوعیه،
- ۱۷۸ ..... نهم:متجاهله،
- ۱۷۹ ..... دهم:متکاسلیته،
- ۱۷۹ ..... یازدهم:الهامیه،
- ۱۷۹ ..... دوازدهم:شیعیه اند،
- ۱۸۱ ..... اجل محتوم علامه محمّد اسماعیل خواجه‌ئی(۱۷۳ه.ق) تحقیق:سید مهدی رجائی -
- ۱۹۷ ..... سهو التبی علامه محمّد اسماعیل خواجه‌ئی(۱۷۳ه.ق) تحقیق:سید مهدی رجائی -
- ۱۹۷ ..... اشاره -
- ۲۱۰ ..... فصل توجیهی برای مسلک شیخ
- ۲۱۳ ..... فصل جواز اسها بر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله
- ۲۱۵ ..... فصل تحقیقی راجع به عقائد صوفیه و اقسام آنها
- ۲۱۷ ..... فصل جواب از شبهه صوفیه -
- ۲۱۹ ..... شرح خطبه ششقیه علامه میرزا ابو المعالی کلباسی(۱۳۱۵ه.ق) تحقیق:مجید هادی زاده
- ۲۱۹ ..... اشاره -
- ۲۲۵ ..... [۳] و من خطبه له علیه السلام المعروفه بالشقشقیه و المقمصیه
- ۲۹۴ ..... رسائل فقهی (۱) علامه سید محمّد باقر موسوی شفتی(۱۲۶۰ه.ق) تحقیق:سید مهدی شفتی
- ۲۹۴ ..... [مقدمه محقق]
- ۳۱۰ ..... تنسیهان:
- ۳۱۲ ..... رسائل فقهی(۲) علامه سید محمّد باقر موسوی شفتی(۱۲۶۰ه.ق) -
- ۳۳۹ ..... نجعه المرتاد علامه ابو المجد شیخ محمّد رضا نجفی(۱۳۶۲ه.ق) تحقیق:رحیم قاسمی
- ۳۳۹ ..... [مقدمه محقق]
- ۳۴۳ ..... تقریظ العلامه آیه الله السید حسن الصدر الکاظمی قدس سره
- ۳۴۹ ..... [متن کتاب نجعه المرتاد]

٣٤٩	.....	اشاره
٣٤٩	.....	كتاب الصلاة
٣٤٩	.....	اشاره
٣٥٧	.....	[تحقيق و شرح نجهه المرتاد]
٣٥٧	.....	كتاب الصلاة
٣٥٧	.....	اشاره
٣٥٩	.....	المقصد الأول: في المقدمات، و هي ست
٣٥٩	.....	المقدمه الأولى: في أعداد الفرائض و مواقيت اليوميه منها
٣٥٩	.....	المبحث الأول: [في اعداد الصلاة]
٣٨٤	.....	المبحث الثاني: في مواقيتها
٣٩٨	.....	استدلّ القائل بالاختصاص بوجهه:
٤١١	.....	تتمه
٤١٣	.....	المسأله الاولى: أول المغرب غروب الشمس بإجماع العلماء
٤٤٣	.....	تنبيهات مهمات
٤٤٣	.....	التنبيه الأول:
٤٥٠	.....	التنبيه الثاني:
٤٥٤	.....	التنبيه الثالث:
٤٥٥	.....	التنبيه الرابع:
٤٥٧	.....	المسأله الثانيه [اختلف الأقوال في آخر وقت المغرب]
٤٦٦	.....	المسأله الثالثه
٤٦٨	.....	المسأله الرابعه
٤٦٨	.....	المسأله الخامسه
٤٩٨	.....	المبحث الثالث: في الأحكام
٥٣٧	.....	درباره مركز



شابک : ۳۰۰۰۰ ریال : ج. ۱. ۹۶۴-۹۲۹۷۴-۹-۹ ؛ ۳۰۰۰۰ ریال : ج. ۲. ۹۶۴-۹۶۰۸-۴-۰ ؛ ۳۰۰۰۰ ریال : ج. ۳. ۹۶۴-۹۶۱۰۸-۹-۹ ؛  
ج. ۳-۶ ؛ ۴. ۹۶۴-۹۶۵۶۷-۴-X ؛ ۵۰۰۰۰ ریال (ج. ۴) ؛ ۷۰۰۰۰ ریال (ج. ۵) ؛ ۸۰۰۰۰ ریال : ج. ۶. ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۶-۹-۰ ؛  
ج. ۷. ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۶-۷-۰ ؛ ۱۰۰۰۰۰ ریال : ج. ۸. ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۶-۹-۱۱ ؛ ۲۰۰۰۰۰ ریال : ج. ۹. ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۶-۳۳-۰ ؛  
ج. ۱۰. ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۶-۳-۴۲ ؛ ج. ۱۱. ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۶-۴-۴۵ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج. ۱۲)

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۳-۳۵۱۷۲

عنوان و نام پدیدآور : میراث حوزه اصفهان/ به اهتمام احمد سجادی، رحیم قاسمی؛ [برای] مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمی اصفهان.

مشخصات نشر : قم : موسسه فرهنگی مطالعاتی الزهرا (س)، ۱۳۸۳ -

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : مجموعه منشورات ؛ ۲، ۱۴، ۱۷، ۲۴، ۱۸، ۲۸، ۳۰

یادداشت : جلد سوم تا دهم به اهتمام محمدجواد نورمحمدی تألیف است.

یادداشت : جلد یازدهم به اهتمام محمدجواد نورمحمدی و سید محمود نریمانی تألیف است.

یادداشت : ج. ۲ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۳ (چاپ اول: ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: ۱۳۸۹) (فپا).

یادداشت : ج. ۸ (چاپ اول: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ اول: زمستان ۱۳۹۱).

یادداشت : ج. ۱۰ (چاپ اول: ۱۳۹۲ (فیبا)).

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ اول: ۱۳۹۳ (فیبا)).

یادداشت : ج. ۱۲ (چاپ اول: تابستان ۱۳۹۴).

یادداشت : وضعیت نشر جلد چهارم تا دوازدهم: اصفهان: حوزه علمیه اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه ای.

موضوع : اسلام -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : کلام -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فقه جعفری -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۰۴

رده بندی کنگره : BP۱۱/س ۳۹۳/۱۳۸۳

سرشناسه : سجادی، احمد، ۱۳۴۴ - ، گردآورنده

شناسه افزوده : قاسمی، رحیم، ۱۳۵۱ - ، گردآورنده

شناسه افزوده : حوزه علمیه اصفهان. مرکز تحقیقات رایانه ای

وضعیت فهرست نویسی : فیبا

ص : ۱

**اشاره**



## درآمد

این دفتر به مناسبت سیصد و پانزدهمین سالروز ارتحال علامه عالی مقام محمد باقر مجلسی (اعلی الله مقامه الشریف) به آستان مبارک آن عالم یگانه تقدیم می گردد.

## فهرست

عنوان صفحه سرآغاز ۷

مقدمه ۱۱

إجاله الفكر (فاضل هندی) ۲۳-۷۸

مقدمه محقق ۲۳

مقدمه ۲۸

فصل: و للمذهب الحقّ وجوه من الحجّه ۲۸

فصل: فی ذکر الأدلّه النقلیه علی المذهب الحقّ ۴۸

فصل: فی نقل دلائل الأشاعره ۵۱

خاتمه ۷۱

تجسم الأعمال (محقق خواجه‌نوی) ۷۹-۱۳۶

مقدمه محقق ۷۹

مقدمه ۸۵

الفصل الأوّل: فی إمكان تجوهر العرض ۸۷

الفصل الثانی: فی وقوعه فی هذه النشأه ۹۷

ص: ۳

الفصل الثالث: في الأخبار الواردة في تجسّم الأعمال و الاعتقادات في النشأه الآخره ١٠١

الفصل الرابع: فيما دلّ على تصوير القرآن في النشأه الآخره بصور حسنه ١٢١

وحدت وجود (محقّق خواجهائی) ١٦٦-١٣٧

فصل اوّل: ذكر اوّل مشايخ صوفيان، و اوّل خانقاه ايشان ١٤٨

فصل دوّم: در تحديد تصوّف ١٥٠

فصل سوّم: در تحديد و تحقيق معنى توحيد ١٥١

فصل چهارم: در اصناف اهل تصوّف ١٥٨

أجل محتوم (محقّق خواجهائی) ١٨٢-١٦٧

سهو النّبى (محقّق خواجهائی) ٢٠٤-١٨٣

فصل: توجیهی برای مسلک شیخ ١٩٦

فصل: جواز اسها بر پیغمبر اکرم صلّى الله عليه و آله ١٩٩

فصل: تحقیقی راجع به عقاید صوفیه و اقسام آنها ٢٠١

فصل: جواب از شبهه صوفیه ٢٠٣

شرح خطبه شقشقیه (میرزا ابو المعالی کلباسی) ٢٧٨-٢٠٥

رسائل فقهی (١) (سید حجه الإسلام شفتی) ٢٩٦-٢٧٩

رسائل فقهی (٢) (سید حجه الإسلام شفتی) ٣٢٢-٢٩٧

مطلب اوّل ٢٩٧

مطلب دوّم ٣٠٣

مطلب سوّم ٣٠٣

نجمه المرتاد(علامه شيخ محمد رضا نجفي) ٥٢٠-٣٢٣

مقدمه محقق ٣٢٣

تقريظ العلامة آيه الله السيد الصدر الكاظمي قدس سره ٣٢٧

متن نجاه العباد ٣٣٣

كتاب الصلاه ٣٤١

المقصد الأول: في المقدمات ٣٤٣

المقدمه الاولى: في أعداد الفرائض و مواقيت اليوميه منها ٣٤٣

المبحث الأول: في أعداد الصلاه ٣٤٣

المبحث الثاني: في مواقيتها ٣٤٨

تتمه ٣٩٥

المسأله الاولى ٣٩٧

تنبيهات مهمات ٤٢٧

التنبيه الأول ٤٢٧

التنبيه الثاني ٤٣٤

التنبيه الثالث ٤٣٨

التنبيه الرابع ٤٣٩

المسأله الثانيه ٤٤١

المسأله الثالثه ٤٥٠

المسأله الرابعه ٤٥٢

المسأله الخامسه ٤٥٢







بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بی تردید، احیاء و عرضهٔ پسندیدهٔ میراث کهن و ارزشمند سلف صالح و به تعبیر دیگر، ستردن غبار غربت از چهرهٔ غمبار درهای گرانسنگی - که عنوان مخطوطات و نفایس به خود گرفته - و هریک در گوشه ای از گنجینه های شخصی و عمومی، کنارهٔ انزوا و عزلت گزیده، کاری است سترگ و در حقیقت، نوعی پاسداشت فرهنگ دینی و ملی است. ثمرهٔ شیرین این فرایند دشوار و خطیر، بازسازی و بازآفرینی آثار ارزندهٔ عالمان و اندیشمندان و در نتیجهٔ آشناسازی نسل امروز با افکار و آراء ارجمند پیشینیان است. بدین سبب، بی اعتنائی به میراث کهن سلف صالح نوعی خامی و ناپختگی است، چرا که اساسا فرهنگ ما ترکیبی از میراث و رسالت است، میراثی بزرگ و رسالتی سترگ، رسالت بدون میراث، اصالت لازم را ندارد و میراث جدا افتاده از رسالت هم از جاذبهٔ کافی برخوردار نیست.

آنچه در این مجال کوتاه گفتنی است، آنکه در فرایند احیاء و عرضهٔ میراث مکتوب، چهار مرحلهٔ اساسی باید طی شود. نخست: حفظ و نگهداری، دوّم: تصحیح و احیاء، سوّم: پالایش انتقادی، چهارم: بهسازی و ساده سازی (حفظ التراث، تصحیح التراث، نقد التراث، تیسیر التراث).

به دیگر سخن، این چهار مرحله، مسئولیتهای ما در قبال اندوخته های علمی و فکری گذشتگان و به تعبیر دقیق تر، در برابر ذخیره تابناک تشیع است. اگر به این وظایف دشوار، به درستی، قیام و اقدام شود، پیوند نسل امروز با میراث سلف برقرار می گردد و گذشته به حال، پیوند می خورد.

بنابراین احیاء و عرضه میراث مکتوب، نه نبش قبر است و نه حفاری در کویر و نه امری سهل و کم فایده-چونانکه برخی از سر سطحی نگری، به چنین امری معتقد گشته اند- بلکه کاری است لازم و پرسود و بایسته و پربار.

خوشبختانه در دهه اخیر، تلاشهای ارزشمندی در این راستا صورت پذیرفته که در همین جا، از باب «الفضل لمن تقدّم» از مجموعه های نفیسی همچون «میراث اسلامی ایران»، «میراث فقهی»، «میراث حدیث شیعه» و «گنجینه بهارستان» که از هر یک از آنها تاکنون شماری چند منتشر و در معرض بهره برداری اهل تحقیق قرار گرفته است، یاد می کنیم و همه این تلاشهای خالصانه را ارج می نهیم.

در همین راستا، حوزه علمیة اصفهان، نیز قصد آن دارد که به تنظیم و عرضه مجموعه ای با نام «میراث حوزه اصفهان» اقدام نماید. بدین جهت، مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیة اصفهان، که از مراکز نوپای این حوزه مقدّسه است و به امر مرجع عالیقدر حضرت آیه الله العظمی مظاهری «مدّ ظلّه العالی» تأسیس گردیده، عهده دار این مهمّ شد و اینک نخستین دفتر از این مجموعه را تقدیم می نماید.

چنانکه می دانیم، حوزه علمیة اصفهان حوزه ای کهن و ریشه دار است که سابقه تاریخی آن به صدها سال پیش از این بازمی گردد- گزارشی از تاریخ این حوزه بزرگ در مقدمه همین دفتر آمده است- و در حقیقت سلف حوزه علمیة عظیم الشان قم محسوب می شود و بدین سبب گنجینه ای بس فاخر و نفیس از تراث علمی تشیع را در خود پروریده است.

«میراث حوزه اصفهان»، با هدف احیاء و عرضه ذخائر این گنجینه گرانسنگ و

بهره‌مندی از آثار و نوآوری‌های مفاخر این حوزه مقدسه، در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی، منتشر و به محضر پژوهشگران و ارباب فضل تقدیم می‌گردد.

هریک از دفترهای این مجموعه، مشتمل بر رساله‌های کوتاهی است که در حجم یک کتاب نیستند و تاکنون منتشر نشده و یا به شکل مطلوب در اختیار محققان قرار نگرفته‌اند. اولویت نخست در این کار با آثاری است که تاکنون به چاپ نرسیده و سپس رساله‌های مطبوعی که از چاپ فنی برخوردار نشده است.

در دفتر نخست از این مجموعه، نه رساله از این میراث گرانسنگ، احیاء و عرضه شده است: رساله «اجاله الفکر فی فضاء مسأله القضاء و القدر» اثر علامه شیخ بهاء الدین فاضل اصفهانی (۱۰۶۲-۱۱۳۷ قمری) رساله «تجسم الأعمال»، رساله «وحدت وجود»، رساله «أجل محتوم» و رساله «سهو النبی»، که هر چهار رساله از آثار علامه محمد اسماعیل خواجویی (متوفی ۱۱۷۳ قمری) است، رساله «شرح خطبه شقشقیه» اثر علامه میرزا ابو المعالی کلباسی (۱۲۴۷-۱۳۱۵) «دو رساله فقهی» اثر علامه سید محمد باقر موسوی شفتی (۱۱۷۵-۱۲۶۰ قمری) و بالآخره رساله «نجمه المرتاد»، اثر علامه ابوالمجد شیخ محمد رضا نجفی (۱۲۸۷-۱۳۶۲ قمری).

در آستانه نشر دفتر اول از مجموعه «میراث حوزه اصفهان»، که آن را آغاز یک تجربه جدید می‌انگاریم، همه ارباب فضل و اهل تحقیق را به همکاری و مساعدت می‌طلبیم و امید واثق به نقد و نظر و پیشنهادهای راهگشای آنان داریم.

دفتر نخست از این مجموعه را به مناسبت سیصد و پانزدهمین سال رحلت فخر مفاخر حوزه علمیه اصفهان حضرت علامه محمد باقر مجلسی قدس سره، به پیشگاه آن علامه جلیل القدر تقدیم می‌داریم. همو که سه حرکت بزرگ را در حوزه علمیه اصفهان پایه‌گذاری کرد و از این پایگاه، آثار پربر این سه حرکت را به شکل یک مکتب فراگیر به سایر نقاط منتشر ساخت: نخست: تدوین دائره المعارف بزرگ حدیث تشیع یعنی «بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار»، با رویکرد حفظ میراث شیعه از

نابودی و پراکندگی. دوّم: شرح و تفسیر روایات و کتب روایی با انگیزه عمق بخشی به معارف حدیثی و تبیین دشواریها و فتح اسرار و حلّ معضلات آن، و سوّم: عمومی سازی معارف حدیثی و ترجمه روایات و برگردان متون روایی به فارسی با هدف گسترش فرهنگ اهل بیت علیهم السّلام در میان عموم. از همین روست که علی رغم گذشت بیش از سه قرن از رحلت آن عالم اندیشمند، نام بلند آوازه و نقش برجسته او در حوزه های علمیه و بلکه در سراسر جامعه دینی، همچنان زنده و پویاست.

در خاتمه سخن، بعد از آنکه خداوند را در عنایت توفیق برای انجام این خدمت فرهنگی، سپاس می گزاریم، از مسئولان، محققان و دست اندرکاران مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیّه اصفهان به ویژه مدیر فاضل آن حجه الاسلام و المسلمین سید احمد سجّادی و یکایک محققان و پژوهشگران محترمی که در تصحیح متون و رساله های این دفتر، سعی وافری مبذول داشته اند، بالأخص محقق ارجمند جناب آقای رحیم قاسمی که در تدوین این دفتر تلاش نموده اند، و نیز از عزیزانی که نسخ این رساله ها را در اختیار قرار داده اند، صمیمانه تشکر و قدردانی کرده و توفیقات یکایک آنان را از خداوند سبحان مسألت می کنیم و نیز از آن یکتای بی همتا می خواهیم که توفیق استمرار هرچه بهتر این مجموعه را عنایت فرماید. بّمّنه و کرّمه.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین و صلّی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین.

رمضان المبارک ۱۴۲۵ هجری قمری - آذرماه ۱۳۸۳ هجری شمسی.

حوزه علمیّه اصفهان

دفتر حضرت آیه الله العظمی مظاهری

محمد حسن مظاهری

ص: ۱۰

در ابتدای قرن دهم، مدارس و حوزه های علمی شیعیان در ایران، به دلیل فشارهای موجود هیچ رونقی نداشت و پایگاه های علمی تشیع در شهرهای حله، بحرین و جبل عامل متمرکز بود.

حوزه علمی حله با وجود عالمانی همچون محقق حلی (م ۶۷۶)، علامه حلی (م ۷۲۶) و خاندان آل طاوس، عظمت خاصی داشت و کلام و فقه جعفری در آن رشد زیادی نمود. حاصل این حوزه کتاب هایی همچون: تذکره الفقهاء، قواعد الاحکام، کشف المراد و نهایه المرام است که در نوع خود بی نظیر می باشد.

در حوزه علمی بحرین، فقه متکی به اخباری گری رونق فراوانی داشت و آثار علمی پرباری چون: الحدائق الناضره، غایه المرام، مدینه المعاجز و تفسیر البرهان، از ثمرات این حوزه است.

در جبل عامل نیز با تلاش محمّد بن مکی - شهید اول (م ۷۸۶) - پایه های حوزه ای بنا گذارده شد که حاصل آن نوآوری در علم فقه بود که با مجاهدت های فراوان شهید

ثانی (م ۹۶۵) و حسین بن عبد الصمد حارثی (م ۹۸۴) کامل گشت و کتبی همچون لمعه دمشقیه و شرح آن نگاشته شد که هنوز هم بر جبین علم فقه می درخشد.

با ظهور دولت صفویّه فرصت جدیدی در اختیار علمای شیعه قرار داده شد. شاه اسماعیل پانزده ساله پس از پیروزی بر پادشاه شیروان و کشتن فرخ یسار و لشکرکشی به نخجوان و تصرف شهر تبریز (سال ۹۰۷ ه. ق) با اتکا به سلف خود (۱) و با حمایت لشکریان صوفی منش خویش که همه از مریدان و هواداران صفویه بوده و شاه اسماعیل را مرشد خود می دانستند، (۲) خود را پادشاه ایران خواند و حکومت صفویّه را بنیان گذارد و تشیع را مذهب رسمی ایران اعلام کرد.

در آن دوران، شهرهای ایران با نبود عالمان شیعه و کمبود کتب شیعی مواجه بود، به گونه ای که شاه اسماعیل و یارانش بعد از اعلام رسمیت مذهب تشیع در تبریز، در یافتن کتابی که مردم بر طبق آن به وظایف دینی خود عمل کنند، دچار مشکل بودند و بالاخره

ص: ۱۲

---

۱- (۱) شاه اسماعیل فرزند شیخ حیدر و او فرزند شیخ جنید و او فرزند ابراهیم و وی فرزند سلطان خواجه علی و او فرزند صدر الدین و او فرزند شیخ صفی الدین اردبیلی است که همگی از بزرگان تصوّف بوده و دارای نفوذ و محبوبیت در آسیای صغیر تا ماوراء النهر بوده اند، مریدان آنان آنقدر زیاد بودند که رابطانی به نام خلیفه بین مریدان و مرشد ارتباط برقرار می کردند، مرشد از طریق این خلفا با مریدان در ارتباط بوده، او امرش در مدت کوتاهی به مریدان ابلاغ می شد.

۲- (۲) شاه اسماعیل پس از پیروزی در شیروان، دستور داد غنائم فراوان به دست آمده را به آب بریزند، چرا که شیروانی ها سنی بودند و مال آنها به نظر مرشد جوان نجس است. غنائم فراوان به دست آمده با کمال میل و رغبت مریدان به آب انداخته شد و هیچ کس اعتراض نکرد. (خلاصه التواریخ، تصحیح دکتر احسان اشراقی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹، ص ۶۲).

جلد اول کتاب قواعد الاسلام علامه حلی را از قاضی نصر الله زیتونی گرفته، استنساخ نمودند و تعلیم و تعلّم مسائل دینی را آغاز کردند. (۱) عالمان شیعی ایرانی نیز یا از عالمان سنی شیعه شده ای بودند که خود نیاز به فهم بیشتر مسائل دینی و شیعی داشتند و یا از عالمانی بودند که به دلیل دوری از مراکز علمی شیعه، از سطح علمی بالایی برخوردار نبودند و برخی نیز تصوّف و تشیع را درهم آمیخته بودند.

بدین ترتیب حضور علمای بزرگ عرب تبار، ضرورتی اجتناب ناپذیر بود. از این رو شاه اسماعیل از علمای شیعی عرب تبار برای حضور در ایران دعوت به عمل آورده و بر این دعوت اصرار می ورزید. چرا که اوّلًا- تفکر صوفی مآبانه حاکم نمی توانست جامعه را اداره کند و وضعیّت جامعه و مردم، نیاز به علما و اندیشه آنان در تمامی زمینه ها داشت و ثانیاً حضور عالمان می توانست از قدرت قزلباشان بکاهد.

همچنین نباید از تسلط علمای شیعه بر مبانی فقهی و کلامی اهل سنت و مجادله های نظری آنها با اهل سنت غافل شد. چرا که این تسلط می توانست حکومت صفویّه را در رویارویی نظری با دولت عثمانی از یک طرف و خیل عظیم سنی های داخلی از طرف دیگر یاری دهد.

با این دعوت روند فزاینده ای از حضور علما در ایران آغاز گشت. در ابتدا، مهاجرت علما به ایران، با کندی و احتیاط صورت گرفت. شاید اولین عالم برجسته ای که دعوت صفویّه را قبول نموده، نور الدین علی بن حسین عبدالعالی، معروف به محقق کرکی بوده که همزمان با لشکرکشی شاه اسماعیل به مرو و شکست دادن لشکریان ازبک و قتل

ص: ۱۳

محمد خان شیبانی (حدود سال ۹۱۶ ه.ق) به ایران آمد. غیر از محقق کرکی، عالم دیگری حاضر به همکاری با شاه اسماعیل نبود. علی بن هلال جزائری (استاد محقق کرکی) و علی بن عبد العالی میسی (استاد شهید ثانی) ظاهراً هیچ همکاری ای با دولت صفویّه نداشته اند.

محقق کرکی نیز با مخالفت علمایی همچون شیخ ابراهیم قطیفی (م ۹۵۰) (۱) روبرو بود. ولی آن عالم فخیم موقعیت را شناخته و درک کرده، حضور خود را موجب استحکام تشیع می دانست. مهم ترین کار محقق کرکی در ایران، تقویت پایه های نظری تشیع و تأسیس حوزه های علمیه، به خصوص در شهرهای اصفهان، قزوین و کاشان، و تربیت شاگردانی بوده که علوم دینی را در میان مردم ایران گسترش دهند.

با مرگ شاه اسماعیل در سراب و سلطنت پسرش شاه طهماسب ده ساله (۹۳۰ ه.ق) به تدریج تعداد مهاجرت ها افزایش یافت و پادشاه نوجوان توانست آشوب های داخلی را خاتمه، و چهار بار لشکریان دولت عثمانی را (بدون رویارویی مستقیم) شکست دهد، و قرارداد صلح سی ساله ای با آنان منعقد کرده، به دفع از بکان پردازد، و نشان دهد از پدر خویش درایتی بیشتر دارد.

ص: ۱۴

---

۱- (۱) ابراهیم بن سلیمان قطیفی (م ۹۵۰) مخالفتی سرسختانه با محقق کرکی آغاز کرد. وی توانست با جلب موافقت عدّه ای از علما و درباریان صفوی، موجی از مخالفت علیه محقق کرکی به راه اندازد. ولی با حمایت قاطع شاه اسماعیل از محقق، برخی از یاران قطیفی تبعید شدند و دستور منع ارتباط صادر گردید. قطیفی پنج اثر از بیست اثر فقهی خود را در ردّ کرکی نوشته است. برخی مخالفت او را ناشی از تأثیر روح اخباری گری حاکم بر حوزه بحرین دانسته اند که طبعاً با نوآوری محقق موافق نبوده است. (الهجره العاملیه الی ایران فی عصر الصفویّه، ص ۱۲۸)



وی که در ظاهر از متدین ترین شاهان صفویه بود، به نقل تاریخی در سال ۹۳۹ از جمیع گناهان و مناهی توبه کرد (۱) و تقدس و تعبد را پیشه خود ساخت که تا پایان عمر (سال ۹۸۴) ادامه داشت. (۲)

در عصر وی علما، اقتدار و نفوذ زیادی یافتند و تعدادی از آنان همچون شیخ علی منشار و حسین بن عبد الصمد حارثی به همراه فرزندش - شیخ بهائی - به ایران آمدند، و همچنین محقق کرکی نیز که از ایران به نجف عزیمت کرده بود، مجدداً با اصرار و دعوت حضوری شاه طهماسب به ایران بازگشت، و همگان با دستاوردهای علمی و مذهبی خود، حوزه علمی اصفهان را که پایگاه اصلی علمای شیعه گردیده بود تقویت نمودند. مورخان از روابط دوستانه عالمان و شاه طهماسب بسیار یاد کرده اند.

با مرگ شاه طهماسب و پادشاهی شاه اسماعیل دوم (۹۸۴ ه. ق) و گرایش وی به اهل سنت، علمای شیعه در انزوا قرار گرفتند و شاه اسماعیل چهل ساله که بیست سال از عمر خود را در قلعه ی قهقهه محصور گذرانده بود، در پی انتقام از اعمال پدر خود برآمد، و علمایی که متهم به تسنن بودند همچون میرزا مخدوم شریفی را در کنار خود جای داد، و علمای شیعه و از جمله میر سید حسین کرکی و عبد العالی - فرزند محقق کرکی - که در دوره شاه طهماسب احترام و اعتبار بسیاری داشتند را طرد نمود و حتی در صدد قتل آنان برآمد. (۳)

ص: ۱۵

---

۱- (۱) احسن التواریخ، ص ۳۲۳.

۲- (۲) تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح الله صفا، تهران، فردوس، ص ۱۷۵.

۳- (۳) تاریخ عالم آرای عباسی، اسکندر بیگ ترکمان، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران، دنیای -

حکومت مستبدانه شاه اسماعیل دوم، یک سال بیشتر طول نکشید و پس از آن، حکومت به سلطان محمد خدابنده رسید که در طول ده سال حکومت خود، هیچ لیاقتی از خود نشان نداد و تمامی امور به دلیل نابینا بودن وی، به دست دیگران اداره می شد.

بی لیاقتی شاه تا آنجا پیش رفت که حتی نتوانست مانع قتل همسرش شود و قزلباشان او را در حضور شاه به قتل رساندند.

با ظهور شاه عباس - که به طور اتفاقی از فرمان قتل شاه اسماعیل دوم جان سالم به در برده بود - عالمان زیادی در پناه امنیت و آرامش ایجاد شده در طول حکومت وی رشد کردند و همه روزه بر استحکام حوزه علمیه اصفهان افزوده گشت. در این زمان بود که مدارس علمیه زیادی بنا و جلسات متعدد درسی برپا شد.

بزرگترین حامی شاه عباس در آن دوران - که شیعیان یازده سال هرج و مرج را پشت سر گذارده بودند و دشمنی همچون عثمانیان که فتوا به کفر شیعیان و جواز قتل آنان داده بودند داشتند - بهاء الدین عاملی معروف به شیخ بهائی (م ۱۰۳۰) بود. وی علاوه بر تدریس در حوزه اصفهان و تربیت شاگردانی همچون صدر المتألهین (م ۱۰۵۰) و تألیف دهها اثر ارزنده در علوم و فنون مختلف، روابط خوبی با شاه عباس داشت و بدین سبب منصب شیخ الاسلامی اصفهان را نیز عهده دار بوده و در بعضی از سفرها و جنگ ها، شاه را همراهی می کرد، گرچه خود از همراهی با شاه گلایه ها داشت. (۱)

ص: ۱۶

---

۱- (۳) - کتاب ۱۳۷۷، ص ۳۳۰ - روضات الجنات، محمد باقر خوانساری، قم، مکتب اسماعیلیان، ص ۳۲۱. (۱) وی در مثنوی نان و حلوا، زبان به گلایه باز کرده، می گوید: نان و حلوا چیست دانی ای پسر قرب شاهان است، زین قرب الحذر -

شاه عباس نیز با آنکه به مناسک مذهبی اعتنایی نمی کرد و مشروب می خورد (۱) و روزه نمی گرفت، (۲) با پای پیاده به مشهد می رفت و در جلسات علما شرکت می جست (۳) و نهایت احترام را به آنان می نمود.

در دوره حکومت شاه عباس (از سال ۹۹۶ تا ۱۰۳۸) و در فضای آرامش ایجاد شده در آن دوران، عالمان دینی پایه های حوزه علمی اصفهان را چنان مستحکم کردند که نه تنها با بی لیاقتی بعضی از پادشاهان بعدی صفوی-همچون شاه سلیمان (۱۰۷۷ تا ۱۱۰۵) و شاه سلطان حسین (۱۱۰۵ تا ۱۱۳۵) که همّت خود را صرف امور شهوانی و رسیدگی به حرم سرا می کردند- بلکه با فروپاشی حکومت صفویّه (۱۱۳۵ ه. ق) و فتنه های افغانه و آشوب های قبل از استقرار دوره قاجار نیز، هیچ خللی به آن وارد نشد و تا اواخر دوران قاجار و حتی حکومت ستم شاهی رضا شاه پهلوی، و علی رغم فشارهای زیاد او بر عالمان و حوزه های علمیّه، حوزه علمیّه اصفهان همچنان از

ص: ۱۷

---

۱- (۱) - می برد هوش از سر و از دل قرار فرار از قرب شاهان، الفرار قرب شاهان آفت جان تو شد پایبند راه ایمان تو شد... و در کشکول، جلد ۱، صفحه ۲۱۳ می گوید: اگر پدرم مرا از بلاد عرب به دیار عجم نیاورده بود و اختلاط با ملوک نمی کردم، هرآینه اتقی و از همد مردم بودم. لکن او مرا از آن بلاد خارج کرد و در این دیار اقامت گزید. با اهل دنیا اختلاط کردم و به اخلاق پست و اوصاف ناپسند آنان متّصف شدم... (۱) تاریخ اجتماعی سیاسی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، ابو القاسم طاهری، تهران، شرکت، سهامی کتاب های چینی، ۱۳۴۹، ص ۳۳۷.

۲- (۲) زندگی شاه عباس اول، نصر الله فلسفی، تهران، کیهان، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۸۴.

۳- (۳) نقاوه الآثار، محمود بن هدایت الله، به اهتمام احسان اشراقی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۵۶۶.

حوزه های مطرح شیعه بوده و در هر دوره شاهد نوآوری های علمی و تربیت بزرگانی همچون صدر المتألهین، میرداماد، فیض کاشانی، سید شفتی، حاجی کلباسی، جهانگیر خان قشقائی، آخوند کاشی، آیه الله العظمی بروجردی، مرحوم حاج آقا رحیم ارباب و... در این حوزه هستیم.

این تلاش که بالغ بر چهار قرن استمرار داشت، باعث شد اصفهان خاستگاه مهم ترین مکاتب فکری و دینی و مرکزیت علمی شیعیان قرار گرفته، جویندگان دانش در سراسر ایران و جهان اسلام را به سوی خود سرازیر سازد.

تألیف هزاران اثر علمی و تحقیقی در زمینه های مختلف علوم اسلامی به دست عالمان این دیار، ویژگی برجسته این دارالعلم تشیع بلکه جهان اسلام است که دلالت بر شادابی و پویایی آن دارد و بدین ترتیب حوزه علمی اصفهان توانست دو اثر در پیرامون خود باقی گذارد:

اول آنکه بعد از گذشت زمانی نه چندان طولانی از تأسیس، مثل "چشمه" سرازیر گشته، همه را به خیر و برکت خود سیراب ساخت. (۱) عالمان آن همانند آب زلال این چشمه به نقاط مختلف روانه گشته و هریک منشأ آثار فراوان گشتند.

مرحوم وحید بهبهانی از اصفهان مهاجرت کرد و حوزه علمی کربلا و سپس نجف را رونق بخشید و افرادی همانند: شیخ جعفر کاشف الغطاء، علامه بحر العلوم، صاحب جواهر، شیخ انصاری و... از این آب زلال بهره بردند. مرحوم آیه الله العظمی بروجردی

ص: ۱۸

---

۱- ((۱)) مثل چشمه برای حوزه علمی اصفهان را مقام معظم رهبری در سخنان حکیمانه خود در جمع طلاب حوزه علمی اصفهان در مسجد حکیم (۱۳۸۰/۸/۸) بیان فرمودند.

نیز حاصل همین حوزه اصفهان بود که توانست افکار فقهی و اصولی مرحوم آیه الله العظمی سید محمد باقر درچه ای و دیگران را به حوزه نوپای قم منقل سازد، آن را جلایی دهد و استحکام علمی بخشد.

در فلسفه و کلام نیز بزرگانی همچون شاگردان ملا علی نوری با مهاجرت به تهران به بسط افکار فلسفی حوزه علمیه اصفهان پرداختند.

همچنین در حدیث، آثار حدیثی علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ (۱)) و شاگردان او همچون سید نعمت الله جزایری و دیگران، در تمام گستره قلمرو فرهنگ اسلامی پراکنده گشته و باعث رواج مکتب اهل بیت گردید.

دوم آنکه نوآوری در آثار علمی این حوزه، آن چنان زیاد است که چنانچه تحقیق شایسته ای درباره ی رجال و بزرگان و آثار آنان صورت گیرد، تنها می توان دورنمایی از چهره درخشان علمی و فرهنگی این حوزه و شهر را به نمایش گذاشت. چرا که حوادث تلخ و ناگوار تاریخی (از جمله حمله افغانه به ایران) بسیاری از آثار مکتوب علمی و منابع مربوط به حیات علمی این حوزه را از بین برده، و چه بسیار عالمان فرزانه ای که از آنان تنها نامی در منابع ذکر شده و هیچ اطلاعی از حیات پربار و آثار وجودی شان در دست نیست.

مکاتب علمی اصفهان طی قرون اخیر دربردارنده ی نوآوری ها و تحقیقات عمیق در

ص: ۱۹

---

۱- ((۱)) در سال وفات ایشان اختلاف است. بعضی آن را ۱۱۱۱ و برخی ۱۱۱۰ دانسته اند. (زندگی نامه علامه مجلسی، سید مصلح الدین مهدوی، با حواشی علامه سید محمد علی روضاتی، انتشارات دبیرخانه همایش علامه مجلسی، ص ۸۳ و ۸۴).

زمینه های حدیث، فقه، اصول، کلام و حکمت بوده و علاوه بر آن در سایر علوم چون ریاضیات و هیئت و نجوم و طب و ادبیات نیز نوابغ برجسته و کم نظیری از این شهر ظهور کرده اند. اما در این میان سه مکتب فکری، از اهمیت بیشتری برخوردار است، این مکاتب فکری عبارتند از:

۱. مکتب فقهی که بزرگانی چون ملاّ عبد الله تستری، ملاّ محمّد باقر سبزواری، فاضل اصفهانی (هندی) و آقا جمال الدین خوانساری آن را پایه گذاری و ترویج کرده اند.

مجدّد بزرگ علامه وحید بهبهانی از ثمرات این مکتب است که طبقه ی بعدی فقهای این شهر چون: سید شفتی، حاجی کلباسی، شیخ محمّد تقی رازی، آقا محمّد علی هزارجریبی، سید محمّد شهبهانی، حاج ملاّ حسینعلی تویسرکانی، حاج محمّد جعفرآبادی و میر سید حسن مدرّس مطلق، همگی از شاگردان مکتب او به شمار می روند.

۲. مکتب حدیثی که علامه محمّد باقر مجلسی و پدر بزرگوارش مولی محمّد تقی مجلسی چهره های بارز این مکتب به شمار می روند و شاگردان این مکتب چون: سید نعمت الله جزایری، ملاّ صالح مازندرانی و شیخ عبد الله بحرانی - صاحب عوالم - با آثار فراوان خود آن را ادامه داده و ترویج نموده اند.

۳. مکتب فلسفی که چهره های برجسته آن: میرداماد، میرفندرسکی، آخوند ملاّ رجبعلی تبریزی، هر کدام شاگردانی را در مکتب خویش پرورش داده اند و در نهایت حکمت متعالیه صدر المتألهین بر اثر همت بزرگانی چون آقا محمّد بیدآبادی، ملاّ اسماعیل خواجهانی، ملاّ علی نوری و شاگردان آنان، رواج کامل یافته و از این شهر به

سایر مجامع علمی گسترش پیدا کرده و منتقل گردید.

وجود صدها اثر و رساله علمی کوچک و بزرگ چاپ نشده از متفکران حوزه علمیّه اصفهان که در کتابخانه های مختلف به طور پراکنده نگهداری می شود و لزوم احیای اندیشه های نابی که در اثر مخطوط بودن، تاکنون در اختیار محققان قرار نگرفته است، «مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیّه اصفهان» را- که به امر ریاست معظّم حوزه علمیّه اصفهان مرجع عالی قدر حضرت آیه الله العظمی مظاهری (مدّ ظلّه العالی) به منظور نشر معارف نورانی اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السّلام تأسیس گردیده است- بر آن داشت تا احیای این تراث علمی را وجهه همّت قرار داده و گامی دیگر در راستای ترویج علم و فرهنگ تشیّع بردارد. در این مسیر یکی از برنامه های این مرکز- علاوه بر تحقیق آثار مستقل- نشر رسائل مختصر علمی است که از این پس تحت عنوان «میراث حوزه اصفهان» و در هر دفتر شماری از آن احیا و به صورت محقّق به چاپ خواهد رسید.

ان شاء الله تعالی.

دفتر حاضر، اولین مجلّد از این مجموعه است که به مناسبت سیصد و پانزدهمین سالروز وفات علامه عالی مقام محمّد باقر مجلسی (اعلی الله مقامه الشریف) به آستان مبارک آن عالم یگانه دوران تقدیم می گردد.

### سپاس و تقدیر:

در پایان بر خود لازم می دانم پس از حمد و سپاس الهی، از عنایات زعیم حوزه علمیّه اصفهان، حضرت آیه الله العظمی مظاهری (مدّ ظلّه) به این مرکز تشکر نمایم.

ص: ۲۱

پس از آن از مسؤول محترم دفتر ایشان، فاضل ارجمند جناب آقای محمّد حسن مظاهری سپاسگزاری می کنم. سپس از همکاران و محققان گرامی که با ارائه تحقیقات و تصحیحات خود، ما را در نشر آن یاری کردند و ان شاء الله از این پس نیز یاری خواهند کرد، به ویژه از دوست و محقق گرامی جناب آقای رحیم قاسمی که علاوه بر ارائه سه تحقیق، با حوصله زاید الوصفی به تصحیح نهایی و نظارت بر کلیه مطالب ارسالی پرداختند، قدردانی نموده، و نیز از جناب آقای عباسعلی داوری که بعضی از متون را مطالعه و نظرات اصلاحی ارائه داشته و زحمات مربوط به امر چاپ و توزیع این اثر را نیز عهده دار خواهند بود، تشکر می نمایم و سپاسی دیگر از سرکار خانم لیلا محسن پور که امر حروف چینی این اثر را به عهده گرفتند.

«اللّٰهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ بَدِيعِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»

سید احمد سجّادی

مدیرعامل مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان

بیست و هفتم رمضان المبارک ۱۴۲۵/

ص: ۲۲



علامه شيخ بهاء الدين محمّد بن تاج الدين حسن اصفهاني از فقهای نامدار جهان تشيع است که با تأليف اثر گرانقدر فقهي «كشف اللثام في شرح قواعد الأحكام» نام خود را جاودانه، و جهان علم را رهين منت خود ساخته، اين چهره درخشان از کسانی است که در خردسالی از تحصيل بسياری از دانشهای زمان خود فارغ شده و از همان سنين به تأليف و تدريس پرداخته است.

وجه ملقب شدن او به فاضل هندی آن است که در سنين خردسالی به همراه پدر دانشمند خود سفری به هندوستان نموده و چند سالی در آنجا ساکن گردیده است.

علامه زنوزی در «رياض الجنّه» برخی از قضایای شگفت انگيز اين سفر، و مناظره اين نابغه خردسال با دانشمندان غير شيعی آن ديار را نقل کرده است. (١)

فاضل اصفهانی به جز «كشف اللثام» آثار ارزشمند دیگری نیز تأليف کرده که مهم ترين آنها عبارتند از:

١- المناهج السويّه، که شرحی است مبسوط بر شرح لمعه شهيد ثانی و هنوز به چاپ نرسیده است.

٢- عون إخوان الصفا، که تلخیصی عالمانه و مفيد از کتاب شفای ابن سیناست و توسط آقایان علی اوجبی و دکتر حامد ناجی اصفهانی تصحيح شده و در حال چاپ است.

ص: ٢٣

۳-اللاکلی العبقریہ، که شرحی بسیار عالمانه و ارزشمند بر قصیده سید حمیری است و اخیراً به چاپ رسیده است.

این عالم فرزانه آثار مختصر فراوانی نیز از خود برجای نهاده که برخی از آنها همچون: بینش غرض آفرینش، حکمت خاقانیه، الکوکب الدرّی و.. به چاپ رسیده است.

رساله «إجاله الفكر فی فضاء مسأله القضاء و القدر» از آثار منتشر نشده فاضل اصفهانی است که اخیراً نسخه آن به همراه چند رساله دیگر از جمله «تحدیق النظر» از تألیفات او در «فهرست نسخه های خطّی کتابخانه های قائن» معرفی شده، و عکسی از آن به لطف جناب آقای اشکوری در اختیار قرار گرفت.

در این رساله به بحث از مسأله جبر و اختیار پرداخته شده و به تفصیل، دلایل عقیده شیعه و اشاعره مورد بررسی قرار گرفته است.

فاضل محقق اصفهانی که دارای کتابخانه ای بسیار مهم و غنی بوده و در این رساله مختصر، اقوال زیادی را نقل و نقد نموده است. در تصحیح این رساله، با وجود تلاش و جستجو در منابعی چون: شرح المواقف، شرح المقاصد، المطالب العالیه و... که گمان می رفت مورد استناد فاضل بوده اند، به مآخذ وی که بدون ذکر نام از آنها نقل قول شده دسترسی حاصل نشد. از دو کتاب «التلویح» و «التوضیح» نیز که مطالبی به تفصیل از آنها نقل شده در کشف الظنون و ذیل آن نشانی نیست، ولی از همین رساله معلوم می شود که کتاب «التلویح» از آثار تفتازانی شارح «مقاصد» است.

نکته پایانی این که این رساله در سال «۱۰۷۸» تألیف شده و با توجه به سال ولادت مؤلف «۱۰۶۲» معلوم می شود که وی آن را در سن ۱۶ سالگی نگاشته است. همچنین از عبارات آخر رساله: «مؤلفه المؤلف بینه و بین أعدائه، المبعید عن إخوانه و أصدقائه» برمی آید که این رساله در ایام اقامت چندساله فاضل در هندوستان تألیف شده.

گفتنی است که مرحوم فاضل پس از نقل برخی از اقوال و استدلالات سست و غیرمنطقی علمای عامه، آنان را سخت به باد انتقاد گرفته و قبل از بیان جواب علمی، برخی کلمات و الفاظ خاص درباره آنان به کار برده که چند مورد از آن، مواردی است که با علامت نقطه چین مشخص شده است.

و الحمد لله رب العالمین





بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اللّٰهُ اَحْمَدُ عَلٰی اَنْ جَعَلَنِیْ مِنْ الطّٰئِفَةِ الْهَبْرَیَّةِ الْمَحَقَّةِ الْاِیْمَانِیَّةِ الْاِثْنَا عَشْرِیَّةِ، وَ اَظْفَرَنِیْ عَلٰی الطّٰئِفَةِ الْعَنْكَبُوتِیَّةِ الْمَجْبُرَةِ الْقَدْرِیَّةِ الْقَدْرِیَّةِ. اللّٰهُمَّ فَكَمَا لَعَنْتَ الْقَدْرِیَّةَ عَلٰی اَلْسِنَةِ اَنْبِیَاءِ كِ الْكِرَامِ، اَفْضِ عَلٰی اَحْزَابِكِ الْقَدْرِیَّةِ مِنْ سَحَابِ الْاِفْضَالِ وَ الْاِكْرَامِ. وَ اَصَلِّ عَلٰی سَیِّدِ اَوْلٰی الْقُوٰی وَ الْقَدْرِ، الْمَبْعُوْثِ بِالْقَضَاءِ الْمَحْتُوْمِ اِلٰی كَافَّةِ الْجَنِّ وَ الْبَشْرِ، وَ عَلٰی اٰلِهِ وَ عَتْرَتِهِ الطّٰیْبِیْنَ الطّٰهَرِیْنَ، سَیِّمًا خَلْفَائِهِ مَا دَارَتْ السَّیْعُ السَّدَادُ عَلٰی الْاَرْضِیْنَ.

و بعد، فَإِنَّ بَابَ الْقَضَاءِ وَ الْقَدْرِ طَرِيقُ طَامِسٍ، وَ لَيْلُ اَلَيْلِ دَامِسٍ، وَ بَحْرُ لَجَجٍ لَا يَدْرِكُ قَعْرَهُ، وَ ظَلَامٌ لَا يَتَبَدَّى ثَغْرَهُ، فَكَمْ مِنْ سَالِكٍ قَدْ زَلَّتْ قَدَمُهُ، وَ كَمْ مِنْ سَارِبٍ قَدْ اَرِيْقَتْ نَفْسُهُ وَ دَمُهُ، وَ كَمْ مِنْ غَائِصٍ لَمْ يَعْتَرِ عَلٰی شَيْءٍ حَتَّى اِنْقَضَى اَجَلُهُ، وَ كَمْ مِنْ وَالِجٍ يَأْمَلُ نُوْرًا فَخِيْبٌ اَمَلَهُ، وَ اِنَّ رَسَالَهٗ «اِسْتَقْصَاءُ النَّظْرِ فِی بَحْثِ الْقَضَاءِ وَ الْقَدْرِ» مِنْ مَصْنَفَاتِ الْبَحْرِ الْقَمَقَامِ، وَ الصَّارِمِ الصَّمْمَامِ، عَلَامَةُ الْعُلَمَاءِ الْاَعْلَامِ، اِمَامِ اَنْمَةِ فَضْلَاءِ الْاَنْامِ، الْمَطْهَّرِ عَنْ اَدْنَسِ النَّفُوسِ وَ الْاَجْرَامِ، الْمَبْعِيْدِ عَنْ اَرْجَاسِ الْاَبَاطِيْلِ وَ الْاِثَامِ، نَاصِرِ اَوْلٰى الْاَفْهَامِ، مَخْذَلِ اَرْبَابِ الْاَوْهَامِ، شَيْخِنَا الْمَلَقَّبِ بِالْعَلَامَةِ، وَ رَئِيسِنَا الْمَنْقَبِ بِالْاِمَامَةِ، جَمَالَ الْمَلَّةِ وَ الْحَقِّ وَ الدُّنْيَا وَ الدِّينِ، حَسَنِ بْنِ يُوْسُفِ بْنِ الْمَطْهَّرِ الْحَلِيِّ - اَفِيضَ عَلَيْهِ مِنْ هُوَامِرِ فَوَاضِلِ رَبِّهِ الْعَلِيِّ - كِتَابِ فِی اِحْقَاقِ الْحَقِّ وَ اِبْطَالِ الْبَاطِلِ كَافِيًا، وَ لِاِفْهَامِ الضَّلَالِ عَنْ نَهْجِ الصِّدْقِ شَافِيًا، فَارَدَتْ اَنْ اَوْضَحَهُ بَيَانِ يَشْفِي مِنَ اللَّهْبِ، وَ اَوْجِزَهُ بِكَلَامٍ يَكْفِي عَنْ النَّصْبِ، وَ اَشْيِدَّهُ بِرُكْنٍ لَا تَتَضَعُّعُ بِهِ الْوَسَاوِسُ الْاِبْلِيسِيَّةُ، وَ اَقْوَمَهُ بِقَوَائِمِ رَاسِخَةٍ لَا تَتَزَلْزَلُ عِنْدَ تَدَافِعِ الْكَلِمَاتِ

التلبيسيه، و الحق به ما زاد من الدلائل و الشكوك، و ما لم يتعرض له من الإشكالات و الفكوك، و أن اسميه ب«إجاله الفكر في فضاء القضاء و القدر» و الله الموفق للإتمام، إنه هو المفضل المنعام.

## مقدمه

اعلم أنه لا خلاف بين العقلاء في أن محل الأفعال التي تصدر عن العبد بلا إكراه هو العبد، لكن اختلفوا في القدره التي بها تقع تلك الأفعال، فقالت الإماميه و المعتزله: إن الأفعال الاختياريه للعبد إنما تقع بقدرته لا بقدر الله تعالى. و هذا هو الذي ذهبت إليه الحكماء.

و قال جمهور الأشاعره و الجهميه: إنها واقعه بقدره الله تعالى لا بقدره العبد، لكن الأشاعره قد امتازوا عن الجهميه بأن قالوا: إن القدره على قسمين: مؤثره و كاسبه، فله القدره المؤثره، و للعبد الكاسبه، فقد ثبت للعبد أيضا قدره و إن لم تكن مؤثره.

و أما الجهميه فإنهم يقولون: لا قدره للعبد من وجه، فيكون جبرا محضا.

و قال القاضي الباقلاني و أبو إسحاق الأسفراييني: إن فعل العبد واقع بقدرتين: قدره الله، و قدره العبد. ثم افترقا، فقال القاضي: إن قدره الله تعالى يتعلق بأصل الفعل، و قدره العبد بوصفه، من كونه طاعه أو معصيه. و قال أبو إسحاق: إن القدرتين جميعا يتعلقان بأصل الفعل. (١)

## فصل و للمذهب الحق وجوه من الحجّه

و ليعلم أن كل ما نذكره من الدلائل إنما هي تنبيهات على الأمر الضروري الذي يعرفه كل أحد، إلا من عاند و كابر، فإننا نحن معاشر العدلّيه

ص: ٢٨

١- (١) راجع: شرح المواقف ١٤٧: ٨-١٤٥.

ندعى أنّ وقوع الأفعال الاختياريّه للعبد بقدرته أمر ضروريّ لا شكّ فيه، حتّى أنّه لو سئل الصبيان لحكموا بأنّ أفعالهم صادرة عنهم، حكما لا- يقفون فيه؛ و لا- نفرّق بين حكمهم هذا و حكمهم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، و لذا قال أبو الهذيل العلاف: إنّ حمار بشر أعقل من بشر، لأنّ حمار بشر يعلم لو أتيت به إلى جدول صغير و ضربته للعبور فإنّه يطفّر، و لو أتيت به إلى جدول كبير و ضربته فإنّه لا يطفّر و يروح عنه، لأنّه فرق بين ما يقدر على طفره و بين ما لا يقدر عليه، و بشر لا يفرق بين المقدور و غير المقدور.

هذا ما نقل عن العلاف، فإنّه لغايه دعوى بداهه هذا الحكم نسب العلم بهذا الحكم إلى الحمار الذي هو أبلد حيوانات العجم بحيث يضرب المثل ببلادته.

و ممّا يؤيّد ما ذكرنا من الضروره أنّه إذا ذكر ما ذهبوا إليه هؤلاء الجهله عند عوامهم المتعصّبين في مذهبهم استنكروه، و نزّهوا مشايخهم عن القول بذلك، و اغتاضوا على من نقل عنهم مثل هذه الشيعه.

فلنرجع إلى ذكر الدلائل التنبيهيه على ما هو الحقّ:

فالأوّل منها: إنّنا نعلم ضروره أن لا فرق بين حركتنا ارتعاشا و حركه أغصان الشجر بالريح، و إنّ فرق بين حركتنا اختيارا و حركه الأغصان بالريح، و ما ذلك إلّا- لأنّ الحركه الاولى لا تصدر عنّا بل إنّما نحن محلّها، و فاعلها غيرنا، كالريح المحرّك للأغصان، و الحركه الثانيه إنّما تصدر عنّا و نحن فاعلوها، و حركه الأغصان بخلاف ذلك

و أمّا ما ادّعوه من الكسب: فإنّ أرادوا به المحلّيه فهو في الأغصان موجود بلا استرابه.

و إن أرادوا به العزم فيلزم أن يكون العازم على الصعود على السطح بلا مدرج إذا أصعده آخر فاعلا لهذا الصعود باختياره، و لا يخفى فساده.

و إن أرادوا به معنى آخر فليبينوه، مع أنّه ليس شيء من المعاني معنى القدره، فإنّ القدره لا معنى لها إلّا صحّه الفعل و الترك، أو كون القادر بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، و أمّا إطلاقها على معنى آخر فليس إلّا مجرد اصطلاح.

قيل: مثل العبد في صدور الفعل مثل القوى التي ركبت في البدن، فإنّه تنسب إليها الأفعال مع أنّها ليست بصادره عنها عند المعتزله و غيرهم، فلا معنى لنسبه الفعل إليها إلّا

كونها أسبابا له، فكذا نقول في قدره العبد: إنها سبب لصدور الفعل عن الله تعالى، و لا محذور.

أقول: الآن حصحص الحق من خاضره الباطل، و سطعت غرّه الصدق من جبين الكذب المتناقل، فإنه لا يشك عاقل في أنه لا يقال لهذه القوى: إن هذه الأفعال اختياريه لها، فإذا كانت نسبة قدره العبد إلى أفعاله كنسبتها إلى أفعالها لزم أن لا يكون أفعاله أيضا اختياريه للعبد، و هل هذا إلا ما ألزمناه عليهم؟

ثم انظر إلى ما في كلامه من الاضطراب و التشويش، فإنه شبه قدره العبد بالقوى في السببيه، فينبغي أن تكون قدره العبد مثلها في نسبة الفعل أيضا، أى يقال: إن قدره العبد هو الفاعله، كما يقال: إن هذه القوى هي الفاعله، باعتبار أن كلا منهما سبب.

و أما نسبة الفعل إلى العبد الذى له القدره فكنسبه التغذيه إلى البدن أو النفس الذى له القوه، فكما لا يقال: إن المغذى هو البدن أو النفس مع أن السبب موجود، فكذا ينبغى أن لا يقال: إن الفاعل هو العبد، و إلا فما الفرق بينهما.

ثم انظر إلى افتراءه حيث قال: «مع أنها ليست بصادره عنها عند المعتزله و غيرهم» ألم يستبين له أن من أثبت هذه القوى من العدلية قال: إن هذه الأفعال صادرة عنها بلا تجوز و لا مريه في ذلك قطعا، إنما ينفيه عنها من نفاها.

و الثانى من الدلائل: إنه لا يشك عاقل في أنه يصح منا أن نشكر المنعم علينا المحسن إلينا، و لا شبهه في أن الشكر ليس إلا على الفعل دون المحليه أو العزم أو السببيه، و إلا- لجاز شكر المنعم- اسم مفعول- فإنه محل، و شكر العازم على الإنعام الذى تظهر علامه عزمه بوجه آخر غير الإنعام، و شكر الإكرام الذى صار سببا للإنعام، و الكل ظاهره الفساد.

و الثالث: أنه لو كانت أفعالنا صادرة عن الله تعالى لكان أمرنا و نهينا عبثا بل سفها، فإن أحدا لا يأمر غيره بفعل نفسه.

و لا يمكن أن يقال: إن الأمر و النهى يتعلقان بالعزم، فإننا نعلم ضروره أن العزم على المعصيه ليس معصيه، فلو كان منهيا عنه لكان معصيه.

و الرابع: إنه لو كان الفاعل للأفعال هو الله تعالى لكان يجب أن تنسب إليه تعالى،



فيقال له: ظالم، ضارب، آكل، زاني، سارق، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

و أما ما ذكره شارح «المقاصد» من قوله:

«و هذه الشبهه كُنَّا نسمعها من حمقى العوام و السوقيه من المعتزله، فنتعجب حتى وجدنا في كتبهم المعتبره، فتحققنا أنّ التعصّب يغطّي على العقول، و تعمى القلوب التي في الصدور، و لا أدري كيف ذهب عليهم أنّ مثل هذه إنّما تطلق على من قام به الفعل لا من أوجد الفعل، أو لا يرون أنّ كثيراً من الصفات قد أوجدها الله تعالى في محالّها و فاقا و لا يتّصف بها إلاّ المحال. نعم، إذا ثبت بالدليل أنّ الموجد هو الله تعالى لزمهم صحّحه هذه الشبهه (١) بناء على أصلهم الفاسد من إطلاق المتكلم على الله تعالى لإيجاده الكلام في بعض الأجسام، و كان قول القائل لخصمه: «قولك باطل» حجّجه، لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.» (٢)

فهو قول مهجور، قائله عن الحقّ لمهجور، فلاّنّ كلامه هذا لخبط بعد خبط بعد خبط.

أما أولاً: فلاّنه لم يفرّق بين الأفعال المتعدّيه و بين الصفات اللازمه، فتوهم أنّه كما يكفي أن يقال لما قام به البياض: «أبيض» و لا يجوز أن يقال لخالص البياض: «أبيض» فكذلك يقال لما قام به الضرب و هو الكاسب: «ضارب»، و لا يقال: «ضارب» لمن خلق الضرب بواسطه كسبه، و لم يدر أنّ الفعل إنّما يدور بين الفاعل و المفعول، فإن كان الفعل متعدّياً نسب القيام إلى كلّ واحد من الفاعل و المفعول، و إذا كان لازماً فلا ينسب قيامه إلاّ إلى الفاعل، إذ لا مفعول له ينسب إليه.

و تحقيق ذلك أنّ كلّ حدث تعدّى من الفاعل إلى مفعول فهو نسبه بين الفاعل و المفعول، و كلّ نسبه لا بدّ أن يكون قائماً بكلّ من المنتسبين، مثلاً الضرب نسبه بين الضارب و المضروب، قائم بهما، و من هنا تقوم الضاربيّه بالفاعل، و المضروبيّه بالمفعول.

و أما إذا كان الحدث لازماً لا يتعدّى إلى مفعول - كالقيام و القعود - فليس بنسبه البتّه ليكون له متعلّقان يقوم بكلّ منهما، فيكون له متعلّق واحد هو الفاعل.

فقد علم من هذه الجملة أنّ كلّ حدث فهو إنّما ينسب إلى فاعله أو مفعوله، فإذا نسب إلى

ص: ٣١

١- (١) في شرح المقاصد: التسميه.

٢- (٢) شرح المقاصد ٢٥٦: ٤.

الفاعل اتى باسم الفاعل، و إذا نسب إلى المفعول اتى باسم المفعول، يقال: «ضارب» للفاعل، و «مضروب» للمفعول، و هذا ممّا لا يشكّ فيه المبتدئون فى الصرف، فضلا عن الكاملين فى الكلام.

و أمّا نسبة الفعل بصيغته اسم الفاعل إلى غير الفاعل ممّا لا يشهد به عقل و لا نقل. و أمّا البياض و السواد و العلم و غيرها فهى أيضا إنّما تقوم بفاعلها و هو المبيّض و المسوّد و العالم، لا من أوجد البياض و السواد و العلم، فإنّهُ إنّما يكون فاعلا للتبييض و التسويد و التعليم، و هذا ممّا لا يشكّ فيه عاقل.

و بالجملة، فقد ظنّ هذا الفاضل أنّ المراد بالفاعل هو الموجد، و ليس كذلك، بل المقصود ما ذكرنا، و إذا كان كذلك فلا شبهه فى أنّ فاعل الزنا و السرقة و الظلم على مذهبهم ليس إلاّ الله القدّوس، فيلزم أن يكون هو الزانى، و هو السارق، و هو الظالم - تعالى عمّا يقول الظالمون علّوا كبيرا.

فافهم هذه الجملة، فإنّ من وعاهها فوقها و قى من حرّ نار عنادهم، و صرّ رياح لدادهم. (١) أعاذنا الله و سائر عباده المخلصين من سرّهم و سرّهم و حرّهم و قرّهم و ضرّهم و مرّهم و صرّهم.

و أمّا ثانيا: فلاّنه (٢) توهم أنّ قولهم: «إنّ الله هو المتكلّم» مبنى على أنّ المتّصف بالشىء موجد له - لا من قام به، و ذلك بهتان مبین، فإنّ الحقّ فى تقرير مرّاهم و تحرير كلامهم - على ما حقّقناه فى بعض المواضع - أنّه لا - شبهه فى أنّه لا - يمكن إطلاق المتكلّم حقيقه على الله تعالى، سواء جعل الكلام نفسيا أو لفظيا.

أمّا اللفظى فظاهر، و أمّا النفسى فلاّن لفظ الكلام إنّما يطلق حقيقه على ما يتكلّم به و يلفظ، لا ما يقصد و يضمّر. و ما ادّعوه من كونه حقيقه فيه هذر، و استشهادهم بقول الشاعر (٣) إماره محجوبيّتهم.

ص: ٣٢

١- (١) أى خصومتهم، قال الله تعالى: قَوْمًا لَّدَا أَى شَدِيدِ الْخُصُومَةِ.

٢- (٢) أى شارح المقاصد.

٣- (٣) إنّ الكلام لفى الفؤاد و إنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فإذا كان على التقديرين مجازاً لا بدّ من ترجيح أحد المجازين على الآخر، أو التردّد و الرجحان لأن يكون باعتبار الخلق، فإنّه حينئذ يكون إسناد التكلّم مجازياً، ولا يكون فى اللفظ مجاز بوجه.

و أمّا إذا كان الكلام بمعنى الكلام النفسى فيكون المجاز فى اللفظ، وقد تقرّر عندهم أنّ المجاز اللفظى لا بدّ فيه من قرينه صارفه عن المعنى الحقيقى. و أمّا فى الإسناد المجازى فيكفى فيه الاعتماد على العقل، فلما لم تكن هاهنا قرينه على أن يكون المراد بالكلام هو النفسى- ولذا التجئوا إلى القول بكونه حقيقه فيه-وجب المصير إلى المجاز المذى لا يحتاج إلى قرينه، و هو الإسناد المجازى.

و هذا كلام مثبت فى أراضى الأذهان بأوتاد التحقيق، و موثق على ظهور الأفهام بجبال التدقيق، فليع بالآذان، ثمّ ليق فى ألواح الأذهان.

و أمّا ثالثاً: فلائذّ قوله: «و كان قول القائل لخصمه: قولك باطل حجّه لكونه كلام الله» كلام يستشّم منه رائحه كثيفه الخلط و الدهول، فإنّ الكلام الاختيارى للعبد ليس بإيجاد الله تعالى على مذهبنا معشر العدلّيه، ليلزم أن يكون حجّه على ما زعم، إنّما يلزم ذلك على ما ذهبوا إليه، و هو فى غايه الظهور عند بدايه العقول.

و الخامس من الدلائل: إنّ نهاء ما يبلغ إليه كلامهم هو أنّ الله- عزّ و علا- أجرى عادته بأن يخلق الفعل إذا عزم العبد، و لا يخلقه إذا لم يعزم، و هذا يقتضى أن لا يكون لغير العزم مدخل من جانب العبد، بل يكون كلّما عزم العبد على فعل وقع، و كلّ ما كرهه لم يقع.

و ليس كذلك بالظاهر، لأننا نعلم ضروره أنّ الدواعى أيضا لها مدخل فى الفعل، و أنّ الصوارف لها مدخل فى الترك، حتّى أنا لو عزمنا و صرفنا صارف لم نفعل ذلك الفعل البتّه، فعلم أنّ ما ادّعوه من إجراء عادته على ذلك و هم فاسد.

و السادس منها: لو كان الله هو الذى أوجد فى العصاه العصيان، و فى الكفّار الكفر، لزم أن يكون العقاب على المعاصى و الكفر ظلماً، كمن حبس رجلاً- ثمّ ضربه لعوده عن إجابته دعوته، و هل هذا إلاّ- ظلم، تعالى الله عن الظلم و عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

قيل:

إِنَّ الظلمَ إِنَّمَا يلزم لو كان تصرفاً في ملك غيره، و أما إذا كان العباد كلهم عباد الله تعالى فلا عليه أياً ما يفعل، فله أن يخلق بدل المعاصي العقاب كما يخلق بدل المرض الموت، ولا شيء يمنع عنه، ولا يسأل عمّا يفعل.

و أيضاً يجوز أن يكون العقاب للعزم العذبي صار سبباً لخلق الله المعاصي و إن لم يكن العزم مطلقاً ممّا يصلح لأن يكون مؤدياً إلى العقاب، كما يقول السيد لعبد: لا تسألني كذا، فإنك إن سألته أعطيتك و ضربتك، فإذا سألت فأعطاه فضربه لم يعد ظملاً، فإنه ليس مجبوراً، إذ يمكنه أن لا يسأل، فكذا هنا نقول: إن الله تعالى قال لعباده: لا تعزموا على كذا و كذا، فإنكم إن تعزموا عليه فعلته لكم و عذبتكم عليه، فإذا عزموا على معصية ففعلها الله تعالى لهم، فعذبهم، لم يعد ذلك ظملاً، فإنهم ليسوا مجبورين على ذلك، إذ يمكنهم أن لا يعزموا فلا يعذبوا.

لا يقال: إن العزم أيضاً مخلوق لله تعالى عندكم، فيلزم الجبر لا محاله، إذ لا يمكنهم حينئذ أن لا يعزموا.

لأننا نقول: إن العزم منشؤه الشهوه و الغضب، و هما و إن كانا مخلوقين لله تعالى إلا -أنهما لا- يلجان صاحبهما إلى العزم، ليلزم الجبر.

هذا... و أقول: فيه وجوه من الكلام:

أما أولاً: فلأن هذا المتبذل الغبي لم يفهم معنى الظلم و لذلك ظلم عن الحق، فإن الظلم لا معنى له إلا وضع الشيء غير موضعه - على ما صرح به أهل اللغة، و يشهد به العرف - سواء كان في ملك الظالم أو ملك غيره، فما لحسه من أنه تعالى إنما يتصرف في عباده، و تصرف الشخص في ملكه ليس بظلم أنجس ممّا لحسه شيخه الأبالسة، ألم ينظر إلى قوله تعالى: وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ (١) و مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ (٢) و من البين الضروري عند كل ذي بصيرة أنه لا يجوز مثل هذا الكلام إلا إذا سمى الجور على العباد ظملاً، و لكن العمه البصائر و الأبصار صم عن آيات الله العزيز الجبار.

و أما ثانياً: فلأن المرض و الموت إنما هما عدميان، ليسا ممّا يمكن أن يقال: خلقه الله

ص: ٣٤

١- ((١)) آل عمران: ١٨٢، الأنفال: ٥١، الحج: ١٠.

٢- ((٢)) غافر: ٣١.

تعالى، فإذا مرض شخص فإنما انعدم عنه ما كان قد شمله من نعمه الصّحّه، وكذا إذا مات فإنما انعدم عنه ما قد كان شاملا له من نعمه الحياه، وإزالة النعمه عن شيء لا يكون ظلما البتّه، وأما العقاب، فهو تسليط المؤلم عليه، وإيجاد الألم فيه، فهو ظلم؛ فويل لمن تنكّب عن الحقّ المعلوم، وقاس الموجود إلى المعدوم.

قال بعض من قارب عصرنا من فضلاء أصحابنا:

إنّ الكلام في الأفعال التكليفيه الاختياريه، و المرض و الموت من الأفعال الطبيعيه الاضطراريه، فهذا الفرق يدلنا على الفرق بين وضعهما و وضع التعذيب في موضع الكفر. و هاهنا فرق آخر، و هو أنّ ما نحن فيه من الأفعال يقع بعضها كالتعذيب جزاء للآخر كالمعصيه، و ليس الأمر في الموت و المرض كذلك و إن استعقب المرض الموت في بعض الأحيان، على أنّنا لا نسلمّ وضع الموت في موضع المرض، بل كلّ منهما ألم خاصّ يوضع في موضعه، فإنّ الإيلاّم إنّما يكون ظلما إذا لم تكن فيه مصلحه بها يترجّح فعله بحسب الحكمه، و كثيرا ما يكون الإيلاّم متضمّنا لمصالح عظيمه لا يكون بها ظلما، كما حقّق في بحث الآلام من علم الكلام، انتهى عبارته بألفاظها.

أقول: فيه وجوه من الوهن:

أمّا أولا: فلأنّ الفرق بين المقيس و المقيس عليه بما ذكر من أنّ المقيس اختياري و المقيس عليه اضطراري لا يجدى، فإنّه حينئذ يكون القياس أظهر، فإنّه يجوز بالاتفاق قياس الأدنى على الأعلى، و على هذا فيكون المعنى أنّه كما يعقّب الله تعالى المرض بالموت مع أنّ المرض ليس باختيار المريض، فبالطريق الأولى يجوز تعقيب العصيان بالعقاب، فإنّ العصيان قد عزم عليه العاصي، فكان بهذا الاعتبار اختياريًا، و لا شكّ أنّه لا يدفع هذا الكلام ما ذكره ذلك الفاضل.

و أمّا ثانيا: فلأنّنا إن سلّمنا كون المرض من الأفعال الطبيعيه فلا نسلمّ أنّ الموت منها، بل الحقّ عند من تأتّق أنّ الموت إنّما هو من أفعال الله تعالى بلا توسط الطبيعه، و هذا أشبه بما تقرّر عندنا من تعدّد الأجل (1) كما لا يخفى.

ص: ٣٥

١- (١) من المعلق و الحتمى.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ للخصم مجال أن يمنع كون العقاب جزاء للعصيان.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ كلمه «لا يسأل عمّا يفعل» كلمه حقّ يراد بها باطل، و قد تداولها هؤلاء الظالمون من زمن شيخهم ملك الغاوين و رئيس العادين، و لم يفهموا معناه، و لم يعلموا مبناه، و ذلك لأنّ مبنى هذه الكلمه الطيبه ما ذهبنا إليه معشر العدليه من أنّ الله تعالى لا يفعل شيئاً إلاّ لغرض و مصلحه، و لا يؤثّر إلاّ ما هو الأصلح، فمعنى هذه الكلمه أنّه تعالى لا يُسئَلُ عمّا يفعل، فإنّ السؤال إنّما يكون عمّا يحتمل القبح أو المرجوحه، و أفعال الله تعالى كلّها راجحه لا قبح فيها أصلاً، فلذلك لا يسأل عنها.

و أمّا رابعاً: فلأنّ جعل الشهوه و الغضب سببين للعزم لا يجدى، إلاّ إذا قيل بأنّهما مستقلّان في اقتضاء العزم، و هو خلاف ما ذهبوا إليه، فإنّهم لا يثبتون خالفاً غير الله تعالى.

و أمّا خامساً: فلأنّنا ننقل الكلام إلى صيروره الشهوه و الغضب أ هو باختيار العبد؟ كلّاً على مذهبكم، بل هو أيضاً من أفعال البارى عزّ اسمه - فعاد المحذور.

قال بعض من قارب عصرنا:

إنّ قياس هذه المعاصى من العباد على فعل العبد ليس بصحيح، فإنّهم قائلون بأنّ الله تعالى أراد العصيان من عباده، و أمّا هذا العبد فمولاه لم يرد عصيانه، فلذلك إذا ضربه لم يكن ظلماً. نعم، لو قاسها بفعل العبد إذا أذنه المولى كان صحيحاً إن صحّ الحكم فى المقيس عليه.

أقول: لا وجه لهذا الكلام على ما ذهبوا إليه من أنّ الله تعالى يريد المعاصى و لكن لا يرضاها، فإنّهم ساووا بين المعصيه المراده و غير المراده، و لم يجعلوا للإراداه و عدمها مدخلاً فى صغر الذنب و كبره. نعم، يأتى الكلام فى أصلهم ذلك، فلننتكلم هناك. و أمّا هاهنا فليس مضمراً هذه المطارده.

الدليل السابع: إنّ لو كان الله فاعل هذه الأفعال لكان مريداً لها، لأنّ الفاعل المختار لا يفعل إلاّ بالإراداه، فيلزم أن يكون الكفر من الكافر مراداً لله تعالى، و الإيمان منه مكروهاً له تعالى، أو لا - مراداً و لا مكروهاً، و إذا كان الكفر مراداً كان طاعه، فإنّ الطاعه لا معنى لها إلاّ امتثال أمر الله تعالى، و الأمر لا معنى له إلاّ إراداه الفعل، و إذا كان الإيمان مكروهاً كان

معصيه، فإنَّ المعصيه إنّما هو ترك ما امر به، أو فعل ما نهى عنه، والنهي لا- معنى له إلا- إرادته الترك، وهي مستلزمه لكراهه الفعل، فكلّ مكروه منهيّ عنه، وقد فرض الإيمان مكروها فيكون منهيّا عنه، فهو معصيه. وإن كان الإيمان لا مكروها ولا مرادا كان مباحا، والقول بهذه التوالى جمع أو واحد منها كفر، فالقول بأنّ الله فاعل جميع أفعال العباد كفر.

قيل فى الجواب:

ليس كلّ مراد فهو مأمور به، ولا كلّ غير مراد فهو منهيّ عنه، فإنّ الأمر إنّما يستلزم الرضاء و هو غير الإراده، إذ قد يوجد الإراده بدون الرضاء كما فى شرب دواء مرّ للمرض، فإنّه مراد و مكروه، و ضدّ الإراده ليس إلاّ عدم الإراده دون الكراهه، بل هو ضدّ الرضاء، فقد علم أن ليس كلّ مراد طاعه و لا كلّ غير مراد معصيه، ألا ترى أنّ الله قد أراد من الثلج البياض و لم يرد السواد، و لا يقال: إنّ بياضه طاعه و سواده معصيه.

هذا... أقول: و عليه جروح لا قصاص لها.

أمّا أوّلا- فلائّن غايه ما احتاله أنّ الإراده قد تنفكّ عن الرضاء، و الكفر موافقه الإراده دون الرضاء، و الطاعه موافقه الرضاء، دون الإراده، و لا يخفى على ذى فطنه أنّه يعلم علما قطعيا ضروريا أنّ إرادته شخص ما لا يرضاه بل يكرهه، أو عدم إرادته ما رضيه ممّا لا- يمكن إلا- إذا التجأ إلى ذلك و افتقر إليه كما فى مثل شرب المرّ، فإنّه قد التجأ إليه لمرض يدفع بشر به، و من أنكر هذا الخطاب فليس أهلا للمؤاخذه و العتاب.

و إذا ثبت هذا علم أنّ الله الحكيم القدير الغنى على الإطلاق لا يريد إلاّ ما يرضاه، و لا يكره إلاّ ما لا يرضاه، و إلاّ لزم الاحتياج إلى الغير، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و إذا ثبت هذا فقد تأسس ما ذكرناه من الدليل، و تهدّم ما بنوه من التخييل و التسويل.

و أمّا ثانيا: فلائّن ما ادّعوه هؤلاء العمّه القلوب و الأبصار من أنّ الإراده قد تتحقّق بدون الرضاء خلاف ما يشهد به الوجدان، فإنّ إرادته ما يكره إنّما يصدر عن السفیه أو المجنون، على توقّف فيهما.

و أمّا ما مثّلوا به من شرب المرّ لدفع المرض فهو فى غايه المراره، فإنّ الرضاء بالشرب

أيضا حاصل هاهنا، لأنه وسيله إلى دفع الألم، وإنما المفقود فيه هو الشوق الجبلي.

و أمّا ثالثا: فلاّنه لم يفرق بين قولهم: أراد كذا، و أراد من فلان كذا، إنّ الله لا يقال: أراد من الثلج البياض، فإنّه لا يطلق ذلك إلاّ إذا كان مدخول «من» مختارا في ذلك المراد، كما يقال: أراد من زيد الإيمان، و أمّا نحو بياض الثلج فإنّما يقال: أراد بياض الثلج، و كم بين المعنيين من فرق لا يخفى إلاّ على من هام فلم يستفق.

الدليل الثامن: إنّهُ يلزم أن يكون الله تعالى سفيها، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

بيانه: أنّه يأمر بما لا يريد، و ينهى عمّا يريد، و إنّنا نعلم ضروره أنّ من أمر مّا بشيء لا يريدُه أو يريد تركه، أو ينهى عمّا لا يكرهه أو يريدُه يعدّ سفيها.

قيل في الجواب:

إنّا لا نسلّم أنّ الأمر بما لا يريد و النهى عمّا يريد سفه، إنّما يكون سفها لو لم تكن فيهما مصلحة اخرى كإظهاره المطيع من العاصي، و إقامة الحجّه على الكافر و العاصي، ألا ترى أنّه يجوز أن يأمر السيّد عبده بما يريد منه أن لا يفعله، و ذلك إذا هدّده ملك لضربه العبد، فاعتذر إليه أنّه يعصيه فيما يأمره، و كذا يجوز أن يأمر السلطان اعداءه بأمر ليعصوه فيقوم عليهم الحجّه، فيجازيهم، و غير ذلك من المصالح التي تصلح لأن تكون للأمر و النهي.

انتهى ما تمخّله هؤلاء الهائمون الذين هم للباطل يشرعون، و عن الصدق إلى المين يسرعون.

و فيه وجوه من الخبث:

أمّا أوّلا: فلاّتك قد علمت أنّ الطاعة إنّما تكون بما يراد، و المعصيه بما لا يراد بل يكره، فالأمر و النهي لحكمه إظهار المطيع من العاصي إنّما يتصوّر إذا اريد بالأمر المأمور به، و كره بالنهي المنهّي عنه، و إلاّ لم يتحقّق الإطاعة و العصيان ضروره.

و قال بعض من قارب أوّاننا هذا في ردّ هذه الفقره:

إنّ المستدلّ ادّعى ضروره في الحكم باستحاله الأمر بما لا يراد و النهى عمّا يراد من العاقل، فلا يسمع ما يدّعيه المجيب، فإنّه في مقابله الضروره، و لا تسمع دعوى تقابل الضروره.



و أنت خير بأنه لا يسمن و لا يغنى من جوع، فإنّ المجيب إنّما يقول: إنّ الضرورة إنّما تقتضى كون الأمر بما لا يريد و لا يريد فيه مصلحة، و الناهى عمّا يريد و لا يريد بالنهى مصلحة سفيها، لا مطلق الأمر بما لا يريد، و الناهى عمّا يريد؛ و مثل هذه الدعوى تسمع، و ليس هو فى مقابلة الضرورة، و من ادعى عموم الضرورة لم يسمع ادعاؤه، فالوجه فى الردّ ما ذكرنا، فقه. (1)

و أمّا ثانيا: فلأنّنا لا نسلم أنّه قد تحقّق فى هذه المقامات أمر حقيقه، بل الحقّ أنّ الموجود إنّما هو صيغه الأمر بلا معناه، و أمّا أوامر الله تعالى فليست كذلك اتّفاقا.

و أمّا ثالثا: فلأنّ المدعى إنّما يثبت لو كان فى هذه المقامات طلب فعل و لا تكون إرادته، إذ لو لم يكن طلب الفعل و لا تكون إرادته لا- يفيد هاهنا، فإنّ الله تعالى قد طلب الأفعال و مع ذلك لم يردّها، و وجود طلب الفعل هاهنا ممنوع، و إذا لم يكن طلب الفعل لم يكن من موضع النزاع.

قيل فى ردّ هذا الجواب:

إنّه لا يجوز أن لا يكون الأمر هنا لطلب الفعل، فإنّه لا يخلو:

إمّا أن يكون باقيا على حقيقته و مع ذلك لم يرد الطلب، و ذلك ظاهر الفساد، فإنّه حينئذ يكون غلطا.

أو لا- يكون باقيا على حقيقته بل يكون مجازا، فلا بدّ له من قرينه، و لو نصبت لأخلت بالمقصود، فإنّه حينئذ يعلم العبد مصلحة الأمر فيطيع، فيختلّ ما قصده المولى من الاعتذار.

و أنت تعلم أنّه لا- يجب أن تنصب قرنيه لفظيه يفهمها العبد، بل تكفى الحائثه الّتى لا- يفهمها سوى المولى و الملك، و هو فى غاية الظهور.

و أمّا رابعا: فلأنّهم أثبتوا القاعده الكلّيه، و هى أنّ أوامر الله تعالى و نواهيها كلّها بالنسبه إلى العصاه لم تلاحظ فيها الإراده بهذه الأمثله الجزئيه الّتى ذكروها، و هذا غير جائز.

ص: ٣٩

و فيه: أنهم ما أثبتوا القاعده بهذه الأمثله، بل إنما أثبتوها بما زعموه برهاننا، و إنما ذكروا هذه الأمثله مؤيدات.

الدليل التاسع: إنه إذا لم يستحقّ المطيع ثوابا، و لا- العاصي عقابا لكون الإطاعه و المعصيه فعل الله تعالى و لا يجب على الله شىء، لجاز أن يعذب سيّد المرسلين بالعذاب الدائم، و يثاب إبليس و فرعون و هامان بالثواب الدائم، و حينئذ فلا فائده للطاعه، و لا مضره للمعصيه، فيكون الزاهد سفيها، و يختلّ الشرع و النظام، و يكون الإرسال و الإنزال عبثا و سفها.

قيل فى الجواب:

إننا إنما ندعى أنّ الإطاعه و المعصيه بالذات لا يوجبان الثواب و العقاب، و أمّا بعد التكليف فالطاعه صارت علامه و سببا مرجّحا للثواب و إن لم ينته الترجيح إلى حدّ الوجوب، و كذا المعصيه صارت سببا مرجّحا للعقاب و إن لم ينته إلى حدّ الوجوب، و أمّا جواز وقوع العقاب للمطيع و الثواب للعاصي فقد اضمحلّ فى طراد (١) و جوب الوفاء بالوعد و الوعيد.

هذا ما زجّاه من الأكاذيب الفاسده و روّجه من البضائع الكاسده.

و أقول: فيه شرود عن الإصابه من وجهين؛ أمّا أولاه: فلأنّ الترجيح الغير المنتهى إلى حدّ الإيجاب لا- يفيد، إذ لا يدرأ جواز خلافه، فعاد ما قلنا من جواز عقاب المطيع و إثابه العاصي، فعاد المحذور بحذافيره. (٢)

و أمّا ثانيا: فلأنّ ما ذكره من وجوب الوفاء بالوعد و الوعيد ذهول عن أصله و عقيدته، فإنّه لا يجب على الله فى أصلهم شىء فيجوز أن لا يفى بما وعد أو أوعد، فعاد المحذور.

الدليل العاشر: إنه لو كان الله تعالى خالقا للمعاصي و الكفر و الضلال لجاز أن تكون الأنبياء كلّهم كاذبين، نصرهم الله بالمعجزات إضلالا للناس، لما جرت عادته

ص: ٤٠

١- (١) أى فى وجوب

٢- (٢) أى بتمامه.

من تضليل أكثر الناس. قال تعالى: وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ (١) وَ قَلِيلٌ مَّا هُمْ (٢) إلى غير ذلك، فينهدم الدين و الشرع و ما يبتنيان عليه. أعادنا الله و سائر عباد الصالحين من هذه العقيدة المفضيه (٣) إلى مثل هذه الشنيعه.

قيل فى جوابه:

إنَّ سنَّه الله لم تجر على إضلال الناس مطلقاً، بل إنَّما جرت بإضلال من اختار أسبابه، و أيضاً جرت العاده بأن لا يخلق المعجزه على أيدي الكذابين، و أن لا يكون الرسول إلاّ نفساً خيره، غير كاذبه، داعيه إلى الخير.

هذا... و أقول: فيه شروس عن الصواب من وجوه:

الأول: إنَّنا قد ذكرنا أنّ اختيار أسباب الضلال أيضاً من فعل الله على مذهبهم، و ما تستر به... من أنّ العزم ناش عن القوتين الشهويّه و الغضبيّه فقد عرفت أنّه لا يسمنهم إلاّ من فضلات وساوس إبليس، فهذا هو المبنى، فقس عليه السقف.

الثانى: إنّ جريان عاده الله إنّما يعلم بالمشاهده أو ما فى حكمه، فما أدراه أنّه قد جرت عاده الله تعالى على أن لا يخلق البيّنات على يد الكاذب، و بأيّ طريق يعلم أنّ الأنبياء ليسوا كاذبين مفتريين على الله تعالى؟

الثالث: إنّ قوله: و أن لا- يكون الرسول... غفول عن تسكّع، فإنّ ما ادّعاه من أنّ الرسول لا يكون إلاّ نفساً خيره، مسلّم و النزاع فى أنّه يجوز أن يكون الرسل كاذبين غير مرسلين من الله تعالى.

الدليل الحادى عشر: إنّّه إذا كان كلّ من الطاعات و المعاصى أفعال الله، و لا يجب عليه تعالى شىء- على زعمهم- لزم أن تكون الإثابه على الطاعات و العقاب على المعاصى ممكناً لا واجباً، فيلزم أن لا يكون لهم جزم بنجاتهم، و هل هذا إلاّ تهاون فى الدين لعدم التعويل عليه و الإذعان له؟

ص: ٤١

١- (١) سبا: ١٣.

٢- (٢) ص: ٢٤.

٣- (٣) أى المنجّزه.

كما نقل أنه جاء إلى...أبي بكر، جاثليق من النصارى، فسأله فقال: أخبرنا أيها الخليفة! عن فضلكم علينا في الدين؟ فإننا جئنا نسأل عن ذلك.

فقال أبو بكر: نحن مؤمنون و أنتم كفّار، و المؤمن خير من الكافر، و الإيمان خير من الكفر.

فقال: هذه دعوى يحتاج إلى حجّجه، فخبرني أنت مؤمن عند الله أم عند نفسك؟

فقال أبو بكر: أنا مؤمن عند نفسي و لا أعلم بما لى عند الله.

فقال: فهل أنا كافر عندك على مثل ما أنت مؤمن، أم أنا كافر عند الله؟

فقال: أنت عندى كافر، و لا أعلم ما لك عند الله.

فقال الجاثليق: فما أراك إلا شاكّا في نفسك و فى، و لست على يقين من دينك، فخبرني أ لك عند الله منزله فى الجنّة بما أنت عليه من الدين تعرفها؟

فقال لى منزله فى الجنّة أعرفها بالوعد، و لا أعلم هل أصل إليها أم لا؟

فقال: فترجو لى أن تكون لى منزله فى الجنّة.

قال: أجل، (١) أرجو ذلك.

فقال الجاثليق: فما أراك إلا راجيا لى و خائفا على نفسك، فما فضلك على فى العلم.

ثم قال سلمان: فكأنما ألبسنا جلباب المدلّة، فنهضت حتى أتيت علينا، فأخبرته الخبر، فأقبل -بأبى و أمى- حتى جلس، و النصرانى يقول: دلّونى على من أسأله عمّا أحتاج إليه.

فقال له أمير المؤمنين: يا نصرانى! فوالذى فلق الجنّة و برأ النسمة (٢) لا- تسألنى عمّا مضى و ما يكون إلا أخبرتك به عن نبى الهدى محمّد صلى الله عليه و آله.

فقال النصرانى: أسألك عمّا سئلت عنه هذا الشيخ. خبرني أ مؤمن أنت عند الله أم عند نفسك؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام أنا مؤمن عند الله كما أننى مؤمن فى عقيدتى.

قال الجاثليق: الله أكبر، هذا كلام واثق بدينه، متحقّق فيه بصحّته يقينه، فخبرني الآن

١- ((١)) أى نعم.

٢- ((٢)) أى العباد.

عن منزلتك في الجنه ما هي؟

فقال: منزلتي مع النبي الامي في الفردوس الاعلى، لا ارتاب لذلك، ولا أشك في الوعد به من ربي.

هذا ما ذكره الإمام علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن محمد الطاوس العلوي الفاطمي -رضي الله عنه و أرضاه- في كتاب «التحصين لأسرار ما زاد من أخبار كتاب اليقين» ناقلا عن الحسن بن أبي طاهر أحمد بن محمد بن الحسين الجواني في كتابه «نور الهدى و المنجى من الردى» ثم ساق الحديث إلى آخره. (1)

فهذا الحديث صريح في أن ذلك الشيخ توهم ما لزم هؤلاء، وأن أمير المؤمنين عليه السلام قد بين، فلذلك ذكرنا القصيه بأكثرها، ولي فيها مآرب (2) أخرى.

قيل في الجواب:

إنه إن أراد بلزوم الشك في الإثابه لزومه نظرا إلى ذات الطاعه و المعصيه فهو مسلم، و لا يلزم منه تهاون في الدين و توان (3) في الإذعان، و إن أراد به لزومه نظرا إلى الوعد الواجب الإنجاز فكلاهما فإننا نجزم بالجزاء بالوعد و الوعيد، فلا يلزم الشك الموجب للتهاون بالدين.

هذا... و أقول: لقد هام هذا المكتظ (4) قلبا من الدقاير (5) في فيافي (6) الوسوس و التزاوير، فإنه قد نسي ما سؤل له شيخه من أنه لا يجب على الله تعالى شيء حتى الإيفاء بما وعد، و إذا كان زعمهم ذلك فيلزم الشك في الجزاء بكل وجه يؤخذ، بالنظر إلى ذات العمل أو الوعد و الوعيد.

الدليل الثاني عشر: إنه لو كان الكفر بقضاء الله تعالى -كما قالوا- لوجب الرضاء به، فإن الرضاء بالقضاء واجب حتى أنه جعل من الإيمان، مع أن الرضاء بالكفر كفر.

ص: ٤٣

١- (١) راجع: اليقين باختصاص مولانا علي بامر المؤمنين. تحقيق: الأنصاري، ٦٤١-٦٣٧.

٢- (٢) أي حوائج.

٣- (٣) أي ضعيف.

٤- (٤) اكتظ: امتلأ و اشتد امتلاؤه.

٥- (٥) الأباطيل.

٦- (٦) الفيف: الصحراء الواسعه المستويه. و الطريق بين جبلين. و المكان تضطرب فيه الرياح.

قيل فى الجواب:

إنّا نسلّم أنّه يجب الرضاء بالقضاء، إلاّ أنّ القضاء ليس إلاّ الكفر مثلا، و ما ليس بواجب أن يرضى به بل يجب التجنّب عن قبوله و الرضاء به ليس إلاّ اتّصاف العبد به، فما يجب الرضاء به غير ما يجب التنفّر عنه.

و قال صاحب «المقاصد» فى الجواب: إنّ الكفر مقضى لا قضاء، و الرضاء إنّما يكون بالقضاء أى قضاء الكفر و فعله و تقديره. (١)

أقول: أمّا الأوّل: فيردّ بأنّ العبد إنّما اتّصف بجعل الله إياه متّصفا، إذ لا شيء إلاّ و هو مخلوق لله تعالى بلا توسّط، فيلزم المحذور.

و أمّا الثانى: فقد ردّ بأنّ نفس القضاء صفه من صفات الله، فكيف يتعلّق به رضاء العبد؟

و دفع بأنّه لا محذور فى تعلّق رضاء العبد بفعل الله تعالى أو بتعلّق صفته تعالى، و هاهنا كذلك.

و من زعم صحّ الردّ أجاب بأنّنا لا- نسلّم أنّ الرضاء بالكفر مطلقا غير جائز، بل الرضاء بالكفر من حيث ذاته و من حيث إنّهُ يكتسبه العبد غير جائز، و أمّا من حيث إنّهُ بقضاء الله تعالى فكلا، ما الدليل على امتناعه.

و أنت خبير بوهن الجوابين؛

أمّا الأوّل: فلائنه لا- معنى للرضاء إلاّ- إرادته أن يقضى الله بما يقضى بلا كراهه له، فيلزم أن يجب إرادته أن يخلق الله فى العبد الكفر، و إرادته ذلك مستلزم لإرادته أن يكون العبد محلا للكفر بلا شكّ و ريبه.

و أمّا الثانى: فنظير ما ذكر، فإنّ الرضاء بما هو قضاء من حيث هو قضاء يستلزم الرضاء بكسب العبد أيضا، و لأنّ كسب العبد أيضا بقضاء الله، فيلزم وجوب الرضاء به.

الدليل الثالث عشر: لو كانت المعاصى مخلوقه لله تعالى لجاز أن يخلق الكذب فى كلامه

ص: ٤٤

اللفظي، فيجوز أن يكون الوعد و الوعيد الذي فيه كَلَه كاذبا فيرتفع الاعتماد عليه، ولا يكون رجاء و لا خوف؛ ولا يخفى ما فيه من الفساد العظيم، تعالى عنه علوا كبيرا.

قيل في الجواب:

إنما نقول بجواز خلق الكذب في العبد، و أمّا التكلّم به و الاتّصاف به فهما لا- شكّ في أنّه نقص لا- يجوز على الملك القدّوس، و أمّا الكلام اللفظي فهو إن كان مخلوقا إلاّ أنّه أصدق دالّ على صفته تعالى، بدليل إعجازه، فإنّ المعجز إنّما يعجز بصدقه و إلاّ فهو السحر و الشعبه.

انتهى... و أقول: لا فرق بين كلام العباد و الكلام اللفظي الدالّ على كلام الله النفسي على زعم هؤلاء في أنّ كلاّ منهما بخلق الله تعالى بلا- توسيط قدره اخرى، فكما جاز أن يخلق الكذب في أقوال العباد فلم لا يجوز أن يخلقه في الكلام اللفظي الدالّ على كلامه النفسي، فإن عاد إلى ما استجفر (1) عليه من أكل ما أكل، من أنّه قد جرت عادة الله تعالى على أن لا يخلق الكذب و كذا غيره من المعاصي إلاّ فيمن قصدها، عدنا إلى ما أسلفنا من أنّ جرى العاده لا يعلم إلاّ بالمشاهده أو ما في حكمها.

و أمّا ما لحسه من أنّ المعجز صادق فيكون الكلام اللفظي صادق الدلاله على الكلام النفسي، فهو... و أبرد من نفسه، فإنّه عمى عن الباب، بل تسوّر المحراب، فإنّ صدق المعجزه لا يراد به إلاّ أن يكون صادقا في دلالته على حقيته المرسل، و ذلك إنّما يكون ببلاغه نظمه، و تناسق درر ألفاظه، و هو لا- يستلزم صدق معناه، ألا ترى أنّ أبلغ الأشعار أكذبها، على أنّ ما ذكره إنّما يتمّ في الكلام المعجز و هو القرآن حسب، و أمّا الكتب الاخر فالكلام فيها باق لم يفضض ختامه.

الدليل الرابع عشر: إنّ لو كانت الأفعال مخلوقه لله تعالى دون العباد لم يكن تحت طوقهم، فيكون التكليف بها تكليفا بما لا يطاق، و هو محال عقلا و سمعا.

ص: ٤٥

١- (١) أي نوى على الأكل.



قيل:

إنَّ التكليف بما لا- يطاق إنَّما يلزم لو لم تكن قدره، لا كاسبه و لا مؤثره، و نحن لا نقول بذلك، على أنَّ تكليف ما لا يطاق لا يمتنع عقلا، إذ لا حسن و لا قبح عقلا، و السمع إنَّما يدلُّ على عدم الوقوع لا عدم الجواز.

انتهى... و أقول:.... أمَّا أوَّلا: فلأنَّ التبرقع بالقدرة الكاسبه من ثمار ذلك الشجر الذي غرسه شيخهم من بذر التزوير، و قد عرفت أنَّه لا يسمن و لا يغنى من جوع التقتير، و أن ليس ما وضعوه قدره إلا قدره قد أشربوها في قلوبهم.

و أمَّا ثانيا: فلأنَّ منعه من امتناع تكليف ما لا يطاق وهم قد ورَّطه فيه تساويل شيخه صاحب لواء الأوهام، و بيان هذا المقام مفتقر إلى ضرب من الكلام، فنقول:

قال شارح «المقاصد» في تحرير محلِّ النزاع في تكليف ما لا يطاق:

إنَّ ما لا- يطاق له ثلاث مراتب: الأولى- و هي الأفضى- ما يمتنع في نفسه، كاجتماع النقيضين و قلب الحقائق، و الثانية- و هي الأدنى- ما يمكن في نفسه لكن يمتنع لعلم الله تعالى بعدمه، أو إرادته تعالى عدمه، أو إخباره بعدمه. و الثالثه- و هي الوسطى- ما يمكن في نفسه لكن قد جرت العاده بأن لا تتعلَّق به قدره العبد، كخلق الأجسام و الصعود إلى السماء.

و لا نزاع إلا في المرتبه الثالثه، فإنَّ الأولى ممتنع اتفاقا، و الثانيه جائز اتفاقا، فالثالثه هي التي جَوَّز الأشعري التكليف بها بمعنى طلب تحقيق الفعل و الإتيان، و استحقاق العذاب على تركه، لا على قصد التعجيز لإظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدى بمعارضه القرآن، فإنَّ التكليف التعجيزى لا- يتعلَّق إلا- بما لا- يطاق اتفاقا، فلا- يكون محلِّ النزاع، و هذا المعنى قد صرَّح به شارح «المقاصد». (1)

و أنت إذا تنكبت عن العناد، و رفضت سنن اللداد، تيقنت أن هؤلاء الشياطين لم يروموا بذلك إلا التلبيس، و اقتفاء سنن رئيسهم إبليس، فإنَّ العاقل المنصف إذا راجع إلى عقله السليم تيقن أن لا فرق بين المحالِّ الأصلي و العادى مع فرض بقاء العاده، و ما مثل العادى مع بقاء العاده إلا كفرض وجود شيء على تقدير وجود مثله، لا فرق بينهما يفيد في

ص: ٤٦

متنازعا، و كما لا- يجوّزون التكليف بالمحال الذاتى كذلك ينبغي أن لا يجوّزوا التكليف بالمحال العادى إلا بخرق العاده، و لكن لا تشعرون، فويل لكم و لمن تبعكم من الأشرار، ملعونين أينما ثقفوا لدى العزيز الجبار.

الدليل الخامس عشر: إنّه لو لم تكن أفعال العباد باختيارهم و تأثير قدرتهم بل بقدره الله- عزّ و جلّ- لزم إفحام الأنبياء عليهم السلام فإنّه يمكن أن يقول لهم الكفّار: ادع إلى ربّك أن يخلق فى الإيمان لأو من بك، فإن قال النّبى: «لا يخلق إلا إذا اخترته، و قد خلق فيك القدره، و أجرى عادته بأن يخلق الفعل عند عزمك عليه» طالبه الخصم بالدليل على إجراء العاده، بل يقول: إنّ ذلك ليس إلا عقيدته الأشاعره الصاخره الجبريّة المشبّهه القدريّة، أو يقول:

ليكن من معجزتك أن تخرق هذه العاده.

الدليل السادس عشر: إنّ ما ذكره هؤلاء العمّه البصائر من الكسب الذى يفسيرونه بالعزم و القصد إنّما يتمّ فى الأفعال الظاهرية، و أمّا العقائد الباطنية فلا- معنى للعزم عليها، بل العزم هو العقيدته، مثلا- لا- يمكن أن يقال: قد عزم على الكفر فخلق الله تعالى فيه الكفر، إذ لا معنى للعزم على الكفر زائدا على الكفر، و ذلك فى غايه الظهور لمن لم يلق الحقّ وراء الظهور، و من أنكره فهو أنكر من الكلب العقور، فويل له ثم ويل و ثبور.

الدليل السابع عشر: إنّ ما سوّلت لهم أنفسهم من أنّ الله تعالى إنّما أراد القبيح و أوجده لإرادته العبد إياه و عزمه عليه، فلا يلزم أن يكون ظالما، فإنّه إنّما أوجد القبيح لئلا يلزم جبر العبد على الطاعه، فينتفى عنه استحقاق الثواب، تسترّ بظلمه الفضيحه، و تبرقع بفظاعه قبيحه، فإنّ كلّ عاقل يعلم بداهه لا يشكّ فيه أنّ الإكراه و الجبر إنّما يصدق على إرادته خلاف ما أرادته المكره، دون عدم إرادته ما أرادته و إلا لزم أن يكون أكثر الناس مكرها لأكثرهم، فإنّه لا يخطر ببال أكثرهم فعل أحد فضلا عن أن يريد أو لا يريد، و إذا كان كذلك فإذا أراد العبد معصيه و لم يردها الله تعالى و لم يخلقها لا- يقال لذلك: إنّ الله تعالى جبر العبد على ترك المعصيه، و إذا كان كذلك فكانت إرادته الله تعالى القبيح و إيجاد قبيحا؛ إذ لم يبق حينئذ فرق بين أن يريد العبد ذلك الفعل فأرادته الله أو لم يرده أحد سواه تعالى، و صدور القبيح و إرادته من الله محال.

و أمّا ما انجفلوا فيه (١) من تجويز فعل القبيح متلبسين بقوله تعالى: يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ (٢) وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ (٣) فقد حثونا على رءوس قائله التراب، والله أعلم بالصواب.

## فصل فى ذكر الأدلة النقلية على المذهب الحق

### إشاره

اعلم أنّ القرآن مملوّ من ذلك، لكنّ الاستدلال بها على أنواع:

### الدليل الأوّل: كلّ ما تضمّن من الآى مدح المؤمن و المطيع، و ذمّ الكافر و العاصى،

كقوله تعالى: وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَى (٤) إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا (٥) و قوله تعالى: تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ (٦)

و قد عرفت سابقا أنّ المدح و الذمّ إنّما يتعلّقان بالفعل الذى صدوره بالاختيار، و قد مرّ تحقيقه، فليرجع إليه.

### الدليل الثانى: كلّ ما دلّ من الآيات على المجازات بالثواب أو العقاب،

كقوله تعالى:

الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ (٧)

و استحقاق الجزاء إنّما يكون بفعل مختار كما أمضيناه سابقا، فليتذكّر.

### الدليل الثالث: كلّ ما دلّ من الآيات على استناد الأفعال إلى العباد،

كقوله تعالى:

فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ (٨)

و قد عرّفناك سابقا أنّ الفعل إنّما يستند إلى فاعله لا عازمه كما يزعمه هؤلاء الجهل.

### الدليل الرابع: كلّ ما دلّ من الآى على العفو و الغفران،

كقوله تعالى: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ (٩)

ص: ٤٨

١- (١) أى سقطوا.

٢- (٢) ابراهيم: ٢٧.

٣- (٣) المائدة: ١.

٤- (٤) النجم: ٣٧.

٥- (٥) الإسراء: ٣.

٦- (٦) المسد: ١.

٧- (٧) غافر: ١٧.

٨- (٨) المائدة: ٣٠.

٩- (٩) التوبة: ٤٣.

وقوله تعالى: وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ (١) ولا شك أنّ العفو عن فعل نفسه لا معنى له، بل إنّما هو عن فعل غيره فعلا مختارا.

### الدليل الخامس: كل ما دلّ من الآي على الإنكار على العباد،

كقوله تعالى: لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢)

و الإنكار إنّما يكون على الفعل الاختياريّ، دون العزم و الفعل الجبري.

### الدليل السادس: ما دلّ على تفويض الفعل إلى مشيئه العباد،

و هو معنى كونه اختياريًا، و لا معنى لتفويض العزم إلى المشيئه، فإنّ العزم نوع مشيئه، على أنّه لا يجرى في قوله: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ (٣) لما علمت من أنّ العزم على الإيمان و العزم على الكفر لا يغير الإيمان و الكفر.

### الدليل السابع: ما دلّ على الإنكار على الذين نفوا عن أنفسهم الاختيار، و فوضوا أفعالهم القباح إلى مشيئه الله - عزّ و جلّ -

كقوله: وَ قَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ (٤)

### الدليل الثامن: ما امر فيه بالمسارعه و الاستباق إلى الطاعات،

كقوله تعالى: وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ (٥) و قوله: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (٦)

و المسارعه و الاستباق إنّما يكون في الأفعال الاختياريه، و لا تجوز إرادته المسارعه و الاستباق إلى العزم، فإنّه لا يفيد ثوابا و لا عقابا، و لا يستلزم الفعل، لجواز حصول الكراهه بعده، فافهم.

### الدليل التاسع: ما دلّ على الأمر بالأفعال،

و لا يتصوّر الأمر بما لا يكون باختيار المأمور، و ليس العزم كافيًا في الامتثال ليقال: إنّ المأمور به هو العزم، إذ يجوز انتفاض العزم.

### الدليل العاشر: إنّ الله تعالى أمر بالاستعانه بالله و الاستعاذه من الشيطان،

و لو كان الله مضلاً فكيف [تجب] الاستعانه؟ بل تجب الاستعاذه منه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، و

ص: ٤٩

١- (١) آل عمران: ٣١.

٢- (٢) آل عمران: ٧١.

٣- (٣) الكهف: ٢٩.

٤- (٤) الزخرف: ٢٠.

٥- (٥) آل عمران: ١٣٣.

٦- (٦) البقره: ١٤٨، المائده: ٤٨.

لو كان إيمان الكفار معارضة لله في إرادته فتجب الاستعانة بالشیطان، فإنه المعارض لله و إن ضعف؛ نعوذ بالله من عقیده تستلزم هذه الشناعه.

### الدليل الحادى عشر: إن الله تعالى نفى أن تكون للناس على الله حجة،

و يلزم على عقيدتهم أن تكون للكفار و العصاه على الله حجة مفحمة هي: إنك أضللتنا و أوردتنا فى مهاوى المعاصى، فإن قال الله فى جوابهم: إنكم عزمتم فخلقت لإجرائى عادتى بذلك، قالوا له: لم أجريت عادتك بذلك، أفكنت قادرا على عدم الفعل عند العزم أم لا؟ فيقول الله تعالى: كنت قادرا و مع ذلك فعلت، و حينئذ فتتم حجبتهم على الله تعالى، اللهم أعذنا من الانعثار فى مثل هذا المهوى، و أجرنا من اتباع ثوران الهوى.

### كلمه جامعه:

و لنعم ما قاله الصاحب بن عباد-رضى الله عنه و أرضاه-حيث قال: (١)

كيف يأمر بالإيمان و لم يردده، و ينهى عن الكفر و قد أرادده، و يعاقب على الباطل و قدّره، و كيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول: **أَنى يُصْرَفُونَ (٢)** و يخلق فيهم [الإفك] ثم يقول: **أَنى يُؤْفَكُونَ (٣)** و أنشأ فيهم [الكفر] ثم يقول: **كَيْفَ تَكْفُرُونَ (٤)** و يخلق فيهم لبس الحق ثم يقول: **لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ (٥)** و صد عنهم السبيل ثم يقول:

**لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ (٦)** و حال بينهم و بين الإيمان ثم قال: **وَ مَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ (٧)** و ذهب بهم عن الرشد ثم قال: **فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ (٨)** و أضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال: **فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرِهِ مُعْرِضِينَ (٩)**.

و لنعم ما قال أبو العلاء المعزى:

(زعم الجهول و من يقول بقوله) إن المعاصى من قضاء الخالق

ص: ٥٠

١- (١) شرح المقاصد ٢٦١:٤.

٢- (٢) غافر: ٦٩.

٣- (٣) المائدة: ٧٥.

٤- (٤) البقرة: ٢٨.

٥- (٥) آل عمران: ٧١.

٦- (٦) آل عمران: ٩٩.

٧- (٧) نساء: ٣٩.

٨- (٨) التكوير: ٢٦.

٩- (٩) المدثر: ٤٩.

(إن كان حقًا ما زعمت فلم قضى) حدّ الزناء و قطع كفّ السارق

## فصل فى نقل دلائل الأشاعره

القائلين بأنّه ما من فعل إلاّ و هو بقضاء الله و قدره، خيرا كان أو شرا.

و لهم أيضا دلائل نقلية و عقلية.

أمّا النقلية: فهى أخبار الآحاد، و عمومات بعض الآى، و ضعفهما ظاهر.

و أمّا العقلية، فعشره:

الدليل الأوّل: إنّ العبد لو كان فاعلا- لم يخل إمّا أن يكون متمكنا من الترك أو لا، لا جائز أن يكون الثانى، فإنّه يستلزم الجبر الذى هو اتّفاقيّ البطلان، فتعيّن الأوّل.

فنقول: ترجيح الفعل على الترك لا يخلو إمّا أن يكون بلا مرجح، أو بمرجح، فالأوّل باطل، لأنّ ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح باطل، فتعيّن الثانى.

فنقول: لا- يخلو إمّا أن يكون المبرّح بحيث يجب معه الفعل أو لا- فعلى الأوّل يلزم الجبر أيضا، و على الثانى فلا بدّ من مرجح آخر، و هكذا إلى غير النهايه، و هو باطل، فيكون الملزوم- و هو كون العبد فاعلا- باطلا، و هو المطلوب.

و هو مردود بوجه:

الأوّل: النقص بفعل الله القدير تعالى، فإنّ الدليل جار فيه، فلو تمّ لزّم أن لا يكون لله فعل، و هو باطل إجماعا.

قيل فى جوابه:

إنّ الفرق بين قدره العبد و قدره الله سبحانه غير قليل، فإنّ قدره الحادثه لا يكون من شأنها أن يرجح طرفا إلاّ بمرجح آخر، فيلزم المذكور، و أمّا قدره الله تعالى فهى قديمه ترجح أحد المتساويين بنفسها لا بمرجح آخر ليلزم التسلسل.

أقول: إنّ هذا الفرق لا يجدى فى هذا المقام إلاّ تسترا لدى العوام، و تكثيرا للملام، فإنّه



إذا كان قدره الله تعالى مرجحه فلا يخلو إما أن تكون موجبه أو لا، فعلى الأول يلزم الجبر، وعلى الثاني فيجوز الترك، و يحتاج الفعل إلى مرجح، ويتسلسل كما قيل في قدره العبد بلا فرق.

الثاني: إن ما لهج به هؤلاء... في دليلهم هذا من أنه إن كان المرجح موجبا لزم الجبر، و هم منشأ كنيه الجهل بمعنى الجبر، فإن الجبر إنما يلزم أن لو كان الإيجاب من غير العبد، و أمّا إذا كان من العبد فلا، فإن الكّل متفقون على أن إيجاب الإراده محقق للاختيار، لا مناقض له. صرح بذلك جمع من محققهم، منهم الفاضل التفتازاني.

الثالث: إن ما ذكره من أنه لو لم يوجب المرجح لزم الترجيح بلا مرجح أو تسلسل الترجيحات إلى ما لا نهاية له، و هم؛ إذ لا يجوز أن يكون الترجيح منتهيا إلى حد الأولويه، و هو كاف في دفع ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح.

قيل في دفعه: إنه إذا صار أحد الطرفين أولى صار واجبا، فإنه يجب وقوع الأولى، فعاد ما قلناه من أن المرجح موجب البتة.

أقول: الآن تنفس صبح الحق من دجى الباطل، فإن هذا الوجوب الذي ذكره لو سلم فقد لزم الأولويه في الخارج اتفاقا كما لزم الزنجيه السواد، فكما لا يقال: إن الزنجيه هي الموجبه للسواد كذلك لا يقال: إن المرجح الذي يجعل أحد الطرفين أولى هو الموجب لوقوع ذلك الطرف، و الكلام إنما هو في الوجوب الذي يلزم من ترجيح المرجح.

و قال بعض من قارب عصرنا في الجواب:

إن الوجوب الذي ذكره هو الوجوب اللاحق للممكن الموجود حين هو موجود، و الكلام في الوجوب السابق، انتهى.

و قد عرفت ما رامه الخصم، و حينئذ لا يتم ما ذكره هذا الفاضل، بل لا ينتظم معه في سلك المناظره، فتق بما ذكرنا في الجواب، و عليه عول، فإنه السيد الذي يظهر لكّل متأمل.

أقول: إن ما ادّعه من استحاله الترجيح بلا مرجح ممنوع، فإننا نرى الجائع يختار أى الرغيفين المتساويين شاء بلا مرجح، و كذا العطشان أحد الإنائين، و الهارب من السبع إحدى الطريقتين، على ما صرح به محققوا الأشاعره، متقدموهم و متأخروهم.

قيل فى الجواب:

إنّا لو سلّمنا أنّ قدره العبد و اختياره يصلح لأن يرّجح أحد المتساويين بلا مرّجح فنقول: هذا الاختيار لا يخلو إمّا أن يكون باختيار العبد أو بغيره، فعلى الثانى يلزم الجبر، و على الأوّل يلزم التسلسل.

أقول: لا- يخفى ما فيه من الخلط و الخبط، فإنّ الجبر إنّما يلزم إذا كان الفعل بغير اختياره، و أمّا خلق الاختيار بلا اختيار منه فلا يوجب جبراً، و هو ظاهر لمن لم يقفل قلبه بإقفال الضلالة و العمايه، و لم يعلف فؤاده بأعلفه اللجاجه و الغوايه.

الرابع: إنّنا نسلم لزوم التسلسل و نمنع بطلانه، فإنّه إنّما يكون باطلا لو تعيّن كون المرّجح وجوديّاً، و هو ممنوع، لم لا يجوز أن يكون عدميّاً و التسلسل فى العدميّات غير ممتنع.

قال صاحب «التوضيح» بعد نقل هذا الدليل:

اعلم أنّ كثيراً من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيّاً، و البعض الّذى لا- يعتقدونه يقينيّاً لم يوردوا على مقدّماته منعا يمكن أن يقال: إنّ شىء، و قد خفى على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه، و أنا أسمعك ما سنح بخاطرى، و هذا مبنى على أربع مقدّمات:

المقدّمه الاولى: إنّ الفعل يراد به المعنى الّذى وضع المصدر بإزائه، و يمكن أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر، فإنّه إذا تحرّك زيد فقد قام الحركه بزيد، فإن اريد بالحركه الحاله الّتى تكون للمتحرّك فى أىّ جزء يفرض من أجزاء المسافه فهى المعنى الثانى، و إن اريد بها إيقاع تلك الحاله فهو المعنى الأوّل، و المعنى الثانى موجود فى الخارج، أمّا الأوّل فأمر يعتبره العقل، و لا وجود له فى الخارج، إذ لو كان لكان له موقع.

ثمّ إيقاع ذلك الإيقاع يكون واقعا إلى ما لا يتناهى، فيلزم التسلسل فى طرف المبدأ فى الامور الواقعه فى الخارج، و هو محال، و لأنّه يلزم أنّه إذا أوقع الفاعل شيئاً واحداً فقد أوجد امورا غير متناهيه، و هذا بديهيّ الاستحاله، على أنّ كون الإيقاع أمراً غير موجود فى الخارج أظهر على مذهب الأشعرى، فإنّ التكوين عنده أمر غير موجود فى الخارج.

المقدّمه الثانيه: كلّ ممكن فلا بدّ أن يتوقّف وجوده على موجد و إلّا يكون واجبا بالذات.

ثمّ إن لم يوجد جملة ما يتوقّف عليه وجوده يمتنع وجوده و لا يمكن، إذ كلّ ممكن لا

يلزم من فرض وقوعه محال و هنا يلزم، لأنه إن وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه، و المفروض خلافه.

و إن وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها و إلا- أمكن عدمه، ففي حال العدم إن توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة، و إن لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تاره و عدمه اخرى رجحان من غير مرجح، فهو محال.

فإن قيل: لا- نسلم أنه محال، بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير أن يوجد شيء آخر محال، و لم يلزم هذا المعنى.

قلت: قد لزم هذا المعنى، لأنه إن أمكن عدمه مع هذه الجملة يجب أن لا يلزم من فرض عدمه محال، لكنه يلزم، لأنه لا شك أنه في زمان عدمه لم يوجد شيء، ففي الزمان الذي وجد إن وجد بإيجاد شيء آخر إياه يلزم ما سلمتم استحالته.

ثبت أنه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن و لولاه يمتنع وجوده، و هذه القضية متفق عليها بين أهل السنه و الحكماء، لكن أهل السنه يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات، فإن وجود شيء يجب على تقدير إيجاد الله تعالى إياه، و يمتنع على تقدير أن لا يوجد.

و اعلم أن ما زعموا أن كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق و لا- حق باطل، لأنه إن اريد السبق الزماني فمحال، لأنه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه، و إن اريد سبق المحتاج إليه فكذا، لأنه مع العلة الناقصة لا يجب، و مع التامه لا يكون الوجوب منها، ضروره أن الوجوب معلولها، فالوجوب ليس إلا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود إليه، فكل منهما أثر المؤثر التام.

ثم العقل قد يعتبر أحد المضافين مؤخرا من حيث إنه يحتاج إلى الآخر في التعقل، و مقدما من حيث إن الآخر يحتاج إليه، و أيضا مقارنا مع أنه في الحقيقة واحد.

المقدمه الثالثه: لما ثبت أنه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن، يلزم أنه لا بد أن يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجوده و لا معدومه كالامور الإضافيه، و هو القول بالحال، لأن جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا- يكون تمامها قديما، لأن القديم إن أوجبه في وقت معين فيتوقف على حصول ذلك الوقت، فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما، و إن أوجبه لا في وقت معين، فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح، فتكون بعضها حادثه، فحينئذ لو لم تدخل في

تلك الجملة امور لا موجوده و لا معدومه فهي:

إمّا موجودات محضه، و هي مستنده إلى الواجب، فيلزم إمّا قدم الحادث أو انتفاء الواجب.

و إمّا معدومات محضه، و هي لا تصلح علّه للموجود، و أيضا وجود زيد متوقّف على أجزائه الموجوده.

و إمّا موجودات مع معدومات، و هذا باطل أيضا، لأنّ هذه القضيه ثابتة، و هي أنّه كلّما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها زيد يوجد زيد، من غير توقّف على عدم عمرو، إذ لو توقّف على عدم عمرو مثلا توقّف على عدمه الذي بعد الوجود، لأنّ العدم الذي قبل الوجود قديم، فيلزم قدم زيد الحادث.

ثمّ عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن إلا بزوال جزء من العلّه الموجهه لوجود عمرو أو بقائه، و ذلك الجزء:

إمّا أن يكون موجودا محضا فيصير معدوما، و ذا لا يمكن، لأنّه لا يصير معدوما إلا بعدم جزء من علّه وجوده أو بقائه، و هلمّ جرّا إلى الواجب، فلا يمكن عدم عمرو، و حينئذ لا يمكن وجود زيد، لتوقّفه على عدم عمرو، و كلامنا في زيد الموجود.

و إمّا أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء، و زوال العدم هو الوجود، و نفرضه وجود بكر، فعدم عمرو موقوف على وجود بكر، و قد فرضنا وجود زيد متوقّفا على عدم عمرو، فيلزم توقّف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر إليها زيد، هذا خلف.

و إذا ثبت القضيه المذكوره يلزم أنّه كلّما عدم زيد لا- يكون عدمه إلا- بعدم شيء من تلك الموجودات، ثمّ هكذا إلى الواجب، فثبت على تقدير افتقار وجود كلّ ممكن إلى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود و لا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث.

فإن قيل: لا- يثبت هذا الأمر على ذلك التقدير، لأنّه يراد بالمعدوم نقيض الموجود، فالأمر الذي يسمّونه حالا داخل في أحد النقيضين.

قلت: هذا التأويل صحيح إلا- في قوله: و ذلك الجزء إمّا أن يكون موجودا محضا... فإنّ الانحصار فيما ذكر من الأمرين ممنوع، فثبت توقّف الموجودات الحادثه على امور لا- موجوده و لا- معدومه، و لا يمكن استناد تلك الامور إلى الواجب بطريق الإيجاب، لأنّه يلزم حينئذ المحالات المذكوره، من قدم الحادث، و انتفاء الواجب، و لا يلزم من

عدم استناد الامور المذكوره استغناؤها عن الواجب، إذ لا- شكّ أنّها مفتقره إلى الواجب بلا واسطه، أو بواسطه الموجودات المستنده إليه لكن لا- على سبيل الوجوب. وحينئذ إما أن يجب بالتزام التسلسل فيها، وهذا باطل، أو تكون إضافه الإضافه عين الاولى، وإمّا أن لا- يجب، والظاهر أنّ الحقّ هذا، فإنّ إيقاع الحركة غير واجب، ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحاً لأحد المتساويين، ثمّ الحركة- أى الحاله المذكوره- تجب على تقدير الإيقاع، إذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح، ولا يلزم فى الإيقاع الرجحان بلا مرجح أى الوجود بلا موجد، إذ لا وجود للإيقاع.

واعلم أنّ إثبات تلك الامور على تقدير أنّ كلّ ممكن يحتاج فى وجوده إلى مؤثّر يوجهه، مخلص عن القول بالموجب بالذات، وموجب للفاعل بالاختيار، ولو لا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات إلاّ بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب، ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد، وهو محال كما مرّ فى المقدمه الثانيه.

المقدمه الرابعه: إنّ الرجحان بلا مرجح باطل، وكذا الترجيح من غير مرجح، لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع، لأنّه إمّا أن لا ترجيح أصلاً أو يكون الراجح، أو المساوى.

الأوّل باطل، لأنّه لو لا- الترجيح لا يوجد ممكن أصلاً، وكذا ترجيح الراجح باطل، لأنّ الممكن لا يكون راجحاً بالذات بل بالغير، فترجح الراجح يؤدّى إلى إثبات الثابت، أو احتياج كلّ ترجيح إلى ترجيح قبله إلى غير النهايه، فالترجح لا يكون إلاّ للمساوى أو المرجوح.

ولأنّ كلّ ممكن معدوم عدمه راجح على وجوده فى نفس الأمر و بالنسبه إلى علّته العدم، ومساو له بالنسبه إلى ذات الممكن، فإيجاده ترجيح المرجوح أو المساوى.

على أنّ الإراده صفه شأنها أن يترجح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر، فعلم أنّ الإراده لا- تعمل، كما أنّ الإيجاب بالذات لا يعلّل، لأنّ ذات الإراده تقتضى ما ذكرنا، وإمّا يمتنع رجحان المرجوح أو المساوى ما دام كذلك، فإذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك.

واعلم أنّ المتكلمين أوردوا لتجوز ترجيح المختار أحد المتساويين المثال المشهور، وهو الهارب من السبع إذا رأى طريقين متساويين، فقال الحكماء: القضية البديهيه التى لولاها لانسدّ باب العلم بالصانع -هى: إنّ الترجيح بلا مرجح [باطل]- لا يبطل بإيراد مثال لا يدلّ على عدم المرجح، بل غايته عدم العلم بالمرجح.

فأقول:القضيّة التي تستعمل في إثبات العلم بالصانع هي أنّ رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجّح محال بمعنى أنّ وجوده بلا موجد محال، مع أنّه يمكن إثبات هذا المطلوب مع الغنيه عن هذه القضيّة بأن نقول:الموجود إمّا لا يحتاج في وجوده إلى غيره أو يحتاج، ولا بدّ من الأوّل، قطعاً للتسلسل، ثمّ على تقدير تسليم تلك القضيّة و بدهتها الفاعل هو المرجّح، فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد، و أيضاً إنّما أوردوا المثال سندا للمنع، فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور.

على أنّا نقول:إن وجب المرجّح في المثال المذكور فإنّما أن يجب بحسب نفس الأمر، وهذا باطل، لأنّ الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الأمر كما في الأفعال الاختياريّة، و إمّا أن يجب بحسب اعتقاد الفاعل، و ذا باطل أيضاً، إذ يفعل أفعالاً مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب، بل مع اعتقاد المرجوحيّة، و من أنكر هذا فقد أنكر الوجدانيات، فبطل قولهم: إنّ غايته عدم العلم بالرجحان، فإنّ عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الفرض.

فعلم أنّ المراد بقولنا:«إنّ الرجحان بلا مرجّح باطل» هو أنّ وجود الممكن بلا موجد محال، سواء كان الموجد موجبا أو لا، فالرجحان هو الوجود فقط لا أنّه يصير راجحاً قبل الوجود.

إذا عرفت هذه المقدمات الأربعه فقولته:«يجب وجود الفعل»:

إن اريد بالفعل الحاله التي تكون للمتحرّك في أي جزء من أجزاء المسافه، فعلى تقدير القول بوجود بعض الأشياء بلا وجوب منع وجوب تلك الحاله، فلا يلزم الجبر، على أنّا قد أبطلنا هذا التقدير، لكن إثبات المطلوب على هذا التقدير أيضاً أقرب من الاحتياط.

و على تقدير امتناع وجود الأشياء بلا وجوب الجبر منتف أيضاً، إمّا بالقول بأنّ اختيار الاختيار عين الأوّل، فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجّح من العبد، و إمّا بأنّه يلزم حينئذ توقّف الموجود على ما ليس بموجود و لا معدوم، فالحال المذكوره تتوقّف على أمر لا موجود و لا معدوم كالإيقاع مثلاً، ثمّ هو إمّا أن يجب بطريق التسلسل، أو بأنّ إيقاع الإيقاع عين الأوّل، و إمّا أن لا يجب لكنّ الفاعل يربّح أحد المتساويين.

و إن أراد بالفعل الإيقاع فتعيّن ما قلنا في الإيقاع.

هذه عبارته «التوضيح» بعينها، نقلتها بطولها مع أنّ بعضها خارج عن المقصود، لئلاّ اظنّ

فى النقل خائنا، أو أوهم فى الاخبار مائنا، وإفاده لفوائد اخر و إن زادت عن أصل المرام.

أقول: أمّا المقدمه الاولى: فقد قدح فيها صاحب «التلويح» بوجهين:

الأول: إنَّ التسلسل فى الإيقاعات إنّما يلزم لو لم تنته إلى إيقاع قديم لا يحتاج إلى إيقاع آخر، وهو ممنوع.

و الثانى: إنّه إنّما يلزم ما ذكره من أنّه إذا وقع الفاعل شيئا واحدا فقد أوجد امورا غير متناهيه، أن لو كان موقع الإيقاع هو ذلك الفاعل دون غيره، وهو أيضا ممنوع، لجواز أن يقع إيقاعه فاعل آخر.

و أنت خبير بان دفاع الوجهين:

أمّا الأول: فلأنّ المراد بالإيقاع القديم المذى فرضه منتهى سلسله الإيقاعات لا يخلو إمّا أن يكون الإيقاع القديم بالذات أى الواجب لذاته، أو الإيقاع القديم بالزمان كما هو المتبادر إلى الذهن عند إطلاق المتكلمين.

فإن كان الأول ففساده ظاهر، إذ لا واجب بالذات إلا الله، فكيف يكون الإيقاع واجبا بالذات؟ و لا يمكن أن يقال: الإيقاع صفه لله تعالى حقيقته، و الصفات على مذهب أهل السنّه ليست عين الواجب و لا غيره، و تعدّد الواجب إنّما يستحيل إذا كان المتعدّدان متغايرين، و أمّا إذا كان أحدهما بحيث لا يكون غيرا للآخر فلا-على ما قرّره فى «شرح العقائد» و «شرح المقاصد» (1)- لظهور أنّ الإيقاع ليس صفه حقيقته للشىء، لا سيّما على مذهب الأشعرى الذى لا يقول بالتكوين.

و إن كان المراد هو الثانى لم يجد نفعاً، لأنّ القديم بالزمان لا يكون مستغنيا عن الموقع إلا إذا كان واجبا بالذات.

ثمّ إنك إذا تأملت وجدت وجهها آخر لفساد ما ذكره، و هو أنّ هذه الإيقاعات الغير المتناهيه يجب أن يكون وجودها فى زمان واحد، فإنّ الإيقاع لا يوجد إلاّ مع الموقع، و الموقع هو الإيقاع، فهو أيضا لا يوجد إلاّ مع موقعه و هكذا، و إذا كان كذلك فلو كانت

ص: ٥٨

النهاية إلى إيقاع قديم لزم أن يكون هذا الإيقاع الحادث المفروض أيضا قديما، وهذا ظاهر لدى كل فطن لم تغير فطنته الفتن، ولم يول دبره عن سديد السنن.

و أمّا الثاني: فلأنّه لو كان موقع الإيقاع فاعلا آخر لزم أن لا يكون الإيقاع اختياريا، وهو خلاف الفرض، فيكون اتّصاف الفاعل بالإيقاع باختياره، وذلك لا يكون إلا بأن يوقعه بالاختيار، فيلزم ما ذكره المستدلّ.

و الحقّ أنّه لا يرد على هذه المقدمه إلا أنّ التمثيل بالحركة ليس على ما ينبغي، فإنّه ليس فعلا، وهذه مناقشه في المثال لا اعتداد بها.

و أمّا المقدمه الثانيه: فاعترض عليها صاحب «التلويح»:

أمّا أولا: فبأنّ قوله: «إن وجد بإيجاد شيء آخر إياه يكون الإيجاد من جمله ما يتوقّف عليه» إنّما يتمّ أن لو كان الإيجاد ممّا يتوقّف عليه وجود الممكن، و الحقّ أنّه اعتبار عقليّ يحصل في الذهن من اعتبار إضافه العله إلى المعلول، فهو في الذهن متأخّر عنهما، و في الخارج غير متحقّق أصلا، فكان الوجه أن يقال ما هو المشهور من أنّه إن أمكن عدم الممكن عند تحقّق جميع ما يتوقّف عليه وجوده كان وجوده تاره و عدمه اخرى تخصيصا بلا مخصّص، و ترجيحا بلا مرجّح، لأنّ نسبتبه إلى جميع الأوقات على السويّه، و هو ضروريّ البطلان.

و أنت خبير بأنّ هذا الاعتراض ليس إلاّ اعتراضا للملام، و انتصاها لأنواع من الكلام.

أمّا أولا: فلأنّ الإيجاد ليس إلاّ- نسبه بين ذاتي الموجد و الموجد من حيث ذاتيهما، و التأخّر عن الذات لا ينافي التقدّم على الوجود على نظير تأخّر العوارض المشخصه عن ذات المشخص، و تقدّمها على وجودها، على ما قرّرناه في رساله الشرطيّه.

و أمّا ثانيا: فلأنّه لا يلزم أن يكون ما يتوقّف عليه موجودا في الخارج، بل يكفي كونه في الخارج، أي يكون الخارج ظرفا لنفسه، و الإيجاد كذلك، فإنّه و إن لم يكن موجودا متحقّقا في الخارج إلاّ- أنّه مظروف للخارج البتّه، كما أنّ قيام زيد و إن لم يكن موجودا في الخارج لم يدخل شيء من السلوب و الإضافات في جمله ما يتوقّف عليه الشيء، فلا يدخل فيها عدم المانع، و هو ضروريّ البطلان.



و أما ثالثا:فلأنه لا يوجد شىء شيئا إلا و يتحقق قبل ذلك بينهما خصوصيته تخصص الموجد بالموجدية،و إلا فنبسه الموجد إلى الجميع على السواء،و كذا نسبة الموجد،فلعل مراده بالإيجاد هو هذه الحالة و الخصوصيته،فلا يكون لما أورده وجه.

و أما الدليل المشهور الذى ذكره:فهو إنما يتم على المذهب الحق،لا على مذهب الأشعري و من يحدو حدوه من القائلين بجواز الترجيح من غير مرجح،و ذلك ظاهر.

و أما ثانيا:فبأنه كيفى أن يحصل عند حصول جميع ما يتوقف عليه أولويه وجود الحادث،و لا يلزم أن يصير واجبا،لأنه يكفى فى الترجيح.

و أجاب عنه نفسه بأنه لا- يخلو إمّا أن يمكن العدم مع تلك الأولويه أو لا-فإن أمكن وقوعه إن كان لا بسبب لزم رجحان المرجوح،و إن كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب،فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود.

و أما ثالثا:فإن توجيه اعتراضه على الفلاسفة فى قولهم:«إن الممكن محفوف بوجوبين، سابق و لاحق»ليس إلا أنه لا يخلو إمّا أن يكون المراد بالوجوب السابق،السابق بالزمان أو بالذات.

فإن كان الأول يلزم تحقق الوجوب قبل وجود الممكن،و هو محال،فإنه نسبة بين الممكن و الوجود.

و إن كان الثانى فلا يخلو إمّا أن يكون المراد هو التقدّم بالذات فى العقل،أو فى الخارج و نفس الأمر.

فإن كان المراد هو الأول،لزم أن يكون تعقل الممكن موقوفا على تعقل وجوبه،و ليس كذلك،بل الأمر بالعكس.

و إن كان المراد هو الثانى،فلا يخلو إمّا أن يكون المراد بالوجوب الوجوب عند تحقق العلة الناقصة،أو عند تمام العلة التامة.

فعلى الأول لا وجوب أصلا،فضلا عن أن يكون ممّا يتوقف عليه الممكن.

و على الثانى يلزم أن يتوقف على نفسه،فإنه يكون حينئذ من جملة ما يتوقف عليه،فيكون داخلا فى العلة التامة،مع أنه قد قرّر أنه معلول للعلة التامة،فإذا وجدت العلة التامة بجميع أجزائها كان المعلول واجب الوجود،و هو غير تام،فإنه يجوز أن يكون مرادهم بالسبق الاحتياج فى نفس الأمر بمعنى أن العقل يحكم عند ملاحظه هذه الأمور بأن الممكن ما لم يجب لم يوجد-لما مر- فالوجوب أيضا ممّا يحتاج إليه وجود

الممكن، لكنهم حين قالوا: «يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة» أرادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب، بناء على أنه اعتبار عقلي هو تأكيد الوجود حتى كأنه هو، فلم يجعلوه من أجزاء العلة التامة، و لو سلم فنقول: إن المراد بالوجوب، الوجود عند تحقق العلة الناقصة، أى جميع ما يحتاج إليه الممكن غير الوجود.

قوله: لا وجوب لدى وجود العلة الناقصة.

قلنا: لا يصح سلبا كلياً، فإن من العلة الناقصة ما يحصل عنده الوجود، وهو الجزء الأخير من العلة التامة.

أقول: و أيضا يجوز أن يكون المراد بالسبق، السابق بالطبع، فإن الوجود عله معده، فيكون مقدما بالطبع على الممكن.

و أما رابعا: فلأن حاصل قوله: ثم العقل قد يعتبر أحد المضافين... أن الوجود و الوجود متضايقان، و هما معلولان لعل واحد، فلها ثلاثه اعتبارات: تقدم الوجود على الوجود، و بالعكس، و المقارنه.

أما تقدم أحدهما على الآخر، فبالنظر إلى أن من المحال أن يوجد أحد المتضايقين بدون الآخر، مثلا اخوه زيد لعمره يستحيل أن تتحقق إلا إذا تحقق اخوه عمرو له. و كذا بالعكس. و هذا الذى يقال له الدور المعنى، و هو جائز.

و أما المقارنه، فبالنظر إلى أنهما معلولان لعل واحد، و إذا كان كذلك فلا يمكن الاقتصار على أحد الاعتبارات و الإعراض عن الباقيين.

و فيه نظر من وجوه:

الأول: إننا لا نسلم أن الوجود و الوجود معلولا عله واحد، فإن من جمله ما يتوقف عليه الوجود ما لا يتوقف عليه الوجود، و هو نفس الوجود.

الثانى: إنّه لو كان للوجود أيضا تقدم على الوجود من وجه لكان جائزا أن يقال:

وجد فوجب، كما يجوز أن يقال: وجب فوجد، و الثانى باطل ضروره.

الثالث: إن توقف كل منهما على الآخر على سبيل المعية لا يقتضى سبق كل منهما على الآخر كما ذكره، ألا ترى إلى وجود النهار و إضاءه العالم؟ فإنّهما متوقف كل منهما على الآخر توقفا معيا، و لا سبق لشيء منهما على الآخر.

الرابع: إننا لا نسلم أن الوجود و الوجود متضايقان، و إن كانا معلولى عله واحد، على ما توهمه.

أقول: و أيضاً احتياج كل من المتضايقين إلى الآخر ممنوع، لا سيما إذا ادعى أنه في العقل، كما صرح به، فإنه حينئذ يلزم أن يؤخذ كل في تعريف كل، فيلزم الدور المحال.

و منشأ التوهم هو التكافؤ في الخارج، و كون تعقل كل بالقياس إلى الآخر، و لا شك لدى أدنى مسكه أنه لا يوجب شيء منهما شيئاً من التوقفين، لا توقف أحدهما على الآخر في الخارج، و لا في العقل، غايه الأمر أنه لا ينفك شيء منهما عن الآخر، و لا تعقل كل عن تعقل الآخر، و عدم الانفكاك لا يستلزم التوقف و العلية، و قد صرح الشيخ الرئيس في «الشفاء» بأنه لو كان تعقل كل موقوفاً على تعقل الآخر لوجب أن يؤخذ كل في تعريف الآخر، فيلزم الدور المحال.

نعم، قد يكون أحدهما موقوفاً على الآخر في الإضافة المشهورية، و أما الإضافة الحقيقية ففيه تردد، الأشبه لا.

و أما المقدمه الثالثه: فمصابه بأفداح من القدح.

أمياً أولاً: فلأن ما ذكره كله مبني على الغفله عن العله المعده، و أنه يجوز أن تكون هناك حركه قديمه كل جزء منها معدّ للاحقه، و تكون هي المعده للحوادث، كما تقول بذلك الفلاسفه، و لا- يحتاج انعدام جزء الحركه إلى انعدام علته، فإن ذات الحركه تقتضى التجدد و الانقضاء، فما هو عله الحركه عله لجميع أجزاءها من حيث هي متجدده منقضيته، لا امتناع ثباتها و استقرارها.

و أما ما قاله صاحب «التلويح» في دفع هذا- من أننا ننقل الكلام إلى الأين أو الوضع العدى ينعدم بالحركه فإنه لا يكون إلا بعدم علته- فهو في غايه السقوط، لأن من يقول: إن الحركه السابقه معدّ للاحق، يقول بأن الأين السابق أو الوضع السابق معدّ للاحقه، و لا علية في ذلك، و كما أن عله الحركه عله لها بجميع أجزاءها متجدده، كذلك عله الأين أو الوضع عله له بجميع أفرادها متجدده منقضيته، فلا يكون عدم فرد منها مستندا إلى عدم علته ليلزم ما ألزمه.

إذا تمهّد هذه المقدّمه التي حاد عنها (1) صاحب «التوضيح» فنقول: أيّ شيء أردت بجمله «ما يجب عنده وجود الممكن»؟ إن أدخلت في الجملة المعدّات أيضا اخترنا حدوثها، بمعنى حدوث جزء من أجزائها وهو المعدّ، ووجود جميع أجزائها. قولك: هي مستنده إلى الواجب، فيلزم إمّا قدم الحادث، أو انتفاء الواجب.

قلنا: أيّ شيء تريد بالاستناد إلى الواجب؟ إن أردت به الاستناد إلى إيجاده فممنوع، و لكن يبقى الاستناد الاستعدادي - كما مرّ - فلا يلزم قدم الحادث، و لا انتفاء الواجب، و إن أردت به الاستناد من كلّ وجه فهو ممنوع.

و إذا بطلت هذه المقدّمه بطل قوله: لو توقّف على عدم عمرو مثلا توقّف على عدمه الّذي بعد الوجود، لأنّ العدم الّذي قبل الوجود قديم، فيلزم قدم زيد الحادث، فإنّه إنّما يلزم قدم زيد على هذا التقدير أن لو كانت جميع الموجودات الموقوف عليها قديمه، و قد عرفت خلاف ذلك.

قال بعض المعاصرين بعد نقل ما ذكرنا من كون الزمان معدّا و شرطا لحدوث الحوادث، و نفس الزمان لا يفتقر في تقضّيه و تجدّده إلى عدم جزء من علته التامّه:

لا- يقال: هذا الزمان أو تقضّيه الشريك للعلّه إن كان موجودا في نفس الأمر من حيث إنّه شريك للعلّه إمّا في الخارج أو في الذهن فيلزم انحصار ما لا يتناهى في نفس الأمر بين حاصرين، لأنّ بين كلّ حدّين من الزمان حدودا غير متناهيه، و يوجد في كلّ حدّ تقضّي ما قبله، و القول بتحدّد بعض الحدود دون بعض تحكّم، و إن كان معدوما في نفس الأمر كان شركته للعلّه ممتنعا.

لأنّنا نجيب عنه: أمّا أوّلا: فبأن يقال على تقدير حدوث الزمان: لا شكّ أن بين مبدأ الزمان و الحدّ الّذي نحن فيه - و هو الآن الحاضر - حوادث متناهيه، و إلّا - لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين، و لعلّ للزمان الّذي بينهما و للحركة الحافظه له مفاصل بالفعل بعدد المتفرّقات من هذه الحوادث في حدوث أو انتفاء، و لم يثبت دليل للفلاسفه على أنّ بين كلّ حركتين زمان سكون، و لا سيّما فيما لم تكن إحداهما منعطفه عن

ص: ٦٣

١- (١) أي: مال عنها.

الآخري، فلا نسلّم أنّ القول بوجود بعض الحدود دون بعض تحكّم، نظير ما ذهب إليه ديمقراطيس في الأجسام في أنفسهما، و ما ذهب إليه ابن سينا فيها باعتبار المماسه و المحاذات الحاصلين بين الأجسام بالفعل، لا الواقعتين بين صرافه القوّه و محوضه الفعلية، كما قرّر في موضعه، و كذا الكلام على تقدير قدم الزمان و الحركة الحافظه له نوعا، إذ بين كلّ حدّين من الزمان الغير المتناهي حوادث متناهيه. نعم، لا يتمّ ذلك على ما ذهب إليه الفلاسفه من عدم المفاصل في الزمان أصلا، و قدمه مع الحافظ له شخصا.

أقول: فيه وجوه من الجرح.

أمّا أوّلا: فلأنّ قوله في الجواب: «لا شكّ أن بين مبدأ الزمان و الحدّ الذي نحن فيه و هو الآن الحاضر حوادث متناهيه» دعوى غير مسموع.

قوله: «و إلّا لزم انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين» دليل على سهوه و زلته، فإنّ انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين إنّما يلزم أن لو كان طرف الزمان و الآن الحاضر حدّين لتلك الحوادث و إلّا فلم لا يجوز أن يحدث في حدّ واحد من الزمان حوادث غير متناهي، و ذلك لا يستلزم انحصارها بين حدّين، و هو ظاهر لكلّ من به أدنى مسكه.

و أمّا ثانيا: فلأنّ المطلوب إنّما يتمّ إذا كان كلّ حدّ من حدود الزمان و الحركة معدّا لما بعده، و لا شكّ أنّه ينبغي أن يكون المعدّ و المعدّ متّصلين أحدهما بالآخر بلا فاصله، و لا بدّ من قدم الزمان أيضا ليتّم المقصود على ما قرّرنا، فلا يفيد ما ذكره، بل يلزم حدود غير متناهيه متعاقبه، و يكون القول بوجود بعض الحدود دون بعض تحكّم محضا بلا ريبه.

و أمّا ثالثا: فلأنّ ما نسب إلى الفلاسفه من القول بعدم المفاصل في الزمان أصلا فريه بلا مريه، فإنّهم يقرّون بحصول المفاصل بالغير، كطلوع الشمس و غروبها، و إنّما يمنعون عن عدمها في الزمان لذاته، صرّح بذلك الشيخ في «الشفاء» حتّى مثله و شبّهه بحصول المفاصل في الجسم بالمحاذاه و المماسه أيضا.

و تحقيق هذا المقام لا يسعه هذا المقام، و لنرجو من الله تعالى أن يوفّقنا لتحقيق أمر الزمان كما ينبغي.

و أما الجواب عن الشبهه فبأنا نختار أولاً: أن هذا الزمان الذي فرضناه معداً معدوم.

قوله: كان شركته للعله ممتنعاً.

قلنا: لا نسلم ذلك مطلقاً، فإنَّ الشرط و المعدّ كثيراً ما يكون معدوماً.

و ثانياً: أنه موجود، و لا يلزم ما ألزم، و ذلك لأنَّ للزمان وجودين:

وجود مجمل يشمل مجموع الكَم المتّصل من أوّله إلى آخره، إن كان له أوّل و آخر، و حينئذ يكون متّصلاً محضاً لا جزء له بالفعل.

و الثاني: وجود تفصيلي متجزّ حسب فرض العقل أو الطرفيّة، و هذا الوجود لا يمكن أن يكون لجميع أجزائه الغير المتناهيه لبعض منها متناهيه.

و نظيره الجسم البسيط المتّصل، فإنَّ له أيضاً وجودين:

الأوّل: هو الوجود الاتّصالي الّذى لا- يمكن أن يتطرق إليه تقدّم و تأخّر و قرب و بعد لبعضه، إذ ليس له أجزاء بالفعل، و كلّ ما ذكر فرع التجزّي الخارجيّ.

و الثاني: هو الوجود التفصيلي الّذى تحصل به أجزاء خارجيّة بالفعل بحسب الفرض، أو المماسّه، أو المحاذاه، و بهذا الاعتبار لا تحصل له أجزاء غير متناهيه ضروره، بل إنّما تحصل الأجزاء المتناهيه، و على هذا لا يلزم انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين، بل إنّما يلزم انحصار ما يتناهي.

و أعجب من ذلك ما تلجلج به متّصلاً بما نقلناه من قوله:

فإن قلت: يرد عليكم دون الفلاسفه أيضاً شيء أن الواجب مع معلولاته المتقدّمه على الحركة الحافظه للزمان إن كان علّه تامّه للحركة الاولى من هذه الحركات، فلا يجوز انتفاؤه مع بقاءه، و إلاّ احتاج إلى شرط آخر و هكذا، فيلزم التسلسل.

قلت: نختار الشقّ الثاني، و لا يلزم تسلسل، لأنّ شرطها عدم وصولها إلى حدّ هو مبدأ الحركة الثانيه، و لما كان وصولها إلى هذا الحدّ ممتنعاً بشرط وجودها، و قبل وجودها لم يحتج تحقّق ذلك الشرط إلى علّه حين حدوثها، انتهى.

و إنّي انشذك بالله أيها الأخ المنصف! هل فهمت من كلام هذا الحائذ عن النهج القويم ما يهديك إلى الجواب السليم؟ أم لم يعرف أنّ عدم الوصول أمر عدمي أزلي، فإن كان هو الشرط لزم الاعتراض بلا فتور، و الله أعلم بسرائر الأمور.

ثم قال:

و أما ثانياً: فبأن يقال: لا نسلم أنّ المعدوم في نفس الأمر ممتنع أن يكون شريكاً للعلّة، إنما المحال أن يكون الشريك معدوماً لا يكون معلوماً أصلاً، وهذه الحدود الغير المتناهية معلوم كلّ واحد منها للواجب تعالى، ولا يلزم تعدّد في ذاته تعالى، كما في علمه بكلّ واحد من الحوادث الغير المتناهية في جانب المنتهى و الأبد قبل وجودها، انتهى.

و ساشربه قدحين من القدح:

الأوّل: إنّ اختار الشقّ الثانی من شقّي تردید السائل، و هو كونه معدوماً في الخارج و الذهن كليهما، فإنّ الشقّ الأوّل كان وجوده في الذهن أو الخارج -على ما ذكره نفسه- و إن كان خطأ، إذ لا -مدخل للوجود الذهني في لزوم ما ألزمه، و إذا كان المعدوم، المعدوم في الخارج و الذهن كليهما فكيف يصحّ قوله: إنّما المحال... أم هل هو إلّا تناقض؟

الثاني: إنّ العلم و عدمه لا مدخل له في الصلوح للشركه في العليّه و عدمه -كما لا يخفى على كلّ ذى لبّ- بل إنّما الوجه ما ذكرنا آنفاً، فليتذكر.

و أمّا ثانياً: فلائذّ قوله: «و زوال العدم هو الوجود» ممنوع، بل هما متلازمان، و لا -شكّ أنّه لا- يلزم من توقّف الشيء على أحد المتلازمين توقّفه على الآخر، فلا يلزم من توقّف وجود زيد على عدم عمرو توقّفه على وجود بكر ليلزم الخلف.

و أمّا ثالثاً: فلائذّ قضيه «كلّما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها زيد يوجد زيد» لا ينافي توقّف وجود زيد على عدم عمرو مثلاً، إذ يجوز أن تكون تلك الموجودات التي يتوقّف عليها وجود زيد مستلزمه لعدم عمرو مثلاً، فتصدق القضيتان حينئذ بلا تدافع.

و أمّا رابعاً: فلائذّ قوله: «و لو لا -تلك الامور لا- يمكن نفي الموجب بالذات إلّا -بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب» ممنوع، إنّما يلزم الإيجاب أن لو لم تدخل في جملة الموقوف عليه الامور الاعتباريّة التي لا وجود لها أصلاً، فإنّه حينئذ لا يجب أن تنتهي سلسله العلل إلى ذات الواجب ليلزم الإيجاب، لجواز التسلسل في تلك الامور الاعتباريّة.

