



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارسلنا  
عليكم يا صابغ  
الرماد

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

# الرسائل الإعتقادية

للمجموعة الثانية



للملكة المحسن العارف

عبد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا الأندلسي الموريطاني

طبعة ١٩٧٧

دار  
الكتاب العربي

بيروت

الرسائل الإعتقادية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# الرسائل الاعتقاديّه

كاتب:

سيدمهدى رجايى

نشرت فى الطباعة:

موسسه عاشورا

رقمى الناشر:

مركز القائميّه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

الفهرس	٥
الرسائل الاعتقاديّه المجلد ٢	١٠
اشاره	١٠
في هذه المجموعه	١٢
٠٩- شرح حديث ما من أحد يدخله عمله الجنه و يتجيه من النار	١٤
١٠- شرح حديث لو علم أبوذر ما في قلب سلمان لقتله	٣٠
١١- شرح حديث أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه	٤٤
١٢- شرح حديث لا يموت لمؤمن ثلاثه من الأولاد فتمتسه النار إلا تحله القسم	٥٨
اشاره	٥٨
تنبيه:	٨٨
١٣- شرح حديث أنهم يأنسون بكم فاذا غبتم عنهم استوحشوا	٩٠
١٤- شرح حديث النظر إلى وجه العالم عباده	١٠٤
١٥- في تفسير آيه فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس	١١٤
١٦- في تعيين ليله القدر	١٢٠
اشاره	١٢٠
فصل معرفه الأئمه بليله القدر	١٢٩
فصل ما يدل على استمرارها إلى يوم القيامه	١٣٢
فصل نبذه من الأخبار التي أشار إليها الشيخ في التبيان	١٣٤
فصل معنى ليله القدر	١٣٥
فصل شرف ليله القدر	١٣٦
١٧- التعليقه على أجوبه المسائل المهنائيه	١٣٨
١٨- رساله عدليه للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي	١٦٤
اشاره	١٦٤
الباب الأول: تعريف العداله لغه و اصطلاحا	١٦٧

١٦٧	.....	اشاره
١٦٧	.....	الفصل الأول: فى معنى العدالة لغة و اصطلاحاً
١٧٨	.....	الفصل الثانى: فى الطرق المعروفة فى معرفه العدالة
١٧٨	.....	اشاره
١٨٢	.....	فائده نفعها عائده
١٨٢	.....	الفصل الثالث: فى تقرير ما يدلّ على أوثقيه المذهب المختار و أرجحيته
١٨٢	.....	اشاره
١٨٥	.....	تنبيه:
١٨٧	.....	الفصل الرابع: فى النقول و فيما ذكره الفحول و ما فيه و ما عليه
١٨٧	.....	اشاره
١٩٥	.....	أوهام و تنبيهات
١٩٦	.....	تتمه مهمه
١٩٧	.....	تنبيه
١٩٨	.....	الباب الثانى: فى نقل نبذه من الأخبار و الآثار
١٩٨	.....	اشاره
١٩٨	.....	فصل العدالة فى إمام الجمع و الجماعة
١٩٨	.....	فصل اشتراط العدالة فى إمام الجمع و الجماعة
١٩٨	.....	اشاره
٢٠٥	.....	وهم و تنبيه
٢٠٨	.....	إكمال
٢٠٩	.....	توضيح
٢١٠	.....	تتميم نفعه عميم
٢١٤	.....	فائده نفعها عائده
٢١٩	.....	تنبيه
٢٣٨	.....	فصل وجوب صلاه الجمع
٢٤٢	.....	فصل ما لو تبين فسق الإمام

٢٤٥	فصل كلام محقق تنكابنى
٢٥٣	فصل المناقشه فيه
٢٥٣	اشاره
٢٥٤	تتمه مهمه
٢٥٦	توجيه
٢٥٧	فصل
٢٦١	الباب الثالث: ذكر آيات و روايات دلت على اشتراط العدالة
٢٦١	اشاره
٢٦١	فصل اشتراط العدالة فى قبول الشهاده
٢٦٧	فصل المناقشه فى الأدله القائمه على مذهب الشيخ فى العدالة
٢٧٣	فصل ما رواه عبد الله بن المغيره، عن الرضا عليه السلام
٢٨١	فصل تحقيق حول خبر ابن أبى يعفور فى العدالة
٢٨١	اشاره
٢٨٧	تذنيب
٢٩٩	تنبيه نبىه
٣٠٢	١٩- فى نوم الملائكه
٣٠٨	٢٠- هدايه الفؤاد الى نبد من أهوال المعاد
٣٠٨	اشاره
٣١٥	الفصل الأول: أن الجنه و النار مخلوقتان الآن
٣١٥	اشاره
٣١٧	تذنيب
٣٢٤	الفصل الثانى: أن الجنّ كالإنس أحد الثقلين
٣٢٤	اشاره
٣٢٦	وهم و تنبيه
٣٣٠	الفصل الثالث: أن الملائكه أيضا مكلفون مطيعون لأمر الله
٣٣٠	اشاره

٣٣١	تذييل
٣٣٢	الفصل الرابع: تكليف الأفلak و عدمها
٣٣٢	اشاره
٣٣٥	تنبيه نبويه
٣٣٨	الفصل الخامس: الاستدلال على بقاء النفوس البشريه بعد خراب أبدانها
٣٣٨	اشاره
٣٥٠	نقل ما يدل على الجمع و التفريق
٣٥٢	بيان الفرق بين قول المسلمين فى المعاد
٣٩٩	قاعده فيها فائده
٤٠٠	خاتمه
٤٠٦	٢١- بيان الشجره الخبيثه
٤١٢	٢٢- الجبر و التفويض
٤١٢	اشاره
٤٢٧	فائده
٤٦٥	شبهه مدروءه
٤٧٠	٢٣- شرح حديث من أحبنا أهل البيت عليهم السلام
٤٩٢	٢٤- المسائل الإسلاميه
٤٩٢	اشاره
٤٩٤	١ - مسأله وجه الشهاده و التأكيد فى زياره الرسول صلى الله عليه و آله
٤٩٧	٢ - مسأله عمل مجرب لدفع المرض
٤٩٩	٣ - مسأله المراد من مؤمن آل فرعون
٥٠٣	٤ - مسأله حول آيه إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا
٥٠٣	٥ - مسأله حول التدهين بالنفسج
٥٠٦	٢٥- تفسير قوله تعالى و كان عرشه على الماء
٥٢٤	٢٦- ذم سؤال غير الله
٥٢٤	اشاره



٥٣٠ ----- خاتمه

٥٣٢ ----- فهرس المجموعه

٥٤٣ ----- تعريف مركز

سرشناسہ: خواجہ جوئی، اسماعیل بن محمد حسین، - ۱۱۷۳ق.

عنوان و نام پدید آور: الرسائل الاعتقادیہ / محمد اسماعیل بن الحسين بن محمد رضا المازندرانی الخاجوئی؛ تحقیق مہدی الرجایی.

مشخصات نشر: قم: موسسه عاشورا، ۱۴ق. = ۱۳-

مشخصات ظاہری: ۲ج.

شابک: ۲-۹۶۴-۷۲۶۳-۴۲-۲:

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: فهرست نویسی بر اساس جلد دوم، ۱۴۲۶ق. = ۱۳۸۴.

یادداشت: ۲ج. (چاپ اول: ۱۴۲۶ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: کتابنامہ.

موضوع: شیعہ -- مسائل متفرقہ

موضوع: شیعہ -- عقاید

موضوع: کلام شیعہ

شناسہ افزودہ: رجایی، سید مہدی، ۱۳۳۶-، مصحح

ردہ بندی کنگرہ: BP۲۱۱/۳/خ ۵ر۹ ۱۳۰۰ی

ردہ بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲:

شمارہ کتابشناسی ملی: ۲۹۷۷۳۰۹



- ١ - رساله في شرح حديث ما من أحد يدخله عمله الجنه و ينجيه من النار ٥
- ٢ - رساله في شرح حديث لو علم أبو ذرّ ما في قلب سلمان لقتله ٢١
- ٣ - رساله في شرح حديث أعلمكم بنفسه أعلمكم برّيه ٣٧
- ٤ - رساله في شرح حديث لا يموت لمؤمن ثلاثه من الأولاد فتمسه النار إلا تحلّه القسم ٤٩
- ٥ - رساله في شرح حديث أنهم يأنسون بكم فإذا غبتم عنهم استوحشوا ٨١
- ٦ - رساله في شرح حديث النظر إلى وجه العالم عباده ٩٥
- ٧ - رساله في تفسير آيه: فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ ١٠٥
- ٨ - رساله في تعيين ليله القدر ١١١
- ٩ - الحاشيه على أجوبه المسائل المهتائيه ١٢٩
- ١٠ - رساله عدليه ١٥٥
- ١١ - رساله في نوم الملائكه ٢٩٣
- ١٢ - هدايه الفؤاد إلى نبد من أحوال المعاد ٢٩٩
- ١٣ - رساله في بيان الشجره الخبيثه ٣٩٧
- ١٤ - رساله في الجبر و التفويض ٤٠٣
- ١٥ - رساله في شرح حديث من أحبنا أهل البيت فليعدّ للفقير جلبابا ٤٦١
- ١٦ - المسائل الخمس ٤٨٣
- ١٧ - رساله في تفسير آيه: وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ٤٩٧
- ١٨ - رساله في ذمّ سؤال غير الله ٥١٤



## ٩٠- شرح حديث ما من أحد يدخله عمله الجنة و ينجيه من النار

٩

رساله فى شرح حديث ما من أحد يدخله عمله الجنة و ينجيه من النار

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٥



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى يدخل من يشاء من عباده الجنة، و ينجيه من النار برحمته و فضله، و الصلاه على سيد أنبيائه و سند أصفياه  
محمد و على خير رحله و أهله.

و بعد: فلما كان ظاهر الخبر الآتى ينافى القول باستحقاق الثواب و العقاب، و كان ذلك على خلاف ما دلّ عليه العقل و السنه و  
الكتاب، أردنا الاشاره إلى وجه معناه المطابق للحقّ و الصواب.

فأقول و أنا العبد الضعيف عملا الجسيم أملا النحيف العليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر بإسماعيل: روى أبو هريره  
عن النبى صلّى الله عليه و آله أنه قال: ما من أحد يدخله عمله الجنة و ينجيه من النار، قيل: و لا أنت يا رسول الله، قال: و لا أنا  
إلا أن يتغمّدنى الله برحمته منه و فضل، يقولها ثلاثا(١).

فإن قلت: رواه أبى هريره هذه تخالف كتاب الله، و كلّ روايه تخالفه مردوده.

أمّا الأولى، فلأنّ كثيرا من الآيات صريح فى أنّ عمل العبد يدخله الجنة و ينجيه من النار، كقوله تعالى: الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ  
طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٢) و قوله: أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا

ص: ٧

١- (١) صحيح مسلم ٤: ٢١٦٩-٢١٧١.

٢- (٢) سورة النحل: ٣٢.



الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١).

و قوله: تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٢) و قوله: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعَمَ أَجْرٍ الْعَامِلِينَ (٣).

و قوله: وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعَيْدُهُ وَأُورِثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُوهُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ (٤) و قوله: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ \* أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٥).

و قوله: إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ \* فَاكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ \* كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٦) و قوله: فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ \* فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ \* قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ \* كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ (٧).

و قوله: إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ \* وَفَوَاكِهٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ \* كُلُوا وَاشْرَبُوا

ص: ٨

١- (١) سورة السجده: ١٩.

٢- (٢) سورة الزخرف: ٧٢.

٣- (٣) سورة العنكبوت: ٥٨.

٤- (٤) سورة الزمر: ٧٤.

٥- (٥) سورة الأحقاف: ١٣-١٤.

٦- (٦) سورة الطور: ١٧-١٩.

٧- (٧) سورة الحاقه: ٢١-٢٤.

هَيْئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (١) وقوله: أَوْلَيْكَ الْمُقَرَّبُونَ \* فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ \* - إلى قوله - وَ حُورٌ عِينٌ \* كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ \*  
جزءاً بما كانوا يعملون (٢)

و الآيات في ذلك أكثر من أن تحصى.

و أمّا الثانيه، فلما رواه البيضاوى و غيره من علماء العامه فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد عنه صلى الله عليه و آله أنه قال: إذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، و إن خالفه فردوه (٣).

و عنه صلى الله عليه و آله أيضا: أيها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله (٤).

و عنه صلى الله عليه و آله: إن على كل حق حقيقه، و على كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه (٥).

و عنه صلى الله عليه و آله: ستكثر من بعدى الأحاديث، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالفه فانبذوه (٦).

و الأخبار الواردة فى هذا الباب عن أئمتنا الأطياب عليهم السلام أكثر من أن تحصى.

فالظاهر أن هذا حديث موضوع من أبى هريره، فإنه كان كذابا وضاعا، روى أن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: إن أكذب الأخبار أبو هريره الدوسى.

ص: ٩

١- (١) سورة المرسلات: ٤١-٤٣.

٢- (٢) سورة الواقعة: ١١-٢٤.

٣- (٣) أصول الكافى ١: ٨.

٤- (٤) أصول الكافى ١: ٦٩ ح ٥.

٥- (٥) أصول الكافى ١: ٦٩ ح ١.

٦- (٦) راجع: المحاسن للبرقى ١: ٣٤٧ بحار الأنوار ٢: ٢٤٢.

و فى روايه: أكذب الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الغلام الدوسى.

و كان عمر يكذبه و حبسه أسروعه فى الروايه إلى أن مات، و قد ضرب عمر رأسه بالدرّه، و قال: أراك قد أكثرت فى الروايه على رسول الله صلى الله عليه وآله (١).

و غيرها من الأخبار و الآثار الدالّه على كذبه و وضعه.

قلت: هذه الآيات و ما شاكلها تدلّ على حصول الثواب للمطيع، كما أنّ ما يقابلها من الآيات، كقوله تعالى: وَ ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٢) و قوله: أُولَئِكَ مَا وَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (٣) و نحوهما تدلّ على حصول العقاب للعاصى.

و هذا حقّ يدلّ العقل عليه أيضاً؛ لأنّ الله كلف بالأوامر و النواهي، فوجب عليه إيصال الثواب بالطاعة، و العقاب على المعصيه.

أمّا الأول: فلأنّ الطاعه مشقّه ألزمها الله المكلف، و ظاهر أنّ إلزامها من غير عوض ظلم، و هو عن الحكيم قبيح، فلا يصدر عنه، و العوض لا يكون إلّا نفعاً له، و لا يصحّ الابتداء به، و إلّا لكان التكليف عبثاً.

و أمّا الثانى: فلاشتماله على اللطف، فإنّ المكلف إذا علم أنّ المعصيه يستحقّ بها العقاب، فإنّه يبعد عن فعلها، و يقرب من فعل ضدها، و اللطف على الله واجب.

و هذا لا يخالف مدلول حديث أبى هريره؛ لأنّ قدره العبد على فعله و توفيقه بخلقه، و هو ما يتمكّن به عليه من الآلات لخلق الله و إيجاداه.

ص: ١٠

١- (١) تنقيح المقال ٢: ١٦٥.

٢- (٢) سورة السجده: ١٤.

٣- (٣) سورة يونس: ٨.

فمن هذه الجبهه يصحّ أن يقال: لو لا فضل الله و رحمته ما من أحد يدخله الجنه عمله؛ إذ لو لا إقداره تعالى و تمكينه و توفيقه العبد على فعله لما صدر منه ما يستحقّ به الثواب و دخول الجنه، كما أشار إليه بقوله عزّ من قائل: وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا (١).

فالباء فى نحو قوله تعالى: اَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٢) إن جعلت باء المعية - كما قيل - يكون المعنى أدخلوها مع ما كنتم تعملون من الذنوب و الخطايا، فيكون دخول الجنه تفضلاً من الله، لا عوضاً من الأعمال الحسنه، و لا مسبباً منها.

و يؤيدّه قوله تعالى: وَ قَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ \* الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ (٣) فهذا عين ما دلّ عليه حديث أبى هريره، فكيف يخالفه؟

قال البيضاوى: «من فضله» من إنعامه و تفضله؛ إذ لا واجب عليه (٤). و هذا بناء على مذهبه، فإنّه أشعرى الأصول.

و لما كان صاحب الكشاف معتزلى الأصول، قال فى تفسيره: «من فضله» من عطائه و إفضاله، من قولهم «لفلان فضول على قومه و فواضل» و ليس من الفضل الذى هو التفضّل؛ لأنّ الثواب بمنزله الأجر المستحقّ، و التفضّل كالتبرّع (٥).

أقول: إنّ القرآن ذلول ذو وجوه تقول و يقولون.

ص: ١١

١- (١) سورة النور: ٢١.

٢- (٢) سورة النحل: ٣٢.

٣- (٣) سورة فاطر: ٣٤-٣٥.

٤- (٤) أنوار التنزيل للبيضاوى ٢: ٣٠٣.

٥- (٥) الكشاف ٣: ٣١٠.

قال البيضاوى فى قوله تعالى: فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١) بسبب أعمالهم، أو على أعمالهم (٢).

فالأول إشاره إلى ما ذهب إليه المعتزله من سبب العمل لدخول الجنة، والثانى إلى ما ذهب إليه الأشاعره من نفيها.

ثم لا يخفى أن الباء فى نحو قوله تعالى: وَ جَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَ حَرِيرًا (٣) لا- تحتل المعيه، فتكون: إمّا باء العوض، أو السببيه. فإن كان الأول، فالوجه فى الحديث ما قدمناه، من أن وجوب إيصال الثواب بالطاعه لا ينافى أن يكون إدخاله تعالى إياه الجنة تفضلاً منه باعتبار إيجاده و إرشاده و هدايته للإيمان.

كما قال: يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلِمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٤) فلو لا إرساله الرسل، و إنزاله الكتب، و أطفاه الخفيه و الجليه، ما هدى و لا زكى أحد من العالمين.

شب ظلمت و بيابان بكجا توان رسيدن مگر آن كه شمع رويت بر هم چراغ دارد

قال صاحب المغنى فيه: و من معانى الباء المقابله، و هى الداخلة على الأعواض، كقولهم «هذا بذاك» و منه: أُدْخِلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ قال: و إنما لم نقدرها بباء السببيه كما قالت المعتزله، و كما قال الجميع فى «لن يدخل أحدكم

ص: ١٢

١- (١) سورة السجده: ١٩.

٢- (٢) أنوار التنزيل ٢: ٢٤٢.

٣- (٣) سورة الإنسان: ١٢.

٤- (٤) سورة الحجرات: ١٧.

الجَنَّةَ بعمله» لأنَّ المعطى بعوض قد يعطى مَجَّانًا. و أمَّا المسبَّب فلا يوجد بدون السبب، و قد تبين أنه لا تعارض بين الحديث و الآيه؛ لاختلاف محملى البائين جمعا بين الأدلَّة (١).

قال الشمنى: قوله «و كما قال الجميع» قيل: المراد جميع أهل السنَّة، و هو خلاف الظاهر. و قيل: المعتزلة و غيرهم؛ لأنَّ المعتزلة يقولون: إنَّ قدره العباد على خلق أفعالهم و توفيقهم بخلقها لخلق الله و إيجادها، فمن هذه الجهة يصحَّ نفي السببية عندهم عن الأفعال و إثباتها لرحمة الله، فحينئذ لا خلاف بين أهل السنَّة و المعتزلة فى ذلك. إنتهى ملخصًا.

و حديث أبى هريره و إن لم يشتمل على الباء السببية، إلاَّ أنه يفيد مفادها؛ لأنه عليه السلام نفى عن العمل أن يكون مدخلا - أى: سببا - لدخول الجنَّة، فالمنفى فى الحديثين. هو السببية التامة، و المراد أن العمل ليس بعلة مستقلة لدخول الجنَّة بحيث لا يحتاج فيه إلى رحمة من الله و فضل منه.

أقول: إذا لم تكن الباء فى الرواية سببية عندهم من هذه الجهة، لم تكن فى الآيه أيضا سببية من هذه الجهة بعينها، فصار الحاصل أنَّ المعتزلة و غيرهم ممن قال بوجوب العوض على الله تعالى يقولون: إنَّ الأعمال السابقة من العبد توجب على الله الآلاء اللاحقة بالعبد، فلا يكون من هذه الجهة متفضلا.

و هذا لا ينافى أن يكون متفضلا من جهة أخرى، فإنَّ أصل الإيجاد و الارشاد و الاقدار و التمكين و التوفيق و التكليف و غيرها فضل من الله و رحمة منه غير واجب عليه؛ لأنها نعم ابتدائية من غير سابقة استحقاق.

ص: ١٣

فمن هذه الجهة يصحّ نفى السببيه عن الأعمال عندهم دون الجهة الأولى، فجعلوا الباء فى الآيه للسببيه؛ لأنّ الأعمال السابقه أوجبت دخول الجنه بعد إيجاب الله ذلك على نفسه بقوله: إِلَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَ لَا يُظَلَّمُونَ شَيْئًا \* جَنَّاتٍ عَظِيمٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا \* لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَ لَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَ عُشْيًا \* تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا (١).

و الوفاء بالوعد كما أشار إليه واجب عليه؛ لأنه كريم و الكريم إذا وعد وفا، و كيف لا يفى بالوعد؟ و هو قد نهى عن خلفه بقوله: لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ \* كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ (٢).

فمن آمن و عمل صالحا و جب على الله أن يدخله الجنه بمقتضى وعده، فلا يكون من هذه الجهة متفضّلا؛ لأنّ التفضّل ينافى استحقاق الثواب، و حملوا الروايه على الجهة الأخرى.

فإنّ تعالى من هذه الجهة متفضّل؛ لأنّ دخول الجنه يتوقّف على الأفعال الحسنه القلبيه و البدنيه، و هى تتوقّف على ما سبق من الايجاد و الارشاد و غيرها، و هذا كلّه تفضّل منه تعالى، فيكون دخول الجنه من هذه الجهة من فضله و رحمته لا بسبب الأعمال.

ثمّ إنّ الآيه على تقدير جعل الباء للسببيه أو العوض تنفى ما عليه الجبريه، من أنّ الثواب و العقاب ليسا استحقاق، و لا يجب عقلا ثواب المطيع و لا عقاب

ص: ١٤

١- (١) سورة مريم: ٦٠-٦٣.

٢- (٢) سورة الصف: ٢-٣.

العاصي، كما قاله الفخر الرازي في كلام له.

مع أنه لا معنى لتخصيص نفي الوجوب بالعقلي، فإنّ مذهبه ينفي الوجوب الشرعي أيضا؛ لأنه يقول: إنّ فعل العبد ليس باختيار منه، ولهذا ذهبت الأشاعره إلى نفي الاستحقاق مطلقا، و جوّزوا على الله - تعالى شأنه عمّا يقولون - إدخال الأنبياء في الجحيم، و تخصيص المشركين بالنعيم.

قال الدواني في رساله له بعد كلام طويل يصحح به مذهب الأشعري و هو منهم:

لما لم يكن للممكّنات في أنفسها وجود، و إنّما وجودها مستفاد من الواجب، فليس لها عليه حقّ، حتّى ينسب إليه في تخصيص بعضها بالثواب و بعضها بالعقاب ظلم.

و ليس مثله كمثل من ملك عبيدين، ثمّ يعذب أحدهما من غير جريمه، و ينعم الآخر من غير سابقه استحقاق، فإنّ العبد ليس مخلوقا للمالك، بل هو و مالكه سيّان في أنّهما مخلوقان لله تعالى، و مستفيدان الوجود منه، و مملوكان في الحقيقه له، فلا حقّ للمالك في العبد إلاّ ما عليه لله تعالى.

و هو ظاهر الفساد؛ إذ الآيات و الروايات مشحونه باستحقاق العبد. و هب أن لا استحقاق له للثواب لاحتمال التفضّل، فلا معنى للعقاب من غير استحقاق.

و بالجملة لا معنى لنفي الحسن و القبح العقليين، و عدم استحقاق الثواب و العقاب بالعمل، و تجويز إدخال الشيطان و جنوده من العصاه في الجنّه و الأنبياء و الصالحين في النار، كما جوّزه الأشعري و من يحذو حذوه، فذرهم في طغيانهم يعمهون.

نعم ما ذكره الدواني - من أنّ الممكّنات لا وجود لها في ذواتها، و إنّما وجودها فائضه عليها من الواجب، فليس لها عليه حقّ - حقّ، لكنّه يدلّ على أنّه تعالى كان



مبتدء بالنعيم قبل استحقاقها، فيكون إيجاده و إرشاده و إقداره و تمكينه و تكليفه و توفيقه العبد على العمل فضلا منه و رحمه غير واجب عليه ابتداء.

و هذا لا ينافى القول بوجوب إيصال الثواب بالطاعة و العقاب على المعصية بعد تكليفه لهم و إلزامه المشقة عليهم؛ لأنّ إلزامها من غير عوض قبيح، و القول بأنّ إيجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعيم السابقه، فلا يستحقّوا بها ثوابا، قبيح؛ لقبح إيجاب المشقة في شكر النعمة؛ لأنّ من أنعم على غيره، ثمّ كلفه و أوجب عليه الشكر على تلك النعمة، من غير أن يوصل إليه ثوابا، عدّ ذلك منه قبيحا.

هذا، و قال السيّد السند المرتضى علم الهدى - زيد أجرة - في الدرر و الغرر بعد نقل خبر أبي هريره هذا: إن سأل سائل عن هذا الخبر، فقال: أليس في هذا دلالة على أنّ الله تعالى يتفضّل بالثواب، و أنّه غير مستحقّ عليه، و مذهبكم بخلاف ذلك؟

الجواب قلنا: فائده الخبر و معناه بيان فقر المكلفين إلى الله تعالى، و حاجتهم إلى ألطافه و توفيقاته و معوناته، و أنّ العبد لو أخرج (1) إلى نفسه، و قطع الله تعالى موادّ المعونه و اللطف عنه، لم يدخل بعمله الجنّه و لا نجى من النار.

فكأنّه عليه السلام أراد أنّ أحدا لا يدخل بعمله الذي لم يعنه الله تعالى عليه و لا لطف له فيه و لا أرشده إليه. و هذا هو الحقّ الذي لا شبهه فيه.

فأمّا الثواب، فما نأبى القول بأنّه تفضّل، بمعنى أنّ الله تعالى تفضّل بسببه الذي هو التكليف، و لهذا نقول: إنّه لا يجب على الله تعالى شيء ابتداء، و إنّما يجب عليه ما أوجبه على نفسه، فالثواب كأنّه ما أوجبه على نفسه بالتكليف، و كذلك التمكين و الألفاظ و كلّ ما يوجبه و يجلبه التكليف، و لو لا إيجابه له على نفسه بالتكليف لما وجب.

ص: ١٦

فإن قيل: فقد سمى الرسول صلى الله عليه وآله ما يفعل به تفضلاً (١)، فقال: إلا أن يتغمدني الله برحمته وفضله.

قلنا: هذا يطابق ما ذكرناه؛ لأنَّ الرحمة نعمه، والثواب نعمه، وهو فضل و تفضُّل من الوجه الذى ذكرناه، وإن حملنا قوله عليه السلام «برحمته منه و فضل» على ما يفعل به من الألفاظ و المعونات، فهى أيضا فضل و تفضُّل؛ لأنَّ سببهما غير واجب (٢).

أقول: إن جعلت هذا الخبر و ما شاكلة ردًا على من قال بعدم مدخلية توفيق الله و خذلانه فى أفعال العباد، و هم المشهورون بالمفوضة؛ إذا الإنسان بمجرّد جدّه و جهده لا يصل إليه ما قدر وصوله إليه بالاجتهاد، فإنَّ الجهد وحده ليس بسبب موجب، بل يحتاج وصوله إليه إلى شرائط أخرى.

و حسن التوفيق عبارته عن استجماع تلك الشرائط، و سوء التوفيق عبارته عن فقدانها كلاً أو بعضاً، زال عنك السؤال و الإشكال، و ذلك أنّ فعله تعالى فى الطاعات أدخل و أشدّ تأثيراً من فعلك، كما أنّ فعلك فى السيئات أدخل و أشدّ تأثيراً من فعله تعالى فيها، و لهذا ورد فى كثير من الأخبار القدسيه أنّه تعالى أولى بحسنات عباده منهم، و هم أليق بسيئاتهم منه.

ففى الكافى: عن أحمد بن محمد بن أبى نصر البرنطى، عن الرضا عليه السلام، أنّه قال:

قال الله عزّ و جلّ: يا بن آدم بمشيئتي كنت أنت الذى تشاء لنفسك ما تشاء، و بقوّتي أديت فرائضى، و بنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً قوياً، ما أصابك من حسنه فمن الله، و ما أصابك من سيئه فمن نفسك، و ذاك أنّى أولى

ص: ١٧

١- (١) فى المصدر: فضلاً.

٢- (٢) أمالى الشريف المرتضى ٢: ٢٠٠.

بحسناتك منك، و أنت أولى بسيئاتي مني، و ذاك أني لا أسأل عمّا أفعل و هم يسألون(١).

و ظاهر أنّ واهب القوّه أقوى، و هو بالحسنات التي هي آله لها أولى؛ لأنّه وهبها ليصرفه فيها، فلمّا صرفها في السيئات و قد نهى عنه صار هو أولى بها منه؛ لأنّه صرف الشيء في غير مصرفه، فسرف و ظلم نفسه و استحقّق بها العقاب.

و أمّا قوله عليه السّلام «إلاّ أن يتغمّدني الله برحمه منه و فضل» فهذا منه فزع إلى الطاف الله تعالى، جريا على سنن الأنبياء و الأوصياء و الصالحين في قصر نيل الخيرات و النجاه من الشرور على جناب الله عزّ اسمه، و سلب القوى و القدر عن أنفسهم، و مبالغه في استدعاء لطفه تعالى.

فكأنّه قال: لو خلّى الله بيني و بين نفسي بمنعه الفضل و الرحمه و اللطف عنّي، عجزت عن سلوك طريق معرفته و سبيل طاعته التي توجب دخول الجنّه و النجاه من النار.

و إنّما قالها ثلاثا ليشير به إلى شدّه حاجه العبد في صالحات العمل إلى رحمته و فضله تعالى، كما أشار إليه بقوله: وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا (٢).

و لا يذهب عليك أنّ هذا الخبر ينفي مذهبي الجبر و التفويض؛ لأنّه عليه السّلام أثبت للعبد عملا و نفى عنه استقلاله في إدخال الجنّه، فيحتاج فيه إلى عناية الله و توفيقاته و تأييداته و أطافه الخاصّه.

ص: ١٨

١- (١) أصول الكافي ١: ١٥٢ ح ٦، و ص ١٦٠ ح ١٢.

٢- (٢) سورة النور: ٢١.

و به يبطل قول المفوضه بعدم مدخليه توفيق الله في أفعال العباد.

فيثبت أن لا- جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين؛ إذ المراد به إقدار الله و تمكينه العبد في أفعاله و أعماله و أمره بالطاعة و نهيه عن المعصيه، و إنزاله الكتب، و إرساله الرسل، للترغيب و الترهيب بالوعد و الوعيد، فهذا أمر بين الجبر و التفويض؛ إذ الأول إيجاد الفعل في العبد، و لا قدره له على تركه و الامتناع منه، و الثاني تسليم الله الأمور و إباحته له، بحيث لا يكون له تعالى قدره على صرفه و منعه، فتأمل.

و تم استنساخ و تحقيق و تصحيح هذه الرساله في (١٤) محرم الحرام سنه (١٤١١) هـ، في مشهد مولانا الرضا عليه السلام، على يد العبد الفقير السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

و تم مراجعتها ثانيا في يوم الخميس (٤) ذى الحجه الحرام سنه (١٤٢٦) هـ، و الحمد لله رب العالمين.



## ١٠- شرح حديث لو علم أبوذر ما في قلب سلمان لقتله

١٠

رساله

في شرح حديث لو علم أبوذر ما في قلب سلمان لقتله

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٢١



الحمد لله الذى منه تفيض العلوم على العلماء، و الصلاة على أفضلهم محمد و عترته المعصومين الأتقياء.

و بعد: فهذا حديث مشهور اشتبه معناه مع وضوحه على بعض الأعلام، حتى أوله تأويلا بعيدا، قد ضلّ فيه طريق المرام، فأردت أن أشير إلى ما خطر بخاطري من معناه المستفاد من أخبارهم عليهم السلام، فإن كان حقا فهو مما استفدته منهم، و لله الحمد ذى الجلال و الإكرام.

فأقول - و أنا العبد الضعيف النحيف المذنب الجانى محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر بإسماعيل المازندراني - قد ورد فى طرق عديدة بلغت أو كادت أن تبلغ حدّ التواتر معنى «لو علم أبو ذرّ ما فى قلب سلمان لقتله»<sup>(١)</sup>.

أى: لقتل ما فى قلبه من علوم جمّه صبّه أبا ذر؛ لأنّه كان ثقيلا عليه، و لم يمكنه حمله و الصبر عليه، فكان يؤدّي ثقله عليه مع عدم قدرته على تحمّله إلى قتله، و ذلك أنّ سلمان كان صاحب الأسرار محدّثا، يبعث الله إليه ملكا ينقر فى أذنيه يقول: كيت و كيت، و كان قد أدرك علم الأوّل و علم الآخر، و كان بحرا لا ينزح،

ص: ٢٣



كما ورد في أخبار كثيرة.

منها: موثقه زراره كالصحيحه، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أدرك سلمان العلم الأول و العلم الآخر، و هو بحر لا ينزح، و هو مئا أهل البيت، بلغ من علمه أنه مرّ برجل في رهط، فقال له: يا عبد الله تب إلى الله عزّ و جلّ من الذي عملت به في بطن بيتك البارحه، قال: ثم مضى، فقال له القوم: لقد رماك سلمان بأمر فما دفعته عن نفسك، قال: إنّه أخبرني بأمر ما أطلع عليه إلا الله و أنا.

و في خبر آخر مثل هذا، و في آخره: إنّ الرجل كان أبا بكر بن أبي قحافه(١).

و في موثقه أخرى، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: كان على عليه السلام محدّثا، و كان سلمان محدّثا(٢).

و في روايه عبد الرحمن بن أعين، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كان سلمان من المتوسّمين(٣).

و في روايه أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: سلمان علم الاسم الأعظم(٤).

و حكى عن الفضل بن شاذان، أنه قال: ما نشأ في الإسلام رجل من كافّه الناس أفقه من سلمان الفارسي(٥).

و في روايه الحسن بن منصور، قال: قلت للصادق عليه السلام: أكان سلمان محدّثا؟

ص: ٢٤

١- (١) إختيار معرفه الرجال ٥٢:١ برقم: ٢٥.

٢- (٢) إختيار معرفه الرجال ٥٥:١ برقم: ٢٧.

٣- (٣) إختيار معرفه الرجال ٥٦:١ برقم: ٢٨.

٤- (٤) إختيار معرفه الرجال ٥٦:١ برقم: ٢٩.

٥- (٥) إختيار معرفه الرجال ٦٨:١.

قال: نعم، قلت: من يحدثه؟ قال: ملك كريم، قلت: فإذا كان سلمان كذا فصاحبه أى شيء هو؟ قال: أقبل على شأنك (١).

و فى خطبه طويله لسلمان رضى الله عنه: ألا أيها الناس اسمعوا من حديثي ثم اعقلوه عني، قد أوتيت العلم كثيرا، و لو أخبركم بكل ما أعلم لقاتل طائفه لمجنون، و قالت طائفه أخرى: اللهم اغفر لقاتل سلمان (٢).

و لا شك أن العلم إذا جمّ و صبّ على قلب غير مستعدّ و لا قابل له، يوجب اضطرابه و جنونه، و يؤدّي ذلك إلى هلاكه.

روى عن سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: مكنون علم لو بحت (٣) به لاضطربتم اضطراب الأرشيه فى الطوى البعيده (٤).

گر بگويم عقلها را بر کند

و ذلك لأنّ الغريب من الأمور إذا ورد على النفس بغته، و هى غير مستعدّه له، يوجب قلقها و اضطرابها؛ لأنّه غير مانوس و لا معروف، و لهذا أنكر صاحب عالم العلم اللدنى أفعاله، حيث خرق السفينه، و قتل النفس الزكيه، و أقام جدارا يريد أن ينقضّ (٥)، و لم يصبر عليه، و قد سبق عهده إليه، فكيف ظنك بغيره؟

و هذا مراد من قال: إنّ أبا ذر لو أطلع على ما فى قلب سلمان بإخباره له عنه لقتله ذلك، أى: لكمدّ فكره، و شوّش خاطره، حتّى كاد أن يقتله؛ لأنّه كان غير

ص: ٢٥

١- (١) إختيار معرفه الرجال ١: ٧٢ برقم: ٤٤.

٢- (٢) إختيار معرفه الرجال ١: ٧٧.

٣- (٣) باح الشىء ييوح به: إذا أعلنه «منه».

٤- (٤) نهج البلاغه ص ٥٢ رقم الخطبه: ٥.

٥- (٥) إشاره إلى سوره الكهف: ٧١-٧٧.

مأنوس له ولا معروف، فكان مورثا لا اضطرابه و عدم صبره عليه.

و ذلك أنّ العلوم الغريبه، و خاصّه إذا ألقيت إلى من كان ضيق الصدر قليل الصبر، ممنوعا من إظهارها و التحدّث بها؛ لأنّها من الأسرار الواجب كتمانها، شاقّ عليه احتمالها و الصبر عليه، إلاّ من كان له صدر واسع و قلب صابر.

دریادلان چو آب گهر آرمیده اند

روى عن جابر بن يزيد الجعفي، أنّه قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: جعلت فداك قد حملتني وقرأ عظيمًا بما حدّثتني به من سرّكم الذي لا أحدّث به أحدا، فربما جاش في صدري، حتّى يأخذني منه شبه الجنون، قال: يا جابر فإذا كان ذلك، فاخرج إلى الجبال، فاحفر حفيره، و أدل رأسك فيها، ثمّ قل: حدّثني محمّد بن علي بكذا و كذا(1).

فلو علم أبو ذرّ ما في قلب سلمان من أسرار محمّد و آله و غيرها من العلوم الأوّله و الآخره، و ضاق صدره منه، و جاش فبه جأشًا، لم يمكنه تحمّله و الصبر عليه، و عدم التحدّث به لأدّى ذلك إلى قتله لثقله عليه.

كوه از غم اين بار كشيدين كمرى شد

أو لقتل أبو ذرّ سلمان، لا لأنّ ما في قلبه كان منافيا للصدّاقه و الأخوّه و المحبّه و المودّه، حتّى يكون مدهنا منافقا بالاضافه إليه. و لا لأنّه كان مخالفا لما عليه قواعد الإسلام، و ما عليه بنى رساله سيّد الأنام عليه و آله السلام، حتّى يكون منافقا في الواقع، و يكون دمه هدرا حلالا- مباحا لمن اطّلع على ما في باطنه، فيكون مخالفا للأمر نفسه و ما هو معلوم قطعًا، فيحتاج فيه إلى ضرب من التأويل

ص: ٢٤

ليطابق الواقع، و ما هو معلوم بالضرورة، بل لعدم إحاطته بحقيقه ما فى قلبه من الأسرار و العلوم الحَقَّانيه الربَّانيه، فكان يظنُّ أنَّه سحر باطل، أو أمر يوافق ما عليه المجوس، و يخالف ما عليه أهل الإسلام، فكان يخيّل أنَّ سلمان الآن كما عليه كان، و كان ذلك مورثا لقتله؛ لأنَّ الناس أعداء لما جهلوا.

فهذا سيّدنا زين العابدين عليه السّلام و نور السماوات و الأرضين يقول:

إِنِّي لَأَكْتُمُ مِنْ عِلْمِي جِوَاهِرَهُ كَيْ لَا يَرَى الْحَقُّ ذُو جَهْلٍ فَيَفْتِنَنَا

و قد تقدّم فى هذا أبو حسن إلى الحسين و وصّى قبله الحسن

يا ربّ جوهر علم لو أبوح به لقليل لى أنت ممّن يعبد الوثنا

و لاستحلّ رجال مسلمون (١) دمي يرون أقيح ما يأتونه حسنا (٢)

و يدلّ على صحّحه هذا الاحتمال صريحا، ما رواه جابر عن أبى جعفر عليه السّلام، قال:

دخل أبو ذرّ على سلمان - رضى الله عنهما - و هو يطبخ قدرا له، فبينما هما يتحدّثان إذا انكبّت القدر على وجهها على الأرض، فلم يسقط من مرقها و لا من ودكها شيء.

فعجب من ذلك أبو ذرّ عجباً شديداً، فأخذ سلمان القدر، فوضعها على حاله الأوّل (٣) على النار ثانية، و أقبلا يتحدّثان، فبينما هما يتحدّثان إذا انكبّت القدر على وجهها، فلم يسقط منها شيء من مرقها و لا من ودكها، فخرج أبو ذرّ و هو مذعور من عند سلمان.

ص: ٢٧

١- (١) فى الشرح: صالحون.

٢- (٢) شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد ١١: ٢٢٢.

٣- (٣) فى الكشى: على وجهها حالها الأوّل.

فبينما هو متفكر إذ لقي أمير المؤمنين عليه السّلام على الباب، فلمّا أن أبصر به أمير المؤمنين عليه السّلام، قال: يا أبا ذرّ ما الذى أخرجك من عند سلمان؟ و ما الذى ذعرك؟ فقال له أبو ذرّ: يا أمير المؤمنين رأيت سلمان صنع كذا و كذا، فعجبت من ذلك.

فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: يا أبا ذرّ إنّ سلمان لو حدّثك بما يعلم لقلت رحم الله قاتل سلمان، يا أبا ذرّ إنّ سلمان باب الله فى الأرض، من عرفه كان مؤمنا، و من أنكره كان كافرا، و إنّ سلمان ممّا أهل البيت (١).

أقول: لعلّ سلمان رضى الله عنه أراد بهذا الفعل أن يمتحن أبا ذرّ مقدار عقله و صبره و طاقته لاحتمال الأمور الغريبه إذا وردت عليه، ليحدّثه بما فى قلبه من العلوم و الأسرار، قضاء لحقّ المؤمنسه و المؤاخاه، فلمّا وجدته غير صابر على مثل هذا، و هذا من كرامات الأولياء غير عزيز، كفّ نفسه عنه و لم يقدم عليه؛ إذ التقيه من الضروريات عقلا و نقلا.

روى مسعده بن صدقه، عن جعفر، عن أبيه عليهما السّلام، قال: ذكرت التقيه يوما عند على عليه السّلام، فقال: أن لو علم أبو ذرّ ما فى قلب سلمان لقد قتله، و قد آخى رسول الله صلّى الله عليه و آله بينهما، فما ظنّك بسائر الخلق (٢).

كذا فى رجال الكشى بسند غير معلوم التوثيق، و لكن فى الكافى بسند موثّق، عن مسعده بن صدقه، عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: ذكرت التقيه يوما عند على بن الحسين عليهما السّلام، فقال: و الله لو علم أبو ذرّ ما فى قلب سلمان لقتله، و لقد آخى

ص: ٢٨

١- (١) إختيار معرفه الرجال ١: ٥٩-٦٠ برقم: ٣٣.

٢- (٢) إختيار معرفه الرجال ١: ٧٠ برقم: ٤٠.

رسول الله صَلَّى اللهُ عليه و آله بينهما، فما ظنكم بسائر الخلق، إن علم العلماء صعب مستصعب لا يحتمله إلا نبي مرسل، أو ملك مقرب، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان، فقال:

إنما صار سلمان من العلماء؛ لأنه امرئ منا أهل البيت، فلذلك نسبته إلى العلماء(١).

فدلّ قوله عليه السلام «و لقد آخى رسول الله صَلَّى اللهُ عليه و آله بينهما» على وجوب التقيه من كلّ أحد و إن كان أخا للمتقى؛ لأنّ أحد الأخوين المسلمين إذا رأى أو سمع من الآخر ما يدلّ على كفره و ارتداده و زندقته على زعمه يقتله على ما يقتضيه إسلامه، و لا يراعى حقّ الأخوة و ما هو من مقتضياتها؛ لأنّ أتباع حقّ الإسلام أحقّ من أتباع سائر الحقوق، و هو ظاهر.

و لا يذهب عليك أنّ هذه الأخبار و ما شاكلها صريحه فى أنّ الضمير المستكن فى «قتله» يرجع إلى أبى ذرّ، و البارز يعود إلى سلمان، فليكن ذلك على ذكر منك.

و إنّ فائده هذا الخبر هو حسن الثناء من النبى صَلَّى اللهُ عليه و آله و أوصيائه عليهم السّلام على سلمان رضى الله عنه بغزاره علمه و صيانته له، و ضنّته به على غير أهله، و لو كان مثل أبى ذرّ و كان بينهما المؤاخاه؛ لأنّ من الواجب على كلّ عالم أن يتقى غيره فى علمه، و يكلمه على قدر عقله و فهمه و قدرته و سعه صدره و حوصلته، ليسلم بذلك هو و هو، إذ الناس أعداء لما جهلوا.

ألا يرى إلى قوله عليه السلام:

إنّى لأكتم من علمى جواهره كى لا يرى الحقّ ذو جهل فيفتتنا

و قوله «لقليل لى أنت ممّن يعبد الوثنا» و قوله «و لاستحلّ رجال مسلمون دمي» و من هنا ترى الحكماء يوصون أن يضمن بفنّ الحكمه، و يتحفّظ إلا من أهله

ص: ٢٩

١- (١) أصول الكافى ١: ٤٠١ ح ٢.

فهذا شيخهم ورئيسهم أبو علي بن سينا، قال في آخر إشاراتِه - بعد أن وصّى بتحفظ هذا الفن كل التحفظ، و أمر بالضنّ كلّ الضنّ على من لم يرزق قوّه بصيره و زياده استعداد و قريحه - فإن وجدت أيّها الأخ من تثق ببقاء سريرته، و استقامه سيرته، بتوقّفه عمّا يتسرّع إليه الوسواس، و بنظره إلى الحقّ بعين الرضا و الصدق، فآته ما يسألك منه مدرجا مجزء مفرقا، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، و عاهده باللّه و بأيمان لا مخارج لها ليجرى فيما تأتية مجراك متأسّيا بك، فإن أذعت هذا العلم أو أضعته، فاللّه بيني و بينك، و كفى باللّه و كيلا. هذا آخر وصيته.

و إذا كان حال هذا العلم هذا، فما ظنّك بعلوم الأنبياء و الأوصياء و الأولياء و أسرارهم.

مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز ورنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست

و قد استبان ممّا قرّناه حال ما أفاده السيّد الأجلّ المرتضى علم الهدى قدّس سرّه في ملحقات كتابه الغرر و الدرر، بقوله:

مسأله: سئل عنه عن الخبر المنسوب إلى الصادق عليه السلام من أنه قال: لقد آخى رسول الله صلى الله عليه وآله بين سلمان و أبي ذرّ، و لو أطلع أبو ذرّ على ما في قلب سلمان لقتله، و كيف يجوز أن يؤاخى النبي صلى الله عليه وآله بين رجلين يستحلّ أحدهما إذا أطلع على ما في قلب الآخر دمه؟

و ما القول في من تأوّل هذا القول و هو «قتله» على أنّ الهاء راجعه إلى ما في قلبه و أراد لقتله علما؟ و هل ذلك جائز أم لا؟ و ما القول أيضا في من تأوّل على غير هذا الوجه؟

فقال: إنّ معنى قوله «لقتله» أى: لكّد فكره و خاطره كدًا يجهده، و إنّّه عبّر بالقتل هاهنا على سبيل المبالغه فى تعبيره عن شدّه المبالغه و المشقّه، كما يقول القائل:

قتلنى انتظار فلان، و متّ إلى أن رأيتك، و إلى أن تخلّصت من الشدّه التى كنت فيها عدّه دفعات، و هو يريد الإخبار عن شدّه الكلفه و المشقّه و المبالغه فى وصفهما.

الجواب و بالله التوفيق: إنّ هذا الخبر إذا كان من أخبار الآحاد التى لا توجب علما و لا تثلج صدرا، و كان له ظاهر بنافى المعلوم المقطوع به، أوّلنا ظاهره على ما يطابق الحقّ و يوافقّه إن كان ذلك سهلا، و إلّا فالواجب طرحه و إبطاله.

و إذا كان من المعلوم الذى لا يخيل سلامه سريره كلّ واحد من سلمان و أبى ذرّ، و نقاء صدر كلّ واحد منهما لصاحبه، و أنّهما ما كانا يشبه من المدغليين فى الدين و لا المنافقين، فلا يجوز مع هذا المعلوم أن يعتقد أنّ الرسول صلّى الله عليه و آله يشهد بأنّ كلّ واحد منهما لو أطلع على قلب صاحبه لقتله على سبيل الاستحلال لدمه، و يعلم أنّه إن قال ذلك فله تأويل غير هذا الظاهر الذى لا يليق بهما.

و من أجود ما قيل فى تأويله: إنّ الهاء فى قوله «لقتله» راجعه إلى المطّلع لا- إلى المطّلع عليه، كأنّه أراد أنّه إذا أطلع على ما فى قلبه و علم موافقه باطنه لظاهره و شدّه إخلاصه له، اشتدّ ضنّه به، و محبّته له، و تمسّكه بمودّته و نصرته، فقتله ذلك الضنّ و الودّ، بمعنى أنّه كاد يقتله، كما يقولون فى من يهوى غيره و تشتدّ محبّته له:

إنّه قد قتله حبّه و أتلف نفسه، و ما جرى مجرى هذا من الألفاظ.

و تكون فائده هذا الخبر حسن الثناء من النبى صلّى الله عليه و آله، و أنّه آخى بينهما و باطنهما كظاهرهما، و سرّهما فى النقاء و الصفاء كعلانيتهما، حتّى لو أنّ أحدهما أطلع على ما فى قلب الآخر لأعجب به، و كاد يقتله محبّه له و ضنّا به، و هذا أشبه بمنزله الرجلين فى نفوسهما و عند النبى عليه و آله السلام، و أليق بأن يكون مدحا



و ذاك الوجه الآخر يقتضى غايه الذمّ، و نهايه الوصف بالنفاق، و سوء الدخيله؛ لأنّ من يظهر جميلاً- و لو اطلع على باطنه لاستحلّ دمه، هو عين المنافق المداهن.

فأما تأويل هذه اللفظه و حملها على العلم، فغير مرضى؛ لأنّ المطلع على ما فى قلب غيره لا يكون إلاّ عالماً بما اطلع عليه، و أى معنى للفظه «قتله» فى هذا الموضع؟ و هل ذلك إلاّ تكرير و ممّا لا فائده فيه؟

فأما حمله على أنّه كدّ خاطره، و قسّم فكره، و كاد يقتله، فممّا المسأله عنه قائمه، و لم يكن مثل كلّ واحد واحد من هذين الرجلين متى اطلع على قلب صاحبه كدّ خاطره و أتعب قلبه حتّى كاد يقتله لو لا أنّه يتّلع على سوء و نكر، و هذا هو النفاق الذى تنزّه الرجلين عنه، و لا يليق بهما، و لا بالنبي صلّى الله عليه و آله أن يصفهما به (1).

إنتهى كلامه رفع مقامه.

و هو قدس سرّه لم يمعن النظر فى هذا الحديث، و لا فيما قيل فى معناه؛ لأنّه على ما قرّرناه يجب أن يعتقد أنّ الرسول صلّى الله عليه و آله يشهد بأنّ أبا ذرّ لو اطلع على ما فى قلب صاحبه سلمان - رضى الله عنهما - من العلوم و الأسرار لقتله على سبيل الاستحلال لدمه، بل كان يقول: رحم الله قاتل سلمان، كما سبق نقله عن كلام سيّدنا أمير المؤمنين عليه السّلام، ألا يرى إلى قول سيّدنا زين العابدين عليه السّلام:

يا ربّ جوهر علم لو أبوح به لقبل لى أنت ممّن يعبد الوثنا

١- (١) ملحقات الغرر و الدرر لم أعثر عليها، و ما نقله عن الملحقات غير موجود فى أمالى السيّد المرتضى المطبوع.

و لاستحلّ رجال مسلمون دمی یرون أقبح ما یأتونه حسنا(١).

و قال فی حدیث آخر لَمّا ذکرت عنده التقیه: و الله لو علم أبو ذرّ ما فی قلب سلمان لقتله، ثمّ علّله بأنّ علم العلماء صعب مستصعب، و سلمان كان من العلماء؛ لأنّه رجل منّا أهل البيت(٢).

ثمّ إنّ هذا لا دلالة فیہ علی سوء سریره واحد من سلمان و أبی ذرّ، حتّى یحتاج إلى مثل هذا التأویل البعید؛ لأنّه إنّما دلّ علی أنّ سلمان كان من العلماء، و كان علمه صعبا مستصعبا، لم یمكن لأبى ذرّ أن یحتمله، فلو اطّلع علیه و الحال هذه لقتله.

یعنی: لو أخبر سلمان أبا ذرّ بما فی قلبه، و أظهر عنده من مکنون علمه لقتله أبو ذرّ، زعما منه أنّ هذا كفر أو زندقه أو سحر، و الساحر واجب قتله.

و لذلك قال سلمان فی خطبته و قد سبقت: قد أوتیت العلم كثيرا، و لو أخبرکم بكلّ ما أعلم لقاتل طائفه: لمجنون، و قالت طائفه أخرى: اللهم اغفر لقاتل سلمان(٣).

و قال علی علیه السّلام و هو یعظه: یا أبا ذرّ إنّ سلمان لو حدّثک بما یعلم لقلت: رحم الله قاتل سلمان(٤).

فدلّ علی أنّه كان یکتّم منه علمه تقیه و لطفًا منه و رحمه علیه؛ لأنّه كان یضرّه

ص: ٣٣

١- (١) شرح نهج البلاغه لابن أبی الحدید ١١: ٢٢٢.

٢- (٢) أصول الکافی ١: ٤٠١ ح ٢.

٣- (٣) إختیار معرفه الرجال ١: ٧٧.

٤- (٤) إختیار معرفه الرجال ١: ٥٩-٦٠ برقم: ٣٣.

و لا ينفعه، فإنَّ شامخ المعرفة أشمخ من أن يطير إليه كلُّ طائر، و سرادق البصيره أحجب من أن يحوم حوله كلُّ سائر، يضلُّ به كثيرا، و يهدى به كثيرا، و لهذا يرضنَّ العالم علمه من غير أهله، و يخزنه كالدرّ المكنون في صدف صدره، لقوله عليه السّلام: من وضع الحكمة في غير أهلها جهل، و من منع أهلها ظلم، فاعط كلَّ ذي حقِّ حقّه (١).

و مثل هذا لا- يدلُّ على أنّ سلمان كان دغلا- منافقا بالنسبه إلى أبي ذرٍّ حتّى يجب تنزيهه عنه، بناء على العلم القطعى بنقاء سيرته، و استقامه سيرته، و صفاء باطنه كعلايته بالإضافة إليه.

و إلّا- يلزم منه أن يكون سائر العلماء الكاتمين علومهم على غير أهلها مدغلين منافقين بالنسبه إليهم، و هذا باطل لقوله عليه السّلام «إنّى لأكتم من علمى جواهره» إلى آخر ما أفاده و أجاد صلوات الله عليه، و غيره ممّا سبق و سيأتى، بل كتمان العلم على غير مستحقّه لطف من الكاتم بالنسبه إليه؛ لأنّه يفسده و لا يصلحه.

فوجب على العلماء أن يكتموا علومهم إلّا عن أهلها، حقنا لدمائهم، و صونا لغيرهم من الوقوع على الخطيئه، و لذلك قال باب مدينه العلم صلوات الله عليهما و آلهما: و إنّ هاهنا - و أشار إلى صدره المنير - لعلماء جَمّا لو أصبت له حمله (٢).

و سأله كميل بن زياد عن الحقيقه، فقال: مالك و الحقيقه؟ قال: أو لست صاحب سرِّك؟ قال: بلى و لكن رشح عليك ما يطفح منّى، ثمَّ أجابه عمّا سأله (٣).

ثمَّ إنّى وجدت فى بعض الحواشى بعد فراغى بمده عن شرح هذا الكلام كلاما

ص: ٣٤

١- (١) لم أظفر عليه فى المجامع الحديثيه المعتبره.

٢- (٢) نهج البلاغه ص ٤٩٦ رقم الحديث: ١٤٧.

٣- (٣) كلمات مكنونه من علوم أهل الحكمة و المعرفة للفيض الكاشانى ص ٣٠.

لبعض الأفاضل (١) هكذا: لو علم أبو ذرّ ما في قلب سلمان من مراتب معرفه الله و معرفه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالأئِمَّة عَلَيْهِم السَّلَام، فلو كان أظهر سلمان له شيئا من ذلك، كان لا يحتمله و يحمله على الكذب و الارتداد، أو العلوم الغريبه التي لو أظهرها له لحملها على السحر فقتله، أو كان يفشيه فيصير سببا لقتل سلمان. و قيل: الضمير المرفوع راجع إلى العلم و المنصوب إلى أبي ذرّ، أي: لقتل ذلك العلم أبا ذرّ، أي: كان لا- يحتمله عقله فيكفر بذلك، أو لا يحتمل سرّه و صيانه، فيظهره للناس فيقتلونه.

و يأبى عنه ما ورد في خبر آخر: لقال رحم الله قاتل سلمان (٢).

و إذ قد وضح المرام، فلنقطع الكلام، حامدين لله على الاتمام، و مصليين على رسوله و آله الكرام عليهم السلام.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله في (٤) محرم الحرام سنه (١٤١١) هـ، في مشهد مولانا الرضا عليه السَّلَام، على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

و تم مراجعتها ثانيا في يوم الخميس (٤) ذى الحجه الحرام سنه (١٤٢٦) هـ، و الحمد لله رب العالمين.

ص: ٣٥

---

١- (١) هو العلامة المجلسي قدس سرّه.

٢- (٢) مرآه العقول ٤: ٣١٥-٣١٦.



رساله فى شرح حديث أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه  
للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٣٧



الحمد لله المعروف بآثار ذاته و صفاته، و الصلاة على أكمل الهداه محمّد و آله، المسمتين بسماته.

و بعد: فهذا ما حرّره العبد الضعيف النحيف الفاني الجاني محمّد بن الحسين بن محمّد رضا المعروف بإسماعيل المازندراني سترت عيوبه و غفرت ذنوبه، في شرح حديث روى عن النبي صلّى الله عليه و آله: أعلمكم بنفسه أعلمكم برّبّه (١).

المشهور أنّ العلم يقال لإدراك الكلّي و المركّب، و لإدراك الشىء بذاته، و المعرفة لإدراك الجزئى و البسيط، و لإدراك الشىء بآثاره، و لهذا يقال: عرف الله دون علمته؛ لأنّ ذاته جزئى بسيط معروف بآثاره لا بذاته، و هذا الحديث ينافيه، إلا أن يحمل على المشاكه.

يعنى: إذا كان زيد مثلاً أعلم بنفسه من عمرو بنفسه، فهو أعلم برّبّه من عمرو

ص: ٣٩

---

١- (١) لم أعر عليه فى مجاميعنا الحديثيه، و لعلّ الحديث مأخوذ من ملحقات أمالى الشريف المرتضى كما يشير إليه، أو هو مأخوذ من كتب أهل السنّه.



بربّه؛ لأنّ علمه حينئذ بآثار ربّه الكائنه فى نفسه الدالّه على وجود مبدأ الآثار و صفاته الموجبه لها أكثر من عمرو.

و من المقرّر أنّ العلم بالمعلول بما هو معلول ملزوم للعلم بالعلّه بما هو علّه، فكلّ ما زاد زاد، فإنّ وجود المعلول و ما له من الصفات الكماليه إنّما هو من العلّه، فالعلم بوجوده من حيث الانتساب إليها يستلزم العلم بوجودها؛ إذ لو لم يكن لها وجود لم يكن له منها وجود، و لو لم يكن لها حياه لما كانت له منها حياه، و لو لم يكن لها علم لم يكن له منها علم، و هكذا.

فإذا لاحظنا المعلول و ما له من الصفات، و وجدناه موجودا حيّا عالما قادرا و غيرها من الأحوال و الآثار، علمنا أنّ علّته موجوده حيّه عالمه قادره، و إلّا لم يتصوّر أن يستفاد منها عليه تلك الصفات.

و لو لم يكن هذا عند العقل أوليا، لم يكن عنده أولى، فإذا علمنا أنّ للنفس صفات ثبوتيه و سلبيه، يستفاد من العلم بها العلم بصفات الربّ كذلك.

فإنّ تدبيرها فى البدن دلّ على تدبيره فى العالم، و وحدانيّتها على وحدانيّته، و تحريكها للجسم على قدرته، و اطلاعها على الجسد على علمه، و استيلاءها على الأعضاء على استيلائه على خلقه، و تقديمها عليه و بقاءها بعده على أزليّته و أبديته، و عدم العلم بكيفيتها على عدم الاحاطه به، و عدم العلم بمحلّها من الجسد على تجرّده، و عدم مسيّها على امتناع مسّه، و عدم إبصارها على استحاله رؤيته.

و هكذا كلّما زاد العلم بها زاد العلم بها؛ لأنّ تزايد العلم بالأدلّه الأنفسيه ملزوم لتزايد العلم بما هى أدلّه عليه، كما أنّ تزايد العلم بالأدلّه الآفقيه كذلك.

فإنّ وجود العالم بعد عدمه و تألّفه فى ذاته يدلّ على وجود موجود بذاته، و مؤلّف يوجدّه و يؤلّفه و الإحكام و الإتيقان على علمه.

فمن تفكّر فى خلق القمر مثلاً و نضد أفلاكه و عدمها، و ما يلزم من حرّكاتها و ربط ما ربط به من مصالح العالم السفلى تفكّر استدلال و اعتبار، فهو أعلم برّبّه ممّن لم يتفكّر فيه هذا التفكّر، فيقدر تفاوتهم فى العلم بأحواله يتفاوت علمهم برّبهم، و على العلم بما فى الآفاق.

فقس العلم بما فى الأنفس، فإنّ من تأمّل فى نفسه و ما خلق فيها من نفس طبيعیه و نباتیه، و خوادمها من جاذبه و ماسكه و هاضمه و دافعه و ممیّزه و مصوّرّه و مولده و نمیه، و من نفس حیوانیه و ما لها من القوى المدركه و المحرّكه و منافعها و مواضعها و كيفیه خلقها و هيئاتها و ارتباطاتها، إلى غير ذلك ممّا شرح فى التشریح، تأمل استدلال و اعتبار، يتحیر فيه و يقول: فتبارك الله أحسن الخالقين، فهو أعلم برّبّه ممّن لم يتأمّل فيها هذا التأمل.

و لذلك قيل: من لم يعرف الهيئه و التشریح، فهو عنين فى المعرفة، فبالأول تكمل الأدلّه الآفقيه، و بالثانى الأنفسیه.

و لا یرد هنا النقض بما عليه الدهرى؛ إذ لا علم له أصلاً لا بالعالم و أحواله، و لا بالنفس و أحوالها، بأنّها لم تكن ثمّ كانت، فلا بدّ لها من علّه موجوده موجوده خارجة عن حيز الامكان، ضروره بطلان الأولیه الذاتیه و الخارجیه و الدور و التسلسل، و لذلك لم يعلم بعلمه بهما ربّه؛ لأنّه غير مطابق للواقع.

فإنّ مجرد العلم بأنّه موجود حىّ عالم قادر من غير أن يضاف إليه العلم بأنّه وجود مسبق بالعدم، فلا بدّ له من علّه ليس من العلم بنفسه فى شىء، بل هو جهل مركّب، فإنّ نفسه موجوده كذائیه لا موجوده مطلقه.

و حجّه رسول الله صلّى الله عليه و آله على الدهريه مبنيه على ذلك؛ إذ قال لهم: فهذه التى يشاهد من الأشياء بعضها إلى بعض مفتقر؛ لأنّه لا قوام للبعض إلاّ بما يتّصل به، كما

ترى البناء محتاجا بعض أجزائه إلى بعض، وإلا لم يتسق و لم يستحكم، و كذلك سائر ما ترى. فإذا كان هذا المحتاج بعضه إلى بعض بقوامه و تمامه هو القديم، فأخبروني لو كان محدثا كيف و ما ذا كانت تكون صفته؟

دلّ على أنّ الدهريه كانوا يقولون بأنّ هذا العالم المحسوس الذى نشاهده قديم بالذات، مستغن عن المؤثر، فاحتجّ عليهم بأنّه مؤلّف مركّب ذو أجزاء يحتاج بعضها بقوامه و تمامه إلى بعض، و المحتاج فى تحقّق حقيقته و وجوده إلى الغير لا يكون قديما مستغن عن المؤثر، فدلّ على المنافاه بين الحاجه و القدم، فلا بدّ من حمله على الذاتى؛ إذ الزمانى لا ينافيه الحاجه.

و إذ قد بطل كونه قديما، ثبت كونه حادثا، و كلّ حادث ذاتيا أم زمانيا لا بدّ له من مؤثر موجود، فمن عرف نفسه بالحدوث و الامكان، عرف أنّ لها موجدا موجدا واجب الوجود، و هذا الدهرى لمّا لم يعرفها كذلك لم يعرف بمعرفتها هذه ربّه، فلكون علمه هذا غير مطابق للأمر نفسه لم يلزمه العلم بربّه، و المراد هنا أنّ من علم نفسه بالعلم المطابق للواقع علم به ربّه كذلك.

و بالجمله العلم بالنفس و أحوالها إذا كان على نحو يطابق الواقع، كان ملزوما للعلم بالربّ و أحواله، و لذلك كلّما يزيد هذا ذاك، ضروره امتناع انفكاك اللزوم عن الملزوم، و لهذا ورد فى خبر آخر «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» (١) و لم يقل أحد إنّه ينتقض بما عليه الدهرى؛ لأنّه كما سبق لم يعرف نفسه فلم يعرف ربّه، و النقض إنّما يتحقّق إذا عرف و لم يعرف، فتأمل.

و اعلم أنّا لمّا وجدنا فى أنفسنا أحوالا و صفاتا ممكنه محدثه، علمنا أنّها لا بدّ

ص: ٤٢

لها من مؤثر موجود موصوف بأمثال تلك الأحوال و الصفات، فإن مفيض العلم على العلماء لا بدّ و أن يكون عالما، و مفيض الحياه على الأحياء لا بدّ و أن يكون حيا، و هكذا فى سائر الصفات.

فبهذا الطريق علمنا أنّ ربنا موجود حتىّ عالم قادر، فكّلما زاد علمنا بأنفسنا بوجدان صفه كمال فينا، زاد علمنا برّبنا لدلالته على اتّصافه بمثل تلك الصفه الكماليه.

و أمّا أنّ كلّما زاد علمنا برّبنا زاد علمنا بأنفسنا، فذلك غير لازم؛ إذ لا دليل عليه و لا طريق إليه، فإنّ علمنا بعلمه و قدرته و إرادته لا يلزم منه، إلّا أنّ له معلوما مقدورا مرادا، و لا يزيد من ذلك علمنا بأنفسنا، بأن نعلم منه أنّ لنا علما و قدره و إرادته، بل لا يمكننا العلم بصفات ربّنا، إلّا من جهه ما نجده فينا من الصفات.

قال المحقّق الدوانى خلّدت إفاداته: إنّ التكليف إنّما يتوقّف على معرفه الله تعالى بحسب الوسع و الطاقه، و إنّما كلّفوا أن يعرفوه بالصفات التى ألفوها و شاهدوها فيهم مع سلب النقائص الناشئه عن انتسابها إليهم.

و لما كان الإنسان واجبا بغيره عالما قادرا مريدا حيا متكلّما سميعا بصيرا، كلّف بأن يعتقد تلك الصفات فى حقّه تعالى مع سلب النقائص الناشئه عن انتسابها إلى الإنسان، بأن يعتقد أنّه تعالى واجب لذاته لا بغيره، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات، و هكذا فى سائر الصفات، و لم يكلف باعتقاد صفه له تعالى لا يوجد فيه مثالها و مناسبتها بوجه، و لو كلّف لما أمكنه تعقله بالحقيقه. و هذا أحد معانى قوله عليه السّلام «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»<sup>(١)</sup>. إنتهى كلامه.

ص: ٤٣

---

١- (١) رساله إثبات الواجب الجديده للدوانى ص ١٥٩ طبع ميراث مكتوب.

و يؤيدُه أنّ فاقد البصر تولّدا - أعنى: الأكمه - إذا قيل له: فلان بصير له قوّه يدرك بها الألوان و الأضواء، لا يمكنه تعقله، و لا يفهم من ذلك الإخبار شيئا، و لا يزيد على علمه أصلا، و لذلك قيل: من فقد حسّا فقد فقد علما.

فلو لم تكن للإنسان تلك القوى التى بها يتّصف بتلك الصفات - أى: بكونه سميعا بصيرا مريدا قادرا و غيرها من الصفات - لما أمكنه تعقل اتّصافه تعالى بها، فكان تكليفه باعتقاد أنّ ذلك له و هو متّصف به تكليفا بما لا يفهمه و لا يمكنه تعقله، فكان تكليفا بما لا يطاق.

فظهر أنّ العلم بالنفس و أحوالها و إن كان ملزوما للعلم بالرّبّ و أحواله، إلّا- أنّ العلم به و بأحواله ليس بملزوم للعلم بها و بأحوالها، بل لا- يمكن العلم به إلّا- من العلم بها و بأحوالها، فكيف يصحّ أن يعكس لفظ الخبر، و يقال: أعلمكم برّبّه أعلمكم بنفسه.

كما أفاد السيّد السند المرتضى علم الهدى فى ملحقات كتابه الغرر و الدرر(1)، حيث قال: مسأله سئل عن قول النبى صلّى الله عليه و آله «أعلمكم بنفسه أعلمكم برّبّه» ما معناه؟

فقال: معنى هذا الخبر أنّ أحدنا إذا كان عالما بأحوال نفسه و صفاته، فلا بدّ أن يكون عالما بأحوال من جعله على هذه الصفات، و صير له هذه الأحوال و الأحكام؛ لأنّ من علم الفرع لا بدّ أن يكون عالما بأصله الذى يستند إليه و يتفرّع عليه، و إذا دخل التزايد فى العلم، فكان بالفرع أعلم، فهو لأصله أعلم.

و شرح هذه الجملة: إنّ من علم نفسه أنّه محدث مصنوع مخلوق مربوب قادر

ص: ٤٤

---

١- (١) لم يطبع ملحقات الغرر و الدرر فى المطبوع من أمالى الشريف المرتضى قدّس سرّه، و لعلّ أصل الحديث مأخوذ من هذا الكتاب.

حَيِّ عالم، فلا بدّ من أن يكون عالما بمن جعله على هذه الصفات، و صيّر له هذه الأحوال و الأحكام، و لولاه جلّ إسمه لم يكن على شيء منها، فالترديد و التفاضل في أحد الأمرين يقتضى التزايد و التفاضل في الآخر، و لا يلزم على هذه الجملة أنّ أحدنا قد يعلم نفسه موجودا و إن لم يكن باللّه تعالى عارفا، و هو الذى أوجده، و لولاه لم يكن موجودا.

ألا ترى أنّ الدهريه يعلمون العالم و ما فيه موجودا، و إن لم يعلموا أنّ له موجدا، و كذلك قد يعلم أحدنا كونه قادرا عالما و حيا، و إن لم يعلم من جعله على هذه الأحوال.