و أما المقدّمه الرابعه: فلها أيضا أسهم من أسهم النظر:

أما أولاً: فلأنّ قوله: «فترجيح الواجب يؤدّي إلى إثبات الثابت أو احتياج كلّ ترجيح إلى ترجيح قبله إلى غير النهاية» مجرد دعوى لا دليل عليها، فإنّ اللازم إنّما هو احتياج كلّ ترجيح إلى رجحان قبله، لا ترجيح قبله، ولعلّ الرجحان لا يفتقر عندنا معشر الحكماء إلى رجحان قبله، بل يجوز رجحان المساوى أو المرجوح لعروض عارض، فلا يتم مقصوده.

و أما ثانياً: فلأنّه لم يفهم قول الحكماء، فإنّهم إنّما ذهبوا إلى أنّه لا يجوز ترجيح شيء إلاّ بمرجح، وأقله الإرادة، لا أنّه لا يجوز إلاّ ترجيح الراجح، وقد اعترف هؤلاء بأنّ الفاعل المختار ترجّح إرادته أحد المتساويين على الآخر، أو المرجوح على الراجح، فلا نزاع؛ وهذا النظر قد أشار إليه صاحب «التلويح».

و أما ثالثاً: فلأنّه فهم من باب العلم بالصانع باب العلم بوجود الصانع، وليس؛ بل المراد باب العلم بصفات الصانع التي من جملتها الإرادة، ولا شك أنّ إثبات الإرادة له تعالى لا يمكن إلاّ بذلك.

و أما رابعاً: فلما ذكره صاحب «التلويح» من أنّ:

قوله: الموجود إمّا لا- يحتاج في وجوده إلى غيره... يؤول حاصله إلى أنّه لا- بدّ من موجود لا- يحتاج في وجوده إلى الغير و هو الواجب قطعاً، للتسلسل، إذ لو احتاج كلّ موجود إلى غيره لزم التسلسل إن ذهب لا إلى نهايه، أو الدور إن عاد إلى الأوّل.

و يرد عليه أنّ هذا الدليل أيضاً متوقّف على امتناع الرجحان بلا مرجّح، فإنّه لو جاز لم يجب أن يكون ذلك الموجود المذمى لا يحتاج في وجوده إلى الغير واجبا، بل يجوز أن يكون ممكناً يترجح بلا مرجّح، وذلك في غايه الظهور.

و أما خامساً: فلأنّ قوله: «و أيضاً إنّما أوردوا المثال سنداً للمنع، فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور» سهو ظاهراً، فإنّ الحكماء يدعون بداهه دعواهم، و منع البديهي لا يضرّه، و إن أسند يكفي إبطال سنده، و هم قد فعلوا كذلك.

و أما سادساً: فلأنّ مراد القوم بأنّ المرجح في مثل الهارب موجود، غايته أنّه ليس بمعلوم أنّ الهارب أراد الطريق التي سلكها البتّه و علمها، و إن لم يعلم بإرادته و علمه المرّجحين، و لا- شك أنّّه لا- يكفي في عدم المرّجح عدم العمل بالمرّجح بهذا المعنى، فسقط قوله: «فبطل قولهم: إنّ غايته عدم العلم».



الدليل الثاني: إنّ الله تعالى عالم فى الأزّل بما يفعلُه العبد، و كلّ ما علم الله تعالى وقوعه لا يجوز عدمه فى الوقت الذى علم وجوده، و إلاّ لزم جهله-تعالى عن ذلك علوّا كبيرا-فيجب وقوعه، فلا يكون باختيار من العبد، و هو المطلوب.

و هو مردود بوجهين:

الأوّل: النقض بأفعال الله-تعالى شأنه-فإنّهُ تعالى قد علم ما سيفعله نفسه أيضا فيلزم أن لا يكون تعالى مختارا فى أفعال نفسه أيضا، تعالى عن ذلك.

لا- يقال: إنّ إيجاب الفاعل فعل نفسه باختياره و علمه لا يسمّى جبرا، بل هو محقّق للاختيار، و إنّما الجبر أن يوجب أحد فعل غيره، كما يوجب الله تعالى بعلمه فعل العبد.

لأنّنا نقول: إنّ الله تعالى قد علم أنّ العبد يختار هذا الفعل، فالمعلوم هو اختيار الفعل و وقوع الفعل بالاختيار، لا نفس الفعل حسب، فما يكون واجبا بواسطة علمه تعالى هو اختيار العبد ذلك الفعل، و لا يجب من وجوب الاختيار بعلمه تعالى وجوب الفعل به كما مرّ.

الثانى: إنّ العلم حكايه للمعلوم و تابع له، أى إنّ العبد لمّا كان بحيث يختار هذا الفعل فيما لا يزال علم الله تعالى وقوع ذلك الفعل، و صدوره عن العبد فيما لم يزل، و إذا كان العلم تابعا للمعلوم فلا وجه لأن يكون العلم موجبا للفعل، بل يكون بالعكس، و لا- ينافى التبعيّة تقدّم التابع على المتبوع، و كون التابع-أى العلم-أزليّا، و المعلوم حادثا، فإنّ التبعيّة ليس فى الوجود، إنّما هو فى الماهية، كمطابقه الكلّى لأفراده.

الدليل الثالث: إنّهُ لو كانت قدره العبد مؤثّره لزم أن يكون شريكا لله.

و أنت خبير بأنّ الشرك إنّما يلزم أن لو كانت قدره العبد كامله فى التأثير كقدره الله- عزّ و جلّ- بحيث لا يقدر غيره أن يجبره، و هو ظاهر الفساد، إذ لا شكّ فى أنّ الله تعالى قادر على جبر العبد على خلاف مراده، و ما مثل العبيد إلى الله تعالى إلاّ كمثّل عبد قد أجازَه مولاه، و جبره فى أفعاله و عقوده و إيقاعاته، فإنّهُ لا يمكن أن يقال: لا يبقى بين السيّد و العبد حينئذ فرق فى القدره؛ فإنّ قدره العبد مترئزله، يجوز لمولاه الجبر، و نفى القدره و الاختيار عنه.

الدليل الرابع: إنه لو كان الكفر و المعاصى بإرادة العبد و كان مراد الله تعالى هو الإيمان و الطاعات لزم أن يكون العبد غالبا على الله-تعالى عن ذلك-فإنه يقع مراد العبد،و لا يقع مراده تعالى؛و هذا هو الغلبه.

و أنت خبير بأن دفعه أهون من نقض نسج العنكبوت،فإن الغلبه إنما يلزم لو كان إرادته الله تعالى الإيمان-و الطاعات إرادته حتميه،و ليس كذلك،بل إنما يريد الله تعالى أن يؤمن و يطيع باختياره،و لو أراد جبره عليهما لجبره،و ما مثل ذلك إلا كمثل سيد أمر عبده بالذهاب فلم يذهب،فإنه لا- يعد ذلك غلبه للعبد على المولى،اللهم إلا- عند هؤلاء الكوادر، معاشر أهل العناد،عليهم لعائن الله أبد الآباد.

و أما ما لحسه بعض ديدان فضلائهم من أن التفويض إنما يكون إذا فوض الاختيار أيضا إلى اختيار العبد،و ليس كذلك و إلا لزم التسلسل المذكور.

فهو أبرد من عقولهم،فإنه لا- معنى للتفويض إلا- إعطاء الاختيار،لا أن يجعل الاختيار أيضا بالاختيار،و أيضا التسلسل المذكور ممنوع البطلان،كما قد قرّر آنفا.

الدليل الخامس: إنه قد ثبت أنه ما من ممكن إلا و هو مقدور لله تعالى،و أفعال العباد من الممكنات،فتكون بقدره الله تعالى لا بقدره العبد،و هو المطلوب.

أقول: ما هذا إلا تسربل بوساوس إبليس،و تقلنس بقلانس التضليل و التلبيس،فإن كون الممكنات مقدوره لله تعالى لا معنى له إلا- كونها جائزه الوقوع نظرا إلى قدرته تعالى، أى ما شاء الله منها أن يقع فهو يقع،لا- أنه تتعلق القدره بها جمع بالفعل،فإنه ضرورى البطلان،و إلا لزم وجود ما لا يتناهى فى الأزل.

و حيثئذ فنقول: أفعال العباد مقدوره لله تعالى بمعنى أنه لو شاء تعالى أن يوقعها لوقعت بقدرته تعالى،و هذا لا ينافى أن يفوضها إلى غيره،و بالجمله،فهذا الدليل فى غايه البروده.

الدليل السادس: إن العبد لو كان فاعلا- بقدرته لزم أن يكون عالما بتفاصيل أفعاله،فإنه لا يفعل فاعل مختار إلا ما يعلمه،فإن الاختيار لا- يكون إلا للمعلوم،و ذلك بديهى،و علم العبد بالتفاصيل باطل،فإننا نكتب و لا نعلم تفاصيل الحروف و السطور،و المسافات بينها، و تفاصيل الأنامل و القلم و المداد.

أقول: إنَّ العلم بالفعل إنّما يجب من الجهة التي اختير الفعل منها، مثلاً- إذا اختير كتابه القرآن فإنَّما يجب العلم بأنَّ ما يكتبه هو القرآن، و أمَّا التفاصيل فلا يجب العلم بها إلاَّ إذا تعلَّق الاختيار بالفعل مقرونا بتلك التفاصيل، و هو في غاية الظهور.

الدليل السابع: إنَّه لو قدر العبد على إبداء شيء لكان قادرا على إعادته، فإنَّ الإمكان ذاتي للشيء لا ينفك عنه، لوحظ مبتدأ أو معادا، و التالي باطل ضروره.

جوابه أولا: إنَّ الإعادة محال في نفسه من العبد أو من الله تعالى، و ما ذكره من أنَّ الإمكان ذاتي لا ينافيه، فإنَّ الإمكان لا معنى له إلاَّ- جواز الوجود، و لا- شكَّ أنَّ الممكن جائز الوجود أبدا نظرا إلى ذاته، و أمَّا بعد أن وجد فعدم فهو ممتنع الوجود بالغير، و الامتناع بالغير لا ينافي الإمكان الذاتي، و ذلك في غاية الظهور.

و لو سلَّم جواز الإعادة فلا نسلم أنَّ العبد قادر عليه، و هو لا يلزم من قدرته على الإبداء، لجواز أن يكون متعلِّق قدرته هو الوجود الخاصَّ أعني ابتداء دون مطلق الوجود.

الدليل الثامن: إنَّه لو قدر العبد على الأفعال قدر على الجواهر أيضا، فإنَّ مصحح المقدوريَّ هو الإمكان المشترك بينهما.

و أنت خبير بأنَّه يجوز أن يكون مصحح مقدوريَّ الأفعال هو تفويض الله تعالى، و هذا هو الظاهر لدى الأفهام.

الدليل التاسع: إنَّه لو كان الايمان و الطاعات بقدره العبد لزم أن يكون العبد من بعض الوجوه أشرف مقدورا من الله تعالى، فإنَّه يفعل الحسنات، و الله تعالى يخلق المؤذيات، و الحسنات أشرف من المؤذيات، و اللازم باطل ضروره.

أقول:.... أمَّا أولا: فلا ن في خلق المؤذيات حكما و مصالح لا ينتظم العالم إلاَّ بها، فكيف يفضَّل عليه خلق العباد طاعتهم التي لا ينتفع بها إلاَّ أنفسهم.

و أمَّا ثانيا: فلا ن لا تلزم الأشرفيَّه إلاَّ إذا لم يكن لله مخلوق هو أشرف من أفعالهم، و هو ضروريَّ البطلان.

الدليل العاشر: إنَّه قد وقع الإجماع و الآثار على أنَّه يجوز التضرُّع إلى الله في طلب الإيمان و التقوى، و التجنُّب عن المعاصي، و يجب شكره تعالى على نعمه الإيمان و الطاعة، و

لو لا كانت هذه الأفعال من الله تعالى لما كان للتضرع و الشكر مدخل فيها.

و أنت خبير بأن التضرع إنما هو فى تهيئه الأسباب و دفع الموانع، و كذا الشكر على التوفيق بتهيئه الأسباب و دفع الموانع، و هو من فعل الله تعالى بلا شك.

## خاتمه

اشتهر بين الخاصه و العامه أنه صلى الله عليه و آله قال: «القدرية مجوس هذه الأمة»، (١) و أيضا ورد فى صحاح الأحاديث: «لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا»، (٢) فاختلف الفريقان فى معنى القدرية، فحمله كل على صاحبه.

و يؤيدنا ما روى أنه سئل: و من القدرية يا رسول الله؟ فقال: «قوم يزعمون أن الله سبحانه قدر عليهم المعاصي، و عذبهم عليها».

و ما روى أن رجلا قدم على النبي صلى الله عليه و آله فقال له رسول الله: «أخبرنى بأعجب شيء رأيت».

قال: رأيت قوما ينكحون أمهاتهم و بناتهم و أخواتهم، فإذا قيل لهم لم تفعلون؟ قالوا:

قضاء الله علينا و قدره.

فقال النبي صلى الله عليه و آله: «ستكون فى أمتى أقوام يقولون مثل مقالهم، أولئك مجوس أمتى». (٣)

و ما روى عنه صلى الله عليه و آله أنه قال: «يكون فى آخر الزمان قوم يعملون المعاصي و يقولون: إن الله تعالى قدرها

عليهم؛ الراد عليهم كالشاهر سيفه فى سبيل الله». (٤)

و نحن لتفصيل هذا المقام نقل عبارته «شرح المقاصد» هاهنا، ثم لننكر عليها، فلننقضها نقض نسج العنكبوت، بعون الله تعالى و تقدس.

قال... فى... «شرح المقاصد» ما هذه عبارته:

ص: ٧١

١- ((١)) الكافى ١: ١٥٧، التوحيد: ٣٨٢، المستدرك للحاكم ١: ٨٥.

٢- ((٢)) بحار الأنوار ٥: ٤٧، كنز العمال ١: ١١٩.

٣- ((٣)) بحار الأنوار ٥: ٤٧.

٤- ((٤)) الطرائف لابن طاوس: ٣٤٤، بحار الأنوار ٥: ٤٧.

قد ورد في صحاح الأحاديث: «لعنت القدرية على لسان سبعين نبياً»، والمراد بهم القائلون بنفى كون الخير والشر [كله] بتقدير الله تعالى ومشيئته، سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه، وكثره مدافعتهم إياه.

وقيل: لإثباتهم للبعد قدره الإيجاد، وليس بشيء، لأن المناسب [حينئذ] القدرى بضم القاف:

وقالت المعتزلة: القدرية هم القائلون بأن الخير والشر كله من الله تعالى وبتقديره ومشيئته، لأن الشائع نسبه الشخص إلى ما يشبهه ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية، لا إلى ما ينفيه.

ورَدَّ بآئه صحَّح عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَوْلُهُ: «الْقَدْرِيَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ»، وقوله: «إِذَا قَامَتِ الْقِيَامَةُ نَادَى مُنَادٌ فِي أَهْلِ الْجَمْعِ: أَيُّنَ خَصْمَاءِ اللَّهِ؟ فَتَقُومُ الْقَدْرِيَّةُ». و لا - خفاء في أن المجوس هم الذين ينسبون الخير إلى الله، والشر إلى الشيطان، ويسمونهما (١): يزدان، وأهرمن، وأن من لا - يفوض الأمور كلها إلى الله تعالى ويعترض لبعضها فينسبه إلى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى، وأيضاً من يضيف القدر إلى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر أولى باسم القدرى ممن يضيفه إلى ربه. (٢)

أقول: انظر أيها الأخ إلى هذه العبارة واضطرابها، أ ترى أن معبرها قد أخذ من الحق رشفاً، أو رشف من الصدق غرماً؟ كلا ثم كلا أ تراه كيف تفصّي عن الحق أولاً بقوله:

«الْقَدْرِيَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ» تَمَسِّكًا بِالمحمول، أم ظنَّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَدَّ الْقَدْرِيَّةِ أَوْ رَسَمَهَا لَكِي يَكُونَ المحمول مَتَمَسِّكًا بِهِ هُنَا؟ أم قد تورّط في كنيفه وهم أن المحمول أيّما كان ينبغي أن يكون ذاتياً للموضوع، فيظنُّ أَنَّهُ لا - يجوز أن يقال: «الإنسان ضاحك» إلا إذا كان الضاحك ذاتياً للإنسان.

وبالجملة، فإنّه قد تمسك في إبانه باطله وإنفاق كاسده بلفظ المجوس، لما نسبوا بعض الأفعال إلى غيره تعالى ظنَّ هذا البائر التائه أن العدليّ أيضاً يشبههم في ذلك في الجملة، فهم الأحقّاء بهذا الاسم، ولم يعلم أن التشبيه بهم ليس إلا لغايه دناءتهم في الدنيا والآخرة، و

ص: ٧٢

١- (١) هذا هو المشهور، وقال ناقد المحصل: يعنون بهما ملكا و شيطانا، والله تعالى منزّه عن فعل الخير والشر، والله أعلم منه رحمه الله.

٢- (٢) شرح المقاصد ٢٦٨:٤-٢٦٧.

كونهم مغضوبا عليهم، وهذه العبارة في مثل هذا المعنى شائع، من أنكرها فلقد أنكر على نفسه، لا سيما إذا كان المؤيد من هذا الجانب كثيرا من الأحاديث التي ذكرناها، و من شيوع النسبه إلى ثبوت الشيء دون نفيه.

و قد صحَّ أنّ أمير المؤمنين-صلوات الله عليه و سلامه-قال للحسن البصرى: إنّه سامرئى هذه الامّه، أ تراه لقد أضلّ الناس بالعجل، فكما أنّ مطلق الإضلال يكفى هاهنا، مطلق الضلال يكفى هناك، و إذا عوضد ذلك بالمؤيّدات تيقن ذلك، أراك إذا كشفت عن نفسك غطاء العناد و الغباوه، و رفعت عن فؤادك حجب الضلال و الغوايه تصدق بذلك تصديقا بديهيا لا تشكّ في ذلك بوجه، و لكن من يضلّل الله فما له من هاد.

تنزلنا عن جميع ذلك، لكن لا يتم مقصوده مع التمسك بالمحمول أيضا، فإنّ للمجوس اعتبارين:

أحدهما: نسبه بعض الأفعال-و هى الشرور-إلى غيره تعالى، و هو أهرمن، و هذا يناسب قول العدلية من وجه بعيد. (1)

و الثانى: إنّ الله يخلق شيئا ثمّ يتبرأ عنه، كما خلق أهرمن و تبرأ عنه، و هذا يناسب كثيرا قول الأشاعره، فإنّهم أيضا قالوا بهذا بعينه، فإنّهم زعموا أنّه تعالى يخلق الشرور و القبائح ثمّ يتبرأ عنها.

و قد تتبّه لذلك هذا الحائر البائر فى «التلويح» حيث قال:

قد ورد فى الحديث: «إنّ القدرية مجوس هذه الأمّه»، و المجوس قائلون بالهين: أحدهما:

مبدأ الخير، و الآخر: مبدأ الشرّ، و هذا يلائم القول بكون خالق الشرّ و القبيح غير الله تعالى، و أيضا قائلون بأنّ الله تعالى يخلق ثمّ يتبرأ عنه، كخلق إبليس؛ و هذا يلائم القول بكون الله خالقا للشرور و القبائح مع أنّه لا يرضاها، فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كلّ من الطائفتين إلى الاخرى.

ص: ٧٣

١- (١) أشار بلفظ بعيد إلى أنّ المناسبه بينهما ليس مناسبه تامّه جليّه كما زعم هؤلاء المجبره، بل بعيده، و ذلك للفرق الظاهر بينهما، فإنّ المجوس قالوا بخلق الشرور و القبائح من الأجسام و أفعال الغير لا أفعال الخلق نفسه، فإنّهم قالوا: إنّ الحيات و العقارب و معاصى العباد مخلوقه لإبليس، و كم مسافه بينه و بين ما ذهبنا إليه. منه رحمه الله.

هذا لفظه، ثم قال في «شرح المقاصد»:

فإن قيل: روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لرجل قدم عليه من فارس: «أخبرني بأعجب شيء رأيت»، فقال: رأيت أقواما ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم، فإذا قيل لهم: لم تفعلون ذلك؟ قالوا: قضاء الله علينا و قدره.

فقال عليه السلام: «سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم، أولئك مجوس أمتي».

و روى الأصمعي بن نباته أن شيخا قام إلى علي بن أبي طالب عليه السلام بعد انصرافه من صفين، فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أ كان بقضاء الله و قدره؟

فقال: «و الذي فلق الحبة و برأ النسمة ما وطننا موطنًا، و لا هبطنا واديا، و لا علونا تلة إلا بقضاء من الله و قدر».

فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائي، ما أرى لي من الأجر شيئا.

فقال له: «مه أيها الشيخ! عظم الله أجركم في مسيركم و أنتم سائرون، و في منصرفكم و أنتم منصرفون، و لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، و لا إليها مضطرين».

فقال الشيخ: كيف و القضاء و القدر ساقانا؟

فقال: «ويحك لعلك ظننت قضاء لازما، و قدرا حتما، لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و الوعد و الوعيد، و الأمر و النهي، و لم تأت لائم من الله لمذنب، و لا - محمده لمحسن، و لم يكن المحسن بالمدح من المسيء، و لا - المسيء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبده الأوثان، و جنود الشيطان، و شهود الزور، و أهل العمى عن الصواب، و هم قدرية هذه الأمة و مجوسها، إن الله أمر تخيرا و نهى تحذيرا و كلف يسيرا، لم يعص مغلوبا، و لم يطع مستكرها، و لم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا، و لم يخلق السموات و الأرض و ما بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار».

فقال الشيخ: و ما [القضاء و القدر] اللذان ما سرنا إلا بهما؟

قال: «هو الأمر من الله و الحكم، ثم تلا قوله تعالى: وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (١)»

و عن الحسن: بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وآله إلى العرب، و هم [قدرية] يحملون ذنوبهم على الله تعالى، و تصديقه قوله تعالى: وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا

ص: ٧٤

قلنا: ما ذكر لا يدل إلا على أنّ القول بأنّ فعل العبد إذا كان بقضاء الله و قدره و خلقه و إرادته لا يجوز للعبد الإقدام عليه، و يبطل اختياره فيه، و استحقاقه للثواب و العقاب، و المدح و الذمّ عليه، قول المجوس، فلينظر أ هذا قول المعتزله أم المجبره؟ و لكن من لم يجعل الله له نورا فلما له من نور (٢) و من وقاحتهم أنّهم يروّجون باطلهم بنسبته إلى مثل أمير المؤمنين و أولاده-رضى الله- و قد صحّ عنه أنّه خطب الناس على منبر الكوفة، فقال: «ليس منّا من لم يؤمن بالقدر خيره و شرّه». و أنّه حين أراد حرب الشام قال: شمّرت ثوبى و دعوت قبراً قدّم لوائى لا تؤخّر حذرا

لن يدفع الحذار ما قد قدّرا

و أنّه قال لمن قال: إننى أملك الخير و الشرّ و الطاعة و المعصية: «تملكها مع الله، أو تملكها بدون الله؟ فإن قلت: أملكها مع الله، فقد ادّعت أنّك شريك الله، و إن قلت:

أملكها بدون الله فقد ادّعت أنّك أنت الله». فتاب الرجل على يده.

و أنّ جعفر الصادق قال لقدرى: اقرأ الفاتحة، فقرأ، فلما بلغ: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ قال له جعفر عليه السلام: على ما ذا تستعين بالله و عندك أنّ الفعل منك، و جميع ما يتعلّق بالأقدار و التمكين و الألفاظ قد حصلت و تمت؟ فانقطع القدري. و الحمد لله ربّ العالمين. (٣)

هذا آخر ما نضده من فرائد الأضاليل فى سموط الأكاذيب و الأباطيل.

و أقول: لعلّه من ملتقطات كنائف الضلاله و الطغيان، أو من منتسجات أضاليل الشيطان، انشدهك بالله أيها المستمع إلى ناقوسه! هل سمعت منه ما يشبه الحقّ، كلابل ما سمعت إلا طينا كطين البقّ، ف وئيل للمطّفين الذين إذا اکتالوا على الناس يشيؤن و إذا كالوهم أو وزّوهم يخسرون (٤) أ تراه كيف فرّ من الحقّ بحمل الأحاديث الصريحه فى مذهب العدليّه على ذلك المعنى الركيك الذى لا ينفهم من لفظ الحديث.

أمّا الأول: فلاّنه صريح فى أنّ الإشاره فى قوله: «يقولون مثل مقالتهم» إلى قولهم: «قضاء

١- (١) الأعراف: ٢٨.

٢- (٢) النور: ٤٠.

٣- (٣) شرح المقاصد ٢٧٠: ٤-٢٦٨.

٤- (٤) المطّفين: ٣-١.



اللَّهِ تَعَالَى وَ قَدْرَهُ عَلَيْنَا»، و لا- شَكَّ أَنَّ هَذَا بَعِينَهُ قَوْلُ الْأَشَاعِرَةِ، فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّ كُلَّ مَا نَفَعَلَهُ مِنْ خَيْرٍ وَ شَرِّ قَضَاءِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَ قَدْرَهُ، بَلَا- فَرَقَ بَيْنَهُمَا بَوَاجِهُ، وَ أَمَّا كَوْنُ الْإِشَارَةِ إِلَى زَعْمِ أَنَّهُ إِذَا كَانَ بِقَضَاءِ اللَّهِ وَ قَدْرِهِ لَمْ يَكُنْ لِلْعَبْدِ تَخَلُّفٌ عَنْهُ وَ لَمْ يَكُنْ بِاخْتِيَارِهِ، فَهُوَ بَعِيدٌ عَنْ عِبَارَةِ الْحَدِيثِ جَدًّا.

وَأَمَّا الْحَدِيثُ الثَّانِي، فَهُوَ صَرِيحٌ فِي أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِلْقَضَاءِ وَ الْقَدْرِ إِلَّا الْأَمْرُ وَ الْحُكْمُ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (١) فَتَكُونُ الطَّاعَاتُ بِقَضَائِهِ تَعَالَى دُونَ الْمَعَاصِي، وَ مَا ذَكَرَهُ مِنَ الْمَعْنَى لَا يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَخْرِجَ مِنْ عِبَارَةِ الْحَدِيثِ بَوَاجِهُ.

وَ أَمَّا كَلَامُ الْحَسَنِ، فَهُوَ أَيْضًا صَرِيحٌ فِي مَذْهَبٍ... وَ أَنَّ الْكُفَّارَ كَانُوا يَقُولُونَ مِثْلَ مَقَالِهِمْ، إِذْ لَا مَعْنَى لِحَمْلِ الذُّنُوبِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا مَا يَتَقَوْلُهُ هَؤُلَاءُ مِنْ أَنَّهَا بِقَدْرِهِ اللَّهُ تَعَالَى دُونَ قَدْرِهِ الْعَبْدِ. وَ أَمَّا مَا حَكَاهُ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُؤْمَرْ بِالْقَدْرِ خَيْرُهُ وَ شَرُّهُ» فَعَلَى تَقْدِيرِ صِحَّتِهِ يَكُونُ الْمُرَادُ بِالْقَدْرِ تَقْدِيرَ اللَّهِ وَقُوعَ الْفِعْلِ خَيْرُهُ وَ شَرُّهُ عَنِ الْعَبْدِ بِاخْتِيَارِهِ.

وَ بِالْجَمَلِ، تَقْدِيرُهُ تَعَالَى: اخْتِيَارَ الْعَبْدِ ذَلِكَ الْفِعْلَ الَّذِي هُوَ طَاعَهُ أَوْ مَعْصِيَهُ، لَا تَقْدِيرَ نَفْسِ الْفِعْلِ، لِيَلْزَمَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ هَؤُلَاءُ الْكُفْرَةَ الْفَجْرَةَ.

وَ أَمَّا مَا رَوَاهُ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: «لَنْ يَدْفَعَ الْحَذَارَ مَا قَدَّ دَرًا» إِنْ صَحَّ فَلَا يَفِيدُ التَّقْدِيرَ فِي أَعْمَالِ الْعِبَادَةِ، إِنَّمَا هُوَ فِي النَّصْرِ وَ الْهَزِيمَةِ وَ الْأَجْلِ وَ نَحْوِهَا، فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ عَمَوْا وَ صَمَّوْا، ثُمَّ عَمَوْا وَ صَمَّوْا.

وَ أَمَّا قَوْلُ الرَّجُلِ: «إِنِّي أَمْلِكُ الْخَيْرَ وَ الشَّرَّ» فَهُوَ صَرِيحٌ فِي أَنَّ زَعْمَهُ أَنَّهُ مَالِكُهُمَا وَ هُوَ بِمَعْنَى التَّفْوِيضِ بِالْكَلْبِيِّ، وَ لَا شَكَّ أَنَّهُ خَطَأٌ بَاطِلٌ لَمْ تَقْلُ بِهِ الْعَدْلِيَّةَ.

وَ أَمَّا مَا رَوَاهُ عَنْ جَعْفَرِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَهُوَ يَنَادِي بِأَعْلَى صَوْتِهِ بِكَذِبٍ مِنْ رَوَى، وَ لَوْ كَانَ صَادِقًا لَنَادَى بِغَايَةِ وَهْنِ احْتِجَاجِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْقَدْرِيَّ أَنْ يَقُولَ: إِنَّا نَسْتَعِينُ اللَّهَ فِي تَيْسِيرِ الْأَسْبَابِ وَ تَسْهِيلِهَا حَتَّى تَكُونَ الْعِبَادَةُ عَلَى أَيْسَرِ وَجْهِ وَ أَهْوَنِهِ، أَوْ يَقُولَ: إِنَّا لَا نَسْتَعِينُهُ فِي الْعِبَادَةِ، وَ لَكِنْ فِي سَائِرِ الْأُمُورِ الَّتِي لَيْسَتْ

ص: ٧٦

باختيارنا، وإذا قال القدرى ذلك أفحم الصادق عليه السلام حاشاه عن ذلك، فويل للذين يفترون على الله و على أوليائه الكذب لإصلاح فاسدهم، و إنفاق كاسدهم، و سيعلم الذين كفروا أى منقلب ينقلبون. و الله أعلم بالصواب، و منه المبدأ و إليه المرجع و الإياب، إنه هو الرحيم التواب، و هو المؤجر على الإصابه بالثواب، و هو المخذل للنواصب بأنواع العذاب.

هذا نهايه ما أردنا إيراده لتمييز الحق عن البطلان، و إنقاذ المنصف من ورطات الخذلان، و إصعاده إلى أعلى ربي الرضوان، و هزم جنود إبليس و خفض رايه الشيطان فانتقمنا من الذين أجزموا و كان حقا علينا نصر المؤمنين (1) و الحمد لله أولا و آخرا، و باطنا و ظاهرا.

و قد اتفق الفراغ من تأليف هذه النسخه الموسومه ب«إجاله الفكر فى فضاء القضاء و القدر» يوم الجمعة التاسع و العشرين من جمادى الاخرى من أشهر السنه الثامنه و السبعين بعد الألف من الهجره المصطفويّه، كتبه بيمينه الدائره البائره مؤلفه المؤلف بينه و بين أعدائه، المبعّد عن إخوانه و أصدقائه، المستقطف من القطوف الدوانى، محمّد بن الحسن بهاء الدين الأصفهانى، حسد لى القاصى و الدانى.

هذه رساله «إجاله الفكر فى فضاء القضاء و القدر» من جمله تصانيف الشيخ الإمام، العالم العلامه، مجتهد الزمان، و وحيد الدوران، الدرّ اليتيم الفاخر من بحار الفضائل و الفواضل و المفاخر، البدر الزاهر، و البحر الزاخر، و السحاب الماطر، حجّه الله (الصغرى) على الأكابر و الأصاغر، نادره النواذر، المستغنى الأوصاف و الألقاب، استادنا و مولانا و معلّمنا أبى الفضل بهاء الملّه و الحقّ و الدين و الدنيا محمّد، أدام الله ظلاله الشريفه على رءوس طالبى الحقّ المبين، و لاحظه بعين العنايه و الرعايه، و أنجح آماله بحرمة محمّد و أهل بيته الطاهرين، أمين ربّ العالمين.

و قد نقلتها كسائر ما وقفت لتحريره من تصانيفه الشريفه المنيفه من خطّ ناظمها فى سمط التهذيب و الإجاهه، بتوفيق الله الملك المئان، سلّمه الله تعالى و أبقاه، و حرسه من المكاره كلّها و وقاه، إنه على ما يشاء قدير، و بالإجابه جدير، فى شهور سنه ١١١١. نمّقه العبد محمّد على العاملى النجفى.

ص: ٧٧



عالم ربّاني، فقيه، محدث و متکلم برجسته شيعه محمد بن حسين بن محمد رضا مازندراني معروف به ملا اسماعيل خواجهويي چهره پرفروغ علم و ايمان در دوره پر آشوب فتنه افغان است که به نوشته ميرزا أبو الحسن غفاري: «محقق دقايق علوم، و مدقق حقايق رسوم، و مشهور في الآفاق، و در زهد و ورع و تقوا و اعتزال از ارباب دولت و بي طمعي از ملوک و امرا ضرب المثل بوده، مزار فائض الانوار آن جناب در قبرستان تخت فولاد اصفهان است.» (١)

سيد احمد ديوان بيگي شيرازي در ذيل شرح حال نواده او ملا محمد حسين ضياء اصفهاني مي نويسد: «آن مرحوم معاصر افغنه و نادر شاه بوده، و صاحب سيصد رساله و تصنيف، و در نزد علما معروف و مشهور به صاحب كشف و کرامات بوده است.» (٢)

مهم ترين آثار شناخته شده محقق خواجهويي عبارتند از:

ص: ٧٩

---

١- (١) ر.ک: گلشن مراد: ٣٩١ به نقل از پاورقي مکارم الآثار ٧: ٢٤٢١.

٢- (٢) حديقه الشعراء ١٠٧٤: ٢.

- ۱- حاشیه بر تفسیر صافی، که نسخه اصل آن در مجلّدی بزرگ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است.
  - ۲- حاشیه بر اربعین حدیث شیخ بهایی، که در دست تحقیق است.
  - ۳- حاشیه بر مدارک الأحکام، در ۲ جلد که تا کنون به چاپ نرسیده.
  - ۴- حاشیه بر مشرق الشمسین شیخ بهایی.
  - ۵- حاشیه بر مفتاح الفلاح شیخ بهایی.
  - ۶- الأربعین حدیثا.
  - ۷- جامع الشتات.
  - ۸- مفتاح الفلاح فی شرح دعاء الصباح.
  - ۹- الفوائد الرجائیه، که همگی به کوشش جناب آقای سید مهدی رجایی - سلّمه الله تعالی - به چاپ رسیده است.
  - ۱۰- بشارات الشیععه، که به کوشش آقای رجایی در مجموعه الرسائل الاعتقادیّه محقق خواجویی چاپ شده. این کتاب توسط عالم جلیل مرحوم ملا محمد ابراهیم بن محمد باقر نجم آبادی به فارسی ترجمه شده است.
  - ۱۱- هدایه الفؤاد الی نبذ من احوال المعاد، که توسط استاد ارجمند شیخ احمد روحانی (شیخ الاسلام) ترجمه شده است.
  - ۱۲- حاشیه بر اصول کافی.
  - ۱۳- حاشیه بر زبده البیان مقدّس اردبیلی.
  - ۱۴- حاشیه بر جبل المتین شیخ بهایی.
- خوشبختانه حدود ۸۰ اثر از محقق خواجویی به همت بلند جناب آقای رجایی تصحیح و چاپ شده است.

در این مجموعه ابتدا رساله محقق خواجه‌جویی در تجسم اعمال بر اساس نسخه موجود در کتابخانه مرحوم آیه الله العظمی گلپایگانی که شامل حاشیه اربعین حدیث، رساله هدایه الفؤاد، تجسم الاعمال، و رساله در جواز قرائت به قراءات سبع است و در سال ۱۲۴۸ توسط محمّد حسین بن محمّد علی از روی نسخه اصل کتابت شده تحقیق و به چاپ می رسد که در همین جا از لطف و بزرگواری مسئول محترم آن کتابخانه جناب آقای أبو الفضل عرب زاده کمال تشکر را نموده و سلامتی و توفیق ایشان را از خداوند متعال خواستارم.

در ادامه نیز سه رساله فارسی از آثار محقق خواجه‌جویی که پیش از این توسط جناب آقای رجایی استنساخ و تصحیح شده به چاپ می رسد، با این تذکر که تصحیح این سه رساله در سالها قبل انجام شده و در اینجا با ویرایش مجدد و انجام پاره ای اصلاحات به چاپ سپرده می شود و در حال حاضر فرصت تحقیق اقوال و احادیثی که منبع آنان یافت نشده بوده به دست نیامد.

و الحمد لله رب العالمین

ص: ۸۱

;gt; CS lt

ص: ٨٢

;gt; CS lt

ص: ٨٣



بسم الله الرحمن الرحيم بعد حمد من يجسم الأعمال بقدرته القادره، (١) ويجسد الأفعال بقوته القاهره، و يصور الأقوال بسلطنته الباهره، ويمثل الاعتقاد والآراء بحكمته الظاهره، والصلاه على أشرف الكونين سيدنا محمد وآله و عترته الطاهره.

يقول الفقير المفتاق إلى عفو ربّه الجليل، محمّد بن الحسين بن محمّد رضا المدعوّ بإسماعيل، عامله الله بلطفه العميم، وإحسانه الجسيم، إنّه أكرم من كلّ كريم:

هذه رساله و جيزه فى ترجيح القول بتجوهر الأعراض، و تجسيد الأعمال، مبنيّه على مقدّمه و فصول أربعة، نذكر فيها ما كان حاضرا للبال، و ما سيحضره فى تضاعيف البحث، بفيض من فيض العلوم و الإفضال، و هو المرجوّ المسدّد المؤيد المصوّب فى الأقوال و الأفعال، و منه المبدأ و إليه المآل، و له الحمد على كلّ حال، و الصلاه على رسوله و آله خير آل.

ص: ٨٤

---

١- (١) القادره تأكيد على طريقه ظلّ ظليل، و داهيه دهياء، و ليل أليل، و شعر شاعر، و حقيقته أنّهم يشتقون من لفظ الشىء الذى يريدون المبالغه فى وصفه ما يتبعونه تأكيدا و تنبيها على تناهيه فى ذلك. منه رحمه الله.

الأصل يقال لكون الشيء أولى ما لم يعارضه شيء يقتضى العدول عنه، وقد يعبر عنه بما لا يصر عنه إلا بالدليل،-كما فى الحاشيه القديمه للفاضل المحقق الدوانى قدس سره-وقد يقال على القاعده و الضابطه،و على الكثير الراجح فى نفسه السابق فى الاعتبار، كما يقال:

الأصل فى الكلام الحقيقه،و إذا كان الأصل فيه هذه كان الأصل عدم القرينه؛لأنهما متلازمان.و منه يظهر أنّ قولهم:«الأصل عدم القرينه»ليس كلاما ظاهريًا تخميئيًا-كما ظنّه بعض المعاصرين-بل هو كلام واقعيّ تحقيقيّ،فإنّ من البين الواضح الجليّ أنّ الحقيقه أغلب و أكثر،فهى أرجح من نقيضها و أظفر،و هو معنى قولهم:«الأصل عدم القرينه،لأنّه الكثير الراجح فى نفسه السابق فى الاعتبار،فلا- يصر عنه إلاّ بدليل»،و لذا نظنّ،بل نتيقن إرادته الحقيقه من الأخبار الوارده فى الأصول و الفروع و غيرهما مع عدم القرينه،فإذا سمعنا فى الأصول أو الفروع حديثًا فمع تبادل الحقيقه للعلم بالمعنى الشرعيّ أو العرفيّ أو اللغويّ يحصل لنا الظنّ،بل اليقين بإرادتها مع إمكانها إلاّ أن يصرف عنها صارف من العقل أو النقل و من الغريب أن يحمل السامع العالم بالوضع كلاما ألقى إليه على معناه المجازى من دون قرينه صارفه عن معناه الحقيقى ثمّ يعلّله بقوله:و إنّما حملته عليه مع عدمها لأنّ عدم نصب المتكلم لها لعلّه كان لحكمه خفيّه لا-اطّلع لى عليها،أو لعلّه نصبها و كنت أنا على غفله منها،و هل هذا إلاّ-خرق الإجماع،لإطلاقهم على أنّ كلّ مجاز لا-بدّ له من قرينه صارفه عن الموضوع له، إمّا عقليه أو نقليه،حالتيه أو مقاليته و نحوها،و خاصّه إذا كان المتكلم من أفصح العرب،بيد أنّه من قريش و قد أوتى جوامع الكلم و فصل الخطاب،صلوات الله عليه و على عترته الأطياب.

نعم،يمكن أن يقال:القرينه المنصوبه فى المجازات قد تكون خفيّه بحيث لا يحصل المراد منها إلاّ بعد تأمل و دقّه نظر كما فى الحلقة المفرغه،و لذا قسّموا الاستعاره إلى العامّيه

المتبدله، و الخاصية الغريبه التي لا يطّلع عليها إلا إفاضه الذين أوتوا ذهننا به ارتفعوا عن طبقه العامه، بل وقد لا يذكر القرينه لفهم المعنى المراد اكتفاء باللزوم الخفى، وإنما يذكر لصرف اللفظ عن المعنى الحقيقى، و المذى ألقاه إلى تلك الهلكه أنه لما سمع من بعض رسائلنا أنّ مدار الاستدلال بالآيات و الروايات من السلف إلى الخلف على الظاهر المتبادر إلى الاذهان، و قد بين ذلك فى أصول الأعيان، و رأى أنه كلام حقّ متين مكين، و أراد القدح فيه - كما هو دأبه - أتى بما يضحك منه الصبيان، و يستهزى به النسوان، كما لا يخفى على الناظر فى رسالته إلى.

و بالجمله، من الأصول المقرّره عندهم أنّ الشارع إذا خاطب بلفظ فإن كانت له حقيقه شرعيه حمل عليها، و إلاّ و جب حمله على الحقيقه العرفيه إن كانت له فى العرف حقيقه، فإن لم تكن له فى العرف حقيقه روجع فيه إلى الحقيقه اللغويه، إلاّ أنه لا يفيد إلاّ الظن، فإنهم و إن اتفقوا فى جواز الرجوع فى فهم معانى ألفاظ القرآن و الحديث إلى أهل اللغه إلاّ - أنهم اختلفوا فى إفادته اليقين، فالمعتزله و جمع من الأشاعره على أنه لا - يفيد، لأنّه يتوقّف على العلم بوضع الألفاظ الوارده فى كلام المخبر الصادق للمعنى المفهومه، و بإرادته المخبر تلك المعانى ليلزم ثبوت المدلول، و العلم بالوضع يتوقّف على العلم بعصمه رواه العربيه لغه و صرفا و نحوا عن الغلط و الكذب، و العلم بالإرادته يتوقّف على عدم النقل إلى معنى آخر، و على عدم اشتراكه بين هذا المعنى و معنى آخر و على عدم كونه مستعملا بطريق التجوّز فى معنى غير المعنى الموضوع له، و على عدم اضممار شىء يتعير به المعنى، و على عدم تخصيص ما ظاهره عموم الأفراد و الأوقات بالبعض بأن يراد من أول الأمر ذلك البعض، و على عدم تقديم و تأخير يعير المعنى عن ظاهره، و كلّ ذلك لجوازه فى الكلام لا يجرم بانتفائه بل غايته الظنّ، و لنا فى كلّ ذلك تأمل، و المتأمل المتعمّق إذا تأمل فيما أسلفناه فى هذا المقام فلعّله يقدر بذلك على فهم بعض ما فى هذا الكلام، فليتأمل.

فظهر بما قرّناه أنّ الاصل و الظاهر فى الأخبار التي سنوردها مع القائل بتجسّم الأعراض، فلا يصار عنها إلاّ بدليل و ليس، فليس.

أى صيرورته جوهرًا و موجودًا لا فى موضوع، و اتّصافه بذلك بعد أن لم يكن موصوفًا به.

أقول: لا بدّ قبل الخوض فى المقصود من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

هل يجوز أن يكون الشىء بحسب وجوده الخارجى مرّه جوهرًا و أخرى عرضًا، فى الأعيان غتّيًا عن الموضوع تاره و

مفتقرًا إليه أخرى بحسب وجوديه الجوهرىّ و العرضىّ؟

منعه أكثر الحكماء و طائفه من المتكلّمين، و جوزه الباقون.

و عليه يتفرّع اختلافهم فى نحو قوله تعالى: [وَالْوِزْنَ يُؤَمِّدُ الْحَقُّ \(١\)](#)

فقليل: معناه أنّ الوزن عباره عن العدل فى الآخرة، و أنّه لا ظلم فيها.

و قيل: إنّ الله ينصب ميزانا له [لسان و] كفتان يوم القيامة، فتوزن به أعمال العباد الحسنات و السيئات.

ثمّ اختلفوا فى كيفيه الوزن، لأنّ الأعمال أعراض لا يجوز وزنها؛

فقليل: توزن صحائف الأعمال.

و قيل: تظهر علامات الحسنات [\(٢\)](#) و السيئات فى الكفتين، فيراها الإنسان.

و قيل: تظهر الحسنات فى صوره حسنه و السيئات فى صوره سيئه.

و قيل: توزن نفس [\(٣\)](#) المؤمن و نفس الكافر.

ص: ٨٧

١- (١) الأعراف: ٨.

٢- (٢) لعلّه أراد بعلامات الحسنات: الثقل، و السيئات: الخفّه؛ لأنّ الحسنات ثقل الميزان، و السيئات خفّه الميزان، كما سيأتى فى حديث علىّ عليه السّلام فظهور علامه الحسنه فى كفّه أن ترجّح، و علامه السيئه أن تميل ميلا. منه رحمه الله.

٣- (٣) لعلّ دليل من قال بوزن الأشخاص ما روى عنه صلى الله عليه و آله من طرق العامّه «إنّه ليأتى العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضه» كذا فى تفسير البيضاوى [١: ٣٣٢] منه رحمه الله.

وقيل: المراد بالوزن ظهور مقدار المؤمن في العظم، ومقدار الكافر في الذلّه. (١)

أقول: نقل عن ابن سينا أنّه قال: «كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعه الإمكان ما لم يردك عنه قائم البرهان». و تجسيم الأعراض و إن كان من الغرائب إلّا أنّه لم يرد عنه قائم البرهان، فهو في بقعه الإمكان.

و قد تقرّر أنّ قدره الله القادر صالحه لإيجاد كلّ ممكن، و أنّ نسبه الكائنات بأسرها إلى قدرته-سبحانه-نسبه واحده، ففي الحقيقه لا- غرابه فيه فضلا عن الامتناع، فلتّما كان ممكنا و أخبر به الصادق-على ما في كثير من الآيات و الروايات الوارده في طرق العامّه و الخاصّه-وجب الإيمان به، و التصديق بصدقه، و ترك تأويل ما دلّ ظاهرا على جوازه بل وقوعه، (٢) فان تأويل الظاهر إنّما يجوز إذا دلّ على خلافه القاطع، و هنا ليس كذلك.

نعم، قد أورد عليه شكوك و شبهات مجابهه، فالجواب هو الإعراض عن التأويل، فإنّه جار في جلّ المسائل و المذاهب الباطله و الآراء العاطله بل كلّها، و التعرّض له من دون باعث قويّ من العقل أو النقل-مع أنّه يرفع الأمان و الاعتماد عن الأخبار رأسا-إنّما ينشأ من التعصّب المبرئ عنه أهل الحقّ.

فإن قلت: المسأله ليست عمليّه حتّى يكتفى فيها بالظنّ، و الأحاديث الوارده فيها ليست نصوصا (٣) و لا متواترا.

قلت: المسائل العلميّه التي لا ترجع إلى الذات و لا إلى الصفات-كهذه المسأله-يصحّ التمسك فيها بالآحاد، كما صرح به فضلاء العامّه و الخاصّه، و الاستدلال (٤) بمجموع ظواهر

ص: ٨٨

١- (١) راجع: مجمع البيان ٤:٦١٦ انتشارات ناصر خسرو.

٢- (٢) أي في هذه النشأه أيضا كما سيأتي، و هذا و إن كان خلاف العاده إلّا أنّ خوارق العاده غير ممتنعه في مقدور الله تعالى. منه رحمه الله.

٣- (٣) لم يتعرّض للجواب عن عدم كونها نصوصا، لأنّه خلاف الواقع، إذ الأحاديث المذكوره في الفصل الثاني-كما سيأتي-جلّها بل كلّها نصّ بالباب، كما ستطلع عليها إن شاء الله العزيز الوهاب. منه رحمه الله.

٤- (٤) الواو للحال، و المقام مقام التنزل و التسليم، و المراد أنّا سلّمنا عدم صحّه التمسك فيها بالآحاد و لكنّ الاستدلال...منه رحمه الله.

الآيات و الروايات يرجع إلى التواتر المعنوي، فيفيد اليقين بالمطلوب، و لا أقل من الظن المتأخم للعلم، و هذا القدر كاف فيما نحن بصدد إثباته و ترجيحه، كما لا يخفى على ذو البصائر الناقد.

و بالجمله؛ تجسّم الأـعراض لمّا كان أمرا ممكنا فمع إمكانه و إخبار الصادق عنه لا وجه لإنكاره، و تأويله من دون باعث في قوّه الإنكار.

نعم؛ إذا تعارض العقل و النقل و جب تقديمه عليه و تأويله إليه؛ لأنّه الحاكم في النقلات عند التعارض، و ذلك كما في قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿١﴾ و: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴿٢﴾ و نحوهما، فإنّها بظاها تنافي آيه التنزيه، فوجب تأويلها إليه و تنزيلها عليها، و كذا الحكم في ساير الآيات و الروايات.

و من البيّن أنّ ما نحن بصدد إثباته ليس كذلك، إذ لا امتناع له في نفسه في ذاته و لا لغيره، مع ورود أخبار كثيره صحاح و حسان و موثقات صريحه المناطق بصحّته و وقوعه، مؤيّد به بظواهر كثير من الآيات، و ليس هنا معارض -لا عقليّ و لا نقليّ- يورث شكّا أو شبهه، فوجب قبوله و الإذعان به.

و لعلّه لذلك ذهب إليه المحقّقون من الفريقين، بل صرّح به فريق من الحكماء كفيثاغورس الحكيم (٣) -على ما نقل عنه- حيث قال: اعلم أنّك ستعارض بأفكارك و أقوالك و أفعالك، و سيظهر من كلّ حركة فكريّه أو قوليه أو فعليه صور روحانيّه و جسمانيّه، فإن كانت الحركة غضبيّه شهويّه صارت مادّه شيطان يؤذيك في حياتك، و يحجبك عن ملاقاه النور بعد وفاتك. و إن كانت الحركة عقليّه صارت ملكا تلتذّ بمنادمته في دنياك، و تهتدي بنوره في أخراك إلى جوار الله و كرامته. و أمثال هذا ممّا يدلّ على تجسّد الأعمال في كلامه كثيره.

و قال صاحب إكمال الإكمال لشرح مسلم:

ص: ٨٩

١- (١) طه: ٥.

٢- (٢) الفتح: ١٠.

٣- (٣) فيثاغورس من أعظم الحكماء، و من الأقدمين. منه رحمه الله.

القرآن يصوّر بصوره و يجيء بها يوم القيامة، و يراها الناس، كما تجعل الأعمال صوراً و توضع فى الميزان، و يقع فيها الوزن، و قدره صالحه لإيجاد كل ما فى حيز الإمكان و الإيمان به واجب. (١)

و هذا منه إشاره إلى نحو ما ورد فى أخبارنا: إنَّ القرآن يأتى يوم القيامة فى أحسن صورته نظر إليها الخلق.

قال بعض أصحابنا المتأخرين (٢):

و إنما كانت صورته أحسن الصور لأنَّه كلام ربِّ العزَّة، و هو أحبُّ الخلق إليه، فألبسه صورته هى أحسن الصور و أحبُّها لديه. و أيضاً حسن الصورة فى القائمه تابع للكمال، و كل كمال صورى و معنوى موجود فيه.

و الظاهر أنَّ صورته خاتم الأنبياء أحسن منه؛ لأنَّ وجوده تابع لوجوده، و لو لا- وجوده صلى الله عليه و آله لم يوجد أحد من الممكنات، فوجوده أحبُّ إليه- عزَّ و جلَّ- من جميع الممكنات. (٣)

هذا، و لا منافاه بين القول بامتناع الاتحاد و القول بأنَّ الشىء فى موطن عرض و فى آخر جوهر- كما ظنَّه بعض المعاصرين (٤)- و لذا قال بالثانى من لم يقل بالأوّل، فإنَّ الصور العقليّه للجواهر- على القول بأنَّ الحاصل فى الذهن هو ماهيات الأشياء، و الاختلاف إنّما هو فى الوجود و ما يتبعه من الأحوال- يصدق عليها حاله كونها فى الذهن رسم العرض، و هو الموجود فى موضوع ما، و إذا وجد فى الخارج يصدق عليها رسم الجوهر، و هو الماهية التى إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع.

فصدق رسمى الجوهر و العرض بحسب اختلاف الطرفين على حقيقته واحده لا يوجب انعدام حقيقته و وجود أخرى- كما ظنَّه دام فضله- و لذا ذهب إليه كثير من الحكماء و المتكلمين.

ص: ٩٠

١- (١) صاحب إكمال الإكمال محمد السنوسى و كلامه هذا منقول فى شرح اصول الكافى للمازندراني ١١:٥.

٢- (٢) المراد بهذا البعض مولانا محمّد صالح المازندراني رُوِّحَ اللهُ روحه. منه رحمه الله.

٣- (٣) شرح اصول الكافى ١١:٥.

٤- (٤) المراد بهذا المعاصر سيّدنا صدر الدين محمّد المجاور بالمشهد المقدّس الغروى على مشرفها السلام و مجاورها رحمه الله إلى يوم القيامة. منه رحمه الله.

فهذا شيخ الحكماء [و]رئيس العقلاء قال فى إلهيات الشفاء:

و أمّا العلم فإنّ فيه شبهه، و ذلك أنّ لقائل إن يقول: إنّ العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجرّده عن موادّها، و هى صور جواهر أو أعراض، فإن كانت صور الأعراض أعراضا فصور الجواهر كيف تكون أعراضا؟ فإنّ الجواهر لذاته جواهر، فماهيته جواهر لا يكون فى موضوع البتّه، و ماهيته محفوظه سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجى.

فقول: إنّ ماهية الجواهر جواهر بمعنى أنّه الموجود فى الأعيان لا فى موضوع، و هذه الصفه موجوده لماهيته الجواهر المعقوله، فإنّها ماهية شأنها أن تكون موجوده فى الأعيان لا فى موضوع، أى أنّ هذه الماهية هى معقوله عن أمر وجوده فى الأعيان أن لا يكون فى موضوع، و أمّا وجوده فى العقل بهذه الصفه فليس ذلك فى حدّه من حيث هو جواهر، أى ليس حدّ الجواهر أنّه فى العقل لا فى موضوع، بل حدّه أنّه سواء كان فى العقل أو لم يكن، فإنّ وجوده فى الأعيان ليس فى موضوع.

فإن قيل: العقل أيضا من الأعيان؛ قيل: يراد بالعين التي إذا حصل فيها الجواهر صدرت عنه أفاعيله و أحكامه - إلى أن قال - و ليس إذا كانت (أى ماهيات الأشياء) فى العقل فى موضوع بطل أن تكون فى العقل ليست ماهية ما فى الأعيان ليست فى موضوع.

فإن قيل: فقد قلت: إنّ الجواهر هو ماهيته لا تكون فى موضوع أصلا، و قد صيرتم ماهية المعلومات فى موضوع.

فقول: قد قلنا: إنّ لا يكون فى موضوع فى الأعيان أصلا.

فإن قيل: فقد جعلتم ماهية الجواهر أنّها تاره تكون عرضا و تاره جوهرا، و قد منعتم هذا.

فقول: إنّنا منعنا أيضا أن تكون ماهية شىء توجد فى الأعيان مرّه جوهرا و مرّه عرضا حتّى تكون فى الأعيان تحتاج إلى موضوع ما، و فيها لا - يحتاج إلى موضوع البتّه، و لم نمنع أن يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا، أى تكون موجوده فى النفس لا كجزء. (1) إلى آخر ما قاله هناك.

ص: ٩١



و الشبهه فى كلامه منع للمقدمه الكليه القائله بان العلم صورته حاصله فى العقل، و كل صورته حاصله فيه عرض، و سنده ان الصور العقلية للجواهر جواهر مطابقه لاشخاصها الخارجيه فى ماهيتها فكيف تكون اعراضا؟ و هى مبنيه على مذهب من قال بان الحاصل فى الازهان هو ماهيات الاشياء المطابقه للامور الخارجيه فى تمام ماهيتها، و انما الاختلاف فى الوجود و ما يتبعه من اللوازم المستنده الى خصوصيه احد الوجودين، مثلا- الموجود فى الذهن انما هو ماهية الحراره و البروده، لكنهما موجوده فيه بوجود ظلى مخالف للوجود العيني و ما يتبعه من الاحوال و ان كان مشاركا له فى لوازم ماهيته من حيث هى.

و على هذا المذهب فالصور العقلية للجواهر تكون جوهر و عرضا معا، و قد التزمه صاحب حكمه العين.

و فيه ان الجواب بالتزام عرضيه هذه الصور و ادعاء ان عرضيتها لا تنافى جوهريتها بمعنى انها اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع محل نظر؛ اذ الصور العقلية للجواهر حاله قيامها بالنفس موجوده فى العين؛ لانها قائمه بالنفس الموجوده فيها، فتكون موجوده فيها، فيلزم كونها قائمه بالموضوع فى الوجود العيني، فلا يكون جوهر ايا ان يفترق بين العين و الموجود فيها بان المراد بالعين ما اذا حصلت فيه الجواهر و الاعراض صدرت عنها افعالها و احكامهما العييه- كما اشار اليه الشيخ- و حينئذ فلا تكون النفس من الاعيان و ان كانت من الموجودات فيها، فيتم الجواب من غير التزام ما التزمه.

و لا يذهب عليك ان هذا المذهب شبيه بمذهب من يقول بتجسم العرض بيد ان هذا القائل يجوز ان يكون الشئ جوهر و عرضا معا بالقياس الى الوجود الخارجى لكن بحسب اختلاف النشاطين، و الفلاسفه لما لم يقولوا بوجود الجنه و النار فى الخارج انكروا ذلك و قالوا بنظيره فى الجنه و النار الخياليتين، فانهم جعلوا الاجرام السماويه آله لتخيل النفس جميع ما كانت اعتقدته فى دار الدنيا من احوال القبر و البعث و الخيرات و الشرور و غيرها من الاحوال الاخرويه كما نص به ابن سينا فى فصل المعاد من الشفاء، قال:

و تكون النفس الرديه ايضا تشاهد العقاب بحسب ذلك المصور لهم فى الدنيا [و تقايسه] فان الصور الخياليه ليست تضعف عن الحسيه بل تزداد عليها تأثيرا و

صفاء كما يشاهد في المنام، فربما كان المعلوم به أعظم شأنًا في بابه من المحسوس، على أن الاخرى أشد استقرارًا من الموجود في المنام بحسب قلبه العوائق وتجرّد النفس و صفاء القابل، وليست الصورة التي ترى في المنام، بل ولا التي تحسّ في اليقظة إلا المرتسمه في النفس، إلا أن أحدهما يبتدئ من باطن و ينحدر إليه، والثاني يبتدئ من خارج و يرتفع إليه. فإذا ارتسم في النفس تمّ هناك الإدراك المشاهد، وإنما يلذ و يؤذى بالحقيقه هذا لمرتسم في النفس، لا- الموجود في خارج، و كل ما ارتسم في النفس فعل فعله و إن لم يكن له سبب من خارج (١).

فيقولون: إن هذه الصور- أعنى الاعتقادات الحقّه أو الباطله و الأخلاق الذكيه أو الذميمة العاطله- ستظهر في النشأ الآخره بصوره نعيم الجنّه و حورها و قصورها أو بصوره عذاب النار و عقاربها و حياتها، بل منهم من يجوز أن يكون الشىء جوهرًا و عرضًا معا بالقياس إلى الوجود الخارجى بحسب نشأه واحده في الوقتين إذ ليست حقيقته عنده معلومه، و إنما يسميه بصوره برزت في ظرف من الظروف، كما إذا تمثّل مثلا جبرئيل بصوره بشر كالدحيه الكلبى يسميه به، و إذا ظهر بصوره أخرى كصوره طير من الطيور يسميه به، و هكذا، و إن كانت حقيقته حقيقه واحده إلا أنه مجهوله بالنظر إليه، فيسميه باسم ما برز بصورته.

و ليس هذا من الانقلاب في شىء كما ظنّه بعض المعاصرين فإنّ معناه أن تزول إحدى الموادّ الثلاث عن الذات و تتّصف بأخرى مكانها، فيصير الواجب مثلا ممكنا أو بالعكس. و أمّا اتّحاد الاثنين بأن يصير شىء بعينه من غير أن يزول عنه شىء أو ينضمّ إليه شىء شيئا آخر- كأن يكون هناك زيد و عمرو مثلا فيتّحدا بأن يصير زيد بعينه عمرو أو بالعكس فممتنع لأدله دلّت عليه؛ و ليس تبادل الصور الجوهرية و العرضية على حقيقه واحده بحسب اختلاف الظروف مع بقائها من هذا القبيل كما ظنّه.

و أمّا قولهم: «العرض لا يصحّ عليه الانتقال من موضوعه لأنه من جمله شخصاته» فعلى تقدير تسليمه يكون معناه أن العرض ما دام عرضا لا يصحّ عليه ذلك، فإذا صار

ص: ٩٣

جوهرًا جسمانيًا بقدره الله المتعال فلا مانع له من الانتقال؛ فالقول بتجسّم العرض لا ينافي القواعد الكلامية، بل ولا الحكمية كما زعمه.

فإن قلت: قوله هذا-مع أنه ليس بحجّه يركن إليها الديّانون في أمثال تلك المطالب- خارج عن قانون المناظره أيضا إذا قوبل به القائل بتجسّم العرض- كفيثاغورس الحكيم و من يحذو حذوه- بل هو أوّل المسأله، فإنّهم يجوّزون أن يكون شيء في الأعيان يحتاج إلى موضوع ما في وقت فيكون عرضا، ولا يحتاج فيها إليه في وقت آخر فيكون جوهرًا و يقولون: لا دليل على امتناعه؛ فهم يطالبون عليه دليلا فكيف يصحّ مقابله بالمنع؟ بل الواجب عليه حينئذ إقامة الدليل على امتناع ذلك، وليس، فليس.

نعم، كون الشيء جوهرًا و عرضًا في وقت واحد حتّى يكون غنيا و فقيرا في ذلك الوقت إلى موضوع ما من جهة واحده محال. و أمّا كونه جوهرًا و عرضًا في وقتين، فلا استحاله فيه، و لا دليل على امتناعه، فإنّ الجوهرية و العرضية فمن ثوانى المعقولات، و ليسا بجنسين لما تحتهما من الجواهر و الأعراض حتّى يلزم منه الاحتجاج و الغنى الذاتيان في شيء واحد فيكون محالا، و لذا قال به فيثاغورس الحكيم و هو أقدم منهم. و اعلم:

(إذا قالت حذام فصدّقوها) فإنّ القول ما قالت حذام

و في الكافي عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن فضيل بن يسار- فالسند صحيح على ما تقرّر عندنا- قال أبو جعفر عليه السلام: إنّ الرحم معلّقه يوم القيامة بالعرش، تقول: اللهم صل من وصلني، و اقطع من قطعني. (1)

و فيه عن محمّد بن الفضيل الصيرفي عن الرضا عليه السلام قال: إنّ رحم آل محمّد الأئمّة عليهم السلام لمعلّقه بالعرش، تقول: اللهم صل من وصلني، و اقطع من قطعني، ثم هي جاريه بعدها في أرحام المؤمنين، ثم تلا هذه الآية: وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحَامَ. (2)

و فيه عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: إنّ الرحم معلّقه بالعرش تقول: اللهم صل من وصلني، و اقطع من قطعني؛ و هي رحم آل محمّد، و هو قول الله عزّ و

ص: ٩٤

١- (١) الكافي ١٥١: ٢.

٢- (٢) الكافي ١٥٦: ٢ و الآية في سورة النساء: ١.

جَلَّ: الَّذِينَ يَصِلُونَ <sup>لِ</sup> مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ (١) ورحم كل ذي رحم (٢).

و إذا جاز تجسّم الرحم و تعلّقها بالعرش الجسماني الذي هو مطاف الملائكة المقرّبين - كما هو ظاهر هذه الأخبار و أمثالها المنقولة عن الصادقين - و تكلمها بكلام ظاهري و هي أمر معنوي فأى مانع من تجسّم العمل و تكلمه.

قال الفاضل مولانا محمد صالح المازندراني - أعلى الله درجته - في شرح حديث أبي بصير:

القول محمول على الظاهر؛ إذ لا يبعد من قدره الله أن يجعلها ناطقه كما ورد أمثال ذلك في بعض الأعمال أنه يقول: أنا عمالك.

ثم قال قدس سرّه:

وقيل: المشهور من تفاسير الرحم أنّها قرابه الرجل من جهة طرفيه، و هي أمر معنوي، و المعاني لا تتكلم و لا تقوم، فكلام الرحم و قيامها و قطعها و وصلها استعاره لتعظيم حقّها، و وصله واصلها، و إثم قاطعها، و لذلك سمي قطعها عقوقاً و أصل العقق:

الشقّ، فكأنّه قطع ذلك السبب الذي يصلهم.

وقيل: يحتمل أنّ الذي تعلّق بالعرش ملك من ملائكة الله، و تكلم بذلك عنها من أمر الله سبحانه، فأقام الله ذلك الملك يناضل عنها، و يكتب ثواب واصلها و إثم قاطعها، و كلّ الحفظه يكتب الأعمال.

قال الفاضل قدس سرّه.

و فيه أنّ جميع ذلك خلاف الظاهر، و الحمل على الظاهر غير بعيد بالنظر إلى القدره القاهره. (٣)

أقول: و في كلامه قدس سرّه إشاره إلى ما تقرّر في أصول القوم، و هو أنّهم يمنعون أن يخاطب الحكيم بشيء يريد خلاف ظاهره من دون البيان، و إلّا لزم الإغراء بالجهل؛ لأنّ المخاطب العالم بوضع اللفظ يعتقد أنّه يريد ظاهره، فإذا لم يردّه مع اعتقاده إرادته له كان ذلك إغراء

ص: ٩٥

١- (١) الرعد: ٢١.

٢- (٢) الكافي ١٥١: ٢.

٣- (٣) شرح اصول الكافي ١٠: ٩.

له على ذلك الاعتقاد الجهل؛ ولأنه بالنسبة إلى خلاف ظاهره مهمل كما تقرّر في مقرّره، ولذا كان مدار الاستدلال بالآيات و الروايات من السلف إلى الخلف على الظاهر المتبادر، وقد سبق أنّ تأويل الظاهر إنّما يجوز إذا كان على خلافه قاطع، وهنا ليس عليه دليل أصلاً فضلاً عن القاطع؛ وتأويل أمثال هذه الأخبار و صرفها عن الظاهر لمجرّد استيعادات الأوهام العامية ليس من طريقه الأختيار.

هذا، وقال -نور الله مرقده- في شرح حديث الوصافي عن عليّ بن الحسين -صلوات الله عليهما- قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من سرّه أن يمدّ الله في عمره، وأن يبسط له في رزقه، فليصل رحمه، فإنّ الرحم لها لسان يوم القيامة ذلق، تقول: يا ربّ صل من وصلني، واقطع من قطعني، فالرجل ليري بسبيل خير إذا أتته الرحم التي قطعها فتهدى به إلى أسفل قعر في النار. (١)

فيه دلالة واضحة على أنّ قول الرحم محمول على الحقيقة، وقد مرّ الخلاف فيه (٢)، انتهى كلامه رفع مقامه.

و في الكافي -في باب البرّ بالوالدين- عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن سيف بن عميرة -فالسند صحيح- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يأتي يوم القيامة شيء مثل الكبة (٣)، فيندفع في ظهر المؤمن، فيدخله الجنّة، فيقال: هذا البرّ (٤).

قال في النهاية: الكبة بالضمّ جماعه من الناس وغيرهم.

و المراد بالبرّ الإحسان و الطاعة للوالدين و الرفق بهما و طلب ما يوجب سرورهما. و فيه كما ترى تصريح بتجسيم البرّ.

و بالجمله؛ ظاهر كثير من الأخبار كما سيأتي يدلّ على تجسّم العرض، و لا بعد فيه بعد إمكانه و إخبار المخبر الصادق عنه؛ لأنّ قدره القاهره صالحه لإيجاد كلّ ما في بقعه الإمكان.

ص: ٩٦

١- (١) الكافي ١٥٦: ٢.

٢- (٢) شرح اصول الكافي ١٨: ٩.

٣- (٣) في صحاح الجوهري: الكبة بالفتح: الدفعة في القتل. و في قاموس الفيروز آبادي: الكبة: الصدمه. و الأظهر في هذا لمقام ما في نهاية ابن الأثير، فتأمل. منه رحمه الله.

٤- (٤) الكافي ١٥٨: ٢.

في الكافي في موثقه يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لَمَّا أَمَرَ اللَّهُ -عزَّ وجلَّ- هذه الآيات أن يهبطن إلى الأرض تعلقن بالعرش و قلن: أي رب إلى أين تهبطننا؟ إلى أهل الخطايا و الذنوب؟ فأوحى الله -عزَّ وجلَّ- إليهن أن اهبطن، فو عزتي و جلالتي لا يتلوكن أحد من آل محمد و شيعتهم في دبر ما افترضت عليه من المكتوبه في كل يوم إلا نظرت إليه -بعيني المكنونه- في كل يوم سبعين نظره، أفضى له في كل نظره سبعين حاجه، و قبلته على ما فيه من المعاصي، و هي: أم الكتاب، و شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكهُ و أولوا العلم و آيه الكرسي، و آيه الملك. (١)

و هي كما ترى صريحه في أن هذه الآيات المباركات كن وقت الخطاب ذوات أجساد و أرواح معلقات بالعرش المجيد، مدركات لما ألقى إليهن من كلام الله الحميد، قادات على التكلم و التجحّم، عالِمات بأهل العيوب و الذنوب، ثم صرن أعراضا بقدره الله القادر حين هبوطهن إلى الأرض، فقد تجسّم في مقام بعد ما كان عرضا في مقام آخر وقت ظهوره في اللوح المحفوظ، لقوله تعالى: بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (٢)

فهذه الآيات المجيدات كن أعراضا حين كونهن في اللوح المحفوظ، ثم صرن جواهر معلقات بالعرش الجسماني، ثم عدلن إلى ما كن عليه حين هبوطهن إلى عالمنا هذا، و ستصير جواهر على أمثله جسديته و هياكل إنسانيته في النشأة الآخرة، على ما دلّت عليه أخبار كثيره ستأتي في الفصل الرابع إن شاء الله العزيز.

و لا بعد فيه بعد إمكانه و إخبار الصادق عنه؛ إذا لقدره -كما مرّ- صالحه لإيجاد كل ما في بقعه الإمكان؛ فيجسّم الشيء في موطن و يجعله عرضا في آخر

و قال مولانا محمد صالح المازندراني قدس سرّه في شرح هذا الحديث:

ص: ٩٧

١- (١) الكافي ٢: ٦٢٠.

٢- (٢) البروج: ٢٣-٢٢.

أى تعلقن بالعرش الجسماني الذي هو مطاف الملائكة المقربين، وقد ورد في كثير من الأخبار أنّ القرآن يتصوّر بمثال جسداني، و هيكل إنساني؛ فنسبه التعلق إليه صحيحه، انتهى. (١)

و القول بأنّه كناية عن تقدّسهنّ و بعدهنّ عن دنس الخطايا، و المراد: تعلق الملائكة الموكّلين بهنّ أو أرواح-الحروف كما أثبتتها جماعه-تكلّفات بعيده لا حاجه إليها؛ لأنّ حمل الكلام على الحقيقه مهما أمكن أولى من حمله على المجاز-كما سبق- و هنا لا مانع منه.

و بالجمله، لا-حجه في المجاز إذا احتاج توجيه الكلام إلى ارتكابه، و أمّا إذا كان للكلام وجه صحيح ظاهر بلا تمحل ارتكابه فارتكابه في قوه الخطأ عندهم.

فإن قلت: هذا الكلام و إن كان ممّا يتعارف بين الأعلام، لكنّه ليس ممّا لا ينبغي المناقشه فيه، كيف و قد ذكر صاحب تلخيص المفتاح في أواخر البيان أنّه قد أطبق البلغاء على أنّ المجاز و الكنايه أبلغ من الحقيقه و التصريح، و هذا مناف للكلام المذكور قطعاً سواء أخذ أبلغ مأخوذاً من المبالغه أو من البلاغه.

و قال صاحب المفتاح أيضاً في أوائل المعاني أنّ الدالّ بالوضعيه لا يخرج عن حكم النعيق، و هو الذي سمّي في علم النحو أصل المعنى، و نزل هاهنا بمنزله أصوات الحيوانات و تتبع كلماتهم و محاوراتهم أيضاً، كأنّه يورث الظنّ بخلافه؛ إذ المجاز كثير شائع فيها سيّما في الخطب و نحوها من المقامات الظئيه، بل قال ابن سطويه: إنّ أكثر اللغه مجاز.

قلت: لا-كلام في أنّ الكلام المشتمل على المجاز و الكنايه إذا وقعا موقعهما بأن لا يستلزمان المخالفه لقواعد الأدب أبلغ من الحقيقه و التصريح، إنّما الكلام في أنّ الكلام إذا حمل على الحقيقه و كان له وجه صحيح مطابق لما عليه الأدباء موافق لاستعمالات الفصحاء من غير لزوم محذور فحمله على المجاز المستلزم لخروجه عن قوانين الأدب و استعمالات البلغاء من غير داع يدعو إليه تكلف ظاهر، بل تعسّف ارتكابه في قوه الخطأ، و هذا الأمر يبيّن لا ينبغي المناقشه فيه، و لا منافاه بينه و بين كون المجاز كثيراً شائعاً، و لا كون أكثر اللغه مجازاً،

ص: ٩٨

و لا كون الدالّ بالوضعيه غير خارج عن حكم النعيق لو سلم له ذلك.

و العجب من بعض الأفاضل كيف غفل عن هذا مع وضوحه؟ و نعم ما قيل: «الجواد قد يكبو، و الصارم قد ينبو» مع أنّ هذا القائل (١) قائل بتجسّد القرآن و تجسّم العرض، كما سيأتي عند نقل كلامه، إن شاء الله العزيز.

و قد روى عن سيّدنا أبي عبد الله الصادق عليه السّلام أنّه كان عنده ناصبي يؤذيه بمشهد من منصور، فأمر عليه السّلام صوره كانت هناك على و ساده أن خذ عدوّ الله، فصارت أسدا فافترسه، ثمّ عادت إلى مكانها. (٢)

و مثله ما في عيون أخبار الرضا عليه السّلام في قصّه الحاجب الطويله، حيث قال: فإن كنت صادقاً فيما توهم فأحى هذين و سلّطهما عليّ فإنّ ذلك يكون حينئذ آيه معجزه، و كان الحاجب قد أشار إلى أسدين مصورين على مسند المأمون العزّي كان مستندا إليه، و كانا متقابلين على المسند.

فغضب الرضا عليه السّلام و صاح بالصورتين: «دونكما الفاجر، فافترساه و لا تبقياً له عينا و لا أثراً» فوثبت الصورتان و قد صارتا أسدين، فتناولوا الحاجب، و [عضّاه و] [رضّاه و] هشماه و أكلاه و لحسا دمه، و القوم ينظرون متحيرين ممّا يبصرون، فلمّا فرغا منه أقبلوا على الرضا عليه السّلام و قالوا: يا وليّ الله في أرضه! ما ذا تأمرنا نفعل بهذا [أنفعل به] فعلنا بهذا؟ - يشيران إلى المأمون - فغشى على المأمون ممّا سمع منهما.

فقال عليه السّلام: «قفا» فوقفا، ثمّ قال عليه السّلام: «صبّوا عليه ماء ورد و طيبوه» ففعل ذلك و عاد الأسدان يقولان: أأذن لنا أن نلحقه بصاحبه الذي أفيناه؟

فقال: «لا، فإنّ لله - عزّ و جلّ - فيه تدبيراً هو ممضيه».

فقالا: ما ذا تأمرنا؟

فقال: «عودا إلى مقرّكما كما كنتما».

ص: ٩٩

١- (١) المراد بهذا القائل صاحب البحار، على مؤلفها رحمه الله الملك الغفار. منه رحمه الله.

٢- (٢) راجع: الثاقب في المناقب: ٤٢٣.



فعادا إلى المسند، و صارا صورتين كما كانتا (١).

و فى كشف الغمّه فى قصّه الهندى المشعبذ و إيدائه علىّ بن محمّد-صلوات الله عليهما- بمشهد من المتوكّل، فضرب عليه السّلام بيده صوره أسد كانت هناك على وساده، و قال: «خذى هذا الشقى» فوثبت الصوره و قد عادت أسدا، فبلغته، ثمّ عادت إلى مكانها. (٢)

و صوره الشىء قد يقال لشبحه و مثاله، كصوره الفرس المنقوش على الجدار، و صوره السرير، و هى هيئته القائم به، و كالصور العقلية للأشياء الحاصلة فى الأذهان.

و فى القاموس: الصوره بالضمّ: الشكل. (٣) و هو على المشهور هيئه إحاطه حدّ أو حدود بمقدار ما؛ و عند الأقدمين من الحكماء- على ما ذكره شارح المقاصد- الصوره اسم للأعراض المحصّيه للأجسام المتنوّعه. و قد يقال لجزء الشىء الذى يكون به الشىء هو ما هو بالفعل كالنفس الفرسية؛ و من البين أنّ المراد بها هنا المعنى الأوّل، و هو المتبادر فى عرف الشىء، و إنكار أمثال ذلك أو تأويلها لمحض استبعادات الأوهام العامية ليس من طريقه الأختيار، فإنّه يفضى إلى إنكار أكثر معجزات الأنبياء و الأوصياء عليهم السّلام.

و بالجمله؛ الجوهرية و العرضية غير موجودتين فى الخارج، بل هما أمران اعتباريان تتّصف الأجسام (٤) بهما فى الخارج؛ إذ ليس فى الجسم مثلا أمر متحقّق زائد على ذاته هو الجوهرية، و لا فى السواد مثلا أمر متحقّق زائد على ذاته هو العرضية، فهما من الأمور الاعتبارية العارضة للأجسام فى الخارج، فيكونان من اللوازم الخارجيه، أو من لوازم الماهية، و تفكيك اللوازم عن ملزوماتها غير ممتنع فى مقدورات الله تعالى، كيف و جلّ خوارق العادات بل كلّها كذلك؟

و يدلّ على ذلك قوله تعالى: يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ (٥)

ص: ١٠٠

١- (١) بحار الأنوار ١٨٤: ٤٩.

٢- (٢) كشف الغمّه ١٨٧: ٣؛ الثاقب فى المناقب: ٥٥٥.

٣- (٣) القاموس المحيط ١٠٤: ٢.

٤- (٤) المشهور بين الحكماء أنّ الجوهر جنس للجسم، و الحقّ أنّه لازم له كما عليه المحقّقون. منه رحمه الله.

٥- (٥) الأنبياء: ٦٩.

روى أنه لما وضع في المنجنيق قالت الأرض: يا ربّ ليس على ظهري أحد يعبدك غيره يحرق بالنار؟  
قال الربّ: «إن دعاني كفيته».

قال: قال- يعنى إبراهيم -: توكلت على الله.

فقال الربّ- تبارك و تعالی -: «كفيت» فقال للنار: كوني بزداً فاضطربت أسنان إبراهيم من البرد، حتى قال الله: **وَ سَيَلَمًا عَلَيَّ**  
**إِبْرَاهِيمَ (١)**

هذا، و في روايه معاذ بن جبل عن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله الطويله الوارده في كتابه الحفظه عمل العبد من حين يصبح إلى حين يمسي، المذكوره في عدّه الداعي لابن فهد: «ثم يرفع الحفظه بعمل له نور كنور الشمس» و في عمل آخر: «له دوى بالتسيح» و في آخر: «له رنين كرنين الإبل» و في آخر: «له صوت كالرعد و ضوء كضوء البرق» و أمثال ذلك. **(٢)**  
و فيه من التصريح بتجسّم العمل في هذه النشأه، أيضا ما لا يخفى، و لم أجد من الأصحاب من صرح بذلك.

### الفصل الثالث في الأخبار الوارده في تجسّم الأعمال و الاعتقادات في النشأه الآخره

و هي أكثر من أن تحصى، و لنذكر نبذه منها، فنقول: قول مولانا عليّ أمير المؤمنين عليه السلام:

«أعمال العباد في عاجلهم نصب أعينهم في آجلهم» **(٣)** صريح في تجسّم الأعمال في تلك النشأه.

و كذلك ما ورد في قوله تعالى: **وَ يُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ (٤)** أنّ العمل الصالح يقول عند أهوال القيامة: اركبني فطال ما ركبتك في الدنيا، فركبه و يخطى به شدائدها.

ص: ١٠١

١- (١) راجع: بحار الأنوار ١٢: ٣٣.

٢- (٢) راجع: بحار الأنوار ٦٧: ٢٤٧.

٣- (٣) شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد ١٠١: ١٨.

٤- (٤) الزمر: ٦١.

و ما فى فروع الكافى فى حديث طويل بطرق عديده عن سيدنا امير المؤمنين-صلوات الله عليه-أنه قال:«فإن كان-أى الميِّت-لله وليًّا أتاه أطيب الناس ريحا، وأحبتهم منظرا، وأحسنهم رياشا، فيقول:أبشر بروح و ريحان و جنّه نعيم، و مقدمك خير. فيقول:من أنت؟ فيقول:أنا عمك الصالح، ارتحل من الدنيا إلى الجنّه. (١)

و فى روايه أخرى فى الكافى عن أبى عبد الله الصادق عليه السّلام:فيقول:أنا رأيتك الحسن الذى كنت عليه، و عمك الصالح الذى كنت تعمله. (٢)

ثمّ قال علىّ عليه السّلام فى الحديث المذكور:و إن كان لربّه عدوّا فإنه يأتيه أقبح من خلق الله زينا، و أنتنه ريحا، فيقول له:أبشر بنزل من حميم، و تصليه جحيم.

و فى الكافى فى حديث آخر عن الصادق عليه السّلام فيقول:يا عبد الله من أنت؟فما رأيت شيئا أقبح منك. فيقول:أنا عمك السيِّئ الذى كنت تعمله، و رأيتك الخبيث. (٣)

و هذا صريح فى تجسّم الاعتقادات أيضا فى تلك النشأه.

و فيه أيضا عن أبان بن تغلب، قال:سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن حقّ المؤمن[على المؤمن] فقال:حقّ المؤمن[على المؤمن]أعظم من ذلك، لو حدّثتكم لكفرتم؛إنّ المؤمن إذا خرج من قبره خرج معه مثال من قبره، يقول له:أبشر بالكرامه من الله و السرور. فيقول له:بشرك الله بخير.

قال:ثمّ يمضى معه يبشّره بمثل ما قال، و إذا مرّ بهول قال:ليس هذا لك، و إذا مرّ بخير قال:هذا لك، فلا يزال معه يؤمنه ممّا يخاف، و يبشّره بما يحبّ، حتّى يقف معه بين يدي الله- عزّ و جلّ-فإذا أمر به إلى الجنّه قال له المثال:أبشر فإنّ الله-عزّ و جلّ-قد أمر بك إلى الجنّه.

قال:فيقول:من أنت-رحمك الله-تبشّرني من حين خرجت من قبري، و آنستني فى طريقى، و خبرتني عن ربّي؟

ص: ١٠٢

١- (١) الكافى ٣:٢٣٢.

٢- (٢) الكافى ٣:٢٤٢.

٣- (٣) الكافى ٣:٢٤٢.

قال: فيقول: أنا السرور الذي كنت تدخله على إخوانك في الدنيا، خلقت منه لأبشرك و أونس وحشتك. (١)

و فيه عنه عليه السّلام قال: من أدخل على مؤمن سرورا خلق الله - عزّ و جلّ - من ذلك السرور خلقا فيلقاه عند موته، فيقول: أبشر يا وليّ الله بكرامه من الله و رضوان. ثمّ لا - يزال معه حتّى يدخل قبره، فيقول له مثل ذلك، فإذا بعث يلقاه فيقول له مثل ذلك، ثمّ لا يزال معه عند كلّ هول يبشّره و يقول له مثل ذلك، فيقول له: من أنت رحمك الله؟ فيقول: أنا السرور الذي أدخلته على فلان. (٢)

و فيه في حسنه سدير الصيرفي عنه عليه السّلام: إذا بعث الله المؤمن من قبره خرج معه مثال يقدم أمامه، كلّما رأى المؤمن هولا من أهوال [يوم] القيامة قال له المثال: لا - تفزع و لا - تحزن و أبشر بالسرور و الكرامه من الله - عزّ و جلّ - حتّى يقف بين يديّ الله، فيحاسبه حسابا يسيرا و يأمر به إلى الجنّة و المثال أمامه، فيقول له المؤمن: [يرحمك الله] نعم الخارج، خرجت معي من قبري و ما زلت تبشّرنى بالسرور و الكرامه من الله حتّى رأيت ذلك، فمن أنت؟ فيقول: أنا السرور الذي أدخلته على أخيك المؤمن في الدنيا، خلقتني الله - عزّ و جلّ - منه [لأبشرك]. (٣)

و حمل هذه الأخبار على أنّ الله يخلق مثالا لأجل ذلك السرور، و بسببه فيكون الحمل في قوله «أنا السرور» للمبالغه في السبب، ثمّ تأييده بقول أمير المؤمنين عليه السّلام: «ما من أحد أودع قلبا سرورا إلّا و خلق من ذلك لطفًا، فإذا نزل نائبه جرى إليه كالماء في انحداره حتّى يطرده عنه» على أنّ يكون معناه: خلق الله بدل ذلك السرور و عوضه ملكا ذا لطف و يبعث ذلك الملك اللطيف عند كلّ بليّة على عجله ليخلصه عنه، فمع أنّه خلاف الظاهر منها لا يخلو من تكلف لا حاجه إليه، و ليت شعري إذا جاز أن يخلق الله لأجل ذلك السرور و بدله مثالا ابتدائيا أو ملكا لطيفا فأىّ مانع من أن يجعل ذلك السرور نفسه مثالا أو ملكا كما

ص: ١٠٣

١- (١) الكافي ١٩١: ٢.

٢- (٢) الكافي ١٩٢: ٢- ١٩١.

٣- (٣) الكافي ١٩٠: ٢.

هو ظاهر هذه الأخبار؛ وقد سبق أن ذلك أمر ممكن، وأن نسبه الممكنات بحذافيرها والكائنات بأسرها إلى قدرته-بهرت قدرته، وجلت عظمته-نسبه واحده؛ ولذا قال بعض أهل العرفان:

فيها دلالة على تجسّم الأعمال في النشأ الأخرى. وقد ورد في بعض الأخبار تجسّم الاعتقادات أيضا

فالأعمال الصالحة و الاعتقادات الصحيحة تظهر صوراً نورانية مستحسنه موجه لصاحبها كمال السرور و الابتهاج، و الأعمال السيئه و الاعتقادات الباطله تظهر صوراً ظلماتيه مستقبحه توجب غايه الحزن و التألم؛ كما قاله جماعه من المفسرين عند قوله تعالى: **يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مِمَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمِمَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا . (١)**

و يرشد إليه قوله تعالى: **يَوْمَئِذٍ يَصُدُّ النَّاسُ أَسْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (٢)** و من جعل التقدير: «ليرو جزء أعمالهم» و لم يرجع ضمير «يره» إلى العمل فقد أبعده. (٣)

أقول: هذا التقدير منقول عن ابن عباس (٤)؛ و قيل: المراد بالرؤيه هنا رؤيه القلب، و هي المعرفه بالأعمال عند تلك الحال أى حال رجوع الناس عن الموقف بعد العرض أشتاتا متفرقين، أهل الإيمان على حده، و أهل كل دين على حده؛ و المعنى أنهم يرجعون عن الموقف فرقا لينزلوا منازلهم من الجنة و النار.

ثم أقول: و لكن يؤيد هذا التقدير ظاهر كلام لعلّى بن الحسين-صلوات الله عليهما-فى روضه الكافى فى الوعظ و الزهد فى الدنيا، يقول عليه السلام فيه: و اعلم يا ابن آدم! أن من وراء هذا أعظم و أفضح و أوجع للقلوب يوم القيامة... يوم لا تقال فيه عشره، و لا يؤخذ من أحد فديه، و لا تقبل من أحد معذره، و لا لأحد فيه مستقبل توبه ليس إلا الجزء بالإحسان و الجزء بالسيئات، فمن كان من المؤمنين عمل فى هذه الدنيا مثقال ذره من خير و جده، و من

ص: ١٠٤

١- (١) آل عمران: ٣٠.

٢- (٢) الزلزال: ٨-٦.

٣- (٣) الأربعون حديثا للشيخ البهائي: ٤٠٢.

٤- (٤) مجمع البيان ٧٩٩: ١٠ انتشارات ناصر خسرو.

كان من المؤمنين عمل في هذه الدنيا مثقال ذره من شرّ وجدّه. (١)

و يؤيدّ عدمه ما في تفسير عليّ بن إبراهيم في روايه أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ** يقول: إن كان من أهل النار و قد كان عمل في الدنيا مثقال ذره خيرا يره يوم القيامة حسره إن كان عمله لغير الله، و من يعمل مثقال ذره شرا يره. يقول: إن كان من أهل الجنّه رأى ذلك الشرّ يوم القيامة ثمّ غفر له (٢)

و يؤيدّه أصاله عدم التقدير و حذف شيء و لا سيّما عند انتفاء القرينه.

ثمّ صريح هذا الحديث يفيد أنّ ضمير [يره] في الموضوعين يرجع إلى الخير و الشرّ، و هما المرثيان، كما هو الظاهر المتبادر، لا إلى العمل و إن كان المآل واحدا و المقصود حاصلًا على التقديرين فتأمل.

هذا، و في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: التسييح نصف الميزان، و الحمد لله يملأ الميزان، و الله أكبر يملأ ما بين السماء و الأرض. (٣)

و من طرق العامّة: الحمد لله يملأ الميزان. (٤)

أقول: و لعلّ الوجه في أنّ التسييح نصف الميزان و الحمد يملأه أنّ التسييح يدلّ على كونه تعالى مبرّاً في ذاته و صفاته عن النقائص و الآفات، فإنّ التنزيه المستفاد من «سبحان الله» ثلاثة أنواع:

تنزيه الذات عن نقص الإمكان المذموم هو منبع السوء و تنزيه الصفات عن الحدوث، بل عن كونها مغايره للذات و زايده عليه و تنزيه الأفعال عن القبح و العبث، و عن كونها جالبه إليه نفعا أو رافعه عنه ضراً كأفعال العباد.

و الحمد يدلّ مع حصول تلك الصفه على كونه محسنا إلى الخلق، منعما عليهم، و رحيمًا بهم.

ص: ١٠٥

١- (١) الكافي ٨:٦١.

٢- (٢) تفسير القمي ٢:٤٣٤.

٣- (٣) الكافي ٢:٥٠٦.

٤- (٤) مسند احمد ٥:٣٤٣.

فالتسييح إشاره إلى كونه تامًا، والتحميد إلى كونه فوق التمام، والتكبير إلى كونه أجلّ من أن يوصف، فهو فوق ذلك كله.

هذا، وقيل: «الحمد لله» ليس بجسم فيقدّر بمكيال و يوزن بمعيار، فهو كناية عن تكثير العدد، أي حمدا لو كان ممّا يقدر بمكيال و يوزن بميزان لملاً.

وقيل: هو لتكثير أجوره.

وقيل: هو على التعظيم أو التفخيم لشأنه.

أقول: كلّ ذلك تكلف لا حاجة إليه، مع ما فيه من شبه المصادره، فإنّهم إن أرادوا أنّ الحمد ليس بجسم في هذه النشأه بل هو عرض فمسلم و لكنّه ليس بموضع النزاع.

و إن أرادوا أنّه ليس بجسم في النشأه الآخره فممنوع، بل هو عين محلّ النزاع، فإنّا نقول:

إنّ العرض في هذه النشأه يتجسّم في تلك النشأه؛ لإمكانه و إخبار الصادق عنه، فيقدّر بمكيال و يوزن بمعيار، كما هو ظاهر هذه الأخبار، و صرّح به كثير من العلماء الأخيار، فلا وجه للتأويل و القول بالمجاز، و لذلك حمل أكثر المحقّقين الوزن في قوله تعالى: وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ . (١)

اعلى ظاهره عملا بالحقيقه، لإمكانها، فمن ادّعى امتناعها فعليه البيان و إقامة البرهان، و سيأتي لذلك زياده توضيح و بيان، بتوفيق الموقّ و إعانه المستعان، و عليه الثقه و التكلان.

و قد جاء من طرق العامّه: إنّ الميزان له كفتان، كلّ كفه طباق السموات و الأرض. و جاء أيضا: إنّ الحمد يملأه.

وقيل: لكلّ مكلف ميزان و إنّما الميزان الكبير واحد، إظهارا لجلاله الأمر فيه و عظم المقام.

و في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله عنه صلّى الله عليه و آله قال: قال الله -جلّ جلاله- لموسى: يا موسى! لو أنّ السموات و عامريهنّ و الأرضين السبع في كفه و «لا إله إلاّ الله» في كفه مالت بهنّ «لا إله إلاّ الله». (٢)

ص: ١٠٦

١- (١) الأعراف: ٨.

٢- (٢) التوحيد: ٣٠.

و هو ظاهر في تجسّم الأعمال؛ و الحمل على الاستعاره التمثيليه الحاصله من تشبيهه هيئه معادله ثواب التوحيد بما سواه من الحسنات و رجحانه عليه بالهيئه الحاصله من موازنه جسم ثقيل بما عداه و رجحانه عليه بعيد.

و فيه تنبيه على كون الأفلاك و ساكنيهنّ من الملائكه أجساما ثقيه ذوات مقادير، إذ المقام يقتضى ذكر ماله مقدار و ثقل، فدلّ على بطلان القول بأنّ الفلك لا ثقل له كما عليه الفلاسفه.

هذا، و في الكافي- في باب الصبر- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا دخل المؤمن في قبره كانت الصلاه عن يمينه، و الزكاه عن يساره، و البرّ مطلقا عليه، و يتنحى الصبر ناحيه، فإذا دخل عليه الملكان اللذان يليان مساءته قال الصبر للصلاه و الزكاه و البرّ: دونكم صاحبكم، فإن عجزتم عنه فأنا دونه. (١)

قال الفاضل مولانا محمد صالح المازندراني قدّس رسمه- في شرح هذا الحديث:

دلّ ظاهره على تجسّم الأعمال و الأخلاق، و الروايات الداله عليه و على تجسّم الاعتقادات أيضا كثيره، فلا ينبغي إنكاره و حمله على التمثيل و لسان الحال. (٢)

أقول: لا بعد بالنظر إلى قدره الله القادر أن يجعل للصلاه و الزكاه و البرّ و الصبر صورا و أجسادا مثاليه تتكلم بها، و تترتب عليها أحكامها، و تنتشأ منها آثارها؛ و عليه فلا حاجه إلى القول بأنّ كلّ من تكمل فيه صفه أو حاله فكأنه جسد لتلك الصفه و شخص له، فأمر المؤمنين عليه السلام جسد للصلاه و الزكاه و غيرهما، و لكمالها فيه تطلق عليه هذه الأسماء؛ فإنه يشتمل من التكلف و البعد على ما لا يخفى.

و في شرح الجديد للتجريد بعد نقل قوله تعالى: وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (٣) و قوله: فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عَيْشِهِ رَاغِبًا وَ أَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ (٤)

ص: ١٠٧

١- (١) الكافي ٢: ٩٠.

٢- (٢) شرح اصول الكافي ٨: ٢٨٣.

٣- (٣) الأنبياء: ٤٧.

٤- (٤) القارعه: ٩-٦.



ذهب أكثر المفسرين إلى أنه ميزان له كفتان، ولسان و شفتان، عملا- على الحقيقة، لإمكانها. وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك، وأنكره بعض المعتزلة ذهابا إلى أنّ الأعمال أعراض لا- يمكن وزنها، فكيف إذا زالت و تلاشت؟ بل المراد به العدل الثابت في كل شيء.

أقول: ويدل على ما ذهب إليه المعتزلة صريحا ما في كتاب الاحتجاج في احتجاج أبي عبد الله الصادق عليه السلام حيث قال السائل: أو ليس توزن الأعمال؟

قال: «لا- لأنّ الأعمال ليست أجساما و إنّما هي صفة ما عملوا، و إنّما يحتاج إلى وزن الشيء من جهل عدد الأشياء، و لا يعرف ثقلها و خفتها، و إنّ الله لا يخفى عليه شيء».

قال: فما معنى الميزان؟

قال: العدل. (١)

قال: فما معناه في كتابه: فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ (٢)

قال: «فمن رجح عمله» (٣)

و أنت خير بآئه يلزم منها أن لا- يكون في القيامه حساب و لا كتاب، بل يلزم منها أن لا يكون لوجود الملكين الكاتبين لأعمال العباد حسناتها و سيئاتها ثمره، و ذلك أنّ الله عالم السرّ و أخفى، و إنّما يحتاج إلى الحساب و الكتاب و ضبط أعمال العباد بإرسال الكاتبين من جهل الأشياء و لم يعرف مقاديرها و لا أعدادها، و الله لا يخفى عليه شيء.

و بالجملة، العله مشتركة، فما يجاب به عن هذا يجاب به عن ذلك.

و مع ذلك يمكن أن يجاب عنها بآئها غير معلومه الصّحه، و على تقدير صحتها غير صالحه لمعارضه ما دلّت من الآيات و الروايات على وزن الأعمال؛ لكثرتها و صحتها.

و مع قطع النظر عن ذلك لا- ينافي ما نحن بصدده؛ لأنّها لا- تدلّ على نفى جواز تجسيم الأعمال و الاعتقادات بشيء من الدلالات، بل غايه ما دلّت عليه أنّ الأعمال لا توزن،

ص: ١٠٨

١- (١) و منهم من أوّل الميزان بالإدراك، قال: فميزان الألوان البصر، و الأصوات السمع، و الطعوم الذوق، و كذا سائر الحواس، و ميزان المعقولات العقل. منه رحمه الله.

٢- (٢) المؤمنون: ١٠٢.

٣- (٣) الاحتجاج ٢: ٢٤٧.

لأنها ليست أجساما، وأنَّ الله تعالى لا حاجة له إلى وزن شيء، لعدم خفائه عليه؛ ولا منافاه بينه وبين ما دلَّ على أنَّ الأعمال و الاعتقادات ستظهر في النشأه الآخره إمَّا بصورة نعيم الجنه و حورها و قصورها، أو بصورة عذاب النار و عقاربها و حياتها و نحو ذلك، فتدبر.

و أجاب شارح الجديد للتجريد عمَّا أنكره المعتزله بأنَّه يوزن صحايف الأعمال، أو بأنَّه تعالى يجعل الحسنات أجساما نورانيه و السيئات أجساما ظلمانيه.

و إلى هذا أشار شيخنا قدس سره بقوله:

قد اختلف أهل الاسلام في أنَّ وزن الأعمال الوارد في الكتاب و السنه هل هو كناية عن العدل و الإنصاف و التسويه، أو المراد به الوزن الحقيقي؟ فبعضهم على الأول؛ لأنَّ الأعراض لا يعقل وزنها، و جمهورهم على الثاني؛ للوصف بالخفه و الثقل في القرآن و الحديث و الموزون صحائف الأعمال، أو الأعمال نفسها بعد تجسيمها في تلك النشأه. (١)

و الحقَّ أنَّ الموزون نفس الأعمال لا صحائفها. (٢)

أقول: قول صاحب التجريد قدس سره: «سائر السمعيات من الميزان و الصراط و الحساب و تطاير الكتب ممكنه، دلَّ السمع على ثبوتها» (٣) صريح بالإضافه إلى اعتقاده ثبوت الميزان بالمعنى المعروف، لكنَّه مجمل بالإضافه إلى الموزون، فإنَّه يمكن حمله على القول بوزن صحايف الأعمال، و القول بوزن الأعمال نفسها بعد تجسيمها.

و الهمزى يدلُّ على أنَّ الموزون هو صحائفها ما ورد في طرق العامه: «إنَّ الرجل يؤتى به إلى الميزان، فينشر عليه تسعه و تسعون سجلا (٤) كلَّ سجل مدَّ البصر، فيخرج له بطاقه فيها كلمتا الشهاده، فتوضع السجلات في كفه و البطاقه في كفه، فطاشت السجلات، و ثقلت البطاقه». كذا في تفسير البيضاوى (٥)، و لعلَّ الشيخ قدس سره لم يعتبره، لوروده في طريقهم.

ص: ١٠٩

١- (١) الأربعون حديثا: ١٨٩.

٢- (٢) الأربعون حديثا: ١٩١.

٣- (٣) راجع: كشف المراد: ٤٢٥.

٤- (٤) السجل بالكسر و التشديد: الكتاب الكبير. و البطاقه ككتابه: الرقع الصغيره. منه رحمه الله.

٥- (٥) تفسير البيضاوى ١: ٣٣٢.

ثم قال:

و ما يقال من أنّ تجسّم العرض طور خلاف طور العقل، فكلام ظاهرى عامى، و العدى عليه الخواصّ من أهل التحقيق أنّ سنخ الشىء و حقيقته أمر مغاير للصوره التى يتجلّى بها على المشاعر الظاهره، و يلبسها لدى المدارك الباطنه، و أنّه يختلف ظهوره فى تلك الصوره بحسب اختلاف المواطن و النشآت، فيلبس فى كلّ موطن لباسا، و يتجلّب فى كلّ نشأه بجلباب، كما قالوا: «لون الماء لون إنائه»

و أمّا الأصل العدى تتوارد تلك الصوره عليه و يعبرون عنه تاره بالسنخ، و مرّه بالوجه، و أخرى بالروح، فلا يعلمه إلاّ علام الغيوب. فلا بعد فى كون الشىء فى موطن عرضا و فى آخر جوهرًا، ألا ترى إلى الشىء المبصر، فإنّه إنّما يظهر لحسّ البصر إذا كان محفوفًا بالجلابيب الجسمانيه ملازما لوضع خاصّ، و توسيط بين القرب و البعد المفرطين، و أمثال ذلك. و هو يظهر فى الحسّ المشترك عريّا عن تلك الأمور الّتى كانت شرط ظهوره لذلك الحسّ. ألا ترى إلى ما يظهر فى اليقظه من صوره العلم، فإنّه فى تلك النشأه أمر عرضى، ثمّ إنّّه يظهر فى النوم بصوره اللبّ؛ فالظاهر فى الصورتين سنخ واحد تجلّى فى كلّ موطن بصوره، و تحلّى فى كلّ نشأه بحليه، و يسمّى فى كلّ مقام باسم؛ فقد تجسّم فى مقام ما كان عرضا فى مقام آخر. (١)

و قال الفاضل المجلسى فى شرحه على الفقيه:

اعلم أنّ النفس بسبب اكتساب الكمالات تحصل لها الملكات الحسنه، و باكتساب السيئات تحصل لها الأخلاق الرذيله، و كلّها لازمه للنفس لا ينفكّ عنها، و يظهر عند النوم؛ لأنّ الأخلاق الحسنه يتصوّر بصور حسنه مليحه، و خلافها بصوره قبيحه، و كلّ خلق كان للنفس أكمل و أتمّ فالغالب أنّه يرى [صوره تناسبه] مثلا إذا كان خلق السباع لها أتمّ فكّلما ينام يرى السباع، و إذا كان الغالب عليها الحرص يرى الفأره و النمله إلى غير ذلك. و إذا رسخت فيها الكمالات ففى النوم ترى المياه و العيون و الأشجار النورانيه و الثمرات الروحانيه.

و كذا لكلّ عمل مثال، كما أنّ لكلّ خلق مثلا، و لهذا قال سيّد العارفين و إمام الواصلين: «النوم أخ الموت» بل بالنسبه إلى أكثرهم يظهر أحوالهم فى كلّ ليله و لكن لا

ص: ١١٠

يعقلون، فإذا مات و انقطع التعلق بالكليته يظهر أخلاقه الطيبه و ملكاته السيئه في الصور المناسبه لها، فإن كان مؤمنا عارفا عالما محبا لله عاملا لله يرى نفسه نورانيا، بل نورا محضا، و أخلاقه أنوارا، و أعماله أنوارا، و في عالم البرزخ هو داخل في الجنه التي أعد الله لعباده الصالحين، و له من النعم ما لا- عين رأت، و لا- أذن سمعت، و لا خطر على قلب بشر، و كان له ما قال الله تعالى: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ (١)

بل في هذه الدنيا كما قال تعالى: أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢).

و الآيات و الأخبار غير مختصين بالنشأ الآخره و إن كان في تلك النشأ أتم و أكمل.

ثم قال قدس سره:

فإذا قصر في الصلاه و الصوم و الزكاه و الخمس و الحج و غيرها، و لم تحصل للنفس الكمالات الممكنه من أفعالها، يحصل لها غم عظيم، و ألم جسيم، يفوق على كل الآلام الجسمانيه، و يحصل لها بسبب الملكات الرديه ما يتصور بصور العقارب و الحيات و السباع و سائر المؤذيات المهلكات، و تلدغها و تفرسها إلى المحشر. (٣)

أقول: و لعل ذلك في عالم الخيال و المثال المذى سمّاه المتشرعون برزخا، و أهل المعقول عالم الأشباح المجرده، فإن فيه جميع الأشكال و الصور و المقادير و الأجسام و ما يتعلق بها من الحركات و السكنات و الأوضاع و الهيئات و غير ذلك قائمه بذاتها، معلقه لا- في مكان و محل؛ و كذا جميع ما يراه النائم في المنام من الخيال و الصور و الأرضين و السموات، و الأصوات العظيمة، و الأشخاص الإنسانيه و الحيوانيّه و النباتيه و المعدنيه و العنصريه و الفلكيه و الكوكبيه و غيرها مثل قائمه بذاتها لا في محلّ و مكان؛ و كذا الروائح و غيرها من الأ-عراض كالألوان و الطعوم و أمثال ذلك مثل قائمه لا في محلّ و مادّه في ذلك العالم، و إن كانت عندنا لا تقوم إلا بمادّه؛ لعدم المادّه هناك.

ص: ١١١

١- ((١)) آل عمران: ١٧٠-١٦٩.

٢- ((٢)) يونس: ٦٢.

٣- ((٣)) روضه المتقين ٣٤٨: ١-٣٤٧.

فالصور و الأعراض المشاهده في عالم المثال في النوم و اليقظه أشباح محضه، و التذاذنا في النوم بمآكل و مشارب ذوات طعم و لون و رائحه ليس لانطباع هذه الأعراض من تلك الأشباح، بل لتمثلها فينا على سبيل التخيل؛ فكل ما في هذا العالم المثالي جواهر بسيطه، لقيامها بذاتها و تجرّدها عن المواد.

و الفرق بينها و بين المثل الأفلاطونيّه أنّها نوريّه عقليّه ثابتة في عالم النور العقليّ، و هذه مثل معلقه في عالم الأشباح المجرّده منها ظلماتيه يتعذب بها الأشقياء؛ و هي صور زرق سود بشعه مكروهه تتألم كلّ نفس بمشاهدتها؛ و منها مستنيره يتنعم بها السعداء؛ و هي صور حسنه بهيه بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون؛ كذا قيل.

و به يندفع ما قيل: قد وعدنا الشارع و توعّدنا بأحوال البرزخ و تجسّد الأعمال، فهذه الصور إن كان يتصوّرها الجوهر الروحاني مجرّدا عن علائق الأجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصوّر المحدود مع كونه مجرّدا؟ و إن كان موضوع تخليّه جسمه فمعلوم أنّ موضوع التخيل هو الدماغ و يختل بأدنى مرض، فكيف بحاله الموت التي هي فساد بالكليّه؟

و ذلك أنّه إن أراد التجرّد عن الأجسام الحسيّه و المثاليّه فممنوع؛ لأنّه لم يتجرّد عن المثاليّه؛ و إن أراد التجرّد عن الحسيّه فقط فمسلم و لا استبعاد فيه.

ثمّ قد عرفت أنّ تجسيم العرض أمر ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال؛ و أنّ القدره صالحه لإيجاد كلّ ممكن؛ فلا حاجه في ذلك إلى القول بأنّ نسخ الشئ أمر مغاير لصورته - كما ذهب إليه المتصوّف - بل على تقدير عدم المغايره بينهما أيضا لا مانع منه عقلا، و لذا ذهب إليه أكثر من محقّقي المتكلّمين و أهل الحكمة و التفسير.

هذا، و في الكافي عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيوب، عن محمّد بن مسلم - فالسند صحيح على ما حقّقناه في بعض رسائلنا، و حسن على المشهور - عن أحدهما عليهما السّلام قال: ما في الميزان شئ أثقل من الصلاه على محمّد و آل محمّد، و إنّ الرجل لتوضع أعماله في الميزان فتميل به (1)، فيخرج صلّى الله عليه و آله الصلاه عليه، فيضعها في ميزانه،

ص: ١١٢

١- (١) الباء للمصاحبه، أي فتميل الأعمال بمصاحبه الميزان إلى الرفع، لخفّتها. منه رحمه الله.

فيرجح به. فيها دلالة واضحة على أن الأعمال تجعل صوراً وأجساداً وتوضع في الميزان، ويقع فيها الوزن، وقد سبق أن قدره صالحه لإيجاد كل ممكن؛ والإيمان به واجب كسائر السمعيّات من عذاب القبر والصراف والحساب وتطائر الكتب؛ فإنها أمور ممكنة دلّ السمع على ثبوتها، فيجب التصديق بها.

و في نهج البلاغه و فنون البراعه - و مثله في الكافي - عن سيدنا أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - : «نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له و أشهد أن محمدا عبده و رسوله» شهادتان تصعدان القول، و ترفعان العمل، لا يخف ميزان تواضعان فيه، و لا يثقل ميزان ترفعان منه. (١)

و في موثقه حسن بن فضال عن أبي الحسن الرضا عليه السلام عن آبائه، عن أمير المؤمنين، عن النبي صلى الله عليه و آله في خطبه له طوبله، و فيها: «من أكثر فيه - أي في شهر رمضان - من الصلاة على ثقل الله ميزانه يوم تخفف الموازين». (٢)

و في الكافي عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من أكل مال أخيه ظلماً و لم يرده إليه أكل جذوه من النار يوم القيامة». (٣)

و عنه صلى الله عليه و آله: «الذي يشرب في آنيه الذهب و الفضة إنما يجرجر في جوفه نار جهنم». و في روايه: «في بطنه».

يقال: جرجر فلان الماء في حلقة، إذا تجرعه جرعا متتابعاً له صوت، و الجرجره حكاية ذلك الصوت.

و هذا مثل قوله تعالى: الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا. (٤)

ف «نار» منصوبه على المفعوليه بقوله: «يجرجر» و فاعله: الشارب.

و قيل: يجرجر لازم، و نار رفع على الفاعليه.

ص: ١١٣

١- (١) نهج البلاغه عبده الخطبه ١١٤.

٢- (٢) الإقبال ١: ٢٧.

٣- (٣) الكافي ٢: ٣٣٣.

٤- (٤) النساء: ١٠.

و عن الزمخشري: يروى برفع النار، والأكثر النصب. (١)

و فيها (٢) دلالة واضحة على تجسد الأعمال.

وقال شيخنا قدس سره في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إِنَّ الْجَنَّةَ قَاعٌ صَفْصَفٌ غَرَّاسُهَا سُبْحَانُ اللهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» معناه: إِنَّ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ كَمَا أَنَّهَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حُرُوفٌ فِي الْآخِرَةِ فِي الْجَنَّةِ غَرَّاسُ الْجَنَّةِ.

ثم نقل عن بعض أصحاب القلوب: إِنَّ الْأَعْمَالَ الصَّالِحَةَ وَ الْأَخْلَاقَ الذَّكِيَّةَ وَ الْإِعْتِقَادَاتِ الْحَقِيقِيَّةَ [هِيَ] الَّتِي تَظْهَرُ فِي الْقِيَامَةِ بِصُورِهِ نَعِيمِ الْجَنَّةِ وَ حُورِهَا وَ قُصُورِهَا، كَمَا أَنَّ الْأَعْمَالَ السَّيِّئَةَ وَ الْأَخْلَاقَ الذَّمِيمَةَ وَ الْعُقَاوِدَ الْبَاطِلَةَ تَظْهَرُ بِصُورِهِ عَذَابِ النَّارِ وَ عِقَابِهَا وَ حَيَاتِهَا.

قالوا: و ليس اسم الفاعل في قوله تعالى: يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ (٣). بمعنى الاستقبال، بأن يكون المراد أنها سيحيط بهم في النشأة الآخرة، بل هو على حقيقته من معنى الحال، فإن قبائحهم الخلقية و العملية و الاعتقادية محيطة بهم في هذه النشأة، و هي بعينها جهنم ستظهر عليهم في النشأة الآخرة بصوره النار و عقابها و حياتها. (٤)

و قوله تعالى: فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَّمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَ لَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٥) و قوله:

يُرِيهِمُ اللهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَ مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ (٦) كالصريح في ذلك. و مثله في الكتاب العزيز كثير.

و في الأخبار النبوية ما لا يحصى، كقوله: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ سَوْقًا يَبَاعُ فِيهِ الصُّورُ» «الجنة قيعان و إِنَّ غَرَّاسُهَا سُبْحَانُ اللهِ وَ بِحَمْدِهِ». (٧)

و في الكافي في صحيحه هشام بن سالم - و مثلها مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابه

ص: ١١٤

١- (١) النهاية ٢٥٥: ١.

٢- (٢) أي في تلك الأخبار. منه رحمه الله.

٣- (٣) العنكبوت: ٥٤.

٤- (٤) الأربعون حديثاً: ٤٩٥-٤٩٤.

٥- (٥) يس: ٥٤.

٦- (٦) البقرة: ١٦٧.

٧- (٧) أمالي الصدوق: مجلس ٦٩ ص ٤٠٥.

-عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «اتقوا الظلم فإنه ظلمات يوم القيامة».

وذلك أنّ الهيئات النفسانيّة التي هي ثمرات الأعمال الموجبه للسعادة و الشقاوه أنوار و ظلمات مصاحبه للنفس، و هي تنكشف لها في القيامة التي هي محلّ بروز الأسرار و ظهور الخفّيات، فتحيط بالظالم على قدر مراتب ظلمه ظلمات متراكمه، حين يكون المؤمن في نور يسعى بين أيديهم و بأيمانهم.

و حمله على أنّ المراد بها العذاب و الأهوال - كما قيل - خلاف الظاهر.

و قال صاحب البحار في رسالته المسّماه ب«مشكاة الأنوار» - على مؤلّفها رحمه الله الملك الغفّار - في مقام ردّ الباطنيّة و الظاهريّة و الحشويّة، و ترجيح القول بالجمع بينهما معللاً بأنّ لكلّ شيء - جوهرًا كان أو عرضاً، فعلاً كان أم اعتقاداً، خلقاً كان أم عباده أو غيرها - صورته و معنى و جسداً، ما حاصله إنّ الجنّة الصوريّة و هي الأبواب و الجدران و ما فيها من الأنهار و الأشجار و الحور و القصور و غيرها صورته الأخلاق الحميدة، و الأفعال الحسنه، و العلوم و الآراء المطابقه للواقع، كما أنّ النار الصوريّة و ما فيها من العقارب و الحيات و غيرها من أنواع المؤذيات صورته أضدادها من الأخلاق الذميمة، و الملكات الرديّة، و الأفعال القبيحه، و العلم بالأشياء على خلاف ما هي عليه، انتهى كلامه - أعلى الله مقامه - ملخصاً.

ص: ۱۱۵

۱- ((۱)) الكافي ۲: ۳۳۲.

۲- ((۲)) قال رحمه الله: بدان که هر چیزی را صورتی و معنی و جسدی و روحی هست، خواه اخلاق، و خواه عبادات، و خواه غیر آنها. و جمعی که حشویّه اند به ظاهرها دست زده اند و پا از آن به در نمی گذارند، و خود را از بسیاری از حقایق محروم کرده اند، و جمعی به بواطن و معانی چسبیده اند و از ظواهر دست برداشته اند و به این سبب ملحد شده اند، و صاحب دین، آن است که هر دو را به سمع یقین بشنود، و هر دو را اذعان نماید؛ مثل آنکه بهشت را صورتی است که عبارت از در و دیوار و درخت و انهار و حور و قصور است. و معنی بهشت، کمالات و معارف و قرب و لذّات معنوی است که در بهشت صوری می باشد... مارها و عقرب های دوزخ صورت اخلاق ذمیه است، و در درخت ها و حور و قصور، صورت و ثمره اخلاق حسنه است. ر.ک: مشکاه الانوار علامه مجلسی، مصحح: عبد الحسين طالعی ص ۷۹-۷۸.



أقول: ملخص الكلام في هذا المقام أنّ من حصل أسباب السعادة و مات عليها بعث بها، و كذلك من حصل أسباب الشقاوه و مات عليها بعث بها؛ فلكلّ نفس بذاتها و باعتبار البدن نعيم و جحيم، نعيمها فضائلها، و جحيمها رذائلها؛ فكلّ أحد حال حياته الدنياويّه إمّا في النعيم أو الجحيم، لكنّه في هذه الدار لا تدركه الأبصار؛ لأنّه مستور عليه و مشغول عنه، فإذا فارقت نفسه البدن بفساد الروح الحيوانى الذى به يتحقّق الموت ظهرت هذه الفضائل و الرذائل إمّا بصورة النعيم، أو الجحيم، فتعود إلى أحدهما بعد الموت و الحشر.

و إلى ذلك الإشاره بقوله: «كما تعيشون تموتون و كما تموتون تبعثون (١)» و الأحاديث الوارده فى أنّ الناس يبعثون على صور مختلفه بحسب أخلاقهم كثيره؛ كقوله صلى الله عليه و آله: «يحشر الناس يوم القيامة على وجوه مختلفه.»

و قوله: «يحشر بعض الناس على صور يحسن عندها القرده و الخنازير.»

و قوله: «يحشر الناس يوم القيامة ثلاثه أصناف: ركباناً و مشاه و على وجوههم (٢)».

قيل: و السرّ فى ذلك أنّ لكلّ خلق من الأخلاق المذمومه و الهيئات الرديّه المتمكّنه نوعاً من أنواع الحيوانات، و بدنا مختصّياً بذلك، كصور أبدان الاسود و نحوها لخلق التكبر و التهور، و أبدان الثعالب و أمثالها للخبث و الروغان، و أبدان القرده و نحوها للمحاكات و السخرية، و الخنازير للحرص و الشهوه، إلى غير ذلك و ذلك قال النبىّ صلى الله عليه و آله ما معناه: إنّّه يحشر من خالف الإمام فى أفعال الصلاه و رأسه رأس حمار. (٣) فإنّه إذا عاش فى المخالفه التى هى عين البلاهيه و الحماريه تمكّنت فيه، و لتمكّن البلاهه فيه يحشر على صور الحمار.

و فى كتاب روضه الواعظين عن قيس بن عاصم، قال: وفدت مع جماعه من بنى تميم على النبىّ صلى الله عليه و آله فدخلت عليه و عنده الصلصال بن الدلهمس، فقلت: يا نبىّ الله! عظنا موعظه ننتفع بها فإنّا قوم نعيش (٤) فى البريه.

ص: ١١٦

١- (١) عوالى اللئالى ٧٢: ٤.

٢- (٢) راجع: مسند احمد ٣٥٤: ٢.

٣- (٣) راجع: تذكره الفقهاء ٣٤٥: ٤.

٤- (٤) فى المصدر: نعيم (أى نتردد).

فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: يَا قَيْسُ! إِنَّ مَعَ الْعَزِّ ذَلًّا، وَإِنَّ مَعَ الْحَيَاةِ مَوْتًا، وَإِنَّ مَعَ الدُّنْيَا آخِرَهُ، وَإِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا، وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا، وَإِنَّ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابًا، وَإِنَّهُ لَا بَدَّ لَكَ يَا قَيْسُ مِنْ قَرِينٍ يَدْفِنُ مَعَكَ وَهُوَ حَيٌّ، وَتَدْفِنُ مَعَهُ وَأَنْتَ مَيِّتٌ، فَإِنْ كَانَ كَرِيمًا أَكْرَمَكَ، وَإِنْ كَانَ لُثِيمًا أَسْلَمَكَ؛ ثُمَّ لَا يَحْشُرُ إِلَّا مَعَكَ، وَلَا تَحْشُرُ إِلَّا مَعَهُ، وَلَا تَسْأَلُ إِلَّا عَنْهُ، فَلَا تَجْعَلُهُ إِلَّا صَالِحًا، فَإِنَّهُ إِنْ أَصْلَحَ أَنْتَ بِهِ، وَإِنْ فَسَدَ لَا تَسْتَوْحِشُ إِلَّا مِنْهُ، وَهُوَ فَعَلَكَ.

فقال: يَا نَبِيَّ اللهِ! أَحَبُّ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْكَلَامُ فِي آيَاتٍ مِنَ الشَّعْرِ نَفَخَ بِهِ عَلَى مَنْ يَلِينَا مِنَ الْعَرَبِ وَنَدَّخِرُهُ.

فأمر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ يَأْتِيهِ بِحَسَبَانٍ، فَاسْتَبَانَ لِي الْقَوْلَ قَبْلَ مَجِيءِ حَسَبَانٍ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ! قَدْ حَضَرَنِي آيَاتٌ أَحْسَبُهَا تَوَافَقَ مَا تَرِيدُ.

فقلت:

(تَخَيَّرَ خَلِيطًا مِنْ فَعَالِكَ إِنَّمَا) قَرِينِ الْفَتَى فِي الْقَبْرِ مَا كَانَ يَفْعَلُ

(وَلَا بَدَّ بَعْدَ الْمَوْتِ مِنْ أَنْ تَعَدَّهُ) لِيَوْمِ يَنَادِي الْمَرْءَ فِيهِ فَيَقْبَلُ

(فَإِنْ تَكَّ مَشْغُولًا بِشَيْءٍ فَلَا تَكُنْ) بِغَيْرِ الَّذِي يَرْضَى بِهِ اللهُ تَشْغَلُ

(فَلَنْ يَصْحَبَ الْإِنْسَانَ بَعْدَ مَوْتِهِ) وَمَنْ قَبْلَهُ إِلَّا الَّذِي كَانَ يَعْمَلُ (١)

وَفِي عَدَّةِ الدَّاعِي لَابْنِ الْفَهْدِ عَن دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ، عَن أَبِي عَبْدِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (٢) قَالَ: «إِنَّ الْعَمَلَ الصَّالِحَ لِيَمْهَدَ لِصَاحِبِهِ فِي الْجَنَّةِ كَمَا يَرْسِلُ الرَّجُلُ غَلَامَهُ بِفَرَّاشِهِ فَيَفْرِشُ لَهُ» ثُمَّ قَرَأَ: «وَمَنْ عَمَلَ صَالِحًا فَلَا نُفْسِهِمْ يَمْهَدُونَ» (٣).

قال في القاموس: مهده كمنعه: بسطه كمهده، والمهاد: الفراش.

وَفِي الْكَافِي عَن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَن مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَن عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ، عَن الْعَلَاءِ، عَن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ -فَالسَّنَدُ مُوْتَقٍ بَلِّ صَحِيحٌ؛ لِأَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَسْبَاطٍ وَإِنْ كَانَ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ فَطْحِيًّا

ص: ١١٧

١- (١) راجع: معاني الأخبار: ٢٢٣ كتاب الخصال: ١١٥-١١٤ روضه الواعظين: ٤٨٧.

٢- (٢) بحار الأنوار ١٩١: ٦٨ عده الداعي: ٢١٧ طبعه الموحدي القمي.

٣- (٣) الروم: ٤٤.

إلا أنه رجح عن ذلك القول و تركه، و كان من أوثق الناس و أصدقهم لهجه-قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إن الله ثقل الخير على أهل الدنيا كثقله في موازينهم يوم القيامة، و إن الله-عز و جل-خفف الشر على أهل الدنيا كخفته في موازينهم يوم القيامة». (١)

و مثله ما في كتاب الخصال عن محمد بن موسى، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن الخير ثقل على أهل الدنيا (٢) على قدر ثقله في موازينهم يوم القيامة، و إن الشر خف على أهل الدنيا على قدر خفته في موازينهم يوم القيامة». (٣)

و في كتاب التوحيد حديث طويل عن علي عليه السلام يقول فيه-و قد سأله رجل عما اشتبه عليه من الآيات-و أما قوله: فَمَنْ نَقَلَتْ مَوَازِينُهُ وَ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَإِنَّمَا يَعْنِي الْحِسَابَ، توزن الحسنات و السيئات، و الحسنات ثقل الميزان، و السيئات خفه الميزان. (٤)

و في كتاب علل الشرائع عن الحسن بن علي بن أبي طالب، عن النبي صلى الله عليه و آله حديث طويل في تفسير «سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر» و فيه: قال صلى الله عليه و آله: «و قوله: لا إله إلا الله» يعني وحدانيته، لا يقبل الله الأعمال إلا بها، و هي كلمه التقوى، يثقل الله بها الموازين يوم القيامة». (٥)

و روى المفضل عن الصادق عليه السلام قال: «وقع بين سلمان الفارسي-رحمه الله عليه-و بين رجل خصومه، فقال الرجل لسلمان: من أنت؟ و ما أنت؟ فقال سلمان: أما أولى و أولك فنطفه قدره، و أما أخرى و آخرك فجيفه منتنه، فإذا كان يوم القيامة و نصبت الموازين فمن ثقلت موازينه فهو الكريم، و من خفت موازينه فهو اللئيم». (٦)

ص: ١١٨

١- (١) الكافي ١٤٣: ٢.

٢- (٢) المراد بأهل الدنيا كل من هو فيها، لا من هو طالب لها و مالك لزهراتها فقط، و المراد بثقل الخير و خفه الشر: قلّه صدور الخير، و كثره صدور الشر منهم. منه رحمه الله.

٣- (٣) الخصال: ١٧.

٤- (٤) التوحيد: ٢٤٨.

٥- (٥) علل الشرائع ١: ٨٠٠ تحقيق و ترجمه سيد محمد جواد ذهني.

٦- (٦) الفقيه ٤: ٤٠٤ ح ٥٨٧٤ و الأمل للصدوق، المجلس ٧٤

هذا الحديث كغيره صريح في أن المراد بالميزان ما هو المعروف منه، وهو ما له كفتان ولسان وشفتان، لا العدل، ولا الإدراك؛ إذ لا معنى لنصيهما، وإنما يكون كريما من ثقلت موازينه لأنه في عيشه راضيه و يكون لئima من خفت موازينه لأن فأمه هاوية و ما أدراك ما هي نار حاميه نعوذ بالله منها.

و ممّا يؤيد القول بتجديد الأعمال قول الله ذى الجلال فتأتون أى من القبور إلى الموقف أفواجاً أمما كل أمه مع إمامهم. و قيل: جماعات مختلفه.

و فى مجمع البيان: و فى الحديث عن البراء بن عازب، قال: كان معاذ بن جبل جالسا قريبا من رسول الله صلى الله عليه و آله فى منزل أبى أيوب الأنصارى، فقال معاذ: يا رسول الله! رأيت قول الله تعالى: يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا فقال: «يا معاذ! سألت عن عظيم الأمر» ثم أرسل عينيه، ثم قال: «يحشر عشره أصناف من أمتى أشتاتا قد ميزهم الله من المسلمين و بدّل صورهم، فبعضهم على صوره القرده، و بعضهم على صوره الخنازير، و بعضهم منكسون أرجلهم من فوق و وجوههم من تحت، ثم يسحبون عليها، و بعضهم عمى يترددون، و بعضهم صمّ بكم لا يعقلون، و بعضهم يمضغون ألسنتهم فيسيل القيح من أفواههم لعايا يتقدّروهم أهل الجمع، و بعضهم مقطّعه أيديهم و أرجلهم، و بعضهم مصلبون على جذوع من نار، و بعضهم أشدّ تننا من الجيف، و بعضهم يلبسون جبابا سابعه من قطران لازقه بجلودهم.

فأما الذين على صوره القرده فالقتات (1) من الناس، و أما الذين على صوره الخنازير فأهل السحت، و أما المنكسون على رءوسهم فأكله الربا، و العمى الجائرون فى الحكم، و الصمّ و البكم المعجبون بأعمالهم، و الذين يمضغون ألسنتهم فالعلماء و القضاء الذين خالف أعمالهم أقوالهم، و المقطّعه أيديهم و أرجلهم الذين يؤذون الجيران، و المصلبون على جذوع من نار فالسعاة بالناس إلى السلطان، و الذين هم أشدّ تننا من الجيف فالذين يتمتّعون

ص: ١١٩

١- (١) و فى الحديث: الجته محرّمه على القتات. و المراد به التمام المزور. من قتّ الحديث: نمّه و أشاعه بين الناس.

بالشهوات و اللذات و يمنعون حقّ الله في أموالهم، و الذين يلبسون الجباب فأهل الفخر و الخيلاء (١).

و لعلّ الوجه فيه ما سبق من أنّ لكلّ خلق من الأخلاق المذمومه و الهيئات الرديّه بدنا مثاليًا مناسبًا له، كالمحاكاة و السخرى لأبدان القردة، و إليه أشار بقوله: «فالقنات من الناس» و كالحرص للخنازير، و إليه أشار بقوله: «فأهل السحت» و هكذا.

هذا، و في الكافي عنه صلّى الله عليه و آله: «ما يوضع في ميزان امرئ يوم القيامة أفضل من حسن الخلق (٢)».

قال الفاضل مولانا محمد صالح المازندراني قدس سرّه في شرح هذا الحديث:

دلّ على أنّ الأخلاق توزن يوم القيامة، و لعلّ المراد أنّها توزن بعد تجسيمها في تلك النشأة، و هو المشهور بين أهل الإسلام، و عليه الروايات المتكثّرة (٣)

و فيه في صحيحه سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن قول الله -عزّ و جلّ-: «وَ قَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا» (٤)

قال: «أما و الله إن كانت أعمالهم أشدّ بياضا من القباطي، و لكن كانوا إذا اعرض لهم حرام لم يدعوه» (٥).

و مثله ما في روايه أخرى عنه عليه السّلام، و زاد فيها: «فيقول الله -عزّ و جلّ- لها: «كوني هباء» (٦).

و مثلها صحيحه أبي حمزه عن أبي جعفر عليه السّلام، و زاد فيها: «و الهباء المنثور هو الذي تراه يدخل البيت في الكوه من شعاع الشمس» (٧).

و الأخبار الواردة في هذا الفصل لا تحيطها دائره الحصر، و لا تضبطها منطقه القصر. و فيما أوردناه من الصحاح و الحسان و الموثقات كفايه، إن شاء الله العزيز.

ص: ١٢٠

١- (١) مجمع البيان ١٠: ٦٤٢.

٢- (٢) الكافي ٢: ٩٩.

٣- (٣) شرح اصول الكافي ٨: ٣٠٤.

٤- (٤) الفرقان: ٢٣.

٥- (٥) الكافي ٢: ٨١.

٦- (٦) الكافي ٥: ١٢٦.

٧- (٧) بحار الأنوار ٧: ١٧٦. في الأصل: مثل شعاع.

## الفصل الرابع فيما دلّ على تصوير القرآن في النشأه الآخره بصور حسنه

و هذا ممّا يشيّد أركان الفصول السابقه، و هو من أعدل الفصول الأربعة و أشرفها و أدلّها على المطلوب.

اعلم أنّ القرآن اسم للكتاب المنزل على نبينا محمّد صلّى الله عليه و آله كما أنّ التوراه و الإنجيل و الزبور أسماء للكتب المنزله على موسى و عيسى و داود عليهم السلام

قال الجاحظ: سمّى الله كتابه اسما مخالفا لما سمى العرب كلامهم على الجمل و التفصيل، سمى جملة قرآنا كما سموا ديوانا، و بعضه سورة كقصيده، و بعضها آيه كالبيت، و آخرها فاصله كقافيه.

ثمّ اعلم أنّ لكلّ شيء صورته و معنى، و جسدا و روحا؛ جوهرها كان أم عرضا. فجسد القرآن ما به يتمثل في النشأه الأخرى تاره على صورته النبيين و المرسلين، و أخرى على صورته الشابّ و الملائكه المقرّبين؛ و روحه ما يبقى ذلك الجسد، و به يتحرّك و يتكلّم عند ربّه -جلّ و عزّ- فيشفع لقاريه و حافظيه.

و قد أثبت جماعه من العلماء للحروف أرواحا كما سبق، و تفصيل هذه الجملة أنّ القرآن -و هو هذه النقوش الدالّه على الحروف و الألفاظ الدالّه على المعاني الحقه و المعارف الحقيقه- من الممكنات المخلوقه، و له ذات و صفات و أفعال هي آثاره المطلوبه منه المترتبه على وجوده؛ و لذاته وجود في علم الله تعالى، و في اللوح المحفوظ، و في لسان الملك، و صدر النبيّ و أوصيائه عليهم السلام و في صدور المؤمنين، و في القرطاس و نحوه، و هو أدنى مراتب وجوده و ظهوره؛ و لوجوده علل و أسباب مادّيّه و مجرّده، و له فضل و شرف و حرمة، و أيّه حرمة! حتّى ورد: «إنّ حرمة الله على القرآن كحرمة الوالد على ولده» و له فرض طاعه، و هو حجه الله على خلقه؛ لأنّه إحدى الخليفتين المختلفتين فيهم، فطاعته طاعه الله، و معصيته معصيه الله، و الاعتصام به الاعتصام به، و اعتصموا بحبل الله جميعاً و لا

تَفَرَّقُوا (١) وهو وإن كان في هذه النشأة الدنياويّه في كسوه الأعراض و زِيَّهَا إِلَّا أَنَّهُ سَيَصِيرُ فِي النشأة الأخرى جوهرًا جسمانيًا عالما قادرا مريدا سميعة بصيرا، تاره على صورة النبيين والمرسلين، وأخرى على صورة الشاب والملائكة المقربين؛ فيشفع لقاريه وحافظيه عند ربّه -جلّ وعزّ -فيقول: «يا رب! هذا فلان قد أظمأت نهاره وأسهرت ليله، فشفّعني فيه» فيجاب بذلك ويقال له: «أدخلهم الجنّة على منازلهم»

و إنكار بعض المعتزله أمثال ذلك ممّا لا يعبأ به ولا بقائله، كإنكارهم عذاب القبر بمثل ذلك.

و إذا جاز أن يجعل الله الحسنات بل الفضيله من الآراء والاعتقادات أجساما نورانيه، و السيئات بل الرذائل من الأخلاق و الملكات أجساما ظلمانيه، بل و إذا جاز أن يجعل الصورة في هذه النشأة أسدا مفترسا فلم لا يجوز أن يجعل هذه الصور في النشأة الآخرة على صورة إنسان أو ملك؟ فيكون لقاريه في قبره قرينا، و في القيامة شافعا، و على الصراط دليلا. و هل يكون ذلك من قدره الله القادر ممتنعا أو بعيدا مع إمكانه كما سبق، و ذهب إليه الحكماء و المتكلمون من الفريقين، ألا يرى أنّه يرد على رسول الله حوضه، و يقدم عليه بعد قدومه على الله قبل قدوم اهل بيته و أمته، و ستأتى على ذلك كلّ أخبار مفصّله إن شاء الله العزيز.

في الاحتجاج عن صفوان بن يحيى، قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام لأبى قره صاحب شبرمه: التوراه و الإنجيل و الزبور و الفرقان و كلّ كتاب أنزل كان كلام الله، أنزله للعالمين نورا و هدى، و هى كلّها محدثه، و هى غير الله، حيث يقول: أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا (٢) و قال:

مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ (٣) و إنّ الله أحدث الكتب كلّها التى أنزلها.

فقال أبو قره: فهل تبنى؟

ص: ١٢٢

١- (١) آل عمران: ١٠٣.

٢- (٢) طه: ١١٣.

٣- (٣) الأنبياء: ٢.

فقال أبو الحسن عليه السّلام: أجمع المسلمون على أنّ ما سوى الله فان، وما سوى الله فعل الله، و التوراه و الإنجيل و الزبور و الفرقان فعل الله، ألم تسمع الناس يقولون: «ربّ القرآن» و أنّ القرآن يقول يوم القيامة: «يا ربّ هذا فلان- و هو أعرف به منه- قد أظمأت نهاره و أسهرت ليله، فشفّعني فيه»، الحديث. (١)

و في الكافي بأسناده عن سعد الخفاف، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «يا سعد! تعلّموا القرآن، (٢) فإنّ القرآن يأتي يوم القيامة في أحسن صورته نظر إليها الخلق، و الناس صفوف عشرون و مائه ألف صفّ؛ ثمانون ألف صفّ أمه محمّد، و أربعون ألف صفّ من ساير الأمم، فيأتي على صفّ المسلمين في صورته رجل، فيسلم، فينظرون.

إليه، ثمّ يقولون: لا إله إلاّ الله الحكيم الكريم، إنّ هذا الرجل من المسلمين نعرفه بنعته (٣) و صفته غير أنّه كان أشدّ اجتهادا منّا في القرآن، فمن هناك أعطى من البهاء و الجمال و النور ما لم نعطه.

ثمّ يجاوز حتّى يأتي على صفّ الشهداء، فينظر إليه الشهداء، ثمّ يقولون: لا- إله إلاّ الله الربّ الرحيم، إنّ هذا الرجل من الشهداء نعرفه بسمته و صفته غير أنّه من شهداء البحر، فمن هناك أعطى من البهاء و الفضل ما لم نعطه.

قال: فيتجاوز حتّى يأتي على صفّ شهداء البحر في صورته شهيد، فينظر إليه شهداء البحر، فيكثر تعجبهم و يقولون: إنّ هذا من شهداء البحر نعرفه بسمته و صفته غير أنّ الجزيره التي أصيب فيها كانت أعظم هولاً- من الجزيره التي أصبنا فيها، فمن هناك أعطى من

ص: ١٢٣

١- (١) الاحتجاج ٣٧٤: ٢.

٢- (٢) قيل: لعلّه يجيء بصوره من يعرفونه، و المراد أنّا نعرف بهذه الحليه و السماء أنّه رجل من المسلمين، لكن لا- نعرفه باسمه، أو القرآن فإنّهم كانوا يقرءونه و يتلونه لكن لما تغيّرت الصوره ظلّوا أنّه رجل كانوا يعرفونه و ذهب عنهم اسمه. منه رحمه الله.

٣- (٣) قيل: لعلّه يجيء بصوره من يعرفونه. و المراد أنّا نعرف بهذه الحليه و السيماء أنّه رجل من المسلمين، لكن لا- نعرفه باسمه. أو القرآن فإنّهم كانوا يقرءونه و يتلونه لكن لما تغيّرت الصوره ظلّوا أنّه رجل كانوا يعرفونه و ذهب عنهم اسمه. منه رحمه الله.



البهاء و الجمال و النور ما لم نعطه.

ثم يتجاوز حتى يأتي صفّ النبيين و المرسلين في صورته نبى مرسل، فينظر النبيون و المرسلون إليه، فيشتدّ لذلك تعجبهم و يقولون: لا إله إلاّ الله الحليم الكريم، إنّ هذا النبي مرسل نعرفه بسمته و صفته غير أنّه أعطى فضلا كثيرا.

قال: فيجتمعون فيأتون رسول الله صلّى الله عليه و آله فيسألونه و يقولون: يا محمّد من هذا؟ فيقول لهم: و ما تعرفونه؟ فيقولون: ما نعرفه، هذا ممّن لم يغضب الله تعالى عليه.

فيقول رسول الله صلّى الله عليه و آله: «هذا حجّه الله على خلقه».

فيسلم ثم يتجاوز حتى يأتي على صفّ الملائكة على صورته ملك مقرب، فتتنظر إليه الملائكة، فيشتدّ تعجبهم و يكبر ذلك عليهم لما رأوا من فضله، و يقولون: تعالى ربّنا و تقدّس، إنّ هذا العبد من الملائكة، نعرفه بسمته و صفته غير أنّه كان أقرب الملائكة إلى الله تعالى مقاما، فمن هناك ألبس من النور و الجمال ما لم نلبس.

ثم يجاوز حتى ينتهي إلى ربّ العزّه-تبارك و تعالى- فيختر تحت العرش، فيناديه-تبارك و تعالى- يا حجّتي في الأرض و كلامي الصادق الناطق ارفع رأسك و سل تعط، و اشفع تشفع، فيرفع رأسه، فيقول الله-تبارك و تعالى- كيف رأيت عبادي؟

فيقول: يا ربّ منهم من صانني و حافظ عليّ و لم يضيع شيئا، و منهم من ضيعني و استخفّ بحقّي و كذب بي و أنا حجّتك على جميع خلقك.

فيقول الله-تبارك و تعالى-: و عزّتي و جلالتي و ارتفاع مكاني لأ-ثيبن عليك اليوم أحسن الثواب، و لأعاقبن عليك اليوم أليم العقاب.

قال: فيرجع القرآن رأسه في صورته أخرى.

قال: فقلت له: يا أبا جعفر في أيّ صورته يرجع؟

قال: في صورته رجل شاحب (1) متغيّر ينكره أهل الجمع، فيأتي الرجل من شيعتنا الذي كان يعرفه و يجادل به أهل الخلاف، فيقوم بين يديه فيقول: ما تعرفني؟

ص: ١٢٤

١- (١) شحب لونه كمنع: تغيّر من هزال أو جوع أو سفر. منه رحمه الله.

فينظر إليه الرجل فيقول: ما أعرفك يا عبد الله.

قال: فيرجع في صورته التي كانت في الخلق الأول، و يقول: ما تعرفني؟ فيقول: نعم.

فيقول القرآن: أنا الذي أسهرت ليلك، و أنصبت عيشك، سمعت الأذى، (١) و رجمت بالقول في، ألا و إنَّ كلَّ تاجر قد استوفى تجارته، و أنا وراءك اليوم.

قال: فينطلق به إلى ربِّ العزّه-تبارك و تعالى- فيقول: يا ربِّ يا ربَّ عبدك و أنت أعلم به، قد كان نصبا فيّ، مواظبا عليّ، يعادى بسببي، و يحبّ في و يبغض.

فيقول الله-عزّ و جلّ-: ادخلوا عبيد جنتي، و اكسوه حلّه من حلال الجنّه، و توجوه بتاج.

فإذا فعل به ذلك عرض على القرآن فيقال له: هل رضيت بما صنع بوليّك؟

فيقول: يا ربِّ إنني استقلّ هذا له، فزده مزيد الخير كلّه.

فيقول-عزّ و جلّ- و عزّتي و جلالتي و علوّي و ارتفاع مكاني لأنحلنّ له اليوم خمسه أشياء مع المزيد له و لمن كان بمنزلته، ألا إنهم شباب لا يهرمون، و أصحاء لا يسقمون، و أغنياء لا يفتقرون، و فرحون لا يحزنون، و أحياء لا يموتون.

ثمّ تلا هذه الآية: <sup>□</sup> لا يذوقون فيها الموت إلاّ الموتة الأولى <sup>□</sup>

قال: قلت: جعلت فداك يا أبا جعفر و هل يتكلّم القرآن؟

فتبسّم، ثمّ قال: رحم الله الضعفاء من شيعتنا إنهم أهل تسليم.

ثمّ قال: نعم يا سعد، و الصلاة تتكلّم و لها صورته و خلق تأمر و تنهى.

قال سعد: فتغيّر لذلك لوني، و قلت: هذا شيء لا أستطيع أتكلّم به في الناس.

فقال أبو جعفر: و هل الناس إلاّ شيعتنا، فمن لم يعرف الصلاة فقد أنكر حقنا.

ثمّ قال: يا سعد أسمعك كلام القرآن؟

ص: ١٢٥

١- ((١)) اللهم أنت عالم السرّ و أخفى، تعلم أنّي قد سمعت الأذى و رجمت بالقول فيه، فاجعله أنيسا لي في قبري و شفيعا لي يوم القيامة. منه رحمه الله.

قال سعد: فقلت: بلي، صَلَّى اللهُ عَلَيْكَ.

فقال: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَمْذُكْرُ اللهِ أَكْبَرُ فَالْتَهَى كَلَامًا، وَالفحشاء والمنكر رجال، ونحن ذكر الله، ونحن أكبر. (١)

أقول: هذا الحديث يدل على أن القرآن أفضل وأعلم من جميع الشهداء والأنبياء والمرسلين، ومن جميع الملائكة المقربين، بمراتب شتى ودرجات كثيرة، ولذلك يشتد تعجبهم من فضله وكماله، وبهائه وجماله، ونوره وضيائه، وحسنه وصفائه، ولا بعد فيه؛ لأنه كلام الله -جلّ وعزّو- هو أحبّ الخلق إليه، ولذا ألبسه أحسن الصور لديه.

نعم، لا بدّ من استثناء خاتم الأنبياء وسيد الأصفياء، فإنه أفضل من عامّة البرايا والذرايا، كما هو ظاهر بعض الآيات والروايات و أمّا إجماع الأمة فلا، لخلاف بعض أهل الخلاف ونصّه عليه، وستأتي الإشارة إليه.

هذا، وقال مولانا الفاضل محمّد صالح المازندراني -نور الله- مرقده -في شرح هذا الحديث:

تصوير القرآن بالصورة المذكورة أمر ممكن كتصوير الأعمال والأعراض بالأجسام، كما نطقت به رواياتنا وروايات العامّة، وذهب إليه المحققون من الطرفين، فوجب أن لا يستبعد ولا ينكر تعلق قدره القاهرة به. (٢)

ثمّ قال بعد كلام:

والظاهر أنّ المراد بالتكلم: التكلم باللسان، وأنّ سعدا لم يشكّ فيه بعد سماعه من المعصوم عليه السّلام وإنّما سأل لتقريره وتثبيتته في الذهن، لكونه أمرا مستبعدا بين الناس، فلذلك قال: لا -أستطيع أن أتكلّم به في الناس، أو قال ذلك تعجبا وفرعا. ثمّ استبعادهم لا وجه له؛ لأنّه من استحضر أنّ نسبه الكائنات إلى قدره الله سبحانه سواء لا يستغرب شيئا من ذلك. (٣)

أقول: قد ثبت أنّ تجسيم الأعراض أمر ممكن، وهو المصحح للمقدوريّه، والقدره عين

ص: ١٢٦

١- (١) الكافي ٥٩٨: ٢-٥٩٦.

٢- (٢) شرح اصول الكافي ٥: ١١.

٣- (٣) شرح اصول الكافي ٩: ٩-٨.

الذات، ونسبه الذات إلى جميع الممكنات على السواء، فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها؛ فأية غرابه بعده في جعل القرآن على مثال جسداني و هيكل إنساني قادر على التكلم باللسان اللحمي، والشفاة لقاريه و من جادل المخالفين فيه، ونحو ذلك من ذهابه و إيابه، و تغيير صورته و ما شاكل ذلك، كما هو صريح هذه الأخبار.

ثم قال:

و قال بعض المعاصرين: تكلم القرآن عبارته عن إلقائه إلى السمع ما يفهم منه المعنى، و هذا هو معنى حقيقه الكلام، و لا يشترط فيه أن يصدر من لسان لحمي، و كذا تكلم الصلاه، فإن من أتى الصلاه بحقها و حقيقتها نهته الصلاه عن متابعه أعداء الدين و غاصبي حقوق الأئمة الراشدين الذين من عرفهم عرف الله، و من ذكرهم ذكر الله.

و فيه أن التكلم بهذا المعنى لا يستبعده أحد (١)، انتهى كلامه رفع مقامه.

و أراد ببعض المعاصرين صاحب الوافي قدس سره فإن هذا الكلام مذكور فيه (٢)؛ و أمثال هذه التأويلات من دأبه و دأب نظرائه و إن كانت في الحقيقه ردًا للأخبار، و طعنا في الآثار، و إنني شديد العجب منهم أنهم كيف يجترءون على تلك التكلفات الركيكه في أمثال هذه الأخبار الشريفه؛ و في كتبهم و رسائلهم من الأقوال ما لا يرضى به مسلم على حال من الأحوال، و هي مبتيه على أساسهم، و ناشيه من لوازم كلماتهم، و نتائج مقدماتهم؛ فإنهم لما دخلوا في العلوم الفلسفيه قبل رسوخ أقدامهم في العلوم الشرعيه، و قد طال مكثهم فيها، و نشأهم بها، و أشربوا في قلوبهم أقوالهم جلتها، بل تلقوا بالقبول كلها، ثم أرادوا أن يطبقوا العلوم الشرعيه على الفلسفيه، و لا يكاد يمكن هذا حتى يلج الجمل في سم الخياط، جاءوا بما لا يكون إلا ظلما و زورا، لا يزيد صاحبه إلا ضلالا و غرورا؛ فطوبى لمن كان كما قال سيدنا رسول الله صلى الله عليه و آله: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين، و انتحال المبطلين، و تأويل الجاهلين» (٣) و الله الموفق و المعين.

هذا، و قال صاحب الوافي قدس سره فيه في شرح أول هذا الحديث:

ص: ١٢٧

١- (١) شرح اصول الكافي ٩: ١١.

٢- (٢) الوافي ٩: ١٦٩٨.

٣- (٣) معاني الأخبار: ٣٥.

لَمَّا كَانَ الْمُؤْمِنُ فِي نَيْتِهِ أَنْ يَعْبُدَ اللَّهَ حَقَّ عِبَادَتِهِ، وَيَتْلُو كِتَابَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَتَسَيَّرُ لَهُ ذَلِكَ كَمَا يَرِيدُ وَبِالْجَمَلِ، لَا يُوَافِقُ عَمَلُهُ مَا فِي نَيْتِهِ كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ: «نَيْتُهُ الْمُؤْمِنُ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» فَالْقُرْآنُ يَتَجَلَّى لِكُلِّ طَائِفَةٍ بِصُورِهِ مِنْ جَنْسِهِمْ، إِلَّا أَنَّهُ أَحْسَنُ فِي الْجَمَالِ وَبِالْبَهَاءِ، وَهِيَ الصُّورَةُ الَّتِي لَوْ كَانُوا يَأْتُونَ بِمَا فِي نَيْتِهِمْ مِنَ الْعَمَلِ بِالْقُرْآنِ لَكَانَ لَهُمْ تِلْكَ الصُّورَةُ، وَإِنَّمَا لَا يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَنْبَغِي لِأَنَّهُمْ لَمْ يَأْتُوا بِذَلِكَ كَمَا يَنْبَغِي وَإِنَّمَا يَعْرِفُونَهُ بِنَعْتِهِ وَوَصْفِهِ، لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَتْلُونَهُ وَإِنَّمَا وَصَفُوا اللَّهَ بِالْحِلْمِ وَالْكَرَمِ وَالرَّحْمَةِ حِينَ رَوَيْتَهُمْ [لَهُ] لَمَّا رَأَوْا فِي أَنْفُسِهِمْ فِي جَنْبِهِ مِنَ النِّقْصِ وَالْقُصُورِ النَّاشِئِينَ مِنْ تَقْصِيرِهِمْ يَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ الْعَفْوَ وَالْكَرَمَ وَالرَّحْمَةَ، وَإِنَّمَا كَانَ حُجَّةَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ، لِأَنَّهُ أَتَى بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْإِتِّمَارُ وَالْإِنْتِهَاءُ عَنْهُ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «فَمِنْهُمْ مَنْ صَانَنِي» فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ أَتَى بِمَا كَانَ فِي وَسْعِهِ... وَمَعَ ذَلِكَ كَانَ فِي نَيْتِهِ أَنْ يَأْتِيَ بِأَحْسَنِ مِنْهُ وَإِنْ لَمْ يَتَسَيَّرْ لَهُ، وَإِنَّمَا يَشْفَعُ لِمَكَانِ النَّيِّهِ. وَلَعَلَّ رَجُوعَهُ فِي صُورَةِ الرَّجُلِ الشَّاحِبِ لِسَمَاعِهِ الْوَعِيدِ الشَّدِيدِ، وَهُوَ وَإِنْ كَانَ لِمُسْتَحْقِيهِ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَخْلُوا مِنْ تَأْثِيرِ مَنْ يَطَّلِعُ عَلَيْهِ، أَنْتَهَى. (١)

وَقِيلَ (٢): لَعَلَّ تَغْيِيرَ صُورَتِهِ لِلْغَضَبِ عَلَى الْمُخَالَفِينَ، أَوْ لِلْإِهْتِمَامِ بِشَفَاعَةِ الْمُؤْمِنِينَ، كَمَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَقُومُ السَّقَطُ مَخْبُطًا عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ». (٣)

وَقَالَ مَوْلَانَا الْفَاضِلُ مُحَمَّدٌ صَالِحُ الْمَازَنْدَرَانِيِّ -قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ-:

وَكَأَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ هِيَ الَّتِي حَدَّثَتْ بِمَلَامَسَةِ الْعِصَاهِ، وَهِيَ مَوْجُودَةٌ أَيْضًا فِي هَذِهِ الدَّارِ، إِلَّا أَنَّهَا لَا تَرَاهَا الْأَبْصَارُ، وَالصُّورَةُ السَّابِقَةُ صُورَتُهُ الْحَقِيقِيَّةُ الَّتِي نَاشِيَةٌ بِذَاتِهِ وَكَمَالَاتِهِ، (٤) أَنْتَهَى.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ هِيَ الَّتِي حَدَّثَتْ وَقْتُ مَجَادَلَةِ الرَّجُلِ الشَّيْعِيِّ بِهِ أَهْلَ الْخِلَافِ، فَإِنَّ مَنْ يَجَادِلُ خَصْمَهُ لَا يَخْلُو مِنْ تَغْيِيرٍ، إِمَّا لِلْغَضَبِ عَلَيْهِ أَوْ لِإِيذَانِهِ لَهُ، وَرَجْمِهِ إِثْمًا بِالْقَوْلِ، أَوْ لَخَوْفِ أَنْ يَغْلِبَ، أَوْ لِغَيْرِ ذَلِكَ؛ وَلَكِنَّهُ مَا كَانَ عَلَى وَجْهِ تَدْرِكِهِ الْأَبْصَارَ، لَضَعْفِهَا

ص: ١٢٨

١- (١) راجع: الوافي ٩: ١٦٩٦ و عنه: مرآة العقول ١٢: ٤٧٧.

٢- (٢) المراد بهذا القائل صاحب البحار، على مؤلفها رحمه الله الملك الغفار منه رحمه الله.

٣- (٣) مرآة العقول ١٢: ٤٧٦.

٤- (٤) شرح اصول الكافي ٧: ١١.

فى تلك الدار؛ فيومئذ رجع إليه و تمثل بها بين يديه.

ثم إن البصير خبير بأن ما ذكره صاحب الوافى قدس سره فى شرح أول الحديث لا يتأتى فى النبئين و المرسلين، بل و لا فى الملائكة المقربين.

أمّا أولاً: فلأنهم ما كانوا مكلفين بالإتيان و العمل بالقرآن، و لم يكن ذلك فى نيتهم إذ كانوا عاملين، و لم يكن معهم القرآن، بل القرآن نسخ جلاً ما كانوا عاملين به.

و أمّا ثانياً: فلأنهم على تقدير كونهم مكلفين بذلك فعصمتهم كانت تمنعهم أن لا يتلوه حقّ تلاوته، و لا يأتوا بما عليهم أن يأتوا به منه كما ينبغى، فكان ينبغى أن يعرفوه كما ينبغى.

و أمّا ثالثاً: فلأنهم لم يتلوه قط، إذ كانوا و لم يكن، فيكف يعرفونه و هى معلّله بالتلاوه؟

هذا، و أمّا تأويل حديث سعد و ما سبق من حديث صفوان بن يحيى و ما شاكلهما من الأحاديث الآتية بأمر المؤمنين -سلام الله عليه- كما ظنه بعض أصحابنا حيث قال:

قد وردت الأخبار فى أنّ المراد بالصلاة: أمير المؤمنين، و الفحشاء و المنكر: أبو بكر و عمر، و ذكر الله: رسول الله صلى الله عليه و آله فقوله عليه السلام: «رجال» يمكن أن يكون على سبيل التنظير، أى لا استبعاد فى أن يكون للقرآن صورته، كما أنّ فى بطن هذه الآيه المراد بالصلاة رجل، أو يكون المراد أنّ للصلاة صورته و مثالا يترتب عليه و ينشأ منه آثار الصلاة، فكذا القرآن.

و يحتمل أن يكون صورته القرآن فى القيامة: أمير المؤمنين عليه السلام، فإنّه حامل علمه، و المتخلّق بأخلاقه، كما قال عليه السلام: «أنا كلام الله الناطق» فإنّ كلّ من كمل فيه صفه أو حاله فكأنّه جسد لتلك الصفه و شخص له، فأمر المؤمنين عليه السلام جسد للقرآن و للصلاة و الزكاه و لذكر الله، و لكمالها فيه يطلق عليه هذه الاسامى فى بطن القرآن؛ و يطلق على مخالفه الفحشاء و المنكر و البغى، و [الكفر] الفسوق و العصيان، لكمالها فيهم، فإنّهم أجساد لتلك الخصال الذميمة، و تلك أرواحهم؛ كذا أفاض الله علىّ فى حلّ هذا الخبر، و به ينحلّ كثير من غوامض الأخبار. (١)

فمّمّا (٢) لا معنى له، و لا باعث له، و لا ضروره داعيه إليه، و لا يحتمله أيضا ألفاظ تلك الأخبار بوجه، و قد سبق أنّ تأويل الظاهر إنّما يسوغ إذا دلّ على خلافه قاطع، و هنا لا

ص: ١٢٩

١- (١) مرآة العقول ٤٧٨: ١٢.

٢- (٢) جواب لقوله: و أمّا تأويل حديث سعد....

دليل على خلافه أصلاً.

و مثل هذه التكاليف الركيكه البارده بعد ما عرفت من إمكان تصوير القرآن و الأعمال و الاعتقادات و ما شاكل ذلك من الأعراض، و صلوحية القدره القاهره لذلك، ممّا لا داعى إليه، و لا موجب يوجب الحمل عليه، مع أنّه قدس سرّه يذهب إلى تجسيم الأعراض كما سبق عند نقل كلامه، فتذكر.

هذا، و فى الكافى عن جابر عن أبى جعفر عليه السّلام قال: يجىء القرآن يوم القيامة فى أحسن منظور إليه صورته، فيمرّ بالمسلمين، فيقولون: هذا رجل منّا.

فيجاوزهم إلى النبيين، فيقولون: هو منّا.

فيجاوزهم إلى الملائكة المقرّبين، فيقولون: هو منّا.

حتى ينتهى إلى ربّ العزّه - عزّ و جلّ - فيقول: يا ربّ فلان بن فلان أظمأت هواجره، و أسهرت ليله فى دار الدنيا، و فلان بن فلان لم أظمئ هواجره و لم أسهر ليله.

فيقول - تبارك و تعالى - أدخلهم الجنّه على منازلهم.

فيقوم فيتبعونه، فيقول للمؤمن: اقرأ و ارقه.

قال: فيقرأ و يرقى حتى يبلغ كلّ رجل منهم منزلته التي هى له، فينزلها. (١)

و فى حسنه يونس بن عمّار قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: إنّ الدواوين يوم القيامة ثلاثه:

ديوان فيه النعم، و ديوان فيه الحسنات، و ديوان فيه السيئات. فيقابل ديوان النعم و ديوان الحسنات، فتستغرق النعم عامه الحسنات، و يبقى ديوان السيئات، فيدعى بابن آدم المؤمن للحساب، فيتقدّم القرآن أمامه فى أحسن صورته، فيقول: يا ربّ أنا القرآن و هذا عبدك المؤمن، قد كان يتعب نفسه بتلاوتى، و يطيل ليله بترتيلى، و تفيض عيناه إذا تهجد، فأرضه كما أرضانى.

فيقول العزيز الجبار: عبدى أبسط يمينك، فيملأها من رضوان الله العزيز الجبار، و يملأ شماله من رحمه الله، ثمّ يقال: هذه الجنّه مباحه لك، فاقرأ و اصعد. فإذا قرأ آيه صعد درجه. (٢)

ص: ١٣٠

١- (١) الكافى ٢:٦٠١.

٢- (٢) الكافى ٢:٦٠٢.

و فى موثقه إبراهيم بن عبد الحميد عن إسحاق بن غالب، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا جمع الله الأولين و الآخرين إذا هم بشخص قد أقبل لم يرقط أحسن صوره منه، فإذا نظر إليه المؤمنون و هو القرآن قالوا: هذا منا، هذا أحسن شيء رأينا.

فإذا انتهى إليهم جازهم ثم ينظر إليه الشهداء حتى إذا انتهى إلى آخرهم جازهم.

فيقولون: هذا القرآن.

فيجوزهم كلهم حتى إذا انتهى إلى المرسلين، فيقولون: هذا القرآن.

فيجوزهم حتى ينتهي إلى الملائكة، فيقولون: هذا القرآن.

فيجوزهم ثم ينتهي حتى يقف عن يمين العرش، فيقول الجبار: و عزتي و جلالتي و ارتفاع مكاني لأكرم من اليوم من أكرمك، و لأهين من أهانك. (١)

هذا الحديث و ما شاكلة من حديث سعد و جابر و يونس بن عمار يدل على أن القرآن أحسن صورته من جميع الخلائق حتى من خاتم الأنبياء، و قد قدمنا أنه لا بد من الاستثناء؛ لأن حسن الصورة و الجمال فى القيامة تابع للكمال، و لا شك أنه صلى الله عليه و آله أكمل من القرآن، و أتم منه؛ لأنه أشرف المخلوقات، و أفضل الموجودات، و وجود الممكنات تابع لوجوده و فائض من رشحات جوده، و لو لا وجوده لم يوجد موجود.

فإن قلت: ما ورد «إن القرآن أفضل كل شيء دون الله» يؤكد هذه الأخبار، و ينافى هذا الاستثناء، فإنه يدل على أن القرآن أشرف المخلوقات و أفضل الموجودات سوى الله؛ و لذا نقل عن بعض أهل الخلاف أن كلام الله تعالى القرآن بل حرفاً منه أفضل من النبى و آله عليهم السلام.

قلت: هذا الحديث معارض بقوله تعالى: «لولاك لما خلقت الأفلاك» (٢) و قوله: «خلقت الأشياء لأجلك و خلقتك لأجلي» (٣) و قوله صلى الله عليه و آله: «ما خلق الله خلقاً أفضل منى و لا أكرم عليه منى» (٤) و قوله: «أنا سيد من خلق الله - عز و جل -» (٥) و أمثال ذلك، فلا بد من

ص: ١٣١

١- (١) الكافى ٢: ٦٠٢.

٢- (٢) بحار الأنوار ١٦: ٤٠٦، تفسير القمى ١: ١٧.

٣- (٣) الجواهر الستية: ٣٦١.

٤- (٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٢٧.

٥- (٥) كمال الدين: ٢٦١.



الاستثناء جمعا بين الأخبار؛ والعلم عند الله و عند أهله محمّد و آله الأخيار.

و فى صحيحه فضيل بن يسار عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: تعلّموا القرآن فإنّه يأتى يوم القيامة صاحبه فى صورته شابّ جميل شاحب اللون، فيقول: أنا القرآن المذى كنت أسهرت ليلك، و أظمأت هواجر ك، و أجففت ريقك، و أسلت دمعك، أوّل معك حيث ما ألت، و كلّ تاجر من وراء تجارته و أنا لك اليوم من وراء تجاره كلّ تاجر، و ستأتيك كرامه من الله تعالى، فأبشر.

قال: فيؤتى بتاج فيوضع على رأسه، و يعطى الأمان بيمينه، و الخلد فى الجنان بيساره، و يكسى حلّتين؛ ثمّ يقال له: اقرأ و ارقه فكلمّا قرأ آيه صعّد درجه، و يكسى أبواه حلّتين إن كانا مؤمنين، ثمّ يقال لهما: هذا لما علّمته القرآن. (١)

أقول: الشاحب: من تغير لونه من هزال أو جوع أو سفر، و لعلّ القرآن يتصوّر يوم القيامة أحيانا بصوره صاحبه و هو فى دار الدنيا، فإنّه لكثرت سهرته و شدّه ظمأته و جفوف ريقه و سيلان دمعته كان شاحبا متغيّرا لونه كما هو المشاهد من الزهاد و العباد و قارئ القرآن و تاليه و العامل به فى لياليه و التابع نفسه فيه.

و لعلّ هذا الوجه أحسن من الوجوه السالفه، فانظر فيه.

و عن منهال القصّاب عن أبى عبد الله (ع) قال: من قرأ القرآن و هو شابّ مؤمن اختلط القرآن بلحمه و دمه، و جعله الله -عزّ و جلّ- مع السفرة الكرام البرره، و كان القرآن حجيّزا عنه يوم القيامة، يقول: يا ربّ إنّ كلّ عامل قد أصاب أجر عمله غير عاملى، فبلغ به أكرم عطائك.

قال: فيكسوه الله تعالى العزيز الجيّر حلّتين من حلل الجنّه، و يوضع على رأسه تاج الكرامه. ثمّ يقال له: هل أرضيناك فيه؟ فيقول القرآن: يا ربّ قد كنت أرغب له فيما هو أفضل من هذا، فيعطى الأمان بيمينه، و الخلد بيساره، ثمّ يدخل الجنّه، فيقال له: اقرأ و اصعد

ص: ١٣٢

درجه. ثم يقال له: هل بلغنا به و أرضيناك؟ فيقول: نعم. (١)

و في بصائر الدرجات عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: أنا أول قادم على الله، ثم يقدم على كتاب الله، ثم يقدم على أهل بيتي، ثم يقدم على أمتي، فيقفون، فيسألهم: ما فعلتم في كتابي و أهل بيت نبيكم؟ (٢)

و في موثقه يعقوب الأحمر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إنني كنت قد قرأت القرآن فتفلفت مني، فادع الله - عز و جل - أن يعلمني.

قال: فكأنه فرغ لذلك، فقال: علمك الله هو و إيانا جميعا قال: و نحن نحو من عشرة، ثم قال: السورة تكون مع الرجل قد قرأها ثم تركها فيأتيه يوم القيامة أحسن صورته و تسلم عليه، فيقول: من أنت؟ فتقول: أنا سورة كذا و كذا، فلو أنك تمسكت بي و أخذت بي لأنزلتك هذه الدرجة؛ فعليكم بالقرآن. (٣)

أقول: كما أن مجموع القرآن يتمثل بمثال جسداني و هيكل إنساني - على ما دلّت عليه الأخبار الماضية - كذلك كل واحد من السور بل كل واحد من الآيات تتصوّر بصوره و تتمثل بمثال - على ما تدلّ عليه الأخبار الآتية - و لا بعد فيه بعد إمكانه و إخبار الصادق عنه؛ إذ قدره صالحه لإيجاد كل ما في بقعه الإمكان كما مرّ غير مرّه.

و في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لا تملّوا من قراءه إذا زُلزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا فَإِنَّهُ مِنْ كَانَتْ قِرَاءَتُهُ بِهَا فِي نَوَافِلِهِ لَمْ يَصِبْهُ اللَّهُ - عَزَّ وَ جَلَّ - بِزَلْزَلِهِ أَبَدًا، و لم يمت بها و لا بصاعقه و لا بآفه من آفات الدنيا حتى يموت، فإذا مات نزل عليه ملك كريم من عند ربّه، فيقعده عند رأسه، فيقول: يا مالك الموت ارفق بوليّ الله، فإنه كان كثيرا ما يذكرني و يذكر تلاوه هذه السورة، و تقول السورة مثل ذلك، (٤) الحديث.

و في صحيحه أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: من نسي سورة من القرآن مثلث له في صورته حسنه و درجه رفيعه في الجنّه، فإذا رآها قال: ما أنت ما أحسنك؟ لبيتك لي. فتقول:

ص: ١٣٣

١- (١) الكافي ٢: ٦٠٥-٦٠٤.

٢- (٢) بصائر الدرجات: ٤٣٢.

٣- (٣) الكافي ٢: ٦٠٧.

٤- (٤) الكافي ٢: ٦٢٦.

أما تعرفني؟ أنا سورة كذا و كذا و لو لم تنسني لرفعتك إلى هذا. (١)

و في موثقه يعقوب الأحمر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّ عليّ دينا كثيرا و قد دخلني ما كاد القرآن يتفلت منِّي.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: القرآن، القرآن، (٢) إنَّ الآيه من القرآن و السوره لتجىء يوم القيامة حتّى تصعد ألف درجه -يعنى في الجنّه- فتقول: لو حفظتني لبلغت بك هاهنا. (٣)

و في روايه ابن أبي يعفور، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنَّ الرجل إذا كان يعلم السوره ثمّ نسيها أو تركها دخل الجنّه أشرف عليه من فوق في أحسن صورته فتقول:

تعرفني؟ فيقول: لا، فتقول: أنا سورة كذا و كذا، لم تعمل بي و تركتني، أما و الله لو عملت بي لبلغت بك هذه الدرجه، و أشارت بيدها إلى فوقها. (٤)

و في صحيحه يعقوب الأحمر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إنّه، أصابتني هموم و أشياء لم يبق شيء من الخير إلّا و قد تفلت منّي منه طائفه حتّى القرآن لقد تفلت منّي طائفه منه.

قال: ففزع عند ذلك حين ذكرت القرآن، ثمّ قال: إنَّ الرجل لينسى السوره من القرآن، فتأتيه يوم القيامة حتّى تشرف عليه من درجه من بعض الدرجات، فتقول: السلام عليك، فيقول: و عليك السلام، من أنت؟ فتقول: أنا سورة كذا و كذا، ضيعتني و تركتني، أما لو تمسكت بي لبلغت بك هذه الدرجه. ثمّ أشار بإصبعه.

ثمّ قال: عليكم بالقرآن فتعلموه، فإنّ من الناس من يتعلّم القرآن ليقال: فلان قارئ، و منهم من يتعلّمه فيطلب به الصوت فيقال: فلان حسن الصوت، و ليس في ذلك خير. و منهم من يتعلّمه فيقوم به في ليله و نهاره لا يبالي من علم ذلك و من لم يعلمه. (٥)

ص: ١٣٤

١- (١) الكافي ٢: ٦٠٧.

٢- (٢) أي أزموا القرآن، أو احفظوه، أو عليكم بالقرآن، فيكون منصوبا بنزع الخافض. منه رحمه الله.

٣- (٣) الكافي ٢: ٦٠٨.

٤- (٤) الكافي ٢: ٦٠٨.

٥- (٥) الكافي ٢: ٦٠٩.

و فى كتاب ثواب الأعمال بسنده عن أبى عبد الله عليه السلام قال: لا تدعوا قراءه سوره الرحمن و القيام بها، فإنّها لا تقرّ فى قلوب المنافقين، و يأتى بها ربّها يوم القيامه فى صوره آدمى فى أحسن صوره و أطيب ريح حتّى يقف من الله موقفا لا يكون أحد أقرب إلى الله منها (١)، فيقول لها: من الذى كان يقوم بك فى الحياه الدنيا من قراءتك؟ فتقول: يا رب! فلان و فلان.

فتبيضّ وجوههم. فيقول لهم: اشفعوا فى من أحببتم. فيشفعون حتّى لا يبقى لهم غايه، و لا أحد يشفعون له. فتقول لهم: أدخلوا الجنّه و أسكنوا فيها حيث شئتم. (٢)

و غير ذلك من الأخبار الدالّه على تجسيم الأعمال، و هى لكثرتها بالغه أو كادت تبلغ حدّ التواتر المعنوى. و تأويل كلّها من غير موجب يوجب رفع الاعتماد عن الأخبار رأسا.

و من هنا نقيض عنان القلم شاكر الله على النعم، و مصليا على رسوله (و آله) اولى الفضل و الكرم.

فرغت من تسويدها و أنا العبد الضعيف النحيف الفانى الجانى محمد بن الحسين بن محمد رضا الشهير ب«اسماعيل» المازندرانى فى ليله الخميس من تسع ليال بقين من شهر الصفر المظفر من سنه ستّ و خمسين و مائه فوق الألف من الهجره النبويّه المصطفويّه على هاجرها و آله ألف سلام و ألف تحيه، و الحمد لله أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا.

ص: ١٣٥

---

١- (١) فيه و فى أمثاله دلالة على أنّ القرآن أحبّ الخلق إلى الله، و أقربهم إليه، و أجلهم قدرا لديه، فتأمل. منه رحمه الله.

٢- (٢) ثواب الأعمال: ١٤٤-١٤٣.



بسم الله الرحمن الرحيم بعد از تشييد قوائم ستايش و ثنا، و تمهيد مراسم تحيت و دعا، مشهود آراى بيضاء ضياء اخوان صفا مى گرداند، حقير فقير الى الله الغنى محمّد بن الحسين مشهور به اسماعيل مازندراني، که چون در اين ولاء، عزيزى از خانه داره مجد و وفا، و نوباوه اى از بوستان مكرمت و سخا استدعا نمود، و التماس کرد که ملخص آنچه از محققان و عارفان فرقه صوفيه در باب وحدت وجود و تعدد موجود نقل شده بر سبيل اجمال مرقوم شود، تا باعث دانش و مورث بينش گردد، لهذا بدین چند کلمه اختصار مى رود، و بالله التوفيق.

بدان اى عزيز- هداك الله الى صراط المستقيم- که آيه وافى هدايت و أَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ (۱) پیوسته یاد از آن

ص: ۱۳۷

می دهد که شریعت قویمه، و طریقت مستقیمه سید بشر-علیه و آله سلام الله ما دامت الشمس و القمر-بهترین شرایع باشد به حسب نجات، چنان که آن سرور، بهترین انبیاست به حسب مرتبه و صفات.

و ظاهر شریعت آن حضرت موافق عقل و نقل، مطابق است با آنچه محققان فرقه ناجیه بر آنند [از اشتراک وجود مطلق، و تباین وجودات خاصه، و از بودن واجب الوجود، موجود به محض ذات، و صرف حقیقت و هویت خود، بی اعتبار امر دیگر با او، به این معنی که ذات واجب الوجود که عبارت از حقیقت و هویت اوست، نه نفس وجود است، و نه فرد وجود، و نه معروض فرد وجود، بل حقیقتی است علی حده و جدا از ماسوا، نایب مناب فرد وجود است در ترتب آثار.

پس صدق حمل موجود بر ذات واجب الوجود، به خصوصیت ذات اوست بی ملاحظه امر دیگر با او، یعنی بی قیام مبدأ موجود به ذات او، مانند حمل ذاتیات که بی واسطه قیام مبدأ محمول است به ذات موضوع، به خلاف ذوات ممکنات که صدق حمل موجود بر این ذوات به وساطت قیام و عروض حصه ی از وجودات، چون حمل عرضیات که به واسطه قیام مبدأ محمول است به ذات موضوع.

و خلاصه کلام در این مقام این که خود ماهیت ممکن، تابع جاعل و متعلق جعل و تأثیر اوست، و وجود ممکن و موجودیت او منتزع از ماهیت اوست به واسطه تعلق جعل مذکور، و چون محلّ تحقیق این کلام واجب الاهتمام بر وجه شافی و قدر کافی جای دیگر است، در اینجا به همین قدر اختصار رفت.

و بر این قیاس است نسبت سایر صفات حقیقیه و محمولات انتزاعیه، یعنی ذات واجب الوجود بذاته بی قیام مبدأ محمول به ذات او، مصحح آن حمل و ما صدق علیه آن محمول است، پس فرق میان واجب و ممکن در حمل وجود و موجود و سایر

صفات حقیقیه و انتزاعیه بین است، (۱) چه در همه آنها منشأ انتزاع و مصداق حمل، خصوص ذات واجب و محض حقیقت اوست بی اعتبار امر دیگر، به خلاف ممکن.

و لکن فرقه صوفیه بر خلاف این رفته، بر آنند که واجب الوجود به حقیقت، نفس وجود مطلق است، و این غیر معقول است، چه وجود مطلق با آن که امر اعتباری و مقول به تشکیک و از معقولات ثانیه است، مشترک است میان جمله موجودات، پس بر تقدیر تحقق این وجود در خارج، و بودن واجب الوجود-تعالی شأنه-نفس این وجود، لازم آید که هر موجودی به حقیقت، واجب الوجود باشد، و التزام این نزد عقل مشکل است، بلکه تالی کفر، بل عین کفر و الحاد است.

و قوی ترین دلیلی که ایشان راست بر وحدت وجود آن است که گویند: نمی تواند بود که وجود واجب الوجود زاید باشد بر ذات وی، نه در وهم و نه در خارج، و الا- پس اگر حقیقت وی مجموع عارض و معروض- یعنی وجود ذات- باشد لازم آید ترکیب ذهنی بر تقدیر اول، و عینی بر تقدیر ثانی.

و اگر یکی از این مجموع باشد- یعنی عارض یا معروض- و چون هر یک به انفراد بدون آن دیگری مستقل در وجود و بقا نباشد، لازم آید که واجب الوجود بالذات، در تحقق ذات، محتاج به غیر باشد، و احتیاج، منافی وجوب وجود است، پس لاجرم وجود، عین ذات واجب الوجود باشد در ذهن و خارج.

ص: ۱۳۹

---

۱- (۱)) و چون ذات حق به حقیقت منشأ آثار، و مصداق جمله صفات باشد، چنان که آنچه در ممکن بر مجموع ذات و صفات مترتب شود در واجب بر عین ذات بی اعتبار صفات [مترتب شود]، توهم لزوم تعطیل، به خلّو ذات از نعوت کمال و صفات جمال، و مجازیت صدق اسماء و صفات بر ذات حق- جلت عظمته- مندفع گردد، چنان که بر اهل بصائر پوشیده نیست «منه».



و بعد از اثبات عینیت وجود گویند: اگر این وجود، عین مطلق است، ثبت المطلوب، و اگر نه مطلق است بل متعین است، نتواند بود که تعین داخل در ذات وی باشد، چه ترکب واجب محال است.

پس ثابت شد که واجب الوجود وجودی است مطلق، و تعین، وصفی است عارض، پس زوال تعین، و عروض تعین، دیگر اثر در ذات وجود نکند، و حقیقت وجود، متغیر و متکثر نگردد، چنان که نور به الوان آبگینه متلون نشود، و چون بر روی زمین افتد به حسب ذات خود متکثر نگردد، بل تکثر، به حقیقت، زمین را بود، چه اگر بی ملاحظه روی زمین، ذات نور را اعتبار کنند اصلاً تکثری و تعددی متصور نشود.

(گاه خورشیدی و گاه دریا شوی) گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی

(تو نه این باشی نه آن در ذات خویش) ای برون از همها و از پس و پیش

(از تو ای بی نقش با چندین صور) هم موحد هم مشبه خیر و شر

این است عمده ترین حجت ایشان بر وحدت وجود و تکثر موجود، و این ناتمام است، چه می تواند بود که تعین واجب الوجود، بر قیاس وجود عین حقیقت وی باشد در ذهن و خارج، از غیر امتیاز ذهنی و خارجی، بل لازم است که چنین باشد، چه اگر تعین واجب زاید باشد بر ذات وی، لا محاله معلول غیر بود، و واجب الوجود محتاج است به تعین، پس لازم آید که واجب الوجود متعین، در تعین محتاج به غیر باشد.

و چون ثابت شد که واجب الوجود متعین است به تعین ذاتی، پس معروض سایر تعینات بر وجهی که متحد شود با آنها نتواند بود، چه وقتی که تعین ذاتی که عین ذات واجب است با تعین عرضی متحد شود، گوئیم: قبل از اتحاد دو تا بودند، پس اگر بعد از اتحاد هر دو موجود یا هر دو معدوم باشند اتحاد نباشد.

و اگر یکی موجود و دیگری معدوم باشد، گوئیم: اگر معدوم، دوّمی باشد، به دستور

مسطور اتحاد نباشد، و اگر معدوم، اولی باشد عین ثانی نتواند بود، چه ثانی موجود است و اول معدوم، و شاید که معدوم عین موجود باشد، با آن که لازم زوال واجب و عدم اتحاد، چه فهمیده شد که تعین عین واجب است، پس زوال تعین، زوال واجب باشد.

و حاصل: اتحاد واجب با واجب دیگر چون تعدد واجب، ممتنع؛ و با ممتنع، چون وجود ممتنع، مستحیل؛ و با ممکن، مستلزم وجوب ممکن یا امکان واجب باشد؛ پس ثابت شد که تعین ذاتی، مجامع تعین عرضی بر وجهی که با هم متحد شوند نمی تواند شد.

و ظاهر گردید که قیاس حقیقت متعینۀ واجب الوجود به حقیقت مطلقۀ منبسطۀ بر هیاکل موجودات ذهنیۀ و عینیۀ-چنان که صوفیه کرده اند-قیاس مع الفارق است، چه مقید، مطلق و مطلق، مقید نبود.

و علامۀ حلّی در نهج الحق و کشف الصدق گفته: **إِنَّ اللَّهَ لَا يَتَّحِدُ بغيره، و الضروره قاضيه ببطلانه، فإنه لا يعقل صيروره الشئین شیئا واحدا، و خالفت فی ذلك جماعه من الصوفیه، فحكموا بأنه تعالى يتحد مع أبدان العارفين، حتی تمادی بعضهم و قال:**

**إنه تعالى نفس الوجود، و کلّ موجود فهو الله تعالى، و هذا عين الإلحاد و الکفر. (۱)** هذا کلامه رفع مقامه.

و چون کلام بدین مقام رسد، و فرقه صوفیه از اثبات وحدت وجود به طریق عقل عاجز شوند، عقل شریف را که میزان الله است فی أرضه، و حجّه الله است علی عبادۀ فی بلادۀ، چنان که حدیث عقل که «أما إني إياك أمر، و إياك أنهي، و إياك اعاقب، و إياك اثيب» (۲) اشارتی است به آن بالکلیه، از منصب حاکمی، معزول، و حجّت های پسندیده دلپذیر مهر منیر کیمیا اکسیر او را، که هر یک در حقیقت و نفس الامر گوهر شب چراغی است در وادی معرفت، و نجات از تیه جهالت و ضلالت، بی واسطۀ قدح و جرح

ص: ۱۴۱

۱- (۱) نهج الحق علامۀ حلّی: ۵۷.

۲- (۲) اصول کافی ۱: ۲۶ ح ۲۶.

از درجه اعتبار و مرتبه اقتدار، هابط و ساقط دانسته، و تمثیلات سخیفه، و شعریات ضعیفه، و دعاوی بلا برهان، و قیاسات بلا قرآن را شعار، بل دثار خود کرده، دست تمسک بر دامن بی آمن کشف و مشاهده زنند و گویند: عارف از دیده گوید، و عاقل از شنیده.

(تو را دیدیم و یوسف را شنیدیم) شنیدن کی بود مانند دیدن

عارف آن است که حق تعالی او را بینا گردانیده باشد به ذات و صفات و افعال خود، و معرفت او از دیده باشد، و محقق آن است که مشاهده حق کند به کنه در هر متغیر بی تعین، زیرا که حق اگر چه مشهود است در تعین به اسمی یا صفتی، اما منحصر و مقید نیست، مطلق مقید، و مقید مطلق نبود، و شهود را عبارت از رؤیت حق دانند بی حجاب، و امثال این خرافات و مزخرفات، بل ترهات و تزریقات بسیار است.

(اندکی با تو بگفتم غم دل ترسیدم) که دل آزرده شوی ورنه سخن بسیار است

فهنده عبارت شیخهم ابو سعید ابو الخیر:

(نتوان به خدا رسید از علم و کتاب) حجت نبرد راه به اقلیم صواب

(در وادی معرفت براهین حکیم) چون جاده هاست در چراگاه دواب

و این ابیات از شیخ شبستری صاحب گلشن راز است در گلشن:

(کسی که عقل دوراندیش دارد) به سر سرگشتگی در پیش دارد

(ز دوراندیشی عقل فضولی) یکی شد فلسفی دیگر حلولی

(خرد را نیست تاب نور آن روی) برو از بهر او چشم دگر جوی

(دو چشم فلسفی چون بود احول) ز وحدت دیدن حق شد معطل

(ز نابینائی آمد راه تشبیه) ز یک چشمی است ادراکات تنزیه

(تناسخ ز آن سبب شد کفر و باطل) که آن از تنگ چشمی گشت حاصل

(بدان که بی نصیب از هر کمال است) کسی کو را طریق اعتبار است

(کلامی کو ندارد ذوق توحید) به تاریکی در است از غیم تقلید

(در او هر چه بگفتند از کم و پیش) نشانی داده اند از منزل خویش

(منزه ذاتش از چند و چه و چون) تعالی شانه عمّا یقولون

و هذه عبارات سائر مشایخهم: مستندنا فیما ذهبنا إلیه هو الکشف و العیان، لا النظر و البرهان.

و دعوی ظهور نور کاشف الاشیاء بعد الرياضات و الفناء کنند، و چنان دانند که نسبت عقل به آن نور بی ظهور مانند نسبت وهم باشد به عقل. یعنی: وراء طور عقل، طوری است که در آن طور به طریق مکاشفه و مشاهده چیز چندی منکشف گردد، که عقل دور بین امین رب العالمین از ادراک آن عاجز باشد، چنان که حواس بی سپاس و مشاعر بی اساس، از ادراک مدرکات و معقولات عقل، و در آن طور، محقق گردد که حقیقت وجود که عین ذات واجب الوجود است نه کلی است و نه جزئی، و نه عام است و نه خاص، بل مطلق است از جمیع قیودات، حتی از قید اطلاق، بر آن قیاس که ارباب علوم عقلیه در کلی طبیعی گویند، و آن حقیقت وجود، بر جمیع اشیاء متجلی و منبسط شده، چنان که موجودی از آن حقیقت وجود، خالی نیست، که اگر خالی بود متصف به وجود نبود.

پس حقیقت احدیت را -جلت عظمته- به مثابه صورت منقشه در مرایای متکثره مختلفه به صغر و کبر، و طول و قصر، و استوا و تحدیب و تقعیر دانند، و ماهیات ممکنات را چون مرآت.

(صد هزار آئینه دارد شاهد مه روی من) رو به هر آئینه که آرد جان در او پیدا شود

(و ما الوجه الا واحد غیر انه) إذا أنت عددت المرایا تعددا

(حق جان جهان است و جهان جمله بدن) املاک لطائف حواس آن تن

(افلاک و عناصر و موالید اعضا) توحید همین است و دگرها همه فن

همچنان که آگاه شدی که در جهان مردم، آلات اجساد، ظاهرش به ارواح، و باطنش به نفس درآک روشن است، چنان که نفس حیوان مصباحی بود میان زجاجه ارواح، و ارواح چون زجاجه اندر مشکات، و اجساد چون مشکات، آگاه توان شد که ارواح و انفس چون اجساد باشند هویت را - جلت عظمته - و هویت چون جان بود ایشان را، و همه به وی زنده و درخشان باشند.

(یاری دارم که جسم و جان صورت اوست) چه جسم و چه جان جمله جهان صورت اوست

(هر معنی خوب و صورت پاکیزه) کاندر نظر تو آید آن صورت اوست

و بالجمله، وحدتی گوید: که ذات وحدانی - که حقیقت وجود مطلق عبارت از آن است - به قیود تعینات اعتباریه، در لباس کثرت ظهور گردد، یعنی از تجلیات و تنزلات آن ذات، اضافات و تعینات اعتباریه به وی منظم گشته، توهم تعدد و کثرت حقیقی پیدا شده، و اما در حقیقت به جز آن ذات وحدانی دیگری نباشد، و هر غیری که در توهم آید خیالی بود.

(هر دیده که بر فطرت اولی باشد) یا آن که به نور حق مکحل باشد

(بیرون ز تو هر چه بیند اندر عالم) نقش دوم دیده احوال باشد

و بهترین طریقتی که ایشان راست در وصول به این مقام، آن است که گویند: چون نفس از خواب غفلت و نادانی بیدار شده، آگاه شود که غیر این عالم و این لذت، عالمی دیگر اعلی، و لذتی دیگر ابهی از این عالم و از این لذت هست، شروع در ترک لذات حسیه دنیویه کند، و متوجه جناب احدیت - جل کبریاؤه - شود، و در این وقت کناره گیرد از هر چه او را مانع از وصول مطلوب است، پس متصف به افعال حسنه گردد، و در جمیع حرکات و سکنات محاسبه خود کند، چه نفس به محبت لذات جسمائیه و علایق جسدائیه مجبور است.

و بعد از تخلّص از امور حسّیه لذّتی و بهجتی که در وصف ننگجد یابد، و باطن وی منور گردد، و انفتاح عالم غیبی و ملکوتی روی دهد، و راغب از جمیع تمتّعات عالم حسّی شود، و رغبت در خلوت و عزلت کند، و همیشه در ذکر و فکر، و دائم در طهارت و عبادت و محاسبه و مراقبه باشد، و در باطن بالکلیّه متوجّه عالم قدس و منزل اصلی خود گردد.

و چون متوجّه این عالم شود وجد و شوق و لذّت و ذوق و عشق و بی هوشی رخ نماید، و داخل عالم جبروت گردد، و انوار سلطان احدیّت بر او ظاهر شود، و وجود وهمی و اعتباری وی مضمحل در وجود الهی گردد، و این مقام محو و فناست که نهایت سفر سالک است. و اگر در این فنا و محو باقی بماند، از خلق به حق محجوب است، و مستغرق است در عین جمیع، چنان که در بدو سلوک، از حق به خلق محجوب بود، و یحتمل که در مقام فنای تام باقی نماند، چه فنای تام شدن است در حق بالکلیّه بر وجهی که صاحب این مقام را وجودی نمانده باشد نه در ظاهر و نه در باطن، و رجوع به قدم اصل از آنجاست که «إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ» یعنی: چون به مقام فنای فی الله و بقای بالله رسد از هستی موهوم نجات یابد، فلم یبق هناك إلا الله.

و غزالی در تأویل آیه نور، بعد از ایراد اشاراتی گفته که:

العارفون بعد العروج إلى سماء الحقیقه اتّفقوا علی أنّهم لا یرون فی الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحاله عرفیا علمیا، و منهم من صار له ذلك حالیا ذوقیا، و انتفت عنهم اکثره بالکلیّه، و استغرقوا فی الفردائیة المحضه، و استولت عقولهم فصاروا كالمبهورین فیہ، فلم یبق ثمّ متّسع لا - لذكر الله و لا - لذكر أنفسهم أيضا، فنّم عندهم الله، فسكروا سكرًا رفع سلطان عقولهم، فقال أحدهم: أنا الحق، و قال الآخر: سبحانی ما أعظم شأنی. و قال الآخر: ما فی جبتی سوی الله، و كلام العشاق فی حال السكر یطوی و لا یحکی، فلما خفّ عنهم سكرهم و ردّوا إلى سلطان العقل الذی

هو ميزان الله في الأرض عرفوا أنّ ذلك لم يكن حقيقه الاتحاد، مثل قول العاشق في حاله فرط عشقه:

\*أنا من أهوى و من أهوى أنا\*

و لا- يبعد أن يفاجأ الانسان مرآه فينظر فيها، فلم ير المرآه قطّ، فيظنّ أنّ الصوره التي يراها من صوره المرآه متّحده بها. و يرى الخمر في الزجاج، فيظنّ أنّ الخمر لون الزجاج، فإذا صار ذلك عنده مألوفاً و رسخ فيه قدمه استغفر و قال:

(رقّ الزجاج و رقّت الخمر) و تشابها و تشاكل الأمر

(فكأنّما خمر و لا قدح) و كأنّما قدح و لا خمر

و فرق بين أن يقول: الخمر قدح، و بين أن يقول: كأنّها قدح. و هذه الحاله إذا غلبت سمّيت بالإضافه إلى صاحب الحاله فناء الفناء، لأنّه فناء عن نفسه، فإنّه ليس يشعر بنفسه، و لا بعدم شعوره بنفسه، و لو شعر بعدم شعوره بنفسه يسمّى هذه الحاله بالإضافه إلى المستغرق به بلسان المجاز اتّحاداً، و بلسان الحقيقه توحيداً.

و شيخ شبستري گوید:

(أنا الحق كشف اسرار است مطلق) به جز حق کیست تا گوید أنا الحق

(همه ذرات عالم همچو منصور) تو خواهی مست گیر و خواه مخمور

(در این تسبیح و تهلیل اند دائم) بدین معنی همی باشند قائم

(اگر خواهی که گردد بر تو آسان) و إن من شيء را يك ره تو بر خوان

(چو کردی خویشتن را پنبه کاری) توهمّ حلاج داران دم بر آری

(بر آور پنبه پندارت از گوش) ندای واحد القهار مینوش

حاصل: محققان ایشان گویند: مراد به اتحاد نه اتحاد چیزی است به چیزی، بل مراد انعدام و اضمحلال هوّیات ممکنات است و بقای هوّیت واجبه، چه عارف بعد از انتهای مراتب عرفان، مستغرق بحر وحدت است، و هستی اعتباری و توهمی وی که حجاب

است میان او و حق بالمرّه منتفی گشته، در حقیقت غیر حق را موجود نمی بیند، که صار الموجود هو الله.

و گویند: هر که را یک سر مویی تعلق به زخارف دنیا، بلکه به هستی خویش که آن اعظم ذنوب است [باشد] چنان که فرموده اند:

\*وجود ک ذنب لا یقاس به ذنب\* به منزل سائرین و وطن سالکین نرسد، بلکه شرط است در طیّ مراحل، و وصول به ساحل، که اوّل خلع ثیاب خودبینی نماید، و در چشمه زمزم معرفت غسل کرده، مردانه وارد در وادی تجرّد و یکتایی محرم شود، و بعد از آن به تقلید و اشعار و عجز و نیاز و سعی تمام از اخلاص به راه صفا و صدق روی به جانب کعبه مقصود آرد.

چنان که حکایت کنند که راکبی به کنار دجله رسید، خواست که از آب عبور کند مرکبش امتناع و نفور نمود، چندان که مبالغه کرد و تازیانه زد سودی نداشت، آخر امر مردی که در آن حوالی بود آب را گل آلود نمود، چون راکب عزم گذشتن کرد مرکب با کمال اطاعت و انقیاد از آب گذشت و به مقصد رسید.

عارفی گفت: چون آن مرکب خویش را در آن آب می دید از عبور نفور می کرد، و چون آب گل آلود شد و نقش خویش در میان ندید به سهولت گذشت و به مقصود پیوست. چنین است حال سالک مادام که خود را در میان بیند به مطلوب نرسد، و چون از خود گذرد به مقصود رسیده باشد.

(رشته تا دارد گره از چشم سوزن نگذرد) نگذری تا از سر خود عقده کار خودی

(عارفان سر در کنار گل رخان انداختند) تو ز بی مغزی همان در بند دستار خودی

این است خاصّه و خلاصه آنچه از محققان ایشان در باب وحدت وجود و تعدّد موجود و کیفیت سیر و سلوک نقل کرده اند، و هذه کلّها دعاوی بلا برهان، و قیاسات بلا



قرآن، فمن ادعى منهم أنّ له عليها برهانا أو قياسا جامعا مانعا، فليأتنا به و بمستمعه.

و ما این رساله را به ایراد چهار فصلی که موجب ازدیاد دانش و بیش شود ختم کنیم بی قدح و مدح، چه غرض تحریر دعواست نه ردّ مدّعا، و مطلب تقریر کلام است نه قلب و نقد مقام.

### فصل اوّل ذکر اوّل مشایخ صوفیان، و اوّل خانقاه ایشان

اوّل کسی را که صوفی لقب داده اند ابو هاشم صوفی است که در اصل کوفی، و در شام شیخ و معاصر سفیان ثوری بود، و داخل شدن سفیان با جماعت از صوفیان بر حضرت صادق-علیه صلوات الله الملك المّان- و انکار کردن ایشان بر آن حضرت ثیاب تجمیل و لباس خوب را، و ترغیب کردن ایشان مردم را به ترک ثروت و سامان، و باغ و بستان، و اسب و شتران، بلکه به خان خان و مان و آب و نان، و تحریض نمودن ایشان به کسوت درویشان، و مناظره حضرت با ایشان، و الزام دادن بر وجه شافی و طریق وافی، در فروع کافی در کتاب معیشت در باب معنون به «دخول الصوفیه علی ابي عبد الله علیه السّلام و احتجاجهم علیه فیما ینهون الناس عنه من طلب الرزق» مسطور است. (۱)

و از این باب مستفاد می گردد که مجرّدی و بی خان و مانی، و ترک لذّت و عزّت و مال و مکنت و زن و دولت که صوفیه طریقت نام نهاده اند خلاف شرع است، و از همین باب با صواب، کمال خطا و سفاهت، و غایت نادانی و حماقت خوبان این طایفه، و مذمت طریقت ایشان که مشهور به طریقت درویشان است فهمیده می شود، هر که

ص: ۱۴۸

خواهد که این مراتب را کما ینبغی فهم کند، باید که رجوع به آن کتاب و ملاحظه آن باب مستطاب نماید.

و اول خانقاهی که برای صوفیان ترتیب داده اند آن است که به رمله شام بنا نهاده اند، و سبب آن بود که روزی امیر ترسا به شکار رفت، در راه دو تن را دید از این طایفه که به هم رسیدند و دست در آغوش یکدیگر کرده، به زبان حال مترنم به این مقال شدند:

(بیا تا به ساقی کنیم اتفاق) درونها مصفا کنیم از نفاق

(چو مستان به هم مهربانی کنیم) دمی بی ریا زندگانی کنیم

پس در همانجا بنشستند و آنچه از خوردنی داشتند بنهادند و بخوردند، آنگاه برفتند.

امیر را آن معامله و الفت ایشان با یکدیگر خوش آمد، یکی را بخواند و پرسید که او که بود؟

گفت: ندانم.

گفت: تو را چه بود؟

گفت: هیچ.

گفت: از کجا بود؟

گفت: ندانم.

امیر گفت: پس این چه الفت بود که شما را با یکدیگر بود؟

درویش گفت: ما را این طریقت است.

امیر گفت: شما را جایی هست که آنجا فراهم آید؟

گفت: نه، گفت: من برای شما جایی بسازم تا آنجا فراهم آید.

پس آن خانقاه ساخت، و ایشان در آنجا فراهم آمدند.

بدخواهی نزد خلیفهٔ زمان سعایت ایشان کرد، گفت: در اینجا گروهی اند از زنادقه که ترک شریعت کرده اند و راه طریقت گرفته اند، تا ناسپاسی را شعار، و حق ناشناسی را دثار کرده، در بادیۀ ضلالت و تیه غوایت حیران اند.

خلیفه فرمان داد تا ایشان را به دار الخلافه حاضر سازند، ابو الحسین ثوری و ابو حمزه و رقام را احضار کردند، و جنید که بر مذهب ثوری بود متواری شد، خلیفه اشارت به قتل ایشان کرد، ثوری مبادرت کرده، به جانب سیاف شتافت، سیاف گفت: مالک بادت بین أصحابک؟

گفت: خواستم تا یاران من بعد از من ساعتی در حلیۀ حیات باشند، تمامی حاضران تعجب کردند.

پس خلیفه ایشان را نزد قاضی اسماعیل بن اسحاق فرستاد، تا آنچه رأی او اقتضا کند بدان عمل کنند، قاضی از اصول فرائض پرسید، ثوری جواب گفت، بعد از آن گفت: إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِبَادًا يَأْكُلُونَ بِاللَّهِ، وَيَلْبَسُونَ بِاللَّهِ، وَيَسْمَعُونَ بِاللَّهِ، وَيَصْدُرُونَ بِاللَّهِ، وَيُرَدُّونَ بِاللَّهِ.

چون قاضی این کلام وحدت انجام شنید بگریست، آنگاه بر خلیفه داخل شده، گفت: لو كان هؤلاء زنادقه، فليس على وجه الأرض موحدًا.

## فصل دوم در تحديد تصوف

عمرو بن عثمان مکی گوید: التصوف أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى في الوقت.

ص: ۱۵۰

و برخی بر آنند که: التصوف استرسال النفس مع الله علی ما یرید.

و از ابو علی رودباری نقل کرده اند که: التصوف الإناخه علی باب الحیب و إن طرد.

(بی همه کس به سر رود بی تو به سر نمی رود) مهر تو دارد این دلم جای دیگر نمی رود

و از جنید نقل است که: التصوف ترک الاختیار.

و این کلام هم از اوست که: الصوفی كالأرض يطرح علیها کل قبیح، و لا یخرج منها إلا کل ملیح.

و معروف کرخی بر آن است که: التصوف الأخذ بالحقائق، و الکلام فی الدقائق، و الیأس ممّا فی أیدی الخلائق.

و قومی بر آنند که: التصوف بذل المجهود، و الانس بالمعبود.

و ابو سهیل گوید که: التصوف الإعراض عن الاعتراض.

و گروهی گویند که: التصوف اتباع الرسول فی الشریعه، و الوفاء لله علی الحقیقه.

و این به صواب اقرب است، چنان که قطب الدین بن محی الدین کوشناری که از اکابر صوفیه است اشارت به آن کرده، گوید: أیما رجل من أهل الكشف وجدنا اسلوبه فی عبارته عن مکاشفاته یخالف اسلوب صاحب الوحی، علمنا أنه مدخول، و کشفه معلول، و أنّ الحرص و العجله دعته إلی ترکیب ما قذف فی قلبه من النور البسیط، و التصرف فیہ و التخلیط.

### فصل سوّم در تحدید و تحقیق معنی توحید

از جنید پرسیدند که ما التوحید؟

ص: ۱۵۱

گفت: شنیدم از مطربی که می گفت:

(و غَنِّي لِي مِنْ قَلْبِي) و غَنِّيَتْ كَمَا غَنِّي

(و كُنَّا حَيْثَمَا كَانُوا) و كَانُوا حَيْثَمَا كُنَّا

و قال الآخر: التوحيد مشاهدة الجمع في عين التفصيل، و مشاهدة التفصيل في عين الجمع.

جمع عبارت از شهود حق است در تعینات که أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (۱)

و تفصیل عبارت از رؤیت کثرت است در ذات احدیت بی ملاحظه شهود، که: و هو الكل في وحدته، و صار الموجود هو الله، و مشاهده التفصیل تحصل عند الوصول، و الجمع عند الانصراف، و حينئذ جميع الأشياء في نظره مساويه؛ لأنهم أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل.

باید دانست که صوفیه را چهار سفر است، و سفر عبارت است از توجه دل به حضرت الوهیت.

سفر اول: سیر إلى الله از منازل نفس، و وصول به افق مبین، و افق مبین عبارت از نهایت مقام دل است، و دل عبارت از مبدأ تجلیات اسماء و صفات است.

دوم: سیر فی الله، که عبارت از متصف به صفات حق بودن است.

سوم: ترقی است، یعنی در جمیع صفات احدیت، و این سفری است به غایت دور و دراز، چنان که گفته اند:

طلب کار خدا را منزل از ره دورتر باشد به دریا چون رسد سیل از ره آغاز سفر باشد

ص: ۱۵۲

۱- (۱) سورة فصلت: ۵۳.

و این مقام قاب قوسین است، و چون دوئی مرتفع شود، و مغایرت منتفی گردد، نهایت ولایت بود.

چهارم: سیر بالله عن الله برای تکمیل ناقصان، و این مقام عبارت از بقایی بعد از فناست، و در این مقام عارف از محو رجوع به صحو نماید، و نظر به تفصیل کند، و در جمع او رهش خلق خدا باشد، و کیف لایهش و هو فرحان بالحق و بکل شیء، فإِنَّه یری فیه الحق.

(دلی کز معرفت نور و صفا دید) به هر چیزی که دید اوّل خدا دید

ما رأیت شیئا إلاّ و رأیت الله قبله و معه.

(تا چشم بر گشادم نور رخ تو دیدم) تا گوش باز کردم آواز تو شنیدم

و قال الآخر: التوحید رؤیه الوحده فی عین الکثره، و رؤیه الکثره فی عین الوحده.

صاحب کشف، کثرت در احکام بیند نه در ذات داند که تغیر احکام در ذات اثر نکند، چه ذات را کمالی است که قابل تغیر و تأثر نیست، نور به الوان آبگینه منصغ نشود اما چنان نماید.

(فالعین واحده و الحکم مختلف) و ذاک سرّ لأهل العلم منکشف

(آفتابی در هزاران آبگینه تافته) پس به رنگ هر یکی تاب و عیان انداخته

(جمله یک نور است لیکن رنگهای مختلف) اختلافی در میان این و آن انداخته

و قال آخر: التوحید إثبات الوجود و نفی الموجود، و رؤیه العابد عین المعبود.

حکایت کنند که دانشمندی را با صوفی ای که دم از وحدت وجود می زد صحبت افتاد، به او گفت که: چون آفتاب طالع می شود نور وی بر دیده های سر غلبه کند چنان که کوبی را نتوان دید، با آن که کواکب بسیار، فوق افق، موجودند، پس چرا نشاید که انوار الهیه بر دیده های دل چنان غلبه کند که مخلوقی را نتوان دید با آن که موجود باشند به

طریق حقیقت نه به طریق توهم و خیال؟

صوفی در جواب گفت: این احتمال در مرتبه عقل، موجه است، لکن ما را به مکاشفه و مجاهده محقق شده که غیر ذات حق موجودی نیست الا به طریق تخیل و مجاز، پس آن احتمال پیش ما اعتبار ندارد، و تحقیق نزد ما آن است که شاعر به آن اشارت کرد:

(در عالم معرفت چه کردم گذری) افتاد مرا به راه وحدت نظری

(بس طرفه حکایتی و نادر خبری) یک دست و صد آستین، دو صد جیب و سری

اصل فعل، یکی است الا آن است که در هر محلی به رنگی نماید، و در هر جایی نامی یابد.

هم از او دان که جان سجود کند

ابر هم ز آفتاب جود کند

آن را که به خود وجود نبود فعل چگونه بود؟ و اقتدار کی تواند بود؟

فکلّ الذی شاهدته فعل واحد

بمفرده لکن یحجب الاکنه.

إذا ما زال الستر لم تر غیره

و لم یبق بالاشکال اشکال ریه

و قال آخر: التوحید إسقاط الإضافات، و إطلاق المقیدات.

(اشیا اگر صد است و اگر صد هزار بیش) جمله یکی است چون به حقیقت نظر کنی

بلی ذات وحدانی، به قیود اضافات و تعینات اعتباریه در لباس کثرت ظهور کرده، توهم تعدد و کثرت حقیقی پیدا شد، اما در حقیقت به جز آن ذات وحدانی، دیگری نباشد.

(کلّ ما فی الکون وهم أو خیال) أو عکوس فی المرایا أو ظلال

فإذا أسقطت الإضافات و أطلقت المقيدات ثبت التوحيد.

و قال آخر: التوحيد إثبات العين، و إفناء الغير، و رؤيه الشرّ محض الخير.

(به عین عشق آن کو دیده ور شد) همه عیب جهان پیشش هنر شد

(به مجنون گفت روزی عیب جویی) که پیدا کن به از لیلی نکویی

(از حرف عیب جو مجنون برآشفت) در آن آشفتگی خندان شد و گفت

(که گر بر دیده مجنون نشینی) به غیر از خوبی لیلی نبینی

شیخ شبستری بعد از ایراد سؤالی که:

(بت و زَنار و ترسایی در این کوی) همه کفر است اگر نه، چیست؟ بر گوی

گوید:

(بت آنجا مظهر عشق است و وحدت) بود زَنار بستن عقد خدمت

(چو کفر و دین بود قائم به هستی) شود توحید عین بت پرستی

(چو هستی هست اشیا را مظاهر) از آن جمله یکی بت باشد آخر

(نکو اندیشه کن ای مرد عاقل) که بت از روی هستی نیست باطل

(بدان که ایزد تعالی خالق اوست) ز نیکو هر چه صادر گشت نیکوست

(وجود آنجا که باشد محض خیر است) اگر شرّی بُود در وی ز غیر است

(مسلمان گر بدانستی که بت چیست) بدانستی که دین در بت پرستی است

(و گر مشرک ز بت آگاه گشتی) کجا در دین خود گمراه گشتی

(ندید او از بت الا خلق ظاهر) بدان علت شد اندر شرع کافر

(تو هم ز آن گونه بینی حق به پنهان) به شرع اندر نخوانند مسلمان

(ز اسلام مجازی گشت بیزار) که را کفر حقیقی شد پدیدار



(درون هر بتی جانی است پنهان) به زیر کفر ایمانی است پنهان

ص: ۱۵۵

(همیشه کفر در تسیح حق است) و ان من شیء گفت آنجا چه دق است

(چه می گویم که دور افتادم از راه) فذرهم بعد ما جاءت قل الله

(بدان خوبی رخ بت را که آراست) که گشتی بت پرست ار حق نمی خواست

(همو کرد و همو گفت و همو بود) نکو کرد و نکو گفت و نکو بود

(یکی بین و یکی کوی و یکی دان) بدین ختم آمد اصل و فرع ایمان

(نه من می گویم این بشنو، ز قرآن) تفاوت نیست اندر خلق رحمان

و قال آخر: التوحيد إثبات القدم، وإسقاط الحدوث. قدم و حدوث را یک دایره فرض باید کرد که آن را خطی به دونیم کند، بر شکل دو کمان ظاهر شود. اگر این خط که می نماید که هست، و نیست، وقت منازل از میان طرح افتد، دایره چنان که هست یکی نماید.

(می نماید که هست و نیست جهان) جز خطی در میان نور ظلم

(گر بخوانی تو این خط موهوم) بشناسی حدوث را ز قدم

(هر که این خط بخواند یقین بداند) همه هیچند اوست که اوست

امّا اینجا حرفی است بیاید دانست که اگر چه خط از میان طرح، و صورت دایره چنان شود که بود، حکم خط زایل نگردد، و اگر چه خط زایل شود حکمش باقی ماند.

(خیال کج مبر آنجا و شناس) که آن کو در خدا گم شد خدا نیست

(چندان برو این ره که دویی برخیزد) وین رسم دویی ز رهروی برخیزد

(تو او نشوی ولی اگر جهد کنی) جائی برسی کز تو تویی برخیزد

و قال آخر: التوحيد نسيان ما سوى التوحيد.

(ما بی تو دیده از مژه خس پوش کرده ایم) وز هر چه غیر تو است فراموش کرده ایم

پوشیده نیست که این مرتبه از توحید چنان که در کلام غزالی اشارتی به آن رفت

وقتی میسر گردد که سالک به شرف لقای مطلوب حقیقی مشرف، و به بقای ابدی و سعادت سرمدی مخصوص.

و مصداق حدیث: «من طلبنی وجدنی، و من وجدنی عشقنی، و من عشقنی فعشقته، و من عشقته فقتلته، و من قتلته فعلى دیته، فأنا دیته» گردد، و به مرتبه وصول که اعظم مراتب است، و مصداق «إِنَّ لَهُ شَرَابًا لِأَوْلِيَائِهِ، إِذَا شَرَبُوا سَكُرُوا، وَإِذَا سَكُرُوا طَرَبُوا، وَإِذَا طَرَبُوا طَلَبُوا، وَإِذَا طَلَبُوا جَدُوا، وَإِذَا جَدُوا ذَابُوا، وَإِذَا ذَابُوا خَلَصُوا، وَإِذَا خَلَصُوا وَصَلُوا، وَإِذَا وَصَلُوا اتَّصَلُوا، وَإِذَا اتَّصَلُوا فَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ حَبِيبِهِمْ» رسد.

فإذا انتهى إلى هذا المقام فلا يبقى هناك واصف و لا موصوف، و لا سالک و لا مسلوک، و لا عارف و لا معروف، و هو مقام الوقوف، و فی هذا المقام يعاين الصفات متکثره بالقياس إلى اکثره، متّحده بالقياس إلى مبدئها الواحد، و إذ لا وجود ذاتيا لغيره، فلا صفات مغايره للذات، و لا ذات موضوعه للصفات، بل الكلّ شيء واحد، إنّما الله إله واحد، و إليه أشار من أشار بقوله: التوحيد إثبات الواحد من غير مشار که فی وصف و لا نعت.

بباید دانست که صوفیه در مقام تنزیه، اسم را نیز راه نداده اند، و هذه عباراتهم: لا اسم و لا رسم، و لا نعت و لا وصف.

و قال آخر: التوحيد محو آثار البشريّه، و إثبات التجرد و الإلهيه، چون عاشق مفلس از عالم صور قدم فراتر نهد، همّتش معشوق متعالی صفت بود، سر به معشوقی فرو نیارد که مقید بود به قید شکل و مثال، یا به بند حسن و جمال، تا جمله صور از شهود او محو شود، معشوق را بی واسطه صور بیند، إنّما يتبين الحقّ عند اضمحلال الرسوم.

و قال آخر: التوحيد تمييز الحق عن الخلق، و إفناء الخلق في الحق.

(هر کوز تو پیدا شد هم در تو شود پنهان) پیدا و نهان گشتن هم کار تو می بینم

و قال آخر: التوحيد بقاء الحق و فناء ما دونه، چه ما دون حق باطل و فانی است.

(همه آن است و این مانند عنقا است) (جز از جمله اسم بی مسماست

(عدم موجود گردد این محال است) (وجود از روی هستی لا یزال است

(نه آن این گردد و نه این شود آن) (همه اشکال گردد بر تو آسان

(جهان خود جمله امر اعتباری است) (چو آن یک نقطه که اندر دور ساری است

(برو یک نقطه ای آتش بگردان) (که بینی دایره از سرعت آن

(یکی گر در شمار آید به ناچار) (بگردد واحد از اعداد بسیار

(حدیث ما سوی الله را رها کن) (به عقل خویش این را زان جدا کن

(چه شک داری در این کین چو خیال است) (که با وحدت دوئی عین محال است

(عدم مانند هستی بود یکتا) (همه کثرت ز نسبت گشت پیدا

(ظهور اختلاف و کثرت شان) (شده پیدا ز بوقلمون امکان

(وجود هر یکی چون بود واحد) (ز وحدائیت حق بود شاهد

و بالجمله، هر عاشقی از او نشانی دیگر دهد، و هر عارفی عبارتی دیگر گوید، و هر محققى اشارتی دیگر فرماید، سخن همه این است.

(نظاره گیان روی خوبت) (چون در نگرند از کران ها

(در روی تو روی خویش بینند) (ز اینجاست تفاوت نشان ها

## فصل چهارم در اصناف اهل تصوف

### اشاره

ایشان دوازده گروه اند، گروهی از اهل هدایت اند که به حق رسیده اند و ملازم شرع

شده، به قدر سر مویی از احکام و حدود تجاوز نموده اند، و سایر گروه و طوایف از اهل ضلالت اند، که خود را منسوب به ایشان داده، ایشان را چون خویشان بدنام کردند.

(گروهی نیک نامی بردن از عشق) گروهی عشق را بدنام کردند

### اول: جلیسیه،

مذهب این طایفه آن است که گویند: چون بنده به درجه معرفت اشیاء رسید، دوستی خدای -عزّ و جلّ- در او پیوست، و از دوستی دیگران خود را برید، قلم تکلیف از وی برخاست، خطاب امر و نهی از او برداشته شد.

این گروه عورت نپوشند، و این زندقه است. و این طایفه محض گفتارند و ایشان را فعلی نیستند. پس باید که طالبان و سالکان از ایشان بپرهیزند تا به ورطه کفر و ضلالت نیفتند.

علامه حلّی رحمه الله در نهج الحق و کشف الصدق آورده که:

من وقتی در کربلای معلّی بودم، جمعی از صوفیه را دیدم که نماز مغرب گزاردند مگر شخصی از ایشان که نماز نکرد، چون ساعتی گذشت نماز عشا کردند و آن مرد همچنان نشسته بود و نماز نمی کرد، من پرسیدم که این مرد چه عذر دارد که نماز نمی کند؟ گفتند: او را چه حاجت به نماز است و قد وصل، أ يجوز أن يجعل بينه وبين الله حجاباً؟ فقلت: لا.

قالوا: الصلاة حاجبه بين العبد و الرب. (۱)

و شیخ بهاء الدین در کتاب اربعین در مقام تعداد صفات عارفین و سمات اولیای کاملین گفته:

و ثالثها: إتعاب النفس في العبادات بصيام النهار و قيام الليل، و هذه الصفه ربّما توهم بعض الناس استغناء العارف عنها، و عدم الحاجه إليها بعد الوصول. و هذا وهم باطل؛ إذ لو استغنى عنها أحد لاستغنى عنها سيّد المرسلين و أشرف الواصلين، و قد كان يقوم

ص: ۱۵۹

فی الصلاة إلى أن ورمت قدماه. و كان أمير المؤمنين على عليه السلام الذي إليه تنتهي سلسلة أهل العرفان يصلي كل ليلة ألف ركعة، وهكذا شأن جميع الأولياء و العارفين، كما هو في التواريخ مسطور، و على الألسنة مشهور، (۱) انتهى كلامه. (۲)

### دوم: اولیائیه،

مذهب این طایفه آن است که گویند: چون بنده به درجه ولایت رسید با خدا شریک شد، و ولایت را مجردی دانسته اند و بی خان و مانی، و این مرتبه را از مرتبه نبوت زیادتر دانسته اند.

و این گمراهی عظیم است، با آن که در معنی ولایت غلط کرده اند، چه ولایت نزد محققان عبارت از قیام عباد است به حق در حالت فنای از خود، و ولی آن است که فانی شده باشد از خود تا باقی شود به حق.

### سوم: شمراخیه،

و مذهب این طایفه آن است که گویند: چون صحبت قائم شود، و حالت در کله ها در آید، امر و نهی باطل شود، و آواز سازها و طبل و طنبور و آلات محرّمات، و اکل حرام و شرب خمر و مسکرات، و آنچه در شرع نهی بود بر خود حلال و مباح دانسته اند، و گویند: زنان ما مثل ریاحین اند، بوییدن آن بر خاص و عام مباح است.

و این فرقه به صورت صلاح در عالم می گردند، و خون ایشان هدر، و مال ایشان

ص: ۱۶۰

۱- (۱) اربعین شیخ بهائی: ۱۹، حدیث دوم.

۲- (۲) قیام در لیل، و صیام در نهار، و تعب دادن نفس در کثرت عبادات و بندگی و طاعات از جمله صفات عارفین است. و بسا باشد که برخی از مردم توهم کنند که چون عارف به درجه وصول رسد بی نیاز از طاعات و عبادات شود، و این محض توهم و خیال باطل است؛ چه اگر احدی از بندگی و عبادت خدای عز و جل - بی نیاز شدی بایستی که سید مرسلین و اشرف و اصلین بی نیاز شود، و حال آن که در اخبار و آثار آمده که آن حضرت آن قدر ایستادگی در نماز کرد که پشت پای مبارکش ورم کرد، و حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که سلسله عارفین و اولیاء کاملین به او منتهی می شود در هر شب هزار رکعت نماز می کرد، و حال جمیع اصفیاء و اولیاء بر این منوال بوده، چنانچه در تواریخ مسطور، و در السنه و افواه مشهور است.

مباح است، بلکه کشتن ایشان ثواب عظیم دارد.

(ریش شان پر ز یاد و فرمان نه) ابرشان پر ز رعد و باران نه

(فتنه شاهدند و شمع (۱) و سرود) عامی کور زیر چرخ کبود

(پارسا صورتان مفسد کار) باز شکلان و لیک موش شکار

(ارشته باشد ز بهر مالیدن) دل تهی و چه نای نالیدن

(مردۀ شهوت اند کشته آرز) آستین کوتهان دست دراز

(به جدل کوثر و به دل ابتر) به سخن فربه و به دین لاغر

(همه از رأی بندگی به درند) چون خران سال و مه به خواب و خورند

(همه در علم، سامریوارند) از برون موسی، اندرون مارند

(دانشت هست کار بستن کو) خنجرت هست صف شکستن کو

(علم دانی عمل نه، دان که خری) بار گوهر بری و خاک خوری

#### چهارم: اباحتیه،

و مذهب ایشان آن است که گویند: خیر و شر هر دو به تقدیر خداست، و معصیت و ثواب هر دو از او صادر است، و گویند: ما را اختیار نیست؛ امر به معروف و نهی از منکر در این مذهب باطل است، و خوردن مال های مردم و فرج ها بر خود حلال دانند، و گویند: ظنّ و گمان هر دو حجاب است.

و این طایفه بدترین خلائق اند، و مستوجب لعنت.

و غزالی بعد از ایراد کلامی گفته که:

کامل آن است که جامع باشد میان ظاهر و سرّ، و هو المعنی بقولهم: الکامل من لا یطفئ

ص: ۱۶۱

---

۱- (۱) محققان صوفیه شمع، نور الله را گویند که در قندیل دل سالک فروخته باشد، و شاهد، تجلی حق را گویند، و تجلی عبارت است از آنچه ظاهر شود بر قلوب. «منه».

نور معرفته نور ورعه. و از این جهت نفس کامل با کمال بصیرت راضی به ترک حدی از حدود شرع نمی شود.

ثم قال:

و قبح بعض السالکین إلى الإباحه، و طی بساط الأحكام ظاهراً، حتی أنه ربّما ترک الصلاه و زعم أنه دائماً فی الصلاه بسرّه. و لیس هذا سوى المغلّط الحمقى من الإباحیه الدهره أخذهم ترهات عقولهم، کقول بعض: إنه غنی عن عملنا. و قول بعضهم: إن الباطن مشحون بالخبائث و لیس يمكن تزکیته، و لا- مطمح فی استئصال الغضب و الشهوه، لظنه أنه مأمور باستئصالهما، و هذه حماقات. (۱)

**پنجم: حالیه،**

و در مذهب این طایفه رقص کردن و دست زدن و سماع کردن، و در حالت سماع بی هوش شدن حلال و مباح است.

و این خلاف مذهب، و گمراهی است، بلکه حال، عطیّه ای است که فرود آید بر دل به محض موهبت حق از غیر عمل بنده، چون قبض یا بسط یا شوق یا ذوق.

و علامه حلّی در نهج الحق و کشف الصدق بعد از ذکر کلامی فرموده (۲):

فانظر إلى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدتهم كيف اعتقادهم في ربّهم، و عبادتهم الرقص و التصفيق و الغناء، و قد عاب الله تعالى على الجهله الكفار في ذلك، فقال:

ص: ۱۶۲

۱- (۱) بسا باشد که برخی از سالکین و جمعی از اباحیّه هالکین، طی بساط احکام دین مبین کرده، نماز را که معراج مؤمنین است به ظاهر ترک کنند، به گمان آن که در باطن دائم مشغول اند به نماز، و قومی گویند که خدا غنی است از اعمال ما و او را حاجت به عبادت ما نیست؛ و گروهی عذر بدتر از گناه آورده، گویند که باطن ما مشحون است به خبائث، و تزکیه آن ممکن نیست، و غضب و شهوت را مستأصل نتوان کرد، و گویا این گروه گمان کرده اند که ایشان مأمورند به استیصال شهوت و غضب. و هذه کلّها حماقات من الإباحیه الدهره أخذتهم ترهات عقولهم.

۲- (۲) نهج الحق و کشف الصدق: ۵۸.



وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً (۱) وَاي تَغْفَلُ أَبْلَغُ مِنْ تَغْفَلُ مِنْ يَتَبَرَّكُ بِمَنْ يَتَعَبَّدُ اللَّهَ بِمَا عَابَ بِهِ الْكَافِرَ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ . (۲)

### ششم: حلوئیه،

گویند: روی شاهدان و پسران صاحب جمال دیدن و بوسیدن حلال است، و نزدیکی با ایشان مباح؛ از فرط نشاط، رقص کنند، و گویند: صفتی از صفات خدایی تعالی حالتی است که در حال سماع و رقص بر ما ظاهر می شود، و از حوران بهشت به ما فیض ها و هم زبانی ها می رسد.

و این اعتقاد گمراهان و سفیهان است.

و علامه حلی در نهج الحق و کشف الصدق گفته که:

خدای تعالی در غیر خود حلول نمی کند، چه ضروری اولی است که حال محتاج است به محل، و هر محتاج به غیر، ممکن است، پس بر تقدیری که واجب تعالی حلول در غیر کند لازم آید که ممکن باشد، و امکان، منافی و جوب وجود است، و لکن جمهور صوفیه بر خلاف این رفته، گویند که: حق تعالی در ابدان عارفین حلول کرده، با ایشان متحد می شود، تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً. (۳)

باید دانست که محققان صوفیه به اتحاد و حلول قائل نیستند، و این عبارت ایشان

ص: ۱۶۳

۱- (۱) الانفال: ۳۵.

۲- (۲) نظر کنید به مشایخ صوفیه که مردم دیدن ایشان را مبارک دانند و میمون شمرند، چگونه است عبادت و بندگی ایشان از رقص کردن و دست زدن و غنا نمودن؟ و حال آن که خدای تعالی این فعل را عیب کرده، و بر جاهلان و کافران در این باب سرزنش نموده، و فرموده: وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَ تَصْدِيَةً بعد از آن فرموده: چه غفلتی فوق غفلت قومی است که تبرک جویند از جمعی که عبادت کنند خدا را به نحوی که خدا آن را عیب کرده، و کافران را بر ارتکاب آن توییح نموده.

۳- (۳) نهج الحق و کشف الصدق: ۵۷.

است که میان صورت و آئینه به هیچ وجه اتحاد ممکن نیست، و نه حلول.

(گوید آن کس در این مقام فضول) که تجلی نداند او ز جهول

(هر چه روی دلت مصفاً تر) ز او تجلی تو را مهیّا تر

حلول و اتحاد در دو ذات صورت بندد، و در چشم شهود، در همه وجود، [جز] یک ذات مشهود نمی تواند بود.

(به هر که می نگرم صورت تو می بینم) از این بتان همه در چشم من تو می آیی

#### هفتم: حورائیه،

و مذهب ایشان آن است که گویند: در وقت سماع و صحبت و بی هوشی، حوران بهشت بیایند بر ما، و ما را با ایشان وقوع و طی حاصل شود، و چون به هوش آیند غسل کنند.

و این خلاف عقل و نقل، و کذب بلا وقوع است.

#### هشتم: وقوعیه،

و مذهب ایشان آن است که گویند: شریعت به دلیل وقوع است، و خدا را به دلیل نتوان دید، و نتوان شناخت، و بنده از حقیقت و چگونگی وی عاجز است؛ و این نوع مزخرفات گویند.

#### نهم: متجاهله،

لباس الوان از ابریشم پوشند، و زرینه و زربفت را مباح دانند، و مجالس از محرمات آراسته دارند از ساز و شاهد و پسران، و گویند: ما که خود دانا شدیم برای دفع ریا چنین می کنیم، و سرود و غزل و روایات و حکایات که نه به دین و نه به دنیا نفع داشته باشد، گفتن و شنیدن آن را حلال دانند، و این فرمان برداری نفس است، چه نفس اماره مایل به اکل و شرب لذیذ و لباس های فاخر است، و خلاف منطوق کریمه وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ (۱) است

ص: ۱۶۴

(تف بر آن صورت و سیرت که تو راست) تف بر آن عقل و بصیرت که تو راست

(این نه صوفیگری و درویشی است) نامسلمانی و کافر کیشی است

### دهم: متکاسیته،

مذهب ایشان ترک کسب، و ترک فضل و کمال است، و روی در دلها نهاده، در دکان ها و خانه ها به گدایی می روند، و به اذواق جسمانی مشغول اند، و به دریوزه از زندگی به بندگی تن و شکم بس کرده اند، و طریق کسب و پیشه حرام شمرده اند، و گویند: این حجاب راه است.

و این خلاف شرع مصطفوی است، و محض بدعت و بی راهی است.

### یازدهم: الهامیه،

و این طایفه از خواندن قرآن و آموختن علم روی گردان و گریزان اند، و گویند: این حجاب راه طالب است، و استدلال خود از شعر و ابیات فلسفی نموده اند، و آن را طریقت نام نهاده اند، و این عالم که ما سوی الله است [را حجاب] دانسته اند، و اعتقاد از معاد و خیر و شر و حشر و نشر برداشته اند، و عمر به آموختن شعر و ابیات، صرف نموده اند.

و این به مذهب دخلی ندارد، و این طایفه بی مذهبند، حرام و حلال نزد ایشان فرقی ندارد.

و فخر رازی در اربعین خویش آورده که:

گروهی از صوفیه بر آنند که اشتغال به غیر حق حجاب است از معرفت حق، و پیغمبران مردم را به طاعت و عبادت دعوت کنند، فهم یشغلون الخلق بغیر الله، و یمنعونهم عن الاشتغال بالله، فوجب أن لا یکون ذلک حقا و صدقا.

### دوازدهم: شیعیه اند،

مذهب تصوف اگر بر حق باشد صوفی بر حق ایشان اند، و مذهب این طایفه آن است که تمام عمر و زندگی خود را به بندگی اهل فضل و کمال صرف می نمایند، و به متابعت خدا و رسول و ائمه معصومین علیهم السلام شب و روز

مشغول اند، و به نماز و اوراد و اذکار و تلاوت قرآن مداومت می کنند، و روزه فريضة و زکات واجبه را ادا می نمایند، و حج بيت الله الحرام به شرط استطاعت، و زیارت ائمه انام عليهم السلام می کنند.

و از عشرت و حظ اكل لذیذ و شرب، و لباس های فاخر و ملین، با آن که در شرع مصطفوی ممنوع و محرم نیست مجتنب و محترز می باشند، و استماع سازها و بزله گویی و ترانه و افسانه و قصه خوان ها روا ندارند، و شرب مسکرات را حرام محض دانند، و با شاربان و نامقیدان مجالست و مؤانست ننمایند، و از لقمه حرام و زنا و لواط و دیدن پسران صاحب جمال از روی شهوت، احتراز تمام نمایند.

و در دین و دنیا آنچه مقدور دارند در امداد و مواسات با طالبان و مستحقان، تقصیر و کوتاهی نمی نمایند، و ظلم و جور و ستم بر خود و دیگران روا ندارند، و حب زر و سیم، و مال و منال، و زن و فرزند، و اوطان و جاه و جلال و جمال در دل جای ندهند مگر به ضرورت یا به حکمت شرع، و به خرقة و لقمه آنچه رسد اکتفا کنند، و دائم شاکر و راضی باشند.

فهذه هي المذاهب، و قد عرفت ما هو الحق منها في صدر الرسالة، فإليك الاختيار بعقلك دون هواك، فجرد لذلك باطنك تری برکاته عن قریب، و تفوز مع الفائزين، و صلی الله علی أشرف الأنبياء و المرسلین محمد و عترته الأطیبین الأكملین.

## اجل محتوم علامه محمد اسماعیل خواجهوئی (۱۱۷۳.ه.ق) تحقیق: سید مهدی رجائی

بسم الله الرحمن الرحيم سپاس بیرون از قیاس، علمی را سزا است که قصاص محکم اساس را که ضد حیات است، محل حیات گردانید، و ستایش بی آرایش، حکیمی را روا است که به حکمت عملی، احکام دین قویم و شرع مستقیم را به اتمام و تقدیم رسانید، صلی الله علیه و علی من انتسب بالحکمه إلیه.

و بعد، رفیقی از ارباب سیف و قلم، و شفیقی از اصحاب لطف و کرم، در اثنای صحبت علمی، بعد از اختلاط رسمی، از این فقیر الی الله الغنی، العبد الجانی، محمد بن الحسین المشتهر باسماعیل المازندرانی استفسار فرمود، و سؤال نمود که آیا مقتول، به اجل محتوم، و امد موسوم، از سرای فانی به دار جاودانی ارتحال می نماید؟ تا گویند:

مدّت عمرش تا زمان قتل، و قتل چون محرقه و ذات الجنب و ذات الصدر و سایر اسباب موت است، یا آنکه بعد ذلک الزمان در حلیه حیات می بود اگر نه قاتل قتل او می نمود.

فقیر را در این اثنا کریمه و لَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حِیَاةٌ لِّیَا أَوْلِی الْأَلْبَابِ (۱) به خاطر فاتر، و ذهن قاصر خطور نمود، بعد از عرضه داشت، و ایماء به طریق استدلال، و نقل کلام متکلمین، و کیفیت قیل و قال، و اشاره اجمالی به ترجیح قولی بر قال، خاطر عاطر، و ذهن زاخر فلان سامی مخدوم محیان را متعلق و مایل به تقریر و تحریر این مراتب یافت، به سرعت امتثال پرداخت، و بالله التوفیق و الهدایه، فی الخاتمه و البدایه.

ترجمه آیه شریفه چنین است: برای شما ای امت محمد صلی الله علیه و آله در شرع قصاص، یا به علت (۲) قصاص (که قتل قاتل در عوض مقتول، عبارت از آن است) زندگی است عظیم.

چه اگر نه در شرع قصاص بودی، اکثر مردم بی محابا حشاشه یکدگر را ربودی، و حال چون یکی اراده قتل دیگری نماید و داند که او را به ازای قتل مقتول، قتل می کنند، خود را از این اراده منع می کند، و کف نفس می نماید. و این حیاتی است برای آنکه اراده قتل او کرد، و برای آنکه اراده قتل او داشت، یعنی قاتل و مقتول، بل برای سایر مردم، چه مردم چون بدانند که در عوض آنکه قتل می کنند، مقتول می شوند، از خوف قصاص، جرأت بر قتل دیگری ننمایند، و او را در حیلۀ حیات گذارند.

و هذا معنی قول المفسرین:

إِنَّ الْمَرَادَ بِالْآيَةِ أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ مَتَى قَتَلَ قَتْلًا، كَانَ ذَلِكَ دَاعِيًا إِلَى أَنْ لَا يَقْدَمَ عَلَى الْقَتْلِ، فَارْتَفَعَ بِالْقَتْلِ الَّذِي هُوَ الْقِصَاصُ كَثِيرٌ مِنْ قَتْلِ النَّاسِ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ، فَكَانَ ارْتِفَاعُ الْقَتْلِ حِيَاةً لَهُمْ.

و از آنچه به حیطۀ تقریر، و بوتۀ تحریر آمده ظاهر شد که ظاهر آیه کریمه، مفید آن

ص: ۱۶۸

۱- (۱) سوره بقره: ۱۷۹.

۲- (۲) اشاره است به آنکه کلمه «فی» در آیه شریفه تعلیلیه می تواند بود «منه».

است که اگر نه قاتل مقتول را در زمان قتل، قتل می کرد، هر آینه مقتول بعد ذلک الزمان در حیات می بود تا اجل موعود.

و از اینجا دانسته می شود که مدّت حیات مقتول-لو لا قتله- تا زمان قتل او نبود، بلکه بعد از آن زمان نیز مجازی است، چه اگر مدّت حیات آن تا زمان قتل او بود، کفّ قاتل، نفس خود را از قتل او سبب حیات او نبود، بلکه در همان زمان البتّه می مرد، و این خلاف ظاهر آیه است.

و دیگر، اگر مدّت حیات او تا زمان قتل او می بود، تقیّه و جهاد چنان که در شرع مقرّر است بی ثمره و عبث بود، چه آدمی چون تقیّه نکند و کشته شود فرض مسأله آن است که مدّت عمرش تا زمان کشته شدن بود، یعنی در این زمان عمرش به آخر رسیده، پس اگر فرضاً تقیّه می کرد، تقیّه باعث بقاء او نمی بود، چون عمرش به آخر رسیده بود، بلکه در همان وقت به سبب دیگر از اسباب موت، فوت می شد، پس تقیّه در این هنگام عدیم الفائدة و عبث باشد.

(\*چه عمر رسد مرگ از در و دیوار می آید\*)

و کذلک غرض از جهاد کفّار قتل و استیصال ایشان است، و چون بالفرض مدّت اعمال ایشان تا زمان قتل باشد بدون قتل نیز مستأصل می شدند، و بنابراین جهاد مستغنی عنه و بی ثمره باشد، چنان که پوشیده نیست.

و از ابو الحسن علاّف در مقام استدلال چنین نقل کرده اند که گفت: گاه باشد که حاکم جائز حکم کند به قتل جمع کثیری را که ایشان را در آن مکان فلاّن قتل کنند، و ما می دانیم و عادت الله بر این جاری نشد که این جمع را در یک زمان و مکان بمیراند، به مجرای عادت حکم می کنیم که اگر نه قاتل، مقتول را قتل می کرد هر آینه مقتول در لباس زندگی پابندی می داشت، انتهی کلامه.

و علی المشهور بین العلماء پنج اصل از اصول است که در هر شریعتی و ملتی بوده، و اهل ملل و نحل مراعات آنها می کرده اند، و اتفاق بر آنها می داشته اند:

حفظ نفس به قصاص،

و حفظ دین به قتل مرتد،

و حفظ مال به قطع سارق،

و حفظ عقل به حدّ شارب مسکر،

و حفظ نسب به حدّ زانی.

و چنان که فایده قتل و قطع و حدّ، ابقاء دین و مال و عقل و نسب است، باید که فایده قصاص، ابقاء نفس باشد، پس اگر مقتول، بدون قتل در آن وقت می مرد، قصاص را که غرض از آن ابقاء نفس او است فایده نباشد.

و دیگر، در عرف مشهور بسیار اتفاق می افتد که شخصی به دیگری که اراده امری داشته باشد که در او احتمال قتل او رود، می گوید: به مرگ خود بمیرد. و منظورش آن است که مرتکب این امر نشوی که کشته شوی و به مرگ خود نمیری.

و این نیز دلالت دارد بر آنکه اگر نه قاتل، مقتول را در آن وقت قتل می کرد، مقتول را بعد از آن وقت، زمانی بود که در آن زمان به مرگ خود می مرد؛ پس معلوم می شود که زمان قتل، زمان مرگ او نبود.

و از آنچه دانسته شد فهمیده می شود که قول بعض معتزله: «المقتول یعیش البتّه لو لا قتله إلی أمد هو أجله» قوی تر است از قول ابی هذیل علاّف از متکلمین اهل سنّت و جماعت: «هو یموت البتّه فی ذلك الوقت». یعنی: اگر قاتل مقتول را قتل نمی کرد، البتّه مقتول در آن وقت می مرد.

و ظاهر آن است که ابو هذیل چون دیگران متفطن به مضمون آیه کریمه نبوده، یا آن



که آیه را بر این معنی حمل نموده که چون از قاتل، در دار دنیا قصاص کنند، دیگر او را در آخرت مؤاخذه و عذاب نکنند، پس قصاص دنیوی موجب حیات اخروی می شود.

و إليه أشار البيضاوي حيث قال:

و قيل: المراد بها الحياه الاخرويّه، فإنّ القاتل إذا اقتصّ منه في الدنيا لم يؤخذ به في الآخرة. (۱)

و این معنی ناتمام است، چه به قصاص، حقّ وارث- و هو التشفّي به- ساقط می شود، و به توبه، حقّ الله- و هو المخالفه بارتكاب هذا الذنب- و امّا حقّ مقتول- و هو المقاصّه بالآلام الّتی أدخلها بقتله علیه- پس باقی می ماند تا آنکه در آخرت بازخواست نماید، و به توبه و کفّاره ساقط نمی شود، فإنّ الكفّاره من باب الأسباب، فتجب بحصول القتل علی كلّ حال.

و از اینجا مفهوم می شود که مجرّد قصاص دنیوی، موجب حیات اخروی نمی شود.

و بر خصوص ابی هذیل وارد است که اگر شخصی مثلا گوسفند دیگری را غصب کند و ذبح نماید، بنا بر قول او لازم آید که به او نیکی کرده باشد نه بدی، چه اگر آن شخص غاصب این گوسفند مغضوب را ذبح نمی کرد، هرآینه این گوسفند در آن وقت می مرد و از حیز انتفاع می رفت، و التزام چنین امری مخالف عقل و نقل است.

راقم حروف گوید: چندان بعدی ندارد که گوئیم: در بعض صور قتل اگر نه قاتل مقتول را قتل می کرد البتّه در آن وقت به اجل خود می مرد، چنان که اتفاق می افتد که برخی فجأه می شوند و سکت می کنند. و مانعی ندارد که زمان قتل او مقارن یا متّحد با زمان موت او باشد، و حکمت قصاص در این صورت ضبط قانون شرع است با عدم اطلاع بر خصوص ماده این شخص، چه هرکسی را غیر انبیاء و اوصیاء علمی نیست که

ص: ۱۷۱

این مقتول بر تقدیر عدم قتل در آن وقت، به مرگ خود می مرد.

و وجه دیگر در حکمت قصاص در صورت مذکوره، در ذیل کلام حکمت نظام هرمس خواهد رسید.

راقم حروف گوید: مؤید آنچه گفته آمد آن است که خواجه متکلمین، نصیر ملت و دین، در تجرید العقائد احتمال حیات و ممات او هر دو داده، فرموده اند: اگر نه قاتلی مقتول را در آن وقت قتل می کرد، حیات او چون ممات او جائز بود.

و هذه عبارته:

و أجل الحيوان الوقت المذی علم الله بطلان حياته فيه، و المقتول يجوز فيه الأمان لولاه، أي: لو لا-القتل يجوز موته في ذلك الوقت و حياته.

یعنی: اجل هر حیوانی عبارت است از وقتی که خدای تعالی می داند که حیات او در آن وقت باطل و زایل می شود، اگر فرضاً قاتل، مقتول را در آن وقت، قتل نمی کرد، موت و حیات او هر دو ممکن بود، که اجلش رسیده باشد و در همان زمان بمیرد، و ممکن بود که اجلش نرسیده باشد و زنده بماند، هیچ طرف را رجحانی در نظر عقل بر طرف دیگر نیست.

و از ابو علی جبائی و ابو هاشم نقل کرده اند که ایشان در این مسأله توقف نموده گفته اند: معلوم ما نیست اگر نه قاتل مقتول را قتل می کرد آیا او زنده و باقی می بود، یا آنکه در همان زمان فانی در طرف می شد؟

و از ظاهر خواجه علیه الرحمه: «و المقتول يجوز فيه الأمان». فهمیده می شود که او اختیار این مذهب فرموده است.

و ظاهر آن است که خواجه-علیه الرحمه-چون دید که از طرفین دلیلی نیست، و احتمال حیات، در مرتبه احتمال ممات است، تجویز امرین نموده، ترجیح احدهما بر

ص: ۱۷۲

دیگری نداده، توقّف فرموده، چه تعیین ابو هذیل به موت در آن وقت، چون یقین کثیر از معتزله به حیات بعد از آن وقت، چون مستند به دلیلی نیست اعتماد بر آن نشاید کرد.

و حاصل آنکه در این مسأله، از متکلمین و غیرهم دلیلی که شاید و باید به نظر نرسیده، و از اخبار و آثار منقوله از ائمه اطهار، چیزی که متعلق به این مسأله باشد به خاطر فاتر نمانده است، و لیکن ظاهر آیه وافی هدایه، و آنچه در طیّ مباحثات سابقه سمت ذکر یافت، افادۀ بقاء مقتولین می کند بر تقدیر عدم قتل.

و دور نیست که گویند: برای مقتول، دو اجل، مقرّر شده: محتوم که قابل تغییر نیست، و موقوف بر شرط، مثلاً مقرّر شد که عمر و شصت سال باشد، به شرط آنکه زید او را قتل نکند، و چون زید او را قبل از شصت سال، قتل کند عمرش پنجاه سال باشد مثلاً، و اگر نه آنکه زید او را قتل می کرد، عمرش شصت سال می رسید.

و حاصل، آدمی را دو اجل می باشد: محتوم و موقوف، در اجل محتوم، تقدیم و تأخیر واقع نمی شود، چنان که در اجل موقوف - و آن را اجل مسمی نیز گویند - در او تقدیم و تأخیر به واسطه صدقه و دعا و صلۀ ارحام و سایر وجوه بزّ، و ترک اینها واقع می شود، و کوتاهی و درازی، و زیاد و نقصان عمر از اینها حاصل آید.

مثلاً به صدقه و صلۀ عمر آنکه سی سال نوشته شد محو کنند و شصت سال ثبت نمایند، پس در اجل مسمی بدا راه یابد، و به خیرات و مبرّات، و ترک آنها زائد و ناقص شود، چنان که در آیات و روایات وارد شده.

قال الله تعالى: ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ (۱)

و قال الصادق عليه السلام: الأجل المقضى هو المحتوم الذى قضاه الله و حتمه، و المسمى هو

ص: ۱۷۳

الَّذِي فِيهِ الْبَدَاءُ، يَقْدَمُ مَا يَشَاءُ، وَيُؤَخَّرُ مَا يَشَاءُ، وَالْمَحْتَمُومُ لَيْسَ فِيهِ تَقْدِيمٌ وَلَا تَأْخِيرٌ. (۱)

یعنی: بداء، در اجل قضا- که عبارت از اجل محتوم است- در او تقدیم و تأخیر نیست، و زائد و ناقص نمی شود، به خلاف اجل مسمی که در او بداء و تقدیم و تأخیر هست، و به خیرات و مبرّات و ترک آنها زیاد و کم می شود.

و از اینجا سرّ بداء ظاهر شود، و به انضمام آیه مذکوره در صدر رساله، توان دانست که اجل مقتول از قبیل اجل مسمی است که اگر نه قاتل در زمان قتل، قتل آدمی نمود، بعد ذلك الزمان در حلیه حیات می بود، و الله يعلم.

و ممکن است که خیال ابو هذیل در این مسأله این باشد که قتل، سببی است از اسباب موت، و معلوم است که انتفاء سبب معین، مستلزم انتفاء سایر اسباب نیست، پس بعد از حلول اجل و انقضاء مدّت عمر، اگر نه قاتل، مقتول را قتل می کرد البتّه قتلی در آن وقت به سبب دیگر از اسباب موت، مانند احتباس ماده نفس و امثال آن، فوت می شد.

و بنابراین خیال، تا عمر کسی به آخر نرسد مقتول نمی شود، و از این جهت است که احیاناً اتفاق می افتد که چون عمر قاتلی به آخر نرسیده باشد از او قصاص نمی کنند، بلکه نحوی می شود که اولیاء مقتول عفو می کنند، یا دیه می گیرند، یا قاتل فرار می کند و امثال اینها.

اگر پرسند که چون عمر مقتول به آخر رسیده و قتل او چون باقی اسباب موت باشد، دیگر قصاص و دیه و توبه و کفّاره و امثال آن را سبب چه باشد؟

اگر گویند: سبب آن است که قصاص از باب مقاصّه به آلامی است که قاتل به مقتول رسانیده.

ص: ۱۷۴

گوییم: مقاصه به آلام را مقتول در آخرت از قاتل خواهد کرد، و قصاص نه حق مقتول است، بلکه حق وارث است، چنان که اشاره به آن رفت.

راقم حروف گوید: جواب این سؤال از وصایای ارسطو به اسکندر مستفاد می شود، آنجا که گفت: از هرمس اکبر-یعنی ادريس نبی علیه السلام- به من رسید که چون مخلوقی قتل دیگری نماید، ملائکه آسمان در حضرت باری، زاری کنند که فلان بنده تو در قتل بنده دیگر تشبه به تو کرد.

اگر آن قتل به قصاص باشد، حضرت حق فرماید: او را به حکم من، به حق قصاص کشته، و اگر به ظلم باشد فرماید: به عزت و جلال من که خون کشنده را مباح فرمودم.

پس ملائکه در تسییح و استغفار، دعای بد بر او کنند تا زمانی که به قصاص رسد، و این بهترین حال او باشد، و اگر خود نمیرد نشانه غضب خدا باشد، چه به عذاب مدید و عقاب شدید واصل شود.

طریق استفاده آن است که از این کلام حکمت نظام، به فهم می آید که علت در قصاص قتل به ظلم، تشبه بنده است به حضرت باری، در اهلاک نفس محترمه، چه اهلاک حیوانات، مخصوص به حق است، مگر آنکه دیگری را در اهلاک مرخص نماید، همچون صورت قصاص.

و برخی کریمه لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا (۱) را که جناب احدیت از مخالفان در مقام توبیخ ایشان نقل فرمود، دلیل بر صحت مذهب ابو هذیل دانسته اند، و بر خبیر بصیر پوشیده نیست که این نقل مؤید این مذهب، چه جای آنکه دلیل بر آن باشد نمی تواند بود، فتأمل.

ص: ۱۷۵

این است غایت توجیه کلام ابو هذیل، و فیه ما فیه، چه پوشیده نیست که ظاهر آیه شریفه چنان که سفارش یافت، و کذلک امر به جهاد و دفاع مقررین در شرع فی قوله تعالی: وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ اذْفَعُوا (۱) دلیلی است روشن بر بطلان این خیال، چه غرض از مقاتله و مدافعه، ازاله آن جماعت است، تا بعد از آن زمان باقی نباشند. و بنابراین خیال، چون عمرهای ایشان در آن زمان به سر آمده، و به آخر رسیده، و البته خواهند مرد، دیگر مقاتله و مجاهده را ثمره چه باشد؟!

و بالجمله، عقل را بر بقا و فناء مقتول بر تقدیر عدم قتل، راه نیست، بلکه بر این تقدیر، حیات او کالمات او در نظر عقلی فی مرتبه واحده، چنان که افضل الحکماء و المتکلمین نصیر المله و الدین، ایماء لطیف به آن نمود.

و چون طریق عقل در این مسأله منسَد باشد، یقین به احد طرفین نقیض، بدون دلیل نقلی-چنان که حضرات کرده اند- از مقوله رجم به غیب خواهد بود، چرا که مطلب در این مسأله، بدیهی نیست تا احد طرفین ادعای بداهت تواند کرد.

و معلوم است که ایشان از اهل مکاشفه، و از ارباب وحی و إلهام هم نبوده اند، پس از کجا معلوم شد که مقتول بر تقدیر عدم قتل، باقی می بود یا فانی می شد؟!

و لهذا صاحب تجرید احتمال هر دو داده، اشاره بر دو مذهبن نمود، و کأنه قدس سره در وقت تحریر این مسأله، واقف بر مضمون بلاغت مشحون آیه مذکوره نبود.

و یحتمل که منظورش آن باشد که مقتول بر تقدیر عدم قتل، جائز است در او امرین در نظر عقل، مع قطع النظر عن النقل، و هو کذلک، چه دلیل عقلی بر خصوص احد امرین چنان که گذشت نیست.

ص: ۱۷۶

اگر سؤال کنند که فرق میان موت و قتل چیست؟

گوییم: بعضی علما گفته اند که فرق آن است که در قتل، زایل می شود روح به زوال جسد، و در موت به عکس است، یعنی زایل می شود جسد به زوال روح؛ و مراد روح حیوانی است، چه در موت، اول روح حیوانی زایل می شود، بعد از آن جسد، و در قتل، اول جسد زایل می شود و از حیث ارتفاع بیرون می رود، بعد از آن روح.

راقم حروف گوید: این فرق ناتمام است، چه در مقتول به سم، و مصلوب، و امثال ایشان زایل می شود جسد به زوال روح، زیرا که سم در مسموم مثلاً احداث می کند کیفیت غریبه سمیه را که به آن فاسد می شود مزاج قلب، و به فساد مزاج قلب، فاسد می شود روح، و بعد از آن فاسد می شود جسد، فتأمل.

و از اخبار منقوله از ائمه اطهار علیهم السلام نیز مغایرت میان موت و قتل فهمیده می شود.

عیاشی از حضرت باقر علیه السلام روایت کرد: **إنه سئل عن قتل أمات؟**

قال: «لا، الموت موت، و القتل قتل».

قیل: ما أحد يقتل إلا و قد مات.

فقال: قول الله أصدق من قولك، فرّق بينهما في القرآن، قال: **أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ** (۱) و قال: **لَئِنْ مُمَّتُمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لِيَأْتِيَ اللَّهُ تُحْشِرُونَ** (۲) و ليس كما قلت: الموت موت، و القتل قتل».

قیل: **فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ** . (۳)

قال: «من قتل لم يذق الموت».

ص: ۱۷۷

۱- (۱) آل عمران: ۱۴۴.

۲- (۲) آل عمران: ۱۵۸.

۳- (۳) آل عمران: ۱۸۵.

ثم قال: لا بد من أن يرجع حتى يذوق الموت. (۱)

یعنی: مردی به خدمت حضرت باقر علیه السلام عرض کرد: آنکه کشته شد آیا مرده است؟ فرمود: نه، موت، موت است و قتل، قتل است، یعنی موت و قتل غیر هم اند.

آن مرد گفت: هر که کشته می شود به یقین مرده است.

حضرت فرمود: گفته خدا راست تر است از گفته تو، خدا در قرآن میان موت و قتل فرق کرد، آنجا که فرمود: أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ و فرمود: لَئِنْ مِتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ موت و قتل را مقابل یکدیگر ذکر فرموده، و متقابلاً، متغایرانند.

راقم حروف گوید: از این روایت هر چند فهمیده می شود که میان موت و قتل فرق است، اما فهمیده نمی شود که به چه چیز فرق است، و ظاهر سیاق کلام سائل، مفید آن است که او منکر اصل فرق نبود، چه آنچه از این سیاق به فهم می آید آن است که سائل پنداشت که نسبت میان موت و قتل، عموم مطلق است. لهذا گفت: ما أحد يقتل إلا و قد مات، موت را اعم، و قتل را اخص پنداشت.

حضرت اشاره فرمود که بینهما تباین کلی است، موت، قتل و قتل، موت نیست، و لهذا فرمود: نه چنان است که تو پنداشتی که هر قتلی موت، است الموت موت، و القتل قتل.

سائل گفت: خدای تعالی می فرماید: هر نفسی چشده شربت موت است

حضرت فرمود: آنکه کشته شد شربت موت را نچشید، و لیکن ناچار به دنیا برگردد تا شربت موت را بچشد.

و نیز از آن حضرت مروی است: «من قتل ینشر حتی یموت، و من مات ینشر حتی

ص: ۱۷۸

---

۱- (۱) تفسیر عیاشی ۱: ۲۰۲، ح ۱۶۰.



یقتل» (۱) یعنی: هر که کشته شده، زنده کندش تا به مرگ خود بمیرد، و هر که مرد زنده کندش تا آنکه کشته شود.

راقم حروف گوید: این حدیث بلکه حدیث سابق نیز خالی از غرابت و صعوبت نیست، چه از هر دو فهمیده می شود که جمیع افراد انسان دیگر بار زنده شوند و به دنیا رجوع کنند تا آنانی که به قتل از دنیا رفته اند، به موت از دنیا بروند، و آنانی که به موت از دنیا رفته اند به قتل بروند؛ و لیکن از حدیث اول همین فهمیده می شود که آنکه به قتل رفته برگردد تا به موت برود، و اما آنکه به موت رفته برمی گردد تا به قتل برود مسکوت عنه است، به خلاف حدیث ثانی که نصّ است در هر دو، یعنی: موت بعد قتل، و قتل بعد موت مسبوقین به نشور، يفعل الله ما يشاء بأهل القبور.

راقم حروف گوید: چون فهم قول حضرت «من قتل لم يذق الموت» توقّف دارد بر تحقیق معنی موت، و هو مختلف فيه، لهذا نقل مذاهب مختلفین کرده می شود تا حقیقت معنی موت و کیفیت آن، ظاهر، و فهم «من قتل لم يذق الموت» آسان گردد، ان شاء الله تعالی.

بدان که جمعی از متکلمین بر آنند که موت، فعلی است از خدا، یا از ملک موت، که اقتضا می کند زوال حیات جسم را من غیر جرح، یعنی: بی آنکه جسم مجروح شود.

و پوشیده نیست که این تعریف به هر دو مذهب - یعنی: مذهب تجرّد و مادّیت نفس - تمام است، و لیکن جمع کثیر از معتزله چون نفس انسانی را جسم لطیف بخاری متکون از لطائف اجزاء اغذیه دانسته اند در کیفیت قبض روح چنین گفته اند:

چون ملک موت، جسم لطیف هوایی است، شبیه به نفس انسانی که جسم لطیف

ص: ۱۷۹

بخاری است، در وقت حضور اجل، داخل دهن آدمی می شود، تا آنکه می رسد به قلب او، پس مختلط می گردد به روح او، و بیرون می آید از دهن در حالی که روح با او است.

و بنای این مذهب بر مادّیت نفس انسانی است.

و آن جمعی که قائل اند به تجرّد او، چون اعظام حکماء الهیین، و اکابر صوفیّه عارفین، و جمع کثیر از متکلمین از قدماء علماء امامیه-مثل ابن بابویه، و شیخ مفید، و سید مرتضی، و خواجه نصیر علیهم الرحمه، و بنی نوبخت و غزالی و فخر رازی و غیرهم-بر آنند که حقیقت موت عبارت است از عدم تصرّف نفس در بدن، و قبض ملک موت عبارت است از افاضه عدم بر قوت های این بدن، در حال قطع تعلق نفس.

پس ظاهر شد که بنا بر جمیع این مذاهب مذکوره، مقتول، ذوق موت نمی کند، چه موت بر جمیع این مذاهب فعلی است از خدا یا از ملک موت، و قتل مقتول نه فعلی است از خدا، و نه از ملک، بلکه فعلی است از قاتل، لهذا خون او مباح، و از او قصاص کنند، تا من بعد مرتکب چنین فعلی نشود.

و از آنچه به حیطة تصرّف آمده فهمیده شد که موت و قتل غیر هم اند، چنان که آیات و روایات سابقه نیز دلالت بر آن دارد، و لهذا حضرت باقر علیه السلام در جواب سؤال سائل: من قتل أماً؟ فرمود: «لا، الموت موت، و القتل قتل» چه موت فعلی است از خدا بی واسطه یا به واسطه قلّ یتوفّاکم ملک الموت الذی وکلّ بکم (۱).

و قتل فعلی است از قاتل، چنان که در حدیث هرمس اکبر-به روایت ارسطو-سبق ذکر یافت، در آنجا که گفت: چون مخلوقی قتل دیگری نماید، ملائکه آسمان در حضرت باری، زاری کنند که فلان بنده تو در قتل بنده دیگر تشبیه به تو کرد، چه فعل

ص: ۱۸۰

مشبه در قطع حیات، هر چند شبیه است به فعل مشبه به، و لیکن بینهما بون بعید.

و از اینجا معلوم می شود که قول سائل: «ما أحد یقتل إلا و قد مات» خالی از وجه است، چه در موت با آنکه معتبر است که از فعل خدا یا ملک باشد، عدم جرح جسم نیز معتبر است، به خلاف قتل، و فرق میان بشرط شیء و بشرط لا و لا بشرط (۱) بسیار است، فتأمل تعرف.

ص: ۱۸۱

---

۱- (۱) در موت، دو چیز معتبر است: یکی آنکه از فعل خدا باشد، و هو المراد بقوله بشرط شیء. دیگر آنکه جسم مجروح نشود، و هو المراد بقوله بشرط لا، و ظاهر است که در قتل، جرح و عدم جرح هیچ یک معتبر نیست، و هو المراد بقوله لا بشرط «منه».



بسم الله الرحمن الرحيم بعد از طی مراحل ثنای واجب یکتا، و سفارش دعای سید اصفیاء و سید اولیاء و عترت طاهرینش مصابیح اهل ارض و سماء، معروض رأی بیضاء ضیای اخوان صفا (۱) قدس اسرارهم می دارد

اقل الخلیفه، بل لا شیء فی الحقیقه عبد مذنب جانی محمد بن الحسین مشتهر به اسماعیل مازندرانی - غفرت ذنوبه و سترت عیوبه - که در این اوقات خجسته ساعات، چنین اتفاق افتاد که به تقریبی مجموعه ای از مرد عزیزى به دست آمده در اثنای بر هم زدن اوراق، بر سبیل اتفاق، مسائل چندی به نظر رسیده که به عالی حضرت آخوندنا ملا محمد باقر مجلسی قدس سره نسبت داده می شود، در آخر این مسائل در مقام توصیف حضرت شیخ العارفین شیخ صفی الدین قدس سره حلّ حدیثی از ایشان نقل فرموده که به نظر

ص: ۱۸۳

---

۱- (۱) اخوان الصفا یاران و برادران روشن ضمیر را گویند، یعنی جماعتی که از مقتضیات کدورات بشریّه رسته، و به اوصاف کمالات روحانیه آراسته باشند. (منه).

قاصر و فکر فاتر غریب نمود، لہذا بہ دورہ عرض می رساند تا بہ انظار دقیقہ سنج سنجیدہ، بہ ہرچہ حکم بفرماید حاکم اند.

عالی حضرت مشار إلیہ در مسألہ صوم کہ از حقیقت طریقہ فقہا و صوفیہ از ایشان سؤال کردہ بودند می فرماید کہ باید دانست کہ راہ دین یکی است، و حق تعالی یک پیغمبر بہ ما فرستادہ، و یک شریعت مقرّر ساختہ، و لیکن مردم در مراتب عمل و تقوی مختلف می باشند.

و جمعی از مسلمانان را کہ عمل بہ ظواہر شرع شریف نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ کنند، و بہ سنت و مستحبات عمل نمایند، و ترک مکروہات و شبہات کنند، و متوجہ زواید دنیا نگردند، و پیوستہ اوقات خود را صرف اطاعات و عبادات کنند، و از اکثر خلق کہ معاشرت ایشان موجب تزییع عمر است کنارہ جویند، ایشان را مؤمن زاهد متقی می گویند، و مسمی بہ صوفی نیز ساختہ اند، زیرا کہ در پوشش خود را از نہایت قناعت بہ پشم کندہ کہ خشن تر و ارزان ترین جامہ ہا است قناعت می کردہ اند، و این جماعت زبده مردم اند.

و لیکن در ہر سلسلہ جمعی داخل می شوند کہ آنها را ضائع می کنند، و در ہر فرقہ ای شیعہ و زیدی و صاحبان مذاہب باطلہ می باشند، تمیز میان اینہا باید کرد، چنانچہ علما کہ اشرف مردم اند میان ایشان بدترین خلق می باشند، و دیگر یکی از علما شیطان است.

و همچنین میان صوفیہ شیعہ و غیرہ ملحد می باشند، چنانچہ مسلمانی از سایر ملل ممتاز است، صوفیہ ایشان نیز از غیر ایشان ممتاز بودہ اند، چنانچہ در عصرہای ائمہ معصومین - صلوات اللہ علیہم اجمعین - صوفیہ مذاہب دیگر معارض ائمہ بودہ اند، و در زمان غیبت امام علیہ السلام صوفیہ ایشان معارض و معاند صوفیہ اسلام بودہ اند، و بر این شواہد بسیار است:

أول آنکہ ملا جامی کہ نفحات را نوشتہ، و بہ اعتقاد خود جمیع مشایخ صوفیہ را

ذکر کرده است، حضرت سلطان العارفين شيخ صفي الدين را که در هر باب از همه افضل بوده ذکر نکرده است، و از مشايخ نقشبندیه و غیرهم جمعی را ذکر کرده که هیچ کس به غیر نادان چند از اوزبکیه اسم ایشان را کسی نمی داند و نشنیده، و همچنین سید بزرگوار علی بن طاوس که صاحب کرامات و مقامات، و شيخ ابن فهد حلی که در زهد و ورع و کمال مشهور آفاق بوده و کتب او در دقایق اسرار صوفیه مشهور است ذکر نکرده.

دوم: صوفیه اسلامیة ناجیه همیشه علم و عمل با یکدیگر جمع می کرده اند و در زمان های تقیه مردم را به ریاضات و مجاهدات، از اغراض باطله صاف می کرده اند، و به حلیه علم و عمل ایشان را محلی می کرده اند، و بعد از آن دین حقه ائمه اثنا عشر علیهم السلام را به ایشان القا می کرده اند. و صوفیه غیر ایشان مردم را از تعلم به علم، منع می کرده اند، زیرا که می دانسته اند که کسی با وجود علم، احدی را بهتر از امیر المؤمنین علیه السلام نمی داند، پس باید جاهل باشند تا به این امر باطل اقدام نمایند.

چنانچه حضرت شيخ صفي الدين -رضی الله عنه- چندین هزار کس را به این طریق به دین حق اسلام درآورد، و از برکات اولاد امجاد بزرگوار او عالم به نور ایمان منور شد، و علم شيخ مرحوم به حدی بود که فضیلت عصر در هر امر مشکلی که ایشان را پیش می آمد پناه به علم او می بردند که به میراث از جد بزرگوار خود داشت.

چنانچه از والد خود شنیدم که از شيخ بهاء الدين محمد عاملی روایت می کرد که:

روزی شيخ در مسجد اردبیل مشغول مباحثه بود، و جمعی دیگر از علمای عصر مشغول درس بوده اند، که یکی از علما در اثنای درس به آن حدیث رسید که اهل سنت و جماعت نقل کرده اند که حضرت رسالت در نماز عصر سهو کرد، چون دو رکعت نماز کرد سلام داد، یکی از صحابه گفت: یا رسول الله! آیا نماز را خدا کوتاه کرد یا شما فراموش کرده اید؟ حضرت فرمود که هیچ یک نبوده.

پس شاگردان اعتراض کردند که چون تواند بود که حضرت رسول دروغ بگوید؟ استاد

ایشان از جواب عاجز شد. به نزد عالم دیگر رفتند، و همچنین همگی علما به عجز خود اعتراف کردند.

تا آنکه به خدمت شیخ-رضوان الله علیه-آمدند و عرض کردند که آیا حدیث دروغ است [یا این] که حضرت-نعوذ بالله- دروغ فرموده؟

شیخ فرمود که هیچ یک نبوده، و لیکن چون نماز معراج مؤمن است چون نماز تمام می شود مؤمن کامل به مقام حضور می رسد، و مناسبت حضور آن است که سلام بکنند، و برای همین سلام در آخر نماز مقرر شده است، و در آن روز سید عالم در مراتب قرب الهی تندتر از روزهای دیگر بود، و زود به مقام وصال ذو الجلال رسید، به این سبب در تشهد اول سلام گفت، پس نه پیغمبر دروغ گفت، و نه راویان دروغ گفتند.

پس آن گروه آن جواب را پسندیدند، و از حسن جواب شیخ متعجب گردیدند، و وفور علم و کمال آن مقرب ملک متعال بر ایشان ظاهر شد.

راقم حروف گوید: حدیث ذوالیاسین ابو محمّد عمیر بن عبد عمر در طریق عامّه و خاصّه هر دو مذکور است، و کلینی (۱) و شیخ طوسی (۲) و دیگران به سند صحیح روایت کرده اند، و لیکن آنچه در طریق خاصّه مذکور است مستلزم کذب پیغمبر نیست، بلکه این مخصوص است به طریق عامّه، و لهذا آخوندنای مرحوم نقل آن را به اهل سنت و جماعت نسبت داده اند.

و علمای ایشان مانند سید شریف و شارحین مفتاح در دفع لزوم کذب چنین گفته اند که معنی حدیث این است که کلّ ذلک لم یکن فی ظنی یعنی: هیچ یک نبود به گمان من، پس کذب لازم نمی آید.

و می نماید که این جواب بنا بر مذهب عامّه بهتر باشد از جواب شیخ، چه اگر مراد ایشان این است که چون مؤمن کامل، در نماز به مقام حضور رسد نماز او به آخر رسیده،

ص: ۱۸۶

۱- (۱) فروع کافی ۳: ۶-۳۵۷.

۲- (۲) تهذیب شیخ طوسی ۲: ۲۶-۳۴۷.



مناسب است که سلام گوید، و چون سید عالم در آن روز در تشهد اول به این مقام رسید سلام گفت، و بنا بر این نه نماز کوتاه شده بود و نه ایشان سهو کرده بودند، و لهذا در جواب فرمودند که کَلْ ذَلِكْ لَمْ يَكُنْ، لازم آید که چون مؤمن کامل تند رود در مراتب قرب الهی، در اوائل نماز، بلکه در رکعت اول در **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** به مقام عز حضور رسد مناسب باشد که سلام گوید و منصرف شود، و چون از او پرسند که آیا نماز چهار رکعتی که خدا قرار داده کوتاه کرد یا شما فراموش کردید؟ و او در جواب گوید که هیچ یک نبود، دروغ نگفته باشد و محتاج به اتمام آن و سجده سهو نباشد.

و اگر مراد این است که سلامی که حضرت گفت سلام مخرج از نماز نبود، بلکه چون به مقام حضور رسید و مناسب حضور سلام بود، سلام گفت، و بنابراین قصر و سهو هیچ یک واقع نشد، لازم آید که سؤال حضرت از صحابه که آنچه ذو الیدین می گوید آیا حق است؟ و چون به عرض اقدس رسانیدند که حق است، بر خواستن ایشان و دو رکعت دیگر نماز کردن تا چهار رکعت تمام شود، و بعد از آن سجده سهو کردن بی موقع، بلکه بی معنی باشد.

و بالجمله، حاصل حدیث چنانچه بیاید این است که ذو الیدین عرض کرد که شما هر روز نماز عصر را بعد از چهار رکعت سلام می دادید، امروز که بعد از دو رکعت سلام گفتید آیا نماز قصر شد، و یا شما سهو فرمودید؟

حضرت فرمود: هیچ یک نبود.

ذو الیدین گفت: یکی از این دو البته بود.

حضرت از صحابه پرسید که آیا ذو الیدین حق می گوید؟

گفتند: بلی.

پس برخاست نماز را به چهار رکعت تمام کرد.

ص: ۱۸۷

و بنابراین، تأویل شیخ رفع اشکال نمی کند، چنانچه بر متأمل پوشیده نیست.

بدان که چون مؤمن کامل در نماز از غیر حق غافل، و به حق واصل می شود، نماز او را معراج او گفته اند، و بنابراین، حرف تعریف در حدیث مشهور که: «الصلاه معراج المؤمن» برای عهد خواهد بود، و ظاهرتر آن است که این خبر را به معنی انشا گیرند و گویند: مراد ترغیب بر حضور قلب و اقبال به نماز است، یعنی باید که نماز هر مؤمن معراج او باشد، به این معنی که در حین اشتغال به نماز قطع علائق و عوائق از خود نماید، و در باطن بالکلیه متوجه عالم قدس و منزل اصلی خود گردد.

پس در هر مقامی که به قرب وصال حضرت ذی الجلال و الاکرام رسد، و وجود ذهنی و اعتباری وی بالکلیه مضمحل در وجود الهی گردد، غایت و نهایت مرتبه معراج او باشد.

(گفت پیغمبر که معراج مرا) نیست بر معراج یونس اجتبا

(آن من بر چرخ و آن او نشیب) زان که قرب حق برون است از حسیب

(قرب نی بالا ز پستی رفتن است) قرب حق از جنس هستی رستن است

پس گاه باشد که این حال چنان چه در اواسط و اواخر نماز دست به هم می دهد در أوائل نماز هم دست به هم دهد، و چون سلام، مناسب این مقام باشد، پس باید که مؤمن کامل و عارف و اصل در این مقام سلام تواند داد، و از نماز منصرف تواند شد، چنانچه ظاهر جواب شیخ افاده آن می کند.

و بی شبهه این خلاف قاعده دین مبین، و قانون حضرت سید المرسلین است، بلکه سلام در تشهد اول دادن، و آن را آخر نماز اعتبار کردن - هر چند بالفرض مقام حضور و غایت قرب وصال حضرت ذی الجلال باشد - خلاف شرع پیغمبر ما است، و احدی از اهل اسلام به آن گویا نشده، چنان چه پوشیده نیست.

و دیگر هر چند مناسب حضور آن است که حاضر، بر من حضر عنده سلام کند، لیکن به سلامی که شایسته او باشد، و پر ظاهر است که سلامی که در آخر نماز مقرر است در این مقام به غایت ناشایسته و بی ربط است، چه اگر غافلی در حال غفلت گوید: رحمت خدا و برکت خدا بر خدا، زنان و طفلان بر او خندند و او را به جهل و غفلت نسبت دهند. پس چگونه تواند بود که مؤمن کامل و سید فاضل، بعد از طّی مراتب قرب إلهی، و رسیدن به مقام حضور گوید: السلام علیکم و رحمه الله و برکاته؟!

و جوابی که از بعض صوفیه نقل کرده اند که چون حضرت از محو به صحو رجوع فرمود، سلام بر ملائکه و انبیاء و مأمورین گفت، نه بر جناب احدیّت - جلت عظمته - و چون ذوالیدین را بر حقیقت حال، اطلاعی نبود عرض کرد که آیا نماز کوتاه شد یا شما فراموش کردید؟ حضرت فرمود که هیچ یک نبود.

با آنکه مخالف کلام شیخ است و کلام ما در این مقام با او است، فی حدّ ذاته نیز ناتمام است، و دفع اشکال نمی کند، چه سلام کردن در اثنای نماز بر ملائکه و انبیاء و مأمومین، بی موقع و کلام اجنبی، و خصوصاً دانسته، مبطل، و مع هذا با تتمیه حدیث ناسازگار است، زیرا که چون حضرت می دانست که نماز قصر نشد، و خود سهو نفرمود، دیگر چه حاجت بود که از صحابه استفسار نماید که آیا ذوالیدین حق می گوید؟ و چون تصدیق او کنند برخیزد و دو رکعت دیگر نماز کند و سجده سهو به جای آرد؟!

بلکه مناسب این حال آن بود که بعد از سلام بدون کلام برخیزد، و نماز را تمام کند، نه آنکه بعد از سلام برخیزد و به جانب چوبی رود، و بر آن تکیه کند، مانند کسی که غضبناک باشد، و چون از او پرسند که نماز کوتاه شد یا شما فراموش کردید؟ گوید که هیچ یک نبود، و چون ثابت شود که فراموشی بود برخیزد و تدارک کند.

و ما در اینجا حدیث ذوالیدین را به نحوی که در طرق عامّه و خاصّه مذکور است به

عبارته نقل می کنیم تا حقیقت حال ظاهرتر گردد.

روی ابن عباس أنّ النبی صلی الله علیه و آله صلی صلاه العصر، فسلم علی الرکتین، فقام إلی خشبه فاتکأ علیها کأنه غضبان، و فی القوم بعض صحابی، فهاباه أن یتکلّماه، فقام ذو الیدین و قال: یا رسول الله! أقصرت الصلاه أم نیست؟

فقال علیه السلام: کلّ ذلك لم یکن.

فقال ذو الیدین: بعض ذلك قد کان.

فقال النبی صلی الله علیه و آله أحقّ ما یقول ذو الیدین؟

فقال بعض الصحابه: نعم.

فقام و أتمّ صلاته أربع رکعات. (۱)

راقم حروف گوید: از بعض اخبار وارد در طریق خاصّه ظاهر می شود که سائل ذو الیدین نبود، بلکه جمع دیگری از صحابه بوده اند، و ذو الیدین مصدّق قول ایشان بود.

روی الکلبینی و الشیخ فی الصحیح عن سعید الأعرج، قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: صلی رسول الله صلی الله علیه و آله ثمّ سلّم فی رکعتین، فسأله من خلفه یا رسول الله! أحدث فی الصلاه شیء؟

قال: و ما ذاک؟

قالوا: إنّما صلیت رکعتین.

فقال: أ کذلك یا ذا الیدین؟ (۲) و کان یدعی ذا الشمالین.

فقال: نعم.

ص: ۱۹۰

---

۱- (۱) صحیح مسلم ۱-۴۰۴.

۲- (۲) چون دو دستش طویل بود، یا چون به هر دو عمل می کرد ذوالیدینش گفتندی، و چون بر هر دو وضعی بود ذوالشمالینش نیز گفتندی، اسم او خرباق است به کسر خاء معجمه و سکون راء مهمله و باء موخده. (منه).

فبنى على صلاته، فأتم الصلاة أربعاً - وساق الكلام عليه السلام إلى أن قال - وسجد سجدتين لمكان الكلام.

و في الفقيه عن الحسن بن محبوب، عن الرباطي (1)، عن سعيد الأعرج، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الله تبارك و تعالى أنام رسول الله صلى الله عليه و آله عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس، ثم قام فبدأ فصلّي الركعتين اللتين قبل الفجر، ثم صلى الفجر، وأسهاه في صلاته فسلم في ركعتين - ثم وصف ما قاله ذو الشمالين - وإنما فعل ذلك به رحمه لهذه الامه لئلا يعيّر الرجل المسلم إذا هو نام عن صلاته أو سها فيها، يقال: قد أصاب ذلك رسول الله صلى الله عليه و آله (2).

و قال الشهيد في الذكرى:

روى الأصحاب أن النبي صلى الله عليه و آله سلم على اثنتين، فقال له ذو اليمين: أقصرت الصلاة أم نيست؟ فقال: أصدق ذو اليمين؟

فقالوا: نعم.

فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم سجد للسهو. و هو متروك بين الإماميه، لقيام الدليل العقلي على أن النبي برىء عن السهو. (3).

و قال صاحب مجمع البحرين بعد نقل نبذه من كلام القوم:

و أما نحن معشر الإماميه فمن أصحابنا من صحح الحديث مبالغا في تصحيحه، لكنّه أثبت تجويز السهو على النبي هنا مبالغا فيه.

ص: ١٩١

---

١- (١) المراد به الحسن بن رباط، له أصل، رواه عنه الحسن بن محبوب، و له إخوه كلّهم من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام و لهم أولاد كثيره من حمله الحديث. (منه).

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه شيخ صدوق ١-٣٥٨-٣٥٩.

٣- (٣) كتاب ذكرى: ٢١٥.

و منهم و هم الأكثرون أطبقوا على إنكاره و عدم صحته استنادا إلى الأدلّه العقلية بعدم تجويز مثله على المعصوم بصحّ الحديث المذكور، لاشتهار نقله بين الفريقين، و ورود الخبر الصحيح بثوته منقولا عن الأئمة عليهم السلام و إمكان تأويله بوروده قبل نسخ الكلام كما وردت به الروايه عن زيد بن أرقم، و تخصيص عدم جواز السهو بما ليس ممّا نحن فيه خصوصا إن تمت الدعوى بالفرق بين سهو النبي و غيره لم يكن بعيدا. إلى هنا كلامه رفع مقامه.

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في الطرفين في ذلك الباب.

و پوشیده نیست که آنچه از طریق عامّه نقل شده با جواب شیخ سازش ندارد، چه از جواب ایشان لازم آید که مؤمن کامل در هر محلّ از نماز که به مقام حضور رسد مناسب باشد که سلام گوید و منصرف شود، و بنابراین نماز چهار رکعتی را به دو رکعت سلام می تواند داد، و مع ذلك مقصور نخواند بود، و احتیاج به اتمام ندارد، و سجده سهو در کار نیست.

و اینها همه خلاف منطوق حدیثی است که شیخ مرحوم متصدی رفع اشکال آن شده، و عجب است که عالی حضرت شیخ بهاء الدین محمد و ملا محمد تقی و ملا محمد باقر قدس أسرارهم - این توجیه را تلقی به قبول نموده اند، با آنکه به حسب ظاهر، ما حصل ندارد.

و عجب تر آنکه فضلاى عصر شیخ مرحوم و علمای آن زمان که در اردبیل بوده اند و از جواب اعتراض شاگردان عاجز شده، این جواب را پسندیده و از حسن آن متعجب شده اند، با آنکه وجهی ندارد، چه جایی که حسنی داشته باشد.

چه می گویم؟ شاید که این جواب بر وجه صواب باشد و به خاطر فاطر و ذهن قاصر نرسد، چنانچه گفته اند:

(چه بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست) سخن شناسی نه ای دلبرا خطا این جاست

چه ممکن است که ما حصل جواب شیخ این باشد که چون نماز معراج مؤمن است، پس مؤمن از ابتدای نماز تا انتهای آن در عروج است، و چون نماز به آخر رسد مؤمن کامل به متتهای عروج که مقام حضور است رسیده باشد، و مناسب این مقام آن است که سلام گوید، لهذا چون سید عالم در آن روز در تشهد اول به این مقام رسید، سلام گفت و منصرف شد، پس مناط سلام گفتن و منصرف شدن رسیدن به مقام حضور باشد، در هر محلّ از نماز که اتفاق افتد.

و بنابراین صادق است که نماز عصر را خدا کوتاه نکرد، بلکه به حال خود باقی است، و پیغمبر خدا نیز فراموش نکرد، بلکه از روی عمد و دانسته سلام داد، چون مقام مقام سلام بود، پس نه پیغمبر دروغ گفت و نه راویان.

گوییم که جواب این، قبل از این فهمیده شد، چه در همین حدیث که اهل سنت و جماعت نقل کرده اند- چنانچه سبق ذکر یافت- مذکور است که چون پیغمبر در جواب ذوالیهدین فرمود: «کَلَّ ذَلِکَ لَمْ یَکُنْ» به عرض اقدس رسانید که: بعضی ذلک قد کان، پس آن حضرت بعد از استعمال از صحابه برخواست و نماز را به چهار رکعت تمام کرد و سجده سهو به جای آورد، و این خود صریح است در این که سهو و نسیان از آن حضرت به ظهور رسید، پس جوابی که فرمود که هیچ یک نبود- نعوذ بالله- دروغ باشد، چنانچه شاگردان بر استادان ایراد نموده اند.

و ظاهر است که به جواب شیخ مجاب نشد مگر آنکه گویند که چون صحابه به مقام حضور نرسیده بوده اند پس سلام ایشان بی موقع، و نماز ایشان ناتمام بود، لهذا دو رکعت دیگر کرد تا نماز ایشان تمام شود، و سجده سهوی که فرمود از باب تعلیم امت بود، نه از باب تتمیم نماز خود، و سؤالی که از صحابه فرموده بودند بعد از اخبار ذوالیهدین، غرض

ارشاد ایشان بود تا دانند که به مجرد اخبار شخصی به نقصان نماز، اعتماد بر او نشاید کرد، بل لابد است از اخبار جمعی که از اخبار ایشان علم شرعی حاصل شود.

این است غایت ترمیم و تتمیم کلمات صاحب مقامات و مقالات شیخ العارفین شیخ صفی الدین قدس سره.

و فیه ما فیه، چه در حدیث مذکور، مذکور است که نماز حضرت چون ناتمام بود لهذا دو رکعت دیگر کرد تا تمام شود، و إلیه أشار بقوله: فقام و أتم صلاته أربع رکعات.

و دیگر از جواب شیخ مرحوم لازم آید که حال مؤمن کامل به اختلاف عدد رکعات نماز مختلف شود در مراتب قرب إلهی، پس در ثنائیات زودتر از ثلاثیات، و در ثلاثیات زودتر از رباعیات به مقام حضور رسد، و این خود وجهی به ظاهر ندارد؛ و از کلام شیخ به غیر آنکه مؤمن کامل در آخر نماز به مقام حضور می رسد نتوان فهمید.

و دیگر سلام بر انبیاء مرسلین، و ملائکة مقربین، و عباد الله الصالحین و غیر هم هیچ مناسبت یا مقام حضور ندارد تا آنکه گویند که برای همین که مناسب حضور، سلام است، سلام در آخر نماز مقرر شده است؛ پس نکته ای که فرموده اند بی موقع باشد.

و دیگر مؤمن کامل و عارف واصل همیشه در ذکر و فکر، و دائم در طهارت و عبادت، و پیوسته در محاسبه و مراقبه، و در باطن بالکلیه متوجه عالم قدسی و منزل اصلی خود است، پس دائما در مقام حضور است، و به قدر طرفه عین، از عین اعیان، و معدن احسان غافل و ذاهل نباشد.

چنان که در کتاب توحید از امام به حق ناطق، جعفر بن محمد صادق علیهما السلام مروی است: إن روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها.

و در مصباح الشریعه آورده که حضرت صادق-صلوات الله علیه- فرمود: العارف شخصه مع الخلق، و قلبه مع الله، لو سها قلبه عن الله طرفه عین لمات شوقاً إلیه، و



العارف أمين ودائع الله، وكنز أسرارهِ، و معدن نوره، و دليل رحمته على خلقه، و مطيه علومه، و ميزان فضله و عدله، قد غنى عن الخلق و المراد و الدنيا، و لا- مونس له سوى الله، و لا- نطق و لا- إشاره و لا- نفس الا- بالله من الله مع الله، فهو في رياض قدسه متردد، و من لطائف فضله متروّد، و المعرفه أصل، فرعه الإيمان (1)

مگر آنکه گویند که مراد شیخ مرحوم به مقام حضور، مقام قاب قوسین است که به لسان ایشان عبارت است از ترقی کردن در جمیع صفات احدیت، و لیکن در این مقام دوئی مرتفع شود، و مغایرت متنفی گردد، پس حاضر و من حضر عنده نباشد، و سلام و کلام ننگند.

باید دانست که بر این حدیث از راه دیگر هم اشکال می آید، و آن این است که سخن اجنبی در اثنای نماز و خصوصاً دانسته مبطل نماز است، پس چگونه پیغمبر و صحابه با این سخنان بر خواستند، و نماز را تمام کردند، و اعاده نفرمودند؟

راقم حروف گوید: از صحیحۀ سعید اعرج چنانچه گذشت معلوم شد که پیغمبر خدا چون از این نماز فارغ شد دو سجده سهو کرد از جهت حرفی که در اثنای نماز زد، و این خالی از اشکال نیست، خصوصاً نسبت به صحابه که دانسته حرف زدند.

و برخی از علمای سنت و جماعت در جواب چنین گفته اند که تکلم کردن در نماز در أوائل اسلام جائز بود، چنانچه از زید بن ارقم منقول است که کُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ حَتَّى نَزَلَتْ: وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ فَأَمْرًا بِالسُّكُونِ، و صدور این کلام از سید انام-علیه و آله السلام- در زمانی بود که تکلم کردن در نماز منسوخ نشده بود، لهذا مأمومین با آنکه می دانستند که در نمازند، به خدمت حضرت عرضه داشتند که ذوالیدین صادق است در

ص: ۱۹۵

آنچه می گوید، شما دو رکعت نماز فرمود؛ پس از اینجا ظاهر می شود که این تکلم قبل از نسخ بود، چه اجماع امت منعقد است که چون امام در نماز سهو کند مأموم تکلم نباید کرد، بلکه تسیح بایدش گفت، و چون ایشان تکلم کردند معلوم می شود که پیش از نسخ بود.

و پوشیده نیست که این جواب ناصواب است، چه نسخ کلام در نماز-چنان که بعضی از علمای عامه گفته اند- در مکه معظمه بود، و قصه ذوالیدین در مدینه منوره.

### فصل توجیهی برای مسلک شیخ

راقم حروف گوید: مناسب تر به مسلک شیخ مرحوم آن بود که در توجیه حدیث مذکور بفرمایند که سهو و نسیان در عدد رکعات نماز، و صدور خبر غیر مطابق واقع از مؤمن کامل و عارف واصل، بر طریقت مشایخ صوفیه-دامت برکاتهم-بعید نیست، و نقص وی نباشد، بل کمال او است، چه عارف بعد از وصول به مقام حضور و قرب وصال حضرت ذی الجلال، انوار سلطان احدیت بر او ظاهر شود، و وجود وهمی و اعتباری وی بالکلیه مضمحل در وجود الهی گردد، و از جمیع ما سوی الله غافل و ذاهل شود، حتی عن نفسه، و احتمال که در مقام فنای تام باقی نماند، و اگر باقی ماند مبهوت و مرفوع القلم باشد.

چنانچه غزالی در ذیل تفسیر آیه نور اشاره به آن نموده، در اثنای کلامی که دارد فرموده: کلام العشاق فی حال السكر یطوی و لا یحکی.

پس بر صحابه کبار لازم بود که حکایت قول آن جناب نکنند و آن را مطوی بدانند،

چه ممکن است که این سلام، با این کلام، از صاحب این مقام، در حال سکر و بی‌هوشی که مستغرق در بحر توحید بود به ظهور رسیده باشد، چنان چه ظاهر حدیث سابق که در طریق عامه وارد است دلالت بر این دارد؛ زیرا که نماز چهار رکعتی را به دو رکعت سلام دادن، و بی‌توقف از جا برخاستن، و به جانب چوبی رفتن، و بر او تکیه کردن، و بی‌سبب ظاهر غضبناک بودن، بعید است که از صاحب هوش که بر حال طبیعی باشد و محو جمال و جلال حضرت ذی‌الجلال نشده باشد صادر تواند شد.

و آنچه در آثار آمده که آن حضرت را در وقت نزول وحی حالی دست می‌داد که شبیه بود به حالت غش، و گاه بود که در غیر این وقت نیز از خویش می‌رفتند و می‌فرمودند: یا حمیراء! اشغینی مؤید این مطلب تواند بود.

پس گوییم: چون آن حضرت از محو به صحو رجوع نمود برای تکمیل ناقصان، ذوالیدین به عرض اقدس رسانید که بعضی ذلک قد کانت، سؤال نمود که احقّ ما یقول ذوالیدین؟ چون عرض کردند: بلی، برخواست و نماز را به چهار رکعت تمام کرد، و سجده سهو به جای تخلّل کلام اجنبی در اثنای نماز به جای آورد، چنان چه وظیفه اهل تکلیف است.

و اشکالی که از این مقال به خاطر و خیال می‌آید که پس بنابراین و ثوقی بر قول و فعل ایشان نباشد، مدفوع است به آنکه این حال شریف عزیز الوجود و قلیل المنال است، گاه گاهی میسر شود، چنان چه فرمود: «إِنَّ لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتًا لَا يَسَعُهُ مَلَكٌ مَقْرَبٌ، وَ لَا نَبِيٌّ مَرْسَلٌ» پس در وقت تبلیغ، این حال نباشد، بلکه در این وقت چون از محو به صحو رجوع نموده، و زنگ از آئینه خاطر عاطر زدوده، در غایت رزانت و متانت و ضیاء و صفا باشند.

و از آنچه بر سر دست آمده به ظهور می‌رسد که صدور خبر غیر مطابق واقع، از

مؤمن کامل و عارف واصل مانعی ندارد، و نقص او نیست، بل کمال او است، و گویا به جهت همین معنی وارد شده که مؤمن مردود الشهاده است، زیرا که مؤمن در باطن چون متوجه عالم قدس و منزل اصلی خود گردد، او را شوق و ذوق، و عشق و بی هوشی روی دهد، بر وجهی که از خود غافل و ذاهل گردد، و اصلاً او را شهودی به خود نباشد، فکیف بالخبر و صدقه او کذب؟ و لهذا گوید: انا من أهوی و من أهوی انا، این حال را از مستان باده مجازی معلوم توان کرد، چه غالب آن است که چون از ایشان در این حال سؤال کنند، جواب ناصواب گویند، پس چه توقع باشد از مستان باده حقیقی؟

(باده دردآلودتان مجنون کند) صاف اگر باشد ندانم چون کند

از حق نباید گذشت، نسبت کذب به راویان دادن، و قدح در حدیث مذکور کردن بسیار بهتر است از امثال این توجیها، چنان چه پوشیده نیست.

و برخی از علمای اهل سنت و جماعت در جواب چنین گفته اند که مراد این است که قصر و نسیان هیچ یک نبود، بلکه سهو بود، و فرق این است که نسیان: زوال صورت است بالکلّیه، بر وجهی که محتاج باشد به کسب جدید و تحصیل ابتدایی، به خلاف سهو که عبارت است از: بقای صورت با غفلت از آن، پس به اندک التفاتی یا تنبّه متذکر تواند شد، و بنا بر این کذب لازم نیاید.

و معلوم است که این جواب نیز ناصواب است، چه اگر مراد این باشد که قصر و نسیان هیچ یک نبود بلکه سهو بود، دیگر حاجت به سؤال از صحابه که آیا ذو الیدین حق می گوید؟ نبود، بلکه مناسب این حال آن بود که به محض تذکر و تنبّه برخیزد و نماز را تمام کند، چه مفروض آن است که ساهی، به ادنی تنبّه می شود؛ پس بایستی که حضرت را به مجرد اشعار ذو الیدین، شعور حاصل شود، و محتاج به سؤال نباشد.

راقم حروف گوید: در اخبار بسیار وارد است که آنچه از حضرت صادر شد سهو

نمود، بلکه اسها بود، و بنابراین ممکن است که مراد آن باشد که قصر و نسیان هیچ یک نبود، بلکه اسها بود و همان بحث سابق بعینه بر این وجه نیز وارد است.

### فصل جواز اسها بر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله

باید دانست که سهو بر پیغمبر روا نیست، اما اسها چنان چه در اخبار بسیار وارد است، منافات با منصب پیغمبری ندارد، و دلیل عقلی که اصحاب بر آن اعتماد دارند نفی جواز آن نمی کند، چه حاصل آن دلیل این است که اگر سهو بر پیغمبر جائز باشد، جائز است که در هر حکم از احکام شرع سهو کند، بنابراین اعتماد بر ایشان و بر قول و فعل ایشان نشاید کرد؛ پس لازم آید که مبعوث شدن ایشان بر خلق بی فایده باشد.

و ظاهر است که این دلیل بر تقدیر صحّت و تمامیت، هر چند دلالت بر عدم جواز سهو که از شیطان است می کند، اما دلالت بر عدم جواز اسها که از رحمن است نمی کند، چه اسهای پیغمبر در هر حکم از احکام شرع، چون خالی از حکمت و مصلحت است، بل منافی آن است، بر خدا روا نیست، پس ممکن نباشد وقوعاً.

و حاصل، لازم نمی آید از عدم جواز سهو که خالی است از مصلحت، بل مستلزم مفاسد است، عدم جواز اسها که مشتمل بر مصلحت است، چنان چه در خبر صحیح وارد است: **إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَذِي أَنْسَاهُ رَحْمَةً لِلْأُمَّةِ أَلَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا صَنَعَ هَذَا الْعَيْرِ، وَ قِيلَ: مَا تَقْبَلُ صَلَاتِكَ، فَمَنْ دَخَلَ عَلَيْهِ الْيَوْمَ ذَلِكَ قَالَ: قَدْ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ وَ صَارَتْ اسْوَه (۱)**

و در خبر دیگر وارد است: **إِنَّمَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ يَفْقَهُهُمْ (۲)**.

ص: ۱۹۹

۱- (۱) فروع کافی ۳: ۳۵۷ ح ۳.

۲- (۲) فروع کافی ۳: ۳۵۶ ح ۳.

و از امثال این اخبار دانسته می شود که اسهای پیغمبر رحمتی بود از جناب احدیت بر این امت مرحومه، چون نمی خواست که ایشان در معرض تعبیر و توییح در آیند، بلکه می خواست که متسنن باشند به سنت پیغمبر، و داند که سهو در نماز را چه نحو تدارک کنند، فحمدا لله ثم حمدا لله.

مؤید آنچه گفته شد آن است که در طریق عامه و خاصه وارد است که پیغمبر خدا در معرس خوابید تا آنکه آفتاب طالع شد، و نماز صبح از او فوت شد، و جمعی که انکار سهو آن حضرت کرده اند، انکار انامه او نکرده اند- چنان چه شیخ شهید تصریح به آن نموده- و گفته اند که بنای انامه بر مصلحت امت بوده.

چنان چه در کافی از امام به حق ناطق، جعفر بن محمد صادق علیهما السلام مروی است: **إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِنَايَابِ مَا أَتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ، ثُمَّ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا وَأُنزِلَ عَلَيْهِمُ الْكِتَابَ، فَأَمْرٌ فِيهِ وَنَهْيٌ، أَمْرٌ فِيهِ بِالصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ، فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ، فَقَالَ: أَنَا أَنِيمٌ وَأَوْقَظُكَ، فَإِذَا قَمْتَ فَصَلِّ، لِيَعْلَمُوا إِذَا أَصَابَهُمْ ذَلِكَ كَيْفَ يَصْنَعُونَ؟ لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا نَامَ هَلَكٌ، وَكَذَلِكَ الصِّيَامُ، أَنَا أَمْرُضُكَ، وَأَنَا أَصْحَكُ، فَإِذَا شَفَيْتَكَ فَاقْضِهِ، الْحَدِيثُ (۱).**

و چون انامه که موقت اصل صلاه است بنا بر مصلحت جائز باشد، اسها که در او تدارک توان کرد، بنابراین مصلحت جائز باشد به طریق اولی؛ و حاصل دلیلی که دلالت کند بر عدم جواز اسها عقلا و نقلا نایاب است.

و روایت زراره از حضرت باقر علیه السلام که گفت: پرسیدم از آن حضرت که آیا پیغمبر خدا هرگز سجدتین سهو کرد؟ فرمود: «و لا سجدهما فقیه» (۲) با آنکه غیر صحیح السند است، دلالت بر آن کند که آن حضرت در مدت عمر شریف سهو که از شیطان است و

ص: ۲۰۰

۱- (۱) اصول الکافی ۱: ۱۶۴-۱: ۱۶۵.

۲- (۲) التهذیب ۲: ۳۵۰-۲: ۳۵۱.

مستلزم مفاسد بسیار نفرموده اند، و این منافات با اسها که از رحمت و مبتنی است بر ضربی از حکمت و مصلحت ندارد.

و لهذا عالی حضرات: رئیس المحدثین محمّد بن بابویه، و محمّد بن الحسن بن الولید، و ثقه الإسلام محمّد بن یعقوب کلینی قائل به اسهای آن حضرت شده اند، و می نمایند که حق با ایشان باشد، چه تأویل اخباری که دلالت دارد بر اسهای آن حضرت - چنانچه در طریق عامّه و خاصّه مذکور است - بی وجه خواهد بود.

و حمل این اخبار بر تقیه، و خصوصاً اخبار ابتدائیه که معصوم در آن اخبار، بی سابقه سؤال، ابتدا فرموده بیان نموده اند - مانند صحیحۀ سعید اعرج - بی وجه تر خواهد بود، چنانچه بر متأیّل زیرک صاحب هوش مفتوح الکوش پوشیده نیست. فعلیک بالتأمّل الصادق مع ملاحظه أطراف الکلام، و العلم عند الله و عند أهله علیهم السلام.

### فصل تحقیقی راجع به عقائد صوفیه و اقسام آنها

راقم حروف گوید: آنچه آخوند مرحوم در اول جواب ذکر کرده که فرقه صوفیه ناجیه عمل به ظواهر شرع شریف نبوی صلی الله علیه و آله کنند با آنچه از شیخ ایشان - که به اعتقاد او در هر باب افضل از جمیع مشایخ صوفیه بود - نقل فرموده منافات دارد، چه در ظاهر شرع آن حضرت نیست که چون مؤمن کامل در تشهّد اول به مقام حضور رسد سلام گوید، و از نماز منصرف شود، و نماز را تمام نکند، چنانچه از ظاهر جواب شیخ مرحوم ظاهر می شود.

با آنکه فرق میان طریقه فقها که مبتنی بر ظاهر شرع است، و طریقه صوفیه بسیار

است، چه فقها اثبات مطالب عقلیه و نقلیه را به دلیل و برهان کنند، و صوفیه به مکاشفه و عیان، و گویند که عارف آن است که از دیده گوید، و عاقل از شنیده، شنیده کی بود مانند دیده.

فقها وجود مطلق را اعتباری دانند، و مقول به تشکیک، و از معقولات ثانیه، و مشترک میان جمله موجودات، و صوفیه آن را به حقیقت واجب الوجود دانند، و گویند که به قیود تعینات اعتباریه در لباس کثرت ظهور کرد؛ و امثال این مغایرت و مخالفت بین الطریقتین اصولاً و فروغاً بسیار است که ذکر آنها موجب تطویل و نامناسب مقام است، لیکن چون آخوند مرحوم اشاره فرموده اند که اصناف صوفیه بسیارند، و در میان ایشان نیک و بد می باشند، تمیز میان اینها باید کرد، مناسب است که در این فصل ذکر اصناف ایشان کرده شود تا بد و نیک ایشان از هم ممتاز شوند، و سالکان و مسترشدان، بینا و دانا گردند، و به اغوا و اضلال شیاطین جنّ و انس که چون غولان بادیّه سرابند، در تیه غوایت و ضلالت، حیران و سرگردان نمانند، و به ساحل بحر مراد رسند.

(دور است سر آب در این بادیه هشدار) تا غول بیابان نفریبد ز سرابت

اهل تصوّف چندین گروه اند، گروهی اهل هدایت اند که به حق رسیدند، و ملازم شرع شده، به قدر سر مویی از احکام و حدود آن تجاوز ننموده اند، و سایر گروه از اهل ضلالت اند، که خود را نسبت به ایشان داده، ایشان را چون خویشان بد نام کرده اند.

(گروهی نیک نامی بردن از عشق) گروهی عشق را بد نام کردند

... (۱)

ص: ۲۰۲

---

۱- (۱) محقق خواجه‌ی از اینجا به ذکر فرق دوازده گانه صوفیه پرداخته که عیناً همان مطالبی است که در رساله وحدت وجود او آمده است، با این تفاوت که دو عبارت منقول از شیخ بهائی و علامه حلّی در آن رساله



## فصل جواب از شبهه صوفیه

شبهتی در اینجا زحمت دهد و گوید که حرف در اعمال نیست، بل کلام در اعتقادات است، و عامه صوفیه وحدتیه را اعتقاد آن است که واجب الوجود به حقیقت، نفس وجود مطلق است، و هر موجودی به حقیقت، واجب الوجود است.