و ذلك أنا إذا أدخلنا لفظه «أفعل» فقلنا: من كان أعلم بنفسه كان أعلم بربه، و من علم نفسه موجودا و لم يعلم موجداه و خالقه ليس بأعلم بنفسه.

و إن قيل هو عالم، و لفظه المبالغه تقتضى أنّه إذا لم يعلم أنّ له موجدا و مقدّرا و محييا، فليس بأعلم بنفسه. و الذى بين هذا أنّه لا- يمتنع فى من علم قطعه من النحو أن نقول: إنّ عالم بالنحو، و لا نقول هو أعلم بالنحو، إلا إذا كان مستوليا على جميع مسائله لا يذهب عليه شيء منها.

و ليس يمتنع أن يعكس لفظ هذا الخبر، فنقول: أعلمكم بربه أعلمكم بنفسه؛ لأنّه من كان باللّه أعلم، فلا بدّ من أن يكون عالما أنّه خالقنا و رازقنا و محيينا و مميتنا، و الجاعل لنا على هذه الصفات و الأحوال، فمن حيث تعلق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه، جاز أن يجعل كلّ واحد من الأمرين تاره فرعا و تاره أصلا(1). إنتهى كلامه رفع مقامه.

ص: ٤٥

---

١- (١) لم أظفر على ملحقات الغرر و الدرر للسيد المرتضى.

و لا- يخفى أنّ ما ذكره فى مقام شرح الحديث و بيان معناه لا يرد عليه ما عليه الدهرى؛ لأنّه أخذ فيه الاضافه بين الجاعل و المَجْعول، و الاضافه قائمه بالطرفين لا يتحقّق بدونهما.

فالعلم بالنفس من حيث إنّها مجعوله مصنوعه مخلوقه مربوبه، يستلزم العلم بالجاعل و الصانع و الخالق و الربّ، و كذا صفاتها من حيث إنّها مجعوله فيها يستلزم العلم بالجاعل، و باتّصافه بأمثال تلك الصفات كما سبق، و إنّما تخلف فى الدهرى لأنّه لم يأخذها كذلك، كما عرفت فيما سلف.

و من الغريب أنّه قدّس سرّه جعل العلم بأحوال النفس و صفاتها من فروع العلم بأحوال من جعلها على هذه الصفات، و العلم بالفرع من حيث إنّهُ فرع يستلزم العلم بأصله الذى يستند إليه و يتفرّع عليه.

و مع ذلك جعل ما عليه الدهرى من العلم بنفسه دون العلم برّبّه مادّه للنقض، و لم يتفطن أنّ علمه بنفسه ليس مطابقا للأمر نفسه، و إلّا لكان مستلزما للعلم بأصله، ضروره امتناع انفكاك الفرع عن الأصل، فعدم علمه بأصله مع علمه بفرعه دليل على أنّه لم يعرفه من حيث إنّهُ فرع، و هذا غلط و منه جهل، فهو كما لم يعرف أصله لم يعرف فرعه، و نعم ما قيل بالفارسيه:

ای وجود تو اصل هر موجود هستی و بوده ای و خواهی بود

مع أنّ جوابه فيه ما لا يخفى؛ لأنّ تزايد العلم بأحد الأمرين كما يقتضى تزايد العلم بالآخر، كذلك أصل العلم بأحدهما يقتضى العلم بالآخر، و إلّا لانتفى الاقتضاء الأوّل، ضروره أنّ أصل العلم بأحدهما لو لم يقتض العلم بالآخر لم يقتض التزايد فى أحدهما التزايد فى الآخر.

و على هذا فمن علم نفسه موجودا، و جب أن يعلم ربّه موجودا، و ليس كذلك كما فى الدهرى.

فهذا الجواب غير حاسم لمادّه الشبهه، و إنّما تنحسم بما أسلفناه من الجواب لا يجرى في قوله عليه السّلام «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» (١) وهذا أيضا صريح فيما قلناه من أنّ أصل العلم بأحدهما يقتضى العلم بالآخر.

ثمّ لا- يذهب عليك أنّ ما أفاده من أنّ الرجل لا يطلق عليه أنّه أعلم بالنحو إلاّ إذا توغّل في بحاره و ميادينه، و ترقّى من مطالعه إلى مقاطعه، و من مباديه إلى غاياته، على وجه يكون مستوليا على جميع مسائله لا يعزب عنه شيء منها، مجرد دعوى بلا دليل؛ لأنّ صيغته «أفعل» في أمثال هذه الموارد يقال على التشكيك.

فمن كان له مزيه ما على غيره في النحو، يقال: هو أعلم منه، و لا يتوقّف هذا الاطلاق على كونه على الوصف المذكور، و لعلّه جعل المفضّل عليه في قولهم «هو أعلم بالنحو من كلّ أحد» و لا- كذلك؛ إذ ليس المراد أنّ أعلمكم من كلّ أحد بنفسه أعلمكم من كلّ أحد برّبّه، بل المراد أنّ علمكم برّبكم يختلف شدّه و ضعفا باختلاف علمكم بأنفسكم.

فإذا كان علم زيد بنفسه أكثر من علم عمرو بنفسه، كان علمه برّبّه أكثر من علمه برّبّه. و إذا كان علم بكر بنفسه أكثر من علم زيد بنفسه، كان كذلك، و هكذا.

و اعلم أنّ أفعل التفضيل إذا أضيف، فله معنيان:

أحدهما: و هو الشايح الكثير أن يقصد به الزيادة على جميع ما عداه ممّا أضيف إليه.

و الثانى: أن يقصد به الزيادة على ما عداه مطلقا، لا ما عداه ممّا أضيف إليه وحده.

ص: ٤٧



و بالمعنى الأوّل يجوز أن يقصد بالمفرد منه المتعدّد، و هذا هو المراد هنا، أى:

الذين هم موصوفون بزيادة العلم بأنفسهم على من عداهم من المكلفين، هم الذين موصوفون بزيادة العلم برّبهم، فكلّ من هو أعلم بنفسه أعلم برّبّه ممّن ليست له هذه الدرجه من العلم بالنفس، و ذلك على درجات متفاوتات، و طبقات متفاوتات، و المتوسّطات مفضّلات بالاضافه إلى ما دونها، و مفضّلات عليها بالقياس إلى ما فوقها، و لا اختصاص لهذا الخطاب بمخاطب دون مخاطب، بل المراد به عامّه العقلاء العارفين أنفسهم.

و الغرض المسوق له الكلام هو التحريض و الترغيب فى معرفه الله تعالى ذاتا و صفاتا باستعمال الأدلّه الأنفسيه، فإنّ الإنسان إذا راجع إلى نفسه و تأمل فيها و فيما فيها وجد صفات كماله حادثه فيها ليست هى من لوازم ذاته، فيعلم منه أنّ لها مفيضا موصوفا بأمثالها.

فإنّ وجوبه الغيرى من وجوبه الذاتى و وجوده الغيرى من وجوده الذاتى، و هكذا كلّما له من الصفات الكماليه، فإنّما فاض عليه من ذلك المبدأ الفياض، كما قال عزّ من قائل: **وَ مَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ (١)** و هذا هو المراد بمعرفه الله تعالى بقدر الطاقه البشريه.

و تمّ استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (١٥) محرّم الحرام سنه (١٤١١) ه فى مشهد مولانا الرضا عليه السّلام على يد العبد الفقير السيد مهدي الرجائى عفى عنه.

و تمّ مراجعتها ثانيا فى يوم الجمعه (٥) ذى الحجه الحرام سنه (١٤٢٦) ه، و الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ٤٨

١- (١) سورة النحل: ٥٣.

## ١٢- شرح حديث لا يموت لمؤمن ثلاثة من الأولاد فتمسّه النار إلا تحلّه القسم

إشاره

١٢

رساله

فى شرح حديث لا يموت لمؤمن ثلاثة من الأولاد فتمسّه النار إلا تحلّه القسم

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٤٩



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العليم الحكيم القديم الكريم القادر الغفار الستار، و الصلاة على من عزى المؤمنين بقوله «لا يموت لمؤمن ثلاثة أولاد فتمسه النار» و على آله المعصومين الأخيار، و عترته الطيبين الأطهار، ما بقيت الليل و النهار.

و بعد: فلما كان هذا من غريب الحديث الذى اختلفوا فى تأويله و تحصيله، أردت ذكر ما ذكروه، و نقد ما حصلوه، و ما فيه و ما عليه، و ما خطر بخاطرى الفاتر و ذهنى القاصر فى توجيهه و توفيقه.

فأقول - و أنا العبد الحاصر(١) القاصر الفانى الجانى محمد بن الحسين المشتهر بإسماعيل المازندرانى :-

قال السيد السند المرتضى علم الهدى قدس سره فى الغرر و الدرر: مجلس آخر: تأويل خبر، إن سأل سائل عن معنى الخبر الذى يرويه أبو هريره عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: لا يموت لمؤمن ثلاثة من الأولاد، فتمسه النار إلا تحله القسم.

فالجواب قلنا له: أما أبو عبيد القاسم(٢) بن سلام، فإنه قال: يعنى بتحلّه القسم

ص: ٥١

---

١- (١) أى: المحصور بالنفس الأتاه، فالفاعل هنا بمعنى المفعول، كما فى قولهم المقدمه القابله «منه».

٢- (٢) فى الأصل: أبو القاسم.

قوله تعالى: **وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا (١)** فكأنه قال: لا يرد النار إلا بقدر ما يبر الله تعالى قسمه (٢).

و أما ابن قتيبه، فإنه قال في تأويل أبي عبيد: هذا مذهب حسن من الاستخراج إن كان هذا قسما، قال: وفيه مذهب آخر أشبه بكلام العرب و معانيهم، و هو أنّ العرب إذا أرادوا تقليل مكث الشيء و تقصير مدّته، شَبَّهوه بتحليل (٣) القسم، و ذلك أن يقول الرجل بعد حلفه: إن شاء الله، فيقولون: ما يقيم فلان عندنا إلا تحلّه القسم، و ما ينام إلا كتحلليل الاليه، و هو كثير مشهور.

قال [مزاحم] بن أحمر، و ذكر الريح:

إذا عصفت رسما فليس بقائم (٤) به و تد إلا تحلّه مقسم

يقول: لا يثبت الودد إلا قليلا كتحلّه القسم؛ لأنّ هبوب الريح يقلعه. و قال آخر يذكر ثورا:

يحثى التراب بأظلاف ثمانية في أربع مسهن الأرض تحليل

يقول: هو خفيف سريع، فقوائمه لا تثبت في الأرض إلا كتحلليل اليمين. و قال ذو الرمة:

طوى طيه فوق الكرى جفن عينه على ابن هبات (٥) من جدار المحاذر

قليلا كتحلليل الالي ثم قلصت به شيمه روعا تقليص طائر

ص: ٥٢

١- (١) سورة مريم: ٧١.

٢- (٢) غريب الحديث ١: ٢١٨.

٣- (٣) في المصدر: بتحله.

٤- (٤) في المصدر: بدائم.

٥- (٥) في المصدر: على رهبات.

الاولى جمع ألوه و هى اليمين، و معنى الحديث على هذا التأويل أنّ النار لا- تمسّه إلا قليلا كتحلليل اليمين، ثمّ ينجيه الله تعالى منها.

و قال أبو بكر محمّد بن القاسم الأنبارى: الصواب قول أبى عبيد لحجج ثلاث:

منها: أنّ جماعه من كبار أهل العلم فسّروه على تفسير أبى عبيد.

و منها: أنّه ادّعى أنّ النار تمسّ الذى وقعت منزلته جليله عند الله لكن شيئا قليلا، و القليل من النار يقع به الألم العظيم، و ليس صفه الأبرار فى الآخره صفه من تمسّه النار لا قليلا و لا كثيرا.

و منها: أنّ أبا عبيد لم يحكم على هذا المصاب بولده بتمسّ النار، و إنّما حكم عليه بالورود، و الورود لا يوجب أن لا يكون من الأبرار؛ لأنّ «إلا» معناه الاستثناء المنقطع، كأنه قال: فتمسّه النار لكن تحلّه اليمين، أى: لكن ورود النار لا بدّ منه، فجرى مجرى قول العرب: سار الناس إلا الأثقال، و ارتحل العسكر إلا أهل الخيام، و أنشد الفراء:

و سمحه المشى شمالا قطعت بها أرضا يحاربها الهادون ديموما

مهامها و حرونا لا أنيس بها إلا الصوائح و الأصداء و البوما

و أنشد الفراء:

ليس عليك عطش و لا جوع إلا الرقاد و الرقاد ممنوع

فمعنى الحديث: لا يموت للمسلم ثلاثه من الولد، فتمسّه النار ألّبته، لكن تحلّه القسم لا بدّ منها، و تحلّه اليمين الورود، و الورود لا يقع فيه مسّ.

قال أبو بكر: و قد سنع لى فيه قول آخر، و هو أن تكون «إلا» زائده دخلت للتوكيد، و تحلّه اليمين منصوب على الوقت و الزمان [و معنى الخبر: فتمسّه النار

وقت تحله القسم، و إلا زائده. قال الفرزدق شاهدا لهذا[١]:

هم القوم إلا حيث سلوا سيوفهم و ضحوا بلحم من محل و محرم

معناه: هم القوم حيث سلوا سيوفهم و ضحوا بلحم، ف «إلا» مؤكده.

و قال الأخطل:

يقطعن إلا من فروع يردنها بمدحه محمود نثاه و نائله

معناه: يقطعن (٢) الإبل من فروع يردنها، و الفروع الواسعه من الأرض.

و قال سيدنا المرتضى رحمه الله: و الوجوه المذكوره فى [تأويل] الخبر كالمقاربه (٣)، إلا- أنّ الوجه الذى اختص به ابن الأبارى فيه أدنى تعسف و بعد من حيث جعل «إلا» زائده (٤)، و ذلك كالمتعسف و المستضعف عند جماعه من أهل العلم بالعريه.

و قد يبقى فى الخبر مسأله التشاغل بالجواب عنها أولى ممّا تكلفه القوم، و هى متوجّهه على كلّ الوجوه التى ذكروها فى تأويله.

و هو أن يقال: كيف يجوز أن يخبر عليه السلام بأنّ من مات له ثلاثه من الأولاد لا تمسه النار: إمّا جملة، أو بمقدار تحله القسم، و هو النهايه فى القله، أو ليس ذلك يوجب أن يكون إغراء بالذنوب لمن هذه حاله، و إن كان من يموت له هذا العدد من الأولاد غير خارج عن التكليف، فكيف يصحّ أن يؤمن عن العقاب؟

و الجواب عن ذلك: أنّا قد علمنا أولاً خروج هذا الخبر مخرج المدحه لمن

ص: ٥٤

١- (١) ما بين المعقوفتين من المصدر.

٢- (٢) فى المصدر: يقطعون.

٣- (٣) فى المصدر: متقاربه.

٤- (٤) كون «إلا» زائده ممّا قاله الأصمعى و ابن جنّى و ابن مالك، و استشهدوا عليه بأبيات المذكوره فى معنى اللبيب مع ما يرد عليه «منه».

[كانت] هذه صفته، و التخصيص له و التميز، و لا صبغه(١) في مجرد موت الأولاد؛ لأن ذلك لا يرجع إلى فعله.

فلا بد من أن يكون تقدير الكلام: أن النار لا تمس المسلم يموت له ثلاثه من الأولاد إذا حسن صبره و احتسابه و عزائه و رضاه بما جرى القضاء عليه؛ لأنه بذلك يستحق الثواب و المدح، فإذا كان إضمار الصبر و الاحتساب لا بد منه لم يكن في القول إغراء؛ لأن كيفية وقوع الصبر و الوجه الذي إذا وقع عليه تفضل الله بغفران ما لعله أن يستحق من العقاب في المستقبل إذا لم يكن معلوما [متميزاً] فلا-وجه للإغراء. و أكثر ما في هذا أن يكون القول مرغبا في حسن الصبر و حاثا عليه، رغبة في الثواب، و رجاء لغفران ما لعله أن يستحق في المستقبل من العقاب، و هذا واضح لمن تأمله(٢).

أقول: هذه روايه ضعيفه؛ لأن أبا هريره الدوسى و إن لم يتعرض له أصحابنا في أصولهم مدحا و قدحا أصاله و تبعا، إلا أنني وجدته في بعض الكتب القديمه هكذا:

روى أن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: إن أكذب الأحبار أبو هريره الدوسى.

و فى روايه: أكذب الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله هذا الغلام الدوسى(٣).

و كان عمر يكذبه و حبسه أسروعه فى الروايه إلى أن مات، و قد ضرب عمر رأسه بالدره، و قال: أراك قد أكثرت فى الروايه على رسول الله(٤).

ص: ٥٥

١- (١) فى المصدر: و لا مدحه.

٢- (٢) أمالى السيد المرتضى ٣: ١٣٨-١٤٢.

٣- (٣) الصراط المستقيم للبياضى ٣: ٢٤٨.

٤- (٤) راجع: تنقيح المقال ٢: ١٦٥ الطبع الحجرى.



و روى جرير، عن الأعمش، عن أبي رزين، قال: لَمَّا قدم أبو هريره مع معاويه العراق جاء إلى المسجد فتلقيناه، فلَمَّا رأى كثره من استقبله جثى لركبتيه، ثم ضرب صلعته مرارا، ثم قال: يا أهل الكوفه أتحسبون أنى أكذب على رسول الله لكم، و أحرق نفسى بالنار، لقد سمعت رسول الله يقول: إن لكل شىء حرما، و إن حرمى المدينة ما بين عير آل ثور، فمن أحدث فيها حدثا فعليه لعنة الله و الملائكه و الناس أجمعين، فأشهد أن عليا أحدث فيها، فلَمَّا سمع ذلك معاويه أكرمه و ولّاه المدينة(١).

ثم روى عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: الأمان يوم القيامة جبرئيل و رسول الله و معاويه؛ لأن النبي صلى الله عليه و آله كان ائتمنه على وحي الله.

قال: لَمَّا قام أبو هريره مع معاويه، قال رجل: يا أبا هريره شهدت رسول الله صلى الله عليه و آله يوم غدير خم؟ قال: نعم، قال: سمعته يقول لعلى اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه؟ فقال: اللهم نعم، فقال الرجل: فبرأ الله منك يا أبا هريره إذ عاديت وليه و واليت عدوه، ثم ولى الرجل، فجعلوا يرمونه بالحصى(٢).

و هذا يقدح فى قولهم «إن الصحابه كلهم كانوا عدولا» و لعل السيد السند و هو لا يعتمد على أخبار آحاد صحيحه، قائلا بأنها لا تفيد علما و لا عملا، إنما تعرض لبيان حديثه، و دفع الشبهه عنه على فرض كونه حديثا، و تخيل تواتره عنده باطل؛ لأنه لَمَّا انتهى بالآخره إليه و هو كذاب و ضاع و ال لعدو الله عاد لولى الله، لا يفيد ذلك التواتر على فرض تحققه اعتبارا، و هو ظاهر.

ص: ٥٦

١- (١) شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد ٤: ٦٥.

٢- (٢) كتاب أبى هريره للسيد شرف الدين ص ٤٣.

و على أى حال، فما ذكره السيّد محلّ بحث و نظر؛ لأنّ هذا المؤمن لم يؤمن من جميع أنواع العقوبات الدنيوية و الأخرويه، حتّى يوجب ذلك إغراء بالذنوب؛ لأنّ من هذه حاله يجوز فى كلّ وقت من أوقات تكليفه لو أقدم على ذنب أن يعاقب فى الآخرة: إمّا بغير النار، فإنّ عقوباتها غير منحصره فيها، بل قد تكون بضغطة القبر و ظلمته، و بالحيات و العقارب و الغمّ و الهمّ و الجوع و العطش و العرى و الوحده و الوحشه و الغربه و الكربه و غيرها.

مثل ما فى الكافى فى صحيحه حريز، عن الصادق عليه السّلام، قال: و ما من ذى مال نخل أو كرم أو زرع يمنع زكاتها إلاّ طوّقه الله تعالى ريعه أرضه إلى سبع أرضين إلى يوم القيامة (١).

فهذا صريح فى أنّ هذا العذاب إنّما يكون فى القبر قبل يوم القيامة.

و إمّا بها و لكن فى البرزخ، فإنّ المتبادر من الآيه و الروايه و ما ذكره فى تأويلها أنّه لا يعذب بالنار الكبرى (٢) بعد قيام القيامة، فيجوز أن يعذب بالنار، أو ارتكب معصيه فى البرزخ، بل لا عذاب للمؤمن إلاّ فيه.

كما يصرّح به روايه عمر بن يزيد، عن أبى عبد الله الصادق عليه السّلام، قال: قلت له:

إنّى سمعتك و أنت تقول: كلّ شيعتنا فى الجنّه على ما كان فيهم، قال: صدقتك كلّهم و الله فى الجنّه، قال: قلت: جعلت فداك إنّ الذنوب كثيره كبار، فقال: و أمّا فى القيامة فكلّكم فى الجنّه بشفاعه النبى المطاع، أو وصى النبى، و لكنّى و الله أتخوّف

ص: ٥٧

١- (١) فروع الكافى ٣: ٥٠٦ ح ١٩.

٢- (٢) فإنّ باليمن واد يقال له: برهوت، أشدّ حرّاً من نيران الدنيا، كما هو صريح صحيحه الكناسى «منه».

عليكم في البرزخ، قلت: و ما البرزخ؟ قال: القبر منذ حين موته إلى يوم القيامة(١).

فكما لم يوجب قوله عليه السّلام «كلّ شيعتنا في الجنّه» إغراء لهم بالذنوب لمكان عذاب البرزخ، فكذلك لا يوجب قوله صلّى الله عليه وآله «من مات له ثلاثه أولاد لا تمسه النار» إغراء لهم بالذنوب لعين هذه العله، و ستأتى لذلك شواهد أخرى كثيره.

و في(٢) الدنيا بأنواع من العذاب، فإنّ من الذنوب ما يهتك العصم، و منها ما ينزل النقم، و منها ما يغيّر النعم، و منها ما يورث الندم، و منها ما يورث السقم، و منها ما يحبس الدعاء، و منها ما يردّ الدعاء، و منها ما ينزل البلاء، و منها ما يقطع الرجاء، و منها ما يعجلّ الفناء، و منها ما يجلب الشقاء، و منها ما يكشف الغطاء، و منها ما يحبس قطر السماء، و منها ما يظلم الهواء.

إلى غير ذلك من أنواع الذنوب الموجهه لأنواع العقوبات الدينويه و الأخرويه، و قد عيّن و فسّر كلّ واحد منها في الأخبار المرويه عن الأئمّه الأخيار عليهم صلوات الله ما بقيت الليل و النهار.

فبمجرّد الأمن من نوع من أنواع العذاب، و هو العذاب بالنار لا يلزم إغراؤه بالذنوب لمكان أنواع أخرى، فإنّه لم يؤمن منها، فيجوز بارتكابه ذنبا أن يعدّب بنوع من تلك الأنواع المعدّل كلّ منها بإزاء نوع من أنواع الذنوب، و لا أقلّ من الحدود و التعزيرات المقرّره في الشريعه المطهّره على صادعها و آله السلام.

ألا يرى أنّ سلطانا من سلاطين الدنيا لو أمن عبدا من عبده نوعا خاصّا من العقوبه كالقتل مثلا، لا يوجب ذلك جرأته و جسارته على عصيانه و مخالفته؟

ص: ٥٨

١- (١) فروع الكافي ٣: ٢٤٢ ح ٣.

٢- (٢) عطف على قوله «في الآخرة» «منه».

لجواز أن يعاقبه بنوع آخر من العقاب، كضربه و لطمه و حبسه و إبعاده عن ساحه عزّ الحضور، و نحوها من العقوبات.

فاستبان ممّا قرّناه أنّ مثل هذا الخبر، و هو كثير في طرق العامّه و الخاصّه، كقول سيّدنا الصادق عليه السلام: و الله لا يموت عبد يحبّ الله و رسوله و الأئمّه فتمسّته النار(١).

و قوله في موثقه ميسّر: أما و الله لا يدخل النار منكم إثنان لا و الله لا واحد الحديث(٢).

و قوله في روايه أبي بكر الحضرمي: لا تمسّ النار من مات و هو يقول بهذا الأمر(٣).

و قوله في موثقه ابن بكير أو حسنته(٤): ثواب المؤمن من ولده إذا مات الجنّه صبر أم لم يصبر(٥).

ص: ٥٩

---

١- (١) بحار الأنوار ١١٥:٦٨ ح ٣٥، عن رجال النجاشي ص ٣٩.

٢- (٢) بحار الأنوار ٣٥٤:٨.

٣- (٣) إختيار معرفه الرجال ٧١٦:٢.

٤- (٤) بناء الترديد على أنّهم اختلفوا في أنّ الموثق أحسّ من الحسن أو العكس، فالسند على الأول موثّق، و على الثاني حسن، فإنّه تابع لأحسّ الرجال «منه».

٥- (٥) من لا- يحضره الفقيه ١:١٧٦ برقم: ٥١٨. لعلّ الوجه فيه أنّ التجلّد في المصيبه مندوب ليس بواجب، أو أنّ الجزع قد يكون غير مقدور للإنسان، فإنّه مجبول على محبّه الولد، و من لوازم المحبّه الحزن على الفراق، و لا يكلف الله نفسا إلّا وسعها، و ناهيك على ذلك قصّه الكريم ابن الكريم ابن الكريم يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، و إفراطه في البكاء على فراق ولده، و علمه بحياته، حتّى ابيضّت عيناه من الحزن، مع أنّه كان له أحد عشر ولدا غيره، فما ظنّك بمن لم يكن له إلّا ولد إذا مات ذلك الولد، فليس ثوابه على الله إلّا الجنّه، صبر أم لم يصبر «منه».

و هي كما ترى تدلّ على أنّ الجزع و عدم الصبر لا يحبط أجر المصيبة، فيقدح في جواب السيّد السند، و توجيهه الحديث بما سبق، كما لا يخفى.

و روى الصدوق في الفقيه، عن الصادق عليه السّلام، أنّه قال: من أصيب بمصيبة جزع عليها أو لم يجزع، صبر أو لم يصبر، كان ثوابه من الله عزّ و جلّ الجنّة. ثمّ روى عنه عليه السّلام روايه ابن بكير كما سبقت (١).

لا يوجب (٢) إغراء المكلف بالذنوب، و لذلك لم يتشاغل القوم بالجواب عن تلك المسألة، و خاضوا في توجيهه و استخراج معناه؛ لأنّه أهمّ و أولى ممّا تشاغل به السيّد، مع أنّه لا- يجرى في غير الحديث المذكور، فإذا فالاعتماد في الجواب على ما ذكرناه، فتأمل.

أقول: و لكن يؤيد ما ذكره السيّد ما في الاستيعاب من كتب العامّة، عن إبراهيم ابن مالك الأشر، عن أبيه، عن أمّ ذرّ زوجة أبي ذرّ، قالت: لمّا حضرت أبا ذرّ الوفاة بكيت، فقال: ما بيكيك؟ فقلت: و ما لي لا أبكي و أنت تموت بفلاة من الأرض و ليس عندي ثوب يسمعك كفنا، و لا بدّ من القيام بجهازك.

قال: فأبشري و لا- تبكي، فإنّي سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول: لا- يموت بين امرأين مسلمين ولدان أو ثلاثة، فيصبران و يحتسبان، فيريان النار أبداً، و قد مات لنا ثلاثة من الولد. الحديث (٣).

و اعلم أنّ الصبر عند المصيبة عبارته عن حبس النفس عن الجزع، و هو أن

ص: ٦٠

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٧٦.

٢- (٢) هذا خبر «إنّ» في قوله «إنّ مثل هذا الخبر» «منه».

٣- (٣) الاستيعاب ١: ٢١٤-٢١٥.

يصرخ بالويل والعويل، و يلطم وجهه و صدره، و يجزّ شعره، و يشقّ ثوبه، في غير الأب و الأخ، فمن مات له ولد و لم يفعل ذلك، و لم يقل ما يسخط الربّ، بل حمده و استرجع، فقد رضى بقضاء الله و بما صنعه به، فيكون صابراً محتسباً.

فعلى تقدير وجوب إضمار الصبر و الاحتساب، فكيفيه إيقاع الصبر، و الوجه الذى إذا وقع عليه يستحقّ الثواب، أو غفران ما لأجله العقاب، معلومه، فمن عمل بمقتضاه يلزمه أن يكون آمناً من العقاب غير خائف منه، فالإغراء بالذنوب لمن هذه حاله بحاله، و لم يدفع بما ذكره.

و كيف يصحّ أن يقال: إنّ كيفيه إيقاعه غير معلومه؟ و هو ممّا كلّف به و رغب فيه و حثّ عليه، ليستحقّ به المدح و الثواب أو دفع العقاب، و هذا يقتضى أن يكون معلوماً: إمّا لظهوره، أو ببيانهم، و إلاّ فأية فائده فى الترغيب فيه و الحثّ عليه؟ و هذا واضح لمن تأمله.

هذا، و قال بعض الفضلاء (١) فى رساله فارسيه استدللّ فيها بكريمه: **إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا** - إلى قوله - **فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا** (٢) على عصمه من نزلت فيهم، ما حاصله: إنّ لا يجوز إخبار من يمكن أن تصدر منه المعصيه وقوعاً بالأمن و الوقايه من العذاب؛ لأنّه خلاف المصلحه و قبيح عقلاً، كما صرح به أكثر علماء المعتزله، قال: و هذا مبنى على ثبوت الحسن و القبح العقليين، و المعتزله يقولون به.

و أمّا الأشاعره النافون له، فقد أبطلنا قولهم فى تعليقاتنا على شرح مختصر

ص: ٦١

١- (١) المراد بهذا البعض ملاً ميرزا محمّد بن الحسن الشيروانى قدّس سرّه «منه».

٢- (٢) سورة الإنسان: ٥-١١.

الأصول، و مع ذلك فورد في طريق العامه أنّ النبي صَلَّى الله عليه و آله غاب ذات يوم عن أصحابهم و هم يطلبونه، فوجدوه في بستان من بساتين الأنصار، و كان أوّل من دخل عليه أبو هريره الدوسى المشهور، فلما شرف بخدمته أعطاه نعله و أرسله إلى أصحابه، و قال: قل لهم «من قال لا إله إلاّ الله دخل الجنّه» و أرهم نعلى هذا ليكون دليلا على صدقك، فخرج أبو هريره من عنده و دخل على الأصحاب و أعلمهم بمكانه، و أخبرهم الخبر، فلما سمعه عمر غضب و ضرب على صدر أبى هريره ضربا أقعده على الأرض، ثمّ قام و ذهب إلى النبي صَلَّى الله عليه و آله، فلما دخل عليه اعترضه، و قال: إنّ الناس إذا سمعوا منك ذلك اطمأّنوا و تركوا العمل جملة، و هذا ينجزّ إلى الفساد، فقبل ذلك منه النبي صَلَّى الله عليه و آله و قرّره على قوله (١).

و قول عمر بن الخطّاب مسند عند المخالفين، و تقرير النبي صَلَّى الله عليه و آله حجّه بالاتّفاق، فعلم أنّ إخبار من يمكن أن يصدر منه المعصية بالأمن و الوقايه من العذاب خلاف العقل و المصلحه، و النبي صَلَّى الله عليه و آله و إن جاز عليه الخطأ عندهم لتجويزهم عليه الاجتهاد و الخطأ فيه، و لكن الله لا يجوّز عليه الاجتهاد و السهو في القرآن، ثمّ قال: و هذا حجّه تامّه على فريقى المعتزله و الأشاعره.

أقول: و فيه أنّه معارض بما ورد من طريق الشيعة عن الصادق عليه السّلام أنّه قال: لَمَّا طلب أبو بكر من فاطمه شاهدا على أنّ فدك ممّا قد أعطها النبي صَلَّى الله عليه و آله في حياته، جاءت بأُمّ أيمن لتشهد لها، فقالت: لا أشهد حتّى أحتجّ عليك يا أبا بكر بما قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله، فقالت: أنشدك يا أبا بكر ألست تعلم أنّ رسول الله صَلَّى الله عليه و آله قال: أمّ أيمن امرأه من أهل الجنّه؟ قال: بلى، قالت: فأشهد بأنّ الله أوحى إلى رسوله: فَاتِ ذَا

ص: ٦٢

أَلْقُرْبَى حَقَّهُ (١) فجعل فذك لفاطمه بأمر الله، و جاء على عليه السّلام فشهد بمثل ذلك (٢).

و عنه عليه السّلام: من قرأ سورة الروم و العنكبوت فى ليله الثالث و العشرين من شهر رمضان، فو الله هو من أهل الجنّه، و لا أستثنى فى ذلك أحدا (٣).

و بما فى معانى الأخبار، عن سيّد الأبرار صلوات الله عليه و آله الأطهار: يا أبا ذرّ إنك رجل من أهل الجنّه، و كيف لا تكون كذلك و أنت المطرود عن حرمى بعدى لمحبتك لأهل بيتى، فتعيش وحدك، و تموت وحدك، و يسعد بك قوم يتولّون تجهيزك و دفنك، أولئك رفقائى فى الجنّه التى وعد المتّقون (٤).

فهؤلاء القوم لم يكونوا معصومين، بل كانوا ممّن يمكن أن يصدر منه المعصيه، و قد أخبروا بلسان نبيهم صلّى الله عليه و آله بالأمن و الوقايه من النار، بل برفاقته فى الجنّه التى تجرى تحتها الأنهار، و هو غايه نهايه الأمانيه.

و هم المذكورون فى روايه محمّد بن علقمه بن الأسود النخعى، قال: خرجت فى رهط أريد الحجّ، منهم مالك بن الحارث الأشتر النخعى، و عبد الله بن فضل التميمى (٥)، و رفاعه بن شدّاد البجلي، حتّى قدمنا الربذه، فإذا امرأه على قارعه الطريق تقول: يا عباد الله المسلمين هذا أبو ذرّ صاحب رسول الله صلّى الله عليه و آله قد هلك غريبا، ليس لى أحد يعيننى عليه.

قال: فنظر بعضنا إلى بعض، و حمدنا الله على ما ساق إلينا، و استرجعنا على

ص: ٦٣

١- (١) سورة الروم: ٣٨.

٢- (٢) تفسير القمى ٢: ١٥٥.

٣- (٣) ثواب الأعمال للشيخ الصدوق ص ١٣٦.

٤- (٤) معانى الأخبار ص ٢٠٥.

٥- (٥) فى الكشى: التيمى.



عظيم المصيبة، ثم أقبلنا معها فجهّزناه، و تنافسنا في كفنه، حتّى خرج من بيننا بالسواء، ثمّ تعاونّا على غسله حتّى فرغنا منه، ثمّ قدّمنا مالك الأشرّ فصلّى بنا عليه، ثمّ دفناه، فقام الأشرّ على قبره، ثمّ قال: اللهمّ هذا أبو ذرّ صاحب رسول الله صلّى الله عليه و آله عبدك في العابدين، و جاهد فيك المشركين، لم يغيّر و لم يبدّل، لكنّه رأى منكرا فغيّره بلسانه و قلبه حتّى جفى و نفى و حرم و احتقر، ثمّ مات وحيدا غريبا، اللهمّ فاقصم من حرمه و نفاه من مهاجره و حرم رسولك.

قال: فرفعنا أيدينا جميعا و قلنا: آمين، ثمّ قدمت الشاه التي صنعت، فقالت: إنّه قد أقسم عليكم أن لا تبرحوا حتّى تتغدّوا، فتغدّينا و ارتحلنا. كذا في الكشي في ترجمه مالك الأشرّ النخعي(1).

و فيه في ترجمه عمّار بن ياسر رضى الله عنه، عن بريده الأسلمي، قال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول: إنّ الجنّه تشتاق إلى ثلاثه، فجاء أبو بكر، فقليل له: يا أبا بكر أنت الصديق و أنت ثاني اثنين إذ هما في الغار، فلو سألت رسول الله صلّى الله عليه و آله من هؤلاء الثلاثه؟ قال: إنّى أخاف أن أسأله فلا أكون منهم، فتعيرني بذلك بنو تيم، قال: ثمّ جاء عمر، فقليل له: يا أبا حفص إنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: إنّ الجنّه تشتاق إلى ثلاثه، و أنت الفاروق و أنت الذى ينطق الملك على لسانك، فلو سألت رسول الله صلّى الله عليه و آله من هؤلاء الثلاثه؟ فقال: إنّى أخاف أن أسأله فلا أكون منهم، فتعيرني بذلك بنو عدى.

قال: ثمّ جاء على عليه السلام، فقليل له: يا أبا الحسن إنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: إنّ الجنّه تشتاق إلى ثلاثه، فلو سألت من هؤلاء؟ فقال: أسأله إن كنت منهم حمدت الله، و إن لم أكن منهم حمدت الله، قال: فقال على عليه السلام: يا رسول الله إنّك قلت إنّ الجنّه

ص: ٦٤

لتشاق إلى ثلاثه، فمن هؤلاء الثلاثه؟

قال: أنت منهم و أنت أولهم، و سلمان الفارسي، فإنه قليل الكبر، و هو لك ناصح، فاتخذته لنفسك، و عمّار بن ياسر يشهد معك مشاهد غير واحده، ليس منها إلا و هو فيها كثير خيره، ضوى نوره، عظيم أجره (١).

و قال الصدوق رحمه الله: و دخل أبو جعفر الباقر عليه السلام الخلاء، فوجد لقمه خبز في القدر، فأخذها و غسّلها و دفعها إلى مملوك كان معه، فقال: تكون معك لآكلها إذا خرجت، فلمّا خرج عليه السلام قال للمملوك: أين اللقمه؟ قال: أكلتها يا بن رسول الله، فقال: إنّها ما استقرّت في جوف أحد إلا و جبت له الجنّه، فاذهب فأنت حرّ لله، فإنّي أكره أن أستخدم رجلا من أهل الجنّه (٢).

كذا في الفقيه، و مثله في الصحيفه الرضويه (٣)، و نحن بعون الله و حسن توفيقه قد استنبطنا من هذا الحديث الشريف قريبا من سبعين أحكاما أوردناها في جامع الشتات (٤)، فليطلب من هناك.

و بالجملة أمثال هذه الأخبار في طريق الخاصّه و العامّه أكثر من أن تحصى، و نحن قد أشبعنا الكلام فيها في الردّ على الفاضل المذكور في رساله لنا فارسيه بعد نقل كلامه بتمامه، و لنا معه في هذه الرساله مباحثات لطيفه و مناظرات شريفه، فمن أراد الوقوف عليها فليرجع إليها.

ص: ٤٥

١- (١) إختيار معرفه الرجال ١: ١٢٩-١٣٧ برقم: ٥٨.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٧ ح ٤٩.

٣- (٣) الصحيفه الرضويه ص ٢٥٣ برقم: ١٧٧.

٤- (٤) جامع الشتات ص ١١٧-١٢٣ المطبوع بتحقيقى سنه (١٤١٨) هـ.

و الحقّ أنّ إخبار من تكون المعصية منه ممكنه الصدور وقوعا بالأمن و الوقايه من جميع أنواع العذاب بحسب عموم الأزمنه و الأوقات خلاف المصلحه و قبيح عقلا؛ لاستلزامه مفسد. و أمّا إخباره بالأمن و الوقايه من عذاب يوم القيامه و ما بعده، فليس فيه قبح و لا خلاف مصلحه، فإنّه لا يوجب ترك العمل، و لا ينجّر إلى مفسده؛ لأنّ الباعث على العمل و الزاجر عن المفسده، و هو عذاب البرزخ إلى يوم البعث، و فتن الدنيا و عذابها من الحدود و التعزيرات، و نزول البلاء و إصابه الآفات و العاهات و البليات و غيرها ممّا أوّمانا إليه بحاله.

و لذا أخبر النبي صلّى الله عليه و آله و أوصياؤه المرضيون جماعه من غير المعصومين بأنّهم من أهل الجنّه، و آمنوهم من الفزع الأكبر و عذاب القيامه و ما بعدها، كما هو المذكور في غير واحد من الأخبار التي بلغت أو كادت أن تبلغ حدّ التواتر معنى.

فالقول بأنّ إخبار من لم يكن معصوما عن القبائح و المعاصي، بل يمكن صدور الكبيره أو الصغيره منه وقوعا بالوقايه و الحفظ عن العذاب الأخرى قبيح، و هو ممتنع الصدور عنه تعالى، إنّما يصحّ إذا أريد به عذاب ما بعد الموت مطلقا.

و أمّا إذا أريد به عذاب يوم القيامه و ما بعده فلا، بل و على الأوّل أيضا غير صحيح؛ لقيام احتمال العذاب الدنيوى، و هو الفتنه المذكوره في قوله تعالى:

فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١).

فإنّ الداخل تحت هذا الأمر في كلّ وقت من أوقات تكليفه على حذر من إصابه كلّ واحد من الفتنه و العذاب الأليم على تقدير مخالفته عن أمره، و لا يجزم بانتفاء أحدهما بخصوصه، فإذا أمن و اطمأنّ من أحدهما، فإنّ ذلك لا يوجب

ص: ٦٦

اطمئنانه بالكليه؛ لأن انتفاء خصوص العذاب الأخرى لا يستلزم انتفاء مطلق العذاب، ضروره عدم استلزام انتفاء الخاص انتفاء العام.

فهو على حذر من وقوع الفتنه فى جميع أزمته التكليف لو خالف أمره، فهذا يكفه عن الإقدام على المناهى و المعاصى ما دام التكليف، بل عامه عوام الناس إنما يكفون عنهما لأجل هذا؛ لأنهم إنما يعلمون ظاهرا من الحياه الدنيا و هم عن الآخره هم غافلون، فلا ترك العمل يلزم و لا وجود الفساد.

فإن قلت: هذه الأخبار المذكوره و كثير من الأخبار المستفيضه التى ذكرتها فى بشارات الشيعة (١) تدلّ على أنّ المؤمن الموالى لا يدخل النار الكبرى، مات له ثلاثه أولاد أو واحد، أو لم يمت له ولد أصلا، و هو بظاهره ينافى قوله تعالى: **وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا** (٢) فإنه صريح فى أنه لا يبقى برّ و لا فاجر إلا يدخلها.

قلت: الورود غير الدخول، كما تدلّ عليه صحيحه الحسين بن أبى العلاء، عن أبى عبد الله عليه السلام فى هذه الآيه، حيث قال عليه السلام: أما تسمع الرجل يقول: وردنا ماء بنى فلان، فهو الورود و لم يدخله (٣).

و يؤيده قوله تعالى: **وَ لَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ** (٤) فإنه عليه السلام ورد الماء و لم يدخله، و لذلك قيل: الورود الحضور.

قال البيضاوى: «إلا واردها» إلا وصلها و حاضر دونها (٥).

ص: ٦٧

١- (١) طبعت رساله بشارات الشيعة فى المجموعه الأولى من الرسائل الاعتقاديّه.

٢- (٢) سوره مريم: ٧١.

٣- (٣) تفسير القمى ٢: ٥٢.

٤- (٤) سوره القصص: ٢٣.

٥- (٥) أنوار التنزيل ٢: ٤٤.

و نقل عن ابن عباس أنه قال: قد يرد الشيء الشيء و لم يدخله، كما يقال:

وردت القافلة البلد و لم تدخله، و لكن قريبا منه.

نعم نقل عن جابر، أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: الورد الدخول، لكنّها تكون على المؤمنين بردا و سلاما و على الكافرين ناراً(١).

و قيل: المراد من الآيه الكفار، و ورد في بعض الأخبار أنّ هذه الآيه منسوخه بقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ \* لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَ هُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ (٢) و على هذا فلا إشكال.

و لكنّه يستفاد منه أنّ روايه أبي هريره وردت قبل نزول هذه الآيه، فهي كما أنّها ناسخه للآيه السابقه، كذلك ناسخه لقوله عليه السلام «إلا تحلّه القسم» لأنّه على ما فهمه منه أبو عبيد إشاره إليها، فإذا نسخت بها نسخ.

و ممّا ذكرناه ظهر أنّ تأويل القتيبي، و قوله في معنى الحديث «إنّ النار لا تمسه إلا قليلا كتحويل اليمين» ضعيف، و لذلك خطأه الأنباري؛ لأنّ تحويل اليمين يتوقّف على الورد، و هو لا يستلزم الدخول المستلزم للمسّ.

و يمكن أن يقال: إنّ لّمّا لم يجعله إشاره إلى الآيه لعدم اشتمالها على ما يدلّ على القسم، نعم نقل بعض أهل التفسير كالبغوي و البيضاوي عن بعضهم أنّه قال:

القسم فيه مضمّر، أى: و الله ما منكم أحد إلا و اردها، بل جعله إشاره إلى ما هو المقرّر عند العرب، قال: إنّ المستفاد منه أنّ النار لا تمسه إلا بمقدار تحلّه القسم، إذ لم يظهر من الخبر أنّه من الأبرار، حتّى يقال: إنّ الأبرار لا تمسهم في الآخره النار

ص: ٦٨

١- (١) مجمع البيان ٣: ٥٢٦.

٢- (٢) سورة الأنبياء: ١٠٢.

لا قليلا ولا كثيرا.

و أما أنّ أهل العلم فسّروه بتفسير أبي عبيد، فليس بحجّه عليه بعد أن لم يكن هذا قسما عنده؛ إذ لا يصحّ حينئذ جعل الخبر إشارة إليه، فلا يصحّ قوله، فكأنّه قال: لا يرد النار إلاّ بقدر ما يبرّ الله قسمه. و إذا لم يكن أصل التأويل صحيحا عنده، فكيف ظنّك بمرجحاته.

نعم يرد عليه أنّ تأويله هذا يفيد أنّ كلّ مؤمن يموت له هذا العدد من الأولاد تمسّه النار و إن كان قليلا. و لا يخفى أنّه غير لازم، و خاصّه إذا لم يكن الحديث إشارة إلى الآيه، أو كانت هي منسوخه، فتأمل.

و فى نهايه ابن الأثير: و فى الحديث «لا يموت لمؤمن ثلاثة أولاد فتمسّه النار إلاّ تحلّه القسم» قيل: أراد بالقسم قوله تعالى: وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا تقول العرب: ضربه تحليلا، و ضربه تعزيرا، إذا لم يبالغ فى ضربه، و هذا مثل فى القليل المفرط فى القلّه، و هو أن يباشر من الفعل الذى يقسم عليه المقدار الذى يبرّ به قسمه، مثل أن يحلف على النزول بمكان، فلو وقع به دفعه خفيفه أجزاءه، فتلك تحلّه قسمه، و المعنى لا- تمسّه النار إلاّ- مسّه يسيره مثل تحلّه قسم الحالف، و يريد بتحلّته الورود على النار و الاجتياز بها، و التاء فى «تحلّه» زائده.

و منه الحديث الآخر «من حرس ليله من وراء المسلمين متطوعا لم يأخذه الشيطان، و لم ير النار تمسّه إلاّ تحلّه القسم» قال الله تعالى: وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا (١).

أقول: هذا الحديث يؤيد قول أبي عبيد، و قول من قال: إنّ القسم فيه مضمّر،

ص: ٦٩

١- (١) نهايه ابن الأثير ١: ٤٢٩-٤٣٠.

فقول ابن قتيبه «إن كان هذا قسما» مبنى على أن إضماره مع كونه خلاف الأصل لا باعث عليه ولا داعى إليه، ولكنه ضعيف بعد ورود الحديث الدال على إضماره، اللهم إلا أن يمنع صحته، أو يقول: وعلى تقدير صحته فهو لا يفيد علما ولا عملا لكونه من الآحاد، والظاهر أنه كان ذاهلا عنه.

ثم أقول: ويرد على ما سنع للأنبارى زائدا على البعد والتعسف، أن هذا الذى ذكره و أول الحديث عليه لا يختص بمؤمن مات له ثلاثة أولاد، بل كل المؤمنين فيه شرع سواء.

كما يدل عليه ما رواه البيضاوى عن جابر، أنه صلى الله عليه وآله سئل عن قوله تعالى: وَإِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وارِدُها فقال: إذا دخل أهل الجنة الجنة قال بعضهم لبعض: أليس قد وعد ربنا أن نرد النار، فيقال لهم: قد وردتموها و هي خامده (١).

و فى روايه أخرى: عن النبى صلى الله عليه وآله أنه سئل عن المعنى، فقال: إن الله تعالى يجعل النار كالسمن الجامد، و يجمع عليها الخلائق، ثم ينادى المنادى: أن خذى أصحابك و ذرى أصحابى، فو الذى نفسى بيده لهى أعرف بأصحابها من الوالده بولدها (٢).

و من هنا يعلم ضعف تأويل القتيبى أيضا؛ لأنه قد ادعى أن النار تمسه و لكن زمانا قليلا، و القليل من زمن مثل هذه النار يقع به ألم عظيم.

و ظاهر هذه الأخبار ينفيه، فإنه صريح فى أنهم وقت ورودهم عليها لا شعور لهم بها و لا بإيلامها؛ لكونها خامده وقتئذ، و صيرورتها عليهم بردا و سلاما، و قوه

ص: ٧٠

١- (١) أنوار التنزيل ٢: ٤٤.

٢- (٢) مجمع البيان ٣: ٥٢٦.

كون قوله «إلا تحله القسم» منسوخا كآياه، فتأمل.

و ممّا قرّناه ظهر أنّ قول الأنباري «و القليل من النار يقع به الألم العظيم» في مقام تخطئه القتيبي خطأ؛ لأنّ قوله «قليلًا» في قوله «إنّ النار لا تمسه إلا قليلًا» صفة للزمان المحذوف، كما يدلّ عليه قوله: إنّ العرب إذا أرادوا تقليل مكث الشيء و تقصير مدّته، شبهوه بتحليل القسم، و ما استدلّ به عليه نظما و نثرا صريح فيه أيضا، و كذا كلام ابن الأثير فيما سبق نقله، لا للنار كما هو صريح الأنباري، فتأمل.

أقول: بعد ورود ما سبق من الحديث لا بعد في أن يقال: «إلا» معناه الاستثناء المفرغ، كأنه قال: فتمسه النار في وقت من الأوقات إلا- وقت تحله القسم، فإنها تمسه وقتئذ و لا- تولمه؛ لأنّ الله يسلب عنها حينئذ ما كان في طبعها من تفريق الاتصال الموجب للألم، كما جعلها بردا و سلاما على إبراهيم، و هذا معنى جعله إيّاها كالسمن الجامد.

فما ورد في بعض الأخبار من أنّه لا تمسّ من صفته كذا و كذا، فالمراد به المسّ المولم، و هذا لا ينافي أن تمسه مسلوبه عنها الايلام، و به يوفّق بين الأخبار الدالّ بعضها على المسّ و بعضها على عدمه.

هذا، و الظاهر أنّ المراد بالمؤمن في روايتي أبي هريره و ابن بكير من يقول بإمامه الاثنا عشر عليهم السلام، لا مطلق المسلم، فإنّ أكثر أصحابنا مصرّحون بأنّ مخالفينا مخلّدون في النار؛ لعدم استحقاقهم الجنّه بعدم إيمانهم، كما صرّح به الفاضل العلامه في شرحه على تجريد العقائد(1)، و هو الظاهر من الأخبار الكثيره الوارده

ص: ٧١



فى الطرفین، و قد ذكرنا نبذه منها فى أوائل جامع الشتات (١)، فكيف يصح القول بأن النار لا تمسهم بموت ثلاثة من أولادهم؟

و القول بأن الفرق المذكور اصطلاح جديد مستحدث لم يكن فى الصدر الأول، و لذلك عبّر السيد السند و كذا الأنبارى عن المؤمن المذكور فى روايه أبى هريره بالمسلم، إشاره إلى عدم الفرق بينهما، يرده قوله صلى الله عليه و آله للحسين عليه السلام: إبنى هذا إمام ابن إمام أخو إمام، أبو أئمه تسعه تاسعهم قائمهم (٢).

و قول ابن مسعود بعد أن سئل هل عهد إليكم نبيكم كم يكون الأئمه من بعده؟:

نعم عهد إلينا نبينا أن يكون بعده إثنا عشر خليفه عدد نقيب بني إسرائيل (٣).

و مثل هذا فى طرق العامه أكثر من أن يحصى، و كان ذلك فى عهده صلى الله عليه و آله شايعا ذايعا، فمن اعتقد إمامتهم و كان مواليا، ثم مات له ثلاثة أولاد، ذكورا كانوا أم إناثا أو خناثي، كبارا كانوا أم صغارا، كما يفيداه عموم الخبر. نعم يخرج عنه السقط و الجنين؛ لعدم صدق الولد لانتفاء مبدأ الاشتقاق عرفا، لا تمسه النار.

لأنه لما عذب بنار الفراق بموت ولده، و هى أشد حزا من نار جهنم. كما يدل عليه قوله عليه السلام فى دعاء كميل بن زياد: فهبنى يا إلهى و سيدى و مولاي صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك. لا يعذب بها مره أخرى؛ لأن الله جلّ و عزّ أجلّ و أكرم من أن يعذب عبده المؤمن بنار الفراق، ثم يعذبه بنار جهنم.

كما يدل عليه ما فى الكافى، عن الباقر عليه السلام، قال: دخل رسول الله صلى الله عليه و آله على

ص: ٧٢

١- (١) جامع الشتات ص ٢١-٢٦.

٢- (٢) إحقاق الحقّ ٢: ٨٢ و ١٣: ٦٨.

٣- (٣) إحقاق الحقّ ٤: ٨٣ و ١٣: ٤٤-٤٥.

خديجه حين مات القاسم ابنها و هي تبكى، فقال لها: ما يبكيك؟ فقالت: درّت دريره فبكيت، فقال: يا خديجه أما ترضين إذا كان يوم القيامة أن تجيئي إلى باب الجنّه و هو قائم، فيأخذ بيدك فيدخلك الجنّه و ينزلك أفضلها، و ذلك لكلّ مؤمن، إنّ الله عزّ و جلّ أحكم و أكرم أن يسلب المؤمن ثمره فؤاده، ثمّ يعذّبه أبداً(١).

و فيه عن الصادق عليه السّلام، قال: من قدّم من المسلمين ولدين يحتسبهما عند الله عزّ و جلّ حجاباً من النار(٢).

و فيه عن الباقر عليه السّلام، قال: من قدّم أولاداً يحتسبهم عند الله عزّ و جلّ، حجبه من النار ياذن الله عزّ و جلّ(٣).

و فيه عنه عليه السّلام، قال: لما توفّي طاهر ابن رسول الله صلّى الله عليه و آله، فنهى رسول الله صلّى الله عليه و آله خديجه عن البكاء، فقالت: بلى يا رسول الله و لكن درّت عليه الدريره فبكيت، فقال لها: أما ترضين أن تجديه قائماً على باب الجنّه، فإذا رآك أخذ بيدك فأدخلك الجنّه أطهرها مكاناً و أطيبها، قالت: و إنّ ذلك كذلك؟ قال: الله أعزّ و أكرم من أن يسلب عبداً ثمره فؤاده، فيصبر و يحتسب و يحمد الله عزّ و جلّ ثمّ يعذّبه(٤).

هذا، و لنذكر نبذه من الأخبار الدالّة على عذاب البرزخ، و هو القبر منذ حين موته إلى يوم القيامة، ليعلم منها أنّ إخبار غير المعصوم من المكلفين بالأمن من عقاب يوم القيامة و ما بعده لا يوجب إغراءهم على الذنب، فلا يكون فيه قبح

ص: ٧٣

١- (١) فروع الكافي ٣: ٢١٨ ح ٢.

٢- (٢) فروع الكافي ٣: ٢١٩ ح ٦.

٣- (٣) فروع الكافي ٣: ٢٢٠ ح ١٠.

٤- (٤) فروع الكافي ٣: ٢١٩ ح ٧.

عقلا، ولا فيه خلاف مصلحه، و منه يظهر حقيته ما قلناه و بطلان ما قالوه.

فنقول: فى تفسير على بن إبراهيم: و قوله عزّ و جلّ: وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (١) قال: البرزخ هو أمر بين أمرين، و هو الثواب و العقاب بين الدنيا و الآخرة، و هو قول الصادق عليه السّلام: و الله ما أخاف عليكم إلا البرزخ، و أمّا إذا صار الأمر إلينا فنحن أولى بكم. و قال على بن الحسين عليهما السّلام: إنّ القبر إمّا روضه من رياض الجنّه، أو حفرة من حفر النار (٢).

و فى كتاب الخصال: عن الزهري، قال: قال على بن الحسين بن على بن أبى طالب عليهم السّلام: أشدّ ساعات ابن آدم ثلاث ساعات: الساعه التى يعاين فيها ملك الموت، و الساعه التى يقوم فيها من قبره، و الساعه التى يقوم فيها بين يدى الله، فإمّا إلى الجنّه، و إمّا إلى النار.

ثمّ قال: إن نجوت يابن آدم عند الموت، فأنت أنت و إلا هلكت، و إن نجوت يابن آدم حين توضع فى قبرك، فأنت أنت و إلا هلكت، و إن نجوت حين يحمل الناس على الصراط، فأنت أنت و إلا هلكت، و إن نجوت يابن آدم حين تقوم لربّ العالمين، فأنت أنت و إلا هلكت، ثمّ تلا: وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ و قال: هو القبر، و إنّ لهم فيها لمعيشه ضنكا، و الله إنّ القبر لروضه من رياض الجنّه، أو حفرة من حفر النار (٣).

و فى الكافى: عن الصادق عليه السّلام: ما من موضع قبر إلا و هو ينطق كلّ يوم ثلاث

ص: ٧٤

١- (١) سوره المؤمنون: ١٠٠.

٢- (٢) تفسير القمى ٩٤: ٢.

٣- (٣) الخصال للشيخ الصدوق ص ١١٩-١٢٠ ح ١٠٨.

مرّات: أنا بيت التراب، أنا بيت البلاء، أنا بيت الدود، قال: فإذا دخله عبد مؤمن قال: مرحبا و أهلا، أما و الله لقد كنت أحبّك و أنت تمشى على ظهري، فكيف إذا دخلت بطني فستري ذلك. قال: فيفسح له مدّ البصر، و يفتح له باب يرى مقعده من الجنّه، قال: و يخرج من ذلك رجل لم تر عيناه شيئا قطّ أحسن منه، فيقول: يا عبد الله من أنت؟ ما رأيت شيئا قطّ أحسن منك، فيقول: أنا رأيك الحسن الذي كنت عليه، و عملك الصالح الذي كنت تعمله.

قال: ثمّ تؤخذ روحه فتوضع في الجنّه حيث رأى منزله، ثمّ يقال له: نم قرير العين، فلا تزال نفحه من الجنّه تصيب جسده و يجد لذتها و طيبها حتّى يبعث.

قال: و إذا دخل الكافر، قال له: لا- مرحبا بك و لا أهلا، أما و الله لقد كنت أبغضك و أنت تمشى على ظهري، فكيف إذا دخلت بطني سترى ذلك، قال: فتضمّ عليه فتجعله رميما و يعاد كما كان، و يفتح له باب إلى النار، فيرى مقعده من النار.

ثمّ قال: ثمّ إنّه يخرج منه رجل أقبح من رأى، قال: فيقول له: يا عبد الله من أنت؟ ما رأيت شيئا أقبح منك، قال: فيقول: أنا عملك السيئ الذي كنت تعمله و رأيك الخبيث.

قال: ثمّ تؤخذ روحه، فيوضع حيث يرى مقعده من النار، لم تزل نفحه من النار تصيب جسده، فيجد ألمها و حرّها في جسده إلى يوم يبعث، و يسلّط الله على روحه تسعه و تسعين تئينا تنهشه، ليس فيها تئين تنفخ على وجه الأرض فتنبت شيئا(1).

أقول: و إذا جاز تجسّم الأعمال الصالحة و السيئه، بل الآراء الحسنه و القبيحه،

ص: ٧٥

كما يدلّ عليه هذا الخبر، و هو الحقّ لما فصّلنا القول فيه في رساله لنا معموله لتحقيق هذه المسأله، فأخبار غير المعصوم من المكلفين بالأمن و الوقايه من عذاب يوم القيامه و ما بعده لا- يوجب إغراءه على الذنب؛ لأنّ كلّ ما يفعله من الصالحات و السيئات سيراه، و يصير قرينا له في قبره، به يتألّم و يتنعم.

قال فيثاغورس الحكيم، و هو من أعظم الحكماء و من الأقدمين: أعلم أنّك ستعارض بأفكارك و أقوالك و أفعالك، و سيظهر من كلّ حركة فكريه أو قوليه أو فعليه صور روحانيه و جسمانيه، فإن كانت الحركة غضبيه شهويه صارت مادّه شيطان يؤذيك في حياتك، و يحجبك عن ملاقاه النور بعد وفاتك. و إن كانت الحركة أمرية عقليه، 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 كثير.

هذا، و في الكافي: في روايه أبي بصير، عن الصادق عليه السلام: إنّ أرواح المؤمنين لفي شجره من الجنّه، يأكلون من طعامها، و يشربون من شرابها، و يقولون: ربّنا أقم لنا الساعه، و أنجز لنا ما وعدتنا، و ألحق آخرا بأؤلّنا(١).

قال: و سألته عن أرواح المشركين، فقال: في النار يعدّون يقولون: ربّنا لا تقم لنا الساعه و لا تنجز لنا ما وعدتنا، و لا تلحق آخرا بأؤلّنا(٢).

و فيه: عن أمير المؤمنين عليه السلام: شرّ بئر في النار برهوت الذي فيه أرواح الكفّار(٣).

ص: ٧٦

١- (١) فروع الكافي ٣: ٢٤٤ ح ٢.

٢- (٢) فروع الكافي ٣: ٢٤٥ ح ١.

٣- (٣) فروع الكافي ٣: ٢٤٦ ح ٣.

و فيه: عنه عليه السّلام: شرّ ماء على وجه الأرض ماء برهوت، و هو الذى بحضرموت ترده هام الكفّار(١).

و فيه: عن أبى بكر الحضرمى، قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: أصلحك الله من المسؤولون فى قبورهم؟ قال: من محض الإيمان، و من محض الكفر، قال: قلت:

فبقية هذا الخلق، قال: يلهو و الله عنهم ما يعبأ بهم.

قال: قلت: و عمّ يسألون؟ قال: عن الحجّة القائمه بين أظهركم، فيقال للمؤمن:

ما تقول فى فلان بن فلان؟ فيقول: ذاك إمامى، فيقال: نم أنام الله عينك، و يفتح له باب من الجنّه، فلا يزال يتحفه من روحها إلى يوم القيامة، و يقال للكافر: ما تقول فى فلان بن فلان؟ قال: فيقول: قد سمعت به و ما أدرى ما هو، قال: فيقال له: لا دريت، قال: و يفسح له باب من النار، فلا يزال يتحفه من حرّها إلى يوم القيامة(٢).

و فى صحيحه ضريس الكناسى، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام أنّ الناس يذكرون أنّ فراتنا يخرج من الجنّه فكيف هو؟ و هو يقبل من المغرب و تصبّ فيه العيون و الأودية. قال: فقال أبو جعفر عليه السّلام و أنا أسمع: إنّ لله جنّه خلقها الله فى المغرب، و ماء فراتكم يخرج منها، و إليها تخرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كلّ مساء، فتسقط على ثمارها، و تأكل منها، و تتنعم فيها، و تتلاقى و تتعارف، فإذا طلع الفجر هاجت من الجنّه، فكانت فى الهواء فيما بين السماء و الأرض، تطير ذاهبه و جائيه، و تعهد حفرها إذا طلعت الشمس، و تتلاقى فى الهواء و تتعارف.

قال: و إنّ لله نارا فى المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفّار، و يأكلون من

ص: ٧٧

١- (١) فروع الكافى ٣: ٢٤٦ ح ٤.

٢- (٢) فروع الكافى ٣: ٢٣٧ ح ٨.

زَقَوْمَهَا، و يشربون من حميمها ليلهم، فإذا طلع الفجر هاجت إلى واد باليمن يقال له: برهوت، أشدَّ حرًا من نيران الدنيا، كانوا فيه يتلاقون و يتعارفون، فإذا كان المساء عادوا إلى النار، فهم كذلك إلى يوم القيامة.

قال: قلت: أصلحك الله فما حال الموحّدين المقرّين بنبوّه محمّد صلّى الله عليه و آله من المسلمين المذنبين الذين يموتون و ليس لهم إمام و لا يعرفون ولا يتكلم.

فقال: أمّا هؤلاء فإنّهم فى حفرهم لا يخرجون منها، فمن كان منهم له عمل صالح و لم يظهر منه عداوه، فإنّه يخذّ له خدّ إلى الجنّة التى خلقها الله فى المغرب، فيدخل عليه منها الروح فى حفرته إلى يوم القيامة، فيلقى الله فيحاسبه بحسناته و سيئاته، فإنّما إلى النار، و إمّا إلى الجنّة، فهؤلاء موقوفون لأمر الله.

قال: و كذلك يفعل بالمستضعفين و البله و الأطفال و أولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم. فأما النصاب من أهل القبلة، فإنّهم يخذّ لهم خدّ إلى النار التى خلقها الله عزّ و جلّ فى المشرق، فيدخل عليهم منها اللهب و الشرر و الدخان و فوره الحميم إلى يوم القيامة، ثمّ مصيرهم إلى الحميم، ثمّ فى النار يسجرون، ثمّ قيل لهم أينما كنتم تدعون من دون الله، أين إمامكم الذى اتّخذتموه دون الإمام الذى جعله الله للناس إماما(1).

و لا يذهب عليك أنّ فى هذه الأخبار و ما شاكلها، و هو كثير جدّا تبلغ أو كادت أن تبلغ حدّ التواتر، مع دلالتها على الثواب و العقاب البرزخين، دلاله واضحة على بقاء تلك الأرواح: إمّا متنّعمة، أو متعذّبة إلى يوم القيامة، و بعده لا موت و لا فناء بالاتّفاق. فالقول بأنّ الله يفنى و يميت جميع ما سواه حتّى لا يبقى غيره أحد، ثمّ

ص: ٧٨

يعيد المكلفين منهم، فإن أريد به إمامته البدن الحيواني العنصرى فكذلك، وإن أريد الفناء بالكليه، فهذه الأخبار حجّه عليه، و نحن قد فصلنا القول فيه فى رساله لنا مفرده، فليطلب من هناك.

### تنبيه:

اختلفت الأخبار فى عدد هؤلاء الأولاد، ففى بعضها «ولد» كما فى موثقه ابن بكير السالفه، و فى آخر «ولدان» و فى آخر «ثلاثه أولاد» و فى آخر «أولاد» من غير تعيين عدد، كما مرّت كلها.

و يمكن تنزيل اختلافها على اختلاف مراتب الصبر و الأجر، فأدناها من مات له ولد، و أوسطها ولدان، و أعلاها ثلاثه أولاد فما فوقها، فكلّ ما كان العدد أكثر كان ثواب المصاب به كذلك مع الصبر، بل بدونه أيضا كما سبق، فباختلاف العدد و الصبر و الأجر يختلف مراتب درجات الجنّه. و ربما كان الولد الذى قدّمه واحد أو بالصبر عليه يستحقّ أعلاها درجه، و أظهرها مكانا و أطيها.

ثم إنّ المؤمنه أو المسلمه و إن لم يذكر فى أكثر الأخبار، إلّا أنّ حكمها فى ذلك حكم المؤمن، كما يدلّ عليه ما روته أمّ ذرّ عن أبى ذرّ زوجته، و مثله حديث خديجه الكبرى صلوات الله عليها، بل لا يبعد أن يقال: ثواب المؤمنه لزياده تأثرها أكثر من ثواب المؤمن، و الدليل على زياده تأثرها أنّهم يمثّلون بذلك، فيقولون مثلا: دخلت على فلان فى مصيبه كذا، فإذا له صراخ كصراخ الثكلى.

و فيه منافشه (1) ظاهره لمن له تأمل صادق، و مع ذلك فإنّ ذلك التآثر الزائد فى

ص: ٧٩

---

١- (١) فإنّ شدّه صراخها و ويلها و عويلها لا تدلّ على أنّها أزيد تأثرا منه، فإنّ له عقلا به يصبر فى المصائب و يتجرّعها و لا يشكو و لا يبثّ حزنه إلّا إلى الله، فتأمل «منه».



جانبيها أكثرى لا- كلى، كما تشهد له المشاهده و المعايينه بشاره بعد بشاره موت الولد و إن كان مرًا بل أمر ما خلقه الله، و لا سيما إذا كان شابًا.

كما يدل عليه قول سيدنا أبى عبد الله الصادق عليه السلام فى جواب ابن أبى ليلى حيث سأله أى شىء أحلى ممّا خلق الله عزّ و جلّ؟: الولد الشابّ، فقال: أى شىء أمر ممّا خلق الله؟ قال: فقده، فقال له: أشهد أنكم حجج الله على خلقه (١).

و لكن الثواب الذى يستحقّه المؤمن على موته خير منه و أحلى، كما يدل عليه قوله عليه السلام بعد أن عزّى رجلا بابن له: الله خير لابنك منك، و ثواب الله خير لك منه (٢).

و قال عليه السلام: من قدّم ولدا كان خيرا له من سبعين ولدا يخلفهم كلّهم قد ركب الخيل و قاتل فى سبيل الله (٣).

أقول: و ذلك لأنّ ثوابه من ولده إذا مات قبله الجنّه كما سبق، و أمّا ثوابه من جهاد هؤلاء السبعين المخلفين فغير معلوم؛ لأنّ من عمل صالحا فلاأنفسهم يمهدون. نعم لما كان هو من أسباب وجودهم كان له دخل ما فى هذا الجهاد، فلعلّه يكون من هذه الجبهه مثابا، و به يصحّ استعمال صيغه افعل، فتأمل.

و تمّ استنساخ و تحقيق و تصحيح هذه الرساله فى (١٧) محرّم الحرام سنه (١٤١١) ه فى مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيّد مهدي الرجائى عفى عنه.

و تمّ مراجعتها ثانيا فى يوم الجمعة (٥) ذى الحجه الحرام سنه (١٤٢٦) ه، و الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ٨٠

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٨٨ برقم: ٥٦٩.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ١٧٤ برقم: ٥٠٨.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ١: ١٧٦ برقم: ٥١٩.

## ١٣- شرح حديث أَنَّهُمْ يَأْتُونَ بِكُمْ فَإِذَا غَبْتُمْ عَنْهُمْ اسْتَوْحَشُوا

١٣

رساله

فى شرح حديث أَنَّهُمْ يَأْتُونَ بِكُمْ فَإِذَا غَبْتُمْ عَنْهُمْ اسْتَوْحَشُوا

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٨١



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد له، و الصلاة عليه و آله.

و بعد: فإنني لما عثرت على هاتين الروايتين الآتيتين وجدتهما متناقضتين، فتأملت في دفعه، فلم أجد له مدفعا، فقلت في نفسي: لعل هذا لقصور مني، فرجعت إلى بعض الشروح، فرأيت بعضهم قد تصدى لدفعه، و لكن بما لا يندفع به، فأردت الاشارة إليه ليدفعه من قدر عليه.

فأقول - و أنا العبد الآنس بربّه الجليل محمّد بن الحسين بن محمّد رضا المشتهر بإسماعيل -.

في الكافي: في باب زياره القبور، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري، و جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام في زياره القبور، قال: إنهم يأنسون بكم، فإذا غبتم عنهم استوحشوا(١).

أى: صاروا بلا أنيس كما كانوا قبل الزياره، أو مهمومين، أو خائفين؛ إذ الوحشه جاءت بهذه المعاني، و الظاهر هنا الأوّل بقرينه المقابله. و يظهر منه أنّ كلّاً منهم يكون في حفرتة وحده لا أنيس له.