(چه ممکن گردد امکان برفشاند) به جز واجب دگر چیزی نماند

و گویند: ما را به مکاشفه و مجاهده محقق شده که غیر ذات حق، موجود نیست الاّ به طریق تخیل و مجاز، و تحقیق نزد ما آن است که شاعر اشارت به آن کرد:

(در عالم معرفت چه کردم گذری) افتاد مرا به راه وحدت نظری

(بس طرفه حکایتی و نادر خبری) یک دست و صد آستین دو صد جیب و سری

این با آنکه خلاف بدیهه عقل است عین کفر و الحاد است.

گوییم: حال نه بر این منوال است، چه محققان صوفیه ناجیه گویند که مراد به وحدت وجود آن است که چون سالک به مقام محو و فنا رسد که نهایت سفر او است، در این مقام موجودی در نظر او نیست الاّ واجب الوجود، چه او در این مقام از خلق به حق محجوب است، چنان که در بدو سلوک از حق به خلق محجوب بود.



نوشته حاضر، رساله ای است میانه کوتاه، که علامه میرزا ابو المعالی کلباسی اصفهانی، آن را با هدف گزارش خطبه معروف شقشقيه سرور دین باوران، حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام به دست داده است. مؤلف این رساله میرزا ابو المعالی محمد، فرزند علامه عظیم القدر شیخ محمد ابراهیم کلباسی اصفهانی؛ در شعبان سال ۱۲۴۷ ه.ق در اصفهان به دنیا آمد. در همین شهر به تحصیل علم پرداخت و محضر نامورانی همچون پدر علامه، فقیه بزرگ سید محمد شهشهانی، و استاد مؤسس سید حسن مدرس مطلق را درک کرد. علامه امین عاملی (۱) او را با عبارت «لم یکن فی عصره أشد انکبابا منه علی الاشتغال» ستوده است. میرزا ابو المعالی نه تنها در دانش های رسمی که در شماری از دیگر علوم آن روزگار نیز به مرتبه استادی رسید؛ ریخته های گونه گونه قلم او که در حوزه های دانش های قرآنی، فقهی، اصولی، رجالی، حکمی، کلامی، ریاضی و جز آن

ص: ۲۰۵

پدید آمده اند، نشان از قدرت والای او در دو حیطه دانش اندوزی و تألیف دارند. امین عاملی (۱) ۶۵ رساله از رسائل او را نام برده است. کلباسی سرانجام در روز چهارشنبه ۲۷ صفر سال ۱۳۱۵ ه. ق درگذشت و در تخت پولاد اصفهان آرام گرفت. فرزند دانشمند او، میرزا ابو الهدی در رساله «البدر التمام فی أحوال الوالد القمقام» (۲) به تفصیل به گزارش زندگانی پدر و نیز نیای خویش پرداخته است.

در میان آثار کلباسی، رساله شرح خطبه شفشقیه - که گویا مؤلف آن را به نام خاصی نخوانده است - نشان از دلبستگی های حدیث پژوهانه او دارد. این رساله - که در ریحانه الأدب (۳) به اشتباه آن را «شرح الخطبه الدمشقیه» خوانده اند - در شماری از مصادر کتابشناسی و تراجم نگاری یاد شده است. رساله براساس دیدگاههای زبان شناسانه تنظیم شده، و توضیحات لغوی و گاه دستوری بیشترین درونمایه آن را تشکیل می دهد. در این میان، آثار واژه شناسانی همچون جوهری، فیروزآبادی، و فیومی بیشترین توجه مؤلف را به خود جلب کرده، و دست افزار اصلی او در نگارش این گزارش بوده است.

کتابی «نهایه» نام، که در یک مورد به روشنی «النهایه الأثیریّه» خوانده شده نیز در شمار همین دست افزارها است؛ اما افسوس که راقم این سطور به چستی آن کتاب پی نبرد. چه آنچه به نقل از النهایه به جای جای رساله حاضر راه یافته است، به هیچ روی با آنچه بر برگهای النهایه نامبردار ابن اثیر جزری مضبوط است، یکسان نمی نماید.

و درود بر پیامبر ما و خاندان برگزیده اش

ص: ۲۰۶

---

۱- ((۱)) أعيان الشيعة ۲:۴۳۳ ستون ۱.

۲- ((۲)) این رساله، در نهایت مجموعه رسائل اصولی پدر، عرضه شده است.

۳- ((۳)) ریحانه الأدب ۷:۲۶۹ شماره ۱۱.

@تصوير

ص: ٢٠٧

@تصوير

ص: ٢٠٨

@تصوير تصوير صفحه اول نسخه اصل به خط مؤلف

ص: ٢٠٩

@تصوير تصوير صفحه آخر نسخه اصل به خط مؤلف

ص: ۲۱۰



### [٣] و من خطبه له عليه السلام المعروفه بالشقيه و المقصيه

أما و الله لقد تقمصها فلان، و إنه ليعلم أن محلى منها، محل القطب من الرحي. ينحدر عنى السيل و لا يرقى إلى الطير.

فسدلت دونها ثوبا و طويت عنها كشحا. و طفقت أرتنى بين أن أصول بيد جذاء، أو أصبر على طخيه عمياء؛ يهرم فيها الكبير و يشيب فيها الصغير، و يكدح فيها مؤمن حتى يلقي ربّه.

فرايت أن الصبر على هاتا أحجى؛ فصبرت و فى العين قذى و فى الحلق شجا. أرى تراثى نهباً.

حتى مضى الأول لسيله، فأدلى بها إلى فلان بعده.

ثم تمثّل بقول الأعشى:

(شّتان ما يومى على كورها) و يوم حيان أخى جابر

فيا عجباً! بينا هو يستقبلها فى حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته، لشدّ ما تشطّرا ضرعيها.

فصيرها فى حوزة خشناء: يغلظ كلمها و يخشن مسها، و يكثر العثار فيها و الإعتذار منها؛ فصاحبها كراكب الصّعبه؛ إن أشنق لها خرم و إن أسلس لها تقحّم فمنى الناس لعمر الله بخبط و شماس و تلوّن و اعتراض؛ فصبرت على طول المدّه و شدّه المحنه.

حتى إذا مضى لسيله جعلها فى جماعه زعم أنى أحدهم. فيا لله و للشورى. متى اعترض الرّيب فى مع الأول منهم حتى صرت أقرن إلى هذه النظائر. لكننى أسففت إذ أسفوا

و طرت إذ طاروا؛ فصغى رجل منهم لضغنه و مال الآخر لصهره، مع هن و هن.

إلى أن قام ثالث القوم نافجا حضيئه بين نشيله و معتلفه.

و قام معه بنو أبيه يخضمون مال الله خضم الإبل نبتة الربيع، إلى أن انتكث عليه فتله، و أجهز عليه عمله و كبت به بطنته.

فما راعني إلا- و الناس إلى كعرف الضبع، ينشالون عليّ من كلّ وجه، حتى لقد وطئ الحسان و شقّ عطفای، مجتمعين حولي كربيضه الغنم. فلما نهضت بالأمر نكث طائفه و مرقت أخرى و فسق آخرون. كأنهم لم يسمعوا الله سبحانه يقول: تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض و لا فساداً و العاقبة للمتقين؟ بلى و الله لقد سمعوها و وعوها و لكنهم حليت الدنيا في أعينهم و راقهم زبرجها.

أما و الذي فلق الحبه و برأ النسمه: لو لا حضور الحاضر و قيام الحجّه بوجود الناصر، و ما أخذ الله على العلماء ألاّ يقاروا على كظه ظالم و لا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، و لسقيت آخرها بكأس أولها، و لألفيتم دنياكم هذه أزهدي من عطفه عنز.

قالوا: و قام إليه رجل من أهل السواد عند بلوغه عليه السلام، إلى هذا الموضع من خطبته فناوله كتاباً، فأقبل ينظر فيه. فلما فرغ من قراءته قال له ابن عباس رحمه الله. يا أمير المؤمنين لو أطردت مقالتك من حيث أفضيت.

فقال: هيهات يا ابن عباس، تلك شقشقه هدرت ثم قرّت.

قال ابن عباس: فو الله ما أسفت على كلام قطّ كأسفى على ذلك الكلام ألاّ يكون أمير المؤمنين عليه السلام بلغ منه حيث أراد.

[قال الشريف، رضى الله عنه: قوله عليه السلام فى هذه الخطبه «كراكب الصّعبه إن أشق لها خرم و إن أسلس لها تقحّم» يريد أنّه إذا شدّد عليها فى جذب الرّمام و هى تنازعه

رأسها خرم أنفها، وإن أرخى لها شيئاً مع صعوبتها تقحمت به فلم يملكها؛ يقال:

أشنىق الناقة إذا جذب رأسها بالزمام فرفعه. و شنىقها أيضاً، ذكر ذلك ابن السكيت فى «إصلاح المنطق». وإنما قال عليه السلام «أشنىق لها» ولم يقل «أشنىقها»، لأنه جعله فى مقابله قوله: «أسلس لها»، فكأنه عليه السلام قال: إن رفع لها رأسها بالزمام يعنى أمسكه عليها.

[و أضيفت فى بعض النسخ المخطوطه من النهج، بعد تفسير السيد، العبارة التالية:]

و فى الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وآله، خطب على ناقته و قد شنىق لها و هى تقصع بجرتها. و من الشاهد على أن «شنىق» بمعنى «أشنىق» قول عدى بن زيد العبادى:

(ساءها ما بها تبين فى الأى) دى و إشناقها إلى الأعناق

أى تعليقها. يقول: ساء هذه الناقة ما بسببنا ظهر فى أيديها و رفع رأسها إلى الأعناق و هو ممّا يصعب عليها.

بسم الله الرحمن الرحيم قوله عليه السلام: «أما»-بالفتح و التخفيف-:حرف التنييه،نحو ألا-و المعربون يعبرون عنها على ما يظهر من «المغنى» (1)ب:حرف الاستفتاح.و تكثر قبل القسم على ما صرح به فيه (2).

قوله عليه السلام:«لقد تقمّصها».«اللام»لام جواب القسم،نحو قوله-سبحانه-: تَاللّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا (3)،و قوله-سبحانه-: تَاللّهِ لَأَكِيدَنَّ أَضْمَامَكُمْ (4).

و الضمير راجع إلى الخلافه.و لم يذكرها لظهورها،كما في قوله-سبحانه-: حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ (5)حيث رجع الضمير إلى الشمس.فالمرجع من باب المتقدم ذكره حكما بناء على تعميمه لصوره عدم تعقب الضمير بالمرجع كما هو الأوجه لو كان (6)الخطبه غير مسبوقة بشيء في كلام سائل أو غير سائل؛أو كانت مسبوقة بما لا يرتبط بالخلافه في كلام سائل أو غير سائل.

ص: ٢١٤

١- (١) مغنى اللبيب ١:٧٨.

٢- (٢) نفس المصدر.

٣- (٣) يوسف: ٩١.

٤- (٤) الأنبياء: ٥٧.

٥- (٥) ص: ٣٢.

٦- (٦) كذا.

و يمكن أن يكون من باب المتقدّم ذكره معنى بدلاله سياق الكلام بناء على تعميم السياق في المتقدّم المعنويّ لسياق كلام غير المتكلّم كما هو الأوجه، بناء على إحدى الروايتين في إنشاء الخطبه من أنّه لَمَّا بُويع أمير المؤمنين بالخلافه ناداه رجل من أهل الصفّ و هو على المنبر: «ما الذي أبطأ بك إلى الآن؟»؛ فقال عليه السّلام: «أما والله... إلى آخره».

و يمكن أن يكون من باب المتقدّم ذكره لفظاً تحقيقاً، بناء على الروايه الأخرى (١) من أنّه ذكر الخلافه عنده عليه السّلام، فقال عليه السّلام: «أما والله... إلى آخره؛ أو بناء على عمومته لصوره تقدّم اللفظ في كلام غير المتكلّم كما هو الأوجه.

و قد حرّرتنا الكلام في أقسام مرجع الضمير في الأصول.

و هو عليه السّلام قد استعار للخلافه «القميص»، و كُنّي عن تلبّسه بها بـ «التقمص» كما يقال:

تدرّع و تردّى و تمندل.

قال في المجمع (٢): «القميص: الثوب المذى يلبس، و الجمع: القمصان و الأقمصه. و تقمص القميص: لبسه؛ و تقمص الخلافه: لبسها كالقميص».

و من استعمال القميص في الثوب الملبوس قوله سبحانه: ﴿جَاءُ عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ﴾ (٣)، و كذا قوله سبحانه: ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قَبْلٍ... \* وَ إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ... ﴾ (٤).

قوله عليه السّلام: «فلان». المقصود به: أبو بكر. و عدم التصريح به إمّا من جهه نوع تقيّه كما قيل؛ أو عدم الإعتناء، كما هو المتعارف كما يقال: و بعض قال كذا.

و في بعض النسخ: «ابن أبي قحافه»؛ و في آخر: «أخو تميم».

ص: ٢١٥

١- (١) سيأتي الروايتان [منه].

٢- (٢) مجمع البحرين ٥٤٨: ٣.

٣- (٣) يوسف: ١٨.

٤- (٤) يوسف: ٢٦-٢٧.

قوله عليه السّلام: «محلّ القطب من الرّحى». «قطب الرّحى» كقفل على ما فى المصباح (١) و مثله على ما فى الصحاح (٢) و كعنق أيضا على ما فى القاموس (٣): حديده تدور الرّحى عليها.

و ما فى القاموس: «تدور على الرّحى» (٤)، سهو.

و «القطب» - بالضمّ، على ما أعرب فى الصحاح (٥): «كوكب بين الجدى و الفرقدين يدور عليه الفلك»؛ قال: «و فلان قطب بنى فلان أى: سيدهم الذى يدور عليه أمرهم». فذكر أنّه يقال لصاحب الجيش: قطب رّحى الحرب.

و فى القاموس (٦): «و بالضمّ: نجم تبنى عليه القبلة؛ و: سيّد القوم؛ و: ملاك الشىء و مداره»، انتهى.

و لعلّ الظاهر كون القطب مطلق المدار و الملاك.

و أمّا «الرّحى»، فقال فى الصحاح (٧): «الرّحى: معروفه، مؤنّثه. و الألف منقلبه من الياء، تقول: هما رحيان».

ثمّ قال: «و كلّ من مدّ قال: رحاء و رحاء ان و أرحيه، مثل عطاء و عطاء ان و أعطيه، جعلها منقلبه من الواو، و لا أدرى ما حجّته و ما صحّته؟».

و فى المجمع (٨): «و الرّحى: معروفه، مؤنّثه مقصوره. و الأصل فيها على ما قالوه: رّحى، قلبت الياء ألفا و حذفت لإلتقاء الساكنين بين الألف و التنوين. و المنقلبه عن الياء تكتب بالياء فرقا بينها و بين المنقلبه عن الواو. و تقول فى تصريفها: رّحى، رحيان».

ص: ٢١٦

١- (١) المصباح المنير: ٦٩٦.

٢- (٢) صحاح اللغه ١: ٢٠٤ القائمة ١.

٣- (٣) القاموس المحيط: ١٣٠ القائمة ١.

٤- (٤) الظاهر أنّ نسخه المصنّف تختلف مع ما بأيدينا الآن من القاموس، إذ فيه صريحا: «حديده تدور عليها الرّحى».

٥- (٥) صحاح اللغه ١: ٢٠٤ القائمة ١.

٦- (٦) القاموس المحيط: ١٣٠ القائمة ١.

٧- (٧) صحاح اللغه ٦: ٢٣٥٣ القائمة ٢.

٨- (٨) مجمع البحرين ٢: ١٦١.

و المعنى: تدور الخلافه على كما يدور الرحي على قطبها. و الغرض استحقاقه للخلافه دون غيره.

قوله عليه السلام: «ينحدر عني السيل و لا يرقى إلى الطير». «الانحدار»: الإنحطاط من علو إلى سفلى. و «الحدر»: الحطّ، و منه المحادر فى تحديد الوجه فى طائفه من عبارات الفقهاء (١) بكونه من شعر الرأس إلى محادر شعر الذقن. و الفعل: حدر؛ و هو على ما فى القاموس (٢) من باب نصر و كرم.

و قال فى القاموس (٣): «سال يسيل سيلا و سيلانا: جرى»؛ ثم قال: «و السيل: الماء الكثير السائل، جمعه: سيول».

و فى المصباح (٤): «السيل معروف، جمعه: سيول. و هو مصدر فى الأصل من سال الماء يسيل من باب باع سيلا و سيلانا: إذا طغى و جرى؛ ثم قلب السيل فى المجتمع من الماء الجارى فى الأودية».

و فى القاموس (٥): «رقى إليه كرضى: صعد، كارتقى و ترقى».

و بالجمله، فقد شبه نفسه بالجبل الكامل فى الرفعه، فأثبت انحدار السيل عن نفسه و عدم ارتقاء الطير إليها. و كمال الارتفاع يستفاد من الثانى، إذ ليس كل ما ينحدر عنه السيل فى الارتفاع على حد لا يرتقى إليه الطير.

و الغرض من «السيل» هو العلوم و الكمالات.

قوله عليه السلام: «فسدلت دونها ثوبا». أى: أعرضت عنها؛ من سدل الثوب يسدل بالضّم أى: أرخاه و أرسله.

ص: ٢١٧

١- (١) فانظر مثلا: المبسوط ١:٢٠، السرائر ١:١٠٠، تذكره الفقهاء ١:١٥٦.

٢- (٢) القاموس المحيط: ٣٤٩ القائمة ١.

٣- (٣) نفس المصدر: ٩٣٦ القائمة ١.

٤- (٤) المصباح المنير: ٤٠٧.

٥- (٥) القاموس المحيط: ١١٨٥ القائمة ٢.

و فى الصحاح (١): «يقال: هذا دون ذاك أى: أقرب منه».

و فى المصباح (٢): «و هذا دون ذلك على الظرف أى: أقرب منه»؛ و الظاهر أنّ المقصود بالأقرب هو القريب.

قوله عليه السلام: «و طويت عنها كشحا». يقال: طويته طيئا من باب رمى.

و «الكشح» على ما فى الصحاح (٣): «ما بين الخاصره إلى الضلع الخلف».

قال فى المجمع (٤): «قاله الجوهريّ». و ظاهره التعريض.

و «الخاصره» بالخاء المعجمه و الصاد المهمله المكسوره: ما بين رأس الورك و أسفل الأضلاع على ما فى المجمع (٥)؛ و الضلع من الحيوان بكسر الصاد المعجمه و فتح اللام كما عن لغه الحجاز، و سكونها كما عن لغه بنى تميم. و هى أثنى؛ و الجمع: أضلع و أضلاع و ضلوع.

و «الخلف» على ما فى المجمع (٦): أقصر أضلاع الجنب. و هو بالفتح، و قد صرح به بعض أيضا؛ و الضلع الأقصر هو أسفل الأضلاع.

فعلى ما ذكر منتهى كلّ من الخاصره و الكشح متّحد، فلا معنى لجعل الكشح ما بين الخاصره و الضلع الخلف؛ إذ لا واسطه فى البين فرضا؛ فتعريض المجمع فى الموقع.

و فسّر الخاصره فى الصحاح (٧) ب: الشاكلة؛ و الشاكلة ب: الطفطفه (٨)؛ و الطفطفه ب:

الخاصره (٩)؛ و تفسيره كما ترى لا يسمن و لا يغنى من جوع.

و بما سمعت يظهر الحال فى تفسير الكشح ب: ما بين الخاصره و الجنب كما عن النهايه الأثيريّه، و به فسّر ابن أبى الحديد (١٠)؛ إذ الضلع الخلف من الجنب حيث إنّ أقصر أضلاعه،

ص: ٢١٨

١- (١) صحاح اللغه ٥:٢١١٥ القائمة ١.

٢- (٢) المصباح المنير: ٢٧٨.

٣- (٣) صحاح اللغه ١:٣٩٩ القائمة ١.

٤- (٤) مجمع البحرين ٤:٤٤.

٥- (٥) نفس المصدر ١:٦٥٣.

٦- (٦) نفس المصدر أيضا ١:٦٨٨.

٧- (٧) صحاح اللغه ٢:٦٤٦ القائمة ١.

٨- (٨) نفس المصدر ٥:١٧٣٦ القائمة ١.



٩- (٩) نفس المصدر أيضا ١٣٩٦:٤ القائمة ١.

١٠- (١٠) شرح ابن أبي الحديد ١:١٥١.

فالخاصره تنتهى بالجنب و الجنب خارج عن الخاصره و الكشح؛ فلا معنى ل«ما بين الخاصره و الجنب»، لعدم توَسُّط الواسطه  
فرضا.

و فسّر ابن ميثم (١) ب«الخاصره»، و كذا السيّد السند الجزائريّ فى الأنوار النعمانيّه؛ و لا بأس به.. و بالجمله فالغرض الإعراض.

قيل: إنّه تنزيل لها منزله المأكول الذى يمتنع من أكله فلم يشتمل عليه كسحه.

أقول: فاستعير إخلاء الكشح عن المأكول عن الإعراض عن الخلافه؛ و ربّما يرشد إلى ذلك قوله عليه السّلام فى بعض الخطب  
(٢) فى صفه النّبىّ صلّى الله عليه و آله: «أهضم اهل الدنيا كسحا و أخصمهم من الدنيا بطنًا»، أراد التفاته كما يفعل المعرض عمّن  
فى جانبه كما قال:

(طوى كسحه عنى و أعرض جانباً) (٣)

أقول: فاستعير طوى الكشح عمّن فى الجانب إعراضاً عن الإعراض عن الخلافه. و على ذلك يمكن أن يكون الكشح المطوىّ هو  
الكشح الذى فى جانب المعرض عنه؛ و يمكن أن يكون هو الكشح المقابل.

لكن مقتضى ما قاله ابن أبى الحديد (٤): «و هو مثل؛ قالوا: لأنّ من كان إلى جانبك الأيمن مثلاً فطويت كسحك الأيسر فقد ملت  
عنه»؛ هو الأخير؛ و هو الأظهر.

قوله عليه السّلام: «و طفقت». «طفق» من أفعال المقاربه. و هى على ثلاثه أنواع:

ما وضع للدلاله على قرب الخبر للمسمّى باسمه، و هو ثلاثه: كاد و كرب و أوشك.

و ما وضع للدلاله على رجاء المتكلّم الخبر فى الإستقبال، و هو ثلاثه أيضاً: عسى و حرى و اخلوق.

ص: ٢١٩

١- (١) شرح ابن ميثم ٢٥٣: ١.

٢- (٢) نهج البلاغه الخطبه ٢٢٨: ١٦٠.

٣- (٣) كما أورده ابن ميثم فى شرحه ٢٥٥: ١، و الطريحي فى مجمع البحرين ٤٤: ٤.

٤- (٤) شرح ابن أبى الحديد ١٥١: ١.

و ما وضع للدلالة على شروع المسمّى باسمه فى خبره، نحو: أنشأ و طفق و طبق بالموحّده و علق و أخذ و قام و جعل، و عن بعضهم إنهاؤه إلى اثنين و عشرين.

فقوله: «طفقت» بمعنى: أخذت و قمت و شرعت.

قال فى المجمع (١): «قوله تعالى: وَ طَفِقًا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ (٢) أى: جعلاهما يلصقان عليهما من ورق الجنة؛ من قولهم: طفق يفعل كذا يطفق طفقا أى: جعل يفعل كذا، و بعضهم يقول: طفق بالفتح طفوقا».

و الظاهر أنه إلى قوله: «فصبرت و فى العين قذى و فى الحلق شجى» من باب تفصيل إجمال سدل الثوب و طي الكشح، و إلا فلا معنى لذلك بعدهما.

قوله عليه السّلام: «أرتنى». بفتح الأوّل و كسر الهمزة بين التاء و الياء، افتعال من الرأى، و هو من باب المتكلم وحده. و لا يمكن أن يكون من الرويّه بتشديد الياء بقلب الواو همزه، بعد صحّح القلب؛ إذ الرويّه اسم المصدر من باب «روى فى الأمر ترويه»، و لم يستعمل روى مجرّدا بمعنى التفكّر.

و فى بعض فقرات كلامه فى صفه من يتصدّر للحكم بين الأمّه (٣): «و ليس لذلك بأهل حتّى إذا ارتوى من آجن».

و عنه عليه السّلام: «من عمل بالرأى و المقائيس قد ارتوى من آجن»؛ و هو من: روى من الماء رياء كما صرح به فى المجمع (٤).

قوله عليه السّلام: «أصول». يقال: صال أى: حمل نفسه على الأمر بقوّه؛ فالغرض القيام على إقامة الخلافه.

قوله عليه السّلام: «بيد جدّاء». بالجيم المعجمه، و الدال المعجمه أو المهمله، أى: يد مقطوعه.

ص: ٢٢٠

١- (١) مجمع البحرين ٥٢: ٣.

٢- (٢) الأعراف: ٢٢، طه: ١٢١.

٣- (٣) نهج البلاغه، الكلمه ٥٩: ١٧.

٤- (٤) مجمع البحرين ٢٥٤: ٢.

قيل: «أو مكسوره»؛ و هو كناية عن عدم المعين و الناصر.

قوله عليه السّلام: «على طخيه». «الطخيه» بالطاء المهملة و الخاء المعجمة: الظلمه؛ و منه:

الليله الطخياء بالمدّ؛ و الغرض التباس أمر الخلافه. و من هذا القبيل: كلمه طخياء: لما لا يهتدى إلى المقصود بها.

و استعاره الطخيه عن الالتباس من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، و وجه المشابهه عدم الإهتداء إلى الحقّ في الالتباس، كما لا يهتدى في الظلمه إلى المطلوب.

قوله عليه السّلام: «عمياء». تأكيد للظلمه. و توصيف «الطخيه» بها على وجه الاستعاره بملاحظه أنّ الأعمى لمّا لم يكن يهتدى إلى مطالبه كذلك هذه الظلمه لا يهتدى فيها للحقّ؛ فالغرض شدّه عدم الإهتداء إلى الحقّ في التباس أمر الخلافه. و هي بالفتح: مؤنّث أعمى.

و الظاهر بل بلا إشكال، على ما تقضى به ملاحظه القاموس (1) و المصباح (2) و المجمع (3): أنّها بالقصر.

و الحاصل: إنّى شرعت في التفكير بين الصوله و الحمله على من حاز الخلافه و غضبها، و الصبر على ظلمه خلافتهم و ظلاله الخلق فيها و عماهم عن الحقّ.

قوله عليه السّلام: «يهرم». بالفتح من باب فرح. و في المجمع (4): «الهرم بالتحريك: كبر السن».

لكن فسره ابن ميثم (5) ب: «شدّه كبر السن».

و الظاهر أنّه مطلق الكبر، إلا أنّ المقصود به هنا شدّه الكبر من باب إطلاق الكلّي على الفرد، بقريته الإسناد إلى الكبير.

ص: ٢٢١

١- (١) القاموس المحيط: ١٢٠٨ القائمة ١.

٢- (٢) المصباح المنير: ٥٨٩.

٣- (٣) مجمع البحرين ٣: ٢٥٦.

٤- (٤) نفس المصدر ٤: ٤٢٣.

٥- (٥) شرح ابن ميثم ١: ٢٥٣.

قوله عليه السّلام: «و يشيب فيها الصغير». من باب باع يبيع. و دعوى الشيب كالهزم إمّا من جهة طول مدّه الطخيه أى: الخلافه الباطله، أو من جهة شدّه المحنه، أو من الجهتين؛ كما يرشد إليه قوله عليه السّلام بعد ذلك: «فصبرت على طول المدّه و شدّه المحنه».

إلا أن يقال: أنّه بالنسبه إلى زمان عمر، و لا يطرد في زمان أبى بكر فلا إرشاد فيه، لكون الدعوى المذكوره من الجهتين.

بل نقول: إنّ مقتضى ما ذكر من أنّ مدّه خلافه أبى بكر سنتان و ستّه أشهر و أيام، هو كون الغرض هو الجبهه الثانيه.

قوله عليه السّلام: «و يكدح فيها مؤمن حتّى يلقى ربّه». «الكدح»: السعى بالمشقه. و المقصود هنا: أنّ المؤمن يتحمّل المشاقّ و الشدائد في ملازمه الحقّ الذى عرفه و تعلّق بذيله، أو يجتهد و يكدّ في طلب الحقّ، و لا يصل إليه حتّى يموت. إلا أنّ الأظهر الأوّل، لعدم صدق المؤمن و فرض عدم حصول الايمان لأحد على الثانى؛ مع أنّ الثانى إنّما يتمّ لو لم يتبع أمير المؤمنين عليه السّلام أحد، و ليس كذلك، لا تباع سلمان و أبى ذر و مقداد له عليه السّلام.

و يمكن أن يكون المقصود بـ «المؤمن» هو نفسه الشريفه؛ و الغرض تحمّل المشقه في ملازمه الحقّ.

قوله عليه السّلام: «فرايت الصبر على هاتا». أى: الطخيه. و «تا» اسم للإشاره.

و «الهاء» للتنبيه كما فى «هذا».

و فى بعض النسخ: «هاتى»، و هو صحيح أيضا حيث إنّ «تى» اسم للإشاره أيضا، و «الهاء» للتنبيه.

قوله عليه السّلام: «أحجى». أى: أوفق بالعقل. «الحجى»: بالكسر و القصر: العقل.

قوله عليه السّلام: «و فى العين قذى». «القذى»: بالفتح و القصر: ما يقع فى العين و الشراب

من تراب أو تبن أو وسخ أو غير ذلك. ذكره في المجمع (١) في مادّه قذى، كالقاموس (٢).

و قال في المجمع (٣) في مادّه شجى: «القذى: ما يقع في العين فيؤذيها، كالغبار و نحوه».

و في المصباح (٤): «قذيت العين قذى من باب تعب: صار فيها الوسخ».

و في دعاء الخلاء: «اللهم اذهب عني القذى و الأذى» (٥).

و هي من أوزان المقصور النادرة، حيث إنّ أوزانه المشهوره اثني عشر وزنا و ليس هذا الوزن منها.

قوله عليه السّلام: «و في الخلق شجى». «الشجى» بالفتح و القصر أيضا: ما يعترض في الحلق من عظم أو غيره فيعضّ به. و الغرض من هذه الفقره و الفقره السابقه مراره الصبر.

قوله عليه السّلام: «أرى تراثى نهبا». «التراث» بالضمّ: ما يخلفه الرجل لورثته. و اصله الواو أي: الوراث، فقلبت الواو تاء، كما في تترى حيث إنّ اصله و ترى؛ قال الله - سبحانه -: وَ تَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا (٦).

و أمّا «النهب» فهو مصدر نهب؛ و هو من باب جعل و سمع و كتب على ما في القاموس (٧)، و من باب جعل على ما يقتضيه ما في المصباح (٨) و المجمع (٩).

و الظاهر أنّه أعنى: النهب: أخذ المال بالقهر و الغلبه، إلّا أنّ المقصود به هنا هو المنهوب. و كيف كان فالظاهر أنّه إشاره إلى منع الفدك حيث إنّ مال المرأة و ما ترثه في حكم مال الرجل و ما يرثه.

و ربّما يرشد إليه قوله عليه السّلام في بعض كلماته الآتية: «إنّ بنى أميّه ليفوقوننى تراث

ص: ٢٢٣

١- (١) مجمع البحرين ٣٣٥: ١.

٢- (٢) القاموس المحيط: ١٢١٥ القائمة ١.

٣- (٣) مجمع البحرين ٢٤٣: ١.

٤- (٤) المصباح المنير: ٦٧٩.

٥- (٥) منتهى المطلب ١: ٤٢، ذخيره المعاد: ٢١، كتاب الطهاره للشيخ الأنصاري ١: ٤٤٧.

٦- (٦) الفجر: ١٩.

٧- (٧) القاموس المحيط: ١٤٢ القائمة ٢.

٨- (٨) المصباح المنير: ٨٦١.

٩- (٩) مجمع البحرين ١٧٨: ٢.

محمد صَلَّى اللهُ عليه وآله تفويقا» (١)؛ قال السيد الرضوي: «أى: يعطوننى من المال قليلا قليلا كفواق الناقه» (٢).

و عن قائل: «إنَّ الغرض منصب الخلافه؛ و يصدّق لفظ الإرث، كما قال الله- سبحانه:-

يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ (٣)، فإنه أراد: يرث علمى و منصبى فى النبوه».

و ربّما ينصرح من بعض كونه تعليلا لاشتداد الطخيه و مراره الصبر عليها.

أقول: إنَّ الدلاله على العليّه أنّما يتمّ من باب دلالة التنبيه، بناء على تعميمها لكلام المتكلم، على ما هو الأظهر كما حرّراه فى الأصول؛ إلاّ أنّ تعليل اشتداد الطخيه و مراره الصبر عليها بنهب المال المستفادّ من ذلك بناء على ظهورها فى نهب المال بعيد.

نعم، لا- بأس به على تقدير كون الغرض غصب الخلافه، إلاّ أنّه خلاف الظاهر كما يظهر ممّا مرّ؛ فمقتضى ما قاله فى خطبه خطب بها بعد فتح مصر و قتل محمد بن أبى بكر و قد رواها ابن أبى الحديد (٤) من قوله عليه السّلام: فقال قائلهم: يا بن أبى طالب! إنك على هذا الأمر لحريض.

فقلت: أنتم أحرص منى و أبعده، أيّنا أحرص؟، أنا الذى طلبت تراثى و حقّى الذى جعلنى الله و رسوله أولى به أم أنتم؟، هو كون الغرض من «التراث» هنا هو الخلافه.

قوله عليه السّلام: «حتّى مضى الأول لسبيله». «اللام» بمعنى: «على» أى: على سبيله، كما فى قوله- سبحانه:- يَخْرُونَ لِلأَذْقَانِ (٥)، و قول الشاعر:

(فخرّ صريعا للدين و للفم (٦)

ص: ٢٢٤

١- (١) نهج البلاغه الخطبه ١٠٤: ٧٧.

٢- (٢) نفس المصدر.

٣- (٣) مريم: ٦.

٤- (٤) و انظر: الغارات ٣٠٨: ١.

٥- (٥) الإسراء: ١٠٧ و ١٠٩.

٦- (٦) قبله: ضمنت إليه بالسنان قميصه انظر: مغنى اللبيب ٢٨٠: ١.

و الغرض الإنتقال إلى دار الآخرة، إلا- أنّ المقصود المشارفه على المضى، إذ الإدلاء كان بعد المشارفه. و لا معنى لكونه بعد المضى.

و مفهوم الغايه هنا لا يكون حجه، لأطراد الصبر المغنيا، و هو ما كان من جهه طول المدّه أو شدّه المحنه أو كليهما بعد المضى فى زمان عمر أيضا كما يصرح به قوله: «فصبرت على طول المدّه و شدّه المحنه»؛ بل أطرد الصبر على شدّه المحنه فى زمان عثمان أيضا.

قوله عليه السّلام: «فأدلى بها إلى فلان بعده». قال فى النهايه نقلا: «أصله من أدليت الجبل فى البئر، أى: أرسلتها؛ قال الله- تعالى -: وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ (١) أى: تدفعوها إليهم رشوه».

و قال فى المجمع (٢): «الإدلاء: الإلقاء».

و قيل: الإدلاء إلقاء الدلو فى البئر، ثم جعل لكلّ إلقاء يفرض قولاً أو فعلاً.

و «الباء» زائده مع المفعول؛ و قد ذكر فى المغنى (٣) له أمثله.

فالغرض إلقاء الخلافه و تفويضها.

قوله عليه السّلام:

«شّتان ما يومى على كورها) و يوم حيان أخى جابر (٤)»

«شّتان» (٥) اسم فعل بمعنى افترق كما صرح به فى التصريح (٦).

ص: ٢٢٥

١- (١) البقره: ١٨٨.

٢- (٢) مجمع البحرين ٢: ٥٢.

٣- (٣) مغنى اللبيب ١: ١٤٧.

٤- (٤) من قصيده طويله لأبى بصير ميمون بن قيس المشتهر بالأعشى الكبير، ديوانه: ١٠٨/١٠٤.

٥- (٥) قال الشاعر: جاورت أعدائى و جاور ربّه شّتان بين جواره و جوارى منه، عفى عنه.

٦- (٦) شرح التصريح على التوضيح ٢: ١٩٦.



و«ما» زائده. وقد عدّ في المغنى (١) من موارد زياده «ما» غير العوض من غير ما الكافه:

«شتان ما زيد و عمرو».

و قال ابن أبى الحديد (٢): «تقول: شتان ما هما، و شتان هما؛ و لا يجوز شتان ما بينهما إلا على قول ضعيف».

و قال فى الصحاح (٣): «و شتان ما هما و شتان ما عمرو و أخوه، أى: بعد ما بينهما. فحكى عن الأصمعيّ أنّه لا يقال: شتان بينهما؛ و قول الشاعر:

(لشتان ما بين اليزيدين فى الندى

ليس بحجّه، إنّما هو مولد؛ و الحجّه قول الأعشى:

«شتان ما يومى على كورها) و يوم حيان أخى جابر»

و «كور» الناقه: رحلها بأداته، و هو كالسرج للفرس.

و «يوم» بالرفع عطف على «يومى».

و الظاهر أنّ «حيان» غير منصرف، للعلميّة و الألف و النون الزائدتين كمروان و عثمان، حيث إنّ الظاهر أنّه فعلاّن من الحيوه ضدّ الممات؛ فأصله حيوان، اجتمعت الياء و الواو فى كلمه و كانت أوليهما ساكنه، فقلبت الواو ياء و أدغمت الياء فى الياء و حصل «حيان» بالتشديد. فالألف و النون فيه زائدتان اجتمعت مع العلميّة، و صارت الكلمه لأجلها غير منصرفه.

و يمكن أن يكون فعلا- من الحين و هو الهلاكه. فأصله: حيان بيائين ابتداء، و الألف زائده دون النون، فلا- سبب فيه يمنع عن الصرف غير العلميّة، و هى بوحدتها لا تصير سببا للمنع. إلا أنّ الظاهر أنّه منقول من الحيان من الحياه، إذ الظاهر أنّ التسميه به من باب التّفوّل

ص: ٢٢٤

١- (١) مغنى اللبيب ٣٩١: ١.

٢- (٢) شرح ابن أبى الحديد ١٦٧: ١.

٣- (٣) صحاح اللغه ٢٥٥: ١ القائمة ١.

كما فى باب الكنى غالباً.

و فى باب انصراف «حيان» و عدم انصرافه حكاية ظريفه؛ حيث حكى: «أنه جاء ملكاً رجل اسمه حيان، فقيل للملك: أينصرف حيان أو لا ينصرف؟»

فقال الملك: إن أكرمه فلا ينصرف، وإلا ينصرف.».

و وجّه قوله ب: أنه إن أكرمه فكأنه أحياء، فيكون من الحيّ، فلا- ينصرف للعلميّة و الألف و النون؛ و إن لم يكرمه فكأنه أهلكه، فيكون من الحين، فينصرف.

و قيل:

(حيان إن أكرمه لا ينصرف) و العكس بالعكس فعريان صرف

و هو إشاره إلى ما ذكر من حديث الإكرام و عدمه.

قوله: «و العكس بالعكس» بمعنى أنه إن لم تكرمه فلا ينصرف.

قوله: «فعريان صرف» لفقد العلميّة. و أمّا الوصفية فهو و إن كان من باب الصفة المشبهة لا المصدر لانحصار مصدر عرى كرضى فى عريه و عريا، بالضمّ فيهما.

قال فى الصحاح (1): «فهو عار و عريان، و المرأه عريانه»، و ما كان على فعلا فمؤنّته بالهاء، لكن الوصفية بوحدتها غير كافيه فى المنع عن الصرف؛ بل لا بدّ من علّه أخرى أيضا.

و أمّا الألف و النون فيشترط منعه عن الصرف فى الوصف بعدم قبول الوصف للتاء بكون المؤنّث فعلى كسكران اتّفاقا على منع الصرف فيه؛ أو بكونه لا مؤنّث له كالحيان لكبير اللحية، على الخلاف فى منع الصرف فيه.

و بما سمعت يظهر انصراف «رحمن»، إذ لا مانع من دخول التاء فيه بحسب المعنى الوصفية و إن لم يستعمل فى غير الله- سبحانه- رأساً أو غالباً.

و أمّا «لحيان» فلا معنى لدخول التاء فيه، لأنّه للرجل الكبير اللحية.

ص: ٢٢٧

و بعد؛ فالتفريع ليس في محلّه، إذ لا- مجال لتفريع انصراف عريان على انصراف حَيّان أعنى قوله: والعكس بالعكس، حيث إنّ الإنصراف في حَيّان بواسطة عدم زياده الألف و النون و عدم كفايه العلميه في المنع عن الصرف؛ والإنصراف في العريان بواسطة عدم كفايه الوصفيه مع زياده الألف و النون لانتفاء شرط ممانعه الزيادة؛ فشتان بين المتفرّع و المتفرّع عليه.

و لا مجال أيضا للتفريع على مجموع عدم الإنصراف بواسطة إناطه عدم الانصراف بالعلميه و زياده الألف و النون، و انتفاء العلميه في العريان لقيام الوصفيه و إن انتفى العلميه.

و بما سمعت يظهر فساد التفريع لو كان عرف بدل صرف؛ كما ربّما حكى.

و حكى أنّ حَيّان و جابر كانا ابني السمين من بني حنيفه، و كان حَيّان صاحب الحصن باليمامة و كان حَيّان أكبر من جابر. و كان سيّدا مطاعا يصله كسرى (1) في كلّ سنه و

ص: ٢٢٨

---

١- (١) قال في الصحاح: «و كسرى لقب ملوك الفرس، بفتح الكاف و كسرهما، و هو معرّب خسرو». و في القاموس: «و كسرى و يفتح: ملك الفرس معرّب خسرو، أي: واسع الملك». و في المصباح: «و كسرى ملك الفرس. قال أبو عمرو بن العلاء: بكسر الكاف لا غير، و قال ابن السراج كما رواه عنه الفارسيّ و اختاره ثعلب و جماعه: الكسر أفصح». و نظير ذلك أنّ قيصر ملك الروم كما في الصحاح و فرعون ملك مصر على ما احتمله في القاموس حيث ذكر أنّ فرعون لقب الوليد بن مصعب صاحب موسى عليه السلام، و والد الخضر أو ابنه فيما حكاه النقّاش و تاج القراء في تفسيريهما. و لقب كلّ من ملك مصر أو كلّ عات متمرد». و حكى في المصباح و المجمع عن ابن الجوزي: «أنّ الفراعن ثلاثه: فرعون الخليل و اسمه سنان، و فرعون يوسف و اسمه الريان بن الوليد، و فرعون موسى و اسمه الوليد بن مصعب». و ربّما قيل: إنّ فرعون موسى هو فرعون يوسف، و كان بين اليوم الذي دخل يوسف مصر و اليوم الذي دخلها موسى رسولا أربعمأه عام. و حكى البيضاوي في تفسير سوره يوسف: «أنّ المشهور أنّ فرعون موسى كان من أولاد فرعون يوسف». و ربما احتمل في تفسير قوله سبحانه في سوره المؤمن: **وَلَقَدْ جَاءكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ** كون يوسف فرعون موسى سبط يوسف بن يعقوب، لا- نفسه. و هو يوسف بن إبراهيم بن يوسف. ففي فرعون موسى و فرعون يوسف قول بالتعدّد و قول بالإتحاد. و على-

كان فى نعمه و رفاهيه مصونا من محن السفر،لأنه كان لا يسافر أبدا.و كان الأعشى ينادمه.

و حكى أيضا أنّ حيان عاب على الأعشى فى تعريفه بنسبته إلى أخيه الأصغر منه.

فاعتذر الأعشى بأنّ القافيه قادتة إلى ذلك؛و لم يقبل العذر.

و بالجمله،غرض الأعشى بعد البون بين حالته فى تحمّل مشاقّ السفر و حاله حيان فى النعمه و الرفاهيّه.

و ربّما يقال:إنّ الغرض البعد بين حالته فى مشاقّ السفر و حالته فى منادمه حيان.

و هو خلاف الظاهر بلا إشكال،بل لا تساعده العبارة بوجه.

و إن قلت:إنّه لا بأس بملاحظه حاله منه بالنسبه إلى حاله أخرى؛لكن لا يناسب ملاحظه الشخص حالته بالنسبه إلى حاله غيره.ألا

ترى أنّه لا يناسب أن يقال:ما أبعد البون بين حالى و حال السلطان.

قلت:لا بأس بملاحظه الشخص حالته بالنسبه إلى حاله غيره لو كان بينهما مرافقه أو

عناد أو ارتباط في الجملة، أو الاشتراك في الحرفه و الصناعه؛ و كثيرا ما يلاحظ الشخص حالته و حاله غيره في العرف في بعض الصور المسطوره.

و مع ذلك التمثيل منه بالشعر ينافى كون الغرض ملاحظه الأعشى حالتي نفسه، حيث إنّ الغرض من التمثيل بعد البون بين حالتهم في العزّ و الجاه مع عدم الاستحقاق و حالته في الانخمال و الانخماذ مع الاستحقاق.

و لعلّ الأظهر كون الغرض بعد البون بين حالته و حاله الثاني بملاحظه كون التمثيل في مقام ذكر خلافته.

و منه يستفاد كون الثاني أعزّ من الوترين، و كون زمان خلافته أشقّ عليه من زمان خلافتها.

و ربّما احتمال كون الغرض من التمثيل هو البعد بين حالته مع النبي صلّى الله عليه و آله و هو في كمال السرور، و حالته في زمان الخلفاء و هو بمكان من الهمّ و الغمّ.

و هو بعيد لا يتمّ إلاّ على بعيد؛ حيث إنّ خلاف الظاهر في نفسه و لا يتمّ إلاّ على كون الغرض من الشعر إظهار الأعشى البعد بين حالتيه؛ و هو خلاف الظاهر كما مرّ.

مع ما سمعت من أنّه لعلّ الأظهر كون الغرض ملاحظه حاله مع حال الثاني، بل هو عليه السّلام كان في زمان النبي صلّى الله عليه و آله على وجوه أخرى من الهمّ و الغمّ؛ كيف و «الدنيا سجن المؤمن» (1)، فكيف بأمر المؤمنين.

قوله عليه السّلام: «فيا عجباً». عن النهايه: «أصله: فيا عجبى كقولك: يا غلامى، ثمّ قلبوا الياء ألفاً؛ فإنّ وقفت قلت: يا عجباه، و يا غلاماه».

أقول: و مثله: يا حسرتا و ياويلتا. و قد ذكر في النحو في بحث المنادى في مثله من

ص: ٢٣٠

---

١- (١) الإعتقادات للمفيد: ٥٢، الأمالى للطوسى: ٣٤٦، مكارم الأخلاق: ٤٣٩، مستطرفات السرائر: ٦٤٧.

قوله عليه السّلام: «بيننا هو يستقبلها في حيوته إذ عقدها لآخر بعد وفاته». قال في القاموس (٢): «بيننا نحن كذا، هي: بين، أشبعت فتحتها فحدثت ألف».

و قال في المجمع (٣): «و في الحديث: بيننا أمير المؤمنين عليه السّلام جالس مع محمّد بن الحنفية إذ قال كذا و كذا».

قال بعض الشارحين و وافقه غيره من اللغويين: «بيننا»: فعلى من البين، أشبعت الفتحة فصارت ألفا، تقول: بيننا نحن نرقبه أانا، أى: أانا بين أوقات رقتنا إياه؛ و تضاف إلى جملة من فعل و فاعل أو مبتدء و خبر. و يستدعى في الصورتين جوابا يتم به المعنى كما تستدعى إذا و لَمّا. و تقع بعدها «إذ» الفجائية غالبا، تقول: بيننا أنا في عسر إذ جاء الفرج، و عامله محذوف يفسره الفعل بعد إذ أى: بين أوقات إيسارى مجيء الفرج»، انتهى.

و من استعمال بينا قول الشاعر: ه ق

(فبيننا نسوس النَّاس و الأمر أمرنا) إذ نحن فيهم سوقه (٤) ليس ننصف (٥) (٦)

و مثل «بيننا»: «بينما»، كما صرح به في المجمع (٧): قال الشاعر:

(بينما نحن بالأراك معا) إذ أتى راكب على جملة (٨)

و ربّما حكى عن بعض إنكار وقوع إذ بعد بينا خاصّه دون بينما.

و عن درّه الغوّاص جعله من أوهام الخواصّ.

ص: ٢٣١

١- (١) فانظر: شرح التصريح على التوضيح ١٧٧: ٢.

٢- (٢) القاموس المحيط: ١٠٨٩: القائمة ٢.

٣- (٣) مجمع البحرين ٢٢٠: ٦.

٤- (٤) الرعيه [من هامش الأصل].

٥- (٥) من الإنصاف [من هامش الأصل].

٦- (٦) البيت للحرقه بنت النعمان بن منذر، انظر: لسان العرب ٣٣٣: ٩.

٧- (٧) مجمع البحرين ٢٢٠: ٦.

٨- (٨) كما أورده الزبيدي، تاج العروس ٤٤٨: ١٠.

و عن ابن مالك (١): «إِنَّ تركَ إذ بعد بينا و بينما أقيس من ذكرها، و كلاهما عربيّ».

و عن الأصمعيّ: «إِنَّ وقوعَ إذ بعد بينا و بينما عربيّ»؛ و ظاهره خلوّ الوقوع عن الفصاحه. لكن يكفي في الفصاحه الوقوع في كلام أمير المؤمنين عليه السلام.

نعم، عن الفاضل الرضويّ (٢) دعوى كثره الترك، إلا أنّ القلّه لا توجب الخلوّ عن الفصاحه كما اعترف به.

و عدّ في المغنيّ (٣) رابع وجوه إذ: كونها للمفاجاه، و حكي التنصيص عليه من سيويه.

فقال: «و هي الواقعه بعد بينا أو بينما، كقوله:

(استقدر الله خيرا و ارضينّ به) فينما العسر إذ دارت مياسير

فقال: «و هل هي ظرف مكان؟ أو زمان؟ أو حرف بمعني المفاجاه؟، أو حرف مؤكّد أي:

زائد؟ على أقوال.

و على القول بالظرفيّة فقال ابن جنّيّ: عاملها الفعل الّذي بعدها، لأنّها غير مضافه إليه، و عامل بينا و بينما محذوف يفسّره الفعل المذكور.

و قال الشلّوبين: إذ مضافه إلى الجملة فلا- يعمل فيها الفعل، و لا في بينا و بينما، لأنّ المضاف إليه لا يعمل في المضاف و لا فيما قبله. و إنّما عامله محذوف يدلّ عليه الكلام، و إذ بدل منهما.

و قيل: العامل ما يلي بين بناء على أنّها مكفوفه عن الإضافة إليه كما يعمل تالي اسم الشرط فيه.

و قيل: بين خبر لمحذوف، و تقدير «بينما أنا قائم إذ جاء عمرو»: بين أوقات قيامي مجيء عمرو، ثمّ حذف المبتدء مدلولاً عليه بـ «جاء».

ص: ٢٣٢

١- (١) الحدايق النديّه-الطبعه الرحليّه: ٢٤٦، همع الهوامع ١: ٢٠٥.

٢- (٢) شرح الرضويّ على الكافيّه ٣: ٢٠٠.

٣- (٣) مغني اللبيب ١: ١١٥.

وقيل: مبتدء و إذ خبره؛ و المعنى: حين أنا قائم حين جاء عمرو».

و بما سمعت من كلامه يظهر لك فساد ما صنعه فى المجمع (١) حيث فسّر كون العامل فى بينا محذوفاً مفسّراً بالفعل الواقع بعد إذ فى «بيننا أنا فى عسر إذ جاء الفرج» ب: بين أوقات إيسارى مجيء الفرج؛ حيث إنّه ينطبق على كون بينا خبراً لمحذوف مفسّر بالفعل المذكور.

و أمّا على تقدير كون العامل محذوفاً مفسّراً بالفعل المذكور، فالظاهر أنّ عامل إذ حينئذ هو المحذوف أيضاً و إذ بدل من بينا حينئذ. إذ الباعث على عدم عمل الفعل المذكور فى بينا هو إضافه إذ إليه، و إذا لم يعمل الفعل المذكور فيما تقدّم على إذ لإضافتها إليه فلا يعمل فيها بالفحوى.

و من ذلك أنّ الشلّوين جرى على كون العامل فى بينا و بينما و إذ معا هو المحذوف، و إذ بدل من بينا؛ فالتقدير فى المثال المذكور: جاء الفرج بينا أنا فى عسر.

و للفاضل السيّد على خان كلام مبسوط (٢) فى باب بينا و بينما.

و بعد؛ فجعل ألف بينا من إشباع الفتحة فى بين من القواعد الصرفيّة، و كثير منها ككثير من القواعد النحويّة محلّ الكلام.

و لا مانع من كون بينا موضوعاً برأسه كما أنّ بين موضوع برأسه.

و «الاستقاله»: طلب الإقاله. و «الإقاله»: فسح البيع و نحوه.

و قوله عليه السّلام: «يستقبلها» إشاره إلى ما عن أبى بكر من قوله (٣): «أقبلونى فلست بخيركم و علىّ فيكم». و ربّما روى هذا بدون قوله: «و علىّ فيكم».

و «آخر» فى الآخر بالفتح بمعنى: المغائر؛ لا بالكسر المقابل للأوّل، لأنّ المعقود له الخلافه و هو عمر هو الثانى، و الآخر بالكسر هو عثمان؛ الذى يأتى التعرّض لحاله.

ص: ٢٣٣

١- (١) مجمع البحرين ٢٢٠: ٦.

٢- (٢) الحدائق النديّة ٤٨٣: ٤٨٣.

٣- (٣) الروضه فى المعجزات و الفضائل: ١٣٧.



و ذلك أعني: الآخر، بالفتح غير منصرف، للوصفيّه و وزن الفعل. و ربّما اشتهر كونه اسم التفضيل بملا-حظه أنّ أصله أءخر بهمزتين، مفتوحه فساكنه أبدلت الساكنه ألفا.

لكن استشكل فيه في التصريح (1) تعليلا بأنّه لا يدلّ على المشاركة و الزيادة في المغايره.

بل حكى عن ابن هشام في حواشى التسهيل (2) المصير إلى العدم؛ و هو الأظهر. لكن عدم كونه من باب اسم التفضيل لا يضّر بالوصفيّه، فهو غير منصرف مطلقا.

و كيف كان؛ فالغرض أنّه عقد الخلافه لآخر بعد وفاته بين أوقات استقالته. و بعبارة أخرى: كُنّا في أوقات استقالته فتفجّأ عقد الخلافه منه لآخر بعد وفاته.

و وجه التعجّب على تقدير ذكر قوله: «و على فيكم» فيما قال ظاهر، حيث إنّ تبرّء عن الخلافه لوجود أمير المؤمنين عليه السّلام و فوّض الخلافه بعد وفاته إلى من هو أدنى منه؛ فهو قد جعل الخلافه لنفسه في تفويضها إلى آخر بعد وفاته.

بل لم يغمض العين عنها بعد وفاته حيث فوّضها إلى من كان مائلا- إلى انتقالها إليه؛ بل جرى على الانتقال إلى من هو أدنى منه، فهو قد ارتكب أمورا ثلاثة ينافى دعوى استحقاق أمير المؤمنين عليه السّلام للخلافه بالنسبه إلى نفسه.

فليس هذه الدعوى من جهه الإنصاف و العداله، بل لا بدّ و أن يكون لغرض نفساني.

و أمّا على تقدير عدم ذكر ذلك فوجه التعجّب هو منافاه الاستقاله المقتضيه لدعوى عدم استحقاقه للخلافه لعقدتها لآخر بعد وفاته، حيث إنّ من يريد ترك الخلافه لعدم استحقاقه كيف يجعلها لنفسه مادام الحياه في ضمن تفويضها بعد الوفاه لآخر؟، و كيف يجوز له تعيين الغير؟ فلا بدّ أن يكون دعوى عدم الإستحقاق من جهه داع نفساني، لا العداله و الانصاف.

ص: ٢٣٤

١- (١) شرح التصريح على التوضيح ١٠١: ٢-١٠٠.

٢- (٢) لم أعر على هذا الكتاب، و أظنّه لم يطبع بعد.

فهنا يتأتى الوجهان الأولان من الوجوه المذكوره على تقدير الذكر؛ و أما عدم مجيء الأخير فلعدم منافاه أخسِيَّه الآخر عن نفسه لعقد الخلافه له بعد وفاته، و أن ينافى هذا مع دعوى استحقاق أمير المؤمنين عليه السلام حتى بالنسبه إلى نفسه.

أقول: و لعمري أمثال المناقضات المذكوره في حركات الإنسان التابع للهوى كما هو الأغلب و أقواله و أفعاله في كمال الكثره (١).

و أيم الله مثل الشيخين فيمن يتصدى لحكومته الشرع غير عزيز في عموم الأعصار؛ فيا لله منه.

قوله عليه السلام: «لشد ما تشطرا ضرعيا». هذه الفقره موزونه، و هي على زنه ثلاث مستفعلات.

و «اللام» للتأكيد.

و «شد» نحو مد أي: صار شديدا و محكما.

و «ما» مصدرية، كما في قوله - سبحانه -: لِيُجْزِيكَ أَجْرًا مَا سَقَيْتَ لَنَا (٢)، أي: أجر سقيك لنا.

ص: ٢٣٥

١- (١) قوله: «في كمال الكثره»؛ و انظر إلى ما حكي من أن جماعه كان يزني كل منهم مع امراه، فقال أحدهم للمرأة: أني لا أزني و أخاف الله - سبحانه - فأعطاه خمسه دراهم و قال: أخبري الرفقاء بأنني زنيت؛ فقالت المرأة: أني لا أكذب لخمسه دراهم. و ان شخصاً رأى أحدا يأتي باللواط في المسجد، فألقى ماء من فمه إليه، فقال الشخص اللاطي: ألم تسمع ان إلقاء الماء من الفم في المسجد مكروه. و ان شخصاً يزني في المسجد، فقال: ما هذا العمل؟، فربما ينعقد نطفه و يصير ولد الزناء؛ فقال الزاني: لو لا كراهيته العزل ما جريت على الإنزال. و لعمري إن ورع كثير من المتورعين من قبيل ما ذكر... و من أمثال المقام أن بعضا كان في صوره الصلاح كان كتب الكلام [كذا] في مسأله، و قد سألت منه مطلباً متعلقاً بتلك المسأله؛ فلم يتمكن من الجواب فقال: لم يكن تعميق النظر إلى هذا الحد متعارفاً في أعصار الحضور. و يا لله من أمثاله. منه عفى عنه.

٢- (٢) القصص: ٢٥.

و«الشرط» هنا بمعنى: البعض.

و«الضرع» لكل ذات ظلف أو خف كالندى للمرأة.

والمعنى: لصار محكما تشطيرهما لضرعى الخلافه.

و الغرض تقسيمهما منافع الخلافه فى الزمان الواحد كتقسيم الحالين أخلاف الناقه.

لكن لمّا كان الغرض تقسيم تمام منافع الخلافه و للناقه أخلاف أربعة قادمين و آخرين فلا بدّ أن يكون الأمر على ما ذكره ابن أبى الحديد (١) من كون الغرض كلاً من القادمين و الآخرين؛ و إنّما جعل كلاً من القادمين و الآخرين ضرعا لكونهما كالشئىء الواحد لتجاوزهما، و كونهما لا يحلبان إلاّ معا.

و كون المشبّه به هو الناقه بواسطه كون المتداول فى العرب التشبيه بالناقه، لكثرتها عندهم. و من هذا جعل خلقها من كمال قدره، بل مساوقا لخلق السماء و الأرض، بل مقدّما عليه (٢)؛ مضافا إلى ما يأتى فى كلامه من التشبيه بالصعبه.

قوله عليه السّلام: «فصيّرها». عطف على قوله عليه السّلام: «إذ عقدها»، من باب عطف المفصّل على المجمل؛ نحو قوله -سبحانه-: فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ (٣)؛ و قوله -سبحانه-: وَ نَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِن أَهْلِي (٤)؛ و نحو: «توضأ، فغسل وجهه و يديه، و مسح رأسه و رجليه». و قد جعل فى المغنى (٥) الترتيب فى مثله ذكرياً.

قوله عليه السّلام: «فى حوزة خشناء». «الحوزه»: الناحيه، قال فى النهايه نقلًا: «أى: لا ينال ما عندها و لا يرام؛ يقال: إنّ فلانا لخشن الجانب، و: وعر الجانب».

قوله عليه السّلام: «يغلظ كلمها». «الكلم»: الجرح؛ قال فى المجمع (٦): «يقال: كلمته كلما من باب قتل: جرحته؛ و من باب ضرب لغه».

ص: ٢٣٦

١- (١) شرح ابن أبى الحديد ١٧٠: ١.

٢- (٢) إشاره إلى كريمات الغاشيه: ١٩-١٨-١٧.

٣- (٣) البقره: ٣٦.

٤- (٤) هود: ٤٥.

٥- (٥) مغنى اللبيب ٢١٣: ١.

٦- (٦) مجمع البحرين ١٥٧: ٦.

و الغرض من غلظه الكلم هو إمعانه و كونه عميقا، يعنى: أنّ الجرح الحاصل منه غليظ؛ فهو استعاره لشده تأثير أقواله من جهه شده سؤلها.

قوله عليه السّلام: «و يخشن مسّها». أى: مسّها يؤذى و يضرّ. و ربما دفع فى النهايه ما لو قيل بوقوع التكرار فى ذكر الخشونه بما حاصله: «إنّ الغرض من الخشونه فى توصيف الحوزه هو عدم الإنتفاع» و الغرض منها هنا هو الإضرار.

قوله عليه السّلام: «و يكثر العثار و الإعتذار منها». «العثار» بالثاء المثلثه بعد عين مهمله مكسوره، يقال: عثر الرجل فى ثوبه و الدابّه أيضا، من باب ضرب و نصر و علم و كرم عثرا و عثارا: إذا كبا؛ قاله فى المجمع (١).

و عن مختصر العين (٢): «عثر الرجل عثورا، و عثر الفرس عثارا».

و فى المصباح (٣): «عثر عليه عثرا و عثورا من باب قتل: اطّلع عليه».

و عدّ منه فى المجمع قوله -سبحانه-: وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ (٤)، و قوله -سبحانه-:

فَإِنْ عَثَرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا (٥).

و الضمير المؤنث راجع إلى «الحوزه». و الغرض كثره الزلل.

و «الإعتذار» منه إشاره إلى كثره خطائه فى الأحكام و الإعتذار من خطاياهم و الرجوع عمّا أفتى به؛ كما يرشد إليه قوله نقلا: «كلّ الناس أفتة من عمر حتّى المخدّرات فى الحجال» (٦)؛ و كذا قوله: «لو لا علىّ لهلك عمر» (٧) فى سبعين موضعا كما اشتهر.

ص: ٢٣٧

١- (١) مجمع البحرين ٣: ٣٩٦.

٢- (٢) كما حكاه الفيومى، أنظر: التعليقه الآتیه. و مختصر العين لم أعثر عليه، و انظر: ترتيب كتاب العين ٢: ١١٣٨ القائمه ١.

٣- (٣) المصباح المنير: ٥٣٦.

٤- (٤) الكهف: ٢١.

٥- (٥) المائدة: ١٠٧.

٦- (٦) عوالى اللثالى ١: ٢٢٩، السنن الكبرى ٧: ٢٣٢، الأربعين للطاهر القمى: ٣٤٢.

٧- (٧) الإستيعاب ٣: ٣٩، الرياض النضره ٢: ١٩٤، فيض القدير ٤: ٣٥٧.

هذا بناء على كون «من» نشويه بكون الغرض إعتذاره بنفسه، فيتحد فاعل «العتار» و «الإعتذار».

و يمكن أن يكون الغرض اعتذار الناس لأجله في موارد عثاره، فيختلف فاعل «العتار» و «الإعتذار»، و يكون من للتعليل؛ نحو قوله - سبحانه -: **مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا (١) أي:**

لأجل خطاياهم اغرقوا؛ و قول الفرزدق:

(يغضى حياء و يغضى من مهابته (٢))

أي: يغضى منه لأجل مهابته؛ لكنّه خلاف الأظهر.

و في بعض النسخ: «فيها» بعد «العتار»؛ و المعنى واضح.

قوله عليه السلام: «فصاحبها كراكب الصعبة إن أشق لها حرم، و إن أسلس لها تقحّم».

«الصاحب» بالكسر؛ و هو يستعمل في المعاشرة مع الشخص، و في المستولى على الشيء. و الظاهر أنّه لغه بمعنى مطلق الملازم له؛ و كذا الصحبه للشيء هي الملازمه له إنسانا كان أو حيوانا أو مكانا أو زمانا. و الأصل أن يكون في البدن، و هو الأكثر؛ و يكون بالهّمّة و العناية، و منه الحديث (٣): «يقال لصاحب القرآن: إقرء و ارق» و يكون تاره بالحفظ، و تاره بالتلاوه، و تاره بالتدبّر له، و تاره بالعمل به.

و الغرض من «الصعبة»: الناقه التي لم تلين بالركوب و لا بالحمل.

قال في المجمع (٤): «الناقه الصعبة: خلاف الذلول».

و «شنت» البعير شنقا من باب قتل: رفعت رأسه بزمامه؛ و «اشنق» بغيره: لغه في شنق.

و حكى السيد السند الرضوي (٥) عن ابن السكيت في اصلاح المنطق و ابن أبي الحديد (٦) عن

ص: ٢٣٨

١- (١) نوح: ٢٥.

٢- (٢) ديوان الفرزدق ١٧٩: ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعة ١٩١: ٦، الحديث ٧٧٠٣، مسند احمد ١٩٢: ٢، سنن أبي داود ٣٣٠: ١، الحديث ١٤٦٤.

٤- (٤) مجمع البحرين ١٠٠: ٢.

٥- (٥) نهج البلاغه: ٥٠.

٦- (٦) شرح ابن أبي الحديد ١٧١: ١.

الفاضل الرضی: «أنه قال: أشنق لها و لم يقل: أشنقها، لأنه جعل ذلك في مقابله قوله: أسلس لها». واستحسنه ابن أبي الحديد تعليلا بأنهم إذا قصدوا الإزدواج في الخطاب فعلوا مثل ذلك، قالوا: الغدايا والعشايا، والأصل: الغدوات؛ وقال صلى الله عليه وآله (١): «إرجعي مأجورات غير مأزورات» وأصله: موزورات بالواو، لأنه من الوزر.

و«خرمت» الشىء خرما من باب قتل: بعثته. والغرض خرم أنفها، لأنّ زمام البعير يقع فى الأنف. لكن المقصود ب«الخرم» هنا: التشقيق مجازا لو لم نقل بعموم الخرم له حقيقه.

والمقصود من قوله: «إن أشنق له خرم»: أنه إذا جذب الراكب الزمام ليرفع رأسها إلى نفسه فيميلها عن الحركة العنيفه فتنازعه فينشق أنفها فقد أحدث الراكب الشقّ فى أنفها.

و«سلس» سلسا من باب تعب: إذا سهل و لان.

و«أسلس» هنا بمعنى: سلس، إذ لا معنى للتعدى فى المقام؛ بل الظاهر أنه بمعناه مطلقا.

و«تقحّم» فى الأمر: إذا ألقى نفسه فيه بقوّه.

والمقصود من قوله: «و إن أسلس لها تقحّم»: أنه إن أرخى الزمام ألقى نفسه فى المهالك، لأنها تطغى حينئذ؛ فتوقع الراكب فى الماء و النار أو غيرهما، فيهلك. فإسناد الإيقاع فى المهلكه إلى الراكب من باب الإسناد إلى السبب، و إلاّ فالمباشر هو الصعبه.

قال السيّد السند الرضى (٢): «يريد أنه إذا شدّد عليها فى جذب الزمام و هى تنازعه رأسها أى: جذب الزمام رأسها خرم أنفها، و إن أرخى لها شيئا مع صعوبتها تقحّمت به، فلم يملكها».

قوله: «تقحّمت به»، فيه: أنّ ظاهر العبارة بمقتضى تذكير الضمير رجوع الضمير إلى

ص: ٢٣٩

١- (١) وسائل الشيعة ٣: ٢٤٠ الحديث ٣٥١٣، جواهر الكلام ٤: ٢٧٢، المجموع للنوى ٥: ٢٧٧.

٢- (٢) نهج البلاغه: ٥٠.

«الراكب»، كما أنّ الضمير في «حرم» بمقتضى التذكير يرجع أيضا إلى «الراكب»؛ فالغرض إقحام الراكب نفسه في التهلكة؛ إلاّ أنّه بواسطة الإقحام من الناقة.

فالغرض وإن يرجع إلى اقحامها إلاّ أنّ ما صنعه لا يناسب ظاهر العبارة.

و بالجمله، حاصل ما قيل في التشبيه المذكور: إنّ المراد ب«الصاحب»: هو مطلق المعاشر، أو خصوص أمير المؤمنين عليه السّلام، فالضمير المؤنّث المجرور بإضافه «الصاحب» راجع إلى «الحوزه»، كما في الضمائر المجروره في «كلمها» و «مسّها» و «فيها» و «منها».

أو المراد: هو المستولى، فالضمير راجع إلى «الخلافه» كما في الضمائر المؤنّثه السابقه على الضمير في «كلمها».

و الغرض على الأول: إنّ معاشر عمر إن شدّد عليه فيما كان يصدر منه ممّا لا يرضى به الله - سبحانه -، فكان يؤذيه فيتحقّق بينهما النكار و الإنكار.

و إن وافق معه فكان يلزم ترك النهى عن المنكر، فعلى ذلك شبّه عمر بالصعبه، و صاحبه براكب الصعبه، و إيذائه بحرم أنفها.

و على الثانى يكون الغرض: إنّ أمير المؤمنين عليه السّلام إن شدّد عليه الأمر فكان يختلّ أمور المسلمين و يتفرّقوا، و يتطرّق الحيره على بعضهم؛ و إن وافق معه فكان يقع فى الذلّ و المهانه.

و الظاهر أنّه على ذلك شبّه أمور المسلمين ب«الصعبه».

و الغرض من «تشديد الأمر» على عمر هو ما يستلزم التشديد على المسلمين، بناء على تشبيه أمور المسلمين بالصعبه كما هو المفروض، و إلاّ فلا يساعد الكلام لفرض التشديد على عمر. و الغرض من حرم الأنف هو إيراث الإختلال فى أمور المسلمين.

و على الثالث يكون الغرض: إنّ المتولّى لأمر الخلافه إن جرى. على الشدّه معها أى:

بالشدّه مع الناس فيتنفّرون و يشمّزّون، فيختلّ انفاذ الشريعه.

و إن جرى بالرفق معها أى: بالرفق معهم فيهلكون بارتكاب المحرّمات و ترك الواجبات،

فيهلك لاستناد هلاكهم إليه. فعلى ذلك شبه الخلافه ب«الصعبه»، و المتولّى لها ب«راكب الصعبه». و الغرض من «خرم» الأنف هو تضييع الخلافه بعدم إنفاذ الشريعة.

قوله عليه السّلام: «فمنى الناس». بالضمّ من باب المجهول، أى: بلى. قال فى القاموس (١): «منيت به بالضمّ منيا: بليت به»؛ و قال فيه أيضا: «منى بكذا كعنى: ابتلى به»؛ إلا أنّ المقصود به الإختبار، كما هو مقتضى قوله سابقا على ذلك: «مناه الله يمينه: قدّره، أو ابتلاه و اختبره».

و قال (٢) فى مادّه بلى: «و ابتليته: اختبرته».

و فى صدر بعض خطبه عليه السّلام (٣): «منيت بمن لا يطيع إذا أمرت و لا يجيب إذا دعوت».

قوله عليه السّلام: «بخبط و شماس و تلون و اعتراض (٤)». قال ابن ميثم (٥): «الخبط: الحركة على غير استقامه.

و «الشماس» بكسر الشين: كثره النقار و الإضطراب.

و «التلون»: اختلاف الأحوال.

و «الإعتراض»: ضرب من التلون. و أصله المشى فى عرض الطريق».

ثمّ جعله: إشاره إلى ما ابتلوا به من اضطراب الرجل و حركاته التى كان ينقمها عليه؛ فكُنّى بالخبط عنها؛ و بالشماس عن جفاوه طبعه و خشونته؛ و بالتلون و الاعتراض عن انتقاله عن حاله إلى أخرى فى أخلاقه.

قال: (٦) «و هى استعارات. و وجه المشابهه فيها: أنّ خبط البعير و شماس الفرس و اعتراضهما فى الطريق حركات غير منظومه، فأشبهها ما لم يكن منظوما من حركات الرجل

ص: ٢٤١

١- (١) القاموس المحيط: ١٢٢٦ القائمه ٢.

٢- (٢) نفس المصدر: ١١٦٣ القائمه ١؛

٣- (٣) نهج البلاغه الخطبه ٨١: ٣٩.

٤- (٤) قال السيّد السند الجزائرى: الاعتراض: المنع. و الأصل فيه: أنّ الطريق إذا اعترض فيه بناء أو غيره منع الناس من السلوك؛ و هو قد اعترض لهم فى طريق الحقّ فمنعهم عن سلوكه. منه عفى عنه.

٥- (٥) شرح ابن ميثم ٢٥٣: ١.

٦- (٦) نفس المصدر ٢٦٠: ١.



الَّذِي ابْتَلَى بِهِ النَّاسَ مِنْ اضْطِرَابِ الْأَمْرِ وَتَفَرُّقِ الْكَلِمَةِ وَجَرَى أُمُورِهِمْ عَلَى غَيْرِ نِظَامٍ بِسَبَبِ تَفَرُّقِ كَلِمَتِهِمْ».

قوله عليه السَّلام: «فصبرت على طول المدَّة وشدَّة المحنة». يرشد إلى طول المدَّة ما ذكر من أنَّ مدَّة خلافه عمر عشر سنين.

قوله عليه السَّلام: «حتَّى إذا مضى لسبيله جعلها في جماعه زعم أنَّي أحدهم». الغرض هنا أيضا المشارفه على المضى، إذ لا مجال لكون الجعل بعد المضى، و إنما هو بعد المشارفه.

و يمكن أن يقال بكون مفهوم الغايه هنا حجَّه، إذ الصبر المغيِّيا و هو ما كان من جهه طول المدَّة و شدَّة المحنة ما لم يطرَّد في زمان الجعل و هو مقطع الصبر المغيِّيا؛ و كذا فيما بعده لفرض مشارفه زمان عمر على الإنقضاء و عدم طول زمان عثمان و إن اطرَّد الصبر على شدَّة المحنة في زمان عمر و عثمان أيضا؛ لشدَّة المحنة في الجعل و ما بعده من زمان عمر و عثمان؛ و الصبر عليها كما يظهر كلَّ من الشده و الصبر ممَّا ذكره بعد ذلك.

و قوله: «زعم» إشاره إلى عدم المناسبه بينه و بين الجماعه؛ كيف و لا مناسبه بين الأشقياء و رأس السعاده.

و المقصود ب«الجماعه»: هو أهل الشورى.

و خلاصه حديث الشورى على ما حكى (1): أنَّ عمر لمَّا طعنه أبو لؤلؤ فدخل عليه وجوه من الصحابه و قالوا له: ينبغى أن تستخلف رجلا ترضاه.

فقال ما قال،... إلى أن قال: الصالحون لهذا الأمر سبعة نفر سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول:

إنَّهم من أهل الجنَّة. أحدهم: سعد بن زيد و أنا مخرجه منهم، لأنَّه من أهل بيتي؛ و سعد بن أبي وقاص، و عبد الرحمن بن عوف، و طلحه، و زبير، و عثمان، و عليّ.

فأمَّا سعد فلا ينعنى منه إلاَّ عنفه و فظاظته؛ و أمَّا عبد الرحمن. فينعنى منه كونه قارون

ص: ٢٤٢

١- (١) فانظر: تاريخ الطبري ٢٢٧:٤، الكامل في التاريخ ٦٥:٣.

هذه الأمة؛ و أما طلحه فتكبره و نخوته؛ و أما زبير فشحه، و لقد رأيتُه يقا تل على صاع من شعير؛ و أما عثمان فحبّه لقومه و عصبيته لهم؛ و أما عليّ فحرصه على هذا الأمر و دعا به فيه.

ثمّ قال: يصلّي صهيب بالناس ثلاثة أيّام و يخلو السنّه في بيت ثلاثة أيّام ليتفقّها على رجل منهم، فإن استقام أمر خمسه و أبي رجل فاقتلوه، و إن استقرّ أمر ثلاثة و أبي ثلاثة فكونوا مع الثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف.

فلما خرجوا عنه و اجتمعوا لهذا الأمر قال عبد الرحمن: إنّ لى و لابن عمّى سعد من هذا الأمر الثلث، فنحن نخرج أنفسنا منه على أن نختار رجلا هو خيركم للأمة؛ فقال القوم:

رضينا؛ غير عليّ، فإنه متّهم في ذلك.

فقال: أرى و أنظر.

فلما آيس من الرضاء بعليّ رجع إلى سعد و قال: هلّمّ نبايع عليّا، فإن بايعنا معه بايع الناس معه.

فقال سعد: إن بايعه عثمان فأنا ثالث، و إن أردت أن تولّى عثمان فهو أحبّ إليّ من عليّ فلما آيس من مطاوعه سعد ذهب مع طلحه و خمسين رجلا- من الأنصار إلى أمير المؤمنين عليه السّلام و أخذ بيده و قال: أبايحك على أن تعمل بكتاب الله و سنّه رسوله و سيره الخليفين: أبي بكر و عمر،

فقال عليّ عليه السّلام: «أبايحك على أن أعمل بكتاب الله و سنّه رسوله و أجتهد برأىي».

فترك يده. ثمّ أقبل على عثمان فأخذ يده و قال مثل مقالته لعليّ عليه السّلام؛ فقال: نعم.

فكرّر القول على كلّ منهما ثلاثا، فأجاب بما أجاب به أولا. فبعد ذلك قال: هي لك يا عثمان، و بايعه؛ ثمّ بايعه الناس.

و عن بعض النسخ: «زعمنى سادسهم».

قوله عليه السّلام: «فيا لله و يا للشورى». «اللام» الأولى هي اللام الّتى تدخل على المستغاث، و اللام الداخلة على المستغاث مفتوحة لو كانت مباشرة للياء.

و اللام الثانيه مكسوره، و هي التي تدخل على المستغاث لأجله. قالوا: و إما ان يكون زائده؛ و لعله الأظهر كما في قول الشاعر:

(و لقد رمقتك في المجالس كلها) فإذا و أنت تعين من يبغيني (١)

و قد عدّ في المغنى (٢) من أقسام الواو ما كانت زائده.

و إما أن يكون عاطفه لمستغاث لأجله آخر محذوف، أى: يا لله و لى؛ أو: لعمر و للشورى؛ أو لما أصابنى من عمر عموماً؛ أو لنوائب الدهر عامه و للشورى بالخصوص.

إن قلت: إنه لا مجال لكون الشورى بل الأخيرين ممّا ذكر كونه محذوفاً، فضلاً عن الثانى من المستغاث لأجله، إذ المستغاث لأجله هو من وقع مظلوماً، أو كان محتاجاً إلى الغياث و لو من غير جهة الظلم كالفقير و المريض. نعم، لا بأس بكون المحذوف هو.

قلت: المستغاث لأجله هو من وقع الإستغاثه لأجله باستدعاء وقوع الغياث فى حقّه كما هو الغالب أو حقّ غيره؛ و من الأخير قول الشاعر:

(يا للرجال ليوم الأربعاء أما) ينفكّ يحدث لى بعد التّهى طرباً (٣)

و قول آخر:

(يا للكهول و للشبان للعجب (٤)

فيصحّ أن يقال: يا لزيد لعمر و مع كون عمرو ظالماً.

و فى بعض النسخ: «فيا لله و يا للشورى» بإعاده حرف النداء؛ و على هذا اللام الأولى

ص: ٢٤٤

١- (١) لم يذكر قائله، و انظر: التعليقه الآتيه.

٢- (٢) مغنى اللبيب ١: ٤٧٣.

٣- (٣) البيت لحارث بن حلّزه، لسان العرب ١٢: ٥٤١.

٤- (٤) و قبله: بيكيك ناء بعيد الدار مغترب انظر: نفس المصدر.

مفتوحه كما مرّ و اللام الثانيه مكسوره، و الظاهر أنّها للتعجب. و قد عدّ في المغنى (١) من معاني «اللام»: التعجب كما في «يا للماء» في حال التعجب.

و أمّا المستغاث لأجله فهو هنا محذوف لا محاله، أي: لي؛ أو: لعمر؛ أو: لما أصابني من عمر؛ أو: لنوائب الدهر. و يمكن أن يكون المحذوف هو الشورى. و لا بأس بالتعجب من الشورى ثانيا في الكلام، فالأمر بمنزله أن يقال: فيا لله للشورى، و اعجبا من الشورى.

و كيف كان فالظاهر أنّ الاستغاثه منه عليه السلام من جهه عدم مناسبتة مع أهل الشورى كما مرّ. و هي جهه التعجب من الشورى على تقدير إعادة حرف النداء؛ فمرجع الندائين على هذا التقدير إلى أمر واحد.

فما عن النهايه من أنّ الغرض من الإستغاثه هو أنّ عمر قد أهلني للخلافه و كان قبل يقول: إنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: «النبوه و الإمامه لا يجتمعان في بيت»، فأنى أدخل في ذلك لأظهر للناس مناقضه فعله لروايته؛ ليس على ما ينبغي.

و «الشورى» كالفيتا بمعنى: التشاور، على ما ذكره البيضاوى (٢) في تفسير قوله سبحانه:

وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ (٣).

و في المصباح (٤): «و تشاور القوم و اشتوروا، و الشورى اسم منه».

و في المجمع (٥): «يقال: صار هذا الشيء شورى بين القوم: إذا تشاوروا فيه. و هو فعلى من المشاوره، و هو المفاوضه في الكلام ليظهر الحق»، انتهى.

و مرجع كلامه إلى كونه اسم المصدر، كما هو صريح المصباح (٦).

قوله عليه السلام: «متى اعترض الريب فيّ مع الأوّل منهم حتّى صرت أقرن إلى هذه

ص: ٢٤٥

١- (١) مغنى اللبيب ٢٨٤: ١.

٢- (٢) حيث قال: و هي مصدر كالفيتا بمعنى التشاور؛ تفسير البيضاوى: ٦٤٤.

٣- (٣) الشورى: ٣٨.

٤- (٤) المصباح المنير: ٤٤٦.

٥- (٥) مجمع البحرين ٣٥٤: ٣.

٦- (٦) المصباح المنير: ٤٤٦.

النظائر؟». «متى» استفهامية نحو: متى نصر الله (١)؟. إلا أن الإستفهام هنا إنكارى؛ وقد عدّ فى المغنى (٢) أوّل معانيها: الإستفهام.

و المقصود بـ«الأوّل» هو أبو بكر، كما صرّح به ابن أبى الحديد (٣).

و ربّما قيل: إنّ المقصود هو سعد بن أبى وقاص؛ و ليس بشىء، حيث إنّ مقتضى قرب الجماعه و رجوع ضمير أحدهم إليها و إن كان هو رجوع الضمير المجرور فى «منهم» إلى «الجماعه»، إلا أنّ السعد من النظائر المشار إليه بقوله: «هذه النظائر»، و ليس له أوّليه و لا طول زمان و لا ظهور زياده مزيه فيه بالنسبه إلى الباقيين؛ فلا وجه للمقاله المزبوره بوجه.

و الغرض أنّه لم يكن مساويا فى الرتبه لرأس الخلفاء و قرينا له، فضلا عن الجماعه.

قوله عليه السّلام: «لكننى أسففت إذا أسفّوا و طرت إذ طاروا»، «أسف» الطائر: إذا دنى من الأمرض. و الظاهر إنّ الغرض الصبر و المماشاه مع الكلّ، من الأوّل و الثانى و الجماعه.

قوله عليه السّلام: «فصغا رجل لضغنه». «صغى» بالصاد المهمله و الغين المعجمه أى: مال، من: صغى يصغى من باب تعب، أو: صغى يصغو؛ و الأوّل أشهر على ما يقتضيه ما فى المصباح (٤) و المجمع (٥) من عدّ الثانى لغه، لكن قدّمه فى الصحاح (٦) و القاموس (٧)؛ قال الله - سبحانه -: وَ لَتَصْغِي إِيَّاهُ أَفْتِدُهُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ (٨)، أى: يميل إليه؛ و قولهم:

لا يصغى إليه بمعنى: لا يمال إليه بالسمع.

و متعلّق «صغى» هنا محذوف أى: عنى.

و «الصغى» - بالفتح فالسكون -: اسم المصدر، و أمّا المصدر فهو الضغن بالفتحتين.

ص: ٢٤٤

- ١- (١) البقره: ٢١٤.
- ٢- (٢) مغنى اللبيب ١: ٤٤٠.
- ٣- (٣) شرح ابن أبى الحديد ١: ١٨٤.
- ٤- (٤) المصباح المنير: ٤٦٦.
- ٥- (٥) مجمع البحرين ١: ٢٦٣.
- ٦- (٦) صحاح اللغه ٦: ٢٤٠٠ القائمه ٢.
- ٧- (٧) القاموس المحيط: ١١٩٧ القائمه ٢.
- ٨- (٨) الأنعام: ١١٣.

قال فى المصباح (١): «ضغن صدره ضغنا من باب تعب: حقد، و الاسم: ضغن، و الجمع:

أضغان، مثل حمل و أحمال»، انتهى.

قال الله - سبحانه -: يُخْرِجُ أَضْغَانَكُمْ (٢).

و كيف كان، فقد جعله ابن ميثم (٣) إشاره إلى سعد بن أبى وقاص، تعليلا بأنه كان منحرفا عنه؛ قال: «و هو أحد المتخلفين عن بيعته بعد قتل عثمان» أى: عند انتقال الخلافة إليه.

و حكى ابن أبى الحديد (٤) عن القطب الراوندى القول بذلك، لكن تعليلا بأن علينا قتل أبى سعد يوم بدر؛ إلا أنه جعله خطأ، تعليلا بأنه مات فى الجاهلية.

قوله عليه السلام: «و مال الآخر لصهره».

قد حكى فى المصباح (٥) فى «الصهر» أقوالا، فحكى عن الخليل القول بكونه أهل بيت المرأة أى: بالنسبة إلى الرجل، فيختص الصهر بالأختان.

و عن الأزهريّ القول بكونه قرابات المرأة من المحارم و غيرها أى: بالنسبة إلى الرجل و المحارم من قرابات الرجل، أى: بالنسبة إلى المرأة. فالمدار على عموم الصهر للأختان و محارم الأحماء.

و عن ابن السكيت القول بعمومه لقرابات الرجال و النساء أى: الأحماء و الأختان؛ و حكاه الخليل نقلا عن بعض العرب.

و قال فى القاموس (٦): «الصهر بالكسر: القرابه، و حرمة الختونه، جمعه: أصهار و صهراء.

و: القبر. و: زوج بنت الرجل و زوج أخته، و الأختان أصهار أيضا».

و الظاهر أنّ مقصوده من حرمة الختونه هو محارم الأختان أى: المحارم من قرابات المرأة،

ص: ٢٤٧

١- (١) المصباح المنير: ٤٩٥.

٢- (٢) محمّد: ٣٧.

٣- (٣) شرح ابن ميثم ٢٦٢: ١.

٤- (٤) شرح ابن أبى الحديد ١٨٩: ١.

٥- (٥) المصباح المنير: ٤٧٧.

٦- (٦) القاموس المحيط: ٣٩٨ القائمة ٢.

إلا أنه لم يقل أحد باختصاصه بها كما يظهر من الأقوال المتقدم حكايتها من المصباح. فلعله غلط من حرمة الأحماء، أى: المحارم من قرابات الرجل بالنسبة إلى المرأة، كما جرى عليه الأزهري في جانب قرابات الرجل. إلا أنه عممه لعموم قرابه المرأة أى: الاختان.

مع أنه ينافى تفسيره بمطلق القرابه أولا، وقوله: «و الاختان أصهار» أيضا بالآخره؛ إلا أن يقال: إن غرضه بيان المستعمل فيه.

ولا بأس بدعوى الإستعمال فى مطلق القرابه تاره؛ و مطلق الأختان أخرى؛ و محارم الأختان ثالثه. لكن دعوى الإستعمال فى مطلق القرابه محلّ الإشكال، إذ لم يقل أحد بعموم الصهر لقرابه الرجل بالنسبه إليه و قرابه المرأة بالنسبه إليها، و لم يعهد استعماله فى شىء منهما.

لكن عن ابن الأعرابى (١): «إن الصهر هو المحرم بجوار أو نسب أو تزوج»؛ قال: «و أصهرت بهم: إذا اتصلت إليهم و تحرمت بجواز أو نسب أو تزوج». و هو قد تجاوز فى العموم عمّا بلغ إليه عموم القاموس.

هذا و لى القاموس قال: «و زوج البنت و زوج الأخت» بدل قوله: «و زوج بنت الرجل و زوج أخت الرجل» لكى يشمل زوج البنت بالنسبه إلى أمها، و لا يختصّ به بالنسبه إلى أبيها كما هو ظاهر العبارة لعدم الفرق فى العرف قطعا، و يشمل زوج الأخت بالنسبه إلى أختها؛ و لا يختصّ به بالنسبه إلى أخيها كما هو ظاهر العبارة لعدم الفرق فى العرف قطعا أيضا.

و كيف كان، إطلاق الصهر على زوج بنت الرجل معروف متكرر فى الإستعمالات العرفية، بل متكرر فى كلمات أرباب الرجال. لكن لا يتناوله أحد من الأقوال المذكوره فى المصباح، كما لا يتناول زوج أخت الرجل و إطلاق الصهر عليه متعارف فى العرف. فقد أجاد القاموس حيث عدّ من إطلاقاته إطلاقه على الزوجين.

ص: ٢٤٨

١- (١) بل المنقول منه عند ابن منظور شىء آخر، انظر: لسان العرب ٤:٤٧١ القائمة ٢.

و بالجمله؛ فهذه الفقرة على ما ذكره ابن ميثم (١) و ابن أبي الحديد (٢) إشارة إلى عبد الرحمن بن عوف، حيث إنه مال إلى عثمان لمصاهره كانت بينهما، و هي أنّ عبد الرحمن كان زوجاً لأمّ كلثوم بنت عقبه بن أبي معيط، و هي أخت عثمان لأمّه.

فالمقصود بـ«الصهر» هنا هو القريب بالسبب، و لا يتمّ كونه حقيقة إلاّ على القول بعموم الصهر للقريب السببيّ.

و بعد؛ فالظاهر بمقتضى سوق الفقرة السابقة أنّ متعلّق «مال» محذوف، أي: مال الآخر عنّي من أجل صهره، و إن أمكن كون «اللام» بمعنى «إلى» نحو قوله سبحانه: بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا (٣)، و قوله سبحانه: يَجْرِي لِأَجْلِ مُسَمَّى (٤)، و قوله سبحانه: وَ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ (٥) فالمعنى: و مال الآخر إلى صهره.

قوله عليه السّلام: «مع هن و هن» قال في المصباح (٦): «الهن بتخفيف النون: كناية عن كلّ اسم جنس، و الأنثى: هنة. و لامها محذوفة، ففى لغه هي «هاء»، فصغّر على هنيهه و منه يقال:

مكث هنيهه أي: ساعه لطيفه، و فى لغه هي «واو»، فصغّر فى المؤنث على «هتية». و الهمزة خطأ، إذ لا- وجه له... إلى أن قال: «و كنى بهذا الاسم عن الفرج»؛ ثمّ قال: «و قيل: المحذوف نون و الأصل بالثقل، فيصغّر على هنين».

و فى البهجة المرضيّة (٧) كما عن شرح القطر (٨): «إنّ هن اسم يكتنى به عن أسماء الأجناس كرجل و فرس و غيرها؛ و قيل: عمّا يقبح التصريح بذكره؛ و قيل: عن الفرج خاصّه»، انتهى.

ص: ٢٤٩

- ١- (١) شرح ابن ميثم ٢٦٢: ١.
- ٢- (٢) شرح ابن أبي الحديد ١٨٩: ١.
- ٣- (٣) الزلزله: ٥.
- ٤- (٤) الرعد: ٢، فاطر: ١٣، الزمر: ٥.
- ٥- (٥) الأنعام: ٢٨.
- ٦- (٦) المصباح المنير: ٨٨٣.
- ٧- (٧) البهجة المرضيّة طبعه السيّد الشيرازي ٣٦: ١.
- ٨- (٨) شرح قطر الندى و بلّ الصدى: ٦٢.



و لو كان كناية عن أسماء الأجناس فهو مثل الشيء و الأمر.

و بالجمله، لا إشكال في كون إعرابه بالحركة، و يعبر عنه بالنقص في حالة الأفراد أي:

عدم الإضافة، و هو الأصح في حالة الإضافة. لكن قد يعرب بالحروف و يعبر عنه بالقصر في حالة الإضافة، فيقال: هو هنوها و هناها و هنيها مثل أخوها و أخاها و أخيها.

و كيف كان، فغرضه عليه السلام: أن ميله إليه لم يكن لمجرد المصاهرة، بل لحب المال و العز حيث إنه كان أراد أن يكتسب المال و يكتسب العز بواسطه خلافة عثمان.

قوله عليه السلام: «نافجا»-بالنون و الفاء و الجيم-«حضنيه». «الحضن» بالحاء المهملة المكسورة و الضاد، يقال: شربت الدابة فانفجت: إذا شربت حتى خرج جنباها.

و الحضن ما دون الإبط إلى الكشح. و قد كنى بذلك عن استعداده و تصميم عزمه للتوسع بيت مال المسلمين و صرفه في دنياه بالوسع؛ و يقال للمتكبر أيضا: نافجا حضنيه.

و قد جرى ابن ميثم (١) و ابن أبي الحديد (٢) على كون الغرض هنا هو الأول، و هو الأظهر.

و يمكن أن يكون الغرض: الاستعداد لإملاء البطن، فقوله: «بين نثيله و معتلفه» يؤكد ذلك مع زياده إفاده الترجيع.

قوله عليه السلام: «بين نثيله و معتلفه». متعلق ب«قام». و «النثيل»: الروث.

و «المعتلف» على زنه اسم المفعول: اسم المكان، أي: موضع الاعتلاف من الفم، أو البطن، أو محلّ العلف و هو بعيد و إن صحّ إطلاق المعتلف عليه، أو اسم المصدر أي: ما يعتلف به من المأكول، و هو الأنسب بمقابله الروث.

و كيف كان، فالغرض أن فعله دائر بين الأكل و الترجيع، و حاله حال البهائم حيث لا همّ له ما عدا الأمرين.

ص: ٢٥٠

١- (١) شرح ابن ميثم ٢٦٢: ١.

٢- (٢) شرح ابن أبي الحديد ١٩٧: ١.

قوله عليه السّلام: «و قام معه بنو أبيه». الأظهر أنّ الغرض بنو أمّيه؛ و يحتمل أن يكون الغرض أقرباءه مطلقاً، و خصّ بنو أبيه تغليبا.

قوله عليه السّلام: «يخضمون مال الله خضم الإبل نبتة الربيع». قال في الصحاح (١):

«خضمت الشيء بالكسر أخضمه خضما؛ قال الأصمعيّ: و هو الأكل بجميع الفم».

و قال في القاموس (٢): «الخضم: الأكل، أو بأقصى الأضراس، أو ملء الفم بالمأكل، أو خاصّ بالشيء الرطب، كالقثاء، و الفعل كضرب و نصر (٣)».

و في المجمع (٤): «الفرق بين الخضم و القضم: أنّ القضم: الأكل بأطراف الأسنان، و الخضم:

بالفم: كلّهُ؛ و ذلك بالأشياء اللينة الرطبة»، انتهى.

و ربّما قيل: الخضم أكل الشيء الرطب، و القضم: أكل الشيء اليابس.

و «النبتة» بالكسر، يقال: نبت نباتا و نبتة، فهي من باب المصدر. لكن المقصود هنا هو ما نبت.

و المقصود من «مال الله»: إمّا هو ما يملكه الله - سبحانه - ممّا يأكل، فالغرض إنّهم يأكلون و يتنعمون أكل الإبل نبتة الربيع حيث إنّهُ يتلذذ بنبتة الربيع و يملأ - منه أحناكها، فهتمهم الأكل و إملاء البطن؛ أو المقصود من «مال الله»: هو أموال بيت المسلمين، فالغرض التوسّع من بيت مال المسلمين، أو الأكل و إملاء البطن منه.

قوله عليه السّلام: «إلى أن انتكث فتله»، «النكث»: النفض، قال الله - سبحانه - : نَكثُوا أَيْمًا أَنَّهُمْ (٥) أي: ينقضون عهدهم. و الإنتكاث: الإنتقاض.

ص: ٢٥١

١- (١) صحاح اللغة ١٩١٣: ٥ القائمة ٢.

٢- (٢) القاموس المحيط: ١٠١٧ القائمة ٢.

٣- (٣) كذا، و الصحيح ما في المطبوع من القاموس.

٤- (٤) مجمع البحرين ٥٩: ٦.

٥- (٥) التوبة: ١٣-١٢.

و«القتل»: يرم الحبل و غيره؛ مصدر قتل من باب ضرب. و قد جعل ابن ميثم (١)القتل استعاره لما كان يرمه من الرأى و التدبير و يستبد به؛ و الإنتكاث استعاره لانتقاض ذلك التدبير و رجوعها بالفساد و الهلاك.

و يمكن أن يكون الغرض من القتل هو الخلافه؛ فالغرض من انتكاث القتل هو زوال الخلافه بموت الخليفه.

قوله عليه السّلام: «و أجهز عليه عمله». يقال: جهزت على الجريح من باب نفع و أجهزت إجهازا: إذا تمّمت عليه و أسرعته قتلته؛ أى: أسرع عمله فى قتله. يعنى: إنّ عمله صار سببا للمسارعه إلى قتله و نفض عمره. و قد يقال: إنّ فيه إيماء إلى ما أصابه قبل القتل من أسنّه الألسنه و سقوطه عن أعين الناس.

قوله عليه السّلام: «و كبت به بطنه». يقال: كبيت الإناء كبا من باب قتل: قلبته على رأسه؛ و:

كبيت زيدا كبا: ألقيته على وجهه؛ و: أكبّ هو بالألف قال فى المصباح (٢) و المجمع (٣): «إنّه من النوادر التى تعدّى ثلاثيا و قصر رباعيا».

و«الباء» زائده مع المفعول.

و«البطنه» بالكسر: الإمتلاء الشديد.

و الغرض أنّه أهلكه توسّعه ببيت مال المسلمين و أكله و امتلائه البطن من بيت المال، و صرفه لهمّ فى الأكل و لو من غير بيت المال. و الإسناد فى هذه الفقره كالفقره السابقه من باب الإسناد المجازى؛ و لا خفاء.

هذا؛ و قد حكى السيّد السند الجزائرى: أنّه وصل أمر عثمان إلى أن قال له المهاجرون و الأنصار: إمّا أن تخلع نفسك من الخلافه أو نقتلك.

ص: ٢٥٢

١- (١) شرح ابن ميثم ٢٦٣: ١.

٢- (٢) المصباح المنير: ٧١٧.

٣- (٣) مجمع البحرين ١٥١: ٢.

فاختار القتل على خلع نفسه، فقتلوه. و كان مطروحا في خندق اليهود إلى ثلاثة أيام.

فلا يستحل أحد دفنه و لا يقدر أحد على ذلك خوفا من المهاجرين و الأنصار، حتى نهبه بنو أمية و دفنوه».

قال: «و قيل: كان مطروحا في مزبله اليهود ثلاثة أيام حتى أكلت الكلاب إحدى رجله، فاستأذنوا عليها فأذن في دفنه.

و هذا الذي في المدينة هو عثمان بن مظعون، لا عثمان بن عفان، فإن قبره إلى الآن غير معلوم».

قوله عليه السلام: «فما راعنى إلا و الناس إلى كعرف الضبع». «الروع» بالفتح فالسكون:

الفرع، يقال: راعنى الشيء من باب قال أى: أفرعنى، قاله في المجمع (١) إلى أن قال: «و يجىء الروع للإعجاب، يقال: راعنى الشيء: أعجبني».

و «عرف» الدابة و الظاهر أنه بالضم: الشعر النابت في محذب رقبته. و «العرفاء»: الضبع، لكثرة عرف رقبته.

و «الضبع» كما في المجمع (٢): «بضم الباء في لغة قيس، و تسكينها في لغة تميم: حيوان معروف. و هى أنثى، و قيل: تقع على الذكر و الأنثى».

قال ابن أبي الحديد (٣): «عرف الضبع ثخين، و يضرب به المثل في الإزدحام»؛ و قال ابن ميثم (٤): «الضبع ذات عرف كثير قائم الشعر، و العرب يسمي الضبع عرفاء لعظم عرفها».

فقد دريت أن جهه التشبيه بالعرف في المقام هى كثرته.

و ربما يقتضى كلام بعض كون الجهه كثرته و غلظته؛ و ليس بشيء.

و بالجمله؛ الإستثناء مفرغ، و المستثنى منه محذوف أى: فما راعنى شيء، إلا أن الإستثناء

ص: ٢٥٣

١- (١) مجمع البحرين ٤:٣٤٠.

٢- (٢) نفس المصدر ٤:٣٦٣.

٣- (٣) شرح ابن أبي الحديد ١:٢٠٠.

٤- (٤) شرح ابن ميثم ١:٢٦٤.

لَمَّا كَانَ مَفْرَعًا فَمَا بَعْدَ «إِلَّا» فِي حَكْمِ الْفَاعِلِ حَيْثُ إِنَّ حَكْمَ مَا بَعْدَ «إِلَّا» فِي الْإِسْتِثْنَاءِ الْمَفْرَعِ هُوَ الْحَكْمُ عِنْدَ فَقْدِهَا، وَ لِذَا حَكْمُ ابْنِ مِيثَمٍ (١) بِأَنَّ فَاعِلَ «رَاعِنِي» إِذَا الْجُمْلَةُ الْإِسْمِيَّةُ وَ هُوَ مُقْتَضَى قَوْلِ الْكُوفِيِّينَ، إِذْ جَوَّزُوا كَوْنَ الْجُمْلَةِ فَاعِلًا.

أَوْ: مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ هَذِهِ الْجُمْلَةُ وَ كَانَتْ مَفْسَّرَةً لَهُ مِنَ الْمَصْدَرِ؛ أَي: فَمَا رَاعِنِي إِلَّا إِقْبَالَ النَّاسِ إِلَيَّ. وَ هُوَ فِرْعَ مَذْهَبِ الْبَصْرِيِّينَ إِذْ مَنْعُوا كَوْنَ الْجُمْلَةِ فَاعِلًا. إِلَّا- أَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ الْبَصْرِيِّينَ لَا- يَقْنَعُونَ بِمِثْلِ التَّأْوِيلِ الْمَذْكُورِ فِي الْمَقَامِ، حَيْثُ إِنَّ صَرِيحَ التَّصْرِيحِ (٢) أَنَّهُمْ يَخْصُّونَ كَوْنَ الْجُمْلَةِ فَاعِلًا بِمَا لَوْ كَانَتْ مَوْوَلَةً بِالْمَصْدَرِ بِوَسْطِهِ أَنَّ الْمَفْتُوحَةَ الْمَخْفُفَةَ، أَوْ أَنَّ الْمَشْدَدَةَ الْمَفْتُوحَةَ، أَوْ مَا عَلَى تَقْدِيرِ الذِّكْرِ نَحْوِ: أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنْزَلْنَا (٣) أَي: أَنْزَلْنَا؛ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ (٤) أَي: خَشَوْا قُلُوبَهُمْ، وَ:

(يسر المرء ما ذهب الليالي

أَي: ذَهَابَهَا؛ أَوْ أَنَّ الْمَخْفُفَةَ وَ لَوْ عَلَى تَقْدِيرِ التَّقْدِيرِ نَحْوِ: مَا رَاعِنِي إِلَّا يَسِيرًا، أَي: إِلَّا أَنْ يَسِيرَ. إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَدَاقَهُ الْبَصْرِيِّينَ فِي تَأْوِيلِ الْجُمْلَةِ إِلَى الْمَصْدَرِ فِي الْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ لَا الْفَاعِلِ الْحَكْمِيِّ، كَمَا فِي بَابِ الْإِسْتِثْنَاءِ الْمَفْرَعِ حَيْثُ إِنَّ مَا بَعْدَ «إِلَّا» فِي حَكْمِ الْفَاعِلِ؛ وَ إِلَّا فَالْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ هُوَ الْمَسْتَثْنَى مِنْهُ الْمَحْذُوفُ.

وَ كَيْفَ كَانَ؛ فَقَدْ يُقَالُ: «إِنَّ» «الْوَاو» حَالِيَةً، وَ خَيْرُ «النَّاسِ» مَحْذُوفٌ يَتَعَلَّقُ بِهِ قَوْلُهُ:

«إِلَيَّ». وَ فَاعِلَ «رَاعِنِي» مَحْذُوفٌ أَيْضًا يَفْسَّرُهُ الْجُمْلَةُ الْحَالِيَّةُ أَي: مَا رَاعِنِي إِلَّا إِقْبَالَ النَّاسِ حَالِ كَوْنِهِمْ يَقْبَلُونَ إِلَيَّ».

وَ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالُ: إِنَّ «الْوَاو» زَائِدَةٌ؛ وَ قَوْلُهُ «إِلَيَّ» مُتَعَلِّقٌ بِمَحْذُوفٍ هُوَ خَيْرُ «النَّاسِ» أَي:

النَّاسُ يَقْبَلُونَ إِلَيَّ، فَلَوْ أُوِّلَ بِالْمَصْدَرِ يَكُونُ الْمَعْنَى: إِقْبَالَ النَّاسِ.

ص: ٢٥٤

١- (١) نفس المصدر.

٢- (٢) شرح التصريح على التوضيح ٢٦٨: ١.

٣- (٣) العنكبوت: ٥١.

٤- (٤) الحديد: ١٦.

و هذا المقال أقلّ محذورا من مقاله السابقه، لكون المحذوف فيه أقلّ. إلا أنّ انتهاضه على مذهب البصريين يبتنى على ما ذكر من إمكان عدم أطراد مداقتهم فى المستثنى فى باب الإستثناء المفرغ؛ بخلاف مقاله السابقه، حيث إنّ انتهاضه على مذهب البصريين خال عن الإشكال.

و قوله: «كعرف الضبع» خبر لمبتدئ محذوف أى: هم كعرف الضبع؛ أو متعلّق بمقدّر و خبر ثان.

و بالجمله؛ فالمعنى: أنّه ما خافنى عن الخلافه إلاّ ازدحام الناس بواسطه تفرّق كلمتهم و انطماس الدين على تقدير التجافى عنها؛ كما يرشد إليه قوله -عليه السلام- فى خطبه رواها ابن أبى الحديد: «فاستخلف الناس أبا بكر، ثمّ استخلف أبو بكر عمر»... إلى أن قال: «ثمّ ولى عثمان أمر الناس فعمل بأشياء عابها الناس عليه، فسارع إليه ناس فقتلوه. ثمّ أتانى الناس و أنا معتزل أمرهم، فقالوا لى: بايع فإنّ الأئمّه لا ترضى إلاّ بك، و إنّنا نخاف إن لم تفعل أن يفرّق الناس؛ فبايعتهم».

هذا إن كان الغرض، من «الروع»: الخوف كما جرى عليه بعض.

و يمكن أن يكون الغرض الإعجاب، أى: ما أعجبنى بعد قتل عثمان شىء إلاّ شدّه ازدحام الناس إلىّ. و الأمر من حيث المحذوف و المذكور كما مرّ.

و مقتضاه: أنّه لم يكن الإزدحام على الخلفاء المتقدمين عليه بالنسبه إلى الإزدحام عليه إلاّ قليلا. و لا بدّ أن يكون الأمر كذلك حيث إنّ لو رغب الناس إليهم لرغبوا إليه بمراتب شتى فى صوره فقد المانع.

و التعجّب من شدّه الإزدحام كثير فى العرفيات، فلا مانع عن حمل «الروع» على الإعجاب فى المقام.

لكن يمكن أن يكون الإعجاب المذكور فى معنى الروع بمعنى: ملائمته النفس و الإستحسان، بل لعلّه الظاهر، لا التعجّب، كما قد يطلق الإعجاب على ذلك بل هو غير عزيز، و منه تفسير الروق بالإعجاب، كما يأتى. و كذا ما لو قيل: أعجبتهم زهره الحياه

الدنيا. فلا مجال لحمل الروع على الإعجاب في الباب.

قوله عليه السّلام: «ينثالون عليّ». من باب الانفعال نحو ينقادون، أي: يتتابعون و يتزاحمون.

و الظاهر أنّه خبر ثان للناس لو كان قوله «كعرف الضبع» خبرا لمبتدء محذوف؛ و خبر ثالث لو كان قوله «هذا» خبرا ثانيا له.

و ما قيل من «احتمال كونه حالا عن راعني، أو العامل في إليّ»؛ ليس بشيء.

قوله عليه السّلام: «من كلّ وجه». الظاهر أنّ «الوجه» بالضمّ أو الكسر: الجانب و الناحية؛

قال في القاموس (١): «الوجه بالضمّ و الكسر: الجانب و الناحية»، ثمّ قال: «الوجه بالضمّ و الكسر: الجانب و الناحية، كالوجه، و الوجهه بالكسر».

قوله عليه السّلام: «حتّى لقد وطىء الحسنان». يقال: وطئت الشيء برجلي من باب علم و طئا بفتح الواو: إذا علوته.

و الظاهر أنّ المقصود بـ «الحسنين» هو: نجلاه و شبلاه. لكن حكى ابن أبي الحديد (٢) عن القطب الراونديّ: «أنّ الحسنين إبهاما الرجل»؛ إلّا أنّه قال: «و هذا لا أعرفه». و الظاهر أنّ الغرض: عدم معرفه استعمال الحسن في الإبهام. و لم أعرفه أيضا، حيث لم أظفر بذكره في اللغة. و ربّما روى عن بعض الرواه تفسيره «الحسنين» بالإبهامين.

فقوله: «وطىء» من الوطاءء بالفتح و المدّ، و هي بمعنى الإيجاع و الأضرار؛ كما في المجمع (٣)

قوله عليه السّلام: «و شقّ عطفاي». «عطفيا» الرجل: جانبه من المنكب إلى الورك؛ و كذا عطفّا كلّ شيء: جانبه. و المراد دائر بين التجوّز في الشقّ و كون العطف من باب الحقيقه بكون الغرض الأذى الحاصل في الصدر و المنكبين من شدّه الإزدحام، و كون الغرض الشقّ الحاصل في جانبي القميص؛ فالشقّ من باب الحقيقه لكن التجوّز في إضافه العطف إلى نفسه لكون محل الشقّ هو عطف القميص.

ص: ٢٥٦

١- (١) القاموس المحيط: ١١٥٥ القائمة ١.

٢- (٢) شرح ابن أبي الحديد ٢٠٠: ١.

٣- (٣) مجمع البحرين ٤٤٣: ١.

و ربّما توهمّ كون المجاز فى الكلمه؛و ليس بشىء.

و ربّما روى:«عطافى»بدل:«عطفاى».و«العطاف»بالكسر:الرداء،و سمّى الرداء عطافا لوقوعه على عطفى الرجل.و المعنى على هذا لا حاجه فيه إلى العنايه.إلا أنّ الروايه المتقدّمه مشهوره.

قوله عليه السّلام:«مجتمعين حولى».حال من الناس نحو:زيد فى الدار جالسا.

قوله عليه السّلام:«كربيضه الغنم».أى:القطعه الرابضه.و«الربيضه»من الربوض،و هو فى الغنم مثل بروك الإبل؛لا- من الربض بالفتحتين و هو كالجلوس للإنسان و الإضطجاع له على الخلاف،لعدم مناسبه المعنى.

و الغرض شدّه الإزدحام.

و ربّما حكى ابن أبى الحديد (١)عن القطب الراوندىّ كون الغرض تشبيهه بلادتهم و نقصان عقولهم،لأنّ العرب تصف الغنم بالغباوه و قلّه الفطانه؛لكنّه غير مناسب بلا ارتياب.

قوله عليه السّلام:«فلما نهضت بالأمر».يقال:نهض ينهض من باب منع نهضا و نهوضا أى:

قام؛كما هو مقتضى الصحاح (٢)و القاموس (٣)

و الظاهر أنّه المقصود بما فى المصباح (٤)من قوله:«و نهضت إلى فلان و له نهضا و نهوضا:

تحركت إليه بالقيام».

قوله عليه السّلام:«نكثت طائفه».المقصود بهذه الطائفه طلحه و زبير و من تبعهما فى البيعه و نقضها.

قال ابن أبى الحديد (٥):«فهم أصحاب الجمل».

ص: ٢٥٧

١- (١) شرح ابن أبى الحديد ٢٠١:١.

٢- (٢) صحاح اللغه ١١١١:٣ القائمه ١.

٣- (٣) القاموس المحيط:٦٠٥ القائمه ١.

٤- (٤) المصباح المنير:٨٦٣.

٥- (٥) شرح ابن أبى الحديد ٢٠١:١.



و قد تقدّم الكلام فى معنى «النكث».

قوله عليه السّلام: «و مرقت أخرى». قال فى المصباح (١): «مرق السهم من الرميّه مروقاً من باب قعد: نفذ من الجانب الآخر، و منه قيل: مرق من الدين مروقاً: إذا خرج منه».

و المقصود بهذه الطائفة الثانيه هو الخوارج.

قال ابن ميثم (٢): «و إنّما خصّ الخوارج بالمروق، لأنّ المروق مجاوزه السهم عن الرميّه. و لما كان الخوارج أوّلاً منتظمون فى سلك الحقّ إلّا- أنّهم بالغوا بزعمهم فى طلبه إلى أن تعدّوه و تجاوزوه لا- جرم حسن أن يستعار لهم لفظ المروق لمكان المشابهه. و قد أخبر الرسول صلّى الله عليه و آله بهذا اللفظ إذ قال: «يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميّه» (٣).

أقول: إنّ ظاهر ما ذكره أنّ تخصيص هذه الطائفة بالمروق مع اشتراك الطوائف الثلاثه فى الانتظام فى سلك الحقّ و الخروج عن الدين من جهه أنّ مبالغه هذه الطائفة بعد الانتظام فى سلك الحقّ فى طلب الحقّ بزعمهم إلى أن تعدّوه و تجاوزوه، أو جب مشابهه خروجهم عن الدين بالمروق، فحسن استعاره المروق لهم بالخصوص لاختصاصهم بالمشابهه.

لكنّك خير بمشابهه الخروج فى الطائفة الأولى و الأخيره بالمروق أيضاً، إذ المشابهه إنّما يتحصّل بالخروج بعد الدخول، و هذا مشترك بين الطوائف الثلاثه.

نعم، ملاحه الاستعاره فى صوره المبالغه كما فى هذه الطائفة أزيد، فلعلّه لذا خصّ المروق بهذه الطائفة.

قوله عليه السّلام: «و فسق آخرون». المقصود بهذه الطائفة الثالثه هو أهل صفّين. و قد حرّنا الكلام فى «الفسق» فى الأصول.

و ربّما عبّر عن هؤلاء الطائفة بالقاسطين فيما حكى فيه نقلنا: إنّ الرسول صلّى الله عليه و آله أخبر (٤) بأنّه سيقاتل الناكثين و المارقين و القاسطين.

ص: ٢٥٨

١- (١) المصباح المنير: ٧٨١.

٢- (٢) شرح ابن ميثم ٢٦٥: ١.

٣- (٣) مناقب ابن شهر آشوب ٩٥: ١.

٤- (٤) شرح الأزهار ٥٥٥: ٤، الخصال: ٥٧٣.

و هو من القسوط بمعنى الجور، و منه قوله -سبحانه-: وَ أَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا (١).

و أما قوله -سبحانه-: قَائِمًا بِالْقِسْطِ (٢) و قوله -سبحانه-: أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ (٣) من:

الإقساط بمعنى: العدل. و ربّما جعل الضابط: أنّ ما كان من قسط فهو بمعنى الجور؛ و ما كان من أقسط فهو بمعنى العدل.

و فى المصباح (٤): «قسط قسطا من باب ضرب و قسوطا: جار و عدل، فهو من الأضداد؛ قاله ابن القطّاع. و أقسط بالألف: عدل، و الإسم: القسط بالكسر».

قوله عليه السّلام: «كأنّهم». يرجع الضمير إلى الطوائف الثلاثة، لا الأخيره فقط.

قوله عليه السّلام: «بلى و الله». «بلى» حرف جواب، و يختصّ بالنفى، و يفيد إبطاله؛

سواء كان مجرّدا نحو قوله سبحانه: زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَ رَبِّي (٥)؛ أو مقرونا بالإستفهام:

حقيقيا كان، نحو: أليس زيد بقائم؟ فتقول: بلى.

أو توبيخيا، نحو قوله سبحانه: أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَ نَجْوَاهُمْ (٦).

أو تقريريا، نحو قوله سبحانه: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ (٧).

قوله عليه السّلام: «و وعوها». أى: حفظوها. يقال: وعيت الحديث وعيا من باب وعد أى:

حفظته. و تأنيث الضمير كالضمير فى «سمعوها» باعتبار التأويل بالآله.

و المناسب فى أمثاله عدّ المرجع من باب المتقدّم حكما على ما حرّراه فى الأصول.

ص: ٢٥٩

١- ((١)) الجن: ١٥.

٢- ((٢)) آل عمران: ١٨.

٣- ((٣)) البقره: ٢٨٢ الأحزاب: ٥.

٤- ((٤)) المصباح المنير: ٦٨٩.

٥- ((٥)) التغابن: ٧.

٦- ((٦)) الزخرف: ٨٠.

٧- ((٧)) الأعراف: ١٧٢.

قوله عليه السّلام: «حليت الدنيا في أعينهم». يقال: حلا الشيء يحلوه حلواً فهو حلوه، و:

حلى الشيء في عيني من باب تعب أي: حسن و أعجبنى. قيل: «حلى في عيني بالكسر، و في فمي بالفتح».

قوله عليه السّلام: «و راقهم زبرجها». يقال: راقنى يروق جماله أي: أعجبنى.

و«الزبرج» بكسر زاء معجمه و راء مهمله فجيم: الزينه و الذهب؛ و«الزبرج» بضم الأختين، كالزخرف: ما له ظاهر جميل و باطن بخلافه.

قوله عليه السّلام: «أما و الذي فلق الحبه». إشاره إلى قوله -سبحانه-: **فَالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوَى** (١).

قال في المصباح (٢): «الحبّ: اسم جنس للحنطه و غيرها ممّا يكون في السنبل و الأكمام، و الجمع: جبوب مثل: فلس و فلوس؛ الواحده: حبه و يجمع: حبات على لفظها و حباب مثل كلب و كلاب».

و قد حكى ابن ميثم (٣) في معناه القول بكون الغرض خلق الحبه: عن بعض، و القول بأنّ فلق الحبه هو الشقّ الذي في وسطها: عن جمهور المفسّرين. و جرى على المقال في بروز وجوه من كمال قدره في باب النباتات و الأشجار.

قوله عليه السّلام: «و برأ النسمه». يقال: برأ الله الخلق يبرء برأ من باب منع أي: خلقه، فهو البارئ. و حكى في المجمع (٤) عن قائل: «أنّه لهذه اللفظه من الاختصاص بخلق الحيوان ما ليس لها بغيره من المخلوقات، و قلّمّا تستعمل في غير الحيوان؛ فيقال: برأ الله النسمه، و:

خلق السموات و الأرض».

ص: ٢٦٠

١- (١) الأنعام: ٩٥.

٢- (٢) المصباح المنبر: ١٦١.

٣- (٣) شرح ابن ميثم ٢٦٧: ١.

٤- (٤) مجمع البحرين ١: ٤٨.

وَأَمَّا «النَّسْمَةُ» فَهِيَ كَقَصْبِهِ، وَجَمْعُهَا: نَسْمٌ كَقَصْبِهِ. وَمَقْتَضَى مَا فِي الْمَجْمَعِ (١) أَنَّهَا كَالنَّسِيمِ نَفْسَ الرِّيحِ بِالْفَتْحِ، لَكِنَّهَا تَطْلُقُ عَلَى كُلِّ ذِي رُوحٍ؛ وَعَلَى الْإِنْسَانِ؛ وَعَلَى الْمَمْلُوكِ ذَكَرًا كَانَ أَوْ أُنْثَى. قَالَ بِالْأَخْرَجِ: «أَصْلُ النَّسِيمِ: الضَّعْفُ، وَلِذَلِكَ يُطْلَقُ عَلَى الْعَبْدِ وَالْأُمَمِ، لِضَعْفِهِمَا».

قوله عليه السَّلام: «و لا - حضور الحاضر». الظاهر أنّ الغرض حضور الحاضرين للبيعه، فمرجع الاعتذار به إلى الاعتذار بوجود الناصر. وربما احتتمل كون الغرض البيعه، فإنَّها بعد عقدها يتعيَّن المحامات عنها.

قوله عليه السَّلام: «و ما أخذ الله - تعالى - على العلماء». الظاهر أنّ «ما» نافية؛ ويمكن أن تكون مصدرية معطوفة على «قيام الحجّة» أي: لو لا أخذ الله.

و الظاهر أنّ «الأخذ» هنا بمعنى: الفرض و الإيجاب، من باب المجاز.

قوله عليه السَّلام: «الآ - يقاروا». «المقارّه» من باب المفاعله، و لكن الظاهر أنّ الغرض هنا معنى المجرد كالمسافره، أي: يستقروا و يثبتوا. لكن مقتضى ما قاله ابن ميثم (٢) من: «انّ المقارّه:

إقرار كلّ واحد صاحبه على الأمر و تراضيهما به»: كون الغرض معنى المزيد. إلا أنّ المقصود:

إمّا كون المقارّه بين العلماء؛ أو بين العالم و الظالم؛ أو المظلوم.

أمّا الثاني: فلا معنى للمقارّه بين العالم و المظلوم، لعدم رضاء المظلوم بالظلم.

و أمّا الأوّل: فإنّ الظاهر أنّ المقصود ب«العلماء» هو جنس الفرد و قد عدّ من إطلاقات الجمع المعرّف باللام: إطلاقه على جنس الفرد، نحو: فلان يركب الخيل، حيث إنّهُ يتأتّى المؤاخذه عن العالم الواحد أيضا بالظلم مع التمكن من الرفع.

ص: ٢٦١

١- (١) نفس المصدر ١٧٥: ٦.

٢- (٢) لم أعر على هذا القول منه في شرحه. نعم له إشارة إليه، فانظر: شرح ابن ميثم ٢٦٨: ١، إختيار مصباح السالكين: ٩٧.

إلا- أن يقال: إنه لا- بأس بكون الغرض من «العلماء» هو الاستغراق الأفرادى مع أطراد الحكم فى الفرد الواحد بالخارج؛ نظير أن المطلق المطرد حكمه فى الفرد النادر بالخارج لا يمانع أطراد الحكم فيه فى النادر عن كون الغرض من المطلق هو الفرد الشائع، و أن اللفظ الموضوع لمعنى مع ثبوت الحكم المتعلق باللفظ فى آخر بالإجماع مع إمكان التجوز باللفظ عن المعنيين لا- يمانع إمكان التجوز فيه فى اللفظ عن الأعم عن كونه مستعملا فى معناه؛ كما فى قوله- سبحانه-: فَإِنَّ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ الشُّدُسُ (١)، حيث إن الإخوة حقيقته فيما فوق الإثنين بناء على كون أقل الجمع ثلاثه، كما هو الأظهر، و الحكم المذكور أعنى: الحجب ثابت للأخوين أيضا بالإجماع.

و أمكن استعمال الإخوة فيما فوق الواحد مجازا، إلا أن إمكان الاستعمال فيما فوق الواحد مجازا لا يمانع عن الاستعمال فيما فوق الإثنين حقيقته، و أن الحكم المطرد فى غير مورد العله بناء على عدم اعتبار مفهوم العله و ثبوت التخصيص بها لا يمانع الأطراد عن التخصيص.

قوله عليه السّلام: «على كظّه الظالم». الكظّه بالكسر و التشديد: الإمتلاء التام من الطعام. و يمكن أن يكون الغرض هنا التوسع من باب التوسع.

قوله عليه السّلام: «و لا- سغب مظلوم». «السغب» بالفتحتين، من باب فرح: الجوع، على ما يستفاد من الصحاح (٢) و المصباح (٣) و المجمع (٤).

و حكى فى الأوسط (٥) عن قائل: «أنّه الجوع مع التعب؛ و بالفتحه فالسكون أيضا من باب نصر: الجوع، أو الجوع مع التعب» كما يستفاد من القاموس (٦).

ص: ٢٤٢

- ١- ((١)) النساء: ١١.
- ٢- ((٢)) صحاح اللغة ١: ١٤٧ القائمة ٢.
- ٣- ((٣)) المصباح المنير: ٣٧٧.
- ٤- ((٤)) مجمع البحرين ٢: ٨٣.
- ٥- ((٥)) لم اعثر عليه.
- ٦- ((٦)) القاموس المحيط: ١٠٣ القائمة ١.

و حكى فى المصباح (١): «أنه ربّما سمّى العطش: سغباً»، انتهى.

و قيل: «السغب: العطش، لكنّه غير مستعمل».

و فى دعاء حرز الجواد (٢) الدعاء بكفايه السغب أو العطش.

و فى القرآن: فى يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ (٣).

قوله عليه السّلام: «الأمّ لقيت جبلها على غاربها»، «الغارب»: ما بين العنق و السنام، و هو الّذى يلقى عليه زمام البعير الّذى يعبر عنه بالخطام، بالخاء المعجمه المكسوره، لأنّه يقع على الخطم بالفتح، و هو الأنف و ما يليه إذا أرسل ليرعى حيث شاء؛ ثمّ استعير و جعل كناية من الطلاق، فقيل للمرأه: جبلك على غاربك، إذ هبى حيث شئت كما يذهب البعير.

قيل (٤): «هذا مثل يقول العرب: ألقىت جبل البعير على غاربه ليرعى كيف شاء».

و نظير ذلك قول الشاعر:

(ملكته حبلى و لكنّه) ألقاه من زهد على غاربه

و الضمير للخلافه. و احتمال كونها لل «أمه» خلاف الظاهر.

و الغرض ترك الخلافه كما فى أزمنه الثلاثه.

قوله عليه السّلام: «و لسقيت آخرها بكأس أولها». الضمير للخلافه أيضا، أى: لتركت آخر الخلافه و بعباره أخرى لتركت الخلافه فى آخر الأمر كما تركت أولها؛ و بعباره أخرى:

تركتها فى أول الأمر.

فالغرض تأكيد ترك الخلافه. و فيه ما لا يخفى من المحاسن البديعيه.

ص: ٢٦٣

١- (١) المصباح المنير: ٣٧٧.

٢- (٢) بحار الأنوار ٢٢٧: ٩٤.

٣- (٣) البلد: ١٤.

٤- (٤) هذا قول المحدّث البحرانى، حليه الابرار ٢٩٥: ٢؛ و انظر أيضا: بحار الأنوار ٥٠٤: ٢٩.

و لعلّ استعاره «السقى» بـ «الكأس» (١) من جهة مشابهه استلزام ترك الخلافه لوقوع الناس فى الحيره و الظلمه كما وقعوا فيها فى أوّل الأمر و أزمته الثلاثه؛ باستلزام السقى بالكأس للسكر غالبا فى الجملة للاختلاف بتطرق النقص على المسقى دون الخلافه.

قوله عليه السّلام: «و لألفيتم». أى: لوجدتم و علمتم. من: ألقى من باب أفعال القلوب.

قوله عليه السّلام «هذه». هذه الإشاره للتحقير، كما يرشد إليه أنّه قد عدّ فى المعانى من دواعى تعريف المسند إليه بالإشاره: التحقير بالقرب (٢) نحو: أ هذا الَّذى يذكُر آلِهَتِكُمْ (٣).

قوله عليه السّلام: «أزهد عندى». يقال: شىء زهيد كقليل أى: قليل.

و الظاهر أنّه من: زهد فى الشىء و عنه - بالكسر - يزهد - بالفتح - زهدا - بالضّم - و زهاده - بالفتح. و ربّما حكى: زهد يزهد - بالفتحتين عن لغه.

لكن (٤) فسر الزهد بالترك و الإعراض، و منه قوله - سبحانه - : وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ (٥).

و كذا قوله عليه السّلام فى دعاء صفوان المعروف بدعاء علقمه بعد زياره عاشوراء: «يا سادتى! رغبت إليكما بعد أن زهد فيكما و فى زيارتكما أهل الدنيا» (٦).

ص: ٢٦٤

١- (١) و فى الديوان: و النَّاسُ تعرّوهم أمور جمّه ... كقطع الحنظل فتن تحلّ بهم و هنّ شوارع يسقى أواخرها بكأس الأوّل منه عفى عنه. [الشطر الثانى يوجد فى الديوان: ١٦٩- طبعه الأستاذ نعيم زرزور، و لكن البيت الأوّل لم أعثر عليه فيه].

٢- (٢) و انظر: الشرح المطوّل على تلخيص المفتاح: ٧٨، حين يذكر الشيخ التفتازانى هذه القاعده و يمثّل بالآيه الشريفه نفسها.  
٣- (٣) الأنبياء: ٣٦.

٤- (٤) استدراك من الظهور [من هامش الأصل].

٥- (٥) يوسف: ٢٠.

٦- (٦) مصباح المتهدّج: ٧٨١، المزار للمشهدى: ٢٢٢، بحار الأنوار ٣٠٨: ٩٧.

و كذا ما يقال فى كتاب القضاء من: «أنه يحرم على القاضى أن يرغب الشاهد فى الإقامه أو يزهده لو توقّف» (١).

قوله عليه السّلام: «من عطفه عنز»، «عطفه العنز» على ما يقتضيه الصحاح (٢) و المصباح (٣) هو:

ما ينثره من أنفها.

و الظاهر أنّ الغرض من النثر هو الصوت الحادث من الأنف الشبيه بعطسه الإنسان. و يرشدك إليه تفسيرها من السيّد الرضى بالعطسه.

و قال ابن ميثم (٤): «العطفه فى الشاه كالعطسه من الإنسان».

و يمكن أن يكون الغرض هو الرطوبه الخارجه من الأنف عند الصوت المزبور.

و ربّما حكى عن بعض: «إنّ العافطه: النعجه، و النافطه بالنون: العنز، فالعطفه فى النعجه».

و ذكر ابن أبى الحديد (٥): «أنّ أكثر استعمال العطفه فى النعجه، و أمّا العنزّه فالمستعمل و الأشهر فيها النقطه»، إلاّ أنّه لو ثبت فلا بأس بالتجوّز فى الباب، و باب المجاز واسع.

و ربّما فسّر العطفه فى الفقره المسطوره فى المجمع (٦) بالضرطه، لكن قيل باستهجان إرادتها من مثله.

إلاّ أنّه يمكن منع الاستهجان فى مقام دعوه الحاجه إلى شدّه التوهين كما فى قوله عليه السّلام (٧):

«لا أنت و لا من هو أضيّق استا منك».

و أمّا «العنز»: ففى الصحاح (٨): «العنز: الماعزه، و هى الأثنى من المعز، و كذلك العنز من

ص: ٢٦٥

١- (١) اللعمه الدمشقيّه: ٨١.

٢- (٢) صحاح اللغه ١١٤٣: ٣: القائمه ٢.

٣- (٣) و لم أعثر على المادّه فيه.

٤- (٤) لم أعثر أيضا على العبارة فى المطبوع من شرح ابن ميثم.

٥- (٥) شرح ابن أبى الحديد ٢٠٣: ١.

٦- (٦) مجمع البحرين ٢٦١: ٤.

٧- (٧) لم أعثر عليه فى مصادر الفريقين الروائيّه.

٨- (٨) صحاح اللغه ٨٨٤: ٢: القائمه ١.



الظباء و الأوعال»؛ و فى القاموس (١): «العنز: الأنتى من المعز»؛ و فى المصباح (٢): «العنز: الأنتى من المعز إذا أتى عليها حول».

إلى هنا أفضى مقالته روحى و روح العالمين له الفداء.

قال السيد السند الرضى (٣): «قالوا: و قام إليه رجل من أهل السواد عند بلوغه إلى هذا الموضوع من خطبته، فناوله كتابا فأقبل ينظر فيه. فلما فرغ من قراءته قال له ابن عباس: يا أمير المؤمنين! لو أطردت مقالاتك من حيث أفضيت؛

فقال عليه السلام: هيهات يا ابن عباس! تلك شقشقه هدرت ثم قرّت. قال ابن عباس: فوالله ما أسفت على كلام قطّ كأسفى على ذلك الكلام ألا يكون أمير المؤمنين بلغ منه حيث أراد».

قوله: «قالوا»، مقتضى جعل الضمير جمعا كون هذه الخطبة موصولة إلى السيد السند الرضى بأزيد من طريقين و اشتمال الكلّ على هذه الفقرة؛ بل الظاهر من ذلك كثره الطرق.

بل لعله من جهة دعوى التواتر، كما حكاه ابن ميثم (٤) عن جماعه من الشيعة كما يأتى.

قوله: «من أهل السواد»، أى: من أهل القرى. و إنما يسمّى القرية بالسواد لخصره أشجارها و زروعها، حيث إنّ الأخضر يرى من البعد أسود.

ص: ٢٦٦

١- (١) القاموس المحيط: ٤٨٠ القائمة ٢.

٢- (٢) المصباح المنير: ٥٩١.

٣- (٣) نهج البلاغة: ٥٠.

٤- (٤) شرح ابن ميثم ٢٥١: ١.

قال فى الصّاح (١): «سواد الكوفه و البصره: قراهما».

و قال فى المصباح (٢): «و العرب تسمّى الأخضر: أسود لأنّه يرى كذلك على بعد. و منه سواد العراق لخضره أشجاره و زروعه».

و قال فى المجمع (٣): «و سواد الكوفه نخيلها و أشجارها، و مثله سواد العراق، سمّى بذلك لخضره أشجاره و زروعه».

و مقتضى كلامه كما هو ظاهر الصّاح (٤) أنّ سواد العراق معروف، فالظاهر أنّ الغرض من السواد: سواد العراق. و من هذا تفسير ابن ميثم (٥) بسواد العراق.

قوله: «من خطبته». قال فى القاموس (٦): «خطب الخاطب على المنبر خطابه و خطبه بالضمّ، و ذلك الكلام خطبه أيضا؛ أو هى الكلام المنثور المسجّع و نحوه».

و فى المصباح (٧): «يقال فى الموعظه: خطب القوم و عليهم من باب قتل خطبه بالضمّ. و هى فعله بمعنى مفعوله نحو: نسخه بمعنى منسوخه، و غرفه من ماء بمعنى مغروفه».

و فى المجمع (٨): «الخطبه بالضمّ تختصّ بالموعظه، و لذا يعدى بنفسه فيقال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه و آله، أى: وعظنا؛ ثمّ قال: «و الخطبه فعله بمعنى مفعول كنسخه بمعنى منسوخ، و غرفه من ماء بمعنى مغروفه»، انتهى.

قوله: «فيقال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه و آله أى: وعظنا»، يمكن أن يكون من هذا الباب بل منه قول أمير المؤمنين عليه السّلام فى الروايه (٩) المعروفه الطويله المحكيّ فيها عن رسول الله صلى الله عليه و آله أعمال شهر رمضان: «إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله خطبنا ذات يوم».

ص: ٢٦٧

- ١- (١) صحاح اللغه ١: ٤٨٩ القائمه ١.
- ٢- (٢) المصباح المنير: ٣٩٩.
- ٣- (٣) مجمع البحرين ٣: ٧٢.
- ٤- (٤) صحاح اللغه ١: ٤٨٩ القائمه ١.
- ٥- (٥) شرح ابن ميثم ١: ٢٦٩.
- ٦- (٦) القاموس المحيط: ٨٨ القائمه ٢.
- ٧- (٧) المصباح المنير: ٢٣٦.
- ٨- (٨) مجمع البحرين ٢: ٥١.
- ٩- (٩) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ١: ٢٩٧ الباب ٢٨، الأمالى للصدوق: ٨٢.

لكن حكم شيخنا البهائي في الأربعين (1)ب «أنه ضمن عليه السلام «خطبنا» معنى «وعظنا» فعدها بنفسه، وإلا فخطب هنا لازم بمعنى النطق بالخطبه. و كما يضمّن المتعدّي بنفسه معنى المتعدّي بحرف فيعدّي به، كذلك قد يضمّن اللازم معنى المتعدّي فيتعدّي بنفسه».

و أما الخطبه بالكسر فهي الكلام المدعوّ به من الرجل لتزويج المرأه لنفسه.

قوله: «فناوله». أى: أعطاه؛ يقال:ناولته فتناوله أى: أعطيته فأخذه؛ و منه المناوله: من أنحاء التحمّل (2). و يقال:ناولته المال تنويلا أى: أعطيته، و الإسم النوال.

قوله: «لو أطردت مقاتلك». الغرض التمنى، أى: ليت مقاتلك أطردت، مثل: لو تأتيني فتحدّثني، و: لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً (3) و (4)

و قد عدّد في المغنى (5) من وجوه «لو»: أن تكون للتمنى. إلا- أنه ذكر الخلاف في كون لو هذه قسما برأسها، أو هي لو الشرطيه اشربت معنى التمنى، أو هي لو المصدريه أغنت عن فعل التمنى. فالأصل في نحو: «لو تأتيني فتحدّثني»: «وددت لو تأتيني»، فحذف فعل التمنى لدلاله لو عليه، فأشبهت لیت في الإشعار بالتمنى و أطراد الشىء بتابع بعضه للبعض كما صرّح به في الصحاح (6)؛ فالإطراد لازم.

ف «التاء» ليست للخطاب، بل هي للتأنيث باعتبار كون الفاعل هو قوله: «مقاتلك».

ص: ٢٤٨

١- (١) الأربعون حديثا: ١٨٢.

٢- (٢) لتوضيح هذا الإصطلاح و أقسامه راجع: توضيح المقال: ٢٥٨، مقباس الهدايه ١٣٥: ٣، ووصول الأختيار: ١٣٨.

٣- (٣) البقره: ١٦٧.

٤- (٤) و يمكن أن يكون من هذا الباب قول أمير المؤمنين عليه السّلام في حديث كميل المعروف: «إن هيهنا لعلماء جمّا لو أصبت له حمله». كما يمكن أن يكون «لو» شرطيه و جوابها محذوف أى: لبذلت له، كما جرى عليه شيخنا البهائي في أربعينه و كذا في مجمع. منه عفى عنه.

٥- (٥) مغنى اللبيب ١: ٣٥١.

٦- (٦) صحاح اللغه ٢: ٢٥٥٤: ٦ القائمة ٢.

إلا أن المقالة من المؤنث المجازي، وهو لو كان ظاهرا كما هنا يجوز في الفعل المسند إليه التذكير و التانيث.

قوله: «من حيث أفضيت». أى: من حيث انتهت إليه مقاتتك و وصلت هي إليه.

قال في المصباح (١): «و أفضيت إلى الشىء: وصلت إليه».

و فى المجمع: «قوله -تعالى-: أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ (٢): انتهى إليه فلم يكن بينهما حاجز عن الجماع»، انتهى.

و فى العبارات يستعمل الإفضاء فى الإنتهاء كثيرا حيث يقال: «و هو يفضى إلى كذا» (٣)

قوله عليه السلام: «هيات». اسم فعل؛ و فاعله محذوف حيث إن اسم الفعل يعمل عمل مسماه أى: بعد ما افضيت إليه مقاتلى.

قوله عليه السلام: «تلك شقشقه هدرت ثم قرّت». قال فى الصحاح (٤): «شقشق الرجل شقشقه بالفتح: هدر، و العصفور يشقشق فى صوته. و الشقشقه بالكسر: شىء كالرئثه يخرجها البعير من فيه إذا هاج. و إذا قالوا للخطيب: ذو شقشقه، فأنما يشبهه بالفحل».

و قال (٥) فى مادّه هدر: «هدر البعير هديرا: ردّد صوته فى حنجرته»، و فى المصباح (٦):

«هدر البعير هدرًا من باب ضرب: صوت».

أقول: يمكن أن يكون الشقشقه هنا بالفتح، فقوله: «هدرت» بصيغه المجهول و من باب التأكيد نحو: جدّ جدّه (٧)، إلا أن الإسناد فيه مجازي و هنا من باب الحقيقة.

ص: ٢٦٩

١- (١) المصباح المنير: ٦٥٢.

٢- (٢) النساء: ٢١.

٣- (٣) فانظر مثلا: الإنتصار: ٧٦، الخلاف ١٥٥: ٦، السرائر ١٩: ١.

٤- (٤) صحاح اللغة ١٥٠٣: ٤ القائمة ٢.

٥- (٥) نفس المصدر ٨٥٣: ٢ القائمة ١.

٦- (٦) المصباح المنير: ٨٧٣.

٧- (٧) و مثله قوله-سبحانه- فى سورة بنى إسرائيل: **وَإِذَا يَنْزِعُكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعًا** [الأعراف: ٢٠٠، فصلت: ٣٦]، و قد جرينا على الكلام فيه فى الأصول؛ و مثله أيضا قوله-سبحانه- فى سورة محمد صلى الله عليه و آله: **فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرَ** [محمد: ٢١]. منه عفى عنه.

و يمكن أن يكون بالكسر، فقوله: «هدرت» بصيغه المعلوم، وإنما إسناده إلى الشقشقه من باب الإسناد المجازي. إذ الصوت من البعير، غايه الأمر أنه في حال إخراج الشقشقه يهدر و يردّد الصوت في حنجرته؛ بل هو مقتضى كلام جماعه، بل هو الأنسب بالمقام.

و حكى في مجمع البحرين (١) عن الهروي: «أنه لا يخرج الشقشقه إلا الجمل العربي».

قوله: «ما أسفت على كلام قَطَّ». قال في الصحاح (٢): «الأسف: أشدّ الحزن، وقد أسف على ما فاته و تأسّف أى: تلهّف؛ و أسف عليه أسفاً أى: غضب».

و في المصباح (٣): «أسف أسفاً من باب تعب: حزن و تلهّف، فهو أسف، مثل غضب وزنا و معنى. و يعدى بالهمزه فيقال: آسفته».

قوله: «كأسفى على ذلك الكلام ألا يكون أمير المؤمنين عليه السّلام بلغ منه حيث أراد».

ذيل هذه الفقرة أعنى قوله: «ألا يكون»، و أصله: أن لا يكون يمكن أن يكون تمييزاً لصدرها، فهو تمييز للنسبه من النسبه بين الجارّ و المجرور و المتعلّق؛ أو النسبه بين المضاف و المضاف إليه نحو: يعجبني طيبه نفساً أو أبا أو داراً أو علماً؛ أو النسبتين معاً، إلا أنه يلزم تعدّد المميّز، و الظاهر مضايقه النحويين عنه.

و أمّا ما ينصرح من التوضيح و التصريح (٤) من انحصار تمييز النسبه فى تمييز نسبه الفعل إلى الفاعل و المفعول، و تمييز ما يفيد التعجّب بالصيغه أو غيرها، و تمييز اسم التفصيل، فليس على ما ينبغى؛ حيث إنه لا فرق قطعاً بين الفعل و اسم الفاعل و المفعول و المصدر.

و كما أنّ «شيياً» تميّز فى: وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً (٥)، فكذا الحال فى مشتعل الرأس شيياً، و: اشتعال الرأس شيياً بلا اشكال.

ص: ٢٧٠

١- (١) مجمع البحرين ٥٢٨: ٢.

٢- (٢) صحاح اللغة ١٣٣٠: ٤ القائمة ٢.

٣- (٣) المصباح المنير: ٢٠.

٤- (٤) شرح التصريح على التوضيح ٣٩٦: ١.

٥- (٥) مريم: ٤.

مضافا إلى ما صنعه الحاجبي و تبعه الجامي (١) من تعميم النسبه للنسبه في اسم الفاعل نحو: الحوض ممتلى ماء، و اسم المفعول نحو: الأرض مفجّره عيوننا، و الصفه المشبهه نحو: زيد حسن وجهها، و اسم التفصيل نحو: زيد أفضل أبا، و المصدر نحو: أعجبنى طيبه أبا؛ بل كلّ ما فيه معنى الفعل نحو: حسبك زيد رجلا، و للنسبه الإضافيه.

و يمكن أن يكون الأمر من باب المنصوب بنزع الخافض، أى: لئلا يكون نحو: أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ لَجَاءَكُمْ (٢). فالغرض تعليل التأسف. و يرشد إليه أنّ فيما رواه الصدوق (٣): «إذ لا يكون».

و يمكن أن يكون من باب المفعول لأجله، لكن بناء على عدم اشتراطه باتّحاده مع المعلّل به وقتا، و من الاختلاف قولك: جئتك أمس طمعا في معروفك الآن كما عن سيبويه و متقدّمى النحويين، و كذا عدم اشتراط اتّحاده مع المعلّل به فاعلا كما عن ابن خزوف، تعليلا بقوله سبحانه: هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَ طَمَعًا (٤).

و حكى ابن أبي الحديد (٥) عن شيخه أبي الخير مصدّق بن شبيب الواسطيّ أنّه حدّثه في سنه ثلاث و ستّمأه فقال: قرأت على الشيخ أبي محمّد عبد الله بن احمد المعروف بابن الخشّاب هذه الخطبه، فلما انتهيت إلى هذا الموضع قال: لو سمعت ابن عبّاس يقول هذا لقلت له: و هل بقي في نفس ابن عمّك أمر لم يبلغه في هذه الخطبه لتتأسّف أن لا يكون بلغ من كلامه ما أراد، و الله ما رجع عن الأولين و لا عن الآخرين و لا بقي في نفسه أحد لم يذكره إلاّ رسول الله صلّى الله عليه و آله.

قال مصدّق: و كان ابن خشّاب صاحب دعا به».

أقول: قد أجاد ابن خشّاب في الباب، ثمّ أجاد في الباب. و كان ما قاله يختلج ببالي قبل

ص: ٢٧١

١- (١) الفوائد الضيائيه الطبعه المحقّقه العراقيه ١:٤٠٥.

٢- (٢) الأعراف: ٦٣ و ٦٩.

٣- (٣) علل الشرايع ١:١٥١.

٤- (٤) الرعد: ١٢.

٥- (٥) شرح ابن أبي الحديد: ١:٢٠٥.

الأطّلاع على مقاله حيث إنّه قد أتى بأمّهات محنه قبل انتقال الخلافه إليه و ما وقع بعد الانتقال.

بل قد حكى ابن أبى الحديد فى بعض مواضع شرحه خطبه طويله عنه عليه السّلام و هى مع طولها لا يزيد خلاصه مفادّه عن هذه الخطبه، إلاّ- بشكايته عن طائفه لم تكونوا من الخوارج فى محاربه معاويه، لكن لم يوافقوا معه فى إتمام المحاربه و اعتذروا بمعاذير؛ و كان يحثّ فيها أهل الكوفه على محاربه معاويه.

ثمّ إنّه قد حكى ابن ميثم (١) عن الكيدريّ أنّه قال: «وجدت فى الكتب القديمه أنّ الكتاب الذى دفعه الرجل إلى أمير المؤمنين عليه السّلام كان فيه عدّه مسائل:

أنّه ما الحيوان الذى خرج من بطن حيوان و ليس بينهما نسب؟

فأجاب عليه السّلام بأنّه يونس بن متىّ حيث خرج من بطن الحوت.

و:أنّه ما الشىء الذى قليله مباح و كثيره حرام؟

فقال عليه السّلام: هو نهر طالوت، لقوله- تعالى:- **إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ (٢)**.

و:أنّه ما العباده التى إن فعلها واحد استحقّ العقوبه، و إن لم يفعلها استحقّ أيضا العقوبه؟

فأجاب بأنّه صلاه السكارى.

و:أنّه ما الطائر الذى لا فرخ له و لا فرع و لا أصل؟

فقال عليه السّلام: هو طير عيسى فى قوله- تعالى:- **وَ إِذْ تَخَلَّقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي**

ص: ٢٧٢

١- (١) شرح ابن ميثم ٢٦٩: ١.

٢- (٢) البقره: ٢٤٩.

فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا يَأْذِنِي (١).

و:أنه رجل عليه من الدين ألف، و له في كيسه ألف درهم. فضمنه ضامن بألف درهم، فحال عليهما الحال، فالزكاه على أي المالين يجب (٢)؟

فقال عليه السلام: إن ضمن الضامن بإجازة من عليه الدين فلا يكون عليه، و إن ضمنه من غير إذنه فالزكاه مفروضه في ماله.

و:أنه حج جماعه و نزلوا في دار من دور مكه، و أغلق واحد منهم باب الدار و فيها حمام، فمتن من العطش قبل عودهم إلى الدار، فالجزاء على أيهم يجب؟

فقال عليه السلام: على الذي أغلق الباب و لم يخرجهنّ و لم يضع لهنّ ماء.

و:أنه شهد شهداء أربعة على محضر بالزنا، فأمرهم الإمام برجمه، فرجمه واحد منهم دون الثلاثة الباقين و وافقه قوم من الأجانب، فرجع من رجمه عن شهادته و المرجوم لم يموت، ثم مات فرجع الآخرون عن شهادتهم بعد موته، فعلى من يجب ديته؟

فقال عليه السلام: يجب ديته على من رجمه من الشهود و من وافقه.

و:أنه شهد شاهدان من اليهود على يهودي أنه أسلم، فهل يقبل شهادتهما أم لا؟

فقال عليه السلام: لا يقبل شهادتهما، لأنهما يجوزان تغيير كلام الله -سبحانه- و شهاده الزور.

و:أنه شهد شاهدان من النصارى على نصراني أو مجوسي أو يهودي أنه أسلم، فهل يقبل شهادتهما أم لا؟

فقال عليه السلام: يقبل شهادتهما، لقول الله -سبحانه-: وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةَ لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى (٣) -... الآية-، و من لا يستكبر عن عبادة الله لا يشهد شهاده الزور.

ص: ٢٧٣

١- (١) المائدة: ١١٠.

٢- (٢) أي: ألف درهم في كيس المديون و ألف درهم للضامن، و مقتضى السؤال أن الضامن كان عنده ألف درهم موجودا. منه عفى عنه.

٣- (٣) المائدة: ٨٢.



و:أنه قطع انسان يد آخر،فحضر أربعة شهود عند الإمام و شهدوا على أن المقطوع يده زنى و هو محصن،فأراد الإمام أن يرحمه فمات قبل الرجم،فعلى من قطع يده ديه القطع أو ديه النفس؟

فقال عليه السلام:على من قطع يده ديه يده حسب،و لو شهدوا أنه سرق نصابا لم يجب ديه يده على قاطعها.

ثم إنى قد جريت فى أجزاء تلك الخطبه على ما فى نهج البلاغه.لكن قد اختلف الروايه فى أجزاءها،حيث إن ما رواه الصدوق يخالف بعض أجزاء لبعض أجزاء ما فى نهج البلاغه.

و قد ذكر سبط ابن الجوزى فى تذكره الخواص اختلاف الروايه فى الأجزاء،و أتى بالأجزاء المختلف فيها (١).

ثم إنه قد حكى عن جماعه من أهل السنه إنكار تلك الخطبه و ما يشبهها مما يتضمّن شكايه أمير المؤمنين عليه السلام فى أمر الخلافه حتى قالوا:أنه لم يصدر شكايه فى هذا الأمر أصلا.

و عن بعضهم نسبتها إلى السيد الرضى يعنى:إنها مجعوله من السيد الرضى على أمير المؤمنين عليه السلام.

أقول:إن هذه الخطبه قد رواها الصدوق فى العلل فى باب «العله التى من أجلها ترك

ص: ٢٧٤

أمير المؤمنين عليه السّلام مجاهده أهل الخلاف» (١)؛ و في معانى الأخبار في باب «معنى خطبه لأمير المؤمنين عليه السّلام» (٢) عن محمّد بن عليّ بن ماجيلويه، عن محمّد بن أبي القاسم، عن احمد بن عبد الله البرقيّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عن أبان بن تغلب، عن عكرمه عن ابن عباس قال: ذكرت الخلافه عند أمير المؤمنين عليه السّلام، فقال عليه السّلام: «أما والله» -... إلى آخره-.

و عن محمّد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقانيّ، عن عبد العزيز بن يحيى الجلوديّ، عن أبي عبد الله احمد بن عليّ بن عباد بن خالد، عن يحيى بن عبد الحميد، عن عيسى بن راشد، عن عليّ بن خزيمة عن عكرمه، عن ابن عباس.

بل حكى الصدوق في العلل (٣) و المعانى (٤) أنّه سأل الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكريّ (٥) عن تفسير الخطبه، فحكى ما ذكره في تفسيرها، و الصدوق مقدّم على الشيخ المفيد المقدّم على السيد الرضويّ، و حكاية شيخوخته للسيد المرتضى و السيد الرضويّ معروفه.

و رواه سبط ابن الجوزيّ في تذكره الخواصّ (٦) عن شيخه أبي القاسم [بن] النفيس الأنباريّ باسناده إلى ابن عباس: أنّه لما بويع أمير المؤمنين عليه السّلام بالخلافه ناداه رجل من أهل الصفّ و هو على المنبر: ما الذي أبطأ بك إلى الآن؟ فقال عليه السّلام: «أما و الله» -... إلى آخره-.

ص: ٢٧٥

١- (١) و هو الباب ١٢٢ منه، علل الشرايع ١:١٤٦.

٢- (٢) معانى الأخبار: ٣٦٠.

٣- (٣) علل الشرايع ١:١٥٢.

٤- (٤) معانى الأخبار: ٣٦١.

٥- (٥) قال السيد السند الجزائريّ [الانوار النعمائيه ١:١١٣]: «و هو من أعيان الجمهور»؛ و قال ابن خلّكان: «أنّه أحد الأئمّه في الآداب و الحفظ... إلى أن قال: و كان الصاحب بن عباد يحبّ الإجتماع به و يودّه و لا يجد إليه سبيلا»؛ منه.

٦- (٦) تذكره: ١١٧.

فقد علمت الإختلاف في مقام إنشاء الخطبه.

و حكى السيد السند الجزائري أنه نقلها صاحب كتاب الغارات مسنده بأسانيدهم.

قال: «و تأريخ الفراغ من ذلك الكتاب يوم الثلاثاء الثالثه عشر خلون من شوال سنه خمس و خمسين و ثلاثمائه، و هذه هي السنه التي ولد فيها المرتضى، و هو أكبر من أخيه الرضی (١)».

و حكى ابن ميثم (٢) أنه وجدها بنسخه عليها خط الوزير أبي الحسن بن الفرات، قال: «و كان وزير المقتدر بالله، و ذلك قبل مولد الرضی بتيف و ستين سنه». فقال: «و الذي يغلب على ظني أن تلك النسخه كانت كتبت قبل وجود ابن الفرات بمده».

و حكى ابن أبي الحديد عن شيخه الصدوق المتقدم أنه حكى أنه سأل عن ابن الخشاب عن كون هذه الخطبه مجعوله؟ فقال ابن الخشاب: لا و الله! و إنني لأعلم أنها كلامه كما أعلم أنك مصدق.

قال: فقلت له: إن كثيرا من الناس يقولون: إنها من كلام الرضی؟

فقال: أني للرضی هذا الأسلوب من الكلام؟، و قد وقفنا على رسائل الرضی و عرفنا طريقته و فنه في الكلام المنشور.

ثم قال: و الله لقد وقفت على هذه الخطبه في كتب صنف قبل أن يخلق الرضی بمأتي سنه، و لقد وجدت مسطوره بخطوط أعرفها و أعرف خطوط من هي منه من العلماء و أهل الأدب قبل أن يخلق النقيب أبو محمد: و والد الرضی (٣).

قال ابن أبي الحديد (٤): «و قد وجدت أنا كثيرا من هذه الخطبه في تصانيف شيخنا

ص: ٢٧٤

١- (١) راجع به الانوار النعمائيه ١: ١١٢.

٢- (٢) شرح ابن ميثم ١: ٢٥٣.

٣- (٣) و في القاموس: «الخطبه الشقشقيه: العلويه، لقوله- لابن عباس لما قال له: لو اطردت مقالتك من حيث أفضيت- يا ابن عباس، هيهات تلك شقشقه هدرت ثم قرت». فهو قد صرح بكون الخطبه من أمير المؤمنين عليه السلام. منه عفى عنه.

٤- (٤) شرح ابن أبي الحديد ١: ٢٠٥.

أبي القاسم البلخي: إمام البغداديين من المعتزلة، و كان في دوله المقتدر قبل أن يخلق الرضى بمدّه طويله. و وجدت أيضا كثيرا منها في كتاب أبي جعفر بن فهد: أحد متكلمي الإماميه، و هو الكتاب المعروف بكتاب الإنصاف. و كان أبو جعفر هذا من تلامذه (١) الشيخ أبي القاسم البلخي، و مات في ذلك العصر قبل أن يكون الرضى موجودا.

و أما الكلام في صدور الشكايه عن أمير المؤمنين عليه السلام في أمر الخلافه، فهو خارج عن

ص: ٢٧٧

١- (١) قال في الدرّ المنثور نقلا: «ذكر لي بعض الناس: أنّ تلميذ أو تلاميذ و نحوهما ممّا فيه هذه المادّه مشهور الإستعمال في معنى مشهور، و ليس موجودا في كتب اللغه؛ فكتبت في الجواب ما صورته: و ذكر في القاموس: «أنّ لمذ لغه في لمح إليه: اختلس النظر. فيكون التلميذ و نحوه مأخوذ من ذلك، فإنّ التلامذه يكون نظهرهم إلى من تلمذوا له، خصوصا في حال الدرس و القراءه و السماع منه. و مناسبه الإختلاس باعتبار ملاحظه التأدّب مع الأستاذ؛ فلا يكون نظهرهم إليه نظر تحديق. و المجازات المأخوذه من اللغه كثيره. و لا يحضرني من كتب اللغه ما لعله يكون موجودا فيه بخصوصه. و هذه عباره كنز اللغه و هي هذه على ما نقل: «من التفعيل التلميذ: بر كسى چيزى خواندن. من غير المصادر: تلميذ: شاگرد». و قال السيد علىّ خان في الطراز نقلا: «في تلمذ التلميذ كقطمير: الخادم و غلام الصانع و متعلّم الصنعه. و إهمال الدال لغه فيه. و وزنه فعيل، لا تفعيل؛ إذ ليس في كلام العرب تفعيل - بالكسر - إلا ما كان أصله الفتح كتنبيب و ترغيب»؛ قال: «و اشتهر إطلاق التلميذ و التلاميذ على طلبه العلم لأنهم غلمان مشايخهم، و الأصل فيه غلمان الصنّاع. و تلمذه تلمذه كدحرجه دحرجه: خدمه و استخدمه، فهو متلمذ و متلمذ - بكسر الميم و فتحها - و ما اشتهر من قول الناس: تلميذ له - بتشديد الميم - خطأ منشأ توهم أنّ التاء زائده». و صرح أيضا - نقلا - في «لمذ» ب: «أنّ التاء في تلميذ أصلية. و قولهم: تلميذه أى: صار تلميذا له، غلط». و في الصحاح في مادّه تلم: «التلاميذ سقطت منه الذال»؛ و في القاموس في مادّه تلم أيضا: «و كسحاب: التلاميذ، حذف ذاله». منه عفى عنه.

المقام؛ وقد أطلال المقال فيه ابن ميثم (١).

و ربّما حكى ابن ميثم عن جماعه من الشيعة دعوى تواتر هذه الخطبه، بل غيرها ممّا اشتمل عليه نهج البلاغه، و ليس فى محلّه.

كتبه بيده الدائره أبو المعالى ابن محمّد إبراهيم فى العشر الثالث من الثلث الثالث من الربع الأوّل من الثلث الثالث من العشر السادس من العشر التاسع من العشر الثالث من الألف الثانى من الهجره النبويّه (٢) على هاجرها من السلام ألف سلام و تحيّه.

و قد اقتصرت فيه على ما يبيّن به المقصود، و أعرضت عن بيان أقسام الإستعارات من التخييل و الترشيح و غيرها صرفا للأهمّ فى الأهمّ مع الإختلاف بين أرباب البيان فيها.

و الرجاء منه-سبحانه-العفو عن ترصيفه لو كان موجبا لسخطه من جهه اختلال القصد و الغرض؛ بل الرجاء منه-سبحانه-المثوبه عليه و كذا سائر ما جرى عليه قلمى، من: البشارات فى الأصول و هو قريب من مائة ألف بيت، بل متجاوز عنه؛ قد بلغت فيه فى التدبّر و التعمّق بما لا يسعنى تحريره و لا تقريره، و: شرح الكفايه فى الفروع و هو قليل الآن، و: شطر فى التفسير، و غيرهما؛ أنّه جواد كريم لا يخيب لديه الآمال، و الحمد لله على كلّ حال.

ص: ٢٧٨

١- (١) شرح ابن ميثم ٢٥١: ١.

٢- (٢) كان الفراغ فى اليوم الثالث و العشرين من شهر رمضان المبارك من سنه ستّه و ثمانين و مأتين بعد الألف. منه.

فقیه متبحر عالم ربّانی مرحوم آیه الله العظمی سید محمد باقر موسوی شفتی معروف به «حجّه الاسلام» از زعمای بزرگ و اساطین علمی شیعه است که سالهای سال شهر اصفهان از برکات وجودی او بهره مند بوده است.

زعامت دینی و اجرای حدود الهی، بذل و سخاوت حیرت آور، تألیف اثر پر بار و کم نظیر «مطالع الأنوار» و دهها کتاب و رساله فقهی، رجالی، حدیثی و... تربیت شاگردان فراوان، از برجستگی های خاص او بود.

هرچند اصفهان آن روز به وجود نورانی فرزاندگانی همچون علامه فقیه پرتوان مرحوم آیه الله العظمی محمد آقا محمد علی نجفی هزار جریبی صاحب اثر بی نظیر «مخزن الأسرار الفقهیه» و آیه الله العظمی علامه شیخ محمد تقی رازی صاحب حاشیه معالم، و دهها فقیه و عالم برجسته دیگر منور بود ولی بار سنگین زعامت دینی بر دوش مرحوم سید حجّه الاسلام و صدیق مکرم او مرحوم آیه الله العظمی حاج محمد ابراهیم کلباسی صاحب «اشارات الاصول» و «منهاج الهدایه» قرار داشته است. از این رو سؤالات فراوان فقهی، اعتقادی و... از طرف علما، طلاب و مقلدین مرحوم سید در محضر او مطرح گردیده که وی با تبخّر و روشن بینی خاص خود آنها را پاسخ گفته است.

مجموعه «سؤال و جواب» که جلد اول آن در زمان حیات سید (سال ۱۲۴۷ ق) به چاپ سربی رسیده مشتمل بر رسائل متعددی در موضوعات مختلف است که ارزش آن مجموعه را دو چندان نموده، و با توجه به این که جلد دوم آن هنوز به چاپ نرسیده برخی از رسائل آن که توسط سبط مؤلف، روحانی فاضل و محبوب جناب آقای سید مهدی شفتی - وفقه الله تعالی - تصحیح شده بود در این مجموعه به چاپ رسیده، و به یاری خداوند متعال جلد اول «مطالع الأنوار» و «سؤال و جواب» نیز به زودی به دست چاپ سپرده خواهد شد.

گفتنی است که شرح حال مؤلف بزرگوار در کتاب بیان المفاخر به قلم مرحوم سید مصلح الدین مهدوی نگاشته شده و در دو جلد به چاپ رسیده، و کتاب «المآثر الباقریه» شامل شرح حال و شعر شعرای مادح سید حجه الاسلام که توسط مرحوم سید محمد علی وفای زواره ای تدوین شده نیز در دست چاپ است.

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم سؤال: شخصی زوجه خود را مطلقه نموده به طلاق رجعی، بعد از آن حق الرجوع خود را صلح نموده به او به نفقه ایام عدّه، بعد از آن در اثنای عدّه رجوع نموده، بعد از انقضای عدّه، آن ضعیفه به دیگری شوهر نموده؛ حال، این ضعیفه زوجه ثانی است یا اول؟

جواب: تنقیح البحث فی جواب هذا السؤال يستدعی رسم مقدمات:

الاولی: فی توضیح الحال فی قوله علیه السلام: الصلح جائز بین المسلمین إلا صلحا أحلّ حراما أو حرّم حلالا.

نقول: هذا الحديث على هذا النحو غير مروى من طرقنا وإنما هو من طرق العامه (١).

قال فی التذکره: و من طرق العامه عن أبی هريره: إنّ النبی صلی الله علیه و اله قال: الصلح جائز بین المسلمین إلا صلحا أحلّ حراما أو حرّم حلالا. (٢)

و المقصود أنّ الحديث المذكور مع هذا الذیل غیر مروی من طرقنا، و أمّا بدونه فمروی

ص: ٢٨١

---

١- ((١)) المستدرک للحاکم النیشابوری ٤: ١٠١. السنن الکبری للبیهقی ٦: ٦٥.

٢- ((٢)) تذکره الفقهاء ٢: ١٧٧. نشر المکتبه المرتضویّه.



عن أئمتنا، ففي الكافي و التهذيب في الصحيح عن حفص ابن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الصلح جائز بين الناس (١).

و أعرض عليه السلام عن الذيل المذكور، و لعل وجهه هو أن كل صلح يوجب تحليل الحرام و تحريم الحلال، لوضوح أنه يوجب انتقال المصالح عنه من المصالح إلى المصالح له، و انتقال المصالح به من المصالح له إلى المصالح، و تصرف المصالح في المصالح عنه كان قبل الصلح حلالا و حرم بعدها، كما كان تصرف المصالح له فيه حراما قبله بخلافه بعده، و كل ذلك إنما هو للصلح، و هكذا الحال في المصالح به لكن بعكس ما ذكر، فقد أحل الصلح ما كان حراما كما أنه حرم ما كان حلالا، فعلى هذا يلزم من مشروعته الصلح انتفاؤها، و لعله الوجه في إعراضه عليه السلام عن الذيل المذكور كما مرّ

و لكن الظاهر من الأصحاب أنهم تلقّوه بالقبول، و أورده شيخنا الصدوق في الفقيه في باب الصلح، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و اله: البينة: على المدعى و اليمين على المدعى عليه، و الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا. (٢)

و يمكن أن يقال في معناه: إن المراد منه التنبيه على التعميم في متعلق الصلح بأن يكون معناه: كل صلح جائز أي يلزم العمل بمقتضاه إلا الصلح الذي أوقعه المصالح في مقام تحليل ما دلّ الدليل على تحريمه على سبيل الدوام، كالصلح من الزوج مثلا عن الاستمتاع بالزوجه لغيره، فإنّ الدليل قائم على حرمه ذلك؛ و كالصلح عن مال مع مالكة فيما إذا كان مقداره مجهولا للمالك بحيث لو علم به لم يرض بالصلح.

أو الصلح الذي أوقعه المصالح في مقام تحريم ما دلّ الدليل على عدم إمكان تحريمه كالصلح لزوجته على أن لا يستمتع منها، فإنّه مسلط على الاستمتاع منها بالجماع و الملامسه و القبلة و الملاعبه و غيرها، و يصلح معها على أن لا ينتفع منها بمعنى أن يحرم عليه الانتفاع منها، و مقتضى قوله عليه السلام: «أو حرم حلالا» عدم إمكانه.

ص: ٢٨٢

١- (١) الكافي ٥: ٢٥٩ ح ٥.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٢ ح ٣٢٦٧.

إن قيل: كيف يمكن الحكم بعدم إمكانه و عدم جوازها مع أنه ثابت في الشريعة كالصلح عن حق القسم؟

قلنا: إن الصلح هناك إنما هو لإسقاط الوجوب لا لإسقاط الجواز و إثبات التحريم، و لهذا يجوز له الإقدام بمقتضى القسم مع تحقّق المصالحة في إسقاطه كما لا يخفى.

و الثانيه: في أنّ الحقّ الذي للزوج على المرأة من التسلّط على الانتفاع ببعضها و المضاجعه معها و قبلتها و لمسها و الملاعبه معها و غيرها هل يمكن إسقاطها بصلح و غيره أم لا؟

فيه تفصيل بين الزوجه الدائمه و المتمتع بها، ففي الأولى لا- يمكن ذلك، بمعنى أنّ الزوجه يكون باقيه على وصف الزوجيه الدائمه و مع ذلك لا يمكن للزوج إسقاط الأمور المذكوره له عليها حتّى يحرم عليه قبلتها و ملامستها و النظر إليها و هكذا. و أمّا في الثانيه فيمكن له ذلك.

أمّا عدم الإمكان في الأول، فلوضوح أنّ وصف الزوجيه ملزوم للأمر المذكوره، و تخلف الملزوم عن اللازم من الأمور المستحيله، فلا- يمكن للزوج إسقاط الأمور المذكوره عن زوجها بمعنى أن يكون وصف الزوجيه باق و يحرم عليه الأمور المذكوره.

و أمّا الجواز في الثانيه، فلأنّه مدلول عليه بجملة من النصوص المعتمده، كالصحيح المرويّ في الفقيه عن علي بن رباب، قال: كتبت إليه أسأله عن رجل تمتّع بامرأه ثمّ هب لها أيامها قبل أن يفضى إليها أو هب لها أيامها بعد أن يفضى إليها هل له أن يرجع فيما هب لها من ذلك؟

فوقع عليه السلام: لا يرجع (1).

و ما رواه في الكافي بأسانيد متعدده، عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

جعلت فداك، الرجل يتزوّج المرأة متعه، فيتزوّجها على شهر ثمّ إنّها تقع في قلبه فيحبّ أن

ص: ٢٨٣

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦٠ ح ٤٥٩٠.

يكون شرطه أكثر من شهر، فهل يجوز أن يزيدا في أجرها و يزداد في الأيام قبل أن تنقضى أيامه التي شرط عليها؟

فقال: لا، لا يجوز شرطان في شرط، قلت: فكيف يصنع؟

قال: يتصدق عليها بما بقي من الأيام ثم يستأنف شرطا جديدا (١).

و حمل التصديق فيه على الهبه، ولا معنى لهبه الأيام الباقية، بل المراد هبه ما استحقه منها بالعقد من منفعة البضع و الملاعبه و غيرهما في بقيه الأيام؛ وهذا المطلب هو ما اطبقت عليه كلمات الأصحاب.

قال في التهذيب:

و متى أراد الرجل أن يزيد في المده قبل انقضاء الأجل فليس له ذلك إلا أن يهب لها ما بقي له من الأيام (٢).

ثم استدل عليه بالحديث المذكور.

و في النهايه:

و إذا انقضى أجل المتعه جاز له أن يعقد عليها عقدا مستأنفا في الحال، فإن أراد أن يزيدا في الاجل قبل انقضاء أجلها، لم يكن له ذلك، فإن أراد فليهب لها ما بقي عليها من الأيام، ثم ليعقد عليها على ما شاء من الأيام (٣).

فنقول: لا شبهه في أن دايه الصلح أوسع من دايه الهبه، فإذا أمكن إسقاط التسلط الذي للزوج على الزوجه المتمتع بها و سلب الاستحقاق فيها بالهبه فجوازه بالصلح بطريق أولى كما لا يخفى.

و السرّ في المقامين هو أن العقد بين المتعاقدين أوجب العلاقة بينهما في كلّ من الدوام و الانقطاع المقتضيه لتسلطه على الانتفاع ببضعها و قبلتها و ملامستها و غيرها، و قد نطقت

ص: ٢٨٤

١- (١) الكافي ٥: ٤٥٨ ح ٢.

٢- (٢) تهذيب الاحكام ٧: ٢٦٨.

٣- (٣) النهايه: ٤٩٢ طبع دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٠ هـ.ق.

الشريعة بانحصار المزيل لتلك العلاقه فى الدوام فى الطلاق، بخلافه فى الانقطاع، بل اقتضت بأن المزيل لها فيه غيره.

و الثالثه: أن الطلاق من الأسباب الشرعيه لإزاله الزوجيه التى أوجبها العقد، فالطلاق المستجمع للشرايط أوجب خروج الزوجه عن الزوجيه، فلا- تكون الزوجه المطلقه بعد الطلاق زوجه حقيقه، و جواز الرجوع فى بعض المواضع إلى أجل لا يوجب بقاء الزوجيه حقيقه، و الحاصل أنه لا فرق فى صيغه الطلاق بين كون المطلقه غير مدخول بها و يائسه و غيرها، فكما أنها فى الأولين يوجب خروج الزوجه فليكن الأمر فى المدخول بها التى لم يكن يائسه كذلك.

غايه ما فى الباب أن الشرع أباح للزوج و سلطه على الرجوع فى العده فى بعض المواضع، و ذلك لا يوجب كون الزوجه المطلقه قبل الرجوع زوجه حقيقه، و هو ظاهر.

و الدليل- مع ظهور الحال- قوله تعالى: وَ بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ لَوِضُوحٍ أَنَّ الْمِرَادَ الرَّدُّ إِلَى الزَّوْجِيَّةِ، و ظاهر أن الرد إلى الشىء لا يكون إلا مع الخروج عنه.

و الصحيح المروى فى الكافى عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن طلاق السنه؟

فقال: طلاق السنه إذا أراد أن يطلق (الرجل) امرأته يدعها إن كان قد دخل بها حتى تحيض، ثم تطهر، فإذا طهرت طلقها واحده بشهادة شاهدين، ثم يتركها حتى تعتد ثلاثه قروء، فإذا مضت ثلاثه قروء فقد بانت منه بواحد، و كان زوجها خاطبا من الخطاب، إن شاءت تزوجته، و إن شاءت لم تفعل.

فإن تزوجها بمهر جديد كانت عنده على اثنتين باقيتين و قد مضت الواحد. فإن هو طلقها واحده أخرى على طهر من غير جماع بشهادة شاهدين ثم تركها حتى تمضى أقراؤها، فإذا مضت أقراؤها من قبل أن يراجعها فقد بانت منه باثنتين، و ملكت أمرها و حلت للأزواج، و كان زوجها خاطبا من الخطاب، إن شاءت تزوجته، و إن شاءت لم تفعل.

فإن هو تزوجها تزويجا جديدا بمهر جديد كانت معه بواحد باقيه و قد مضت اثنتان، فإن أراد أن يطلقها طلاقا لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره تركها إذا حاضت و طهرت

أشهد على طلاقها تطليقه واحده، ثم لا- تحلّ له حتّى تنكح زوجا غيره إلى أن قال: لأنه إذا كانت امرأه مطلقه من زوجها كانت خارجه من ملكه حتّى يراجعها، فإذا راجعها صارت في ملكه ما لم يطلق التطليقه الثالثه، الحديث. (١)

فقوله عليه السّلام: «كانت خارجه من ملكه» صريح في خروج الزوجه بمحض الطلاق عن الزوجيه، فهو قرينه على أنّ تعليق بينونه بمضى ثلاثه قروء باعتبار جواز رجوع فيها.

و يدلّ عليه أيضا الصحيح المرويّ في التهذيب عن بريد بن معاويه قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المفقود كيف يصنع بامرأته؟ إلى أن قال عليه السّلام: قيل للمولى أنفق عليها، فإن فعل فلا سبيل أن تتزوّج ما أنفق عليها، فإن أبي أن ينفق عليها اجبر الولي على أن يطلق تطليقه في استقبال العده و هي طاهره، فيصير طلاق الولي طلاق الزوج، فإن جاء زوجها قبل أن تنقضي عدتها من يوم طلقها الولي فبدا له أن يراجعها فهي امرأته، و هي عنده على تطليقتين، و ان انقضت العده قبل أن يجيء أو يراجع، فقد حلّت للأزواج و لا سبيل للأوّل عليها. (٢)

وجه الدلاله: أنّ المفهوم من قوله عليه السّلام: «فبدا له أن يراجعها فهي امرأته» أنه إن لم يرد أن يراجعها ليست هي امرأته و لو مع بقاء العده، فلا يكون ذلك إلا باعتبار الخروج عن الزوجيه بالطلاق؛ و هي المطلوب، فإذا كان الحال في طلاق الولي كذلك فما ظنك بطلاق نفسه؟

و الحاصل أنّ الزوجه المطلقة بمحض الطلاق خرجت عن الزوجيه، و لهذا لم يجز للزوج موائعتها مع عدم قصد الرجوع، سواء نوى عدم الرجوع أم لا، و لم يبق لها حقّ القسم، نعم، دلّ الشرع على تسلّطه على إرجاعها إلى زوجيته في عدّه معيّنه، فنقول: إنّه حقّ له من الحقوق، كحقّ الخيار في مدّه الخيار و غيره، و حقّ الرجوع على المرأه المتمتّع بها في المدّه المعيّنه كخمس سنه مثلا، بل نقول: إنّ الحق على المرأه المتمتّع بها أقوى من الذي للزوج

ص: ٢٨٦

١- (١) الكافي ٦: ٦٦ ح ٤.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٧: ٤٧٩ ح ١٩٢٢.

على الزوجه المطلقه فى أيام العده، فكما يجوز إسقاطها بالصلح فليكن الأمر فيما نحن فيه أيضا كذلك، لعموم قوله عليه السلام: الصلح جائز بين المسلمين.

و يمكن التمسك فى المقام بنصوص معتبره؛

منها: ما رواه ثقة الإسلام فى باب «الشرط فى النكاح و ما يجوز و ما لا يجوز» عن زراره قال: سئل أبو جعفر عليه السلام عن النهاريه يشترط عليها عند عقده النكاح أن يأتيتها متى شاء كل شهر أو كل جمعه يوما، و من النفقه كذا و كذا.

قال: ليس ذلك الشرط بشىء، و من تزوج بامرأه فلها ما للمرأة من النفقه و القسمه، و لكنّه إذا تزوج امرأه فخافت منه نشوزا أو خافت أن يتزوج عليها أو يطلقها فصالحته من حقها على شىء من نفقتها أو قسمتها فإن ذلك جائز لا بأس به. (١)

و هو مروى فى التهذيب أيضا (٢) و ليس فى سنده من يتأمل فيه إلا موسى ابن أبى بكر، و هو ابن البكر الواسطى، و حديثه عندى مقبوله؛ لروايه ابن أبى عمير و صفوان بن يحيى عنه.

و قد قال شيخ الطائفه فى العده: إنهما لا يرويان إلا عن ثقه، و لأنّ للصدوق طريقا إليه، مضافا إلى ما رواه الكشى عن موسى بن بكر أنه قال: قال لى أبو الحسن موسى عليه السلام: يخف عليك أن نبعثك فى بعض حوائجنا، فقلت: أنا عبدك، فمرنى بم شئت، فوجهنى فى بعض حوائجه إلى الشام (٣). و لا - خفاء فى دلالتة على المدح، و السند و إن كان منتهيا إليه لكنّه غير مناف لاستفاده المدح منه.

قيل فى تفسير النهاريه: إن الرجل يخاف من امرأته فيزوج امرأه أخرى سزا عنها و يشترط على الثانيه أن لا يجيئها إلا فى النهار.

قوله عليه السلام: فصالحته من حقها - إلى آخره - أى قبلت المصالحه الزوج عند مصالحه الزوج بعض الحق الذى له عليها بالحق الذى لها عليه، فإن المفاعله من الطرفين، فيكون كلمه «من» للتبعيض.

ص: ٢٨٧

١- ((١)) الكافى ٤: ٤٠٣ ح ٤.

٢- ((٢)) تهذيب الأحكام ٧: ٣٧٢ ح (١٥٠٥) ٦٨.

٣- ((٣)) اختيار معرفه الرجال ٢: ٧٣٧ مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

و منها: الصحيح المروى في باب النشوز من الكافي في الصحيح عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل: وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَقَالَ: هي المرأة تكون عند الرجل، فيكرهها، فيقول لها: إنني أريد أن أطلقك، فتقول: لا. تفعل، إنني أكره أن يشمت بي و لكن انظر في ليلتي فاصنع بها ما شئت، و ما كان سوى ذلك من شيء فهو لك، و دعني على حالتي، و هو قوله تبارك و تعالى: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَ هُوَ هَذَا الصَّلْحُ. (١)

و منها: الموثق المروى في الباب، عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قول الله عز وجل: وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَقَالَ: إذا كان كذلك فهم بطلاقها، فقالت له: «أمسكني و أدع لك بعض ما عليك، و أحلللك من يومي و ليلتي» حل له ذلك و لا جناح عليهما (٢).

رواه في الفقيه باسناده إلى المفضل بن صالح، عن زيد الشحام، عن أبي عبد الله عليه السلام (٣).

و منها: الموثق المروى في الباب أيضا عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل: وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَقَالَ: هذا تكون عنده المرأة لا تعجبه، فيريد طلاقها، فتقول له: «إن أمسكني و لا تطلقني و أدع لك ما على ظهرك، و أعطيك من مالي، و أحلللك من يومي و ليلتي» فقد طاب ذلك له كله. (٤)

فنقول: إن النصوص المذكورة لما كانت منساقه في تفسير قوله تعالى: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا يكون مقتضاها أنه لو قالت المرأة لزوجها: «صالحتك عما عليك من حقوقي» كان مصالحه صحيحه يترتب عليها سقوط حقوقها عنه مطلقا و لو كان الوقاع بعد أربعة أشهر، كما لا يخفى.

فكما يجوز ذلك في حق الزوج ينبغي أن يجوز في حق الزوج أيضا بأن يقول: صالحتك عما عليك من حقوقي، فإذا جاز ذلك قبل الطلاق يجوز بعده في العدة الرجعية، لكون

ص: ٢٨٨

١- (١) الكافي ٦: ١٤٥ ح ٢ باب النشوز.

٢- (٢) الكافي ٦: ١٤٥ ح ١ باب النشوز.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٥٢٠ باب النشوز.

٤- (٤) الكافي ٦: ١٤٥.

المقتضى مشتركا بينهما، كما أنه إذا جاز ذلك في الحقوق الواجبه ينبغي جوازه في الحقوق الجائزه، بل بطريق أولى.

تنقيح المقام يستدعى أن يقال: إنَّ الحقَّ الثابت إمَّا واجب أو جائز، والصلح في الأول يوجب سقوط الوجوب، ولا يلزم منه سقوط الجواز إلا باعتبار أنَّ نسخ الوجوب لا يوجب نسخ الجواز، بل باعتبار قيام مقتضى الجواز.

توضيح الحال في ذلك يستدعى أن يقال: إنَّنا قد تبهنا فيما سلف أنَّ الزوجيَّه لما كانت مستلزمه لجواز النظر إلى الزوجه و الملاعبه معها و الملامسه و غيرها فلا يمكن انفكاكها مع بقاء الزوجيَّه، و الساقط بالصلح هناك إنَّما هو الوجوب، و أمَّا الثابت في العده الرجعيَّه إنَّما هو إمكان إرجاع المطلقه إلى ما كانت عليه من وصف الزوجيَّه و جوازه و حيث قد سقط بالصلح فلا يبقى له شيء بعد، فلا ينبغي التأمل في ذلك.

و بما بيَّناه اتَّضح أنَّ ما ذكره شيخنا الشهيد-نور الله تعالى روحه السعيد- حيث قال:

«و لا يشترط في مورد الصلح أن يكون مالا، فيصحَّ عن القصاص، أمَّا عن الحدِّ و التعزير و القسمه بين الزوجات، فلا (١)».

فغير مقرون بالصواب بالإضافه إلى الصلح عن القسم، لما عرفت من كونه مدلولاً عليه بجمله من النصوص المعتميره المذكوره.

و يدلُّ عليه أيضا ما رواه شيخ الطائفه في التهذيب باسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد العلوى، عن العمركى، عن على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن رجل له امرأتان، قالت إحداهما: ليلتى و يومى لك يوما أو شهرا أو ما كان، ايجوز ذلك؟

قال: إذا طابت نفسها و اشترى ذلك منها، فلا بأس (٢).

و عدم إرادته الظاهر من قوله عليه السلام: «و اشترى ذلك منها» ممَّا لا خفاء فيه. فالظاهر أنَّ

ص: ٢٨٩

١- (١) الدروس الشرعيه ٣:٣٣٠ نشر مؤسسه النشر الإسلامى.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٧:٤٧٤ ح ١٩٠٢ (١١٠).



المراد منه أنه يرضيها بعوض، فيشمل ما لو كان بعنوان المصالحه، فمقتضاه جواز الصلح عن القسم مضافا إلى أن عقد الصلح أوسع العقود دايره، فجواز الغير يستدعى جوازه بطريق أولى، و لا- عكس، فالمراد من قوله: «اشترى» إنما خصوص الصلح أو غيره، و على التقديرين يثبت المرام، فلا ينبغي فيه الارتياب.

بقى الكلام فى أمور ينبغي التنبيه عليها:

الأول: إن المفروض فى المسأله أنه صالح حق الرجوع عليها بما عليه من النفقه فى أيام العده لها، و المفروض أنها ذات حمل، فاللازم الجهل فى النفقه، لعدم معلوميه زمان الوضع، فيمكن الوضع بستّه أشهر فصاعدا إلى السنه، مضافا إلى احتمال السقط فى كل حين.

و الثانى: إن من الأمور المسلّمه أنه لا يجوز للزوج العقد على اخت المطلقه فى أيام العده الرجعيه، فهل الأمر كذلك بعد إسقاط حق الرجوع أيضا أم لا؟

و الثالث: هل التوارث بينهما فيما إذا اتفق الموت فى أيام العده ثابت و لو مع عدم إمكان الرجوع أو مختصّ بما أمكن؟

فنقول: أما الأول، فيمكن الجواب عنه بالنقض و الحل؛

أما الأول: فهو أنا نقول: قد دلت النصوص المذكوره على جواز الصلح بنفقه الزوجه صريحا أو عموما إلى ممات الزوجه، و معلوم أن زمان الممات غير معلوم، فيحتمل ساعه كما يحتمل سنه و سنتين، و اللازم منه الجهل فى قدر النفقه، و الجهل فيه أكثر من الجهل فى النفقه فى زمان العده، فما هو الجواب عن ذلك فهو الجواب عن هذا.

و أما الحلّ، فنقول: إن الفرق واضح بين الإلزام بالمجهول و إسقاط المجهول، و الجهل على فرض الحذر به فى الصلح إنما يؤخذ به فى الأول دون الثانى.

توضيح الحال فى إبراز المرام يستدعى أن يقال: إذا صالح أحد ذات حمل عن شىء بنفقتها فى أيام حملها يمكن المناقشه حينئذ فى صحه المصالحه، للجهل فى المصالح به؛ إذ اللازم حينئذ فى ذمه المصالح هو الشىء المجهول، فيلزم الغرر، فتفسد المصالحه.

و أما إذا صالح الزوج مع زوجته عن الحقّ الثابت له عليها بترك نفقتها أو إسقاط نفقتها

اللازمه عليه فلا وجه للقدح في المصالحه بالجهل في النفقه؛ لانتفاء المفسده فيه حينئذ أصلاً، كما لا يخفى وجه للمتأمل.

و أمّا الثاني، فتحقيق الحال في ذلك يستدعي إيراد ما حضرني من النصّ في المسأله، ثمّ الإشاره إلى تحقيق الحال في ذلك، فنقول:

روى ثقة الإسلام في الكافي في الصحيح عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل طلق امرأته أو اختلعت أو بانت، أله أن يتزوج بأختها؟

قال: فقال: إذا برأ عصمتها ولم يكن له عليها رجعه، فله أن يخطب أختها. (١)

و في الصحيح، عن محمد بن إسماعيل، عن ابن بزيع، عن محمد بن الفضيل، عن أبي الصباح الكناني، قال: سألته عن رجل اختلعت منه امرأته، أيحلّ له أن يخطب أختها قبل أن ينقضى عدتها؟

فقال: إذا برأت عصمتها ولم يكن له رجعه فقد حلّ له أن يخطب أختها. (٢)

فنقول: إنّ جواز خطبه أخت المطلقة فيهما معلق ببراءه عصمه الزوجيه و عدم تمكّن الزوج من الرجعه، و هو أعمّ من أن يكون عدم تمكّنه من الرجعه بالأصالة أو باعتبار العارض؛ و المفروض فيما نحن فيه أنه غير متمكّن من الرجعه، لإسقاط حقه بالمصالحه، فينبغي أن يحكم بجواز تزويج الأخت حينئذ.

و لك أن تقول بمنع العموم بحيث يطمئنّ النفس لشموله لما نحن فيه، إذا المنفى بلم ظاهر في إفاده النفي في الماضي، فعلى هذا نقول: إنّ جواز خطبه أخت المطلقة معلق في الصحيحين بأن لا يكون عليها رجعه أصلاً، و هو منتف فيما نحن فيه، للقطع بثبوت حقّ الرجوع له عليها قبل المصالحه - كما هو المفروض - و مقتضى تعليق الحكم على الشرط انتفاؤه عند انتفائه، و مقتضاه الحكم بعدم جواز التزويج و لو بعد المصالحه، كما لا يخفى.

ثمّ على تقدير الإغماض عن دعوى الظهور نقول: إنّ الاحتمال يكفي في المقام، للقطع بعدم

ص: ٢٩١

١- (١) الكافي ٤: ٤٣٢ ح ٧.

٢- (٢) الكافي ٤: ٤٣١ ح ٦.

الجواز قبل المصالحة لكن شك في بقاءه بعده، فمقتضى الاستصحاب هو الحكم بالبقاء، كما لا يخفى على أولى النهى.

و الحاصل: أنّ المناط في عدم جواز العقد على أخت المطلقة في العدة إما عدم إمكان الرجوع حين العقد أو في الجملة؛ و على الأوّل ينبغي الحكم بالجواز، بخلافه على الثانى. و حيث قد عرفت أنّ مقتضى الصحيحين المذكورين هو الثانى تبين لك أنّ المختار هو الثانى.

و هل النفقة حكمها حكم التزويج بالأخت، بمعنى أنّه كما لم يختلف حال التزويج بالأخت في أيام العدة قبل المصالحة و بعدها، فالتحريم ثابت في الحالتين - كما علمت - كذا لم يختلف الحال في النفقة في أيام العدة لو لم تسقطها بالمصالحة و غيرها، فيجب على الزوج إنفاقها و لو بعد إسقاط حق الرجوع أو لا؟ بل وجوب النفقة تابع لإمكان الرجوع، فعند انتفائه لم يجب؟ احتمالان:

وجه الوجوب: هو الاستصحاب، بناء على أنّ الإنفاق كان ثابتاً في حقه و واجباً عليه قبل إسقاط حق الرجوع، و مقتضى الاستصحاب بقاءه على حاله.

و وجه العدم: الحصر الظاهر ممّا رواه شيخنا الصدوق في الفقيه باسناده، عن موسى بن بكر، عن زراره، عن أبى جعفر عليه السلام قال: المطلقة ثلاثاً ليس لها نفقة على زوجها و لا سكنى، إنّما ذلك لثتى لزوجها عليها رجعه. (١)

بناء على أنّ الاستفادة منه أمران:

وجودى، و هو وجوب النفقة على الزوج للزوجه التى له عليها رجعه.

و عدمى، و هو عدم وجوبها لثتى انتفى له عليها رجوع، و هو أعمّ من أن يكون انتفاء الرجوع فيه بالأصالة كالمطلقة بالطلاق البائن، أو بالعرض كما فيما نحن فيه؛ و لعلّ الثانى أقوى، و به يقتيد الإطلاق فى صحيحه زراره المرويه فى الكافى عن مولانا الباقر عليه السلام: و عليه نفقتها و السكنى ما دامت فى عدتها. (٢)

ص: ٢٩٢

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٥٠٢: ٣ ح ٤٧٦٥.

٢- (٢) الكافى ٦٥: ٦ ح ٢.

و أمّا الثالث: أى ثبوت التوارث بينهما فيما إذا اتفق الممات فى اثناء العده و لو مع إسقاط حق الرجوع بالمصالحه أو غيرها، فنقول: ثبوته مع بقاء حق الرجوع فيما إذا كان الموت فى اثناء العده ممّا لا ريب فيه، و لا شكّ يعتريه، كعدمه فيما إذا كان بعد انقضائها، و إنّما الكلام فيما إذا اتفق الموت بعد إسقاطه فى اثناء العده، و الذى يمكن أن يتمسك به فى إثباته هو الاستصحاب، لكن فيه تأمل لا يخفى للمتأمل.

و يمكن الاستدلال لإثبات المرام بصحيحه زواره لقوله عليه السّلام فيها: «و هما يتوارثان حتّى تنقضى العده» بناء على أنّ إطلاقه يقتضى التوارث بينهما و لو لم يكن له عليها رجعه مطلقا، خرج ما دلّ الدليل على خروجه و هو غير الطلاق الرجعى، فبقى الغير مندرجا تحت العموم، فينبغى المصير إلى مقتضاه.

و يؤيده ثبوت التوارث بينهما فيما إذا كان الطلاق رجعيًا، فإذا مات أحدهما من غير رجوع الزوج إلى زوجته فيما إذا ساغ له الرجوع عليها، فليكن الأمر كذلك فيما إذا كان الموت مع إسقاط الرجوع.

و يتوجّه عليه أنّ التمسك بقوله عليه السّلام: «و هما يتوارثان إلى آخره» إنّما يستقيم فى المقام إذا أمكن التمسك بالإطلاق، و هو غير معلوم، بل غير صحيح.

تنقيح الأمر فى ذلك يستدعى إيراد ما تقدّم عليه و ما يعارضه، ثمّ التنبيه على ما يلزم منها، فنقول:

إنّ الحديث هكذا: «و عليه نفقتها و السكنى ما دامت فى عدتها، و هما يتوارثان حتّى تنقضى العده» و هو مروى فى الفقيه (١) أيضا لكن مرسلا هكذا: «روى عن الأئمة عليهم السّلام أنّ طلاق السنّه - إلى أن قال -: و على المطلق للسنّه نفقه المرأة و السكنى ما دامت فى عدتها، و هما يتوارثان حتّى تنقضى العده».

و مقتضى الإطلاق فيما ذكر و إن كان ما تقدّم لكنّ التعويل على المطلقات مشروط بانتفاء المقيّد، و المقيّد فيما نحن فيه موجود، و هو ما تبّهنا عليه ممّا رواه شيخنا الصدوق

ص: ٢٩٣

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٤٩٥: ٣.

باسناده إلى موسى بن بكر، قال: روى موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال:

المطلّقه ثلاثا ليس لها نفقه على زوجها ولا سكنى، إنّما ذلك للتي لزوجها عليها رجعه. (١)

و طريقه إليه و إن لم يذكره في المشيخه لكن جهل الطريق غير مضرّ لما قرّر في محلّه، مضافا إلى أنّ الحديث مروى في الكافي أيضا، و السند فيه إلى موسى بن بكر صحيح، و الكلام في موسى بن بكر قد سلف، و قد نبهنا فيما سلف أنّ مقتضى الحصر فيه أنّه لا- يجب الإنفاق على المطلّقة إلاّ- بالإضافة إلى المطلّقة التي له عليها رجعه، و اللازم منه تقييد المرجع في نفقتها و في قوله عليه السّلام: «و عليه نفقتها» بذلك، كالمراه فيما ذكره شيخنا الصدوق في قوله عليه السّلام: «و على المطلّقة للسّنة نفقه المراه» فعلى هذا يكون الكلام بمنزله أن يقال: و على المطلّقة نفقه المطلّقة التي له عليها رجعه، فحينئذ يكون قوله عليه السّلام: «و هما يتوارثان» في قوّه أن يقال: إنّ المطلّقة و المطلّقة التي له عليها رجعه يتوارثان، فلا- يمكن التمسّك به في ثبوت التوارث فيما لم يكن له عليها رجعه و لو باعتبار المصالحه.

و أمّا الاستناد بما ذكر من التأييد ففي غير محلّه، لكونه ايلاء إلى القياس، و القياس عند القائلين به مشروط بشرطين: أحدهما بالنسبه إلى المقيس عليه، و الآخر بالإضافة إلى المقيس.

أمّا الشرط في المقيس عليه فهو أن لا توجد فيه خصوصيّة يقتضى ثبوت الحكم فيه، فلو وجدت الخصوصيّة فيه و انتفت في طرف المقيس اختلّ به أمر القياس.

و أمّا في المقيس فهو أن لا- يكون فيه مانع من ثبوت الحكم فيه، فلو وجد فيه المانع لم يكن في طرف المقيس عليه اختصّ بالمنع.

و يمكن أن يقال بانتفاء الشرط في محلّ الكلام في كلا الطرفين.

و أمّا في طرف المقيس عليه، فلو ضوح أنّ إمكان الرجوع فيه إلى الممات خصوصيّة يناسب ثبوت التوارث، و هو منتف في محلّ الكلام.

ص: ٢٩٤

و أما في طرف المقيس، فلأن المفروض انتفاء حق الرجوع فيه و عدم إمكانه، فيمكن أن يكون هذا مانعا عن التوارث.

و يمكن التمسك لإثبات التوارث هنا بالاستصحاب لكن لا- بالتقرير السالف، بل بأن يقال: إن التوارث بينهما قبل الطلاق ثابت بالكتاب و السنه و الإجماع، قال الله تبارك و تعالى: **وَ لَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ (١)** و مقتضى الاستصحاب الحكم بثبوت الحكم المدلول عليه بالآيه الشريفه إلى أن دلّ الدليل على إطلاقه، و القدر الثابت في غير الطلاق الرجعي مطلقا، و فيه بعد انقضاء العده. و أما فيما إذا كان الممات في أثنائها فلا ينبغي الحكم بالثبوت عملا بالاستصحاب.

هذا ما يقتضيه النظر في بادئ الأمر، لكنّ الجزم في أمثال المقام طي الأمر بالمصالحة، فإنها أسلم و أنجز من المؤاخذه في مقام المؤاخذه.

### تنبيهان:

الأول: لا- يخفى أن ما ذكرنا فيما سلف من عدم جواز العقد على اخت المطلقة إنما هو مع حياتها، و أما إذا اتفق لها الموت في أثناء العده فالظاهر عدم وجوب التأمل إلى انقضائها، فيجوز له العقد و لو في أثنائها، كما إذا ماتت من غير طلاق، فإنه يجوز له العقد على اختها و لو قبل انقضاء زمان يعادل زمان العده، كما إذا ماتت إحدى الأربع من الزوجات يسوغ للرجل التزويج باخرى من غير لزوم ترقب فصل.

و أمّا الموثق المروي في التهذيب عن عمّار قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له أربع نسوة، فيموت إحدىهن، فهل يحلّ له أن يتزوج اخرى مكانها؟ قال: لا، حتى تأتي عليها أربعة أشهر و عشرة. (٢)

فلا بدّ من صرفه عن ظاهره، لوضوح أنّ المدّه المذكوره إنّما هي العده للمرأة المتوفى عنها

ص: ٢٩٥

١- ((١)) النساء: ١٢.

٢- ((٢)) تهذيب الأحكام ٧: ٤٧٥ ح (١٩٠٦) - ١١٤.

زوجها، لا للرجل المتوفى عنه الزوجه، و لذا حمله شيخ الطائفه على الاستحباب، قال بعد أن اوردته:

قال محمّد بن الحسن: هذا الخبر محمول على ضرب من الاستحباب، لأنّه إذا ماتت المرأة جاز للرجل أن ينكح امرأه اخرى مكانها في الحال (1)، انتهى كلامه رفع في الجنّه مقامه.

و الثاني: لا- يخفى أنّ عدم جواز الرجوع للزوج على الزوجه بعد المصالحه إنّما هو مع بقاء المصالحه و انتفاء الفسخ، و أمّا عند تحقّقه برضى منها فلا ينبغي التأمّل في الجواز و لا في غير ما ذكر من الإنفاق و التوارث إلّا بعد انقضاء العدّه.

و لله الحمد و الشكر و المنة، و صلواته على أكمل من ختمت به النبوه، و أفضل من تمّت به الولاية، و آله أصحاب العصمه و الجلاله و الطهاره.

هذا ما جرى به القلم في مزرعه تنددان من مزارع كرون من محلّ اصبهان في ضحوه اليوم الثاني من الاسبوع الثاني السابع من السبوع الأيام العاشر من العشر الأول من الشهر السادس من السنه الخامسه من العشر الرابع من المائه الثالثه من الألف الثاني من هجره أكمل البريه عليه و على آله آلاف السلام و الثناء و التحية.

ص: ٢٩٦

١- (١) تهذيب الأحكام ٧:٤٧٥

## رسائل فقهی (۲) علامه سید محمد باقر موسوی شفتی (۱۲۶۰ ه.ق)

بسم الله الرحمن الرحيم سؤال: هرگاه زید زوجه خود را طلاق خلعی گفت آیا می تواند در اثنای عده، خواهر مطلقه مزبوره را عقد کند برای خود یا نه؟ در صورتی که تواند، آیا عکس می تواند بکند یعنی زوجه جدید را طلاق باین گوید و در عده او اخت او را که مطلقه اولی باشد عقد نماید یا نه؟ آیا در این باب، فرقی میان عقد دائمی و انقطاعی هست یا نه؟

جواب: این سؤال مشتمل است بر سه مطلب:

مطلب اول

آن است که: زوجه خود را مطلقه کرد به طلاق خلعی، آیا می تواند قبل از انقضای عده، اخت او را عقد نماید یا نه؟

جواب آن است که می تواند، بلکه حکم به جواز، اختصاص به خلع ندارد بلکه ثابت است در مطلق طلاق باین، مثل مطلقه به طلاق خلع و مبارات، و مطلقه به ثلاث تطبیقات،

ص: ۲۹۷



بلکه ثابت است در غیر طلاق مثل آن که فسخ عقد شده باشد بأحد أسباب مقتضیة فسخ عقد. و این مصرح به در کلمات اصحاب است.

قال فی المقنع:

أما الخلع، فلا يكون إلا من قبل المرأة، و هي أن تقول لزوجها: لا أبرّ لك قسما إلى أن قال:- فإذا قالت هذا لزوجها فقد حلّ له ما أخذ منها، و إن كان أكثر ممّا أعطاه من الصداق و قد بانت منه، و حلّت للزوج بعد انقضاء عدّتها، و حلّ له أن يتزوَّج أختها من ساعته. (١)

و فی المقنعه:

و من كان عنده أربع زوجات، فطلق واحده منهنّ طلاق السنّه، تطليقه واحده يملك فيه الرجعه، لم يجز له أن يعقد على امرأه نكاحا حتّى تخرج المطلّقه من العدّه، فإن خلع واحده من الأربع أو بارئها لم يحرم عليه العقد على امرأه أخرى في الحال نكاحا؛ لأنّه ليس له على المختلعه و المباراه رجعه.

و كذلك إن كانت التي طلقها لم يدخل بها جاز له العقد في الوقت على أختها و غيرها من النساء؛ لأنّه لا عدّه له عليها، و كذلك إن طلقها طلاق العدّه ثلاثا لم يحرم عليه العقد على غيرها، إذ لا رجعه له عليها حسب ما قدّمناه.

و إذا كانت عند الرجل امرأه قد دخل بها و طلقها طلاق السنّه لم يجز له العقد على أختها حتّى تخرج المطلّقه من عدّتها. فإن خلعه أو بارئها أو طلقها للعدّه ثلاثا فلا جرح عليه أن يعقد على أختها في الحال إذ لا رجعه له عليها كما ذكرناه. (٢)

و فی المبسوط:

و أمّا أختها و عمّتها و خالتها فإنما يحرم من تحريم جمع، فإن كان الطلاق رجعيًا فالتحريم قائم، لأنّ الرجعيّه في حكم الزوجات، فلا يجمع بين المرأة و عمّتها، و كذلك بينها و بين خالتها.

و إن كان الطلاق بائنًا أو خلعا أو فسخًا جاز العقد على أختها و عمّتها و خالتها قبل انقضاء عدّتها.

ص: ٢٩٨

١- (١) المقنع: ٣٤٨- باب الطلاق، مؤسسه الامام الهادي عليه السلام.

٢- (٢) المقنعه: ٥٣٦.

و كذلك إن كانت عنده واحده فطلقها جاز له العقد على أربع إن كان الطلاق بائنا، فإن كان رجعيًا فليس له أن يعقد إلا على ثلاث.

و إن كانت عنده أربع فطلقهن كلهن كان له العقد على أربع أو أقلّ منهنّ إن كان بائنا، و إن كان رجعيًا لم يكن له أن يعقد على واحده حتّى يخرجن من العده (١).

و فى الخلاف:

ابان زوجته بخلع أو مبرات أو فسخ جاز له أن يتزوج باختها و عمّتها و خالتها قبل أن تخرج من العده، و به قال زيد بن ثابت، و الزهرى، و مالك، و الشافعى.

و ذهب قوم إلى أنّه لا يجوز قبل الخروج من العده على كلّ حال، حكوا ذلك عن عليّ عليه السلام و ابن عباس، و به قال الثورى و أبو حنيفة و أصحابه.

و هكذا الخلاف فيما إذا كان تحته أربع فطلق واحده، هل له نكاح اخرى قبل انقضاء عده هذه أم لا؟ و لو طلقهن كلهن لم يكن له أن يتزوج غيرهنّ، لا واحده و لا أربعاً حتّى تنقضى عدّتهنّ.

و هكذا لو كان له زوجه واحده فطلقها، كان له العقد على أربع سواها، و قالوا: لا يجوز، دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم (٢).

و فى الوسيه فى مقام بيان المحرّمات بالسبب ما هذا لفظه:

و الاختان معاً، سواء عقد عليهما عقد مقارنة أو عقد متابعه، و عقد المتابعه يصحّ على من عقد على أوّل، فإن دخل بالثانيه فرّق بينهما و لم يرجع إلى الأوّل (الا) بعد خروج الثانيه من العده، و لا يجوز له ذلك إلاّ بعد مفارقه الأولى منه بالموت أو بالطلاق، فإن طلقها رجعيًا لم يجز له العقد على الاخرى إلاّ بعد خروجها من العده. (٣)

و فى المراسم:

و من طلق طلاقاً يملك فيه الرجعه و أراد العقد على اخت المطلقه أو كانت رابعه و عنده ثلاث، فلا يجوز له حتّى تخرج من العده، و أمّا فى الطلاق البائن فجائز. (٤)

ص: ٢٩٩

١- ((١)) المبسوط ٤:١٩٦ المكتبه المرتضويه.

٢- ((٢)) الخلاف ٤:٢٩٧.

٣- ((٣)) الوسيه: ٢٩٣.

٤- ((٤)) المراسم العلويه: ١٧٠، الناشر: المعاونيه الثقافيه للمجمع العالمى لأهل البيت ١٤١٤ هـ.ق.

و فى المهذب:

و من طلق زوجته له طلاقا رجعيًا حرم عليه العقد على اختها حتى تنقضى عدتها- إلى أن قال:-و إذا كان عند رجل أربع زوجات و طلق واحده منهن طلاقا يملك فيه الرجعه حرم عليه العقد على اخرى حتى تنقضى عدّه المطلقه،فإن كان الطلاق بائنا جاز له العقد على الأخرى فى الحال. (١)

و فى الغنيه:

و أما من يحرم العقد عليهن فى حال دون حال فاخت المعقود عليها بلا خلاف- إلى أن قال:-و الخامس حتى تنقضى الأربع بما يوجب البينونه و المطلقه للعدّه ثلاثا أو للسنة على ما بينه حتى تنكح زوجا آخر و تبين منه،و كذا كل مزوجه و المعتدّه من الطلاق الرجعى حتى تخرج من عدتها، كل هذا بلا خلاف. (٢)

و فى السرائر:

و إذا طلق الرجل واحده من الأربع طلاقا يملك فيه الرجعه فلا يجوز له العقد على اخرى حتى تخرج تلك من العدّه،فإن كان طلاقا لا يملك فيه الرجعه جاز له العقد على اخرى فى الحال. (٣)

و فيه أيضا:

متى عقد على امرأه ثم عقد على اختها أو أمها أو بنتها بجهاله فرّق بينهما،فإن وطئها و جاءت بولد به كان لاحقا به، (٤) و روى أنه لا يقرب الزوجه الأولى حتى تنقضى عدتها،فإن كانت التطليقه لا رجعه له عليها فى تلك العده،فبعد تلك التطليقه جاز له العقد على اختها فى الحال،و كذلك كل عدّه لا- رجعه للزوج على الزوجه فيها يجوز له العقد على اخت المعتدّه فى الحال،متمتعه كانت أو مفسوخا نكاحها،أو مطلقه أو مباراه أو مختلعه. (٥)

ص: ٣٠٠

١- (١) المهذب ١٨٦:٢.

٢- (٢) غنيه النزوع: ٣٣٩.

٣- (٣) السرائر ٥٣٩:٢.

٤- (٤) الرسائل:الباب ٨ من ابواب يحرم بالمصاهره ح ٦.

٥- (٥) السرائر ٥٣٧:٢.

و في الجامع:

و تحرم في حال دون حال: الكافره حتى تسلم، و المرتده، و ذات الزوج، و المعتده من زوج عدّه رجعيه، أو بائه على غير من أبانها، و المطلقه ثلاثا في الحرّه، و اثنتين في الأمه على مطلقها في العدّه و على غيره، و بعد العدّه عليه خاصه حتى تنكح زوجا غيره و يدخل بها و تبين منه- إلى أن قال:- و الجمع بين الأختين في نكاح غبطه (١) أو متعه نسبا، [و رضاعا] أو بوطى في المملوكتين، فإن جمع بينهما في العقد اختار أيتها شاء.

فإن عقد على واحده ثم على أختها فالأولى حلّ و الاخرى فزق بينهما، و لم يقرب الأولى حتى تخرج هذه من عدتها، و كذلك في الأمّ و بنتها سواء.

و إذا تمّع بامرأه ثم بانت منها بعد الدخول بها لم يتزوج أختها إلا بعد انقضاء عدتها.

و إذا طلق زوجته طلاقا رجعيًا لم يحلّ له التزويج باختها حتى تنقضي عدتها، و لو كانت رابعه فطلقها رجعيًا لم تحلّ له الاخرى حتى تنقضي العدّه، فإن طلق بائنا حلّ له ذلك في المسألتين، و كذلك لو ماتت زوجته. (٢)

و في الشرايع:

إذا طلق واحده من الأربع حرم عليه العقد على غيرها حتى تنقضي عدتها إن كان الطلاق رجعيًا.

و لو كان بائنا جاز له العقد على اخرى في الحال، و كذا الحكم في نكاح اخت الزوجه على كراهيته مع البيوننه. (٣)

و في النافع:

و إذا طلق واحده من الأربع حرم عليه ما زاد غبطه (و دواما) حتى تخرج (المطلقه) من العدّه أو تكون المطلقه بائه، و كذا لو طلق امرأه و أراد نكاح أختها. (٤)

ص: ٣٠١

١- (١) نكاح الغبطه: نكاح الدائم.

٢- (٢) الجامع للشرايع: ٤٢٨.

٣- (٣) شرايع الإسلام ٢: ٢٣٧، نشر دار التفسير اسماعيليان قم.

٤- (٤) المختصر النافع: ١٧٨ مؤسسه البعثه، طهران ١٤١٠.

و فى القواعد:

و لو طلق رجعيًا حرمت الاخت حتى تخرج العدة. (١)

و فى التذكرة:

و لو طلق الاولى طلاقًا بائنًا بخلع أو مبرات أو نسخ جاز له نكاح الثانية، لأنه طلاق بائن، فجاز له العقد على اختها، كما لو طلقها قبل الدخول- إلى أن قال:- و لو كان الطلاق رجعيًا لم يجز له نكاح اختها ما لم ينقضى عدتها، لأن الرجعيه فى حكم الزوجه. (٢)

و فى الإرشاد:

و لو طلق واحده من كمال العدد بائنًا جاز له نكاح غيرها و اختها على كراهية فى الحال، و لو كان رجعيًا حرمت الاخرى و الاخت إلا بعد العدة. (٣)

و فى التبصره:

لو طلق إحدى الأربع رجعيًا لم يجز أن ينكح بدلها حتى تخرج من العدة، و يجوز فى البائن. (٤)

و فى اللمعه و شرحها:

أمّا الاخت للزوجه فتحرم جمعًا بينها و بينها أى بين هذه الزوجه و اختها فمتى فارق الأولى بموت، أو فسخ، أو طلاق بائن، أو انقضت عدتها حلّت الاخرى. (٥)

بعد از احاطه به عبارات مذكوره ظاهر مى شود اين كه حكم، نفيا أو اثباتًا، أى عدم جواز عقد اخت مطلقه به طلاق رجعى در اثنای عدّه، و جواز آن در غير طلاق رجعى، محلّ وفاق است.

و المستند فى ذلك مضافًا إلى ذلك النصوص الآتية، فلا اشكال فى المسأله.

ص: ٣٠٢

١- (١) قواعد الاحكام.

٢- (٢) تذكره الفقهاء ٢:٦٣٥ منشورات المكتبة المرتضويه.

٣- (٣) إرشاد الأذهان ٢:٢٦.

٤- (٤) تبصره المتعلمين: ١٧٦ چاپخانه احمدى ١٣٦٨.

٥- (٥) الروضه البهيه فى شرح اللمعه الدمشقيه ٥:١٨١.

آن است که: آیا بعد از آن که اخت مطلقه را در اثنای عده عقد نمود می تواند معقوده ثانیه را مطلقه به طلاق خلع نماید و در اثنای عده او مطلقه اولی را عقد نماید؟

جواب این است که: خیر، نمی تواند، نظر به این که طلاق خلع به اختیار این شخص نیست، بلکه در صورتی است که کمال نفرت از جانب زوجه بوده باشد. و گاه هست ضعیفه هرگز راضی به طلاق نیست، بلکه هرگاه فرض شود که شرط خلع متحقق باشد البته می تواند، پس مقصود این است که این کلیت ندارد که توان این را حيله و تدبیری قرار داد در تزویج اخت مطلقه در اثنای عده او.

همچنین است حال در طلاق به طریق مبارات، آن نیز به اختیار زوج نیست، بلکه در صورت تحقق نفرت و کراهت است از طرف زوج و زوجه. این نیز هرگاه فرض شود تحقق آن، جواز آن نیز محل تأمل نخواهد بود، بلی مطلقه به ثلاث تطبیقات ممکن است به این معنی که معقوده ثانیه را سه طلاق گفت، در این صورت تزویج اخت او در اثنای عده جایز است، خواه مطلقه اولی بوده باشد یا اخت دیگر او، لکن عود به عقد مطلقه به ثلاث طلاق مجوز نخواهد بود مگر بعد از تخلل محلل.

### مطلب ثالث

آن است که: آیا جایز است عقد اخت متمتع بها بعد از انقضای اجل متعه و قبل از انقضای عده آن، خواه عقد اخت در اثنای عده به طریق دوام بوده باشد یا انقطاع؟

جواب: این مسأله محل خلاف ما بین فقهاست؛ جماعتی از اعظم فقها - قدس الله تعالی ارواحهم - حکم فرموده اند به عدم جواز آن.

منهم: شيخنا الصدوق، قال في المقنع:

إذا تزوّجت بامرأه متعه إلى أجل مسمى، فلما انقضى أجلها احببت أن تتزوّج اختها، فلا تحلّ لك حتى تنقضى عدّتها. (١)

و منهم: شيخ الطائفة، فإنّ الظاهر منه في التهذيب و الاستبصار و الخلاف ذلك.

قال في التهذيب:

و متى طلق الرجل امرأته طلاقاً يملك رجعتها فيه، فلا يجوز له العقد على اختها، و متى طلقها طلاقاً بائناً أو ماتت عنه أو بانت منه بأحد وجوه البيئونه فلا بأس عليه بالعقد على اختها في الحال (٢) فأما المتعه فقد روى فيها أنه إذا انقضى أجلها، فلا يجوز العقد على اختها إلا بعد انقضاء عدّتها.

و قال أيضاً فيما بعد ذلك:

و قد قدّمنا الخبر الذي يتضمّن أنّ المتمّعه إذا انقضى أجلها فليس لزوجها أن يتمّع باختها حتى تنقضى عدّتها. (٣)

و يقرب منه ما ذكره في النهاية، قال:

و متى طلق الرجل امرأته طلاقاً يملك فيه الرجعه لم يجوز له العقد على اختها حتى تنقضى عدّتها، فإن كانت تطليقه بائنه جاز له العقد على اختها في الحال، و قد روى في المتمّعه إذا انقضى أجلها: أنه لا يجوز العقد على اختها في الحال. (٤)

و سمعت عبارته في الخلاف، و ستقف على كلامه في الاستبصار.

و منهم: صاحب الجامع، قال:

إذا تمّع بامرأه ثمّ بانت منه بعد الدخول بها لم يتزوّج اختها إلا بعد انقضاء عدّتها.

و قال أيضاً فيما بعد ذلك:

و يجوز أن يتمّع بامرأه مرارا كثيره، و إذا انقضى أجلها جاز له العقد عليها في عدّتها، لا يجوز له العقد على اختها حتى تخرج عدّتها. (٥)

ص: ٣٠٤

١- (١) المقنع: ٣٤٠.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٧: ٢٨٦ و ٧: ٢٨٨.

٣- (٣) النهاية: ٤٥٤.

٤- (٤) النهايه: ٤٥٤.

٥- (٥) الجامع للشرايع: ٤٥١ احكام المتعه.



و منهم صاحب المدارك، قال فى شرحه على النافع:

قال المفيد رحمه الله فى المقنعه: و أمّا المتعه، فقد روى فيها أنه إذا انقضى أجلها فلا يجوز على اختها إلا بعد انقضاء عدتها، و أورد الشيخ فى ذلك روايتين أوضحهما سندا ما رواه فى الصحيح عن الحسين بن سعيد، قال: قرأت فى كتاب رجل إلى أبى الحسن الرضا عليه السلام- إلى أن قال:- و العمل بهذه الروايه متّجه، لصحّه سندها و سلامتها عن المعارض.

و منهم: صاحب الوسائل، فإنه صرح بذلك فى مواضع من وسائله، منها: ما ذكره بقوله:

باب من تمتّع بامرأه لم تحلّ له اختها حتّى تنقضى عدتها. (١)

و منها ما ذكره أيضا، فقال: باب تحريم الجمع بين الاختين فى المتعه حتّى فى العده. (٢)

و منها ذكره فى موضع آخر، فقال: من طلق زوجته رجعيًا لم يجز له تزويج اختها حتّى تنقضى عدتها، و كذا المتعه إذا انقضت مدتها، و يجوز فى العده من الطلاق البائن و من الوفاه. (٣)

و منهم: صاحب الكفايه، قال:

و إذا انقضى أجل المتعه، فلا يجوز العقد على أخت المتمتّع بها حتّى تنقضى العده، عملا بالنصّ الصحيح (٤)

و المستند فى ذلك مضافا إلى الاستصحاب نصوص معتبره.

منها: ما رواه ثقة الإسلام فى باب الجمع بين الاختين من نكاح الكافى، عن الحسين بن سعيد أنه قال: قرأت فى كتاب رجل إلى أبى الحسن عليه السلام: جعلت فداك، الرجل يتزوج المرأه متعه إلى أجل مسمى، فينقضى الأجل بينهما، هل له أن ينكح اختها من قبل أن تنقضى عدتها؟

ص: ٣٠٥

١- (١) وسائل الشيعه ٢٠:٤٨٠ باب ٢٧ مؤسسه آل البيت.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢١:٧٨ باب ٤٤.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٢:٢٧٠ باب ٤٨ مؤسسه آل البيت.

٤- (٤) كفايه الأحكام للمحقّق السبزوارى: ١٦٣ (نشر مهدوى).

فكتب: لا يحلّ له أن يتزوجها حتى تنقضى عدتها. (١)

ولا يخفى أنّ روايه ثقه الإسلام عن الحسين بن سعيد من غير واسطه غير ثابتة، بل المعهود روايته عنه بواسطتين: محمّد بن يحيى، وأحمد بن محمد بن عيسى، فقد مشى هذا على غير عادته من ضبط الواسطه أو الإحاله بما ذكره قبل ذلك بقليل، لكنّ الظاهر أنّه أخذ من كتاب الحسين بن سعيد الثابت لديه أنّه من كتابه، فجهل الواسطه على تسليمه غير مضرّ بالحكم بصحّته حديثه.

ومنها: ما رواه ثقه الإسلام في الباب المذكور أيضا عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، قال: قرأت كتاب رجل إلى أبي الحسن عليه السّلام: جعلت فداك...

إلى آخر الحديث المذكور.

وراهما شيخ الطائفة في التهذيب عن ثقه الإسلام، فقال: فأما المتعه فقد روى فيها أنّه إذا انقضى أجلها فلا يجوز العقد على اختها إلاّ بعد انقضاء عدتها، روى ذلك محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، قال: قرأت في كتاب رجل إلى أبي الحسن عليه السّلام: جعلت فداك! الرجل يتزوج المرأه متعه إلى أجل مسمّى فينقضى الأجل بينهما، هل له أن ينكح اختها قبل أن تنقضى عدتها؟

فكتب عليه السّلام: لا يحلّ أن يزوّجها حتى تنقضى عدتها. (٢)

وبهذا النحو أورده ثقه الإسلام من غير تغيير أصلا إلاّ في ذكر الرضا عليه السّلام بعد ذكر أبي الحسن في الثاني، فإنّه غير مذكور في غالب نسخ الكافي، فعلى هذا ما في الوسائل و الكافي من إسنادهما الحسين بن سعيد إلى آخره محمول على ما ستقف عليه.

توضيح الحال يستدعى إيراد عين ما في الكافي و التهذيب و الاستبصار، ثمّ الإشارة إلى المرام، فنقول:

الموجود في الكافي، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس،

ص: ٣٠٦

١- (١) الكافي ٤٣١: ٥ ح ٥.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٢٨٧: ٧ ح ١٢٠٩-٤٥.

قال:قرأت في كتاب رجل إلى أبي الحسن عليه السّلام و روى الحسين بن سعيد أيضا قال:قرأت في كتاب رجل إلى أبي الحسن عليه السّلام:جعلت فداك!الرجل يتزوّج المرأة متعه إلى أجل مسمّى فينقضى الأجل بينهما،هل له أن ينكح اختها قبل أن تنقضى عدّتها؟

فكتب:لا يحلّ له أن يزوّجها حتّى تنقضى عدّتها،انتهى عين ما في الكافي،و قد علمت ما في التهذيب نقلا عنه.

و في الاستبصار:فأمّا ما رواه محمّد بن يعقوب،عن علي بن إبراهيم،عن أبيه،عن إسماعيل بن مرار،عن يونس،قال:قرأت في كتاب رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السّلام و روى الحسين بن سعيد أيضا،قال:قرأت في كتاب رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السّلام جعلت فداك!الرجل يتزوّج المرأة متعه إلى أجل مسمّى،فينقضى الأجل بينهما،هل له أن ينكح اختها قبل أن تنقضى عدّتها؟

فكتب:لا يحلّ له أن يتزوّجها حتّى تنقضى عدّتها.

فالوجه في هذا الخبر أحد شيئين،أحدهما:أنّ يونس و الحسين بن سعيد لم يرويا عن إمام معصوم و لا عمّن رواه عن إمام،و إنّما قالوا:وجدنا في كتاب رجل،و ليس كلّما يوجد في الكتب يكون صحيحا،و لو سلّم لجاز لنا أن نخصّه بالمتعه دون عقد الدوام [\(١\)](#)انتهى،ما في الاستبصار.

و لا يخفى عليك أنّ الظاهر ممّا في التهذيب و الاستبصار أنّ المحكّي عن يونس و الحسين بن سعيد كليهما حكاة شيخ الطائفة عن الكافي،فما في الوسائل و الوافي غير جيّد،لكنّ الموجود في أكثر نسخ الكافي لا- يساعده لخلوّه عن ذكر الحسين بن سعيد،فإنّ الموجود في أكثر نسخه هكذا:علي بن إبراهيم،عن أبيه،عن إسماعيل بن مرار عن يونس،قال:قرأت في كتاب رجل إلى أبي الحسن:جعلت فداك!الرجل يتزوّج المرأة متعه إلى أجل مسمّى، فينقضى الأجل بينهما،هل له أن تنكح اختها من قبل أن تنقضى عدّتها؟فكتب:لا يحلّ لها أن يزوّجها حتّى تنقضى عدّتها [\(٢\)](#).

ص: ٣٠٧

١- ((١)) الاستبصار ٣:١٧٠ ح ٤-٦٢٢.

٢- ((٢)) الكافي ٥:٤٣١ ح ٥.

فما فى الوسائل و الوافى مبنى عليه، لكن الظاهر أنّ ما فى أكثر نسخ الكافى مبنى على السقط، فسقط من قلم الناسخ ما كان بعد أبى الحسن الأوّل إلى قوله: إلى أبى الحسن عليه السّلام و ما كان بعد رجل فى قوله: فى كتاب رجل فى الأوّل إلى قوله: فى كتاب رجل فى الثانى، فسرى النقصان إلى سائر النسخ لاستنساخها منه، و الدليل على ذلك ما وجد فى بعض النسخ كما نبهنا عليه، لو ضوح أولوئّه الحمل على النقصان فيما إذا دار الأمر بينه و بين الزيادة، و لأنّ التأمل فيما فى التهذيب و الاستبصار يرشدك إليه، كما لا يخفى على المتأمل.

و منها: ما رواه فى باب المتعه من نكاح الفقيه باسناده إلى القاسم بن محمّد الجوهري، عن على بن أبى حمزه، قال: قرأت فى كتاب رجل إلى أبى الحسن عليه السّلام: رجل تزوّج بامرأه متعه إلى أجل مسمّى، فإذا انقضى الأجل بينهما هل له يحلّ أن يتزوّج باختها؟

فقال: لا يحلّ له حتّى تنقضى عدّتها. (1)

ثمّ أقول: إنّ المكاتبه المذكوره لكونها ممّا أخبر به الحسين بن سعيد تكون صحيحه، و ممّا أخبر به يونس بن عبد الرحمان تكون معتبره، لاشتغال السند على إسماعيل بن مرار الذى يكون حديثه معتبرا عندى، و لكونها ممّا أخبر به على بن أبى حمزه يكون موثقه، فهى فى غايه القوه، قد تلقّاها المشايخ الثلاثة- نور الله تعالى مراقدهم- بالقبول، لإيرادها إياها فى الكافى و الفقيه و التهذيب، فهى صريحه فى عدم جواز عقد الأخت المتمتع بها قبل انقضاء عدّتها، و قد أفتى بمضمونها شيخنا الصدوق فى المقنع، و الكيدرى- على ما حكاها العلّامه فى المختلف عنه- و صاحب المدارك، و شيخنا الحرّ العاملى، و صاحب الكفايه، و هو الظاهر من ثقه الإسلام لإيرادها فى الكافى، و شيخنا الصدوق فى الفقيه لذلك، و قد قال فى أوّله ما قال، و شيخ الطائفه على ما عرفت، و هو الظاهر منه فى الخلاف أيضا، فلاحظ عبارته السالفه.

و لعلّ الظاهر من المقنعه و الوسيله و المراسم و الكافى و الغنيه و الشرايع و النافع و القواعد و الإرشاد و التبصره و اللمعه و شرحها جوازه بناء على أنّ المستفاد منها أنّ جواز

ص: ٣٠٨

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦٣ ح ٤٦٠٣.

العقد على اخت المرأه فى أثناء العده إنما هو إذا كان للزوج عليها رجعه فيها، و أما إذا بانت منه و لم يكن له عليها رجعه فيها فيجوز العقد على اختها قبل انقضاء عدتها، و ما نحن فيه من هذا القبيل، للقطع بأن بعد انقضاء أجل المتعه لا يجوز له الرجوع عليها، و قد أوردنا عباراتهم فليلاحظ، و هو المصرح به فى المهدب و السرائر و التحرير و المختلف.

قال فى المهدب:

و إذا انقضت أجل الزوجه المتمتع بها جاز العقد على اختها فى الحال و قبل انقضاء عدتها، و قد روى أن ذلك لا يجوز حتى تنقضى العده، و هو أحوط. (١)

و فى السرائر:

فإن كانت التطليقه لا رجعه له عليها فى تلك العده فبعد تلك التطليقه جاز له العقد على اختها فى الحال، و كذلك كل عدّه لا رجعه للزوج على الزوجه يجوز له العقد على اخت المعتده فى الحال، متمتعه كانت أو مفسوخا نكاحها أو مطلقه مباريه أو مختلعه. و قد روى فى المتمتع إذا انقضت أجلها أنه لا يجوز العقد على اختها حتى تنقضى عدتها، و هذه روايه شاذّه مخالفه لأصول المذهب لا يلتفت إليها. (٢)

و فى التحرير:

يجوز أن يعقد على امرأه عقد المتعه مرّات كثيره مرّه بعد اخرى إذا خرجت مده العقد الأول و إن لم يخرج بعد من العده، و كذا يجوز أن يعقد على اختها بعد الأجل قبل خروج العده، و لا يجوز لغيره العقد عليها إلا بعد خروج عدتها. (٣)

و فى المختلف:

يجوز للرجل بعد انقضاء أجل المتعه الترويج باختها و إن لم ينقض عدتها على الأشهر بين علمائنا. و قال الصدوق: فإذا انقضت أجلها- إلى آخر عبارته السالفه- ثم قال: و تبعه الكيدرى.

لنا: إنهما فرقه باين فاشبهت المطلقه ثلاثا و غيرها من البوائن، و لا تحلّ له حتى يعقد عليها عقدا مستأنفا فساغ الترويج بالاخت كالنكاح الدائم (٤).

ص: ٣٠٩

١- (١) المهدب ١٨٥:٢.

٢- (٢) السرائر ٥٣٧:٢.

٣- (٣) تحرير الأحكام: ٥٠٦.

٤- (٤) مختلف الشيعه ٢٤١:٧.

والمستند في ذلك الكتاب و السنه، أميا الكتاب، فأيات، أظهرها قوله تعالى: وَ أَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ بِنَاءِ عَلَى أَنَّهُ إِشَارَةٌ إِلَى الْمَدْلُولِ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأُخْتِ وَ أُمَّهَاتُكُمْ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعِ وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَ رَبَائِبُكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ أَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ... (١) بِنَاءِ عَلَى أَنَّ اخْتِ الْمَتَمِّعَ بِهَا مَغَايِرُهُ لِمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ الْآيَةُ الشَّرِيفَةُ، فَلْيَسُوغَ التَّرْوِيجَ بِهَا وَ لَوْ قَبْلَ انْقِضَاءِ الْعَدَّةِ

أَمَّا الصَّغْرَى فَعَبْرٌ مَفْتَقَرُهُ إِلَى الْبَيَانِ، وَ أَمَّا الْكَبْرَى، فَلَعَمْرُومُ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ أَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ

أَمَّا السَّنَةُ، فَمِنْهَا الصَّحِيحُ الْمَرْوِيُّ فِي بَابِ عَدَّةِ الْمُخْتَلَعِ وَ الْمُبَارَاهِ مِنْ طَلَاقِ الْكَافِي، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ - يَعْنِي الْمَرَادِي - عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَعَتْ مِنْهُ امْرَأَتُهُ أَيَحِلُّ لَهُ أَنْ يَخْطُبَ اخْتِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَنْقُضِيَ عَدَّةَ الْمُخْتَلَعِ؟

قَالَ: نَعَمْ، قَدْ بَرَأَتْ عَصْمَتَهَا مِنْهُ وَ لَيْسَ لَهُ عَلَيْهَا رَجْعُهُ (٢)

الصَّحِيحُ الْمَرْوِيُّ فِي بَابِ الْجَمْعِ بَيْنِ الْأَخْتَيْنِ مِنْ نِكَاحِ الْكَافِي، عَنْ الْحَلْبِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ أَوْ اخْتَلَعَتْ أَوْ بَانَتْ أَلَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ بِاخْتِهَا؟

قَالَ: فَقَالَ: إِنْ بَرِئَتْ عَصْمَتَهَا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَلَيْهَا رَجْعُهُ فَلَهُ أَنْ يَخْطُبَ (٣)

وَ مِنْهَا: الصَّحِيحُ الْمَرْوِيُّ فِي الْبَابِ الْمَذْكُورِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ، عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَعَتْ مِنْهُ

ص: ٣١٠

١- (١) النساء: ٢٤-٢٣.

٢- (٢) الكافي ١٤٤: ٦ ح ٩.

٣- (٣) الكافي ٤٣٢: ٥ ح ٧.

امراته أيجل له أن يخطب اختها قبل أن تنقضى عدتها؟

فقال: إذا برئت عصمتها و لم يكن له رجعه فقد حلّ له أن يخطب اختها. (١)

رواه عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن إسماعيل بن زيع إلى آخره.

وجه الاستدلال من وجوه؛ الأول: إنّ التفرقة في النصوص المذكورة بين المطلقة بالطلاق الرجعي و البائن في الحكم بعدم جواز العقد على اختها في أثناء العدة في الاولى و بجوازه في الثانية يرشد إلى أنّ المناط في الجواز إنّما هو البينونة، و هي متحققه في المتعه بعد انقضاء الأجل أيضا، فينبغي الحكم بجواز العقد على اختها و لو في أثناء العدة.

و الثاني: إنّ قوله: «أو بانة» في كلام السائل في صحيحه الحلبي عطف على طلق في قوله:

«في رجل طلق» فهو لمقابلته بالطلاق يرشد إلى أنّ المراد من البينونة التي في غير الطلاق، فإطلاقه يعم ما نحن فيه أيضا.

و الثالث: هو أنّ قوله عليه السلام في النصوص المذكورة: «و ليس له عليها رجعه يجوز له العقد على اختها في أثناء العدة، فيشمل محلّ الكلام و غيره كما لا يخفى.

و أمّا عن الآيه الشريفه، فنقول: إنّ العموم فيها و إن كان مسلما لكن باعتبار الأشخاص، لا باعتبار الأحوال أيضا.

توضيح الحال في ذلك يستدعي أن يقال: إنّ المقصود من قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ إِلَى قَوْلِهِ: وَ أَجْلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ إثبات التحريم على وجه التأييد، أي حرّمت عليكم أمهاتكم على وجه الدوام و التأييد، و هكذا الحال في البنات و الأخوات و العمّات و الخالات و بنات الأخ و بنات الأخت و أمهات النساء، و لهذا قيد الحكم في الربيبه، فقال تعالى: وَ رَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ بِنَاءً عَلَى أَنْ قَوْلِهِ: مِنْ نِسَائِكُمْ قِيدَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَ رَبَائِبُكُمُ اللَّائِي أَي كَوْنِ الرَّبِيْبَةِ مِمَّنْ حُرِّمَتْ

ص: ٣١١

عليكم على وجه الدوام و التأييد إنما هو إذا كانت الربيبه من النساء التي دخلتم بهنّ؛ و إثبات التحريم في الجملة لم يكن محتاجا إلى ذكر القيد.

فعلى هذا يكون المقصود من قوله تعالى: **وَ أُحِلَّ لَكُمْ مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ** أى ما عدا المذكورات يجوز لكم العقد عليهنّ في الجملة، أى عند خلوّها عن موانع النكاح، فتندرج تحته ذوات البعول و ذوات العدد و غيرهنّ، فالمتحصّل منه: أنّ المذكورات لا يتطرّق إليهنّ احتمال جواز العقد، بخلاف غيرها كذوات البعول، فإنّها يتطرّق إليهنّ تحليل العقد فيما إذا طلّقت و خرجت من العده مثلا.

فعلى هذا نقول: إنّ مقتضى الآيه الشريفه أنّ اخت المتمتع بها ممّن يسوغ العقد عليها في الجملة، فنقول: إنّّه فيما إذا خرجت اختها من العده، ألا- ترى أنّه لا يمكن لأحد أن يقول: إنّ الآيه دلّت على جواز العقد على اخت المتمتع بها مع كونها ذات بعل، فليكن بالإضافة إلى ما نحن فيه.

فالعموم في الآيه الشريفه بالإضافة إلى الذوات لا- بالإضافة إلى الأحوال أيضا كما لا يخفى على المتأمل؛ و التمسك بالآيه الشريفه في إثبات الجواز في الأخت المتمتع بها غير مقرون بالصواب و الصحه، كما لا يخفى على ذى فطنه و درايه، و لله الحمد و الشكر و المنّه.

و أمّا عن الوجه الأوّل من الأوجه فنقول: إنّ المناط فهو من القياس الفاسد الأساس، فلم لا يجوز أنّ هناك خصوصيّة يكون مقتضيه لذلك، فلأجل انتفائها في محلّ الكلام لا يمكن الحكم بالاشتراك، فلا يمكن التعدّى عن مورد النص.

و أمّا عن الوجه الثانى، فنقول: إنّ الضمير في «بانت» عائد إلى امرأته، و المتبادر من قولك: «هذه المرأه امرأه فلان» هو الدوام، فلا يمكن التمسك به في إثبات الحكم في الانقطاع.

و أمّا عن الوجه الثالث، فنقول: إنّ الضمير في قوله عليه السّلام: «فله أن يخطب اختها» عايد إلى امرأته في «رجل طلق امرأته» و قد عرفت أنّ المتبادر من هذه اللفظ: المعقوده بالعقد الدوام، فالمدلول عليه بهذا أنّ المعقوده بالعقد الدائمى التي بانت عن زوجها- سواء كانت بينونه بالطلاق أو الخلع أو الفسخ-يجوز لزوجها تزويج اختها في أثناء العده، و أين ذلك من



الدلالة على تزويج اخت المتمتع بها قبل انقضاء عدتها؟ فالنصوص الصريحة الدالة على عدم حلّيته، عقد اخت المتمتع بها في اثناء عدتها سالمه عمّا يصلح للمعارضه، فيجب المصير إلى مقتضاها.

و ممّا ذكر يظهر الحال في صحيحه أبي بصير المرادى، لوضوح أنّ الضمير في «اختها» في كلام السائل عايد إلى امرأته في قوله: «اختلعت منه امرأته» وقد عرفت ما في ذلك من أنّ المتبادر من هذا اللفظ المضاف إلى الرجل هو المعقوده بالعقد الدائمي، فالسؤال في قوّه أن يقال: هل يجوز للرجل أن يخطب اخت امرأته المعقوده بالعقد الدائمي فيما إذا اختلعت منه؟ فعلى هذا يكون جوابه عليه السّلام بنعم في قوّه أن يقال: يجوز له العقد على اخت الزوجه المختلعه قبل انقضاء عدتها، و أين ذلك من الدلالة على الجواز في محلّ الكلام؟

إن قلت: إنّ ذلك كلّهُ إنّما يتّجه إذا لم يوجد قوله: «و ليس له عليها رجعه» في صحيحه الحلبي، و«لم يكن له رجعه في صحيحه الكنانى، و أمّا معه فلا لكونه في قوّه التعليل، فكأنّه عليه السّلام قال: لأنّه ليس له عليها رجعه.

قلنا: فرق بين التصريح بالعلّيه في كلام المعصوم عليه السّلام و بين ما يستنبط منه العلّيه، أى ذكر عليه السّلام حكما لموضوع مشخّص ثمّ أورد بعده كلاما يظهر منه أنّ مقصوده عليه السّلام هو التنبيه على علّه ذلك الحكم، و يكون في ذلك الكلام ما يربطه بذلك الموضوع، فحينئذ يمكن التعدّي عن ذلك الموضوع إلى ما شاركه في أفراده بل أصنافه، لاقتضاء العلّيه لذلك؛ و أمّا التعدّي عنه إلى ما شاركه في الجنس أو النوع فمشكل بل غير ممكن، لعدم ظهور مقتضيه، لأنّه حينئذ يكون التعدّي عن مورد النصّ مع عدم ظهور مسوّغ.

توضيح الحال في إيراد المرام يستدعى أن يقال: إنّّه قد وقع السؤال في صحيحه المرادى عن تزويج الرجل باخت امرأته المختلعه قبل انقضاء عدتها، فأجاب عليه السّلام بالجواز بقوله:

«نعم» و عقبه بقوله: «و قد برئت عصمتها و ليس له عليها رجعه» و الظاهر أنّ المراد من برائه عصمتها هو انقطاع الزوجيّة، لكن هذا الانقطاع قد يكون مترزلا كما إذا جاز للزوج الرجوع، و قد يكون لازما كما إذا لم يجز للزوج الرجوع إليها، و المدلول عليه بهذا الكلام هو

أنَّ العَلَّةَ في جواز التزويج باخت امرأتها المختلعه قبل انقضاء عدَّتتها انقطاع علاقته نكاحها و عدم إمكان رجوع الزوج إليها.

فالقدر المتيقن من العَلَّةِ هو انقطاع علاقته النكاح من الزوجه الدائميَّة و عدم إمكان الرجوع إليها، فيعلم من ذلك أنَّ كل امرأه دائميَّة انقطعت عنها علاقته النكاح و لم يجر للزوج الرجوع إليها يجوز له التزويج باختها في أثناء عدَّتتها، كالمختلعه و المباره و المطلَّقه بثلاث تطليقات و المفسوخ عقدها، فقد تعدِّنا عن مورد السؤال - و هو الزوجه الدائميَّة المختلعه - إلى ما شاركها في صنفها من المباره و المطلَّقه ثلاثا و المفسوخ عقدها، لقوله عليه السَّلام: «قد برئت عصمتها و ليس له عليها رجعه» الدَّالَّة على أنَّ العَلَّةَ في جواز تزويج الرجل باخت زوجتها الدائميَّة هو الأمران المذكوران، و هما متحقَّقان في المباره و المطلَّقه بثلاث تطليقات و المفسوخ عقدها

و أمَّا المتمتَّع بها بعد انقضاء أجلها فهي و إن تحقَّق فيها الأمران أيضا لكن لما كان المذكور في كلامه عليه السَّلام ضميرين عايدين إلى الزوجه الدائميَّة احتمل أن يكون انقطاع علاقته في الدوام له مدخلية في ذلك، فلا يطمئن النفس في التعدّي عن مورد النص إليها، لانتفاء الاطمينان في وجود المقتضى لذلك، بخلاف ما لو كان التعليل مصرّحا به في كلامه بأن يقول: «نعم، لأنّه ليس له عليها رجعه» فإنّ الضمير فيه و إن كان عايدا إلى الزوجه الدائميَّة لكن المدلول العرفي من هذا الكلام هو أنَّ العَلَّةَ عدم التسلُّط على الرجوع مطلقا، فيتعدّي إلى المتمتَّع بها أيضا لذلك في قول الطبيب للمريض: لا - تشرب الخلّ لأنّه حامض، فلأنّ المدلول العرفي هو المنع عن شرب كلِّ ما هو حامض و إن كان الضمير في قوله: لأنّه حامض عايدا إلى الخل المذكور أولا.

و الحاصل هو إنّنا نجد التفرقة في ذكر عِلَّة الحكم بين التصريح بالعَلَّةِ و علامه على النحو المسطور، فيسوغ التعدّي في الأوّل إلى كلِّ ما يوجد فيه العَلَّة و لو في غير النوع، بخلافه في الثاني. ثمّ على فرض تسليم انتفاء التفرقة نقول: إن ذلك في قوّه منصوص العَلَّة، و دلّالته إنّما هو بعنوان العموم، و معلوم أنّ حجّيته الأدلّه العامّه مشروطه بانتفاء المخصّي ص و المخصّي ص فيما نحن فيه موجود، و هو النصوص المذكوره الصريحه في عدم جواز التزويج باخت المتمتَّع بها

فى أثناء عدّتها، فيخصّص عموم التعليل على فرض تسليمه بغير المتمتّع بها.

إن قيل: إنّ العموم لاعتضاده بالاشتهار بين الأصحاب يترجّح، قال فى المختلف:

يجوز للرجل بعد انقضاء أجل المتعه الترويج باختها و إن لم تنقض عدّتها على الأشهر بين علمائنا (١).

قلنا: إنّ هذه الدعوى و إن صدرت من العلّامه فى المختلف لكّنها استنباطيّة؛ لأننا لم نجد من صرّح بجواز ذلك قبله عدا ابن البرّاج و ابن إدريس، بل المصرّح بعدم الجواز قبله أكثر من المصرّح بجوازه، لما عرفت من أنّ المصرّح بعدم الجواز قبله هو شيخنا الصدوق، و الكيدرى، و صاحب الجامع، و قد عرفت أنّه الظاهر من شيخ الطائفة فى التهذيب و الاستبصار، بل هو الظاهر من ثقته الإسلام فى الكافى، لأنّه أورد الروايه المانعه عن عقد اخت المتمتّع بها فى أثناء العدّه، ثمّ أورد روايه أبى الصباح الكناني الدالّه على الجواز فى اخت المختلفه متّصلا بالأوّل، و معلوم أنّ الظاهر من هذا النحو من الترتيب ارتضاء صاحب الكتاب بمضمون الخبرين كما لا يخفى.

فقد استبان من ذلك أنّ النصوص المانعه. و قد اقترنت بقول المشايخ العظام؛ أمّا ثقته الإسلام فلما عرفت، و أمّا شيخنا الصدوق فلما علمت من الفتوى بمضمونها فى المقنع (٢) و إيراده روايه على بن أبى حمزه فى الفقيه (٣) مع أنّه فى أوّله ما قال، و أمّا شيخ الطائفة فلما عرفت.

فمما ذكر تبين أنّ ما صدر من ابن إدريس من نسبه الروايه إلى الشذوذ كلام صدر من غير تأمل فلا اعتناء به، فنقول:

إنّ القول بالمنع هو الظاهر من ثقته الإسلام فى الكافى، و الصدوق فى الفقيه، و شيخ الطائفة فى التهذيب و الاستبصار؛ و المصرّح به فى المقنع، و الجامع، و المحكّى عن الكيدرى، فمن أين صار القول بالجواز مشهور بين الأصحاب.

ص: ٣١٥

١- (١) مختلف الشيعة ٧: ٢٤١.

٢- (٢) المقنع: ٣٤٠.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦٠/٤٦٣: ٣.

و الظاهر أنّ الداعى لدعوى الاشتهار ملاحظه ما صرّحوا به فى المطلّقه بالطلاق الباین من جواز العقد للمطلّق باخت المطلّقه قبل انقضاء عدّتها، فیتوهم من ذلك جوازه فى اخت المتمتع بها فى أثناء العدّه لتحقّق السینونه و عدم جواز الرجوع بل بطریق أولى، لكنّك قد علمت الحال فى ذلك بما لا مزيد علیه.

و ممّا یرشدك إلى صحّحه ما تبّهنا علیه ملاحظه كلام شیخ الطائفه فى التهذیب، قال:

و متى طلق الرجل امرأته طلاقاً يملك رجعتها فيه فلا يجوز له العقد على اختها، و متى طلقها طلاقاً بائناً أو ماتت عنه أو بانت منه بأحد وجوه السینونه فلا بأس علیه بالعقد على اختها فى الحال.

ثمّ استدللّ لذلك بصحّحه الحلبي و مقبوله بل صحّحه أبى الصباح السالفین، ثمّ قال:

فأمّا المتعه، فقد روى فيها أنّه إذا انقضی أجلها فلا يجوز العقد على اختها إلا بعد انقضاء عدّتها (1) إلى آخر ما سلف منه.

و من هذه الكلام يظهر أنّه ینکر الأولویّه و وحده المناط فى المقامین كما هو فى الواقع، و إن كانتا متوهمتين فى بادئ النظر.

و الظاهر أنّ الداعى لعدم تعرّض من تأخّر عن شیخ الطائفه للمسأله هو الإشکال فيها حیث إنّ الحكم من جواز العقد على اخت المطلّقه بالطلاق البائن فى أثناء العدّه مسلّم دون المطلّقه بالطلاق الرجعی، فیتوهم من ذلك ثبوته فى اخت المتمتع بها فى أثناءها.

هذا قبل ملاحظه النصوص المانع، و أمّا بعد الالتفات إلى النصوص المصرّحه بعدم الجواز فى اخت المتمتع بها فیشکل الأمر فى النظر، سیّما بعد ملاحظه ما صدر من شیخ الطائفه ممّا سمعته آنفاً. و الظاهر أنّ هذا هو الداعى لعدم تعرّضهم للمسأله، فمن أين یعلم أنّ الحكم بالجواز هو الأشهر بین علمائنا، مع ما علمت ممّا فصلنا.

فالمختار عدم الجواز وفاقاً لما يظهر من الكافى و الفقیه و الخلاف و التهذیب و الاستبصار، و المصرّح به فى المقنع و الجامع و شرح النافع لصاحب المدارك، و الوسائل و الكفايه، و المحكّی عن الكیدرى، خلافاً للمهدّب و السرائر و المختلف و التحرير، فنسبه المنع

ص: ۳۱۶

إلى الأكثر أقرب بالصواب من نسبه الجواز إليهم، وإن كنت في ريب مما تلوناه عليك فاسمع لما أتلو عليك، فنقول:

إنَّ الحكم بكون جواز العقد على اخت المتمتع بها في أثناء عدتها مشهورا بين علمائنا إماما مستندا إلى تصريحهم بذلك، أو من باب الاستنباط، وكلاهما غير تمام.

أما الأول، فلما علمت من أن المصرح بذلك قبل العلامة غير ظاهر عدا ابن البراج و ابن إدريس.

و أما الثاني: فلعدم ظهور ما يستنبط ذلك منه من كلماتهم عدا ما صرحوا به من جواز العقد على اخت المطلقة بالطلاق البائن قبل انقضاء عدتها، لعدم الفرق بين المطلقة بالطلاق البائن و المتمتع بها بعد انقضاء أجلها، فمن صرح بجواز العقد على اخت المطلقة بالطلاق البائن قبل انقضاء العدة يقول بجوازه على اخت المتمتع بها قبل انقضائها، و معلوم أن الحكم في الأولى مشهور بل لم يظهر فيها مخالف، فيكون الأمر في الثانية كذلك.

و هو غير تمام، لأن الحكم بجواز العقد على اخت المطلقة بالطلاق البائن قبل انقضاء العدة كما صدر ممن صدر منه الحكم بجواز العقد على اخت المتمتع بها قبل انقضاء عدتها - كابن البراج و ابن إدريس - كذا صدر ممن قضى بعدم جوازه على اخت المتمتع بها قبل انقضاء عدتها كشيخنا الصدوق في المقنع، و شيخنا يحيى بن سعيد في الجامع و غيرهما.

قال في المقنع:

أما الخلع فلا يكون إلا من قبل المرأة - إلى أن قال - فإذا قالت: «هذا لزوجها» فقد حلَّ له ما أخذ منها و إن كان أكثر مما أعطها من الصداق، و قد بانت منه و حلَّت للزوج بعد انقضاء عدتها، و حلَّ له أن يتزوج اختها من ساعته. (١)

مع أنك قد علمت أنه قال:

و إذا تزوجت بامرأه متعه إلى أجل مسمى فلما انقضى أجلها أحببت أن تتزوج اختها، فلا تحلَّ لك حتى تنقضى عدتها. (٢)

ص: ٣١٧

١- (١) المقنع: ٣٤٨.

٢- (٢) المقنع: ٣٤٠.

و قال فى الجامع:

و تحرم فى حال دون حال: الكافره- إلى أن قال:- و الجمع بين الاختين فى نكاح غبطه أو متعه نسبا و رضاعا- إلى أن قال:- و إذا طلق زوجته طلاقا رجعيا لم يحل له التزويج باختها حتى تنقضى عدتها، و لو كانت رابعه فطلقها رجعيا لم تحل له الاخرى حتى تنقضى العده، فإن طلق بائنا حل له ذلك فى المسألتين، و كذلك لو ماتت زوجته.

مع أنه صرح قبله متصلا به: إذا تمتع بامرأه ثم بانث منه بعد الدخول بها لم يتزوج اختها إلا بعد انقضاء عدتها. (١)

و هكذا الحال فى ثقه الإسلام، فإنك قد عرفت أنه أورد أولا الروايه الداله على عدم حليته العقد على اخت المتمتع بها إلا بعد انقضاء عدتها، ثم أورد روايه أبى الصباح الداله على جواز ذلك فى اخت المطلقه بالطلاق البائن، متصلا بالأول.

ثم نقول: إن شيخ الطائفة قد صدر منه كلام فى التهذيب و النهايه و الاستبصار و المبسوط، و نحن و إن أوردنا الجميع فى المباحث السالفه لكننا أعدناه إحكاما للمرام.

قال فى التهذيب:

و متى طلق الرجل امرأته طلاقا يملك رجعتها فيه، فلا يجوز له العقد على اختها، و متى طلقها طلاقا بائنا أو ماتت عنه أو بانث منه بأحد وجوه البيئونه فلا بأس عليه بالعقد على اختها فى الحال، فأما المتعه فقد روى فيها أنه إذا انقضى أجلها فلا يجوز العقد على اختها إلا بعد انقضاء عدتها. (٢)

و يقرب منه ما فى النهايه. (٣)

و فى الاستبصار باب «إذا طلق الرجل امرأته تطليقه باينه جاز له العقد على اختها فى الحال» إلى أن قال: فأما ما رواه محميد بن يعقوب، عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار عن يونس، قال: قرأت فى كتاب رجل إلى أبى الحسن الرضا عليه السلام و روى الحسين بن سعيد أيضا قال: قرأت فى كتاب رجل إلى أبى الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك! الرجل

ص: ٣١٨

١- (١) الجامع للشرايع: ٤٢٨.

٢- (٢) تهذيب الاحكام ٧: ٧-٢٨٦.

٣- (٣) النهايه: ٤٥٤.

يتزوج المرأة متعه إلى أجل مسمى، فينقضى الأجل بينهما، هل له أن ينكح اختها قبل أن تنقضى عدتها؟

فكتب: لا يحل أن يتزوجها حتى تنقضى عدتها.

فالوجه في هذا الخبر أحد شيئين؛ أحدهما: أن يونس و الحسين بن سعيد لم يرويا عن إمام معصوم و لا عمن رواه عن إمام و إنما قالوا: وجدنا في كتاب رجل، و ليس كلما يوجد في الكتب يكون صحيحا، و لو سلم لجاز لنا أن نخصه بالمتعه دون عقد الدوام.

(١)

و قال في المبسوط:

و إن كان الطلاق بائنا أو خلعا أو فسحا جاز العقد على اختها (٢) إلى آخر ما سلف.

فنقول: إنه قد عثر في غير المبسوط من الكتب الثلاثه المذكوره بكلام يدل على مغايره اخت المتمتع بها لاخت المطلقه بطلاق باين، فمن أين يمكن أن يدعى أن مراده في المبسوط أن اخت المتمتع بها مماثله لاخت المطلقه بالطلاق البائن فيما ذكر، مع ما علمت منه في الكتب المذكوره.

بل نقول: إن الظن القوي حاصل بأنه لو كان مراده المماثله لبينه عليه لثلا يذهب الوهم إلى ما دلت عليه النصوص السالفه.

و ممّا ذكر يظهر الحال في كلمات من تأخر عن شيخ الطائفه، فإن من لاحظ كلام الشيخ في التهذيب و كان فتواه أن اخت المتمتع بها مماثله لاخت المطلقه بالطلاق البائن فيما ذكر، تبّه على ذلك، و الظاهر أن سكوتهم عن الفتوى بالجواز و العدم إنما هو للتخير في ذلك، بناء على أن ثبوت الحكم في المطلقه بالطلاق البائن يرشد إلى ثبوتها في اخت المتمتع بها، و الالتفات إلى النصوص المصرّحه بخلافه يوجب خلافه، فحصل لهم التخير في المسأله، فسكتوا عن ذلك.

و ممّا فضلناه و أبرزناه في المقام ظهر ظهورا بينا أن دعوى الاشتهار عريّه عن الاعتبار، فله الحمد دائما متواليا دوام الليل و النهار.

ص: ٣١٩

١- (١) الاستبصار ٣: ١٧٠.

٢- (٢) المبسوط ٤: ١٩٦.

إذا علمت ذلك نقول:

قد علم ممّا ذكر أنّ المطلّقه بالطلاق البائن كالمختلعه و المباره و المطلّقه بثلاث تطليقات و المرأه الّتي فسخ عقدها يجوز للزوج التزويج باختها قبل انقضاء عدّتها، كما أنّ المطلّقه بالطلاق الرجعي لا يجوز له ذلك إلّا بعد انقضاء عدّتها، وهذا ممّا لا كلام فيه، و إنّما الكلام فى هذا المقام فى أمرين ينبغى التنبيه عليها؛

الأوّل: إنّ ما ذكر من عدم جواز العقد على اخت المطلّقه بالطلاق الرجعي هل يكون مختصّاً بما إذا لم يسقط حقّ رجوعه إليها أو لا، بل يعمّ صورته الإسقاط أيضاً بالمصالحة و غيرها؟

إشكال، من أنّه بعد الإسقاط يصدق أنّها ممّن لا يجوز له الرجوع إليها، و كلّ من لا يجوز الرجوع إليها يجوز له العقد على اختها قبل انقضاء عدّتها.

أمّا الصغرى، فلأنّ المفروض أنّه أسقط حقّ رجوعه إليها.

و أمّا الكبرى فللعموم فى قوله عليه السّلام: «و لم يكن له عليها رجعه».

و من أنّه يصدق عليها أنّها مطلّقه بالطلاق الرجعي، و كلّ من كان كذلك لا يجوز العقد على اختها قبل انقضاء عدّتها.

أمّا الصغرى فظاهره، و أمّا الكبرى فلأنّها ظاهره من كلمات الأصحاب.

و المختار هو الثانى.

و الجواب عن وجه الإشكال هو أنّه قبل إسقاط حقّ الرجعه كان له عليها رجعه طعماً، فلا تكون مندرجه تحت قوله عليه السّلام: «لم يكن له عليها رجعه» لوضوح أنّ كلمه «لم» يقرب المضارع ماضياً، و الحاصل أنّ جواز خطبه العقد على الاخت فى قوله عليه السّلام: «فله أن يخطب اختها» معلق بقوله عليه السّلام: «إن برئت عصمتها و لم يكن عليها رجعه» فالحكم بالجواز معلق بأمرين، الظاهر أنّ الثانى قيد للأوّل، و مقتضى تعليق الحكم على الشرط انتفاؤه عند انتفاء الشرط، فمقتضاه انتفاء جواز العقد على اخت المطلّقه فى أثناء العدّه فيما إذا برئت عصمتها و كان له عليها رجعه؛ و ما نحن فيه كذلك، و إن انفضى حقّ الرجوع فيما بعد بإسقاطه منه، و يظهر الحال فى ذيل صحيحه أبى بصير المرادى: «قد برئت عصمتها و ليس له عليها رجعه»



و الثاني: قد علمت أنّ المطلقة المختلعه يجوز للمطلق الزوج العقد على اختها و لو في أثناء عدّتها، و إنّما الكلام في هذا المقام في أنّ ذلك مختصّ بما إذا لم ترجع المطلقة عن البذل أو لا، بل يعمّ و لو فيما إذا رجعت عن بذلها؟

فيه اشكال، من أنّه بعد رجوعها عن بذلها يجوز للزوج الرجوع إليها، فإذا جاز للزوج الرجوع إليها لم يجز له العقد على اختها لكون المطلقة حينئذ بمنزله زوجته.

و من قوله عليه السّلام في صحيحه المرادى: «قد برئت عصمتها و ليس له عليها رجعه» بناء على ما عرفت من كون قوله عليه السّلام: و ليس له إلى آخره قيّداً و حالاً، لكونه في قوّه أن يقال:

يجوز العقد على اخت المختلعه، لأنّها برئت عصمتها في الحاله التي ليس له عليها رجعه؛ و معلوم أنّه بعد رجوعها عن البذل و جواز رجوعه إليها حينئذ يصدق عليها أنّها طلّقت في تلك الحاله، فينبغي الحكم بجواز العقد على الاخت قبل انقضاء العده و لو مع جواز رجوعه إليها.

و أيضاً إنّها مطلّقه بالطلاق الخلعى، و كلّ مطلّقه كذلك يجوز لزوجها العقد على اختها في العده.

أمّا الصغرى، لوضوح أنّ الرجوع عن البذل لا يخرج الطلاق عن كونه خلعا.

و أمّا الكبرى، فلعدم التفصيل في النصّ و كلمات الأصحاب، و لترك الاستفصال في النصوص المعتمده السالفه.

و المختار هو الأوّل، وفاقاً للعلامة في القواعد، قال:

الرابع: المختلعه ما لم ترجع في البذل، فإن رجعت في العده انقلبت رجعيّاً بمعنى أنّ للزوج الرجوع في البضع، و هل يتبعه وجوب الإنفاق و تحريم الرابعه و الاخت؟ الأقرب ذلك [مطلقاً]. (١)

و الجواب عمّا ذكر في الثاني، أمّا عن قوله عليه السّلام: «قد برئت عصمتها و ليس له عليها رجعه» فلاّنه ليس المراد منه أن يحقّق برائه العصمه و عدم جواز الرجعه في وقت يكفى في

ص: ٣٢١

جواز العقد على الاخت فى أثناء العده و إلا يلزم فيما إذا طلقت المرأه بطريق الخلع ثم عقد عليها ثم طلقها بالطلاق الرجعى أن يحكم بجواز العقد على الاخت فى أثناء العده حينئذ، بل المراد أن جواز العقد على أخت المطلقه قبل انقضاء عدتها مشروطه ببرائه عصمتها و عدم جواز الرجوع إليها فى وقت إرادته التزويج على اختها، و معلوم أنه بعد رجوع المختلعه عن بذلها انتفى عدم جواز الرجوع إليها، فلا يجوز التزويج على الاخت حينئذ لانتهاء شرطه، و هو المطلوب.

و منه يظهر الجواب عن الثانى لما علم ممّا ذكرناه من منع العموم فى الكبرى، و كذا الحال فى التمسك بترك الاستفصال، إذ مقتضى قوله عليه السلام ما تبهنا عليه، فهو عين التفصيل.

علامه محقق آیه الله العظمی شیخ ابو المجد محمد رضا نجفی اصفهانی فرزند عالم عارف ربّانی آیه الله العظمی شیخ محمد حسین نجفی فرزند فقیه بزرگ آیه الله العظمی شیخ محمد باقر نجفی فرزند فقیه اصولی محقق نامدار، عالم عارف ربّانی آیه الله العظمی شیخ محمد تقی رازی (صاحب حاشیه معالم «هدایه المسترشدين») از مفاخر علمی شیعه در قرن اخیر است که در مراتب علمی، کمتر نظیری برای او می توان سراغ گرفت.

وی در علوم فقه، اصول، کلام، تفسیر، حدیث، فلسفه، ریاضیات، هیئت و نجوم تبخّری به سزا داشته، تبخّر او در علوم ادبی به حدّی بوده که استاد جلال همایی می نویسد: نگارنده تاکنون کسی را در انشاء و حفظ اشعار عربی و تبخّر و احاطه در احوال و آثار شعرای عرب بدان پایه و مایه ندیده و محتمل است که بعد از این هم در رجال اصفهان مانند او نبیند. (۱) به نوشته مرحوم سید مصلح الدین مهدوی وی در معاشرت و حسن خلق بر بسیاری از معاصرین خود امتیاز داشت. (۲) وجود مبارک این عالم بزرگوار در دوران نکبت بار حکومت پهلوی یکی از عوامل بقا و پویایی حوزه علمیّه کهن سال

ص: ۳۲۳

---

۱- ((۱)) تاریخ اصفهان: ۱۱۷.

۲- ((۲)) دانشمندان و بزرگان اصفهان: ۳۲۹.

اصفهان بوده، و پرورش دهها عالم فاضل که اسامی بیش از یکصد نفر از آنان را مرحوم مهدوی در تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان یاد کرده از آثار تلاش طاقت فرسای ایشان است.

متأسفانه بسیاری از آثار ارزشمند و کم نظیر این عالم فرهیخته به سرنوشت کتابخانه مهم و کم نظیر او دچار شده و جز اندکی از آنها به چاپ نرسیده است.

معروف ترین آثار منتشر شده او عبارتند از: ۱- وقایع الاذهان، در اصول فقه ۲- نقد فلسفه داروین، در دو جلد ۳- رساله روضه الغناء ۴- رساله امجدیه (۱). اثر مهم فقهی علامه نجفی «ذخائر المجتهدین» نام داشته که با کمال تأسف اثری از آن تا کنون یافت نشده است.

کتاب «نجمه المرتاد» یا «کبوات الجیاد فی حواشی میدان نجاه العباد» شرح و به عبارت بهتر جرحی عالمانه بر رساله فقهی علامه شیخ محمد حسن اصفهانی نجفی صاحب «جواهر الکلام» است که در آن آراء برخی از اعظم فقهای شیعه که بر نجاه العباد حاشیه ای نگاشته اند نیز مورد نقد و بررسی قرار گرفته، و چنانچه علامه سید حسن صدر کاظمی فرموده: کتابی است مانند مؤلف آن بی نظیر.

تنها نسخه ناقص موجود این کتاب توسط استاد معظم حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ هادی نجفی -حفظه الله تعالی- جهت تصحیح در اختیار مصحح قرار گرفت که با وجود اغلاط موجود در آن با کوشش فراوان، تحت ارشاد استاد معظم، تصحیح و تحقیق گشته و به چاپ می رسد. گفتنی است که تعلیقه ای از فقیه حکیم نامدار مرحوم آیه الله العظمی علامه حاج آقا رحیم ارباب-رضوان الله علیه- در نسخه خطی موجود بود که در جای خود نقل شد.

و الحمد لله رب العالمین

ص: ۳۲۴

---

۱- ((۱)) جهت آشنایی بیشتر با احوال و آثار صاحب عنوان رجوع شود به تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان جلد ۲ و قبیله عالمان دین نوشته استاد معظم آقای شیخ هادی نجفی.

@تصوير

ص: ۳۲۵

@تصوير.

ص: ۳۲۶

## تقريظ العلامة آية الله السيد حسن الصدر الكاظمي قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل العلماء ورثه الأنبياء، وفضل مدادهم على دماء الشهداء، والصلاه على خير الرواه عن رب السموات محمد وآله الهداه.

و بعد، فقد نظرت في هذا الشرح الجليل للفاضل النبيل، نابغه العصر، ووحيد الدهر، الفقيه على التحقيق، والمحقق لكل غامض دقيق، الشيخ أبي المجد محمد الرضا الإصفهاني، فوجدته كصاحبه بلاثاني، فهو بين الكتب كالسبع المثاني، محكم المباني، دقيق المعاني، مضطلع بعلم الحديث و الرجال، و واحد رجاله عند المجال.

و قد سألتني -سلمه الله- تحمّل ما صحّ لي روايته عن مشايخي -رضى الله تعالى عنهم- تأسيًا بالسلف، و هو نعم الخلف، فأجزت له -سلمه الله- أن يروي جميع كتب الأخبار الساطعه الأنوار، سيما «الكافي» و«الفقيه» و«التهذيب» و«الاستبصار»، المشتهره في هذه الأعصار اشتهار الشمس في رابعه النهار، للمحمّد دين الثلاث الأوائل، و الكتب الثلاثه للمحمّد دين الثلاثه الأواخر، «الوافي» و«الوسائل» و«البحار»، و سائر الخطب و المواعظ و القصص و الآثار، و جميع ما أُلّف في الإسلام علماء الخاصّ و العامّ في فنون العلوم الشرعيّه،

و الرسوم المرعيه، من العقليّه و النقليه، و الأصوليه و الفرعيّه، و التفسيريه و الأدبيّه، عني عن عدّه من مشايخي الكرام، و الفضلاء العظام.

منهم: و هو أجلّهم شأنًا، و أعظمهم مكانه و مكانًا، و هو أوّل من أجازني، العالم العلم، و الفقيه الأقوم، قدوه الأنام، و علم الأعلام، زاهد العصر، فريد الدهر، جمال السالكين و المجاهدين، المؤيد من الله بلطفه الخفيّ و الجليّ، الشيخ حاج مولى على بن الحاج ميرزا خليل الرازي النجفي -تغمّده الله برحمته و رضوانه، و أسكنه بجزوه جنانه- عن مشايخه السّته:

أوّلهم: العلم العلّامه، الفقيه الفهامه الشيخ الولي، الشيخ عبد العلي الرشتي النجفي، صاحب الشرح على «الشرائع»، و عندي منه المجلّد الأوّل، و هو شرح تمام كتاب الطهاره بخطّه الشريف، و على ظهره إجازة شيخ الطائفه صاحب «كشف الغطاء» بخطّه الشريف، و إجازة السيّد العلّامه صاحب «الرياض» بخطّه الشريف له قدّس سرّه، و يروي عنهما و عن السيّد بحر العلوم الطباطبائي، جميعًا عن الآقا المحقّق الوحيد الإصفهاني الشهير بالبهبهاني، عن أبيه الأفضّل، المولى محمّد أكمل، عن العلّامه المجلسي بطرقه المثبتة في أوّل أربعينه و آخر بحاره.

و عن هؤلاء الأعلام الثلاّثه، عن الشيخ الفقيه المحدث صاحب «الحدائق»، عن المولى رفيع الدين الجيلاني الساكن بالمشهد الرضويّ، عن العلّامه المجلسي، و سائر طرقه المثبتة في لؤلؤته.

و ثانيهم: الشيخ صاحب الجواهر، عن السيّد الجواد، الرفيع العماد، الراس الأوتاد، صاحب «مفتاح الكرامه»، عن السيّد بحر العلوم، عن مشايخه المذكورين في خاتمه «مستدرّك الوسائل»، بطرقهم المذكوره هناك.

و ثالثهم: الشيخ الأعظم، و الركن الأقوم، كشاف حقائق الفقه و الاصول بطريق من البيان لم يطمثهنّ انس قبله و جان، خلاصه العلماء العاملين، شيخ الإسلام و المسلمين، العالم الربّاني الشيخ مرتضى الأنصاري، عن شيخه: الفاضل المتبحر، المولى أحمد النراقي، و السيّد الإمام، العلّامه السيّد صدر الدين العاملي -قدّس الله روحيهما- و هما جميعًا عن السيّد بحر العلوم، و السيّد الميرزا مهدي الشهرستاني، و الشيخ كاشف الغطاء النجفي، و الميرزا



أبو القاسم المحقق القمي، جميعاً عن الفاضل الشيخ محمد مهدي الفتوني، و الشيخ يوسف البحراني بطرقهم المعروفه.

و رابعهم: الشيخ الفقيه الفاضل العماد، الشيخ جواد مولى كتاب النجفي، صاحب الشرح المبسوط على «اللمعه» إلى النكاح في عشر مجلدات، عن السيد جواد العاملى صاحب «مفتاح الكرامه»، عن السيد بحر العلوم بطرقه المتقدم إليها الإشاره.

و خامسهم: الشيخ الفاضل الفقيه، شارح «الشرائع»، الشيخ رضا بن الشيخ زين العابدين العاملى النجفى -صهر السيد جواد العاملى - عن السيد العلامة المتبحر السيد عبد الله بن السيد العلامة السيد محمّد رضا الشير الكاظمى، المصنّف المكثر، صاحب «جامع الأحكام» و هو نحو «البحار»، و غيره، عن شيخ الطائفة الشيخ جعفر كاشف الغطاء، و السيد العلامة صاحب «الرياض»، و الشيخ العلامة المتبحر الأواه الشيخ أسد الله صاحب «المقاييس» بطرقه المذكوره فى أول مقاييسه.

و سادسهم: السيد الفاضل السيد محمّد بن السيد العلامة السيد جواد العاملى، عن أبيه السيد جواد صاحب «مفتاح الكرامه»، عن السيد بحر العلوم بطرقه السبعه المعروفه المتقدم إليها الإشاره.

و منهم: و هو ثانى من أجازنى العالم العامل و الفاضل الكامل خزيت علم الحديث و الآثار، المشتهر بالفضل و التقوى كعلم على نار، المولى العلامة النورى الحسين بن العلامة التقي الطبرسى، صاحب «مستدرک الوسائل»، عن عدّه من الشيوخ الذين ذكرهم فى خاتمه «المستدرک» بطرقهم المذكوره هناك.

و منهم: و هو ثالث من أجازنى العالم المتبحر، خزيت طريق التحقيق، و مالك أزمه الفضل بالنظر الدقيق، ذو الفكر الصائب و الحدس الثاقب، السيد الفقيه المحدث العالم الميرزا محمد هاشم بن الميرزا زين العابدين الخوانسارى الإصفهانى صاحب «اصول آل الرسول» و «فوائد الفرائد»، عن جماعه من الأعلام: أجلّهم السيد العلم الإمام العلامة السيد صدر الدين العاملى، بكلّ طرقه التى أجّلها ما يرويه عن أبيه السيد العلامة السيد صالح، عن

أبيه السيد الإمام العلامة السيد محمد بن السيد العلامة السيد ابراهيم ابن السيد العلامة السيد زين العابدين بن السيد العلامة السيد نور الدين-أخي السيد محمد صاحب «المدارك»-عن الشيخ الفاضل المتبحر المحدث الشيخ محمد بن الحسن صاحب «الوسائل» بطرقه المذكوره في آخر «الوسائل».

ح:و عن الميرزا محمد هاشم المذكور، عن السيد المحقق المير سيد حسن المدرّس، عن الميرزا زين العابدين الخوانساري، عن السيد حجّه الإسلام السيد محمد باقر الرشتي الإصفهاني، عن السيد علي صاحب «الرياض»، عن الآقا البهبهاني.

ح:و عن الميرزا محمد هاشم المذكور، عن الشيخ الفقيه الشيخ مهدي ابن الشيخ المحقق الشيخ علي بن شيخ الطائفه الشيخ جعفر كاشف الغطاء، عن عمّه الشيخ الفقيه العلم العلامة الشيخ حسن صاحب «أنوار الفقاهه»، عن أبيه، عن السيد بحر العلوم، و الشيخ مهدي الفتوني، و الشيخ يوسف البحراني، و الآقا محمد باقر البهبهاني بطرقهم المعروفه.

و منهم: و هو رابع من أجازني السيد العالم العلم العلامة، المصنّف المكثّر الفهامة، صاحب الكرامه السيد مهدي بن السيد حسن القزويني الحلّي النجفي، عن عمّه العالم الريّاني السيد باقر القزويني صاحب الصندوق و الشباك و القبّه في محلّه العماره في الغري، عن السيد بحر العلوم.

ح:و يروي السيد مهدي القزويني المذكور عن السيد الفاضل العالم الجليل السيد محمد تقى القزويني، عن أستاذه السيد الجليل السيد محمد صاحب «المفاتيح» بن السيد صاحب «الرياض»، عن أبيه السيد المير سيد علي بطرقه المتقدم إليها الإشاره.

و منهم: و هو خامس من أجازني فقيه عصره، الحاج ميرزا حسين بن الميرزا خليل النجفي طاب ثراه، عن الشيخ العلامة المتبحر الآخوند محمد تقى الكلپايگاني، عن جدّكم العلامة الشيخ محمد تقى صاحب «الهدايه»، عن جدّكم كاشف الغطاء.

ح:و يروي الحاج ميرزا حسين ابن الميرزا خليل المذكور عن خال أمّكم، السيد العلم العلامة الأواه، السيد أسد الله، عن أبيه السيد حجّه الإسلام السيد محمد باقر، عن جماعه من

مشايقه المذكورين في إجازاته المتقدم إلى بعضهم الإشارة.

و بيان جميع الطرق و الأسانيد لا تسعه هذه الورقه، و قد ذكرنا شيئاً و نحيل الباقي إلى إجازاتنا المبسوطه.

فليرو-أدام الله تأييده-عنى، عن مشايخي المذكورين، بالطرق المذكور في «لؤلؤة البحرين»، و أول «الأربعين» للعلامة المجلسي، و في آخر «البحار»، عن العلامة صاحب «البحار»، عن أبيه، عن الشيخ البهائي، عن أبيه، عن الشهيد الثاني بطرقه المثبتة في إجازته الكبيره.

ح: و عن الشهيد الثاني، عن علي بن الشيخ عبد العالی الميسى، عن المحقق ابن المؤذن الجزيني، عن الشيخ ضياء الدين علي، عن أبيه الشيخ شمس الدين الشهيد الأول بطرقه المثبتة في إجازته الكبيره لابن الخازن التي منها: عنه، عن ضياء الدين عبد الله بن محمّد بن علي بن محمّد الأعرج الحسيني، عن خاله العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر بطرقه المذكوره في إجازته لبني زهره الكبيره التي منها: عنه، عن السيدين رضی الدين و جمال الدين ابني طاووس، عن الشيخ نجيب الدين السوراوى، عن الشيخ الحسين بن هبه الله بن رطبه السوراوى عن الشيخ أبي علي، عن أبيه شيخ الطائفة قدس سرّه بطرقه المثبتة في «فهرست كتب الشيعة»، و في آخر «التهديب».

ح: و بالأسانيد، عن الشيخ الطوسى جميع مصنّفات و مرويات السيد المرتضى، و الشيخ المفيد.

ح: و بالأسناد، عن الشيخ المفيد جميع مصنّفات و مرويات الشيخ الصدوق ابن بابويه و طرقه المذكوره في آخر «الفقيه».

ح: و جميع مرويات ابن قولويه.

ح: و عن المفيد، عن ابن قولويه جميع مرويات ثقة الإسلام الكليني.

ح: و بالأسناد عن الشيخ الطوسى عن الشيخ المفيد، عن ابن قولويه، عن محمّد بن يعقوب الكليني بكلّ طرقه و عدده و أسانيدته في جامعه المهذب الصافى المعروف بالكافى.

فليرو-دام بقاءه-بكلّ هذه الطرق،و أسأله الدعاء عند مضائه الإجابة،و أسأله الأخذ بما هو أنجى و أحوط فى كلّ شىء و فى كلّ حال.

فأسأل الله تعالى أن يحيى به الدين كما أحيا بآبائه الأكرمين.

حرّره العبد الراجى فضل ربّه ذوى المنن،ابن الهادى حسن،المعروف بالسّيد حسن صدر الدين فى ليلة السبت رابعه عشر ذى القعدة سنه ١٣٣٣.

ص: ٣٣٢

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصلاة

اشاره

التي تنهى عن الفحشاء والمنكر، وعمود الدين، إن قبلت قبل ما سواها، وإن ردت رد ما سواها.

و فيه مقاصد:

المقصد الأول:

في المقدمات، وهي ست:

المقدمه الأولى:

في أعداد الفريض، و مواقيت اليوميه منها، و نوافلها، و جملة من أحكامها.

و فيها مباحث:

المبحث الأول:

الصلاة واجبه و مندوبه، و الواجه الآن خمسه اليوميه، و تدخل فيها الجمعة، و الآيات، و الطواف الواجب، و ما التزم بنذر أو إجاره أو غيرهما، و صلاة الأموات.

و اليوميه خمس فرائض: صبح ركعتان، و مغرب ثلاثه، و ظهر و عصر و عشاء، كل منها

أربع ركعات للحاضر الآمن، وللمسافر والخائف ركعتان، كما أنّ من صَلَّى الجمعة ركعتين أجزأته عن الظهر.

و الوسطى منها-التي أمرنا بالمحافظة-عليها الظهر على الأصح.

و أما المندوبه فهي أكثر من أن تحصى، منها: الرواتب اليوميّه التي هي في غير يوم الجمعة أربع و ثلاثون ركعه: ثمان قبل الظهر، و ثمان قبل العصر، و أربع بعد المغرب، و ركعتان من جلوس (1) بعد العشاء، يعدّان بركعه، تسمّى بالوتيره، و ركعتا الفجر.

و إحدى عشر صلاه الليل: ثمان ركعات، ثم ركعتا الشفع، ثم ركعه الوتر، و هي مع الشفع أفضل صلاه الليل، و لكن ركعتا الفجر أفضل منهما.

و يجوز الاقتصار على الشفع و الوتر منها، بل على الوتر خاصه، و لها آداب كثيره مذكوره في محالها.

و على كلّ حال فقد ظهر لك أنّ النوافل مع الفرائض للحاضر إحدى و خمسون ركعه.

و تسقط عمّن فرضه القصر ثمانيه الظهر، و ثمانيه العصر، و الوتيره على الأقوى (2).

و أما يوم الجمعة فيزاد على الستّه عشر أربع ركعات، و يأتي التعرّض لغيرها ان شاء الله تعالى.

و الأقوى ثبوت الغفيله (3)، و هي ركعتان بين العشاءين، و يستحبّ قراءه و ذا النون إذ ذهب مغاضباً فظنّ أنّ لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إنني كنت من الظالمين فاستجبنا له و نجّيناه من الغمّ و كذلك ننجي المؤمنين بعد الحمد في أوليها، و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو و يعلم ما في البرّ و البحر و ما تسقط من ورقه إلا

ص: ٣٣٤

١- (١) و يجوز فيهما القيام، بل هو الأفضل، و إن كان الجلوس أحوط. (السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي)

٢- (٢) في أقوائته إشكال، و الأولى الإتيان بها رجاء. (الشيخ محمد كاظم الخراساني)

٣- (٣) فيه إشكال إلا أن يجعلهما من نافله المغرب. (الشيخ الأنصاري) أو يأتي بها رجاء، و كذا الحال في صلاه الوصيه. (الخراساني) و الأولى أن يأتي بالركعتين من نافله المغرب بهذه الصوره، و بركعتين منها بالصوره التي تأتي في صلاه الوصيه، من غير تعرّض لكونها غفيله و وصيه، بل يقصد بها نافله المغرب، و يحتمل أن يكون مراده رحمه الله ذلك أيضا و إن لم يساعده ظاهر العبارة. (الميرزا الشيرازي)

يَعْلَمُهَا وَلَا حَتَّهٖ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ بعده أيضا في ثانيتهما.

و الوصية (١)، و هي ركعتان بينهما أيضا، يقرأ في أوليهما إذا زُلزِلَتِ الْمَأْرُضُ زِلْزَالَهُمَا ثلاثه عشر مره بعد الحمد، و في الثانيه التوحيد، خمس عشر مره، بعدها أيضا.

لكن مع أنّ الاحتياط يقتضى عدم فعلهما (٢) ليستا من الرواتب التي هي عند الأولياء كالواجب.

المبحث الثاني:

في مواقيتها

يدخل وقت الظهر بزوال الشمس، فإذا مضى منه مقدار أدائها اشترك معها العصر، إلى أن يبقى من المغرب مقدار أدائه، فيختص حينئذ هو به أيضا.

ثم يدخل وقت المغرب، فإذا مضى منه مقدار أدائه اشترك معه العشاء، إلى أن يبقى من انتصاف الليل مقدار أربع ركعات، فيختص هو به أيضا و يخرج حينئذ وقت المختار.

و أما المضطرّ لنوم، أو نسيان، أو حيض، أو غيرها من أحوال الاضطراب (٣) فالأظهر (٤) بقاء الوقت له إلى طلوع الفجر، و أنه يختص العشاء من آخره بالأربع أيضا، بخلاف المغرب من أوله على الأقوى.

و الأولى عدم التعرّض في التّيه للأداء و القضاء، بل الأولى ذلك حتى في العامد.

ص: ٣٣٥

١- (١) حكمها حكم مطلق النافله الغير الراتبه في وقت الفريضه، و ستعرف الإشكال فيها، إلا أن يجعلها من نافله المغرب، كما عرفت في الغفيله. (الشيخ الأنصاري).

٢- (٢) بل فعلهما رجاء. (الخراساني)

٣- (٣) بل و كذا في العامد، و إن كان آثما في التأخير. (السيد اليزدي)

٤- (٤) الأظهرية في غير المضطرّ لإحدى الأحوال الثلاث محلّ تأمّل، فالأحوط له عدم التعرّض في التّيه للأداء و القضاء. (الخراساني)

ثم يدخل وقت الصبح بطلوع الفجر الصادق الذي كلما زدته نظرا أصدقك بزياده حسنه المستطير في الأفق أى المعترض المنتشر فيه كالقبطيه البيضاء، و كنه سوري، لا الكاذب المستطيل في السماء المتصاعد فيها الذي يشابه ذنب السرحان على سواد يتراءى من خلاله و أسفله، ولا يزال يضعف حتى ينمحي أثره، و يمتد وقته إلى طلوع الشمس في أفق ذلك المصلّى.

و المراد بالإختصاص عدم صحّه خصوص الشريكه فيه، مع عدم أداء صاحبه الوقت مطلقا، من غير فرق بين السهو (1) و عدمه، و القضاء و عدمه.

أما صلاه غير الشريكه فيه قضاء (2) مثلا، أو صلاه الشريكه فيه أداء بعد فرض أداء صاحبه بوجه صحيح فالظاهر الصحّه (3)، كما يصحّ مزاحمه الشريكه للأخرى، إذا فرض بقاء ركعه من الوقت، فتصلّى حينئذ و إن وقع جمله منها في وقت الاختصاص، فلو بقى من الغروب خمس ركعات، أو من نصف الليل صلّى الظهرين و العشائين، و لا يصلّى المغرب لو لم يبق إلا مقدار أربع ركعات.

و يعلم الزوال بزياده ظلّ الشاخص المنصوب معتدلا في الأرض المعتدله بعد نقصانه، أو حدوثه بعد إنعدامه.

و المغرب بذهاب الحمرة المشرقيه على الأصحّ، بل يقوى اعتبار ذهابها إلى أن تتجاوز سمت الرأس، بل الأحوط مراعات ذهابها من تمام المشرق الذي هو ربع الفلك.

و ليس لنصف الليل حدّ في الشرع معلوم، و لكن يعرف بالنجوم و غيرها، نعم منتهاه طلوع الفجر الصادق، لا الشمس (4)،

ص: ٣٣٦

١- (١) الأقوى صحّه الشريكه مع السهو. (السيد اليزدي)

٢- (٢) فيه إشكال. (الشيخ الأنصاري) أقواه ما في المتن. (الخراساني)

٣- (٣) و إن كان الأحوط عدم التعرّض فيها للقضاء و الأداء. (الشيخ الأنصاري-السيد اليزدي)

٤- (٤) محلّ تأمل. (السيد اليزدي)



نعم لو أوجب التطوع عليه بسبب من الأسباب كالنذر و نحوه خلص (١) من الإشكال عن أصله، و لكن ينبغي الإطلاق في النذر و إن كان وقع منه في وقت الفريضة، أمّا لو قيده في وقتها فإشكال، أقواه عدم الجواز بناء على الحرمة.

المبحث الثالث:

في الأحكام.

إذا حصل للمكلف أحد الأعذار المانعه من التكليف بالصلاه كالجنون، و الحيض، و الإغماء و قد مضى من الوقت مقدار فعل تمام صلاه المختار له (٢) بحسب حاله في ذلك الوقت - من الحضر و السفر و غيرهما - و يجب عليه القضاء، و إلا لم يجب عليه على الأصح، من غير فرق بين التمكن من الأكثر و عدمه، و بين التمكن من الطهاره خاصه دون باقى الشرائط و عدمه (٣).

و لو ارتفع العذر و قد أدرك مقدار ركعه كذلك و جب، و يكون مؤدياً لا قاضياً و لا ملقفاً، و إلا لم يجب على الأقوى، من غير فرق بين الفرائض، و لا بين الطهاره و غيرها من الشرائط (٤).

ص: ٣٣٧

١- (١) لا يخلص بذلك من الأشكال و إن أطلق النذر. (الخراساني)

٢- (٢) يعني ما و جب عليه بحسب تكليفه الفعلي من حيث المرض و الصحه، و التيمم و الوضوء و الغسل، و نحو ذلك. (السيد اليزدي)

٣- (٣) الأحوط\* القضاء مع كونه متطهراً جامعاً للشرائط عند الزوال، و طرؤ العذر بعد مضى مقدار فعله الواجب في حقّه، سواء كان صلاه المختار أو غيرها. (الشيخ الأنصاري - السيد اليزدي) \*بل الأقوى. (الخراساني)

٤- (٤) لو أدرك الطهاره دون سائر الشرائط، بل الطهاره الترابيه فلا ينبغي ترك الاحتياط. (الشيخ الأنصاري - السيد اليزدي)

و المراد بالركعه فى كلِّ مقام علّق الحكم عليها القيام المشتمل على القرائه و الركوع و السجود كَمَلاً، فتنتهى حينئذ برفع الرأس من السجده الأخيره على الأصحّ (١)

و يعتبر العلم لغير ذوى الأعذار بالوقت فى الدخول بالصلاه، و الأقوى الاكتفاء بالبينه، بل و خبر العدل (٢)، لكنّ الأحوط خلافها (٣)

و لا- يكفى الأذان و إن كان من عدل عارف، و لا غيره من الأمارات، نعم يكفى الظنّ من أين ما حصل لذوى العذر بعمى أو حبس أو نحوهما، و فى الغيم و نحوه، مع أنّ الأفضل، و الأحوط (٤) التأخير حتّى يعلم.

و لو انكشف الخطأ حتّى بأن له سبق الصلاه تماماً على الوقت استأنف.

و إن كان قد انكشف له الخطأ، و قد دخل عليه الوقت الهدى تصحّ فيه الصلاه المتلبّس بها و هو فى اثنائها و لو التسليم لم يعد على الأقوى.

و الشكّ فى الدخول، بل و الظنّ به كالعلم بالعدم فى وجوب الاستئناف.

و متعمّد التقديم و لو لجهل بالحكم يستأنف على كلّ حال، و كذلك الناسى و الظانّ بدخول الوقت مع عدم اعتبار ظنّه، أمّا لو كان قاطعاً فكالمعدور بظنّه فى التفصيل السابق.

و لو دخل فى الصلاه غافلاً- عن المراعات، و لم يتفطنّ إلى الفراغ، و قد صادف تمام فعله الوقت صحّت صلاته على الأقوى، و الأحوط الإعادة و كذلك الجاهل بالحكم إذا كان بحيث تقع منه نيّة القربه.

و لو تفتّن الغافل المزبور فى الأثناء، و لم يتبيّن له الوقت إستأنف، و الأحوط له إتمام ما فى يده، ثمّ الإعادة.

ص: ٣٣٨

١- (١) الاكتفاء هنا بإتمام الذكر فى السجده الأخيره لا يخلو عن قوّه. (الشيخ الأنصارى-السيد اليزدى) بل لا يخلو الاكتفاء بمجرّد السجود بها عن وجهه، و إن كان الأحوط عدم التعرّض للأداء و لا- للقضاء إذا لم يدرك الذكر، بل و لو أدرك. (الخراسانى)

٢- (٢) فى خبر العدل إشكال، نعم الاكتفاء بأذان العدل العارف لا يخلو عن قوّه. (السيد اليزدى)

٣- (٣) بل الأقوى عدم الاكتفاء بالعدل الواحد. (الشيخ الأنصارى)

٤- (٤) هذا الاحتياط لا يترك. (السيد اليزدى)

و يجب الترتيب بين الظهر و العصر، و المغرب و العشاء، فمن تركه عمدا و لو جهلا بالحكم أعاد ما قدّمه.

أمّا الساهى فلا يعيد إذا كان قد وقع فى الوقت (١) المشترك، و لو ذكر فى الأثناء عدل بتّيته و إن كان ما وقع منه فى وقت الاختصاص فى وجهه، إلا أنّ الأحوط إن لم يكن أقوى الإعادة بعد الاتمام، و إنّما يصحّ له العدول إذا لم يتجاوز محلّه، بأن يكون قد ركع فى رابعه العشاء مثلا، و المنسىّ المغرب.

و لا عدول بعد الفراغ فى متساوى (٢) العدد، فضلا عن غيره، و كذلك الحكم فى ما يجب فيه الترتيب من الفوائت.

أمّا العدول من الحاضرهِ إلى الفائتهِ فغير واجب (٣)، نعم هو جائز، بل مستحبّ.

و الأفضل له صلاه كلّ فريضه فى أوّل وقت فضيلتها، إلاّ عصرى الجمعة و عرفه، فيعجلهما فيهما بعد الظهر، و عشائى من أفاض من عرفات، فيؤخّرها إلى المزدلفه، و لو إلى ربع الليل، بل و لو إلى ثلثه.

و من خشى الحرّ يؤخّر الظهر إلى المثل ليتبرّد بها.

و من لم يكن له إقبال يؤخّر الفرض إلى حصوله، لكن لا ينبغى أن يتخذ ذلك عاده.

و من كان منتظرا للجماعه يؤخّرها إلى حصولها، إذا لم يقتض ذلك الإفراط فى التأخير بحيث يكون مضيعا للصلاه.

و الصائم الذى تتوق نفسه إلى الإفطار يؤخّرها إلى ما بعده، و كذا من كان له أحد ينتظره.

ص: ٣٣٩

١- (١) الأقوى أنّه لا فرق فى الصحّه بين الإتيان فى الوقت المشترك و المختص، و حينئذ فإن تذكّر فى الأثناء عدل، و إن تذكّر بعد الفراغ فى الظهرين يعدل أيضا على الأقوى، و إن كان الأحوط أن ينوى ما فى الذمّه فى الصلاه الثانيه، و فى العشائين صحّ ما أتى به فيأتى بالمغرب بعد ذلك. (السيد اليزدى)

٢- (٢) الأقوى جوازه فى المتساوى كما أشرنا إليه، و إن كان الأحوط ما ذكرناه من قصد ما فى الذمّه فى الصوره الثانيه. (السيد اليزدى)

٣- (٣) فى نفى الوجوب تأمل، فلا ينبغى ترك الاحتياط. (الشيخ الأنصارى)

و المستحاضه الكبرى تؤخر الظهر و المغرب إذا أرادت جمعها مع العصر و العشاء بغسل واحد.

و المرّيه للصبى تؤخر الظهرين إلى آخر الوقت، لتجمعها مع العشائين بغسل واحد للثوب.

و يؤخر أيضا ذوا الأعدار، و لو لغيم و نحوه، مع رجاء زوال العذر فى آخر الوقت.

و مدافع الأخبثين، بل كل ممنوع بنحو ذلك.

و المتنفل يؤخر الفرض للنافله، و المسافر المستوفر، و من كان عليه قضاء يؤخر إلى حصول الضيق.

و لا يجب التأخير فى شىء من ذلك على الأصح (١).

و يكره الشروع (٢) فى التوافل المبتدأه عند طلوع الشمس، و عند غروبها، و عند قيامها، و بعد صلاه الصبح، و بعد صلاه العصر، دون ذوات الأسباب كالزياره، و الطواف، و الحاجه، و نحوها، و دون إتمام المبتدأه لو كان متلبسا بها، و دخل وقت الكراهيه. و الله أعلم.

ص : ٣٤٠

- 
- ١- (١) و جوب التأخير على ذوى الأعدار مع رجاء زوال العذر لا- يخلو عن قوه. (الشيخ الأنصارى) و جوب التأخير فى ذوى الأعدار، مع عدم اليأس من الزوال لا يخلو عن قوه، نعم يجوز البدار فى التيمم و لو مع الرجاء. (السيد اليزدى)
- ٢- (٢) فى الحكم بالكراهه فى المواضع المذكوره إشكال، بل الأقوى عدمها. (السيد اليزدى)

(التي تنهى) من أتى بها بجميع حدودها (عن) جميع أقسام (الفحشاء و المنكر) (١) فما يشاهد من ارتكاب كثير من المصلين لهما فإتما هو لعدم إقامتها بحدودها التي ورد في بعض النصوص أنها أربعة آلاف (٢).

أو أنّ في الصلاة اقتضاء المنع عنهما، فيترتب الأثر عليها إذا لم تزامنها الأفعال التي خاصيتها البعث عليهما من غير قسمي الفحشاء و المنكر، أو المتقدم منهما وجودا على الصلاة، لئلا يلزم المحال.

أو يلتزم بعدم منعها لجميع أقسامهما، و يمنع الوجدان عن ارتكاب بعض المصلين جميع أقسام الفحشاء و المنكر.

و الوجه الأول أحسن، و في النصوص ما يدلّ عليه تلويحا، بل تصريحاً.

و ما يقال من أنّ المراد أنّ المصلّي لا يتمكّن حال اشتغاله بالصلاة الصحيحه من فعلهما، فيه- مع البعد- من السماجه و الفساد ما لا يخفى، فإنّ الآيه الشريفه واردة في مدح الصلاة و بيان فضلها قطعاً، و على هذا لا يبقى لها مزيه على فعل من الأفعال حتّى الكبائر، فإنّ من اشتغل بأحدها لم يتمكّن من سائر أضدادها المحرّمه.

و أيضاً إن قنع هذا المجيب بمنعها و لو عن بعض أقسام الفحشاء و المنكر فالإشكال مندفع

١- (١) إشاره إلى الآيه ٤٥ من سوره العنكبوت.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٢: ٢٥٨ ح ٩٥٦ و الفقيه ١: ١٩٥ ح ٥٩٩.

بنفسه من غير احتياج إلى هذا الجواب، لما عرفت من عدم قيام الوجدان على ارتكاب المصلين جميع أقسامهما.

وإن أراد عدم تمكن المصلّى من جميع أقسامهما فظاهر الفساد، فإنّ المصلّى يتمكّن حال الصلاه من النظر إلى الأجنبيّه، و لطم اليتيم، و سرقة ما يقرب منه من الأموال، و نحو ذلك.

(و) هي (عمود الدين) بمعنى أنّها (إن قبلت قبل ما سواها) من الأعمال الصالحه الواجده لشرائط الصحّه، و إن كانت فاقده لشرائط القبول (و إن ردّت) لعدم اجتماع شرائط الصحّه و القبول معا فيها (ردّ ما سواها) و إن كانت واجده لشرائطهما.

و هذا هو الوجه في تشبيهها بالعمود، فكأنّ الأعمال الصالحه خباء، رفعها قبولها، و تقويضها ردّها، و هما منوطان بها إناطه بناء البيت و تقويضه بالعمود.

ثمّ إنّ قبول صلاه واحده سبب لقبول جميع الأعمال، لا لأنّ المراد بها الطبعه و هي صادقه بصدق فرد منها، لعدم إرادته مثل ذلك في الجمله الثانيه المتّحده في السياق معها، للزوم التهافت بين الجملتين في ما لو قبلت صلاه و ردّت اخرى، مع منافاته لفضل الله الّذى تجرى معامله العباد عليه، بل لأنّ قبول صلاه واحده يوجب قبول بقيته الصلوات كما في صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام المروى في الكافي (1)، و قبول جميعها يوجب قبول بقيته الأعمال.

فظهر أنّ ردّ جميع الصلوات موجب لردّ جميع الأعمال، لا فرد منها، و اندفع استبعاد كون ردّ صلاه واحده في جميع العمر موجبا لعدم قبول جميع أعمال الحسنه في جميع العمر أيضا، من غير احتياج إلى تخصيص الأعمال بالنوافل، أو التقييد بأعمال اليوم الّذى ردّت صلاته، و نحو ذلك.

ثمّ إنّّه ورد في عدّه من النصوص ما يستفاد منه أنّ قبول كثير من الصلوات موقوف على النوافل، و ردّ بما يخصّص الأعمال بغير النوافل حذرا من لزوم الدور؛ و لا وجه لهذا التخصيص، و الدور يمكن دفعه بأن تكون النوافل في مرتبه صحّتها موجب لقبول الفريضه،

ص: ٣٤٢

و قبول الفريضة موجبا لقبول النافله، فلا دور.

ثم إنَّ الجملة الأولى وردت بلفظها في روايه أبي بصير عن أبي جعفر عليه السَّلام المرويَّه في الكتابين (١) و لكنَّها خاليه عن الجملة الثانيه، و لكن مع كون ذلك لازم التشبيه المتقدم، يستفاد مضمونها من بعض الروايات، كقوله عليه السَّلام: «[مثل] الصلاة مثل عمود الفسطاط، إذا ثبت العمود نفعت الأطناب و الأوتاد و[الغشاء و] إذا انكسر[العمود] لم ينفع طنب و لا وتد و لا غشاء» (٢).

و فيه مقاصد:

### **المقصد الأول: في المقدمات، و هي ست**

### **المقدمه الأولى: في أعداد الفرائض و مواقيت اليوميه منها**

و قوله: (و نوافلها) صالح للعطف على كلِّ من الجملتين السابقتين، و قوله: (و جمله من أحكامها) يعني أحكام المواقيت، أو أحكام الصلاة من حيث المواقيت، و الأول أظهر، و الثاني أنسب بسوق الكلام.

و فيها مباحث:

### **المبحث الأول: [في أعداد الصلاة]**

(الصلاه) تنقسم ابتداء إلى (واجبه و مندوبه) و ذلك مع قطع النظر عن الخصوصيات العارضة لها، و إلا فقد تعرض لها الحرمة و الكراهه بمعناهما المصطلح، أو بمعنى آخر كما مرّت الإشارة إليه في كتاب الطهاره.

(و الواجبه) منها (الآن) أي في زمان الغيبه (خمس) كذا في النسخ، و الصواب: خمس

ص: ٣٤٣

١- ((١)) الكافي ٣:٢٦٨، تهذيب الأحكام ٢:٢٥٥ ح ٩٤٦.

٢- ((٢)) وسائل الشيعه ٤:٣٣ الباب (٨) من أبواب أعداد الفرائض ح ٦.