و يؤيّده الدعاء المشهور: اللهم ارحم غربته، و صل وحدته، و آنس وحشته،

ص: ٨٣

و آمن روعته(١). فإنه يدلّ على أنه في قبره غريب وحيد لا مؤنس له، و لذلك يلتمس له الداعي من الله أن يصل وحدته، و يزيل وحشته، و يؤمن روعته بإيصال موصل مؤنس مؤمن، فهو ما دام في القبر مستوحش، فإذا زاره زائر آنس به، فإذا غاب عنه استوحش، أى: وجد الوحشه - على ما فى القاموس(٢) - كما كان كذلك قبل حضور الزائر، فيفهم منه أن له علما بمن يزوره عند حفرته، و هو يراه و يأنس به ما دام عند قبره.

و الظاهر أن وحدته و وحشته إنما تكون وقت كونه فى حفرته؛ لأنّ أرواح المؤمنين تخرج من حفرتهم عند كل مساء، فتسقط على ثمار الجنّة التى خلقها الله فى المغرب، و تأكل منها، و تتنعم فيها، و تتلاقى و تتعارف، فإذا طلع الفجر هاجت من الجنّة، فكانت فى الهواء فيما بين السماء و الأرض، تطير ذاهبه و جائيه، و تعهد حفرها إذا طلعت الشمس، و تتلاقى فى الهواء و تتعارف، كذا فى صحيحه ضريس الكناسى عن الباقر عليه السلام(٣).

و يظهر منها أنّ وقت زياره المؤمن ينبغى أن يكون ما بين طلوع الشمس إلى غروبها. و أمّا فى غير ذلك الوقت، فالذهاب إلى زيارته كالذهاب إلى زياره حتىّ ليس هو فى داره و لا دياره، بل زياره هذا أنفع من زياره ذاك، لقولهم «خير الزياره فقد المزور» إلا أن يقال: إنّ هذا يعمّ الحىّ و الميت، و فيه تأمل.

و لعلّ أنسه بالزائر و لا تكلم بينما و لا مؤانسه ظاهرا، بمجرد كونه عند قبره

ص: ٨٤

١- (١) فروع الكافى ٣: ٢٢٩ ح ٦.

٢- (٢) القاموس المحيط ٢: ٢٩٢.

٣- (٣) فروع الكافى ٣: ٢٤٦-٢٤٧.

داعيا له، أو تاليا كتاب الله و نحو ذلك، كمؤانسه إنسان ورد بقعه أو بلده ليس لها أنيس بحيوان مثلا يكون هناك، فإنه يأنس به، فإذا غاب عنه استوحش، و كثيرا ما يكون الكلب و نحوه فى الليالى الموحشه فى السفر و الحضر مؤنسا للإنسان، فإذا غاب عنه استوحش، و قد ورد: أن النخلة عمه و مؤنسه(١).

و لعله لذلك شاع فى السلف إلى الخلف أن يكون عند قبره أول ليله يدفن فيها، بل ليالى و أياما، جماعه يقرؤون كتاب الله العزيز؛ لأنه فى ذلك الوقت فى غايه الوحشه و الدهشه، فإذا كانوا عنده يأنس بهم، و بمقتضى الحديث السابق ذلك بالنهار أولى منه بالليل، فتأمل.

ثم إن كونهم فى قبورهم و أنسهم بالزوار إذا حضروا، و وحشتهم إذا غابوا، و خروجهم عن قبورهم عند كل مساء، و سقوطهم على ثمار الجنه و أكلهم منها، و طيرانهم فى الهواء، و تعارفهم و تلاقيهم إلى غير ذلك، باعتبار أبدانهم المثاليه، و قوالبهم البرزخيه، كما تدل عليه أخبار.

منها قوله عليه السلام: فإذا قبضه الله صير تلك الروح فى قالب كقالبه فى الدنيا، فيأكلون و يشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التى كانت فى الدنيا(٢).

فإن قلت: قد ورد أن القبر إمّا روضه من رياض الجنه، أو حفره من حفر النار(٣). و معلوم أن قبر المؤمن روضه، فكيف يستوحش و يكون بلا أنيس أو مهموما أو خائفا؟

ص: ٨٥

١- (١) تهذيب الأحكام ١: ٣٢٦.

٢- (٢) فروع الكافى ٣: ٢٤٥ ح ٦.

٣- (٣) فروع الكافى ٣: ٢٤٢ ح ٢.

قلت: معنى كونه روضه أنه يفسح له قبره، و يخذ له خد إلى الجنه التي بالمغرب، فيدخل عليه منها الروح فى حفرتة إلى يوم القيامة، و هذا لا ينافى وحشته و وحدته ما دام فيه.

هذا، و حاصل الحديث المذكور أولاً على ما فهمه منه صفوان بن يحيى، حيث قال لأبى الحسن موسى عليه السلام: بلغنى أنّ المؤمن إذا أتاه الزائر آنس به، فإذا انصرف عنه استوحش، فقال: لا يستوحش (١).

كذا فى الفقيه، أنّ موتاكم المؤمنين إذا حضرتم عند قبورهم يأنسون بكم، فإذا غبتم عنهم استوحشوا. و طريق الصدوق إلى صفوان هذا: إمّا حسن، أو صحيح.

قال فى مشيخه الكتاب: و ما كان فيه عن صفوان بن يحيى، فقد رويته عن أبى رضى الله عنه، عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى (٢).

و لا يخفى ما فيهما، و هما حسنتان على المشهور، و صحيحتان على ما تقرّر عندنا من التناقض، فإنّ مفاد الأولى أنّ المؤمن بعد انصراف الزائر عنه يستوحش، و مفاد الثانية أنّه بعد انصرافه عنه لا يستوحش.

و توهم تخصيص الأولى بغير المؤمن، فاسد لا وجه له؛ لأنّ المؤمن و سيّما مثل جميل بن درّاج و حفص بن البختري لا يزور غير المؤمن، و لا يترحم عليه، و غير المؤمن لا يأنس بحضوره، و لا يستوحش بغيته، و ذلك لأنّ العداوة بين المؤمن و غيره لا تزول فى البرزخ بل فى القيامة أيضا.

كما قال خليل الرحمن: وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبُغْضَاءُ إِلَى يَوْمِ

ص: ٨٦

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٨١ رقم: ٥٤٤.

٢- (٢) مشيخه من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٤٦.

القيامة (١). و سيّدنا الصادق عليه السّلام لا يسوّغ زيارته و لا يأمر بها، و لذلك لم يحملها عليه صفوان بن يحيى، بل حملها على المؤمن، و هو رضى الله عنه من أفقه فقهاء أبى إبراهيم و أبى الحسن الرضا عليهما السّلام، على ما صرّح به الكشى رحمه الله فى تسميه الفقهاء، حيث قال:

صفوان هذا من السّنة الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم و تصديقهم بالفقه، من جملة أصحاب الكاظم و الرضا عليهما السّلام، و أنّ صفوان هذا مثل يونس بن عبد الرحمن فى أنّهما أفقه من الأربعة الباقية من السّنة (٢).

و لأجل هذا السبب بعينه لم يدفع التناقض بينهما مولانا التقى المتقى قدس سرّه بهذا الوجه، بل دفعه باختلاف الحالين و السببين و بالشّدّه و الضعف، حيث قال بعد نقل حديث صفوان بن يحيى فى شرحه على الفقيه:

ورد فى بعض الأخبار الحسنه - و أراد به ما سبق ذكره - إنّ الميت يستوحش بعد انصراف الزائر. فيحمل عدم الاستيحاش على أنّه بسبب المفارقة يستوحش، لكن بسبب الاستئناس بعالم الأرواح بعد المفارقة لا يستوحش (٣). إنتهى كلامه رفع مقامه.

و هو أيضا غير سديد؛ لأنّ قوله عليه السّلام «لا يستوحش» إن كان نفيا لما بلغ صفوان، و هو ما رواه فى الكافى من قول أبى عبد الله عليه السّلام: فإذا غبتم عنهم استوحشوا (٤).

و مثله ما فى الكافى أيضا، عن إسحاق بن عمّار، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: قلت

ص: ٨٧

١- (١) سورة الممتحنه: ٤. و فيها: وَ يَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبُغْضَاءُ أَبَدًا وَ فى سورة المائدة: ١٤ كذا: فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

٢- (٢) إختيار معرفه الرجال ٢: ٨٣٠.

٣- (٣) روضه المتقين ١: ٤٧٠-٤٧١.

٤- (٤) فروع الكافى ٣: ٢٢٨ ح ١.



له: المؤمن يعلم من يزور قبره؟ قال: نعم لا يزال مستأنسا به ما دام عند قبره، فإذا قام و انصرف من عند قبره دخله من انصرافه عن قبره وحشه (١).

فالتناقض بينهما واضح، و لا يدفع بمثل هذا التوجيه.

و إن لم يكن نفيًا له، فالجواب غير مقابل للسؤال؛ لأنه إنَّما سأله عن الاستيحاش الذى بلغه، فجوابه بنفى الاستيحاش الآخر الذى لم يبلغه، و هو ما يوجب العقوبه، أو يكون فى عالم الأرواح، ليس بجواب عمًا بلغه و سأله عنه، و هو ظاهر.

و ما أحسن ما نقله فى كامل الصناعه (٢) عن المعلّم الثانى، و حاصله و إن لم يحضرنى الآن لفظه: إنَّه سئل حلوائيا عن قيمه حلواه، و كان ذلك فى بغداد، فقال:

بكم تبيع حلواك؟ فمدح الحلوائى حلواه، و ما أحسن حلوائى، فضربه المعلّم و بالغ فيه، فشكاه الحلوائى عند الخليفه، فأحضره و سأل عمًا جرى، فقال: إننى سألته عن الكمّيه فأجابنى بالكيفيه، فضحك الخليفه و خلّاه.

و التقريب: إنَّ الجواب بنفى الاستيحاش الكامل، أو ما يكون فى عالم الأرواح، و هو سأله عمًا بلغه، و المفروض أنه غيرهما، و إلّا- فالتناقض بحاله غير صحيح، مع أنّ لفظ الجواب و هو قوله «لا- يستوحش» لا- يساعده؛ لأنّ ترك تفصيل الحال و المقام يقتضيه يفيد عموم المقال، فيدلّ على نفي الاستيحاش مطلقا، و حينئذ يطابق الجواب السؤال.

ص: ٨٨

١- (١) فروع الكافى ٣: ٢٢٨ ح ٤.

٢- (٢) لعلّه كتاب الكامل فى الصناعه، ارجوزه مبسوطه للشيخ جعفر بن كمال الدين بن محمّد البحرانى الأوالى، المتوفى سنه (١٠٨٨) راجع: الذريعه ١٧: ٢٥٦.

و لكن بين الخبرين تناقض بإثبات استيحاش المؤمن وقت انصراف الزائر عنه و نفيه. نعم لو كان قوله عليه السلام «لا يستوحش» أى: المؤمن إذا انصرف عنه الزائر ابتداء منه لا- جوابا عمّا بلغه و سأله عنه، لكان لهذا التوجيه الأخير وجه فى الجملة؛ لأنّ عالم الأرواح مأنوس لا وحشه فيه، و الأرواح فيه يأنس بعضها ببعض كما سيأتى، فإذا فارق روح من هذا العالم إلى غيره استوحش، فإذا وجد فيه ما يستأنس به أنس، فإذا فارقه ذلك الأنيس استوحش بسبب المفارقه، فالأول ما نفاه الكاظم عليه السلام، و الثانى ما أثبتّه الصادق عليه السلام.

روى فى الكافى بسنده عن حبه العرنى، قال: خرجت مع أمير المؤمنين عليه السلام إلى الظهر، فوقف بوادى السلام كأنّه مخاطب لأقوام، فقامت بقيامه حتى أعييت، ثم جلست حتى مللت، ثم قمت حتى نالنى مثل ما نالنى أولاً، ثم جلست حتى مللت، ثم قمت و جمعت ردائى.

فقلت: يا أمير المؤمنين إننى قد أشفقت عليك من طول القيام، فراحه ساعه، و طرح الرداء ليجلس عليه.

فقال: يا حبه إن هو إلا محادثه مؤمن أو مؤانسته.

قال: قلت: يا أمير المؤمنين و إنهم كذلك؟

قال: نعم، و لو كشف لك لرأيتهم حلقا حلقا محتبين يتحادثون، فقلت: أجسام أم أرواح؟ فقال: أرواح، و ما من مؤمن يموت فى بقعه من بقاع الأرض إلا قيل لروحه: ألقى بوادى السلام، فإنها لبقعه من جنّه عدن(١).

و يستفاد منه أيضا أنّ المؤمن يأنس بزائره و يراه، و يحدثه بما عنده لو كان له

ص: ٨٩

سمع قابل لسماع ذلك الحديث، و لذلك لم يكن يسمعه حبه مع قربه و حضوره، و كان أمير المؤمنين عليه السلام يسمعه و يراهم و يخاطبهم و يحادثهم بما عنده من أخبار هذا العالم.

و التحقيق أنّ الأنبياء و الأوصياء و غيرهم من الكاملين و الأولياء إنّما يسمعون أمثال هذا الحديث، لتعلقهم بعالم المثال، و تصرّفهم في أبدانهم المثاليه حال تعلقهم بعالم الملك، و تصرّفهم في هذه الأبدان الحسيه أيضا.

و ذلك لأنّ تلك الأبدان المثاليه كالأبدان الحسيه لها جميع الحواس و المشاعر الظاهره و الباطنه، و المدرك فيهما النفس، إلا أنّها تدرك في هذا العالم بآلات جسمانيه، و في عالم المثال بآلات شبحانيه، فسماعهم عليهم السلام له كان باعتبار وجوده المثالي الشبحاني، لا باعتبار وجوده الحسي الجسماني، و لذلك لم يكن يسمع ما سمعوه من له أذن سامعه على تقدير كونه قريبا منهم.

و لعلّه من هذا القبيل كان سماع النبي صلّى الله عليه و آله صوت عذاب الميت في القبر دون غيره ممّن كان معه. كما ورد في روايه زيد بن ثابت، قال: بينا رسول الله صلّى الله عليه و آله في حائط لبنى النجار على بغله له و نحن معه إذ حادت به، فكادت تلقيه، و إذا أقبر ستّه أو خمسه، فقال: من يعرف هذه الأقبّر؟ فقال رجل: أنا، قال: فمتى ماتوا؟ قال: في الشرك، فقال: إنّ هذه الأمّه تبلى في قبورها، فلو لا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه. الحديث (١).

و قد نقل عن أرسطاطاليس ما معناه: خاطبني جوهر من الأنوار العاليه بكثير من الحقائق و المعارف، فقلت: من أنت؟ فقال: أنا طباعك التام.

ص: ٩٠

و لا شكّ أنّ هذا الخطاب كان له باعتبار تعلّقه بعالم المثال، و قد كان له تعلّق بعالم الملك أيضا. فكُلّ من له جهتان يمكن أن يحصل له السماعان ما دام متعلّقا بالعالمين و متصرّفا في القالين، و من هذا القبيل يكون خلع البدن، كما يظهر من رساله الخليه (١) لسيدنا الداماد قدّس سرّه.

و بالجمله سماع أمثال هذه الكلمات و الأصوات يحتاج إلى نوع آخر من السمع، فمن أكمل نفسه حتّى أوتى مثل هذا السمع يسمعها، و إن كان حال تعلّقه بهذا البدن، و من لم يؤت لم يسمع.

گوش خر بفروش دیگر گوش خر (٢)

و لعلّ الحكمه في عدم سماع غير الأنبياء و الأوصياء عليهم السّلام أمثال هذا الحديث و الأصوات، و احتياجهم في ذلك إلى أخبار واسطه صادقّه، أنّهم لو سمعوه لصار الإيمان به ضروريا، فيرتفع التكليف؛ لأنّ تصديقهم حينئذ يكون بديها، فلا يترتب عليه ثواب.

و لذلك سمعت صوت عذاب القبر بغله رسول الله صلّى الله عليه و آله، فحادث به لكونه منفرا موحشا، و لم يسمعه زيد و لا غيره ممّن كان مع رسول الله صلّى الله عليه و آله من المكلفين.

فإن قلت: من المقرّر عندهم أنّ لكلّ أحد مثلا في هذا العالم، فكان ينبغي أن يسمع هذا و أمثاله كلّ منهم.

قلت: قد علم جوابه ممّا سبق، و هو أنّ غير الكاملين منهم إنّما لم يسمعه لتقصانه

ص: ٩١

---

١- (١) أوردتها في مقدّمه كتاب التعليقه على إختيار معرفه الرجال للسيد الداماد المطبوع بتحقيقى، في ص ١٢، بعنوان مكاشفاته، فراجع.

٢- (٢) المثنوى المولوى ص ٢٩.

وقصوره من التصرف في بدنه المثالي، والاطلاع على ما في هذا العالم حال تعلقه بهذا البدن و تصرفه فيه، وإنما ذلك للكاملين منهم، فكل ما كانت النفس أكمل، و هي إلى هذا العالم أميل و أقبل، كان تصرفها في أبدانها المثاليه أكثر، و حظها بالاطلاع على ما في هذا العالم أوفر.

ولذا كان تصرف سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام في أبدانه المثاليه أكثر من تصرف غيره، حتى أنه يظهرها في مواضع شتى في وقت واحد، أو أوقات تترى، كما نقل أنه عليه السلام أفطر في ليله عند أربعين نفرا من أصحابه، و مثله كان في بعض غزواته على ما نقل. و منه يظهر أن لتلك الأشباح المثاليه مظاهر في هذا العالم، إذا ظهرت فيها أمكن إدراكها بالبصر، كما كان يدرك النبي صلى الله عليه و آله و الصحابه جبرئيل عليه السلام في صورته الدحيه الكلبى، و الله يعلم.

و أيضا يستفاد منه أن الزائر ينبغي أن يكون قائما ما دام زائرا و إن طالت مدّه زيارته، و لعل ذلك لتعظيم المؤمن؛ إذ لم يكن هناك مانع من قعوده عليه السلام مع طول قيامه، حتى أشفق على تضرره به حبه العرنى. و السبب في عدم الكشف على غير المعصوم و عدم رؤيته لهم ما سبق من أن التكليف يصير ضروريا لو كشف.

ثم لا بعد في أن يكون بعض المحسوسات مستورا على بعض دون بعض، و لا سفسطه فيه، كما أن بعض المعقولات مستور على بعض دون بعض، و ذلك لأن الله قادر على أن يحجبهم عن أبصارنا لضرب من المصلحه، كما ورد في أخبار العامه و الخاصيه في تفسير قوله تعالى: **وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا (١)** إن الله تعالى أخفى شخص النبي صلى الله عليه و آله عن

ص: ٩٢

أعدائه، مع أن أوليائه كانوا يرونه(١).

وإنكار أمثال ذلك يفضى إلى إنكار أكثر معجزات الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، ولذلك سلّمه حبه و لم يسأل عن حقيقته، بل سأل عن حقيقتهم، فقال عليه السلام: إنهم أرواح. وهذا من مقوله كَلَّمَ الناس على قدر عقولهم.

والمراد أنهم ما داموا فى عالم البرزخ متعلّقون بأبدان و أشباح مثاليه متوسطه بين كثافه الماديات و لطافه المجرّدات؛ لأنّ البرزخ عالم بين العالمين و أمر بين الأمرين، و إلّا- لم يتصوّر قعودهم و احتباؤهم و تحادثهم و حلقتهم، إلى غير ذلك ممّا هو من خواصّ الأجسام، و حبه لَمّا لم يتفطّن منه على حالهم سأل عنه، فأجاب عليه السلام على قدر فهمه، فافهم.

ثمّ الظاهر أنّ أرواح المؤمنين قد تكون بوادى السلام، و هو ظهر الكوفه، كما فى روايه أخرى، و يفهم من روايه حبه أيضا، و ذلك لما سبق فى صحيحه الكناسى من أنّها تخرج من حفرها عند كلّ مساء، و تسقط على ثمار الجنّه المغريبه، و تكون فيها إلى طلوع الفجر، فإذا طلع هاجت منها و تفرّجت فى الجوّ و تعهد حفرها.

هذا، و لنعد إلى ما كتنا فيه، فنقول: و أمّا ما ذكره صاحب المنتقى بعد نقله حديث صفوان بقوله قلت: وجه الجمع بين هذا الخبر و السابق حمل استيحاش الميت(٢) هناك على نوع من المجاز، و إرادته الحقيقه من المنفى، أو حمل الأوّل على الزائر الذى يعرفه الميت و له به اختصاص، و الثانى على غيره، أو نحو ذلك من

ص: ٩٣

١- (١) راجع: تفسير العياشى ٢: ٢٩٥.

٢- (٢) فى المصدر: المثبت.

ففيه أنّ أمثال هذه التأويلات لا تدفع الإشكال على ما حرّراه، فإنّ حمل ما بلغ صفوان من استيحاشه عند انصراف الزائر عنه على المجاز، و هو خلاف ظاهر ما بلغه، و ظاهر الحديث الآخر المروى عن الكاظم عليه السّلام و قد سبق، و الدعاء المشهور «و آنس وحشته».

و حمل المنفى على الحقيقه يوجب عدم مطابقه الجواب السؤال؛ لأنّه سأله عن هذا الاستيحاش المجازى الثابت له بعد انصراف زائره عنه، فالجواب بنفى الاستيحاش الحقيقى لا- يوافق، و كذا حمل الأوّل على الزائر المعروف و الثانى على غيره. و بالجمله حاصل الكلام فى هذا المقام أنّ ما نفاه الكاظم عليه السّلام إن كان هو الذى أثبتته الصادق عليه السّلام، فبينهما تناقض، و إلّا فالجواب لا- يطابق السؤال، و لا- يمكن هنا ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى بالسند، و لا بالمتن، و لا بغيرهما من الوجوه المذكوره فى أصول الأصحاب، كما لا يخفى على أولى الألباب، و ظنّى أنّ هذا ممّا لا مدفع له، فمن ادّعاه فعليه البيان.

و الصلاه على سيّد الإنس و الجان محمّد و آله أمناء الرحمن، و شرفاء ما فى حيّز الامكان، فى كلّ مكان و أوان و زمان.

و تمّ استنساخ و تحقيق هذه الرساله فى (١٨) محرّم الحرام سنه (١٤١١) ه فى مشهد مولانا الرضا عليه السّلام على يد العبد السيّد مهدي الرجائى عفى عنه.

و تمّ مراجعتها ثانيا فى يوم الجمعة (٥) ذى الحجه الحرام سنه (١٤٢٦) ه، و الحمد لله ربّ العالمين.

فى شرح حديث النظر إلى وجه العالم عباده

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٩٥





فى الفقيه فى باب فضائل الحجّ: و روى أنّ النظر إلى الكعبه عباده، و النظر إلى الوالدين عباده، و النظر إلى المصحف من غير قراءه عباده، و النظر إلى وجه العالم عباده، و النظر إلى آل محمّد عليهم السّلام عباده(١).

إطلاق النظر فيما سوى العالم و تقييده فيه بالوجه، يدلّ على أنّ تلك العباده المخصوصه الحاصله بالنظر لا تتحصّل إلاّ إذا كان المنظور إليه فيه هو الوجه.

و المراد به هنا: إمّا العضو المخصوص، و خصّه بالذكر لكونه من أشرف أعضائه الظاهره، و فيه يظهر أكثر ما فى باطنه من الفرح و السرور و الغمّ و الهمّ و الجوع و العطش، و ما صدر منه من العبادات سيماهمّ فى وجوههم من أثر السّجود(٢).

أو كلّ ما هو من مقاديم البدن؛ لأنّ الوجه فى اللغه عباره عن مستقبل كلّ شىء.

و يؤيّد ما ورد فى بعض الأخبار من أنّ النظر إلى باب العالم عباده(٣).

و على الثانى فلو كان هذا العضو مستورا بالنقاب و نحوه، كان النظر إلى مقاديم بدنه و إنت كان مستوره بلباسه عباده، كما أنّ النظر إلى الكعبه و إن كانت مستوره

ص: ٩٧

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٠٥ برقم: ٢١٤٤.

٢- (٢) سوره الفتح: ٢٩.

٣- (٣) عدّه الداعى ص ٧٥.

بالأستار، و كذلك إلى الوالدين و آل محمّد عباده. نعم لابدّ في كون النظر إلى المصحف عباده من أن يكون مفتوحا بقريته «من غير قراءة» و هل يعتبر في هذا الناظر أن يكون من أهل العلم أو يدخل فيه العوام؟ لفظ الحديث يشملهما، فتأمل.

و أمّا على الأوّل، فلا- يكون النظر إليه عباده، إلّا- إذا كان المنظور إليه هو العضو المخصوص بخصوصه، و الظاهر أنّ النظر إليه بأيّ معنى كان إنّما يكون عباده إذا كان نظر ميل و محبّه و رحمه و شفقه، ضروره أنّ النظر إليه نظر غضب و خصومه و استهزاء و عداوه لا يكون عباده، بل هو وزر على الناظر و وبال عليه.

و إنّما كان النظر إليه عباده؛ لأنّه يذكر الله الناظر و يرغبه في الآخرة، و يعرضه عن الدنيا و زخارفها، و لأنّ نظره هذا كاشف عن ميله و محبّته للعلماء و من يروّج الدين و ينصره، فيكون راضيا بأقوالهم و أفعالهم، و الراضى بفعل المحسن شريكه في إحسانه، كما أنّ الراضى بفعل المسيء شريكه في إساءته.

و لأنّ العلماء أولاد روحانيون للأنبياء؛ لأنّهم يقتبسون العلوم من مشكاة أنوارهم، و يرثون ملكات أرواحهم.

كما أشار إليه سيّدنا الصادق عليه السّلام بقوله: إنّ العلماء ورثة الأنبياء، و ذاك أنّ الأنبياء لم يورثوا درهما و لا ديناراً، و إنّما أورثوا الأحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظّاً وافراً، فانظروا علمكم هذا عمّن تأخذونه، فإنّ فينا أهل البيت في كلّ خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين، و انتحال المبطلين، و تأويل الجاهلين(١).

و يظهر منه أنّ المراد بالعالم الذي يكون النظر إليه عباده، هو عالم أهل

ص: ٩٨

البيت عليهم السّلام. فلا- يكون النظر إلى علماء السّنة عباده، بل هو محض معصيه، كما يظهر من قوله عليه السّلام «تحريف الغالين» إلى آخر ما أفاده و أجاده، فإنّ المراد بهم هؤلاء الضالّون الغالون المحزّفون المبطلون المنتحلون الجاهلون المأولون، كأبي حنيفة في عصر عليه السّلام، وإخوته الثلاثة في سائر الأعصار، و من يمشى ممشاهم.

و إذا كان النظر إلى العالم لعلمه عباده، فالعالم دائماً في عباده، و لذلك ورد أنّ نوم العالم عباده(١)، و أنّ العالم أعظم أجرا من الصائم القائم الغازى فى سبيل الله.

ثمّ ظاهر الخبر يفيد أنّ النظر إلى العالم بما هو عالم - كما يشعر به تعليق الحكم على الوصف - عباده، عاملاً كان بعلمه أم لا، عملياً كان علمه أم لا، أوجب علمه الخشيه أم لا، ينتفع من علمه أم لا.

و لكن ورد فى بعض الأخبار أنّ المراد به العامل، و هو الموافق للعقل، فإنّ العالم من غير عمل أسوأ من الفاسق، فكيف يكون النظر إليه عباده؟ و هو لتركه علمه هالك. و قد ورد أنّ أهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه(٢).

و عن الصادق عليه السّلام فى قول الله جلّ و عزّ: إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (٣) قال: يعنى بالعلماء من صدّق قوله فعله، و من لم يصدّق قوله فعله فليس بعالم(٤).

و عن سيّدنا أمير المؤمنين عليه السّلام: أيها الناس إذا علمتم فاعلموا لعلكم تهتدون، إنّ العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذى لا يستفيق عن جهله، بل قد رأيت أنّ

ص: ٩٩

١- (١) بحار الأنوار ٧١:٣٠٨.

٢- (٢) أصول الكافي ١:٤٤ ح ١.

٣- (٣) سورة فاطر: ٢٨.

٤- (٤) مجمع البيان ٤:٤٠٧.

الحجّه عليه أعظم و الحسره أدوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله، و كلاهما حائر بائر (١).

و قال بعض أصحابنا: الفقه لغة العلم: إمّا مطلقاً، كما يفهم من ظاهر أقاويل أهل اللغة، أو العلم الحاصل عن استعمال فطنه و دقّه نظر، كما يفهم من كلام صاحب الكشاف، ثم غلب على علم الشريعة بأنواعه، سواء تعلّق بالأعمال، أو بتهذيب الأخلاق، أو بالعقائد المفوضيه إليهما، لدقّه مسالكه، و احتياجه إلى زياده استعمال فطنه و تدقيق نظر.

و تدلّ على تلك الغلبه روايات:

منها: صحيحه أبان بن تغلب، قال: سئل أبو جعفر عليه السّلام عن مسأله، فأجاب فيها، فقيل: إنّ الفقهاء لا يقولون هذا، فقال: يا ويحك و هل رأيت فقيها قطّ؟! إنّ الفقيه حقّ الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، المتمسك بسنّه النبي صلّى الله عليه و آله (٢).

و تخصيصه بعلم الفروع اصطلاح مستحدث حدث بعد الصحابه و التابعين، و ليس في كلام الأسلاف منه عين و لا أثر.

و كذلك العلم غلب على علم الشريعة؛ لشرفه، و لأنّه هو العلم النافع، فكان العلم منحصر فيه، كما دلّت عليه الظواهر، مثل قوله تعالى: **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** (٣) حيث دلّ بمنطوقه على أنّ العلماء يخشون الله لعلمهم؛ لأنّ تعليق الحكم على الوصف يشعر بعليّته، و بمفهومه على أنّ غير العلماء لا يخشون الله

ص: ١٠٠

١- (١) بحار الأنوار ٢: ٣٩ ح ٦٩.

٢- (٢) أصول الكافي ١: ٧٠ ح ٨.

٣- (٣) سورة فاطر: ٢٨.

لجهلهم بالتقريب المذكور.

و أمّا الاصطلاح المستحدث، فلم يثبت فى العلم كما ثبت فى الفقه، و كأنّ الوجه فيه أنّ الفقه لما اعتبر فى مفهومه لغه ثم عرفا تدقيق النظر و استعمال الفطنه، خصّ بعلم الفروع بتلك المناسبه، لاحتياجه إلى مزيد تدقيق و استعمال فطنه، بخلاف العلم فإنّه لم يعتبر ذلك فى مفهومه لا- لغه و لا- عرفا. و أنت خبير بأنّ فى الآيه جعل العلم موجبا للخشيه، و معناه كما قيل: إنّ الخشيه لا توجد بدون العلم، لا كلّما وجد العلم وجدت الخشيه، ليلزم أنّ ما لا خشيه فيه لا يكون علما.

و قال الطبرسى رحمه الله: و متى قيل قد نرى من العلماء من لا يخاف الله و يركب المعاصى، فالجواب أنّه لا بدّ من أن يخافه مع العلم به، و إن كان ربما يؤثر المعصيه عند غلبه الشهوه لعاجل اللذّه (١).

و الظاهر من كلامه هذا أنّ العلم بالله لا ينفكّ عن الخشيه له، كما أنّ الخشيه له لا تنفكّ عن العلم به، فهما متلازمان، فكلّ ما تحقّق أحدهما تحقّق الآخر، كما أشار إليه الغزالي. و لما كان مدار الخشيه على معرفه المخشى، كانت الخشيه له تعالى على حسب العلم بنعوت كماله و صفات جلاله، فمن كان أعلم به كان أخشى له.

و فى الحديث: أعلمكم بالله أشدّكم خشيه له (٢).

هذا، و قال بعض الفضلاء: المراد بالعلم قريب ممّا يراد من الفقه، لا المعانى المصطلحه المستحدثه، كحصول الصوره، أو الصوره الحاصله عند العقل، أو ملكه تقتدر بها على إدراكات جزئيه و ما أشبه ذلك، فإنّ العلماء ورثه الأنبياء، و ليس

ص: ١٠١

١- (١) مجمع البيان ٤: ٤٠٧.

٢- (٢) نفس المصدر.

شئ من هذه المعاني ميراث الأنبياء.

أقول: قد سبق عن الصادق عليه السلام أنه قال: إنَّ الأنبياء إنّما أورثوا الأحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشئ منها فقد أخذ حظًا وافرا. و على هذا فالمراد بالعلماء هم المحدّثون العاملون بها؛ لقوله عليه السلام في حديث آخر يعنى بالعلماء من صدّق قوله فعله، و من لم يصدّق قوله فعله فليس بعالم.

ثمّ قال هذا الفاضل: و قد قال الله تعالى: **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** فقد جعل العلم موجبا للخشيه و الخوف؛ لتعليق الحكم على الوصف، فجميع ما ارتسم فى ذهنك من التصدّقات و التصديقات التى لا-توجب لك الخشيه و الخوف و إن كانت فى كمال الدقّه و الغموض، فليست من العلم فى شئ بمقتضى الآيه الكريمه، بل هى جهل محض، بل الجهل خير منها. إنتهى كلامه.

و فيه أنّ العلم عباره عن انكشاف المعلوم على العالم: إمّا بذاته، أو بصورته من غير أن يعتبر فيه إفاده الخشيه و عدمها. نعم لو كان المعلوم ممّا له هيبه، فربما يوجب العلم به خشيه و خوفا إذا تصوّر من تلك الجبهه.

و الآيه لا تدلّ على أنّ العلم بغير الله أيضا يوجب الخشيه حتّى يلزم من انتفائها انتفاؤه، و إنّما تدلّ على أنّ العلم بالله و بصفاته يوجب ذلك، و هو كذلك، كما أشار إليه على بن الحسين صلوات الله عليهما «سبحانك أخشى خلقك لك أعلمهم بك»<sup>(١)</sup> و قال على عليه السلام:

رأيت العلم علمين<sup>(٢)</sup> فمسموع و مطبوع

ص: ١٠٢

١- (١) الصحيفه الكامله السّجّاديه ص ٢٥٤، الدعاء: ٥٢.

٢- (٢) فى بعض الروايات: رأيت العقل عقليين «منه» و كذا فى الديوان.

فلا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع

كما لا تنفع الشمس و ضوء العين ممنوع(١)

و هذا يدلّ على أنّ العلم يطلق على العلم بالشرعيات و هو المسموع، و على العلم بأصول الدين و هو المطبوع، سواء أوجب الخشية أم لا.

و بالجمله العلم هو اليقين الذى لا يدخله احتمال، هذا هو الأصل فيه لغه و شرعا و عرفا، و كثيرا ما يطلق على الاعتقاد الراجح المستفاد من سند، سواء كان يقينيا أم ظنّيا.

و منه قوله تعالى: فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ (٢) الآيه، أراد الظنّ المتآخم للعلم لا العلم حقيقه، فإنّه غير ممكن، و عبّر عن الظنّ بالعلم إيدانا بأنّه كهو فى وجوب العمل به، فتأمل.

و ممّا قرّناه يمكن أن يستفاد أنّ الجامع لعلمى الأصول و الفروع هو العالم الذى يكون النظر إلى وجهه عباده، و المتكفل لذلك علمى الكلام و الفقه، و لكلّ فى زماننا هذا متعلّقات لا يتحصّل إلّا بها، فمن لم يحصلها فلا عبره به و لا بعلمه.

و الحاصل أنّ المراد بالعالم هنا من يعلم الأصول و الفروع بالأدلّه التفصيليه التى يقتدر معها على التحرير و التقرير و دفع الشكوك و الشبهات.

و لئىّا كان كمال القسم العملى بالعمل، فمن لم يعمل به فكأنّه ليس بعالم، و لذلك سلبوه عنه فى الأخبار، و إلّا فهو عالم ينتفع بعلمه فى دفع شكوك المعاندين و شبهات الجاهلين، و إن لم ينتفع هو بهذا القسم لتركه العمل بمقتضاه كلاً أو بعضاً.

ص: ١٠٣

١- (١) ديوان الامام أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام ص ٦١.

٢- (٢) سوره الممتحنه: ١٠.



و الأول بعيد بل غير واقع، و الثانى لا ينفى كون النظر إليه عباده، كيف و مداد العلماء يرجح على دماء الشهداء، و لا أقل من أن يكون هذا غير مدفوع عنه بتركه بعض الأعمال، فتأمل. فإن كان مع احتوائه على الأصول و الفروع عالما بما خلاهنّ، كان فاضلا، و يكون النظر إلى وجهه أفضل و أكثر ثوابا.

روى إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبى الحسن موسى عليه السّلام، قال: دخل رسول الله صلّى الله عليه و آله المسجد، فإذا جماعه قد أطافوا برجل، فقال: ما هذا؟ فقيل: علامه.

فقال: و ما علامه؟ فقالوا له: أعلم الناس بأنساب العرب و وقائعها و أيام الجاهليه و الأشعار العرييه.

قال: فقال النبى صلّى الله عليه و آله: هذا علم لا يضّر من جهله، و لا ينفع من علمه، ثم قال النبى صلّى الله عليه و آله: إنّما العلم ثلاثه: آيه محكمه، أو فريضه عادله، أو سنّه قائمه، و ما خلاهنّ فهو فضل (١). و يستفاد منه أنّ العلم النافع بعد العلم بالأصول هو هذه الثلاثه، فالأول هو العلم بالكتاب، و الثانى هو العلم بالأحكام، و الثالث إشاره إلى الأحاديث المنقوله عنهم عليهم السّلام.

و لا يخفى أنّ العلم بالأصول أيضا يستفاد من هذه الثلاثه، فتأمل فمن علمها فهو العالم الذى يكون النظر إلى وجهه عباده، و فّقنا الله لذلك بمنّه.

و تمّ استنساخ و تحقيق هذه الرساله فى (٢١) محرّم الحرام سنه (١٤١١) هـ، فى مشهد مولانا الرضا عليه السّلام، على يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائى عفى عنه.

و تمّ مراجعتها ثانيا فى يوم السبت (٦) ذى الحجّه الحرام سنه (١٤٢٦) هـ، و الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ١٠٤

## ١٥- فى تفسير آيه فاخلى نعليك إنك بالواد المقدس

١٥

رساله

فى تفسير آيه فاخلى نعليك إنك بالواد المقدس

للعلامه المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ١٠٥



فى كتاب كمال الدين و تمام النعمة: بإسناده عن سعد بن عبد الله القمى، أنه سأل القائم عليه السلام عن مسائل، من جملتها أنه قال: قلت: فأخبرنى يابن رسول الله عن أمر الله تبارك و تعالى لنبىه موسى عليه السلام: فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ (١) فَإِنَّ فَهَاءَ الْفَرِيقَيْنِ يَزْعُمُونَ أَنَّهَا كَانَتْ مِنْ إِهَابِ الْمَيْتَةِ.

فقال عليه السلام: من قال ذلك، فقد افترى على موسى عليه السلام، و استجهله فى نبوته؛ لأن الأمر فيها ما خلا من خطيئتين: إما أن تكون صلاة موسى عليه السلام فيها جائزه، أو غير جائزه، فإن كانت صلاته جائزه، جاز له لبسها فى تلك البقعه؛ إذ لم تكن مقدسه مطهره بأقدس و أطهر من الصلاة، و إن كانت صلاته غير جائزه فيها، فقد أوجب على موسى عليه السلام أنه لم يعرف الحلال من الحرام، و ما علم ما جاز فيه الصلاة و ما لم يجز، و هذا كفر (٢).

أقول: لا يخفى ما فى هاتين الملازمتين من النظر؛ لأن جواز الصلاة فيها لا

ص: ١٠٧

---

١- (١) سورة طه: ١٢.

٢- (٢) كمال الدين للشيخ الصدوق ص ٤٦٠.

نسلم أنه يستلزم جواز لبسها في تلك البقعه المقدسه لمكان الاحترام.

ألا يرى أنه يجوز لنا أن نصلّي في نعالنا هذه و لا ندخل بها المشاهد المقدسه المطهره، بل نخلعها لنباشر تلك البقاع المتبرّكه بأقدامنا تبرّكا و احتراما، و لذلك قيل: إنّه عليه السّلام أمر بخلع نعليه؛ لأنّ الحفوه تواضع و أدب، و لذلك طاف السلف حافين.

و على تقدير تسليم الاستلزام، فليس كلّما يجوز يفعل لمكان الاحترام.

قيل: إنّه عليه السّلام أمر بخلع نعليه، فإنّ بساط الحقّ لا يوطأ بنعلين.

مع أنّ عدم جوازها فيها لا- يستلزم عدم جواز لبسهما مطلقا؛ إذ ليس كلّما لا تجوز الصلاه فيه لا يجوز لبسه؛ لجواز لبسه في غيرها، و في غير تلك البقعه المباركه، و لذا أمر عليه السّلام بخلعها فيها احتراما.

فظهر أنّه لا يلزم من عدم جوازها فيها عدم معرفته عليه السّلام الحلال من الحرام، فالملازمه ممنوعه، و السند ما مرّ.

و بالجملة فللخصم و هو عامّه العامّه - فإنّ ذلك كان مذهباً لهم - أن يختار هذا الشقّ الثاني، و يمنع الملازمه.

و يقول: إنّه عليه السّلام كان عارف الحلال من الحرام، و عالما بأنّه لا تجوز الصلاه فيهما، و كان يخلعهما في حالها، إلاّ أنّه كان يلبسهما في غيرها، فلمّا وصل إلى تلك الوادى و كانت مقدسه أمر بخلعهما؛ ليباشر الوادى بقدميه تبرّكا و احتراما، و الصلاه في إهاب الميته بعد دبعه و إن جازت على مذهب الخصم إلاّ أنّ المانع لا مذهب له.

نعم لا تجوز الصلاه بل الانتفاع مطلقا بإهابها و إن دبغ على مذهبه عليه السّلام و مذهب شيعته، و هذا كلام آخر لا يكون حجّه عليهم، و هو عليه السّلام في صدد الاحتجاج عليهم، فتأمّل.

ثمّ قال القمّي: قلت: فأخبرني يا مولاي عن التأويل فيهما.

قال: إن موسى عليه السلام ناجى ربه بالوادي المقدس، فقال: يا رب إني قد أخلصت لك المحبته مني، و غسلت قلبي عمّن سواك، و كان شديد المحبته لأهله، فقال الله تبارك و تعالى: فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ أَي: انزع حبّ أهلِكَ من قلبك إن كانت محبتك لي خالصه، و قلبك من الميل إلى من سواي مغسولا(١). إنتهى.

و بين شدّه محبته لأهله و إخلاصها لله و غسله قلبه عمّا سواه منافره، و التعبير عن نزع حبّ الأهل بخلع النعلين بصيغه التثنيه بعيد.

و فى معانى الأخبار: اخلع نعليك أى: ارفع خوفك، يعنى: خوفه من ضياع أهله، و قد خَلَفَهَا تَمَخَّضُ، و خوفه من فرعون، ثم قال: و روى أنّ نعليه كانتا من جلد حمار ميت(٢).

و قيل: فاخلع نعليك أى: فرغ قلبك عن ذكر الدارين.

و قيل: معناه فرغ قلبك من الأهل و المال.

و فى الفقيه: سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ لموسى عليه السلام: فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى قال: كانتا من جلد حمار ميت(٣).

و كان ذلك مذهبا للعامه، فتكلّم عنه بما يوافقهم للتقيه، و فى قوله «غسلت قلبي عمّن سواك» دلالة على أنّه كان فيه سواه و لكنّه غسله عنه.

و هذا دون ما نقل عن سيّدنا أمير المؤمنين سلام الله عليه أنّه قال فى جواب

ص: ١٠٩

١- (١) كمال الدين ص ٤٦٠.

٢- (٢) معانى الأخبار ص ٥٠، و علل الشرائع ص ٦٦. روى فى كتاب علل الشرائع هذين الحديثين أعنى كونهما من جلد حمار ميت، و قوله «أى ارفع خوفك» مسندين عن الصادق عليه السلام «منه» و راجع البحار ١٣: ٦٤.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٤٨ برقم: ٧٥٠.

أعرابي سأله بقوله: بم نلت ما نلت من المنزله و الزلفى؟: قعدت على باب قلبى، فلم أدع أن يدخله سوى الله (١).

صلّى الله عليه، و على من انتسب إليه.

و تم استنساخ و تحقيق و تصحيح هذه الرساله فى (٢١) محرّم الحرام سنه (١٤١١) هـ، فى مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد الفقير السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

و تم مراجعتها ثانيا فى يوم السبت (٦) ذى الحجه الحرام سنه (١٤٢٤) هـ، و الحمد لله رب العالمين.

ص: ١١٠

---

١- (١) لم أظفر عليه فى مظانّه.







الحمد لله الذى جعل ليله من السنه خيرا من ألف شهر، و الصلاه على محمّد و آله الذين تنزل الملائكه و الروح عليهم ليله القدر، بإذن ربهم من كلّ أمر، سلام هي حتّى مطلع الفجر.

و بعد: فإنّي كنت و أنا العبد الضعيف النحيف الفانى محمّد بن الحسين المشتهر بإسماعيل المازندراني فى الليله الثانيه من الشهر الثالث من شهور السنه الثلاثه و الستين و المائه فوق الألف من الهجره النبويه المصطفويه عليه و على آله ألف سلام و ألف تحيه، فى دار ضيافه لنا فى صحبه جمع من الأصحاب.

فسألنى خلال الصحبه و الاختلاط بعض الأحباب عن اختلاف ليله القدر بالنسبه إلى سكّان المساكن الشرقيه و الغربيه، و قال: فى أيه ليله منها تنزل الملائكه و الروح على الإمام عليه السلام؟ و أيتها يكون العمل الصالح فيها خيرا من ألف شهر؟

فأجبتة على الفور بإلهام من الله تبارك و تعالى بما سنذكره فى تلك العجاله، فبعد ما تأملت فيه ألفيته مطابقا للأمر نفسه، فأردت إيراده فى هذه الرساله ليكون تذكره له دام عزّه، و تبصره لغيره.

فأقول: و بالله التوفيق ظاهر أكثر الأخبار (١) الوارده فى طريقنا يفيد أنّ ليله

---

١- (١) إنّما قال أكثر الأخبار؛ لأنّ بعضها يفيد انحصارها فى ليلتين إحدى و عشرين، أو

القدر النازل فيها الملائكة على الإمام عليه السّلام في بقعه هو فيها غير خارجه عن إحدى تلك الليالي الثلاث: ليله تسع عشره، ليله إحدى و عشرين، ليله ثلاث و عشرين.

و إنّما وردت مبهمه غير معينه عندنا، و إن كانت معينه عنده عليه السّلام.

كما يدلّ عليه ما في بصائر الدرجات: عن أبي الهذيل، عن أبي جعفر عليه السّلام، قال:

يا أبا الهذيل إنّنا لا يخفى علينا ليله القدر، إنّ الملائكة يطوفون بنا فيها(١).

لضرب من المصلحه، كساعه الاجابه، و اسم الأعظم، و نحوهما، و لكن تلك الليله الواحده بناء على ما ثبت من كرويه الأرض و عليها فقهاؤنا تتعدّد في سنه واحده بتعدّد البلدان و البقاع شرقيه و غربيه، كما أنّ رؤيه الهلال و العيد و غير ذلك أيضا كذلك.

لذلك قال الفاضل العلامه في التذكره: إنّ الأرض كره، فجاز أن يرى الهلال في بلد و لا يظهر في آخر؛ لأنّ حدبه(٢) الأرض مانعه لرؤيته(٣)، و قد رصد ذلك أهل المعرفه، و شوهد بالعيان خفاء بعض الكواكب الغربيه(٤) لمن جدّ في السير نحو المشرق و بالعكس(٥).

أقول: فيختلف بذلك، أى: باختلاف البلدان في طلوع الكواكب و غروبها ليله

ص: ١١٤

١- (١) بصائر الدرجات ص ٢٢١ ح ٥.

٢- (٢) الحدبه: ما أشرف من الأرض و غلظ و ارتفع.

٣- (٣) في التذكره: من رؤيته.

٤- (٤) في التذكره: القريبه.

٥- (٥) تذكره الفقهاء ٦: ١٢٣.

القدر فيها، فربّ بلدته تكون ليله القدر فيها مثلا ليله الجمعة، و هي في بلد آخر إنّما تكون في ليله الخميس، و هكذا، و تكون كلّ ليله من تلك الليالي ليله القدر شرعا، و يكون العمل الصالح فيها من الصلاه و الزكاه و أنواع الخير في تلك البقاع خيرا من العمل في ألف شهر ليس فيها ليله القدر، إلى غير ذلك من أحكام تلك الليله المباركه، فمن أحيها في أيّ بقعه من تلك البقاع، و عمل فيها أعمالها، فقد أدركها و فاز بما وعده الشارع.

و يمكن أن يتفق لشخص أن يدركها في سنه واحده في بقعتين أو أكثر، و يفوز بثوابها، و ذلك مثل العيد، فإنّه أيضا يتعدّد بتعدّد البلدان شرقا و غربا، و يكون كلّ عيد من تلك الأعياد عيدا شرعيا، يترتب على الأعمال الواقعه فيها ليلا و نهارا ثوابها. و بالجمله ليله القدر النازل فيها الملائكه على الإمام عليه السّلام في أرض هو فيها، و إن كانت في كلّ سنه واحده بالعدد، إلا أنّ ليله القدر التي يكون العمل الصالح فيها خيرا من العمل في ألف شهر بالنظر إلى سكاّن تلك البقاع الشرقيه و الغربيه متعدّده بتعدّد تلك البقاع التي يرى الهلال في بعضها دون بعضه.

فكلّ بلد غربى بعد عن الشرقي بألف ميل يتأخّر غروبه عن غروب الشرقي بساعه، فرؤيه الهلال في أحدهما دون الآخر لا مانع منه، و عليه يتفرّع تعدّد ليله القدر و اختلافها بالنسبه إلى المساكن الشرقيه و الغربيه، و كلّها ليله القدر الشرعيه؛ لأنّ تخصيصها ببلد دون بلد غير معلوم و لا مفهوم من الأخبار، بل الظاهر منها خلافه. إلا أنّ نزول الملائكه على الإمام عليه السّلام في واحده منها، و يمكن أن يكون في كلّ منها، بأن يكون عليه السّلام في كلّ ليله من تلك الليالي في بقعه من تلك البقاع بطى الأرض و نحوه، ليدرك ثواب عمل تلك الليله، فتعدّد عليه ليله القدر في سنه واحده.

بل نقول: لا بعد في أن تكون ليله قدره عليه السَّلام أيضا واحده، و لكن يكون نزول الملائكه عليه في كلَّ ليله من تلك الليالي القدر، بأن يعرضوا عليه في كلَّ ليله ما يتعلَّق بأحوال سَكَّان البلد التي تلك الليله ليله قدرهم، فإنَّ نزول الملائكه عليه في ليله القدر أعمّ من أن تكون ليله قدره أو ليله قدرهم، كما يستفاد من الآيه، فإنَّ المفهوم منها أنَّ الملائكه و الروح تنزَّل في ليله القدر على إمام الزمان، و هو يعمّ الليلتين معا و لا يخفى.

و على هذا فكلّ من تلك الليالي مصداق ليله القدر النازل فيها الملائكه على الإمام عليه السَّلام بما يكون من السنه إلى السنه، فتأمل.

نعم ليله القدر التي نزل فيها القرآن جملة إلى السماء الدنيا، كما هو ظاهر إنا أنزلناه في ليله القدر و قد وردت فيه عدّه أخبار واحده بالعدد لا تعدّد فيها، و لكنّها لا يعلم أنّها كانت ليله قدر سَكَّان أيّه بلده. و على هذا فلا بدّ من الاستخدام في ضمير «فيها» في قوله: تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا فَتَدَّبَّر.

و الحاصل أنّ تعدّد ليله القدر في سنه واحده بالنسبه إلى أهل المساكن الشرقيه و الغربيه، و نزول الملائكه في كلّ منها على الإمام بأحكام أهل تلك المساكن، و كون العمل الصالح في كلّ منها خيرا من العمل في ألف شهر، ممّا لا مانع منه لا عقلا و لا نقلا.

بل الواقع كذلك؛ لأنّ من ضروريات مذهب أهل البيت عليهم السَّلام بقاء ليله القدر إلى يوم القيامة، و لا شكّ في اختلافها باختلاف البلدان، و قد سبق أنّ تخصيصها ببعضها دون بعض لا وجه له؛ إذ لا دليل عليه، و خاصّه بالاضافه إلى الأعمال، فإنّهم عليهم السَّلام قد رغبوا الناس بالاشتغال فيها بالصلاه و الدعاء و المسأله ليدرکوا فضلها و ما أعدّ للعمل فيها، و لم يخصّوها في شيء من الأخبار فيما علمناه ببلد

دون بلد، و ترك التخصيص و التفصيل دليل العموم، و هو ظاهر.

ثم إنى بعد ما أجبته زاد الله عمره الشريف فى ذلك المجلس المنيف بما سبق من الجواب، رجعت إلى كتب الأصحاب، فوجدت فيها بعد التصفح و التبع ما يشيد أركان ما قلناه.

قال بعض الأفاضل المتأخرين ناقلا عن مجمع البيان(١): اختلفوا فى تحقيق استمرارها و عدمه، فذهب قوم إلى أنها كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله ثم رفعت، و قال آخرون: لم ترفع بل هى إلى يوم القيامة، إلى أن قال: و جمهور العلماء على أنها فى شهر رمضان فى كل سنة. إنتهى.

و هذا هو الحق يعلم ذلك من مذهب أهل البيت عليهم السلام بالضرورة.

ثم قال: و لا خلاف بين أصحابنا فى انحصارها فى ليلة تسعة عشر منه و إحدى و عشرين و ثلاث و عشرين، إلا من الشيخ رحمه الله، فإنه نقل الإجماع عنه فى التبيان(٢) على أنها فى فرادى العشر الأواخر منه تنزل الملائكة و الروح فيها بإذن ربهم على إمام الزمان، فيعرضون عليه كلما قدر فى كل تلك السنة يسلمون عليه و على أوليائه من أول الليل إلى مطلع الفجر، و الأخبار مستفيضه بذلك.

ثم قال: بقى هنا إشكال، هو أنه ربما تختلف باختلاف الأهله المختلفه باختلاف الأقاليم، فلا تعرف.

أقول: عدم كونها معروفه لا يدل على عدمها، مع أنها معروفه للإمام الذى تنزل عليه الملائكة و الروح فيها، نعم يرد الإشكال على العمل فيها مع عدم الجزم بها،

ص: ١١٧

١- (١) مجمع البيان ٥: ٥١٨.

٢- (٢) التبيان ١٠: ٣٨٥.

و لكن سيأتي ما يدل على جواز العمل المعين لوقت من غير جزم بوجوده، فيجوز مثلاً أن يغتسل بنيه ليله القدر مع عدم جزمه بوجودها، وهكذا في سائر الأعمال المتعلقة بتلك الليلة، فلا يشترط الجزم في النية، ولهذا جاز التردد فيها ليله الشك.

و أمّا الثواب الموعود من الشارع لذلك العمل، فهو يترتب عليه؛ لأنّه وعده عليه ذلك الثواب، و لم يعين له الوقت على وجه يتمكن من الجزم به، فإذا عمل ذلك العمل المعين لوقت من غير جزم بوجوده يجب عليه أن يشبهه، و إلاً لكان ظالماً؛ لأنّه بذل جهده في تحصيل العلم بذلك الوقت و لم يحصل، و مع ذلك فهو مخاطب بالعمل فيه، فإذا عمل وجبت إصابته.

و إليه أشار المستشكل بقوله: و أجيب عنه بأجوبه، منها: أن يكون المدار على بلد الإمام في نزول الملائكة و الروح، و يكون للآخرين ثواب عباده ليله القدر إذا عبدوا الليلة الأخرى.

أقول: فإن قلت: لو كانت عباده الليلة الأخرى و إن لم تكن ليله القدر، قائمه مقام عباده ليله القدر في بلد الإمام، فأى وجه للأمر بعباده ثلاث ليال متفرقه؟

قلت: الوجه فيه هو الوجه في عباده ثلاث ليال في بلد الإمام، و هو عالم بها بعينها، كما سيأتي إن شاء الله العزيز.

ثم قال: و منها أن يكون الإمام في كل ليله في إقليم، فتنزل الملائكة في الليلتين معاً. الثالث: أن يكون الإمام في بلده لكن تنزل عليه الملائكة في كل ليله بأحوال أصحاب البلده التي تلك الليلة ليله قدرهم. إنتهى.

أقول: اختلاف الأقاليم لا مدخل له في اختلاف الأهل؛ لأنه باعتبار عرضها، و اختلاف الأهل إنما هو باعتبار طولها، كما أوماًنا إليه، و طول كل إقليم من المغرب إلى المشرق، فالبلد المغربى جاز أن يرى فيه الهلال، و لا يرى في البلد

المشرقي؛ لأنَّ حدبه الأرض مانعه لرؤيته، ولأنَّ غروبه في الأوّل بعد غروبه في الثاني بساعه مثلاً، فيخرج بقدرها عن تحت الشعاع، فيكون ممكن الرؤيه في هذا البلد دون ذاك، فكلّما كان البلد أغرب كانت رؤيه الهلال فيه أمكن و أقرب.

و بالجمله اختلاف الأهله إنّما هو باختلاف البلدان شرقيه و غريبه، فكلّ بلد غربى بعد عن بلد آخر شرقى بألف ميل يتأخر غروبه عن غروب الشرقى بساعه، فيتحقّق بذلك اختلاف المطالع.

كما أشار إليه فخر المحقّقين في الايضاح بقوله: الأقرب أنّ الأرض كرويه؛ لأنّ الكواكب تطلع في المساكن الشرقيه قبل طلوعها في المساكن الغربيه، و كذا في الغروب، فكلّ بلد غربى بعد عن الشرقى بألف ميل يتأخر غروبه عن غروب الشرقى بساعه واحده.

و إنّما عرفنا ذلك بإرصاد الكسوفات القمرية، حيث ابتدأت في ساعات أقلّ من ساعات بلدنا في المساكن الغربيه، و أكثر من ساعات بلدنا في المساكن الشرقيه، فعرفنا أنّ غروب الشمس في المساكن الشرقيه قبل غروبها في بلدنا، و غروبها في المساكن الغربيه بعد غروبها في بلدنا.

و لو كانت الأرض مسطحه لكان الطلوع و الغروب في جميع المواضع في وقت واحد، و لأنّ السائر على خطّ من خطوط نصف النهار على الجانب الشمالى يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالى و انخفاض الجنوبى و بالعكس(1). إنتهى.

و ممّا حرّزناه ظهر أنّ قوله «و منها أن يكون الإمام في كلّ ليله في إقليم» ليس في محلّه، بل ينبغي أن يقال: إنّهُ يكون في كل ليله من تلك الليالى في بلد من

ص: ١١٩



البلدان، فتنزل عليه الملائكة بأحوال سَكَّان ذلك البلد؛ إذ ربما تختلف ليله القدر على أهل إقليم واحد باختلاف بلدانهم شرقيه و غريبه، فيختلف عليهم الأهل، و يتبعه اختلاف ليله القدر، فتأمل.

### فصل معرفه الأئمه بليله القدر

فإن قلت: أهل البلد الذى فيه صاحب هذا العصر و الزمان مع علمه بليله القدر بعينها هل يطلبونها فى ثلاث ليال أم فى ليله واحده لإعلامه إياهم بها؟

قلت: يحتمل الأمرين، و الظاهر هو الأول؛ لأنَّ أئمتنا السابقين - صلوات الله عليهم أجمعين - كانوا يعلمونها بعينها، كما سبق فى حديث أبى الهذيل، و مع ذلك كانوا يأمرؤن أصحابهم بطلبها فى ليلتين أو ثلاث ليال.

قال عبد الواحد بن المختار الأنصارى: سألت أبا جعفر عليه السلام عن ليله القدر، قال:

فى ليلتين: ليله ثلاث و عشرين، و إحدى و عشرين، فقلت: أفرد لى إحداهما، فقال: و ما عليك أن تعمل فى ليلتين هى إحداهما(١).

و لعلَّ الوجه فى إخفائها ما أشار إليه فى مجمع البيان بقوله: و الفائدة فى إخفاء هذه الليله أن يجتهد الناس فى العباده، و يحيوا جميع ليالى رمضان طمعا فى إدراكها، كما أنَّ الله سبحانه أخفى الصلاه الوسطى فى الصلوات الخمس، و اسمه الأعظم فى الأسماء، و ساعه الإجابة فى ساعات الجمعة(٢).

و قال مولانا أحمد الأردبيلى رحمه الله فى آيات أحكامه فى ذيل كريمه: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى قِيل: هى مخفيه مثل ليله القدر و ساعه الإجابة

ص: ١٢٠

١- (١) وسائل الشيعة ١٠: ٣٦٠.

٢- (٢) مجمع البيان ٥: ٥٢٠.

و اسم الأ-عظم، لأن يهتّموا بالكلّ غاية الاهتمام، و يدركوا الفضيله فى الكلّ، فهى تدلّ على جواز العمل المعين لوقت من غير جزم بوجوده، مثل عمل ليله القدر و العيد و أوّل رجب و غيرها مع عدم ثبوت الهلال، و قد صرّح بذلك فى الأخبار، فلا يشترط الجزم فى النيه، و لهذا جاز الترديد فيها ليله الشكّ، فافهم (١).

أقول: و لعلّه إشاره إلى أنّ الشكّ هنا فى المنوى لا فى النيه، أو إلى أنّ العمل الذى يتعلّق بوقت خاصّ لا يمكن الحكم بجواز فعله فى وقت آخر، ألا يرى أنّ صلاه العيد لا تجوز إلّا فى يوم ثبت كونه عيداً شرعاً.

و ما يظهر من عمل أربع ليال عند اشتباه ليله القدر، لا يدلّ على عموم الحكم عند الاشتباه؛ إذ لا يلزم من تجويز أمر فى مادّه، أو موادّ مخصوصه لعلّه بخصوصها تجويز مثله فى غير تلك المادّه إلّا بالقياس، و لا نقول به.

ثمّ لا- يذهب عليك أنّ حديث الأنصارى صريح فى انحصار ليله القدر فى تينك الليلتين: ليله ثلاث و عشرين، و إحدى و عشرين، و إنّ من عمل فيهما فى أيّه بقعه من تلك البقاع، فقد أدركها بحقيقتها الفاضله لا بمجرد ثواب عبادتها؛ إذ لا يفهم منه اختصاصها ببلد دون بلد.

فيستفاد منه ضعف الجواب الأوّل، و قوّه الجوابين الأخيرين، فيكون الإمام عليه السّلام فى كلّ ليله من تلك الليالى فى بقعه من تلك البقاع، أو يأتيه الملائكه بأحوال أصحاب تلك البقعه فى تلك الليله.

و مثله ما فى الكافى: عن أبى حمزه الثمالى، قال: كنت عند أبى عبد الله عليه السّلام، فقال أبو بصير: جعلت فداك الليله التى يرجى فيها ما يرجى، فقال: فى إحدى و عشرين

ص: ١٢١

أو ثلاث و عشرين، قال: فإن لم أقو على كليهما، فقال: ما أيسر ليلتين فيما تطلب.

قلت: فربما رأينا الهلال عندنا، و جاءنا من يخبرنا بخلاف ذلك من أرض أخرى، فقال: ما أيسر أربع ليال تطلبها فيها، قلت: جعلت فداك ليله ثلاث و عشرين ليله الجهني؟ فقال: إن ذلك ليقال.

فقلت: جعلت فداك إن سليمان بن خالد روى في تسع عشره يكتب وفد الحاج، فقال لى: يا أبا محمّد وفد الحاج يكتب في ليله القدر و المنايا و البلايا و ما يكون إلى مثلها [فى قابل] فاطلبها فى ليله إحدى و ثلاث، و صلّ فى كلّ واحد منهما مائه ركعه، و أحيهما إن استطعت إلى النور، و اغتسل فيهما.

قال: قلت: فإن لم أقدر على ذلك و أنا قائم، قال: فصلّ و أنت جالس، قلت: فإن لم أستطع، قال: فعلى فراشك، لا عليك أن تكتحل أوّل الليل بشيء من النوم، إن أبواب السماء تفتح فى رمضان، و تصفد الشياطين، و تقبل أعمال المؤمنين، نعم الشهر رمضان، كان يسمّى على عهد رسول الله صلّى الله عليه و آله المرزوق (١).

أقول: يستفاد من هذا الحديث أنّ من طلبها فى أى بلد من تلك البلاد الشرقيه و الغربيه فى ليله إحدى و ثلاث يدرکها بحقيقتها، لا- بمجرّد أن يكون له ثواب عبادتها، كما قيل و قد سبق، و إلا فأية حاجه له إلى طلبها فى أربع ليال عند الاشتباه و الاختلاف فى رؤيه الهلال، لو لا أنّه يطلبها ليدرکها بحقيقتها الفاضله.

فيستفاد منه أنّ الإمام عليه السّلام فى كلّ ليله من تلك الليالى فى بلد من تلك البلاد، فتنزل عليه الملائكه بأحكامها، أو هو فى بلده و لكنّها تنزل عليه فى كلّ ليله بأحوال سگان بلده تلك الليله ليله قدرهم.

ص: ١٢٢

و على التقديرين، فأهل كلّ بلده من تلك البلاد يدركونها بحقيقتها الفاضله إذا طلبوها في ليله إحدى و ثلاث، و إذا فالمعتمد هو أحد الجوابين الأخيرين، أو كلاهما، فتأمل.

## فصل ما يدلّ على استمرارها إلى يوم القيامة

في ما يدلّ على استمرارها إلى يوم القيامة

في مجمع البيان: و ذكر عطاء، عن ابن عباس، قال: ذكر لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من بنى إسرائيل أنه حمل السلاح على عاتقه في سبيل الله ألف شهر، فعجب من ذلك رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عجباً شديداً، و تمنى أن يكون ذلك في أمته.

فقال: يا ربّ جعلت أمّتي أقصر الناس أعماراً، و أقلّها أعمالاً، فأعطاه الله ليله القدر، و قال: ليله القدر (١) خير من ألف شهر الذي حمل الإسرائيلي [السلاح] في سبيل الله لك و لأمتك من بعدك إلى يوم القيامة (٢).

و فيه: و جاءت الرواية عن أبي ذرّ، قال: قلت: يا رسول الله ليله القدر هي شيء تكون على عهد الأنبياء ينزل فيها، فإذا قبضوا رفعت؟ قال: لا، بل هي إلى يوم القيامة (٣).

و في الكافي: عن داود بن فرقد، قال: حدّثني يعقوب، قال: سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن ليله القدر، فقال: أخبرني عن ليله القدر كانت أو تكون في كلّ

ص: ١٢٣

١- (١) و ليله القدر شأن نزول آخر مشهور «منه».

٢- (٢) مجمع البيان ٥: ٥٢٠.

٣- (٣) مجمع البيان ٥: ٥١٨.

عام؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: لو رفعت ليله القدر لرفع (١) القرآن (٢).

وفيه: عن حمران، أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ مُبَارَكَةً قَالَ: نعم ليله القدر، وهي في كلّ سنة في شهر رمضان في العشر الأواخر. الحديث (٣).

وفيه: عن أبي جعفر الثاني عليه السلام، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: كان على بن الحسين عليهما السلام يقول: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ الْقَدْر، صدق الله عزّ وجلّ أنزل القرآن في ليله القدر، إلى أن قال: ثم قال في بعض كتابه: وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً (٤) في إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ الْقَدْر.

وقال في بعض كتابه: وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ (٥).

ص: ١٢٤

١- (١) لأنّ رفعها برفع العتره الطاهره؛ إذ فيها تنزل الملائكه و الروح على واحد منهم، و رفعهم يستلزم رفع القرآن؛ لأنهما لن يفترقا حتّى يردا على رسول الله صلّى الله عليه و آله الحوض، فبقاؤها و استمرارها إلى يوم القيامة أدلّ دليل على أنّ في كلّ عصر من الأعصار لا بدّ من وجود واحد منهم حتّى تنزل عليه الملائكه و الروح فيها، و لذلك أنكرها العامه بعد رسول الله صلّى الله عليه و آله، كما سيشير إليه سيّد الساجدين صلوات الله عليه و على آباءه و أبنائه المعصومين «منه».

٢- (٢) فروع الكافي ٤: ١٥٨ ح ٧.

٣- (٣) فروع الكافي ٤: ١٥٧ ح ٦.

٤- (٤) سورة الأنفال: ٢٥.

٥- (٥) سورة آل عمران: ١٣٨.

يقول فى الآيه الأولى: و إنَّ محمّدا حين يموت يقول أهل الخلاف: لأمر الله عزّ و جلّ مضت ليله القدر مع رسول الله صلّى الله عليه و آله، فهذه فتنه أصابتهم خاصّه، و بهذا ارتدّوا على أعقابهم؛ لأنهم إن قالوا لم تذهب، فلا بدّ أن يكون لله عزّ و جلّ فيها أمر، و إذا أقروا بالأمر لم يكن له من صاحب بدّ (١).

و الأخبار فيه أكثر من أن يعدّ.

## فصل نبذه من الأخبار التى أشار إليها الشيخ فى التبيان

فى نبذه من الأخبار التى أشار إليها الشيخ فى التبيان

فمنها: ما فى مجمع البيان، عن أبى بكره، قال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول:

إلتمسوها فى العشر الأواخر فى تسع بقين، أو سبع بقين، أو خمس بقين، أو ثلاث بقين، أو آخر ليله (٢).

و روى مرفوعا عن النبى صلّى الله عليه و آله، قال: إلتمسوها فى العشر الأواخر من رمضان (٣).

قال أبو سعيد الخدرى: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: رأيت هذه الليلة ثمّ أنسيتها، و رأيتنى أسجد فى ماء و طين، فإلتمسوها فى العشر الأواخر، و التمسوها فى كلّ وتر.

قال: فأبصرت عيناي رسول الله صلّى الله عليه و آله انصرف و على جبهته و أنفه أثر الماء و الطين من صبيحه إحدى و عشرين، أورده البخارى فى الصحيح (٤).

ص: ١٢٥

١- (١) أصول الكافى ١: ٢٤٨-٢٤٩.

٢- (٢) مجمع البيان ٥: ٥٢٠.

٣- (٣) مجمع البيان ٥: ٥١٨.

٤- (٤) مجمع البيان ٥: ٥١٨-٥١٩.

و عن عمر بن الخطاب أنه قال لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله: قد علمتم أن رسول الله قال في ليله القدر: أطلبوها في العشر الأواخر وترا(١).

هذا ما ورد في طرقهم، و ظاهره يدل على بقائها بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، فتأمل.

و أما الواردة في طريقنا، فمستفيضه كما قال الشيخ رحمه الله.

و يظهر من تلك الأخبار أن كل وتر من تلك الأوتار يحتمل أن يكون ليله القدر، فينبغي على ما ذهب إليه الشيخ في التبيان(٢) إحيائها بالأعمال المقررة في ليله القدر، رجاء أن يدرك ثواب عبادتها. و الله المستعان و عليه التكلان.

### فصل معنى ليله القدر

[معنى ليله القدر]

اختلف العلماء في معنى هذا الاسم، فقليل: سميت ليله القدر؛ لأنها الليله التي يحكم الله فيها و يقضى بما يكون في السنه بأجمعها من كل أمر، و هى الليله المباركه فى قوله تعالى: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ مُبَارَكَةٍ (٣) لَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَنْزِلُ فِيهَا الْخَيْرُ وَ الْبِرَكَةُ وَ الْمَغْفِرَةُ.