صلوات:(اليوميّه،و تدخل فيها الجمعة)لكونها بدلا عن الظهر،بناء على وجوبها و لو تخيرا(و الآيات،و الطواف الواجب،و ما التزم به)المكلف(بنذر أو إجاره أو غيرهما) كالعهد و اليمين،و ما أمر به الوالد،بناء على أنّه يجب بذلك،و(صلاه الأموات)بناء على كونها من الصلاه بالمعنى المصطلح.

و هذا التقسيم غير حسن و لا مستقيم،و المختار عنده فى كتابه الكبير عدّها أربعة (١)و لا فائده فى إطاله الكلام فى ما يرد على مختاره فى الكتابين طردا و عكسا بعد وضوح المراد،و لكن لابدّ من إدراج صلاه الاحتياط الواجبه فى الاولى-بتقريب لا يخفى على المتأمل-إن أمكن،أو عدّها مستقلا و جعل الأقسام ستّه.

و اختار الماتن فى كتابه الكبير إدراجها فى الرابعه،و قال:«لأنّ الشكّ أيضا من الملزمات». (٢)فتأمل فيه،فإنّه من غريب الكلام.

(و اليوميّه)الواجبه منحصره عندنا فى (خمس فرائض)و لا واجب سوى الفرائض عندنا،خلافًا لأبى حنيفه فإنّه يرى الفريضة خمسا و يقول بوجوب الوتر.

و لا- يرد عليه ما قال له حمّاد بن زيد:كم الفرائض؟قال:خمس،و عدّها.فقال حمّاد:و الوتر؟قال:واجب.قال حمّاد:لا أدري الخطأ فى الإجمال أو التفصيل؟

قال الفاضل فى المنتهى:و الإنصاف أنّ هذا الاستهزاء غير لائق بأبى حنيفه (٣).

و صدق فى ذلك،فإنّ أبا حنيفه يرى الفريضة ما ثبت بالدليل القطعى،و لم تثبت به سوى هذه الخمس،و الوتر واجب عنده بالدليل الاجتهادى،فلا منافاه بين عدّه الفريضة خمسا و قوله بوجوب الوتر،فإنّه مبنّى على الاصطلاح الذى لا مشاحه فيه.

ص: ٣٤٤

١- ((١)) قال فى الجواهر:بل قد يقال:ينبغى عدّها حيثُذ خمسّه بإدراج الجمعة فى اليوميّه،بل أربعة اقتصارا على الفرائض الأصليّه.جواهر الكلام ٧:١١.

٢- ((٢)) جواهر الكلام ٧:١١.

٣- ((٣)) قال محقق كتاب مفتاح الكرامه:ليست هذه العبارة موجوده فى المنتهى المطبوع جديدا،و لا فى المطبوع قديما، إلا أن فى المطبوع قديما ما يدلّ على سقوطها عن الطبع أو عن قلم الناسخ،فإنّه بعد أن حكى عنه العبارة«قال حمّاد بن زيد-إلى قوله:- أو فى التفصيل»قال:«وهذه»،ثمّ شرع فى مسأله أخرى.و هذه قرينه على سقوط عبارته:«وهذه السخريه غير لائقه بأبى حنيفه».مفتاح الكرامه ٥:١٥.



و بعض شراح هذا الكتاب ردّ على الفاضل في ذلك، و صوّب إشكال حمّاد، غفله عن حقيقه الحال.

(صبح ركعتان، و مغرب ثلاثه) لكلّ المكلفين، و العبارة سمجه كما لا يخفى.

(و ظهر و عصر و عشاء، كلّ منها أربع ركعات للحاضر الآمن، و للمسافر و الخائف ركعتان).

و قوله: (كما أنّ من صلّى الجمعه ركعتين أجزأته عن الظهر) واضح، و إن كان ارتباطه بالمقام لا يخلو عن خفاء، و لو بنى على التكلف فيبانه سهل.

(و) الصلاة (الوسطى منها التي امرنا بالمحافظة عليها) زياده على غيرها في قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ﴾ (1) هي (الظهر على الأصح) المشهور بين الأصحاب، و الروايات الدالّة عليه مستفيضه، و لا إشكال فيه، و إن نقل عن السيّد أنّها العصر (2) و لكن مستنده في غاية الضعف.

و الوجه في تسميتها بذلك، كونها وسطى بين صلاتي النهار، و كون وقتها وسط النهار، و صرح بذلك في عدّه من الروايات، فلا حاجة مع ذلك إلى ما تكلفه في كتابه الكبير من كونها بين نافلتين متساويتين (3).

ثمّ إنّه نقل فيه أيضا في عداد أقوال العامّة عن بعض الزيديّيه أنّها الجمعه في يومها، و الظهر في سائر الأيام، و حكم على الجميع بكونه اعتبارا و إستحسانا و تهجّسا لا يجوز أن يكون مستندا لحكم شرعي (4).

و هو خطأ، بل القول بذلك متعيّن، للتصريح بذلك في غير واحد من الروايات، مضافا إلى أنّ لازم كونها الظهر مطلقا أن لا يكون حيث يتعيّن صلاة الجمعه صلاة وسطى فيها، و هو بعيد جدّا.

ص: ٣٤٥

١- (١) البقره: ٢٣٨.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧: ١٣.

٣- (٣) جواهر الكلام ٧: ١٣.

٤- (٤) جواهر الكلام ٧: ١٤.

و بالجمله، فالذی استفاد من تلك الروایات مع ما ورد فی وجه الاهتمام بها أنّ الوسطی اسم لكلّ فريضه تصلّى وسط النهار، ظهرا كانت أو جمعه، و يساعده الاعتبار.

(و أمّا) الصلوات (المندوبه فهی) كثيره، و قوله: (أكثر من أن تحصى) فيه مبالغه مردوده.

(منها: الرواتب اليوميّه التي هي) أهمّها و أفضلها، و هي في مجموع اليوم و الليله (في غير يوم الجمعه) ضعف الفرائض، أي (أربع و ثلاثون ركعه) موزّعه على الأوقات:

(ثمان) بعد الزوال و (قبل) صلاه (الظهر، و ثمان قبل) صلاه (العصر) و بعد الظهر إلى دون الذراعين، على مختار الماتن، و يأتي تحقيقه قريبا، إن شاء الله (و أربع بعد) صلاه (المغرب) إلاّ ليله المزدلفه لمن كان فيها، فإنّها تؤخّر إلى بعد العشاء (و ركعتان) تصلّيان (من جلوس) متورّكا، أو مترّعا (بعد العشاء) و هما (تعدّان بركعه) في الفضل، أو عند عدّ ركعات النوافل، و هذه الصلاه (تسمّى بالوتيره) لكونها بدلا عن الوتر لمن لم يفعلها، مع نقصانها عنه في الفضل، بل و في المقدار، بناء على كون الوتر إسما للركعات الثلاث كما ستعرف، إن شاء الله.

(و ركعتا الفجر) المسمّيتان بالسداستين و المشهورتين (و إحدى عشر) ركعه، مجموعها (صلاه الليل) أو خصوص (ثمان ركعات) منها هي صلاه الليل (ثمّ ركعتا الشفع، ثمّ ركعه الوتر) بل الثلاثه وتر، و الأخيره تعرف بمفرده الوتر، على الاصطلاح الشائع في الأخبار، و في مفتاح الكرامه: إنّهُ تفوق أربعين خيرا. (١)

و الماتن في كتابه الكبير اعترف بكونه هو الشائع، و ذكر أنّ جملة الأخبار الدالّه على ذلك خمسون خيرا أو أكثر (٢)، فكان عليه أن يعبّر به هنا.

و ما ذكره من عدد النوافل هو المشهور، بل المسلم عند الأصحاب، و الروایات الدالّه على ذلك مستفيضه، و لا إشكال في ذلك، و ورد في بعض الروایات أقلّ من ذلك، و لكنّه

ص: ٣٤٦

١- (١) مفتاح الكرامه ٥:٢٩.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧:٦١.

محمول على تأكد الاستحباب، كما يشهد له التعبير في بعضها بأنه الذي يستحب أن لا يقصر عنه (١)، و يظهر من بعضها الرخصه في ترك الزائد لذوى الأعذار، كالروايه التي موردها التاجر الذي يختلف و يتجر (٢).

نعم، وورد في غير واحد منها عدم صلاحه النبي صلى الله عليه و آله الوتيره، و ورد الوجه في ذلك، و هو أن تشريعها لما كان لأجل أن يكون بدلا عن الوتر لو مات قبل أن يصلّيها، و رسول الله صلى الله عليه و آله حيث كان يأتيه الوحي يعلم أنه يموت أم لا، و غيره لا يعلم، و لأجل ذلك لم يصلّهما و أمر بهما (٣).

هذا، و الوجه في ما ذكره من الجلوس في الوتيره ظاهر، لوقوع التصريح به في أكثر النصوص.

و للسيد الاستاذ - دام ظلّه - (٤) حاشيه في المقام، و هي قوله: «و يجوز فيهما القيام، بل هو الأفضل على الأقوى».

و الوجه في الجواز ما في روايه الحارث بن المغيره من قول الصادق عليه السّلام: «و ركعتان بعد العشاء الآخره كان يصلّيهما أبى و هو قاعد، و أنا أصلّيها و أنا قائم» (٥).

و ما في روايه سليمان بن خالد من قوله عليه السّلام: «و ركعتان بعد العشاء الآخره، يقرأ فيهما مائه آيه قاعدا أو قائما، و القيام أفضل، و لا تعدّهما من الخمسين» (٦).

و من الثانيه يظهر وجه الأفضليّه المذكوره، بل و من الاولى أيضا، إذ لا ينافى ذلك مواظبه أبيه عليه السّلام على الجلوس فيهما، إذ الظاهر أنه كان لمشقّه القيام عليه كما في خبر سدير

ص: ٣٤٧

- ١- (١) وسائل الشيعه ٤:٥٩ الباب (١٤) من أبواب أعداد الفرائض ح ٢.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ٤:٥٩ الباب (١٤) من أبواب أعداد الفرائض ح ١.
- ٣- (٣) وسائل الشيعه ٤:٩٧ الباب (٣٠) من أبواب أعداد الفرائض ح ٨.
- ٤- (٤) هو العلامة الفقيه السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي قدّس سرّه.
- ٥- (٥) وسائل الشيعه ٤:٤٨ الباب (١٣) من أبواب أعداد الفرائض ح ٩.
- ٦- (٦) وسائل الشيعه ٤:٥١ الباب (١٣) من أبواب أعداد الفرائض ح ١٦.

مذ قال لأبي جعفر عليه السّلام: «أتصلّى النوافل و أنت قاعد؟ قال: «ما أصليها إلا و أنا قاعد منذ حملت هذا اللحم، و بلغت هذا السن» (١).

و مع ذلك كلّه فلا ريب أنّ الجلوس فيهما أحوط، و إن كان القيام أفضل، كما ذكره - دام ظلّه - للاقتصار عليه في أكثر النصوص مع كونها في مقام البيان، و عدم خصوصيّة للوتيره حينئذ، إذ جواز الجلوس في جميع النوافل ثابت لا ينازع فيه أحد سوى الحلّي (٢)، فلا يبقى وجه صالح لتخصيص الوتيره بهذا التقييد، على أنّ الروايه الثانيه غير صريحه في كون الركعتين فيها هما الوتيره، إذ من المحتمل استحباب غيرها بعد العشاء.

و قد ورد في صحيح آخر أنّ أبا عبد الله عليه السّلام كان يصلّي ركعتين بعد العشاء يقرأ فيهما بمائه آيه، و لا يحتسبهما، و ركعتين و هو جالس يقرأ فيهما بالتوحيد و الجحد. و لكن في آخره ما يشعر بكون الأولى هي الوتيره، فليراجع (٣).

ثمّ إنّ البحث عن أفضليته بعض هذه النوافل على بعض ممّا لا يترتب عليه ثمره مهمّه، إذ أكثرها ممّا لا يقع التزاحم بينها غالباً، مع صعوبة الجزم بالتفضيل فيها، لقصور الأدلّه، و اختلاف كلمات الأصحاب.

و قد قال الماتن في كتابه الكبير: «و الأولى ترك البحث عن ذلك، إذ النصوص في فضل كلّ منها وافية، و لكلّ خصوصيّة لا تدرك بغيرها» (٤).

و يا حيّذا ما ذكره لو جرى على ذلك في هذا الكتاب، و لم يقل في رساله الموضوعه لأن يذكّر فيها خصوص ما يحتاج إليه المقلّد في مقام العمل: (هي مع الشفع أفضل صلاه الليل).

و لعلّه خصّ ذلك بين النوافل بالذكر لوقوع المزاحمه بينها و بين صلاه الليل عند ضيق

ص: ٣٤٨

١- (١) وسائل الشيعه ٤٩١:٥ الباب (٤) من أبواب القيام ح ١.

٢- (٢) كتاب السرائر ٣٠٩:١ قال: و الأولى عندى ترك العمل بهذه الروايه، لأنها مخالفه لاصول المذهب، لأنّ الصلاه لا تجوز مع الاختيار جالسا إلا ما خرج بالدليل و الإجماع، سواء كانت نافله أو فريضه إلا الوتيره.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٥٣:٤ الباب (٤٤) من أبواب المواقيت ح ١٥.

٤- (٤) جواهر الكلام ٢٣:٧.

الوقت. و لكنّ النّصّ قد دلّ على تقديم الوتر على صلاة الليل كذلك، و تقديم مفردتها على شفعتها، و هو كاف في المقام، للأفضليّة كانت أو غيرها.

و هذا الاعتذار لا يجرى في قوله: (و لكن ركعتا الفجر أفضل منهما) إلا بتكلف، على أنّه مخالف لما استجوده في كتابه الكبير من أفضليته صلاة الليل من غيرها (١)، إلا أن يكون مبتتاً على دخولهما في صلاة الليل.

(و يجوز الاقتصار على الشفع و الوتر منها) بل إذا صلّاها مع ركعتي الفجر تكتب له صلاة الليل؛ كما في خبر معاوية بن وهب عن الصادق عليه السّلام (٢).

(بل على) مفردة (الوتر خاصّه) لقوله عليه السّلام: «صلاة الليل مثني مثني، فإذا خفت الصبح فأوتر بواحدة، إنّ الله عزّ و جلّ يحبّ الوتر، لأنّه واحد».

و لكنّ الرواية عامية، رواها في العلل عن نافع، عن ابن عمر، عن رسول الله صلّى الله عليه و آله (٣)، إلا أن يجرى دليل التسامح، و فيه تسامح، و يظهر من صدرها كون الرواية مسوقه لبيان حكم آخر غير المقام، على أنّها مختصّه بخوف ضيق الوقت، فلا تدلّ على الإطلاق الذي ذكره.

و لا يحضرنى روايه سواها تدلّ على ما ادّعاه، فهو مشكل، إلا أن يدعى أنّ كلّاً من الشفع و الوتر نافله مستقلّه، و لكلّ منهما عنوان مستقلّ، و ليس لمجموعهما عنوان ثالث، أو أنّ المجموع أيضاً عباده اخرى، إذ لا مانع من تركّب عباده من عبادتين، و هذا و إن كان ممكناً و لكن إثبات ذلك لا يخلو عن صعوبه.

و شيخنا الفقيه قدّس سرّه (٤) حاول ذلك بما في روايه الأعمش، حيث قال فيها عند تعداد الركعات المسنونه: «و ثمان ركعات في السحر، و هي صلاة الليل، و الشفع ركعتان، و الوتر

ص: ٣٤٩

١- (١) جواهر الكلام ٧: ٢٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤: ٢٥٨ الباب (٤٦) من أبواب المواقيت ح ٣.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٤: ٢٦٠ الباب (٤٦) من أبواب المواقيت ح ١١.

٤- (٤) هو الفقيه المحقق الحاج آقا رضا الهمداني صاحب مصباح الفقيه.

ركعه» (١)، و بما فى روايه الفضل بن شاذان، قال: فإن سوقهما يشهد بأن الأعداد المفصلة كلها نوافل مستقلة. (٢)

و الظاهر أنه يريد بها المرويّه فى العلل عن الفضل، عن الرضا عليه السلام و فيها: «و ثمان ركعات فى السحر، و الشفع و الوتر ثلاث ركعات، تسلّم بعد الركعتين و ركعتا الفجر» (٣).

و فى استفاده المقصود من هاتين الروايتين و ما ضارعهما نظر واضح، إذ لا وجه لها إلاّ عدّ كلّ منها مستقلاً، و هذا لا يدلّ على الاستقلال، بل هكذا تعدّ أجزاء العباده الواحده.

ثمّ أريد ذلك بما تقدّم من قيام الوتيره مقام الوتر، مدّعياً أنّ الوتر الذى تقوم الركعتان مقامه ليس إلاّ الركعه الأخيره، لا الثلاث ركعات، لأنّ الركعتين من جلوس لا تقومان مقام ثلاث ركعات [من قيام] (٤)، انتهى.

و حكمه بعدم قيام الركعتين مقام الثلاث لم يظهر لى وجهه، و غايه ما ثبت من النصوص الدالّه على جواز الجلوس فى النوافل و غيرها قيام الركعتين من جلوس مقام الواحده، لا عدم قيامهما مقام الثلاثه كما فى المقام.

على أنّ البدليّه فى المقام قيام عباده مقام عباده اخرى فى الفضل و نحوه، بخلاف غيره.

على أنّه لو سلّم جميع ذلك، فلا يلزم من كون الوتيره بدلا عن مفرد الوتر كونها مستقلة فى الطلب، إذ من الممكن كون عمدته الفضل لها و الركعتان قبلها بمنزله الشرط لصحتها، لا اعتبار وقوعها بعدهما.

و الماتن فى كتابه الكبير زاد على ما ذكره هنا جواز الاقتصار على ما شاء من أبعاض صلاه الليل تبعا لصاحب المصاييح. و استدلّ على ذلك بالأصل، و تحقّق الفصل المقتضى للتعدّد، و عدم وجوب إكمال النافله بالشروع، و أنّها شرّعت لتكميل الفرائض، فيكون

ص: ٣٥٠

١- (١) وسائل الشيعه ٤:٥٧ الباب (١٣) من أبواب أعداد الفرائض ح ٢٥.

٢- (٢) مصباح الفقيه ٩:٣٤.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٤:٥٥ الباب (١٣) من أبواب أعداد الفرائض ح ٢٣.

٤- (٤) مصباح الفقيه ٩:٣٤.

لكلّ بعض قسط منه، فيصحّ الإتيان به وحده، كما يجوز الإتيان بناقله النهار دون الليل، وأنّ المنساق إلى الذهن عدم اشتراط الهيئه الاجتماعيه في الصحه (١).

و هذه الوجوه لا يخفى ضعفها للمتأمل، فلا فائده في إطاله الكلام بذكر ما يرد عليها.

و لقد أحسن شيخنا الفقيه قدّس سرّه البحث معه في ذلك، فليرجع إلى كتابه من شاء، ولكنّه منع الأصل حتّى البرائه، و لو قيل بجريانه حتّى في المستحبات، و ذكر أنّه لا معنى لأصالة البرائه بعد إذ علم تعلق الطلب بمجموع الثمان و شكّ في أنّ المجموع هل هو مطلوب واحد، فيكون المكلف به ارتباطياً؟ أو أنّه غير ارتباطي، فيكون الطلب المتعلق به قائماً مقام طلبات متعدده؟ بل الأصل في مثل المقام عدم تعلق طلب نفسى بالأبغاض كي يصحّ إتيان كلّ بعض منها مستقلاً بقصد امتثال أمره. و لا يقاس ما نحن فيه بمسأله الشك في الجزئيه، فإنّ التكليف بالجزء المشكوك في تلك المسأله غير محرز، فينفيه أصل البرائه، و أصاله عدم وجوب الجزء المشكوك، و أصاله عدم وجوب الأ-كثر، و لا-يجرى في جانب الأقل شيء من هذه الأصول حتّى تتحقّق المعارضه، لأنّ وجوبه المرّد بين النفسى و الغيرى محرز، فلا يجرى فيه شيء من الاصول سوى [عدم كونه واجبا نفسياً، أى عدم كونه من حيث هو متعلقاً للطلب، و هو معارض ب] أصاله عدم كون الأ-كثر أيضاً كذلك، فيتساقطان، و يرجع إلى الا-صول المتقدمه النافيه لوجوب الأكثر السالمه عن المعارض. و أمّا في ما نحن فيه فلا يجرى شيء من الاصول المتقدمه، لا في الأقل، و لا في الأ-كثر، لأنّ مطلوبيه الجميع معلومه، إلا- أنّ كون الأقل مطلوباً نفسياً غير معلوم، فينفيه الأصل، و لا يعارضه في المقام أصاله [عدم] كون الأكثر كذلك، لأنّ الطلب المعلوم تعلقه بالأكثر نفسياً بلا شبهه، و إنّما الشك في أنّ متعلقه عباده واحده أو عبادات متعدده حتّى تكون أبغاضه أيضاً واجبات نفسيه (٢)، انتهى مع اختصار، بحذف ما لا يضرّ إسقاطه.

لكن ما ذكره قدّس سرّه إنّما يتم في ما لو علم تعلق أمر واحد نفسى بمجموع الثمان بحيث يكون المجموع عنواناً واحداً، و كلّ ركعتين منه أجزاء له، فإنّ تعلق الأمر الواحد النفسى بالمجموع

ص: ٣٥١

١- (١) جواهر الكلام ٧: ٢٩.

٢- (٢) مصباح الفقيه ٩: ٣٨-٣٧.

حينئذ معلوم، وتعلق أمر آخر بنفسى بأجزائه غير معلوم، فينفى بالأصل كما ذكره.

و الفرق بين المقام و مسأله الأقل و الأكثر ظاهر بما أفاده.

و أمّا إذا لم يعلم ذلك، بل علم إجمالاً بتعلق أمر بالثمان، و شكّ فى كونه على نحو العامّ المجموعى أو الأفرادى، و فرض عدم إمكان تعيين ذلك بالقواعد اللفظية، فالظاهر كونه من موارد مسأله الأقل و الأكثر، و جريان البرائه فيه، لأنّ الأمر المراد بين النفسى و الغيرى ثابت لكل ركعتين منه، و اشتراط امتثاله بضمّ بقيته الركعات إليه مشكوك، فيدفع بالأصل.

و بمثل هذا التقريب تقرّر بقيه الاصول التى يتمسك بها هناك، و يجاب عن الإشكالات التى تورد عليها بعين ما يجاب عنها هناك.

و لا يضرّ بما نحن فيه معلوميه الأمر بباقي الركعات كما يظهر من كلامه، لأنّ المناط مشكوكيه كونه مأموراً به بعين الأمر المتعلق بالجزء، و هو حاصل فى المقام، و كونه معلوماً و لو بامر آخر لا يضرّ بالمقصود، كما فى كثير من الموارد المسلّمه لتلك القاعدة، كما لو شكّ فى اشتراط الصلاه بالسوره، و الحجّ بالاختتان، مع أنّ استحباب السوره و وجوب الاختتان نفساً معلومان، و كون الأمر المتعلق بالمجموع واحداً فى اللفظ لا ينافى تعدّد الأوامر بعد انحلاله إلى أوامر عديده لو كان على نحو الأفرادى.

فتأمل فى ما ذكرناه و ذكره قدس سرّه فإنّه دقيق نافع فى كثير من المقامات.

و لعلّه يجعل المقام من الصوره الاولى، و يرى مفروغيه كون المجموع مأموراً به بأمر واحد شخصى، و الشكّ فى تعلق أمر آخر بالأبعض، و حينئذ فلا إشكال فى ما ذكره كما عرفت، و لكن هذا الحمل بعيد من كلامه، بل أوّل كلامه يكاد أن يكون صريحاً فى خلافه، مضافاً إلى أنّ المقام من قبيل الصوره الثانيه كما لا يخفى.

ثمّ إنّه جعل العمده فى إثبات الجواز، النصوص الدالّه على جواز الاقتصار على البعض فى نافله العصر، و هى لا إطلاق لها، فيختصّ بموردّها؛ و بمغروسية محبوبيه طبيعه الصلاه فى النفس، و كون كلّ فرد منها عباده مستقلّه، و كون الحكمة المقتضيه لتشريعها مناسبه لتعلق الطلب بذواتها، و نحو ذلك ممّا هو مشارك فى الضعف لما أورده الماتن، و لا يمكن الاستناد إليها فى الأحكام الشرعيّه.



فالأحوط- إن لم يكن أقوى-الاقتصار على ما دلّ النصّ على جواز الاقتصار عليه.

نعم، لا إشكال في استقلال مجموع كلّ نافله، وعدم توقّف صحّته نافله العصر مثلاً على ضمّ نافله الظهر أو المغرب إليها.

(و لها آداب كثيرة) و أدعيه مأثوره (مذكوره في محالّها) من كتب العبادات.

(و على كلّ حال فقد ظهر لك أنّ النوافل مع الفرائض للحاضر) في غير يوم الجمعة (إحدى و خمسون ركعه) ثلثها فرائض، و ثلثاها نوافل.

(و تسقط عمّن فرضه القصر) نوافل الفرائض المقصوره، فتسقط (ثمانية الظهر و ثمانية العصر) بلا إشكال و لا خلاف، و النصوص الكثيره دالّه عليه، و في بعضها التعليل بأنّه «لو صلحت النافله في السفر تمت الفريضة»، و لكن يظهر من غير واحد من الأخبار تخصيص ذلك بمن سافر قبل الوقت، و ثبوتها لمن سافر بعده، و لا- بأس بالعمل بها، و يظهر من بعضها استحباب قضائها في الليل، و يظهر من بعضها عدم استحباب ذلك، و الشيخ في التهذيب حملها على محلّ بعيد. (١)

و الظاهر أنّ هذا الاختلاف نشأ من اختلاف السائلين عنهم، و إرادتهم عليهم السلام الإرفاق ببعضهم.

قال معاوية بن عمّار: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أفضى صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال:

«نعم»، فقال له إسماعيل بن جابر: أفضى صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: «لا»، فقال:

إنّك قلت: نعم، فقال: «إنّ ذلك يطبق و أنت لا تطبق» (٢).

(و) كذا (الوتيره على) المشهور، و هو (الأقوى) عند الماتن، و الوجه في ذلك إطلاق عدّه من الأخبار، و التعليل المستفاد من قوله عليه السلام: «لو صلحت النافله في السفر تمت الفريضة» و كونها نافله لصلاه مقصوره فتسقط، و الإجماع المنقول.

ص: ٣٥٣

١- (١) تهذيب الأحكام ١٧: ٢.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٤: ٨٤ الباب (٢٢) من أبواب أعداد الفرائض ح ١.

و ذهب الشيخ رحمه الله و جماعه منهم الشهيد فى الذكرى إلى عدم السقوط (١) لما رواه الشيخ رحمه الله و الصدوق عن الفضل بن شاذان-مع اختلاف يسير فى اللفظ-عن الرضا عليه السلام قال: «إنما صارت العشاء مقصوره ليس نترك ركعتيها، لأنهما زياده فى الخمسين تطوعا ليتم بهما بدل كل ركعه من الفريضة ركعتان من التطوع» (٢).

و التوقف فى سندها لاشتماله على ابن عبدوس (٣) و القتيبي (٤) غفله عما ثبت فى فن الحديث من عدم احتياج المشايخ إلى التوثيق، مضافا إلى أن لهذين الشيخين مدائح جليله لا تقصر عن التوثيق، المذكوره فى محلها، و قد صحح العلماء كالعالمه و غيره أخبارا كثيره مشتمله أسانيدها عليهما (٥).

و قد رواها الصدوق فى العيون بسند آخر، و هو: عن الحاكم جعفر بن نعيم بن شاذان، عن عمه أبى عبد الله محمد بن شاذان، عن الفضل (٦).

و أما دلالتها: فهى صريحه، فيها تقييد تلك الإطلاقات-لو سلمت دلالتها-و التعليل المتقدم أيضا، على أن هذا التعليل مختص بنافله الفريضة المقصوره، و مثبت للملازمه بين قصر الفريضة و سقوط نافلتها، و الروايات الكثيره و منها روايه الفضل هذه دلّت على عدم كون الوتيره نافله للعشاء، فهذه الروايه حاكمه عليه، بل التعليل المتقدم أجنبى عن المقام، لا سيما لو كان لفظ الروايه كما نقله الماتن فى كتابه هكذا: «لو صلحت النافله بالنهار تمت الفريضة» (٧). و لكنّ الظاهر أنه سهو من الماتن، بل لفظ النهار موجود فى السؤال، فأدرجه فى الجواب، فليراجع.

ص: ٣٥٤

١- (١) ذكرى الشيعة ٢:٢٩٨.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٤:٩٥ الباب (٢٩) من أبواب أعداد الفرائض ح ٣.

٣- (٣) و هو عبد الواحد بن محمد بن عبدوس.

٤- (٤) هو على بن محمد بن قتيبه.

٥- (٥) راجع: منتهى المقال ٥:٦٩ و ٤:٢٧٥.

٦- (٦) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢:١٩٩ باب العلل التى ذكر الفضل بن شاذان.

٧- (٧) جواهر الكلام ٧:٤٤.

و أما الاستدلال بكونها نافله مقصوره فتسقط،فهو ممنوع صغرى و كبرى:

أما الصغرى:فلما عرفت من عدم كونها نافله للعشاء،بل هى صلاه مشروعه لإكمال عدد الضعف للنوافل،و كونها بدلا عن الوتر إن لم يتمكن المكلف منه.

و لا يحضرنى إلا روايه تدلّ صريحا على كونها نافله للعشاء،و إضافتها إلى العشاء لكون وقتها بعد العشاء و نحوه،لا لكونها نافله لها،كما يشهد له روايه الفضل هذه و أخبار كثيره.

و أما منع الكبرى:فلأنّ الظاهر من الروايات أنّ سقوط النوافل فى السفر لأحد أمرين:

إمّا لعدم صلاحية نهار السفر للنافله،و لهذا استحَبّ قضاؤها كما عرفت.

أو كونها نهارية،و نافله لصلاه مقصوره.

و على الأوّل يكون عدم سقوط نافله الصبح إمّا للدليل،أو لكونها من صلاه الليل،كما يستفاد من غير واحد من الأخبار.و على الثانى يكون خروجها على الأصل.

و على التقديرين تخرج نافله العشاء،لأنّ المسلم سقوط نافله النهار على الأوّل،و نافله المقصوره النهارية على الثانى،و الوتيره خارجه منهما.

و لعلّ الثانى هو الظاهر من روايه الفضل عن الرضا عليه السلام قال:«و إنّما ترك تطوع النهار،و لم يترك تطوع الليل،لأنّ كلّ صلاه لا يقصر فيها،لا يقصر فى ما بعدها من التطوع»(١).فإنّ الجمع بين أوّل الروايه و آخرها يقتضى ما ذكرناه،فليتأمل.

على أنّه لو فرض قيام دليل معتبر على كون الوتيره نافله للعشاء فلا إشكال فى لزوم تقييده بهذه الروايه.

و أمّا الإجماع المنقول فحاله معلوم،خصوصا مع معارضته بما نقله فى الخلاف من الإجماع على عدم السقوط (٢)،و بما عن الأمالى من أنّ من دين الإمامية أنّه لا يسقط شىء من نوافل الليل (٣).

ص: ٣٥٥

١- (١) وسائل الشيعه ٤:٨٧ الباب(٢٤) من أبواب أعداد الفرائض ح ٥.

٢- (٢) الخلاف ٥:٨٦. ١.

٣- (٣) أمالى الصدوق:المجلس ٩٣.

فالقول بعدم السقوط متعين، لا سيما مع ملاحظه الأخبار الواردة في الحث على الوتيره، فإنه لا يخفى على الفقيه المتأمل فيها أن سياقها يأبى التخصيص.

ولذا قد أحسن الشيخ الأستاذ (١) - دام ظلّه - في حاشيه المقام حيث قال: «في أقوائته إشكال، و الأولى الإتيان بها رجاء».

هذا، وقد استدللّ على عدم سقوط الوتيره بروايه رجاء بن أبي الضحّاك المرويّه في العيون، فإنّ فيها أنّ الرضا عليه السّلام كان يصلّي الوتيره في السفر.

ولكنّ النسخ التي أطلعنا عليها من العيون، خاليه من ذلك، و لعلّ المستدلّ أطلع على نسخه تشتمل على ذلك.

وقد وقع هنا غلط لبعض أهل العصر لابتدأ من التنبيه عليه، لكي لا يتبعه أحد على خطأه، و هو أنّه سمع نقل التوقّف عن صاحب المدارك و غيره في سند خبر الفضل لاشتماله على ابن عبدوس و القتيبي (٢)، و رأى استدلالهم بخبر ابن أبي الضحّاك، فنسب إلى صاحب المدارك ضعف خبر ابن أبي الضحّاك، لاشتمال سنده على ابن عبدوس و القتيبي.

و هذا غلط ظاهر، إذا الخير المشتمل سنده عليهما خبر الفضل، و خبر ابن أبي الضحّاك لم ينقله صاحب المدارك أصلاً، و لا يشتمل سنده عليهما، بل نقله الصدوق عن تميم بن عبد الله، عن أبيه، عن أحمد بن عبد الله الأنصاري، عنه (٣).

هذا، و لازم عبارته المتن عدم سقوط النافله عن المخير بين القصر و التمام و إن اختار القصر، و كذلك عن المسافر الذي فرضه التمام، و هذا أحد الأقوال، و المسأله غير خاليه عن الإشكال.

و الماتن في كتابه الكبير بعد ما ذكر أنّ ظاهر المحقّق كغيره سقوط النوافل المزبوره حتّى في الأماكن الأربعة قال: «و فيه نظر إذا اختار المكلف إيقاع فرائضه على وجه التمام الذي هو

ص: ٣٥٦

١- (١) هو العلّامه المولى محمد كاظم الخراساني صاحب الكفايه.

٢- (٢) مدارك الأحكام ٣: ٢٧.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٤: ٥٥ الباب (١٣) من أبواب أعداد الفرائض ح ٢٤.

مستلزم لصلاحيته الإتيان بالنافله». و لم يذكر وجهها، لهذا الاستلزام. ثم تجاوز عن ذلك، وقال: «بل لعل من التمام صحه فعلها». و لم يذكر لهذه الدعوى وجهها.

و بعد ما نقل تصريح جماعه بعدم السقوط، و نقل تصريح الحلى بعدم الفرق بين أن يتم الفريضة أم لا، و لا بين أن يصلّى الفريضة خارجا عنها و النافله فيها، أو يصلّيها معا فيها قال: «و لعله لما أشرنا إليه من تبعيتها لصلاحيته الإتمام فى الفريضة لا لوقوعه منه، كما يؤمى إليه خبر الحنّاط» (١)، انتهى.

و قوله عليه السلام فى خبر الحنّاط: «لو صلحت النافله فى السفر تمت الفريضة» (٢) أجنبي عن المقام، إذ الملازمه المستفاده منه لو تمت فإنما هى بين صلاحيته النافله و التمام، و المطلوب فى المقام إثبات عكس ذلك، و هو الملازمه بين التمام و صلاحيته النافله. و كان الأولى له التمسك بخبر الفضل الآتى قريبا، و لعله ترك الاستدلال به لطعنه قريبا فى سنده، و ان استدّل به فى مواضع اخرى.

ثم أقول: «ما هكذا تورّد يا سعد الإبل» (٣)، بل المتعين فى المقام ملاحظه الأدله الداله على سقوط النوافل فى السفر، و هى على قسمين:

منها: ما كان من قبيل قوله عليه السلام: «الصلاه فى السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعد هما شىء» (٤) و نحو ذلك، ممّا ذكر فيه سقوطها قبل الصلاه المقصوره و بعدها بالخصوص.

و منها: غير ذلك، كروايه صفوان بن يحيى، قال: سألت الرضا عليه السلام عن التطوّع بالنهار و أنا فى السفر، فقال: «لا» (٥) و نحوها.

و القسم الثانى يشتمل صورتى إتمام الفريضة و قصرها، و عمومات و جوب القصر

ص: ٣٥٧

١- (١) جواهر الكلام ٥٠: ٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٨٢: ٤ الباب (٢١) من أبواب أعداد الفرائض ح ٤.

٣- (٣) أى ما هكذا يكون القيام بالأمر، و المثل لمالك بن زياد مناه ابن تميم، رأى أخاه سعدا أورد الإبل و لم يحسن القيام عليها، فقال ذلك. المنجد فى اللغة و الأعلام (فرائد الأدب): ١٠١٢.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٨١: ٤ الباب (٢١) من أبواب أعداد الفرائض ح ٢.

٥- (٥) وسائل الشيعه ٨٢: ٤ الباب (٢١) من أبواب أعداد الفرائض ح ٥.

للمسافر إذا تَخَصَّصت في مورد لا يستلزم تخصيص أدلّه سقوط النافله في ذلك المورد.

و منع شمول هذا القسم لمثل المقام لدعوى الانصراف لا يصغى إلى مدّعيه.

و أمّا القسم الأوّل: فيمكن منع شمولها للمقام، لأنّه لم يذكر فيه سقوط النافله مطلقاً، بل نفى النافله قبل الركعتين و بعدها، فتبقى القضية مهملة بالنسبه إلى الصلاة التي تصلّى أربعا.

و بعبارة اخرى: أخبار هذا القسم دلّت على سقوط النوافل في السفر الذي يقصر فيه، لا- مطلقاً، فتبقى أدلّه ثبوتها سالمه عن المقيد، إلا أن يقال: إنّ تلك الأخبار اشتملت على حكمين مستقلّين، و القيد وارد مورد الغالب؛ و فيه تأمل، بل منع.

فعلى هذا فأخبار هذا القسم- و هي الأكثر- لا يشمل المقام إلا على وجه عرفت منه.

نعم، لشموله خصوص ما إذا اختار القصر و وجه ليس بالبعيد، و لكنّ القسم الثاني يشمل المقام، و مقتضاه سقوط النافله مطلقاً، و فيه الكفايه.

فالأظهر سقوطها خصوصاً إذا إختار القصر، فإنّ أخبار القسم الأوّل يشمله على وجه عرفته.

نعم، يمكن الاستدلال على عدم السقوط في خصوص ما إذا اختار التمام- بل مطلقاً- بما في العلل التي رواها الفضل عن الرضا عليه السلام من قوله: «و إنّما ترك تطوّع النهار و لم يترك تطوّع الليل، لأنّ كلّ صلاة لا يقصر فيها لا يقصر في ما بعدها من التطوّع» (١).

و ذلك لأنّ المغرب لا يقصر فيها فلا يقصر في ما بعدها من التطوّع، و كذلك الغداه لا تقصر فيها فلا تقصر في ما قبلها؛ و لكن في دلالتها على ما نحن فيه تأمل.

و أمّا ثبوت النافله في السفر الذي يتعيّن فيه التمام فقد جزم الماتن في كتابه أيضاً بعدم السقوط (٢)، لتلك الملازمه التي عرفت حالها.

و الأولى فيه التفصيل بين ما يظهر من الدليل عدم كونه سفراً في نظر الشارع، كما في

ص: ٣٥٨

١- (١) وسائل الشيعه ٤: ٨٧ الباب (٢٤) من أبواب أعداد الفرائض ح ٥.

٢- (٢) جواهر الكلام ٥٠: ٧-٥١.

الملاّح و الأعراب، حيث ورد فيهم: «إنّ بيوتهم معهم» (١) فيقال بعدم السقوط، و بين ما ليس كذلك كالمسافر اللّاهي بصيده، فيقال بالسقوط، لأنّ غايه ما ورد لتعليل الإتمام فيه بعدم كونه مسير حقّ، فيظهر منه أنّ موضوع الإتمام ليس مطلق السفر، بل السفر بحقّ، و ذلك لا يستلزم تخصيص موضوع سقوط النافله بذلك.

و أمّا لو وجب عليه القصر للخوف فقدم جزم الماتن أيضا في كتابه بسقوط النافله (٢) لما تقدّم، و لا يخفى أنّ خبر الحنّاط المتقدّم لو دلّ على مرام الماتن من تبعيّة النافله لصلاحية الإتمام فإنّما يدل على ما كان القصر للسفر لا لسبب آخر كما هو ظاهر.

و قد سبق الماتن في ذلك الشهيد رحمه الله في الروض و قال بعد نقل الخبر المتقدّم: «و فيه إيماء إلى سقوطها بالخوف الموجب للقصر أيضا» (٣) و لا يحضرني الآن وجه لذلك، و لا لترديد الشهيد رحمه الله في الدروس فيه (٤)، و لا لجزم الفاضل في الإرشاد به (٥).

نعم لو فرض بقاء الخوف حال النفل للسقوط وجهه، و لكن لا لخبر الحنّاط و نحوه، فليتأمل.

هذا، و من الظريف جدّا الفرض الذي زاده بعض المحشّين على الفروض المذكوره في المقام (٦)، و هو فرض وقوع الفرض و النافله معا خارج المواطن الأربعة، فلينظر ماذا ربطه بالمقام؟

(و أمّا يوم الجمعة فيزاد على السّته عشر) نوافل الظهرين على المشهور، خلافا للمنقول عن الصدوقين، فلم يفرّقا بينها و بين سائر الأيام (٧)، و اختلف الأوّلون في مقدار

ص: ٣٥٩

١- (١) وسائل الشيعه ٤٨٦: ٨ الباب (١١) من أبواب صلاه المسافر ح ٥.

٢- (٢) جواهر الكلام ٥١: ٧.

٣- (٣) روض الجنان ٤٧٧: ٢.

٤- (٤) الدروس الشرعيه ١٣٧: ١ و في السفر و الخوف تتنصّف الرباعيات، و تسقط نوافلها سفرا، و في الخوف نظر.

٥- (٥) قال في الإرشاد: و تسقط نوافل الظهرين و الوتيره في السفر. و زاد الشهيد الثاني في حاشيه الإرشاد بعد قوله في السفر: و الخوف. - غايه المراد و حاشيه الإرشاد ٩٥: ١.

٦- (٦) في المقام سقط، يراجع و يصحّح، إن شاء الله، مصنّفه كان الله له.

٧- (٧) مختلف الشيعه ٢٦١: ٢.

الزياده، و المشهور أنّها (أربع ركعات) خلافا للإسكافي فجعلها ستاً، و يأتي الكلام في ذلك في محله، إن شاء الله.

(و يأتي التعرّض لغيرها) أي غير الرواتب إن شاء الله، و الظاهر أنّه تعالى لم يشأ ذلك، إذ لم نجد لها ذكراً في جميع النسخ التي بأيدينا. نعم، ذكر هنا صلواتي الغفيله و الوصيّه بقوله:

(و الأقوى ثبوت الغفيله، و هي ركعتان) وقتهما (بين العشائين، يستحبّ قرائه) قوله تعالى: (وَ ذَا النُّونِ - إلى قوله - وَ كَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ بعد الحمد في اولهما) و قوله تعالى: (وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ) إلى آخر الآيه (بعده أيضاً في ثانيتهما) و إذا فرغ من القرائه رفع يديه و قال: «اللّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَفَاتِحِ الْغَيْبِ الَّتِي لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا أَنْتَ أَنْ تَصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدَ وَ آلَ مُحَمَّدَ وَ أَنْ تَفْعَلَ بِي كَذَا وَ كَذَا» و يقول: «اللّهُمَّ أَنْتَ وَلِيُّ نِعْمَتِي، وَ الْقَادِرُ عَلَيَّ طَلِبَتِي، تَعْلَمُ حَاجَتِي، أَسْأَلُكَ بِمُحَمَّدَ وَ آلِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لَمَّا قَضَيْتَهَا لِي».

و ما ذكره الماتن و ذكرناه مذکور جميعه في روايه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السّلام و في أولها: «من صلّى بين العشائين ركعتين» و في آخرها - بعد ذكر ما عرفت - : «و سألت الله حاجته أعطاه الله ما سألت» (١).

و لا - يظهر منها كون ما تضمّنته هي صلاه الغفيله، بل لعلّ الظاهر منها كونها من أقسام صلاه الحاجه، و لهذا جعلها في الذكرى مغايراً لها (٢)، و لكن روى هذه الروايه بعينها في فلاح السائل عن هشام بن سالم أيضاً عن أبي عبد الله عليه السّلام مع زياده في آخرها و هي قوله عليه السّلام: «فإنّ النبي صلّى الله عليه و آله قال: لا تتركوا ركعتي الغفيله، و هما بين العشائين» (٣). و هذه الزياده تجعلها صريحه في الاتّحاد.

و الأمر سهل، و إنّما المهمّ بيان أنّ ما تضمّنته هذه الروايه و غيرها من الروايات الكثيره الأمره بصلوات بين العشائين هل المراد منها نافله المغرب، و تلك الأخبار واردة في الحثّ عليها؟ أو أنّها صلوات غيرها، فللمصلّي أن يجمع بين ما شاء منها؟ فنقول:

ص: ٣٦٠

١- (١) وسائل الشيعه ١٢١: ٨ الباب (٢٠) من أبواب بقيه الصلوات المندوبه ح ٢.

٢- (٢) ذكرى الشيعه ٣١٣: ٢.

٣- (٣) فلاح السائل: ٤٣١.



إن تلك الروايات على قسمين:

قسم منها لا يشتمل على كَيْفِيَّه مَخْصُوصَه، بل يَتَضَمَّنُ الأَمْرَ بِالنَّفْلِ فِي سَاعَةِ الْغَفْلَةِ، كَمَوْثِقِهِ سَمَاعِهِ، عَنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: تَنْفَلُوا [فِي] سَاعَةِ الْغَفْلَةِ وَ لَوْ بِرَكَعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ، فَإِنَّهُمَا تَوْرَثَانِ دَارَ الْكِرَامَةِ» (١).

و قسم يشتمل على تلك من قرائه آيه أو دعاء، كالروايه السابقه.

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: فَلَا- يَنْبَغِي الْإِشْكَالَ فِي تَعْيِينِ حَمَلِهَا عَلَى النِّوَافِلِ، إِذْ لَيْسَ مَفَادُهَا إِلَّا كِرَاهَهُ الْغَفْلَةَ فِي تِلْكَ السَّاعَةِ، أَوْ اسْتِحْبَابَ الصَّلَاةِ فِيهَا، بَلْ مُطْلَقَ الذِّكْرِ، كَمَا يَظْهَرُ مِمَّا رَوَاهُ فِي الْفِقْهِ عَنِ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (٢)، فَهِيَ مُؤَكَّدَاتٌ لِفِعْلِ النَّافِلَةِ، وَ لَا يَثْبُتُ بِهَا الْأَمْرُ بِصَلَاةٍ أُخْرَى- كَمَا فِي سَائِرِ الْمَوَارِدِ- بَلْ مُقْتَضَى إِطْلَاقِهَا الْاِكْتِفَاءَ بِالنَّافِلَةِ، وَ اِحْتِمَالَ لَزُومِ إِتْيَانِ فَرْدٍ آخَرَ تَقْيِيدَ مَنْفَى بِالْإِطْلَاقِ.

وَ لَا- يَنْفَى مَا ذَكَرَ مَا تَضَمَّنَتْهُ الرِّوَايَةُ السَّابِقَةُ مِنَ الْاِكْتِفَاءِ بِالرَّكَعَتَيْنِ، إِذْ نَافِلَةُ الْمَغْرِبِ كَمَا عَرَفْتَ سَابِقًا يَجُوزُ الْاِكْتِفَاءُ بِرَكَعَتَيْنِ مِنْهَا، بَلْ الْإِضْرَابُ فِي تِلْكَ الرِّوَايَةِ مُؤَيَّدٌ لِكُونَ الْمَرَادِ مِنْهَا نَافِلَةَ الْمَغْرِبِ، وَ مَبْعُودٌ لِكُونَ الْمَرَادِ مِنْهَا الْغَفِيلَةَ، إِذْ هِيَ عَلَى الْقَوْلِ بِهَا رَكَعَتَانِ فَقَطْ، فَلَا مَوْجِعَ لِلْإِضْرَابِ، فَتَأَمَّلْ.

وَ لَا- يَنْفَى أَيْضًا اِخْتِلَافَ مَصْلَحَةِ الْأَمْرَيْنِ، إِذْ الظَّاهِرُ مِنْ أَخْبَارِ النَّافِلَةِ أَنَّ الْمَصْلَحَةَ فِيهَا إِتِمَامُ نَقْصَانِ الْفَرَائِضِ، وَ الظَّاهِرُ مِنْ هَذِهِ الْأَخْبَارِ أَنَّ الْمَصْلَحَةَ فِيهَا كُونَ وَقْتِهَا سَاعَةَ الْغَفْلَةِ، وَ سَاعَةَ بَثِّ الشَّيْطَانِ جُنُودَهُ جُنُودَ اللَّيْلِ، إِذْ اِخْتِلَافُ فِي ذَلِكَ لَا يُوْجِبُ تَعَدُّدَ الْعِنَاوَانِ، بَلْ يُوْجِبُ تَأَكُّدَ الْاِسْتِحْبَابِ. وَ قَدْ وَرَدَ مِثْلُ ذَلِكَ فِي غَيْرِهَا مِنَ النِّوَافِلِ، كَمُوَافَقَةِ أَرْبَعِ رَكَعَاتٍ مِنَ الزَّوَالِ لِصَلَاةِ الْأَوَّابِينَ (٣) وَ نَحْوِ ذَلِكَ.

وَ أَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي: فَكَذَلِكَ الْحَالُ فِيهَا بَعْدَ التَّأَمُّلِ، إِذْ وَرُودُ أَدْعِيهِ خَاصَّةً أَوْ آدَابِ

ص: ٣٦١

١- (١) وسائل الشيعة ١٢٠: ٨ الباب (٢٠) من أبواب بقيه الصلوات المندوبه ح ١.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ٥٠٢: ١-٥٠١ ح ١٤٤٢.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٩٤: ٤ الباب (٢٨) من أبواب أعداد الفرائض ح ٤.

كذلك للنوافل بل الواجبات غير عزيز، ونظائره كثيره جدًا، خصوصاً على ما سمعت من الماتن من كون ذلك مستحباً فيها، لا شروطاً لها.

و بالجمله، فلعلّ المسأله محتاجه إلى تنقيح كامل، و لا يسعه المجال، و لو لا شبهه حرمه التطوع في وقت الفريضة لكان الاحتياط لمن أراد ذلك في الإتيان بها مستقلاً.

بل و لعلّ دليل التسامح كان يثبت استحبابها - كما قيل - و إن كان فيه مسامحه لا يخفى وجهها، و لكن مراعات حرمه التطوع يوجب كون الاحتياط في تركها، أو فعلها بحيث لا يوجب التطوع الزائد على النافله المعلومه خروجها، و لهذا قال الشيخ قدس سره (1) في الحاشيه:

«فيه إشكال، إلا أن يجعلهما من نافله المغرب» و على هذه الحاشيه إشكال لبعض مشايخنا، و هو: «إن الغفيله بناء على ثبوتها تكون صلاه مستقله، و لها عنوان مستقلّ مباين للنافله، فلا يحصل العنوان بفرد واحد».

و هذا الإشكال ضعيف جدًا، بناء على ما ثبت في محلّه من حصول امتثال أوامر متعدده بفرد واحد إذا كان مصداقاً للجميع، ما لم يكن أحدهما مشروطاً بما ينافي الآخر. بل عرفت قبيل هذا أنّ ذلك لازم إطلاق الدليل.

نعم، هاهنا إشكال آخر، و هو أنّ المراد بجعلهما من نافله المغرب إن كان مجرد قرائه الآيتين و الدعاء المأثور فيهما فلا إشكال في الجواز و صحته نافله المغرب، لأنّ نافله المغرب غير مشروط بعدم ذلك، و لكن لا يحصل المطلوب في المقام، و هو امتثال صلاه الغفيله على تقدير ثبوت الأمر بها مستقلاً، لعدم قصدتها حينئذ.

و إن كان المراد جعلهما منها بقصدتهما معاً فلا إشكال في حصول الامتثال لكلا الأمرين على تقدير ثبوت الغفيله، لما عرفت من ضعف الإشكال السابق، و لكن يبقى احتمال حرمه التطوع على حاله، إذ الفرد الواحد حينئذ يكون مصداقاً لمخصّص آخر للتطوع لم يثبت خروجه من عمومات حرمه التطوع.

و بعبارة اخرى: الفرد الواحد مصداقاً للغفيله بقصدتها، و حينئذ فإن كانت ثابتة بحسب

ص: ٣٦٢

---

١- (١) هو الفقيه المحقق العلامة الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره.

الواقع، و خارجه من حرمه التطوع، يحصل امتثال الأمرين معاً، و إن لم تكن الغفيله مأموره بها تكون حينئذ مصداقاً لفرد آخر من التطوع غير خارج من عمومات الحرمه، فيجتمع في المقام الأمر و النهي، فيغلب جانب النهي، أو يبنى الصّحّه و الفساد على مسأله جواز الاجتماع، و يبقى احتمال الحرمه على حاله.

و بالجمله، فالمطلوب بالاحتياط في المقام هو القطع بامتنال أمر الغفيله على ما في الواقع، مع الأمن من حرمه التطوع، و هذا غير حاصل بما ذكره قدّس سرّه لما عرفت.

و الجواب عن هذا الإشكال لا يخلو عن صعوبه، و لم أجد أحداً تتبّه له، فضلاً عن الجواب عنه.

نعم، للسيد قدّس سرّه (1) حاشيه في المقام لعلّ الوجه فيها ما ذكرناه من الإشكال.

قال قدّس سرّه: «و الأولى أن يأتي بالركعتين من نافله المغرب بهذه الصوره، و بركعتين منها بالصوره التي تأتي في صلاه الوصيه، من غير تعرّض لكونها غفيله أو وصيه، بل يقصد بها نافله المغرب، و يحتمل أن يكون مراده رحمه الله ذلك أيضاً و إن لم يساعده ظاهر العبارة».

فإنّ اعتباره قصد نافله المغرب، و عدم قصد الصلاتين لا وجه له إلا ما ذكرناه، فيظهر منه أنّه حمل كلام الشيخ على المعنى الأوّل من المعنيين المتقدمين، و على هذا يرتفع احتمال حرمه التطوع، و يبقى الإشكال الأوّل و هو عدم حصول امتثال الغفيله على تقدير ثبوت الأمر بها مستقلاً.

و لا يترتب على ذلك حينئذ فائده سوى حصول الخواصّ الذاتيه إن كانت، و هو غير مهمّ في المقام، على أنّ حصولها أيضاً غير معلوم، إذ لعلّها مشروطه بكونها في ضمن الغفيله لا مطلق الصلاه، و لعلّ لذلك ضرب على هذه الحاشيه في كثير من النسخ.

و أخبرني بعض الأعاظم من أصحابه من أنّه رحمه الله كتب هذه الحاشيه قبل أن يظفر بحاشيه الشيخ، و بعد ذلك أمر بمحوها؛ و لكن هذا النقل لا يكاد يصحّ مع ملاحظه آخر العبارة، و احتمالها أن يكون ما أفاده مراد الشيخ قدّس سرّه.

ص: ٣٦٣

---

١- (١) هو العلّامه المجدّد السيد محمد حسن الحسيني الشيرازي قدّس سرّه.

و يمكن أن يكون مراد الشيخ من جعلهما من نافله المغرب أن يقصد أمر نافله المغرب، و يقصد ما هو المراد من الأمر بالغفيله إجمالاً من غير تعيين لكونها صلاه مستقله أم لا، فيحصل الامتثال على جميع التقادير، و يرتفع احتمال التطوع من أصله.

و لكن فيه تكلف، على أنه لا- يلزم على هذا التقدير قصد نافله المغرب أصلاً؛ لأنه على تقدير كون الغفيله مستقله في الطلب يحصل امتثاله من غير توقف على نافله المغرب، و على التقدير الآخر ينطبق ما قصده عليها قهراً.

و الأولى إبقاء كلام الشيخ على ظاهره من كون المراد قصد الصلاتين معاً.

و حسم الإشكال من أصله بأن يقال: و على حاشيه الشيخ حاشيه للشيخ الأستاذ- دام ظلّه- و هي قوله: «أو يأتي بهما رجاء، و كذا الحال في صلاه الوصيه».

و الوجه فيها ظاهر، بناء على ما يذهب إليه من جواز التطوع في وقت الفريضة كذلك كما ستعرف.

و حاشيه اخرى لشيخنا الفقيه قدس سرّه و هي قوله: «لا- ينبغى الإشكال في شرعيتها، و لو جمع بينها و بين النافله أخرها عن النافله، و لو قدّمها احتسبها منها».

فإن كان مراده بالمشروعيه ثبوتها في الجملة و لو بكون المراد منها نافله المغرب فهو كذلك، إذ الأخبار الداله عليها لا كلام فيها من حيث السند، لتظاferها، بل الإشكال في دلالتها، و الشيخ قدس سرّه لا ينكره.

و إن كان مراده من المشروعيه ثبوت صلاه اخرى غير النافله، فلا أدري كيف صح له ذلك مع أنه قد اعترف في كتابه بوجود هذا الاحتمال، بل صرح بأن الأحوط، بل الأقوى- بناء على حرمه التطوع- عدم الجمع بين النافلتين. و لا بأس بنقل عبارته بعينها، قال رحمه الله:

هذا إن لم نقل بالمنع عن التطوع في وقت الفريضة و لو بالنسبه إلى صلاه العشاء قبل وقت فضيلتها، و إلا فلا يخلو القول بجواز الإتيان بأزيد من أربع ركعات بين العشائين عن إشكال، لاحتمال أن تكون صلاه الغفيله بالذات هي نافله المغرب مشتمله على خصوصيه موجهه لزياده فضلها، فإنه لا يستفاد من مثل قوله عليه السلام: «من صلى بين العشائين ركعتين أو

أربع ركعات بكيفيته خاصه فله كذا و كذا من الأجر» إرادته نافله اخرى غير المغرب، و إن كان مقتضى إطلاقه جواز الإتيان بالصلاه بهذه الكيفيه بعد نافله المغرب أيضا، لكن تقييده بمن لم يصل نافله المغرب - كما لعل المنساق إلى الذهن من مورده - ليس بأبعد من تخصيص «لا - تطوع في وقت الفريضة» بالنسبه إليها، بل مقتضى أصاله عدم التخصيص في «لا - تطوع في وقت الفريضة» حمل مثل هذه الروايه على إرادته الإتيان بنافله المغرب بهذه الكيفيه.

فالأحوط، بل الأقوى - بناء على المنع عن التطوع في وقت الفريضة - عدم الجمع بين النافلتين، و الأولى الإتيان بالركعتين بقصد إمتثال كلا الأمرين (1)، انتهى.

و الوجه في ما ذكره في تأخيرها عن النافله أو احتسابها معها مع التقديم: ما ذكره في كتابه أيضا من أن:

مقتضى إطلاق الأمر بالصلاه بهذه الكيفيه استحباب فعلها مطلقا و لو بعد نافله المغرب، لكن لو قدّمها احتسابها من نافله المغرب، إذ لم يعتبر في نافله المغرب خلوها عن الآيتين، كما لو قال المولى: «أعط زيدا درهما أي درهم يكون» و قال: «أعط زيدا درهما خاصا» فلو أعطاه أولا - هذا الدرهم الخاص سقط الأمران، و لو أعطاه درهما آخر سقط الأمر الأول، و عليه إعطاء هذا الدرهم؛ خروجاً عن عهده الأمر الثاني. و قد عرفت أن كون ما نحن فيه تعديدا لا يصلح فارقا بعد ما أشرنا إليه من أن الأوامر التعديديه [أيضا] كالتوضيحه تسقط قهرا بحصول متعلقاتها بداعي التقرب، كما لو أتى بها طلبا لمرضات الله، أو بداعي الشكر، من غير التفات، بل و لا علم بتعلق الأمر بها.

اللهم إلا - أن يكون لنافله المغرب خصوصيه اخرى زائده عن طبيعه كونها مسنونه في هذا الوقت، من ارتباطها بالفريضة و نحوه، فحينئذ لا - تحسب منها هاتان الركعتان إلا أن يقصد بفعلهما امتثال كلا الأمرين، فله حينئذ الإتيان بكلا الركعتين بقصد التداخل، و الإتيان بكل من النافلتين مستقله بقصد امتثال أمرهما بالخصوص (2)، انتهى.

و بعد هذا الكلام ذكر الكلام المتقدم، و قد نقلنا كلامه قدس سره بطوله لكونه في غايه المتانه، نفعه في أصل المسأله و في خصوص المقام، و لأنه بحسب بدو النظر لا تخلو عدّه مواضع منه

ص: ٣٦٥

١- (١) مصباح الفقيه ٥٣: ٩.

٢- (٢) مصباح الفقيه ٥٣: ٩-٥٢.

من التهافت و عدم الملائمه لما ذكره في الحاشيه، و لم أتجرّ على الاعتراض، لضيق المجال عن التأمل الذي يقتضيه كلام مثله، و المتأمل الخبير يدرك تلك المواضع، و تأمله هو الفصل و الحكم العدل بين ورود الاعتراض و عدمه.

هذا، و لا يخفى أنّ كثيرا ممّا ذكره قدس سرّه و ما يظهر من غيره مبنيّ على كون الكيفيه المتقدمه شرطا في الغفيله، و قد سمعت من الماتن خلاف ذلك، و قد جرى دأب الفقهاء في أمثال المقام بجعل ما يرد من أمثال هذه الكيفيات من قبيل المستحبات فيها، لا شرائط لها، فليتأمل.

و هنا حاشيه اخرى لبعض، و هي قوله: «الغفيله مصغّره من صلاه الغفله، و هي نافله المغرب، و الوصيه إنّما هي بصلاه الغفله، و الاختلاف في الكيفيه، فمن أراد الاختصار اقتصر على الغفيله، و من أراد الأفضل صلّى صلاه الوصيه، و الأفضل زياده ركعتين عليها».

و الوجه في جعله صلاه الغفيله نافله المغرب بعينها تقدّم وجهه، و كذلك في الوصيه.

و قوله: «و من أراد الاختصار اقتصر على الغفيله» يريد به الغفيله بمعنى نافله المغرب المجرّده عن الكيفيه المتقدمه، و إلا فليس بين كيفيتي الغفيله و الوصيه تفاوت معتدبه.

و بالجملة فالمدى يظهر من هذا المحشّى عدم الاعتناء بالكيفيه المتقدمه في صلاه الغفيله، بخلاف الآتيه في صلاه الوصيه، و لا أدري وجه ذلك، مع أنّ الاولى مسند، و سندها جيّد، و الثانيه مرسله.

و حكمه بأفضليته إلحاق الركعتين لا - يخلو عن سخافه، لأنّ حاصل ما ذهب إليه أنّ نافله المغرب لها كيفيتان: إحداها: أن تكون أربع ركعات مجرّده عن الكيفيه الخاصه، و ثانيها: أن تكون ركعتان مع تلك الكيفيه. فالحاق ركعتين من الكيفيه الاولى بالكيفيه الثانيه سمح جدا.

و أيضا مع اختيار هذا الأفضل لا يتم الاختصار الذي ذكره، و تقريره ما عرفت.

و بالجملة، هذه الحاشيه جيده بحسب أولها، ساقطه بحسب آخرها.

(و) صلاه (الوصيه، و هي ركعتان) أيضا (بينهما أيضا، يقرأ في أوليهما) سوره إذا زلزلت الأرض زلزالها (ثلاثه عشر مرّه بعد الحمد، و في) الركعه (الثانيه) سوره (التوحيد) خمسه عشر مرّه بعدها أيضا) و المستند فيها مرسله الشيخ في المصباح عن

الصادق عليه السّلام عن آبائه، عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ فِي آخِرِهَا: «وَ إِنْ فَعَلَ ذَلِكَ [فِي] كُلِّ شَهْرٍ كَانَ مِنَ الْمُتَّقِينَ، فَإِنْ فَعَلَ [ذَلِكَ] فِي كُلِّ سَنَةٍ كَانَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ، فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ فِي كُلِّ جَمْعَةٍ [مَرَّةً] كَانَ مِنَ الْمُصَلِّينَ (١)»، فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ كُلَّ لَيْلَةٍ زَاحَمَنِي فِي الْجَنَّةِ، وَ لَمْ يَحْصِ ثَوَابَهُ إِلَّا اللهُ [تَعَالَى]» (٢).

وَ رَوَاهَا السَّيِّدُ ابْنُ طَاوُوسٍ قَدَّسَ سِرَّهُ فِي فَلَاحِ السَّائِلِ بِسَنَدٍ فِيهِ عَدَّةٌ مَجَاهِيلٌ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ أَبِيهِ، عَنِ جَدِّهِ، عَنِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (٣).

وَ الرَّوَايَتَانِ مُتَّفَقَتَانِ فِي الْكَيْفِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ وَ إِنْ اِخْتَلَفَا لَفْظًا وَ مَدْلُولًا.

وَ الْحَالُ فِي هَذِهِ الصَّلَاةِ كَالْحَالِ فِي سَابِقَتِهَا، بَلِ الْإِشْكَالُ فِيهَا أَقْوَى، لِكُونَ السَّنَدِ فِيهَا أَوْعَفَ، وَ لِهَذَا قَالَ الشَّيْخُ قَدَّسَ سِرَّهُ فِي الْحَاشِيَةِ: «حَكَمَهَا حَكْمَ مُطْلَقِ النَّافِلَةِ الْغَيْرِ الرَّاتِبَةِ فِي وَقْتِ الْفَرِيضَةِ» وَ سَتَعْرِفُ الْإِشْكَالَ فِيهَا. اللَّهُمَّ إِلَّا- أَنْ يَجْعَلَهَا مِنْ نَافِلَةِ الْمَغْرِبِ، كَمَا عَرَفْتَ فِي الْغَفِيلَةِ.

وَ قَالَ الْمَاتِنُ: (لَكِنْ مَعَ أَنَّ الْإِحْتِيَاطَ يَقْتَضِي عَدَمَ فَعْلِهِمَا) لَمَّا عَرَفْتَ (لَيْسَتْ مِنَ الرَّوَاتِبِ الَّتِي عِنْدَ الْأَوْلِيَاءِ) مُسْتَحَبَّةً (كَالْوَاجِبِ) وَ ذَلِكَ وَاضِحٌ، وَ لَا أَظُنُّ أَحَدًا اِحْتَمَلَ كَوْنَهُمَا مِنَ الرَّوَاتِبِ، وَ لَا وَجْهَ لَذَلِكَ بَعْدَ تَظَاوُرِ الْأَخْبَارِ بِحُصْرِ الرَّوَاتِبِ وَ عَدَّهَا، فَلَا وَجْهَ لِتَوْضِيحِ الْمَاتِنِ هَذَا الْوَاضِحِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ يَنْبَغِي عَدَمَ الْإِهْتِمَامِ بِهِمَا، وَ تَرْكُهُمَا، وَ الْإِهْتِمَامَ بِالرَّوَاتِبِ الَّتِي هِيَ أَهَمُّ مِنْهُمَا.

وَ اعْلَمْ أَنَّهُ وَرَدَتْ فِي الرَّوَايَاتِ صَلَوَاتٌ كَثِيرَةٌ بَيْنَ الْعَشَائِينَ غَيْرَهُمَا، كَالْمَرْوِيَّةِ بَعْدَهُ طَرُقَ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: <sup>□</sup> إِنْ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَ أَقْوَمُ قِيَالًا (٤) مِنْ أَنَّهَا رَكَعَتَانِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ، وَ ذَكَرَ لَهَا كَيْفِيَّةَ خَاصَّةً (٥) وَ فِي بَعْضِهَا ذَكَرَ دَعَاءَ بَعْدَهَا.

وَ مَا رَوَاهُ أَيْضًا عَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «مَنْ صَلَّى الْمَغْرِبَ وَ بَعْدَهَا أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ وَ لَمْ يَتَكَلَّمْ

ص: ٣٦٧

١- (١) فِي النِّسْخَةِ: الْمُخْلِصِينَ.

٢- (٢) مُصْبِحُ الْمُتَهَجِّدِ: ١٠٧.

٣- (٣) فَلَاحُ السَّائِلِ: ٤٣٢.

٤- (٤) الْمَرْمَلُ: ٦.

٥- (٥) وَسَائِلُ الشَّيْخِ ١١٨: ٨، الْبَابُ (١٦) مِنْ أَبْوَابِ بَقِيَّةِ الصَّلَوَاتِ الْمُنْدُوبَةِ ح ٢.

حتى يصلّي عشر ركعات، يقرأ في كلّ ركعه بالحمد و قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ كانت عدل عشر رقاب» (١).

و كصلاه ليله الخميس، و غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع، و لا- يحتمل في مجموعها الاحتمال المتقدم في الصلاتين من كون المراد بها نافله المغرب، بل بعضها صريح في خلاف ذلك كالثانيه من الصلوات التي نقلناها.

فالوجه في جميع ذلك أن يقال: إنّه بناء على جواز التطوّع لا إشكال في جواز الإتيان بجميعها و لو رجاء، أو من باب التسامح في أدلّه المستحبات، و أمّا بناء على المنع فلا بدّ من الاقتصار على ما ثبت بدليل معتبر، كالركعات الثمانيه الوارده بعد المغرب و قبل العشاء من نوافل شهر رمضان.

ثمّ إنّ الذي فهمه أكثر الأصحاب أنّ المراد كونها بين صلاه المغرب و صلاه العشاء، و لو قيل بأنّ المراد بين الوقتين- كما ذهب إليه الشيخ بهاء الدين قدّس سرّه (٢) و الإنصاف أنّه الظاهر من عدّه روايات- فيمكن الإتيان بهما حتى مع المنع من التطوّع، بأنّ يقدّم العشاء على غروب الشفق.

## المبحث الثاني: في مواقيتها

و لنقدّم مقدّمه تشتمل على فوائد نافعه:

أولها: أنّ الوقت المبحوث عنه هنا مقدار معين من الزمان، عينه الشارع لإيقاع الصلاه فيه، لأجل خصوصيته فيه بالنسبه إلى تلك الصلاه لا توجد في غيره من أجزاء الزمان، و هذا هو المعنى الحقيقي للوقت في المقام، و في سائر الموارد الشرعيه و العرفيه.

ص: ٣٦٨

١- (١) وسائل الشيعه ١١٧: ٨ الباب (١٦) من أبواب بقيه الصلوات المندوبه ح ١.

٢- (٢) مفتاح الفلاح: ٥٤٥ قال فيه: و لا- يخفى أنّ الظاهر أنّ المراد بما بين المغرب و العشاء ما بين وقت المغرب و وقت العشاء أعنى: ما بين غروب الشمس و غيبوبه الشفق... لا ما بين الصلاتين.



وقد يطلق بنحو من التوسعه على ترتب فعل على فعل آخر بإيقاعه قبله، أو بعده، أو مقارنا له، كقول الطيب: وقت استعمال الأظرفل قبل النوم، أو بعد العشاء مثلا. وهذا ليس من التوقيت الحقيقي فى شىء، لفقدان الخصوصيّه بين الفعل و الزمان، بل هو من قبيل اشتراط الشىء بتقدّم شىء عليه، أو تأخره عنه، فهو كالوضوء و نحوه.

نعم لو كان الفعل المترتب عليه موقّتا حقيقيا و له مقدار حقيقى، يكون موقّتا بالتبع، كما لو أمر بشىء عند انقضاء الصوم، بل هذا عبارة اخرى عن توقيتته بغروب الشمس فى المثال.

و بالجمله، الوقت الحقيقى هو الزمان المعين الذى يتوقّف مصلحه الشىء أو مرتبه من مراتبها عليه من حيث كونه زمانا، و أمّا من حيث كونه قبل شىء أو بعده فهو من قبيل سائر الشرائط غير الوقت.

و احتمال تأثير ذلك الفعل فى الوقت بأن يجعله صالحا للفعل بحيث لو لا ذلك لم يكن له صلاحية الفعل -إن فرض إمكانه- فظاهر أنه فى غايه البعد، بل مقطوع بعدمه فى جميع الموارد.

ثانيها: أنه كما يمكن تعيين وقت واحد لفعل واحد يسعه، كذلك يمكن تعيين وقت واحد لفعالين أو أكثر بشرط تقديم أحدهما على الآخر أم لا.

أمّا الثانى فواضح، و أمّا الأوّل فمعناه كون الوقت صالحا لكلا الفعلين، و لكن تقدّم فعل عليه أو تقدّمه عليه شرط كسائر الشروط.

نعم، لا -بدّ فى ترتب فائده عملئيه على ذلك صحّه وقوع المشروط بدونه و لو فى بعض الصور، و إن لم يكن ذلك شرطا فى حقيقه التوقيت، إذ لا -مانع فى هذه الصوره من حيث الوقت، و إن لم يمكن تحقّقه فيه لفقدان شرط غيره فالحال فيه كسائر الشرائط المفقوده التى يستدعى حصولها مضى مقدار من الوقت.

و لكن قد يطلق الوقت على الوقت الذى يمكن إيقاع الفعل فيه، و نفيه عن الزمان الذى لا يمكن أن يقع الفعل فيه و لو لفقدان الشرط، و هذا الإطلاق شائع فى العرف، موجود فى الأخبار، كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

و لا نضايق من تسميه الثانى بالوقت الفعلى، و الأوّل بالأصلّى، نظرا إلى إمكان وقوع

الفعل فعلا في الثاني، و عدم إمكانه في الأول.

و كذلك قد يتساوى العبادتان بالنسبه إلى الوقت، و لكن أهميته أحدهما مطلقا أو في الجملة توجب تخصيص الوقت الفعلى بالأهم، مع تساوى المصلحه الوقتيه إليهما معا.

ثالثها: أنه يمكن جعل أوقات متعدده مختلفه في الاعتبار لفعل واحد، كأن يكون بعضها للأفضل، و بعضها للفضل، و بعضه للإجزاء، و بعضها للاضطرار، و هكذا لكل مرتبه مرتبه منها، كأوقات متعدده لمراتب الفضل، بل الأجزاء، على تأمل في إمكانه، بل الظاهر المنع إلا إذا رجع بعضها إلى بعض مراتب كراهه الترك في البعض الآخر.

و كذلك يمكن جعل أوقات متعدده لفعل واحد في مرتبه واحده، و لكن في المتصله منها يحتاج إلى فائده مصححه لإعتبار التعدد.

و يمكن أيضا أن تكون لمرتبه من المراتب مصلحه ملزمه توجب الأمر بها وجوبا، و يكون الوقت بعده باقيا، فأداء الفعل فيه أداء، و إن حصل العصيان بترك الوقت الأول.

و يمكن أيضا وجود مصلحه خارجه عن ذات الوقت توجب تعيين مقدار منه للفعل ندبا أو وجوبا، و إن كان غير ذلك المقدار مساويا معه في المصلحه الوقتيه، بل و كونه أفضل منه من هذه الحثيه، لكن ما لم يصل إلى مرتبه المصلحه الخارجيه، فإنه حينئذ مع المساوات يلزم التخيير، و مع زياده المصلحه الوقتيه على الخارجيه يلزم أفضليته غير ذلك المقدار من الوقت، و تلك المصلحه الخارجيه قد تكون عامه لجميع المكلفين، و قد تكون مختصه بنوع أو فرد منهم، فيتبعه التكليف حينئذ، و يكون عمومه أو خصوصه بحسبه.

و يمكن أيضا اختلاف أصل الوقت و مقداره بحسب المكلفين، فيكون الوقت للمستعجل و المضطرّ مثلا غير الذي تعين لغيرهما أصلا أو مقدارا.

رابعها: أن لفظ الوقت مهما أطلق إن كان مقترنا بما يتعين المراد منه من حيث المرتبه فلا إشكال، كما لو قيل: وقت فضيله الظهر و وقت إجزائه كذا.

و إن اطلق اللفظ بدون ذلك فاللفظ محتمل لجميع المراتب المتقدمه، قابل للصدق على كل واحد منها على سبيل التواطى، فلا يفهم منه خصوص مرتبه منها.

نعم، الأجزاء هو المتيقن من جميع المراتب، لأن جعل الوقت في أي مرتبه كان لازمه

الإجزاء، فيؤخذ به بهذا المعنى، لا بالمعنى الذي هو قسيم لسائر المراتب.

خامسها: أنه يظهر للمتأمل ممّا ذكرناه أنّ الأصل الذي ينبغي أن يعوّل عليه في باب المواقيت، ويرفع به اختلاف الأخبار هو أنّه متى وردت مواقيت متعدّده لصلاه واحده أن تحمل على اختلاف المراتب من الفضل و الإجزاء، أو لما بعده من مراتب الكراهه بحسب ما يظهر من خصوصيات الدليل الوارد في المقام، ولا يحكم بالتعارض، لعدم معلوميه اتّحاد المورد، وعدم ظهور لفظ الوقت في مرتبه خاصّه منها.

و غايه ما يستفاد من مفهوم الغايه في نحو قولهم: الوقت إلى القدمين أو الأربعة مثلا انتهاء الوقت بالمعنى المراد منه، فلا يرفع اليد لأجله عن قولهم: الوقت إلى الغروب، الذي عرفت أنّه صريح في الإجزاء بالمعنى المشترك.

و دعوى ظهور لفظ الوقت في عدم إجزاء غيره- فيعارض هذا الظهور الدليل الآخر- يظهر ضعفه بما عرفت من عدم دلالة اللفظ إلّا- على كونه وقتا في الجملة، بمعنى كون الصلاه فيه أداء لا- قضاء، و دلالة المفهوم على عدم الإجزاء فرع استعمال اللفظ في الوقت الذي ينافي المعنى المشترك بين جميع المراتب، و بمجرد احتماله لا يرفع اليد عن صريح الآخر.

و المقام من هذه الجبهه يشبه ما لو فرض ورود دليل على جواز وطى ذات القرء المحتمل لأن يكون المراد منه ذات الطهر، أو ذات الحيض، ثمّ ورود دليل على عدم جواز وطى ذات الحيض، فلا- يرفع اليد عن صريح الثاني بمجرد احتمال كون المراد من الأوّل ذلك أيضا، بل السليقه المستقيمه تحكم بكون الأوّل من قبيل المجمع، و الثاني من قبيل المبيّن.

و الذي له انس بالخطابات العرفيه لا- يشكّ في أنّ أهل العرف يجعلون الثاني مبيّنًا للأوّل، و يعيّنون به المراد من الأوّل، و لهذا حمل الفقهاء كثيرا من الأخبار المختلفه في باب المواقيت و غيرها على ما ذكر، و إن وقع الخلاف في بعضها إمّا لعدم إتقان هذه القاعده و إجزائها في جميع الموارد، أو لتوهّم وجود خصوصيه مناف لها في بعض المقامات، إذ هذه القاعده مختصّه بالموارد التي لا يقترن الدليل بما تنافياها.

و أمّا إذا اقترن بما يجعله ظاهرا أو صريحا في خلافه- كالتصريح بفوت الصلاه بفوات ذلك الوقت، أو كون الصلاه في غيرها قضاء- فاللازم أن يحمل ما يدلّ على كون ما بعده وقتا

على المضطرّ ونحوه إن أمكن و وجد له شاهد، وإلا يحكم بالتعارض.

و إن لم يقترن بذلك، بل اقترن بما ظاهره وجوب إيقاع الفعل فيه، وثبت العقاب على مخالفته فاللازم أن يحمل على وجوب إيقاعه من ذلك الوقت، دون الحكم بفوت الصلاة بفوته، لما عرفت من عدم الملازمه بين وجوب مرتبه من الوقت و ثبوت مرتبه اخرى لها.

ثم لا يخفى أنّ من جعل أوقات متعدّده و إن لم يمكن تعيين المراتب و الخصوصيّات المحتمله و لكن يظهر من غير واحد من الأخبار قاعده، و هي كون الأقرب إلى أوّل الوقت هو الأفضل، و ما بعد منه أقلّ فضلا ممّا قبله، و أكثر فضلا ممّا بعده، فاللازم أن يحمل الأوقات المتعدّده الوارده على هذا الترتيب حتّى ينتهى إلى مرتبه الإجزاء المحضه، أو ما بعدها من مراتب كراهه الترك، بحسب ما يظهر من الدليل الوارد فى كلّ مقام، و ربّما ورد دليل فى خصوص بعض المقامات يدلّ على خلاف ذلك، فيؤخذ به، و يجعل مخصّصا للعموم الدالّ على فضل المسارعه، كما فى صلاه العشاء قبل غروب الشفق و بعده، و غيره مما تطلع عليه إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فنقول:

لا خلاف، و لا إشكال فى أنّه (يدخل وقت) صلاه (الظهر بزوال) تمام قرص (الشمس) عن دائره الزوال. فما فى بعض العبائر من جعل الوقت وصولها إلى الدائره المذكوره خطأ، أو مسامحه ظاهره.

و كذلك ما فى كشف الغطاء من اعتباره زوال المركز (1)، فإنّ المعبر شرعا بشهاده العرف هو ما عرفت. و أمّا اعتبار المركز فهو عند المنجّمين خاصّه.

و وجهه بعض الأفاضل بعد ما ذكرت له ذلك بأنّ انتصاف النهار يتحقّق بزوال المركز.

فقلت: إنّ المعبر شرعا زوال الشمس، لا انتصاف النهار، و يلزم دخول وقت الظهر حينئذ

ص: ٣٧٢

---

١- (١) كشف الغطاء ٣:١١٦ قال فيه: الثانى: وقت الظهر، و مبدؤه: انحراف الخطّ المنصّف لقرص الشمس المنطبق على خطّ نصف النهار عنه بالميل إلى الجانب الأيمن.

تاره قبل الزوال، وتاره بعده، لأنّ انتصاف النهار الحقيقي لا يوافق الزوال دائماً، بل يكون قبله، أو بعده غالباً، كما هو واضح لدى أهله.

هذا، والفرق بين الوجهين الأولين أكثر من دقيقتين، وبين الوجه الأوسط وكلّ منهما نصف ذلك إذا كان مدار الشمس معدّل النهار، وكلّما زاد بعدها عنه جنوباً أو شمالاً زاد التفاوت.

وبالزوال يدخل أفضل أوقاتها، وما ورد من توقيت الظهر بما بعد الذراع أو القدمين لا ينافي ذلك، لأنّ الوجه فيه مراعاة النافله، لا عدم قابليته الوقت للظهر، أو نقصان في فضله، كما يظهر من غير واحد من الروايات.

(فإذا مضى منه مقدار أدائها) بحسب حال المكلف مضى وقت الاختصاص، ودخل وقت الاشتراك، و(اشترك معها العصر) يبقى الوقت مشتركاً بينهما (إلى أن يبقى) من النهار، وهو المراد، وإن كان خلاف صريح قوله: (من المغرب مقدار أدائه) بحسب حال المكلف أيضاً (فيختص حينئذ هو به أيضاً) ويخرج وقت الظهر عند الماتن تبعاً للمنسوب إلى المشهور، وستعرف ما في هذه النسبه.

وذهب الصدوقان (١) وجماعه من المتأخرين (٢) إلى دخول وقت الظهرين بزوال الشمس، وهو مذهب جمع من مشايخنا، وأكثر من عاصرناه، بل قيل: إنّه المشهور عند أصحاب الأئمة، والمتقدمين من الأصحاب، وهو غير بعيد، بل هو الظاهر كما ستعرف. وتحقيق المقام أنّ القائل بالاختصاص إن أراد به عدم كونه وقتاً فعلياً للعصر، وعدم قابليته لوقوع العصر فيه فعلاً - لقضيه الترتيب، فهو كذلك، ولا إشكال فيه.

وإن أراد به عدم كونه وقتاً له أصلاً - بمعنى عدم قابليته لوقوع العصر فيه ذاتاً، ولو مع رفع النظر عن الترتيب و مزاحمه الظهر لها - فهو غير صحيح.

ص: ٣٧٣

١- (١) نسبه إليهما الشهيد في الذكرى ٢:٣٢٣ والمحقق الثاني في جامع المقاصد ٢:٢٤.

٢- (٢) نقله المرتضى عن الأصحاب في الناصريات: ١٨٩.

لنا على الأول: ما ذكره الفاضل في المختلف، واصله:

أنه يلزم على تقدير الاشتراك أحد الأمرين: من التكليف بما لا - يطاق، أو خرق الإجماع، لأنّ التكليف حين الزوال إمّا يقع بالعبادتين معاً، أو بإحدهما [إمّا] لا بعينها، أو بواحدة معيّنه، والثالث خلاف فرض الاشتراك، فتعيّن أحد الأولين، على أنّ المعينه إن كانت هي الظهر ثبت المطلوب، وإن كانت العصر لزم خرق الإجماع.

و على الاحتمال الأول يلزم التكليف بما لا - يطاق، و على الثاني يلزم خرق الإجماع، إذ لا خلاف في أنّ الظهر مراده بعينها [حين الزوال] لا لأنها أحد الفعلين (١).

و هذا الدليل كما تراه لا مجال في المناقشه في صحته، و لا في دلالته على نفى الوقت بالمعنى العذى عرفت، و هو عدم إمكان البعث الفعلى في أول الوقت مع اشتراط الترتيب إلا على الظهر خاصه، و يقصر عن إثبات عدم كونه وقتاً شأنيًا، و لو لا كلام ذكره بعد هذا الدليل - و إن كان ممّا تحيرت فيه أفهام المتأخرين - و جب حمل كلامه على الوقت الفعلى لا الأصلي العذى لا يخفى على مثله قصوره عن إثباته، بل عدم ارتباطه به أصلاً.

و مثل ذلك يجرى في الكسوف الواقع أول الزوال إن يعلم عدم سعه زمان مكثه بصلاه الآيات و الظهر معاً، أو حضرت جنازه أول الزوال، و لا يمكن تأخير الصلاه عليها لبعض الأسباب، و نظائر ذلك كثيره، و لا خلاف في وجوب تأخير الظهر حينئذ.

فهل يظنّ بمثل الفاضل أنه يقول بعدم صلاحية الوقت للظهر و يرى أنّ أول وقت الظهر بعد مضي مقدار الصلاتين، و يحكم بأن من نسي إحدى هاتين الصلاتين و صلى الظهر عند الزوال وقعت صلاته حينئذ خارج الوقت؟

و أيضا هذا الدليل بعينه جار في ما لو أخر الظهر عن أول الوقت بمده طويله، مع أنه لا خلاف في الاشتراك بعد مضي مقدار الاختصاص، صلى الظهر فيه أم لا.

و يجرى نظيره أيضا في أبعاض صلاه الظهر، إذ لا - يمكن الأمر بمجموع العباده في أول وقت الظهر، للزوم التكليف بما لا يطاق، فلا بدّ أن يكون على سبيل التدريج، و حينئذ لو نسي السوره مثلا لزم بطلان الركوع، و هكذا، فتأمل.

ص: ٣٧٤

و بالجمله، فمن اللازم تنزيل هذا الدليل على الوقت بالمعنى الذى ذكرناه، و لو بارتكاب التأويل فى ما هو ظاهر من كلامه فى خلاف ذلك، لما عرفت من البون البعيد بينه و بين الوقت الأصلي، و انطباقه عليه بالمعنى الآخر.

ثم إنَّ الفاضل قد استدلَّ فى المختلف على عدم دخول وقت العشاء بما بعد المغرب بأنَّها عباده موظفه موقته، فلا بدَّ لها من ابتداء مضبوط، و إلاَّ لزم التكليف بما لا يطاق، و أداء المغرب غير منضبط، فلا يطاق به [وقت] العباده (١).

و هذا دليل حسن جيِّد، إذ الصلوات الخمس موقته إجماعاً، و قد عرفت فى المقدمات السابقه أنَّ التوقيت لازمه التعيين، و جعل فعل بعد فعل ليس له مقدار معيَّن ليس من التوقيت فى شىء.

و يتم هذا البرهان بهذا البيان، من غير احتياج إلى ما ذكره من لزوم التكليف بما لا يطاق، و من حكم من المتأخرين بوضوح ضعفه فقد غفل عن مرامه قدس سره.

و هذا البرهان جار بعينه فى المقام، إذ لا وقت مضبوط للعصر إلاَّ الزوال، باتِّفاق الأخبار، و كلمات الأصحاب، و لا أدرى ما الذى دعاه إلى ترك الاستدلال به، و اختيار الاشتراك، و هو ممَّا يؤيد أيضاً أن يكون مراده بالوقت هنا الوقت بالمعنى الذى نقول.

و لنا على الثانى: الأخبار المستفيضه إن لم تكن متواتره.

منها: الصحيح عن عبيد بن زراره، قال: سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن وقت الظهر و العصر، فقال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعاً، إلاَّ أنَّ هذه قبل هذه، ثمَّ أنت فى وقت منهما جميعاً حتَّى تغيب الشمس» (٢).

و منها: روايته الاخرى عنه عليه السَّلام أيضاً: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلاَّ أنَّه هذه قبل هذه» (٣).

ص: ٣٧٥

١- (١) مختلف الشيعة ٢: ٤٨.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٤: ١٢٦ الباب (٤) من أبواب المواقيت ح ٥.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٤: ١٣٠ الباب (٤) من أبواب المواقيت ح ٢١.

و مثلها:روايه الصباح بن سيّابه،و سفيان بن السمط،و مالك الجهني عنه عليه السّلام،و روايه منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السّلام (١)،لكن بحذف الجمله الاستثنائية في الجميع.

و مثلها:روايه الدعائم (٢)لكن بزياده لفظ الظهر و العصر بعد لفظ الصلاتين.

و روى في الفقيه عن مالك الجهني،عن أبي عبد الله عليه السّلام مثله،و زاد في آخره:«فإذا فرغت من سبحتك فصلّ الظهر متى ما بدا لك» (٣).و لعله متّحد مع روايته الاخرى.

و منها:ما رواه العياشي عن زراره،قال:سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن هذه الآية أقم الصّلاة لِتُدْلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ (٤)قال:«دلوك الشمس:زوالها عند كبد السماء،إلى غسق الليل:إلى انتصاف الليل،فرض الله في ما بينهما أربع صلوات-إلى أن قال-و إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين،ليس نفل إلا السبحة التي جرت به السنّه أمامها» (٥).

و منها:ما رواه الشيخ و العياشي عن عبيد بن زراره في تفسير الآية،قال:«إنّ الله افترض أربع صلوات،أول وقتها زوال الشمس الى إنتصاف الليل،منها:صلاتان أول وقتها من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلا أنّ هذه قبل هذه،و منها:صلاتان أول وقتها[من]غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أنّ هذه قبل هذه» (٦).

و منها:ما رواه في الفقيه في الصحيح عن أبي جعفر عليه السّلام قال:«إذا زالت الشمس فقد دخل الوقتان الظهر و العصر،فإذا غابت الشمس فقد دخل الوقتان المغرب و العشاء الآخرة» (٧).

ص: ٣٧٤

١- (١) وسائل الشيعة ١٢٨:٤-١٢٧ الباب(٤) من أبواب المواقيت ح ١١-١٠-٩-٨.

٢- (٢) دعائم الاسلام ١:١٣٧.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٤:١٣٣ الباب(٥) من أبواب المواقيت ح ٧.

٤- (٤) الاسراء:٧٨.

٥- (٥) التفسير للعياشي ٣:٧١.

٦- (٦) وسائل الشيعة ٤:١٣٥ الباب(١٠) من أبواب المواقيت ح ٤.التفسير للعياشي ٣:٧٣.

٧- (٧) الفقيه ١:١٤٠ ح ٦٤٨.



و منها: مكاتبه بعض أصحابنا التي رواه الشيخ عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن [أحمد بن] يحيى، وفيها: فكتب عليه السلام: «لا القدم ولا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاة» (١).

و منها: ما رواه في الكافي عن إسماعيل مهران، قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر أصحابنا أنه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر، وإذا غربت دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة إلا أن هذه قبل هذه في السفر والحضر، وأن وقت المغرب إلى ربيع الليل.

فكتب عليه السلام: «كذلك الوقت، غير أن وقت المغرب ضيق، وآخر وقتها ذهاب الحمرة، ومصيرها إلى البياض في افق المغرب» (٢).

إلى غير ذلك من الروايات التي تركنا ذكرها لاحتمال اتحادها مع المذكورات، وإن اختلف الأسانيد.

و استدلل أيضا على ذلك بروايه زراره، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: بين الظهر والعصر حدّ معروف؟ فقال: «لا» (٣).

و هذا يصلح مؤيدا لا دليلا، إذ لعل المراد أنه ليس بينهما حدّ محدود بالإظلال ونحوها كما في سائر الفرائض، بل الحدّ بينهما مختلف بحسب أداء الظهر، فينطبق حينئذ على الوجه المشهور في القول الآخر.

و بالجمله، فهذه الأخبار الكثيرة، أمّا أسانيدنا: ففي غاية الاعتبار، فيها الصحاح وغيرها، وقد رويت في الكتب المعتمدة، واعترف أعظم الأصحاب حتى من يذهب إلى القول الآخر باعتبارها، و ناهيك شهادة مثل الفاضلين بذلك في المعتمد (٤) و المنتهى (٥)، و تشديدهما على ابن إدريس لأجل انكاره لها، و تشديدهم سهام الطعن إليه، على أن كلام

ص: ٣٧٧

١- (١) وسائل الشيعة ٤: ١٣٥ الباب (٥) من أبواب المواقيت ح ١٣.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٤: ١٨٦ الباب (١٧) من أبواب المواقيت ح ١٤.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٤: ١٢٦ الباب (٤) من أبواب المواقيت ح ٤.

٤- (٤) المعتمد ٢: ٣٤.

٥- (٥) منتهى المطلب ٤: ٥٥.

ابن ادريس غير ظاهر في الطعن على ثبوت هذه الأخبار، بل وصفه المحصّين من الأصحاب بأنهم يأخذون المعاني لا الألفاظ (١) يدلّ على أنه يقول بوجوب التأويل بعد تسليم ثبوتها و ظهورها.

و من المكاتبه المتقدّمه يظهر أنّ هذه الأخبار كانت مشهوره في زمان الأئمّه، و لعلّ في جوابه ثمّ تقرير لها، و شهاده بصحتها.

و كذلك مكاتبه عبد الله بن محمّد، قال: كتبت إليه- أي الرضا عليه السّلام، و الراوى هو الحضيّني ظاهرًا- جعلت فداك، روى أصحابنا عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السّلام أنّهما قالا:

«إذا زالت الشمس [فقد] دخل وقت الصلاتين» (٢).

و أمّا دلالتها: فظهور صراحتها مغن عن البيان، و لعمري إنّ القائل بالاشتراك لو حاول التعبير عن مذهبه بعباره صريحه موجزه لم يجد بدّا منها، و لا معدّلا عنها، و في الجملة الاولى تصريح بدخول الوقت، و في الجملة الاستثنائية- التي اشتملت جملها منها عليها- دفع لما يتوهّمه القائل بالاختصاص من المنافاه بين وجوب الظهر قبل العصر و دخول وقت العصر بدخول وقت الظهر، و بيان لأنّ قضيه اشتراط الترتيب لا- ينافي دخول الوقت، بألطف تعبير و أحسن بيان، فهى مع كونها في أقصى درجات الصراحة، في الغايه القصوى من الإيجاز و الفصاحه، مشتمله على فوائد مهمّه شاهدّه بصدورها عن معادن العصمه.

ثمّ إنّّه قد وقع التعبير في أكثر الأخبار المتقدّمه بدخول وقت الصلاتين، و في بعضها بدخول الوقتين، و معناهما واحد، إذ الثانی من باب لحاظ التعدّد في الوقت باعتبار تعدّد الموقّت، و لا يلزم منه المجاز- كما توهم- كما يظهر بالتأمّل.

و كلتا العبارتين في الصراحة كما عرفت، و لهذا قال المحقّق: فيجب الاعتبار بالتأويل (٣). و قد اختلف آرائهم في ذلك:

ص: ٣٧٨

١- (١) كتاب السرائر ٢٠٠: ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٤٨: ٤ الباب (٨) من أبواب المواقيت ح ٣٠.

٣- (٣) المعتمد ٣٥: ٢.

فأولها بعضهم بأن المراد دخول الوقتين على سبيل التوزيع، وهذا هو التناقض الصريح، إذ معنى التوزيع عدم دخول الوقت للثاني، وهو نقيض دخول الوقت له، كما هو ظاهر

وأولها بعضهم بأن المراد دخول وقت المجموع لا الجميع، وهذا هو التكلف البعيد، فإنه لا يحسن إلا إذا كان للهيئة المجموعيه عنوان واحد، وجهه اتحاد، كأجزاء الصلاة الواحده، وأين ذلك من عبادتين مستقلتين كما هو مفروض المقام، على أن هذا التأويل لا يجرى في الروايه المشتمله على لفظ «جميعا»، بل ولا في الروايات التي عبر فيها بدخول الوقتين إلا بمزيد تكلف.

وقد ذكر شيخنا الفقيه في المصباح أن الأخبار المشتمله على الاستثناء يجعلها كالنص في أن موضوع القضية كل واحده من الصلاتين، لا المجموع من حيث المجموع هو كذلك (١)

وإن كان إلزام الخصم بذلك لا يخلو عن صعوبه، لأنه مبني على كون الجملة الاستثنائية لبيان اشتراط الترتيب، وهو وإن كان كذلك ولكن الخصم لا يسلم ذلك، بل يجعل المراد منها كون وقت هذا قبل هذا، كما ستعرف من محتمل كلام المحقق، و صريح الماتن.

وأولها المحقق بأنه لما لم يكن للظهر وقت مقدر، بل أي وقت فرض وقوعها فيه أمكن وقوع الظهر في ما هو أقل منه، و أمكن وقوع العصر في أول الوقت إلا ذلك القدر، فلقامه الوقت و عدم ضبطه كان التعبير فيه بما ذكر من أخص العبارات و أحسنها، انتهى ملخصا (٢)

و ظاهر أنه لا يتم إلا بدعوى المجاز بعلاقه المشارفه و نحوها، من غير قرينه عليه، و لا داع إليه، إلا توهم منافاتها لمرسله داود، و ستعرف الكلام فيها، إن شاء الله تعالى.

على أن ذلك مناف لما عرفت في المقدمات من معنى الوقت، و لا يتم إلا على أضعف الآراء للقائلين بالاشتراك.

ثم إن الماتن في كتابه الكبير أخذ هذا الوجه من المعتبر، و زاد قبله جمله اخرى، و هي:

إن التعبير بدخول الوقتين معا بزوال الشمس قد لا ينافي الاختصاص بعد فرض كون العصر

ص: ٣٧٩

١- (١) مصباح الفقيه ٩: ١٠٥.

٢- (٢) المعتبر ٢: ٣٥.

متّصله بها مترتّب عليها، كاتّصال الركعه الثانيه بالاولى، خصوصا و لا وقت لها محدود، كما نطق به خبر الفضل السابق [بل] أو خبر زراره (١).

ثمّ نقل الروايه التي ذكرناها مؤيّده لأخبار الاشتراك، ثمّ قال: «كما أنّه ليس للظهر وقت معيّن»، ثمّ نقل عبارته المعبره مع تغييرات في العبارة (٢)، و لم يظهر لي ما قصده رحمه الله من ذلك، فهل زعم إجمالا في كلام المحقّق فأراد توضيحه، أو رأى فيه نقصانا فأراد إتمامه، أو أراد بيان وجه آخر غير ما ذكره المحقّق؟

و على كلّ حال لم يظهر لنا مراده من ترتّب العصر على الظهر، و لا معنى اتّصالها بها، فإن أراد بترتّبهما اشتراط وقوع الظهر قبلها فهو مسلّم، و لكن ذلك لا يصحّح صحّه إطلاق دخول وقت المشروط بمجرد دخول وقت الشرط، فهل يصحّح أحد قول القائل لغلام بلغ مستهلّ شوال: «إنّه قد دخل عليك وقت صوم شهر رمضان» يريد به القابل بمجرد حصول شرطه و هو البلوغ؟

و إن أراد بذلك ترتّب وقت العصر على انقضاء فعل الظهر ففساده أظهر، إذ لا يصحّح أحد قول القائل: إذا طلع الفجر دخل وقت الإمساك و الإفطار، أو دخل الوقتان لهما.

و إن أراد به اتّصال الوقتين فيردّه النقض الأخير و أشباهه، و مقتضى تشبيه اتّصال العصر بالظهر باتّصال الركعه الثانيه بالاولى أن يكون مراده الاتّصال الخارجى، و فساده أظهر، و مع ذلك كلّ تشبيه عبادتين مستقلّتين أمر بهما بأمرين تعيّنين بجزئين لعباده واحده لم يتعلّق الأمر بهما إلّا فى ضمن الكلّ و لا يجوز الفصل بينهما و يلزم اتّصالهما فى غايه السماجه.

و ذكر فى المعتمد لتأويل هذه الأخبار وجه آخر، و هو أنّ الحديث تضمن «إلّا أنّ هذه

ص: ٣٨٠

١- (١) جواهر الكلام ٧: ٨٧.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧: ٨٧ من قوله: بل أى وقت الفرض، إلى قوله: من ألخص العبارات و أحسنها. فإنّه مأخوذ من المعتمد.

قبل هذه» و ذلك يدلّ على أنّ [المراد] بالاشتراك ما بعد وقت الاختصاص (١). و هذا بظاهره كما ترى.

و أوله في المصايح (٢) بأنّ الجملة بتقدير الوقت، فيكون المراد: إلا أنّ هذه قبل وقت هذه.

و فيه مضافا إلى أنّه في غاية البعد، يلزمه وقوع التهافت الصريح بين المستثنى و المستثنى منه.

و أيضا لو قدّر ذلك في موضع واحد منها اختلّ المعنى، و لزم منه ما لا يقول به أحد، و إن قدّر في موضعين لزم منه عدم دخول وقت العصر إلاّ بانقضاء وقت الظهر و لا يقول به أحد أيضا، إلاّ أن يقدر معه لفظ الأوّل، أو الابتداء، أو نحوهما، و لا ريب في قبح هذا المقدار من التقدير، مضافا إلى لزوم اللغويه في الكلام، إذ لا ثمره مهمّ في معرفه كون أوّل وقت الظهر قبل وقت العصر في الجملة من غير تعيين لذلك.

و بالجملة، هذا التفسير لهذا التأويل بعيد صدوره عن مثل المحقّق، و من الواضح كون الجملة المذكوره مسوقه لبيان الترتيب، فكيف يخفى على مثله؟ و كيف يجعلها بتقدير الوقت؟ مع أنّه قدس سرّه استدللّ بهذه الأخبار بعينها في المعتبر أيضا على وجوب الترتيب بين الظهرين و العشائين (٣).

فالأولى حمل كلامه على كون الوقت الفعلي للعصر بعد الظهر بالمعنى الذي ذكرناه و نوضحه قريبا- إن شاء الله تعالى- فحينئذ تتمّ الاستفادة المذكوره من الروايه، إذ لا إشكال في أنّ الترتيب موجب لتخصّص الوقت الفعلي أوّل الزوال بالظهر في الغالب.

و هذا و أشباهه من كلماتهم ممّا يوجب الظنّ بكون محطّ الكلام هو الوقت بالمعنى الذي ذكرناه.

و لو لا تصريح الفاضلين في مسأله من أكمل العصر ثمّ ذكر أنّ عليه الظهر بالتفصيل بين

ص: ٣٨١

١- (١) المعتبر ٢: ٣٥.

٢- (٢) مصايح الأحكام: لآيه الله بحر العلوم السيّد محمد مهدي الطباطبائي، مخطوط. راجع: الذريعة ٢١: ٨٢.

٣- (٣) المعتبر: ٢: ٤١.

وقوع العصر في أول وقت الظهر وغيره (١)، لكان اللازم القطع بذلك، والحكم بعدم الخلاف بين الأصحاب إلا من جماعه من المتأخرين.

ثم إن بعض المعاصرين زعم أن هذه الأخبار وارده في مقام الردّ على العامّة، ونفى الوقت المذموم لثبوتونه للعصر، ولذلك جزم بالاختصاص، وزعم أن المسألة واضحة لا يحتاج إلى التطويل في توجيه الأخبار المتقدمه، وتعجب ممن فعل ذلك.

وينبغي أن يقال له: إن ذلك لو فرض تسليمه لكان ينبغي أن يقتصر في النصوص على نفي ذلك فقط، أو مع بيان الوقت كما هو الواقع، لا أن يبين فيها ردّ العامّة بما هو ظاهر أو صريح في ما يخالف العامّة والخاصّه معاً، إلا أن يقول: إن لها توجيهاً، فحينئذ وقع في ما هرب منه، واحتاج إلى تلك التوجيهات التي تعجب ممن ذكرها، أو إلى أمثالها.

و بالجمله، مجرد كون الأخبار في مقام الردّ على العامّة لا يغني عن توجيهه، وصاحب هذا الكلام قد استراح من حيث تعب الكرام.

هذا، وقد استدلل على المختار بظاهر قوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ (٢)** وبعده أخبار لا تخلو دلالتها عن الخفاء، وفي ما مرّ كفايه عنها.

### استدلّ القائل بالاختصاص بوجوه:

أولها: الدليل العقلي الذي تقدّم نقله عن العلامة، وقد عرفت الكلام فيه.

ثانيها: - وهو أقواها - مرسله داود بن فرقد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر [حتى يمضي] مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر، وبقي وقت العصر حتى تغيب الشمس (٣)، وإذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلّي المصلّي

ص: ٣٨٢

١- (١) شرائع الإسلام ١: ٧٦ وارشاد الأذهان (المطبوع مع غايه المراد) ١: ٩٧.

٢- (٢) الاسراء: ٧٨.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٤: ١٢٧ الباب (٤) من أبواب المواقيت ح ٧.

ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء الآخره حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب، وبقى وقت العشاء الآخره إلى انتصاف الليل» (١).

قالوا: أمّا ضعفها: فمجبور بالشهره. و قال الشيخ قدّس سرّه في كتابه: إنّ سندها إلى الحسن بن فضال صحيح، و بنو فضال ممّن أمرنا بالأخذ بكتبهم و رواياتهم (٢).

و أمّا دلالتها: فهي عندهم صريحه، و لذا جعلوها مبيّنه للأخبار المتقدمه بعد الحكم عليها بالإجمال، أو مع تسليم ظهورها في الاشتراك حملوها على المرسله حملا للظاهر على الصريح.

و منهم من قال: إنّ تلك الأخبار مطلقه، و هذه مقيدّه لها، و يظهر من الشيخ قدّس سرّه أنّ تلك الأخبار عمومات تخصّص بهذه المرسله (٣).

قلت: أمّا جبر ضعفها بالشهره: فالشهره لا تكون جابره إلا إذا علم الاستناد إليها، و هو في المقام غير معلوم، بل الظاهر أنّ العدى دعاهم إلى القول بالاختصاص هو الدليل العقلي، و لهذا جعل في المدارك هذه المرسله مؤيّدّه للدليل العقلي (٤).

و يظهر من التحرير أنّ اعتماده عليها لأجل إعضادها بالدليل العقلي (٥) الذي عرفت حاله.

هذا كلّ بناء على كون المراد من الشهره الجابره هي الشهره في الفتوى، و أمّا بناء على المختار عند المحقّقين - من أنّ المراد منها الشهره بحسب الروايه، و تكثر نقلها في الاصول - فلا إشكال في شهره الأخبار المتقدمه، و شذوذ هذه المرسله، لأننا لم نظفر على من رواها إلا الشيخ عن كتاب سعد بن عبد الله.

على أنّ مطابقتها مع الشهره في الفتوى أيضا ممنوعه كما ستعرف قريبا.

ص: ٣٨٣

١- (١) وسائل الشيعه ٤: ١٨٤ الباب (١٧) من أبواب المواقيت ح ٤.

٢- (٢) كتاب الصلاه للشيخ الأعظم الأنصاري ١: ٣٦.

٣- (٣) كتاب الصلاه ١: ٣٩.

٤- (٤) مدارك الاحكام ٣: ٣٦.

٥- (٥) تحرير الأحكام الشرعيّه ١: ١٧٨.

و أما ما ذكر الشيخ أولاً: ففيه أنّ صحّحه السند إلى ابن فضال غير معلوم، بل السند إليه من معضلات الأسانيد. و بيان ذلك مع رعايه الاختصار أنّ هذه الروايه قطعها الشيخ قدّس سرّه في التهذيب، فروي القطعه الاولى هكذا: سعد [بن عبد الله]، عن أحمد بن محمد بن عيسى، و موسى بن جعفر بن أبي جعفر، عن أبي طالب عبد الله بن الصلت.

و القطعه الثانيه هكذا: سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، و موسى بن جعفر، عن أبي جعفر، عن أبي طالب عبد الله بن الصلت (١).

و يكون السند على الأوّل صحيحاً، و إن كان موسى بن جعفر بن أبي جعفر مجهولاً - لم نجد له ذكراً في كتب الرجال، و لكن وجود ابن عيسى بدلاً منه يغني عنه.

و لكنّ الظاهر وقوع التحريف فيه، بل الصحيح الأخير، لتكرّره هكذا في الاستبصار (٢)، و عليه لا يعرف أبو جعفر العديّ وقع بين أحمد و موسى و بين أبي طالب، و كون الراوي عنه أحمد قرينه على أنّه البزنطي، و لكن يبغده روايته عن أبي الصلت، فإنّه غير معهود، بل المعهود، العكس كما في غير موضع من التهذيب، و قد تبه عليه العلامة البحراني في التنبهات (٣).

و أمّا ما ذكره ثانياً: فعجيب، إذ غايه ما دلّت عليه الروايه الأمره بأخذ كتبهم عدم مانعيه فساد مذهبهم عن الأخذ برواياتهم، و أنّ ذلك غير قادح في وثاقتهم، لا أنّه يلزم الأخذ بجميع رواياتهم و لو نقلوها عن دجال خبيث، و أنّ روايتهم للحديث رافع لاشتراط الوثاقه عن جميع من رووا عنه و لو بالوسائط، و يكون حالهم أرفع من حال الإماميّ العدل؛ فلو نقل أحمد بن فضال روايه عن أحد الدجالين قبلت روايته، و ترد لو نقل الإماميّ الثقه

ص: ٣٨٤

١- (١) تهذيب الاحكام ٣٠:٢-٣٣، ٢٦-٢١ و السند في كلا الموضوعين ورد على النحو الثاني.

٢- (٢) الاستبصار ١:٢٦١ باب ١/١٤٨.

٣- (٣) قال في الذريعه ٤٤:٤ «تنبيه الأريب و تذكره اللبيب في إيضاح رجال التهذيب» للعلامة التوبلي السيد هاشم بن سليمان بن اسماعيل الكتكاني البحراني، و هو كتاب مبسوط في شرح أسانيد «التهذيب» و بيان أحوال رجاله، و لاحتياجه إلى التهذيب و التنقيح هدّبه الشيخ حسن الدمستاني و سمّاه «انتخاب الجيّد من تنبيهات السيّد» و هو انتخاب هذا الكتاب لا كتاب الفقه له الموسوم بالتنبيهات.



روايه اخرى عن ذلك الدجال بعينه ممّا لا يكون أبداً، ولكنّ الشيخ قدّس سرّه يكرّر ذلك في مواضع من كتبه، و كأنّه رأى كلام بعض العلماء في أصحاب الإجماع، فجعل المقام نظير ذلك، و الحقّ عدم صحّحه ذلك أصلاً هناك، و وجود الفرق بينه و بين المقام، و لتحقيق ذلك محلّ آخر.

و أمّا الكلام في دلالتها: فقد عرفت في المقدمات أنّ الوقت كثيراً ما يطلق على الوقت الفعلي، و هو المتبادر منه متى لم يحدّد بمعينات الأزمنه، و بما جرت العاده على تحديد الأوقات به كالطّلع و الغروب و الإطلال و نحو ذلك، بل حدّد بالأفعال و نحوها كما في هذه المرسله و سائر الأخبار التي حدّدت الفرائض فيها بأداء النوافل و نحوها، لا سيّما إذا لم يكن لها مقدار معيّن يمكن ضبطه، فإنّك قد عرفت في المقدمات أنّ تعيّن المقدار شرط في حقيقه التوقيت، و التوقيت بغيره يكون ظاهراً في شرطيه تقدّم فعل عليه و نحوه، و إنّما يطلق عليه الوقت لتمكّن المكلف بعده من إتيان الفعل فعلاً، دون ما قبله، فالزمان الذي هو بعد حصول الشرط صالح لوقوع الفعل فيه فعلاً، و لهذا سمّيناه في الموقّات المشروطه بالوقت الفعلي، دون الزمان الذي لم يحصل الشرط فيه، و لهذا سمّيناه بالوقت الأصليّ.

و الأمثله العرفيه لكلا القسمين في غايه الكثره، و كذلك الأمثله الشرعيّه.

فمن قبيل الأوّل: الأوقات الثلاثة للفرائض الخمس، و من قبيل الثاني: الأخبار العاده في تحديد العصر و العشاء بفعل الظهر و المغرب.

ثمّ إنّ لا إشكال في أنّ الوقت المبحوث عنه في المقام - و هو الذي يترتب عليه الأداء و القضاء و نحوهما من الأحكام - هو الوقت الحقيقي، و هو إن لم يكن مشروطاً بشيء يكون فعلياً من أوله كالظهر، و إن كان مشروطاً بشيء لا يكون فعلياً إلاّ بعد حصوله.

إذا عرفت ذلك - و لا - أظنّك ترتاب فيه إن أنصفت لدى المناظره، و استعملت الإنصاف لا المكابره - فاعلم أنّ تحديده وقت الظهر بالزوال في المرسله هو الوقت الأصليّ، لوقوع التحديد فيه بمعينات الأزمنه، و بما جرت العاده في تحديدها به، و هو فعليّ، لعدم اشتراطه بتقدّم شيء عليه، و تحديده للعصر هو الوقت الفعلي بقريته الاشتراط، و تحديده بمقدار فعل لا مقدار معيّن له.

ولا- يتوهم أنّ اللازم من ذلك تعدّد معنى الوقت في الفرضين المنافى لاتّحاد السياق؛ لأنّ المراد من الوقت في المرسله-في الفرضين-هو الوقت الفعلى، وإنّما استفدنا الأصليّه للظهر بما عرفت، فهو فعلّى أصليّ معاً.

وإنّما خصّ مقدار الأربع بالذكر مع أنّ الوقت الفعلى لا يحصل إلّا بوقوع شرطه، لأنّه المقدار الّذى لا يمكن وقوع الظهر فيه لعامّه المكلفين إلّا- فى فرض نادر، وهو صورته السهو الّتى ليست المرسله ناظره إليها قطعاً، فقبل مضيّ ذلك المقدار لا يمكن البعث الفعلى إلى العصر، بخلاف ما بعده فإنّه يمكن ذلك لإمكان وقوع الفعل فيه.

وإطلاق الوقت بهذا المعنى شائع فى الأخبار، كما فى روايه مسمع: «إذا صلّيت الظهر دخل وقت العصر» (١). و مرسله الفقيه: «إذا صلّيت المغرب دخل وقت العشاء الآخره» (٢).

و ظاهرهما دخول الوقتين للآخرين بالفراغ من الأوليين مطلقاً، مثلهما فى أوّل الوقت أو بعده، و تقييدهما بأوّل الوقت لا دليل عليه، فهو منفيّ بالإطلاق، و عليه لا يكون الوقت فيهما إلّا الفعلى، إذ لا خلاف فى عدم توقّف الوقت الأصليّ على فعل الأوليين.

و من الغريب غفله صاحب المستند عن ذلك، و استدلاله بهما على الاختصاص (٣) مع أنّهما على خلاف ذلك أدلّ.

و مثل ذلك وارد فى تحديد الظهرين بجعلهما بعد الفراغ من النافله، طوّل أو قصر، نحو صحيح ابن أبى منصور: «إذا زالت الشمس و صلّيت سبحتك [فقد] دخل وقت وقت الظهر» (٤).

و بمثل ذلك عبّر الشيخ فى التهذيب، فقال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر إلّا لمن يصلّى النافله السبحه، و هى تختلف باختلاف المصلّين، فمن صلّى بقدر ما تصير الشمس

ص: ٣٨٦

١- (١) وسائل الشيعه ١٣٢: ٤ الباب (٥) من أبواب المواقيت ح ٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٨٤: ٤ الباب (١٧) من أبواب المواقيت ح ٢.

٣- (٣) مستند الشيعه ٢٢: ٤-٢٣.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١٣٣: ٤ الباب (٥) من أبواب المواقيت ح ٨.

بقدر قدم فذلك وقته، و من صَلَّى على ذراع فكذلك» (١)، إلى آخر كلامه.

و لا إشكال في دخول وقت الظهر لعامة المكلفين بمجرد الزوال، صَلَّى النافلة أو تركها، أطل وقتها أو قصر، فلا إشكال في كون المراد من الوقت ما عرفت، بل الأمر هنا أوضح، إذ العصر لا يمكن الإتيان به إلا بفعل الظهر، فيختص الوقت الفعلي بما بعده، دون النوافل مع الفرائض، فإنهما مستحبّ و واجب، كلّ منهما مستقلّ في الطلب، و لكن لما كانت النافلة مطلوبه فوراً، أو صحته مشروطه بتقدمها على الفريضة على تقدير الجمع، أو جب تقييد الوقت الفعلي للفرضين بما بعدهما؛ لأنّ الأمر مع إرادته الفعلين كذلك- أى أحدهما فوراً، أو مقدّماً على الآخر- لا يمكنه البعث على الثاني إلا بعد الأول، و إن كان أحدهما مستحبّاً، و كلّ منهما غير مشروط بالآخر، ففي صورته الاشتراط بطريق أولى.

و بهذا يظهر لك قوه كون ذلك مراد أكثر الأصحاب لا سيّما المتقدمين منهم، و حينئذ ينحصر الخلاف بجماعه من المتأخرين الذين نعلم أنّه ما دعاهم إلى الاختصاص إلاّ توهم الشهره.

و بما عرفت ينعكس الأمر، و يكون المشهور هو الاشتراك، و يطابقه نقل السيّد المرتضى ذلك عنهم (٢) و يؤيده اعتراف المحقق في المعبر بأنّ أخبار الاشتراك قد رواها فضلاء الأصحاب، و أفتوا به (٣).

ثمّ نقول: إنّه قد وردت روايات كثيرة مصرّحه بعدم دخول الوقت بمجرد الزوال، و تحديد وقته بما بعده من الزمان، كصحيح الفضلاء الستّه، قالوا: قال أبو جعفر و أبو عبد الله عليهما السلام: «وقت الظهر بعد الزوال قدما» (٤).

و في الصحيح عن إسماعيل بن عبد الخالق، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر؟

ص: ٣٨٧

١- (١) تهذيب الاحكام ٢:٢٤.

٢- (٢) المسائل الناصريّات: ١٨٩.

٣- (٣) المعبر ٢:٣٥.

٤- (٤) وسائل الشيعة ٤:١٤١ الباب (٨) من أبواب المواقيت ح ٢-١.

فقال: «بعد الزوال بقدوم أو نحو ذلك، إلا في يوم الجمعة [أو في السفر] فإن وقتها إذا زالت» (١).

و موثق سعيد الأعرج عنه أيضا: سألته عن وقت الظهر أهو إذا زالت الشمس؟ فقال:

«بعد الزوال بقدم» (٢) إلى غير ذلك مما ليس هنا محلّ نقله.

و الجميع ظاهر في عدم دخول الوقت إلا بعد مضيّ مقدار من الزوال، ظهور المرسله في ذلك، بل أزيد، و الأصحاب فهموا منها أنّ ذلك إنّما وقع لمكان النافله، و لم يخطر ببال أحد منهم طرح هذه الأخبار، و لا تخصيص أصل الوقت بذلك، بل الجميع فهموا منها ما عرفت، و أصابوا في ذلك - قدس الله أرواحهم - فهلاّ - سمحت خواطرهم بمثل ذلك في مرسله واحده بأن يجعلوا تخصيص العصر بما بعد مقدار الظهر لمكان الظهر، فإذا كانت النافله التي هي من المستحبات توجب مراعاتها التصريح بعدم دخول وقت الفرض الواجب إلا بمضيّ مقدارها أفلا توجب مراعات واجب كصلاه الوسطى - التي هي أفضل الخمس التي هي أفضل العبادات العمليّه أجمع - التصريح بتأخر العصر لأجلها؟

ثم نقول: إنك قد عرفت في المقدمات أنّ لفظ الوقت حيث ورد مجرّدا عن القرينه لا يفهم منه إلا القدر المشترك بين جميع المراتب، بمعنى كون الفعل فيه أداء لا - قضاء، و هو صريح في ذلك، إذ لا - معنى للوقت إلا - ما جاز وقوع الفعل فيه، فأخبار الاشتراك صريحه في ذلك بعد ما عرفت صراحه لفظ المدخول، و كون المرسله معارضه لها متوقّف على كون المراد منه هو الوقت الذي استعمل فيه لفظ الوقت في تلك الأخبار، و هذا ممّا لا يدلّ عليه اللفظ، فيؤخذ بهما معا، لما مرّ بيانه.

و من المحتمل أن يكون المراد منه في المرسله وقت بعض مراتب الفضل، و المانع يكفيه الاحتمال، و على المستدلّ إثبات خلافه.

ثمّ إنّه يظهر من بعض الأخبار أنّ بعد مضيّ مقدار من الزوال له نحو اختصاص بالعصر،

ص: ٣٨٨

١- (١) وسائل الشيعه ٤:١٤٤ الباب (٨) من أبواب المواقيت ح ١١ و فيه: قال وقتها حين تزول.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤:١٤٥ الباب (٨) من أبواب المواقيت ح ١٧.

و إن صحَّ الظهر فيه، كقول الصادق عليه السَّلام: «لئن أصلى الظهر في وقت العصر أحبَّ إليَّ من أن أصلى قبل أن تزول الشمس، فإنِّي إذا صليت قبل أن تزول [الشمس] لم تحسب لي، وإذا صليت في وقت العصر حسبت لي» (١).

و قوله عليه السَّلام لسماعه بن مهران: «إياك أن تصلى قبل أن تزول، فإنَّك إن تصلى في وقت العصر خير لك من أن تصلى قبل أن تزول» (٢) إلى غير ذلك.

و من المحتمل قريبا أن يكون المراد بدخول وقت العصر في المرسله هذا الوقت الذي له نحو اختصاص بالعصر الذي أطلق عليه في هذه الأخبار وقت العصر خاصه، و إن صحَّ وقوع الظهر فيه أيضا، و لأجله أطلق عليه وقت الفرضين.

و بالجمله، فالوقت في المرسله ظاهر في المعنى الذي ذكرناه، و مع التَّنَزُّل فلا أقلَّ من احتمال ما عرفت، و مع ذلك كيف يقول بعض من قارب عصرنا (٣): «إنَّ أخبار الاشتراك محتمله للمعنيين، و هذه صريحه، فلتحمل عليها». ثم لم يقنع بذلك حتَّى ادَّعى صراحه روايه مسمع المتقدمه في ما توهمه، و صراحه أخبار آخر اعترف الماتن و غيره بعدم دلالتها أصلا.

و أعجب الكلَّ دعواه صراحه ما دلَّ على تعين العصر لدى المزاحمه آخر الوقت، على أنَّك تعرف قريبا أنَّ هذا الحكم لا إشكال فيه، غاية أنه أنَّ القائل بالاختصاص يعلِّله بخروج وقت الظهر، و القائل بالاشتراك يجعله من باب الأهمِّيَّة لدى التزاحم.

و هذا العالم استدلَّ بما لا يدلُّ على مزيد من أهمِّيَّة العصر آخر النهار على عدم دخول وقت العصر أوَّل الزوال، و يدَّعى مع ذلك صراحتها في ذلك، فكأنَّه رأى أنَّ بعض أرباب الكتب ذكرها دليلا على اختصاص العصر بآخر النهار، فأراد الزيادة عليهم، فجعلها صريحه في اختصاص الظهر بوسط النهار.

ص: ٣٨٩

١- (١) وسائل الشيعة ٤: ١٦٨ الباب (١٣) من أبواب المواقيت ح ٨.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٤: ١٦٨ الباب (١٣) من أبواب المواقيت ح ٦.

٣- (٣) هو الفقيه المتبحر السيّد على الطباطبائي آل بحر العلوم قدس سرّه في برهان الفقيه.

و لعلّه استدلالٌ بها لزعمه عدم القول بالفصل، و هو ممنوع عند القائل بالاختصاص، و على فرضه فكيف يثبت بذلك صراحه اللفظ؟

هذا تمام الكلام مع من قدّم المرسله لأجل الصراحه.

و أمّا ما تقدّم عن الشيخ قدّس سرّه من كونها مخصّصه لأخبار الاشتراك: فلم يظهر لى بعد معناه، و لعلّه يريد بالخصوص غير معناه المصطلح، أو أنّه جعل الشئيه فى قوله: «دخل الوقتان» كالعام، و إخراج أحد فرديه كالخاص، فليتأمل، فإنّه بعيد من مثله.

و كذلك دعوى التقييد على ما قرّره صاحب المستند، و الأولى نقل كلامه بألفاظه، فإنّ فيه مواضع للإشكال لم يظهر لنا مراده إلى الآن، قال:

«و بما ذكرنا يقيّد إطلاق نحو قولهم: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» إذ المراد إمّا أنّ بعد الزوال يتحقّق الوقتان، أو أنّه إذا زالت الشمس دخل أوّل وقتى الصلاتين. و كلّ منهما أعمّ من كون الوقتين على سبيل التشريك أو الترتيب، إذ كون قطعه من الوقت وقتا لشئين أعمّ من تشريكهما أو ترتيبهما، و بهذا يندفع ما يتوهم من أنّ التعارض بالتساوى، دون الإطلاق و التقييد» (1) انتهى.

و الناظر إذا عرف بالتأمل معنى هذا الكلام و ما أراده من هذه الأقسام فالجواب موكول إليه.

و يمكن أن يتكلّف لتصوّر الإطلاق و التقييد فى المقام بأنّ أخبار الاشتراك تدلّ على أنّ جميع ما بعد الزوال وقت للعصر، و المرسله تقيّد ذلك الإطلاق بخصوص ما إذا خصّ منه مقدار أربع.

و لكن فيه ما لا يخفى، إذ أخبار الاشتراك لا تعرّض فى أكثرها لبيان ذلك، بل تدلّ على دخول الوقت بمجرد الزوال، و هذا المعنى هو المذى تنفيه المرسله على ما فهموا منها، و ما اشتمل منها على قوله: «ثمّ أنت فى وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشمس» جملة اخرى أجنبيّه عن المقام، و إن كانت نافعه لإثبات الاشتراك فى آخر الوقت.

و بالجملة، أخبار الاشتراك مصرّحه بدخول الوقتين بمجرد الزوال، و الدخول أمر

ص: ٣٩٠

واحد لا أفراد له حتى يقيد أو يخصص، والمرسله تنفى ذلك، وداليتها على بقاء وقت الإشتراك خارج عن محل الكلام.

ويمكن تقرير الإطلاق بوجه آخر، وهو أن أخبار الإشتراك لا- تدلّ إلا على أن زوال الشمس وقت للصلاه، وذلك لا ينافى اشتراطه بأمر آخر، وهو مضي مقدار الأربع منه.

وهذا وإن لم يكن إطلاقا اصطلاحيا ولكنه مثله، إذ نفى الشروط لا يكون إلا بمقدمات الحكمة.

بل يمكن تقريره بحيث يطابق الإطلاق الاصطلاحى، ويأتى نظير ذلك فى مسأله أول المغرب، ولكن فيه ما سيأتى بيانه هناك من أنه لا- يتم إلا فى الشروط التى يمكن تقدّمها وتأخرها عن المشروط، لا فى ما يتأخر عنه دائما، لا سيما إذا كان الشرط من جنس المشروط كما فى المقام.

و تلخص ميا ذكرنا: أن القائل بالاختصاص لو رام الجمع بين تلك الأخبار والمرسله معا فقد رام صعبا، بل ممتنعا، والأولى له تسليم التعارض، والسعى فى طلب المرجحات للمرسله من اشتهاار موهوم وعمل من الأصحاب غير معلوم.

ثالثها: روايه عبيد المتقدّمه المشتمله على قوله عليه السلام: «ثم أنت فى وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس» بتوهم أن العطف بثم الدال على التراخى يوجب أن يكون الإشتراك بعد الاختصاص.

وقد غفل المستدلّ بها من أن هذه الجملة عطف على الجملة الاولى، وأن الوجه بالعطف بثم تأخر زمان البقاء عن زمان الدخول، وأن هذا كقول القائل: «دخلت الكوفه يوم الجمعة، ثم بقيت إلى الخميس»، وكان الأولى له أن يقنع بالمرسله، ويرضى من هذا الخبر أن لا- يكون عليه ولا- له، إذ مع صراحه أوله فى الإشتراك أول الوقت، آخره صريح أيضا فى الإشتراك آخر النهار، وفيه التأكيد بلفظ جميعا الذى يسدّ عليه باب التأويل بأن المراد بقاء الوقتين على سبيل التوزيع، أو أنه بقاء وقت المجموع لا الجميع.

ثم إن لهم وجوها آخر، كفانا مؤنه نقلها والجواب عنها اعتراف الماتن وغيره- من القائلين بمقالته- بعدم داليتها.

و من ذلك يظهر الكلام في آخر الوقت، و دليلنا على الاشتراك بعض الأخبار المتقدمه.

و استدلال القائل بالاختصاص -زيادة على المرسله- بما دلّ على تعيين العصر في آخر الوقت لمن لم يتمكن من الفرضين معا، إماما لمانع من أصل التكليف كالحيض، أو لتجزئه كالنسيان.

و الجواب: أنّ ذلك أعمّ من كون الوقت مختصّا بالعصر، و من كونه أهمّ من الظهر في صورته المزاحمه في آخر الوقت الصالح لهما، و لا ينافيه كون الظهر هي الوسطى، إذ أفضليتها ذاتا لا ينافي أهميته غيرها في بعض صور المزاحمه.

و من المحتمل قريبا أن يكون لآخر الوقت نحو اختصاص بالعصر يوجب أولويتها من الظهر، و قد مرّ قريبا ذكر أخبار كثيره دالّه على أنّ بعد مضى مقدار من الزوال له نحو اختصاص بالعصر بحيث يطلق عليه وقت العصر خاصه، و يعبر عن الظهر الواقع فيه بأنّه ظهر في وقت العصر، و إن كان أداءه، فالظاهر أنّ تلك الخصوصية و نحوها صارت موجه لأولويتها بآخر الوقت.

و بالجملة، المقام من باب التراحم، و الأهميه لا بدّ أن يستفاد من الدليل، فكما عرفنا منه أفضليته الظهر من سائر الفرائض عرفنا من هذه الأخبار أولويتها عن الظهر في خصوص آخر الوقت.

و بالجملة، اختصاص آخر النهار بالعصر بهذا المعنى ممّا لا ينكره القائل بالاشتراك، و إنّما الممنوع عنده عدم صلاحية ذلك لوقوع الظهر مع قطع النظر عن المزاحمه، و هذه الأخبار لا تدلّ على ذلك، بل القائل بالاختصاص لا يلتزم به على إطلاقه، و لهذا حكم الماتن بوجوب الظهر، و كونه أداء فيها لو أوقع العصر آخر الوقت المشترك نسيانا، و أطال الردّ على من قال بكونه قضاء، و سيأتي الكلام فيه.

و تحصل ممّا ذكرنا: أنّ المقام من باب التراحم، فمتى تعين العصر لأهميته و توجه الأمر إليه سقط الأمر بالظهر، لعدم إمكان البعث الفعلى إلى ضدّين لا يسعهما الوقت.

و لعلمه لذلك وقع التعبير بلفظ فوت للظهر في روايه الحلبي الوارده في من نسي الظهر و العصر، ثمّ ذكر عند غروب الشمس، فقال عليه السلام: «إن كان في وقت لا يخاف فوت أحدهما



فليصل الظهر، ثم ليصل العصر، وإن خاف أن يفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها [فتفوته] فتكون قد فاتتاه جميعاً» (1) الخبر، إذ الظهر يفوت بفوات أمره، إذ لا يعقل بقاء الأمر به مع كونه مكلفاً بضده.

نعم، يشكل ذلك بناء على صحّة الترتّب، فإنّ الأمر بالظهر على تقدير عصيان الأمر بالعصر ممّا لا مانع فيه - بالتقرير المذكور في محله - فيقع حينئذ صحيحاً مأموراً به، وإن حصل العصيان بترك الأهمّ.

و الجواب عن هذه الإشكال لا يخلو عن صعوبه.

و يظهر من بعض مشايخنا أنّ الظهر يبطل لكونه مشروطاً بأن يقع بعده العصر، كما يبطل العصر إذا وقع في وقت الاشتراك قبل الظهر.

و لكن فيه ما لا يخفى، فإنّ اشتراط العصر بكون الظهر قبله ممّا قام الدليل عليه، بخلاف اشتراط الظهر بوقوع العصر بعده، فإنّه لا نعرف دليلاً عليه، بل الواقع خلافه، و لهذا يصحّ الظهر ممّن لم يصلّ العصر بعده قطعاً.

و يمكن أن يقال: إنّ الّذى يتصوّر بالترتّب هو إمكان الأمر بالضدّين على هذا النحو، و عدم المانع منه عقلاً، لا لزومه في جميع موارد التراحم، فيمكن أن يرفع الشارع اليد عن المهمّ في بعض صور التراحم على تقدير عصيان الأهمّ، و إن لم يكن مانع منه سوى الأهمّيّة، فلعلّ المقام من هذا القبيل، و الكاشف عن ذلك هذه الروايه، فبها يرفع اليد عن عمومات الأمر بالمهمّ التي كنا نثبت بها الأمر بالمهمّ.

و الإنصاف أنّه لا يخلو عن إشكال، إذ المفروض تماميّة جميع جهات المقتضى في المهمّ، و انحصار المانع عن الأمر في المزاحمه.

و بتقرير صحّة الترتّب يظهر أنّ المزاحمه لا تمنع إلّا من توجّه الأمرين الفعليين فقط، و بعد العلم بالمقتضى - كما هو المفروض - و عدم المانع - بما قرّر به صحّة الترتّب - يعلم وجود الأمر، إذ لا يعقل عدم حصول الشىء بعد تماميّة المقتضى و عدم المانع له، فتأمل.

ص: ٣٩٣

فالالتزام ببطلان الظهر في المقام مع الالتزام بصحّة الترتّب في غاية الصعوبة، بل لا يختصّ هذا الإشكال بالقائل بالترتّب، ويتّجه على جميع القائلين بصحّة الضدّ المهمّ بأيّ وجه صحّ ذلك، كما هو ظاهر.

والمذى يهوّن الأمر عدم ظهور الرواية في بطلان الظهر في الفرض، إذ من المحتمل قريبا أن لا يكون التعليل بالفوت للابتداء بالعصر، بل يكون تعليلا لعدم تأخير العصر، ويكون المراد من قوله: «و لا يؤخّرها»، عدم تأخير العصر عن وقت التذكّر لا عن الظهر، ولما كان مفروض الراوى التذكّر عند الغروب المذى هو مظنّه الفوت للعصر بأدنى تأخير، كان من المناسب التأكيد في تعجيل العصر لكي لا يقع الفرضان معا خارج الوقت، ومن راجع العرف رأى مثل هذا التعبير شائعا في مثل هذا المورد، وبالى ورود ما هو ظاهر في ذلك في أخبار الحائض إذا طهرت آخر الوقت، يراجع.

والإنصاف أنّ الرواية إن لم تكن ظاهره في ذلك فلا أقلّ من عدم ظهورها في المعنى الآخر، وهي مع ذلك غير نقيّه السند، فالأقوى صحّحه الظهر، وإن حصل العصيان بترك العصر كسائر موارد التراجع.

و شيخنا الفقيه في المصباح بعد ما استدللّ على كون العصر هو المأمور به فعلا فقط بما يقرب من تقرير البرهان العقليّ المتقدّم نقله عن المختلف، قال:

«و يؤيّد ما يستفاد من الأخبار من أنّ تعميم الشارع للاوقات إنّما هو من التوسعه للمكلّفين، وإلاّ فهي بالذات خمسة، فمقتضى الاعتبار كون صاحبه الوقت أولى بالرعايه في مقام المزاحمه، فتكون هي المكلّفه بها بالفعل، كما هو الشأن في كلّ واجبين متراحين أحدهما أهمّ من الآخر. و لكن لو صحّ الاستدلال بهذا الوجه الاعتباري، و كان الدليل منحصرا به، لكان مقتضاه صحّحه الشريكه أيضا، و إن عصى بترك صاحبه الوقت» (1)، انتهى.

فكأنه يرى صحّحه الظهر في مثل هذه الصورة من لوازم هذا الدليل الاعتباري فقط، مع أنّها لا مناص له قدّس سرّه و لا لمن وافقه في القول بالاشتراك و صحّحه الترتّب من ذلك، كما عرفت.

ص: ٣٩٤

هذا، و يأتي تمام الكلام فى الاختصاص عند تعرّض الماتن لمعناه و بعض فروعها، إن شاء الله.

**تتمه**

قد ظهر من الأخبار المتقدمه بقاء وقت الظهرين إلى الغروب، و هو المشهور، إلا ما عرفت من حديث الاختصاص، و لجمع من القدماء أقوال اخر فى آخر كل منهما، و المستند فيها ظواهر بعض الأخبار كقوله عليه السّلام: «آخر وقت العصر ستّه أقدام و نصف» (١).

و قوله عليه السّلام فى حسنه بكر بن محمّد: «وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظلّ قامه، و وقت العصر قامه و نصف إلى قامتين» (٢) و نحو ذلك.

و بالتأويل فى القواعد التى مرّت فى المقدمات يظهر أنّ المتعين إبقاء جميع تلك الأخبار على ظواهرها، من غير طرح لها، و لا تكلف فى إرجاع بعضها إلى بعض، بل حمل الجميع على بيان مراتب الفضل، و حمل ما دلّ على التحديد بالغروب على آخر مرتبه الإجزاء، إذ ليس فيها ما ينافى ذلك فى ما يحضرنى الآن إلاّ عبارته فى الكتاب الموسوم بفقّه الرضا عليه السّلام - و هو كتاب لا يعتمد عليه أصلاً - بل فيها ما يدلّ على جواز التأخير (٣)، كقول الصادق عليه السّلام فى موثقه ابن خالد: «العصر على ذراعين، فمن تركها حتّى تصير على ستّه أقدام فذلك المضيع» (٤).

و قوله عليه السّلام فى روايه أبى بصير: «تضييع العصر هو أن يدعها حتّى تصفرّ الشمس» (٥).

ص: ٣٩٥

١- (١) وسائل الشيعه ٤:١٥٣ الباب (٩) من أبواب المواقيت ح ٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤:١٤٣ الباب (٨) من أبواب المواقيت ح ٩ و فيه: عن أحمد بن عمر.

٣- (٣) فقه الرضا عليه السّلام: ٧٣ قال: و كذلك يصلّى العصر إذا صلّى فى آخر الوقت فى استقبال القدم الخامس، فإذا صلّى بعد ذلك فقد ضييع الصلاة.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٤:١٥٢ الباب (٩) من أبواب المواقيت ح ٢.

٥- (٥) وسائل الشيعه ٤:١٥٣ الباب (٩) من أبواب المواقيت ح ٧ و فيه: قال: و ما تضييعها؟ قال: يدعها و الله

فإنّ الظاهر منهما بقاء الوقت مع كون التأخير تضييعاً، ولو كان المراد منه خروج الوقت لم يكن وجه صالح للتقييد بما فيهما.

نعم، وجوب التقديم لغير المعذور و إن كان الوقت باقياً بعده ليس بذلك البعيد، كما ستعرفه مع زياده بيان لهذه الأخبار في بيان أوقات الفضل و النوافل، إن شاء الله.

(ثمّ يدخل وقت المغرب) به، (١) (فإذا مضى منه مقدار أدائه اشترك معه العشاء) فيكون الوقت لهما معاً (إلى أن يبقى من انتصاف الليل مقدار أربع ركعات) تأمّنات لمن فرضه ذلك، و لغيره أقلّ منه، كلّ بحسبه. و لو قال: «بمقدار أدائه»، كما صنع في الظهرين كان أحسن.

(فيختصّ هو به أيضاً) و الكلام في جميع ما ذكر هنا يعرف من الكلام في الظهرين، و لا زياده هنا إلاّ صحيح عبد الله بن سنان، و خبر شعيب الواردان في من نام أو نسي أن يصلّي المغرب و العشاء، و فيهما: «إن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء» (٢).

و تمسّك بهما القائل بالاختصاص، مع توقّف الاستدلال على ثبوت وقت آخر للعشائين من بعد نصف الليل، و هو ممنوع عند كثير منهم، و على معلوميّه عدم الفرق بين الاوقات من هذه الجهة، و على العلات فالجواب عنهما ما تقدّم قريبا في روايه الحلبي من أنّ تقديم العشاء لأولوّيته بالوقت، لا اختصاص الوقت به، فتدكّر.

على أنّ الأمر فيهما أهون من تلك، لعدم اشتمالهما على لفظ القوت الذي اشتملت تلك عليه.

ثمّ لا يخفى أنّ اشتراك العشائين على ما ذكره إنّما يتمّ مطلقاً على القول المشهور، و يختلف الحال على الأقوال الآتية في آخر المغرب و كلّ من طرفي العشاء، فعلى بعضها لا يبقى اشتراك بين الفرضين أصلاً، فينتفى اختصاص بهذا المعنى أيضاً، كما لو قيل: إنّ آخر المغرب و أوّل العشاء معا سقوط الشفق. اللهم إلاّ في المعذور. و يختلف مقدار الاشتراك على بعض الأقوال

ص: ٣٩٦

١- (٥) حتّى تصفّر أو تغيب الشمس. (١) استخدام لطيف. منه رحمه الله.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤: ٢٨٨ الباب (٦٢) من أبواب المواقيت ح ٤-٣.

أيضاً، و على ما ذكر فقس الحال.

(و يخرج حينئذ وقت المختار، أمّا المضطرّ لنوم، أو نسيان، أو حيض) بل (أو غيرها من أحوال الاضطراب فالأظهر) عنده هنا- وإن تردّد فيه في كتابه الكبير، بل مال إلى خلافه (1)- (بقاء الوقت له إلى طلوع الفجر، و أنّه يختصّ من آخره بالأربع أيضاً) كما هو مورد الخبرين المتقدمين.

و أمّا قوله: (بخلاف المغرب من أوله على الأقوى) فالوجه فيه ما ذكره في كتابه من أنّ مقتضى الإطلاقات عدمه، إلاّ أن يثبت التلازم بين الاختصاص آخراً و بينه أولاً، و لو بعدم القول بالفصل (2)، انتهى.

و فيه ما لا- يخفى، فإنّ اتّحاد الحال في جميع الأوقات ينبغي أن يكون مفروغا عنده، و إلاّ فكيف صحّ له الاستدلال بهذين الخبرين على الاختصاص في الظهرين، و غير هذا الوقت من العشائين أولاً و آخراً؟

و أولى من الّذى ذكره أن يقال بناء على الاختصاص: إنّ من النصف إلى الفجر ليس بوقت آخر مستقلّ ليكون له أولاً- كي يختصّ به المغرب، بل المستفاد من الأدلّه أنّه امتداد للوقت الّذى قبله، و تغيير لغايته فقط بجعله للمضطرّ أوسع نهايه من غيره.

هذا، و بيان كلّ من أوّل الفرضين و آخرهما يتمّ برسم مسائل:

### المسألة الاولى: أوّل المغرب غروب الشمس بإجماع العلماء-

كما في التذكرة (3) و المعبر (4)- و هو قول كلّ من يحفظ عنه العلم، و لا- يعرف فيه خلاف- كما في المنتهى (5)- بل هو من ضروريات الدين- كما في كتاب الماتن (6)- و الأخبار الدالّة على ذلك فوق حدّ التواتر.

ص: ٣٩٧

١- (١) جواهر الكلام ١٥٩:٧-١٥٨.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧:٩٦.

٣- (٣) تذكرة الفقهاء ٢:٣١٠.

٤- (٤) المعبر ٢:٤٠.

٥- (٥) منتهى المطلب ٤:٦٣.

٦- (٦) جواهر الكلام ٧:١٠٦.

و الغروب من أوضح المفاهيم العرفيه،فمقتضى ذلك جواز المغرب بوجوب الشمس (1)- كما هو مذهب جماعه-و لكن المنسوب إلى المشهور وجوب تأخيرها إلى ذهاب الحمرة المشرقيه،بل صرحوا بعدم دخول الوقت إلا به.

و القول الأوّل واضح مرادا و دليلا،و إنّما الإشكال فى القول الثانى،و وجه الجمع بين الاعتراف بما قام عليه الإجماع و دلّ عليه متواتر النص من دخول الوقت بالمغرب و بين عدم دخوله إلا بزوال الحمرة المذى لا يكون إلا بعده بمدّه-فإنّه بظاهره مناقضه ظاهره-و تعيين مرادهم من ذلك لا يخلو عن إشكال،بل الظاهر أنّهم مختلفون فى وجه اعتباره.و المذى يستفاد من كلماتهم،أو يمكن أن يقال فى دفع هذه المناقضه وجوه:

الأوّل:ما يظهر من بعضهم حيث نقل الإجماع المتقدم،و جعل الخلاف فى ما يتحقّق به الغروب،فنسب إلى المشهور تحقّقه بزوال الحمرة،و إلى غيرهم تحقّقه بسقوط القرص،و زعم أنّه بذلك يظهر الجواب عن جمله من الأخبار الدالّه على تحديد الوقت بالغروب.

و هذا ممّا لا- أعرف له محصّلا أصلا،إذ عدم تحقّق الغروب بنفسه كتحقّقه بغيره،و بطلان كلّ منهما من بديهيات أوائل العقول،إلا أن يزعم أنّ غروب الشمس مجمل قابل لكلّ من المعنيين،و بهذا الإجمال صرح جماعه،و تعجّبوا من المستدلّ بهذه الأخبار على القول الآخرو،و لعمرى إنّ كلامهم أعجب،إذ معنى غروبها أوضح منها،و بأى لفظ أريد التعبير عنه فهو إمّا أخفى منه،أو مساو له،و هو كالطّلع،فهل يدعى الإجمال فيه،و يتوقّف فى فهم معناه على ورود النصّ؟

ثمّ لا- نعرف موضع هذا الإجمال،فهل لفظ الغروب مجمل من حيث نفسه فقط،فلا يعرف معنى قول العرب:«هذا النجم غاربا»و يعرف معنى قولهم:«هذا العيوق طالعا»،أو أنّهما مجملان معا؟،أو المدعى أنّ الغروب غير مجمل ذاتا،و لكن إضافته إلى واضح كالشمس أكسبته هذا الإجمال؟فعليه يكون غروب السها مبيّنا،و غروب الشمس مجملا،و الكلّ واضح الفساد.

ص: ٣٩٨

١- (١) أى غروبها.

ثم لم يظهر لنا وجه لتطبيق غروب الشمس على زوال الحمرة على هذا التقرير، فهل المراد من لفظ الشمس الحمرة، و من لفظ الغروب الزوال عن سمت الرأس، إنا يكونهما معنيين حقيقيين، أو مجازيين؟ أو المدعى أن المجموع مستعمل في المجموع على نحو الوضع أو المجاز في المركبات؟ والكُل كما ترى.

ثم إنَّ بعض من قارب عصرنا (١) اختار هذا الوجه أو قريبا منه، و أراد أن يؤوّل به مع تلك الأخبار كلمات القائلين بالقول الآخر ليتم له دعوى الشهره، أو الاجماع. قال:

«و يحتمل المشهور عبارته جملة مَمَّن نسب إليه الخلاف من حيث تضمّنها سقوط القرص، لا تَفَاق كلمتهم على أن المغرب غروب القرص، و إنما الكلام في كفايه ما يحكم به مع ذلك» (٢).

و له بعد ذلك كلام هو من أعجب ما قرع صماخ الدهر، و يعجز عن فهمه العقول العشر، و هو قوله: «بل ربّما يدعى أن سقوطها أظهر في نزولها عن الافق الذي هو أوفق [ظاهرا] بكلام المشهور» (٣)، انتهى.

و بالجمله، فمن الواضح أن غروب الشمس معناه تواربها في الافق، و لا يشكّ فيه أحد من أهل اللسان، و مثله لفظ السقوط، و الغياب، و الوجوب، و نحوها، فدعوى الإجمال فيه سفسطه واضحة.

و حفظا لهذا الكلام عن هذه المجازفة ينبغي أن يرجع إلى:

الوجه الثاني: و هو أن الوقت هو غروب الشمس بعينها بالمعنى المفهوم منه عرفا، و لكن لا عن افق المصلّى، بل من افق آخر يلازم غروب الشمس عنه زوال الحمرة عن افق المصلّى، و يدعى أن غروب الشمس مجمل من حيث الافق الذي اعتبر الغروب فيه، و اللفظ و إن كان له ظهور في الغروب عن افق المصلّى، و لكن يرفع اليد عنه بما دلّ على اعتبار زوال الحمرة، و تلك الأدلّه تكون مبيّنه لهذا الاجمال، و مخصّصه لقولهم عليهم السّلام: «إنّما عليك

ص: ٣٩٩

١- (١) هو العالم الفقيه الربّاني السيّد على الطباطبائي آل بحر العلوم قدّس سرّه.

٢- (٢) في المصدر: يحكم معه بذلك.

٣- (٣) البرهان القاطع في شرح المختصر النافع، المجلّد الثالث من الطبعة الحجرية ص ٣٩.

مشرقك و مغربك» (١) و مثبته للعبادات الموقته بالغروب خصوصيه لا توجد فى غيرها من الموقّات.

و هذا الوجه و إن لم أجده بهذا التقرير فى ما يحضرنى من كلماتهم، و لكن يمكن استفادته من استدلالهم بمثل قوله عليه السلام: «فإنّ الشمس تغيب عندكم قبل أن تغيب عندنا» على أنّه مختصّ بالكوفه و ما شابهها، و قوله (عليه السلام): «إذا غابت الحمرة من ههنا فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها» (٢).

و لكّنه فى غايه البعد، بل دعوى القطع بعدمه غير بعيد، لوجوه لا تخفى على المتأمل، و لا أظنّ أحدا يلتزم به، و إن لم يمكن تطبيق بعض كلماتهم إلّا عليه.

و يرده مع ذلك أنّه بحسب الواقع تحديد لصلاه المغرب و نحوها بمقدار ما بعد الغروب بربع جزء، أو خمسه، أو غير ذلك، فأى داع يدعو إلى هذا التعبير عنه بما يشبه الاحاجى و المعميات؟

و لو سمع أحد قائلا يقول: «وقت الظهر طلوع الشمس أو غروبها» قاصدا بذلك طلوعها أو غروبها عن افق آخر يلازمان الزوال فى هذا الافق لاستتبع ذلك جدّا، فكيف يجوز أن تحمل الأخبار المتواتره عن أهل العصمه، و إجماع الأئمّه على هذا الحمل السخيف.