أقول: و يدل على صحه هذا القول(٤) أخبار كثيره.

منها: ما فى الكافى، فى حسنه حمران، أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن قول الله تعالى إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ مُبَارَكَةٍ قال: نعم ليله القدر، و هى فى كل سنه فى شهر رمضان

ص: ١٢٤

١- (١) مجمع البيان ٥: ٥١٩.

٢- (٢) التبيان ١٠: ٣٨٥.

٣- (٣) الدخان: ٣.

٤- (٤) إشارة إلى ترجيح هذا الوجه من جملة وجوه التسميه «منه».

فى العشر الأواخر، فلم ينزل القرآن إلا فى ليله القدر، قال الله تعالى: فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ (١) قال: يقدر فى ليله القدر كل شىء يكون فى تلك السنه إلى مثلها من قابل، خير و شرّ، و طاعه و معصيه، و مولود، و أجل و رزق، فما قدر فى تلك الليله فهو المحتوم، و لله تعالى فيه المشيئه. الحديث (٢).

و فى روايه أخرى: و فيه - أى: فى شهر رمضان - رأس السنه يقدر فيها ما يكون فى السنه من خير أو شرّ، أو مضرّه أو منفعه، أو رزق أو أجل، و لذلك سميت ليله القدر (٣).

و قيل: لأنّ للطاعات فيها قدرا عظيما و ثوبا جزيلا.

و قيل: سميت ليله القدر؛ لأنّه أنزل فيها كتاب ذو قدر إلى رسول ذى قدر لأجل أمّه ذات قدر على يدي ملك ذى قدر. و قيل: لأنّ الله قدر فيها القرآن.

و قيل: سميت بذلك؛ لأنّ الأرض تضيق فيها بالملائكه، من قوله: فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ (٤) و هو منقول عن الخليل بن أحمد رحمه الله (٥).

## فصل شرف ليله القدر

فى شرف ليله القدر

روى عن ابن عباس، عن النبى صلى الله عليه و آله فى حديث طويل، و فيه: فإذا كانت ليله

ص: ١٢٧

١- (١) سورة الدخان: ٤.

٢- (٢) فروع الكافى ٤: ١٥٧-١٥٨.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٠: ٢٤٢، بحار الأنوار ٦: ٨٠، علل الشرائع ص ٢٧٠.

٤- (٤) سورة الفجر: ١٦.

٥- (٥) مجمع البحرين ٣: ٤٤٨-٤٤٩.



القدر يأمر الله تبارك و تعالى جبرئيل عليه السّلام فيهبط في كيبكه (١) من الملائكة و معهم لواء أخضر، فيركز اللواء على ظهر الكعبة و له ستمائة جناح، منها جناحان لا ينتشر إلا في ليلة القدر.

قال: فيشرهما في تلك الليلة، فيجاوزان المشرق (٢) و المغرب، و يبثّ جبرئيل الملائكة في هذه الأمّة، فيسلمون على كلّ قاعد و قائم و مصلّ و ذاكر، و يصفحونهم، و يؤمنون على دعائهم حتّى يطلع الفجر، فإذا طلع الفجر نادى جبرئيل عليه السّلام معشر الملائكة: الرحيل الرحيل.

فيقولون: يا جبرئيل ما صنع الله تعالى في حوائج المؤمنين من أمّه محمّد صلّى الله عليه و آله؟ فيقول: إنّ الله عزّ و جلّ نظر إليهم هذه الليلة، فعفى عنهم و غفر لهم إلا أربعة.

فقيل لرسول الله صلّى الله عليه و آله: من هذه الأربعة؟ قال: رجل مات مدمن خمر، و عاق لوالديه، و قاطع رحم، و مشاحن.

قيل: يا رسول الله و ما المشاحن؟ قال: الصارم (٣).

و تمّ استنساخ و تحقيق هذه الرسالة في (٢٢) محرّم الحرام سنة (١٤١١) هـ، في مشهد مولانا الرضا عليه السّلام، على يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائي عفى عنه.

و تمّ مراجعتها ثانيا في يوم السبت (٦) ذى الحجّه الحرام سنة (١٤٢٦) هـ، و الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ١٢٨

١- (١) الكيبكه: بالكسر و بالضمّ الجماعه «منه».

٢- (٢) ذكر جلال الدين محمّد في شرح الهياكل في هيكل النبوت: أنّ سيّدنا رسول الله صلّى الله عليه و آله رأى جبرئيل كثيرا، و أخبر منه أنّه في صورته، و رآه كأنّه طبق في الخافقين «منه».

٣- (٣) تفسير نور الثقلين ٥: ٦١٤ ح ١٣، و في آخره: الصارمه. و بحار الأنوار ٩٦: ٣٣٨ - ٣٣٩ و ص ٣٥١ ح ٢٢، و الأمالى للشيخ المفيد ص ٢٢٩.

التعليقه على أجوبه المسائل المهنائيه

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجهئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ١٢٩



بعد حمد الله مفيض الوجود، و الصلاة على صاحب المقام المحمود، و آله معادن الإحسان و الكرم و الوجود.

يقول العبد الضعيف النحيف الجاني محمد بن الحسين المدعو بإسماعيل المازندراني سترت عيوبه و غفرت ذنوبه: هذه تعليقات علقتها على هذه الأسئلة و الأجوبة، و تنبيهات نبهت عليها لأرباب العقول و الأفئدة، راجيا من الله الغفران، و منهم الإحسان بإصلاح ما فيه من السهو و النسيان، فمن عثر بهما و أصلح فأجره على الله، إن الله لا يضيع أجر المحسنين.

قال آيه الله العلامة في جواب من سأله عن المؤمن، هل يجوز أن يكفر أم لا؟ و ما حججه من يقول إنه لا يكفر؟ و قد قال سبحانه: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا (١) و قال: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعِيدَ إِيْمَانِكُمْ كَافِرِينَ (٢) فأثبت الإيمان فيهما، و قطع في إحداهما بالكفر بعد الإيمان، و جوز في الأخرى.

ص: ١٣١

---

١- (١) سورة النساء: ١٣٧.

٢- (٢) سورة آل عمران: ١٠٠.

و لو كان المراد به المؤمن بالظاهر دون الباطن، لما قطع بإيمانه، بل كان يبين حاله، كما فى قوله: يا أَيُّهَا الرَّسُولُ لا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ (١) فبأى شىء يتأول هذه الآيات و أشباهها من لم يجوز كفره؟:

اختلف الناس فى هذه الآيه، بناء على اختلافهم فى أنّ الإيمان هل يصحّ أن يتعقّبه كفر أم لا؟ و فى أنّ الإيجاب هل هو صحيح أم لا؟ و فى أنّ الموافاه هل هى شرط فى الإيمان أم لا؟

فقال السيّد المرتضى: إنّ الإيمان الحقيقى لا- يصحّ أن يتعقّبه كفر؛ لأنّ ثواب الإيمان دائم، و عقاب الكفر دائم، و الإيجاب و الموافاه عنده باطلان.

أمّا الإيجاب، فلاستلزامه أن يكون الجامع بين الإحسان و الإساءه بمنزله من لم يفعل الإحسان و الإساءه، إن ساوى ما يستحقّ من ذمّ و مدح على إحسانه و إساءته، أو يكون بمنزله من لم يحسن إن زاد المستحقّ على الإساءه، أو بمنزله من لم يسأ إن زاد المستحقّ على الإحسان، و اللازم باطل قطعاً، فالملزوم مثله.

و أمّا الموافاه، فليست عنده شرطاً فى استحقاق الثواب بالإيمان؛ لأنّ وجوه الأفعال و شروطها التى يستحقّ بها ما يستحقّ، لا يجوز أن يكون منفصله عنها، و متأخره عن وقت حدوثها، و الموافاه منفصله عن وقت حدوث الإيمان، فلا يكون وجهاً و لا شرطاً فى استحقاق الثواب به.

فحينئذ تأويل السيّد هذه الآيه بأنّ المراد الذين أظهروا الإيمان ثمّ أظهروا الكفر، و كذا قوله تعالى: يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ أى: بعد إظهار الإيمان

ص: ١٣٢

منكم، و لا يشترط فى الاطلاق اللفظى القطع.

و ذهب جماعه من علمائنا إلى أنّ الإيمان قد يتعقبه الكفر، كما أنّ الكفر قد يتعقبه الإيمان، و قد جوّزوا الإحباط و الموافاه(١).

أقول: الظاهر أنّ الإيمان الحقيقى، و هو ما تمكّن فى القلب تمكّنا تامّياً، و استقرّ فيه استقراراً تامّياً، بحيث لا يزول بتشكيك مشكك الأدلّه و البراهين المفيده لليقين، و يعبر عنه العبارة تارة بالإحسان، و أخرى بالإيقان، لا يجوز أن يتعقبه كفر.

و يدلّ عليه من طريق الخبر قوله عليه السّلام: «من دخل فى الإيمان بعلم ثبت و نفعه إيمانه، و من دخل فيه بغير علم خرج منه كما دخل فيه»(٢).

و قوله عليه السّلام: «من أخذ دينه من كتاب الله و سنّه نبيّه زالت الجبال قبل أن يزول، و من أخذ دينه من أفواه الرجال ردّته الرجال»(٣).

و بذلك يظهر أنّ الإيمان إن كان حصوله بمجرد التقليد من غير دليل: إمّا لكونه غير قادر على النظر و البحث و استخراج العقائد من الأدلّه و البراهين، كالبه و النساء و ضعفاء العقول.

أو لكونه غير مستخرج مع قدرته عليه بضرب من التسامح، يجوز أن يتعقبه كفر، و لا يكون إيماناً حقيقه؛ لعدم حصوله من طريق العلم، و هو الدلائل المؤدّيه إلى الحقّ، فينقاد صاحبه لأدنى شبهة تعتريه، و لا يمكنه حلّها، و هو الذى يعبد الله

ص: ١٣٣

١- (١) أجوبه المسائل المهّنائيه ص ٢٠-٢٢.

٢- (٢) راجع: بحار الأنوار ٢٤: ٢٩٠.

٣- (٣) بحار الأنوار ٢: ١٠٥.

و هذا حال أكثر الناس، فإنَّ إيمانهم تصديقات مشوبه بالشكوك و الشبهات على اختلاف غرابتها، و يمكن معها الشرك، و ما يؤمن أكثرهم إلا و هم مشركون.

و بالجمله اختلاف مراتب الإيمان كمالا و نقصانا بحسب اختلاف مراتب العلم قوّه و ضعفا، فكُلّما ازداد العلم ازداد الإيمان إلى أن ينشرح صدره، فيظهر له صدق الأنبياء في جميع ما أخبروا عنه إجمالا و تفصيلا على حسب علمه و بمقدار انشراح صدره، و ذلك بتوفيق الله و خذلانه.

فمن أراد الله توفيقه، و أن يكون إيمانه ثابتا مستقرًا، سبّب له الأسباب المؤدّيه إلى أن يأخذ دينه من كتاب الله و سنّه نبيّه، بعلم و يقين و بصيره، فذاك أثبت في دينه من الجبال الرواسي.

و من أراد خذلانه، و أن يكون دينه معارا مستودعا، سبّب له أسباب الاستحسان و التقليد من غير علم و بصيره، فذاك في مشيئه الله، إن شاء أتمّ إيمانه، و إن شاء سلبه إيّاه.

و إليه يشير قول أبي الحسن عليه السلام: إنَّ الله خلق المؤمنين على الإيمان، فلا يكونون إلاّ مؤمنين، و أعار قوما إيمانًا، فإن شاء تمّمه لهم، و إن شاء سلبهم إيّاه، قال: و فيهم جرت فمستقرٌّ و مُستودعٌ (١).

و في روايه أخرى: و جبل بعض المؤمنين على الإيمان، فلا يرتدون أبدا، و منهم من أعير الإيمان عاريه، فإذا هو دعا و ألحّ في الدعاء مات على الإيمان (٢).

١- (١) أصول الكافي ٢: ٤١٨ ح ٤.

٢- (٢) أصول الكافي ٢: ٤١٩ ح ٥.

و هذه الأخبار و ما أشبهها(١) - و هى كثيره ليس هذا محلّ ذكرها - مؤيّده لما ذهب إليه السيّد من أنّ كلاً من الإيمان و الكفر يتحقّق بتحقيق شروطه المقارنه.

و ليس شىء من استحقاق الثواب و العقاب مشروطا بشرط متأخر، بل إن تحقّق الإيمان تحقّق معه استحقاق الثواب، و إن تحقّق الكفر تحقّق معه استحقاق العقاب.

فإن كفر أحد بعد الإيمان، كان كفره اللاحق كاشفا عن أنّه ما كان مؤمنا فى الأصل، و لم يكن فى الأصل مستحقّا للثواب عليه، و إطلاق المؤمن عليه بمحض اللفظ و بحسب الظاهر.

و إن آمن أحد بعد الكفر زال كفره بالإيمان اللاحق، و سقط استحقاقه العقاب بعفو الله تعالى، لا بالإحباط، و لا بعدم الموافاه، كما يقوله الآخرون.

فعلى ما ذهب إليه قدّس سرّه من عدم اشتراط الموافاه يكون استحقاق الثواب و العقاب بالطاعه و المعصيه استحقاقا مستقرا غير مشروط بشىء متأخر، فمن عمل شيئا من طاعه قلبيه أو بدنيه صار الثواب حقّا له، و من عمل شيئا من معصيه قلبيه أو بدنيه صار العقاب حقّا عليه.

و ذلك بناء على القول بأنّ العباد يستحقّون على أفعالهم الثواب و العقاب، خلافا لجميع نفاه الحسن و القبح العقليين، فإنّهم يقولون: إنّ الثواب الموعود على سبيل التفضّل، و العقاب المتوعّد به على سبيل التنكيل و الزجر، و على أنّ الإحباط و التكفير باطلان، خلافا لطائفه من المعتزله، بأنّ ثوابهم المتقدّم يسقط بمعصيتهم المتأخره، و يكفّر ذنبهم المتقدّم بطاعتهم المتأخره.

ص: ١٣٥



و ظاهر أنّه ظلم مستلزم لأن يكون حال من عبد الله ألف سنه، ثمّ عزم على شرب جرعه من الخمر، ثمّ مات، حال من لم يعبد الله مدّه عمره؛ لأنّ عقاب من عزم على شربها أسقط ثواب طاعته بالكليّه، فيكون كمن لا يعبدّه قطّ، و معلوم فسادّه بالضروره من دين محمّد صلّى الله عليه و آله، و لقوله: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (١) و الإيفاء بوعده واجب، و قوله تعالى: وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا (٢) لأنّه لو كان أحد العاملين محببًا للآخر لما كان للخطّ المستعمل في الجمع مع امتزاج معنى.

قال قدّس الله روضته في جواب من سأله عن المؤمن الكامل الإيمان، هل يجوز له أن يجزم و يقسم بالله أنّه من أهل الجنّه؟

و هل يكون في ذلك فرق بين المؤمن المطيع و المؤمن العاصي؟ لأنّ الإيمان حاصل لهما، و إن كان العاصي قد يعذب. ثمّ هل هو من أهل الجنّه؟

إذا كان الجزم جزماً علمياً، و اعتقد اعتقاداً علمياً لما هو شرط في صحّه الإيمان، و حصل له اعتقادان آخران علميان، أحدهما: بطلان الإحباط، و الثانى:

عدم اشتراط الموافاه، جاز له الحلف، و إلا فلا (٣).

أقول: كلّ من كان على مذهب السيّد و اعتقاده من عدم صحّه تعقّب الكفر الإيمان الحقيقي، و من بطلان الإحباط و عدم اشتراط الموافاه، يجوز له الجزم بكونه من أهل الجنّه و الحلف عليه بعد أن كان إيمانه حقيقياً، و يعرف بما ذكرناه في

ص: ١٣٦

١- (١) سورة الزلزله: ٧.

٢- (٢) سورة التوبه: ١٠٢.

٣- (٣) أجوبه المسائل المهنائيه ص ٢٢-٢٣.

و لا فرق فى ذلك بين المؤمن المطيع و العاصى و إن لم يتب، أو لم يشفع له شفيع؛ لأنّ عذاب صاحب الكبيره عندنا منقطع؛ لاستحقاقه الثواب بإيمانه؛ لقوله تعالى:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ و الإيمان أعظم أعمال الخير، فإن استحقّق العقاب بالمعصيه: فإمّا أن يقصد الثواب على العقاب، و هو مع كونه هنا مستلزما للمطلوب باطل إجماعا، أو بالعكس و هو المطلوب.

هذا، و كان السيّد جلال الدين عبد الله الحسنى يقول: إذا كان الكفر لا ينفع معه شىء من الطاعات، كان مقتضى العدل أنّ الإيمان لا يضرّ معه شىء من المعاصى، و إلاّ فالكفر أعظم، و كان يقول: إذا كان توحيد ساعه يهدم كفر سبعين سنه، فتوحيد سبعين سنه كيف لا يهدم معصيه ساعه؟

قال عظم الله قدره فى جواب من سأله عن الشريف العلوى الفاطمى، هل يجوز له أن يقول عن نفسه: هذا جلد رسول الله صلّى الله عليه و آله؟ هذا عظم رسول الله صلّى الله عليه و آله و آله؟ هذا جلد فاطمه عليها السّلام؟ هذا جلد على عليه السّلام؟ أم لا يجوز ذلك؟ فإنّ تلك الجلود الطاهره معصومه مطهره:

إن قصد بذلك التجوّز، بأن يريد أنّه جلد يكون من نسل رسول الله صلّى الله عليه و آله فلا بأس، و إن قصد الحقيقه فلا.

أقول: هذا الترديد لا يخلو من شىء، فإنّ قصد الحقيقه هنا من العاقل إذا لم يكن لاغيا و لا ساهيا من الممتنعات، ضروره أنّ الجلد المشار إليه مثلا ليس عين جلد رسول الله صلّى الله عليه و آله، و لا يقصده بهذه الاشاره أحد، بل هو من باب المجاز فى الحذف، و القرينه عليه جليه، أى: هذا ذرّيته و نسله.

فالأولى فى الجواب أن يقال: نعم يجوز ذلك، و يكون مجازا لا حقيقه.

قال عظم الله أجره في جواب من سأله عن الخضر التي تسقى بالماء النجس دائما، هل يكون أكلها حراما أو مكروها أو لا يكون حراما ولا مكروها؟ وهل يكون الماء المعصور منها طاهرا؟:

الخضر التي تسقى بالماء النجس طاهره، ولا يحرم أكلها ولا يكره، والماء المنفصل منها طاهر؛ لأن ماهيه النجاسه قد عدت به (١).

أقول: لما كانت المسأله خلافيه، حيث وقع من بعضهم الخلاف في كون بعض الاستحالات من المطهرات كما سيأتى و هو دليله و عدم اعتباره، و كان من الواجب على غير المجتهد فى أمثال ذلك هو السؤال عن المجتهد الحق بعد كونه عادلا، ليكون ذلك حججه له، خصص هذا الفرد لخفائه بالسؤال.

وإلا- فالمشهور بين الأصحاب أن الاستحاله - و هى تبدل الصوره النوعيه، و انتقال الماهيه إلى صوره أخرى، و اكتساب اسم مباين للأول، و هذا أقرب قواعدهم من كون الأجسام بسيطه متماثله، و كون الصوره النوعيه أعراضا لا جواهر مما أشار فى الجواب، فافهم - من المطهرات.

ولذا حكموا بطهاره المنى و العلقه باستحالتهم حيوانا، و الماء النجس باستحالتة بول الحيوان مأكول اللحم، و الغذاء النجس روثا أو لبنا لمأكول اللحم، و العذره دودا أو نباتا أو فاكهه و أمثالها؛ إذ العله فى ذلك كله واحده، و هى أن الشارع لم يعلق الأحكام على الذوات، بل علقها على الأسماء، فهى جاريه على المسميات بواسطه الأسماء، فزوال الاسم يستلزم زوال الحكم، و سيأتى له زياده تفصيل.

ص: ١٣٨

هذا، و عن أبي البختری، عن الصادق، عن أبيه، عن علی علیهم السلام، أنه كان لا یرى بأساً أن یرح فی المزارع العذره(١).

قال نور الله مرقدہ فی جواب من سأله عن قول الأصحاب: «إنّ البهيمه إذا وطأها آدمی حرم لحمها و لحم نسلها» هل یعنون بنسلها قبل الوطیء و بعده، أو بعده خاصّه علی تقدیر بقائها؟ و أیّ وجه لتحریم نسلها؟ و خاصّه إن كان یحرم قبل الوطیء:

النسل الذی قبل الوطیء لا یلحقه هذا الحکم، و إنّما یلحق الحکم بما بعد الوطیء، سواء تعقّبهُ أو تأخّر عنه(٢).

أقول: هذا السؤال من السائل الفاضل أمر غریب، و صدور مثله عن مثله شیء عجیب، فإنّ كلام الأصحاب غیر مبهم مشتبه؛ لتصریحهم بأنّ المحرّم لحمه و لبنه هو نسلها المتجدّد بعد الوطیء بلا خلاف فیهِ.

و إنّما قال علی تقدیر بقائها بوجوب ذبحها و إطراحها بالنار إن لم یکن المقصود منها ظهرها؛ لقول الصادق علیه السّلام فی جواب سدید لما سأله عن الرجل یأتی البهيمه: یجلّد دون الحدّ، و یغرم قیمه البهيمه لصاحبها؛ لأنّه أفسدها علیه، و تذبج و تحرق و تدفن إن كانت ممّا یؤکل لحمها، و إن كانت ممّا یركب ظهره غرم قیمتها و جلّد دون الحدّ، و أخرجها من المدینة التي فعل بها إلى بلاد أخرى حیث لا تعرف، فبیعها فیها کی لا یعتبر بها صاحبها(٣).

ص: ١٣٩

١- (١) وسائل الشیعه ١٦٩:٢٤، قرب الاسناد ص ٦٨، بحار الأنوار ١٤٨:٨٠.

٢- (٢) أجوبه المسائل المهنّائیة ص ٢٤.

٣- (٣) فروع الکافی ٢٠٤:٧، من لا یحضره الفقیه ٤٧:٤، تهذیب الأحکام ٤٧:١٠، وسائل

ثمّ الظاهر أنّ الوجه في تحريمها و تحريم نسلها ورود النصّ على ذلك، فيكون مجرد تعيّد، و لا مجال للفصل فيه و في أمثاله، كما سيأتي مفصّلاً، و لذلك لم يتعرّض لوجهه في الجواب و قد سئل عنه.

و إنّما وجب ذبحها و إحراقها لا لكونه عقوبه، بل: إمّا لحكمه خفيه: أو مبالغه في إخفائها و إعدامها لتجنب؛ إذ يحتمل اشتباه لحمها بغيره لو لا الإحراق، فيحلّ على بعض الوجوه، و في الأخير نظر، فتأمّل.

قال رُوِّح الله روحه في جواب من سأله عن سماع الغناء إذا كان بغير شبابه و لا دفّ و لا هجاء لمسلم و تشييب بامرأه معيّنه، فهل فيه رخصه أم هو حرام على كلّ حال قادح في العدالة؟ و كذلك غناء الإنسان لنفسه هل هو كذلك؟ و ما قولكم في الذى لا يطرب بسماعه الإنسان من الغناء أو آلات الملاهى هل يحرم سماعه؟:

لا يجوز سماع الغناء، سواء كان بشبابه أم لا، و سواء كان فيه هجاء لمسلم، أو تشييب بامرأه معيّنه أو لا، و لا رخصه في شيء من ذلك، و ينقدح في العدالة، و كذا غناء الإنسان لنفسه بغير خلاف بين الإماميه (١).

أقول: مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب الموجب للذّه الإنسان و لهوه حرام، يفسق فاعله، و يردّ شهادته، و كذا مستمعه، سواء استعمل في شعر أو قرآن أو غيرهما، فلو فرض عدم لذّته بما يستمعه من ذلك الصوت لا يكون فرقاً بينه و بين صوت الغراب و شبهه من الأصوات التى لا توجب لذّه و لا لهوا عملاً بالدوران، و سيأتي له توضيح.

ص: ١٤٠

و يحرم من الشعر ما تضمّن هجاء مؤمن، أو تشبيها بامرأه معروفة غير محلّله له، و الغلام مطلقا، و الزمر و العود و الصنج و غيرها من آلات اللّهُو حرام يفسق فاعله و مستمعه، و الدفّ في الأملاك مكروه، بشرط أن لا يكون معه صنج و لا جلاجل.

و في روايه نبويه: يحشر صاحب الطنبور يوم القيامة و هو أسود الوجه و بيده طنبور من نار، و فوق رأسه سبعون ألف ملك، و بيد كلّ ملك مقمعه يضربون رأسه و وجهه، و يحشر صاحب الغناء من قبره أعمى و أخرس و أبكم، و يحشر الزانى مثل ذلك، و صاحب المزمار مثل ذلك، و صاحب الدفّ مثل ذلك(١).

و قال: الغناء رقيه الزنا(٢).

و قال: ما رفع أحد صوته بغناء إلاّ بعث الله شيطانين على منكبيه، يضربان بأعقابهما على صدره حتّى يمسك(٣).

و قال الصادق عليه السّلام في قوله تعالى: وَ اجْتَبِئُوا قَوْلَ الزُّورِ (٤): هو الغناء(٥).

و قال له رجل: إنّ لى جيرانا و لهم جوار يتغنّين و يضربن بالعود، فربما دخلت المخرج فأطيل الجلوس استماعا منى لهنّ، فقال: لا تفعل، فقال: و الله ما هو شىء أتيته برجلى إنّما سماع أسمعته بأذنى.

فقال عليه السّلام: تالله أما سمعت الله عزّ و جلّ يقول: إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ

ص: ١٤١

١- (١) بحار الأنوار ٢٥٣:٧٩ ح ١٢، جامع الأخبار ص ٤٣٣.

٢- (٢) بحار الأنوار ٢٤٧:٧٩ ح ٢٦، جامع الأخبار ص ٤٣٣.

٣- (٣) بحار الأنوار ٢٤٧:٧٩، جامع الأخبار ص ٤٣٣.

٤- (٤) سورة الحجّ: ٣٠.

٥- (٥) بحار الأنوار ٢٤٤:٧٩-٢٤٥.

أَوْلَيْكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً (١).

فقال الرجل: كأتى لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله عزّ وجلّ من عربى ولا من عجمى، لا جرم أتى قد تركتها، و أنا أستغفر الله تعالى.

فقال له الصادق عليه السلام: قم فاغتسل و صلّ ما بدا لك، فلقد كنت مقيماً على أمر عظيم، ما كان أسوأ حالك لو مت على ذلك، إستغفر الله و أسأله التوبه من كلّ ما يكره، فإنّه لا يكره إلاّ القبيح، و القبيح دعه لأهله، فإنّ لكلّ أهلاً (٢).

و أكثر المفسّرين على أنّ المراد بلهو الحديث فى قوله تعالى: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (٣) الغناء، و هو المروى عن الباقر و الصادق و الرضا عليهم السلام (٤).

و فى روايه عاميه نبويه: من ملأ- مسامعه من غناء، لم يؤذن له أن يسمع صوت الروحانيين يوم القيامة، قيل: و ما الروحانيون يا رسول الله؟ قال: قرّاء أهل الجنّة (٥).

و عنه صلّى الله عليه و آله: إقرأوا القرآن بلحون العرب و أصواتها، و إيّاكم و لحون أهل الفسق و أهل الكتاب (٦)، و سيجىء أقوام من بعدى يرجعون بالقرآن ترجيع الغناء و الرهبانيه و النوح، لا- يجاوز حناجرهم، مفتونه قلوبهم و قلوب الذين تعجبهم بشأنهم (٧).

ص: ١٤٢

١- (١) سورة الإسراء: ٣٦.

٢- (٢) فروع الكافى ٤: ٤٣٢، من لا يحضره الفقيه ١: ٨٠، تفسير العياشى ٢: ٢٩٢-٢٩٣.

٣- (٣) سورة لقمان: ٦.

٤- (٤) تفسير القمى ٢: ١٦١، بحار الأنوار ٧٩: ٢٤٥ و ٢٤٦.

٥- (٥) لم أظفر عليه فى مظانّه.

٦- (٦) فى البحار: الكتابين، و الجامع: الكبائر.

٧- (٧) بحار الأنوار ٩٢: ١٩٠، جامع الأخبار ص ١٣٠-١٣١ ح ٢٦٠.

و أمّا ما روى أنّ رجلاً سأل علي بن الحسين عليهما السّلام عن شراء جارٍه لها صوت، فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنّة.

قال الصدوق: يعنى بقراءة القرآن و الزهد و الفضائل التى ليست بغناء.

ثمّ قال: و أمّا الغناء، فمحظور على كلّ حال (١).

و بالجمله لا- خلافاً فى حرمة الغناء بين الإماميه، كما أفاده المجيب، و المعروف من تعريفها ما ذكرناه. و التشكيك فيه و فى تعيينها من بين الأصوات يوجب اجتناب استماع جّلّها بل كلّها، فتأمل.

و حرّرتنا رساله مفرده فى تحريم الغناء مبسوطه، فليطلب من هناك.

قال رحمه الله فى جواب من سأله عن شخص قال بين جماعه من الناس: جميع ما أملك من دار و بستان و غير ذلك لأخى نصفه، فهل يكون هذا اللفظ هبه فيحتاج إلى قبول و قبض أم يكون إقراراً؟ بأن يكون ما فى يده لأخيه نصفه، فلا يحتاج إلى قبول، فإذا شهدت الشهود بعد وفاه أخيه و فى حياته بهذا اللفظ ما يكون حكمه؟:

المشهور بين الفقهاء بطلان هذه الصيغه و عدم الاعتبار بها؛ لامتناع إضافه الملك الواحد فى الوقت كسواء و نحوه، فإنّه صحيح لجواز أن يكون للمقرّر له على المقرّر حقّ، و قد جعل المقرّر داره و بستانه فى مقابله منه إلى شخصين، إلا أن يقول:

جميع ما بيدى أو نحوه، أو يقول فى هذه الصوره بسبب صحيح شرعى، أو بأمر حقّ واجب (٢).

أقول: لما كان مقتضى الإقرار لكونه إخباراً عن حقّ سابق سبق ملك المقرّر له

ص: ١٤٣

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٦٠ برقم: ٥٠٩٧.

٢- (٢) أجوبه المسائل المهتائيه ص ٢٧.



على وقت الإقرار، فإذا قال: جميع ما أملك لفلان يجتمع منه النقيضان؛ للتناقض الظاهر بين النسبه و الفلان.

و فيه أنّ التناقض إنّما يلزم مع ثبوت الملك لهما في نفس الأمر. أمّا ثبوت أحدهما ظاهرا و الآخر في نفس الأمر، فلا.

و الحال هنا كذلك، فكأنّه قال: جميع ما أملك بحسب الظاهر لأخى في نفس الأمر، و لا تناقض فيه، بل هو مؤيد بصحّه الإقرار، فإنّه يحمل على الظاهر، فإنّه المطابق لحكم الإقرار.

إذ لا- بدّ فيه من كون الملك تحت يد المقرّ، و هى تقتضى ظاهرا كونه ملكا له، و الإسناد له مجازى، و القرينه الصارفه عن الحقيقه و المعينه للمجاز موجوده؛ لأنّ الحكم بصحّه إقرار العقلاء من الاتيان باللام المفيده للملك قرينه على أنّ إضافه الملك إلى المقرّ بحسب الظاهر، فالقول باعتبار هذه الصيغه معتبر، و المشهور الأصل له.

قال قدّس الله روحه في جواب من سأله عمّا يرويه الجمهور عن سيّدنا رسول الله صلّى الله عليه و آله أنّه قال: إنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنّه حتّى يبقى بينه و بينها ذراع أو باع، فيسبق عليه القضاء، فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار. و إنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتّى يبقى بينه و بينها ذراع أو باع، فيسبق عليه القضاء، فيعمل بعمل أهل الجنّه فيدخل الجنّه (1). هل يصحّ هذا الحديث أم لا؟ و إن كان صحيحا فما وجهه و تأويله؟:

لو صحّ هذا الخبر لم يكن فيه استبعاد؛ لأنّ القضاء هاهنا يراد به ما يستحقّه

ص: ١٤٤

المطيع و العاصى فى علمه تعالى، فإذا علم الله تعالى أن العاصى بعد عصيانه فى أكثر عمره يرجع إلى الطاعة، كان من أهل الجنة فى القضاء، و يصدق عليه أنه سبق القضاء فى هذا المعنى الذى قرّرناه، لا كما يقوله المجبّر، و كذا البحث فى المطيع (١).

أقول: المراد بالقضاء هاهنا هو العلم بما يفعله العباد باختيارهم و إرادتهم من خير أو شرّ، و قد ثبت أنه تابع للمعلوم، فلا يكون علمه له، و قد جاء القضاء بمعنى العلم فى قوله: إِلَّا حَاجَهُ فِي نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضَاهَا (٢) يعنى: علمها.

و قال أهل العلم: إنّ القضاء عبارته عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعه و مجمله على سبيل الإبداع، و القدر عبارته عن وجودها فى موادّها الخارجيه بعد حصول شرائطها مفضّله واحدا بعد كلّ واحد، كما جاء فى التنزيل:

مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (٣).

فالأشياء كلّها بقضاء الله، بمعنى أنه قد علمها، و من جملة ما أنه علم مثلا أنّ المؤمن المطيع بعد إيمانه و طاعته فى أكثر عمره يرجع باختياره إلى الكرّ و العصيان، فيكون من أهل النار فى القضاء بهذا المعنى.

و هذا معنى قولهم «إنّ جميع الموجودات كلّيه كانت أو جزئيه واقع بقضاء الله و قدره» أمّا فى غير أفعال العباد، فعلى سبيل الحتم و الجزم. و أمّا فى أفعالهم، فعلى سبيل التعليق بإرادتهم.

ص: ١٤٥

١- (١) أجوبه المسائل المهنايه ص ٢٧-٢٨.

٢- (٢) سوره يوسف: ٦٨.

٣- (٣) سوره الحجر: ٢١.

و ليس المراد بالقضاء هاهنا ما يقوله الجبريه من أنه بمعنى الخلق، كما في قوله تعالى: فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ (١) أى: خلقهنّ، فيجعلون أفعال العباد كلّها مخلوقه له تعالى.

و يزعمون أنه خلق المعصيه فى العاصى، و الكفر فى الكافر، و منعه الإيمان و لم يعطه القدره عليه و أراد منه الكفر و خلق فيه القدره الموجبه له، ثمّ قال متعجباً:

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ .

و بالجمله المستفاد من هذا الخبر أنّ السعاده و الشقاوه الأخرويتين إنّما تكونان بحسن العاقبه و سوءها، و ذلك بتوفيق الله و خذلانه، فينبغى الإنسان أن يطلب حسن العاقبه و يسعى فيه، و يتضرّع إليه تعالى فى أن يرزقه ذلك.

ثمّ إنّ لهذا الخبر نظائر فى طرق الخاصّه:

منها: ما روى عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: يسلك بالسعيد فى طريق الأشقياء حتّى يقول الناس: ما أشبهه بهم بل هو منهم، ثمّ يتداركه السعاده. و قد يسلك بالشقى طريق السعداء حتّى يقول الناس: ما أشبهه بهم بل هو منهم، ثمّ يتداركه الشقاء، إنّ من كتبه الله سعيدا و إن لم يبق من الدنيا إلاّ فواق ناقه ختم له بالسعاده (٢).

يسلك على بناء المفعول، أو البناء للتعديه و الفاعل هو الله بالخدلان أو التوفيق.

قال رحمه الله فى جواب من سأله عن الذى يذكى الذبيحه، و يستقبل بها القبله، و يذكر اسم الله تعالى عليها، و هو لا يعتقد وجوب ذلك، أو لا يعلم أنّ ذلك واجب أو غير واجب، هل تصحّ ذكاته و تحلّ ذبيحته و الحال هذه أم لا؟ و هل يتعين لفظ بعينه من

ص: ١٤٦

١- (١) سورة فصلت: ١٢.

٢- (٢) أصول الكافى ١: ١٥٤ ح ٣.

ذكر الله تعالى على الذبيحه أم يكفي أى ذكر أتى به الإنسان؟:

نعم تصحّ ذكاته، و تحلّ ذبيحته؛ لوجود الشرط الذى هو ذكر الله تعالى، و لهذا صحّت الذكاه من الصبى و هو يعلم أنّه لا يجب عليه شيء، و كذا تصحّ ذكاه من لا يعتقد وجوبها من العامه، و لا يتعيّن شيء غير لفظ الله تعالى(١).

أقول: هذا ممّا ذكر اسم الله عليه، و كلّ ما ذكر اسم الله عليه من الذبيحه فهو حلال. أمّا الصغرى، فمفروض صدقها. و أمّا الكبرى، فلقوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ (٢) وَ مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ (٣).

حيث أبهم الذكر، و لم يعتبر فى صحّه ذكاته و حليّه ذبيحته كونه معتقدا لوجوبه، فهو باق على عمومه إلا ما أخرجه الدليل، و به يعلم أنّه لا يتعيّن شرعيه اسم الله تعالى.

و عن الباقر عليه السّلام فى حديث، قال: و لا تأكل من ذبيحه ما لم يذكر اسم الله عزّ و جلّ عليها(٤).

و قال الصادق عليه السّلام: من لم يسمّ إذا ذبح فلا تأكله(٥).

و قال الباقر عليه السّلام فى جواب محمّد بن مسلم، سأله عن رجل ذبح، فسبّح أو كبر أو

ص: ١٤٧

١- (١) أجوبه المسائل المهّنائيه ص ٢٨.

٢- (٢) سوره الأنعام: ١١٨.

٣- (٣) سوره الأنعام: ١١٩.

٤- (٤) فروع الكافى ٢٣٣:٦، تهذيب الأحكام ٩:٦٠.

٥- (٥) من لا يحضره الفقيه ٣:٣٣٣، وسائل الشيعه ٢٤:٣٠.

هلل أو حمد الله عز وجل: هذا كله من أسماء الله تعالى لا بأس به (١).

قال عفى الله عنه في جواب من سأله عمن يصلّي الفريضة، إذ مرّ بآيه رحمه أو بآيه عقاب أو ذكر نبى، هل يجوز له أن يقطع القراءة؟ ويدعو بما يطابق معنى الآية من سؤال رحمه، والاستعاذه من نقمه، والصلاه على النبى، ثم يعود إلى القراءة، فقد روى فى تفسير قوله تعالى: يَتْلُوهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ (٢) أنّهم كانوا إذا مرّوا بآيه رحمه سألوها، أو بآيه نقمه استعاذوا منها، فهل يجوز ذلك فى الصلاه وغيرها أم لا يجوز ذلك فى الصلاه؟

نعم يجوز ذلك فى الصلاه؛ لأنّه دعاء وقد سوّغ فيها، ونصّ علماؤنا على ذلك فى الصلاه (٣).

أقول: الأصل فى ذلك هو الإذن فى الدعاء فى أثناء الصلاه، ولكن لو طال الدعاء فى خلال القراءة ربما أبطل، إن خرج عن نظم القراءة المعتاده، كما صرح به فى المعتبر (٤).

و فى موثقه سماعه: ينبغى لمن يقرأ القرآن إذا مرّ بآيه من القرآن فيها مسأله أو تخويف أن يسأل عند ذلك خير ما يرجو، و يسأل العافيه من النار و من العذاب (٥).

و فى مرسله البرقى: ينبغى للعبد إذا صلّى أن يرتل فى قراءته، و إذا مرّ بآيه فيها

ص: ١٤٨

- ١- (١) فروع الكافى ٢٣٤:٦، من لا يحضره الفقيه ٣:٣٣٣، وسائل الشيعه ٣١:٢٤.
- ٢- (٢) سورة البقره: ١٢١.
- ٣- (٣) أجوبه المسائل المهنائيه ص ٢٩.
- ٤- (٤) المعتبر ٢:٢٦٩.
- ٥- (٥) فروع الكافى ٣:٣٠١، تهذيب الأحكام ٢:٢٨٦، وسائل الشيعه ٦:٦٩ و ١٧١.

ذكر الجنّة و ذكر النار سأل الله الجنّة، و تَعَوَّذُ بِاللّٰهِ مِنَ النَّارِ(١).

و قال الصادق عليه السّلام فى جواب الحلبي لَمَّا سألَهُ عن الرجل يكون مع الإمام، فيمرّ بالبسملة أو بآيه فيها ذكر جنّه أو نار: لا بأس بأن يسأل عند ذلك، و يتعوّذ من النار، و يسأل الله الجنّة(٢).

و قال حذيفه: صلّيت خلف رسول الله صلّى الله عليه و آله ذات ليلة، فقرأ سورة البقره، و كان إذا مرّ بآيه فيها تسييح سبّح، و إذا مرّ بسؤال سأل، و إذا مرّ بتعوّذ تعوّذ(٣).

قال جعل الله الجنّة مثواه فى جواب من سألَهُ عمّن إذا تاب توبه مستكملة بشرائطها، ثمّ ابتلى بعد ذلك فوقع فى المعصيه و مات على غير توبه، فهل يؤاخذ بالذنوب التى كانت قبل التوبه و بعدها، أم لا يؤاخذ إلاّ بما أحدثه بعدها؟ و هل يكون ذلك إذا تاب ثمّ نقض ثمّ تاب ثمّ نقض، كلّما تاب محى عنه السالف و لا يعود إليه أم لا؟:

التوبه مسقطه لما تقدّمها من المعاصى، فإذا عاد إلى المعصيه لم تبطل تلك التوبه، و لا يعود عقاب تلك المعاصى السابقه بعد سقوطه بالتوبه(٤).

أقول: إسناد إسقاط عقاب الذنوب المتقدّمه على التوبه إليها مجازى، و المسقط فى الحقيقه هو الله تعالى، و هل يجب عليه إسقاطه عقلا بعد التوبه، أو يكون ذلك إحسانا منه و تفضّلا للوعد الذى فى الآيات و الروايات؟

ص: ١٤٩

١- (١) تهذيب الأحكام ٢: ١٢٤، و سائل الشيعة ٦: ٦٨.

٢- (٢) فروع الكافي ٣: ٣٠٢، و سائل الشيعة ٦: ٦٩.

٣- (٣) المعتبر ٢: ٢٦٩.

٤- (٤) أجوبه المسائل المهنّائيه ص ٢٩.

ذهب إلى الأول جماعه، منهم صاحب الكشاف، محتجين بأن عدله يوجب المغفره للتائب؛ لأن العبد إذا جاء في الاعتذار ووجب العفو والتجاوز.

و فيه أنّ العقل لا يقبح الانتقام والانتصاب، بل هو محض العدل، و قبول اعتذار من أساء إلى غيره ثم جاء معتذرا غير واجب عقلا، بل هو مختار في العفو والمجازاة.

نعم كثير من الآيات كقوله: **غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ (١)** وقوله: **وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ (٢)**.

و الروايات، كقوله عليه السلام لمحمد بن مسلم: ذنوب المؤمن إذا تاب منها مغفوره، فليعمل المؤمن لما يستأنف بعد التوبه و المغفره، أما و الله أنّها ليست إلا لأهل الإيمان. قلت: فإن عاد بعد التوبه و الاستغفار من الذنوب و عاد في التوبه، قال: يا محمد بن مسلم أترى العبد المؤمن يندم على ذنبه، و يستغفر الله تعالى منه و يتوب، ثم لا يقبل الله توبته، قلت: فإنه فعل ذلك مرارا يذنب، ثم يتوب و يستغفر، فقال:

كلّما عاد المؤمن بالاستغفار و التوبه عاد الله عليه بالمغفره، و إنّ الله غفور رحيم، يقبل التوبه و يعفو عن السيئات، فإياك أن تقنط المؤمنين من رحمه الله (٣).

و قوله صلى الله عليه و آله: لو حملتم الخطايا إلى السماء، ثم ندمتم عليها لتاب الله عليكم (٤).

يدل على وجوب قبولها على الله بالمعنى المتقدّم، و إسقاط العقاب؛ لأنها دافعه

ص: ١٥٠

١- (١) سورة غافر: ٣.

٢- (٢) سورة الشورى: ٢٥.

٣- (٣) أصول الكافي ٢: ٤٣٤ ح ٦.

٤- (٤) لم أعره عليه في مظانّه.

لضرر العقاب، و دفعه واجب، فما يدفع به الضرر أيضا واجب منه بها، و هذا يدل على وجوبها على العبد، كما يظهر بأدنى تأمل:  
يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا (١) وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢).

قال شرف الله قدره في جواب من سأله عن الماء الجارى فى النهر الذى يسقى بها البساتين و الأراضى، إذا أراد الإنسان أن يشتري منه حصه كيف السبيل إلى صحه بيعه؟ و هل يصح بيع مائه اليوم و اليومين و الساعه و الساعتين؟ و كيف السبيل إلى تصحيحه؟ بين لنا ذلك، فإن هذا أمر يحتاج إليه الناس:

لا يصح بيع الماء إلا محصورا مشاهدا، فإن أريد بيعه فليحضره ليشاهد، أو يستأجر النهر الذى يجرى فيه الماء من المباح يوما أو يومين (٣).

أقول: لما كان من شرائط صحه البيع كون المبيع مضبوط المقدار، و كان الضبط هنا متعذرا إلا بالحصر و المشاهده، جعلهما معتبرين فى صحته.

و بذلك يعلم أن الماء الجارى فى النهر لما كان محصورا به، كان مجرد المشاهده كافيا فى صحه بيع مائه ساعه أو ساعتين و يوما أو يومين؛ لزوال العذر و حصول العلم، و خصوصا إذا كان الماء صافيا حاكيا لعمقه.

و لو اتفقت الزيادة أو النقصان فى أثناء المده المضروبه بأسباب سماويه أو أرضيه، فالظاهر أنه من المشتري.

قال الصادق عليه السلام - بعد أن سئل عن الرجل يكون له شرب مع القوم فى قناتهم

ص: ١٥١

١- (١) سورة التحريم: ٨.

٢- (٢) سورة الحجرات: ١١.

٣- (٣) أجوبه المسائل المهتائيه ص ٣٠.



و هم فيه شركاء، فيستغنى بعضهم عن شربه أبيععه؟ - نعم إن شاء باعه بورق، و إن شاء باعه بكيل حنطه(١).

و الأحوط استيجار النهر بما فيه من المباح مدّه معيّنه، ليكون أبعد عن الغرر، و أقرب إلى الصّحّه. و إنّما جعل الاجاره متعلّقه بالنهر دون مائه؛ لعدم صحّه إجارتته؛ لأنّ مورد الاجاره كلّما يصحّ الانتفاع به مع بقاء عينه، و الماء و إن صحّ الانتفاع به لكنّه لا تبقى عينه هاهنا بعد الانتفاع به، فلا تصحّ إجارتته لذلك.

قال أسكنه الله في جنّاته في جواب من سأله عن الماء النجس إذا اجتمع كزّاء، فهل يطهر أم لا؟:

لا يحكم له بالطهاره ما لم يجتمع من أجزاء طاهره بأسرها(٢).

أقول: نقل عن المرتضى(٣) و ابن إدريس(٤) و يحيى بن سعيد(٥) أنّ الماء المحقون إذا كان دون الكزّ، فإنّه ينجس بملاقاه النجاسه، و يطهر بإتمامه كزّاء.

و صرّح ابن إدريس على ما نقل عنه بعدم الفرق بين إتمامه بالطاهر و النجس، و حكى الشهيد عن بعضهم اشتراط الاتمام بالطاهر.

و الأصحّ ما ذهب إليه الشيخ في الخلاف(٦) و العلامه(٧) هنا، و ابن

ص: ١٥٢

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٣٦ برقم: ٣٨٦٧.

٢- (٢) أجوبه المسائل المهّنائيه ص ٣٣.

٣- (٣) رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٦١.

٤- (٤) السرائر ١: ٦٣.

٥- (٥) الجامع للشرائع ص ١٨.

٦- (٦) الخلاف ١: ١٩٤.

٧- (٧) مختلف الشيعه ١: ١٧٩.

الجنيد(١) و أكثر المتأخرين من بقاءه على النجاسه.

لنا: أنه محكوم بنجاسته شرعا، فلا يرتفع هذا الحكم إلا بدليل شرعى، و لم يثبت.

و احتجاج المرتضى بأن البلوغ يستهلك النجاسه، فيستوى ملاقاتها قبل الكثره و بعدها، و بأنه لو لا الحكم بالطهاره لما حكم بطهاره الماء الكثير إذا وجد فيه نجاسه؛ لإمكان سبقها على كثرته.

مجاب بأن تسويته بين الأمرين قياس مع الفارق، بقوّه الماء بعد البلوغ و ضعفه قبله، و بأن إمكان السبق لا يعارض أصاله الطهاره.

و أمّا احتجاج ابن إدريس بعموم «إذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا»(٢) فإنّ الماء يعمّ الطاهر و النجس و الخبث، نكره فى سياق النفى فيعمّ، و معنى «لم يحمل خبثا» لم...

إلى هنا ما فى النسخه المخطوطه الفريده، و لعلّ التعليقات كانت أكثر من هذا، و كانت النسخه سقيمه جدّا.

و تمّ استنساخ الرساله و تحقيقها و تصحيحها حسب المكنه فى (١٥) ربيع الثانى سنه (١٤١١) هـ، فى بلده قم المقدسه، على يد العبد الفقير السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

و تمّ مراجعتها ثانيا فى يوم الأحد (٧) ذى الحجه الحرام سنه (١٤٢٦) هـ، و الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ١٥٣

---

١- (١) مختلف الشيعة ١: ١٧٩ عنه.

٢- (٢) عوالي اللآلى ١: ٧٦ و ٢: ١٦.



## ١٨- رساله عدليه للعلامه المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

اشاره

١٨

رساله عدليه للعلامه المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ١٥٥



الحمد لله الذى بسط بساط العدل و الإحسان فى بسيط مملكته، فأقام السماوات و مهّد الأرضين و التبن على كمال عدله و غايه مرحمته، الذى أمر(١) بها و أحبهما إلى أن أمهل فرعون بعدله و إحسانه، مع كفره و شكيمته، و خصّ العدل بمزيه، فجعل من اتّصف به شاهداً على الناس و إماماً لهم، فدلّ على نباهه قدره و جلاله منزلته، و كفى بذلك شاهداً أنّ بقاء النوع و؟؟؟ منوط به و مربوط باستقامته.

و الصلاة على خير خلقه و مظهر عدله، مقنن السنّه و الشرع، سيدنا محمد أشرف ما ذرّوا عدل(٢) بريّته، و على آله الذين عدلوا فيما أمروا به حتّى صاروا أمناء الله فى بلاده و عباده، فشرّفوا بخلافته.

أمّا بعد: فيقول العبد المفتاق إلى رحمه ربّه الجليل محمد بن الحسين المازندراني المدعو بإسماعيل، رزق الاحتفاظ من الخطأ، و الاحتراس من الزلل، كائنا ما كان منهما فى القول و العمل:

ص: ١٥٧

---

١- (١) إنّ الله يأمر بالعدل و الإحسان، و كلّ ما مور به محبوب «منه».

٢- (٢) خلقا و خلقا و ملكه «منه».

هذه عجالة حرجيه، و«رساله عدليه» محتويه على أبواب و فصول تعرف فيها العدالة و منافياتها و مصححاتها، و طرق التوضيل إلى العلم بها، و ما فيها من المذاهب و الاختلافات، و ترجيح بعضها على بعض، بحسب ما يستفاد من الآيات و الروايات، مراعيًا فيه الإيجاز دون الاطناب، مستعينا بمذلل الشدائد و مسهل الصعاب، إنّه يهدى من يشاء إلى الصراط السوى و الطريق الصواب.

## الباب الأول: تعريف العدالة لغه و اصطلاحا

### اشاره

و فيه فصول: فى تعريف العدالة لغه و اصطلاحا، و بيان ما به تثبت العدالة و تصلح، و ما به تزول و تفسد، كمواقعه الكبائر، و الإصرار على الصغائر(١).

## الفصل الأول: فى معنى العدالة لغه و اصطلاحا

فى معنى العدالة لغه و اصطلاحا

العدالة لغه: الاستواء و الاستقامه، و يطلق على ضدّ الظلم، و عدم الإخلال بالواجب، و ترك فعل القبيح، و منه ما ورد: «و بالعدل قامت السماوات و الأرض»(٢) لأنّ المراد بعدله تعالى أنه لا يفعل القبيح الذى هو الإخلال بالواجب.

و قيل: العدل التقسيط على سواء، فتاره يراد به السواء باعتبار المقدار، و منه:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ (٣) أى: فى مقدار المحبّه، إشاره إلى ما

ص: ١٥٨

١- (١) و أمّا خلاف المروءه، ففيه خلاف، فعند بعضهم تزول به، و عند بعضهم لا تزول، بناء على أنه خلاف العاده لا خلاف الشرع، و سيأتى الإيماء إليه «منه».

٢- (٢) عوالى اللآلى ٤: ١٠٢.

٣- (٣) سوره النساء: ١٢٩.

عليه جبله الإنسان من أن الإنسان لا يقدر أن يسوى بينهم في المحبه. و تاره باعتبار الحكمة و الانتظام. و منه ما روى: «بالعدل قامت السماوات و الأرض» تنبيها على أنه لو كان شيء مما قامتا به زائدا عما هو عليه، أو ناقصا عنه على غير ما اقتضته الحكمة، لم يكن العالم منتظما، و انتظامه بتقدير ذلك على ما يليق بقوامه و قيامه، و متى وصف الله سبحانه بالعدل، فإنما يراد أن أفعاله واقعته على نهايه الحكمة البالغه و الانتظام. إنتهى.

و قد يطلق على الفريضة، و منه ما ورد: «من أكل حراما لا يقبل الله منه صرفا و لا عدلا»<sup>(١)</sup> الصريف: النافله، و العدل: الفريضة، فدلّ على أن أكل الحرام لا نافله له و لا فريضة، إلا أن يفرّق بين القبول و الإجزاء.

و قال صاحب الكشاف في قوله تعالى: وَ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ<sup>(٢)</sup> أى: فديه؛ لأنها معادله للمفدى، ثم قال: و منه الحديث: لا يقبل منه صرف و لا عدل. أى: توبه و لا فديه<sup>(٣)</sup>. و على هذا فالأمر أشكل.

و فى القاموس: العدل ضدّ الجور، و ما قام فى النفوس أنه مستقيم كالعداله و العدوله، و عدل الحكم تعديلا أقامه، و فلانا زكاه، و الميزان سواه، و الفريضة و النافله و السويّه و الاستقامه<sup>(٤)</sup>.

أقول: و من هذا الباب ما جاء فى الخبر: دعا موسى عليه السلام على فرعون بهلاكه،

ص: ١٥٩

١- (١) بحار الأنوار ١٠٣:١٦، عدّه الداعى ص ١٥٣.

٢- (٢) سوره البقره: ٤٨.

٣- (٣) الكشاف ١: ٢٧٩.

٤- (٤) القاموس المحيط ٣: ١٣.



فأوحى الله إليه: يا موسى ما ضررتني كفره، و لعبادى من عدله نفعه، فلما قرن مع كفره ظلما أغرقه الله فى اليم.

و فى روايه عن الصادق عليه السلام، قال موسى: يا رب أمهلت فرعون و هو يجحدك و يدعى الربوبيه، فأوحى إليه: يا موسى أنه قد آمن السبل، و لم يجر فى الحكم، و لم يسمع من أحد الخصمين ما لم يحضر الآخر، و لم يجد من الناس حاجه إلا أنفق فى مصالحهم، و كانت قوائم موائده راسخه فى الأرض لكى لا ترفع يسبغه طعامه و لم يزن قط، و لم يلط قط، لذلك أمهلته (١).

هذا و فى كتاب عدّه الداعى لابن فهد فى شرح أسماء الله الحسنى: العدل هو الذى لا يميل به الهوى فيجور فى الحكم، و العدل من الناس المرضى قوله و فعله و حكمه (٢).

و نحوه فى نهايه ابن الأثير، إلا أنه زاد فقال: و هو فى الأصل مصدر إسمى، فوضع موضع العادل، و هو أبلغ منه؛ لأنه جعل المسمى نفسه عدلا (٣).

و منه ما ورد فى الخبر: أحبّ الناس إلى الله و أقربهم منه السلطان العادل، و أبغضهم إليه و أبعدهم منه السلطان الجائر (٤).

دلّت المقابله على أنّ العدل ضدّ الجور، كما تقدّم فيما نقلنا عن القاموس.

و قال الواسطى: العدل أن لا تحرك جميع الأعضاء إلا لله تعالى.

ص: ١٦٠

١- (١) بحار الأنوار ١٣: ١٢٩.

٢- (٢) عدّه الداعى ص ٣٠٦.

٣- (٣) نهايه ابن الأثير ٣: ١٩٠.

٤- (٤) كنز العمال ٩: ٦ برقم: ١٤٦٠٧.

و قال الحكماء: أصول الفضائل الخلقية ثلاثه: الشجاعه، و العفّه، و الحكمه، و مجموعها العدل.

و اعلم أنّ العدل أصل كلّ خير، و عليه مدار كلّ أمر، و به قامت السماوات و الأرض، و هو ميزان الله القسط في الدنيا و الآخرة، و هو: إمّا بالقوّه فهينه نفسانيه يطلب بها المتوسّط بين الإفراط و التفريط، و إمّا بالفعل فالأمر المتوسّط بين طرفي الإفراط و التفريط.

فبالاعتبار الأوّل قيل: هو أصل الفضائل كلّها، من حيث إنّ صاحبه يكسب به جميع الفضائل.

و بالاعتبار الثاني قيل: هو الفضائل كلّها من حيث إنه لا يخرج شيء عن الفضائل عنه.

و بيانه: أنّ الفضائل كلّها ملكات متوسّطه بين طرفي إفراط و تفريط، فالمتوسّط منها هو العدل، كالحكمه النظرية المتوسّطه بين الجريزه و الغباوه، و العفّه المتوسّطه بين خمود الشهوه و الفجور، و الشجاعه المتوسّطه بين الجبن و التهور، و السخاء بين التبذير و البخل، و التواضع بين الكبر و الذلّ، و الاقتصاد بين الإسراف و التقتير، و الإنصاف بين الظلم و الانظلام، و قس على ذلك سائر الأخلاق الفاضله.

فالأوساط بين هذه الأطراف المتضاده هي الفضائل، و لكلّ منها طرفا تفريط و إفراط هما مذمومان، و الخروج إلى أحدهما هو الجور الذي هو ضدّ العدل، و الأطراف المتضاده هي الرذائل، و من هنا قيل: خير الأمور أوسطها.

ثمّ هذا الحكم في العدل جار في باب العقائد أيضا، كالتوحيد المتوسّط بين التعطيل و الشرك، و التعويل على الأمر بين الجبر و التفويض، و في باب الأعمال كأداء الواجبات و السنن المتوسّط بين البطاله و الترهّب، و في باب الأقوال

كالبلاغه المتوسّطه بين العي و الهذر.

فتبين أنه لا يخرج شيء من الفضائل عنه قولاً و عملاً و اعتقاداً، و لذلك قالوا:

هو ميزان الله المبريء من كلّ زلّه، و صراطه المستقيم المؤدّي بسالكة إليه، و به يستتب أمر العالم، قال الله تعالى: الَّذِي أَنْزَلَ  
الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَ الْمِيزَانَ (١) و قال:

وَ السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ (٢).

عبر بالميزان عن العدل؛ لأنّه من أثره، و من أظهر أفعاله للحاشه؛ إذ كان العدل مراعاة الاستقامه على حاقّ الوسط في طرفي  
الإفراط و التفريط اللذين هما ككفتي الميزان، مهما رجّحت إحداهما فالنقصان لازم و الخسران قائم.

و قال عليه السلام: بالعدل قامت السماوات و الأرض (٣). إذ لو كان شيء من موجودات العالم و أصولها زائداً على الآخر إفراطاً،  
أو ناقصاً عنه تفريطاً، لم يكن منتظماً هذا النظام.

و بيان ذلك: أنّ مقادير العناصر لو لم تكن متكافئه متعادلّه بحسب الكميّه و الكيفيه، لاستولى الغالب على المغلوب، و انتقلت  
الطباع كلّها إلى طبيعه الجرم الغالب. و لو كان بعد الشمس من الأرض أقلّ ممّا هو عليه الآن، لاحترق كلّ ما في العالم. و لو  
كان أكثر لاستولى البرد و الجمود، و كذا القول في مقادير حركات الكواكب و مراتب سرعتها و بطوءها، فإنّ كلا منها مقدر  
على ما يليق بنظام العالم و قوامه و قيامه.

ص: ١٦٢

١- (١) سورة الشورى: ١٧.

٢- (٢) سورة الرحمن: ٧.

٣- (٣) عوالي اللآلي ٤: ١٠٢.

و لهذا المعنى وصف الله بالعدل إذا كان معنى عدله وضعه لكل موجود في مرتبه و هيئه له ما يستحقه من غير زياده و نقصان مضبوطا بنظام الحكمة.

ثم الصراط المستقيم المؤدى بسالكة إلى الله تعالى: إما علم، أو عمل. فالعلم طريق القوه النظرية، و العمل طريق القوه العمليه، و كل منهما متوسط بين رذيلتين هما طرفا الإفراط و التفريط، و الوسط منهما هو العدل، فهو الصراط المستقيم الذى لا ميل له إلى أحد الجانبين.

و لذلك قال العسكرى عليه السلام: الصراط المستقيم فى الدنيا هو ما قصر عن الغلو، و ارتفع عن التقصير، فلم يعدل إلى شىء من الباطل، و فى الآخرة هو طريق المؤمنين إلى الجنه، فمن استقام على هذا الصراط، مرّ على صراط الآخرة مستويا و دخل الجنه آمنًا(١).

قالوا: و من فضيله العدل أنّ الجور الذى هو ضده لا يستتبّ إلاّ به، فلو أنّ لصوصا تشارطوا فيما بينهم شرطا، فلم يراعوا العدالة، لم ينتظم أمرهم، و من فضله أنّ كلّ نفس تتلذّ بسماعه و تتألم من ضده.

و لذلك يستحسن الجائر عدل غيره إذا رآه أو سمع به، و لحسنه تتألم النفوس من كلّ ما كان مرّبا فى العالم ليس له نظام مستقيم، و لذلك يكره العرج و العور و يتشأم به. و الذين يجب على الإنسان استعمال العدل معهم خمسهم:

الأول: ربّ العزه تعالى و تقدّس، و ذلك بمعرفه توحيده و أحكامه و القيام بها.

الثانى: قوى النفس، و ذلك بأن يجعل هواه مستسلما لعقله، فقد قيل: أعدل الناس من أنصف عقله من هواه.

ص: ١٦٣

الثالث: أسلافه الماضون فى إنفاذ قضاياهم و الدعاء لهم.

الرابع: معاملوه و أحبائوه فى أداء الحقوق، و الإنصاف فى المعاملات من المبيعات و المقارضات و الكرامات.

الخامس: عامه الناس على سبيل الحكم، و ذلك إذا توتى الحكم بينهم، و أمّا إذا كان الحكم بينه و بين غيره و كان الحقّ له، فالفضل أشرف من العدل، و قد نصّ الله تعالى الأمرين، فقال فى الحكم بين الناس: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (١) و قال فى من له الحقّ: وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَ لَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ (٢).

هذا، و اصطلاحاً: ملكه فى النفس، أى: هيئه و قوه راسخه فيها تمنعها من فعل الكبائر و الإصرار على الصغائر و منافيات المروءه، و تلك الملكة المانع كسائر الملكات النفسانيه إنّما تتأتى بالتمرن و المداومه على فعل الطاعات و ملازمه العبادات، و ترك المنهيات بكفّ النفس عن ارتكاب السيئات مرّه بعد أخرى، و كرهه بعد أولى، مع إدامه النظر و التفكر و الاعتبار، و عدم الغفله عمّا كلف به، و ذلك لأولى الأبصار، و ملاك الأمر كلّّه محبّه الآخره و مبغضه الدنيا، فإنّها رأس كلّ خطيئه.

فالمقام تقتضى بيان أمور:

الأول: الكبائر، و قد اضطربت فيها كلمات الأكابر، و سيأتى بيانها بفضل الله القادر.

الثانى: الإصرار على الصغائر، و الإصرار من الصرّ، و هو الشدّ و الربط، و منه

ص: ١٦٤

١- (١) سوره النساء: ٥٨.

٢- (٢) سوره البقره: ٢٣٧.

الصبر، ثم أطلق على الإقامه على الذنب من غير استغفار، كأن المذنب ارتبط بالإقامه.

و المشهور أنّ الكبيره نفس الإصرار على الصغيره المصّر عليها تصير بالإصرار كبيره، فمعنى «لا صغيره مع الإصرار»<sup>(١)</sup> أنّه لا أثر لها في ترتّب العقاب، بل العقاب معه يترتّب على نفس الإصرار الذي هو من الكبائر، فكأنّ الصغيره في جنبه مضمحلّه.

وقد قيل: مرجعه العرف و بلوغه مبلغا ينفي الثقه، و ظاهر أنّ العرف يختلف باختلاف الصغائر، فالصغيره التي لا يحترز عنها غالبا، إصرارها يتحقّق بأكثر ممّا يتحقّق به الإصرار على ما يرتكب نادرا.

وقيل: المراد به العزم على فعلها بعد الفراغ منها، و في معناه المداومه على نوع منها بلا توبه، فالإصرار إمّا: فعلى، كالمداومه على نوع أو أنواع من الصغائر. أو حكمي، و هو العزم على فعلها ثانيا بعد وقوعه و إن لم يفعل، كذا في قواعد شيخنا الشهيد رحمه الله.

وقال شيخنا البهائي قدّس سرّه في الأربعين: و لا يخفى أنّ تخصيصه الإصرار الحكمي بالعزم على تلك الصغيره بعد الفراغ منها يعطى أنّه لو كان عازما على صغيره أخرى بعد الفراغ ممّا هو فيه لا يكون مصرّا أيضا. و تقييده ببعده الفراغ منها يقتضى بظاهره أنّ من كان عازما مدّه سنه على لبس الحرير مثلا، لكنّه لم يلبسه أصلا لعدم تمكّنه، لا يكون في تلك المدّه مصرّا، و هو محلّ نظر<sup>(٢)</sup>. إنتهى.

ص: ١٦٥

١- (١) أصول الكافي ٢: ٢٨٨.

٢- (٢) الأربعين للشيخ البهائي ص ١٩٠، الحديث التاسع والعشرون.

و أما من فعل الصغيره، و لم يخطر بباله العزم على فعلها بعدها و لا التوبه منها، فهو الذى لا يقدح فى العدالة، و يكفر بالأعمال الصالحه، كما ورد فى الخبر، قال الله تعالى: أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَ زُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ (١).

و قال بعض العامه: الإصرار هو إدامه الفعل، و العزم على إدامته إدامه يصح معها إطلاق وصف العزم عليه.

و قال بعضهم: حد الإصرار أن تتكرر الصغيره بحيث يشعر بقله مبالاته بذنبه كإشعار الكبيره، و كذا إذا اجتمع صغائر مختلفه الأنواع بحيث يشعر وقوعها بما يشعر به أصغر الكبائر.

و روى ثقه الإسلام فى الكافى: بسند ضعيف، عن أبى جعفر عليه السلام فى قوله تعالى:

و لَمْ يُصِصُوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ (٢) قال: الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله، و لا يحدث نفسه بتوبه، فذلك الإصرار (٣).

و قيل: هو يدل على أن يتحقق الذنب مع عدم الاستغفار و التوبه، سواء أذنب ذنبا آخر من نوع ذلك الذنب، أو من غير نوعه، أو عزم على ذنب آخر أم لا. أما تحققه فى غير الأخير، فظاهر. و أما الأخير، فلأن التوبه واجبه فى كل آن، فتركها ذنب مضاف إلى الذنب الأول، فتحقق الإصرار.

و عن أبى بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا و الله لا يقبل الله شيئا من

ص: ١٦٦

١- (١) سوره هود: ١١٤.

٢- (٢) سوره آل عمران: ١٣٥.

٣- (٣) أصول الكافى ٢: ٢٨٨ ح ٢.

طاعته على الإصرار على شيء من معاصيه(١).

الثالث: المروء، و المشهور اعتبارها في العدالة، و منهم من لم يعتبرها لا شطرا و لا شرطا، بل اقتصر على عدم موافقه الكبائر و الإصرار على الصغائر، و ذلك لأنّ المكلف إذا قام بالواجبات و اجتنب عن المنهيات، و علم أنّ ذلك قد صار فيه ملكه(٢) صار مأمونا من الوقوع في المآثم و المعاصي، و ارتكاب ما يرتكبه نادرا من المنفّرات الظاهرية لا يستلزم عصيانه المنافي للعدالة.

و هذا وجه، لكن الأوّل أوجه، سواء جعلناها داخله في العدالة، كما هو المشهور من أنّ العدالة هو الذي يعتدل أحواله دينا و مروءه و حكما، أم خارجه عنها و صفه برأسها، كما عليه جماعه؛ لأنّ طرحها إمّا: لخبل و نقصان، أو لقله مبالاه و حياء.

و على التقديرين تبطل الثقة به. أمّا المخبل، فظاهر. و أمّا قليل الحياء، فلأنّ من لا حياء له يصنع ما شاء، كما ورد في الخبر(٣).

و في ضبطها عبارات: منها أنّ صاحب المروء هو الذي يصون نفسه عن الأدناس و لا يشينها عند الناس، أو الذي يتحرّز عمّا يسخر منه و يضحك به، أو الذي يسير بسيره أمثاله زمانا و مكانا.

فمن ترك المروء لبس ما لا يليق بأمثاله بحيث يصير مضحكه، إلا أن يكون ذلك منه لبراءته عن التكليفات الرسميه، فيلبس ما يجد إمّا استكانه أو اقتداء

ص: ١٦٧

١- (١) أصول الكافي ٢: ٢٨٨ ح ٣.

٢- (٢) تحقّق الملكة المستلزمه للتقوى بدون المروء التي هي تنزيه النفس و الدناءه الغير اللائقه بأمثاله نادر «منه».

٣- (٣) أصول الكافي ٢: ١٠٦ و ٣١٧: ٥.



بالسلف التاركين للتكلف.

و من خلاف المروءه المشى فى الأسواق و المجامع مكشوف الرأس و البدن و لا يليق بمثله، و كذا مدّ الرجل فى المجالس، و البول فى الشوارع وقت مرور الناس، و الأكل فى الأسواق فى غير المواضع المعده له إذا لم يكن سوقيا أو عربيا.

و الإكثار فى الحكايات المضحكه، و الخروج من حسن العشره مع الأهل و الجيران و المعاملين، و المضايقه فى اليسير الذى لا يستقصى فيه، و كثره الضحك و الإفراط فى المزاح «لا تمار أخاك و لا تمازحه»<sup>(١)</sup> «من كثر مزاحه لم يخل من حاقد عليه و مستخفّ به»<sup>(٢)</sup>.

و أمّا أصل المزاح، فمرغّب فيه، فورد «ما من مؤمن إلّا- و فيه دعابه»<sup>(٣)</sup>، و إنّ المداعبه من حسن الخلق، و إنّك لتدخل بها السرور على أخيك. و كان رسول الله صلّى الله عليه و آله يداعب الرجل يريد أن يسره<sup>(٤)</sup>.

و بالجملة مرادهم بالمروءه اتباع محاسن العادات، و اجتناب مساوئها، و ما ينفر عنه الطبع من المباحات، و يسقط به المجد و العزّ عن القلوب حتّى الاجتماع مع الأراذل و ترك صحبه الأفاضل.

و ليس منه ما يستهجنه العامه و يتركه الناس من السنن، كالكحل و الحنك فى بعض البلاد، و إنّما العبره بغير الراجح شرعا.

ص: ١٦٨

١- (١) عوالى اللالكى ١: ١٩٠، بحار الأنوار ٧٤: ١٥٤.

٢- (٢) غرر الحكم و درر الكلم ص ٢٢٢.

٣- (٣) أصول الكافى ٢: ٦٦٣. داعبه: مازحه، و رجل داعب لاعب، و الدعابه: اللعب «منه».

٤- (٤) أصول الكافى ٢: ٦٦٣.

### إشاره

في الطرق المعروفة في معرفه العدالة

و هي ثلاثه:

الأول: أن تعرفه بظاهر الإسلام، و إن كان مجهولا حاله.

الثاني: أن تعرفه مع ذلك بحسن الظاهر(1)، بأن يكون مشتغلا بالفرائض و السنن و إقامة الصلوات و ضبط مواقيتها، و نحو ذلك مما يعبر عنه بظاهر الصلاح، من غير أن تطلع على باطن أمره بالمباشره.

الثالث: أن تعرفه مع ذلك بالملكه الماضيه، و ذلك: إما بالعشره الباطنه، أو باشتهاره بها بين العلماء، أو بشهاده القرائن المتكثره المتعاضده، أو بالتزكيه من العالم بها، و هذا من أوضح الطرق دليلا و أشهرها بين المتأخرين، و أقربها إلى الاحتياط، و هو المختار.

و إليه أشار الشهيد في الذكرى بقوله: و الأقرب اشتراط العلم بالعداله بالمعاشره الباطنه، أو شهاده عدلين، أو اشتهارها، و لا يكفى التعويل على حسن الظاهر، و خالف هنا فريقان:

أحدهما من قال: كلّ المسلمين على العداله إلى أن يظهر منه ما يزيلها، و به قال ابن الجنيد.

و الثاني: جواز التعويل على حسن الظاهر، و هو قول بعض الأصحاب؛ لعسر

ص: ١٦٩

---

١- (١) فمن اكتفى في ثبوت العداله بظاهر الإسلام و جعله دليلا عليه، يكتفى بحسن الظاهر بطريق أولى «منه».

الأطّلاع على البواطن (١).

و مثله ما فى مبحث جماعه البيان (٢).

و يعلم العداله بالشياع، أو بالمعاشره الباطنه، و صلاه عدلين خلفه، و لا يكفى الإسلام فى معرفه العداله، خلافا لابن الجنيد، و لا التعويل على حسن الظاهر على الأقوى.

و إنّما لم يصرّح باعتبار الملكه فى العداله؛ لأنّ نفي كفايه التعويل على حسن الظاهر، و اشتراط العلم بها بالمعاشره الباطنه أو إحدى أختيها، أغنيا عن اعتبارها.

و مثله ما فى مختصر الأصول للحاجبي: العداله محافظه و بنيه يحمل على ملازمه التقوى و المروءه، و ليس معها بدعه؛ لأنّ قيد ملازمه التقوى و المروءه يغنى عن قيد الملكه؛ إذ المحافظه ما لم تكن ملكه راسخه لم تكن حامله عليهما.

و لعلّ ذلك منه مبنى على أنّه مالكي الفروع، و إلّا فالمشهور من جمهور العامه و خصوصا الحنفية منهم الاكتفاء بظاهر الإسلام، و الحكم بكون كلّ مسلم عدلا ما لم يظهر منه خلافه.

و ممّن صرّح من أصحابنا بالملكه صاحب معالم الأصول (٣)، و الشهيد الثانى فى شرحه على اللمعه (٤)، و فى الدرايه (٥)، و غيرهما، و صاحب الرساله الموسومه

ص: ١٧٠

١- (١) ذكرى الشيعة ٤: ٣٩١-٣٩٢.

٢- (٢) البيان ص ١٣١.

٣- (٣) معالم الأصول ص ٢٠٠ طبع جماعه المدرّسين.

٤- (٤) شرح اللمعه ١: ٣٧٨.

٥- (٥) الرعايه فى علم الدرايه ص ١٨٥.

بالجعفرية (١) و شارحها.

و العلامه فى المختلف، حيث قال: إنها هيئه قائمه فى النفس تقتضى البعث على ملازمه الطاعات و الانتهاء من المحرمات (٢). و هى الظاهره من كلام الشيخ فى مبحث جماعه النهايه: لا تصل إلا خلف من تثق بدينه و أمانته (٣).

و مثله كلام المفيد: العدل من كان معروفًا بالدين و الورع عن محارم الله تعالى (٤).

و هذا يدل على الملكة و زياده؛ لأنّ الورع هو العفّه و حسن السيره، و هو مرتبه وراء العداله تبعث على ترك المكروهات و التجنب عن الشبهات.

و اعلم أنّ ظاهر قول العلامه فى النهايه: و لو لم يعلم فسق إمامه و لا بدعته حتّى صلّى معه، بناء على حسن الظاهر لم يعد، و لو لم يعلم حاله و لم يظهر منه ما يمنع الائتمام به و لا ما يسوغه لم تصحّ الصلاه (٥).

يدلّ على اكتفائه فى العداله بحسن الظاهر من غير اعتبار الملكة و المعاشره.

و أمّا قوله فى التذكرة: لو كان فسقه خفيا و هو عدل فى الظاهر، فالوجه أنّه لا يجوز لمن علم فسقه الائتمام به؛ لأنّه ظالم عنده، مندرج تحت قوله: وَ لَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا (٦). فلا دلالة على اكتفائه بحسن الظاهر، كما ظنّه بعض

ص: ١٧١

١- (١) الرسالة الجعفرية المطبوعه فى رسائل المحقق الكركى ١: ٨٠.

٢- (٢) مختلف الشيعة ٨: ٤٨٤.

٣- (٣) النهايه ص ١١٢.

٤- (٤) المقنعه ص ٧٢٥.

٥- (٥) نهايه الاحكام ٢: ١٤٠-١٤١.

٦- (٦) تذكره الفقهاء ٤: ٢٨٢.

الفضلاء، بل مفهوم قوله لا يجوز لمن علم فسقه الائتمام(١) به لمن لم يعلم فسقه على حسن ظاهره أو لا.

فإن كانت دلالة المفهوم معتبره في الدلالة على المذهب، فهو ظاهر الانطباق على مذهب ابن الجنيد، وإلا فلا دلالة على مذهب من المذاهب.

و علم بما قررناه أنّ له في العدالة ثلاثة أقوال: إعتبار الملكة، كما اختاره في المختلف. و الاكتفاء بحسن الظاهر، كما هو الظاهر من النهاية. و بظاهر الإسلام ما لم يعلم الفسق، كما هو المفهوم من التذكرة.

أقول: مذهب ابن الجنيد في طريق العلم بالعدالة مطابق لمذهب عامه العامه، كما أومىء إليه الشهيد الثاني في الدرايه في الباب الأوّل منها في بيان الحديث الصحيح.

حيث قال بعد كلام: و بهذا الاعتبار كثرت أحاديثهم الصحيحه، و قلت أحاديثنا، مضافا إلى ما اكتفوا به في العدالة من الاكتفاء بعدم ظهور الفسق، و البناء على ظاهر حال المسلم(٢).

و منه يفهم أنّ كثيرا من الأخبار الواردة في باب العدالة الدالّه بظواهرها على الاكتفاء بظاهر الإسلام ما لم يظهر الفسق و إن كان المسلم مجهولا حاله، كصحيحتي حرير و أبي بصير و نظائرها الآتيه، محموله على التقيه، و هذه الأخبار

ص: ١٧٢

---

١- (١) فيه نظر؛ إذ المفروض أنّه عدل في الظاهر عند من يأتّم به، و إن كان فاسقا في الباطن عند من علم فسقه، فيفهم من كلامه هذا اعتبار ظهور العدالة في الإمامه، فيرجع إلى المشهور بين المتأخرين، فتأمل «منه».

٢- (٢) الرعايه في علم الدرايه ص ٧٨.

التي تمسك بها الشيخ (١) و ابن الجنيد في الاكتفاء بظاهر الإسلام.

وقد قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام في الروايه المشهوره بمقبوله عمر بن حنظله بعد أن قال عمر: جعلت فداك وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لها بأى الخبرين نأخذ؟ قال: بما يخالف العامه، فإنّ فيه الرشاد (٢).

وله نظائر كثيره، فليكن هذا على ذكر منك تجده نافعا - إن شاء الله العزيز - فى الأبواب الآتية، و لا سيما فى باب التوفيق بين هذه الأخبار و ما يخالفها و يباينها.

### فأئده نفعها عأئده

المراد بالشياح هنا أخبار جماعه يستفاد منه ما يتأخم العلم و اليقين، أعنى:

الظنّ الغالب القوى، و لا- يتقيّد بعدد مخصوص، و العدل و الفاسق و الرجال و النساء و الصبيان و الكفار سواء، و قد يعبر عنه بالاستفاضه.

### الفصل الثالث: فى تقرير ما يدلّ على أوثقيه المذهب المختار و أرجحيته

#### أشاره

فى تقرير ما يدلّ على أوثقيه المذهب المختار و أرجحيته

من البين أنّ الناس جلّهم بل كلّهم من جهه نفوسهم الأماره بالسوء الواقعه بين القوّه الشهبويه و السبعيه، مائلون إلى تناول اللذات البدنيه البهيميه، مسلّطون الشهوه على العقل، ساعون فى استنباط الحيل المؤديه إلى مراعاتهم، غير متأمّلين عواقب الأمور، حارصون على ما منعوا منه من الزور، آنسون بلذات الفانيه و بدار الغرور، جالبون منافع الدنيا، دافعون عنهم مضارّها، مخالفون أوامر الله، مرتكبون نواهيّه، جاهلون منافيات العدله و مصحّحاتها، يعلمون ظاهرا من الحياه الدنيا

ص: ١٧٣

١- (١) أى: فى الشهاده لا فى الإمامه، فإنّه يعتبر فيها الملكه كما مرّ «منه».

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ٨:٣.

و هم عن الآخره هم غافلون.

فالأصل فيهم نقيض العدالة و الأتقاء، و بحكم الاستصحاب يلزم استمرار ذلك، حيث لم يتجدد ناقل إلى أن يعلم خلافه، و لا يعلم إلا بالمعاشره، أو إحدى أختيها، كما لا يخفى على من راجع عرف أكثر الناس، و لا سيّما عرف المتعارفين في زماننا هذا في بلدتنا هذه، فإنهم أشدّ الناس حيله و تزوّرا، و أكثرهم خباء و تغريرا.

و ما الناس بالناس الذين عهدتهم و لا الدار التي كنت تعلم

و اعلم أنّ المعترف في المعرفة الباطنه التقادم؛ لأنه لا يمكن الاختبار بدونه غالبا.

نعم حسن النظر و دقّته و شدّه الإمعان في أحواله ربما يقوم مقامه في مدّه يسيره، فاعتباره مبنى على الغالب.

حكى أنّ شاهدا شهد(1) عند بعض الحكّام، فقال له: إنّي لا أعرفك، فأنت بمن يعرفك. فأنتي برجل، فقال له: كيف عرفته؟ قال: بالصلاح و الأمانه، قال: هل عاشرتة عشره طويله حتّى عرفت ظاهره من باطنه؟ قال: لا.

قال: فهل عاملته بالدرهم و الدينار حتّى عرفت حقّه من باطله؟ قال: لا، قال:

فهل غاضبته حتّى غوضب بحضرتك حتّى عرفت خلقه من تخلّقه؟ قال: لا، قال:

فأنت لا تعرفه، إئت بمن يعرفك.

تقرير آخر: الأصل في أفراد الناس كلّهم الفسق لا العدالة؛ لأنّها طارءه، و ذلك

ص: ١٧٤

---

١- (١) شهد بعض العدول المقلّين عند قاض بشهادته، فتوقّف في شهادته، فقال له بعضهم: أنّي لك في العدالة رجل مثله؟ قال: هو كذلك إلاّ أنّه رجل فقير، و الذي شهد به عظيم، فعجبوا من قوله. و قال بعضهم: و ربما يقدر في عداله الرجل إقلاله، كذا في شرح الصحيفه الكامله لصدر الدين بن أحمد الحسيني المشهور بسيد علي خان «منه».

لأن مقتضاها التزام تكاليف الشرع، وهو ليس بصفه جليله في الإنسان، ومقتضى الفسق القوه الشهويه والغضبيه، وهما عزيزتان فيه.

والظاهر بل الأصل وقوع مقتضى الصفه الغريزيه ما لم يدل دليل على خلافه، وإنما يحصل العلم بخلافه بعد الاختبار المستفاد من التكرار المطلع على الخلق من التخلق والطبع من التكلف وما يجرى مجراه، لا بمجرد حسن الظاهر، وإن لم تحصل العشره الباطنه.

تقرير آخر: العداله حادثه في الإنسان، والأصل عدم حدوثها فيه؛ لأن عدم الحادث السابق على وجوده، ألا يرى أن التحليه بعد التحليه، والفضيله بعد الرذيله، والعلم بعد الجهل، والكمال بعد النقصان في الإنسان، بل الممكن بما هو ممكن ناقص، وإنما يتكامل بسبب من أسباب خارجه: إما دفعه، أو على التدريج.

والعلم بذى السبب إنما يحصل من العلم بسببه، فإذا شوهده مثلاً- صلاح شخص و علم أن ذلك ليس منه ليس من باب التدليس(1)، بأن لم يزل عليه مستمراً إلى أوقات آخر حكم به عليه، وإلا فالأصل فيه عدمه.

هذا معنى كون العداله طارءه، والفسق طارءاً إلا أن المكلف فاسق وإن لم يعص الله، ليرد أن الصبي إذا بلغ كان عادلاً إلى أن تصدر عنه معصيه. وفيه ما فيه، فإذا وجد ذلك الأصل وانضم إليه ما سبق من مقتضى الفسق قوى جانبه فيرجح.

ولا- أقل من أن يصير منشأ لحصول الريبه في حدوث العداله، فالاحتياط يقتضى التوقف إلى أن يحصل ما يزيل الريبه، والاحتياط مهما أمكن في العبادات

ص: ١٧٥

---

١- (١) إشتقاقه من الدلس بالتحريك، وهو اختلاط الظلام، سمى بذلك لاشتراكهما في الخفاء، حيث أو هم أنه عادل وليس بذاك «منه».



### تنبيه:

للتدليس طرق أدقها: إخفاء أسباب الفسق، وإفشاء موهومات العدالة من تسييح و تهليل و عباء و رداء، بل بكاء و تخشع و تخضع، و نحوها ممّا يوهم كونه من العدول و الصلحاء، بل من الأتقياء و الأولياء، كما يصنع ذلك كثير من متصنعي الناس، حتّى كأنّهم بذلك سحروا أعين الناس، و أخذوا بمجامع قلوبهم، فإذا غابوا عنهم و خلوا إلى شياطينهم، فلهم أعمال من دون ذلك هم لها فاعلون.

فإن قلت: من كان من أهل الصلاح الظاهر، و كان من المسلمين، فسوء الظنّ به و اتّهامه محظور، فعن النبي صلّى الله عليه و آله: **إنّ الله حرّم من المسلم دمه و عرضه، و أن يظنّ به ظنّ السوء** (١).

و عن أبي عبد الله الصادق عليه السّلام: **إذا اتّهم المؤمن أخاه إنماث الإيمان من قلبه، كما ينماث الملح فى الماء** (٢).

بل مقتضى الصلاح حسن الظنّ بالمؤمن و عدم اتّهامه، كما روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام: **ضع أمر أخيك على أحسنه حتّى يأتيك ما يقلبك عنه، و لا تظنّ بكلمه خرجت من أخيك سوء و أنت تجد لها فى الخير محملاً** (٣). و لذلك قال العلماء: أفعال المؤمنين محموله على الصّحّه.

قلت: ليس المراد بسوء الظنّ هنا - أى: فى باب العدالة - إلاّ عدم الثقه

ص: ١٧٤

١- (١) بحار الأنوار ٧٥: ٢٠١، كشف الرية ص ٢١.

٢- (٢) أصول الكافى ٢: ٣٤١ ح ١.

٣- (٣) أصول الكافى ٢: ٣٤٢ ح ٣.

و الطمأنينه بكلّ أحد، فإنّ من شأن أهل الرأى و الصلاح أن لا يثقوا بكلّ أحد، و لا يركنوا إلى كلّ شخص، تفاديا عن الغرر، و أخذًا بفضيله الحزم.

و لذلك قال أمير المؤمنين عليه السّلام: الطمأنينه إلى كلّ أحد قبل الاختبار عجز(١).

و فى كلامهم: إذا كان العذر تبعًا، فالثقة بكلّ أحد عجز.

و على هذا المعنى حمل الخبر المشهور: «الحزم سوء الظنّ بالناس»(٢).

و فى روايه: «احترسوا من الناس بسوء الظنّ»(٣).

و روى ثقه الإسلام فى الكافى، عن أبى عبد الله عليه السّلام: الحزم مساءه الظنّ(٤).

قال بعض الشارحين: يعنى: إنّ جوده الرأى و إحكام الأمر و الأخذ بالثقة يقتضى سوء الظنّ بالناس، يعنى تجويز السوء منهم و التثبت فيما يأتون به حتّى يتبين الحقّ من الباطل، و الصدق من الكذب، و العلم من الشبهه، و لو وجب القبول منهم و الثقة بهم من غير حزم و لم يجز نسبه السوء إليهم لوقع الهرج و المرج و بطل الدين، و رجع كما كان قبل البعته.

و بالجملة فالحزم يوجب أن يبنى الحال على تجويز السوء منهم حتّى يتبين الحقّ، و يحصل الإذعان به.

و فيه تنبيه على أنّه لا- ينبغى متابعه الغير فى أمر من الأمور مع تجويز كون ذلك الأمر خطأ، بل لا بدّ من كمال الاحتياط فيه. و إنّما قلنا على جواز السوء منهم؛ لأنّه

ص: ١٧٧

١- (١) نهج البلاغه ص ٥٤٤ رقم الحديث: ٣٨٤.

٢- (٢) شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد ١٨: ٢٧٨.

٣- (٣) بحار الأنوار ٧٧: ١٦٠، تحف العقول ص ٥٤.

٤- (٤) أصول الكافى ١: ٢٧.

الذى يقتضيه الحزم والاحتياط، فلا ينافى ما ورد من النهى عن مساءه الظنّ بالخلق؛ لأنّ ما ذكرناه من باب التجويز العقلى الذى هو قضيه الحزم، و ما ورد من النهى عنه من باب الاعتقاد الفاسد، و القول بالشىء رجما بالغيب(١). إنتهى.

تقرير آخر: الفسق أكثر، فهو أغلب على الظنّ و أرجح، و هو معنى الأصل، و قد قال أبو الحسن عليه السّلام: إذا كان الجور أغلب لم يحلّ لأحد أن يظنّ بأحد خيرا حتّى يعرف ذلك منه(٢).

و قال على عليه السّلام: إذا استولى الفساد على الزمان و أهله، فأحسن رجل الظنّ برجل فقد غرّر(٣).

و سيأتى فيه نمط آخر من الكلام بعون الله الملك العلام.

## الفصل الرابع: فى النقول و فيما ذكره الفحول و ما فيه و ما عليه

### إشاره

فى النقول و فيما ذكره الفحول و ما فيه و ما عليه

قال فى شرح الشرح: فى كون العدالة طارءه نظر، بل الأصل أنّ الصبى إذا بلغ، بلغ عدلا حتّى تصدر عنه المعصيه.

و قال ملاّ ميرزا جان: فيه نظر؛ لأنّه إذا كان الرسوخ معتبرا فى حدّ العدالة لم يكن الصبى إذا بلغ بلغ عدلا ما لم يصير ملابسه التقوى و المروءه ملكه راسخه فيه، و على هذا تحصل الواسطه بين العادل و ما يقابله من الفاسق و تارك المروءه.

أقول: و ذلك لأنّ الصبى وقت بلوغه لمّا لم تقع منه معصيه توجب الفسق و لا

ص: ١٧٨

١- (١) شرح الكافى للمحقّق المازندراني ١: ٤٢٢.

٢- (٢) فروع الكافى ٥: ٢٩٨، بحار الأنوار ١٠: ٢٤٦.

٣- (٣) نهج البلاغه ص ٤٨٩ رقم الحديث: ١١٤.

تكون له ملكه تصدق بها العدالة، يكون واسطه بينهما.

و فيه أنّ هذه الواسطه و إن كانت ممكنه في نفس الأمر، إلا أنّ العلم بوجودها ممتنع عادة؛ إذ المعاصي غير منحصره في الأفعال الظاهره، و العلم بانتفاء الباطنه بدون الملكه غير ممكن.

و بهذا يندفع ما أورده الفاضل الأردبيلي على صاحب الكشاف بعد أن نقل قوله، استدللّ بكريمه: لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (١) على اعتبار العدالة في الإمام، حيث قالوا: في هذا دليل على أنّ الفاسق لا يصلح للإمامه بقوله.

و في الاستدلال تأمل؛ إذ الواسطه بين الظلم و العدل ثابتة، فلا يلزم من مانعيه الأول للإمامه اشتراط الثاني لها، و هو ظاهر، و لعلّه يريد به غيره، أو ينضمّ معه عدم القول بالواسطه، أي: كلّ من لم يجوّزها للفاسق لم يجوّزها لغير العدل (٢).

ثمّ قال ملاّ ميرزا جان: العدالة ملكه يتوقّف وجودها على أمور كثيره، من فعل الواجبات، و ترك المحرّمات، و الاحتراز عن ترك المروءات، و الفسق يكفيه أمر واحد كترك واجب، و حينئذ نقول في ترجيح كون الأصل هو الفسق أنّ ما يتوقّف على أمر واحد كان أصلاً و راجحاً بالقياس إلى ما يتوقّف على أمور كثيره؛ لأنّه أسهل وجوداً و أقرب وقوعاً.

و أيضاً الفسق يتحقّق بعدم الواجب، و العدالة لا يتحقّق بدون الواجبات، و الأصل في الحوادث العدم، فكذا فيما كان تحقّقه بعدم أمر بالنسبه إلى ما كان تحقّقه على الوجود.

ص: ١٧٩

١- (١) سورة البقره: ١٢٤.

٢- (٢) زبده البيان ص ٤٦.

أقول: و بما قررناه سالفًا و آفنا سقط ما في المسالك: الأصل في المسلم العدالة(١).

بمعنى أنّ حاله يحمل على القيام بالواجبات و ترك المحرّمات، و من ثمّ جرى عليه هذا الحكم حتّى لا يجوز رميه بفعل محرّم و لا ترك واجب أخذًا بظاهر حاله.

و اتّفق الكلّ على بناء عقده على الصحيح، سلّمنا أنّ العدالة أمر آخر غير الإسلام و هو الملكة، لكن لا يشترط العلم بوجودها، بل يكفي عدم العلم بانتفائها عن المسلم.

و ذلك لأنّ المسلم من أسلم لله و لرسوله فيما جاء به: إمّا إجمالاً ففيما علم إجمالاً، و إمّا تفصيلاً ففيما علم تفصيلاً، و غايته أنّه عالم بأصول العقائد و فروعها:

إمّا اجتهاداً، أو تقليلاً مع الإذعان بأنّه كذلك، و ظاهر أنّ العلم بكون الشيء على صفه مع اعتقاد أنّه كذلك، لا يستلزم العمل به فيما يتعلّق بالعمليات، فربّ تجاره أو عماره مثلاً- نعملها و نعلم أنّ فعلها خير لنا من تركها و لا نعمل بمقتضاه، فليس كلّ علم عملي يستتبع العمل به.

و المعتبر في الفروع و خصوصاً في أبواب العدالة هو العمل لا مجرّد العلم و التصديق به بأنّه كذلك، فربّ عالم بوجوب الصلاة و الزكاة و الحجّ و الجهاد و بقبح الكذب و حسن الصدق إلى غير ذلك عمل بنقصانها، فمست الحاجة إلى معاشره و الاختبار المستفاد من التكرار ليعلم حاله هل هو ممّن يعمل بمقتضى علمه أم من

ص: ١٨٠

---

١- (١) هذا منه رحمه الله تقرير لمذهبهم و توجيه لكلامهم، و تصحيح له بقدر الإمكان، و إلّا- فهو لا يقول به، بل يعتبر في العدالة مطلقاً الملكة، كما صرّح به في شرحه على الدراية، و في شرحه على اللمعة، و في سائر مصنّفاته «منه».

يكون مَمَّن قد أضلّه الله على علم.

و الحاصل أنّ إسلام الرجل و إن أريد به الإيمان لا يدلّ على عدالته؛ لأنّه يجامعه الفسق؛ إذ لا منافاه بينهما إلا على مذهب الوحديه، و ذلك لأنّ المؤمن من أقرّ بالشهادتين و الإمامه الكبرى عرف الفروع و ما فيها من الخلاف، سواء عمل بمقتضى ما عرفه أم لا، فإنّ العمل بل الإقرار ليس بشرط من الإيمان و الإسلام.

على أنّ كثيرا من المسلمين غير عارفين بأصول العقائد و ما فيها فضلا عن فروعها، فكيف يكون الأصل في كلّ المسلمين العدالة؟ و هم لا يعلمون منافياتها و مصحّحاتها، لا- اجتهادا و لا- تقليدا، و كثير منهم لا يعملون بما يعلمون، كما هو المشاهد منهم، و ذلك ممّا يورث الظنّ بكون الأصل فيهم نقيضها.

فحيثذ نقول: إن أريد بالأصل هنا الكثير الراجح، فكون العدالة أصلا فيهم بهذا المعنى خلاف الواقع، فإنّ من البين الواضح المحسوس من أنّ الفسق فيهم أكثر و أغلب، فهو أرجح من نقيضه، و هو معنى الأصل.

و إن أريد به ما لا يصار عنه إلا بالدليل فهو باطل؛ لأنّ العدالة لما كانت حادثه فيهم، و كان الأصل عدم حدوثها، فما لم يدلّ دليل على خلافه و هو حدوثها فيهم لا يصار إليها.

و إن أريد به أنّ ظاهر حالهم يحمل على قيامهم بالواجبات و ترك المحرّمات، فمع أنّه ليس معنى الأصل؛ إذ الأصل عبارته عن كون الشئ أولى ما لم يعارضه شئ يقتضى العدول عنه.

و قد يقال على القاعده و الضابطه و الراجح في نفسه و السابق في الاعتبار، كما يقال: الأصل في الكلام الحقيقه لا يفيد شيئا؛ لأنّ هذا الحمل إنّما يصحّ لو لم يعارضه الأصل المقتضى لعدم قيامهم بشئ من الواجب فضلا عن تركهم المحرّم.

و بالجمله ظاهر حال المسلم و إن اقتضى قيامه بالواجبات و ترك المحرّمات، إلّا- أنّ الأصل عدم قيامه بها؛ إذ الأصل فى الحوادث العدم، و الظاهر لا يعارض الأصل؛ لأنّه دليل عقلى و حجّه بالإجماع، و الظاهر كثيرا يخرج الأمر بخلافه و ليس حجّه، و على ذلك فرّع العلماء كثيرا من مسائلهم.

و أيضا فإنّ العدالة لمّا كانت متوقّفه على فعل الواجبات و ترك المحرّمات كما اعترف به، و كان الفسق أمرا يكفيه ترك واجب، كان أصلا و راجحا بالنسبه إليها.

و أمّا عدم جواز قذف المسلم بفعل محرّم و لا- ترك واجب، بمعنى عدم صحّحه الحكم عليه بالفسق، فمغالطه، فإنّ المسلم المجهول عدالته لمّا احتمل أن يكون عدلا و لا أقلّ أن يكون فى حكم المستتر بفسقه، و كان من شرط جواز التفسيق أن يكون الفاسق متظاهرا به و متجاهرا، و هذا ليس كذلك، كان له نوع حرمة و جبت رعايتها فى شرع الإسلام، و لا يجوز هتكها فيه، بأن يقال: هو تارك الصلاة مع عدم العلم به، أو شارب الخمر و هو مستتر به.

و هذا لا يدلّ على عدالته بالمعنى المعتر شرعا، بل يجب البحث عن حصولها فيه و عدمه، و سيأتى الكلام فيه و فى اتّفاق الكلّ على صحّحه عقده، و أنّ ذلك الاتّفاق ممّا لا يشترط فيه العدالة، و الكلام فيما يشترط فيه ذلك.

ثمّ لو كانت العدالة نفس الإسلام، لكان اعتبارها فى الشاهد و القاضى و نحوهما إذا كانوا مسلمين لغوا لا فائده فيه، و هو يخالف صريح الأخبار.

كخبر داود بن الحصين، عن الصادق عليه السّلام فى رجلين اتّفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، و اختلف العدلان، عن قول أيّهما يمضى الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقهما و أعلمهما بأحاديثنا و أورعهما فينفذ

حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر(١).

و مقبولة عمر بن حنظله: فالحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها في الحديث، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر(٢).

فإنهما ونظائرهما الكثيره صريحه في أنّ العداله أمر غير الإسلام، كيف لا؟ وهما يدلان على أنّ المعتبر في القاضى و المفتى بعد إيمانها و اجتهادها أن يكونا عدلين مرضيين.

و من هنا صرح الأصحاب بأنّ اجتهاد الفاسق و مجهول الحال نافع له لا لغيره.

و أيضا لو جاز الاكتفاء بظاهر الإسلام ما لم يظهر الفسق، و كان ذلك هو العداله، و كان بدونه لا تنتظم الأحكام للحكام، كما ذكره في المسالك ذلك العلام، فما معنى قول الصادق عليه السلام: إذا شهد رجل على شهاده رجل، فإنّ شهادته تقبل، و هي نصف شهاده، و إن شهد رجلان عدلان على شهاده رجل فقد ثبت شهاده رجل واحد(٣).

و قوله عليه السلام: في رجل شهد على شهاده رجل، فجاء الرجل و قال: إننى لم أشهده، تجوز شهاده أعدلها، و إن كانت عدلتها واحده لم تجز شهادته(٤).

فإنّ العداله جاءت شرطا لقبول شهاده المسلم، و الجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط، و مفهومه حجّه عنده، فوجب العلم بوجود العداله و ثبوتها، كما تقتضيه أيضا آيه التثبت، و لا يكفى مجرد عدم العلم بانتفائها عن المسلم.

ص: ١٨٣

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٨:٣، تهذيب الأحكام ٦:٣٠١، وسائل الشيعه ٢٧:١١٣.

٢- (٢) أصول الكافي ١:٦٧، من لا يحضره الفقيه ٨:٣، وسائل الشيعه ٢٧:١٠٦.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ٣:٦٩، وسائل الشيعه ٢٧:٤٠٤.

٤- (٤) تهذيب الأحكام ٦:٢٥٦، وسائل الشيعه ٢٧:٤٠٥.



و منه يعلم أنّ قول الشيخ الطوسي في البحث عن عداله الشهود: ما كان في زمن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَلاَ في صدر السالف، وَ إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ أَحَدَثُهُ شَرِيكَ بِن عَبْدِ اللَّهِ الْقَاضِي.

مَمَّا لاَ وَجْهَ لَهُ، وَ سِيَّاتِي وَ مَا فِيهِ.

وَ حَدِيثَ عَدَمِ انْتِظَامِ الْأَحْكَامِ بَدُونِهِ لِلْحُكَّامِ لاَ يَصْلِحُ دَلِيلًا عَلَى الْاِكْتِفَاءِ فِي الْعَدَالَةِ بِظَاهِرِ الْإِسْلَامِ، وَ إِنْ كَانَ الْمُسْلِمُ مَجْهُولًا حَالَهُ، وَ كَانَ الْأَصْلُ فِيهِ عَدَمُ الْعَدَالَةِ وَ الْاِتِّقَاءِ، بَلِ الْوَاجِبُ عَلَى الْحَاكِمِ أَنْ يَفْتَشَّ عَنْ حَالِهِ، فَإِنْ عَرَفَهُ بِالْعَدَالَةِ عَدْلًا، وَ إِنْ عَرَفَهُ بِالْفِسْقِ فَسَقًا، وَ إِنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِأَحَدِهِمَا اسْتَرْكِي، فَإِنْ زَكَّاهُ الْمَدْعَى بِشَاهِدِينَ يَعْرِفَانِ الْعَدَالَةَ وَ مَا يَزِيلُهَا أَثْبَتَهَا، فَإِنْ أَتَى الْخَصْمَ بِجَارِحٍ وَ قَبْلَهُ قَدَمَهُ عَلَى التَّزْكِيهِ، وَ إِنْ لَمْ يَأْتِ بِهِ حَكْمٌ عَلَيْهِ بَعْدَ التَّمَاسِ الْمَدْعَى، فَهَذِهِ وَظِيفُهُ مِنْ قَبْلِ الشَّارِعِ، فَإِنْ انْتَضَمَتْ مَعَهَا الْأَحْكَامُ، وَ إِلَّا فَلاَ ضَيْرَ عَلَيْهِ فِي شَرِيْعِهِ الْإِسْلَامِ.

وَ بِمَا قَرَّرْنَاهُ ظَهَرَ أَنَّ شَهَادَةَ الْمُسْتَوْرِينَ وَ الْمَجْهُولِينَ مَرْدُودَةٌ؛ لِعَدَمِ حُصُولِ الظَّنِّ بِصَدَقَتِهِمْ، وَ لِأَنَّ الشَّارِعَ لَمْ يَنْصِبْهُ دَلِيلًا لِلْحَاكِمِ، وَ إِنَّمَا نَصَبَ لَهُ دَلِيلًا مِنْ عَرَفَ عَدَالَتَهُ، فَسَقَطَ مَا فِي الْمَسَالِكِ.

وَ لَقَدْ أَغْرَبَ الْعَلَامَةُ فِي الْمَخْتَلَفِ، حَيْثُ اسْتَدَلَّ لِاشْتِرَاطِ ظُهُورِ الْعَدَالَةِ بَعْدَ أَنْ اخْتَارَهُ بِقَوْلِهِ: إِنَّ الظَّنَّ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِإِخْبَارِ الْعَدْلِ دُونَ الْفَاسِقِ، وَ مَعَ انْتِفَاءِ الظَّنِّ لاَ يَجُوزُ الْحُكْمُ بِشَهَادَتِهِ (١).

وَ أَيْ دَلِيلٌ دَلَّهُ عَلَى هَذَا الْحَصْرِ، فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي شَهَادَةِ الْمُسْتَوْرِ لاَ الْفَاسِقِ، وَ بَعْضُ الْمُسْتَوْرِينَ وَ الْمَجْهُولِينَ قَدْ يَحْصُلُ الظَّنُّ بِصَدَقَتِهِمْ أَزِيدٌ مِنْ بَعْضِ مَنْ ظَاهَرَهُ الْعَدَالَةَ، فَضَلَا عَنْ حُصُولِ أَصْلِ الظَّنِّ فِي خَبَرِهِمْ.

ص: ١٨٤

و أيضا فإنَّ الظنَّ ليس بشرط، و إنما الشرط من نصبه الشارع دليلاً، سواء ظنَّ الحاكم صدقه أم لا، فإنَّ شهادته المستور و المجهول بانفرادها من دون احتفافها بالقرائن لا تفيد ظناً بصدقه.

بل غايتها إفاده الشكِّ به؛ لأنها مجرد خبر يحتمل الصدق و الكذب، فإذا انضمَّ إليه حديث كون الأصل في أفراد الناس كلهم الفسق معللاً بكونه من مقتضى قوتين غريزتين قوى جانب كذبه فرجح، فيزول الشكُّ أيضاً، و لا أقلَّ من أن يصير منشأ لحصول الرية في صدقه، فالاحتياط يقتضى التوقف إلى أن يحصل ما ينفي الشكَّ و يثبت الظنَّ بصدقه، و ما ذلك إلا عدالته المفيدة لذلك.

و أمّا إذا كانت شهادته محفوفة بالقرائن المفيدة لصدقه، فمفيد الظنَّ إذن هو تلك القرائن لا مجرد شهادته العاربه عن ذلك، و الكلام إنما يساق في هذا دون ذاك.

ثم قال: و أغرب منه ما أجاب به في المهذب عن قولهم «إنَّ الأصل في المسلم العدالة» بأنَّ الإسلام يقتضيها بمعنى أنَّ المسلم أقرب إليها لا أنه يقتضيها اقتضاء يمنع من النقيض، و قبول الشهاده مبنى على اليقين لا التجويز.

و أنت خبير بأنَّ المعتمد من العدالة عند معتبر ظهورها ليس هو اليقين بل مجرد الظهور، و إن أمكن خلافه في نفس الأمر بالإجماع. و المنع من النقيض غير شرط فيها اتفاقاً.

و الجواب: أنَّ مراده باليقين هنا هو اليقين الشرعى الحاصل من إخبار العدلين، فيؤول إلى مجرد الظنَّ و الظهور، لا ما لا يمكن خلافه في نفس الأمر، فإنَّ عاقلاً لا يدعى ذلك في مثل هذا المقام.

و ظاهر أنَّ مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها، فيتوقف على العلم بانتفاء صفه الفسق، فيمنع من النقيض بهذا المعنى، بخلاف مجرد الإسلام، فإنه كما

عرفته لا يمنع منه.

فحاصل جوابه يؤول إلى أنّ ظاهر حال المسلم وإن اقتضى عدالته بمعنى قيامه بالواجبات و ترك المحرمات.

و هذا معنى قوله إنّ المسلم أقرب إليها إلّا- أنه لا- يقتضيها اقتضاء يمنع من النقيض و هو الفسق؛ لأنّ الأصل عدم قيامه بها، و الظاهر كما سبق لا- يعارض الأصل، فلا- يحصل اليقين الشرعي، و هو الظنّ الغالب القوى بعدالته، و مجرد التجويز و احتمال العدالة لا يكفي في قبول الشهاده، فليس في جوابه بعد التحصيل ما يوجب الغرابه.

### أوهام و تنبيهات

و أمّا ما ورد في بعض الروايات من قوله صلّى الله عليه و آله: «نحن نحكم بالظاهر و الله يتولّى السرائر» و في روايه أخرى: أنا أقضى بالظاهر. و في أخرى: الظاهر عنوان الباطن (١).

فالظاهر أنّ المراد به أنّ العقائد و الضمائر و النيات و السرائر لمّا كانت مستوره عنّا و لم يطلع عليها إلّا الله فهي إلى الله، و هو يتولّاها و يجازى عليها، إن خيرا فخييرا، و إن شرا فشرا.

و أمّا نحن، فنحكم بالظواهر من الأحوال، فإذا رأينا مثلا شخصا يجتنب عن الكبائر و لا يصرّ على الصغائر، و يتحرّز عما يخالف المروءه، فنحكم بعدالته و لا نتكلّف على الزائد، فإنّه موضوع عنّا، و لا دلالة فيه على الاكتفاء بحسن الظاهر،

ص: ١٨٦

---

١- (١) هذه روايات عاميه لم توجد في مصادرنا الحديثيه، راجع: بحار الأنوار ٦٩: ٣٦٥.

إذ(١) المفروض أنّ ظاهره حسن، و ذلك ممّا يوجب الظنّ بعدالته، و لذا لمّا أسلم الأعرابي فشهد بالهلال فقبل منه؛ لأنّنا لا نسلم أنّ ذلك بمجرّده يوجب ظنّا بعدالته ما لم يختبر؛ لاحتمال أن يكون من باب التكلف و التدليس.

و أمّا قصّه الأعرابي، فعلى تقدير ثبوتها، فلعلّه عرف عدالته من وجه آخر، و لأنّ الإسلام يجبّ ما قبله، و لم تحدث بعده ما تنتقض به العداله، أو لأنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له، فيكون عدلا بمجرّد الإسلام و التوبه، فيقبل شهادته بعدهما بلا فصل، إلا أنّ تعريف العداله بالملكه لا يساعده، فإنّ تحقّقها بمجرّد الإسلام و التوبه بعد العلم بعدمها مشكل.

فإن قلت: من كان ظاهره حسنا مع اتّصافه بالإيمان، فهو ظاهر الصدق، فيقبل إخباره بعدالته من دون أن نختبر، أو يشهد عليها عدلان، و ذلك كإخباره بكون اللحم مذكّاه، و الماء طاهرا أو نجسا، و برقّ جاريتة التي يبيعها، و بعقد عقده، و نحو ذلك؛ إذ في الكلّ لا يشترط العداله، بل يكتفى بظاهر صدقه.

قلت: أوّلا أنّ ذلك خارج عن محلّ النزاع؛ إذ محلّه حيث يشترط فيه عدم الفسق، و ذلك مقبول معه اتّفاقا.

و ثانيا: أنّ العداله أعلى مرتبه من هذه الأمور الجزئيه؛ لأنّها تثبت شرعا عاما، فلا يلزم من القبول في ذلك القبول فيها.

**تتمّه مهمّه**

قد سبق أنّ العداله تثبت بالتركيه من العالم بها، فهل يكفي بها مجرّد أن يقول:

عرفته بالصلاح و الأمانه، أو ما رأيت منه إلّا خيرا، أو لا أعلم منه فسقا و ما شابه

ص: ١٨٧

---

١- (١) تعليل للمنفى لا للنفى «منه».

ذلك، من غير أن يذكر سبب التزكيه مفضّلاً، أو لا- بدّ من التفصيل؟ قولان، أولهما أقرب إلى التحقيق؛ لأنّ العدالة تحصل بالتحرّز عن أسباب الفسق، وهى كثيره يعسر ضبطها و عدّها.

ثم هل يكفى فيها الواحد، أو لا بدّ من التعدّد؟ قولان، اختار أولهما العلامه، و ثانيهما المحقّق، و هو الأقرب؛ لأنّها شاذّه، و من شأنها اعتبار العدد فيها، و لأنّ مقتضى اشتراط العدالة إعتبار حصول العلم بها، و البينه تقوم مقام العلم شرعا فتغنى عنه، و ما سوى ذلك تتوقّف الاكتفاء به على الدليل.

و فرض العموم فى الآيه على وجه يتناول الإخبار بالعدالة يؤدّى إلى حصول التناقض فى مدلولها؛ لأنّ الاكتفاء فى معرفه العدالة بخبر الواحد يقتضى عدم توقّف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفه الفسق، ضروره أنّ خبر العدل بمجرّده لا- يوجب العلم، و سيأتى أنّ مقتضاها توقّف القبول على العلم بالانتفاء، فلا بدّ من حملها على إرادته الإخبار بما سوى العدالة.

و هذه المسأله متفرّعه على أنّ خبر العدل فى غير دعوى العدالة لنفسه هل يفيد القطع أم لا؟ الظاهر أنّه لا يفيد.

#### تنبيه

قد علمت معنى العدالة لغه و اصطلاحاً، فاعلم أنّ حملها فى الروايات الماضيه و الآتيه على المعنى العرفى دون المعنى الشرعى - بعد تسليم أن ليس المراد بها المعنى اللغوى، كما فعله صاحب المدارك - غير جيّد؛ لأنّ الخطاب الشرعى إنّما يحمل على المعنى العرفى إذا لم تكن له حقيقه فى الشرع، و كانت له فى العرف حقيقه.

و العدالة ليست لها فيه حقيقه أصلاً، و إنّما تطلق فى الشرع على ما ذكرناه، و هو

أنّ بعضهم اكتفى في معرفتها بمجرد حسن الظاهر، و بعضهم بعدم معلوميه الفسق، و آخرون اعتبروا فيها المعاشرة و حصول الملكة، و تلك الاختلافات لاختلاف الأخبار الواردة في ذلك، فإنّ بعضها بظاهره يدلّ على الأوّل، و بعضها كذلك على الثاني، و بعضها على الثالث.

فإذا ثبت أنّ المعنيين الأوّلين غير كافيين في تحقّقها و معرفتها، تعيّن حملها على الثالث؛ لعدم تحقّق معنى العرفي، مع الاتّفاق على عدم إرادته المعنى اللغوي، فتأمّل فيه.

## الباب الثاني: في نقل نبذه من الأخبار والآثار

### إشاره

في نقل نبذه من الأخبار والآثار(١)

الدالّه على اعتبار

### فصل العدالة في إمام الجمعه و الجماعه

مع استطراد طرف آخر منها المناسب للمقام و المكتمل للمرام.

### فصل اشتراط العدالة في إمام الجمعه و الجماعه

### إشاره

[اشتراط العدالة في إمام الجمعه و الجماعه]

قال سيّدنا الإمام الهمام جعفر بن محمّد الصادق عليهما السّلام: ثلاثه لا يصلّي خلفهم:

المجهول، و الغالي و إن كان يقول بقولك، و المجاهر بالفسق و إن كان مقتصدا. كذا في الفقيه(٢).

ص: ١٨٩

---

١- (١) الأثر هو ما جاء عن الصحابي، و الخبر أعمّ منه. و قيل: إنّ الأثر مساو للخبر. و قيل: إنّ الأثر أعمّ من الحديث و الخبر، و كيف ما كان فالمراد به هنا ما سنقله عن أبي ذرّ و غيره من الصحابه رضی الله عنهم «منه».

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٩ برقم: ١١١٠.

و ذكر مؤلفه رضى الله عنه إتياءه من دون تأويل و لا- قدح، مع ما سبق منه من الشرط، يدل على أنه مذهبه و إن كان الراوى مهملًا.

لأنه مذكور فى التهذيب بسند مجهول، عن خلف بن حماد، عن رجل، عن الصادق عليه السلام، قال: لا تصل خلف الغالى و إن كان يقول بقولك، و المجهول، و المجاهر بالفسق و إن كان مقتصدًا(١).

المجهول من جهل حاله لا- شخصه. و مفاد العبارة هو الثانى، فالإسناد مجازى أسند معنى الفعل فى المبنى للمفعول إلى غير المفعول به للملابسه بينهما.

و المراد هنا من لا- يكون حاله فى العدالة و الرذاله معلومه، فيجب على المأموم أن يفتش عن حال إمامه الذى يريد أن يصلّى خلفه، فإن ظهرت له عدالته و ظنّ بها بطريق من الطرق المعتبره فى تحصيل العلم بالعداله، و إلا فلا يصلّ خلفه حينئذ؛ لاستلزامه بطلان صلاته هذه بالافتداء به و الحال هذه.

لأن مجهول الحال(٢) بل مشكوك العدالة لا يكون أهلا للضمان، فلا يصح الائتمام به، و لأن هذه صلاه منهيه عنها، و كلّ صلاه كذلك فاسده؛ لأن النهى فى العبادات يفسدها، و لأنّ الذمه مشغوله يقينا، فلا يجوز الافتداء بمن لا وثوق بدينه و لا أمانته للجهل بحاله.

قال العلامة فى النهايه و قد سبق نقله: و لو لم يعلم حاله و لم يظهر منه ما يمنع

ص: ١٩٠

١- (١) تهذيب الأحكام ٣: ١٣ ح ٢١.

٢- (٢) وجه الترقى أنّ مجهول الحال مظنون الفسق كما سيأتى، فمشكوك العدالة فوقه «منه».

الائتمام به ولا ما يسوغه، لم تصح الصلاة(١).

وقال الشهيد في الذكري بعد اعتبار عداله إمام الجمعة و الجماعة إجماعاً: لو شك في عدالته لم تصح الصلاة خلفه(٢).

و في الخبر إشاره إلى أن اكتفاء بعض الأصحاب العداله بظاهر الإسلام مع الجهل بحال المسلم، و بعضهم بالتعويل على حسن الظاهر، غير كاف؛ لأن حسن الظاهر لا يفيد العلم بحقيقه الحال، فيفيد العلم بظهور عدالته المعتبر شرعاً؛ لأنه كثيراً ما يجتمع(٣) معه الفسق الخفي؛ إذ الإنسان يخفي أسباب فقهه غالباً، فلا بد من معرفه باطن حاله.

و قد جربنا نحن ذلك، فوجدنا بحسن الظاهر و سيماء الصالحين بعض من عاصرناه، فبعد ما عاشرناه عرفناه أنه من حزب الشيطان.

و نعم ما قال أبو الدرداء - و إن كان أصل الكلام على ما ذكره السيّد في نهج البلاغه من أمير المؤمنين صلوات الله عليه و على أولاده المعصومين - وجدت الناس أخبر ثقله(٤).

ص: ١٩١

١- (١) نهاية الأحكام ٢: ١٤٠.

٢- (٢) ذكرى الشيعة ٤: ١٠٢.

٣- (٣) إشاره إلى أن القدر المعتبر في العلم بالعداله مجرد ظهورها عند المعتبر، لاشتراطها في نفس الأمر كما مرّ، فمن عاشر رجلاً و وجده يجتنب عن الكبائر و لا- يصرّ على الصغائر و يتحرّز عمياً يخالف المروء و ظنّ أنّ ذلك صار فيه ملكه، جاز له الائتمام به، و إن كان فاسقاً بل كافراً في نفس الأمر «منه».

٤- (٤) نهج البلاغه ص ٥٥٣ رقم الحديث: ٤٣٤. القلي البغض يقول: جرب الناس فإنك إذا



و سيأتي في روايه الفقيه الجليل عبد الله بن أبي يعفور أنّ عداله الرجل إنّما يعرف بالتفتيش عن حاله، فإذا قُتس و عرف الستر و العفاف و كفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان، و بالجمله اجتناب الكبائر، مع تعاهده الصلاه في أوقاتها، ليكون ذلك سترًا و كفّاره للصغائر، و جب على العارف به بذلك من قبيلته و أهل محلّته تذكّيته و إظهار عدالته في الناس بعد أن سئلوا عنها.

و ظاهر أنّ ذلك إنّما يتصوّر بالاختبار بالصحب المتأكّده و الملازمه بحيث يظهر أحواله، و يحصل الاطّلاع على سريرته، فكيف يصحّ الاكتفاء بحسن الظاهر و الحال هذه؟

نعم من اكتفى في العدالة بالتعويل على الإيمان إلى أن يعلم الفسق، له أن يقول:

المراد به من لا يكون حاله في الإيمان (1) و عدمه معلومه؛ إذ لا تسوغ الصلاه حال الاختيار خلف العامه و غيرهم من فرق الشيعه غير الإمامي؛ لاشتراط الإيمان في الإمام اتفاقاً منّا، و هذا (2) القول مع كونه خلاف الظاهر من لفظ الحديث.

ص: ١٩٢

- 
- ١- (١) إشارة إلى أنّ مرادهم بالإسلام هنا هو الإيمان؛ للاتّفاق على اشتراطه في إمام الجماعة، و كذا في الشاهد «منه».
  - ٢- (٢) هذا مبني على القول بأنّ من قال بإمامه أمير المؤمنين عليه السّلام بلا فصل فهو شيعه، قائلًا كان بإمامه سائر الأئمّه أم لا، حتّى تشمل الواقفيه و الزيديه و الفطحيه و أمثالهم، و هذا اصطلاح مستحدث من أئمّه أهل الكلام، و ليس في الروايات منه عين و لا أثر، بل الشيعه هم القائلون بولايه الأئمّه عليهم السّلام في كلّ وقت إلى تمام الاثنا عشر، و عليهم ينزل ما ورد في

ولذا قال الفاضل الأردبيلي في شرحه على الإرشاد بعد نقله: وفيه دلالة صريحة على عدم الاكتفاء بجهد الحال، بل لا بد من العلم المتعارف بالعدالة، فلا يدلّ القيد بالمجاهر على الجواز في غيره بعد التصريح بالعدم في المجهول.

وهو ظاهر، كيف؟ وفسق مانع، و العدالة شرط، فما لم يحصل العلم بحصوله و رفع المانع لم يحصل المشروط و الممنوع، و لا يكفي في مثله الأصل العدم، كيف؟ فإنه يعتبر فيه الأمور الوجودية، و هي فعل الطاعات، بل قيل: هي ملكه و هي وجودية.

و الأصل في الكلّ عدم الفعل، فلا- يكفي مجرّد الإسلام بل الإيمان مع عدم ظهور الفسق، كما هو مذهب الأكثر (1). إنتهى كلامه رفع مقامه.

ضعيف، كما مرّ و سيأتي.

و بالجملة على مذهب من رأى أنّ الأصل في كلّ المسلمين العدالة تجوز الصلاة خلف مجهول الحال إلى أن يظهر فسقه.

و أمّا على المذهب الحقّ و القول الصدق بأصالة الفسق، فلا، بل يجب البحث حينئذ عن حاله، و الفحص عن جماله و جلاله، إلى أن يحصل العلم بانتفاء الفسق أو العدالة، سواء كان انتفاؤها لوجود فعل محرّم أو ترك واجب أو ترك مروءة أم لا، بل بأن لا- تصير حاله ملكه راسخه مع فعل الواجبات و الكفّ عن المحرّمات و عن ترك المروءات، و ظاهر أنّ عدم الملكة أصل بالنسبة إلى وجودها، بل الوجود طار

ص: ١٩٣

عليه، كما سبق.

و القول بأن مجهول الحال مظنون العدالة؛ إذ ظهور إيمانه مع انضمام حسن ظاهره يفيد ذلك، و الإجماع منعقد على وجوب اتّباع الظنّ.

مجاب: بأنّ مجرّد كونه كذلك مظنّه لعدالته، و إن لم يختبر غير مسلم، و السند ما مرّ في بعض الفصول السالفه، و لقوله صلّى الله عليه و آله: خير القرون قرني، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ يفشو الكذب(١).

و لما في الكافي: عن محمّد بن هارون الجلاب، عن أبي الحسن عليه السّلام: إذا كان الجور أغلب لم يحلّ لأحد أن يظنّ لأحد خيرا حتّى يعرف ذلك منه(٢).

و لا شبهه في أنّ الفسق في زماننا هذا أغلب و أكثر، فحينئذ لا يحصل الظنّ بعداله مجهول الحال، بل المظنون وقتئذ عدمها.

و الحاصل أنّ المجهول حاله منخرط في سلك من له صفه الفسق، من باب تغليب الأكثر، فلا يقتدى به، و لا يقبل قوله، إلى أن يبحث عن حاله، مع ما فيه من الاحتياط الواجب، و منع كونه واجبا مستندا إلى عدم وجوب صوم يوم آخر الشعبان إذا كان مشكوكا فيه.

و أمّا وجوب صوم يوم الشكّ من آخر رمضان، فللاستصحاب لا للاحتياط، مرفوع بأنّ الاحتياط إنّما شرّع فيما ثبت وجوبه، كما في الصلاة المنسيه. أو كان ثبوته هو الأصل، كما في صوم ثلاثين من رمضان.

و أمّا ما احتمل التحريم، كالصوم عند الشكّ في هلال رمضان، فللاحتياط فيه،

ص: ١٩٤

١- (١) صحيح مسلم ٤: ١٩٦٢.

٢- (٢) فروع الكافي ٥: ٢٩٨ ح ٢.

و مسألنا هذه من قبيله الثاني؛ لما سبق من أصاله الفسق.

و توهم أنّ الفسق شرط فى وجوب التبين، فإذا انتفى انتفى، و هاهنا قد انتفى، مدفوع بأنّ المنتفى هو العلم به، و لا يلزم من عدم العلم بالشىء عدمه، و المطلوب هو العلم بالعدم، و منه يفهم أن لا- واسطه فى الواقع بين وصفى العدالة و الفسق؛ إذ الملكة المعبره فيها إن تحققت فهو العادل، و إلا فالفاسق، و توسط مجهول الحال إنّما هو بين من علم فسقه أو عدالته.

و معلوم أنّ تقدّم العلم بالوصف لا مدخله له فى حقيقته، و وجوب التثبت معلق بنفس الوصف لا بما تقدّم العلم به، و مقتضاه إرادته البحث و الفحص عن حصوله و عدمه.

و يؤيده أنّ وليد بن عقبه لما أخبر بارتداد بنى المصطلق أمر المؤمنين بالتثبت و التوقف ليعلموا فسقه و عدمه، و هم قبل ذلك الوقت ما كانوا عالمين بفسقه، و إلا لما بعثه رسول الله صلى الله عليه و آله إلى بنى المصطلق ليأخذ منهم الصدقه.

و بذلك سقط ما فى المسالك: جاء الفسق شرطاً فى وجوب التبين عند خبر الفاسق فى قوله: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا (١). شرط فى الأمر بالتبين عند خبر الفاسق، و مقتضاه عدم الأمر به مع عدم العلم به؛ لأنّ المجهول حاله لا يصحّ الحكم بالفسق، بل لو وصفه به و اصف ثبت عليه التعزير.

و ذلك لأنّ عدم صحّ الحكم عليه بالفسق لعدم العلم به لا يستلزم العلم بعدمه، ضروره أنّ عدم العلم بالشىء لا يستلزم عدمه فضلاً عن العلم بعدمه، و المطلوب هو العلم بالعدم؛ لأنّ وجوب التبين معلق بنفس الوصف لا بما سبق به العلم،

ص: ١٩٥

فوجب التفتيش عن حصوله و عدمه.

و أيضا كما لا يصحّ الحكم عليه بالفسق، فكذا لا يصحّ الحكم عليه بالعدل، فلا بدّ من مرجح يرجح به أحدهما على الآخر، و قد سبق أنّ الأصل في أفراد الناس كلّهم هو الفسق لا العدالة.

و أيضا فإنّ قوله تعالى: **أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَيَّبُوا بِحُجُوبِهَا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ** تعليل للأمر بالتيين، و من البين أنّ الوقوع في الندم بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول إخبار من له صفه الفسق في الواقع حيث لا حرج معها عن الكذب، و الجهل بحاله لا يدفعه؛ لأنّ ذلك التعليل يقتضى وجوب الثبوت عند خبر من لا نعلم عدالته، لمشاركته الفاسق في جواز الكذب، فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر على حدّ قيامه في خبر الفاسق.

و قد تقرّر أنّ العلة المنصوصه تتعدّى بها الحكم إلى كلّ محلّ يوجد فيه الشرط.

و أمّا حديث التعزير، فمغالطه، و قد سبق نظيره في الفصل الرابع من الباب الأوّل، فتذكّر.

### وهم و تنبيه

جواز كشف ستر المؤمن إذا تعلق به غرض صحيح

فإن قلت: المجهول حاله مستوره عورته، فلا ينبغي البحث عن حاله المؤدّى إلى كشف عورته، فإنّ من تتبّع عوره أخيه يتبّع الله عورته، و من يتبّع الله عورته، فضحه على رؤوس الأشهاد الأوّلين و الآخرين.

و أيضا قد علم من سيره نبينا صلّى الله عليه و آله أنّه كان لا يجسّس على المنكرات، بل كان يسترها و يكره إظهارها، فإنّ في إظهارها إظهار الفاحشه، و قد قال الله تعالى:

الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا (١) الآية.

قلت: جواز ذلك البحث وإن اشتمل على القدح في المسلم المستور، واستلزم إشاعه الفاحشه في الذين آمنوا، إذا تعلق به غرض صحيح من دفع المفساد (٢) الدينيه، و محافظه (٣) الأموال و الفروج، و صيانه الشريعه المطهره من إدخال ما ليس (٤) منها فيها، و نحو ذلك، و هذا أمر واضح لا مريه فيه.

هذا، و الغالى من أفرط في حب مخلوق حتى كفر، يقال: غلى في الأمر يغلو إذا جاوز فيه الحد، و إنما لم تجز الصلاه خلف الغلاه؛ لأنهم كفّار ارتدّوا عن دين الإسلام.

قال الباقر عليه السلام: إن عليا عليه السلام لما فرغ من أهل البصره أتاه سبعون رجلا من الزطّ، فسلموا عليه، و كلموه بلسانهم، ثم قال لهم: إنى لست كما قلت، أنا عبد الله مخلوق، فأبوا عليه و قالوا لعنهم الله: لا، بل أنت أنت هو، فقال لهم: لئن لم ترجعوا عمّا قلت فمى ثم تتوبوا إلى الله تعالى لأقتلنكم.

قال: فأبوا عليه أن يتوبوا أو يرجعوا، فأمر أن يحفر آبار فحفرت، ثم خرق بعضها إلى بعض، ثم قذف بهم، ثم جز رؤوسهم (٥)، ثم ألهب في بئر ناراً و ليس فيها أحد منهم، فدخل فيها الدخان عليهم فماتوا (٦).

ص: ١٩٧

١- (١) سورة النور: ١٩.

٢- (٢) كما في صوره فساد صلاه المؤمن إذا اقتدى به و هو بهذه الحال «منه».

٣- (٣) كما في صوره شهاده الزور «منه».

٤- (٤) كما في صوره كون الراوى ضعيفا مع روايته في العقائد و الأحكام «منه».

٥- (٥) في الكشّى: ثم خرق بعضها إلى بعض، ثم فرقهم، ثم طم رؤوسها.

٦- (٦) إختيار معرفه الرجال ١: ٣٢٥.

و فى خبر آخر: يا على إن أمتى ستفترق ثلاثه: فرقه شيعتك و هم المؤمنون، و فرقه عدوك و هم الشاكون، و فرقه غالوا فيك و هم الجاحدون، فأنت و شيعتك فى الجنه، و عدوك و الغالى فى النار(١).

و عن الصادق عليه السلام: إن الغلاه شر خلق الله، يصعرون عظمه الله، و يدعون الربوبيه لعباد الله، إن الغلاه شر من اليهود و النصارى و المجوس(٢).

فظهر أن الغالى لا يقول بقول المخاطب، و لا يتدين بدينه، بل ذلك مجرد فرض و تقدير جعله فردا خفيا، و بالغ به فى عدم جواز الصلاه خلفه، فتأمل.

و المجاهر: من جاهر بمعاصيها و أظهرها.

و فى نهايه ابن الأثير: و فيه «كل أمتى معافى إلا المجاهرين» هم الذين جاهروا بمعاصيهم و أظهروها، و كشفوا ما ستر الله عليهم منها فيتحدثون بها. يقال: جهر و جاهر و أجهر، و منه الحديث «لا غيبه لفاسق و لا مجاهر»(٣).

و ظاهره أن المجاهر هو الذى جاهر بنفسه بعد فعله و إن كان قد فعله خفيا، لا الذى يرتكبه جهارا، و المتبادر هو الثانى، و الظاهر هو الأعم. و قوله عليه السلام: «من ألقى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبه له»(٤) يحتملها.

و أمّا ما نقله من قوله «لا غيبه لفاسق» فمردود بمنع أصل الحديث، أو بحمله على فاسق خاص، أو على النهى و إن كان بصوره الخبر؛ إذ لو أبقى على عمومه

ص: ١٩٨

١- (١) بحار الأنوار ٢٥:٢٦٤.

٢- (٢) بحار الأنوار ٢٥:٢٦٥ و ٢٨٤ و ٧٩:٢٢٥.

٣- (٣) نهايه ابن الأثير ١:٣٢١.

٤- (٤) عوالى اللآلى ١:٢٧٧.

لهدم قاعده النهى عن الغيبه، نعم لو تعلق بذلك غرض دينى و مقصد صحيح يعود إلى المغتاب، بأن يرجوا ارتداعه عن المعصيه بذلك، لجاز من باب النهى عن المنكر.

و الفسق: الخروج عن طاعه الله مع الإيمان به، من قولهم «فسقت الرطبه عن قشرها» إذا خرجت، و الفاسق فى الشرع الخارج عن أمر الله تعالى بارتكاب الكبيره، و هو مؤمن لوجود حدّه فيه.

و فيه دلالة على أنّ المتجاهر بالفسق ينافى العدالة، و إنّ الاستتار به لا يقدر فيها، و ذلك بمفهومه المخالف فى كونه حجّه خلاف.

و الظاهر أنّ مفهوم الوصف ليس بحجّه، بحيث يلزم من عدمه العدم، و على تقدير كونه حجّه لا يعارض المنطوق و هو قوله «المجهول» على أنه إنّما يكون حجّه إذا لم يكن لذكر الصفه فائده سوى تخصيص الحكم.

و لعلّ فائدته هنا هى الاهتمام بالنهى عن الصلاه خلفه، لا لدلاله على جواز الصلاه خلف من ليس كذلك، و إن كان مجهولا حاله، ليناقض قوله «و المجهول» كما يفيد كلام الفاضل الأردبيلى و قد سبق، فتذكّر.

## إكمال

المراد من المجهول حاله

يمكن حمل المجهول على المجهول مذهبه، فيدلّ مفهوم المجاهر بالفسق على مذهب ابن الجنيد.

و لذلك قال الشهيد فى الذكرى: و هذا يصلح حجّه للجانبين من حيث لفظ

ص: ١٩٩



و الأظهر أن يحمل المجهول على المجهول حاله كما هو المتبادر، و يجعل ذكر خصوص الغالى و المجاهر من باب زياده الاعتناء بالنهى عن الصلاة خلفهم؛ إذ لو حمل على المجهول مذهبه، و اعتبر مفهوم المجاهر بالفسق، يلزم منه جواز الصلاة خلف من عدا الغالى من فرق المسلمين إذا لم يكونوا مجاهرين، و هو باتفاق منّا باطل؛ لأنّ الإيمان معتبر فى الإمام مطلقاً بالإجماع.

### توضيح

لو حملناه على المجهول عدالته، يفهم منه أنّ الإمامى لا بدّ و أن يكون معلوم العدالة، فيخرج منه كلّ من ليس إمامياً عادلاً.

أمّا غير الإمامى، فلما يأتى أنّ كلّ مخالف فى الاعتقاد فهو فاسق، لتقصيره فى الاجتهاد. و أمّا الإمامى الفاسق، فظاهر.

و إنّما ذكر بعده الغالى و المجاهر: إمّا لزياده الاهتمام، أو لعدم اعتبار المفهوم.

و أمّا لو حملناه على المجهول مذهبه، و اعتبرنا مفهوم المجاهر، يلزم منه جواز الصلاة خلف من عدا الغالى إذا لم يكونوا مجاهرين، و تخصيص المذهب بمذهب الإماميه بناء على إرادته الإيمان من الإسلام، مع أنّه خلاف الظاهر لا يلائمه ذكر

ص: ٢٠٠

١- (١) لفظ المجهول يدلّ على بطلان مذهب ابن الجنيد لو حملناه على المجهول حاله؛ لأنّه اكتفى فى العلم بالعدالة على مجرد الإسلام ما لم يعلم فسقه، و إن كان مجهولاً حاله. و مفهوم المجاهر يدلّ على بطلان مذهب من خالفه اعتبر فى العلم بالعدالة العشره الباطنه أو إحدى أختيها، أم اعتبر فيه مجرد حسن الظاهر؛ لأنّ النهى عن الصلاة خلف المجاهر لا يدلّ على اعتبار حسن الظاهر «منه».

٢- (٢) ذكرى الشيعة ٣٩٢:٤.

الغالى، و لا سيّما على نسخه الفقيه، فتدبر.

### تتميم نفعه عميم

المراد من المقتصد فى الآثار

الاقتصاد إفعال من القصد، بمعنى القصد، و هو التوسّط فى الأمور بين الإفراط و التفريط.

قال الزمخشري فى الأساس: قصد فى معيشته، و اقتصد و قصد فى الأمر، إذا لم يجاوز فيه الحدّ، و رضى بالتوسّط؛ لأنّه فى ذلك يقصد الأسدّ، و هو على القصد و على قصد السبيل إذا كان راشداً، و له طريق قصد و قاصده خلاف قولهم «طريق جور و جائره»<sup>(١)</sup>. إنتهى.

و الوسط: الحقّ الذى لا ميل له إلى أحد الجانبين من الإفراط و التفريط، هو الصراط المستقيم، و الطريق القصد الذى أخذ الله على العباد سلوكها، فالمراد بالاقتصاد سلوك الطريق القصد فى العقائد و الأقوال و الأفعال.

و كثيرا ما يستعمل الاقتصاد خاصّا فى التوسّط فى الانفاق بين الإسراف و التقدير. و منه «ما عال من اقتصد»<sup>(٢)</sup> و هو من الأمور التى نصّ الله تعالى عليها بقوله: وَ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا<sup>(٣)</sup>.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ المراد بالمقتصد هنا الاثنا عشرى؛ لأنّه اقتصد فاختر الحدّ الوسط دون طرفى الافراط، و هو الغلوّ و التفريط، و هو تضييع حقّهم

ص: ٢٠١

١- (١) أساس البلاغه ص ٥٠٩.

٢- (٢) بحار الأنوار ٧٨: ٢٠٣.

٣- (٣) سورة الفرقان: ٦٧.

و بغضهم عليهم السّلام، كما هو شأن النواصب و الخوارج.

و فى مجمع البيان فى كريمه: وَ لَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ (١) عن على عليه السّلام، قال: جئت إلى النّبي صلّى الله عليه و آله يوما، فوجدته فى ملاء من قريش، فنظر إلىّ، ثم قال: يا على إنّما مثلك فى هذه الأُمّة كمثل عيسى بن مريم، أحبّه قوم فأفرطوا فى حبّه فهلكوا، و أبغضه قوم فأفرطوا فى بغضه فهلكوا، و اقتصد فيه قوم فنجوا، فعظم ذلك عليهم، فضحكوا و قالوا: يشبه بالأنبياء و الرسل، فنزلت الآية (٢).

و المراد أنّه لا تصلّ خلف الفاسق المجاهر بفسقه، و إن كان شيعيا إماميا إثنا عشريا موافقا لك فى الاعتقاد.

و يفهم منه أنّ صاحب الكبيره و إن كان مجاهرا بها مؤمن، و أنّ الأعمال الصالحه ليست بجزء منه؛ لأنّه أسند الاقتصاد إليه و هو مجاهر بالفسق.

و المعتزله لمّا قالوا: الإيمان عبارته عن مجموع التصديق و الإقرار و العمل، جعلوه قسما ثالثا نازلا بين منزلتى المؤمن و الكافر؛ لمشاركته كلّ منهما فى بعض الأحكام، فإنّه يشارك المؤمن فى أنّه يناكح و يوارث و يصلّى عليه و يدفن فى مقابر المؤمنين، و يشارك الكافر فى الذمّ و البراءه منه و اعتقاد عداوته، و أن لا يقبل له شهادته، و لا يقدم للصلاه.

و يحتمل بعيدا أن يراد به الاقتصاد فى الجهر بالفسق، بأن يكون يرتكب الكبيره أحيانا مستقبحا إيّاها، دون أن يكون منهمكا فيها، بأن يعتاد ارتكابها غير

ص: ٢٠٢

١- (١) سورة الزخرف: ٥٧.

٢- (٢) مجمع البيان ٥: ٥٣.

مبال بها. تأمل فيه، فإنه أيضا يناسب أن يجعل فردا خفيا يبالغ به في عدم جواز الصلاة خلفه.

و له مرتبه أخرى هي أن يرتكبها مستصوبا إياها، فإذا بلغ هذا المبلغ خلع ربقه الإيمان و لبس الكفر، نعوذ بالله منه.

هذا، و روى سعيد بن إسماعيل، عن أبيه، عن الرضا عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يقارف الذنوب يصلّي خلفه أم لا؟ قال: لا. كذا في الفقيه (١).

و في التهذيب: عن سعد بن إسماعيل، عن أبيه، قال: قلت للرضا عليه السلام: رجل يقارف الذنوب و هو عارف بهذا الأمر أصلي خلفه؟ قال: لا (٢).

يقارفه: يقاربه و يخالطه و يكتسبه، و هو بعمومه يفيد عدم جواز الصلاة خلف من يقارفه مطلقا، كبيره كانت أم صغيره، و إن كان عارفا إماميا، إلا أن يخصّ بالكبيره، جمعا بين الأدلّه.