و أيضا الإجماع إنّما قام على كون وقت المغرب الغروب فى افق المصلّى فى افق آخر، و إلّا فالإجماع قائم أيضا على كون وقتها الطلوع و الزوال أيضا، كلّ بافق من الآفاق، بل جميع هذه الحالات الثلاث، و كلّ ارتفاع من ارتفاعات الشمس و انخفاضاتها أوقات لجميع الصلوات الخمس، فأى فائده فى هذا الإجماع و فى نقله.

و أيضا يختلف مقدار مكث الحمرة بحسب الليالى اختلافا فاحشا، فلا يمكن أن يكون المناطق افق بلد معين، و كذلك بحسب اختلاف البلاد، إلّا أن يلتزم بالاختلاف باختلاف الليالى و البلاد، و هو واضح الفساد. و يقرب من هذا:

ص: ٤٠٠

١- (١) و سائل الشيعة ٤: ١٩٨ الباب (٢٠) من أبواب المواقيت ح ٢.

٢- (٢) و سائل الشيعة ٤: ١/١٧٢ و فيه: إذا غابت الحمرة من هذه الجانِب يعنى من المشرق....



الوجه الثالث: وهو أنّ المراد غروب الشمس عن أفق المصلّى، ولكن لا- عن سطح الأرض، بل من النصف الشرقي من كره البخار، وهو لا يكون إلا بزوالها.

و هذا الوجه كسابقه فى البعد، و يرد عليه أكثر ما تقدّم، بتقريب لا يخفى على المتأمل، و يمكن إرجاع الوجه الأوّل إليه أيضا.

الوجه الرابع: أن يقال إنّ الوقت هو الغروب عن سطح الأرض فى افق المصلّى، و لكنّه مشروط بزوال الحمرة.

و هو غير مناف للأدلة الدالّة على التوقيت بالغروب، إذ دلالتها على عدم اعتبار غيره لا- يكون إلا- بالإطلاق، كما فى سائر الشروط، فلو قيل: «أكرم زيدا إذا جائك» فالمدى يدلّ عليه اللفظ بالوضع هو وجوب الإكرام عند المجيء فى الجملة، و أمّا عدم اشتراط الإكرام بشيء آخر، أو عدم اشتراط المجيء بكيفيته خاصّه مثلا فثابت بالإطلاق المدى يرفع اليد عنه بدليل آخر دلّ على التقييد بكونه راكبا مثلا، من غير أن يكون منافيا لأصل الدليل.

و يمكن استفادته أصل هذا الوجه من صاحب الرسائل، و لعلّه مراد الماتن و غيره ممّن عبّر فى المقام بالإطلاق و التقييد، و هو خير من الوجه السابق، و قد تقدّم نظيره فى مسأله الاشتراك، و لكن فيه مثل ما تقدّم من أنّ اعتبار مثل هذه الشروط إنّما يحسن فى الامور التى يمكن تقدّمه على المشروط و مقارنته له، و أمّا ما يتأخّر وجوده عنه دائما- لا سيّما إذا كان من نوع المشروط- فلا ريب فى قبح جعل المتقدم وقتا، بل الوقت حقيقه هو الثانى لا الأوّل، لفقدان شرطه، و لذا لا يصحّ أن يقال: وقت الإمساك فى الصوم غروب الشمس و هو مشروط بطلوع الفجر بعده.

و دعوى الفرق بين المقام و المثال بقصر المدّة فى الأوّل و طولها فى الثانى لا يصغى إليه.

هذا إذا اعتبر زوال الحمرة شرطا للوقت، و لو أخذ شرطا لجواز الصلاة لا لأصل الوقت فهو لا ينطبق على قواعدهم؛ لأنّ الوقت عندهم ما جاز وقوع الفعل فيه و لو على بعض الوجوه، كما تقدّم نقله عن المدارك.

و ما عرفت ممّا فى المقدمات السابقه من إمكان تصوّر الوقت من غير إمكان وقوع الفعل فيه فإنّما هو مجرد الإمكان العقلى، و جريانه فى مثل المقام مشكل، و قد قلنا: إنّه لا بدّ فى

اعتبار الوقتيه من نكته محسنه له، و هو مفقود فى المقام.

هذا كله مضافا إلى أن المصرح فى كلماتهم عدم دخول الوقت إلا بزوالها، لا أنه شرط لجواز الصلاة، فهذا الوجه على التقرير الثانى لا يجدى فى دفع المناقضة.

الوجه الخامس: ما ذكره الشهيد فى المقاصد العلية، و تبعه فى ذلك جماعه، و ملخصه:

أن الاعتبار فى الطلوع و الغروب إنما يكون بالافق الحقيقى لا المحسوس، و لَمَّا كان طلوعها يتحقق قبل بروزها للعين بزمان طويل غالبا، فكذلك غروبها يكون متأخرا عن خفائها عن العين، بسبب اختلاف الأرض و كرويه الماء (١).

و زاد فى الروض على ذلك قوله: «و من ثم اعتبر أهل الميقات مقدارا فى الطلوع يعلم به و إن لم نشاهدها» (٢)، انتهى.

و فيه مؤخذتان: إحداهما تخصّ الشهيد و من ماثله - و أنى له المثل من البارعين فى العلوم العقلية، و المتمسكين بأفان الفنون التعليمية - و الاخرى تعم الجميع.

أما الاولى: فهى أن الاختلاف المحسوس بين الافق الحسى و الحقيقى مختصّ بما دون فلك الشمس، إذ ليس لنصف قطر الأرض قدر محسوس بالنسبه إلى فوق فلك الشمس، كما تحقق فى محله.

نعم، يستخرج للشمس بالحساب اختلاف منظر جزئى غير محسوس - كما فصل فى السابع عشر من خامسه المجسطى - و هو لا يزيد على ثلاث دقائق - كما فى تذكره الهيئه - و لا يبلغ ذلك كما فى الزيجات المتأخره عن زمان المحقق الطوسى، و مقدار الزمان المذى يكون بين طلوعها من الافقين لا يبلغ ربع دقيقه، و لو ضويق فى اعتبار ذلك فلا إشكال فى أن الشمس ترى قبل طلوعها و بعد غروبها بمدّه لا تقلّ عن دقيقتين، لانكسار الشعاع بسبب الزاويه الانعطافيه، فالشمس ترى قبل وصولها إلى الافق الحقيقى طالعه، و بعده غاربه بمدّه هى أكثر ممّا بين طلوعها من الافقين زمانا كما عرفت.

هذا كله مع أن الفاصل بين نصفى الفلك المرئى و المخفى ليس الافق الحسى، بل هو الافق

ص: ٤٠٢

١- (١) المقاصد العلية ١٧٨-١٧٩.

٢- (٢) روض الجنان ٢: ٤٨٦.

المسمّى عندهم بالترسيّ، وقد أثبت ابن الهيثم في كتاب المناظر أنّ البصر إذا كان مرتفعا عن سطح الأرض مقدار قامه-أى ثلاثه أذرع ونصف-يكون انحطاط الافق الترسّي أربع دقائق و كسر يقرب النصف،فعلى فرض كون الحسىّ فوق الحقيقى بثلاث دقائق-كما عرفت-يكون الترسّي تحت الحقيقى بدقيقه واحده،وستعرف-إن شاء الله-أنّ المعترف فى الطلوع و الغروب شرعا و عرفا على مقارن الجدران و نحوها من الأشخاص القائمه على سطح الافق،و هى أكثر ارتفاعا عن مفروض ابن الهيثم،فالافق العرفى يكون تحت الافق الحقيقى بكثير.

و تلخص ممّا ذكرنا إشكالان:

أحدهما: أنّ المعترف فى الطلوع و الغروب ليس الافق الحسىّ،بل المعترف هو الترسّي،و هو تحت الحقيقى كما عرفت،فالغروب الذى هو المعترف عند القائل به بعد الحقيقى.

و ثانيهما: أنّ الشمس تظهر للأبصار قبل وصولها إلى الافق الحسىّ أيضا بانكسار الشعاع،و إذا اعتبرت الأمرين معا و عرفت ما نذكره قريبا فى الافق العرفى يظهر لك أنّ الشمس تغيب عن الأبصار بعد تجاوزها عن الافق الحقيقى بكثير،و تظهر لها قبله كذلك.

و ما أجاب به فى الذخير عن هذا الوجه بأنّ التفاوت بين افقى الحقيقى و الحسىّ مقدار دقيقه،فلا يناسب اعتبار زوال الحمرة الذى هو أكثر منه بكثير (1).

ففيه ما لا يخفى بعد الإحاطه بما ذكرناه،لأنّهُ إن أراد بالتفاوت المدرك بالحسّ و آلات الرصد فقد عرفت عدم التفاوت أصلا،و إن أراد المدرك بالحساب فهو يقرب من ثلاث دقائق،و إن أراد الزمان الذى يقع بين الغرويين فقد عرفت أنّه لا يبلغ ربع دقيقه،و مع ذلك فاستبعاده فى محلّه.

و دفعه الماتن بعدم القول بالفصل-و فيه ما لا يخفى-و بأنّه قدر غير منضبط مجهول لا يمكن إحاله المكلفين عليه (2) و ضعفه ظاهر،إذ الدقيقه و نحوها على أنّها ممّا تحدّ بها الأشياء فلا تحدّ،كان من الممكن تحديدها بأشياء كثيره أقرب إلى الواقع،و أولى بمراعات حال

ص: ٤٠٣

١- (١) ذخيره الأحكام: ١٩٣.

٢- (٢) جواهر الكلام ١١٧: ٧.

المكلفين في الصيام، ودرکهم فضل أول الوقت في الصلاة كما هو ظاهر.

و بالجمله، جميع ما ذكرنا ليس ممّا يخفى على الشهيد قدّس سرّه، و الاعتراف بعدم وصول الفكر القاصر إلى فهم مراده أولى.

و من المحتمل أن لا يكون مراده قدّس سرّه بالافق الحقيقي المعنى المصطلح، بل يكون المراد به العرفي، و عدم كونه مرتباً لنا بواسطة وجود الأشياء الحائله بين الناظر و الافق غالباً.

و هذا و إن كان بعيداً من أول كلامه، و لكن ربّما يقربه آخر كلامه لا سيّما في الروض، حيث علّل خفاء الافق بإرتفاع الأرض و الماء (١).

و في بعض النسخ: «البناء» بدل «الماء» و هو أوضح دلالة على ذلك لو صحّت النسخه.

و يقربه ما ذكره في أمر الطلوع، فإنّه من المستبعد جدّاً أن يقول مثله بكون الصبح قضاء مثلاً قبل بروز الشمس للعين.

و كذلك ما نقله من أمر المقياس، فإنّك قد عرفت كون الافق العرفي تحت الافق الحقيقي قطعاً، فكيف يصنع أهل الميقات مقياساً على خلاف ذلك؟ فمثل هذا ممتنع منه، بخلاف المقياس الدالّ على طلوع الشمس، و بروزها للعين، فإنّه في غايه السهوله. و الله أعلم.

و أمّا المؤاخذه العامه: فهي أنّ الأحكام الشرعيه متى كانت تابعه للمصطلحات العلميه؟ بل عهدنا بها و هي تابعه للموضوعات العرفيه.

و الافق الحقيقي دائره توهم أهل العلم رسمها من فرض بصر في جوف الأرض ملاصق لمركزها، و إدارته دوره تامه حتّى تحدث دائره عظيمه منصفه للأرض و الأفلاك جميعاً، و أين ذلك من موضوعات الأحكام؟

ثمّ إنّ الماتن في كتابه الكبير عند بيان موافقه أخبار الحمره للاعتبار قال:

«ضروره عدم بقاء الحمره المشرقيه مع فرض سقوط القرص عن الافق؛ لأنّه إن كان يبقى للشمس شعاع بعد سقوطها عن الافق فهو في مقابلها من جهه الغرب».

و هذا كما تراه من المصادر الواضحه الفساد.

ص: ٤٠٤

ثم قال:

«و احتمال أنّ العبره بسقوطها عن افق الناظر لا- عن تمام الافق مقطوع بعدمه، خصوصا بعد قوله عليه السّلام: فإنّها تغيب [من] عندكم قبل ما تغيب عندنا» (١) وقوله عليه السّلام: «فإنّها تغيب و من شرق الأرض و غربها» (٢) على أنّ المنساق من الغروب سقوطها عن تمام الافق، و هو إنّما يكون متأخرا عن خفائها عن العين بسبب اختلاف الأرض و كرويه الماء، كما صرح به فى المقاصد العليّه، انتهى.

و قد ذكر فى هذه العبارة لفظ «تمام الافق» فى موضعين، و كثره أيضا فى أوّل المسأله و آخرها، و لا أدرى ماذا يريد بتمام الافق، و هو غير جار على الاصطلاح العلمى.

و الظاهر بقريه استشهاده بالروايتين أنّه يريد به تمام الآفاق، و يزعم أنّ الشمس تغيب عن جميع الآفاق بعد زوال الحمرة. و يؤيده أنّه يمنع كرويه الأرض- كما صرح به فى كتاب الصوم (٣) على ما بيالى- بتحقق الغروب دفعه، فلا وجه لاعتبار الحمرة، و لو سلّمنا ذلك و لم نقل بكرويه الأرض- الّتى قام عليها من البراهين ما أخرجها عن عداد النظريّات، و ألحقها بالبدهيّات- و قلنا: إنّها سطح مستو، لكان لازم ذلك تحقّق الغروب فى جميع الأرض دفعه واحده، فلا وجه أيضا لاعتبار الحمرة.

و لكنّ المستفاد من لفظ التمام فى آخر كلامه بقريه التعليل الّذى ذكره و الاستشهاد بعبارة المقاصد لا يناسب هذا المعنى من التمام. و بالجمله، فهو من غريب الكلام، و لم يظهر لنا مراده منه.

الوجه السادس: أنّ زوال الحمرة علامه لغروب الشمس، و التعبير بالعلامه هو المتعارف فى كلام الفاضلين و غيرهم.

فإن أرادوا بذلك كونه علامه للغروب فى غير افق المصلّى بالمعنى الّذى مرّت إليه

ص: ٤٠٥

١- (١) وسائل الشيعه ٤:١٧٦ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ١٣.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧:١١٧-١١٦.

٣- (٣) جواهر الكلام ١٦:٣٦١ قال: لكنّه قد يشكل بمنع اختلاف المطالع فى الربع المسكون، إمّا لعدم كرويه الأرض بل هى مسطحه، فلا تختلف المطالع حينئذ....

الإشارة و يأتي التفصيل فيه فلا بد أن يرجع إلى أحد الوجوه المتقدمه، و قد عرفت ضعفها.

و إن أرادوا أنه علامه على الغروب العرفى فى افق المصلّى، و أرادوا بالعلامه ما يراد بها فى سائر الموارد من كونها مرجعا للشّاك، و أنّ بمراعاتها يحصل القطع بالوقت العدى هو الغروب العرفى، فهو حق لا شكّ فيه، و يدلّ عليه البرهان و الاعتبار، و غير واحد من الأخبار، و هو مسلم لا ينازع فيه أحد.

و إن أرادوا بها لزوم مراعاتها حتّى فى صورته حصول العلم قبله فهو مستلزم لإناطه الحكم بها ابتداء، فيخرج عن كونه علامه، و يكون هو الوقت حقيقه، إذا لا معنى للعلامه إلا ما يحصل بمراعاته العلم بوجود ذيه.

و بالجمله، اعتبار العلامه حتّى فى هذه الصوره مناف لمعنى العلامه، و مستلزم لإناطه الحكم به ابتداء، فحينئذ يناقض التحديد بالغروب، و لا بدّ فى دفعه من الالتزام بعدم كون المراد من الغروب الغروب العرفى عن افق المصلّى، و التمسك بأحد الوجوه المتقدمه التى عرفت الحال فيها.

ثمّ إنّ الماتن بعد ما نقل عبارته عن الرياض فى الفرق بين الحمره المشرقيه و المغربيه قبل الطلوع قال: «و هو جيّد لو لا ظهور النصوص و الفتاوى فى كون الحمره علامه للغروب نفسه لا يقينه» (١).

و لا أعرف محصّلا لهذا الكلام، إذ العلامه فى جميع الموارد لها معنى واحد، و هى دائما تكون للشىء المتعلّق به الحكم، و الإلزام بمراعاتها يكون لليقين به، و لا يبعد أن يكون مراده بقريته المقام - و إن لم يساعده اللفظ - أنّ الحمره مقارنه للغروب المعترى شرعا، لا أنّ زوالها موجب للعلم بالغروب الحاصله قبله، فليلاحظ.

و بالجمله، هذا ما وصل إليه النظر فى دفع هذه المناقضه، و قد عرفت أنّ الجميع بين ما هو فاسد قطعاً، أو ضعيف جداً، فإذا فالأولى بمن يقول بمقاله المشهور أن لا يجمع بين العبارتين، و يقطع بعدم إمكان دفع الاختلاف على مذهبه من البين، و يطرح ناحيه عنه هذه

ص: ٤٠٦

التعلّلات، و يصرّح بمنع الإجماع، و تعارض الأخبار، و يسعى في طلب المرجّحات القويّة، و كأنّى به و قد خانته المرجّحات القويّة، و لم يبق معه إلّا الضعيفان: الشهره، و الحمل على التقيّه، و ستعرف منع الأول، و الكلام في الثاني قريبا.

ثمّ إنّ كثيرا من معتبرى زوال الحمرة قسّموا الأخبار الدالّة على القول الآ-خر إلى قسمين، فاعترفوا بدلاله قسم منها على هذا القول، و هى الدالّة على التوقيت بعدم رؤيه القرص و نحوها، و جعلوا القسم الآ-خر غير مناف لمذهبهم، بل قال الماتن: «إنّها فى الحقيقه لنا، لا علينا» (١)، و هو ما دلّ على التوقيت بغيوبه القرص و نحوها.

و الّذى أراه عدم الفرق بين هذين القسمين، فإنّ غروب الشمس معناه الظاهر العرفى مرادف لعدم رؤيتها، و سقوطها، و نحو ذلك، و لا يشكّ فيه أحد من أهل العرف، و لا زالت العرب تستعمل لفظ الغروب بهذا المعنى من قديم الزمان قبل ظهور الإسلام إلى هذا الزمان، بل و كذلك أهل بقيه اللغات يستعملون مرادف هذا اللفظ على اختلاف لغاتهم، و لا يريدون به إلّا ما ذكرناه، و لا يكاد يشكّ أحد منهم فى معناه إذا سمعه، و هذه الألفاظ فى مرتبه واحده من الظهور فى معنى واحد.

و الاحتمالات المتقدّمه يمكن إجرائها فى القسم الأول أيضا، فيقال مثلا: إنّ قوله عليه السّلام: «إذا نظرت إليه و لم تره» مجمل من حيث مكان الناظر، فلعلّ المراد كونه فى بلد آخر، أو فى مكان مرتفع عن سطح الأرض، و نحو ذلك.

فإن كان مثل هذا الاحتمال هو الظاهر من اللفظ فالجميع لهم لا عليهم، و إلّا فلا.

و أعجب من ذلك كلام شيخنا الفقيه فى المصباح بعد ما نقل المناقشه فى دلاله الأخبار الدالّة على التحديد بغروب القرص بأنّ غيوبه القرص و غروب الشمس و نحو ذلك من العبائر مجمله قابله للحمل على كلا القولين قال:

«و فيه ما لا يخفى، فإنّ إنكار ظهور مثل هذه الروايات فى القول المذكور مجازفه محضه، بل المتبادر من غروب الشمس الّذى ورد به التحديد فى الأخبار أيضا ليس إلّا استتار قرصها فى الأفق.

ص: ٤٠٧

نعم، حمل الأخبار التي ورد فيها التحديد بالغروب على ما يطابق المشهور توجيه قريب، بخلاف الأخبار التي وقع التعبير فيها بغيوبه القرص التي هي عبارته اخرى عن استتاره عن العين، فإن تطبيقها على مذهب المشهور تأويل بعيد (١)، انتهى.

و مما تقدم يظهر ما فيه، على أنه في أول كلامه اعترف بأن المتبادر من غروب الشمس استتار القرص، وأن انكاره مجازفه، وفي آخر كلامه فصل بين لفظ الغروب والاستتار، فجعل التوجيه في الأول قريبا، وفي الثاني بعيدا، وذلك لا تخلو عن تهافت، فتأمل عسى أن تجد به سبيلا إلى دفعه.

و قد ظهر مما ذكرنا الحال لمن أراد قصد السبيل، وفي هذا الإجمال ما يغنى عن التفصيل.

و إن أردت الزيادة على ذلك و تحرير المسألة على النهج المعروف فاعلم أن المنسوب إلى مشهور الأصحاب عدم انتهاء وقت العصر و عدم دخول وقت المغرب إلا بزوال الحمرة المشرقية، و مذهب جمع كثير من الأصحاب انتهاء وقت الاولى، و دخول وقت الثانية بغروب الشمس، و الظاهر أنه المشهور عند قدماء الأصحاب.

و المتأخرون قد تكلفوا في تأويل عبارات جماعه منهم حتى أرجعوا إلى القول الأول، تكلفهم في الأخبار المتقدمه، و أشدهم إصرارا على ذلك الماتن حتى أنه لم يبق بزعمه أحدا سوى الصدوق في العلل، ثم قال: «و لا تحضرني عبارته [فيها] و ليس النقل كالعيان» (٢). و نحن قد حضرنا العبارة، فلنقدمها إليه ليرى فيها رأيه.

قال الصدوق في العلل:

«باب العله التي من أجلها صار وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق»، و أورد أولا الخبر المشتمل على التعليل بالإطلال، ثم أورد عدّه روايات تشتمل على التحديد بالغروب،

ثم قال:

«قال محمد بن علي مؤلف هذا الكتاب: إن ما أوردت هذه الأخبار على أثر الخبر الذي في أول الباب، لأن الخبر الأول احتجت إليه في هذا المكان، لما فيه من ذكر العله، و ليس

ص: ٤٠٨

١- (١) مصباح الفقيه ١٤٥: ٩-١٤٦.

٢- (٢) جواهر الكلام ١١٠: ٧.



هو الذى أقصده من الأخبار التى رويتها فى هذا المعنى، فأوردت ما أقصده و أستعمله و أفتى به على أثره، ليعلم ما أقصده من ذلك» (١)، انتهى.

فإن كانت الشهرة التى هى عمده المستند لمعتبرى زوال الحمرة تتم بمثل التأويلات التى ارتكبوها فى باقى عبائر الأصحاب فمن اللازم أن يأولوا هذه أيضا ليتّم لهم دعوى الإجماع، و ليس تأويلها أصعب من تأويل باقى العبائر، و إن كانت الألفاظ لا تكلف إلا ما فى وسعها من المعانى، فجميع تلك العبائر بعد ظاهره، بل صريحه فى خلاف مقالتهم.

و لو لا- محذور الإطالة، و ما يورثها للسامع من الملالة لنقلنا تلك العبائر بنصوصها، و زينا الأوراق بفصوصها، و لكن نكتفى منها بكلام شيخ الطائفة فى المبسوط، قال قدّس سرّه: «إذا غابت الشمس عن العين علم غروبها، و فى أصحابنا من يعتبر زوال الحمرة، و هو أحوط» (٢).

و زعم الماتن أنها غير صريحه فى خلاف مقالته، و قال: «بل لعلّها إلى المشهور أقرب»، و لم يذكر له وجهها إلا أنه قال بعد ذلك: «خصوصا إن قلنا: إن الاحتياط فى عبارته للوجوب» (٣)، انتهى.

و الشيخ قدّس سرّه صرح فى هذا الكلام بحصول العلم بالغروب بالغيوبه عن العين التى اعترفوا بصراحتها فى خلاف مقالتهم، و جعل حصول العلم منوطا بها، لا- غيرها، فسدّ بما عبّر به عن رأيه السيد جميع طرق التكلف على المأولين، فكيف ينكر الماتن صراحتها؟ ثم جعل القول الآخر مقابلا- لهذا القول الذى اختاره، فكيف يدعى مع ذلك كونه أقرب إلى القول المشهور؟ و الاحتياط فى كلامه للوجوب كان أو غيره لا يصلح ذلك، كما لا يخفى على المتأمل.

و على هذه فقس سائر العبائر، و تأمل فى ما صنعوا بها حتى تمّ لهم هذا الدعوى.

ص: ٤٠٩

١- (١) علل الشرائع ١٤٢: ٢.

٢- (٢) المبسوط ١: ٧٤.

٣- (٣) جواهر الكلام ٧: ١١٠.

ثم إنَّ لهم مسامحه أخرى في كلمات الباقيين، لأنَّهم نسبوا القول باعتبار الحمرة إلى كلِّ من ذكر أنَّها علامه للغروب، أو أنَّ الغروب يعرف بها.

وقد عرفت أنَّ كونها علامه لذلك ممَّا لا شكَّ فيه، ولا يَنزاع فيه أحد، والأخبار المعتضده بصحيح الاعتبار دالَّة عليه، وأين ذلك ممَّا حاولوه من عدم دخول الوقت إلَّا- بزوالها؟ فإنَّ هذه العبائر غير ظاهره في ذلك، بل بما تقدَّم في معنى العلامه يظهر للمنصف أنَّها ظاهره في القول الآخر، وحينئذ تنعكس هذه الشهره، و ينحصر الخلاف من المتقدِّمين بقليل منهم، كما هو الظاهر من عباره المبسوط المتقدِّمه.

و يرشد إلى ذلك ما وقع في كلام غير واحد منهم من قولهم: «يعرف الزوال بزيادة الظلِّ، و الغروب بذهاب الحمرة المشرقيه»، وهذا مع ظهور لفظ «يعرف» في العلامه بالمعنى الّذى عرفت يجعله اتِّحاد السياق مع الظلِّ كالصريح في ذلك، إذ لا شكَّ في أنَّ زيادة الظلِّ علامه صرفه لا يجب انتظارها، وأنَّه يجوز أداء الظهر قبل استبانتها إن علم الزوال بطريق آخر.

و احتمال الماتن خلاف ذلك ستعرف أنَّه من متفرّذاته، و التكلّف في جعل المراد من زيادة الظلِّ الأعمّ من المحسوس و غير المحسوس فيه من الضعف ما لا يخفى.

و بالجملة، فالمتّبع الدليل، و الأخبار الدالّة على الغروب غير محتاجه إلى النقل، لكثرتها و تواترها، و هى أضعاف ما ذكره صاحب الوسائل في المقام، و ما تداول نقله في كتب الفروع، و المتّبع يجدها متفرّقه في تضاعيف الأبواب من كتب الحديث.

و أمّا دلالتها: فقد عرفت الكلام فيها، و معتبر الحمرة لا كلام له فيها إلَّا دعوى الإجمال في بعضها- و قد عرفت الجواب عن ذلك مفصّلاً- و حمل البقيه على التقيّه، أو تضعيفها بإعراض المشهور، و على ما فيهما من العلل قد عرفت منع الثانى، و ستعرف الكلام في الأوّل.

و أمّا المستند في القول الآخر فهى أخبار قليلة ضعاف أكثرها في الأسناد، و كثير منها مجمل، لا يعرف منها المراد، و هى مع ذلك مختلفه المفاد، و جميع ذلك ظاهر لدى القائلين

بهذا القول، «و ما قلت إلا بالذی علمت سعد» (١).

و من الطريف أنّ الماتن علم قلتها، و أنف من التصريح بعددها من مقابله تلك الأخبار الكثيره، فعبر عن عددها بما يشبه الأ-حجيه، فقال: «إنه لا- يخفى على من لاحظ الوافى و الوسائل فى المقام و فى الحج و الصوم بلوغها إلى أول عقود الأعداد أو أزيد».

و عرف ضعف أسانيد أكثرها، ففنع بقوله: «و فيها الصحيح أو الموثق» (٢)، و بقى عليه الاعتذار عن اختلاف المفاد، و لعله يقنع بمجرّد توهم المخالفه لهذا القول و إن خالفت القول الآخر أيضا.

و تلك الأخبار على قسمين:

قسم منها يشتمل على ذكر الحمرة.

و قسم منها لا ذكر فيها للحمرة أصلا، و إنّما أرادوا استفاده اعتبارها منها بضروب من التوجيهات.

أمّا القسم الأول:

فمنها (٣) ما رواه فى الكافى بسند فيه سهل بن زياده، عن ابن أبى عمير، عمّن ذكره، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة، و تتفقد الحمرة التى ترتفع من المشرق، فإذا جازت قمه الرأس إلى ناحيه المغرب فقد وجب الإفطار و سقط القرص» (٤).

ص: ٤١١

١- (١) صدره: «و تعذلتنى أبناء سعد عليهم» و البيت للحطيه، راجع: امالى المرتضى ٤: ١٩٩.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧: ١١١.

٣- (٣) هامش هذا الموضع من النسخه الخطيه مزين بتعليقه. بخطّ العلامة الفقيه المحقق الحاج آقا رحيم الأرباب قدس سرّه و هى هذه: قال فى الوافى: «باب أنّ علامه تمام استتار القرص ذهاب الحمرة من المشرق» و ذكر هذا الحديث. و الذى يترجح عندى بحسب ما يقتضيه السياق تصحيف الفرض بالقرص، أى وقت سقوط الصيام و وجوب الإفطار مجاوزه الحمرة قمه الرأس، فإذا جازت فقد وجب الإفطار و سقط التكليف بالإمساك. «رحيم» و فقه الله.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١٧٣: ٤-١٧٤ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ٤.

و ما رواه الشيخان بعدّه أسانيد، فى الجميع: القاسم بن عروه، عن بريد بن معويه، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب-يعنى من المشرق-فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها» (١).

و ما رواه فى الكافى عن علىّ بن أشيم-و هو مجهول، و فى المعتبر: إنّه ضعيف (٢)-عن بعض أصحابنا، عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: سمعته يقول: «وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق، و تدرى كيف ذلك؟» قلت: لا، قال: «لأنّ المشرق مطلق على المغرب هكذا، و رفع يمينه فوق يساره، فإذا غابت ههنا ذهب الحمرة من ههنا» (٣).

و ما رواه بطريق فيه علىّ بن يعقوب، عن عمّار الساباطى-و الكلام فيه مشهور-عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: إنّما أمرت أبا الخطاب أن يصلّى المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس، فجعل هو الحمرة التى من ناحيه المغرب، و كان لا يصلّى حين يغيب الشفق» (٤).

و ما رواه بطريق فيه سليمان بن داود-فإن كان المنقرى فهو مختلف فيه، و إن كان غيره فهو مجهول-عن عبد الله ابن وضّاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السّلام: يتوارى القرص و يقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعا، و تستتر عنا الشمس، و ترتفع فوق الجبل حمرة، و يؤذّن عندنا المؤذّنون، أفصلّى حينئذ و افطر إن كنت صائما؟ أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة؟ فكتب إلى: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة، و تأخذ بالحائطه لدينك» (٥).

و موثقتا يونس بن يعقوب عن أبى عبد الله عليه السّلام فى وقت الإفاضه من عرفات، فى إحداهما قوله عليه السّلام: «إذا ذهب الحمرة يعنى من الجانب المشرقى». و فى الاخرى قوله عليه السّلام:

ص: ٤١٢

١- (١) وسائل الشيعة ١٧٢: ٤ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ١.

٢- (٢) المعتبر ٥٢: ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعة ١٧٣: ٤ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ٣.

٤- (٤) وسائل الشيعة ١٧٥-٤: ١٧٦ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ١٠.

٥- (٥) وسائل الشيعة ١٧٦-٤: ١٧٧ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ١٤ و فيه: و ترتفع فوق الليل.

«إذا ذهب الحمرة من هاهنا» (١) وأشار بيده إلى المشرق و إلى مطلع الشمس؛ و الظاهر اتّحادهما.

و منها: خبر محمّد بن شريح -و لا يحضرني الآن حال إسناده- عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال:

سألته عن وقت المغرب؟ فقال: «إذا تغيّرت الحمرة [فى الافق]، و ذهب الصفره، و قبل أن تشتبك النجوم» (٢).

و الجواب عن الجميع إجمالاً - سوى ما تعرف ما فى متون أكثرها، أنّ هذه الروايات لا - تدلّ إلّا - على أنّ زوال الحمرة علامه للغروب، و هذا ممّا لا - ننكره كما تقدّم، و بعض هذه الأخبار ظاهر فى ذلك كالأولين، إذ جعل فيه ذهاب الحمرة وقتاً لسقوط القرص.

و ظهور الثانى فى ذلك غير محتاج إلى البيان، بل الخبر الثالث أيضاً بناء على كون المتبادر من وقت المغرب مغرب الشمس لا صلاه المغرب، و هو الظاهر، إذ الثانى لا يتمّ إلّا بتقدير لفظ الصلاه و نحوه، و هو خلاف الأصل.

بل الخامس أيضاً لما فيه من الاحتياط الظاهر فى كون مراعاتها موجه لحصول العلم، لا لعدم كون ما قبلها وقتاً، إذ من الواضح أنّه لا يقال: لا تصلّ الظهر قبل الزوال و خذ الحائطه لدينك.

و هذا كلّ بناء على كون المراد من الحمرة فيه هى المشرقيه، و إلّا فالروايه أجنبيّه عن المقام، و ستعرف الكلام فيه مفصّلاً عند التعرّض لآحاد هذه الأخبار.

فهذه الروايات تكون شاهده لهذا الجمع الذى ذكرناه بين جميع أخبار الدالّه على الحمرة و الأخبار الدالّه على الغروب، فتحمل بقيه الأخبار عليه.

على أنّ هذا الجمع مصرّح به فى ما رواه القاضى فى الدعائم عن جعفر ابن محمّد، عن آبائه عليهم السّلام: «إنّ أوّل وقت المغرب غياب الشمس، و هو أن يتوارى القرص فى افق المغرب

ص: ٤١٣

١- (١) وسائل الشيعه ٥٥٧: ١٣ الباب (٢٢) من أبواب احرام الحج و الوقوف بعرفه ح ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧٦: ٤ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ١٢.

بغير مانع، من حاجز يحجز دون الافق، مثل جبل أو حائط أو غير ذلك، فإذا غاب القرص فذلك أول [وقت] صلاة المغرب، و[علامه سقوط القرص] إن حال حائل دون الافق أن يسود افق المشرق، وكذلك قال جعفر بن محمد عليه السلام» (١).

و كتاب الدعائم من أصح الكتب و أتقنها، و أخبارها لا تقصر عن مراسيل الكافي، بل تزيد على أخبار الكافي في إتقان ضبط ألفاظ الروايات، و كم من روايه معضله مضطربه المتن في الكافي زال عنها الإعضال بمراجعه الدعائم، و تحقّق بذلك عندنا صحّه ما حدس به بعض مشايخنا- دام ظلّه- من أنّ نسخ الاصول التي كانت عند القاضي كانت أصحّ من التي كانت عند ثقه الإسلام.

و أمّا جلاله قدر مؤلّفه و كونه من أعظم الطائفة فهو أمر لا ريب فيه، و من أراد التفصيل فليرجع إلى ما ذكره شيخنا قدّس سرّه في مستدرک الوسائل (٢).

و ما ذكره المجلسي من أنّ هذا الجمع من صاحب الكتاب، و أنّ الأولى حمل أخبار زوال الحمره على الاستحباب (٣) واضح الضعف بعد تصريح مؤلّفه بخلاف ذلك في موضعين في أول الخبر و آخره، و لو فتح باب هذا الاحتمال لانسدّ باب الاستدلال بكثير من الأخبار.

و أيضا حمله هذه الأخبار على الاستحباب واضح الضعف، بل لا وجه له، نعم، ذلك حسن في بعض الأخبار الآتية في القسم الثاني كما ستعرف.

و أيضا ذكر صاحب كتاب فقه الرضا عليه السلام: «إنّ أول وقت المغرب-سقوط القرص، و علامه سقوطه أن يسود افق المشرق» (٤).

و قال في موضع آخر: «و الدليل على غروب الشمس ذهاب الحمره من جانب المشرق، و في الغيم سواد المحاجر» (٥).

و العبارتان ظاهرتان في ما قلنا بالتقرير الذي عرفت، و قد زاد في الثانيه علامه اخرى

ص: ٤١٤

١- (١) دعائم الإسلام ١: ١٣٨.

٢- (٢) مستدرک الوسائل، الخاتمه ١: ١٥٩-١٢٨.

٣- (٣) بحار الأنوار ٧١: ٨٠-٧٠.

٤- (٤) فقه الرضا عليه السلام: ٧٣.

٥- (٥) فقه الرضا عليه السلام: ١٠٤.

للغروب يرجع إليها عند عدم التمكن من استعمال حال الحمرة.

و قال الماتن في كتابه الكبير بعد نقل العبارة:

«قيل: و أراد بسواد المهاجر سواد الايق اعلامه و أسفله مع سائر جوانبه، من حيث إن ذلك إنما يكون بزوال الحمرة من جانب المشرق بالكليته» (١)، انتهى.

و لفظ المهاجر لم يتحرر عندي بعد ضبطه، و لا أعرف معناه، و هو في بعض النسخ بالهاء، و في بعضها بالحاء، و لكن ما ذكره في تفسيره موجود في الحدائق (٢)، و ما ذكره بعد ذلك لا أدري هل هو من كلامه، أو من بقيه الكلام الذي نقله؟

و على أي حال فصاحب هذا الكلام قد غفل عن مرام صاحب الكتاب، لأن صريحه ذكر علامه للصحو، و علامه اخرى للغير، و هذا القائل أراد تطبيق علامه الغير على علامه الصحو، فقال ما قال.

و اعلم أن هذا الكتاب عندنا من الوهن بمرتبته لا نرضى أن ينسب إلى من يعرف واضحات النحو و ضروريات الفقه، لكثرة ما فيها من الأغلاط الشيعيه، و المخالفه لضروريات مذهب الشيعه.

و قد كتب بعض العلماء الأعظم من الأرحام (٣) رساله في إثبات كونه كتاب التكليف للشلمغاني، و استدلل على ذلك بوجوه لطيفه لم يسبقه إليها أحد في ما أعلم.

و هو حسن لو لا أن مرتبه الشلمغاني في العلم أجل من هذا الكتاب، و إن كان فاسد المذهب.

و لكن أكثر المتأخرين القائلين باعتبار الحمرة إمّا قائل باعتباره (٤)، أو معترف بأنه من المؤيّدات القويّه إذا وافق روايه اخرى، فتصريحه في موضعين بما ادّعيناه حجّه إلزاميه.

و لا ينافي ما ذكره أيضا صاحب هذا الكتاب من قوله: «و قد كثرت الروايات في وقت

ص: ٤١٥

١- (١) جواهر الكلام ٧: ١١٤.

٢- (٢) الحدائق الناظره ٦: ١٩٥.

٣- (٣) هو العلامة آيه الله السيّد حسن الصدر الكاظمي قدّس سرّه، و كتابه «فصل القضاء في عدم حجّيه فقه الرضا عليه السلام» مطبوع في العدد (١٠) من مجلّه «علوم الحديث».

٤- (٤) الضمير عائد إلى كتاب فقه الرضا عليه السلام.

المغرب و سقوط القرص، و العمل من ذلك على سواد المشرق إلى حدّ الرأس» (١). فإنّ الظاهر أنّه من كلام صاحب الكتاب، و قد نشأ من عجزه من الجمع بين الروايات، فلا ينافى ما ذكره أوّلا لو كان روايه.

على أنّ مثل هذا الجمع لا يحتاج إلى شاهد خارجي، بل نفس صدورها مع صدور أخبار الغروب كاف في ذلك، و الفهم العرفي أعدل شاهد عليه، كما كان يقوله بعض مشايخنا، و صدق في ذلك، فإنّ من سمع أنّ وقت الانصراف من باب الأمير إذا نام، ثمّ سمع هذا القائل يقول: «وقت الانصراف إذا خرج غلامه من محلّ نومه»، لا يشكّ في أنّ الأوّل هو الوقت، و أنّ الثاني علامه لمعرفته، و لا يرى بين الكلامين منافاه، و لا تحدّثه نفسه بأنّ الثاني مبين لأنّ المراد من النوم ليس معناه الظاهر؟ أو أنّ المراد منه استغراقه في النوم الذي لا يكون إلّا بعد مدّه، أو أنّه النوم الذي يرى فيه أنهارا دافقه، و نخيلا باسقه.

و هذا ظاهر لدى كلّ منصف راجع العرف في المقام لدى هذا المثال و امثاله، و المقام أوضح منه، إذ عمدت أخبار الحمرة فيها التصريح بالوقتتين معا، بل جعل الثاني علامه للأوّل - كما في الخبرين الأوّلين - فهذه الأخبار بمنزله لو قيل: «وقت منام الأمير و جواز الانصراف أن يخرج غلامه».

فظهر لدى ذى الانصاف أنّ هذه الأخبار نحن بالاستدلال بها أجدر، و هي في ما نقوله أظهر، و أيّ فرق بين قول الصادق عليه السّلام في خبر عليّ بن حمزه: «إذا زاد الظلّ فقد زالت الشمس» و بين قوله في روايه بريد المتقدّمه: «إذا غابت الحمرة من المشرق فقد غابت الشمس».

و من بارد الاعتراض قول بعض أهل العصر: «إنّ علامه لا بدّ أن تكون مقارنه لذي علامه»، فكأنّه لم يسمع قولهم: «إذا نزل الثلج فقد دخل الشتاء، و إذا غرّد الهزار فقد اعتدل الهواء»، و لم يلتفت إلى أنّ المقدار الذي بين الزوال و الزيادة المحسوسه للظلّ - لا سيّما في بعض البلاد و الفصول - أزيد بكثير ممّا بين الغروب و ذهاب الحمرة، على أنّ لمعرفة الزوال طرق

ص: ٤١٦



اخرى أقرب إلى الزوال منها زمانا، والطريق القطعى القريب إلى الغروب مع خفاء مغيب الشمس منحصره بذهاب الحمرة فى تلك الأزمنه.

و ربّما يتوهّم أنّ الغروب لمّا كان أمرا وجدانيا لا- يحتاج إلى ذكر العلامه، و يجعل ذلك قرينه على صرف لفظ الغروب عن ظاهره.

و ليس كذلك، فإنّ هذه العلامه يحتاجها أكثر الناس فى أكثر الاوقات، لأنّ الافق محجوب عمّن كان فى البرارى المحفوفه بالجبال، و عن العدى يكون فى البلاد إلاّ فى فرض نادر، و هو أن يكون على سطح مشرف على الافق، و لا يكون بينه و بين الافق حائل من الجدران العالیه و الجبال و التلال، و مع ذلك فلا يستغنى هو و من فى البرارى المنكشفه عنها كثيرا إن لم يكن غالبا.

و ذلك لأنّ الافق كثيرا ما يشتمل على القیوم المتكاثفه فى نصف السنه تقريبا، و على الأبخره و الأجزاء الأرضیه التى تحملها الرياح العاصفه إليه فى النصف الآخر، و الافق الغربى معرض للغيوم و نحوها أكثر من الشرقى-لنكته ليس هنا محلّ ذكرها، و من شاء عرف ذلك بالتجربه-و الحمرة لارتفاعها عن الافق لا تمنع عن رؤيتها هذه الموانع غالبا، فكان بيانهم لها من أهمّ الامور لا سيّما لكثير من الناس الغافلين عن أنّ ذلك مقتضى الاعتبار.

بقى الكلام على امور تتعلّق بأحاد الروايات:

منها: أنّ الروايه الاولى التى هى أحسن روايات هذا الباب و عليها عمل القائلين بذهاب الحمرة قد اشتملت على تجاوز الحمرة عن سمت الرأس، و هو مخالف للوجدان و البرهان معا.

أمّا الأول: فظاهر لدى كلّ من تفقّدها، فإنّ الافق من جميع جوانبه يحمّر عند غروب الشمس، و بعد الغروب لا تزال الحمرة ترتفع عن الافق، لا بنسبه واحده، بل يكون ارتفاعها عن مقابل مغيب الشمس و أطرافه أسرع و أكثر، و لا تزال ترتفع عن الافق قيد رمح تقريبا، ثمّ يقلّ احمرارها، و لا تزال كذلك حتّى تضمحلّ بالكليّه.

و أمّا البرهان: فإنّ السبب فى حدوثها هو انعكاس الشمس فى أبخره الافق، و إذا بعدت

عن مقابله الافق و حواليه لا يقع من الشعاع البصرى فى كره البخار مقدار صالح لحدوث الحمرة.

و تقرير هذا البرهان نظير ما ذكره أهل العلم فى بيان السبب الذى يرى الكوكب-و هو الافق-أعظم ممّا يرى و هو فى سمت الرأس، مع أنّه فى الأول أبعد عن موضع الناظر، و بيانه موجب للخروج عن مقتضى المقام، فليطلبه من شاء من محالّه.

و بالجمله، مخالفه الروايه للوجدان كاشفه عن أحد أمرين:

إمّا عدم صدورها، و إمّا كون المراد منها غير ظاهرها، فيجب ردّها إليهم عليهم السّلام.

ثمّ إنّ اشتغالها على الأمر بالوقوف بحذاء القبلة لم يظهر لنا وجه له، إلاّ أن يحمل على البلاد التى قبلتها جهه المشرق، و هو بعيد.

و أحسن منه أن يقال: إنّ الشمس لمّا كانت جنوبيّه فى غالب البلدان المعموره فالحمرة تكون بين المشرق و الجنوب، و لذلك يكون تفقّدها لمستقبل القبلة فى البلاد التى قبلتها طرف الجنوب أسهل.

و منها: أنّ الروايه الثانيه مشتمله على غروب الشمس من شرق الأرض و غربها بزوال الحمرة، و هذا أيضا مخالف للوجدان و البرهان معا، و حملها على الغروب من بعض الآفاق دون بعض تحكّم، و قد عرفت فساد ذلك.

و قد روى الشيخ فى التهذيب هذه الروايه بعد نقلها كما تقدّم عن القاسم بن عروه، عن بريد بن معويه أيضا، قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب- يعنى ناحيه المشرق- فقد غربت الشمس فى شرق الأرض» (١).

و لو صحّت النسخه فهذا أقرب إلى الاعتبار، لأنّ غروب الشمس عن بلد يستلزم غروبها عن الأماكن الشرقيّه عنه، و الروايتان متّحدتان قطعاً، فلعلّ فى النسخ التى فيها الزيادة تصحيف. و الله العالم.

و منها: أنّ الخبر الثالث مشتمل على إطلال المشرق على المغرب، و هو بظاهره مشكل.

ص: ٤١٨

---

١- (١) تهذيب الأحكام ٢: ٣١ ح ٨٤ و فيه: فقد غابت الشمس من شرق الأرض.

قال في الوافي: «فإنَّ المشرق ما ارتفع من الأرض، والمغرب ما انحطَّ عنه» (١). و تفسير هذا الكلام أشكال من نفس الروايه، و لعلَّ المراد فيها من المغرب هو الخطُّ الفاصل بين قسَمي الأرض، و المراد من المشرق ليس مثله في الطرف الآخر، بل من ذلك الخطُّ إلى ارتفاع ما منه، و هو المشرق العرفي، فيصحُّ الإطلال بهذا المعنى، فيكون الإطلال للمغرب على المشرق، و لكنَّ الظاهر وقوع السقط في الثاني.

و منها: أنَّ الخبر الخامس لا- يخلو عن إجمال، و عدَّها من أخبار الباب مبنًى على كون الحمرة المذكوره فيه هي الحمرة المشرقيه، و هو بعيد- كما اعترف به الشيخ قدس سرّه في رساله البرائه (٢)- بل الظاهر أنَّ المراد الحمرة التي تعلو المواضع العاليه من انعكاس أشعّه الشمس عليها، و مورد السؤال الشكُّ في غروب الشمس، و لهذه أمره بالاحتياط. و يكون المراد من توارى القرص استتاره عن نظر السائل، و لهذا قيده بلفظ «عنا»- كما في كثير من النسخ- و كرّره بقوله: «يستتر عنا الشمس» الظاهر في ذلك، فإنَّه عرفاً يقال لتوارى القرص بغير الغروب.

و مع هاتين القرينتين و قرينه اخرى كالجبل استقرب شيخنا الفقيه في المصباح كون المراد منها الحمرة هذه، و جعل غيرها احتمالاً في غايه البعد عن سوق السؤال، بدعوى أنَّ المقصود بذكر ارتفاع الحمرة كذكر ارتفاع الليل و سائر الفقرات المذكوره في السؤال ليس إلا- تأكيد ما ذكره أولاً- من موارد القرص، فغرضه ليس إلا- الاستفهام عن أنَّه هل تجوز الصلاه و الافطار عند موارد القرص، أم يجب الانتظار إلى أن تذهب الحمرة التي يتعارف ارتفاعها بعد الغروب، و هي الحمرة المشرقيه؟ (٣) انتهى.

و فيه ما لا يحتاج إلى البيان، و هو قدس سرّه أجلّ من أن يخفى عليه ذلك، و إنّما أوقعه في ذلك غلط وقع في نسخ الوسائل من تصحيف لفظ الجبل بالليل، و هو غلط قطعاً، و كتب الحديث شاهده بتلك، و لفظ «فوق الليل» كما في نسخ الوسائل عبارته ركيكه جدّاً، و قد اعترف قدس سرّه

ص: ٤١٩

١- (١) كتاب الوافي ٥:٢٦٦ و فيه: فإنَّ المشرق ما ارتفع من الافق.

٢- (٢) فرائد الاصول ٢:٨٠.

٣- (٣) مصباح الفقيه ٩:١٥٤.

بعد ذلك بعدم استبعاد ما ذكرناه لو كان متن الرواية «فوق الجبل» كما في بعض النسخ، ولكن ظن ذلك اختلاف نسخ الحديث. وقد عرفت أن سواه غلط وقع في الوسائل خاصه، ولكن قال بعد ذلك: «و على هذا التقدير يدل على المطلوب أيضا كما لا يخفى» (١).

وقد خفي علينا وجه ذلك، إذ بعد تسليم كون المراد من الحمرة غير المشرقيه تكون الرواية أجنبيه عن المقام، فكيف تدل على مدعاه؟ إلا أن يزعم القطع باتحاد المناط بين الحمريتين، أو الملازمه بينهما، و نحو ذلك ممّا هو واضح الضعف.

هنا، و لو كان المراد الحمرة المشرقيه يتمّ الّذى ادّعيناه أيضا كما تقدّم، إذ زوال الحمرة علامه للغروب المشكوك حصوله في مفروض السؤال، و لهذا عبّر بالاحتياط.

و ما يقال من أن الاحتياط لازم في مفروض السؤال، لجريان استصحاب بقاء النهار و نحوه، و التعبير بمثل قوله: «أرى لك» يوهم الاستحباب، فقد كفانا الماتن مؤونه الجواب عنه في كتابه الكبير (٢)، على ما في بعضه ممّا لا يخفى على المتأمل.

و بالجمله، فهذه الرواية على أظهر احتماليه أجنبيه عن المقام، و على أبعدهما دليل لما اخترناه، و لكنّ المستدلّ بها على القول الآخر جعل مورد السؤال الحمرة المشرقيه - و قد عرفت بعده - و جعل مفروضه العلم بغروب القرص، و ادّعى أن وجه السؤال الشكّ في الشبهه الحكميه - و قد عرفت ما في ذلك - ثمّ اعتذر عن تعبير الإمام بالاحتياط بأنّه للتقيه.

فهذا الاستدلال متوقّف على اختيار أبعدهما من احتمالين، مع تكلف دعوى التقيه بمجرد الاحتمال.

هذا حال معظم الأخبار التي استدّلوا بها على الحمرة، و قد عرفت ما هي عليه من ضعف الأسانيد، و الاختلال في المتون، و لو رفعنا النظر عمّا أو ضحناه من المراد منها يشكل

ص: ٤٢٠

١- (١) مصباح الفقيه ٩: ١٥٤.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧: ١١٤. و فيه: ضروره أن قوله: «أرى» إلى آخره إمّا لعلمه بابتلاء السائل بها، أو لأنّه عليه السلام اتقى من الأمر به، لا للاحتياط، و إلا فالإمام لا يأمر عند السؤال عن الحكم الشرعي بالاحتياط، إذ هو طريق الجاهل بالحكم لا الإمام عليه السلام.

إثبات حكم مثل ذلك بأخبار حالها في الضعف سندا و متنا ما عرفت، و أحسنها جميعا موثقه يونس، و اتّحاد حكمى الإفاضه من عرفات و الصلاه ممّا لا دليل عليه، و احتمال الفرق لا دافع له.

و لهذا كان بعض مشايخنا يستدلّ على اعتبار الحمرة بخبر ابن أبي عمير، و يجعل الموثقه مؤيّده لها، ثمّ الخبر الرابع. و لكن مجرد أمره عليه السّلام أبا الخطاب بتأخير المغرب عن زوال الحمرة لا يوجب عدم دخول الوقت قبلها من وجوه كما لا يخفى.

سَلّمنا ظهور الجميع في الوقت بالمعنى العذى أرادوا، و لكنّها لا- تعارض الأخبار الدالّة على دخوله بالغروب، فقصاراها أنّ زوال الحمرة أوّل وقت ماء، و لا ينفي ذلك عدم الوقت قبله مطلقا، كما مرّ مفصّلا في المقدمات.

الطائفة الثانيه من الأخبار الّتي استدلّ بها المشهور:

منها: خبرا زراره المشتملان على كون وقت افطار الصائم إذا بدت ثلاثه أنجم.

و هما كما ترى أجنيان عمّا نحن فيه، و إن قال الماتن في كتابه الكبير: «ضروره مناسبه لذهاب الحمرة دون استتار القرص» (١)، و لو تمّ الاستدل بهما كان دخول الوقت بأمر آخر غير ما قالوا.

و قلنا: إنّ ظهور ثلاثه من الكواكب ليس من الامور المقارنه لزوال الحمرة غالبا ليكون كناية عنها، إذ مع صفاء الجوّ و طلوع الكواكب الدرّيّه كالسعدين من السيّارات، و الشعري و نحوها من الثوابت ترى قبل زوال الحمرة الثلاثه و أكثر، و مع عدمها و كدوره الجوّ لا ترى إلّا بعد زوالها بمده.

و في روايه أبان عن زراره بعد قوله: «حتّى تبدو ثلاثه أنجم» قوله: «و هي تطلع مع غروب الشمس».

و الظاهر أنّ الجملة الأخيره لبيان وجه كونها علامه، و أنّ ظهور ثلاثه أنجم مقارنه

ص: ٤٢١

لغروب الشمس، لا أنّ المراد تقييد النجوم بخصوص الطالعه مع الغروب كما فهمه جماعه، إذ هو-مضافا إلى كونه بعيدا جدا-لا تبدو إلا بعد زوال الحمرة بمدّه طويله، لوقوعها في أبخره الافق المتكاثفه.

و لو صحّ لأهل هذا القول الاستدلال بها بدعوى ضروره مناسبتها لزوال الحمرة لا استتار القرص صحّ لنا أن نستدلّ بالأخبار الوارده على ظهور كوكب واحد على مطلوبنا، و ندعى الضروره في مناسبتة لذلك، كصحيحه بكر بن محمّد الأزدي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سأله سائل عن وقت المغرب؟ قال: «إنّ الله تعالى يقول [في كتابه] إبراهيم فلما جنّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربّي (١) فهذا أول الوقت» (٢).

و ظهور كوكب واحد مع غروب الشمس غالبا ممّا لا ينكر، مضافا إلى أنّ الكوكب العذى رآه ابراهيم عليه السّلام كان الزهره، كما رواه في العيون عن الرضا عليه السّلام (٣)، و هي ترى مع الغروب مع صفاء الجوّ قطعاً.

و من الغريب استدلال الماتن بهذه الصحيحه مع أنّها بكلام خصمه ألصق، و هو بها أولى و أحقّ.

و لكنّ الاولى ترك الاعتماد على هذه الأخبار، و إن كان الأوّلان صحيحين، و الثالث لا يبعد أن يكون حسنا، لا ضعيفا- كما زعم الماتن - ذلك لما ورد من تكذيبهم لمضمونها.

قال الصباح بن سيّابه و أبو اسامه: سألوا الشيخ عليه السّلام عن المغرب، فقال بعضهم: جعلنى الله فداك، ننتظر حتى يطلع كوكب؟ فقال: «خطأيه؟ إنّ جبرئيل نزل بها على محمّد صلى الله عليه و آله حين سقط القرص» (٤).

فيظهر بذلك الوهن في هذه الأخبار، و يظهر أنّها و أمثالها من دسّ ابن الخطّاب و

ص: ٤٢٢

١- (١) الأنعام: ٧٦.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٧٤: ٤ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ٦.

٣- (٣) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ١: ٤٠٠.

٤- (٤) وسائل الشيعة ١٩٠: ٤ الباب (١٨) من أبواب المواقيت ح ١٦.

أصحابه فى أصول أصحابنا، فإذا جعلوا انتظار كوكب خطايته فالثلاثة بطريق أولى، إذ هو الأقرب إلى المعروف من مذهبه من الاشتباك.

و حمل الكوكب فى الروايه على الكوكب الخاص الذى كانوا يسمونه «القيدانى» بعيد.

و قال المحقق فى المعتبر:

«لا يستحب تأخير المغرب، و فى بعض رواياتنا: «تؤخر حتى تظهر النجوم»، و قد أنكرها الصادق عليه السلام و نسبها إلى كذب أبى الخطاب، فهى إذا متروكه» (١)، انتهى.

و الظاهر أن مراده بالنجوم الثلاثة منها، و أنه يشير بهذه الأخبار، و ذلك لعدم وجود ذلك فى ما نعلم من رواياتنا.

و الذى يظهر من مجموع الروايات أن أبى الخطاب كان يرى مطلق التأخير، و كان حد ذلك أو حد الأفضل عنده اشتباك النجوم و غروب الشفق.

و من ذلك يظهر ضعف استدلالهم بما دل على الأمر بالإمساك، كما وثق يعقوب بن شعيب، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «مسوا بالمغرب قليلا، فإن الشمس تغيب [من] عندكم قبل أن تغيب [من] عندنا» (٢).

و قوله عليه السلام فى روايه جارود: «يا جارود! ينصحون فلا يقبلون، و إذا سمعوا بشيء نادوا به، و إذا حدثوا بشيء أذاعوه، قلت لهم: «مسوا بالمغرب قليلا» فتركوها حتى اشتبكت النجوم، فأنا الآن أصليها إذا سقط القرص» (٣).

و لو لا ما عرفت كان من اللازم الحكم باستحباب الإمساء بمقدار ما يصدق الاسم، أو بمقدار طلوع نجم إلى ثلاثة بحمل ما دل على ظهور كوكب أو ثلاثة على أنه تقدير للإمساء.

و عليه ينطبق ما فى خبر ابن عبد ربّه من قوله: «يا شهاب، إنى أحب إذا صليت المغرب أن أرى فى السماء كوكبا» (٤).

ص: ٤٢٣

١- (١) المعتبر ٢: ٤١.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٤: ١٧٦ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ١٣.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٤: ١٧٧ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ١٥.

٤- (٤) وسائل الشيعة ٤: ١٧٥ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ٩.

و به صرّح جماعه و حملوا أخبار زوال الحمره على ذلك، و لسان هذه الأخبار ناطق بالاستحباب، فإنّ التعليل بغيوبه الشمس عند الراوى قبلهم لا- يناسب إلا- ذلك، فإنّه يختصّ ببلد الراوى و ما وافقه فى ذلك، بل و لا يجرى فى بلد الراوى دائما أيضا، لأنّه كوفى- كما صرّح به الشيخ فى كتاب الرجال (١)- و الكوفه و إن كان أطول من المدينه و لكن بين طوليهما قليل جدّا، و عرض الكوفه أزيد كثيرا منها، ففى أكثر الأيام التى تكون الشمس فى البروج الشماليه تغيب فى الكوفه قبل المدينه.

و من المنكر جدّا أن يختلف الوقت الأصليّ للصلاه الذى هو عامّ لجميع المكلفين هذا الاختلاف لمثل هذا التعليل، فالوجه من هذه الروايه إن صحّت لا بدّ أن يكون أمرا خارجا عن الوقت، كمراعاة وقوع الصلاه من الناس مقارنة لصلاه إمامهم، ليكون ذلك سببا لسرعه قبولهما منهم، أو مزيد فضلها، و نحو ذلك.

و هذا و أمثاله لا يكون وجها لحكم و جوبى أبدا، و لهذا ما كان الإمام بنفسه يفعل ذلك، بل يصلّى مع سقوط القرص كما رواه عبيد بن زراره، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول:

«صحبني رجل كان يمسي بالمغرب و يغلس بالفجر، و كنت أنا أصليّ المغرب إذا غربت الشمس، و أصليّ الفجر إذا استبان [لى] الفجر، فقال لى الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؟ فإنّ الشمس تطلع على قوم قبلنا، و تغرب عنّا و هى طالعه على قوم آخرين، فقلت:

إنّما علينا أن نصلّى إذا وجبت الشمس عنّا، و إذا طلع الفجر عندنا، و [ليس علينا إلا ذلك، و] على أولئك أن يصلّوا إذا غربت الشمس عنهم» (٢).

و قد ينافى ذلك خبر جارود المتقدّم، فإنّه يظهر منه أنّه كان يمسي قبل أن يذاع ذلك، و لكن تركه ذلك دليل آخر للاستحباب.

ص: ٢٢٤

١- (١) رجال الطوسى: ٢١٨ شهاب بن عبد ربّه الأسدى مولا هم الصيرفى الكوفى.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٨٠: ٤-١٧٩ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ٢٢.



و الشيخ فى التهذيب حمل ظهور النجوم على بعض المحامل البعيده (١). و فى المدارك على صورته الاشتباه (٢)، و لا يبعد ذلك بأن يكون علامته عند عدم التمكّن من معرفه الغروب، و لا - علامته التى هى زوال الحمرة، كما ربّما يشهد له مكاتبه على بن الريان، و سؤاله عن صلاه المغرب إذا كان فى دار يمنعه حيطانها النظر إلى حمرة المغرب، و فى الجواب: «يصلّيها إذا كان على هذه الصّفه عند قصر النجوم». قال الشيخ: [معنى] قصر النجوم بيانها (٣).

و لكنّ الحمل على الاستحباب هو الأولى، لما عرفت من ظهورها فيه لو لا الوهن الذى عرفت فيها، و هو قوّه كونها من دسّ أبى الخطّاب أو أصحابه لها فى كتب الأصحاب، و إن كان هذا الاحتمال غير جار فى خبر جارود، و لكنّه لا يمكن إثبات الحكم به فقط، مع معارضته بعدّه أخبار كثيره فيها التصريح بلعن من آخر المغرب طلبا لفضلها، و نحو ذلك.

و قد طال بنا الكلام فى هذه الأخبار، و على أىّ حال الإمساء سنّه كان أو بدعه، مكروها أو مستحبا أىّ ربط له بكون الوقت زوال الحمرة؟ و لكنّ القائل بذلك يتكلّف بجعل قوله: «مسّوا بالمغرب قليلا» بمعنى «أخروها عن زوال الحمرة»، و بجعل صلاه الصادق عليه السّلام عند السقوط صلاه خارجه عن الوقت، للتقيّه و خوفه عليه السّلام بسبب إذاعه الشيعة ذلك الحديث، و ما كان أغناه عن هذا القول الذى لا يتمّ إلّا بمثل هذه التكلّفات.

و منها: خبر محمّد بن على قال: صحبت الرضا عليه السّلام [فى السفر] فرأيتّه يصلّى المغرب إذا أقبلت الفحمة من المشرق - يعنى السواد - (٤).

و هذا أيضا أجنبى عن مدّعاهم، إذ لا نعقل لهذه الفحمة معنى إلّا ارتفاع الحمرة من الافق، و ظهور لون الافق - و هو السواد - فى ذلك الوقت، لغروب الشمس و عدم استضاءته به، و هذا مقارن لتمام الغروب، لأنّ الحمرة عند وصول الشمس إلى الافق الغربى يكون على

ص: ٤٢٥

١- (١) تهذيب الاحكام ٣٤: ٢-٣٢.

٢- (٢) مدارك الاحكام ٥٢: ٣.

٣- (٣) تهذيب الأحكام ٢٧٩: ٢ ح ١٠٣٨.

٤- (٤) وسائل الشيعة ١٧٥: ٤ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ٨.

الافق الشرقي تقريبا، وهي عند ذلك أشد ما يكون من الاحمرار، لوقوعها في أشد ما يكون من تكاثف الأبخرة. ثم لا يكمل الشمس غروبها إلا و الحمره مرتفعه عن الافق، يرى الافق و ما بينه و بين الحمره أسودا، ثم لا يزال الحمره ترتفع و القطعه السوداء بينها، و الافق تكبر حتى تضمحل و تذهب.

و ليس فى الروايه إلا- مجرد الإقبال الذى عرفت أنه حاصل بحصول الغروب، فإن كان معنى إقبال الفحمة ما فهمناه فهذا الخبر أولى بالدلالة على القول بالغروب، و إن كان غير ذلك فعليهم أن يبينوا المراد حتى تنظر فيه.

و منها: صحيح ابن همام أو موثقته، قال: رأيت الرضا عليه السلام- و كنا عنده- لم يصل المغرب حتى ظهرت النجوم، فصلّى بنا على باب دار ابن أبي محمود (١).

و هذه الروايه استدلل بها الماتن تبعاً لغيره فى المقام، و هى أجنبيّه عن المقام أصلاً، بل هى مناسبه لباب آخر وقت المغرب، و بيان جواز تأخيرها عن اشتباك النجوم.

و مثلها روايه داود الصرمى الآتية التى استدلّوا بهما معا على ذلك، و ظهور النجوم ظاهر فى اشتباكها الذى لا شك فى عدم كونه الوقت، و حملة على ظهور الثلاثه بعيد عن ظاهر اللفظ جداً، و لو حمل على ذلك فالحال فيه كالحال فى الخبرين المتقدمين.

و الماتن فى كتابه اعتذر عن كونه حكاية فعل - فلعله فعله لعذر- بأصالة (٢) عدم العذر- فلينظر ما هو الأصل- و بظهور نقل الراوى عنه ذلك (٣)، فلينظر ما معناه.

و بعد هذا الخبر و أمثاله بلغت أخبار اعتبار الحمره عنده أول العقود، و لو شاء القائل بالغروب عدّ مثل ذلك لتجاوز عدد أخبار الغروب الالوف، و لكنّه مستغنى عن ذلك، و الحمد لله.

ص: ٤٢٦

- 
- ١- (١) وسائل الشيعه ١٩٦: ٤ الباب (١٩) من أبواب المواقيت ح ٩.
  - ٢- (٢) متعلق باعتذر قال: و كونه حكاية فعل فلعله عليه السلام فعل ذلك لعذر لا لأنه وقت موظف قد يدفعه بعد أصالة عدم العذر....
  - ٣- (٣) جواهر الكلام ١١٢: ٧.

## التنبيه الأول:

النهار و الليل عند معتبر الحمرة بمعنى آخر غير المعنى العرفي، و لا بدّ من الالتزام بالحقيقه الشرعيه، إذ عدم اعتبار زوال الحمرة عند أهل العرف ظاهر لا يحتاج إلى البيان، و كذلك عند سائر أرباب العلوم و الممل، و لكنّ السيّد الداماد نقل أنّه العمل على كون النهار من طلوع الفجر إلى زوال الحمرة عند أصحابنا و أساطين الإلهيين و الرياضيين من حكماء يونان.

و الماتن لشده إعجابه بهذا الكلام نقل في غير مقام ذلك عنه، مستجودا له، و بشر الناظرين في كتابه بأنّه ينقل كلامه بتمامه عند الفراع من البحث في الأقوال المتعلقه بالظهيرين (١).

و لكن هذا النقل خطأ قطعاً، أما الرياضيون منهم فظاهر لدى جميع أهل العلم أنّ الذي تقرّر عليه اصطلاحهم و عليه مبنى الإرصاء و كتب العمل هو اعتبار مركز الشمس في جميع الأحوال، فمبدأ النهار عندهم طلوع المركز، و آخره غروبه، فيكون النهار عندهم أقصر من النهار العرفي بمقدار حركه تمام جرم الشمس من الطرفين.

و كذلك علماء الهيئه، و لهذا يحكمون باستواء الملويين في الآفاق الاستوائيه، و باستوائيهما في الآفاق المائله في الاعتدالين، إلى غير ذلك، و لو كان بين الطلوعين و الغروبين داخلا فيه لانتقضت هذه الأحكام بإسرها.

و كذلك أرباب أحكام النجوم، فإنّه ظاهر أنّ الذي عملهم عليه في جميع أحكامهم هو اعتبار مراكز الكواكب، و لا- يعنون بالكوكب النهاري و الليلي إلاّ الذي كان فوق الافق أو تحته، و هكذا يستخرجون السهام، و يعينون ما يختلف في الليل و النهار من الأحكام.

ص: ٤٢٧

و أما زوال الحمرة و بقائها فلا ذكر له في كتبهم، و لا يترتب عليه أثر عندهم، و هذه كتب الهيئه و الرصد و الأحكام و علم آلات الرصد شاهده بذلك.

و أمّا أرباب علم الإلهيين فإنّ مثل ذلك خارج عن موضوع فنهم أصلاً، و لا يتعلّق لهم غرض بذلك، و ذلك واضح لا يحتاج إلى البيان، و لكنّه حدس ذلك أو رأى في بعض الكتب أنّ الفجر و الحمرة من آثار استضاءته كره البخار بالشمس، فولد من ذلك هذا الخطأ الفاحش.

سَلّمنا أنّ أطولوقس صرّح بذلك في أحكام الكرات المتحرّكات، و أبليّوس في أحكام قطوع المخروطات، فأى فائده لاصطلاح حكماء اليونان في أحكام أهل الايمان؟ و متى كانت أحكام الشرعيّه العربيّه يتبع مصطلحات إليونائيه؟.

و أمّا النهار عندنا فأخره منطبق على النهار العرفي، و تسمع الكلام في أوّله أيضاً، فإنّه كذلك بالبيان الآتي، فيتحقّق الغروب عندنا بغيوبه تمام القرص عن سطح الأرض، و عن تمام الأشخاص القائمه عليها من القامات و الجدران و الأشجار و غيرها المتعارفه في الطول، فلا يتحقّق الغروب بمجرد خفائه عن البصر الملاصق لسطح الأرض مع عدم غروبه عن بصر الواقف، و لا يتحقّق للذى في الدار مع عدم غروبها عن اللّذى على السطوح المتعارفه، كالطلوع فإنّه يطلع على القاعد بمجرد رؤيه القائم لها، و للذى في الدار برؤيه الواقف على السطوح المتعارفه لها، دون الأشخاص الخارجه عن المتعارف في الارتفاع كالجبال الشامخه، و العمارات العاليه.

و ذلك واضح لمن راجع العرف، فإنّ من رأى الشمس على سطح متعارف، أو رأى شعاع الشمس على شجر يحكم بطلوعها في ذلك الافق مطلقاً، دون الأشخاص الخارجه عن المتعارف في الاعتدال.

و كذا في الغروب، فلكلّ موضع من الأرض افق خاصّ يتبع متعارف ما فيها من الأشخاص.

و إن شئت التعبير عن الافق العرفي بالاصطلاح العلمى قلت: إنّه الافق الترسى الذى

يرسم من فرض بصر منطبق على الأشخاص القائمه على سطح الأرض المتعارفه فى الطول، فهو نوع من الترسى.

و لازم ما ذكرناه أن يختلف الافق بوجود الجدران و الأشجار و عدمهما، بل اختلافه فى مكان واحد بحسب إيجاد مرتفع فيه، و رفعه عنه.

و لعل الناظر يستبعد ذلك و يجعل ذلك دليلا على فساد ما ذهبنا إليه من القول بالغروب، و بمقايسته إلى الطلوع و الرجوع إلى العرف يرتفع الاستبعاد.

و يظهر بذلك الجواب عما أورده جماعه على المختار، و ينحلّ به ما زعموا من الإشكال فى عدّه من الأخبار و عدّه من أعظم الاصحاب.

أمّا الأول: فقد قالوا: إنّ لازم القول بالغروب جواز الصلاه مع بقاء شعاع الشمس على الحيطان، و هو قطعى الفساد، و الالتزام بلزوم ذهاب الشعاع إحداث قول ثالث، و هو خلاف الإجماع، كما فى الرياض (١)

و قال الماتن:

«و بعد كون القول المقابل للمشهور قطعى الفساد و كون اعتبار بعض المتأخرين ذهاب الشعاع قولاً محدثاً تعين قول المشهور».

و بمثل ذلك ردّ عدّه من أخبار القول بالغروب و قال:

«إنّ مقتضاها دخول الوقت بمجرد ذهاب القرص [عن النظر] و إن بقى ضوءه على الجدران و المناره و الجبال- إلى أن قال- و هو فى غايه الوضوح من الفساد، و إلّا لزم اختلاف الوقت باختلاف الأمكنه علوا و سفلا من البئر إلى المناره» (٢).

قلت: و بما ذكرنا فى معنى الافق العرفى ظهر الجواب عن جميع ذلك، و نقول مع ذلك توضيحا:

إن أراد بالحيطان و نحوها المتعارف منها فنحن نلتزم بلزوم ذهاب الشمس عنها، لما عرفت من أنّ الافق العرفى يكون بحسبه، و غروب الشمس و غيبوبه القرص و نحو ذلك-

ص: ٤٢٩

١- (١) رياض المسائل ٢: ٢١٦.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧: ١١٨-١١٧.

مما ورد في النصوص و حكمنا بمقتضاها-ليس الغروب عن شخص دون شخص، ولا من حال دون حال.

فالافق للنائم هو الافق للقاعد، وللقاعد هو الافق للقائم، وافق المذى فى البيت افق المذى على السطح، ولكل مكان افق واحد بحسب ما فيها من الأشخاص و العمارات المتعارفه، يصدق الغروب عنه بغروبه عن الجميع، كما أنه يصدق بطلوعه على بعض طلوعه على الجميع، فمادام القرص طالعا على الذى هو قائم على سطح متعارف لا يصدق أن الشمس غابت عن هذا المكان، ولا غربت عنه، ولا أنه لا يرى فيه، ونحو ذلك من الألفاظ الواردة فى النصوص، كما أنه بالطلوع على بعض يصدق جميع ذلك فيه.

و ذلك ظاهر بالنظر إلى العرف، وماذا يقول الخصم فى الطلوع؟ و أى شىء يعتبره فى آخر وقت الصبح؟ و نحن نعتبر مثله فى أول المغرب، فإن حكم بكون الصبح قضاء بظهور الشعاع على الجدران، و برؤيه من على السطح القرص قلنا: إن وقت العصر باق مع ظهور القرص لمن على السطح، و لم يدخل وقت المغرب بعد.

و إن قالوا: «إن لكل بصر حكمه» فقد لزمهم اختلاف الوقت من البئر إلى المناره فى بقاء وقت الصبح، فليزمننا مثله فى الظهرين، و هذا مورد المثل: «شاركنى بالفعل و أفردنى بالتعجب».

و إن أرادوا بالعمارات و الجبال الخارجه عن المتعارف فى الارتفاع كمناره إسكندريه- إن صح ما ينقل من ارتفاعها- فنحن نلتزم بعدم الاعتداد بها، و نحكم بقضاء الظهرين و أداء المغرب معها، و الوجه فيه ما عرفت من أن الافق العرفى يتبع المتعارف.

و من الممكن أن يصل ارتفاع المرتفعات إلى حد لا تغيب عنها الشمس مع إقبال الظلام و اشتباك النجوم لمن تحتها، فهل يلتزم أحد مع ذلك ببقاء النهار و عدم الليل؟

هذا هو التحقيق، و [يرد] النقض عليهم بالطلوع كما تقدم، فإن الشمس تشرق عليها حال الطوع قبل غيرها بالمقدار الذى يتأخر غروبها عنها بعينه، فإن اعتبروها فى الطلوع اعتبرناها فى الغروب، و إلا فلا، فالحال واحد، و التحقيق ما عرفت.

و يرد عليهم-زياده على ما تقدم-أن من الجبال ما لا-تغيب عنه الشمس إلا-بمدّه هي أكثر ممّا بين غروب الشمس و زوال الحمرة،و كذلك المناره لو فرض طولها ميلا و نحوه، فاعتبار الحمرة لا تجديهم في الجواب عن هذا الإشكال.

فما نقله في الرياض عن قدماء الأصحاب القائلين بالغروب[من]دخول الوقت مع بقاء شعاع الشمس مطلقا (1) ليس على ما ينبغي،و هم منزهون عن ذلك قطعاً،ففرحه الماتن بتعيين مختاره حيث تردّد قول خصمه بين مقطوع الفساد،أو خلاف الإجماع (2) لا تتمّ أبداً.

و أمّا الثاني:فإنّه روى الصدوق و غيره عن زيد الشحام،قال:صعدت جبل أبي قبيس و الناس يصلّون المغرب،فرأيت الشمس لم تغب و إنّما توارت خلف الجبل عن الناس، فلقيت أبا عبد الله عليه السّلام فأخبرته بذلك،فقال لي:«و لم فعلت ذلك؟بئس ما صنعت،إنّما تصلّيها إذا لم ترها خلف جبل،غابت أو غارت،ما لم يتجلّلها سحب أو ظلّمه[تظّلّها] و إنّما عليك مشرقك و مغربك،و ليس على الناس أن يبحثوا» (3).

قالوا:إنّها لا تنطبق على القولين معاً،أمّا على القول باعتبار الحمرة فظاهر،و أمّا على القول الآخر فلائنه لا خلاف بين القائلين به في لزوم انتفاء الحائل،و عدم الاعتبار بعدم رؤيه الشمس للحائل.

و حملها جماعه على التقيّه و هو كما ترى.

و قرّر ذلك التقيّ المجلسيّ بأنّ غرض الراوى كان إثارة الفتنة بأن يقول:إنّهم يفطرون و يصلّون قبل أن تغيب الشمس،و كان ذلك مظنّه لأن يصل الضرر إليه و إلى غيره منهم، و يكون المراد من قوله:«إنّما عليك مشرقك و مغربك»أنك لا تحتاج إلى صعود الجبل،إذ يمكنك استعلام الطلوع و الغروب بالحمرة (4).

و فيه ما لا يخفى من البعد و التكلّف في موضعين.و الوجه في هذه الروايه يظهر ممّا

ص: ٤٣١

١- (١) رياض المسائل ٢٠٧:٢.

٢- (٢) جواهر الكلام ١١٨:٧.

٣- (٣) وسائل الشيعة ١٩٨:٤ الباب (٢٠) من أبواب المواقيت ح ٢.

٤- (٤) راجع:روضه المتّقين ٦٩:٢.

عرفناك من أن بقاء الشمس على قُلل الجبال العاليه لا ينافى غروبها لمن كان دون الجبل لتعدد الافقيين.

و من القريب جدًا أن يكون الناس قد صلّوا المغرب بعد غروب الشمس، و الراوى لَمّا رأى الشمس و هو على الجبل زعم أنّهم يصلّون لتواريتها خلف الجبل، و أنّ عدم رؤيتهم لها لحيلولة الجبل، لا للغروب، جهلا منه بأنّ ذلك لاختلاف افقه و هو على الجبل مع افقهم، و أنّ الشمس غاربه عنهم حقيقه، و إن كانت طالعه عليه. و قد أفصح الصادق عليه السّلام بذلك حيث قال: «إنّما عليك مشرقك و مغربك».

و قوله عليه السّلام: «ليس على الناس أن يبحثوا» لعلّ المراد منه: ليس عليهم أن يبحثوا عن غير افقهم.

و قوله عليه السّلام: «خلف جبل غابت أو غارت» إنّما هو من باب التعبير على طبق ما يعتقده الراوى، لصعوبه بيان حقيقه ذلك له، بل تعذّر إفهامه بعد توقّف فهم ذلك على مقدّمات كثيره تتوقّف على الاطلاع على دقائق العلوم التعليميه، و لهذا استثنى عليه السّلام تجلّلتها بالسحاب و الظلمه، إذ لا خصوصيه لهما، و من المعلوم أنّ الغرض بيان المثال لمطلق الحائل الذي من أظهر أفراده الجبل، و بذلك بين عليه السّلام الواقع لمن كان من أهل الاصطلاح مع إفاده الراوى أصل الحكم.

و قد بيّنا شرح هذا الحديث في المجلّد الأول من مجلّدات النكاح من كتاب «ذخائر المجتهدين».

و من غريب الكلام ما ذكره الماتن في توجيه هذا الخبر، قال:

«و يمكن أن يكون نهيه عن التجسس بعد زوال الحمرة، كما يؤمى إليه قوله عليه السّلام: «و إنّما عليك مشرقك و مغربك» إذ لو كان المراد ذهاب القرص لم يكن لذكر المشرق ثمرة» (1)، انتهى. المقصود من كلامه رحمه الله.

و فيه مواقع للكلام يطول بذكرها المقام، فلينظر ما معنى بقاء الشمس على أبى قبيس مع

ص: ٤٣٢



ذهاب الحمرة من دون الجبل؟ مع أنّ ارتفاعه لا يوجب من الاختلاف إلا ما هو أقلّ منه بكثير.

ثمّ كيف يجديه ذلك مع أنّه يرى جواز صلاه المغرب مع بقاء شعاع الشمس قطعيّ الفساد، ولا يتفاوت في ذلك بقاء الحمرة أو زوالها، إلى غير ذلك ممّا لا ثمره في التعرّض لها.

و مثله: موثقه سماعه، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام في المغرب إنّنا ربّما صلّينا و نحن نخاف أن تكون الشمس باقيه خلف الجبل، أو سترها الجبل، فقال: «ليس عليك صعود الجبل» (١).

و التقريب فيها كما في سابقها، فتأمّل.

و مثلها: ما رواه في المجالس عن الربيع بن سليمان و أبان بن أرقم و غيرهما، قالوا: أقبلنا من مكّه حتّى إذا كنّا بوادى الأخضر، إذا نحن برجل يصلّى و نحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا في أنفسنا، فجعل يصلّى و نحن ندعو عليه، [حتّى صلّى ركعه و نحن ندعو عليه] و نقول: هو شابّ من شباب المدينة، فلمّا اتيناه إذا هو أبو عبد الله جعفر بن محمّد عليه السّلام فنزلنا و صلّينا معه و قد فاتتنا ركعه، فلمّا قضينا الصلاه قمنا إليه فقلنا: جعلنا فداك، هذه الساعه تصلّى؟ فقال: «إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت» (٢).

و الوجه فيها ما عرفت، إذ الظاهر أنّهم رأوا شعاع الشمس على بعض الجبال العاليه و زعموا منافاه ذلك لغروب الشمس عمّن ليس في سفحه، جهلا منهم باختلاف الافقين.

و هذه الروايه من أعظم ما استفاد منها القائلون التقيّه و أنّ تأخير المغرب كان مركزا في أذهان الشيعة، و قد ظهر من ذلك أنّ تعجّبهم لم يكن إلاّ لبقاء شعاع الشمس العذى لا- يقول بجواز الصلاه مع بقائه مطلقا حتّى العامّه في ما يحضرني الآن من كلماتهم، بل في حاشيه البيجورى على شرح ابن قاسم من الشافعيّه التصريح باشتراط ذهاب شعاع الشمس من الجبال و نحوها، فعلى هذا فصلاه الصادق عليه السّلام مع بقاء الشعاع كان مخالفا لمعتقدتهم.

ص: ٤٣٣

١- (١) وسائل الشيعة ٤: ١٩٨ الباب (٢٠) من أبواب المواقيت ح ١.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٤: ١٨٠ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ٢٣.

ثم لو سلمنا أنه كان ذلك مركزا في أذهانهم فأى ثمره لهم فيه مع تكذيب الإمام ما في أذهانهم بقوله و فعله معا؟ إلا أن يتمسك بذيل سمل التقيّه، و يجعل صلاته عليه السّلام صلاه في خارج الوقت لأجلها.

و فيه مطلقا ما ستعرف، و خصوصا ما عرفت من اشتراط ذهاب الشعاع عندهم، مع أنّ مذهبهم دخول الوقت بالغروب، لا عدم جواز تأخيره عنه، بل الوقت عند أكثرهم باق إلى ذهاب الشفق، فأى تقيّه في تقديمها على ذهاب الحمرة، مع أنّ كثيرا من صلواتهم يقع بعدها قطعا، إذ ليس كلّ أحد منهم مستجمع للشرائط فاقد للأعداد أوّل الغروب.

و يظهر الوجه بما بيّناه في ما فرعه الشيخ في المبسوط على هذا القول من أنّه إذا غابت الشمس عن البصر، و رأى ضوئها على جبل يقابلها، أو مكان عال مثل مناره اسكندريّه، أو شبهها فإنّه يصلّى و لا يلزمه حكم طلوعها (١)، انتهى.

و تعجّب منه جملة من المتأخّرين، و بعض تلامذه الماتن قال في كتابه:

إنّ هذا من مزخرفات العامّه، و أصحابنا مبرّؤون عن أمثالها، و الشيخ أعرف بمراده (٢).

قلت: قد أفصح الشيخ طاب ثراه عن مراده أبلغ إفصاح، و أوضحه غاية الإيضاح، فإنّه ترك المثل بالجدران و الأشجار و نحوها ممّا يتحدّ افقه العرفى مع ما دونه، و مثل بالجبل، ثمّ قيّد المكان بالعالى، و لم يقنع بذلك حتّى مثل له بمناره اسكندريّه المعروفه بالطول الخارج عن المتعارف، ثمّ أردفها بقوله: «و ما أشبهها» أى فى الطول تأكيدا لئلا يتوهّم من كلامه الإطلاق، فما ذنبه إن خفى عليهم الوجه فى كلامه، زاد الله فى علوّ مقامه.

## التنبیه الثانى:

فى ذكر المرجّحات التى ذكروها لأخبار الحمرة على أخبار الغروب، و إن كنّا فى غنى من ذلك، لما عرفت من انطباق جميع الروايات على القول بالغروب، و عدم التعارض بينهما أصلا، و لكن لا بأس بذكرها كثيرا للفائدة، فنقول:

ص: ٤٣٤

١- (١) المبسوط ١: ٧٤

٢- (٢) البرهان القاطع، المجلّد الثالث من الطبعة الحجرية: ٤١.

قال الماتن فى كتابه الكبير:

«إنّ تلك النصوص معتضده بالأصل، والشغل، والشهره العظيمة، و الموافقه لما سمعت من آى الكتاب، و المخالفه للعامه، و الاشتمال على التعليل بكون المشرق مطلقاً على المغرب، و بأنّ الشمس تغيب عندكم قبل أن تغيب عندنا» (١)، انتهى.

أمّا تسميه تلك الأخبار بالنصوص غريب مع ما عرفت من التكلّفات الّتى ارتكبوها فى بيان دلالة أكثرها، و مع الغض عن ذلك، أمّا الترجيح بالأصل، ففيه ما تقرّر فى علم الاصول، و الشغل وحده لو كان مرجحاً لها من حيث أداء المغرب فهو مرجح لأخبار الغروب من حيث الظهرين.

و أمّا آى الكتاب، فلا أدرى ما يريد منها، إذ لا يوجد بين الدفتين من أوّل البسملة إلى آخر المعوذتين آيه واحده تدلّ على ذلك، فضلاً عن آيات متعدّده، بل الموجود فى الكتاب العزيز ما يمكن أن يستدلّ على خلافه، كقوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** (٢) بناء على كون الدلوك هو الغروب، كما هو مذهب جماعه.

و قوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ** (٣).

و قوله تعالى: **وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا** (٤) بناء على كون المراد منهما صلاه الفجر و العصر، إلى غير ذلك.

و لم يتقدّم منه دعوى ذلك كى يقول هنا: «لما سمعت» و لعله يريد بذلك قوله تعالى:

**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا** (٥) بضمّ ما فى صحيح بكر المتقدّم، و إن كان ذلك فهو من أعجب الكلام، إذ عدم دلالتها بنفسها على ما له أدنى ربط بالمقام ظاهر.

و إن أراد بضمّ ما فى الخبر إليه فواضح الضعف، إذ كونه أوّل الوقت من كلام الإمام، لا بعنوان أنّ المراد من الآيه، فهذا ترجيح بالروايه لا الآيه، على أنّ هذا الخبر من تلك الأخبار الّتى يريد ترجيحها بموافقه الكتاب، فهو دور صريح.

ص: ٤٣٥

١- (١) جواهر الكلام ٧: ١١٥.

٢- (٢) الإسراء: ٧٨.

٣- (٣) هود: ١١٤.

٤- (٤) طه: ١٣٠.

٥- (٥) الأنعام: ٧٦.

و أمّيا الشهره، فقد عرفت أنّ مبناه على نسبه هذا القول إلى كلّ من ذكر أنّ ذهاب الحمره علامه للغروب، و على تأويل كلمات المصّرّحين بالغروب بما هو مقطوع العدم، و إن شئت فتذكّر عباره المبسوط و تأويله لها لتعرف ما صنع بعبائر الأصحاب حتّى تمّ له هذا الادّعاء.

و قد اقتصر هنا على دعوى الشهره، و لكن قبل ذلك بقليل ادّعى الزيادة عليها، فقال:

«على أنّ أكثر المتأخّرين القائلين بالغروب ممّن لا يبالي بالشهره فى جنب الخبر الصحيح كائنه ما كانت، كما يشهد له ما فى هذا المقام المذى قارب أن يكون ضروريّا فى زماننا، بل لعلّه كذلك، بل يمكن دعواه حتّى فى الزمن السابق، كما يؤمى إليه خبر الربيع، و ابن أرقم السابق، بل سواد المخالفين يعرفون ذلك ممّا أيضا فضلا من الموافقين، كما أنّ سوادنا بالعكس، حتّى أنّهم إذا أرادوا معرفه الرجل من أىّ الفريقين امتحن بصلاته و إبطاره» (١)، إلى آخر كلامه قدّس سرّه.

أمّيا طعنه على المتأخّرين بما ذكر، فلا- يهّمنا الجواب عنه، و أمّيا دعوى الضروره فى زمانه، فلا أدري كيف صحّ له مع مخالفه الأستاذ الأكبر (٢) و جمع من تلامذته المعاصرين للماتن، و أمّا الزمان السابق، فمن عصر الأئمّه إلى هذا اليوم لم يزل فى كلّ عصر منه جماعه من أكابر الطائفه و شيوخها قائلين بالغروب، و إثبات ذلك موجب لطول الكلام، و فيمن نقل عنه ذلك فى الكتب المعروفه كفايه، و ما فى غيرها أكثر.

و أمّا خبر الربيع، فقد تقدّم الكلام فيه مفصّلا قريبا.

و أمّيا معرفه سواد المخالفين ذلك، فلو سلّمت فأىّ حجّه فى ما يزعمه الأعداء الجاهلين بمذاهب الشيعة، و كتبهم مشحونه بالافتراءات الشنيعه عليهم، و فتح هذا الباب موجب لما لا يخفى على ذوى الألباب.

على أنّ الذى رأينا من علمائهم - كأحمد بن تيمّيه و غيره - النسبه إلى الشيعة و جوب تأخير المغرب إلى غروب الشفق، جهلا منهم بالفرق بين الغلاه الخطائيه و الفرقة الإماميه،

ص: ٤٣٦

١- (١) جواهر الكلام ١١٠: ٧.

٢- (٢) هو العلامه المجدّد البهبهاني قدّس سرّه، راجع: الحاشيه على المدارك ٣٠٣: ٢-٣٠٢.

أو تعمّدا بالكذب و الافتراء، و كيف يكون ضروريّ المذهب معلوما عند هؤلاء الأعداء، مجهولا عند أكابر الطائفة القائلين بهذا القول؟

و بالجملة، فالاستدلال بما تنسبه العامّة إلى الخاصّة على الشيعة عجيب، و لكنّه ليس بأعجب من الاستدلال بمعتضد العوام على الخواص، و من المعلوم لدى كلّ منصف أنّ الاشتهار عند العوام إنّما نشأ من تقليدهم للقائلين بذهاب الحمرة، و هو عند مقلّدي غيرهم بالعكس.

و بالجملة، ما أجدر الكتب العلميّة بأن يحذف منها أمثال هذا الاستدلال، و لو لا تعرّضه رحمه الله له و اعتماده عليه لتركنا ذكره بالكليّة، و لكن علمنا بأنّ هذا و أمثاله عمدته مستند القائلين بذهاب الحمرة أوجب الإطّباب، و شرطنا ترك ذلك في غير هذه المسألة من مسائل هذا الكتاب، إن شاء الله.

و أمّا الحمل على التقيّة، فظاهر أنّه لا يصار إليه بمجرد الاحتمال، و إن كان ذلك بدعوى وجود القرائن عليها كدعوى المغروسيّة في أذهان الشيعة، و بعض الأخبار، فقد عرفت الجواب عن الجميع.

و أمّا كثره وقوع السؤال عن وقت المغرب، فالوجه ما بلغهم من أخبار أبي الخطاب و أصحابه العديّ قال الرضا عليه السّلام: «إنّه كان قد أفسد عامّه أهل الكوفة فكانوا لا يصلّون حتّى تغيب الشفق» و كانوا حينئذ مخلوطين بالشيعة، فأوجب نقلهم و فعلهم إكثار السؤال عن الأئمّة، و لزمهم عليه السلام بيان كذبهم بأقوالهم و أفعالهم.

على أنّ بعض الأخبار المستدلّ بها للمشهور منقول في رواياتهم كخبر إقبال الفحمة، و أخبرني خطيب كربلاء المشرفه- و هو من أفضل من رأيت من علمائهم- أنّ عليه عمل أكثر الشافعيّة إلى هذا الزمان.

و مع ذلك كلّه فالحمل على التقيّة آخر جميع المحامل، و هو أضعفها جميعا، لا يصار إليه إلّا في بعض الأخبار الشاذّه إذا خالفت الأخبار الكثيره المعبره في مسائل خاصّه، و بيان ذلك لا يناسب هذا الشرح، و لعلنا نبينها في رساله مفرده.

و أشدّ المصيّرين على حمل هذه الأخبار على التقيّة شيخنا الفقيه في المصباح، فإنّه أطال

بيانه و بالغ فيه حتى أنه صدر منه كلامان ما كنت أحب صدور مثلهما من مثله:

أحدهما: عدم اعتبار أصله عدم التقيّه في المقام الذي يظنّ فيه الدواعي إليها، حتى قال:

«إنّه لو كانت أخبار الغروب سليمة عن المعارض و مخالفه المشهور لم يكن استكشاف الحكم الواقعي منها خاليا عن التأمل»  
(١).

و لا يخفى أنّ تخصيص أصله عدم التقيّه بمورد فقدان الدواعي-مع الغضّ عمّا في أصله من الضعف-موجب لتطرّق الخلل إلى أكثر الأحكام المشتركة بين الفريقين، و هو معظم المسائل، إذا المسائل التي تخالفهم الشيعة قليلة جدًا-كما نبّه عليه العلامة و غيره-فإذا رفعنا اليد عن أصله عدم التقيّه لزم عدم حجّيته تلك الأخبار الدالّة على تلك الأحكام، و فيه ما لا يخفى على ذوى الأفهام.

و الثاني: ما احتمله من كون الوقت الواقعي هو زوال الحمرة، و جعله معرّفًا للغروب نشأ من معرفتيه التحديد بالغروب بين العامة، بحيث لم يجدوا [أي الأئمة عليهم السلام] بدًا من الاعتراف به و تأويله إلى الحق (٢).

و قد سمعت أيضا ذلك منه قدّس سرّه، و لا يخفى ما فيه من مخالفه الإجماع السابق بظاهره، و تأويله ممكن مع التكلف، يرجع إلى ما في كلام الماتن.

و أمّا ترجيح أخبار الحمرة باشتمالها على التعليل، فمثل هذين التعليلين إن لم يكونا سببا للوهن لا يكونان موجبين للقوّه، و ذلك لما عرفت من عدم رجوعهما بظاهرها إلى معنى معقول، إلّا- أن يكون المراد منها ما عرفت، و ذلك يناسب الغروب لا ذهاب الحمرة، فتأمل، و راجع.

### التنبه الثالث:

إنّ أدلّه اعتبار الحمرة-على تسليم دلالتها، و الغضّ عن جميع ما عرفت-لا- تدلّ على أزيد من إلزام الشارع للمكلّفين بتأخير الإفطار و صلاة المغرب، صيانه لهاتين العبادتين من الفساد الواقعي، فكيف جاز لهم تجويز تأخير الظهرين اختيارا عن غروب الشمس

ص: ٤٣٨

١- (١) مصباح الفقيه ٩: ١٥٦.

٢- (٢) مصباح الفقيه ٩: ١٥٦.

المذى هو آخر النهار العرفى؟ و ليس فى تلك الأخبار ما يدلّ على ذلك، و أين الأمر بالإمساء بالمغرب و انتظار نجمه أو ثلاثه أنجم و نحو ذلك من تحديد آخر الظهرين؟

و أقوى ما فيها أخبار الطائفه الأولى، و هى تدلّ على كون زوال الحمرة لازما لجواز الإفطار و الصوم لو سلّم ذلك بأى تقرير كان، و أين ذلك من جواز تأخيرهما عن الغروب؟ بل خلّو هذه الأخبار عن ذلك و الاقتصار فيها على ذكر الصوم و المغرب لعلّه دليل على العدم، و لا ملازمه بين انقضاء وقت الظهرين و جواز المغرب.

و دعوى أنّ المفهوم منها أنّ النهار حقيقه شرعيه فى ذلك مطلقا، أو أنّ لهذه الأخبار حكومه على أخبار الغروب، أو أنّه يستفاد منها كون الغروب قبل زوال الحمرة مشكوكا، فيكفى فى جواز تأخيرهما الاستصحاب، لا- يخفى ضعف جميع ذلك على من تأيّل فى تلك الأخبار، إذ غايه ما يمكن استفادته منها لزوم تأخير المغرب، و كون زوال الحمرة علامه للغروب المبيح لصلاه المغرب، و يلزم مراعاتها مطلقا، لا أنّ عدمه علامه للعدم.

و العجب من جماعه من المحشّين حيث سوّدوا حواشى هذا الكتاب و سائر الرسائل العمليه باحتياطات كثيره لا منشاء لها إلاّ خبر ضعيف بلا قائل به، أو قول نادر بلا خبر يدلّ عليه، و تركوا ذكر الاحتياط فى ما عدى مثل الظهرين الذين أحدهما الوسطى، مع أنّ حال المسأله بحسب الدليل ما عرفت. و شيخنا الفقيه ذكر الاحتياط فى كتابه المعدّ للفتاوى (1)، و ترك ذكره فى حاشيه هذا الكتاب المعدّ لعمل المقلّدين، و الله العالم.

#### التنبیه الرابع:

كما أنّه بعد الغروب تبقى حمرة فى ناحيه المشرق كذلك تحدث حمرة فى طرف الغرب قبل الطلوع، و القائل بعدم دخول الوقت للمغرب إلاّ بذهاب الحمرة يلزمه القول بقضاء فرض الصبح بمجرد حدوثها، لوضوح أنّ الغروب و الطلوع متقابلان.

و قد تتبّهوا لهذا الإشكال، و أجابوا عنها بوجه لا يخفى ضعفها على من راجعها:

منها: ما ذكره الماتن من إمكان الفرق بين الحمرة، خصوصا بعد قوله: «المشرق مطّل

ص: ٤٣٩

على المغرب» و احتمال كون هذه الحمرة كالحادثه قبل الطلوع فى مشرق الشمس، و الباقيه بعد الغروب فى مغربها، و إن اختلفا فى طول الزمان و قصره من جهه ظهور المشرق، و انخفاض المغرب (١)، انتهى.

و فيه من مخالفه الوجدان و البرهان ما هو غنى عن البيان.

و منها: أنه اجتهاد فى مقابله النص.

قلت: كلاً، و لكنّ التفريق بينهما سفسطه و مخالفه للحسن.

و منها: ما فى الرياض من أنّ أقصاه الشكّ فى الطلوع، و هو لا يقطع الاستصحاب، بخلاف الغروب، فإنّ الاستصحاب هناك بقاء النهار، فلا يقطعه إلاّ الطلوع الحسى (٢)، انتهى ملخصاً.

و فيه ما لا يخفى، فإنّ المعيار فى الطلوع و الغروب إن كان الافق العرفى فالعلم حاصل بعدم الطلوع معها، و حصول الغروب بعدها، و إن كان غيره فحدوثها و بقائها مستلزم للعلم بهما فى الحالين.

و بالجملة، هذا لا يتمّ مع الإلزام بعدم دخول الوقت حقيقه إلاّ بزوال الحمرة.

نعم، له وجه بناء على ما عرفت منّا فى التنبيه السابق من القول بلزوم تأخير المغرب و الإفطار إلى زوالها تعبدًا، مع التنزّل عمّا عرفت من المختار، و لكنّهم لا يلتزمون به كما عرفت فى أوّل المبحث.

و ربّما نسبوا الالتزام بقضاء فرض الصبح بظهور الحمرة المغربيه إلى الشهيد فى المقاصد العليّه، و هذه النسبه غير صحيحه، و الشهيد يجلّ عن ذلك، و كلامه تقدّم سابقاً منّا و الكلام عليه، فتذكّر.

و من الطريف ما نقل لى أحد علماء العصر عن بعضهم من أنّ جرم الشمس بعضه مستنير، و بعضه غير مستنير، فهو أكبر من المرئى، و الجزء المظلم منه واقع فى شرقى المستنير منه، و حيث كان الغروب المعتبر غروب جميع القرص لا يكفى خفائه عن البصر، و يعلم

ص: ٤٤٠

١- (١) جواهر الكلام ١٢٠: ٧-١١٩.

٢- (٢) رياض المسائل ٢: ٢١٠.



غروب الجميع بزوال الحمرة المشرقيه، والأمر فى الطلوع بالعكس، إذ المعتبر فى طلوع أول جزء منه، وهو من النصف المستنير.

قلت: إن صحّ ذلك كان جواباً حسناً، ولكنّه من الحكمه التى ادّخرها أبرخس و بطليموس لهذا الخلف الصالح.

### المسأله الثانيه [اختلف الأقوال فى آخر وقت المغرب]

اختلف الأقوال فى آخر وقت المغرب، وبعض المعنيين بجمع الأقوال من معاصرى الماتن (١) أنهاها إلى إثني عشر قولاً، ولكنّ الظاهر أنّ ما ذكره ناش من الجمود على ألفاظ العبارات، وإلاّ فهى أقلّ من ذلك بكثير.

فالشيخ فى الخلاف و إن أطلق القول بأنّ آخره غروب الشفق (٢) ولكنّه يريد الوقت للمختار قطعاً، إذ لا يظنّ به الذهاب إلى كونه وقتاً مطلقاً حتّى للمضطرّ و نحوه، مع تظافر الأخبار على خلافه.

و من قال بجواز التأخير إلى ربع الليله للمسافر إذا كان فى طلب المنزل لا يرى خصوصيه لطلب المنزل، وإتّما ذكره مثلاً، فيتّحد هذا القول مع القول بجواز التأخير إليه للمسافر إذا جدّ به السير، بل و مع القول بالربع لمطلق المعذور بعد ظهور أنّ ذكر السفر أيضاً من باب المثال، و كونه أحد أفراد العذر غالباً.

و هكذا الكلام فى غير واحده من تلك العبارات، و لو استعمل هذا الجمود لزادت الأقوال على ما ذكره. و المنسوب منها إلى المشهور ما تقدّم فى المتن، و التقييد بما إذا بقى من النصف مقدار العشاء مبنى على الاختصاص، و على الاشتراك فالنصف أيضاً آخر المغرب مع أهمّيه العشاء لدى التراحم آخر الوقت كما مرّ بيانه.

ص: ٤٤١

١- (١) هو العلامه الفقيه السيد جواد العاملى، راجع: مفتاح الكرامه ٩٣: ٥-٨٨.

٢- (٢) الخلاف ٢٦١: ١.

و الوجه فى هذا القول روايات كثيرة مرّ بعضها فى مسأله الاشتراك و الاختصاص، و حمل الروايات الوارده على التحديد بغروب الشفق على كونه آخر وقت الفضل، و غيرها- كالربع و الثلث- على سائر المراتب.

قلت: أمّا ما دلّ على التحديد بغير سقوط الشفق فهذا الحمل متّجه فيه، مطابق لما قرّرناه فى المقدمات، و كذلك فى كثير ممّا دلّ على التحديد بسقوطه، لو لا أمور ثلاثه:

أحدها: التصريح بلفظ الفوت فى صحيح الفضيل و زراره، قال أبو جعفر عليه السّلام: «إنّ لكلّ صلاه وقتين غير المغرب فإنّ وقتها واحد، و وقتها وجوبها و وقت فوتها سقوط الشفق» (١).

و قد عرفت فى المقدمات السابقه أنّ لفظ الفوت و نحوه متى تعلّق بنفس الصلاه يكون ظاهرا فى عدم كون ما بعده وقتا مطلقا، إذ لا يصدق فوت الصلاه حقيقه إلا بانقضاء جميع مراتبها.

ثانيها: الأخبار المتظافره الدالّه على أنّ لكلّ صلاه وقتين إلا المغرب، و أنّ جبرئيل لم يأت النبى صلّى الله عليه و اله للمغرب إلا بوقت واحد (٢).

فالتصريح بوحده وقتها و إثبات هذه الخصوصيّة لها بين سائر الفرائض مع التصريح فى بعضها بأنّ ذلك الوقت الواحد حدّه سقوط الشفق، يجعلها كالصريح فى أنّ ما بعد الشفق ليس وقتا لها.

ولا- ينافى هذه الأخبار ثبوت وقت آخر لها لخصوص المعذور، بعد وضوح كون مصبّ هذه الأخبار الوقت لعامّه المكلفين لا بملاحظه خصوصيات العوارض، كما لا ينافى ثبوت وقت ثالث كذلك لما له وقتان كما سيأتى- إن شاء الله تعالى- مع زياده بيان له.

كما لا ينافىها صحيح عبد الله بن سنان المشتمل على أنّ لكلّ صلاه وقتين (٣) من غير

ص: ٤٤٢

١- (١) وسائل الشيعه ٤: ١٨٧ الباب (١٨) من أبواب المواقيت ح ٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤: ١٨٧-١٨٩ الباب (١٨) من أبواب المواقيت ح ١١-١.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٤: ٢٠٨ الباب (٢٦) من أبواب المواقيت ح ٥.

استثناء المغرب، فإنه من قبيل العامّ المخصّص بهذه الأخبار.

و من الغريب استدلال صاحب المدارك به على المشهور الذي هو مختاره (١) والغفلة عن هذه الأخبار المستفيضه المخصّصه له، بل الحاكمه عليه في وجهه، على أنّه لو أغمضنا عن ذلك و حملنا الخبر على عمومه و قلنا: إنّ المغرب له وقتان-ليوافق الشهره المنقوله- فمن المحتمل قريبا أن يكون آخر الوقت الأخير هو سقوط الشفق، كما يستفاد من مرسله الكافي، قال بعد نقل الصحيح المتقدّم: «و روى أنّ لها وقتين، آخر وقتها سقوط الشفق» (٢).

و لا منافاه بينها و بين ما دلّ على وحده وقت المغرب كما بينه ثقه الإسلام بعد نقلها، و بيانه بتوضيح منّا: أنّ ما بعد الغروب إلى مقدار ما-و لعلمه مضى مقدار المغرب بحسب المتعارف أو غير ذلك- لو حظ تاره وقتا مستقلاً، و ما بعده إلى السقوط كذلك، نظرا إلى اختلافهما في الفضل، أو لكون كلّ منها وقتا بمجىء جبرئيل عليه السّلام في اليومين، كما يستفاد من خبر ذريح عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«أتى جبرئيل رسول الله صلّى الله عليه و اله فأعلمه مواقيت الصلاه، فقال: صلّ الفجر حين ينشقّ الفجر، و صلّ الاولى إذا زالت الشمس، و صلّ العصر بعيدها، و صلّ المغرب إذا سقط القرص، و صلّ العتمه إذا غاب الشفق، ثمّ أتاه من الغد، فقال: أسفر بالفجر، فأسفر، ثمّ أخرج الظهر، حين كان الوقت الذي صلّى فيه العصر، و صلّى العصر بعيدها، و صلّى المغرب قبل سقوط الشفق، و صلّى العتمه حين ذهب ثلث الليل، ثمّ قال: ما بين هذين الوقتين وقت» (٣).

و لوحظ المجموع تاره وقتا واحدا، لعدم التفاوت الذي يعتنى به بين الوقتين، أو لقله مقدار مجموعهما بحيث لا يزيد على مقدار أداء نفس الفريضه إذا أدّيت كما ينبغي، كما ذكر ثقه الإسلام أنّه جرّب ذلك مرارا.

و كيف كان، لو قيل بأنّ له وقتين لكان آخر الثاني أيضا غروب الشفق، و لا منافاه بين

ص: ٤٤٣

١- (١) مدارك الاحكام ٣: ٥٥.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤: ١٨٧ الباب (١٨) من أبواب المواقيت ح ٣.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٤: ١٥٨ الباب (١٠) من أبواب المواقيت ح ٨.

روايه ذريح و سائر الأخبار الدالّه على أنّ جبرئيل عليه السّلام أتى النبي صلّى الله عليه و اله في اليوم الثاني أيضا حتّى سقط القرص، لوجوه كثيره، ذكرها-و إن كانت لا تخلو عن فائده-خروج عمّا يقتضيه المقام.

ثالثها: أنّ ما دلّ على أنّ ما قبل النصف وقتا لا يدلّ على أزيد من كونه وقتا في الجملة، من غير تعرّض لكونه لخصوص ذوى الأعذار، أو مطلق المكلفين إلّا- بالإطلاق، فيرفع اليد عنه بما ورد من التصريح في غير واحد من الأخبار بتقييده بذوى الأعذار، كموثّق جميل، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: ما تقول في الرجل يصلّى المغرب بعد ما يسقط الشفق؟ قال: «لعله، لا بأس» (١).

و صحيح ابن يقطين، قال: سألته عن الرجل تدركه صلاه المغرب في الطريق أو يؤخّرها إلى أن يغيب الشفق؟ قال: «لا بأس بذلك في السفر، و أمّا في الحضر فدون ذلك شيئا» (٢) يعنى قبل غروب الشفق.

إلى غير ذلك من الأخبار المفصّله القاطعه للشركه. و أكثر ما استدلّوا بها على جواز التأخير من هذا القبيل. و الخالي من ذلك أخبار تتضمّن حكاية الفعل الذي لا يدلّ إلّا على الجواز في الجملة، كما ثبت في محلّه:

أولها: خبر إسماعيل بن جابر المتضمّن لحكاية صلاه الصادق عليه السّلام بعد السقوط (٣)، و مورده السفر الذي هو أحد الأعذار، كما هو المعلوم الذي يدلّ عليه غير واحد من الأخبار.

و ثانيها: روايه داود الصرمي، قال: كنت عند أبي الحسن الثالث عليه السّلام فجلس يحدث حتّى غابت الشمس، ثمّ دعا بشمع و هو جالس يتحدّث، فلمّا خرجت من البيت نظرت و قد غاب الشفق قبل أن يصلّى المغرب، ثمّ دعا بماء فتوضّأ و صلّى (٤).

ص: ٤٤٤

١- (١) وسائل الشيعة ١٩٧: ٤ الباب (١٩) من أبواب المواقيت ح ١٣.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٩٧/١٥: ٤.

٣- (٣) وسائل الشيعة ١٩٥: ٤ الباب (١٩) من أبواب المواقيت ح ٧.

٤- (٤) وسائل الشيعة ١٩٦: ٤ الباب (١٩) من أبواب المواقيت ح ١٠.

ثالثها: صحيح ابن همام (١) الذي استدللّ به الماتن في أوّل وقت المغرب، و عرفت أنّه بمسألتنا هذه ألق.

و لعلّ الروايان حكاياه عن فعل واحد للرضا عليه السّلام و لفظ أبي الحسن الثالث تصحيف، صوابه: الثاني، فإنّ داود الصرمي هو ابن مافته الذي هو من أصحاب الرضا عليه السّلام، فراجع (٢).

و كيف كان، فهو حكاياه فعل، فلعلّ التأخير كان لأمر مهمّ يخشى في تأخير الحديث به إراقه دماء محقونه، و نهب أموال مصونه. و اعتذار الماتن عن ذلك بأصالة عدم العذر يلزم الاعتذار عنه إن أمكن.

و بالجمله، فهذه الامور الثلاثة ينافي الحمل المذكور، لا سيّما مع كونها مؤيّده بمثل قوله في حكاياه ابن صهران المتقدّمه: «إنّ وقت المغرب ضيق، و آخر وقتها ذهاب الحمرة» فإنّ مثل هذا التعبير لم نعهده في غير المغرب من الفرائض.

و بما ورد من التبرّي و اللعن لمن أخر المغرب عن ذلك أو عن اشتباك النجوم (٣) و إن كان من المحتمل كونها تعريضا بأصحاب أبي الخطّاب، أو بمن يفعله طلبا للفضل، فلا محيص بحسب قواعد الصنّاعه عن القول بأنّ آخر وقت المغرب سقوط الشفق للمختار.

نعم، ما بعده وقت لذوى الأعذار، و يجوز التأخير إليه لهم بلا ريب، كما هو المصرّح به في هذه الأخبار و غيرها كثيره، و يظهر منها كون ذلك وقتا لمن كان له أدنى مراتب العذر، من غير فرق بين المسافر و غيره، و من غير فرق بين سائر أقسام العذر.

قال عمر بن يزيد: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن وقت المغرب؟ فقال: «إذا كان أرفق بك و أمكن لك في صلاتك و كنت في حوائجك فلك أن تؤخّرها إلى ريع الليل» (٤).

و صحيحته أيضا، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أكون مع هؤلاء و أنصرف من عندهم

ص: ٤٤٥

١- (١) وسائل الشيعه ١٩٦: ٤ الباب (١٩) من أبواب المواقيت ح ٩.

٢- (٢) رجال النجاشي: ١٦١.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٨٨-٤: ١٨٩ الباب (١٨) من أبواب المواقيت ح ٨-٦.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١٩٥: ٤ الباب (١٩) من أبواب المواقيت ح ٨.

عند المغرب فأمر بالمساجد فأقيمت الصلاة، فإن أنا نزلت أصلى معهم لم أستمكن من الأذان و الإقامه و افتتاح الصلاة، فقال: «أنت منزلك، و أنزع ثيابك، و إن أردت أن تتوضأ فتوضأ و صلّ، فإنك في وقت إلى ربع الليل» (١)، إلى غير ذلك من الروايات التي يستفاد منها التوسع في العذر، و أنّ العذر أعمّ من الشرعيّ و العرفيّ، فيجوز التأخير إذا كان فيه مصلحة عائده إليه، أو إلى غيره.

و بالجمله، فالمستفاد من مجموع الأخبار اختلاف أصل الوقت بحسب وجود العذر و عدمه، و أنّ ذلك من باب تنويع الموضوع، و اختلاف الحكم بحسبه، و قد مرّ في المقدمات بيان لذلك، و إن كان لوضوحه غتيا عن البيان.

و ربّما يستبعد ذلك، و يجعل ذلك قرينه على حمل هذه الأخبار على التأكيد في تقديم الفريضة مع بقاء الوقت بعده، و هذا الاستبعاد ناش من عدم التأويل في اختلاف المصالح التي توجب اختلاف موضوعات الأحكام، و في نظائره الواردة في الشرع، كالسوره التي هي جزء واجب لصلاه غير المستعجل، دون غيره، إلى غير ذلك.

و إذا كان الاضطرار موجبا لتوسيع الوقت إلى الفجر، و اختلاف حكمه مع العامد عند الماتن و أكثر المتأخرين قليكن العذر الذي هو مرتبه من مراتبه مثله.

و قال الماتن في كتابه الكبير:

لا- يخفى رجحان ما تقدّم من الأخبار بالموافقه لظاهر الكتاب، و للشهره العظيمه، و الإجماع المحكيّ المؤيد بما عرفته في ما تقدّم، و بالمخالفه للعامه، و بسهوله المله و سماحتها [و غير ذلك عليها]، خصوصا مع [ملاحظه] اختلافها بالربع و الثلث، و اشتباك النجوم، و عدم تقدير الضروره فيها، بل تاره يذكر فيها العله، و اخرى العذر، و اخرى الحاجه، و اخرى السفر، بل في تضمّنها نفسها بعض الأعذار التي لا تصلح أن تكون سببا لتأخير مطلق الواجب عن وقته فضلا عن مثل الصلاه، و فضلا عن مثل صلاه المغرب- أقوى دلالة على المطلوب، إلى غير ذلك من القرائن و الإمارات التي

ص: ٤٤٤

يمكن أن تشرف الفقيه على القطع، بل قد عرفت في الظهريين ما يدل على المطلوب بوجه (١)، انتهى.

قلت: أمّا الأخبار، فقد عرفت الكلام فيها، وعرفت أنّه ليس فيها خبر واحد يدل على جواز التأخير من غير عذر، والترجيح فرع وجود روايه كذلك، وعلى فرضه فالآيه الداله على النصف التي جعل موافقتها من المرجحات لا نعرف أيّ الآي مراده؟ فإن كان قوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسُ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ** (٢) فهي أجنبيّه عن مسألتنا هذه، وإنّما تناسب مسأله آخر العشاء، إلا أن يضم إليها شيئاً من الشهره و نحوها، فيخرج حينئذ عن الترجيح بموافقه الكتاب.

و أمّا الترجيح بموافقه الشهره، والإجماع المنقول، ومخالفه العامه، فهي امور لا تخص هذه المسأله، فلا زال رحمه الله يكررها، و نكرّر عنها الجواب في هذا الكتاب، فليراجع.

و أمّا موافقتها للسماحه و سهوله المله، فمن الامور الضعيفه التي لا تقوى بها الضعيف من الأدله.

و جميع هذه الوجوه قد ذكرها أول المسأله، ولا أدري ما الذي دعاه إلى إعادتها.

و أمّا طعنه على هذه الأخبار بالاختلاف، فظاهر أنّها متّفقه في الدلاله على مسألتنا هذه، وهي وجوب التقديم على غروب الشفق و إن اختلف في آخر الوقت المطلق، أو لخصوص ذوى الأعدار، وهي مسأله اخرى، وفيها خلاف آخر، و الماتن لا يرى طرحها، بل يحملها على بعض المحامل التي لا تنافى النصف كما ستعرف.

فالقائل ببقاء الوقت لذوى الأعدار بعد الشفق له أن يقول فيها بمثل مقال القائل ببقاء الوقت المطلق بعده. نعم، في روايه واحده منها عدم جواز التأخير عن اشتباك النجوم، وهذا ليس ممّا يخالف غيرها، لأنّهما غير متباينين.

و من جعل في مسأله أول وقت المغرب بدو النجوم الثلاثه، و إقبال السواد من المشرق، و

ص: ٤٤٧

١- (١) جواهر الكلام ١٥٣: ٧-١٥٢.

٢- (٢) الاسراء ٧٨.

الإساءة-مع الاختلاف الكلي بين مفاهيمها جميعا-كنايه عن غروب الحمرة المشرقيه، كيف لا يجوز في هذه المسأله أن يكون لفظ واحد-و هو الاشتباك-كنايه عن غروب الحمرة المغربيه؟مع أن الملازمه الغالبه بينهما ظاهره،و يظهر من غير واحد من الأخبار إطلاقه عليه،فراجع.

و أما عدم تقرير الضروره فيها،فالوجه فيه كونها أحد الموضوعات العرفيه التي لا يلزم الشارع بيانها،بل هي من الموضوعات التي لا يمكن ضبطها،لاختلافها بحسب الموارد أشد الاختلاف،و في أكثر الموارد التي علق بها حكم لم يبين مقدارها،بل أرجع فيها إلى تشخيص المكلف المبتي بها.

و أمّا اختلاف الألفاظ الوارد فيها من العله،و العذر،و الحاجه،و غيرها فاختلف في مجرد اللفظ،و بيان بعض أفراد العذر في بعضها،و فرد آخر في البعض الآخر،و المراد من الجميع ما عرفت بشهاده الروايات التي تقدّم بعضها.

و أما الطعن فيها بتضمّنها بعض الأعذار التي لا تصلح لكونه سببا لتأخير الواجب،فهو كذلك و لكنّه لا ندرى على من يرد هذا الإيراد؟و من الذي جوّز تأخير الواجب عن وقته؟ أمّا خصمه فمدّعه كون ما بعد الشفق وقتا حقيقيا لذوى الأعذار،كالذي قبله لغيرهم،و إلا فحاشا كلّ مسلم أن يجوز تأخير أدنى الواجبات الموقّته عن وقتها.

و لعلّه رحمه الله يريد بهذا الكلام الاستبعاد المتقدم،و إن لم تساعده العبارة،فإن كان ذلك فالجواب ما تقدّم.

هذا،و لم نعرف وجه خصوصيه المغرب في قوله،لا سيّما بعد اعترافه بكون الوسطى الظهر،و لا نعرف غير ذلك خصوصيه اخرى لفريضه ما بين سائر الفرائض،فليلاحظ.

و بالجمله،هذه الامور بمراحل عن حصول أدنى مراتب الظنّ بها فضلا عن أن تشرف على القطع،و المسأله بحسب قواعد الصنّاعه كما عرفت،و هي خلافته.

و الإجماع الذي ادّعه في المختلف يريد به الإجماع على اتّحاد الحال في الظهريين و



العشائين من حيث الاشتراك و الاختصاص (١) و إلاّ فكيف يدعى الفاضل ذلك مع أنه نقل في المختلف بعينه هو هذا القول عن هؤلاء الشيوخ، و الماتن قد ناقش فيه هناك، و إن استدّل هناك.

و بعض مشايخنا المعاصرين يذهب إلى وجوب التقديم، و بقاء الوقت بعد ذلك، و إن عصى في التأخير، و قد حكى لى ذلك عن بعض الأساطين المذنين أدر كنا عصرهم، و هو و إن كان ممكنا- كما مرّ في المقدمات- بل واقعا- كما تعرف قريبا- و لكنّه يصعب استفادته من الأدله، فالأحوط عدم التعرّض للأداء و القضاء إن أخرها عنه لغير عذر.

و بالجمله، فالمسأله إن لم يكن الأقوى فيها ما عرفت فهى من أولى المسائل بالاحتياط.

و الشيخ قدّس سرّه فى كتاب الصلاة قال: «إنّ الاحتياط فى هذه المسأله المشكله لا ينبغى تركه» (٢). و لا أدرى لما إذا ترك ذكره فى الحاشيه. و كذا شيخنا الفقيه فى المصباح ذكر الاحتياط فى كتابه (٣) و تركه فى الحاشيه. و من المحشّين جماعه دأبهم الاحتياط بأدنى وجود منشأ له من خبر ضعيف، أو قول نادر، فما بالهم تركوه فى هذه المسأله؟ مع أنّها من أولى المسائل بذلك، و ينبغى تقديمها حتّى لذوى الأعذار أيضا، و تقديم أمر الله سبحانه على امورهم إن لم يكن ذلك الأمر ممّا يعود إلى رضاه سبحانه، كالاشتغال بقضاء حوائج المؤمنين.

و نحوها روى فى قرب الإسناد مسندا عن صفوان بن مهران، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إنّ معى شبه الكرش المنثور، فأؤخر صلاه المغرب حتّى عند غيوبه الشفق، ثمّ أصليهما جميعا، يكون ذلك أرفق بى، فقال: «إذا غاب القرص فصلّ المغرب، فإنّما أنت و مالك لله» (٤).

ص: ٤٤٩

١- (١) مختلف الشيعة ٢: ٤٦-٤٥.

٢- (٢) كتاب الصلاة ٨٧: ١.

٣- (٣) مصباح الفقيه ٩: ٢٢٢.

٤- (٤) وسائل الشيعة ٤: ١٩٣ الباب (١٨) من أبواب المواقيت ح ٢٤.

هذا، وأما آخر الوقت لذوى الأعذار فالأقوى ما ذهب إليه المشهور، والأخبار الدالّة على التحديد بالربع و الثلث لا تعارض ما دلّ على النصف-لما مرّ فى المقدمات-على أنّها على فرض المعارضه، فأخبار النصف أصحّ سنداً، وأكثر عدداً من غيرها، وقد مرّ بعضها فى مسأله اشتراك الظهرين.

### المسأله الثالثه

أول وقت العشاء على المختار أول المغرب للمختار وغيره، وقد تقدّم فى الظهرين بعض الأخبار الدالّة على ذلك، و ذهب جماعه منهم الشيخان إلى أنّ أول وقتها بعد غروب الشفق إلّا لعذر.

و المستند لهم فى الأوّل أخبار كثيره كصحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله متى تجب العتمه؟ قال: «إذا غاب الشفق، و الشفق الحمره» (١).

و صحيح بكر بن محمّد، و فيه: «أول وقت العشاء ذهاب الحمره، و آخر وقتها إلى غسق الليل نصف الليل» (٢).

و فى الثانى خبر عبيد الله الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن تعجل العتمه فى السفر قبل أن تغيب الشفق» (٣).

و ما فى موثقه جميل من قوله: صلّيت العشاء الآخره قبل أن يغيب الشفق، فقال: «لعله، لا بأس» (٤).

ص: ٤٥٠

---

١- (١) وسائل الشيعه ٤:٢٠٤ الباب (٢٣) من أبواب المواقيت ح ١. (٢) وسائل الشيعه ٤:١٨٥ الباب (١٧) من أبواب المواقيت ح ٦. (٣) وسائل الشيعه ٤:٢٠٢ الباب (٢٢) من أبواب المواقيت ح ١. (٤) وسائل الشيعه ٤:١٩٧ الباب (١٩) من أبواب المواقيت ح

١٣

-٢

-٣

-٤

و لو لا الأخبار الصريحة فى جواز التقديم مطلقا-لعذر كان أو غيره-لكان الحال فى هذه المسأله كالحال فى سابقتها، فإنّ الأخبار الداله على دخول الوقتين بالغروب لا تدلّ بصريح اللفظ على أزيد من دخول الوقت فى الجملة، و بالإطلاق على دخول الوقت لمطلق المكلفين.

و مفاهيم هذه الأخبار كانت تقيدها بذوى الأعذار، و لكن تلك الأخبار الصريحة قد دلت بمنطوقاتها على دخول الوقت بالغروب مطلقا، و هى أقوى من هذه المفاهيم من وجوه كثيره، فتكون قرينه على تأكيد التأخير لغير ذوى الأعذار.

و من تلك الأخبار ما رواه الشيخ فى الموثّق أو الصحيح عن زراره، عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «صلى رسول الله صلى الله عليه و اله بالناس الظهر و العصر حين زالت الشمس فى جماعه من غير عله، و صلى بهم المغرب و العشاء الآخره قبل سقوط الشفق من غير عله فى جماعه، و إنّما فعل رسول الله صلى الله عليه و اله ذلك ليتسع الوقت على أمته» (١).

و موثّق إسحاق بن عمّار، سئل الصادق عليه السّلام عن الجمع بين المغرب و العشاء فى الحضر قبل أن يغيب الشفق من غير عله؟ فقال: «لا بأس» (٢) إلى غير ذلك.

و قد روى الجمع بين العشاءين من غير تعين لأنّه هل كان بتقديم العشاء على غروب الشفق، أو تأخير المغرب عنه؟ مثل ما رواه الصدوق فى الصحيح عن عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السّلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه و اله [جمع بين الظهر و العصر بأذان و إقامتين و] جمع بين المغرب و العشاء فى الحضر من غير عله بأذان [واحد] و إقامتين» (٣).

فإنّ تمّ ما ذكرناه فى المسأله السابقه من عدم جواز تأخير المغرب عن سقوط الشفق اختيارا كان هذا الخبر و أمثاله من أدلّه المختار فى هذه المسأله، و إلا ففى غيره الكفايه.

ص: ٤٥١

- ١- (١) وسائل الشيعه ٤:١٣٩ الباب (٧) من أبواب المواقيت ح ٦.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ٤:٢٠٤ الباب (٢٢) من أبواب المواقيت ح ٨.
- ٣- (٣) وسائل الشيعه ٤:٢٢٠ الباب (٣٢) من أبواب المواقيت ح ١.

## المسألة الرابعة

آخر العشاء نصف الليل كما هو المشهور، لظاهر الآيه، و صريح الروايات المتقدمه، و غيرها و هي كثيره، و ما دلّ على الثلث يحمل على بعض مراتب الفضل - كما تقدّم - إذ ليس فيها ما ينافي ذلك، و على فرض التعارض فأخبار النصف أرجح منها عدداً، و سندا، و اعتضادا بموافقه الأصحاب و ظاهر الكتاب، و يأتي زياده بيان لهذه المسأله، إن شاء الله.

## المسألة الخامسة

أثبت جماعه من الأصحاب وقتا اضطرارياً للعشائين آخره طلوع الفجر، إمّا لخصوص النائم و الناسى و الحائض، أو لمطلق المضطرّ، و لا- ينافي ثبوته ما دلّ على كون آخر الوقت النصف، و لا- ما دلّ على أنّ للعشاء وقتان بعد ظهور كون مصبّ تلك الأخبار الوقت الاختياريّ الذي يلاحظ فيه الطوارئ و العوارض من حالات المكلفين. فالإشكال على هذا القول بذلك كما عن بعض المتأخّرين لا موقع له.

و أمّا ثبوته لخصوص النائم و الناسى و الحائض فهو مورد غير واحد من النصوص، منها: صحيح عبد الله بن سنان و غيره، و قد تقدّم في مسأله اشتراك العشائين.

و منها: المستفيضه الوارده في الحائض الداله على وجوب الصلاتين عليها إذا طهرت قبل الفجر (١).

و لا- ينافيها ما ورد من الذمّ في من نام عن صلاه العشاء (٢)، فإنّه على تسليم كون الذمّ فيه ذمّ تحريم لا يدلّ على أزيد من وجوب التقديم، و عدم جواز النوم لمن خاف من عدم

ص: ٤٥٢

١- (١) وسائل الشيعه ٢:٣٦٤ الباب (٤٩) من أبواب الحيض ح ١٢-١٠.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤:٢١٤ الباب (٢٩) من أبواب المواقيت.

الاستيقاظ، و هو خارج عن محلّ الكلام، و منه يظهر أنّ ثبوت الكفّاره لمن نام عنها إلى بعد النصف لا- يدلّ على أزيد من الوجوب.

و لا- مرفوعه ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «من نام قبل أن يصلّي العتمه فلم يستيقظ حتّى يمضى نصف الليل فليقض صلاته و ليستغفر الله» (١)، لأنّ القضاء فيها غير ظاهر فى المعنى المصطلح، بل لعله من قبيل قوله تعالى: فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ (٢).

و لو سلّم ظهوره فى ذلك فظهور تلك الأخبار فى كونه أداء أقوى، لا سيّما قوله فى الصحيح المتقدّم: «و إن خاف أن يفوته أحدهما فليبدء بالعشاء»، و على فرض ظهور لفظ القضاء فى المعنى المصطلح يكون المقام من التعارض، و هذه الأخبار أقوى سندا، و أكثر عددا.

و قد طال فى الحدائق الكلام فى ردّ هذا القول، و أورد وجوها خمسة زعم أنّها طاهره البيان، ساطعه البرهان (٣)، على أنّ منشأ هذا القول عدم التأمل فى الأخبار، و الخروج عن القواعد المقرّره عن أهل العصمه، و لعمري إنّ لم يأت بشيء أصلا، إذ تلك الوجوه الخمسة اتّضح الجواب بما تقدّم عن ثلاثه منها، و هى: مخالفتها للكتاب، و منافاتها لتثنيه الوقت، و معارضتها بما دلّ على ذمّ النائم عن العشاء إلى النصف.

و أحد الباقيين هو موافقتها للعامّه، و قد عرفت فى مسأله أوّل المغرب و غيرها أنّه ليس كلّ خبر موافق معهم يلزم طرحه.

و الآخر و هو أنّه لو كان وقتا لتضمّنت الأخبار الوارده فى المواقيت الإشاره إليها، فإن أراد من أخبار المواقيت مطلق الأخبار الوارده فيها ففى هذه الأخبار التصريح بدل الإشاره، و إن أراد أخبارا خاصّه كالأخبار العامّه و المشتمله لنزول جبرئيل عليه السّلام و نحوها فقد عرفت أنّها مسوقه لبيان أوقات المكلفين فعلا لا لغيرهم.

و لهذه الوجوه تردّد الماتن فى كتابه الكبير بل مال إلى الخلاف (٤)، و قال هنا:

ص: ٤٥٣

١- (١) وسائل الشيعه ٤: ١٨٥ الباب (١٧) من أبواب المواقيت ح ٥-٢١٥ الباب (٢٩) من أبواب المواقيت ح ٦.

٢- (٢) ((الجمعه: ١٠.

٣- (٣) ((الحدائق الناظره ١٨٨: ٦-١٨٣.

٤- (٤) ((جواهر الكلام ١٦٠: ٧-١٥٨.

(و الأولى عدم التعرّض للأداء و القضاء) لا سيّما لغير الثلاثة من أقسام الاضطرار، كما ذكره الشيخ الأستاذ في الحاشية اقتصارا على موارد النصّ.

و أمّا الوجه في قوله: (بل الأولى ذلك حتّى في العامد) فهو احتمال أن يكون الوقت باقيا له إلى الفجر، و إن وجبت له المبادرة إليها قبل النصف، و الاضطرار الوارد في النصوص لعله من باب المثال للتأخير، فيكون أداء، مع احتمال الخصوصية للمضطرّ، فيكون قضاء.

و السيّد الأستاذ - دام ظلّه - قد جزم بالأوّل، و لهذا قال في حاشيته على العبارة المتقدّمة من المتن: «بل و كذا العامد و إن أتم في التأخير».

و الوجه في بقاء الوقت مع العمد ما عرفت، مضافا إلى بعض الأخبار المطلقة كخبر عبيد بن زرار: «لا تفوت صلاة النهار حتّى تغيب الشمس، و لا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر» (١).

و ما قيل من أنّ المراد مجموع صلاة الليل، لا خصوص العشائين يفيد جدّا.

و الوجه في حكمه - دام ظلّه - بالإتم في التأخير يظهر ممّا تقدّم من ثبوت الكفّاره بالتأخير، و الأمر بالاستغفار في المرفوعه المتقدّمة، و ما ورد من الذمّ على من نام عنها إلى الانتصاف الدالّ على غيره بالأوّلويه.

و هذه الوجوه و إن أمكن المناقشه فيها و لكن أصل الحكم لعله من القطعيّات التي لا ينازع فيها أحد، و ما في بعض الكتب من نقل القول بذلك فالظاهر - كما قيل - أنّه للعامة و اختيار بعض المحشّين جواز التأخير جرأه عظيمه.

و بالجمله، فالأقوال في المسألة بين إفراط و تفريط، و لعلّ الأصوب التوسّيط، و هو بقاء الوقت لخصوص ذوى الأعذار دون غيرهم، و الله أعلم.

و قواعد الصنّاعه و إن كانت لا تأبى عن بقاء الوقت إلى الفجر، إذ مقتضى المقدمات كسابقه العمل بخبر عبيد المتقدّمة، و ما دلّ على الانتهاء بالنصف لا - يدلّ على مزيد من كونه آخر الوقت الّذى أمر الله بإيقاع الصلاة فيه، و إطلاقه غير ناظر إلى صورته العصيان، و لكن

ص: ٤٥٤

فى النفس من ذلك شىء، إذ خبر عبيد غير نقى السند، و الأصحاب لم يعلموا به، و الأدله كأنها ظاهره فى انتهاء مطلق الوقت بالنصف، فالتوسط المتقدم أصوب.

و الاحتياط حسن على كل حال، و هو يحصل بترك تبه الأداء و القضاء معا إذا لم يكن عليه صلوات فائته سابقه، و كذلك لو كانت عليه و قلنا بعدم اشتراط الترتيب.

و أميا مع القول بالاشتراط فالاحتياط يحصل بما ذكره أحد أعلام العصر- دام ظلّه- فى حاشيه المقام و هو: «مع مراعات الترتيب بينهما و بين غيرهما من الفوائت لو كانت عليه إن أمكن، و إلا فيحتاط بالجمع بين الإتيان فى الوقت المزبور و القضاء بعد ذلك مترتبا على تلك الفوائت».

و من كان من المحشّين يذهب إلى وجوب الترتيب كان عليه أن يتبه ما تبه عليه- دام ظلّه- إلا أن يكون قد اكتفى بما ذكره فى محلّه، معتذرا بأنّ البحث فى المقام من حيث بقاء الوقت و عدمه فقط.

(ثم) ينقضى الوقت الاضطرارى للعشاء (و يدخل وقت الصبح بطلوع الفجر) الثانى، و هو (الصادق) اللسان بالإخبار عن عين الشمس، و هو (الذى كلما زده نظرا أصدقك بزياده حسنه المستطير فى الاق).

و قوله: (أى المعترض) إن كان تفسيراً للمستطير فهو غير جيّد، نعم، هو (المنتشر فيه كالقبطيه البيضاء، و كنه سورى، لا) الفجر الأوّل (الكاذب) و هو (المستطيل فى السماء المتصاعد فيها الذى يشابه ذنب السرحان) فى استطالته و دقّه طرفه.

و قوله: (على سواد يتراءى من خلاله) إن كان المراد منه ضعف الضوء فهو كذلك، و إن كان غيره فلا أعرف وجهه.

(و) أمّا السواد من (أسفله) فوجه ظاهر ممّا ثبت فى محلّه من أنّ الشمس إذا قربت من الاق الشرقى مال مخروط ظلّ الأرض نحو المغرب، فيكون المرئى من الشعاع المحيط به أولاً ما هو أقرب إلى البصر، و الأقرب إلى البصر هو الجانب الذى يلي الشمس، و يمرّ سطح بمركزى الشمس و الأرض و بسهم المخروط، و ليحدث مثلث حادّ الزوايا، قاعدته على

الافق، و ضلعا على سطح المخروط، و لا شك أن الأقرب من الضلع الذي يلي الشمس إلى الناظر يكون موقع العمود الخارج من البصر الواقع على ذلك الضلع، لا موضع اتصال الضلع بالافق، فإذا أول ما يرى نور الشمس يرى فوق الافق كخط مستقيم منطبق على الضلع المذكور، و يكون ما يقرب من الافق مظلمًا.

كذا في التذكرة للمحقق الطوسي قدس سره و بيان ذلك و ذكر المباحث النفيسة المتعلقة به خروج عن مقتضى المقام بما لا يتسامح فيه.

و مِمَّا نقلناه ظهر الوجه في استطلاته أول ما يبدو. ثم إذا كثر الضوء يأخذ في الاعتراض و ينبسط الشعاع على الافق (و لا يزال) الفجر الكاذب يعترض و يقوى حتى يصير فجرا صادقا، لا أنه لا يزال (يضعف حتى ينمحي أثره) كما توهمه.

(و يمتد وقته إلى طلوع أول جزء من قرص الشمس) لا إلى طلوع مركزها- كما اختاره في العناوين (1)- فضلا عن جميعه (في افق ذلك المصلّي) بالمعنى الذي حققناه في مسأله الغروب، فراجعه فإنه مفيد نافع جدًا، و لا تكاد تجده في غير هذا الكتاب.

هذا، و امتداد وقت الصبح إلى الطلوع في الجملة ممّا لا إشكال فيه، و المشهور أنه وقت للمعذور و غيره، و ذهب جماعه منهم الشيخ في بعض كتبه إلى أنه للمختار طلوع الحمرة المشرقيه، و للمعذور طلوع الشمس (2).

و الوجه للقول المشهور أخبار كثيره، منها: ما رواه الشيخ عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس» (3) إلى غير ذلك من الروايات.

و للقول الآخر روايات لو كانت ظاهره في التقييد لكان هذا القول متعينًا بمقتضى المقدمات السابقه، و لكنها ليست كذلك، بل بعضها ظاهر في جواز التأخير مع كراهه تعمّد

ص: ٤٥٦

١- (١) العناوين ١٩٧: ١.

٢- (٢) كتاب المبسوط ٧٥: ١.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٠٨: ٤ الباب (٢٦) من أبواب المواقيت ح ٦.



التأخير، كصحيح عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لكلّ صلاة وقتان، وأول الوقتين أفضلهما، ووقت صلاة الفجر حين ينشقّ الفجر إلى أن يتجلّل الصبح السماء، ولا ينبغي تأخير ذلك عمداً، ولكنه وقت من شغل، أو نسي، أو سها، أو نام» (١).

هذا، وقد تقدّم نسبه القول بأنّ آخره ظهور الحمرة المغربيه إلى الشهيد، وعرفت ما فيها وفيه.

ويظهر من كاشف اللثام الميل إليه (٢) وقد عرفت أنّه لا محيص لمعتبرى زوال الحمرة المشرقيه فى الغروب عن اعتبارها فى الطلوع، ولكن أكثرهم لا يقولون به.

وأمّا على ما حقّقناه من جعل زوال الحمرة المشرقيه علامه للغروب فالفرق بين الحمرتين ظاهر، إذ زوال المشرقيه علامه لتقدّم الغروب عليه، ومقتضاه أن يكون حدوث المغربيه متقدّماً على الطلوع.

نعم، لو وصلت إلى نفس الافق كانت علامه للطلوع، لما ذكره المجلسى من تجربه (٣) ويساعده الاعتبار.

والمراد من اشتراك الوقت بين الظهرين والعشائين فى جميع الوقت مع اشتراط الترتيب بين كلّ من الاوليين وشريكتهما، وأولويه كلّ من الاخرين بآخر الوقت عند التراحم قد مرّ بيانه.

وأمّا (الاختصاص) فى أول الوقت و آخره فمعناه عند الماتن: (عدم صحّه خصوص الشريكه فيه مع عدم أداء صاحبه الوقت مطلقاً، من غير فرق بين السهو و عدمه، والقضاء و عدمه).

أمّا بطلانها فى أول الوقت - كما لو شرع أول الزوال فى العصر - فظاهر، لأنّه صلاه وقعت قبل الوقت فتبطل، وكذلك بناء على الاشتراك مع التمكن من الظهر، وبقاء شرطيه تقديمها،

ص: ٤٥٧

١- (١) وسائل الشيعه ٢٠٨: ٤ الباب (٢٦) من أبواب المواقيت ح ٥.

٢- (٢) كشف اللثام ٥١: ٣.

٣- (٣) بحار الأنوار ٧٤: ٨٠.

و تصح متى سقط الشرط أو الشرطيّه- كما لو فرض عدم تمكّن المكلف من خصوص الظهر -أو نسي الترتيب، لكونه شرطاً مع التذكّر، وهذا إحدى الثمرات بين القول بالاشتراك و الاختصاص، بل هي عمدتها.

و يظهر من المدارك إنكار هذه الثمره، حيث استدلل على الاختصاص بأنّه لا معنى للوقت إلا ما جاز إيقاع الصلاه فيه و لو على بعض الوجوه، و لا ريب أنّ إيقاع العصر عند الزوال على سبيل العمده ممتنع، و كذا مع النسيان على الأظهر، لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه (١)، انتهى.

و هذا يتم على كون الترتيب شرطاً واقعياً، و لكنّه خلاف اتفاق الأصحاب، و خلاف مذهبه قدّس سرّه، و لازم كونه شرطاً واقعياً بطلان العصر قبل الظهر في الوقت المشترك أيضاً، و لا يقول به، و بالجمله، لم يظهر لنا معنى لهذا الكلام.

و الفريد الإصفهاني (٢) بين الوجه في ذلك في حاشيته (٣) بما هو أشكل منه، و عللنا نعيد النظر و البحث فيه في مسأله اشتراط الترتيب، إن شاء الله تعالى.

و كتب السيّد الأستاذ- دام ظلّه- في حاشيه المقام: «إنّ الأقوى صحّه الشريكه مع السهو» و مقتضاه القول بالاشتراك، و لكنّه خلاف ما سمعت منه- دام ظلّه- و لما ذكرت له عدم إمكان الجمع بين القول بالاختصاص و تصحيح الشريكه الواقعه في الوقت المختصّ سهواً، أجاب بأنّه يقول بالاختصاص، لكن لا بالمعنى المشهور، و أحال بيانه إلى وقت آخر، و لم يتفق ذلك إلى الآن، و لعلّه يريد اختصاص الوقت الفعلي بالأولين- كما عرفت تحقيقه منّا- و لكنّه بحسب الواقع قول بالاشتراك، و إن أفادنا وجهها غير ذلك ألحقناه بهذا الموضوع، إن شاء الله.

و أمّا بطلان الأوليين في آخر الوقت أداء فظاهر، و لكنّهما تصحّان على القول بالاشتراك

ص: ٤٥٨

١- (١) مدارك الأحكام ٣:٣٦.

٢- (٢) هو العلامه المجدّد محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد البهبهاني المتوفّى سنة ١٢٠٥ هـ.

٣- (٣) راجع: الحاشيه على مدارك الأحكام ٢:٢٧٩.

كذلك مع السهو، بل و مع العمد و إن حصل العصيان بترك الأهمّ - كما تقدّم - و هذا ثمره اخرى للخلاف.

و أما وقوعهما قضاء فلا مانع منه، إذ غايه ما دلّت عليه مرسله ابن فرقد - على ما فهموا منها - عدم كون هذا المقدار من الوقت وقتا للظهر، و أنّ نسبته إلى الظهر نسبه ما قبل الزوال إليها، و أنّه لا خصوصيّة بينه و بينها، و لا اقتضاء فيه لها، و جميع ذلك غير مناف لوقوعها قضاء، بل لا معنى للقضاء إلا ذلك.

و أمّا كونه مانعا من صحّحه الصلاه و اقتضائه للعدم فلا تدلّ عليه المرسله قطعاً، و لا نعهد مثله في جميع أجزاء الزمان، إذ هي بين ما لها خصوصيّة لفرض خاص، فيكون فيه أداء، و بين ما ليس لها ارتباط خاصّ، فيكون فيه قضاء.

و أمّا ما يكون له اقتضاء المنع و الفساد من حيث الوقتيه لفرض خاصّ فمما لا نعهد له مثالا، و الاوقات التي تكره فيها الصلاه لا ربط لها بالمقام، كما هو واضح بعد التأمل.

و بالجملة، الحكم بعدم وقوع الشريكه حتّى قضاء ممّا لم أجده في كلام من تقدّم على الماتن و من تبعه، و ضيق المجال يمنع من التتبع التامّ، و لا - أعرف له وجهاً إلا ما يظهر من كتابه في مسأله ما لو صلّى العصر في آخر الوقت المشترك نسياناً، فإنّه - بعد ما صحّح وقوع الظهر بعده أداء بأنّ المنساق إلى الذهن اختصاص العصر بذلك المقدار إذا لم يكن المكلف قد أداها، اقتصاراً على المتيقّن خروجه من الأدلّه - قال ما لفظه:

«إنّه لو اريد جريان حكم الاختصاص عليه و إن كان قد ادى لم يصحّ فعل الظهر مطلقاً، لا أداء و لا قضاء، أمّا الأوّل فظاهر، و أمّا الثاني فلائذ معنى الاختصاص عدم صحّحه الشريكه فيه قضاء، إذ هي لا تكون فيه إلا كذلك، ضروره خروج وقتها، فمن ترك العصر في وقت اختصاصه و أراد صلاه الظهر فيه قضاء لم يصحّ، و إلاّ مضت ثمره الاختصاص، و احتمال أنّ المراد بالاختصاص عدم وقوع الشريكه فيه أداء [خاصه، لا - أداء و] قضاء - فمن صلّى الظهر حينئذ في وقت اختصاص [العصر] و الفرض أنّه لم يكن صلّى العصر صحّت ظهره قضاء، بناء على عدم النهي عن الضدّ - يدفعه ظهور لفظ الاختصاص في غير ذلك، و أنّ الأدائيّه و القضائيّه ليستا من القيود التي تكون

موردا للنفي، ضروره عدم كونها من المكلف، بل هي أوصاف من لوازم الفعل المكلف به من غير مدخلية للأمر، فلا يتوجه نفيه إليها، فتأمل جيدا فإنه دقيق، وإن كان بعد التأمل واضحا» (١)، انتهى.

قلت: أما تخصيص الاختصاص بصوره عدم أداء صاحبه الوقت فمما لا وجه له بعد إطلاق الدليل، و عدم دليل صالح للتقييد، و ما ذكره من كونه المنساق إلى الذهن فالأمر فيه موكول إلى الناظر، أما نحن فلا نجد فرقا بين الصورتين في شمول المرسله و نحوها لهما معا.

على أن الظاهر كونه خلاف اتفاق كلمه الأصحاب، إذ هم في ما نعلم - بين قائل بالاشتراك مطلقا، و بين قائل بالاختصاص كذلك، فالتفصيل إحداث قول ثالث، و مثله يتحاشى عن مثله.

و لم يذكر وجها لما ادّعا من عدم ظهور كلمات الأصحاب في الاختصاص في هذه الصوره، فهو مجرد ادّعاء لا يكاد يثبت.

هذا كله مع أن مبني كلامه - كما يظهر من مواضع من كلامه - على كون أدله الاشتراك عمومات تخصصها المرسله، و قد عرفت ما فيه.

و أيضا لا - تجمع هذا الدعوى مع ما تقدّم منه و من غيره في تأويل أدله الاشتراك - من كون المراد دخول وقت المجموع لا الجميع، أو دخول الوقتين على نحو التوزيع - إلا بالتكلف، فليتأمل.

و أمّا ما ذكره من انتفاء ثمره الاختصاص، ففيه أن الحال في المقام كالحال في تحديد سائر المواقيت التي يكفي ثمره لها كون الفعل فيه أداء موجبا للثواب و درك مصلحه الوقت، و في غيره موجبا للعقاب و فوات مصلحه الوقت، و نقصان الأجر و الفضل، و نحو ذلك، و أي فرق بين تحديد آخر وقت الظهر بمقدار الأربع الباقي من النهار، و بين تحديد آخر الصبح مثلا بطلوع الشمس.

و ما ذكره في باقى كلامه، لو سلّمنا وضوحه، و رفعنا النظر عن ما فيه من الكلام الموجب

ص: ٤٦٠

ذكره الخروج عن المقام، فإنه لم يظهر لنا وجه ارتباطه بالمقام، وهو أجنبي عن المرسله و نحوها من أدله الاختصاص التي لا تدلّ على أزيد من تحديد الوقت.

فكأنّ مبنى كلامه قدس سرّه على وجود دليل دلّ على بطلان الصلاة في آخر الوقت، فأراد أن يستفيد منه بهذا البيان عدم الصحه مطلقاً، على تقدير شموله صورتى أداء صاحبه الوقت و عدمه - ونحن لا نعرف ذلك الدليل حتّى نبحت عنه.

اللهم إلا أن يكون خبر الحلبي المتقدم، و تفسير قوله: «فيكون قد فاتتاه جميعاً» بالبطلان، و لكن فيه ما هو غنى عن البيان، فإنّ لفظ الفوت لا يدلّ على أزيد من عدم كون الصلاة صلاة في وقتها، كما هو المتبادر من لفظ الفوت، و هو المصطلح عليه المستعمل فيه في سائر الموارد.