أو يجعل اللام للعهد، و إن احتملت الاستغراق؛ لأنّ عموم المفرد المحلّي باللام ليس من حيث كونه موضوعا له على حدّ صيغ العموم؛ إذ لا- عموم له بالوضع، بل هو موضوع للعهد، كما صرح به بعض المحقّقين من العربيه و الأصول، و إنّما دلالتة على العموم باعتبار منافاه عدم إرادته الحكمه و استلزامه الترجيح من غير مرجّح، و هما إنّما يكونان عند عدم احتمال العهد.

و الظاهر أنّه سؤال عن بعض أنواع المهيتة، فإنّ تحصيلها ثمّ اقرارها من حيث هي غير ممكن، بل لا بدّ فيه من تحقّقها في ضمن نوع ما بل فرد منه، فليحمل عليه

ص: ٢٠٣

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٨٠ برقم: ١١١٥.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٣: ٣١ ح ٢٢.

لفظه «الذنب» فيما يدلّ على عدم جواز الائتمام به لاقترانته الذنب.

و الحاصل أنّه محمول على الأفراد الشايعة المنساق إليها الذهن و هي الكبيره، و القرينه عليه عدم جواز الصلاه خلفه لذلك، و شموله لكلّ فرد للطبيعه ممنوع يتّجه العموم فى جميع أفراد النوع المعهود.

و يحتمل الجنس، و هو غير مفيد للعموم، كما فى لبست الثوب أو شربت الماء، و لامتناع تأكيده و وصفه بما يفيد، و إليه يؤول ما فى التهذيب من لفظ الجمع؛ لأنّ بعد إبطال الجمعيه بدخول اللام يفيد معنى الجنس.

و يمكن إبقاؤه على العموم بإرادته الصغيره المصرّه عليها، و فيه أن لا صغيره مع الإصرار، كما لا كبيره مع الاستغفار، فتأمل فيه.

و قال الباقر عليه السّلام: لا تصلّ إلاّ خلف من تتق بدينه و أمانته(١). أى: لا تصلّ خلف أحد إلاّ خلف من تتق بدينه، بأن يكون إماميا أخذ دينه من كتاب الله و سنّه رسول الله صلّى الله عليه و آله على علم و يقين و بصيره، لا باستحسان و تقليد و تأويل.

و إليه يشير قولهم عليهم السّلام: من أخذ دينه من كتاب الله و سنّه نبيّه زالت الجبال قبل أن يزول، و من أخذ دينه من أفواه الرجال ردّته الرجال(٢).

و ظاهره يدلّ على عدم جواز الائتمام بالمجهولين، و إن كانوا مستورين، فيدلّ على عدم جواز الاكتفاء فى العدالة بظاهر الإسلام، بل يدلّ على وجوب الاختبار بالمعاشره، بحيث يحصل الاطلاع على سريره؛ إذ الوثوق بديانته و أمانته لا يتأتّى إلاّ به أو بأحد أخويه، فيدلّ على اعتبار الملكه؛ لأنّ الوثوق بهما

ص: ٢٠٤

١- (١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٦٦، و سائل الشيعة ٨: ٣٠٩ و ٣١٥ و ٣١٩.

٢- (٢) بحار الأنوار ٢: ١٠٥ و ١٠٢: ٢٣.

لا يتحقق إلا بها.

## فأئده نفعها عأئده

فإن قلت: فما حال من ليست له قوّه هذا الأخذ؟

قلت: هو إذا أخذ دينه من هذا الأخذ من كتاب الله و سنّه رسول الله صلّى الله عليه و آله، كان حكمه فى أنّ دينه مأخوذ منهما؛ لأنّ المقلّد دينه دين مجتهد، إن حقًا فحقّ، و إن باطلا فباطل.

و النهى فى الخبر: إمّا مخصوص بأصول العقائد، أو بما إذا كان المأخوذ منه أفواها، بأن يكون سنّيًا قياسيا استحسانيا شيعيا سماعيا كتابيا، فإنّهم يأخذون الأحكام من الكتاب و السنّه، لا من القياس و الاستحسان، و هذا هو الأظهر، و إلاّ فالقول بجواز التقليد و حقيّه مذهب المقلّد و بطلان مذهب الحلبيين ممّا لا مفرّ منه.

و بهذا يجمع بين هذا الخبر و ما رواه بعضهم عن سيّدنا رسول الله صلّى الله عليه و آله أنّه قال:

«خذوا العلم من أفواه الرجال» (١) لأنّ المقلّد يجب عليه أن يأخذ الأحكام عن المجتهد لا من الكتب؛ لقوله «إياكم و الصحفيون، أو لا يغزّنكم الصحفيون» (٢) كما نقله آخرون، و لقوله تعالى: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٣).

فلا يجوز لأحد أن يقدم إلى القول على الله و رسوله بمجرد اعتقاده من نفسه فهم المراد، و ظنّه سلوكك نهج السداد، و مطالعه عبارة الأوّلين إذا لم يكن من المجتهدين.

ص: ٢٠٥

١- (١) عوالى اللآلى ٧٨:٤ برقم: ٤٨.

٢- (٢) عوالى اللآلى ٧٨:٤ برقم: ٤٩.

٣- (٣) سورة النحل: ٤٣.

و لذا اشتهر أنّ المكلف في هذا الزمان، و هو زمان غيبه صاحبا، صنفان:

مجتهد، و مقلد و فرضه الأخذ من المجتهد، و لو بوسائط عادله بعد مراعاة شرائط التقليد، بأن يثبت عنده اجتهاد من يريد أن يقلده بالممارسه و المباحثه المطلعه على كونه أهلا لذلك.

و ذلك للعالم بطريق الاجتهاد، و بما يتوقف هو عليه و إن لم يكن مجتهدا، أو ياذعان العلماء و تصديقهم له بذلك، بشرط أن يبلغ ذلك حدّ الشيعاء ليحصل الوثوق به، أو بشهادة عدلين عارفين بطريقه إذا كان مستند الشهاده استخبارهما، و مع ذلك كله لا بدّ من العلم بعدالته بالطريق المعترف في العلم بالعداله.

و بما قرّرناه يستفاد أنّ من ليس بواحد من الصنفين - كأئمه عصرنا هذا في بلدنا هذه - لا تسوغ الصلاه خلفه؛ لعدم الوثوق بدينه و لا أمانته.

أمّا الأول، فلاّنه ليس بمأخوذ من الكتاب و السنّه، فأئى له المعرفه بفقّه الصلاه و مقدّماتها فضلا عن العداله و ما يتعلّق بها.

و أمّا الثانى، فلاّنه لا أمانه لمن لا دين له.

قال الشهيد فى الذكرى: ترك المقلد تقليد العالم أو الأعلّم قاذح فى عدالته(١).

أقول: فليس أحد من عصرنا هذا فى مصرنا عادلا؛ إذ ليس فيهم عالم فضلا عن المقلد، و هم لا يقلّدون عالما من خارج بلدتهم على تقدير وجوده، فالأمر مشكل فى كثير من الأحكام المعترف فيها حضور عدول المؤمنين، و إن قلنا بأنّ الأصل فى كلّ المسلمين العداله إلى أن يظهر منه ما يزيلها، فإنّ التقليد واجب على غير العالم من المكلفين، و تارك الواجب فاسق بالاتفاق.

ص: ٢٠٦

مع أنهم تاركون واجبا آخر أهم من هذا، و هو تحصيل ملكه الاجتهاد، فإنه واجب في صورته فقد المجتهد، كما في زماننا هذا و بلادنا هذه، أمّا على الأعيان كما هو المشهور من الحلبيين، أو على الكفايه بمعنى وجوبه على الكلّ إلى أن يطلع فيهم فقيه مؤتمن، فيسقط عن غيره مّمّن يأخذ منه أحكام دينه ما دام حيّا.

و أعجب من ذلك هؤلاء الأئمّه مع عدم وقوفهم بالكتاب و السنّه، يثنون و سادّه الافتاء و الاقضاء، و يدعون الناس إلى تقليدهم و أتباع حكمهم على الملاء، و لا يخافون مؤاخذه جبار الأرض و السماء، فنعوذ بالله من شرور أنفسنا و من سيئات أعمالنا.

هذا، و قال محمّد بن بابويه رحمه الله ناقلا عن أبيه في رسالته التي كتب إليه: لا تصلّ خلف أحد إلاّ خلف رجلين: أحدهما من تثق بدينه و ورعه، و آخر تتقى سيفه و سطوته و شناعته على الدين، فصلّ خلفه على سبيل التقيه و المداراه(١).

أقول: الورع محرّكه التقوى، و هو على ما نقل عن أهل العصمه و الطهاره عليهم السّلام أن لا- يراك الله حيث نهاك، و لا يفقدك حيث أمرك(٢). أي: هو اجتناب جميع المنهيات، و ارتكاب جميع المأمورات.

و قال في الذكرى: الورع العفّه و حسن السيره، و هو مرتبه وراء العداله تبعث على ترك المكروهات، و التجنّب عن الشبهات.

و قال بعض أصحابنا: الورع الكفّ عمّا لا ينبغى، يقال: ورع عن المحارم يرع بكسرتين و ورعا بفتحيتين ورعه كعده فهو ورع، أي: كثير الورع، و قد قسموا ورع

ص: ٢٠٧

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٨٠.

٢- (٢) بحار الأنوار ٧٨: ٢٤١.



الأنفس على أربع درجات:

الأولى: الورع عمّا يوجب التفسيق و سقوط العدالة، و هذه أدناها.

الثانية: ورع الصالحين، و هو التخرّج عمّا يتطرّق إليه شبهه الحرمه، و إن ساغ ذلك في الفتوى، و هو الذى قال فيه رسول الله صلّى الله عليه و آله: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك (١).

الثالثة: ورع المتّقين، و هو ترك المباح خوفا من انتهائه إلى المحظور، مثل ترك التحدّث بأحوال الناس، حذرا من أن يجزّ إلى الغيبه. قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: لا يبلغ الرجل درجة المتّقين حتّى يدع ما لا بأس به مخافه ما به بأس (٢).

الرابعة: ورع الصديقيين، و هو ترك ما لا يراد بتناوله القوّه على طاعه لله، أو يلمّ بصاحبه بعض خواطر المعصيه. إنتهى.

و ظاهره يدلّ على عدم جواز الائتمام بمن لا ورع له بالمعنى المذكور، و ظاهر أنّ معرفته بذلك موقفه على الاختبار المستفاد من التكرار، لا على مجرد حسن الظاهر، و إن لم يحصل العشره الباطنه؛ إذ لا يحصل به للنفس وثوق لا بدينه و لا بورعه، كيف؟ و الإنسان كثيرا ما يخفى أسباب فسقه، فلا بدّ من معرفه باطن أمره، فهذا القول أيضا يدلّ على اعتبار الملكه بطريق قد سبق ذكره.

و من هنا يعلم أنّ السلف رحمه الله كانوا يببالغون في معرفه عداله الإمام و ديانتته و أمانتته، و كانوا يفتشون عن حاله إلى أن يحصل لهم وثوق بتقواه و ورعه، و ما كانوا يكتفون بمجرد حسن ظاهره من غير أن يتحقّق لهم الوثوق به.

كيف؟ و على بن بابويه من السلف الصالح، و من أجلاء أصحابنا و فقهاءهم، و ابنه

ص: ٢٠٨

١- (١) وسائل الشيعه ١٦٧:٢٧ و ١٧٠، و بحار الأنوار ٢: ٢٥٩ و ٢٦٠.

٢- (٢) بحار الأنوار ٧٧: ١٦٦ و ١٧٩.

محمّد هذا من أعزّ الناس إليه و أشفقهم عليه، و قد كتب إليه بذلك، و منعه من الصلاه خلف أحد إلا خلف من يثق بدينه و ورعه، و هو على ما فسّره الأصحاب عبارته عن فعل الواجبات و ترك المنهيات مطلقا، و قد مرّ أنّ الوثوق بورعه هذا لا يحصل إلا بالصّحة المتأكّده الملازمه، بحيث يظهر أحواله، و يحصل الاطلاع على سيرته.

فما ذكره صاحب المدارك بقوله: المستفاد من إطلاق كثير من الروايات و خصوص بعضها الاكتفاء في ذلك بحسن الظاهر، و المعرفة بفقهاء الصلاه، بل المنقول من فعل السلف الاكتفاء بما دون ذلك، إلا أنّ المصير إلى ما ذكره الأصحاب أحوط (١).

إن أراد بهم أصحاب الأئمة عليهم السّلام، فقد عرفت و ستعرف من الأخبار المنقوله عنهم أنّهم ما كانوا يكتفون بحسن الظاهر فضلا عمّا دون ذلك.

و إن أراد بهم من بعدهم من فقهاءنا الإماميه، فقد نقل عنهم بعد نقل قول المصنّف «يعتبر في الإمام العداله و الإيمان و العقل و طهاره المولد» (٢) إعتبار هذه الأمور الأربعة في إمام الجماعه مقطوع به في كلامهم، و هم يدعون عليه الإجماع.

نعم ذهب ابن الجنيّد إلى أنّ كلّ المسلمين على العداله إلى أن يظهر منه ما يزيلها. ثمّ قال: و ذهب آخرون إلى جواز التعويل على حسن الظاهر؛ لعسر الاطلاع على البواطن.

و ليس كلّ السلف يكتفون بحسن الظاهر و ما دون ذلك، على أنّ فعل السلف بهذا المعنى ليس بحجّه تركز إليها النفس، بعد دلاله الأدلّه على خلافها، و خصوصا

ص: ٢٠٩

١- (١) مدارك الأحكام ٤: ٦٦.

٢- (٢) شرائع الإسلام ١: ١٢٤.

إذا كان المستفاد من عموم كثير من الروايات و خصوص بعضها اعتبار العدالة بالمعنى المعبر عند المتأخرين مع كونه أحوط كما اعترف به، فليأخذ الحائط لدينه، و ليكن في العبادات على يقينه.

## تنبیه

لعلّ مراد المحقّق بالعقل حيث اعتبره بعد الإيمان و العدالة المعرفه بفقّه الصلاه، أو الرزانه و المتانہ، أو العلم بمواضع النفع و مواقع الضرّ، ليسأل الله منها ما هو مناسب الوقت و أحوال المؤمنین، و إلّا فحصول الإيمان و العدالة بدونہ كأنه ممتنع، فذكرهما مغن عن ذكره، فإنّہ كان له موقع قبلهما.

بل نقول: إعتبار العدالة يغني عمّا عداها. أمّا عن الأوّل، فلأنّ المخالف للحقّ من فرق أهل الإسلام لا عداله له بل هو فاسق، كما صرّح به في أبواب الشهاده من كتابه هذا، و سيأتي أيضا بيان فسقه في مواضع من رسالتنا هذه.

و أمّا عن الثالث، فإنّ المجنون لا يتّصف بالعداله؛ لعدم اتّصافه بالإيمان حقيقه.

و أمّا عن الرابع، فلأنّ ولد الزنا شرّ الثلاثه، كما ورد في الخبر (١)، و إذا كان شرّه أعظم من شرّ أبويه لم تصحّ إمامته؛ لعدم صحّحه إمامتهما لفسقهما، فيلزم عدم صحّحه إمامته بطريق أولى.

و سأل عمر بن يزيد أبا عبد الله الصادق عليه السّلام عن إمام لا بأس به في جميع أمورہ، عارف غير أنّه يسمع أبويه الكلام الغليظ الذي يغيزهما أقرأ خلفه؟ قال: لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقًا قاطعا. كذا في الفقيه (٢).

ص: ٢١٠

١- (١) عوالي اللآلي ٥٣٣:٣ و ٥٣٤، و بحار الأنوار ١٨١:٣٠.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ٣٧٩:١-٣٨٠.

و فى التهذيب: لا بأس به فى جميع أمره عارف غير أنه. الحديث (١).

و هو مجرور صفة للإمام، و المراد أنه عارف بهذا الأمر و هو الإمامه، أى: هو شيعى إمامى، أو عارف بفقہ الصلاه و منافيات العداله و مصححاتها، و ما يتعلّق بأمر الإمامه الصغرى. و يقال: عقّ والده آذاه أذى و عصاه و خرج عليه فهو ضدّ البرّ.

و يحمل ذلك على أنه غير مصرّ؛ إذ الإصرار على الصغائر يلحقها بالكبائر لو جعلنا هذا صغيره، و تحريم أن يقول لهما أفّ يؤذن بعظم حقّهما، و يدلّ على أنّ عقوق الوالدين قادح فى العداله، كيف لا؟ و قد جعل الله العاقّ جباراً شقياً فى قوله تعالى: وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا (٢).

و بذلك استدلّ أبو جعفر الثانى محمّد بن على الرضا عليهما السلام فى روايه عبد العظيم بن عبد الله الحسينى على كون عقوق الوالدين من الكبائر (٣).

و قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: إياكم و عقوق الوالدين، فإنّ ریح الجنّه توجد من مسيره ألف عام و لا يجدها عاقّ (٤).

أقول: و هذا خبر صحيح صريح فى أنّ أصحاب الأئمّه عليهم السلام كانوا يختبرون من يريدون أن يصلّوا خلفه، و كانوا يفتشون عن حاله إلى أن يحصل لهم الاطلاع على جميع أموره المعتمره فى الإمامه من العداله و غيرها.

ألا يرى إلى عمر بن يزيد يتاع السابرى من أصحاب الصادق و الكاظم عليهما السلام

ص: ٢١١

١- (١) تهذيب الأحكام ٣: ٣٠ ح ١٨.

٢- (٢) سوره مريم: ٣٢.

٣- (٣) أصول الكافى ٢: ٢٨٥، من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٣.

٤- (٤) أصول الكافى ٢: ٣٤٩ ح ٦.

و هو من الفضلاء الأجلّاء المعتمدين من أصحاب أبي عبد الله عليه السّلام، و كان واسطه بينه و بين الناس، و له كتاب أسنده إليه الشيخ (١) و النجاشي (٢). لَمَّا شكّ في كون هذا الكلام الغليظ منافيا لعداله الإمام، سأل عنه الإمام عليه السّلام إحتياطاً لدينه، و تحزّياً ليقينه، و حذراً عن بطلان صلاته بالاعتداء به و الحال هذه، فقال: إقرأ خلفه (٣). أى:

هو مناف لعدالته، فتجب عليّ القراءه خلفه.

إذ المفروض أن لا بأس به في جميع أموره من معرفه فقه الصلاه و طهاره المولد، و من كونه عارفاً إمامياً قارئاً، إلى غير ذلك من وظائف الإمام، غير أنّه يسمع أبويه الكلام الغليظ.

و ظاهر أنّ هذا النحو من الاطلاع لا يتيسّر إلاّ من الاختبار من التكرار، فيدلّ على المعاشره، أو ما يقوم مقامها، و على اعتبار الملكه في العداله، ثمّ في تقرير الإمام عليه السّلام على هذا الكلام دلالة على وجوب معرفه ذلك كلّ.

و العجب من صاحب المدارك أنّه بعد أن نقل عن جمع من الأصحاب الإجماع على أنّ العداله شرط في الإمام، و نقل عنهم في مقام احتجاجهم على ذلك هذا الخبر، و خبر سعيد بن إسماعيل الماضي، و خبر أبي علي بن راشد الآتي، قال: هذه الأخبار لا تخلو عن ضعف في سند، أو قصور في دلالة (٤).

و أيّ ضعف و قصور في هذا الخبر؟ فإنّه مع صحّته صريح فيما ادّعاه

ص: ٢١٢

١- (١) الفهرست للشيخ الطوسي ص ٣٢٤.

٢- (٢) رجال النجاشي ص ٢٨٦ برقم: ٧٦٣.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٩، تهذيب الأحكام ٣: ٣٠.

٤- (٤) مدارك الأحكام ٤: ٦٦.

الأصحاب، كما لا يخفى على من تأمله من أولى الألباب.

و روى محمد بن يعقوب بإسناده، عن سماعه، قال: سألته عن رجل كان يصلي، فخرج الإمام وقد صلى الرجل ركعه من صلاه فريضه، قال: إن كان إماما عدلا فليصل أخرى و ينصرف و يجعلهما تطوعا، و ليدخل مع الإمام فى صلاته كما هو، و إن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو و يصلى ركعه أخرى معه، و يجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أنّ محمدا عبده و رسوله (١)، ثمّ لیتّم صلاته معه ما استطاع، فإنّ التقيه واسعته، و ليس شىء من التقيه إلاّ و صاحبها عليه مأجور إن شاء الله (٢).

أقول: هذا الخبر موثّق، و إن كان فى طريقه عثمان بن عيسى، و سماعه بن مهران، و هما واقفيان، إلاّ أنّهما موثوقا بهما فى روايتهما.

و قول الشيخ الصدوق فى مبحث من أفطر أو جامع فى شهر رمضان من كتاب من لا يحضره الفقيه: لا أفتى بالخبر الذى رواه سماعه؛ لأنّ سماعه واقفى (٣). لا يضرنا؛ إذ لا منافاه بين الوقوف و الوثوق.

ثمّ الظاهر أنّ المسؤول هو أبو عبد الله عليه السلام، و يحتمل الكاظم عليه السلام؛ لأنّه يروى عنهما جميعا.

و الخبر صريح فى عدم جواز الائتمام بغير العدل، إلاّ فى صورته التقيه

ص: ٢١٣

---

١- (١) فيه دلالة على ما ذهب إليه الصدوق من عدم وجوب الصلاه على النبى و آله فى التشهد الأوّل من حيث كونها جزء من الصلاه «منه».

٢- (٢) فروع الكافى ٣: ٣٨٠ ح ٧.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ٢: ١٢١.

و المداراه، و أنّ العلم بعدالته قبل الاقتداء به ممّا لا بدّ منه: إمّا بأن لا يعلم منه فسقا، أو يعلم منه فسقا، أو يعلم منه عدمه، أو يكتفى بحسن ظاهره، و الأوسط أوسط؛ لأنّ ظاهره يدلّ على اشتراط العدالة في إمام الجماعة، فيفيد أنّها أمر آخر غير الإسلام، و أنّ العلم بوجودها في الإمام قبل الائتمام من شرائط صحّحه الصلاه، فينفى القول بأنّ العدالة نفس الإسلام.

و على تقدير كونها أمر آخر غيره و هو الملكه لا يشترط العلم بوجودها، بل يكفي عدم العلم بانتفائها عن المسلم، و قد سبق هذا القول في الفصل الرابع من الباب الأوّل عن صاحب المسالك، فتذكّر.

و قال أبو ذرّ: إمامك شفيحك إلى الله، فلا تجعل شفيحك سفيها و لا فاسقا. كذا في الفقيه (١) و التهذيب (٢).

و السفية: من خفّ عقله، أو استخفّه بالتقليد و الإعراض عن النظر، و منهم من يجعل السفية مقابل الرشيد، و هو الصارف ماله في غير الأغراض الصحيحه. و لا يبعد أن يراد به هنا الجاهل بالمسائل؛ إذ السفه نتیجه الجهل، فنسبه تدخل في نسبه.

و في نهايه ابن الأثير: السفه في الأصل الخفّه و الطيش، و سفه فلان رأيه (٣) إذا كان مضطربا بالاستقامه له. و قال الزمخشري بعد أن نقل حديث «إنما البغي من

ص: ٢١٤

---

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٨.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٣: ٣٠، و سائل الشيعة ٨: ٣١٤.

٣- (٣) منصوب على التمييز و إن كان معرفه، أي: سفه من حيث الرأي، نحو غبن رأيه، و ألم رأسه «منه».

سفه الحقّ» فيه وجهان: أحدهما، أن يكون على حذف الجار و إيصال الفعل، كان الأصل سفه على الحقّ. و الثاني: أن يضمن معنى فعل متعدّد كجهل، و المعنى الاستخفاف بالحقّ، و أن لا يراه ما هو عليه من الرجحان و الرزانه(١).

أقول: نقل عن المبرّد و تغلب أنّ سفه بالكسر متعدّد، و بالضمّ لازم، و يشهد له ما جاء في الخبر: «الكبر أن تسفه الحقّ و تغمض الناس»(٢). و عليه فلا حاجة إلى الحذف و الإيصال، و جعله منصوبا بنزع الخافض، و لا إلى القول بالتضمين.

و المعنى: من استخفّ بالحقّ و أذله و استمهنه و لم يتبعه بل أعرض عنه، فهو بغى خارج على الحقّ.

ثمّ ظاهر كلامه يفيد أنّه حمل البغى على فعول من البغى، و كلمه «من» على الموصول، و جعل سفه ماضيا.

و على الوجهين يمكن حمله على المصدر، و لفظه «من» على الابتداء، و سفه على الصفه، بمعنى أنّ الخروج على الإمام العادل إنّما هو ناش من سفه على الحقّ، فإنّه لو كان عالما به لما خرج عليه، أو طلب الميته و الرغبه في أكلها في غير الاضطراب إنّما هو ممّن جهل الحقّ و أنّه يضربه و لا ينفعه.

و بالجمله حمل السفه على الجاهل هو الأولى بالنظر إلى المقام؛ لأنّ الإمام لّمّا كان شفيعا لمأمومه، و الشفاعة بالإضافه إلى المستحقّين للثواب طلب زياده المنافع لهم، و بالنسبه إلى العصاه إسقاط المضارّ عنهم مع كون الشفيح أعلى حالا من المشفوع، و كان المناسب أن يكون عالما بمواضع النفع و مواقع الضرّ ليسأل الله

ص: ٢١٥

١- (١) نهايه ابن الأثير ٣٧٦:٢.

٢- (٢) أصول الكافي ٣١١:٢.



ما هو المناسب لأحوال المأمومين في دنياهم و آخراهم.

و يمكن أن يحمل شفاعته على جمعه المأموم بنفسه في الخطاب بالاستعانه، و جلب نفع دوام الهدايه، و دفع ضرر الغضب و الضلاله، فيكون حاصله أنّ إمامك سفيرك فيما بينك و بين الله تعالى، و يتكلم عنك و يدعو لك، فهو ضامن لقراءتك، فلا تجعله لأحدهما؛ لأنّ واحد منهما ليس أهلا لا للشفاعه و لا للسفاره و لا للضمانه، فتأمل.

و من الظاهر أنّ العلم بعدم اتّصافه بإحدى الصفتين المذكورتين لا يتيسر إلاّ بالمعاشره، أو الشهاده، أو الشهره، أو ائتمام العدلين به بحيث يعلم ركونهما إليه تزكيه، فيدلّ على وجوب تحصيل العلم بعدم فسقه، و أنّه لا يكفي مجرد عدم العلم بالفسق، و ذلك إنّما يتأتّى بالملكه، فيفيد اعتبارها في العدالة، تأمل فيه.

و منهم (١) من حمّله على منع اقتداء من علم بالفسق أو السفاهه، أو من لم يظهر بالاماره الشرعيه التي هي حسن الظاهر عدم كونه سفيها أو فاسقا: و هو كما ترى؛ إذ النهي فيه عن الصلاه خلفهما قد عللّ بنفس الوصف لا بما تقدّم العلم به، و الحمل الثاني كما اعترف به ليس بشيء؛ لكونه خلاف الظاهر، و المعارضات الداعيه له إلى التأويل، و هي الأخبار الدالّه بزعمه على الاكتفاء بحسن الظاهر، ستعرف أنّها غير صالحه للمعارضه. و قال النبي صلّى الله عليه و آله لأبي ذر: لا تصلوا خلف فاسق، كذا في الذكرى (٢).

و هو كما عرفته يدلّ على وجوب البحث و التفتيش عن حاله إلى أن يتحقّق

ص: ٢١٤

١- (١) هو المولى الفاضل محمّد بن عبد الفتاح التنكابني «منه».

٢- (٢) ذكرى الشيعة ٤: ٣٨٩.

العلم بفسقه أو عدمه؛ لأنّ النهى عن الصلاة خلفه معلّل بنفس الوصف لا بما تقدّم العلم به، فوجب البحث عن حصوله فيه و عدمه، و مثله فى الدلالة ما قاله صلّى الله عليه و آله لأبى الدرداء: لا تصلّ خلف السفهاء(١).

و لا يذهب عليك أنّ هاتين الروايتين كروايه أبى ذرّ فى الدلالة على أنّ المعترف فى العلم بالعدالة هو العشره، أو إحدى أختيها؛ لأنّه نهى عن الصلاة خلف الفاسق و السفيه، و هذا بظاهره يقتضى تحصيل العلم بعدم اتّصاف الإمام بإحدى الخصلتين حتّى يجوز الاقتداء به.

و فى الفقيه عنه صلّى الله عليه و آله: إمام القوم وافدهم، فقدّموا أفضلكم(٢).

فى القاموس: الوفد السابق من الإبل(٣).

و فى الصحاح: وفد فلان على الأمير، أى ورد رسولا فهو وافد، و الجمع وفد(٤).

و فى الكلام استعاره، أى: فكما أنّ الوارد على عظيم من العظماء لعرض مطلب قوم، يعرض المطلب عليه، و يلتمس منه إنجابه، فكذا الإمام حال الصلاة يرد على ساحه عزّ الله ذى الملك و الملكوت، و يعرض المطالب عليه، و يستدعى منه الاجابه.

و إليه يشير قول على بن الحسين عليهما السّلام: و أمّا حقّ إمامك فى الصلاة، بأن تعلم أنّه تقلّد السفاره فيما بينك و بين الله تعالى، و يكلم عنك و لم تتكلم عنه، و دعا لك و لم

ص: ٢١٧

١- (١) ذكرى الشيعة ٤: ٣٨٩.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٧ برقم: ١١٠٠.

٣- (٣) القاموس المحيط ١: ٣٤٦.

٤- (٤) صحاح اللغة ١: ٥٥٠.

تدع عنه، و كفاك هول المقام بين يدى الله تعالى(١).

و لا- شكّ أنّ الوافد كلّما كان أفضل و أعلم بحدود الأدب، كانت المطالب إلى الحصول أقرب. و حينئذ فالواجب على الإمام أن يعلم أنّ الصلاة وفاده إلى الله تعالى، و هو فيها قائم بين يدى الله، فإذا علم ذلك قام فيها مقام العبد الذليل الحقيير الراغب الراجى الراهب الخائف المسكين المستكين المتضرّع المعظم لمن كان بين يديه بالسكون و الوقار، و يقبل عليه بقلبه، و يقيمها بحدودها و حقوقها، فلعلّ الله يقبلها بكرمه و منّته، و بذلك يخرج عن عهده وظائف الإمامه و الوفاده.

و ظاهره يفيد وجوب تحصيل العلم بالأفضل و تقديمه: إمّا فى القراءة، أو الفقاهاه، أو الهجره، أو الصباحه، و الكلّ محتمل، و إن كان الثانى هو الأظهر؛ لما أوأنا إليه، و لقوله تعالى: **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (٢)** قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَخْلَعُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَخْلَعُونَ (٣) و لما سيأتى من حديث السفال.

و لذا قال ابن أبى عقيل: لا يؤمّ المفضول الفاضل، و لا الجاهل العالم.

و نقل عن بعضهم أنّ الأفته أولى بالتقديم من الأقرأ؛ لشده الحاجه إليه فى الصلاة، فإنّه ربما فاته فيها ما يحتاج إلى كثره الفقه فى معرفته، و حمل خبر «يؤمّ القوم أقرأهم»(٤) على أنّ القراءة كانت فى زمن الصحابه مستلزمه للفقه؛ لأنهم كانوا إذا تعلموا القرآن تعلموا أحكامه.

ص: ٢١٨

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٢: ٦٢٣، و بحار الأنوار ٧٤: ١٦.

٢- (٢) سورة فاطر: ٢٨.

٣- (٣) سورة الزمر: ٩.

٤- (٤) علل الشرائع ٢: ٣٢٦.

و فى الفقيه أيضا عنه صلى الله عليه و آله: إن سرّكم أن تزكوا صلاتكم، فقدّموا خياركم (١). أى:

فضلاءكم و فقهاءكم و أمناء دينكم، العارفين بفقہ الصلاة و حقوقها، ليقموا على وجهها تامه جامعه للشرائط و الآداب، و هى كأختها السابقه فى الدلاله على وجوب تحصيل العلم بالخيار، و تقديمهم فى تزكيه الصلاة و تنميتها. يعنى: إن سرّكم أن تكونوا مزكّين (٢) لصلاتكم فقدّموهم.

و فى صحيحه على بن محمّد الحلبي، عن الصادق عليه السّلام: لا تصلّ خلف من يشهد عليك بالكفر، و لا خلف من شهدت عليه بالكفر (٣). يعنى من العامه و غيرهم من بقيه فرق الشيعه غير الإمامي، أو الأعمّ منهم، كما إذا اتّفق أن يشهد بعضهم على بعض بالكفر، زعما منه أنّ اعتقاده الفلاني يوجب كفره و خروجه عن دين الإسلام.

و هذا إنّما يتصوّر إذا كان أحدهما مخالفا لآخر فى شىء من أصول العقائد، كما إذا كان أحدهما جبريا، أو صوفيا يقول بكون وجود المطلق واجب الوجود، أو منكر إمامه واحد من الأئمّه، أو معتقدا قدم العالم، أو يكون تناسخيا و نحو ذلك.

و أمّا فروعها من المعانى و الأحوال و ثبوت المعدومات و غيرها من فروع الكلام، فلا يوجب الاختلاف فيها كفرا و لا فسقا، و إن كان مخطئا فى اجتهاده؛ لأنّها مباحث ظنيّه، و الاختلاف فيها بين العلماء كثير، و قد عدّ بعضهم جملة ما وقع الخلاف فيه منها بين المرتضى و شيخه المفيد، فبلغ نحو من مائه مسأله فضلا عن

ص: ٢١٩

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٧ برقم: ١١٠١.

٢- (٢) فيه دلالة على اشتراط الإيمان فى الإمام، و أنّه لا بدّ و أن يكون مرضيا عند المأموم «منه».

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٨٠ برقم: ١١١٤.

غيرهم. و كذا إذا اختلفا فى المسائل الفرعية.

قال الشهيد فى الذكرى: المخالف فى أصول العقائد لا يقتدى به، إلا أن يكون فى مسائل لا مدخل لها فى الإسلام، كمسأله بقاء الأعراس، و حدوث الإرادة، و النفى و الإثبات، فإن ذلك غير ضائر؛ لأن مثله خفى المدارك، و لا يتوقف الإيمان عليه.

ثم قال: و المخالف فى الفروع إذا لم يخرق الإجماع يجوز الاقتداء به؛ لعدم خروجه بذلك عن العدالة(١).

قال العلامة فى بعض إفاداته: القول بثبوت المعدومات و إن كان رديئا باطلا لكنه لا- يوجب تكفيرا، و لا عدم قبول إيمان القائلين به و أفعالهم الصالحة، و لا- ردّ شهاداتهم، و لا- يحرم مناكحتهم، و حكمهم فى الدنيا و الآخرة حكم المؤمنين؛ لأنّ الموجب للتكفير إنّما هو اعتقاد قدم الجواهر، و هم لا يقولون بذلك؛ لأنّ القديم يعتبر فيه الوجود، و هم لا يقولون بوجوده فى الأزل.

لكن حصلت شبهه فى الفرق بين الثبوت و الوجود، و جعلوا الثبوت أعمّ من الوجود، و أكثر مشايخ المتكلمين من المعتزله و الأشاعره مثبتون، فكيف تكفيرهم؟ و فيه أنّهم لما جعلوا المعدوم الممكن شيئا فى الأزل، و إن قالوا بأنّ الشئيه أعمّ من الوجود، لزمهم: إمّا إنكار الحديث المشهور، أو الإقرار ببطلان مذهبهم؛ لأنه لا يخلو: إمّا أن يكون شيئا فى الأزل، أو لا.

فعلى الأوّل لزم الأوّل؛ لأنّ عموم الخبر ينفى الأشياء الأزليه، و هم يقولون بها و بكونها غير متناهيه ممتاز بعضها عن بعض.

ص: ٢٢٠

و على الثانى لزم الثانى، فالقول بالشيئيه لا يجمع القول ب «كان الله و لم يكن معه شىء» (١) و هم يقولون بالأول، فلزمهم إنكار الثانى و هو كفر؛ لاستلزامه ردّ قول المعصوم، و فيه أن يخصّوه فى الخبر بالموجود، أو يقولوا بكونه ظنّيا لعدم تواتره و إن كان مشهورا، فلا يعارض القطعى، و هم شكوكهم و شبهاتهم، فتأمل فيه.

و فى موثقه إسماعيل بن مسلم، أنه سأل الصادق عليه السّلام عن الصلاه خلف رجل يكذب بقدر الله تعالى، قال: ليعد كلّ صلاه صلاها خلفه (٢).

القدر: محرّكه الخلق و الإيجاب و الإعلام، و إليه يشير قول الطوسى.

و القضاء و القدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الإلزام و الإيجاب صحّ فى الواجب خاصّه، أو الإعلام صحّ مطلقا. و الظاهر أنّ الإعلام ليس معنى ثالثا للقضاء و القدر، بل معناهما الثالث هو العلم.

و لذا اختلفوا فيها باعتبار هذا المعنى، فمنهم من جعل كلاهما عبارته عن علمه تعالى بما سواه من غير فرق. و منهم من جعل القضاء علمه التفصيلى به، و القدر علمه الاجمالى به. و منهم من عكس.

و أمّا قوله تعالى: وَ قَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ (٣) فالقضاء فيه ليس بمعنى الإعلام، بل بمعنى القطع و البتّ و الحتم، لما عدّى ب «إلى» ضمن معنى الإنهاء أو الإيحاء، كما أشار إليه الكشاف (٤)، و تبعه البيضاوى (٥)، و صرح به فى قوله تعالى:

ص: ٢٢١

١- (١) بحار الأنوار ٥٧: ٢٣٣ و ٢٣٨.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٨٠ برقم: ١١١٦.

٣- (٣) سورة الإسراء: ٤.

٤- (٤) الكشاف ٢: ٤٣٨.

٥- (٥) أنوار التنزيل للبيضاوى ١: ٦٨٩.

وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ (١).

وعدى «قضينا» ب «إلى» لأنه ضمن معنى أوحينا، كأنه قيل: أوحينا إليه مقضيا مبثوثا، وكذا قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ (٢) معناه: أوحينا و أَلْزَمْنَا. نعم لَمَّا تَضَمَّنَ إِيْجَابَهُ تَعَالَى عِلْمَهُ بِالْوَاجِبِ أوردت اللام المعلقة باعتباره.

واعلم أنهم اختلفوا في معناه إذا استعملا في العلم، كذلك اختلفوا فيه إذا استعملا في الخلق أو الإيجاب أو الإلزام، فقيل: إنهما متساوقان فيهما. وقيل: في الخلق التقدير بهيئة المقدر للإيجاد، والقضاء إيجاده. وقيل بالعكس. وكذا في الإيجاب قبل القدر هو الإيجاد الذي يتغير ويتبدل بخلاف القضاء. وقيل بالعكس.

والحق أن القدر مقدم على القضاء، وهو إتمام الأمر الذي لا يتطرق إليه تبديل ولا تغيير؛ لأن القدر من التقدير، وهو جعل الشيء على مقداره غيره.

وأما القضاء، فمعناه الفراغ من الأمر، وهو يناسب القطع وإتمام الخلق؛ لأن من أوجب أمرا بحيث لا يتطرق إليه التغيير، فإذا تم خلقه فقد فرغ من أمره فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ (٣) أى: قتله؛ لأن من قتل قتيلا فرغ من أمره.

وقال الرضا عليه السلام ليونس: تعلم ما القدر؟ قال: لا، قال: هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، والقضاء هو الإبرام وإقامه العين (٤).

وعن الكاظم عليه السلام: القدر تقدير الشيء من طوله وعرضه، والقضاء الإمضاء (٥).

ص: ٢٢٢

١- (١) سورة الحجر: ٦٦.

٢- (٢) سورة الحجر: ٦٠.

٣- (٣) سورة القصص: ١٥.

٤- (٤) أصول الكافي ١: ١٥٨ ح ٤.

٥- (٥) أصول الكافي ١: ١٥٠، وبحار الأنوار ٥: ١٢٢.

و فى نهايه ابن الأثير: المراد بالقدر التقدير، و بالقضاء الخلق، و هما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر؛ لأنّ القدر بمنزله الأساس، و القضاء بمنزله البناء(١).

و قال الراغب: القدر هو التقدير، و القضاء هو التفصيل و البتّ (٢).

و قال الطيبي: القدر كتقدير النقّاش الصوره فى ذهنه، و القضاء كرسمه تلك الصوره، و القدر ما لم يكن حتما فمرجوّ أن يدفعه الله، فإذا قضى فلا مدفع له. و لما قيل لعلّى عليه السّلام: أتفرّ من القضاء؟ قال: أفرّ من قضاء الله إلى قدره(٣).

و يجب الإيمان به، كما دلّت عليه الآيات و الروايات، و ليس معناه أنّ أفعال العباد بقدره، بل الغرض من الإيمان به الرضا به و تلقّيه بالقبول، تؤمنوا بالقدر خيره و شرّه و حلوه و مرّه. و لعلّ المراد بتكذيب الرجل إيّاه أنّه لا يقول به و لا بالقضاء، بل ينفيهما و يقول بالتفويض.

قال الصادق عليه السّلام: الناس فى القدر على ثلاثه أوجه: رجل يزعم أنّ الأمر مفوّض إليه، فقد أوهن الله فى سلطانه فهو هالك. و رجل يزعم أنّ الله أجبر العباد على المعاصى و كلّفهم ما لا يطيقون، فقد ظلم الله فى حكمه فهو هالك. و رجل يزعم أنّ الله كلّف العباد ما يطيقون و لم يكلفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله، و إذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ(٤).

فقد أخبر عليه السّلام أنّ من تقلّد الجبر و التفويض و دان بهما، فهو على خلاف الحقّ،

ص: ٢٢٣

١- (١) نهايه ابن الأثير ٧٨:٤.

٢- (٢) مفردات الراغب ص ٤٠٧.

٣- (٣) عوالى اللالكى ١٤٧:٤. فتّبه عليه السّلام بما قلناه، و يشهد له «كان أمرا مقضيا» و «كان على ربك حتما مقضيا» حيث نبّه أنّه صار بحيث لا يمكن تلافيه «منه».

٤- (٤) الخصال ص ١٩٥، بحار الأنوار ٩:٥.



و كل من خالفه فهو فاسق، فلا يجوز الاقتداء به، و خصوصا إذا اعتقد أن خلاف الحق حق، سواء كان اعتقاده هذا صادرا عن اجتهاد أم تقليد.

و من العجب أن من أصحابنا من زعم أن المخالف للحق في الاعتقاد إذا لم يكن عالما بكون اعتقاده مخالفا للحق لم يكن فاسقا؛ لأنه لا يعتقد المعصية.

بل يزعم أن اعتقاده هذا حق و طاعه، فإذا كان الرجل لا بأس به إلا أنه يكذب بقدر الله و لا يصدقه، و يزعم أن اعتقاده هذا حق و طاعه، فلم لا يجوز الصلاة خلفه، و وجبت إعادته كل صلاة صلاها خلفه، و هو بذلك الاعتقاد لم يصر فاسقا، لعدم علمه بكونه معصية، بل مع اعتقاد أنه طاعه، بل من أمهات الطاعات.

و لا يذهب عليك أن أمره عليه السلام بالإعادة مبني على أنه لم يجتهد في معرفه عدالته و حسن اعتقاده قبل الصلاة بالطريق المعتمد.

و أما إذا اجتهد و غلبت على ظنه عدالته، فإن صلواته هذه مجزيه و لا يجب عليه الإعادة، فإنه فعل ما وجب عليه فعله، و الإجماع منعقد على وجوب اتباع الظن، فليس إذا للإعادة وجه غير ما ذكرناه، تأمل فيه.

و في صحيحه إسماعيل الجعفي، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل يحب أمير المؤمنين عليه السلام و لا يتبرأ من عدوه، و يقول: هو أحب إلي من خلفه، قال: هذا مخلط و هو عدو، فلا تصل خلفه و لا كرامه إلا أن تتقيه (١).

أى: هو يلبس عليكم أنه ليس من المعاندين و هو منهم، أو أنه مخلط بين العداوة و المحبة، و يفهم منه اشتراط الإيمان و التشيع، و أن المؤمن من يتبرأ من أعدائهم، بل التبرأ جزء منه، كيف لا؟ و حب على عليه السلام عباده، و النظر إلى على عليه السلام

ص: ٢٢٤

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٨٠ برقم: ١١١٧.

عباده، و لا يقبل الله إيمان عبد إلا بموالاته و بالبراءه من أعدائه.

و فى روايه أخرى: من أراد أن يحيى حياته، و يموت ميتتى، و يدخل جنة عدن التى غرسها الله بيده، فليتولّ على بن أبى طالب، و ليتولّ وليه، و ليعاد عدوّه، و ليسلم للأوصياء من بعده(١).

فأمر أولاً- بمحبته، ثم بمحبته من يحبه، و عداوه من يعاديه؛ إذ بذلك تتمّ المحبّه، و تخلص المودّه، و لعلّه لذلك قدّم هاتين القرينتين على التسليم للأوصياء.

و فى ذلك تنبيه على أنّ محبتهم الواجبه التى أمر الله بها و جعلها أجرا للرساله هى هذه، فكما يجب على كافه البرايا محبتهم يجب عليهم محبّه أوليائهم و عداوه أعدائهم، كما وردت به روايات كثيره.

و عن على أمير المؤمنين عليه السّلام: الأصدقاء ثلاثه: صديقك، و صديق صديقك، و عدو عدوك. و الأعداء ثلاثه: عدوك، و عدو عدوك، و صديق عدوك(٢).

و بالجملة لا تتمّ المحبّه و المودّه إلا باستجماع مراتب الصداقه و الاجتناب عمّا يوجب العداوه.

و فى التهذيب: عن زراره، عن حمران، قال: قال لى أبو عبد الله عليه السّلام: إنّ فى كتاب على عليه السّلام: إذا صلّوا الجمعه فى وقت فصلّوا معهم.

قال زراره: قلت له: هذا ما لا يكون إتّقاك، عدوّ الله أقتدى به؟! قال حمران:

كيف أتقانى و أنا لم أسأله هو الذى ابتدأنى، و قال فى كتاب على عليه السّلام: إذا صلّوا الجمعه فى وقت فصلّوا معهم، كيف يكون هذا منه تقيه؟ قال: قلت: قد أتّقاك هذا ما

ص: ٢٢٥

١- (١) كفايه الأثر ص ٨٦.

٢- (٢) نهج البلاغه ص ٥٢٧-٥٢٨ رقم الحديث: ٢٩٥.

لا يجوز، حتى اجتمعنا عند أبي عبد الله عليه السلام.

فقال له حمران: أصلحك الله هذا الحديث الذي حدّثني به أنّ في كتاب علي عليه السّلام إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم، فقال: هذا ما لا يكون عدوّ الله فاسق لا ينبغي لنا أن نقتدى به ولا نصلى معه.

فقال أبو عبد الله عليه السّلام: في كتاب علي عليه السّلام: إذا صلّوا الجمعة فصلّوا معهم، ولا تقومنّ من مقعدك حتى تصلى ركعتين أخريين، قلت: فأكون قد صلّيت أربعاً لنفسى لم أقتد به؟ فقال: نعم، فسكت و سكت صاحبي و رضينا(١).

المراد بكتاب علي عليه السّلام هو الجامعه، و هي صحيفه طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله، و إملائه من فلق فيه، أى: من شقّ فمه، و خطّ علي عليه السّلام بيمينه، فيها كلّ حلال و حرام، و كلّ شيء يحتاج الناس إليه حتى الأرش في الخدش.

و فيه دلالة على فسق المخالف للحقّ في الاعتقاد، و لعلّ ذلك لتقصيره في الاجتهاد، و أنّه لا يجوز الاقتداء بالفاسق و غير المؤمن، بل يجب حينئذ قصد الانفراد و تيه الظهر؛ لسقوط الجمعة و إن كان في حال التقية.

فإن قلت: هل فيه دلالة على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة؟ حيث إنّ لم يبيّن المراد في هذا الوقت، بأنّ هذه الصلاة بهذه الهيئة لم يصحّ الاكتفاء بها، بل يجب أن يصلى ركعتين أخريين بقصد الإنفراد و تيه الظهر، و كان ذلك على إجماله في ذهن المخاطب إلى أن يبيّن المراد، فرجع الاشتباه، فسكت هو و صاحبه و رضيا به.

قلت: لا؛ لاحتمال أن يكون هذا منه تقيه، كما فهمه زواره، و مجرد ابتدائه به لا

ص: ٢٢٤

١- (١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٨ ح ٨.

يدلّ على عدمها؛ إذ لعله كان هناك من يتّقيه، أو كان حمران في هذا الوقت ممّن يتّقيه، أو كان ذلك لمصلحه تعود إليه أو إلى حمران أو غيرهما، و مع جواز هذه الاحتمالات كلّاً أو بعضاً يسقط الاستدلال به عليه و إن ظنّه بعضهم.

و روى محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السّلام، أنّه قال: لا- تصلّ خلف من يبغى على الأذان أو الصلاة أجراً، و لا- تقبل شهادته(١).

ظاهر الأصحاب يعطى أنّ المؤذّن يسوغ له أن يأخذ الرزق من بيت المال؛ لأنّه من المصالح، و هو يقيّد أنّ أخذ الأجره على الأذان لا ينافى العدالة.

فيمكن أن يقال: مراده عليه السّلام أنّ من تعيّن عليه الأذان لكونه من شعائر الإسلام مع عدم غيره، أو وجوده مع عدم قابليته، و كان له من ماله كفايه، فلا يجوز له أخذها، فإنّ أخذها و الحال هذه كان قادحاً في عدالته، فلا تقبل شهادته، و لا يصلّى خلفه.

و مراد الأصحاب أنّ من لم يتعيّن عليه الأذان، أو لم تكن له كفايه من ماله، يجوز له أخذ الأجره عليه بقدر الكفايه، فلا منافاه، أو يفرّق بين طلب الأجره ابتداءً و أخذها من غير طلب.

كما إذا قرّر صاحب المسجد مثلاً من ماله، أو الإمام من بيت المال للمؤذّن أو الإمام أجراً معيّناً من غير أن يطالبوه منه، بأنّ الأوّل ينافى العدالة دون الثانی، كما يظهر من فتاوى الأصحاب، فتأمل.

و قال على بن محمّد و محمّد بن على عليهم السّلام: من قال بالجسم، فلا تعطوه شيئاً من

ص: ٢٢٧

---

١- (١) فروع الكافي ٣٩٦:٧، من لا يحضره الفقيه ٤٣:٣، تهذيب الأحكام ٢٤٣:٦، وسائل الشيعة ٣٧٧:٢٧-٣٧٨.

الزكاه، ولا تصلّوا خلفه(١).

أى: من قال بكونه تعالى جسما، أو ما يستلزمه، ككونه مرثيا أو فى مكان، كالأشاعره و المجدّيه و المشبّهه و الكراميه و من يحذو حذوهم، فإنهم يقولون بالتجسيم صريحا. و هذا أيضا صريح فى فسق المخالف للحقّ فى الاعتقاد؛ لتقصيره فى الاجتهاد.

و فى صحيحه زراره، عن الباقر عليه السلام: إذا أدرك الرجل بعض الصلاه وفاته بعض خلف إمام يحتسب بالصلاه خلفه، جعل ما أدرك أوّل صلاته(٢).

أى: يعتدّ، أو يطلب إذا صلّى خلفه أجرا من الله، و الجملة صفه للإمام، أى:

الإمام الذى بشرائط الإمامه، بأن يكون مؤمنا مؤتمنا عادلا.

و كذا كلّ ما ورد من أمثال هذه العبارة، كقول على عليه السلام فى صحيحه زراره، و محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام: من قرأ خلف إمام يأتّم به فمات، بعث على غير فطره(٣). و مثله قول الصادق عليه السلام فى صحيحه الحلبي(٤).

و منه روايه محمّد بن سهل، عن أبيه، قال: سألت الرضا عليه السلام عمّن ركع مع إمام قوم يقتدى به، ثم رفع رأسه قبل الإمام، قال: يعيد ركوعه(٥).

و مثلها روايه فضيل بن يسار، عن الصادق عليه السلام(٦).

ص: ٢٢٨

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٩، تهذيب الأحكام ٣: ٢٨٣، وسائل الشيعه ٨: ٣١١.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٩٣، تهذيب الأحكام ٣: ٤٥، وسائل الشيعه ٨: ٣٨٨.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٩٠، تهذيب الأحكام ٣: ٢٦٩، وسائل الشيعه ٨: ٣٥٦.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٨: ٣٥٦ ح ١.

٥- (٥) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٩٥، تهذيب الأحكام ٣: ٤٧، وسائل الشيعه ٨: ٣٩٠ ح ٢.

٦- (٦) وسائل الشيعه ٨: ٣٩٠ ح ١.

ظاهره اشتراط العدالة. و احتمال أن يكون المراد أن لا يكون مخالفا و لا فاسقا ظاهرا، بل يكون مستورا مجهولا حاله، بعيد.

فظهر بما قرّناه و نقلناه أنّ العدالة بالمعنى المعبر فيه الملكة مِمّا لا بدّ منه، و من اعتباره فى صحّه الصلاة، جمعه كانت أو جماعه، و قد نقل عليه الإجماع جمع من الأصحاب.

و احتجوا عليه أيضا بصحيحه عمر بن يزيد السابقه و غيرها، و بروايه أبى على ابن راشد، قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: إنّ مواليك قد اختلفوا فأصّلّى خلفهم جميعا، فقال: لا تصلّ إلاّ خلف من تثقّ بدينه و أمانته(١).

«قد اختلفوا» أى: فى الصّلاح و الفساد، أو فى مراتب العدالة، و قد سبق أنّها و نظائرها تنفى الاكتفاء بحسن الظاهر، فضلا عن الاكتفاء بظاهر الإسلام و عدم معلوميه الفسق، و حمل الوثوق بالدين و الأمانه على الظنّ الحاصل من حسن الظاهر، كما فعله بعضهم(٢) خلاف الظاهر، و ما بعثه على ارتكاب ذلك من الأخبار ستعرف حاله.

### فصل وجوب صلاة الجمعة

و أمّا ما نقله العامّة من قوله صلّى الله عليه و آله: إنّ الله فرض عليكم الجمعة، فمن تركها فى حياتى أو بعد موتى و له إمام عادل أو فاجر استخفافا و جحودا، فلا جمع الله شمله(٣).

ص: ٢٢٩

١- (١) فروع الكافى ٣: ٣٧٤، تهذيب الأحكام ٣: ٢٦٦، وسائل الشيعه ٨: ٣٠٩ و ٣١٥.

٢- (٢) المراد به محمّد بن عبد الفتّاح التنكابنى «منه».

٣- (٣) عوالى اللآلى ٢: ٥٤ و ٢١٩، وسائل الشيعه ٧: ٣٠٢.

فيناقضه ما رووه بطريق جابر عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، أَنَّهُ قَالَ: لَا- تَوَمَّنْ امْرَأَهُ رَجُلًا، وَ لَا فَاجِرٌ مُؤْمِنًا، إِلَّا أَنْ يَقْهَرَهُ سُلْطَانٌ، أَوْ يَخَافُ سَيْفَهُ أَوْ سَوْطَهُ.

فإنَّ ظاهره و إن كان نهى الفاجر عن الإمامه، إلاَّ أنَّ المراد به نهى المؤمن عن الاقتداء به، أى: لا يأتّم به، فيكون إمامًا، كما فى قوله تعالى: يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ (١).

و أمّا إبقاؤه على ظاهره، بأن يكون هو أيضا منهيًا عن الإمامه له، كما هو منهي عن الاقتداء به، من باب الكنايه أو عموم المجاز، فلا- يلائمه الاستثناء، مع أنَّ الفاجر ليس بمنهي عن الإمامه، بل هو منهي عن الائتمام به؛ لعدم جواز الركون إليه و كونه أهلا للضمان.

و يمكن أن يقال: هو أيضا منهي عن الإمامه؛ لاستلزامها بطلان صلاه مؤمن و هو آثم يحصل له بذلك، و قد قال الله تعالى: وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ (٢) و خصوصا إذا كان المؤمن جاهلا، بأنَّ الواجب عليه تحصيل الظنّ بظهور عداله الإمام، بل إمامته هذه فسق آخر إذا أشعر باقتدائه به، و فيه تأمل.

فظهر أنه لا- يمكنهم أن يعمّموا الإمام، بل لا- بدّ أن يعتبروا فيه العداله مطلقا، كما عليه الأصحاب فى الجمعه و فى الجماعه المطلقه؛ لظاهر قوله تعالى: وَ لَا تَزُكُّوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا (٣) و الاقتداء ركون، فتعميمهم يستلزم ردّ الكتاب و السنّه، و تعميمنا مع ذلك يستلزم ردّ الإجماع.

ص: ٢٣٠

١- (١) سورة الأعراف: ٢٧.

٢- (٢) سورة المائدة: ٢.

٣- (٣) سورة هود: ١١٣.

و الحال فيما روه من حديث إسماعيل بن عباس، عن حميد بن مالك، عن مكحول، عن معاذ، أنّ النبي صلّى الله عليه وآله قال: يا معاذ أطع كلّ أمير، و صلّ خلف كلّ إمام(١).

فإنّه مع كونه ضعيفا، و كون إسماعيل هذا عندهم مهجورا؛ لأنّه روى مناكير، مناقض لما مرّ، و معارض بما روى أنّ النبي صلّى الله عليه وآله قال لمعاذ: لا تقدّموا بين أيديكم إلّا من ترضون دينه و أمانته(٢).

فإنّ فيه أيضا دلالة على اعتبار الملكة في العدالة، فإنّ الرضا بدينه و أمانته و الوثوق بهما إنّما يحصل بها، و ذلك: إمّا بالمعاشرة، أو بإحدى أختيها.

و بما روى أنّه قال لابن مسعود: لا طاعه لمن عصى الله. قالها ثلاثا(٣). و إذا كان الإمام إنّما جعل ليّبع، و قد نهى النبي صلّى الله عليه وآله من اتّباع العاصي، فقد نهى عن الدخول في صلاته و اتّباعه.

و فيه أيضا دلالة على وجوب البحث عن حاله إلى أن يحصل العلم بعصيانه و عدمه؛ لأنّ النهي عن طاعته و الدخول في صلاته و اتّباعه قد علل بنفس وصفه بالعصيان لا بما تقدّم العلم به، فوجب الفحص عن حصوله فيه و عدمه: إمّا بالعهده، أو إحدى أختيها.

و بالجمله النهي عن طاعته لأجل عصيانه يقتضى تحصيل العلم بعدم اتّصافه به حتّى يجوز الاقتداء به، ثمّ كيف يستقيم عند الطبايع السليمه و العقول المستقيمه

ص: ٢٣١

١- (١) كنز العمال ٦: ٦٦٦ برقم: ١٤٨٦٩، و ذكرى الشيعة ٤: ٣٨٩.

٢- (٢) ذكرى الشيعة ٤: ٣٨٩.

٣- (٣) كنز العمال ٦: ٧٦-٧٧، ذكرى الشيعة ٤: ٣٨٩.



الاعتداء بالفاجر و تفويض الأمور الدينيه إليه؟ و لا سيّما أمر الصلاه (١) التي هي معراج المؤمن و نور عينه، و هي من أكمل أركان الدين، و أفضل أعمال المسلمين، حتّى أنّها إذا قبلت قبل سائر الأعمال، و إذا ردّت ردّت (٢).

و قل لى لو تحاكت نفسك دونى و جعلتها قاضيه فى ذلك الأمر الجسيم و الخطب العظيم هل ترضى بذلك من شىء؟ لا أظنك أن تكون ترضى منه، فكن الحاكم دونى.

و اعلم أنّ صاحب الكشّاف فى كريمه: لا يتألّ عَهْدِي الظّالِمِينَ (٣) صرّح باعتبار العداله فى إمام الجماعه، حيث قال: و قالوا: فى هذا دليل على أنّ الفاسق لا يصلح للإمامه، و كيف يصلح لها من لا يجوز حكمه و شهادته؟ و لا يجب طاعته، و لا يقبل خبره، و لا يقدم للصلاه (٤).

و يفهم منه اشتراطه العداله فى القاضى و الشاهد و الراوى، مع أنّه حنفى فروع، و خلاف ذلك كلّ مشهور عنه معمول عندهم؛ إذ الحنفية لا يعتبرون عداله القاضى و الشاهد و الراوى و لا إمام الجماعه، بل يصلّون خلف كلّ برّ و فاجر، و يقبلون خبره.

ص: ٢٣٢

١- (١) لا شكّ فى أنّها أفضل الأعمال البدنيه؛ لقوله عليه السّلام «ما تقرب العبد إلى الله بشىء بعد معرفه أفضل من الصلاه» و سئل الصادق عليه السّلام عن أفضل ما يتقرب به العباد إلى ربّهم، فقال: ما أعلم شيئاً بعد معرفه أفضل من هذه الصلاه، و أشار به إلى الصلوات اليوميه «منه».

٢- (٢) ورد أوّل ما يحاسب به العبد عن صلاته، فإن قبلت قبل سائر أعماله و إن كانت مردوده، و إن ردّت ردّت سائر أعماله و إن كانت مقبوله «منه».

٣- (٣) سوره البقره: ١٢٤.

٤- (٤) الكشّاف ١: ٣٠٩.

ثم اعلم أنّ الفاضل الأردبيلي - بعد أن فسّر الإمام بالمقتدى به في أفعاله و أقواله - قال: و يمكن أن يستدلّ بالآيه على اشتراط العدالة في إمام الجماعة، بمعنى عدم تجويز إقامه الفاسق لصدق الإمام عليه بالتفسير الماضي، و إن كان المقصود بالسؤال هو الخلافه و الإمامه المطلقه؛ إذ لا يبعد كون المراد بالبعد ما هو الأعمّ منها، أى: ما أجوز تفويض أمرى إلى الظالم، فإنّه غير معقول بل ظلم، كما يفهم من الكشّاف، و لا شكّ في كون تجويز إمامه الفاسق للجماعه تفويض أمر عظيم إليه(١).

و لعلّه أراد بالاستدلال ما يندرج فيه الاحتمال، و إلّا- فليس من وظيفه المستدلّ أن يقول في مقام الاستدلال، و لا- يبعد أن يحتمل، فإنّه خارج عن القانون، على أنّ احتمال إرادته إمام الجماعة من العهد و كونه مندرجا تحت عمومه في غايه البعد.

## فصل ما لو تبين فسق الإمام

[ما لو تبين فسق الإمام]

و أمّا ما ورد في كتاب زياد بن مروان القندي، و نوادر محمّد بن أبي عمير، أنّ الصادق عليه السلام، قال في رجل صلّى بقوم من حين خرجوا من خراسان حتّى قدموا مكّه، فإذا هو يهودى أو نصرانى: ليس عليهم إعادته. كذا في الفقيه(٢).

و سنده إلى زياد ضعيف، و إلى محمّد و إن كان صحيحا؛ لأنّه رواه عن أبيه، و محمّد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله، و الحميرى، جميعا عن أيّوب بن نوح، و إبراهيم بن هاشم، و يعقوب بن يزيد، و محمّد بن عبد الجبار، جميعا عن محمّد بن

ص: ٢٣٣

١- (١) زبده البيان ص ٤٦.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٤٠٥ برقم: ١٢٠١.

أبي عمير، إلا أن روايه محمد هذه مرسله، كما يظهر من التهذيب (١) والكافي (٢)، و سيأتي ما فيها.

فما قيل (٣): إن روايه محمد التي في أعلى مراتب الصحه مؤيده بروايه زياد، محل تأمل.

و في التهذيب هكذا: عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عنه عليه السلام في قوم خرجوا من خراسان أو بعض الجبال و كان يؤمهم رجل، فلما صاروا إلى الكوفه علموا أنه يهودى، قال: لا يعيدون (٤).

ففيه إشكال؛ إذ اليهودى و النصرانى قبلتهم على خلاف جهه قبله هؤلاء؛ لأن اليهود يصلّى قبل المغرب، و النصرانى قبل المشرق، و المسلمون قبل المسجد الحرام، و كذا هيئات صلاتهم و كفياتها على خلاف هيئات صلاتهم و كفياتها، فما بالهم اشتبه عليهم الأمر، و لم يتفطنوا فسق إمامهم؟!.

و على تقدير إصلاحه بأنه قد ورد على سبيل الفرض و المثال، أو أنّ إمامهم قد زورهم و خادعهم في أمر الإمامه حتى التبس عليهم أمره، فمحمول على أنّهم إذا كانوا قد اجتهدوا في معرفه عدالته و غلبت على ظنهم بالطريق المعبر، ثمّ تبين الخلاف. و أمّا إذا قصرنا، فإنّ صلاتهم باطله، و عليهم الإعاده.

و يحتمل أن يكون واردا على التقيه؛ لموافقته مذهب العامه، مع ما فيه من

ص: ٢٣٤

١- (١) تهذيب الأحكام ٣: ٤٠ ح ١٤١.

٢- (٢) فروع الكافي ٣: ٣٧٨ ح ٤.

٣- (٣) المراد بهذا القائل محمد بن عبد الفتاح المشهور بالسراب «منه».

٤- (٤) تهذيب الأحكام ٣: ٤٠ ح ١٤١.

الاختلاف بمكّه والكوفه، و مع قطع النظر عن ذلك كلّهُ فهو مرسل، و فى قبوله خلاف، و الأقوى عدمه مطلقاً.

فإنّ القول بقبوله إذا علم أنّه لا يرسل إلّا مع عداله الواسطه ممّا لا وجه له؛ لأنّ مستند هذا العلم إذا كان هو الاستقراء لمراسيله بحيث يجد المحذوف ثقّه، فهذا معنى الاسناد و لا بحث فيه. و إن كان حسن الظنّ به فى أنّه لا يرسل إلّا عن ثقّه، فهو غير كاف شرعاً فى الاعتماد عليه.

و إن كان استناده إلى إخباره بأنّه لا يرسل إلّا عن ثقّه، فمرجعه إلى شهادته بعداله الراوى المجهول، فعلى تقدير قبوله، فالاعتماد إذا على التعديل، و ظاهر الأصحاب فى قبول مراسيل ابن أبى عمير هو المعنى الأوّل، و دون إثباته خرط القتاد.

و بالجمله أكثر الأصوليين و منهم صاحب المعالم و المحدّثين على أنّ المرسل ليس بحجّه، للجهل بحال المحذوف، فيحتمل كونه ضعيفاً، و يزداد الاحتمال بزياده الساقط، فيقوى احتمال الضعف، و مجرد روايته عنه ليس تعديلاً بل أعمّ، و لعلّ هذا هو السبب لعدم اعتبار ابن الجنيد مرسله ابن أبى عمير، حيث قال: إذا أمّ الكافر قوماً فعلموا بذلك، كان عليهم الاعاده (١).

و نقل ابن إدريس عن المرتضى: وجوب الاعاده لو تبين فسقه أو كفره (٢).

و قال الشهيد فى الذكري بعد اعتبار عداله فى إمام الجماعه: إجماعاً؛ لما سلف من الآيه و الروايه، و المعتبر ظهور عداله لا اشتراطها فى نفس الأمر، فلو تبين

ص: ٢٣٥

١- (١) مختلف الشيعة ٣: ٧٠ عنه.

٢- (٢) السرائر ١: ٢٨٢.

فسقه أو كفره فلا إعادته، و استدللّ عليه بمرسله ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام السابقه (١).

و قال ابن بابويه: يعيدون ما خافت فيه إلا ما جهر (٢).

و الأظهر أنّهم إذا اجتهدوا في معرفه عدالته بالطريق المعتبر، و غلبت على ظنّهم، فإنّ صلاتهم مجزيه، و لا إعادته عليهم مطلقا، فإنّهم فعلوا ما وجب عليهم فعله، و الإجماع منعقد على وجوب اتّباع الظنّ، و العقل يدلّ عليه، فإنّ طرق العلم و اليقين منسّده في الفروع من الأحكام، فلا وجه للإعادته.

### فصل كلام محقق تنكابني

و بما قرّناه سقط إفاده بعض (٣) من عاصرناه في رساله له في صلاه الجمعه في الفائده الثالثه منها في تحقيق العداله بقوله: و ظاهر هذين الخبرين عدم اعتبار غير حسن الظاهر، لغايه بعد تحقّق ظنّ حصول ملكه راسخه باعثه على اجتناب الكبائر و الإصرار على الصغائر و ترك المروءه لكلّ القوم بالمعاشره أو لبعضهم بها، و بالشهاده القوليّه أو الفعلية من هذا البعض للبعض الآخر لو لم نقل بمعلومية عدم التحقّق.

و أيضا لو كانت الملكة معتبره في جواز الاقتداء لم يكن لإطلاق قوله عليه السلام «ليس عليهم إعادته» و قوله «لا يعيدون» سبب تبلغه عقولنا و ترتضيه.

بل كان المناسب بحسب عقولنا أن يقول: ليس على من عاشره معاشره باطنيه

ص: ٢٣٦

١- (١) ذكرى الشيعة ٤: ٣٨٩.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٦٣.

٣- (٣) و هو المولى الفاضل محمّد بن عبد الفتّاح التنكابني المشهور بالسراب «منه».

و ظنّ بحصول الملكة له، أو ظهر بالشهره أو الشهاده حصولها له إعادته أو ما يفيد مفاده.

إذ لا بعد في تحقّق ظنّ حصول الملكة لكلّ القوم بالمعاشرة، أو لبعضهم بها و للبعض الآخر بشهادة عدلين أو اقتدائهما به و نحو ذلك، كما فهمه منه الشهيد.

و لذلك استدلّ به مع اعتباره الملكة في العدالة على عدم وجوب الاعاده بعد تبين كفر الإمام لو كان قد ظهرت للمأموم عدالته، كما سبق آنفا.

و إنّما أطلق الإمام و لم يفصّله لسبق علمهم بذلك كلّه، فإنّ اعتبار العدالة بهذا المعنى في إمام الجماعة مطلقا، و طريق المعرفة بها على الوجه المذكور شايعا بين أصحابه عليه السلام، كما دلّت عليه أخبار قد سبق الإيماء إلى نبد منها.

فهذا الخبر و إن كان مطلق لكنّه مقيّد بهذه الأخبار، كما يقتضيه رعايه القانون في العمل بالأخبار، مع احتمال ورود ذلك منه على التقية؛ لموافقة العامّة في اكتفائهم في العدالة بظاهر الإسلام، مع ما عرفته من حال الخبر و سقوطه على قواعد العلماء الكرام.

و أيضا فإنّ نظير هذه الاستبعادات في صورته اعتبار حسن الظاهر، بأن يقال: لو كان حسن الظاهر معتبرا في جواز الاقتداء، لم يكن للاطلاعين سبب ظاهر، بل كان المناسب بحسب عقولنا أن يقول: ليس على من حصل له الوثوق بدينه و أمانته لأجل الظنّ الحاصل له من حسن ظاهره، كأن رآه مشتغلا بالفرائض و السنن و إقامة الصلوات و ضبط مواقيتها، و ما يفيد مفاده من اتيانه بوظائف الإسلام من الفروع الخمسة، و كون الناس سالمين من يده و لسانه. و بالجملة من كونه في زيّ الصلحاء عاده.

ثمّ إنّّه قد استدلّ على الاكتفاء في العدالة بمجرد حسن الظاهر بعد اختياره له،

بروايات لا- تخلو عن ضعف فى سند، أو قصور فى دلاله، منها: صحيحه زراره فى الجمعه: فإذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أمهم بعضهم و خطبهم (١).

و منها: ما رواه الصدوق، عن داود بن الحصين، أنه لا يؤم الحضرى المسافر، و لا يؤم المسافر الحضرى، فإن ابتلى الرجل بشيء من ذلك فأم قوما حاضرين، فإذا أتم ركعتين سلم، ثم أخذ بيد أحدهم فقدمه فأمهم (٢).

أقول: و هذا الخبر مع كونه مضمرًا ضعيف بحكم بن مسكين، كما هو المشهور، و بداود هذا؛ لأنه واقفى على ما فى رجال الشيخ (٣)، و إن وثقه النجاشى (٤)؛ إذ الجرح مقدّم على التعديل.

و منها: ما سأل على بن جعفر أخاه موسى عليه السلام عن إمام أحدث، فانصرف و لم يقدم أحدا، ما حال القوم؟ قال: لا صلاه لهم إلا بإمام، فليقدم بعضهم فليتم بهم ما بقى منها، و قد تمت صلاتهم (٥).

أقول: أى لا صلاه لهم جماعه إلا بإمام، و إلا فلهم أن ينفردوا، فلا تتوقف صلاتهم على تقديم إمام.

و منها: ما رواه الحلبي، عن الصادق عليه السلام، أنه سئل عن رجل أم قوما و صلى بهم ركعه ثم مات، قال: يقدمون رجلا آخر، فيعتد بالركعه، و يطرحون الميت خلفهم،

ص: ٢٣٨

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ٤١١.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٩٨، وسائل الشيعة ٨: ٣٣٠.

٣- (٣) رجال الشيخ الطوسى ص ٣٣٦ برقم: ٥٠٧.

٤- (٤) رجال النجاشى ص ١٥٩.

٥- (٥) من لا يحضره الفقيه ١: ٤٠٣، و تهذيب الأحكام ٣: ٢٨٣، وسائل الشيعة ٨: ٤٢٦.

و يغتسل من مسّه (١).

قال: و الروايتان الأخيرتان صحيحتان، و هما مع روايتي زراره و داود دالّه على عدم التشديد فى أمر العدالة، و لو كان أمر أصل العدالة أو أمر معرفتها شديدا، لم يحسن الإجمال فى أحدهم و بعضهم و التنكير فى رجل آخر، كما يعرفه الراجع إلى وجدانه.

أقول: لا- دلالة فى هذه الروايات بواحدة من الدلالات على الاكتفاء بحسن الظاهر؛ لأنها كما اعترف به مجملات، و روايات اعتبار الملكة - كروايه أبى على، و أبى ذرّ، و ابن أبى يعفور، و عمر بن يزيد، و معاذ، و ابن مسعود، و غيرها - مفضّلات، و المجمل يحكم عليه المفضّل، كما ورد عليه الخبر.

على أنّ هذا الإجمال له وجه حسن، و هو الإيماء إلى أنّ العدالة بالمعنى المعتبر فيه الملكة كانت فى أزمنة ورود الروايات و أمكنتها شايعة بينهم، بحيث كان يصلح كلّ منهم للقدوة و الإمامه، و خصوصا أهل الصفّ الأوّل القابلون لتدارك أمثال ذلك.

روى جابر عن أبى جعفر عليه السّلام، أنّه قال: ليكن الذين يلون الإمام منكم أولوا الأحلام و النهى، فإن نسى الإمام أو تعايا قومه (٢).

و قياس تلك الأزمنة الظالم أهلها قياس مع الفارق، فظهر أنّ هذه الروايات لا تعارض بينها و بين الروايات الدالّة على اعتبار الملكة، حتّى يحتاج إلى ردّها، أو تأويلها إليها تأويلا بعيدا عن مقتضى الظاهر و العبارة كما فعله قدّس سرّه.

ص: ٢٣٩

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ٤٠٣، وسائل الشيعة ٣: ٢٩١ و ٨: ٣٨٠.

٢- (٢) فروع الكافي ٣: ٣٧٢، تهذيب الأحكام ٣: ٢٦٥، وسائل الشيعة ٨: ٣٠٥ ح ٢.



و العجب أنّه بعد نقل هذه الروايات، قال: و إن يظهر من هذه الروايات اعتبار مزيه في الإمام، لكن يمكن أن يكون حضور الجماعة مندرجا في حسن الظاهر و إن لم نقل به، فهذه الروايات أيضا دالّة على مذهب ابن الجنيّد، و هو قد تصدّى لأن يستدلّ بها على القول بحسن الظاهر، و ليس من القانون أن يقول المستدلّ:

و يمكن أن يكون كذا.

ثمّ من البين أنّ مجرد حضور الجماعة، و إن كان على وجه المداومه و المواظبه، لا يدلّ على حسن الظاهر، و لا سيّما إذا كان اتّفاقيا، كما هو من احتمالات هذا المقام. ثمّ من حقّ العبارة أن يقول: يمكن حضور الجماعة مندرجا فيه حسن الظاهر، و ما يفيد مفاذه، فتأمل.

و بالجمله ليس للقول بالاكْتفاء على حسن الظاهر دليل على ما وصل إلينا غير عسر الإطّلاع على البواطن، كما ذكره الشهيد في الذكرى، و قد سبق ذكره في الباب الأوّل.

ثمّ أورد له دليلا آخر من باب الاحتمال، و هو ما رواه الشيخ بإسناد معتبر، عن الباقر عليه السّلام: إذا كان الرجل لا تعرفه يؤمّ الناس، فقرأ القرآن، فلا تقرأ و اعتدّ بصلاته(١).

ثمّ قال: و يمكن أن يكون اقتدائهم به تعديلا له عند من لا يعرفه.

و هذا توجيه وجيه إذا كان الناس عارفين بعدالته؛ لأنّ الاستفاضه و الاشتهار بالصلاح عند العرفاء كاف في ثبوت العدالة، فالمراد أنّه إذا كان الرجل لا تعرفه بالعدالة يؤمّ الناس العادلين العارفين بعدالته، فلا تقرأ خلفه و اعتدّ بصلاته؛ لأنّ من

ص: ٢٤٠

---

١- (١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٧٥، و سائل الشيعة ٥: ٣١٩ ح ٤.

طرق العلم بالعدالة اقتداء العادلين به أو أكثر.

و أما أنّ إطلاق الروايات و إجمالها يدلّ على حسن الظاهر، كما ذكره صاحب المدارك و تبعه هذا الفاضل، فقد سبق ما فيه.

و أما تمسّيكهم بصعوبه الأطلاق، فليس بدليل تعتمد النفس عليه، أو تركن شيئاً قليلاً إليه؛ لأنّ جميع التكاليف الشرعيه صعوبه عسره شاقّه، و المنفى فى الآيات و الروايات ليس مطلق الصعوبه و العسره، بل ما يستلزم الضيق و الحرج، أو ما يقرب منه، على أنّا نمنع الصعوبه و العسره؛ إذ المعاشره أو الاختلاط بشخص أو التجسّيس عن حاله و السؤال عنها أهل قبيلته و محلّته ليس فيه تعذّر و لا تعسير، و بعد اشتهاه بالعدالة فالأمر فى غايه السهوله، و كذا الحال فى شهاده العدلين، أو اقتدائهما به تركيه، نعم تحصيل المكلف أصل ملكه العدالة أمر مشكل و لا كلام فيه.

و أما معرفتها و طريق التوصل إليه، فلا إشكال فيه، بل هو سهل لئّن هين، و هذا أمر بيّن لا ينبغى النزاع فيه و التعلّل بما لا يطابق قانون الشرع، بل قد ورد للقول بالاكْتفاء على ظاهر الإسلام (١) بعض الروايات الضعيفه، إلّا روايه واحده شاذّه محموله على التقيه؛ لموافقها العامّه فى الاكْتفاء بعدم ظهور الفسق و البناء على ظاهر حال المسلم.

و قد روى عبيد بن زراره، عن أبى عبد الله عليه السّلام، أنّه قال: ما سمعت منّى ما يشبه قول الناس ففیه التقيه، و ما سمعت منّى لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه (٢).

فيبقى القول باعتبار الملكه - كما ذهب إليه الشهيدان و عامّه المتأخّرين مع

ص: ٢٤١

١- (١) أى: فى الشهاده لا فى الإمامه «منه».

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٨: ٩٨، الاستبصار ٣: ٣١٨.

أدلتهم - سالما عن المعارض، على أنّ من خالفهم يقول بكونه أحوط في الدين، و أقرب إلى قانون الشرع الميسن، فليأخذ الحائط لدينه في العبادات و الشهادات و الروايات و غيرها، فإنّ الاحتياط مهما أمكن و خصوصا في هذه الأزمنة أمر واجب، و قد اتفق الكلّ على أنّه طريق منج، و أنّه ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط.

و بهذا التقرير يندفع ما أفاده بقوله: يدلّ على عدم التشديد في أمر العدالة المعتبره في الإمامه الأخبار المذكوره و غيرها، و المبالغه التامه و التأكيد البالغ في الجماعه، و عدم تعرّض بيان احتياج جواز الائتتام بأحد إلى المعاشره، أو إحدى أختيها، مع توفرّ الدواعي هل يليق له إطلاق التأكيدات التي تظهر من الأخبار و عدم تعرّض البيان مع تعرّض الاطلاع بعداله شخص أو تعرّده؟

و هل رأيت وقوع أمثال تلك التأكيدات التي تظهر من كلامهم عليهم السّلام في أمر الجماعه مع عدم إمكانها إلاّ النادر من الناس في نادر من المواضع؛ لتعدّ الاطلاع على عداله الإمام في أكثر الموارد في أمر آخر، بأن يكون موقوفا على أمر متعدّد التحصيل في أكثر الأوقات، و أطلق التأكيد و لم يبيّن توقّفه عليه.

أليس هذه العمومات الدالّه على الأمر بالمواظبه على الجماعه و مذمّه تاركها دالّه على عدم ندور العدالة و الاطلاع عليها؟

أقول: أمّا دلالة الأخبار، فقد عرفت ما فيه، فلا نعيده.

و أمّا حديث عدم تعرّضهم للبيان، ففيه أنّهم عليهم السّلام لمّا اعتبروا في الإمام الديانه و الأمانه، و لم يجوزوا كونه فاسقا و لا سفيها إلى غير ذلك، فقد تعرّضوا لبيان احتياجه إلى المعاشره أو إحدى أختيها.

إذ الوثوق بديانته و أمانته و العلم بعدم اتّصافه بإحدى الخصلتين المذكورتين

و ما شابه ذلك إنما يحصل بالصحبه المتأكده، و الملازمه على وجه كاشف أحواله حيث يكون ذلك ممكنا، و مع عدم الامكان باشتهاره بين العلماء العارفين بقانون الشرع، أو بشهاده القرائن المتكثرة المتعاضده، و نحو ذلك.

و أما تعبير الاطلاع أو تعذره، و هو عمده دليلهم الذى يصلون به، و كذا إطلاق الروايات و التأكيدات، فقد سبق ما فيه، و الأمر بالمواظبه على الجماعه أمر بتحصيل ملكه العداله المنوطه بها الجماعه، و مذمه تركها على تقدير يتحقق شرطها، كما فى سائر الموارد من الزكاه و الحجّ و الجهاد لا مطلقا، لا تقدّموا بين أيديكم إلا من ترضون دينه و أمانته، و عدم ندور العداله إنما كان فى أزمه ورود الروايه، لا فى تلك الأزمنه و الأمكنه الظالم أهلها.

ثم بعد ذلك كلّه، فهذه كلّها كلمات شعريه يرغّب بها و يرهّب، و هى غير لائقه بمقام الاستدلال، بل هى من ديدنه الواعظين، لا بل من طريقه الشاعرين.

و بما قرّرناه ظهر وجه اعتبار الملكه فى العداله، و إنّه ممّا اقتضته رعايه القانون فى العمل بالروايه، لا قول ابن الجنيد، و لا اعتبار حسن الظاهر.

و فى قول على عليه السلام: إذا استولى الصلاح على الزمان و أهله، ثمّ أساء رجل الظنّ برجل لم تظهر منه خونه، فقد ظلم، و إذا استولى الفساد على الزمان و أهله، فأحسن رجل الظنّ برجل، فقد غرّر، كذا فى نهج البلاغه (١).

دلّله على أنّ الغالب على الزمان و أهله كهذا الزمان و أهله إذا كان هو الفسق لا يجوز فيه الاكتفاء بحسن الظاهر، فضلا عن الاكتفاء بظاهر الإسلام، لا فى الشاهد، و لا فى الإمام، و لا فى بواقى الأحكام، بل لا بدّ من العشره، أو ما يفيد مفادها

ص: ٢٤٣

المفيدة لغلبة الظنّ بعدالته، و ظهورها حتّى يحصل الوثوق بقوله و فعله.

نعم لو كان الغالب على الزمان و أهله - كزمان ورود الأخبار الدالّة على الاكتفاء بحسن الظاهر على تقدير تسليم دلالتها عليه - هو الصلاح و العدالة، جاز الاكتفاء به و الحكم عليه، من غير حاجة إلى التفتيش و الاختبار، و ذلك لأنّ غلبه الصلاح على الزمان و أهله تفيد غلبه الظنّ المفيدة لجواز العمل.

و هذا وجه آخر للتوفيق بين الأخبار و جيه حسن استفاد من كلامه عليه السّلام.

## فصل المناقشه فيه

### إشاره

إعلم أنّ ما أفاده هذا الفاضل في هذه الفائده الثالثه أكثره غير مفيد إلاّ ما نقلناه، و سنأتى ببقية كلامه في آخر الرساله.

نعم ما أجاده في آخر هذه الفائده كلام جيّد متين نقله امتثالا لأمرهم: خذ ما صفى و دع ما كدر(1).

قال دامت إفاداته: و قد شاع في هذا الزمان سؤال المأمومين أئمه الجماعة عن المسائل الضروريه، و شاع بينهم الجواب و إن لم يكونوا من أهله، و الظاهر أنّ هذا لم يكن في أزمنه ورود الروايات الدالّة على الاكتفاء بحسن الظاهر، من غير أن يظهر كون الإمام من أهل الفتوى أو مجتنبها عنها.

بل الظاهر عدم جواز الائتمام ما لم يظهر في غير قابل الفتوى الاجتناب عنها؛ لحصول الظنّ في أئمه الجماعة الجراه في الفتوى في هذا الزمان، فإن ارتفع شيوع هذه الجراه في بعض الأزمان و الأمكنه، فالحكم بالعداله فيه أيسر من الحكم بها في مكان شيوع الجراه في الفتوى.

ص: ٢٤٤

و أيضا قد شاع في أكثر أئمة الجماعه الذين لم يتصفوا بمزیه علمیه و خلقیه و غیرهما ترك الاقتداء بمن اتصف بها، و هذا یورث الظنّ بالدواعی، و لم یظهر كون هذا شایعا فی زمان ورود الروایات، و بعد حصول الاتّهام بالدواعی بالأماره الدالّه علیها، فالإتّمام به و الحكم بالعداله مشكل، بل یحصل الظنّ بعدمها.

أقول: لا- یكفی فی الحكم بالعداله مجرد حصول الظنّ بارتفاع هذه الجراء، بل لا- بدّ من حصول الظنّ برجوعهم فی المسائل الضروریه إلى من له أهلیه الفتوی؛ إذ قد سبق النقل عن الذكری أنّ ترك المقلّد تقلید العالم أو الأعلّم قاذح فی عدالته، و هو كذلك؛ لأنّ معرفه فقه الصلاه بدون ذلك فی هذه الأزمان ممتنع عاده، و خصوصا علی القول بعدم جواز تقلید المیت و من فی حكمه من المحصّلین الغیر المجتهدین كلاً أو بعضاً.

### تتمه مهمه

وهب أنّ العداله غیر معتبره فی إمام الصلاه، فلا أقلّ اعتبار كونه شیعياً إمامياً، و أنّی یكون لأئمه عصرنا هذا فی مصرنا هذا، هذا التشیع الذی ینطق به ما رواه جابر بن یزید الجعفی، عن أبی جعفر محمّد بن علی الباقر علیهما السّلام.

حيث قال: یا جابر أیكتفی من انتحل (١) التشیع أن یقول بحبنا أهل البيت، فو الله ما شیعتنا إلا من اتقى الله و أطاعه، و ما كانوا یعرفون إلا- بالتواضع، و التخشع و الأمانه، و كثره ذكر الله، و الصوم، و الصلاه، و التعهّد للجیران من الفقراء و أهل المسكنه و الغارمین و الأیتام، و صدق الحدیث، و تلاوه القرآن، و كفّ الألسن من

ص: ٢٤٥

---

١- (١) انتحل فلان مذهب كذا: إذا انتسب إليه، و انتحل فلان شعر غيره أو قوله إذا ادّعا لنفسه «منه».

الناس إلا من خير، و كانوا أمناء عشائهم فى الأشياء.

قال جابر: يابن رسول الله لست أعرّف أحدا بهذه الصفة.

فقال عليه السلام: يا جابر لا تذهبن بك المذاهب حسب الرجل أن يقول: أحبّ عليا عليه السلام و أتولاه، فلو قال: إنى أحبّ رسول الله صلّى الله عليه و آله، فرسول الله صلّى الله عليه و آله خير من على عليه السلام، ثم لا يعمل بعمله و لا يتبع سنته، ما ينفعه حبه إياه شيئا، فاتقوا الله لما عنده، ليس بين الله و بين أحد قرابه، أحبّ العباد إلى الله و أكرمهم عليه أتقاهم و أعملهم بطاعته، و الله ما تقرب إلى الله تعالى إلا بالطاعة، ما معنا براءه من النار، و لا على الله لأحد حجه، من كان لله مطيعا فهو لنا و لى، و من كان لله عاصيا فهو لنا عدو، و لا تنال ولايتنا إلا بالورع و العمل(١).

لا يراعون الحقوق التى توجهها أخوه الإيمان، و ذلك ممّا يقدر فى مروءتهم، بل فى عدالتهم إن كانت، و قد عقد لذلك فى الكافى بابا، و ترجمه بباب حقّ المؤمن على أخيه و أداء حقه.

ورد فيه عن المعلى، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: قلت: ما حقّ المسلم على المسلم؟ قال: له سبع حقوق واجبات، ما منهنّ حقّ إلا و هو عليه واجب، إن ضيّع منها شيئا خرج من ولايه الله و طاعته و لم يكن لله فيه نصيب.

ثمّ قال: أيسر حقّ منها أن تحبّ له ما تحبّ لنفسك، و تكره له ما تكره لنفسك.

و الحقّ الثانى أن تجتنب سخطه، و تتبّع مرضاته، و تطيع أمره.

و الحقّ الثالث أن تعينه بنفسك و مالك و لسانك و يدك و رجلك.

و الحقّ الرابع أن تكون عينه و دليله و مرآته.

ص: ٢٤٤

و الحقّ الخامس أن لا تشيع و يجوع، و لا تروى و يظماً، و لا تلبس و يعرى.

و الحقّ السادس أن يكون لك خادم و ليس لأخيك خادم، فوجب عليك أن تبعث خادمك، فيغسل ثيابه، و يصنع طعامه، و يمهد فراشه.

و الحقّ السابع أن تبرّ قسمه، و تجيب دعوته، و تعود مريضه، و تشهد جنازته، و إذا علمت أنّ له حاجه تبادره إلى قضائها، و لا تلجأ إلى أن يسألكها، و لكن تبادره مبادره(١).

و فى روايه أخرى: و تفرّج كربته، و تقضى دينه، و إذا مات خلفته فى أهله و ولده(٢).

و فى أخرى: و تسعى فى حوائجه بالليل و النهار(٣).

و الروايات فى هذا المعنى كثيره، و الله المستعان.

### توجيه

هذا و ما شابهه دليل على أنّ الشيعة هم التابعون لهم فى العقائد و الأعمال، حتّى ورد عن الصادق عليه السلام: إنّ شيعة على عليه السلام مثل الحسين و سلمان و محمّد بن أبى بكر و نظائرهم(٤).

و يمكن التوفيق بأنّ الشيعة هم التابعون لهم فى العقائد. و أمّا الكاملون منهم، فهم التابعون لهم فى العقائد و الأعمال. و نفى اسم الشيعة عمّن سواهم مبنى على

ص: ٢٤٧

١- (١) أصول الكافي ٢: ١٦٩ ح ٢.

٢- (٢) أصول الكافي ٢: ١٦٩ ح ١.

٣- (٣) أصول الكافي ٢: ١٧٤ ح ١٤.

٤- (٤) بحار الأنوار ٢٢: ٣٣٠.



## فصل

قال على عليه السلام: الأغلف لا يؤم القوم وإن كان أقرأهم؛

لأنه ضيع من السنّه أعظمها، ولا تقبل له شهادته، ولا يصلى عليه، إلا أن يكون ترك ذلك خوفا على نفسه (١).

يظهر منه أن ترك الختان يقدر في العدالة، و يوجب ردّ الشهاده، والوجه فيه أن الإيمان هو التصديق بجميع ما أتى به النبي صلى الله عليه وآله، وهذا منه.

والأقرب أنه متى تمكّن من الختان بطلت إمامته مطلقا، سواء أم الأغلف أم المطهر لفسقه. ولذا ردّ بعضهم إلى اشتراط العدالة، وإلا صحّت مطلقا. والخبر محمول على التمكّن صريحا، وجوز أبو الصلاح إمامه الأغلف للأغلف لا للمطهر.

واعلم أن الختان في حال الصغر مستحبّ للذكر، ومع بلوغه واجب عليه فعله، ويستحقّ العقاب إن تركه متمكّنا، فيقدح في عدالته، فلا تصحّ إمامته، ولا شهادته، ولا طوافه، وأما صلاته فإن تمكّن من كشف الغلفه للتطهير وجب، ومع تركه تبطل صلاته.

هذا، و عنه عليه السلام: إنّما يستدلّ على الصالحين بما يجرى الله لهم على ألسن عباده (٢). وهذا يدلّ على أن الاستفاضه و الاشتهار بالصلاح كاف في ثبوت العدالة، ولكن في أصل الخبر إشكال؛ إذ ربّ مشهور بالصلاح لا أصل له، بل هو

ص: ٢٤٨

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٨، تهذيب الأحكام ٣: ٣٠، وسائل الشيعه ٨: ٣٢٠ ح ١.

٢- (٢) نهج البلاغه ص ٤٢٦ من كتابه إلى مالك الأشتر برقم: ٥٣، و بحار الأنوار ٣٣: ٥٩٩ و ٧١: ٣٧٢ و ٧٧: ٢٤٢.

من الطالحين، و ربّ خمول ذى طمرين لا- يؤبه به، بل ينسب إلى الفسق و هو من الصالحين، ألا يرى أنّ عليا عليه السّلام و هو من صالح المؤمنين، كما سمّاه الله فى كتابه العزيز(١) قد طعن بل لعن.

أقول هذا، و أستغفر الله أيّاما و شهورا، بل سنين و دهورا، إلى أن ولى عمر بن عبد العزيز فنهى عنه، و قد اشتهر فى ذلك الأزمنه و الأمكنه الظالم أهلها معاويه و هو من أفسق الفاسقين بخال المؤمنين، فلا بدّ أن يخصّ اشتهاره بذلك بين العلماء العارفين.

يؤيد ما قلناه: ما رواه الصدوق فى معانى الأخبار، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن المفضل بن عمر.

فالسند حسن بل صحيح، لما فى إرشاد المفيد أنّ المفضل هذا من شيوخ أصحاب أبي عبد الله عليه السّلام و من خاصّيته و بطانته و ثقاته الفقهاء الصالحين(٢). فقوله يعارض قول كلّ ذامّ و جارح، و يؤيدّه قول أبي الحسن عليه السّلام لّمّا أتاه موت المفضل هذا: رحمه الله(٣).

قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: إنّ من قبلنا يقولون: إنّ الله إذا أحبّ عبدا نوّه به منوّه من السماء أنّ الله يحبّ فلانا فأحبّوه، فتلقى له المحبّه فى قلوب العباد، فإذا أبغض عبدا نوّه منوّه من السماء أنّ الله يبغض فلانا فابغضوه، فيلقى الله له البغضاء فى قلوب العباد.

ص: ٢٤٩

١- (١) سورة التحريم: ٤.

٢- (٢) الارشاد ٢: ٢١٦.

٣- (٣) إختيار معرفه الرجال ٢: ٦١٢ برقم: ٥٨٢.

قال: و كان عليه السّلام متّكئاً فاستوى جالسا فنفض يده ثلاث مرّات يقول: لا، ليس كما يقولون، و لكن الله تعالى إذا أحبّ عبدا أغرى به الناس فى الأرض ليقولوا فيه فيؤثمهم و يأجره، و إذا أبغض عبدا أحبّه إلى الناس ليقولوا فيه فيؤثمهم و يؤثمه.

ثمّ قال: من كان أحبّ إلى الله من يحيى بن زكريا أغراهم به حتّى قتلوه، و من كان أحبّ إلى الله من على بن أبى طالب عليه السّلام، فلقى من الناس ما قد علمتم، و من كان أحبّ إلى الله تعالى من الحسين بن على عليهما السّلام، فأغراهم به حتّى قتلوه (١).

و فى التهذيب: عن أبى عبيده، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن القوم من أصحابنا يجتمعون فتحضر الصلاة، فيقول بعضهم لبعض: تقدّم يا فلان، فقال: إنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: يتقدّم القوم أقرأهم للقرآن، فإن كانوا فى القراءة سواء فأقدمهم هجره، فإن كانوا فى الهجرة سواء فأكثرهم سنّا، فإن كانوا فى السنّ سواء فليؤثمهم أعلمهم بالسّنّه، و أفقههم فى الدين، و لا يتقدّم أحدكم الرجل فى منزله، و لا صاحب سلطان فى سلطانه (٢).

و ليكن الإمام منكم أولوا الأحلام و التقى.

الحلم بالكسر الأناء و الثبّت فى الأمور، و ذلك من شعار العقلاء، و قد سبق أنّ التقوى إنّما يحصل بفعل الواجبات، و ترك المنهيات الكبيره مطلقا و الصغيره مع الإصرار.

و يفهم منه اشتراط الإيمان و العقل و العداله.

أمّا الأوّل، فلقوله «منكم» و أمّا الآخرا، فلما سبق.

ص: ٢٥٠

١- (١) معانى الأخبار ص ٣٨١-٣٨٢ ح ١١.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٣: ٣١-٣٢.

وقد سبق اعتبار هذه الأمور في إمام الجماعة؛ لما ادعى عليه الإجماع جمع من الأصحاب، و من البين أن معرفه تقواه بالمعنى المذكور إنما تتأتى بالصحة المتأكدة المطلعه على سريرته و باطنته، لا بمجرد حسن ظاهره، فإنه كثيرا ما يجتمع معه الفسق الخفى، كما سبق.

و المراد بالأقرأ الأكثر جمعا في القرآن، و يحتمل أحسن قراءة. و بالأقدم هجره من هاجر من البادية إلى الأمصار؛ إذ أهلها أقرب إلى تحصيل شرائط الإمامة و الكمال، و هذان يفيدان مناط الحكم، و محط الفائدة حصول المعرفة فعلا و إن قصر زمانه، لا مجرد الأقدمية، بل من حصل طرفا من الشرائط و المعرفة و إن قلّ زمانه، فهو أقدم هجره ممن شاب قرناه فيه، و هو غير محصّل للآداب بعد.

و عن النبي صلى الله عليه و آله: من صلى يقوم و فيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلى سفال إلى يوم القيامة. كذا في الفقيه (١).

و هو في التهذيب (٢) و إن كان مرفوعا، إلا أنه يطابق صريح العقل من قبح تقديم من حقه التأخير، و هو الذى اعتمد عليه المحققون في الإمامة الكبرى، و هو يطابق كريمه: أَمَّنْ يَهْدِي (٣) مع ما فى تأخيره من الاهانة و الخفّة بالعلم و أهله.

و لذا قال ابن عقيل بمنع إمامه المفضول بالفاضل، و منع إمامه الجاهل بالعالم، إلا مع الإذن من العالم الفاضل.

ص: ٢٥١

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٨ برقم: ١١٠٢.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٣: ٥٦ ح ١٠٦.

٣- (٣) سورة يونس: ٣٥.

فى ذكر آيات و روايات دلت على اشتراط العدالة

فى الشاهد و الراوى

و فى الاشاره إلى ما قيل من الفرق بين العدالة المشروطه فى الروايه، و المشروطه فى الإمامه و الشاهد، و ما يتفرع على ذلك من المباحث الآتیه.

### فصل اشتراط العدالة فى قبول الشهاده

[اشتراط العدالة فى قبول الشهاده]

المشهور بين الأصحاب أنّ العدالة مشروطه فى قبول الشهاده، فوجب البحث عن عداله الشهود، و لا يكفى الاعتماد على ظاهر الإسلام؛ لما سبق، و لقوله تعالى:

وَ أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ (١) فَإِنَّ الْإِسْلَامَ دَاخِلٌ فِي قَوْلِهِ «مِنكُمْ» لِأَنَّهُ خَطَابٌ لِلْمُسْلِمِينَ، فَلَا بَدَّ مِنْ اشْتِمَالِ الْوَصْفِ بِالْعَدَالَةِ عَلَى أَمْرٍ زَائِدٍ عَلَى الْإِسْلَامِ.

و لكن الشيخ فى الخلاف ذهب إلى الاكتفاء فى قبول الشهاده بظاهر الإسلام، مدّعياً عليه الإجماع، و دلالة الأخبار، و قال: إنّ البحث عن عداله الشهود ما كان فى زمن النبى صلى الله عليه و آله، و لا فى صدر السالف، و إنّما هو شىء أحدثه شريك بن عبد الله القاضى. و قد وافقه صريحا ابن الجنيّد كما سبق، و هو ظاهر المفيد. و أمّا القدماء منهم، فكلامهم مجمل، و الإجماع لم يثبت.

و أمّا الأخبار، فستعرف حالها، و خبر ابن أبى يعفور و غيره و آيه التثبيت و غيرها حجّه عليه، و لذا اشتهر بين المتأخرين منهم خلاف ما ذهب إليه. فإنّهم يعتبرون العدالة فى الشهود على الوجه الذى سبق.

ص: ٢٥٢

ثم إنَّ نسبة البحث عن عداله الشهود إلى شريك القاضي غريب؛ لأنَّ شريكا هذا كان قاضيا من جهة العامه، و كان معاصرا لأبي حنيفه، و المشهور منهم فى العداله مطلق، و لا سيما عداله الشهود، و هو الاكتفاء بظاهر الإسلام و عدم ظهور الفسق.

و لكن يؤيد ما نسبه إليه ما رواه عبد الله بن بكير، عن زراره، قال: شهد أبو كريبه الأزدي و محمد بن مسلم الثقفى عند شريك بشهاده و هو قاض، فنظر فى وجوههما مليا، ثم قال: جعفران فاطميان، فبكيا، فقال لهما: و ما بيكيكما؟

قالا: نسبتنا إلى قوم لا يرضون بأمثالنا أن يكونوا من إخوانهم لما يرون من سخف و رعنا، و نسبتنا إلى رجل لا يرضى بأمثالنا أن يكونوا من شيعته، فإن تفضل و قبلنا فله المنّ علينا و الفضل فينا.

فتبسّم شريك، ثم قال: إذا كانت الرجال فليكن أمثالكما، يا وليد أجزهما هذه المره، قال: فحججنا، فخبّرنا أبا عبد الله عليه السلام بالقصه، فقال: ما لشريك شرکه الله يوم القيامة بشركين من نار(١).

و لكن هذا ليس من خصائص الشريك؛ لأنَّ محمد بن عبد الرحمن بن أبى لیلی القاضى من العامه أيضا ردّ شهاده محمد بن مسلم، كما رواه أبو كهمس عن الصادق عليه السلام(٢). و لعلّ أمثال ذلك منهم كانت لعداوه دينيه، لا لأنهم كانوا يبحثون عن عداله الشهود.

و أمّا أنّ البحث عن عداله الشهود ما كان فى زمن النبى صلّى الله عليه و آله و لا فى صدر

ص: ٢٥٣

١- (١) إختيار معرفه الرجال ١: ٣٨٤-٣٨٥.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٧٥.

السالف، فعلى تقدير تسليمه و عدم منافاته لآيه التثبيت، بأن قال: إن الأمر بالتثبيت إنما هو فى خصوص واقعه وليد بن عقبه بن أبى معيط، حيث بعثه النبى صلى الله عليه و آله إلى بنى المصطلق مصدقا، فلما قرب إلى ديارهم ركبوا مستقبلين، فظنهم مقاتليه، فرجع و أخبر النبى صلى الله عليه و آله بأنهم ارتدوا، فنزلت.

و فيه أن خصوص السبب لا يدل على خصوص الحكم، بل مداره على ظاهر اللفظ، و ظاهر تنكير فاسق و نبأ هو العموم، فكأنه قال: أى فاسق جاء بأى نبأ فتوقفوا، كما ذكره فى الكشاف (١)، فلعله كان لغلبه الظن بصدقهم؛ لغلبه صدقهم و عدالتهم المغنيه عن البحث.

كما يدل عليه «خير القرون قرنى، ثم من يلونهم، ثم يفشو الكذب، فإذا كثر الكذب و غلب الجور لم يحل لأحد أن يظن بأحد خيرا حتى يعرف ذلك منه» كما ورد فى الخبر (٢).

و قد قال على عليه السلام: إذا استولى الصلاح على الزمان و أهله، ثم أساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خونه، فقد ظلم، و إذا استولى الفساد على الزمان و أهله، فأحسن رجل الظن برجل، فقد غرر (٣).

و أما ما نقل عن الشيخ أنه كان يقول: تب أقبل شهادتك، فلعل وجهه أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، فيكون عدلا بمجرد التوبه، فيقبل شهادته بعدها بلا فصل، إلا أن تعريف العدالة بالملكه لا يساعده، فإن تحققها بمجرد التوبه مشكل

ص: ٢٥٤

١- (١) الكشاف ٣: ٥٥٩-٥٦٠.

٢- (٢) صحيح مسلم ٤: ١٩٦٣.

٣- (٣) نهج البلاغه ص ٤٨٩ رقم الحديث: ١١٤.

بعد العلم بعدمها، كما فى آيات الأحكام للفاضل الأردبيلى (١).

و الأظهر أنه مبنى على قبول الشهاده بظاهر الإسلام ما لم يظهر الفسق، و هنا و إن ظهر فسقه و هو ذنبه المحوج إلى التوبه، لكنّه لَمَّا سقط بها و كان لا مانع من قبول شهادته على مذهبه سواه.

إذ المفروض أنه مسلم كان يقبل شهادته بعدها بلا فصل؛ لتحقق المقتضى و دفع المانع، و الملكه غير مشروطه عنده فى الشهاده، و إن كان مشروطه فى الإمامه كما سبق (٢)، بل هو يكتفى فى الشهاده بمجرّد الإسلام كما مرّ، فعدم تحقّق الملكه بمجرّد التوبه بعد العلم بعدمها لا إشكال فيه عنده.

و لعلّ قوله فى كتاب العدّه: و العداله المراعاة فى ترجيح أحد الخبرين على الآخر أن يكون الراوى معتقدا للحقّ مستبصرا، ثقّه فى دينه، متحرّجا عن الكذب، غير متّهم فيما يرويه (٣).

مبنى على ذلك، أو على أنّ العداله المشروطه فى الروايه مغايره للعداله المشروطه فى الشهاده، فإنّه قال فيه: من كان مخطئا فى بعض الأصول، أو فاسقا فى أفعال الجوارح، و كان ثقّه فى روايته، متحرّزا فيها، فإنّ ذلك لا يوجب ردّ خبره، و يجوز العمل به؛ لأنّ العداله المطلوبه فى الروايه حاصله فيه، و إنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، و ليس بمانع من قبول خبره (٤).

ص: ٢٥٥

١- (١) زبده البيان ص ٤٥.

٢- (٢) فى الفصل الثانى من الباب الأوّل «منه».

٣- (٣) عدّه الأصول ١: ٣٧٩.

٤- (٤) عدّه الأصول ١: ٣٨٢.



و هو مع بعده و منافاته لآيه التثبث مخالف للمشهور.

قال الشهيد الثانى فى الدرايه: جمهور أئمه الحديث و الأصول الفقيهه على اشتراط عداله الراوى؛ لما تقدّم من الأمر بالتثبث عند خبر الفاسق، فصار عدم الفسق شرطاً لقبول الروايه، و مع الجهل بالشرط يتحقّق الجهل بالمشروط، فيجب الحكم بنفيه حتّى يعلم وجود انتفاء التثبث، كذا استدلّوا عليه.

ثمّ قال: و فيه نظر؛ لأنّ مقتضى الآيه كون الفسق مانعاً من قبول الروايه، فإذا جهل حال الراوى لا يصحّ الحكم عليه بالفسق، فلا يجب التثبث عند خبره بمقتضى مفهوم الشرط، و لا نسلم أنّ الشرط عدم الفسق، بل المانع ظهوره، فلا يجب العلم بانتفائه حيث يجهل، و الأصل عدم الفسق فى المسلم و صحّحه قوله.

ثمّ قال: و هذا بعض آراء شيخنا أبو جعفر الطوسى، فإنّه كثيراً ما يقبل خبر غير العدل و لا يبيّن سبب ذلك(١).

أقول: قد عرفت ما فيه سالفاً و آنفاً فلا نعيده، و إنّما قال هذا بعض آرائه؛ لأنّه اشترط فى قبول الروايه الإيمان و العداله فى كتب الأصول، و لكن وقع له فى كتب الفروع غرائب.

فتاره يعمل بالخبر الضعيف مطلقاً، حتّى أنّه يخصّص به أخباراً كثيره صحيحه حيث يعارضه بإطلاقها، و تاره يصرّح برّد الحديث لضعفه، و أخرى برّد الصحيح معللاً بأنّه خبر واحد لا يوجب علماً و لا عملاً، كما هى عبارته المرتضى.

ثمّ قال الشهيد: و مذهب أبى حنيفه قبول روايه مجهول الحال، محتجّاً بنحو ذلك، و بقبول قوله فى تزكيه اللحم و طهاره الماء و رقّ الجاربه، و الفرق بين ما ذكر

ص: ٢٥٦

و بين الروايه واضح(١).

أقول: قد عرفت الفرق فيما سبق، فتذكر.

ثم قال: و ليس المراد بالعداله كونه تاركا لجميع المعاصي، بل بمعنى كونه سليما من أسباب الفسق التي هي فعل الكبائر، و الإصرار على الصغائر و خوارم المروءه، و هي الاتّصاف بما تستحسن التحلّي به عادة بحسب زمانه و مكانه و شأنه فعلا و تركا على وجه يصير ذلك له ملكه(٢).

ثم قال: و تعرف العداله المعتبره في الراوى بتنصيب العدلين عليها، أو بالاستفاضه، بأن تشتهر عدالته بين أهل النقل أو غيره من أهل العلم، كمشايخنا السالفين من عهد محمّد بن يعقوب الكليني إلى زماننا هذا.

لا يحتاج أحد من هؤلاء المشايخ المشهورين إلى تنصيب على تركيته، و لا تنبيه على عدالته؛ لما اشتهر في كلّ عصر من فقهم و ضبطهم و ورعهم زياده على العداله.

و إنّما يتوقّف على التزكيه غير هؤلاء من الرواه الذين لم يشتهروا بذلك، ككثير من سبق على هؤلاء، و هم طرق الأحاديث المدوّنه في الكتب غالبا.

و في الاكتفاء بتزكيه الواحد العدل في الروايه قول مشهور لنا و لمخالفينا، كما يكتفى بالواحد في أصل الروايه، و هذه التزكيه فرع الروايه، فكما لا- يعتبر العدد في الأصل فكذا في الفرع، و ذهب بعضهم إلى اعتبار اثنين، كما في الجرح و التعديل في الشهادات.

ص: ٢٥٧

١- (١) الرعايه ص ١٨٤.

٢- (٢) الرعايه ص ١٨٤-١٨٥.

فهذا طريق معرفه عداله الراوى السابق على زماننا، و المعاصر يثبت بذلك و بالمعاشره الباطنه المطلعه على حاله، و اتّصافه بالملكه المذكوره(١).

## فصل المناقشه فى الأدله القائمه على مذهب الشيخ فى العداله

[المناقشه فى الأدله القائمه على مذهب الشيخ فى العداله]

فيما استدللّ به الشهيد الثانى فى المسالك(٢) على إثبات مذهب الشيخ و من شايعه، و هو روايات ضعيفه سندا، أو قاصره دلالة، فنشير إليها و إلى ما فيها و ما عليها.

فنقول: و أمّا استدلاله لهم بروايه علاء بن سيّابه، عن الصادق عليه السّلام، قال: سألته عن شهاده من يلعب بالحمام، فقال: لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق(٣). على الاكتفاء بظاهر الإسلام إذا لم يظهر فسق، و أنّ العداله تحصل ظاهرا مع الجهل بحال المسلم، فمحلّ نظر.

أمّا أولا: فلأنّ علاء هذا مهمل مجهول.

و أمّا ثانيا: فلأنّه معارض بما رواه محمّد بن أبى عمير، عن العلاء بن سيّابه هذا بعينه، عن الصادق عليه السّلام، قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: لا- تقبل شهاده سابق الحاج؛ لأنّه قتل راحلته، و أفنى زاده، و أتعب نفسه، و استخفّ بصلاته. قلت: فالمكارى و الجمال و الملاح؟ فقال: و ما بأس بهم تقبل شهادتهم إذا كانوا صلحاء(٤).

ص: ٢٥٨

١- (١) الرعايه ص ١٩٢-١٩٣.

٢- (٢) مسالك الأفهام فى شرح شرائع الإسلام ١٤:١٦٥.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ٣:٤٨، تهذيب الأحكام ٦:٢٨٤، وسائل الشيعه ٢٧:٣٩٤.

٤- (٤) فروع الكافى ٧:٣٩٦، من لا يحضره الفقيه ٣:٤٦، تهذيب الأحكام ٦:٢٤٣، وسائل الشيعه ٢٧:٣٨١.

و سيأتي بيانه، و أنه دليل المشهور في آخر الرساله.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ روايته هذه تدلّ على جواز الرهان بالحمام، و أنّها المراده بالريش، حيث قال متّصلاً بما مرّ، قلت: فإنّ من قبلنا يقولون: قال عمر: هو شيطان، فقال: سبحان الله أما علمت أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: إنّ الملائكه لتتفر عند الرهان و تلعن صاحبه، ما خلا الحافر و الخفّ و الريش و النصل، فإنّها تحضره الملائكه، و قد سابق رسول الله صلّى الله عليه و آله أسامه بن زيد و أجرى الخيل (١).

و المعروف من أصحابنا أنّ الرهان عليها حرام، و أنّ جوازه مخصوص بالخفّ و الحافر من الحيوان.

قال في الدرايه: و الواضعون للحديث أصناف، منهم: من قصد التقرب به إلى الملوك و أبناء الدنيا، مثل غياث بن إبراهيم دخل على المهدي بن منصور العبّاسي، و كان يعجبه الحمام الطيّاره الوارده من الأماكن البعيده، فروى حديثاً عن النبي صلّى الله عليه و آله أنّه قال: لا سبق إلاّ في خفّ أو حافر أو نصل أو جناح، فأمر له بعشره آلاف درهم.

فلمّا خرج قال المهدي: أشهد أنّ قفاه قفا كذاب على رسول الله صلّى الله عليه و آله، ما قال رسول الله صلّى الله عليه و آله جناح، و لكن هذا أراد أن يتقرب إلينا و أمر بذبحها، و قال: أنا حملته على ذلك (٢).

و نسبه في موضع من المسالك إلى حفص بن غياث، و قال فيه مكان «أو جناح» «أو ريش».

ص: ٢٥٩

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٨ و ٤: ٥٩، وسائل الشيعه ٢٧: ٤١٣.

٢- (٢) الرعايه في علم الدرايه ص ١٥٤-١٥٥.

و ما حكاه البهائي في الأربعين في الحديث الحادى والعشرين مطابق لما فى الدرايه، و الظاهر أنه مأخوذ منها، و العجب من الشهيد أنه استدلّ لهم بصدر هذا الحديث، مع ما فى عجزه من المخالفه و الغرابه.

و كذا حال استدلاله لهم بمرسله يونس، عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن البينه إذا أقيمت على الحقّ أيجلّ للقاضى أن يقضى بقول البينه من غير مسأله إذا لم يعرفهم؟

قال: خمسه أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، و التناكح، و المواريث، و الذبائح، و الشهادات، فإن كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته، و لا يسأل عن باطنه (١).

فإنها مع إرسالها و مخالفتها على الظاهر لصحيحه ابن أبى يعفور، و معارضتها بها و بالأخبار الدالّة على اعتبار العدالة فى قبول الشهاده، يحتمل أن يكون معنى كون ظاهره مأموناً العدالة، فإنّه باجتنابه عن منافيات العدالة يصير مأموناً ثقته معتمداً عليه، لا بمجرد الإسلام، فلا منافاه بينها و بين الصحيحه المذكوره.

و قيل: معناه إتيانه بوظائف الإسلام من الفروع الخمسه، و كان الناس سالمين من يده و لسانه، و حاصله كونه على حسن الظاهر و فى زىّ الصلحاء.

و قيل: جازت شهادته بعد الفحص القليل، بأن يسأل عن محلّته و عشيرته عن حاله، و قالوا: لا نعلم منه إلاّ خيراً، و مع جواز هذه الاحتمالات كلّاً أو بعضاً يسقط الاستدلال بها على الاكتفاء بظاهر الإسلام.

ص: ٢٦٠

---

١- (١) فروع الكافى ٧: ٤٣١، من لا يحضره الفقيه ٣: ١٦، تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٣ و ٨٨، وسائل الشيعه ٢٧: ٢٨٩.

و الشيخ فى الاستبصار لما روى هذه الروايه - بعد ما روى روايه ابن أبى يعفور الآتيه، ورام الجمع بينهما على مذهبه - قال: إنها لا ينافيها من وجهين:

أحدهما: أنه لا- يجب على الحاكم التفتيش عن بواطن الناس، و إنما يجوز له أن يقبل شهادتهم إذا كانوا على ظاهر الإسلام و الأمانه، و أن لا يعرفهم بما يقدر فيهم و يوجب تفسيقهم، فمتى تكلف التفتيش عن أحوالهم يحتاج أن يعلم أن جميع الصفات المذكوره فى خبر ابن أبى يعفور منتفيه عنهم؛ لأن جميعها يوجب القدرح فى قبول الشهاده.

الثانى: أن يكون المقصود بالصفات المذكوره فيه الإخبار عن كونها قادحة فى الشهاده، و إن لم يلزم التفتيش عنها، و البحث عن حصولها و انتفائها، و تكون الفائده فى ذكرها أنه ينبغى قبول شهاده من ظاهره الإسلام و لا يعرف منه شيء من هذه الأشياء، فإنه متى عرف فيه أحدها قدرح ذلك فى شهادته(١).

و هذا كما ترى توفيق غريب لا يليق مثله بمثله؛ إذ لا يخفى أن روايه ابن أبى يعفور صريحه فى أن العداله مما لا بد منه فى قبول الشهاده، كأنه أمر مسلم معروف اعتباره بينهم لا خلاف فيه بوجه، و إنما المشتبه عليه كيفيه معرفتها، فإنه بعد اعتباره العداله فى قبول الشهاده سأل عن طريق معرفتها، فقرره الإمام عليه السلام على ذلك، و بين له طريق معرفتها.

ألا يرى قوله «بم يعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى يقبل شهادته لهم و عليهم»(٢) يعنى: أنت و آباؤك عليكم السلام قد اعتبرتم العداله فى أبواب

ص: ٢٤١

١- (١) الاستبصار ٣: ١٣-١٤.

٢- (٢) بحار الأنوار ٨٨: ٣٧.

الشهادات، و هذا منكم أمر معروف مشهور، و لكن طريق معرفتها علينا مشتبه مجهول، فيبين لنا طريقها، فيبينه عليه السلام بما بينه. فهذا صريح في أنّ الحاكم و جب عليه أن يعرف الشاهد بوصف العدالة، ثمّ يجيز شهادته. و إنّما يعرفه بذلك بعد أن يفتش عن حاله، و يعرفه بالستر و العفاف، و كفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان، و غير ذلك ممّا بينه عليه السلام في الرواية. فتأويلها إلى ما أولها إليه بعد الاعتراف بأنّ جميع الصفات المذكوره فيها قادحه في العدالة ممّا لا يستقيم بوجهه، بل الوجه في التوفيق ما أوأنا إليه.

و بالجمله لمّا كانت العدالة معتبره في قبول الشهاده، كما هو صريح الخبر، و جب التفتيش عن حصولها و عدمه على الوجه المقرّر فيه، حتّى إذا علم أنّه ساتر بجميع عيوبه، بأن لا يرتكب محرّماً، حرم بعد ذلك تفتيش ما وراء ذلك من عيوبه و عثراته و ما يصدر عنه على الندره و الغفله، كما سيأتى بيانه.

ثمّ إنّ الشيخ استدللّ على ما ذهب إليه بروايه حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فعدلّ منهم إثنان، و لم يعدلّ الآخران.

قال: فقال: إذا كانوا أربعة من المسلمين ليسوا يعرفون بشهاده الزور أجزت شهادتهم جميعاً، و أقيم الحدّ على الذى شهدوا عليه، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا و علموا، و على الوالى أن يجيز شهادتهم، إلاّ أن يكونوا معروفين بالفسق (١).

و ليس له على ما ذهب إليه خبر صحيح سواه، و هو خبر شاذّ (٢)، كما نسبه إليه

ص: ٢٤٢

١- (١) تهذيب الأحكام ٢٨٦:٤-٢٨٧.

٢- (٢) الشاذّ ما رواه الراوى الثقة مخالفاً لما رواه الجمهور، سمى به باعتبار ما قابله، فإنّه

المحقّق في الشرائع مخالف للمشهور من المذهب المنصور، معارض بما دلّ على اعتبار العدالة في قبول الشهادة، مثل ما في الفقيه عن الصادق عليه السّلام: وإن شهد رجلان عدلان على شهادة رجل، فقد ثبت شهادة رجل واحد(١). وله نظائر مرّت إلى نبد منها الاشاره.

و أمّا صحيحه أبي بصير و ما في معناها، عن الصادق عليه السّلام، قال: سألته عمّا يردّ من الشهود، قال: الظنين و المتهّم و الخصم، قلت: الفاسق و الخائن؟ قال: كلّ هذا يدخل في الظنين(٢).

فقاصره عن الدلالة على المطلوب؛ لأنّ مفهوم الوصف ليس بحجّه بحيث يلزم من عدمه العدم، كما صرّح به موجّه كلامهم صاحب المسالك. و العجب منه أنّه بعد تصريحه بذلك غفل عنه في هذا المقام حتّى جعل الصحيحه دليلا على ذلك.

و أمّا ما رواه محمّد بن يعقوب، و كذا محمّد بن بابويه، عن سلمه بن كهيل، عن علي عليه السّلام، أنّه قال لشريح: أعلم أنّ المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا في حدّ لم يثبت منه، أو معروف بشهادة الزور أو ظنينا(٣).

فهو و إن دلّ على أنّ الأصل في المسلم العدالة بعد ما تحقّق إسلامه بقيامه على

ص: ٢٤٣

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٦٩٠ برقم: ٣٣٥١.

٢- (٢) فروع الكافي ٧: ٣٩٥، من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٠، تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٢، وسائل الشيعة ٢٧: ٣٧٣.

٣- (٣) فروع الكافي ٧: ٤١٧، و من لا يحضره الفقيه ٢: ١٥-١٦.



روادفه من الصلاه و الزكاه و غيرهما، و لذا استثنى المجلود و غيره، إلا أنه ضعيف بسلمه هذا، فإنه ضالّ مضلّ، مع موافقته العامه في اكتفائهم في العداله بظاهر الإسلام، إلا- أن يظهر منه فسق لم يتب منه، بل المنقول من أكثرهم هو الاكتفاء بما دون ذلك، فيمكن حمله على التقية.

و بما قرّناه ظهر أنّ الشيخ ليست له روايات، بل له روايه واحده شاذّه، و هي التي قصدها المحقّق، لا مرسله يونس كما ظنّه صاحب المسالك؛ إذ الشاذّ بالتفسير الذي ذكره أكثرهم عبارته من حديث صحيح رواه الثقة مخالفا لما رواه الأكثر، و المرسل لا يسمّى صحيحاً، على أنّ مرسله يونس على ما وجّهناه لا تخالف المشهور.

و على تقدير المخالفه لا حاجه في ردّها إلى نسبتها إلى الشذوذ، فإنّها و أمثالها من الضعاف و المجاهيل ممّا لا يعبأ به في إثبات الأحكام؛ إذ المرسل - كما سبق - لا يجوز العمل به مطلقاً. و أمّا الضعاف، فالأئمّه على عدم جواز العمل به.

فلم يبق في المقام ما يصلح للاستدلال به على المرام إلاّ صحيحه حريز، و هي مع شذوذها محموله على التقية، و لعلّ في لفظ «و على الوالي أن يجيز شهادتهم»<sup>(١)</sup> إيحاء إليه، فتأمل.

### فصل ما رواه عبد الله بن المغيرة، عن الرضا عليه السلام

و أمّا ما رواه عبد الله بن المغيرة، عن الرضا عليه السلام

في رجل طلق امرأته و أشهد شاهدين ناصبيين، قال: كلّ من ولد على الفطره، و عرف بالصلاح في

ص: ٢٤٤

١- (١) فروع الكافي ٧: ٤٠٣، تهذيب الأحكام ٦: ٢٧٧ و ٢٨٦.

نفسه، جازت شهادته(١).

فظاهره و إن دلّ على قبول شهاده من هو عدل في مذهبه من أهل الإسلام، حيث إنّ كلّ مولود يولد على فطره الإسلام، أى: هو بحيث لو خلّى و طبعه و عرض عليه الإسلام لقبه و فعل ما يجب عليه فعله، و ترك ما يجب عليه تركه على أىّ معتقد كان بعد ما حكم بإسلامه، فهو ممّن عرف بالصلاح ظاهرا.

لكنّه يخالف الآيه؛ لأنّه فاسق حيث قصّير في الاجتهاد، و إلاّ- لم يكلف بالاعتقاد الحقّ، و لم يعاقب على تركه، فلمّا قصّير في الاجتهاد و لم يفعل ما وجب عليه فعله، كان قد أخلّ بالتكليف، فيكون فاسقا(٢).

و بذلك سقط ما في المسالك: الفسق إنّما يتحقّق بفعل المعصيه المخصوصه مع العلم بكونها معصيه، أمّا مع عدمه بل مع اعتقاد أنّها طاعه بل من أمّهات الطاعات فلا و الأمر في المخالف للحقّ في الاعتقاد كذلك؛ لأنّه لا يعتقد المعصيه، بل يزعم أنّ اعتقاده من أهمّ الطاعات، سواء كان اعتقاده صادرا عن نظر أم تقليد.

و ذلك لأنّ المخالف في الاعتقاد لمّا قصّير في الاجتهاد يكون فاسقا، فلا يقبل قوله في الشهادات، و إن كان صادقا في نفسه، و متحرّزا في دينه عن الكذب.

و لذا قال المحقّق: لا تقبل شهاده غير المؤمن و إن اتّصف بالإسلام، لا على مؤمن و لا على غيره؛ لانتصافه بالفسق و الظلم المانع من قبول الشهاده(٣).

ص: ٢٤٥

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦، تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٣، وسائل الشيعه ٢٧: ٣٩٣.

٢- (٢) فإنّ اعتقاده الفاسد ليس من مقتضيات ذاته، بل هو عارض له يمكنه رفعه و هو مكلف به، فلمّا قصّير في رفعه أخلّ بالتكليف الواجب، فيكون فاسقا «منه».

٣- (٣) شرائع الإسلام ٤: ١٢٦.

ثمّ فى تعريفه الفسق بما عرّفه به نظر؛ لعدم اختصاصه بمعصيه دون معصيه، و عدم اعتبار العلم بكونها معصيه، بل الجاهل بمعصيه إذا ارتكبها كان فاسقا، بل نفس جهله بكونها معصيه فسق آخر؛ لتقصيره: إمّا فى الاجتهاد، أو التقليد الواجب عليه، و تركه فعل ما وجب عليه من معرفه أحكام الدين و دراسته شرائع سيّد المرسلين.

فقد تقرّر فى الأصول أنّ علم المكلف بالأحكام ليس شرطا فى تكليفه، و إنّما المعتبر تمكّنه من العلم بها، لثلاّ- يكون تكليفا بالمحال، و تمكّنه فى هذه الصوره من العلم بها ظاهر، و إلّا لم يكن مكلفا و لا معاقبا؛ لامتناع التكليف بالمحال، و قبح تعذيب غير المكلف.

و قوله عليه السلام: «الناس فى سعه ممّا لا يعلمون»<sup>(١)</sup> ليس معناه أنّ جهلهم بالأحكام موشع عليهم غير واجب معرفتها، بل معناه إذا لم يعلموا مثلا حرمه شىء أو نجاسته أو غصبيته و نحو ذلك، و بنوا الأمر فيه على الاباحه و الطهاره الأصليتين، فهم فى سعه عنه حتّى يعلموا خلافه؛ لأنّ الجاهل بالأحكام غير معذور إلّا فى مواضع يسيره محصوره، و خصوصا الجاهل بأصول العقائد التى منها الإمامه، بل هو كافر فى الحقيقه، و إن كان مسلما على الظاهر.

نعم ذهب شردمه قليله ممّن لا يعبا بهم و لا بقولهم - كالجاحظ و العبرى - إلى أنّ الكافر البالغ فى الاجتهاد الذى لم يصل إلى المطلوب معذور؛ لقوله: وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ <sup>(٢)</sup> و لأنّ تعذيبه مع بذله الجهد و الطاقه

ص: ٢٦٦

١- (١) عوالى اللالى ١: ٤٢٤.

٢- (٢) سوره الحجّ: ٧٨.

و ذهب الباكون إلى أنه معذور، و ادّعوا عليه الإجماع قبل ظهور المخالفين، و يدلّ عليه أنّ كفّار عهد رسول الله صلّى الله عليه و آله الذين قتلوا و حكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين، بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل الجهد، و منهم من يبقى فى الشكّ بعد إفراغ الوسع.

على أنّ بذلهم الجهد و الطاقه فى عرضه المنع، و إلاّ لكانوا من المهتدين بما وعدهم الله بقوله: وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (١) و قوله: وَ مَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (٢) خطاب لأهل الدين لا مع الخارجين منه.

و يشيّد ما قرّناه ما سبق فى روايه حمران بن أعين، عن أبى عبد الله عليه السّلام: إنّ فى كتاب على عليه السّلام: إذا صلّوا الجمعه فى وقت فصلّوا معهم، فقال له أخوه زراره بن أعين: هذا ما لا يكون إتّفاك، عدوّ الله فاسق لا ينبغى لنا أن نفتدى به، و لا نصلىّ معه، ثمّ بعد ما اجتمعا عنده عليه السّلام صوّب زراره رأيه (٣).

و هو قد أطلق على الإمام المخالف للحقّ فى الاعتقاد الفسق، و جعله من أعداء الله، و ما ذلك إلاّ لجهله هذا الأمر، و تقصيره فى الاجتهاد، و إن كان هو لا يراه معصيه، بل يزعم أنّه طاعه، بل من أمّهات الطاعات، و لذلك كان بنو عدى و مؤذّنوهم و أنتمّتهم و جميع أهل المسجد عثمانيه يبرؤون منّا و من أنتمّتنا.

كما فى روايه على بن سعد البصرى، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: إننى نازل فى

١- (١) سورة العنكبوت: ٦٩.

٢- (٢) سورة الحجّ: ٧٨.

٣- (٣) تهذيب الأحكام ٣: ٢٨.

بنى عدى، و مؤذّنهم و إمامهم و جميع أهل المسجد عثمانيه يتبرؤون منكم و من شيعتكم و أنا نازل فيهم، فما ترى فى الصلاه خلف الإمام؟ قال: صلّ خلفه و احتسب بما تسمع، و لو قدمت البصره لقد سألك الفضيل بن يسار و أخبرته بما أفتيتك، فتأخذ بقول الفضيل (١) و تدع قولى.

قال: فقدمت البصره، فأخبرت فضيلا بما قال، فقال: هو أعلم بما قال، و لكنى قد سمعته و سمعت أباه يقولان: لا تعتدّ بالصلاه خلف الناصب، و اقرأ لنفسك كأنك وحدك، قال: فأخذت بقول الفضيل و تركت قول أبى عبد الله عليه السلام (٢).

و فيه دلالة واضحة على أنّ آل عثمان و شيعتهم من النواصب، و هم المتظاهرون بالسبّ للأئمّه المعصومين عليهم السلام.

و فى الفقيه: من نصب حربا لآل محمّد عليهم السلام، فلا نصيب له فى الإسلام، و الجهال يتوهّمون أنّ كلّ مخالف ناصب و ليس كذلك (٣).

و فيه أنّ من لم يقل بالأئمّه الاثنا عشر من أهل الإسلام، فهو فى الحقيقه ناصب؛ لأنّه لا يخلو من نصب عداوه لواحد من أهل البيت عليهم السلام، حيث اعتقد منه أنّه ليس له مرتبه الإمامه و فرض الطاعه، و لذلك كانوا يبرؤون منهم و من شيعتهم.

و فى القاموس: الناصب المتدينّ بيغضه على بن أبى طالب عليه السلام، نصبوا له، أى:

عادوه (٤).

ص: ٢٤٨

---

١- (١) فيه دلالة على جلاله قدر الفضيل هذا، و أنّه ممّن لقى الباقر و الصادق عليهما السلام، و أنّه سمع منهما ما سمع «منه».

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٣: ٢٧-٢٨.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٠٨.

٤- (٤) القاموس المحيط ١: ١٣٣.

وقال الفاضل النقى محمد تقي المجلسي في شرح قوله «شاهدين ناصيين» أي: مظهرين لعداوه أهل البيت، أو الأعمّ منهم و من غير الحق (١).

أقول: و سئل سيدنا أبو عبد الله الصادق عليه السلام عن الناصب، فقال: ليس الناصب من نصب العداوه لنا، فإنّك لو دررت العراقين لما وجدت من يبغضنا، و إنّما الناصب من نصب العداوه لشيعتنا و هو يعلم أنّهم شيعتنا (٢).

و هذا هو التفسير، و عليه فكثير من المخالفين داخلون فيه، و المرتضى و ابن إدريس ذهب إلى نجاسه كلّ الجمهور، و الاحتياط و الدليل يقتضى المشهور.

و بما قرّناه ظهر أنّ الفسق لا يعتبر فيه المعصيه المخصوصه، و لا العلم بكونها معصيه، بل مع عدمه و اعتقاد أنّها طاعه، بل من أمّهات الطاعات يتحقّق بها الفسق؛ إذ يكفي ترك واجب و فعل محرّم عن جهل كان أو عن علم، و كيف يكون الجاهل بمنافيات العدالة و مصحّحاتها عادلا؟ و العدالة ملكه يتوقّف وجودها على فعل الواجبات و ترك المحرّمات، و الاحتراز عن خلاف المروءات.

و بالجملة يلزم ممّا ذكره أن لا يكون اعتقاد من الاعتقادات الفاسده معصيه، و لا- موجبا للتفسيق؛ لأنّ أهل كلّ ملّه و اعتقاد يزعمون أنّ اعتقادهم حقّ، و هم مثابون عليه مأجورون، مثلا من يكذب بقدر الله، أو يقول بكونه تعالى جسما، يزعم أنّ اعتقاده هذا حقّ و طاعه و هو عليه مثاب، فيلزم أن لا يكون فاسقا من هذه الجهه.

و قد سبق عن الصادقين عليهم السلام أنّهم قالوا: من صلّى خلف رجل يكذب بقدر الله

ص: ٢٦٩

١- (١) روضه المتّقين ٦: ١٢٧.

٢- (٢) معانى الأخبار ص ٣٦٥.

فليعد صلاه صلاها خلفه، و من قال بالجسم فلا تعطوه شيئاً من الزكاه و لا تصلّوا خلفه(١). و لا- سبب يوجب فسق هؤلاء إلاّ اعتقادهم هذا، كما يدلّ عليه ذكر الوصف.

و لنعد إلى ما كتّنا فيه، فنقول: و يمكن حمل جوابه عليه السّلام على أنّه لا- تقبل شهاده الناصبي كناية؛ لأنّ قبولها مشروط بشرطين: كون الشاهد مولوداً على الفطره، و كونه معروفاً بالصّلاح في نفسه، فيمكن أن يراد بالمولود على الفطره المولود الذي بقى عليها و لم ينقله أحد إلى غيرها، أو يراد بالصّلاح في نفسه كون أفعاله و اعتقاداته التي كلّف بها صالحه، و هذا ليس كذلك؛ لاشتراط صحّتها بصحّته الاعتقاد.

و لهذا قال الفاضل المجلسي ملاً محمّد تقى في شرح قوله «و عرف بالصّلاح في نفسه»: بأن كان عادلاً إمامياً، فإنّ غيرهم ليسوا بصالحين، أو يحمل على التقيه، و على أيّ حال وردت تقيه، أو عليهم و على الكفّار، لا- على المؤمنين، فإنّه لا- خلاف بين الأصحاب في اشتراط الإيمان(٢). إنتهى.

و يمكن أيضاً حمل قبولها على حال الضروره حيث لم يمكن إشهاد مؤمن، لئلا يذهب حقّ أحد، كما يفهم من خبر آخر.

و يمكن أيضاً حمله على كفايه سماعها في صحّته البطلان، و ذلك لا يستلزم قبول شهادتهما و ثبوتها عند الحاكم؛ إذ كثيراً ما يشترط في العقود و الإيقاعات شرائط لا دخل لها في ثبوتها عند الحاكم.

ص: ٢٧٠

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٩، و سائل الشيعة ٨: ٣١١.

٢- (٢) روضه المتّقين ٦: ١٢٧.

و أمّا ما قيل من أنّ المعتدّ بمذهبه و إن ارتكب محرّماً على مذهب الحاكم إذا شهد يوثّق بقوله؛ إذ الكذب حرام في جميع المذاهب، و ارتكاب ما ارتكبه ليس لقلّه مبالاته في الدين حتّى تنفى الثقة عن قوله، و معلوم أنّ ملاك الأمر في باب الشهادات ذلك، فيمكن حمل الخبر على ظاهره.

ففيه ما سبق أن لا خلاف في اشتراط الإيمان في الشاهد و الناصبي، و إن فرض أنّه عدل في مذهبه، إلّا أنّ صحّه الطلاق موقوف على وقوعه في حضور عدلين من المؤمنين؛ لقوله تعالى: ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ (١) يعني على الطلاق.

و في الكافي: عن الكاظم عليه السّلام، أنّه قال لأبي يوسف القاضي: إنّ الله تعالى أمر في كتابه بالطلاق، و أكّد فيه بشاهدين، و لم يرض بهما إلّا عدلين، و أمر في كتابه بالتزويج و أهمله بلا شهود، فأثبتتم شاهدين فيما أهمل، و أبطلتم الشاهدين فيما أكّد (٢).

و هذا أيضاً يدلّ على فسق أبناء المخالفين و قضاتهم و فضلائهم فضلاً عن غيرهم؛ لأنّهم لمّا خالفوا ما أمر الله به في كتابه على وجه المبالغة و التأكيد، و أبطلوه رأساً من غير سبب و شبهه، فبأى حديث بعده يؤمنون؟ و أى وثوق بعده بقولهم؟ و أيّه مبالاه لهم بعد ذلك بالدين حتّى يعتمد على قولهم و يوثّق به؟ و خصوصاً في أبواب الشهادات، و لا سيّما في العقودات و الإيقاعات.

و روى الشيخ في الحسن، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسن عليه السّلام، أنّه قال: جعلت فداك كيف طلاق السنّه؟ قال: يطلّقها إذا طهرت من حيضها قبل أن

ص: ٢٧١

١- (١) سورة الطلاق: ٢.

٢- (٢) فروع الكافي ٤: ٣٥٢ و ٥: ٣٨٧.



يغشاها بشاهدين عدلين، كما قال الله في كتابه.

ثم قال في آخر الرواية: من ولد على الفطره أجزت شهادته بعد أن يعرف منه خيرا(١). و الوجه فيه ما سبق.

## فصل تحقيق حول خبر ابن أبي يعفور في العدالة

### إشاره

[تحقيق حول خبر ابن أبي يعفور في العدالة]

فيما رواه في الفقيه عن عبد الله بن أبي يعفور بسند صحيح، لعدم تضرره باشماله على أحمد بن محمد بن يحيى العطار، لكونه من مشايخ الاجازه، قد سمعت كلام الشهيد الثاني: مشايخنا السالفون من عهد الكليني إلى زماننا هذا لا يحتاج أحد منهم إلى تنصيب على تزكيه، ولا تنبيه على عداله؛ لما اشتهر في كل عصر من فقههم و ضبطهم و ورعهم زياده على العدالة(٢).

قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم.

فقال: أن تعرفه بالستر و العفاف، و كفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان، و تعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله تعالى عليها النار، من شرب الخمر، و الزنا، و الربا، و عقوق الوالدين، و الفرار من الزحف، و غير ذلك.

و الدلاله(٣) على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على

ص: ٢٧٢

١- (١) فروع الكافي ٦: ٦٧، تهذيب الأحكام ٨: ٤٩، بحار الأنوار ٨٨: ٣٦.

٢- (٢) الرعايه ص ١٩٢-١٩٣.

٣- (٣) في التهذيب هكذا: و الدلاله على ذلك و الساتر لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته و عيبه، و يجب عليهم توليته و إظهار عدالته في الناس التعاهد للصلوات. الحديث «منه».

المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه و تفتيش ما وراء ذلك، و يجب عليهم تركيته و إظهار عدالته فى الناس، و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهنّ، و حفظ مواقيتهنّ بحضور جماعه من المسلمين، و أن لا يتخلف عن جماعتهم و مصلاهم إلا عن عله.

فإذا كان ذلك لازما لمصلاّه عند حضور الصلاه الخمس، فإذا سئل من قبيلته و محلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيرا، مواظبا على الصلوات متعاهدا لأوقاتها فى مصلاّه، فإنّ ذلك يجيز شهادته و عدالته بين المسلمين.

و ذلك أنّ الصلاه ستر و كفّاره للذنوب، و ليس يمكن الشهاده على الرجل بأنّه يصلّى إذا كان لا يحضر مصلاّه و يتعاهد جماعه المسلمين، و إنّما جعل الجماعه و الاجتماع إلى الصلاه لكى يعرف من يصلّى عمّن لا يصلّى، و من يحفظ مواقيت الصلاه ممّن يضيع.

و لو لا ذلك لم يكن لأحد أن يشهد على آخر بصلاح؛ لأنّ من لا يصلّى لا صلاح له بين المسلمين؛ لأنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله همّ بأن يحرق قوما فى منازلهم بتركهم الحضور لجماعه المسلمين، و قد كان منهم من يصلّى فى بيته، فلم يقبل منه ذلك، فكيف تقبل شهاده أو عداله بين المسلمين ممّن جرى الحكم من الله و من رسوله فيه الحرق فى جوف بطنه بالنار، و يقول: لا صلاه لمن لا يصلّى فى المسجد إلا عن عله (1).

بيان ما يستفاد من الخبر ممّا يناسب المقام تكميلا للمقصود و تميما للمرام:

هذا الخير و إن دلّ على كون الجماعه مرغبا فيها فى الفرائض مطلقا، إلا أنّه

ص: ٢٧٣

---

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨-٣٩، تهذيب الأحكام ٦: ٢٤١.