و بالجملة، أدله الاشتراك لا تدلّ إلا على انتهاء الوقت إذا بقي مقدار الأربع، و كون نسبه ما بعده إلى الفرض الأول نسبه سائر أجزاء الزمان إليه، و ذلك لا ينافى القضاء، بل لا معنى للقضاء إلا ذلك كما عرفت، و لا أظنّ أحدا يلتزم بأنّ الشريك لا تصحّ قضاء فيه، (أمّا صلاة غير الشريك فيه قضاء مثلاً) تصحّ كذلك، فتكون الشريكه أسوء حالاً من الأجنبيّه.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق كلامه عدم صحه قضاء الشريكه في الوقت المختصّ بشريكته مطلقاً - سواء كان صلاة ذلك اليوم، أو الأيام السابقه عليه - و هذا أشدّ استبعاداً، بل دعوى القطع بفساده غير بعيد، فينبغي تقييد كلامه بفريضه ذلك اليوم، و لكن يبعده - مع خلوّ كلامه عمّا يدلّ على التقييد - أنّ الظهر مثلاً في الفرض المتقدم يقع عنده أداء، فلا يبقى مورد لما ذكره من بطلان القضاء. اللهم إلا في صورته عدم فعل العصر أصلاً، و إرادته عدم اتيانه عصياناً، و قضاء الظهر في وقت العصر المختص، فليتأمل.

و فذلكه الكلام في هذا الفرع أنّه لو أوقع العصر في آخر الوقت المشترك فعند القائل بالاشتراك يكون الظهر أداء بعده، و كذلك عند الماتن، لاختصاص الاختصاص عنده بغير هذه الصورة، و على القول بالاختصاص يصحّ، و يقع قضاء على ما استظهرنا، و عند الماتن يبطل مطلقاً، فلا يقع لا أداء و لا قضاء.

و لو قلنا باختصاص آخر الوقت المشترك بالظهر أيضا كما تكرر نقله عن بعض الأصحاب بطل العصر، لوقوعه في غير وقته، إلا أن يتم ما ذكره في القواعد من أن العصر يقتض من الظهر وقته و يعوّضه بوقت نفسه (١). و لكن فيه ما لا يخفى.

و لو لم يصل العصر قبل الأربع من آخر الوقت عمدا أو نسيانا وجب عليه العصر خاصه على جميع الأقوال. و لو عصى بتركه و أراد الظهر صحّ عندنا أداء و إن عصى بترك العصر، و صحّ قضاء عند القائل بالاختصاص -على ما استظهرنا منهم- مع العصيان بترك العصر أيضا إن قالوا بصحّه الضدّ المهم، و بطل عند الماتن.

هَذَا، و الشيخ قدس سرّه استشكل في الحاشيه في صحّه قضاء غير الشريكه فيه أيضا، و هو كما ترى، إلا أن يكون لجهه اخرى خارجه عن المقام، كاحتمال استفاده النهي من بعض الأخبار الآتية في محلّه، و يغنى عن البحث فيه كونها مضروبه عليها في أكثر النسخ.

و ممّا عرفت من اختصاص الاختصاص عنده بصوره عدم أداء صاحبه الوقت ظهر لك الوجه في قوله: (أو صلاه الشريكه فيه أداء بعد فرض أداء صاحبه بوجه صحيح، فالظاهر الصحّه).

و ظهر أيضا الوجه لقول الشيخ قدس سرّه في الحاشيه: «إنّ الأحوط عدم التعرّض فيها للأداء و القضاء» إذ الأمر مردّد عنده بين عدم شمول دليل الاختصاص لهذه الصوره -كما ادّعا الماتن- فيكون أداء، و بين شموله لها، فيكون قضاء.

و منها يمكن استفاده عدم صحّه الحاشيه السابقه عليها، إذ هي مبنيه على بطلان القضاء مطلقا، بخلاف الثانيه كما لا يخفى، إلا أن يفرّق بين الشريكه و غيرها بعكس ما فرّق الماتن بينهما، أو يكون لجهه اخرى خارجه عن حيث الوقت كما مرّ.

ثمّ اعلم أنّ المرسله لو تمت دلالتها على تخصيص الوقت الأصلي لكان لازمها عدم دخول وقت الشريكه إلا بمضى مقدار الشريكه المقدمه، وقعت الاولى قبلها بأقلّ من ذلك

ص: ٤٦٢

أم لا، و لكن أكثر القائلين بالاختصاص -و منهم الماتن- لا يلتزمون به، فلو وقع مجموع الظهر إلا التسليم قبل الزوال صحَّ الظهر كما سيأتي، و جاز عندهم الشروع في العصر بلا فصل، و لا يخفى على المتأمل أنه خلاف ظاهر المرسله و نحوها.

و لا- يمكن إصلاح ذلك بمثل ما تقدّم من الماتن من انصراف دليل الاختصاص، إذ المدّعى هنا شمول الدليل و ثبوت الاختصاص، و لكنّه لا بمقدار معيّن، و يلزم عندهم مضيّ مقدار الأربع في صوره عدم وقوعها قبله، فلو صلّى العصر قبل الظهر سهوا يبطل لو وقع في مقدار الأربع، و يصحّ لو وقع بعده.

و ما ذكره في الفرع الأوّل يناسب ما فهمناه من الروايه من تخصيص الوقت الفعلى لا الأصلي، و أنّ الاختصاص ليس لعدم صلاحية الوقت، بل هو لأجل المزاحمه، فمتى ارتفعت ارتفع المانع، و صحّت الاخرى، و ما ذكره في الثاني يناسب تخصيص الوقت الأصلي، و عدم صلاحية الوقت للشريكه الاخرى ذاتا.

و استفاده كلا- المعنيين من كلام واحد لا يخلو عن صعوبه، بل الظاهر عدم إمكانه، فالمختار عندهم على علامه لا ينطبق على شيء من أدلّه الطرفين، بل هو قول بالاشتراك، لكنّه بغير ما ينبغي من البيان، و عدم الالتزام بلوازمه في بعض الموارد.

و أولى من ذلك -و إن كان بين التكلّف- أن يقال: إنّ وقت الاختصاص هو مقدار جميع الأربع مطلقا، لكنّه من وقت يصحّ فيه الظهر لا الزوال، و يدّعى أنّ المفهوم من صحّه الصلاه التي وقع بعضها في الوقت تقدّم الوقت بمقدار البعض الآخر، و يدّعى أنّ لفظ الزوال في المرسله كناية عن ذلك، و إنّما وقع التعبير به أوّل الوقت لغالب المكلفين، فتأمل.

ثمّ إنّه دلّ غير واحد من الصحاح على صحّه الشريكه الثانيه إذا وقعت قبل الاولى سهوا كقوله عليه السّلام في صحيح زراره: «فإن كنت صلّيت العشاء الآخره و نسيت المغرب فقم فصلّ المغرب» (1) و غير ذلك.

ص: ٤٦٣

١- (١) وسائل الشيعه ٤: ٢٩١ الباب (٦٢) من أبواب المواقيت ح ١.

و تلك الأخبار بترك الاستفصال دأله على بطلان ما ذكره في الفرع الثاني، ولكنهم حملوها على وقوع الثانيه بعد الوقت المختص بالاولى بدعوى استبعاد نسيان الاولى في أول الوقت.

و فيه ما لا يخفى على المنصف، و ظاهر لديه انطباق تلك الأخبار على ما اخترناه، بل كونها دأله عليه.

ثم إن وقت الاختصاص له اختلافات اخر في المقدار من غير الجبهه السابقه، و هو اختلافه باختلاف ثقل اللسان و خفته، و باختلاف حالات المكلف من السفر و الحضر و الخوف، و أقله عندهم مقدار تسيحتين الذي هو مقدار صلاه الخوف، بل تسيححه واحده كما في كلام بعضهم، و أكثره ينتهي إلى حد يستوعب الوقت المشترك، بل يزيد عليه أيضا.

و اختلفوا أيضا في دخول مقدار ما ينسى من الأجزاء و صلاه الاحتياط، بل سجدتى السهو.

و اختلفوا أيضا في صورته التقدير في أنه هل يعتبر فيه مقدار أقل الواجب، أو يلاحظ فيه المستحبات التي جرت عادته المواضبه عليها، أو يلاحظ المتوسط؟ و هل يعتبر خفه اللسان، أو الوسط بين الخفه و الثقل؟ و نحو ذلك من الأقوال و الاحتمالات و الفروع الكثيره التي نحن لوضوح أمر الاشتراك في غنى منها، و لكن لا- عذر للماتن في ترك التعرض لها، للاحتياج إليها في صورته التقدير، و فرض وقوعها ليس بأبعد من كثير من الفروع التي جرت عادته على التعرض لها.

ثم إن المصرح في كلماتهم دخول مقدار تحصيل الشرائط الوجوديه في الوقت المختص، دون المقدمات العلميه، و الظاهر عدم التزامهم بدخولها فيه، و سمعت من بعض أعلام العصر دخولها فيه أيضا، و عليه لو بقى من النهار مقدار خمس صلوات أو أكثر إلى ما دون الثمان مع اشتباه قبله لزمتم صلاه واحده أو أكثر إلى ما دون الأربع للظهر إلى أي جبهه شاء المكلف، و إتيان العصر أربعا إلى الجهات الأربع.

و بالعكس، لو قلنا بعدم دخولها فيه فاللازم إتيان الظهر أربعا إلى الجهات الأربع، و



الاكتفاء من العصر بما أمكن، وكذلك على القول بالاشتراك، كما لا يخفى على المتأمل.

ثم إن معنى الاختصاص عندهم عدم جواز الابتداء بالشريكه الاولى فى الوقت المختص بالثانيه، ولا بأس بوقوع بعضها فى وقت اختصاص الاخرى (كما) لو شرع فى الفرض الأول و لم يحصل الفراغ منه إلا فى الوقت المختص بالآخر، فإنه (يصح) الأول، وإن تحققت (مزامحه الشريكه للاخرى)، و عليه (إذا فرض بقاء ركعه من الوقت) المشترك لا مانع من الاولى (فتصلّى حينئذ و إن وقع الجملة منها فى وقت الاختصاص).

و لكنّ العبارة لا- تصحّ على إطلاقها، إذ هى شامله لما لو بقى للمسافر من نصف الليل مقدار ثلاث ركعات، مع أنّ أداء المغرب حينئذ موجب لتفويت العشاء، فلا بدّ من تقييدها بما لا يلزم منه ذلك.

(فلو بقى) للحاضر (من المغرب خمس ركعات، أو من نصف الليل) له أيضا كذلك (صلّى الظهرين) فى الفرض الأول، (و العشاءين) فى الفرض الثانى.

و هذا الحكم كأنه من المسلّمات عندهم، و لكنّه مبنّى على عموم قاعده الإدراك، و القول بعدم اختصاصها بالصبح، و سيأتى الكلام فيه، و لهذا ناقش فيه صاحب الحدائق (1) و غيره ممّن منعها فى غيره.

و مبنّى أيضا على أحد أمرين: إمّا جواز تأخير الصلاه إلى أن يدرك ركعه من الوقت فقط لغير عذر، أو جعل مثل ذلك من الأعذار، و الظاهر عدم التزامهم بالأول، و الثانى لا يخلو عن إشكال، فالحكم بحسب قواعد الصناعه لا يخلو عن خفاء، و سيأتى -إن شاء الله- ما يظهر به الحال فى هذه المسأله و نظائرها.

و كذلك يشكل الحكم فى الفرض الذى ذكرناه، أعنى المسافر الذى بقى له عن نصف الليل مقدار ثلاث ركعات، و يحتمل بناء على الاشتراك -بل و على الاختصاص فى وجه أيضا- سقوط الترتيب، فيأتى أولا بالعشاء، ثمّ بالمغرب، لكنّه مبنّى على ما مرّ.

ص: ٤٦٥

و مختار السيّد قدّس سرّه على ما سمعنا من ثقات أصحابه صلاة العشاء في أثناء المغرب، بأن يشرع في المغرب أولاً فيأتي بركعه منها، ثم يشرع في العشاء، وبعد الفراغ منها يأتي بالباقي من المغرب، نظير ما ورد في صلاة الآيات مع اليوميه.

و هذا الحكم عنده على طبق القاعده، و لهذا لم يقتصر فيه على مورد النصّ، و عليه فالمتعيّن ذلك في الفرض الّذى ذكره الماتن، أعنى ما لو بقى من الوقت مقدار الخمس، بناء على الاختصاص الّذى يذهب إليه، بل و على الاشتراك أيضا في وجهه، فكان عليه قدّس سرّه بيان ذلك في الحاشيه، و الفرق بين المسألتين و إن كان ممكنا لكنّه لا يخلو عن تكلف، فتأمل، و انتظر تحقيق الحال فيهما و في نظائرهما.

(و) بناء على جواز الابتداء بالشريكه في الوقت المختصّ بالآخرى (لا يصلّى المغرب لو لم يبق إلا مقدار أربع ركعات) بل و لا مقدار الثلاث في الفرض الّذى ذكرناه، بناء على الاختصاص، بل و على الاشتراك أيضا في وجهه.

(و يعلم الزوال بزياده ظلّ الشاخص المنسوب معتدلا) يريد به القائم على السطح (في الأرض المعتدله) يريد به سطح الافق الحسيّ، و لا خصوصيه للأرض، بل يكفي قيامه على سطح قائم على سطح الافق، و الزيادة المعتبره هي التي تكون (بعد نقصانه) و ذلك في غالب البلاد دائما، و غالبا في جميعها (أو حدوثة بعد انعدامه) و ذلك في نادر من الأيام في بعض البلاد، و ظاهر لدى أهله اختصاص ذلك بغير عرض تسعين.

و أرباب الكتب في ما أعلم قد اقتصروا في معرفه الزوال على هذا الظلّ المسمّى عند أهل العلم بالظلّ الثاني و المستوى، و يمكن معرفته أيضا بالظلّ الأوّل المعكوس، بأن يعتبر نقصانه بعد زيادته، بل هو أولى من الأوّل - أعنى الثاني - لسرعه تبين نقيصته بعد الزيادة، بخلاف زياده الظلّ المبسوط بعد النقيصه، فإنّها لا تظهر للحسّ إلا بعد مدّه طويله، لا سيّما في بعض الفصول في بعض البلاد، و جميع ذلك ظاهر لدى أهله.

نعم، تحصيل مقياس الظلّ الثاني لعلّه أسهل من غيره لغالب الناس، و لهذا ورد في النصوص، دون الأوّل.

و يمكن معرفته أيضا بطرق اخرى ذكر بعضها الأصحاب، و في الساعات المتعارفه في هذا الزمان مع استعمال مقادير الأيام من التقويم ما يغنى عن جميع ذلك، و أحسن منها المزاول الشمسيه بأقسامها المعروفه لدى أهلها.

و في المقام أمران غريبان:

أحدهما: ما يظهر من بعض معاصري الماتن حيث زعم أنّ تلك العلامم امور تعديديه خلافيه، فقال: إنّه يعرف عند المفيد في المقنعه بثلاثه امور: بالاسطرلاب [و ميزان الشمس] أو الدائره الهندسيه (١) (كذا بخطه رحمه الله)، و عند الشيخ في النهايه بأربعه (٢)، و عنده في المبسوط بشيء واحد (٣)، و هكذا إلى آخر كلامه الذي بناه على هذا الخطأ الواضح، و فيه ما هو غنى عن البيان.

ثمّ أورد في آخر كلامه على من ذكر من الأصحاب صفه المقياس، و كيفيه تسويه الأرض و نصبه عليها بأنّ الزوال أمر عرفي، و ليس المرجع فيه إلى علماء الرياضى حتى يعتبر ما اعتبروه من كون المقياس مخروطا محدّد الرأس، إلى آخر كلامه. و لا يخفى على كلّ أحد ما فيه.

ثانيهما: ما ذكره الماتن في كتابه حيث قال بعد ذكر بعض طرق معرفه الزوال:

«قلت: و يمكن استخراجه بغير ذلك، إنّما الكلام في اعتبار مثل هذا الميل في دخول الوقت بعد ما علّقه الشارع على الزوال الذي يراد منه ظهوره لغالب الأفراد حتى أنّه أخذ فيه استبانته كما سمعته في الخبر السابق، و أناطه بتلك الزيادة التي لا تخفى على أحد، على ما هي عادته في إناطه أكثر الأحكام المترتبه على بعض الامور الخفيه بالامور الجليه كي لا يوقع عباده في شبهه، كما سمعته في خبر الفجر، بل أمر بالتربص و صلاحه ركعتين و نحوهما انتظارا لتحققه، فلعلّ الأحوط مراعات تلك العلامه المنصوصه في معرفه الزوال، و إن تأخر تحقّقها عن ميل الشمس عن خطّ نصف النهار بزمان، خصوصا و الاستصحاب و شغل الذمه و غيرهما موافقه لها» (٤).

ص: ٤٦٧

١- (١) المقنعه: ٩٣.

٢- (٢) النهايه و نكتها ٢٧٧: ١.

٣- (٣) المبسوط ٧٣: ١.

٤- (٤) جواهر الكلام ١٠٣: ٧.

قلت: من المعلوم أنّ لفظ الزوال موضوع للزوال الواقعي، وليس للشارع فيه اصطلاح خاصّ، والمفهوم منه عرفا ليس إلّا. ما عرفت، وعدم معرفه أهل العرف ذلك إلّا بعد مضيّ مدّه لا ينافي كونه موضوعا لذلك الأمر الواقعي، كيف و كثير من الألفاظ موضوعه لذلك، وإن لم يكن لأهل العرف طريق إلى معرفته تحقّيقا، فتراهم عند تعلق أغراضهم بها يكتفون بالتقريب تاره، و يأخذون بالاحتياط تاره اخرى بحسب اختلاف الموارد و الأغراض.

و كذلك أكثر الأحكام الشرعيّه، فإنّ الشارع جعل موضوعاتها الامور الواقعيّه، و نصب للجاهل بها طرقا إن أمكنت، و جعل مرجع الشاكّ فيها الاصول العمليّه.

و الحال في الزوال كالحال في نصف الليل الذي تسمع قريبا منه عدم الحدّ الشرعيّ له، و تسمع منّا حال العلامه المنصوصه له.

و من ذلك يظهر لك ما في أوّل كلامه و آخره، فإنّ الشارع لم يعلّق دخول الوقت الواقعي إلّا على الزوال الواقعيّ في ما نعلم من الأدلّه، و ما ادّعاه من عاده الشارع قد عرفت خلافه.

و أمّا استدلاله بقوله عليه السّلام: «فإذا استنبت الزيادة فصلّ الظهر» (1) على عدم دخول الوقت قبله، و بما ورد في الفجر و نحوه، فمميّا لا- ربط له بما ادّعاه أصلا، لأنّ مفادها مفادّ سائر الأخبار الدالّه على عدم جواز الصلاه إلّا بعد اليقين بدخول الوقت، كما هو واضح.

و بالجملة، فهذا الاحتياط لا وجه له أصلا، و لم أجد أحدا من الأصحاب احتمل ذلك غيره، نعم، آخر كلام معاصره المتقدّم يقرب منه، بل لعلّه يرجع إليه، نعم، رأيت ذلك في بعض شروح التقريب من كتب الشافعيّه.

هذا، و قد عرفت سابقا أنّه لا إشكال و لا خلاف في أنّه (يعلم المغرب بذهاب الحمره المشرقيّه) و الماتن قد تبع في هذا التعبير جماعه من المتقدّمين القائلين باستتار القرص، و لكن أراد منه ما لا يستفاد منه أصلا، و هو عدم دخول الوقت إلّا به، و لهذا قال: (على الأصحّ).

ص: ٤٦٨

١- (١) و سائل الشيعه ١٦٢: ٤ الباب (١١) من أبواب المواقيت ح ١.

و أيضا قد عرفت سابقا أنّ الحمرة لا تصل إلى سمت الرأس أصلا، و على تقدير وصولها ينبغي أن يكون اعتبار ذهابها عن سمت الرأس مفروغا عنه عند معتبرى الحمرة، لما عرفت سابقا من أنّ ارتفاعها عن نفس الافق حاصل بغروب الشمس و غيره من سائر ارتفاعاتها الجزئية ممّا لا انضباط لها، و لا نعرف قائلًا بها. فقولُه: (بل يقوى اعتبار ذهابها إلى أن تتجاوز سمت الرأس) فيه ما لا يخفى، على غضاضه في اللفظ أيضا.

نعم، يظهر من كلام الشيخ قدس سرّه في رساله وقوع الخلاف في ذلك (١) و لكنّه لم يبيّن الأقوال و لا القائلين بها، فليراجع من شاء مظانّ ذلك من كلماتهم.

هذا، و لكن اعتبار ذلك في غايه الضعف في نفسه و بحسب الدليل، لأنّ الروايات جميعا خاليه عن ذلك، ما عدا المرسله التي عرفت سابقا مخالفتها للوجدان و البرهان معا، و أمّا سائر الروايات فلا تدلّ إلاّ على اعتبار ذهابها عن المشرق الّذى لا يفهم منه عرفا إلاّ الافق و ما يقرب منه، و قد عرفت أنّه حاصل بغروب الشمس.

فأخبار الحمرة ليست مخالفه لأخبار الغروب، بل هي له من العلائم المقارنه تقريبا، و حمله على تمام الربع الشرقيّ خلاف المفهوم منه عرفا، و على فرضه لا - يخفى ما في قوله: (بل الأحوط مراعاة ذهابها من المشرق الّذى هو تمام ربع الفلك) لا تتّحاده مع ما تقدّم. و لهذا أحسن من قال من المحشّين: «هذا هو الأقوى» و إليه يرجع التجاوز عن سمت الرأس.

و لعلّه أراد من العبارة الاولى معنى آخر غير المعنيين المتقدّمين، أو أنّ الذهاب عن المشرق بالمعنى الثانى يحصل بالوصول إلى سمت الرأس، و في الثانية اعتبر - زياده على ذلك - التجاوز عنه.

و على فرض التعدّد فالوجه في الاحتياط ما ذكره في كتابه من أنّه ظاهر كلّ ما دلّ على اعتبار زوال الحمرة من المشرق، ضروره إرادته ربع الفلك منه (٢).

قلت: قد عرفت أنّ المفهوم من لفظ المشرق عرفا غير ذلك، و على فرض ظهور الأدلّه

ص: ٤٦٩

١- (١) فرائد الاصول ٢: ٨٠.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧: ١٢١.

فيها فأى وجه للاكتفاء بغيره و جعله أحوط؟ إلا- أن يكون الوجه فيه عدم الجزم بكونه ظاهر الأدلة، كما يقرّ به لفظ لعلّ قبل الكلام الذى نقلناه، وإن كان يبعده دعوى الضرورة التى فى آخر كلامه.

و فسره شارح البغية (1) بأنه ربع الفلك الشرقى، لا نصفه حتى يراعى من جانب القبلة و عكسها، فليتأمل فى مراده من ذلك، و فى المراد من قوله بعد ذكر اعتبار التجاوز عن سمت الرأس: «و لو قيل: إنّ المدار على هذه الحمرة المعهوده، و زوالها بنهابها عن محلّها المعتاد لكان وجهها» انتهى.

و فذلكه المقام أنّ لفظ المشرق فى الروايات إما أن يكون المراد منه نفس الخطّ الفاصل بين المرئى و غير المرئى من الفلك، أو ما هو أوسع منه دائره، و هو المشرق العرفى، أو ربع الفلك، أو ما بينه و بين المعنى الثانى.

و لا يمكن إرادته الأوّل، لأنّه غير المفهوم من اللفظ عرفاً، و لأنّه يحصل قبل استكمال الغروب، كما لا يخفى على الراصد و المطلع على قواعد العلم.

و المعنى الثانى مقارن لغروب الشمس، و هذا خلاف مرام معتبرى الحمرة.

و الرابع لا انضباط له، و من المستبعد جدّاً أن يعتبر أحد بعض ارتفاعاتها الجزئيه كما عرفت، فالثالث هو المتعين. فعليه لا وجه لما قال الماتن إلاّ أن يوجه بما عرفت، و لا لكلام شارح البغية إلاّ أن يكون إشاره إلى ما عرفت من عدم وصول الحمرة إلى سمت الرأس أصلاً، و بيانا لأنّ المعترى زوالها بمعنى انعدامها عن الارتفاع الذى جرت العاده بوصولها إليه، و لا لما عرفت من ظاهر كلام الشيخ قدّس سرّه، فليتأمل فى ذلك كله.

هذا، و فى خبر ابن شريح الذى استدّلوا به على ذهاب الحمرة اعتبار الصفره أيضاً، فكان

ص: ٤٧٠

---

١- (١) «بغية الطالب فى معرفه المفروض و الواجب»، رساله عمليه اقتصر فيها على ذكر مجرّد الفتاوى للشيخ الأكبر الشيخ جعفر بن الشيخ خضر الجناجى النجفى، مرتّب على مطلبين: أولهما فى اصول العقائد، و ثانيهما فى فروع الأحكام. خرج منه من أوّل الطهاره إلى آخر الصلاه... و شرح الشيخ موسى بن الشيخ الأ- كبر البغية مزجا إلى آخر صلاه الجماعه و سمّاه «منيه الطالب» الذريعه: ٣/١٣٤-١٣٣.

من اللازم اعتباره أيضا، ولا- أقل من الاحتياط فيه، فإنه لورود النص على اعتباره أولى من الاحتياط الذي ذكره في كتابه و هو: تأخير الصلاة في بعض أيام الغيم عن ذهاب الحمرة التي تعلق ما كان منه في جانب المشرق إذا احتمل أنها من شعاع الشمس (١).

فإنه ليس في الأدلة ما يوهم اعتبار ذلك إلا خبر ابن وضاح الذي عرفت الكلام فيه، بل دعوى القطع بعدم اعتباره غير بعيد، و مراعاتها موجه لتأخير المغرب في بعض الأوقات عن غروب الشفق أيضا، كما تبه عليه كاشف العطاء قدس سره على ما ببالي (٢).

و قوله: (و ليس لنصف الليل حد في الشرع معلوم) يريد به أنه لا- يراد منه في الشرع إلا- المعنى الواقعي، أو أنه لا- علامه له تعبديته، كما يدل عليه حرف الاستدراك في قوله: (و لكن يعرف بالنجوم) التي درجات ممرها مساويه لدرجه ممر نظير الشمس، فإن زوالها ملازم لانتصاف الليل لو كان المعتبر نصف الليل إلى طلوع الشمس.

و أمّا بناء على اعتباره إلى طلوع الفجر- كما سيصرح به- فلا يكاد يعرف بمجرد زوالها أصلا، إلا أن يستعان في معرفه التفاوت بالساعات و نحوها من الآلات الصالحة لذلك، و لكن المتمكن منها يستغنى بها عن ذلك.

و من حملها على النجوم التي تطلع مع غروب الشمس ففي كلامه ما لا يخفى، إذ المعتبر اتحاد درجه الممر، و مع حصوله لا يضرب تقدم الطلوع أو تأخره، و مع عدمه لا- تنفع مقارنة الطلوع لغروب الشمس أصلا، إلا- أن يحمل على الآفاق الاستوائيه أو على التقريب.

و أعجب منه حمل الماتن لها على ما ترى في البلدان في بدو ظهورها فوق الأبنيه و الجدران. ثم قال:

«و الظاهر أنها متصل إلى دائره نصف النهار قبل انتصاف الليل، فلذا اعتبر انحدارها

ص: ٤٧١

١- (١) جواهر الكلام ٧: ١٢١.

٢- (٢) قال في كشف الغطاء: الرابع: وقت صلاة المغرب. و يدخل بغروب الحمرة المشرقيه الأصلية، لا العارضيه لمقابله سحب أو عروض بخار أو غبار، فإنها قد تستمر إلى وقت العشاء من جانب المشرق. كشف الغطاء ٣: ١١٧.

بحيث يحصل [منه] الاطمئنان بصيروره النصف» (١) إلى آخر كلامه الذى لم أقع منه على محصل أصلا، فليراجعه من شاء.

و قال فى آخر كلامه:

«إنّ المراد انحدار غالب النجوم، لا- كواكب مخصوصه، لأنّ الظاهر أنّ كثره النجوم تكون فى النصف الأخير فى جهه الغرب» (٢)، انتهى.

و يظهر من كلامه الأوّل أنّه يرى معنى انحدار النجوم غير معناه الظاهر الذى يعرفه أهل اللغه، و هو الميل من العلوّ إلى السفلى الذى هو عبارته اخرى عن زوالها.

و من كلامه الثانى أنّه يرى تراكم النجوم و كثرتها فى طرف المغرب فى النصف الأخير من الليل، و ضعفه واضح لدى من عرف واضحات أوضح العلوم التعليميه.

و بالجمله [تحديد] نصف الليل بالنجوم متعسر جداً، بل متعذر غالباً (و) الرجوع إلى (غيرها) كالساعات الصحيحه مع استخراج مقدار كلّ ليله من التقويم و غيره أولى و أسهل.

(نعم، منتهاه طلوع الفجر الصادق لا طلوع الشمس، فالانتصاف حينئذ يلاحظ إليه.

و ابتداء الفضل فى الظهر الزوال، و منتهاه بلوغ الظلّ الحادث مثل الشاخص.

و منتهى فضيله العصر المثان، و الأحوط ابتداؤها من المثل لا من الزوال، فيكون له حينئذ وقتا أجزاء: قبل المثل، و بعد المثليين، و إن كان الذى يقوى أنّ من الفضل فعلها إذا بلغ الظلّ أربعة أقدام أى أربعة أسباع الشاخص بمعنى القامه، كما أنّ من الفضل فعل الظهر إذا بلغ الظلّ قدمين.

و على كلّ حال فيستحبّ التفريق بين الظهر و العصر بما يحصل به مسماه، و فى الاكتفاء فيه بمجرد فعل النافله وجه، لكنّ الأقوى خلافه.

و وقت فضل المغرب من الغروب إلى غيبه الشفق الذى هو الحمره، دون الصفرة و نحوها.

ص: ٤٧٢

١- (١) جواهر الكلام ٧: ٢٢٩.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧: ٢٣٠.



و العشاء من ذهاب الشفق إلى الثلث، فيكون له حينئذ وقتا إجزاء: قبل الشفق، و بعد الثلث.

و الصبح من طلوع الفجر إلى أن يسفر، و يتجمل بأن تطلع الحمره في المشرق، لا- المغرب، و الغسل بها أفضل من غيره، كما أنّ التعجيل في جميع أوقات الفضيله أفضل من غيره، بل هو في وقت الإجزاء كذلك.

و وقت نافله الزوال من حينه إلى أن يبقى من الذرع الذي هو سبعا الشاخص مقدار الفريضة.

و كذلك نافله العصر بالنسبه إلى الذراعين، فإن بلغ من الظلّ ذلك و لم يكن قد صلّى شيئا منها فالأولى له البدأه بالفريضة، و إن كان قد تلبس بشيء منها و لو ركعه زاحم بها الفريضة، و أتمّها مخفّفه بالاختصار على الحمد خاصّه و نحو ذلك، و يجوز الاختصار على فعل بعضها كغيرها من النوافل.

و لا- تقدّم نافله الزوال فضلا عن نافله العصر على الزوال إلا في يوم الجمعة، فإنّه يجوز تقديم العشرين عليه، بل هو الأفضل، و ينبغي له حينئذ يفريقها: ستّا عند انبساط الشمس، و ستّا عند ارتفاعها، و ستّا قبل الزوال، و ركعتين عنده.

و وقت نافله المغرب من حين الفراغ من الفريضة إلى ذهاب الشفق المغربى، و الظاهر جريان حكم المزاحمه فيها على حسب ما سمعته في سابقتها.

و يمتدّ وقت الوتيره بإمتداد وقت العشاء، نعم ينبغي ملا-حظه تعقبها له في الجملة، كما أنّه ينبغي جعلها خاتمه نوافله، فلو فرض اراده فعل بعض الصلوات الموظّفه في بعض الليالي بعد العشاء جعل الوتيره بعد ذلك.

و وقت نافله الصبح الفجر الأوّل، و يمتدّ وقتها إلى أن يبقى من طلوع الحمره مقدار الفريضة.

و يجوز رخصه دسّيه في صلاه الليل قبل ذلك، و لو عند النصف، بل لا يبعد جواز تقديمها عليه مع صلاه الليل، إلا أنّ الأفضل إعادتها حتّى لو صلّيت في الفجر الأوّل إذا نام بعدها، و تجرى أيضا فيهما المزاحمه السابقه.

و وقت صلاه الليل انتصافه إلى الفجر الصادق على الأصح، و السحر أفضل من غيره، و الظاهر أنه أوسع من السدس الأخير، بل لا يبعد كون الثلث الأخير كله سحرا.

نعم أفضله القريب من الفجر.

و لا- يجوز تقديمها على النصف إلا- للمسافر، و الشاب الذي يصعب عليه فعلها في الوقت، بل يلحق به الشيخ، و خائف البرد و الاحتلام و النوم، و المريض، و غيرهم من ذوى الأعذار التي يصعب معها ادراكها في الوقت.

و ينبغي لهم نية التعجيل لا الأداء، و قضاؤها أفضل من التقديم المزبور، و لو انتبهوا في الوقت بعد التقديم المذكور فالأحوط عدم إعادتها، بل هو الأقوى.

و لو طلع الفجر و لم يكن قد تلبس بشيء منها فالأولى صلاه ركعتي الفجر ثم الفريضة.

و إن كان قد طلع و قد صلى منها أربع ركعات أتمها مخففة بقراءة الحمد وحدها.

و لو كان قد ظهر له الضيق بعد أن زعم السعه، و لم يكن قد أكمل الأربع فالأولى له إكمال ما في يده، و الاشتغال بالفريضة و نافلتها.

و لو ظن الضيق صلى، فإن أحرز الأربع زاحم، و إلا أخرها إلى ما بعد الفريضة، و يجوز له في الفرض المزبور صلاه ما اتسع له الوقت، فإذا طلع الفجر أوتر و أخر.

و الأمر في ذلك كله سهل عندنا، لأن الحق جواز التطوع مطلقا في وقت الفريضة ما لم يتضيق، من غير فرق بين الفائته و الحاضره، و بين القضاء للنفس أو الغير، و إن كان الأحوط خلافه خصوصا في الحاضره).

(نعم) لو قلنا: إن المفهوم من أدله حرمة التطوع منافاه وصف الاستحباب للصحة، لا- عدم مشروعيته أصل النافله ذاتا ف(لو أوجب) المكلف (التطوع) لا بعنوان التطوع- إذ النذر كذلك غير معقول- و المراد أن يوجب ما هو تطوع بالذات عليه (بسبب من الأسباب كالنذر و نحوه) أو يوجب عليه من تجب عليه اطاعته كالمالك و غيره (خلص من الإشكال عن أصله).

و فى صحّحه العبارة إشكال، و لو بدّل موضعى حرفى الجزّ لكان خالص عن الإشكال من أصله.

و الوجه فى صحّحه النافله مع النذر ما ذكره فى كتابه: من خروجه حينئذ عن موضوع المسأله، لتغيّر الوصف المذى عليه المدار، إذ احتمال الاكتفاء بما كان عليه قبل الوصف من التطوّع فى غايه البعد (١)، انتهى.

و عليه إشكال مشهور عسر الزوال جدّا، و هو أنّ تغيّر الوصف و زوال المرجوحية فرع صحّحه النذر، و صحّحه النذر تتوقّف على كون متعلّقه غير مرجوح، بل يلزم فيه الرجحان، فيلزم الدور، و بعبارة اخرى: لا بدّ من تقدّم موضوع الحكم على الحكم و لو رتبته، فلا يمكن إثبات الموضوع بالحكم أو ما هو ناش منه، كما تقرّر فى محلّه.

و قد تتبّه الماتن لهذا الإشكال فى صورته تقييد النذر بما قبل الفريضه، و التزم بالبطلان، فقال فى كتابه:

«نعم، ينبغى تقييد النذر مثلا بما إذا لم يقيد فى وقت ما هو متلبس به من الحاضره أو الفائته، بل نذره مطلقا و إن كان قد صدر منه النذر فى وقت خطابه بهما إلّا- أنّه أوقعه مطلقا، و احتمال الاجتزاء به حتّى مع التقييد المزبور لتغيّر الوصف أيضا يدفعه منع تأثير النذر لزومه كى يتبدّل الوصف، لاشرطه بالمشروعيه قبل النذر و هى مفقوده فى المقيّد ضروره بناء على الحرمة» (٢).

(و) قال هنا: (لكن ينبغى الإطلاق فى النذر، و إن كان وقع منه فى وقت الفريضه، أمّا لو قيّد فى وقتها فإشكال، أقواه عدم الجواز بناء على الحرمة) و لكن قد ناقض نفسه، فحكم بصحّحه النذر مطلقا فى كتاب الصوم كما يأتى (٣).

و الظاهر عدم الفرق بين الصورتين، لأنّ النذر إن أمكن انعقاده و تغييره للوصف

ص: ٤٧٥

١- (١) جواهر الكلام ٧: ٢٥٦.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧: ٢٥٦.

٣- (٣) قال هناك: لا يجوز التطوّع بشيء لمن عليه صوم واجب على الأصحّ، قضاء كان أو غيره، من كفّاره و نحوها، بل الظاهر و إن كان غير متمكّن من أداء الواجب لسفر و نحوه، أمّا لو نذر التطوّع على الإطلاق أو أيّاما مخصوصه لا يمكن وقوع الواجب قبلها جاز، بل لو نذر أيّاما مخصوصه لا يمكن وقوعه قبلها على الأصحّ.

فلا يضرّ التقييد، وإلا فلا ينفع الإطلاق، لأنّ الطبيعه المنذوره حينئذ لها فردان: محلل، و هو ما كان في غير وقت الفريضة، و محرّم، و هو ما كان فيه، فيجب الإتيان بالطبيعه في ضمن الأفراد السائغه خاصّه، إذ النذر لا يجعل الحرام حلالا، و ما ذكره من اشتراط المشروعيّه قبل النذر جار في كلتا صورتين.

و ما يقال وجها للفرق من أنّ متعلّق النذر في صورته التقييد هو الفرد، و هو مشروط بسبق الرجحان المفقود في صورته التقييد، فلا ينعقد النذر أصلا، بخلاف صورته الإطلاق، إذ النذر فيها يتعلّق بالكلّي من غير لحاظ للأفراد، و هو راجح برجحان بعض أفرادها، فينعقد النذر عليه، و بعد انعقاده يتساوى جميع الأفراد فيه، و تزول عن فرد المتطوّع فيه وصف التطوّع.

و لكنّه مغالطه يظهر فسادها بالتأمّل في ما مرّ، لأنّه على تقدير عدم تغيير العنوان في الفرد المحرّم بالنذر لا يكاد يشمل ذلك الفرد أصلا، فيتعيّن امتثال الأمر بالكلّي في الأفراد المحلّه، فالحال فيه كالحال في ما لو نذر تزويج ذوات الأرحام، فإنّ النذر لا يكاد يشمل المحارم منهن أصلا، و لا يحصل الامتثال بالفرد المحرّم.

و لبيان ذلك، و تحقيق أنّ هذا التقييد هل هو عقلي، أو شرعيّ؟ و تطبيق الحقّ منها على قواعد الصنائه محلّ آخر.

هذا، على أنّ لنا تأمّلا- في صحّحه نذر الكلّي الّذي تختلف أفرادها في الحليّه و الحرمة إذا لم ينضمّ إليه لحاظ آخر، و ليس قول القائل: «إنّ الكلّي راجح برجحان بعض أفرادها» أولى من أن يقال: «إنّه مرجوح بمرجوحته بعض أفرادها» و تحقيق ذلك لا يناسب المقام.

و بالجمله، لا فرق في المقام بين كون متعلّق النذر أو الأحكام كليّا أو فردا، و المقام يشبه مسأله نذر الإحرام قبل الميقات، و لكنّ الأمر هنا أشدّ إشكالا، لأنّ العنوان المحرّم هناك هو ذات الإحرام قبل الميقات مع قطع النظر عن الطوارئ، فيمكن أن يتغيّر بعروض عنوان كونه منذورا عليه مع قطع النظر عن أمر الشارع بالوفاء به، و صيرورته راجحا بمجرد النذر، فيتعلّق به أمر الشارع بعده، بخلاف المقام، لأنّ المانع هنا وصف الاستحباب، و لا يرتفع بنفس كونه منذورا، بل يرتفع بإيجاب الشارع الوفاء به.

و بعبارة اخرى: إنَّ تغيّر العنوان هناك بنفس النذر، و هو لا يتوقّف على الرجحان، بل يتحقّق حتّى مع المرجوحية، و عنوان النذر يحدث فيه رجحانا فيتعلّق به الأمر الشرعى، بخلاف المقام، لأنّ تغيّر العنوان و زوال المرجوحية لا يكون إلّا بإيجاب الشارع الوفاء المتوقّف على الرجحان، فيلزم المحال.

و لهذا ذكر الشيخ الأستاذ-دام ظلّه- فى حاشية المقام أنّه لا يتخلّص بذلك من الإشكال و إن أطلق النذر. مع أنّه قد صحّح نذر الإحرام-بما ذكرناه- فى مجلس الدرس.

نعم، الأمر فى المقام أسهل منه هناك من جهة اخرى، و هى كون المرجوحية هناك-بناء على حرمة شرعا-و عدم الرجحان فيه- بناء على حرمة تشريعا-ذاتى، بخلاف المقام، إذ المفروض رجحان الصلاة ذاتا مطلقا، و كون المرجوحية ناشئة من انطباق عنوان الاستحباب عليه. و لكنّه لا يجدى فى دفع الإشكال الذى كلامنا فيه.

هذا، و لنا فى تصحيح نذر الإحرام بما عرفت نظر، و بيان وجهه على الإجمال أنّ رجحان موضوع النذر شرط فى تحقّق عنوان النذر لا أنّه شرط تعبدي مأخوذ فى موضع النذر الذى أوجب الشارع الوفاء به، إذ معنى اللّام فى قول القائل: «لله على كذا» معناها فى قوله: «الزيد على قضاء دينه و بناء داره» و هو الزام النفس بإتيان ما هو محبوب عنده، و لا- معنى لقول القائل: «الزيد على أن اشرب الماء أو أفضى دين من هو أجنبيّ عنه» إلّا- أن يكون ممّا يعود بالآخرة إليه، كما فى نذر العبادات مع تنزّه البارى-جلّت عظمتة-عن وصول نفع منها إليه، بل يكون منافعها راجعه إلى العبد، و لكن لما كان انتفاع العباد و دركهم المصالح محبوبا عنده تعالى، مرضيا لديه أوجب تصحيح معنى اللّام هنا كما أوجب تشريع الأحكام.

و ما أشبهه من هذا الجهد بقول الطفل لأبيه الذى يعرف أنّه لشده حبه له يجب اتّصافه بالكمالات: «لك على أن أدخل الكتاب و اتقن الكتابه و الحساب» و هذا سرّ شريف يحتاج إلى زياده بيان، و لكنّها توجب الخروج عن مقتضى المقام.

و بهذا يظهر أنّ اشتراط الرجحان فى النذر-كما دلّت عليه الأخبار-مطابق لصحيح الاعتبار، كعدم اعتباره فى متعلّق اليمين، و بيان ذلك كبيان عدم منافاه ما ذكرناه مع مرجوحية أصل النذر لا يناسب المقام.

فعلى ما عرّفناك لا يعقل تحقّق معنى النذر إلا برجحان المتعلّق، وأمر الشارع بالوفاء به متعلّق بجميع ما هو نذر بالحمل الشائع، لا أنّ النذر له قسمان، تعلق أمر الوفاء بقسم خاصّ منه وهو الراجح، كما هو مبنى الكلام المتقدّم.

على أنّ مثل ذلك يمكن فرضه فى نذر النافله أيضا بأن يكون عنوان المنذور به باعنا لإيجاد مصلحه فى النافله تراحم مفسده التطوّع قبل الفريضه، و تزيد عليها، فيجعله راجحا قابلا لتعلق أمر الوفاء به، فلا وجه لتفصيل الشيخ الأستاذ-دام ظلّه-بين المقامين، إلا أن يكون نظره إلى وجود الدليل الكاشف عن إيجاد النذر لمصلحه فى متعلقه، دون المقام.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ هذه المسأله قد اشتهر الكلام فيها من بعد زمان الماتن، وقد تعرّض لها شيخنا الفقيه قدّس سرّه فى المصباح، ولم يتعرّض لهذا الإشكال، ولكنّه جعل إمكان تغيير الوصف بالنذر أمرا مفروغا عنه، وأطال الكلام فى بيان شرطين: أحدهما: ما عرفت، وهو أن لا يستفاد من النهى المنع عمّا كانت نافله بالذات.

و ثانيهما: ما ستعرفه من اشتراط تمكّن الناذر من إيقاعها فى الوقت الذى نذره فارغا ذمته عمّا يجب عليه من الفوائت (1).

و الأمر فى الشرطين معا واضح لا يحتاج إلى إطاله الكلام فيها من الجهه التى تعرّض لهما، وإن كان فيهما كلاما من جهات اخر تعرفها قريبا-إن شاء الله تعالى-و كان المتوقّع من مثله التنبّه للإشكال أولا و حلّه إن أمكن ثانيا.

و قد تعرّض له الشيخ قدّس سرّه فى رساله، و أطال الكلام فيه (2) و قد وافق الماتن فى التفصيل المتقدّم، و لكن كلامه فى تصحيح النذر فى صورته التعميم و فى وجه الفرق بينه و بين صورته التقييد لا يخلو عن إجمال و لم ننقله لطوله، فليراجع من شاء.

و لأهل العصر وجوه فى حلّ هذا الإشكال، كدعوى كفايه الرجحان الذاتى فى متعلق النذر، و ظاهر لدى المتأمل أنّه لا معنى له أصلا إن اقتصر فيه على هذا المقدار من البيان.

ص: ٤٧٨

١- (١) مصباح الفقيه ٩: ٣٤٧-٣٤٨.

٢- (٢) كتاب الصلاه للشيخ الأعظم الأنصارى ١: ١٢٨-١٢٥.

و كدعوى انصراف أدلّه اعتبار عدم المرجوحية في متعلّق النذر عن مثل هذه المرجوحية القابلة للزوال بالنذر.

و هذه مصادره واضحه، إذ الإشكال في إمكان زوال هذه المرجوحية بالنذر، إلى غير ذلك ممّا هو فاسد قطعاً، أو لا معنى له أصلاً و إن أطل أصحابها في بيانها، و سعا في تشييد بنائها، و مع العلم بفسادها لا ثمره مهمّة في نقلها.

و قد سنح لنا وجه آخر لعلّ فيه الحلّ لهذا الإشكال، و الشفاء لهذا الداء العضال، فلنذكره غير مدّعين لخلوّه عن الفساد، و لا متعهّدين للجواب عن جميع ما يرد عليه من الإيراد، و نقول:

إنّ مرجوحية الموضوع إن كانت ذاتية أو للعوارض الطارئة عليه من غير ناحية الحكم فلا يعقل زوالها بالنذر- للبرهان المتقدّم- و إن كانت ناشئة من الحكم المتعلّق به فلا يعقل بقاؤها معه، و المقام من قبيل الثاني لما عرفت من ابتناء المسألة على ما قالوا من أنّ الظاهر من الأدلّه عدم مرجوحية ذات النافله، بل المستفاد منها رجحانها مطلقاً، و كون المانع من الصّحة وصف الاستحباب، و أنّ النهي فيها كالنهي في قولهم: «لا صدقه لمن عليه دين واجب» أو «لا صدقه و ذى رحم محتاج» لا من قبيل قولهم: «لا جماعه في النافله» على أحد الوجهين بحيث يعلم أنّه لا مانع من صحّة الصلاة إلّا وصف الاستحباب مع اشتغال الذمّه بالواجب.

فالمقام يشبه باب التراحم، بل هو من شؤونه، فكان الأهمّ يمنع عن إتيان ما هو دونه في تأكّد الطلب قبله، و على هذا فالصلاة راجحه من حيث هي، و من حيث جميع خصوصياتها الفرديّة، و لا مانع منه إلّا حكم الشارع باستحبابه.

إذا ثبت هذا فنقول:

إنّ النذر لا يتعلّق بالنافله مع فرض استحبابه المذمى كان سبباً لمرجوحيتها، بل يتعلّق بموضوع الاستحباب، و هو النافله التي لو لا النذر لكان مستحبّاً، و لا يعقل تعلّقه بالنافله مع وصف الاستحباب، لتضادّ الأحكام، و لو فرض قصد الناظر ذلك لكان النذر باطلاً من

أصله، لاستحالته، وحينئذ فلا- قصور من ناحيه الموضوع، و الاستحباب الّذى كان ينشأ منه المرجوحيه مرتفع بنفس النذر، إذ لا يعقل بقاؤه مع الوجوب، و لم يكن داخلا- فى موضوع النذر ليتوقف الموضوع على الحكم، و لا- يتوقف الوجوب على زوال الاستحباب، لعدم توقف وجود الضدّ على عدم ضده- كما تقرّر فى محله- و إيجاب الشارع المستحبّات بالنذر يشبه النسخ، فلنفرضه للتوضيح نسخا و نقول:

إنّ الشارع لو لاحظ رجحان أمر و حكم عليه بالاستحباب، و كان قد أمر بتأخير المستحبّات عن الواجبات ثمّ لاحظ ذلك الرجحان بعينه فنسخ الاستحباب و حكم عليه بالوجوب، فهل ترى الاستحباب الّذى اتّصف به الموضوع سابقا مانعا عن تقديمه على بقيه الواجبات؟ أو ترى أنّ المرجوحيه الّتى كان منشؤها الاستحباب مانعا للشارع عن إيجابه قبل غيره؟ لعدم معقوليه إيجاب الشارع للمرجوح.

و من هذا الباب ما لو فرض أنّ السلطان منع رعاياه عن المستحبّات، و هدّد فاعلها بالقتل، و أذن لهم فى فعل الواجبات فقط، و لا إشكال حينئذ فى حرمه جميع المستحبّات، لانطباق عنوان الضرر عليها، و لكن لئما كان منشأ الضرر- أعنى المرجوحيه- هو الاستحباب، و بالنذر يرتفع ذلك لا إشكال فى صحّحه النذر، و لا يظنّ بأحد الالتزام بعدم انعقاده، و ليس الوجه إلّا ما عرفت من أنّ الموضوع هو متعلّق الاستحباب لا- المستحبّ، و لئما كانت المرجوحيه ناشئه من الاستحباب، و هو غير قابل للبقاء مع الوجوب لا يبقى مانع من صحّحه النذر، و لهذا يصحّ لنا أن نقول: إنّ مورد النهى و النذر متغايران، و النذر لم يقع على موضوع منهى عنه أصلا، و إنّ المرجوح ليس بمنذور، و المنذور لم يكن مرجوحا أصلا، فليتأمل.

و بالجمله، موضوع النافله يعرضه حكمان: الوجوب مع النذر، و الاستحباب بدونه، و قد دلّ الدليل على اشتراطها بفراغ الذمه عن الواجب فى صورته استحبابها خاصه، و الاختلاف فى الشرائط باختلاف الحكم غير عزيز.

و هذا ما سمح به الخاطر فى حلّ هذا الإشكال، و بعد تحريره تأملنا كلام الشيخ قدّس سرّه



فوجدناه قابلاً للحمل عليه، فإن تمّ و سلّم من الفساد فسرونا بحلّ الإشكال لا يزيد على سرورنا بفهم كلام الشيخ و بيان مراده بعد ما استصعبه جماعه من أفاضل العصر، حتى أنّ بعض العلماء تجاوز الحدّ و زعم أنّه لا معنى له أصلاً نعم، لا نعرف وجهاً لتخصيصه بصوره الإطلاق، مع أنّ هذا الوجه لو تمّ لدلّ على صحّته حتى في صورته التقييد.

هذا، و قد عرفت توقّف إمكان حلّ الإشكال على أن يستفاد من النهي عن التطوُّع ما عرفت، و لقائل أن يمنع إمكانه أولاً بأنّ مرجوّه عنوان المستحبّ مطلقاً في بعض الأوقات غير معقول إلاّ أن يرجع إلى وجود مفسده في موضوعه في وقت خاصّ أو لمكلف كذلك، و أن يمنع كون ذلك مفاداً الأدلّه ثانياً.

و الجواب عن الأوّل لا يصعب على المتأمل، و الثاني موكول إلى فهم الناظر بعد مراجعته الأدلّه.

هذا، و أمّا ما تقدّم نقله عن شيخنا الفقيه قدّس سرّه من اشتراط تمكن الناذر من إيقاعها في الوقت الذي نذره فارغاً ذمّته عمّا تجب عليه من الفوائت فالوجه فيه واضح من ممانعه فعلية الأمر بها عن النافله التي فرض مزاحمتها لها.

و لكن لا- يخفى أنّ ذلك لا يمنع من صحّحه النذر بعد فرض قابليته الموضوع الذي عرفت أنّها مفروض المقام، و قد عرفت أنّ المقام يشبه باب التزاحم، بل هو من شؤونه، و قواعد الصنّاعه لا تأتي من صحّحه نذر المهمّ حتى مع مزاحمه الأهمّ، فيحصل الوفاء به في صورته ترك الأهمّ، و الحنث في صورته تركهما معاً، بل لا- يبعد وجوبه مطلقاً لو فرض صيرورته بالنذر أهمّ من كلا المتزاحمين، و التخيير بينهما مع فرض التساوي، و لا يبعد في الصورتين إمكان نذر الذي فرض أنّه الأهمّ مطلقاً، فيعود فيه الكلام.

و بالجمله، لا مانع عن نذر كلّ عباده في وقت كلّ عباده إلاّ أن يثبت عدم قابليته الموضوع- كنذر الصوم في شهر رمضان- أو يمنع منه مانع آخر، و كذلك غير النذر، إلاّ أن يدعى لزوم الأمر الفعلي في النذر، و هو ممنوع.

و تحقيق المقام يحتاج إلى تأمل تامّ، و تتبع مظانّه من كلمات الأصحاب، و ما ذكرناه أنموذج كاف في ما قصدنا بيانه هنا، و الله العالم.

ثم إنه لا فرق بين النذر في ما عرفت و بين سائر الأسباب الموجبه للنوافل، كالعهد و اليمين، و أمر السيد و الوالد، لاشتراط الجميع بعدم الحرمه.

و لا يخفى أنّ الإشكال يختصّ بما هو تطوع بالذات، فلا إشكال في الواجبات، و إن كان وجوبها بالعارض كالإجاره و نحوها، و في مثل الصلاه المعاده لمن اشتغلت ذمته بالفوات، و القضاء عن الميت إذا لم يكن واجبا على القاضى و جهان لعلّ أقواهما الجواز.

و لا- إشكال في جواز الرواتب اليوميّه في أوقات الفرائض أداء، و في جوازها قضاء، أو عدمها مطلقا، أو التفصيل بين المماثله و غيرها- فيجوز قضاء نافله الظهر الفائته في وقت نافله الظهر، دون نافله الصبح مثلا- أو التفصيل بين الوقت المشترك بينهما و بين غيره و جوه.

### المبحث الثالث: في الأحكام

(إذا حصل للمكّلف) بعد دخول الوقت (أحد الأعذار المانعه من) أصل (التكليف بالصلاه كالجنون و الحيض و الإغماء، دون المانعه من تنجز التكليف كالنسيان و نحوه و قد مضى من الوقت مقدار فعل تمام) أقلّ أفراد (صلاه المختار له) من غير جهة ضيق الوقت، لا المضطرّ إن كان مختارا (بحسب حاله في ذلك الوقت من الحضر و السفر) و منه مواضع التخيير في وجه (و غيرهما) ممّا يختلف به مقدار زمان الصلاه (و جب عليه) إيقاع الصلاه في ذلك المقدار، و لم يجز له التأخير إن علم بطرؤ العذر بعده، بل و لو ظنّ في وجهه، و إن لم يعلم أو علم و لم يفعل فعله (القضاء) إن استمرّ عدم العذر في جميع ذلك المقدار بلا خلاف و لا إشكال،.

و الوجه فيه واضح كالمراد من العبارة، و مع ذلك تكلف بعض العلماء في تفسيرها، و صنع بها ما يوجب زقّه الناظر لحالها حيث جعل لفظ المختار صفه للصلاه، و زعم أنّ معنى العبارة الصلاه التي اختارها الشارع له، و حكم عليها بالغلط في موضعين: أحدهما: ترك إدخال اللام على الصلاه الموصوفه، و ثانيهما: ترك التاء في الصفه.

و اعتذر عمّا صنعه بعذرین غير موجهين: أحدهما: عدم الدليل على التقييد بصلاه المختار

-و ستعرف ما فيه-و ثانيهما: أنه مخالف لما في الجواهر.و لا يخفى ما فيه على من راجعه،و كان الأولى ملاحظه عبارته في باب الحيض من هذا الكتاب التي هي صريحه في ما فسّرناها به (١).

و ما أوقع هذا الشارح في ما وقع فيه إلا لفظ «له» بعد لفظ «المختار» الذي أوجب سماجه العباره،و تعقيدها من غير احتياج إليها،و لو تركه كما فعله في باب القضاء من هذا الكتاب لكان أحسن.

و بالجمله،مختار الماتن أنه يجب القضاء على من مضى له من أول الوقت مقدار يصحّ أن يؤمر فيه بالصلاه التي كانت واجبه عليه لو لا ضيق الوقت بأن يسع فعل تمام تلك الصلاه مع تحصيل مقدماتها الغير الحاصله.

(و إلا- لم يجب عليه) مطلقا(على الأصحّ من غير فرق)بين الأجزاء و الشرائط،و لا في الأجزاء(بين التمكن من)الشطّر(الأكثر)من الصلاه كالركعتين من المغرب(و عدمه) كما نقل عن المرتضى و غيره (٢).

و مستنده روايه أبي الورد (٣)،و هي غير نقيه السند،و غير واضحه الدلاله،محتمله لوجوه كثيره،و هي مع ذلك مختصّه بالحيض فلا تعمّ سائر الأعذار،و خلاف السيد أيضا محتمل للاختصاص بالحيض أيضا كما قيل.

(و)لا في الشرائط(بين التمكن من الطهاره خاصّه دون باقي الشرائط و عدمه) على الأصحّ أيضا،و في قبالة قولان متقابلان:

ص: ٤٨٣

١- ((١)) قال في الفصل الثامن(أحكام الحيض):لو حاضت بعد أن مضى من الوقت مقدار أقلّ أفراد ما عليها من الصلاه من الإتمام و القصر و لو في موضع التخيير،و السرعه و البطؤ،و الصّحه و المرض و نحو ذلك،و مقدار ما هي مكلفه به من الشرائط من وضوء أو غسل أو تيمّم و غير ذلك من باقي الشرائط و لم تكن قد حصلت و جب عليها القضاء.

٢- ((٢)) مدارك الاحكام ٣:٩١ قال:و حكى عن ظاهر المرتضى و ابن بابويه و ابن الجنيد اعتبار خلوّ أول الوقت من العذر بمقدار أكثر الصلاه.

٣- ((٣)) وسائل الشيعه ٢:٣٦٠ الباب(٤٨)من أبواب الحيض ح ٣.

الأول: للفاضل في النهاية-على ما نقل-و هو كفايه مضى مقدار الصلاة دون الطهارة لإمكان تقديمها على الوقت إلا للمستحاضه والمتيمم (١).

و الماتن في كتابه نفى الريب عن ضعفه معللاً بأن الطهارة لكلّ صلاه موقته بوقتها،و لا يعارضه إمكان كونه قد تطهر لغيرها (٢).

قلت: مثل هذا لا يكاد يخفى على مثل الفاضل قدس سرّه،و الظاهر أنّ نظره إلى كفايه ذلك في صدق الفوت الذي هو موضوع القضاء،و هو لا يتوقّف على وجوب الأداء،و إنّما يتوقّف على إمكانه،و هو حاصل بما ذكره،و هو قوى جدّاً كما ستعرف.

و على هذا فيراد الماتن بمعزل عن كلامه،نعم لا خصوصيّة للطهارة في ذلك،بل الساتر و نحوه كذلك،فلعله ذكر الطهارة من باب المثال،و لا يحضرنى كلامه.

و ظاهر كلام الشيخ قدس سرّه نسبة ذلك إليه في جميع الشرائط،و على هذا فلا تقابل بين هذا القول و القول الثاني و هو اعتبار الطهارة خاصّه دون غيرها من الشرائط التي تسقط حال الضروره،ذهب إليه الفاضل الإصفهاني في المناهج السويّه (٣)،و لعله ظاهر من اقتصر على ذكر الطهارة بين الشروط كالفاضلين و غيرها.

و الوجه فيه ما في الكتاب المذكور و في كتاب الطهارة للشيخ،و ملخصه:

إنّ المفروض اختصاص تلك الشرائط بصورة التمكن،و سقوطها للعذر الذي من أفراده ضيق الوقت،و لهذا تجب الصلاة بدونها على من ارتفع عنه العذر آخر الوقت و لا- يتمكّن من الساتر و نحوه،و كذلك من علم أوّل الوقت بطرؤ المانع له بعد زمان لا يسع إلا- نفس الصلاة و الشرائط المطلقة،فإذا أخرها و الحال هذه أثم و عليه القضاء، و لا فرق بين ما لو علم بذلك أو فاجاه المانع غفله،بل مفاجاته كاشفه عن كونه مأمورا

ص: ٤٨٤

١- (١) نهاية الأحكام ٣١٧:١.

٢- (٢) جواهر الكلام ٢١٠:٣.

٣- (٣) «المناهج السويّه في شرح الروضه البهيّه في شرح اللمعه دمشقيّه» للفاضل الهندي المولى بهاء الدين محمّد بن تاج الدين حسن بن محمّد الإصفهاني خرج منه شرح كتاب الطهارة مزجا...و كتاب الصلاة فصلا...و الزكاه و الخمس و الصوم ختمه بالحج.الذريعه: ٢٢/٣٤٥.

فى الواقع بالصلاه الخاليه عنها، فيجب القضاء كما فى سائر الموارد (١)، انتهى.

و هذا الوجه قوى جداً، و لهذا قال الشيخ فى حاشيه المقام: «إنّ الأحوط القضاء مع كونه متطهراً جامعاً للشرائط عند الزوال و طرؤ العذر بعد مضيّ مقدار الفعل الواجب فى حقّه، سواء كان صلاه المختار أو غيرها».

و قد خفى المراد من هذه الحاشيه على جماعه حتّى أنّ بعض الأعلام زعم اتّحادها معنى مع عباره المتن اولى، و لهذا تعجّب من تعبير الشيخ بالاحتياط مع كونه القدر المتيقّن من وجوب القضاء، و قد نشأ الإشكال من حملهم الشرائط المذكوره فى كلامه على شرائط الصلاه، و هذا خطأ، بل مراده منها شرائط التكليف، و التقييد بكونه متطهراً لما عرفت من خصوصيه الطهاره بين الشرائط.

و فى عباره قصور كما لا يخفى، و كان الأولى أن يلحق بآخرها «أو مضيّ ذلك المقدار مع مقدار الطهاره الواجبه فى حقّه إن لم يكن متطهراً» كما أنّه لو بدّل قوله «عند الزوال» بقوله «أول الوقت» لكان أحسن، و الأمر فيه سهل.

ثمّ إنّ الشيخ قدّس سرّه اختار ما ذكره الماتن، و أورد على الوجه المذكور بوجهين:

أحدهما: أنّه لا نسلم تنجز التكليف و حدوثه بمجرد القدره على الفعل الاضطرارى، إنّما المسلّم كونها كافيه فى بقاء التكليف.

و ثانيهما: أنّه لا يلزم من وجوب الفعل الخالى عن الشرائط الاختياريه عليه إذا علم بطرؤ المانع و وجوب قضاء الصلاه عليه لو تركها، لأنّ الواجب مع فوت الفعل الاضطرارى تدارك الفعل الاختيارى الّذى فات من غير بدل، لا تدارك بدله الاضطرارى الّذى أمر به فعلاً، فإذا فرض استناد فوت الاختيارى إلى الحيض مع كون المفروض عدم وجوب تدارك ما فات لأجل الحيض فلا مقتضى آخر للقضاء (٢)، انتهى.

و مراده ممّا ذكره فى الوجه الأوّل واضح، و إن كان فيه من المناقشه ما لا يخفى على المتأمل، و لهذا أمر بالتأمّل و لو تمّ هذا الوجه لزم أمران يصعب الالتزام بكلّ منهما:

ص: ٤٨٥

١- (١) كتاب الطهاره: ٢٤١.

٢- (٢) كتاب الطهاره: ٢٤٢.

الأول: عدم وجوب الأداء أيضا مع العلم بطرؤ المانع بعده.

و ثانيهما: عدم وجوب الأداء لو فرض عدم التمكن من تلك الشرائط في جميع الوقت.

و أما المراد من الوجه الثاني فلا يخلو عن خفاء، و لعلّ توضيحه أنّ هناك صلاتين:

اختياريّه، و هي لا- تقضى، لاستناد فوتها إلى الحيض، و اضطراريّه، و هي لا- تقضى مطلقا حتّى في سائر الموارد، مثلا من كانت فريضته صلاه اضطراريّه فلم يصلّها إلى أن خرج الوقت يجب عليه القضاء، و المقضيّه هي الاختياريّه الفائتة.

و الفرق بين المقام و هذه الصورة هو ما عرفت من استناد الفوت في المقام إلى الحيض الذي دلّ الدليل على عدم وجوب قضاء ما فات بسببه، بخلاف تلك الصورة.

هذا، و فيه مجال للتأمل، و من المستبعد جدّا وجوب الأداء و عدم وجوب القضاء، و قد أحسن الشيخ الأستاذ-دام ظلّه- حيث كتب على أوّل هذه الحاشيه: «بل الأقوى».

ثمّ إنّ هذه الاحتياط يجرى في ما لم يكن المكلف متطهّرا، و لم يسع الوقت إلاّ التيمّم و صلاه غير المختار، و قد تبّه الشيخ على ذلك في حاشيته على المسأله الآتيه، و المقام أولى بذلك منه، لأنّه قد وردت في المسأله الآتيه روايات يمكن أن يستفاد منها عدم وجوب القضاء إذا تمكّنت الحائض من الصلاه مع التيمّم آخر الوقت و لم تفعل، بخلاف المقام، و لهذا فصلّ بينهما في المناهج السويّه فقال:

«ينبغي أن لا- يشترط إلاّ- اتّساع الوقت للصلاه و التيمّم، إلاّ أنّ النصّ عارض ذلك بالنسبه إلى آخر الوقت، و هي روايه عبيد بن زراره، و روايه الحلبي الآتيتين، و أمّا أوّل الوقت فلم يرد فيه ما يدلّ على ذلك، بل عموم الأخبار الآمره بقضاء ما أدرك وقتها يقتضى القضاء و لو لم تدرك مقدار الطهاره المائيه»، انتهى.

و لعلّ الشيخ اكتفى بما ذكره في الحاشيه الآتيه لمكان هذه الأولويّه، فتأمل.

ثمّ إنّ كلامه قدس سرّه في كتاب الطهاره و كلام صاحب المناهج مقصوران على بيان حال الشروط، و لا خصوصيّة لها، فيجرى الكلام في الأجزاء التي تسقط للعذر كالسوره و نحوها، و إطلاق عباره الحاشيه تشملها أيضا.

هذا، و البحث عن الروايات الوارده في خصوص الحيض يطلب من محلّه من هذا

الشرح و ما بقى من الكلام فى هذه المسأله يأتى-إن شاء الله-فى باب قضاء الصلاه عند تعرّض الماتن لها، لأنّ هذه المسأله أنسب بذلك الباب من باب المواقيت، و العدى كان يناسب هذا الباب بيان حال الأداء، و قد تركه الماتن و كرّر حال القضاء فى مواضع ثلاثه من هذا الكتاب، و التكلّم على حاشيه الشيخ قدّس سرّه ألجأنا إلى التعرّض لذلك، و إلاّ فالمناسب ما عرفت.

هذا، و الحال فى ارتفاع العذر فى أثناء الوقت كالحال فى ارتفاعه فى أوّله.

(و لو ارتفع العذر) آخر الوقت (و قد أدرك مقدار ركعه كذلك) أى بحسب حاله تامّه الأجزاء و الشرائط (وجب) فعل الصلاه-لأنّ من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت كلّ-على المشهور، بل نقل عليه الاجماع.

و المستند فيه ما روى عن الأصبع بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «من أدرك من الغداه ركعه قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداه تامّه» (١).

و موثّق عمّار: «فإن صلّى ركعه من الغداه ثمّ طلعت الشمس فليتمّ الصلاه و قد جازت صلاته، و إن طلعت الشمس قبل أن يصلّى ركعه فليقطع الصلاه و لا يصلّ حتىّ تطلع الشمس و يذهب شعاعها» (٢).

و ما روى عن النبى صلّى الله عليه و اله من أنّ «من أدرك ركعه [من الصلاه] فقد أدرك الصلاه».

قلت: الروايه الأخيره ليست من طريق أصحابنا-كما اعترف به الفاضل (٣) و غيره-نعم تكرّر نقلها فى كتب العامّه، و قد رواها مسلم و البخارى بعدّه طرق جميعها عن أبى هريره عنه صلّى الله عليه و اله (٤).

و دلالتها على المطلوب غير ظاهره، إذ من المحتمل قريبا أن يكون المراد درك الجماعه بدرك ركعه مع الإمام، و فى بعض طرقها التصريح بذلك مثل ما رواه مسلم بأسناده عن

ص: ٤٨٧

١- (١) وسائل الشيعه ٤:٢١٧ الباب (٣٠) من أبواب المواقيت ح ٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤:٢١٧ الباب (٣٠) من أبواب المواقيت ح ٣.

٣- (٣) منتهى المطلب ٤:١٠٨.

٤- (٤) صحيح مسلم ٣:١٠٤ و صحيح البخارى ١:٢٤٠.

أبى سلمه بن عبد الرحمن، عن أبى هريره: أن رسول الله صلى الله عليه و اله قال: «من أدرك ركعه مع الإمام فقد أدرك الصلاة» (١).

و ما نقل عن الشيخ من أنه-بعد نقل هذه الروايه فى بعض كتبه-قال: «وقد روى مثلها عن أئمتنا عليه السّلام» (٢) فالظاهر، بل المعلوم أنه يريد بذلك الروايتين السابقتين، و هما مختصّتان بصلاه الصبح، فإثبات الحكم فى جميع الصلوات كما ترى.

و الحال فى هذه المسأله كالحال فى سائر المسائل المشهوره الّتى لا يتمّ الدليل عليها إلا بالشهره و الجبر بها.

بل الحكم فى صلاه الغداه لا يخلو أيضا عن تأمل، إذ الروايه الاولى و إن كانت دلالتها لا بأس بها لكن سندها ضعيف جدّا، و الثانيه و إن كان رواها سعد بن عبد الله مسلسلا بثقات الفطحيه و لكن لا تدلّ إلا على جواز الصلاه و صحّتها فقط، من غير تعرّض لكونها فى الوقت أو فى غيره، و الظاهر من ذيلها كونها مسوقه لبيان حكم الصلاه من حيث وقوع بعضها فى الوقت المكروه، و التفصيل بين الركعه و ما دونها فى القطع و عدمه لأجل ذلك، فهى أجنيبه عن المقام، بل لا تدلّ على جواز الصلاه إذا علم بوقوع ما زاد على الركعه بعد طلوع الشمس، فضلا عن وجوبها الّذى هو المدعى.

ثم إن ما تضمّنته هذه الروايات على ما فهموا منها يمكن أن يكون بتصريف الشارع فى الوقت، و جعله أوسع من الوقت الأصلي بمقدار يسع الباقي، و يمكن أن يكون باكتفائه بوقوع مقدار ركعه فى الوقت عن وقوع الجميع فيه.

و سمت من السّيد العلامه الإمام محمّد الباقر حجّه الإسلام (٣) تقريبا حسنا للوجه الثانى،

ص: ٤٨٨

١- (١) صحيح مسلم ٣: ١٠٤.

٢- (٢) قال فى الخلاف: لما روى عن النبى صلى الله عليه و اله أنه قال: من أدرك ركعه من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك ركعه من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر. و كذلك روى عن أئمتنا. الخلاف ١: ٢٧٢-٢٧١.

٣- (٣) هو السّيد محمّد باقر المعروف بالحجّه ابن أبى القاسم بن الآغا حسن بن السّيد المجاهد الطباطبائى الحائرى عالم فقيه و متكلم بارع و أديب كامل. ولد فى النجف الأشرف ٨ شعبان (١٢٧٣) و أخذ العلم عن الفطاحل و الحجج كوالده السّيد أبى القاسم و الفاضل الأردكانى و الميرزا حبيب الله الرشتى و غيرهم و انتهت إليه الرياسه فى



و هو أنّ المقام أحد أفراد قاعده الميسور و لكن لما كان المقدار الميسور الذي يكتفى به عن الكلّ مختلفا باختلاف الأشياء، و ما يعرف المكلفون جهات صلاحه يمكنهم معرفه الميسور منه دون ما ليس كذلك، و لما كانت الصلاه من قبيل الثاني بين الشارع بهذه الأخبار مقدار الميسور منها، و أنّ الركعه الواحده الواقعه في الوقت تقوم بشرط صالح من مصالح الوقت، انتهى.

(و) من الظاهر أنّه على الوجه الأوّل (يكون مؤدياً) لجميع الصلاه (لا قاضيا و لا ملفقا)، و على الثاني يمكن القول بكلّ من الأداء و التلفيق، بل القول بأنّ الباقي ليس بأداء و لا بقضاء، و التقريب في الأوّلين لا يخفى على المتأمل، و في الثالث أنّ الأداء و القضاء من قبيل تقابل العدم و الملكه، فلا يتحقق إلا في الموقّعات، و بعد رفع الشرطيّه في باقى الركعات لا يكون أداء و لا قضاء.

و أمّا القول بكونه قضاء فلا- يمكن تخريجه على أحد الوجهين المتقدمين، بل لا وجه له إلاّ عدم العمل بهذه الأخبار، كما هو مقتضى دليله المنقول عنه، و هو أنّ خروج البعض يستلزم خروج الكلّ، فدعوى الإجماع على هذا الحكم حتّى من السيّد لا يتمّ أبدا.

و دعوى الماتن في كتابه القطع بعدم جريان جميع أحكام القضاء عليه عدا التيه عنده (1) إنّ تمتّ فلا- ينافي كونه قضاء، إذ من الممكن إيجاب القضاء فورا، و لزوم تقديمه على سائر الفوائت، و نحو ذلك.

و من المحتمل القريب جدّا أن يكون الوجه في كلام السيّد عدم اعتداده بالأخبار العامّه

ص: ٤٨٩

---

١- (٣) كربلا كأعلام أسرته فكان هناك مرجعا للقضاء و التدريس و الفتيا و غيرها و كان دائم المذاكره، دقيق النظر، خصيب الفكر، مشتغلا بالعلم دائما، مكنيا على التدريس و التصنيف و التأليف. له... «الشهاب الثاقب» أو «السهم الثاقب» في ردّ ابن الآلوسى، مطبوع متداول و أراجيز و منظومات كثيره منها «مصباح الظلام في اصول الدين و علم الكلام» و هى منظومه بديعه حوت بيان اصول الدين و المذهب على طريقه الإماميه بالبراهين الساطعه و الأدلّه القاطعه و أشار فيها إلى بطلان سائر المذاهب و فسادها و ختمها بالنصائح و الأخلاق. طبعت في مطبعه العرفان بصيدا (١٣٥٧). ...توفّي في كربلا في الأحد (١١) رجب (١٣٣١). نقيب البشر ١٩٤: ١-١٩٣. (١) جواهر الكلام ٧: ٢٥٨.

العامية، وكذلك الخبر الأول، لضعفه، وفهمه من موثق عمّار المعنى الذي سبقت إليه الإشارة، مع قطع النظر عمّا ذكرناه أخيراً من عدم دلالة أيضاً على وجوب إيقاع الصلاة فيه، بل غاية ما دلّ عليه أنّه لو دخل في الصلاة ولو جاهلاً بضيق الوقت ثمّ صادف طلوع الشمس في الأثناء يلزمه القطع قبل إتمام الركعة، بخلاف ما بعده.

ثمّ إنّ المتيقّن من هذه الأخبار كونها في مقام الاكتفاء بالركعة الواحد في مقام الإمتثال من المكلف بالصلاة، لا كونها في مقام جعل التكليف لمن لم يكن مكلفاً به، فيشكل إثبات وجوب الصلاة بها على الغلام الذي يبلغ قبل آخر الوقت بمقدار ركعة واحدة، والحائض التي تطهر كذلك، إذ الأمر الأولى بالصلاة لا يشملهما قطعاً، لقبح التكليف بفعل لا يسعه الوقت.

وهذه الأخبار لا- ظهور لها إلا- في الاكتفاء بالركعة الواحد عن المكلف بالصلاة في الوقت، ولا- يظهر منها جعل حكم ابتدائي، بل هي ناظرة إلى الوقت الأصلي، وبيان حكم من أدرك ركعة من وقته الذي وجب عليه إيقاع الفعل فيه، لا من أدرك شيئاً من وقت تكليف غيره.

وجعل الحكم على نحو يشمل الأمرين معا وإن كان ممكناً لكن إثباته بهذه الأخبار لا يخلو عن تأمل.

ولأحد أعلام العصر (1)- أدام الله ظلّه وبقائه، ورزقنا التشرف ببقائه- حاشيه في مبحث صلاة الآيات على قول الماتن: «و يدرك وقت الفرض بإدراك ركعة» لعلّ الوجه فيها ما ذكرناه، وهي قوله: «إن كان ذلك بعد استقرار الوجوب بإدراك تمام الصلاة في الوقت مع تحقّق سائر شرائط الوجوب».

وإن كان الوجه فيه ما ذكرناه فكان من اللازم بيانه هنا وفي مبحث الحيض، والتي رأينا من النسخ المزيّنة بغوالي لثالي حواشيه خاليه عن ذلك في المقامين، والفرق بين المقام و صلاة الآيات لا يحضرنى الآن وجه له، ولعلنا نعيد الكلام عليها في محلّه إن شاء الله تعالى.

ص: ٤٩٠

---

١- (١) الظاهر أنّه العلامة الفقيه الميرزا محمّد تقى الشيرازى رحمه الله.

بقى فى المقام شىء، و هو أنّ الظاهر منهم المصرّح فى كلام بعضهم عدم جواز تأخير الصلاة اختيارا إلى بقاء مقدار الركعة، و الوجه فىه لا يخلو عن خفاء، و لعلهم استفادوا ذلك من التعبير بالادراك و نحو ذلك، فلا بدّ من التأمل و المراجعة.

هذا تمام الكلام فى وجوب أداء الصلاة إن أدرك ركعته، و يجب القضاء بعدم الأداء فىه (و إلّا) [أى إن لا] يمكن الأداء لعدم سعه الوقت لا أصلا و لا تنزيلا (لم يجب) القضاء (على الأقوى).

و قد نفى عن ذلك الريب فى كتابه من غير أن يبيّن له وجهها إلّا مفهوم «من أدرك» (١) الذى هو بعيد عن عدم القضاء بمراحل.

و قد ذكر فى مبحث الحيض أنّ الأحوط لها قضاء الصبح إذا طهرت قبل طلوع الشمس مطلقا (٢).

و مال المحقق فى المعتبر إلى وجوب الصلاة على الحائض بمجرد تمكّنها من الطهارة و الشروع فىها، لظواهر عدّه من الأخبار المذكوره مع الكلام عليها فى مبحث الحيض.

و مع قطع النظر عن جميع ذلك يشكل عدم القضاء بما ستعرف فى بابه من أنّ موضوعه الفوت العذى يصدق مع عدم التمكّن من الفعل أصلا، فضلا عن التمكّن من بعضه، و لا يتخلّص من هذا الإشكال إلّا أن يتمّ ما تقدّم نقله عن الشيخ قدّس سرّه من أنّ الفوت فى المقام و أمثاله مستند إلى الأعذار التى دلّ الدليل على عدم القضاء إذا كان الفوت مستندا إليها.

و قد ورد فى الحائض التى تطهر آخر الوقت ما استفاد منه عدم وجوب القضاء عليها إن لم يسع الوقت للطهارة و الصلاة (٣) و فى كلام المذكور فى محلّه، و على تقدير تماميته فالتعدّى من الحيض الذى هو مورد النص إلى غيره لا يخلو عن إشكال، و تحقيق المقام محلّه مبحث القضاء و الله أعلم.

ص: ٤٩١

١- (١) جواهر الكلام ٣:٢١٥.

٢- (٢) جواهر الكلام ٣:٢١٦.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٢:٣٦١ الباب (٤٩) من أبواب الحيض ح ١.

(من غير فرق بين الفرائض) الصبح وغيره - كما عن النهايه - (١) (ولا - بين الطهاره وغيرها من الشرائط) كما تقدّم في المسأله السابقيه، سوى أنّ ما تقدّم عن الفاضل من عدم الاعتداد بمقدار الطهاره لا يجرى هنا، لعدم تمكّن سبقتها هنا كما لا يخفى.

و للشيخ قدّس سرّه حاشيه هي قوله: «لو أدرك الطهاره دون سائر الشرائط بل الطهاره الترابيه فلا ينبغي ترك الاحتياط». و قد تقدّم الوجه فيها و أنّ المسأله السابقيه أولى بالاحتياط في الطهاره الترابيه.

(و المراد بالركعه في كلّ مقام علّق الحكم عليها القيام المشتمل على القرائه و الركوع و السجود كَمَلاً، فتنتهي حينئذ برفع الرأس من السجده الأخيره على الأصحّ) و الكلام على هذه المسأله و بيان الأقوال فيها يأتي - إن شاء الله - في مبحث أحكام الخلل.

و للشيخ قدّس سرّه حاشيه في المقام، و هي قوله: «الاكتفاء هنا باتمام الذكر في السجده الأخيره لا يخلو عن قوّه».

و فيها نتكته لطيفه، و هي أنّه قدّس سرّه جعل الاكتفاء بما ذكره هو الأقوى في هذه المسأله خاصّه دون سائر الموارد، و لهذا ذكر في مسأله إحراز الاوليين ما يرجع إلى الاحتياط بالجمع بين هذا القول و غيره.

و الوجه في الفرق أنّ الحكم في المقام معلق على التمكّن من مقدار الركعه، و هو حاصل بالتمكّن من أقلّ أفراده الّذى يحصل باتمام الذكر و إن قلنا بأنّ الركعه باقيه ما لم يتحقّق رفع الرأس عنها، و الحكم هناك معلق على تماميتها، و لم يظهر عنده أنّ تماميّة الركعه هل تكون باتمام الذكر أو بغيره.

فمثال المقام ما لو قيل: «يجب المشى مثلاً لمن تمكّن منه» و لا إشكال في وجوبه بالتمكّن من أقلّ أفراده.

و مثال غيره ما لو قيل: «يحرم الكلام عند المشى» و لا إشكال في بقاء الحرمة ما بقى الفرد و لم يتمّ بقطع المشى، طال الفرد أو قصر.

ص: ٤٩٢

---

١- (١) قال في النهايه: و يلزمها قضاء الفجر إذا طهرت قبل طلوع الشمس على كلّ حال: النهايه و نكتها ٢٣٩: ١.

و بهذا يظهر ما فى كلام الماتن من تعميمه ما ذكره إلى كلّ مورد علق الحكم فيه على تمام الركعه.

و لا يجوز الصلاه قبل الوقت مطلقا عند أصحابنا أجمع، و عند جمهور العائمه (و لا الدخول فيها مع الشكّ فيه، بل (يعتبر العلم لغير ذوى الأعدار) العذرين لا- يمكنهم العلم (بالوقت) بغير التأخير (فى الدخول بالصلاه) لا يعلم فيه مخالف- كما فى المدارك- (١) و ربّما استظهر من الشيخين فى المقنعه و النهايه الخلاف (٢)، و كلامهما غير صريح، بل و لا ظاهر فى ذلك.

نعم، ذهب إلى كفايه الظنّ لهم صاحب الحدائق (٣) و استدللّ على ذلك بعد روايه ابن رباح الآتية بعدّه أخبار و ارده فى الأذان، أكثرها بمعزل عن حجّيه الأذان مطلقا، بل هى و ارده لبيان امور اخر غير ناظره إلى حجّيته، و إن لم يحصل منه العلم كما لا يخفى على من راجعها، و أحسنها روايه القسرى، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أخاف أن أصلى الجمعه قبل أن تزول الشمس قال: «إنما ذلك على المؤذنين» (٤).

و هى على تقدير ظهورها مختصّه بالجمعه.

و على تقدير تسليم دلالة الجميع لا- يثبت بها إلّا- حجّيه الأذان خاصّه، فيكون حاله حال سائر الإمارات الشرعيّه كالبيئه و نحوها، فكيف جاز له التعدّى إلى مطلق الظنّ و لو حصل بسبب آخر؟

على أنّها معارضه بما هو أصرح منها كخبر على بن جعفر، عن أخيه عليه السّلام: الرجل يسمع الأذان فيصلّى الفجر و لا يدرى أطلع الفجر أم لا؟ غير أنّه يظنّ لمكان الأذان أنّه طلع فقال:

«لا يجزيه حتّى يعلم أنّه طلع» (٥). إلى غير ذلك.

(و الأقوى الاكتفاء بالبيئه) كسائر الموارد (بل و خبر العدل) الواحد، بل الثقة و إن لم

ص: ٤٩٣

١- (١) مدارك الاحكام ٣: ٩٧.

٢- (٢) الحدائق الناظره ٦: ٢٩٥.

٣- (٣) راجع: الحدائق الناظره ٦: ٢٩٦.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٥: ٣٧٩ ح ٣.

٥- (٥) وسائل الشيعه ٤: ٢٨٠ الباب (٥٨) من أبواب المواقيت ح ٤.

يكن عدلا كما كان يقوله بعض مشايخنا(لكن الأحوط خلافهما).

أمّا الأخير فالاحتياط فيه حسن، بل الأقوى عدم الاكتفاء به كما في حاشيه الشيخ قدس سرّه و محلّ التفصيل في ذلك كتاب الطهاره.

و أمّا البيئه فلا أدري ما ألّذى دعاه إلى الاحتياط فيها بعد استقرار رأيه على حجّيتها في سائر الموضوعات، و عدم اقتصاره على موارد النصّ فيها، و لا- أعرف خصوصيّة في الوقت توجب الفرق بينه و بين غيره، إلّا- أن يقال: إنّه ليس من الامور المحسوسه، فلا تكون الشهاده به حسّيّه، و فيه ما لا يخفى.

و للسيد الخال الأستاذ (1)- دام ظلّه- حاشيه على حاشيه الشيخ و هي قوله: «و الأحوط في العدلين». و فيها- مضافا إلى ما عرفت- أنّ الاحتياط فيها مذكور في المتن، و تكرار ما في المتن خلاف عادتهم في الحواشي.

هذا، و في العناوين نسب عدم حجّيه البيئه في الوقت إلى شاذّ من الأصحاب (2)، و لكن لم يبيّن المخالف، و لا- ذكر وجهها لكلامه، و لعلمه فهم من الأخبار الناهيه عن الصلاه قبل العلم بالوقت و الأمر بها بعد العلم أنّ العلم مأخوذ فيها على جهه الموضوعيّة، فليراجع.

(و لا يكفي الأذان و إن كان من عدل عارف) لما عرفت من حال الأخبار التي استدللّ بها على حجّيتها، و معارضتها بما هو أقوى منها و أصرح.

و لا- أدري ما ألّذى أعجب السيد الأستاذ- دام ظلّه- منها حتّى كتب في الحاشيه: «إنّ الاكتفاء بأذان العدل العارف لا يخلو عن قوّه» على أنّ تلك الأخبار خاليه عن القيدين ألّذين ذكرهما، إلّا- أن يستفاد الأوّل من قوله عليه السّلام: «صلّ الجمعه بأذان هؤلاء، فإنّهم أشدّ [شئ] مواظبه على الوقت» (3) و نحوه، و يراد بالثاني الثقه في مذهبه.

ثمّ إنّ لازم من قال بحجّيه الأذان القول بكفايه إخبار من يكتفى بأذانه، إذ الأذان إنّما

ص: ٤٩٤

١- (١) هو العلّامه الفقيه آيه الله السيّد اسماعيل الصدر رحمه الله.

٢- (٢) العناوين ٦٥٠: ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٣٧٨: ٥ الباب (٣) من أبواب الأذان و الإقامه ح ١.

يعتبر لكشفه عن اعتقاد المؤذن بدخول الوقت، وإخباره بذلك أقوى في الدلالة قطعاً، ومن المستبعد جداً أن لا يعتمد على إخباره و لو تكرر منه البيان، وحلف عليه بالغموس من الإيمان، ويعتمد عليه بمجرد تلفظه بالأذان.

و على هذا يمكن الفرق بين المقام و سائر الموارد بالقول باعتبار خبر العدل الواحد فيه دون غيرها، وهذا هو الوجه في ما يظهر من السيد الأستاذ من اعتباره هنا، لعدم إضاءته الحاشية المتقدمه للشيخ قدس سره دون سائر الموارد، كنبوت الطهارة و النجاسة به.

و من هنا يتوجه مؤاخذه على الماتن حيث قوّى اعتبار إخبار العدل، و أطلق القول بعدم اعتبار الأذان و لو كان عادلاً، مع أنّ لفظ الإخبار لا خصوصيته له قطعاً، و المعتبر اللفظ الكاشف عن اعتقاده، و الأذان كذلك.

و يتوجه مثله على شيخنا الفقيه قدس سره حيث إنّه يقول بحجّيته قول العدل في مطلق الموضوعات، و تبه على ذلك في حاشية هنا، و أمضى ما في المتن من عدم اعتبار الأذان طلقاً، فليتأمل.

و قد صرح في المصباح بحجّيته الأذان إن كان من الثقة (1)، فكان عليه بيان ذلك في الحاشية.

ثمّ إنّه بناء على حجّيته الأذان بأيّ وجه كان لا بدّ أن يقيّد بما علم كونه أذان إعلام، أمّا الإخبار فاختصاص مواردّها بذلك ظاهر، و أمّا حجّيته إخبار الثقة فظاهر أنّ مع عدم إحراز ذلك لا يعلم موضوع الإخبار، بل ينبغي على الثاني أن يقيّد بما إذا كان إخباره مستنداً إلى الحسّ و ما يقرب منه، فلا اعتبار به حال الغيم و نحوه ممّا يعلم أنّ إخباره ليس مستنداً إليه، إلّا أن يقال باعتباره من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، فليتأمل.

(و لا غيره من الأمارات. نعم، يكفي الظنّ من أينما حصل لدى العذر بعمى أو حبس أو نحوهما) من الأعذار التي تختصّ ببعض دون بعض (أو في الغيم و نحوه) من الأعذار التي تعمّ أهل البلد الواحد مثلاً.

ص: ٤٩٥

و ما ذكره هو المشهور بين الأصحاب، لروايه سماعه قال: سألته عن الصلاه بالليل و النهار إذا لم يرى الشمس و القمر و لا النجوم؟ قال: «اجتهد رأيك و تعمد القبلة [جهدك]» (١).

قالوا: و هذا يشمل الاجتهاد فى الوقت و القبلة معا.

و روايه أبى الصباح الكنانى قال: سألت أبى عبد الله عليه السلام عن رجل صام ثم ظن أن الشمس قد غابت و فى السماء غيم فأفطر، ثم إن السحاب انجلى فإذا الشمس لم تغب؟ قال: «قد تم صومه و لا يقضيه» (٢).

قالوا: فإذا جاز التعويل على الظن فى الإفطار جاز التعويل عليه فى الصلاه، لعدم الفرق.

و طعن فى المدارك فى سندهما (٣).

قلت: و دلالتهما أولى بالظن، كما لا يخفى على المتأمل.

و صحيح زراره قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «وقت المغرب إذا غاب القرص، فإذا رأيته بعد ذلك و قد صليت أعدت الصلاه، و مضى صومك، و تكف عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً» (٤).

و فى المدارك المناقشه فى دلالتها باحتمال أن يراد بمضى الصوم فساده (٥).

قلت: الاستدلال بهذه الروايه عجيب، إذ ليس فيها ذكر للظن أصلاً، و لكن الإشكال عليه بما ذكر أعجب، إذ لا ريب أن هذه العبارة و أمثالها من الكنايات المتعارفه عن الصحه، كما فى سائر الموارد.

و أحسن منه دلالة صحيحته الآخر عنه عليه السلام: ثم إنه قال لرجل ظن أن الشمس قد

ص: ٤٩٦

١- (١) وسائل الشيعه ٤:٣٠٨ الباب (٦) من أبواب القبلة ح ٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٠:١٢٣ الباب (٥١) من أبواب ما يمسك عنه الصائم و وقت الامساك ح ٤.

٣- (٣) مدارك الاحكام ٣:٩٩.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٤:١٧٨ الباب (١٦) من أبواب المواقيت ح ١٧.

٥- (٥) مدارك الاحكام ٣:٩٩.



غابت فأفطر، ثم أبصر الشمس بعد ذلك، قال: «ليس عليه قضاء» (١).

و استدلل على ذلك أيضا بما دل على الاعتماد على صياح الديك، بدعوى أنه يحصل منه الظن، وقيد به بعضهم بما إذا عرف ذلك من عادته (٢)، أو لم يعرف منه خلافه.

و بروايه طويله مشتمله على صلاه الكاظم عليه السلام بإخبار الغلام في الحبس (٣) و نحو ذلك مما لا يحصل به الاطمئنان التام، و لذا قال الماتن:

(مع أن الأفضل والأحوط التأخير حتى يعلم) ما لم يؤد إلى خوف فوات الوقت.

ثم إن أكثر النصوص كما سمعت مختصه بما إذا كانت عله في السماء، وليس فيها ما يدل على الجواز إذا كان العذر من قبيل الحبس و نحوه، إلا الروايه الأخيره، و هي سنداً و دلالة في الغايه القصوى من الضعف، فالاحتياط في الثاني أشد، بل عدم الجواز فيه لا يخلو عن قوه.

نعم، لا بأس بإلحاق الموانع العامه غير السماويه بهما، كالمدخان الذي يعم جميع البلد، و نحوه كما في شرح البغيه.

(و لو) قطع بدخول الوقت، أو ظن به في مورد يعتبر الظن - فصلى، ثم (انكشف له الخطاء حتى بان له سبق الصلاه تماما على الوقت استأنف)، و إن بان له تأخره تماما عنه صحح و يكون قضاء (٤) و لو نوى الأداء، بناء على عدم منافات ذلك للصحة، و يبطل بناء على منافاته لها، و قد مر بيان ذلك سابقا.

(و إن كان قد انكشف له الخطأ و قد دخل عليه الوقت المذى تصح فيه الصلاه المتلبس بها و هو في أثنائها و لو) كان في حال (التسليم) بناء على كونه جزءاً (لم يعد على الأقوى).

ص: ٤٩٧

١- (١) وسائل الشيعه ١٠: ١٢٣ الباب (٥١) من أبواب ما يمسك عنه الصائم و وقت الامساك ح ٢.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧: ٢٦٩.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٤: ٢٨١ الباب (٥٩) من أبواب المواقيت ح ٢.

٤- (٤) تأمل، منه.

و الموصول الذي في كلامه لا ثمره فيه إلا توضيح واضح، وهو أن يكون الوقت الذي دخل في أثناء الصلاة يكون وقت تلك الصلاة لا صلاة اخرى. نعم، وأورثت تشويش العبارة كما ترى.

و ما ذكر هو المشهور بين الأصحاب خلافا للسيد المرتضى، و ابن الجنيد، و الفاضل في المختلف في أول كلامه (1)، و تبعهم غير واحد من المتأخرين.

و استدلل الماتن على قول المشهور بقاعده الأجزاء المستفاده من الأمر بالعمل بالظن، خرج منها الصورة الاولى بالإجماع (2).

و فيه ما لا يخفى على أن الأجزاء لو قيل به أمر عقلي فكيف يقبل التخصيص كذا؟ فليتأمل.

و أعجب من ذلك استدلاله بأصالة البرائه لو فرض ظهور الحال بعد الفراغ (3)، مع أن المقام من أظهر موارد قاعده الاشتغال، و مثل هذا لا ينبغي أن يخفى على مثله.

و ينبغي أن يقال صونا لكلامه: إن التمسك بالأصل مبنى على الوجه الأول، فكأنه يرى أن الأمر بالصلاة قد حصل امتثاله بامثال الأمر الظاهري، و الشك إنما هو في تجدد أمر آخر، فالشبهه تكليفيه، و هذا و إن كان فاسدا و لكنه ليس في وضوح الفساد كالأول.

و بالجملة، لم نجد للمشهور ما يمكن الاستناد إليه إلا خبر إسماعيل بن رباح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صليت و أنت ترى أنك في وقت [و لم يدخل الوقت] و قد دخل الوقت و أنت في الصلاة فقد أجزأت عنك» (4).

و الحكم في المسألة كما قال في المعبر يدور مدارها (5)، و دلالتها ظاهره، و لكن تردّد

ص: ٤٩٨

١- (١) مختلف الشيعة ٢:٦٨.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧:٢٧٦.

٣- (٣) جواهر الكلام ٧:٢٧٦.

٤- (٤) وسائل الشيعة ٤:٢٠٦ الباب (٢٥) من أبواب المواقيت ح ١.

٥- (٥) المعبر: ٤٣ و فيه: ما ذكره في المبسوط أوجه بتقدير تسليم الرواية و ما ذكره المرتضى ارجح بتقدير إطراحها.

الفاضل في المختلف في العمل بها لتردده في حال إسماعيل (١).

قلت: لكن رواها الشيخان كل بطريق صحيح عن ابن أبي عمير (٢) وهو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، وأنه لا يروى إلا عن ثقة كما في العدة (٣)، مضافا إلى أن إسماعيل هذا مذكور في رجال الشيخ في أصحاب الصادق عليه السلام (٤)، وكل من فيه منهم فهو من كتاب ابن عقده، وجميع من ذكره منهم ثقاه، كما بين المقدمتين الأخيرتين شيخنا العلامة المحدث في خاتمه مستدرك الوسائل بما لا مزيد عليه (٥) فليراجع من شاء.

فالسند في غايه القوه، مضافا إلى وجودها في الكتب الثلاثة، وعمل الأصحاب بها، واعتناء ثقاه الروايه بروايتها، فلا بأس بالعمل بها، إن شاء الله.

(و) لا بد من العلم بدخول الوقت في أثناء الصلاة، ف(الشك في الدخول، بل و الظن به) لم يقد دليل على حجتيه (كالمعلم بالعدم في وجوب الاستيناف) لعدم حصول العلم بالامتثال، ولكن يشكل ذلك في ما لو حدث الشك بعد الفراغ، إذ لا مانع من إجراء قاعده الفراغ، فليتمل.

و على ما ذهب إليه من حديث الإجزاء فالأمر أوضح.

(و) متعمد التقديم و لو جهل بالحكم) كما إذا لم يعلم كون الصلاة موقته، فتعمد إيقاعها قبل الوقت (يستأنف) الصلاة قاصرا كان أو مقصرا (على كل حال) وقع شيء منها في الوقت أم لا؟

و لو علم توقيت الصلاة و لكن أخطأ في الوقت كما لو قطع بأن وقت الفجر الصبح الأول فهل يجرى فيه التفصيل السابق -فتصح لو وقع شيء منها في الوقت أم لا؟- وجهان من شمول الروايه المتقدمه، وانصرافها عن مثل هذه الصوره.

ص: ٤٩٩

١- (١) مختلف الشيعة ٢:٦٩.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٤:٢٠٦ الباب (٢٥) من أبواب المواقيت ح ١.

٣- (٣) العدة في اصول الفقه ١:١٥٤.

٤- (٤) رجال الطوسي: ١٦٧.

٥- (٥) مستدرك الوسائل، الخاتمه ١:٦١، الفائدة الثامنة.

و كذلك الناسى و الظانّ بدخول الوقت مع عدم اعتبار ظنّه) و علمه بعدم اعتباره يستأنف مطلقا (أما لو كان قاطعا فكالمعذور بظنّه فى التفصيل السابق).

و ذلك لأنّ لفظ «نرى» فى الروايه السابقه إمّا يراد منه خصوص القطع، أو الراجح الّذى هو أعمّ منه و من الظنّ، و الحكم (1) على الأولين واضح، و كذا على الثالث، على أنّه أضعف الثلاثه، إذ من المعلوم كونه بيانا لأخفى فردى الرجحان فى شمل القطع بالأولويه، و من المستبعد جدّا بطلان صلاه من حصل له القطع من إماره كالأذان، و صحّه صلاه من حصل له الظنّ من تلك الإماره بعينها.

و كذلك ما لو فرض حصول الظنّ لهما من إماره واحده، و عثر أحدهما على إمارات اخرى أوجب انضمامها إلى الاولى القطع، و الفرق بين الموارد تحكّم.

هذا، و لكن لو كان الدليل منحصرا فى الأجزاء الّذى ذكره لكان مقتضاه عدم الصحّه فى الفرض، لكونه من باب تخيل الأمر.

و قد تتبّه لذلك فى كتابه و استشكل فى الحكم لذلك، و جعل عدم الصحّه مقتضى القاعده، ثمّ فصل بين المقام الّذى يمكن تحصيل اليقين فيه بالمشاهده و نحوها - فاعتمد على قطعه الّذى يجوز غيره الخطاء - و بين غيره (2)، و ذكر فى ذلك كلاما لا ينطبق على القواعد المقرّره فى هذا الأعصار، و يوهن الخطب احتمالها قويّا كفايه القطع مطلقا فى آخر كلامه (3) كما فى هذا الكتاب.

(و لو دخل فى الصلاه غافلا عن المراعاة) أى ناسيا لمراعاة الوقت، كمن لم يخطر الوقت له بالبال حال الصلاه (و لم يتفطن إلى الفراغ، و قد صادف تمام فعله الوقت صحّت صلاته على الأقوى).

و الوجه فيه ظاهر بعد ظهور كون الوقت و غيره توصلتا يكفى وجوده كيف ما أتفق

ص: ٥٠٠

١- (١) تأمل، منه.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧: ٢٧٧.

٣- (٣) جواهر الكلام ٧: ٢٧٨.

كسائر الشرائط من الساتر وغيره، إذا لم يقد دليل على اعتبار أمر زائد على وجوده من شرط الالتفات إليه و نحوه.

و لكن المنقول عن الذكرى البطلان، نظرا إلى عدم تحقق الدخول الشرعي في الصلاة (١) و لذا قال الماتن: (و الأحوط الإعادة) و لكنّه احتياط ضعيف جدًا، لضعف الدليل المذكور، بل للقول بصحتها لو وقع بعضها في الوقت وجه ليس بالبعيد، كما نقل عن أبي الصلاح (٢) و ابن البراج (٣) إلحاقا له بصورة الظنّ بدخول الوقت، و لكنّ الاقتصار على النصّ يقتضى البطلان.

(و كذلك الجاهل بالحكم) في الحكم بصحة صلاته مع احتياط الإعادة.

و قوله: (إذا كان بحيث تقع منه تيه القربه) إن أراد به الجزم في التيه فلا- يتصور إلا- في الجهل المنضمّ إلى الغفلة عن الحكم أو الموضوع، و إن أراد به قصدها و لو احتمالا، و فعلها رجاء فذلك ممكن في الجاهل مطلقا، فهذا القيد كأنّه مستدرك، فليلاحظ.

و المنسوب إلى المشهور بطلان صلاة الجاهل مطلقا، و لكنّ الظاهر من كلماتهم أنّ ذلك ليس لخصوصيته في الوقت، بل ذلك لحكمهم ببطلان عبادته من لا يعرف أحكامها، فإطاله لكلام في ذلك هنا- كما صنعه جماعه- ممّا لا ينبغي.

و الأقوى ما ذهب إليه المحقق الأردبيلي (٤) و تبعه جماعه (٥) من صحّة عبادته الجاهل مطلقا، كما ذكره الماتن.

(و لو تفتن الغافل المزبور في الأثناء) و تبين مصادفه أولها الوقت صحّت صلاته، و لو تبين له سبق الصلاة على الوقت و كان الالتفات بعد دخول الوقت بطلت، بناء على عدم إلحاقه بمعتقد الوقت، و على القول بإلحاقه به فلصحة الصلاة وجه قويّ.

و لو كان الالتفات قبل دخول الوقت و لكنّه علم بأنّه يدخل الوقت و هو في الصلاة

ص: ٥٠١

١- (١) ذكرى الشيعة ٣٩٤:٢.

٢- (٢) الكافي في الفقه: ١٣٨.

٣- (٣) المهذب ١:٧٢.

٤- (٤) مجمع الفوائد و البرهان ٢:٥٤.

٥- (٥) مدارك الأحكام ٣:١٠٢.

فوجهان-بناء على إلحاقه بمعتقد الوقت-أقواما البطلان،و أمّا بناء على عدم الإلحاق به فالبطلان واضح.

(و)إن (لم يتبين له الوقت استأنف)أمّا بناء على عدم إلحاقه بمعتقد الوقت-كما هو الأقوى-فواضح،و أمّا بناء عليه فلما تقدّم في معتقد الوقت إذا التفت بعد الصلاة،ففى الأثناء بطريق أولى،لعدم جريان قاعده الإجزاء،و احتمال اختصاص الخبر بما لو كان التفتن بعد الفراغ(و)لذا كان(الأحوط له إتمام ما فى يده)لا احتمال حرمه قطعها(ثمّ الإعادة).

و لكن هذا الاحتياط ضعيف جدّا،و مع ذلك كتب عليه بعض المحشّين:«إنّه الأقوى» على سماجه فى التعبير بالأقوى فى مورد الاحتياط بالجمع،و المناسب للمقام الأمر بعدم ترك الاحتياط و نحوه.

هذا،و قد كان من حقّ هذه الفروع أن ترتّب ترتيبا حسنا يسهل على الناظر ضبطها،و لكنّ الماتن ذكرها كما ترى،و التزامنا بالشرح أوجب متابعتة،و لا يصعب على المتأمل إن أراد ذلك و استخراج أحكام ما لم نذكره من الفروع ممّا ذكرناه.

(و يجب الترتيب بين الظهر و العصر)فلا يقدّم العصر على الظهر،و إن كان فى الوقت المشترك(و)بين(المغرب و العشاء)أيضا.

و المراد أنّه يشترط فى صحّته الأخيرين تقدّم الاوليين عليهما،لا أنّه يشترط فى صحّته الاوليين تأخّر الأخيرين عنهما،و قد سبق عن بعض مشايخنا توهم ذلك،و هو بالمعنى الذى ذكرناه شرط فيهما بالإجماع،بل الضروره.

(فمن تركه عمدا و لو جهلا بالحكم أعاد ما قدّمه)أمّا صوره العمد فواضحه،و كذلك صوره الجهل إذا لم يكن معذورا بجهله بناء على إجراء أحكام العامد عليه.

و أمّا المعذور ففى وجوب الإعادة عليه إشكال بل منع،و ذلك لعدم كونه من الخمس الذى تعاد به الصلاة،على أنّ إجراء جميع أحكام العامد على الجاهل المقصّر لا يخلو عن منع،و تفصيل الكلام يطلب من محلّه.

(أما الساهي) أى الناسى - كما فى الخبر - (فلا يعيد) لعموم «لا تعاد» و لصحيح زراره:

«و إن كنت صليت العشاء الآخرة و نسيت المغرب فقم فصل المغرب» (١).

و فى صحيح صفوان (٢) و قد سأله عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس و قد كان صلى العصر: «إن أمكنه أن يصلّيها قبل أن تفوته المغرب بدأ بها، و إلا صلى المغرب ثم صلاها» (٣).

ثم إن القائلون بالإختصاص قيدوا الحكم بما (إذا كان قد وقع فى الوقت المشترك) و إن كانت النصوص مطلقه، و لكنهم اعتذروا عن ذلك بأن نسيان الاولى فى أول الوقت لما كان مستبعدا جدا أشكل حمل النص عليه.

و قد استدلل القائلون بالاشتراك بإطلاق هذه الروايات، و الحق أن التقييد المذكور فى الروايات على القول الأول تكلف، و الاستدلال بالإطلاق على القول الثانى ضعيف جدا.

أمّا الأول فواضح، و أمّا الثانى فلأن النصوص غير ناظره إلى غير جهه الترتيب، و بيان صحه الصلاه من تلك الجبهه بعد فرض صحه الصلاه من سائر الجهات، و ليس فيها تعرض لوقت الاخرين أصلا، و لو أمكن التمسك بالإطلاق لدلت على صحتها و لو وقعا قبل الوقت، و فساده واضح.

و بالجمله، إطلاق هذه النصوص لا تضر القائل بالاختصاص، و لا تفيد القائل بالاشتراك، و فى الأخبار المستفيضه الداله على الاشتراك غنى عنه، كما مرّ نقلها و بيانها.

ثم إن هذه النصوص مختصه بصوره النسيان فلا تشتمل غيرها من الأعذار، و ظاهر جماعه الحكم بسقوط الترتيب بغير ذلك، مثل ما ذكره فى من ظن ضيق الوقت إلا عن العصر، فصلاها ثم بان له سعه الوقت، فإنهم حكموا بصحه العصر و نقل الماتن فى مسأله الإختصاص عن بعضهم عدم الإشكال فى صحه العصر فلعلهم فهموا من هذه الأخبار

ص: ٥٠٣

١- (١) وسائل الشيعه ٤:٢٩١ الباب (٦٣) من أبواب المواقيت ح ١.

٢- (٢) كذا فى كتب الفقه و فى سنده فى الكتابين سهل بن زياد، يراجع، منه.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٤:٢٨٩ الباب (٦٢) من أبواب المواقيت ح ٧.

مطلق العذر في تقديم الثانيه على الأول، أو تمسّكوا في ذلك بحديث «لا تعاد» بناء على عدم إختصاصه أيضا بصوره النسيان، كما يأتي تفصيل الكلام فيه إن شاء الله.

ثم إنّ هذه النصوص معارضه بظاهرها مع الروايات الداله على وجوب العدول بعد الفراغ، إذ هي ظاهره في أنّ ما وقع يكون ظهرا و الواجب هذه العصر بخلاف هذه، و ستعرف قريبا منّا ما يمكن رفع التعارض به.

(و لو ذكر في الأثناء) أنّه لم يصلّ السابقه (عدل بيّته) إليها، بالنصّ و الإجماع و إن ورد ما يخالفه في خصوص العدول إلى المغرب عن العشاء، معللا للفرق بينهما و الظهرين بأنّ العصر ليس بعدها صلاه، و العشاء بعدها صلاه (١).

و قد تكلف كاشف اللثام في تأويله بما لا يخفى على من راجعه (٢)، و لكنّ الترجيح للأوّل من وجوه.

(و إن كان ما وقع منه في وقت الاختصاص في وجه) و هو ما ذكره في كتابه من إطلاق الأدلّه، و لأنها بالتيه انكشف كونها ظهرا في وقت اختصاصه، لا أنّها عصر صارت من حين العدول ظهرا حتّى يشكل بأنّ الركعات الاولى وقعت باطله في الواقع بوقوعها في غير وقتها، فالعدول بها إلى الظهر غير مجد (٣).

(إلا أنّ الأحوط إن لم يكن الأقوى الإعادة بعد الإتمام) لما ذكره بعد كلامه المتقدّم من احتمال ذلك إستنادا إلى إطلاق الأدلّه المزبوره الذي يكون الاستبعاد معه اجتهادا في مقابله النصّ (٤)، إلى آخر كلامه الذي لا يخلو عن خلل و إجمال.

و تحقيق المقام هو ما أشار إليه في أثناء كلامه السابق من دوران الحكم مدار معنى العدول و ما تؤول إليه الصلاه بعده، فإن كانت اللاحقه تنقلب ظهرا مثلا من أوّل الأمر، أو بالعدول ينكشف أنّ الواقع هو الظهر و إن نواها عصرا فالمتعيّن صحّه الصلاه، و إلا فالفساد،

ص: ٥٠٤

١- (١) وسائل الشيعه ٢٩٣: ٤ الباب (٦٣) من أبواب المواقيت ح ٥.

٢- (٢) راجع: كشف اللثام ٣: ٨٥.

٣- (٣) جواهر الكلام ٧: ٣١٧.

٤- (٤) جواهر الكلام ٧: ٣١٧.



لعدم وقوع الماضى منها صحيحا، و مع عدم إمكان استفادته أحد الأمرين من الدليل يرجع إلى الأصل، و هو يقتضى الفساد، لكون المقام ظاهرا من باب الشكّ فى الامتثال.

و لا- داعى لنا إلى تحقيق ذلك بعد وضوح الاشتراك عندنا، و على الماتن و من وافقه تحقيق ذلك، فإنه نافع لهم فى المقام و غيره، كما لو صلّى العصر قبل الوقت فدخل عليه وقت اختصاص الظهر قبل الفراغ، ثم ذكر أنه لم يصلّ الظهر فعدل إليها، و قد ذكر الماتن فى كتابه أنه أشدّ إشكالا من المسألة السابقة (1) و ذكر فى ذلك كلاما على نحو كلامه السابق من الخلل و الإجمال، فليراجع كلامه من شاء.

(نعم، يصحّ له العدول) قبل الفراغ مطلقا حتى قبل التسليم لو قيل بأنه جزء و لو مستحبا- كما قيل- و لكن (إذا لم يتجاوز محلّه) أى إذا لم يكن العدول (بأن يكون قد ركع فى رابعه العشاء مثلا و المنسى المغرب).

و عند بعضهم يتحقّق تجاوز المحل بزياده الواجب مطلقا، و يأتى تحقيق ذلك فى مبحث القضاء إن شاء الله.

و لكن فى صحيح زراره: «و إن كنت ذكرتها و قد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت فى الثالثة فانوها المغرب، ثم سلّم، ثم قم فصلّ العشاء الآخرة» (2).

و فى خير آخر: «و إن كان صلّى العتمه وحدها فصلّى منها ركعتين ثم ذكر أنه نسي المغرب أتمها بركعه، فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات، ثم يصلّى العتمه بعد ذلك» (3).

و العدول أمر تعيّدى- كما ذكره الماتن فى كتابه- و إمكان العدول إنّما وقع فى عباراتهم و لا أثر له فى النصوص كما ذكره هناك أيضا (4) فليتأمل.

(و لا عدول بعد الفراغ فى متساوى العدد فضلا عن غيره) على المشهور، و لكن فى

ص: ٥٠٥

١- (١) جواهر الكلام ٣١٧: ٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤: ٢٩١ الباب (٦٣) من أبواب المواقيت ح ١.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٤: ٢٩٢ الباب (٦٣) من أبواب المواقيت ح ٢.

٤- (٤) جواهر الكلام ١٠٨: ١٣.

صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «فإن نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها و أنت في الصلاة أو بعد فراغك منها فأنوها الاولى ثم صل العصر فإنما هي أربع مكان أربع» (١).

و الروايه صريحه صحيحه، و تأويل الشيخ لها على القرب من الفراغ (٢)، و الفاضل الإصفهاني على بعد الفراغ من التيه (٣) في غايه الضعف.

و في خبر الحلبي: سألته عن رجل نسي أن يصلي الاولى حتى صلى العصر؟ قال:

«فليجعل صلاته التي صلى الاولى ثم يستأنف العصر» (٤).

و تأويله بالدخول في العصر أو حمله على أن يكون المصلي ابتداء بالظهر ثم نسي في أثناء الصلاة أو بعد الفراغ منها أنه نوى الظهر، ثم ذكر أنه كان ابتداء بالظهر فليجعلها الظهر، فإنها على ما ابتداء به (٥) في غايه الضعف أيضا.

و لا- داعي إلى هذه التكلفات بعد شبهه الإجماع سوى ما ذكره من أن الصلاة على ما نويت لا تنقلب إلى غيرها بالتية بعد إكمالها، و لو لم تكن النصوص و الإجماع على إنقلابها في الأثناء لم نقل به (٦)، انتهى.

و فيه ما لا يخفى، إذ لا فرق في إمكان الانقلاب و عدمه بين بعد الفراغ و الأثناء، فإما يجوزان معا، أو يستحيلان كذلك، و إن كان العدول مستحيلا عقلا فلا يفيد النصّ و الإجماع، إذ هما لا يجعلان المحال ممكنا، و إن كان ممكنا و لكنّه يحتاج إلى دليل.

فهذان الخبران لا- قصور فيهما دلالة و سند، و الإجماع غير معلوم المخالف موجود في المسألة، و لكنهم قالوا: إنّه نادر لا يقدر خلافه. و هو كما ترى، و لهذا كتب السيد الأستاذ- دام ظلّه- في حاشيه المقام: «إنّ الأقوى جوازه في متساوى العدد».

ص: ٥٠٦

١- (١) وسائل الشيعه ٤:٢٩١ الباب (٦٣) من أبواب المواقيت ح ١.

٢- (٢) الخلاف ٣:٣٨٦.

٣- (٣) كشف اللثام ٣:٨٦.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٤:٢٩٢ الباب (٦٣) من أبواب المواقيت ح ٤.

٥- (٥) جواهر الكلام ٧:٣١٨.

٦- (٦) جواهر الكلام ٧:٣١٨.

و الذى يتعين القول به بحسب قواعد الصنائه لو لا مخافه مخالفه الأصحاب أنّ من نسي السابقه-كالظهر مثلا-و ذكر بعد الفراغ من الألاحقه مخير بين أن يعدل بتيته، فيجعل ما صلّاه بقصد العصر ظهرا ثم يصلّى أربعا بقصد العصر بمقتضى هذه الأخبار، و بين أن يصلّى الظهر بعد العصر بمقتضى ما تقدّم من سقوط الترتيب.

و هذا و إن كنا لم نجد مصرّحا به و لكنّه لازم الحاشيه المتقدمه للسيد الأستاذ، مع موافقته القوم على سقوط الترتيب، و لعلّه لذلك عبّر الفاضل فى المنتهى بجواز العدول (١).

و هذا الوجه فى كلامه أولى ممّا ذكره الماتن و غيره من أنّ المراد الوجوب، لأنّ العدول متى جاز و جب (٢)، بل يمكن أن يقال بمثل ذلك حتّى لو ذكر فى الأثناء.

أمّا جواز العدول فلما تقدّم، و أمّا سقوط الترتيب فلما رواه شيخنا فى مستدرک الوسائل عن كتاب النقض على من أظهر الخلاف على اهل البيت للحسين بن عبيد الله الواسطى: عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «من كان فى صلاه ثم ذكر صلاه اخرى فاتته أتمّ التّى هو فيها ثمّ يقضى ما فاتته» (٣).

و لكنّ القطع بالحكم بها على أنّها روايه مرسله مشكل، على أنّ الظاهر اختصاص موردها بتذكّر ما فات وقتها من الصلوات، فلا يشمل المقام.

و أمّا قوله: (و كذلك الحكم فى ما يجب فيه الترتيب من الفوائت، أمّا العدول من الحاضره إلى الفائتة فغير واجب، نعم هو جائز بل مستحب) فالكلام فى جميع ما ذكره فيه يأتى فى باب قضاء الصلوات إن شاء الله.

و كذلك الكلام على حاشيه الشيخ قدّس سرّه على قوله: «فغير واجب» و هى «فى نفى الوجوب تأمل فلا ينبغى ترك الاحتياط».

و لكن لا يخفى أنّ كلامه قدّس سرّه و إن كان مطلقا و لكنّ المراد خصوص العدول إلى الفائتة

ص: ٥٠٧

١- (١) منتهى المطلب ١١٠: ٧.

٢- (٢) جواهر الكلام ٣١٦: ٢٧-٣١٥.

٣- (٣) مستدرک الوسائل ١٦٣: ٣-١٦٤ ح ٥.

الواحدة، بل فوائت يوم ذكرها، لما ذكره في حاشيه الآتيه في المبحث المذكور.

(و الأفضل له صلاه كل فريضه في أول وقت فضيلتها) بل لا- خلاف و لا- إشكال، بل لا يبعد القول بكراهه التأخير عن وقت الفضيله، وقد ورد في النصوص المتواتره من الحث على ذلك حتى قال جماعه بالوجوب.

و أمّا أفضلية أول وقت الفضل عن آخره، فالدليل عليه ظواهر عدّه من الأخبار، مضافا إلى عموم المسارعه إلى الخير، و صحيح الاعتبار.

(إلا- عصرى الجمعه و عرفه، فيجعلهما بعد الظهر) لما سيأتى- إن شاء الله تعالى- في كتاب الحج (و عشائي من أفاض من عرفات، فيؤخرهما إلى المزدلفه و لو إلى ريع الليل) بإجماع أهل العلم كما عن المنتهى (١).

(بل و لو إلى ثلثه) لصحيح ابن مسلم: «لا تصلّ المغرب حتى تأتي جمعا و إن ذهب ثلث الليل» (٢).

(و من خشى الحرّ يؤخر الظهر إلى المثل ليبرد بها).

اعلم أنه قد روى من طرقنا و طرق الجمهور الإبراد بالظهر، فروى الصدوق في الصحيح عن معاويه بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان المؤذن يأتي النبي صلى الله عليه و اله [في الحرّ] في صلاه الظهر فيقول [له] رسول الله صلى الله عليه و اله: أبرد أبرد» (٣).

و في أكثر روايات العامّه: «أبردوا بالصلاه» (٤).

و فسره الصدوق و بعض العامّه بالإسراع و التعجيل، و لا ينحصر الوجه في إرادته ذلك منه بدعوى كونه ماخوذا من البريد كما هو المنقول عنه قدس سرّه (٥)، و قد نقل ثقاه أهل اللغه أنّ

ص: ٥٠٨

١- (١) منتهى المطلب كتاب الحج ٧٢٣:٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٢:١٤ الباب (٥) من أبواب الوقوف بالمشعر ح ١.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٤٢:٤ الباب (٨) من أبواب المواقيت ح ٥.

٤- (٤) كنز العمال ٣٧٨-٧:٣٧٧.

٥- (٥) قال الصدوق: يعنى عجل عجل، و اخذ ذلك من التبريد. الفقيه ٢٢٣:١ ح ٦٧٢.

العرب ينزلون للتغوير في شدّه الحرّ و يقلون، فإذا زالت الشمس ثاروا إلى ركابهم، و نادى مناديهم: ألا قد أبردتم فاركبوا.  
فقول الماتن: «إنّه يشهد بخلافه العرف و اللّغه و قرائن الأحوال و الأقوال» (١) ليس بمتّجه، نعم القرائن دالّه على خلافه كما ذكره.  
و فى روايات العامّه ما هو صريح فى خلاف ذلك، ففيما رواه مسلم و البخارى بإسنادهما عن أبى ذر: «أبرد أبرد» أو قال: «إنّظر  
إنّظر»، و فيه: «حتّى رأينا فيئ التلول» (٢)، و غير ذلك.

و الظاهر من الماتن و غيره أنّه مأخوذ من البرد أى ضدّ الحرّ، و فيه أنّه لا يقال:

«أبردته» إلّا فى لغه رديّه- كما صرّح به الجوهري- (٣) على أنّ تبريد الصلاه و لو تكلف فى تفسيره عباره بارده جدّا، على أنّ فى  
غير واحد من طرقها «أبردوا بالصلاه» فلا يناسب ما قالوه إلّا بتكلف دعوى زياده الباء.

و الظاهر عندى أنّه من قولهم: «أبرد الرجل» إذا دخل آخر النهار، و البردان كالأبردین هما الغداه و العشيّ، و منه ما رواه  
الصدوق: «من صلّى البردين دخل الجنة» (٤) أى الصبح و العصر، فيكون كقولهم: أصبح و أظهر.

فمعنى الروايات الأمر بتأخيرها إلى وقت العصر، و تحديد الماتن ذلك بالمثل (٥) مستفاد من بعض الروايات المشتمله على أمر  
زراره بذلك، و هى غير صريحه فى كون ذلك تفسيراً للإبراد، بل بعض القرائن تدلّ على تخصيص زواره بذلك لبعض  
المصالح، و لهذا ما كان أجد من أصحابنا يفعل ذلك غيره و غير ابن بكير، و لعلّ بعد إرتفاع تلك المصلحه أمره بأن يصلّى فى  
مواقيت أصحابه، فليلاحظ ذلك كلّ إن شاء الله.

ص: ٥٠٩

١- (١) جواهر الكلام ٣١٣: ٧.

٢- (٢) صحيح البخارى ١: ٢٢٥ و صحيح المسلم ٣: ١١٩.

٣- (٣) صحاح اللغه ١: ٤٤٥.

٤- (٤) وسائل الشيعة ٤: ١٣/٢٣٨ و فيه: يعنى بعد الغداه و بعد العصر.

٥- (٥) جواهر الكلام ٣١٤: ٧.

و يؤيد ما استفاده الماتن ما رواه العامه من تأخيره صلى الله عليه و اله الصلاه حتى ساوى الظل التلول (١).

ثم إن جماعه من الأصحاب قَيّدوا ذلك بكون الصلاه فى جماعه و فى المسجد، و فى شدّه الحرّ فى البلاد الحارّه (٢)، و قيده جماعه من العامه بما إذا كانوا يتتابون مسجدا من بعد، و لا يمشون فى كن.

و فى استفاده جميع ذلك من الروايات محلّ نظر، و إن كان بعضه لا- بأس به إن استفيد من النصوص أنّ الحكمه فى الحكم التسهيل على المكلفين، و لكنّ التعليل الوارد فى روايات العامه بأنّ [شدّه] الحرّ من فيح جهنّم (٣) يستفاد منه غير ذلك، فحينئذ لا وجه لهذه القيود ما عدا شدّه الحرّ.

ثمّ إنّه لا خلاف عندنا فى عدم كون الأمر للوجوب، و هذا مذهب أكثر العامه بل من اصحابنا من توقّف فى أصل الحكم.

(و من لم يكن له إقبال) القلب (يؤخّر الفرض إلى حصوله) لأنّه روح الصلاه، بل جميع العبادات، و هو من أهمّ جهات الفضل.

و قوله: (لكن لا- ينبغى أن يتخذ ذلك عاده) لعلّ المراد منه أنّه لو عرف من نفسه أنّ عدم الإقبال فى وقت الفضيله مستندا إلى العاده و أنّه لو صلى عدّه أيام بلا إقبال حصل له ذلك فى وقت الفضل دائما أو غالبا، لزوال العاده الموجه لعدمه، و هذا له وجه.

و إن كان المراد غير ذلك فهو فى غير محلّه، إذ لا- إشكال فى ترجيح إقبال القلب على غيره و لو استلزم ترك جميع جهات الفضل فى جميع العمر، بل لا ينبغى أن يشكّ العارف بأسرار الشرع أنّ ركعه واحده فى وقت مكروه و مكان مكروه و نحو ذلك إن كانت مع حضور القلب خير من ألف ركعه بدونها و لو استجمعت سائر جهات الفضل.

ص: ٥١٠

١- (١) صحيح البخارى ١:٢٥٧ كتاب الأذان.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧:٣١٤.

٣- (٣) صحيح البخارى ١:٢٢٥-٢٢٦ و صحيح مسلم ٣:١١٩-١١٨.

(و من كان منتظرا للجماعه يؤخرها إلى حصولها) إن لم يتمكن من جماعه اخرى تساويها في جهات الفضل (إذا لم يقتض ذلك الإفراط في التأخير بحيث يكون مضيعة للصلاه).

و الوجه فيه تقديم مصلحه الجماعه على مصلحه الوقت، و تقديم كراهه التضييع على استحباب الجماعه.

(و الصائم الذي تتوق نفسه إلى الإفطار يؤخرها إلى ما بعده) إن كان بحيث يمنع من إقبال القلب على الصلاه، فهو حينئذ داخل في ما تقدم من تأخير الصلاه إلى حصول الإقبال، و لا خصوصيته للصائم، بل مثله من كانت له حاجه تشغل قلبه و نحوها.

و إن كان المراد مطلق التوقان فلا- أعرف دليلا- عليه، بل ظواهر بعض الأخبار تدلّ على خلافه، بل تدلّ على التفصيل الذي ذكرناه، و كان على الماتن أن يقيده بما إذا لم يقتض التضييع كما صنعه في ما قبله.

(و كذا من كان له أحد ينتظره للإفطار) لغير واحد من النصوص.

(و المستحاضه الكبرى تؤخر الظهر و المغرب) إلى آخر وقت فضلها (إذا أرادت جمعها مع العصر و العشاء بغسل واحد) كما ذكر مفصلا في مبحث الاستحاضه، و قال الماتن هنا:

«بل ربما قيل بوجوب ذلك، لظاهر الأمر به في النصوص المحمول على إرادته الرخصه، و إلا فلا ريب في جواز غسلها في أول الوقت للظهر، ثم غسل آخر للعصر إذا أرادت فعلها في وقتها الفضيلي، بل منه و ممّا ذكرناه هناك أيضا من عدم جواز إيقاعهما بغسل واحد مع التفريق يشكل الاستحباب المزبور حينئذ و إن ذكره غير واحد من الأصحاب، فلاحظ و تأمل» (1).

قلت: لا- خفاء في مراد من ذكر ذلك من الأصحاب، لأنّ المستحاضه تمكنها الصلاه بغسلين مع التفريق- كما ذكره- و بغسل واحد، و هو إمّا أن يكون بتأخير الظهر- كما ذكره

ص: ٥١١

-و إِمَّا بتقديم العصر، فالصور المتصوّره لصلاتها حينئذٍ ثلاثه، والأصحاب ذكروا أنّ الأفضل لها الصوره الثانيه، والدليل على ذلك هي الأخبار التي اعترف بأنّ بعضهم حملها على الوجوب، وبعد تعذّر الحمل عليه-لما اعترف به أيضا من معلوميّه صحّه صلاتها بغسلين-كان أقرب محاملها الاستحباب.

و مراد الماتن لا يخلو عن خفاء، فكلامه بالتأمّل فيه لعلّ مراده ما احتمله بعض أفاضل العصر من أنّ الأوامر الوارده في ذلك في مورد توهم وجوب الغسل لكل صلاه، فلا تفيد أزيد من الرخصه، وهو بعيد من سوق كلامه، أو يريد أنّ مع تمكّنها من فعل كلّ صلاه في أوّل وقتها لا يكون التأخير أفضل أقسام صلاتها.

وفيه-مع أنّه يمكن أن يكون المراد أنّه أفضل صورتى الجمع لوقوع كلّ فرض في وقت فضلها وإن لم يكن في أوّله، بخلاف الصوره الاخرى- أنّ النصّ مخصّص لعموم أفضليّه أوّل الوقت، ولا-استبعاد بعد ملاحظه كثره تغيير الأحكام بتغيير الطوارئ، وإمكان أن يكون ما يلزمه من العسر الذي هو مناف لسهوله الشريعه رافعا لحكم الاستحباب، كما في غير واحد من الموارد.

على أنّ ظاهر عناوينهم وإن كان يقتضى كون التأخير أفضل من التقديم، ولكن ملاحظه عدّه ما ذكره من الموارد توجب القطع بأنّ المراد عدم تأكّد الاستحباب، وعدم كراهه التأخير، وهذا هو الظاهر حتّى من الماتن (و)لذا ذكر أنّ (المربيّه للصبيّ تؤخّر الظهرين إلى آخر الوقت لتجمعهما مع العشائين بغسل واحد للشوب) مع اتّحاد حالها في الجهات المذكوره مع المستحاضه، فلا وجه لتخصيصها المستحاضه بالإشكال، فليلاحظ.

(و يؤخّر ذوى الأعذار و لو) كان العذر عدم التمكّن من معرفه أوّل الوقت (لغيم و نحوه) خروجا من شبهه الخلاف، و كون العلم بوقوع الصلاه في الوقت خيرا من الظنّ بوقوعها في أوّل الوقت.

كلّ ذلك (مع رجاء زوال العذر) و لو (في آخر الوقت، و مدافع الأخشين) يؤخّر أيضا، لأنّه بمنزله من في ثيابه.



و كذلك كل من له عارض يمنعه من حضور القلب، و لعلّه المراد من قوله: (بل كل ممنوع بنحو ذلك) بقريته كونه مأخوذاً من بيت الدرّه، و هو قوله:

(و ينبغي التأخير للمدافع) للأخبثين بل لكل مانع

(و المتنفل) بالنافله المتقدمه على الفرض (يؤخر الفرض للنافله) بل يمكن أن يستفاد من بعض الأخبار كون أفضل وقت الفريضة بعد مضى مقدار النافله و إن لم يصلها، فليلاحظ.

(و المسافر المستوفى يؤخر) إلى حصول الاطمينان له، و كذلك المسافر الذي دخل عليه الوقت و هو في السفر، فإنّ الأفضل له أن يؤخر الصلاه إلى أن يدخل فيتم إن لم يخف خروج الوقت كما في صحيح محمد بن مسلم (١).

(و من كان عليه قضاء) لواجب (يؤخر إلى حصول الضيق) و في هذا التعبير ما لا يخفى و الأحسن ما عبر به في الحدائق و غيره، و هو أنّ المشتغل بقضاء الفرائض الفائته يستحب له تأخير الأداء إلى حصول الضيق (٢).

(و لا- يجب التأخير في شيء من ذلك على الأصح) خلافاً لمن أوجبه في الأخير للقول بالمضايقه، و لمن أوجبه في ذوى الأعذار، كما في حاشيه الشيخ قدس سرّه: من أنّ وجوب التأخير على ذوى الأعذار مع رجاء زوال العذر لا يخلو عن قوه. و محلّ الكلام في ذلك مبحث التيمم.

و عليها حاشيه للسيد قدس سرّه و هي: تخصيص التأخير بغير الغيم و نحوه، و قد تقدّم وجهها.

و اعلم أنّ جميع الموارد المذكوره ليس فيها ما يكون الفضل في تأخير الصلاه عن وقت الفضيله أو عن أوله بحيث يكون مخصّصاً لأفضليتها- كما هو المدعى في المقام- بل هي بين ما نقل كراهه التأخير فيه- كما سمعت في المستحاضه و مربيّه الطفل- و بين ما يرفع اليد عن

ص: ٥١٣

١- (١) وسائل الشيعه ٥١٥: ٨ الباب (٢١) من أبواب صلاه المسافر ح ٨.

٢- (٢) الحدائق الناظره ٣٢٧: ٦ و فيه: إلى آخر الوقت.

فضيله الوقت لمزاحمته مع ما هو أهمّ منه.

و ذلك الأهمّ قد يكون راجحا آخر خارجا عن الصلاه كالتأخير لقضاء حوائج المؤمنين، و الإصلاح بينهم و نحو ذلك، و قد يكون الأهمّ جهه اخرى من جهات الفضل و هى أهمّ من فضيله الوقت، و ذلك كالتأخير إلى حصول الإقبال و نحوه، و مثل ذلك ممّا يصعب حصرها، لاختلاف الأهمّيّه بحسب الأفعال و حالات المكلفين.

و المرجع فى ذلك غالبا إلى المكلف، فعليه أن يلاحظ جميع الجهات المتزاحمه و يعمل بالأرجح منها، نعم، بعض جهات الأهمّيّه ممّا لا سبيل للمكلف إلى معرفتها إلاّ ببيان الشارع، و لهذا ورد النصّ فيه كتأخير العشائين للمفيض من عرفات، و تعجيل عصرى الجمعه و عرفه.

و بالجملة، ليس فى جميع هذه الموارد ما يكون فيه الفضل فى غير وقت الفضيله من حيث الوقتيه، و بعبارة اخرى: الوقت الأصيلى للفضل غير مخصّص بهذه الموارد، بل المخصّص هو الوقت الفعلى فى أكثرها.

نعم، أفضليته أوّل الوقت مخصّص بمثل أوّل العشاء، إذ الأفضل تأخيرها عن سقوط الشفق، و العصر فإنّ الأفضل تأخيرها إلى المثل أو أربعه أقدام.

و لقد أحسن شارح البغيه تحرير المقام، و أجاد ما شاء فى التقسيم و بيان أحكام الأقسام، فليرجع من شاء إلى كتابه.

(و يكره الشروع فى النوافل المبتدئه عند طلوع الشمس، و عند غروبها، و عند قيامها) للنصوص الكثيره و فى بعضها التعليل بأنّ الشيطان يقارن الشمس فى ثلاثه أحوال: إذا ذرّت، و إذا كبدت، و إذا غربت (١)، و ورد التعليل فى خصوص الأوّل و الثانى بأنّ الشمس تطلع بين قرنى شيطان، و تغرب بين قرنى شيطان (٢).

ص: ٥١٤

١- (١) وسائل الشيعة ٤: ٢٤٢ الباب (٣٩) من أبواب المواقيت ح ٨.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٤: ٢٣٥ الباب (٣٨) من أبواب المواقيت ح ١.

(و بعد صلاة الصبح، و بعد صلاة العصر) للنصوص، منها: خبر معاوية بن عمار:

«لا صلاة بعد العصر حتى تصلّى المغرب، و لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس» (١).

و مبدأ الكراهة فى الأوّل طلوع أوّل جزء من القرص، و آخره استكمال القرص الطلوع - كما هو مقتضى المرسل المروى فى المجازات النبويّة - (٢) أو ارتفاعها - كما فى خبر العليل - (٣) أو ذهاب الحمرة - كما فى المقنعه (٤) و بعض كتب الفروع - أو انبساطها، كما فى روايه التلعكبرى المنقوله فى البحار (٥) - و لعلّه راجع إلى ما فى المرسل و كذا ما فى بعض الكتب من التعبير بقوّه سلطان الشمس - (٦) و مقتضى الكلام المنقول عن السيّد أنّ حدّ ذلك الزوال (٧) و حينئذ تتصل الكراهتان بل يجتمعان عند تكبد الشمس، و يمكن حمل الاختلاف على اختلاف مراتب الكراهة.

و مبدأ الثانى غروب أوّل جزء من الشمس - كما هو مقتضى المرسل - أو ميلها إلى الغروب، أو اصفرارها، أو هما متّحدان، و لعلّه المراد بتضيّفها كما فى روايه عاميه (٨).

و آخرها استكمال الغروب، أو ذهاب الشفق الشرقى - كما قيل - و هو مبنى على القول بتحديد الغروب به.

و لا حدّ معيّن لمبدأ الثالث، فالمرجع فيه الصدق العرفى لكون الشمس وسط السماء و نحو ذلك، و لعلّ حدّ الركود الوارد فى عدّه من الأخبار.

و يحتمل ضعيفا أن يكون أوّله وصول الشمس إلى دائره الزوال و آخره زوالها كما فى النصّ.

ص: ٥١٥

١- (١) وسائل الشيعه ٢٣٥:٤ الباب (٣٨) من أبواب المواقيت ح ٢.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ١٤٦:٣ ح ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٣٧:٤ الباب (٣٨) من أبواب المواقيت ح ٩.

٤- (٤) المقنعه: ٢١٢ و فيه: و من حضر بعض المشاهد عند طلوع الشمس و غروبها فليزر و يؤخّر صلاة الزيارة حتى تذهب حمرة الشمس عند طلوعها و صفرتها عند غروبها.

٥- (٥) بحار الأنوار ٢٣٧:٩١.

٦- (٦) جواهر الكلام ٢٨٥:٧.

٧- (٧) جواهر الكلام ٢٨٧:٧.

٨- (٨) جواهر الكلام ٢٨٥:٧.

و أما الأخيران فأولهما ما ذكره الماتن، و آخر الأول طلوع الشمس، و آخر الأخير فعل صلاه المغرب كما فى الخبر: «لا صلاه بعد العصر حتى تصلى المغرب و لا صلاه بعد الفجر حتى تطلع الشمس (١)».

فعلى هذا تتصل الكراهتان فى الغداه لمن فرغ من صلاتها قبل طلوع الشمس، و تنتفى الرابعه لمن لم يصل الفجر أصلا، أو صادف فراغه طلوعها، و تجتمع الكراهتان لمن صلى العصر و فرغ منها قبل الغروب، فتشتد الكراهه لاجتماع السببين، ثم بالغروب تنتفى الثانيه و تبقى الخامسه إلى أن يصلّى المغرب، فالأخيران يختلفان مقدارا بحسب اختلاف أفعال المكلفين، بل قد ينتفيان كذلك- كما عرفت- بخلاف الثلاثه الاول.

و لا- وجه لإرجاع الأخيرين إلى الثلاثه الاول بعد الاختلاف فى التحديد و السبب، بل اختلافهما بحسب النوع، لأنّ فى الثلاثه الاول الكراهه ناشئه من الزمان، بخلاف الأخيرين، لما عرفت من المقدمات السابقه.

بقى الكلام على امور:

أولها: يستدلّ على الماتن ما استدركه على متن كتابه (٢) من عدم استثناء يوم الجمعة من الثالث مع كونه من المجمع عليه فى الجمله.

و لا يمكن أن يعتذر عنه بمثل ما إعتذر عن ماتنه (٣) من أنّ تفصيل الكلام فى الجمعة مؤخر فى محله (٤)، إذ الماتن لم يتعرض لأحكام الجمعة فى هذا الكتاب أصلا. نعم لعله قد اكتفى بما ذكره فى هذا المبحث عند التعرض لمواقيت النوافل.

ثمّ ظاهر الأكثر استثناء مطلق النوافل، و بعضهم خصّه بنوافل الجمعة، و بعضهم بخصوص الركعتين منها.

ص: ٥١٦

١- (١) و سائل الشيعة ٢٣٥:٤ الباب (٣٨) من أبواب المواقيت ح ٢.

٢- (٢) و هو شرائع الاسلام للمحقق الحلى الذى كتاب جواهر الكلام للماتن و هو الشيخ محمد حسن النجفى شرح له.

٣- (٣) و هو المحقق الحلى صاحب الشرائع.

٤- (٤) جواهر الكلام ٢٩١:٧.

و لا وجه للأخيرين بعد إطلاق صحيح ابن سنان: «لا صلاة نصف النهار إلا يوم الجمعة» (١)، و لا ينحصر الدليل في صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: سألته عن ركعتي الزوال يوم الجمعة، قبل الأذان أو بعده؟ قال: «قبل الأذان» (٢).

فما في جامع المقاصد من أنّ الذي يقتضيه النظر أنّ النصّ إن اقتضى حصر الجواز في ركعتين اقتصر عليهما، و إلا فلا (٣)، انتهى.

لا يخفى ما فيه بعد إطلاق الصحيح المتقدم، إلا أن يمنع الإطلاق بعدم كونه في مقام البيان و فيه بعد.

و يمكن أن يكون المقام من قبيل التخصيص، لا التخصيص، بأن يقال: إنّ وقت الكراهه ركود الشمس - كما تقدّم - و لا ركود يوم الجمعة، كما في عدّه من الأخبار.

هذا، و في المقام غفله واضحه للماتن في كتابه (٤) و هي عدّه من الأخبار الدالّة على استثناء يوم الجمعة ما ورد في صلاة جعفر من أنّ «أفضل أوقاتها صدر النهار من يوم الجمعة، ثم في أيّ الأيام شئت، و أيّ وقت صلّيتها من ليل أو نهار فهو جائز» (٥).

إذ صدر النهار أوله، و الكلام في وسط النهار و إن كان الاستدلال بآخر الرواية فهو فاسد، إذ حاله حال سائر الإطلاقات الواردة في غيرها من أقسام الصلوات التي يجب تقييدها بما دلّ على كراهه هذا الوقت.

ثانيها: أنّ المشهور - كما عرفت - كراهه الصلاة في جميع هذه الاوقات.

و في المقام قولان آخران:

أحدهما: [حرمة] التّنفل بعد طلوع الشمس إلى الزوال إلا يوم الجمعة، و نقل عنه (٦)

ص: ٥١٧

١- (١) وسائل الشيعه ٣١٧:٧ الباب (٨) من أبواب صلاة الجمعة و آدابها ح ٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣٢٢:٧ الباب (١١) من أبواب صلاة الجمعة و آدابها ح ٢.

٣- (٣) جامع المقاصد ٢:٣٥.

٤- (٤) جواهر الكلام ٧:٢٩٠.

٥- (٥) وسائل الشيعه ٥٦:٨ الباب (٤) من أبواب صلاة جعفر ح ١.

٦- (٦) المراد منه السيد المرتضى، و في عبارته سقط.

الحرمة في جميع الثلاثة الاول (١) وهو في غاية الضعف.

و القول الآخر: عدم الكراهه في الثلاثة الاول. نقل عن الصدوق، و مال إليه بعض المتأخرين (٢) نظرا إلى حمل روايات الكراهه على التقيّه، و فيه ما مرّ مرارا من ضعف هذا الحمل، و اشتراطه بأمر مفقوده في المقام.

و استدللّ عليه (٣) بالتوقيع المرويّ عن العمري: «و أمّا ما سألت عن الصلاه عند طلوع الشمس و عند غروبها فلئن كان كما يقول الناس: إنّ الشمس تطلع بين قرني شيطان و تغرب بين قرني شيطان فما أرغم أنف الشيطان شيء مثل الصلاه، فصلّها و ارغم أنف الشيطان» (٤).

و لكنّها كما ترى لا تعارض الروايات المستفيضه التي عمل بها جمهور الأصحاب، على أنّ خلاف الصدوق و من وافقه كالتوقيع مختصّ بالثلاثة الاول، بل الاوليين.

فما في حاشيه السيّد الأستاذ- دام ظلّه- من أنّ «في الحكم بالكراهه في المواضع المذكوره إشكال، بل الأقوى عدمها» لا أعرف للتعميم المذكور وجهها إلّا- أن يكون استفاد التقيّه من جميع الأخبار الوارده في جميع الخمس، أو أنّ المراد عدم الكراهه المصطلحه، و فيه بعد.

و قد وقع في المقام خطأ واضح لجماعه أوّلهم في ما أعلم كاشف اللثام حيث قالوا: «إنّ المفيد بالغ في إنكار هذه الأخبار على العامّه في كتابه المسمّى بكتاب إفعال و لا تفعل» (٥)، و الكتاب المذكور ليس للمفيد، بل هو لأبي جعفر محمّد بن عليّ ابن النعمان المعروف بمؤمن الطاق، و السبب في هذا الخطأ اشتراك اسمهما وجدّهما، و الله العاصم.

ص: ٥١٨

١- (١) جواهر الكلام ٧: ٢٨٧.

٢- (٢) جواهر الكلام ٧: ٢٨٨.

٣- (٣) جواهر الكلام ٧: ٢٨٨.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٤: ٢٣٦ الباب (٣٨) من أبواب المواقيت ح ٨ و فيه: فما أرغم أنف الشيطان بشيء أفضل من الصلاه.

٥- (٥) كشف اللثام ٩١: ٣-٩٠ و لكن ليس فيه ذكر للكتاب المزبور، و سبقه إلى ذلك النسبه السيّد محمّد صاحب المدارك في كتابه. مدارك الأحكام ٣: ١٠٩.

ثالثها: لا بأس بقضاء الفرائض فيها، لعدّه من النصوص، فيها تقيّد إطلاق أدلّه المنع.

و ما يقال من أنّ تلك الأخبار لا تدلّ إلا على الجواز، فلا تنافي الكراهه فجوابه أنّ تلك الأخبار - كما لا يخفى على من راجعها - ناظره إلى أخبار الكراهه، فهي حاكمة عليها، ولكن في الأخبار ما يدلّ على الكراهه أيضا كالروايه السابقه في إخبار العدول، و المتقدّمه في قاعده الإدراك، و الأرجح طرحها لمعارضتها بما هو أقوى منها من وجوه، فتأمل.

و كذلك قضاء النوافل أيضا للتصريح به في غير واحد من النصوص، و فيه: «إنّه من سرّ آل محمّد المخزون» (١).

و عن النهايه كراهه النوافل أداء و قضاء عند الطلوع و الغروب (٢)، فليتأمل.

و المشهور اختصاص الحكم بالمبتدأه (دون ذوات الأسباب كالزياره و الطواف و الحاجه و نحوها) ممّا يحدث الأمر بها بحدوث أمر اختياري - كالزياره - أو غير اختياري - كالحاجه - فضلاه جعفر ليس منها، كما احتمله الماتن مستندا إلى عبارته مجمله لبعضهم، و هي: أنّه ما اختصّ بوضع من الشارع لا ما يفعله المكلف من النافله (٣).

هذا، و الحكم بالجواز في غير ما دلّ عليه النصّ بالخصوص لا يخلو عن إشكال.

و استدلال الماتن في كتابه على عموم الحكم فيها بوجوه أقواها إطلاق ما دلّ على شرعيّه ذوات الأسباب، و اعترف بأنّ التعارض بينه و بين دليل الكراهه من وجه، و لكنّه رجح الأول بأمر ضعيفه كالأصل و ما دلّ على رجحان أصل الصلاه، و نحو ذلك (٤).

(و) يختصّ الحكم بالابتداء في الصلاه (دون إتمام المبتدأه لو كان متلبسا بها و دخل وقت الكراهه) و لكن قد مرّ في قاعده الإدراك خبر عمّار في التفصيل بين الركعه و ما دونها، و صريحه الحكم بالقطع إن أدرك أقلّ من ركعه، و يحتمل التفصيل بين الفراغ من

ص: ٥١٩

١- (١) وسائل الشيعه ٤: ٢٤٤ الباب (٣٩) من أبواب المواقيت ح ١٤.

٢- (٢) النهايه و نكتها ١: ٢٨٢.

٣- (٣) جواهر الكلام ٧: ٢٩١-٢٩٠.

٤- (٤) جواهر الكلام ٧: ٢٩٣.

جميع السجّادات اللّازمه فى تلك الصلاه و بين غيره، فيتمّ فى الأوّل، و يقطع فى الثانى، لما يظهر من بعض أخبار الباب من أنّ العله فى كراهه الصلاه اشتمالها على الركوع و السجود (١).

و قد ورد التعليل فى عدم كراهه صلاه الأموات بذلك (٢) و فى روايه عمّار: النهى عن سجّدتى السهو حتّى تطلع الشمس و يذهب شعاعها (٣). و يمكن أن يستفاد من مجموع ذلك كراهه السجود عند الطلوع و الغروب مطلقاً، و الله أعلم (٤).

ص: ٥٢٠

- 
- ١- (١) و سائل الشيعة ٤:٢٣٥ الباب (٣٨) من أبواب المواقيت ح ٤.
  - ٢- (٢) و سائل الشيعة ٣:١٠٨ الباب (٢٠) من أبواب صلاه الجنّاه ح ٢.
  - ٣- (٣) و سائل الشيعة ٨:٢٥١ الباب (٣٢) من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ح ٢.
  - ٤- (٤) انتهى ما فى النسخه الوحيدة للكتاب.



بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

خانه کتاب

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