مخصوص بما إذا كان الإمام عادلا عارفا بمسائل الصلاة: إمّا اجتهادا، أو تقليدا من المجتهد و هو حيّ.

و بالجمله بما إذا كان متّصفا بما سبق من الصفات، فإنّ جماعه المسلمين لا تتحقّق و لا تنعقد إلّا به، فإذا لم يكن كذلك فهو إحدى العلل الموجهة للتخلّف عن جماعاتهم و الاجتماع إلى صلواتهم.

ثمّ إنّ العلل المبيحه لترك الجماعه تنقسم إلى عامّ، كالمطر و الوحل و الريح الشديده فى الليالى المظلمه، لما روى من قوله عليه السّلام: إذا ابتلت النعال فالصلاه فى الرحال(١).

قال الهروى قال أبو منصور: النعل ما غلظ من الأرض فى صلابه. و مثله ما فى نهايه ابن الأثير، و إنّما خصّ بها بالذكر؛ لأنّ أدنى بلل يندىها، بخلاف الرخوه فإنّها تنشف الماء(٢). إنتهى.

و إلى خاصّ، كالخوف من ظالم، أو خوف فوات رفقته، أو ضياع مال، أو غلبه نوم، أو يكون مريضا أو ممرّضا، أو يكون قد أكل شيئا من المؤذيات رائحتها كالثوم و البصل، أو قد حضر الطعام مع شدّه الشهوه إذا حضر العشاء و أقيمت الصلاه فابدؤوا بالعشاء، أو يكون حقنا إذا وجد أحدكم الغائط فليبدأ به قبل الصلاه.

و المراد بكونه معروفا بالستر أن يكون ساترا لعيوبه لم يكن عيب، أو كان و لم يعلم، لما سبق أنّ المعبر ظهور العداله؛ لاشتراطها فى نفس الأمر.

ص: ٢٧٤

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٧.

٢- (٢) نهايه ابن الأثير ٥: ٨٢.

و بالعفاف أن يكون مجتنباً عن المحرّمات بل الشبهات «حلال بيّن، و حرام بيّن، و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، و هلك من حيث لا يعلم» (١) و هذا معنى كفه البطن، و قد سبق أن من أكل حراماً لا يقبل الله منه صرفاً و لا عدلاً.

و كذلك يجب كف اللسان عن الغيبة أو عن الناس إلّا -خيراً- «الغيبه أشدّ من ثلاثين زنيه في الإسلام» (٢) و كذلك استماعه «المستمع أحد المغتابين» (٣) و قد نصّ الله على ذم الغيبه في كتابه و سنّه صاحبها بأكل لحم أخيه ميتاً (٤).

و كذلك الشتم، و إفشاء الفاحشه «ألا و من سمع فاحشه فأفشأها، فهو كالذى أتأها» (٥).

و كذلك النميمة و الاستماع إليها «لا يدخل الجنه نمام» (٦) و النمام فاسق مردود الشهاده؛ لأنّه لا ينفك من الكذب و الغيبه و الغدر و الخيانه و الغلّ و الحسد و النفاق و الإفساد بين الناس، و هو ممّن سعى في قطع ما أمر الله به أن يوصل.

و كذلك يجب كف اليد عن لطم مؤمن «ألا- و من لطم خدّ مؤمن أو وجهه بدّد الله عظامه يوم القيامة، و حشره مغلولاً حتّى يدخل جهنّم إلّا أن يتوب» (٧) «و المسلم

ص: ٢٧٥

١- (١) أصول الكافي ١: ٦٧، من لا يحضره الفقيه ٣: ٨.

٢- (٢) راجع: بحار الأنوار ٧٥: ٢٢٢ و ٢٤٢ و ٢٥٢ و ٢٥٩.

٣- (٣) بحار الأنوار ٧٥: ٢٢٥.

٤- (٤) سورة الحجرات: ١٢.

٥- (٥) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٥.

٦- (٦) بحار الأنوار ٧٥: ٢٦٨.

٧- (٧) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٥.

من سلم المسلمون من يده ولسانه»(١) و منه إعانه الظلمه يدا أو لسانا و لو بمباح فى نفسه، كالكتابه و الخياطه «إن أعوان الظلمه يوم القيامه فى سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد»(٢) و قد ورد: «لا تعنهم على بناء مسجد»(٣) و لا- تَزَكُّنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ(٤).

و قد اختلفت أقوال الأكابر فى تحقيق الكبائر:

ففى الكافى: عن الصادق عليه السلام: هى التى أوجب الله تعالى عليها النار(٥).

و قال قوم: هى كل ذنب رتب عليها الشارع حدا، أو صرح فيه بالوعيد.

و قيل: هى كل معصيه يلحق صاحبها الوعيد الشديد بنص من كتاب أو سنه.

و قيل: هى كل جريره يؤذن بقله اكتراث صاحبها بالدين، أو كل ذنب علم حرمة بدليل قاطع.

و قيل: هى السبع الموبقات: الشرك، و السحر، و قتل النفس المحترمه، و أكل الربا و مال اليتيم، و التولى يوم الزحف، و قذف المحصنات المؤمنات.

و فيه: إنها إلى سبعمائه أقرب منها إلى السبع.

و عن الرضا عليه السلام: هى السبع المذكوره، و اليأس من روح الله، و الأمن من مكر الله، و عقوق الوالدين، و الزنا، و اليمين الغموس، و الغلول، و منع الزكاه، و شهاده الزور، و كتمان الشهاده، و شرب الخمر، و ترك الصلاه أو شىء مما فرضه الله،

ص: ٢٧٦

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٦٢.

٢- (٢) فروع الكافى ٥: ١٠٧، تهذيب الأحكام ٦: ٣٣١.

٣- (٣) تهذيب الأحكام ٦: ٣٣٨.

٤- (٤) سوره هود: ١١٣.

٥- (٥) أصول الكافى ٢: ٢٨٤، بحار الأنوار ١: ٢١٥ و ١٠: ٢٦٧.

و نقض العهد، و قطيعه الرحم(١).

و زاد بعضهم: اللواط، و الغيبة، و ترك احترام الكعبة، و التعرّب بعد الهجره.

و زاد آخر: أكل الميتة و الدم، و لحم الخنزير، و ما أهلّ به لغير الله من غير ضروره، و السحت، و القمار، و البخس فى الكيل و الوزن، و معاونه الظالمين، و حبس الحقوق من غير عسر، و السعايه، و تأخير الحجّ، و الإسراف، و التبذير و الخيانه، و الاشتغال بالملاهى، و الإصرار على الذنب، و الرشوه، و المحاربه بقطع الطريق، و القياده، و الدياته، و النميمه، و الغصب، و الكذب، و ضرب المؤمن بغير حقّ، و تأخير الصلاه عن وقتها(٢).

و ذهب جماعه من أصحابنا، كالمفيد و ابن البرّاج و أبى الصلاح و ابن إدريس إلى أنّ الذنوب كلّها كبائر؛ لا شتراكها فى مخالفه الأمر، و إطلاق الصغير و الكبير عليها إضافي، فالقبله بالنسبه إلى الزنا صغيره، و كبيره بالنظر إلى النظر بشهوه.

فمعنى قولهم «العدل من يجتنب الكبائر و لا يصرّ على الصغائر» أنّه إذا ظهر له أمران كفّ عن الأكبر و لم يصرّ على الأصغر، فلا يلزمهم كون كلّ معصيه مخرجه عن العداله، و فيه من الحرج و الضيق ما لا يخفى؛ لأنّ غير المعصوم لا ينفكّ عنه.

و أجاب عنه ابن إدريس بأنّ الحرج ينفى بالتوبه، و ردّ بأنّ الحكم بها لا يكفى فيه مطلق الاستغفار و إظهار الندم، بل لا بدّ و أن يعلم من حاله ذلك، و ذلك قد يؤدّى إلى زمان طويل يفوت معه الغرض من الشهاده و نحوها، فيبقى الحرج.

ص: ٢٧٧

١- (١) بحار الأنوار ٢٦: ٨٨.

٢- (٢) راجع: بحار الأنوار ٦: ٧٩ و ٩ و ١٢ و ٢٤: ٨٨ و ٢٦ و ٢٧.

قال العلامة النيسابورى فى تفسيره: الحقّ فى هذه المسأله و عليه الأكثر - بعد إثبات تقسيم الذنب إلى الصغير و الكبير - أنّه تعالى لم يميّز جملة الكبائر عن جملة الصغائر؛ لما بيّن فى قوله تعالى: **إِنْ تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ (١)** إنّ اجتناب الكبائر يوجب تكفير الصغائر، فلو عرف المكلف جميع الكبائر اجتنابها فقط و اجترأ على الإقدام على الصغائر، أمّا إذا عرف أنّه لا ذنب إلّا و يجوز كونه كبيراً، صار هذا المعنى زاجراً له عن الذنوب كلّها.

و نظير هذا فى الشرع إخفاء ليله القدر فى شهر رمضان، و ساعه الاجابه فى ساعات الجمعة، و وقت الموت فى جملة الأوقات. هذا و لا- مانع أن يبيّن الشارع فى بعض الذنوب أنّه كبيره، كما روى أنّه عليه السّلام قال: اجتنبوا السبع الموبقات، إلى غير ذلك (٢). إنتهى.

و قوله عليه السّلام «أن يكون ساتراً لجميع عيوبه» بأن لا يرتكب محرّماً ظاهراً، يشعر بأنّ الذنوب كلّها كبائر، و يخصّ العيوب بها و العثرات بالصغائر، أو بما يقع منه على الندره و الغفله.

فيكون الحاصل أنّه إذا كان ساتراً لعيوبه، إلّا أنّ الكبائر يحرم على المسلمين إظهار ما يقع منه من العثرات و الصغائر النادره على الغفله.

و اعلم أنّ الحسد، و بغضه (٣) المؤمن لا عن سبب دينى، و لبس الحرير فى غير

ص: ٢٧٨

١- (١) سورة النساء: ٣١.

٢- (٢) راجع: تفسير النيسابورى ٥: ٣٣-٣٦.

٣- (٣) سواء هجره مع ذلك أم لا، فإن هجره فهما معصيتان، و قد يتحقّق كلّ منهما بدون

الحرب اختياراً، و التختّم بالذهب و التحلّى به للرجال، و هجاء المؤمن، و الشعر المتضمّن كذباً أو هجاء، أو مدح منافق، أو تشبيهاً بامرأه معروفه غير محلّله و كذا الغلام مطلقاً، حرام يفسق فاعله.

فعلم أنّ المذاهب فيما يوجب الفسق مختلفه؛ إذ الاختلاف في عدد الكبائر يوجب الاختلاف في أسباب الفسق، فيوجب الاختلاف في أسباب العدالة، فربّ كبيره قاده في العدالة عند فقيه، و هي بعينها لا يقدر فيها من غير إصرار عند الآخرين.

و منه يفهم أنّ الجرح كما يختلف أسبابه، فيحتاج في قبوله إلى التفصيل لاختلاف الناس فيما يوجب، فكذلك التعديل؛ لأنّ العدالة تتوقّف على اجتناب الكبائر.

فربما لم يعدّ المعدّل بعض الذنوب كبيره، و لم يقدر عنده فعله في العدالة، فزكى مرتكبه، و هو عند آخر فاسق؛ لكونه كبيره عنده، فلا يبعد القول باعتبار التفصيل فيهما، و من نظر إلى صعوبته اكتفى بالاطلاق فيهما، و المشهور أنّ التعديل مقبول عن غير ذكر سببه، و أمّا الجرح فلا يقبل إلاّ مفسّراً.

و قوله عليه السّلام «و تفتيش ما وراء ذلك» يدلّ على أنّه في الجملة ضرورى في معرفه العدالة؛ إذ الظاهر منه أنّهم إذا فتشوا فوجدوه ساتراً جميع عيوبه من الكبائر و الصغائر المصّرّ عليها، حرم عليهم تفتيش ما وراء ذلك.

و إنّما يجب بعد ذلك تركيته و تعديله: إمّا كفايه، أو عينا؛ لاحتياج الناس إليه في الشهادات و الصلوات و العقودات و سائر المهمّات، أو لأنّ التركيه شهاده فوجب



أداؤها و حرم كتمانها، و لا سيّما إذا سئلوا عنها.

و لكن لا بدّ و أن يكون أهل قبيلته و سكّان محلّته المسؤولون عن عدالته عالمين بمواقع الشرور و الخيرات، عارفين بالعيوب و العثرات القادحة في العدالة من الأفعال و الأقوال و الأحوال، و إلّا فيمكن أن يستقبحوا السنن المستهجنه عند العامّة لجهلهم بمواقع حسننها، و يستحسنوا القبائح المتداوله عندهم لالفهم بها، كما هو الشايح بين أبناء زماننا هذا.

فلا تغفل عن هذه الدقيقه، فإنّها أمر مهمّ في ثبوت العدالة بطريق الاستفاضه، و لذا اعتبروا اشتهاها بين العلماء، و صرّحوا بأنّ التزكيه لا بدّ و أن يكون من العالم بها.

و قولهم «ما رأينا منه إلّا خيرا» و كأنّهم يقولون: إنّ الخبر منه مشاهد، و الشرّ منه غير معروف، يدلّ على الاكتفاء بالاستفاضه و على حسن الظاهر.

و الأظهر أنّ المراد به أنّ شهاده الشهود على عداله رجل لا بدّ و أن تشتمل على سلب المعصيه و الرذاله، و إليه يشير قولهم «و ما رأينا منه إلّا خيرا» و إثبات الطاعه و العباده، و إليه يشير قولهم «مواظبا على الصلوات» فيؤيد ما ذهب إليه العلّامه من ذكر سبب التعديل، خلافا للمشهور؛ لأنّ المعدّل لا بدّ و أن يكون في نظر الحاكم عالما بسببه، و إلّا لم يصلح له، و مع العلم به لا حاجه إلى السؤال.

و هذا متّجه مع علم الحاكم بموافقه مذهبه لمذهبه في أسبابه، بأن يكون موافقا له في الاجتهاد، أو مقلّدا له فيه، إلّا أنّ هذا بعينه آت في الجرح؛ إذ على تقدير اتّفاق المذهبين في الأسباب الموجبه للجرح، اتّجه الاكتفاء بالاطلاق فيه كما في التعديل، فظهر من الخبر اشتراط العدالة بملكه الكفّ عن الكبائر، و يدخل فيها الإصرار على الصغائر، و بمحافظه المواقيت و ملازمه الجماعات إلّا من علّه.

و ظاهر أنّ المراد بالوقت هنا وقت الأداء و الأجزاء، لا وقت الفضيله، و إن كان فعلها فيه أفضل، كما يدلّ عليه خبر ابن مسعود، حيث سأل النبي صلّى الله عليه و آله عن أفضل الأعمال، فقال: الصلاة في أوّل وقتها(١). إذ تأخير الصلاة عن وقت الفضيله ليس من قوادح العدالة؛ لأنّه ترك سنّه، و تارك السنّه ما لم يكن متهاونا لم يكن فاسقا.

و جعل بعضهم التهاون من منافيات المروءه و لم يجعله من الذنوب. نعم ذهب بعضهم إلى أنّ تأخيرها عن وقت الأداء قاذح فيها، بناء على عدّه من الكبائر.

و قوله عليه السّلام «بحضور جماعه من المسلمين» مربوط ب «واظب» لا ب «حفظ» و ظاهر أنّ ضياع الصلوات من حيث الوقت إنّما يتحقّق بخروج وقت الأداء لا بمجرد الخروج عن وقت الفضيله، فما ظنّه بعضهم(٢) أنّ المراد بحفظ مواقيتهنّ هو رعايه وقت الفضيله، و أيده بقوله «بحضور جماعه من المسلمين» لشيوع إقامة الجماعه في زمان الفضيله.

و بقوله «من ضيّع» في مقابل من يحفظ مواقيت الصلاة؛ لأنّ التضيّع يحصل بمجرد خروج الصلاة عن وقت الفضيله بعيد؛ لأنّ الإمام عليه السّلام في صدد بيان مصحّحات العدالة و منافياتها، و تأخير الصلاة عن وقت الفضيله ليس من الكبائر القاذحه في العدالة، لا على قول من جعل وقت الفضيله المحدود في الكتب وقت الأداء للمختارين، و جعل الصلاة بعد قضاء إلّا للمعدورين، و هو قول نادر ضعيف.

و إنّما لم يصرّح الإمام عليه السّلام باعتبار الملكه؛ لأنّ معرفه الرجل بالستر و ما قارنه في مقام الإجمال و التفصيل لا تحصل بدونها، فأغنى عن اعتبارها. و من الظاهر

ص: ٢٨١

١- (١) بحار الأنوار ٨٣: ٦٤، عوالي اللآلي ٢: ٢١٣.

٢- (٢) أراد به هنا في المواضع الآتية محمّد بن عبد الفتّاح التنكابني رحمه الله «منه».

أنّ عدم مواقعه الكبائر و الإصرار على الصغائر يستلزم تنزيه النفس من الدناءة التي لا تليق بأمثاله.

فهذا الخبر كما لا يخفى على من تأمّله ما يدلّ على ما اعتبره الأصحاب في تعريف العدالة، و لا دلالة فيه على رعايه مجرّد حسن الظاهر الذى هو مواظبه المواقيت و الجماعه و عدم تركهما بلا عذر كما ظنّه، و إلّا كان هذا التطويل - و هو معرفه الرجل بالستر و ما قارنه - فى مقام الإجمال.

ثمّ فضّله بقوله «و تعرف» أى: هذه الأمور المعتبره فى العدالة باجتناى الكبائر، ثمّ دلّله بقوله «و الدلاله على ذلك» أى: الاجتناى عن الكبائر أن يكون ساترا لجميع عيوبه.

ثمّ ضمّ إليه قوله «و يكون» أى: مع ذلك المذكور «منه» أى: من هذا الرجل «التعاهد للصلوات الخمس» ممّا لا طائل تحته، بل كان من الواجب أن يقول من الابتداء: أن يعرفه بالمواظبه على المواقيت و الجماعه و عدم تركهما إلّا من علّه.

على أنّ مجرّد هذا ليس المعنى بحسن الظاهر، بل المراد به الاتيان بوظائف الإسلام من الفروع الخمسه مع كونه فى زىّ الصلحاء، و كون الناس من السالمين من يده و لسانه.

و إنّما نشأ هذا التعسف من جعله قوله «و يكون منه التعاهد» تفسيراً لقوله «أن يكون ساترا لجميع عيوبه» و هو قبيح لما سبق، و لأنّ من البين أنّ مجرّد تعاوده الصلوات و ضبطه موقيتهنّ بحضور جماعه من المسلمين، لا يدلّ على اجتنابه الكبائر من شرب الخمر و ما عطف عليه، و لا يكون ساترا لعيوبه جميعاً، و لا دليل عليه، فكيف يفسّر ستر العيوب بتعاهد الصلوات؟ و هو لا يدلّ عليه، بل الوجه فيه ما أشرنا إليه من إفاده ظاهر الخبر أنّ مجموع الأمرين من الستر و التعاهد دليل

العدالة، لا مجرد مواظبه المواقيت و الجماعة.

و لذا قال فى المدارك بعد نقله الخبر: و يستفاد منه أنه يقدح فى العدالة فعل الكبيره التى أوعد الله عليها النار، و أنه يكفى فى الحكم بها أن يظهر من حال المكلف كونه ساترا لعيوبه، ملازما لجماعه المسلمين(1).

و هو و إن رام أن يستدلّ به على الاكتفاء بحسن الظاهر، إلاّ أنه فهم منه دلالتة على مجموع الأمرين من الستر و المواظبه على الجماعة، و هو فهم مستقيم يقتضيه طبع سليم.

و بما قرّناه ظهر أنّ الموافق لصدر الخبر ما يستفاد منه على نسخه الفقيه.

و أمّا ما يستفاد منه على نسخه التهذيب، فمخالف له و لا يلائمه بوجه، و لا يخفى.

و بالجملة مجرد مواظبه المواقيت و ملازمه الجماعة ليس دليلا على اجتناب الكبائر و ستر العيوب، بخلاف مجموع الستر و الملازمه و المواظبه، فإنّه دليل عليه واضح.

و اعلم أنّ الظانّ المذكور قد أورد سؤالاً على نفسه بقوله:

فإن قلت: إنّما تدلّ هذه الروايه على الاكتفاء بحسن الظاهر الذى هو المواظبه على الجماعة فى الحكم بالعدالة التى يقبل بها الشهاده، و لا يصحّ الحكم بصحّه الائتمام به عند الإمامه.

قلت: مع عدم ظهور القول باختلاف العدالة المعتره مع الآخر، يدلّ على ثبوت العدالة فى الإمامه أيضا.

ص: ٢٨٣

قوله «حتى يحرم على المسلمين» لأنه لو لم يكن عادلاً- في الإمامه لم يحرم على طالب إدراك فضيله الجماعه بالائتمام به التفتيش عن عدالته التي يجوز بها الائتمام بها، و ظاهر أنّ هذا ليس تجسّسا محرّما، و لم يجب على المسلمين تركيته و إظهار عدالته.

و احتمال كون حرمة التفتيش و وجوب التزكية و إظهار العدالة إنّما هو في قبول الشهاده لا في الاعتماد عليه للإمامه، في غاية البعد لو قلنا بالاحتمال، و الظاهر أنّه لا يقول به أحد.

و يدلّ على ما ذكرته من دلالة العبارة على عموم العدالة بالنسبه إلى متعلّقها عبارات آخر من هذه الروايه، فلا تغفل.

أقول: فيه أوّلا أنّه ظاهر كلام الشيخ في النهايه اعتباره الملكه في العدالة المعبره في الإمامه؛ لقوله عليه السّلام «لا تصلّ إلاّ خلف من تثق بدينه و أمانته»<sup>(1)</sup> و قد سبق أنّ ذلك الوثوق لا يحصل إلاّ بها.

و صريح كلامه في الخلاف - كما سبق - اكتفاؤه في العدالة المعبره في قبول الشهاده بظاهر الإسلام، و قد مرّ أنّ العدالة المشروطه في الروايه مغايره عنده للعداله المشروطه في الشهاده، كما هو صريح كلامه في كتابه العده.

فالقول بالاختلاف بين هذه الثلاثه و لا سيّما بين عدالتى المعبره في الإمامه و الشهاده بيّن مكشوف لا ستره فيها.

و ثانيا: أنّ تفتيش المسلمين عن عدالته إنّما كان ليعلموا هل هو مستور بجميع عيوبه الكبيره و الصغيره المصّرّه عليها أم لا؟ و على تأويله لا حاجه إلى ذلك

ص: ٢٨٤

---

١- (١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٦٦، بحار الأنوار ٨٨: ٣٩.

التفتيش، بل يكفي مجرد أن يعلموا منه حضوره الجماعات في أوقات الصلاة.

و لعله أراد بالتفتيش عن عدالته هذا القدر منه، وإلا كان ناقضا نفسه، تأمل.

و ثالثا: أن الاحتمال المذكور على ما ذهب إليه الشيخ في غايه الظهور، و هو يقول به؛ لأنه لما اعتبر الملكة في العدالة المعتبره في الإمامه، و جب عليه التفتيش عن عداله الإمام و المعاشره به في جواز الائتمام إلى أن يحصل له ظن حصول الملكة فيه أو عدمه، بخلاف العدالة المعتبره في قبول الشهاده، فإنه يكتفى فيها بمجرد الإسلام، فلا يلزمه التفتيش عما سواه.

بل هو تفتيش محرّم على مذهبه؛ لاستلزامه إشاعه الفاحشه في الذين آمنوا، و القدح في المسلم المستور من دون غرض صحيح يتعلّق به، و لعله لذلك أوّل هذه الروايه - كما مرّ - إلى الوجهين المذكورين.

نعم هذه الروايه على ما قررناها تدلّ على اعتبار الملكة في العدالة مطلقا، و ظاهر أنّه لا يرد عليه ما أورده على نفسه أصلا.

ثمّ أورد سؤالاً آخر بقوله:

فإن قلت: الروايه المنقوله مشتمله على مذمّه بالغه بالنسبه إلى تارك الجماعة، مع أنّ الجماعة ليست واجبه مذمّه لا تليق بسبب ترك المستحبات.

و يدلّ على استحبابها ما رواه الكليني عن زراره و الفضيل، قالوا: قلنا له:

الصلوات في جماعه فريضه هي؟ فقال: الصلاة فريضه، و ليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلّها و لكنّها سنّه، و من تركها رغبه عنها و عن جماعه المؤمنين من غير عله فلا صلاه له (١).

ص: ٢٨٥

وجه الدلالة على الاستحباب هو قوله «سنّه» فى جوابهما. و المبالغه المشتمله عليها قوله «فلا صلاه له» لا ينافى الاستحباب؛ لأنه يمكن حمله على سلب الكمال، و أجاب عنه بحمله السلب على دفع الإيجاب الكلى، لثلاً ينافى وجوب الجمعه، و السنّه على الطريقه المستمرّه من رسول الله صلّى الله عليه و آله ليشمل الواجب و الفرض على الوجوب الذى يظهر من القرآن، أو الذى يشتمل على غايه المبالغه.

ثمّ قال: و على التقديرين يمكن أن يكون جوابه عليه السّلام إشاره إلى عدم كون صلاه كذلك، و إلى وجوب الجماعه بغير القرآن، أو بغير المرتبه البالغه.

أقول: و هذا كلّها خلاف الظاهر؛ إذ لا شكّ أنّ المراد بالصلوات الصلوات اليوميّه، فتدخل فيها الجمعه، و بالفريضه الواجب، و بالسنّه المستحبّ، و لذلك استدلّ السيّد السند صاحب المدارك بهذه الروايه على انتفاء الوجوب، أى: وجوب الجماعه، فحمل السنّه على معناها المشهور و هو المستحبّ.

و المتبادر من العبارة عموم السلب لا سلب العموم، أى: لا شىء من الصلوات بواجبه فيه الجماعه، لكن الجماعه مستحبّه مندوبه فى الصلوات كلّها، و معلوم أنّ مدار الاستدلال بالآيات و الروايات من السلف إلى الخلف على الظاهر المتبادر المنساق إلى الأذهان، لا على التكلّف و التأويل البعيد، كحمل الفرض على الوجوب الذى يظهر من القرآن؛ إذ المشهور أنّ الفرض يرادف الواجب.

و من فرّق بينهما قال: إنّ الواجب ما يتعلّق غرض الشارع بإيقاعه لا من حيث شخص بعينه، و يجوز فيه النيابة اختياراً كالزكاه و نحوها، و الفرض ما يتعلّق غرض الشارع بإيقاعه عن شخص بعينه و لا يجوز فيه النيابة، كالصلاه و الصوم و نحوهما.

و المنقول عن المحقّق الثانى الشيخ على فى بعض حواشيه: أنّ الواجب ما لا يسقط عن المكلف أصلاً، كعرفه الله تعالى، و الفرض ما يسقط مع العذر، كالصلاه

و باقى العبادات. و عليه فالواجب آكد من الفرض على عكس ما أفاده قدس سره.

و فى نهايه ابن الأثير: الفرض و الواجب سيان عند الشافعى، و الفرض آكد من الواجب عند أبى حنيفه(١).

أقول: لأنه خصّ الفرض بما يثبت بدليل قطعى، و الواجب بما يثبت بدليل ظنى، قال: لأنّ الفرض التقدير و الوجوب السقوط، فخصّصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعى؛ لأنه الذى علم منه تعالى أنه قدره علينا.

و أمّا الذى عرف وجوبه بدليل ظنى، فإنّه الواجب الساقط علينا، و لا- نسّميه فرضا لعدم علمنا بأنه تعالى قدره علينا، و كلام الفاضل المذكور مبنى على ذلك، و لا- يخفى وهنه؛ إذ الفرض التقدير، سواء كان طريق معرفته علما أو ظنا، كما أنّ الواجب الساقط من غير اعتبار طريق معرفته، و لكن لا مشاحه فى الاصطلاح.

ثمّ قال: و اعلم أنّ الروايات التى استدللنا بها على عدم التشديد فى أمر العدالة داله عليه كما أوضحته.

و يؤيدها ما رواه الشيخ عن حريز فى الصحيح، عن أبى عبد الله عليه السّلام، فى أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فعُدلّ منهم إثنان و لم يعدل الآخران، قال: فقال:

إذا كانوا أربعة من المسلمين ليسوا يعرفون بشهاده الزور أجزت شهادتهم جميعا، و أقيم الحدّ على الذى شهدوا عليه، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا و علموا، و على الوالى أن يجيز شهادتهم، إلا أن يكونوا معروفين بالفسق(٢).

و قوله عليه السّلام «إلا أن يكونوا معروفين بالفسق» فى هذه الصحيحه موافق لروايه

ص: ٢٨٧

١- (١) نهايه ابن الأثير ٣: ٤٣٢.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٦-٢٨٧.



خلف بن حماد السابقة، و لها مؤيدات كثيرة لا يحتاج إلى ذكرها و بيان دلالتها؛ لعدم الاحتياج إليهما.

أقول: إن الروايات التي استدلت بها على عدم التشديد في أمر العدالة المعتبره في الإمامه ممّا لا دلالة عليه بوجه كما أوضحته. و كذلك قد عرفت أنّ صحيحه حريز هذه شاذّه متروكه عند أكثر الأصحاب و منهم المحقق، و مع شذوذها محموله على التقية لما سبق. و مع ذينك فهي دليل من اكتفى في قبول الشهاده بظاهر الإسلام ما لم يظهر الفسق، كما استدلت به الشيخ على ذلك، و هي عمده دليله عليه مع اعتباره الملكة في العدالة المعتبره في الإمامه.

فهذه الروايه عند من يعمل بها إنّما تدلّ على الاكتفاء بظاهر الإسلام في الحكم بالعدالة التي يقبل بها الشهاده، و لا يصحّ الحكم بها لصحّه الائتمام عند الإمامه، و قد دريت الفرق بين العدالتين عند العامل بها، و قد سبق أنّ روايه خلف هذه لنا لا علينا، و ليس لهم بل عليهم. و على تقدير التنزل، فهي تصلح حجّه للجانبين من حيث لفظ المجهول و مفهوم المجاهر، كما صرح به الشهيد في الذكرى، و قد سبق في أوائل الباب الثاني، و كذا حال مؤيداتها المجهوله و المرسله و الضعيفه المذكوره في أوائل الباب الثالث، مع أنّ المجهوله منها مشتمله على جواز الرهان بالحمام، و قد عرفت ما فيه. و المرسله منها لا تأيد فيها، بل تطابق المشهور.

و أمّا صحيحه أبي بصير و ما في معناها، فقاصره على التأييد كما سبق، فلا حاجه بنا إلى إعادتها و بيان عدم دلالتها و تأييدها.

ثمّ قال: ما ذكرته من عدم التشديد في أمر العدالة إنّما هو ما لم يظهر القادح، فإن ظهر من أحد لا يمكن الحكم بالعدالة ما لم تظهر بالأماره توبته، و هذه الأماره تختلف بالنسبه إلى الأشخاص، فإنّ المجاهر بالمعاصي إذا تركها بحيث لم تظهر

منه، و اتّصف بحسن الظاهر الذى كان علامه العداله أُولًا، فهو علامه العداله بالنسبه إليه ثانيا أيضا. و أمّا من ثبت منه منّا فى العداله حين اتّصافه بحسن الظاهر، فثبوت العداله بالنسبه إليه مثل ثبوتها بالنسبه إلى من لم يظهر منه المنافى، و لا مثل ثبوتها بالنسبه إلى المجاهر؛ لعدم صحّحه جعل حسن الظاهر علامه العداله بالنسبه إليه؛ لثبوت ارتكابه المنافى حين اتّصافه بحسن الظاهر.

فحسن الظاهر بالنسبه إليه خرج عن كونه علامه، فيجب حصول ظنّ التوبه بما يدلّ عليها حتّى يصحّ الحكم بعدالته، إنتهت إفاداته المتعلّقه بهذه المسأله، و قد سبق كثير منها فى الباب الثانى، و نبذ منها فى الباب الأوّل، مع ما فيه، فتذكّر.

أقول: من ارتكب كبيره، أو أصرّ على صغيره، و عرف ذلك منه، فقد هتك به ستره، و زالت به عنه عدالته، فالحكم بها عليه بعده يحتاج إلى أن يعلم منه التوبه، و لا يكفى فى العلم بها مطلق الاستغفار و إظهار الندم كما سبق، و لا بدّ أن يعلم من حاله ذلك، بأن يظهر منه ما يدلّ على صدق توبته، و لا تفاوت فى ذلك بين المجاهر و غيره، بل (1) مناط الحكم بها عليه إنّما هو بصدقه فى التوبه بأى طريق كان، فتعيّن طريقه بما أفاده غير جيّد؛ إذ مجرّد تركه المجاهره بالمعاصى و اتّصافه بحسن الظاهر لا يدلّ على صدقه فى التوبه و انتهائه عن المعاصى.

فلعله لَمَّا رأى أنّ التجاهر بالفسق فيه فضاضه و نقض يضرّ بدنياه تاب عنه ظاهرا، و صار يسعى فى إخفائه ليدفع عنه العار.

و هذا النقض ما لم يختبر بالمعاشره، أو إحدى أختيها، و لم يعلم صدقها فى توبته، لم تحصل الثقه به، و لا تعتمد النفس إليه، بل و لا تركز شيئا قليلا إليه؛ لأنّه قد

ص: ٢٨٩

---

١- (١) إلى هنا إنتهت النسخه المصوّره عن خطّ المؤلّف قدّس سرّه.

ثبت منه ظلمه، و صارت النفس غير مطمئنه به، فيحكم الاستصحاب بلزوم استمرار ذلك منه إلى أن يعلم منه اتصافه بخلافه، بل و صيروره ذلك فيه ملكه، و لا يعلم ذلك منه بالظن القوي الشرعي إلا بما ذكرناه.

و بالجمله ما ذكره من طريق التوضيح إلى العلم بصدقه في التوبه له وجه في الجمله، بناء على ما ذهب إليه من الاكتفاء بمجرد حسن الظاهر. و أمّا على القول باعتبار الملكه و المعاشره، فتحققها بعد العلم بزوالها عنه بمحض التوبه بل و مع العلم بصدقه فيها مشكل، بل لا بدّ في تحصيل الظنّ بحصولها فيه من المعاشره المتجدده و نحوها، و ذلك بناء على هذا القول أمر ظاهر، فتأمل فيه.

### تنبيه نبيه

قد ظهر بما قرّناه سالفًا في مقام ذكر الأخبار الماضيه أنّ للقول باعتبار الملكه نصوصا عديده دالّه عليه، فما قاله صاحب المدارك بعد أن نقل عن المتأخرين أنّهم قد عرّفوا العدالة شرعا بأنّها هيئه راسخه في النفس تبعث على ملازمه التقوى و المروءه: و اعلم أنّا لم نقف للأصحاب في هذا التعريف على نصّ يدلّ عليه صريحا(1). محلّ نظر.

بل نقول: كون المكلف على حال يظهر منه كونه ساترا لجميع عيوبه و ملازم لجماعه المسلمين لا يتحقّق إلا بالملكه، كما يظهر على من راجع وجدانه، ثم معرفته بذلك لا- يتصوّر إلا- بالمعاشره أو إحدى أختيها، كما لا يخفى على من تأمل و أنصف من نفسه. فهذا الخبر مع اعتبار سنده موافق لما اعتبره الأصحاب في العدالة.

ص: ٢٩٠

فما قال الفاضل التونى فى رسالته المعموله فى صلاه الجمعة: و الدليل على نفى العينه فى زمن الغيبه و ما فى حكمه، و صحيحه ابن أبى يعفور التى فهم منها المتأخرون ما اعتبره فى العداله من المعاشره و غيرها، لا دلاله لها على مذهبه، بل الظاهر منها الاكتفاء فى العداله بكون الإنسان ساترا لعيوبه، أى: غير معلى بالمعاصى بشرط المحافظه على مواقيت الصلوات و حضور الجماعات.

و قد أخذ هو و الفاضل المذكور سابقا ذلك من صاحب المدارك، كما نقلنا ذلك عنه قبل ذلك، محلّ تأمل. و نعم ما حكاه ابن طاووس فى كتابه البهجه لثمره المهجه، عن جدّه ورام بن أبى فراس أنّ الشيخ الفاضل سيّد بن محمود الحمصى حدّثه: أن لم يبق للإماميه مفت على التحقيق بل كلّهم حاك، ثمّ قال السيّد: و الآن فقد ظهر أنّ الذى يفتى به و يجاب عنه على سبيل ما حفظه من كلام المتقدّمين هذا.

و قال الباقر عليه السّلام: لا تقبل شهاده سابق الحاج؛ لأنّه قتل راحلته، و أفنى زاده، و أتعب نفسه، و استخفّ بصلاته، قيل: فالمكارى و الجمال و الملاح؟ فقال: و ما بأس بهم تقبل شهادتهم إذا كانوا صلحاء(١).

دلّ على أنّ من لم يكن صالحا، بل كان فاسدا بارتكاب الكبيره، و الإصرار على الصغيره، بل بترك المروءه، لم يقبل شهادته، و مفهوم الشرط حجّه، فيدلّ على عدم جواز الاكتفاء بظاهر الإسلام و التعويل على حسن الظاهر؛ لأنّه دلّ على كون الصلاح شرطا لقبول الشهاده، و مع الجهل بالشرط يتحقّق الجهل بالمشروط.

فيجب الحكم بنفيه حتّى يعلم وجوده فيه: إمّا بالمعاشره، أو إحدى أختيها، كما

ص: ٢٩١

---

١- (١) فروع الكافى ٣٩٦:٧، من لا يحضره الفقيه ٣:٤٦، تهذيب الأحكام ٦:٢٤٣، وسائل الشيعه ٢٧:٣٨١.

مرّ نظيره مرارا. و حمل الصلاح على حسن الظاهر فاسد، بل الصلاح يدلّ على العدالة و زياده، كما صرّح به الشهيد الثاني في الدرايه.

و لعلّ الوجه أنّ الصلاح ضدّ الفساد على ما ذكر في القاموس (١)، و كلّ معصيه فساد و لو كانت صغيره غير مصرّه عليها، فتأمل فيه.

و الصالح قيل: هو الخالص من كلّ فساد. و قيل: هو المقيم بما يلزمه من حقوق الله و حقوق الناس. و كذا قال الزجاج في معاني القرآن: الصالح هو الذي يؤدّي بما افترض الله عليه و يؤدّي إلى الناس حقوقهم. اللهم اجعلني من الصالحين، و وجهني في مسالك الآمنين يا ربّ العالمين.

و بما قرّره و نقلناه ظهر اشتراط العدالة في المفتين و القضاة، و في أئمّه الصلوات، و في الشهود و الرواه، بملكه فعل الواجبات، و ترك المحرّمات، و الاحتراز عن ترك المروءات.

و الحمد لله في جميع الأوقات، و على آله سلام و ألف تحيّات ما تعاقب الغدوات و العشيات، و سكنت الأرضون، و تحرّكت السماوات.

و تمّ استنساخ الرساله و تصحيحها و تحقيقها في أوّل ربيع الثاني سنه (١٤١١) ه في بلده قم المقدّسه على يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائي عفى عنه.

و قابلت هذه الرساله الشريفه مع نسخه الأصل بخطّ المؤلّف قدّس سرّه الموجوده نسختها المصوّره في المكتبه المرعشيه برقم: ٣٢١ قسم المصوّرات.

و تمّ مراجعتها ثانيا في يوم الجمعة (١٢) ذى الحجّه الحرام سنه (١٤٢٦) ه، و الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ٢٩٢

في نوم الملائكة

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٢٩٣



فى الإكمال: عن الصادق عليه السّلام، أنّه سئل عن الملائكة أينامون؟ فقال: ما من حيّ إلاّ و هو ينام خلا الله وحده، و الملائكة ينامون، فقيل: يقول الله عزّ و جلّ:

يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ (١) قال: أنفاسهم تسبيح (٢).

كذا فى الصافى فى تفسير الآيه المذكوره (٣).

و هو بظاهره يخالف العقل و النقل.

أمّا الأوّل، فالأنّ جمهور المّلين على أنّ الملك شخص سماوى، متكوّن من جنس العناصر التى منها تكوّنت السماوات العنصريه، فهو حيّ ناطق متحرّك بالإرادته، مأمور تابع للأوامر الإلهيه، و النوم حال يعرض للحيوان عند استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الأبخره المتصاعده، بحيث تقف الحواس الظاهره عن الإحساس رأسا. و على هذا فليس للملك نوم؛ لأنّه و إن كان حيّا إلاّ أنّه ليس بحيوان؛ لانتفاء النموّ المأخوذ فى تعريفه عنه، و لعدم الأبخره هناك؛ لأنّها تابعه للغذاء، و هم لا يأكلون و لا يشربون و لا ينكحون، و إنّما يعيشون بنسيم العرش، كما فى روايه أخرى عن الصادق عليه السّلام (٤).

و هو مع ذلك بعمومه المستفاد من الاستثناء ينافيه ما صرّح به الحكماء، من أنّ النفس الناطقه لا تنام بتّه؛ لأنّها فى وقت النوم تترك استعمال الحواس الظاهره،

ص: ٢٩٥

١- (١) سورة الأنبياء: ٢٠.

٢- (٢) إكمال الدين للشيخ الصدوق ص ٦٦٦ ح ٨.

٣- (٣) الصافى للفيض الكاشانى ٣: ٣٣٤.

٤- (٤) بحار الأنوار ٥٩: ١٧٤.



و تبقى محصوره ليست بمجرّده على حدّتها، فتعلم كلّ ما فى العوالم و كلّ ظاهر و خفى. و لو كانت هذه النفس تنام لما كان الإنسان إذا رأى فى النوم شيئاً يعلم أنّه فى النوم، بل لا يفرق بينه و بين ما كان فى اليقظه. إلى هنا كلام أفينقورس الحكيم.

فإن قلت: كلامه مبنى على تجرّدها، و لم يقد دليل عقلى عليه، فلعلّ بناء الحديث على أنّها جسم سماوى روحانى، كما قال به أكثر النصارى، و طائفه من المسلمين، و على هذا فلا دليل على امتناع نومها.

قلت: قوله «و لو كانت هذه النفس تنام لما كان الإنسان إذا رأى فى المنام شيئاً يعلم أنّه فى النوم، بل لا يفرق بينه و بين ما كان فى اليقظه» دليل واضح عليه.

فإنّ كلّ نائم ما دام نائماً مسلوب عنه العلم و الإدراك: إمّا لتعطّله، أو تعطّل الآيه، فنومها مع علمها إذا رأت فى النوم شيئاً بأنّها فى النوم لا- يجتمعان ضروره، مادّياً كان النائم أم مجرّداً. و ليس كلامنا هنا فى تجرّدها، بل فى عدم نومها، و هو يثبت بهذا الدليل، و كيف يصحّ القول بأنّ ما خلا- الله كائناً ما كان ينام، مع قوله صلّى الله عليه و آله المجمع على روايته عن العامه و الخاصه: «عينى تنام و قلبى لا ينام»(١).

فإن كان المراد به النفس الناطقه المجرّده، كما هو أحد إطلاقيه، فهو يؤيد قول الحكماء: إنّ هذه النفس لا تنام. و إن كان المراد به ما هو المفهوم من ظاهر هذا اللفظ فى عرف العام، فهو ما خلا الله جلّ و عزّ، و قد أثبت له عدم النوم.

و اعلم أنّ إطلاق القلب على العقل شايع لغه و عرفاً، و بذلك فسّر فى قوله تعالى:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ (٢).

ص: ٢٩٦

١- (١) بصائر الدرجات ص ٤٢١، بحار الأنوار ١٦: ١٧٣.

٢- (٢) سورة ق: ٣٧.

و من قال قلب واع يتفكر في الحقائق، أراد به ما قلناه؛ لأنّ التفكير من صفات العقل دون العضو المخصوص المتشكّل بشكل مخصوص صنوبري؛ لأنّ ذلك موجود في الصبيان والمجانين مع عدم تحقّق التذكّر لهم.

و بالجمله يظهر من هذا الحديث المتّفق عليه أنّ قلبه صلّى الله عليه وآله وهو غير الله لا ينام، ولا شكّ أنّ قلبه حيّ يصحّ أن ينام ولا ينام، وإلا فلا وجه لسلبه عنه واختصاصه به.

اللهمّ إلا أن يقال: المراد إنّ قلبى لا ينام فى الأكثر. وفيه بعد.

و أما الثانى، فلما مرّ، ولما قال سيّدنا أمير المؤمنين عليه السلام فى خلقه الملائكة:

و ملائكة خلقتهم و أسكنتهم سماواتك، فليس فيهم فتره، و لا عندهم غفله، و لا فيهم معصيه، هم أعلم خلقك بك، و أخوف خلقك لك، و أقرب خلقك منك، و أعملهم بطاعتك، لا يغشاهم نوم العيون، و لا سهو العقول، و لا فتره الأبدان، لم يسكنوا الأضلاب، و لم تضمّمهم الأرحام، و لم تخلقهم من ماء مهين.

أنشأتهم إنشاء، فأسكنتهم سماواتك، و أكرمتهم بجوارك، و ائتمنتهم على وحيك، و جنبّتهم الآفات، و وقّيتهم البليات، و طهّرتهم من الذنوب، و لو لا قوّتك لم يقووا، و لو لا تثبيتك لم يثبتوا، و لو لا رحمتك لم يطيقوا، و لو لا أنت لم يكونوا.

أما أنّهم على مكانتهم منك، و طاعتهم إيّاك، و منزلتهم عندك، و قلّه غفلتهم عن أمرك، لو عاينوا ما خفى عنهم منك، لاحتقروا أعمالهم، و لأزرؤوا على أنفسهم، و لعلموا أنّهم لم يعبدوك حقّ عبادتك، سبحانه خالقا و معبودا، ما أحسن بلاؤك عند خلقك(1).

و يمكن أن يكون للملائكة نحو آخر من النوم غير نوم العيون، و لذلك أضافه

ص: ٢٩٧

١- (١) تفسير القمّي ٢: ٢٠٧، بحار الأنوار ٥٩: ١٧٥-١٧٦.

إليها لتفيد التخصيص، فيمكن أن يغلب نومهم على سائر حواسهم، ولا يغلب على عيونهم، كما أنه كان في نبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَغْلِبُ عَلَى عَيْنِهِ وَلا يَغْلِبُ عَلَى قَلْبِهِ.

أو يكون المراد بالنوم الغفلة من باب ذكر السبب و أراد المسبب. يعنى: إنهم أحيانا يغفلون عن أوامر الله، كما يشير إليه قوله عليه السلام: وَقَلَّ غَفَلْتَهُمْ عَنْ أَمْرِكِ.

فيكون المراد أن غيره سبحانه يكون له نوع غفلة بخلافه، فإنه لا غفلة له أصلاً، لا جزئية و لا كلية تمنعه عن حسن قيامه بتدبير الخلق و حفظه، كما أشار إليه بقوله:

لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلا نَوْمٌ (١) فيكون عدم النوم و الغفلة من خواصه سبحانه. و عليه فما من حَى إِلَّا وَهُوَ يَنَامُ خِلاَ اللّٰهِ وَحْدَهُ.

و هذا التوجيه و إن كان بعيداً عن لفظ الحديث، إلا أن التوفيق بين الأخبار مهما أمكن خير من طرح بعضها رأساً، و العلم عند الله و عند أهله.

كتبه بيمنه الجانيه الفانيه العبد الجاني محمد بن الحسين المشتهر بإسماعيل المازندراني.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرسالة عن نسخه المؤلف بخطه الشريف المحفوظه فى المكتبه الرضويه فى (١٦) جمادى الثانى سنه (١٤١١) هـ فى بلده قم المقدسه على يد العبد الفقير السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

و تم مراجعتها ثانيا فى يوم الجمعة (١٢) ذى الحجة الحرام سنه (١٤٢٦) هـ، و الحمد لله رب العالمين.

ص: ٢٩٨

## ٢٠- هدايه الفؤاد الى نبذ من أهوال المعاد

اشاره

٢٠

هدايه الفؤاد الى نبذ من أهوال المعاد

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٢٩٩



بعد حمد الله المتوحد بالعرز والبقاء، القاهر عباده بالموت والفناء(1)، والصلاه على محمد وآله الأتقياء.

أقول وأنا العبد الضعيف النحيف الكئيب الذنوب الجاني محمد بن الحسين بن محمد رضا الشهير بإسماعيل المازندراني عفى الله عن جرائمهم، بمحمد وآله وقائمهم:

لما سألتني بعض الأصدقاء، عن مسأله خلافه بين المتكلمين، وكذلك بين الحكماء، وهى أن ما سوى الله تعالى هل يفنى على عمومه؟ مجرداته ومادياته حتى لا يبقى منه شيء ولا يدوم منه موجود، ويكون السائل والمجيب فى لمن

ص: ٣٠١

---

١- (١) لأنه الذى لا يعرض له عوارض الزوال، ولا ينتهى تقدير وجوده إلى أمر فى الاستقبال، ويعبر عنه بأنه أبدى الوجود، فبقاؤه غير متناه ولا محدود، وليس بقاؤه كبقاء النفوس الناطقه والجنه والنار وأهلها على ما سيأتى؛ لأن بقاءه أزلى أبدى، وبقاؤها أبدى غير أزلى، وسيأتى فرق آخر، فبالحقيقه هو سبحانه متوحد بالسرمدية والبقاء، ومتفرد بالأبدية وعدم الفناء. وأما غيره من أصناف الممكنات، فإنها فى حد ذاتها مقهورات ميتات فانيات، فكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام «منه».

الْمَلِكِ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (١) واحداً أم يبقى منه باق ببقاء الله تعالى، من غير أن يفنى دون النفخه الأولى وطى السماوات العلى، و تبدل الأرضين السفلى، و إهلاك ما بينهما من الأشياء.

أجبتة عنه باختيار الشق الثاني، فذكر أنّ بعض المعاصرين من الفضلاء يصرّ على الأوّل، و يسنده أيضا إلى بعض مشايخه، رحم الله السلف منهم و الخلف، و ينقل عنهم فيه مناظره غريبه غير معلومه الصحه، و يقول: إنّ الروايات صريحه فيه، بل الآيات.

ثمّ التمس منى ذلك الصديق الرفيق و الأخ الشفيق، أخونا الحميد السعيد كاسمه، مولانا محمّد سعيد أسعده الله فى الدارين، و أرغد له العيشه فى النشأتين، الاشاره إلى ما هو موجب الخلاف و المختار عندى، ليكون له كالتذكرة ينتفع بها إن شاء الله تعالى.

فأجبتة إلى ذلك أداء لحقّ الصداقه و المؤاخاه، مع كونه لذلك أهلا، بل وجدت الأمر مضافا إلى قدره سهلا، و سمّيته «هدايه الفؤاد إلى نبذ من أحوال المعاد».

فأقول بالله الاستعانه و منه التوفيق و بيده أزمه التدقيق و التحقيق: ذهب أكثر العقلاء من الملمين و قاطبه الحكماء الإلهيين إلى بقاء النفوس بعد خراب أبدانها، و لم ينكره منهم إلا شردمه قليله، ممّن لا يعبأ بهم و لا بمقالهم، كالفائلين بكونها عين المزاج، و أشباههم من المنكرين لتجردها، و الشواهد العقليه و الأدلّه النقليه على بقائها دائما بالحقّ الدائم الباقي، من دون أن يطرأ عليها العدم بعد الاتّصاف بالوجود العيني، متظافره متعاضده.

ص: ٣٠٢

قال آيه الله العلامة و التحرير الفهامة في شرحه على التجريد عند قول مصنفه طاب ثراه «و لا تفنى بفنائها»: اختلف الناس هاهنا، فالقائلون بجواز إعادته المعدوم جوّزوا فناء النفس مع فناء البدن، و المانعون هناك منعوا هاهنا. أمّا الأوائل، فقد اختلفوا أيضا، و المشهور أنّها لا تفنى.

أمّا أصحابنا، فإنّهم استدّلوا على امتناع فنائها: بأنّ الإعادة واجبه على الله؛ لأنّه وعد المكلف بالثواب على الطاعة و توعّد بالعقاب على المعصية بعد الموت، و لا- يتصوّر ذلك إلّا بعد العود، فيجب إيفاء للوعد و الوعيد، و الحكمه أيضا تقتضيها؛ لأنّه كلف بالأوامر و النواهي، فوجب عليه إيصال الثواب بالطاعة، و العقاب بالمعصية.

و لو عدت النفس لامتنعت إعادتها؛ لامتناع إعادته المعدوم؛ لأنّها نظير الظفره في المكان لكونها كالظفره في الزمان، فكما أنّ تعلّق الجسم بمكان بعد تعلّقه بمكان آخر من دون أن يحصل تعلّقه بأمكنه ما بينهما، محال بالبدية، كذلك تعلّق الشىء بزمان بعد تعلّقه بزمان سابق من غير أن يحصل تعلّقه بالزمان الذى بين الزمانين، محال.

و ربما يتّبه على المطلوب و يقال: إذا كان هناك شجر و قطعه زيد، ثمّ سافر مدّه يمكن وجود مثله في مثله، فعاد إلى ذلك الموضع، فرأى شجرا مثله في جميع صفاته و عوارضه، فحينئذ لا يحكم زيد بأنّه هو الأوّل، و قد أعيد، و لا يجوز ذلك أصلا، بل يحكم حكما يقينا بأنّه مثله، و لو جازت الإعادة فلم لا يجوز أنّه الأوّل؟ فعلم أنّ امتناع المعدوم مركز في جميع الطباع (1).

ص: ٣٠٣



أقول: و لعلَّ الفرقه الأولى لم يقولوا بتجرّدها و مغايرتها للبدن، و إلاّ فلا وجه لفنائها بفنائها، و لهذا قال في الشرح الجديد عند شرح العبارة المنقوله: اتَّفَق القائلون بمغايره النفس للبدن على أنّها لا تفنى بفنائها، ثمّ قال: و دليل المتكلّمين على ذلك النصوص من الكتاب و السنّه (١) و إجماع الفرقه.

و لعلّه أحسن ممّا ذكره العلّامه لغنائها عن تجشّم الاستدلال على وجوب الإعادة، و على امتناع إعادته المعدوم، و لكن ما ذكره العلّامه ألصق بكلام الخواجه، حيث إنّ حكم هنا بأنّها لا تفنى بفنائها، و لم يقدّم عليه دليلا، فالظاهر منه أنّه اعتمد فيه على ما سبق منه من امتناع إعادته (٢) المعدوم، و على ما سيأتي من وجوب الإعادة، فما ذكره العلّامه في بيان هذا الحكم، فهو الحقّ و الصواب.

و أمّا ما ذكره شارح الجديد، فهو و إن كان مثبتا له أيضا، لكنّه ممّا لا عين له و لا أثر في الكتاب، فهو في قوّه الخطأ، بل هو هو.

و أمّا الأوائل، فقد استدّلوا بأنّها لو عدت لكان إمكان عدمها محتاجا إلى محلّ مغاير لها؛ لأنّ القابل يجب وجوده مع المقبول، و لا يمكن وجود النفس مع العدم، فذلك المحلّ هو المادّه، فتكون النفس مادّيه، فتكون مركّبه، هذا خلف، على أنّ تلك المادّه مستحيل عدمها؛ لاستحاله التسلسل.

ص: ٣٠٤

---

١- (١) لعلّهم لم يعتبروا خلاف الفرقه المذكوره؛ لكونه خلاف العقل و النقل من الكتاب و السنّه «منه».

٢- (٢) حيث قال في المقصد الأوّل من الأمور العامّه: المعدوم لا يعاد؛ لامتناع الاشاره إليه، فلا يصحّ الحكم عليه بصحّه العود، و لو أعيد لتخلّل العدم بين الشئ و نفسه، و لم يبق فرق بينه و بين المبتدأ، و صدق المتقابلان عليه دفعه، و يلزم التسلسل في الزمان. و قال في المقصد السادس في المعاد: وجوب إيفاء الوعد و الحكمه يقتضى وجوب البعث «منه».

و هذه الحجة ضعيفه؛ لابتنائها على ثبوت الامكان، و احتياجه إلى المحل الوجودى، و هو ممنوع، بل هو أمر اعتبارى لا تحقق له فى نفسه بحسب الخارج، و إنما له تحقق و حصول للأشياء، فإن اتصاف الموجود بالأمر الاعتباريه جائز، فبعض الموجودات الخارجيه متصاف فى نفس الأمر بالامكان، و إن لم يكن الامكان موجودا خارجيا.

و قال محمّد بن بابويه رحمه الله: إعتقادنا فى النفوس و الأرواح أنّها خلقت للبقاء، و لم تخلق للفناء، و أنّها إذا فارقت الأبدان فهى باقيه، فمنها متنعمه، و منها معذبّه، إلى أن يردها الله عزّ و جلّ بقدرته إلى أبدانها.

أقول: و المختار عندى أنّ النفوس الناطقه و الأرواح المجرّده، إنسيه كانت أو جنّيه، ملكيه كانت أو فلكيه، على فرض ثبوتها، و كذلك الجنّه و النار و أهاليهما، تدوم بدوام الله، و تبقى ببقائه، بيد أنّ دوامهم أو بقاءهم ليس كدوامه و بقاءه.

و لذا ليّما قال النّظام لهشام بن الحكم: إنّ أهل الجنّه لا يبقون فى الجنّه بقاء الأبد، فيكون بقاؤهم كبقاء الله تعالى، و محال أن يبقون كذلك.

قال هشام: إنّ أهل الجنّه يبقون بمبق لهم، و الله يبقى بلا مبق، و هو ليس كذلك.

فقال: محال أن يبقوا الأبد. قال: فما يصيرون؟ قال: يدركهم الخمود. قال:

فبلغك أنّ فى الجنّه ما تشتهى الأنفس؟ قال: نعم. قال: فإن اشتها و سألوا ربّهم بقاء الأبد. قال: إنّ الله لا يلهمهم ذلك.

قال: فلو أنّ رجلا من أهل الجنّه نظر إلى ثمره على شجره، فمدّ يده اليمنى ليأخذها، فتدلّت إليه الشجره و الثمار، ثمّ حانت منه لفته، فنظر إلى ثمره أخرى أحسن منها، فمدّ يده اليسرى ليأخذها، فأدركه الخمود، و يداه متعلّقه بشجرتين، فارتفعت الأشجار و بقى هو مصلوب، أفبلغك أنّ فى الجنّه مصلوبين؟!

قال: هذا محال. قال: فالذى أتيت به أمحل منه أن يكون قوم قد خلقوا وعاشوا و أدخلوا الجنان تموتهم فيها يا جاهل (١). إنتهى.

و ليكن ما أردنا بيانه فى فصول:

## الفصل الأول: أن الجنه و النار مخلوقتان الآن

### اشاره

فى أن الجنه و النار مخلوقتان الآن

تدلّ عليه آيات كثيره و روايات، و الإجماع منعقد على دوامهما بعد الوجود، و النصوص شاهده على دوام أكل الجنه و ظلّها. ثمّ لا- قائل بدوام الجنه دون النار، كما لا قائل بوجودها دون وجودها، فدوامها دوامها، كما أنّ ثبوتها ثبوتها، فبمقتضى ذلك مع قطع النظر عن امتناع إعادته المعدوم، و جب التصديق ببقائهما أبداً و دوامهما.

فى مجمع البيان: عن أنس، عن النبى صلّى الله عليه و آله، قال: مررت ليله أسرى بى بنهر حافتاه قباب المرجان، فنوديت منه: السلام عليك يا رسول الله، فقلت: يا جبرئيل من هؤلاء؟ قال: هؤلاء جوار من الحور العين استأذنن ربهنّ عزّ و جلّ أن يسلمنّ عليك، فأذن لهنّ، فقلن: نحن الخالدات فلا نموت، و نحن الناعمات فلا نبيس، أزواج رجال كرام، ثمّ قرأ صلّى الله عليه و آله: حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ (٢)(٣).

و هذا كما أنّه صريح فى وجود الجنه، كذلك صريح فى خلود أهلها، و لما كان الخلود فى الأصل الثبات المديد، دام أو لم يدم، و كان المراد به هنا الدوام فزع

ص: ٣٠٤

١- (١) إختيار معرفه الرجال ١: ٥٥٢ برقم: ٤٩٣.

٢- (٢) سوره الرحمن: ٧٢.

٣- (٣) مجمع البيان ٥: ١١١.

عليه عدم الموت تصريحاً بما هو المقصود، فأفاد الدوام والبقاء الأبدى، فبدل على أبعده بقائها أيضاً.

و عنه صلى الله عليه وآله فى حديث المعراج: إنّه رأى فى السماء آدم أباً البشر عليه السلام، و كان عن يمينه باب يؤتى من قبله ربح طيبه و عن شماله ربح منتنه، فأخبره جبرئيل عليه السلام أنّ أحدهما هو الجنّه، و الآخر هو النار(١).

و فى تفسير على بن إبراهيم، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لما دخلت الجنّه رأيت فى الجنّه شجره طوبى، و يجرى نهر فى أصل تلك الشجره تنفجر منها الأنهار الأربعة، نهر من ماء غير آسن، و نهر من لبن لم يتغير طعمه، و نهر من خمر لذّه للشاربين، و نهر من عسل مصفى(٢).

و فى الصحيفه الرضويه: بإسناده عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لما أسرى بى إلى السماء، أخذ جبرئيل عليه السلام بيدي و أقعدنى على درنوك من درانيك الجنّه، ثم ناولنى سفرجله، فأنا أقلبها، فإذا انفلقت، فخرجت منها جاريه حوراء لم أر أحسن منها، فقالت: السلاك عليك يا محمّد، قلت: من أنت؟ فقالت: أنا راضيه مرضيه، خلقنى الجبار من ثلاثه أصناف: أسفلى من مسك، و أوسطى من كافور، و أعلاى من عنبر، عجت من ماء الحيوان، ثم قال الجبار: كونى، فكنت خلقت لأخيک و ابن عمّك على بن أبى طالب عليه السلام(٣).

و فى خطبه لعلّى عليه السلام مذكوره فى نهج البلاغه: سبحانك خالقا و معبودا بحسن

ص: ٣٠٧

١- (١) بحار الأنوار ١٨: ٣٣٤.

٢- (٢) بحار الأنوار ٨: ١٣٧-١٣٨ عن تفسير القمى ٢: ٣٣٦.

٣- (٣) صحيفه الإمام الرضا عليه السلام ص ٩٦ ح ٣٠.

بلائتك عند خلقك، خلقت دارا، و جعلت فيها مآدبه مشربا و مطعما، و أزواجا و خدما، و قصورا و أنهارا، و زرعا و ثمارا، ثم أرسلت داعيا يدعو إليها، فلا الداعي أجابوا، و لا فيما رغبت رغبوا، و لا إلى ما شئت إليه اشتاقوا، أقبلوا على جيفه افتضحوا بأكلها، و اصطلحوا على حبها. الخطبه (١).

و فى أصول الكافى: عن مفضل بن عمر، عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام، قال:

سمعتة يقول: أتدرى ما كان قميص يوسف عليه السلام؟ قال: قلت: لا، قال: إن إبراهيم عليه السلام لما أوقدت له النار، أتاه جبرئيل عليه السلام بثوب من ثياب الجنة، فألبسه إياه، فلم يضره معه حرّ و لا برد.

فلما حضر إبراهيم عليه السلام الموت، جعله فى تميمه و علقه على إسحاق، و علقه إسحاق على يعقوب، فلما ولد يوسف علقه عليه، فكان فى عضده حتى كان من أمره ما كان، فلما أخرجه يوسف عليه السلام بمصر من التميمه وجد يعقوب ريحه، و هو قوله: إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لَا- أَنْ تُفَنِّدُونِ و هو ذلك القميص الذى أنزل الله من الجنة، قلت: جعلت فداك فإلى من صار ذلك القميص؟ قال: إلى أهله، ثم قال:

كلّ نبى ورث علما أو غيره، فقد انتهى إلى آل محمّد صلى الله عليه و آله (٢).

## تذنيب

كونهما مخلوقتين الآن ممّا ذهب إليه الأكثر، و منهم المحقّق الطوسى رحمه الله فى التجريد (٣).

ص: ٣٠٨

١- (١) نهج البلاغه ص ١٥٩ رقم الخطبه: ١٠٩.

٢- (٢) أصول الكافى ١: ٢٣٢ ح ٥.

٣- (٣) تجريد الاعتقاد ص ٣٠٩.

وله شواهد من القرآن، كقوله تعالى: عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى (١) أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (٢) أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا (٣) أَرْزَلَتْ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ \* وَ بَرَزَتْ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ (٤).

والحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي خلاف الظاهر، فلا يصار إليه بغير قرينه ولا ضروره، والأخبار فيه أكثر من أن تحصى، وقصه آدم مؤيده له، وحملها على بستان من بساتين الدنيا، كبستان كان بأرض فلسطين، أو بين فارس وكرمان، خلقه الله امتحانا لآدم، كما زعمه أبو مسلم وأضرابه، وقد ورد نظير ذلك في بعض الأخبار الضعيفه المعارضه بأقوى منها.

يدفعه وَ قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (٥) وقوله: إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (٦) وقوله: إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَغْرَى \* وَ أَنْتَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَ لَا تَصْحَى (٧) لأنها صريحه في أنها كانت من جنان الخلد، ولذا نفى عنه حرّ الشمس إذ لا شمس فيها، وأهلها في ظلّ ممدود.

و كذلك يدلّ عليه ما في خطبه لعلي عليه السلام المذكوره في نهج البلاغه: ثمّ أسكن

ص: ٣٠٩

١- (١) سورة النجم: ١٥.

٢- (٢) سورة آل عمران: ١٣٣.

٣- (٣) سورة الحديد: ٢١.

٤- (٤) سورة الشعراء: ٩٠-٩١.

٥- (٥) سورة البقره: ٣٤.

٦- (٦) سورة الأعراف: ٢٠.

٧- (٧) سورة طه: ١١٨-١١٩.

سبحانه آدم دارا أرغد فيها عيشه، و آمن فيها محلته، و حذره إبليس و عداوته، فأغتره عدوه نفاسه عليه بدار المقام، و مرافقه الأبرار، فباع اليقين بشكّه، و العزيمه بوهنه، و استبدل بالجذل و جلا، و بالاغترار ندما، ثم بسط الله سبحانه له فى توبته، و لقاء كلمه رحمته، و وعده المرء إلى جنّته، فأهبطه إلى دار البليه و تناسل الذريه(١).

و ما فى أخرى عنه عليه السلام أيضا: اختار آدم خيره من خلقه، و جعله أول جبلته، و أسكنه جنّته، و أرغد فيها أكله، و أوعز إليه فيما نهاه عنه، و أعلمه أنّ فى الاقدام عليه التعرض لمعصيته و المخاطره بمنزلته، فأقدم على ما نهاه عنه موافاه لسابق علمه، فأهبط بعد التوبه(٢) ليعمر أرضه بنسله، و ليقم الحجه على عباده(٣).

و ما فى تفسير على بن إبراهيم، عن الصادق عليه السلام، قال: إنّ آدم بقى على الصفا أربعين صباحا ساجدا يبكى على الجنّه، و على خروجه من الجنّه من جوار الله، فنزل عليه جبرئيل عليه السلام، فقال: يا آدم ما لك تبكى؟ فقال: يا جبرئيل ما لى لا أبكى و قد أخرجنى الله من جواره، و أهبطنى إلى الدنيا، قال: يا آدم تب إليه(٤).

ص: ٣١٠

١- (١) نهج البلاغه ص ٤٣ رقم الخطبه: ١.

٢- (٢) يظهر ممّا نقلناه أنّ إخراجها منها و إهباطه إلى الأرض لم يكن على وجه العقوبه، بل إنّما أخرجها لأنّ المصلحه قد تغيرت بتناوله من الشجره، فاقضت الحكمه الإلهيه إهباطه إلى الأرض، و ابتلاؤه بالتكليف و المشقه، و سلبه ما ألبسه من ثياب الجنّه؛ لأنّ إنعامه عليه بذلك كان على وجه التفضّل و الامتنان، فله أن يمنعه ذلك تشديدا للبلوى و الامتحان، كما له أن يفقر بعد الإغناء، و يميت بعد الإحياء «منه».

٣- (٣) نهج البلاغه ص ١٣٣ رقم الخطبه: ٩١.

٤- (٤) تفسير القمى ١: ٤٤، بحار الأنوار ١١: ١٧٨.

و ما فى روضه الكافى: عنه عليه السّلام، أنّه سئل: كم كان طول آدم حين هبط به إلى الأرض؟ و كم كان طول حواء؟ قال: وجدنا فى كتاب على عليه السّلام أنّ الله عزّ و جلّ لَمَّا أهبط آدم و زوجته حواء عليهما السّلام إلى الأرض، كانت رجلاه بشنيه الصفا، و رأسه دون أفق السماء، و أنّه شكى إلى الله ما يصيبه من حرّ الشمس.

فأوحى الله عزّ و جلّ إلى جبرئيل عليه السّلام: إنّ آدم قد شكى ما يصيبه من حرّ الشمس، فأغمزه غمزه، و صيّر طولهُ سبعين ذراعاً بذراعها، و أغمز حواء غمزه، فصيّر طولها خمساً و ثلاثين ذراعاً بذراعها(١).

و ما فى عيون الأخبار: بإسناده إلى أبى الصلت الهروى، قال: قام إليه على بن الجهم و قال: يا بن رسول الله أتقول بعصمه الأنبياء؟ فقال عليه السّلام: نعم، قال: فما تقول فى قوله: وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (٢) فقال عليه السّلام: إنّ الله خلق آدم ليكون حجّته فى أرضه، و خليفته فى بلاده، و لم يخلقه للجنّه، و كانت المعصيه من آدم فى الجنّه لا- فى الأرض، و عصمته تجب أن تكون فى الأرض، لتتم مقادير أمر الله عزّ و جلّ، فلمّا أهبط إلى الأرض و جعل حجّه و خليفه عصم؛ لقوله عزّ و جلّ: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (٣)(٤).

و أمّا ما ورد فى بعض الأخبار(٥) من أنّها كانت جنّه من جنان الدنيا، تطلع فيها الشمس و القمر، و لو كانت من جنان الآخرة ما خرج منها أبداً.

ص: ٣١١

١- (١) روضه الكافى ٢٣٣:٨ ح ٣٠٨.

٢- (٢) سورة طه: ١٢١.

٣- (٣) سورة آل عمران: ٣٣.

٤- (٤) عيون أخبار الرضا ١: ١٩٢-١٩٣.

٥- (٥) أصول الكافى ٣: ٢٤٧.



فيعارضه ما فى عيون الأخبار، فى باب ما جاء عن الرضا عليه السّلام من الأخبار فى التوحيد، فى حديث طويل، و فيه قال: قلت له: يا بن رسول الله أخبرنى عن الجنّة و النار، أهما اليوم مخلوقتان؟ فقال: نعم، و إنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله قد دخل الجنّة و رأى النار لَمّا عرج به إلى السماء.

قال: فقلت له: إنّ قوما يقولون: إنهما اليوم مقدرتان غير مخلوقتين، فقال عليه السّلام: لا هم منّا و لا نحن منهم، من أنكر خلق الجنّة و النار فقد كذب النّبى صلّى الله عليه و آله و كذّبا، و ليس من ولايتنا على شىء، و يدخل فى نار جهنّم، قال الله تعالى (١): هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ \* يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ حَمِيمٍ (٢) و قال النّبى صلّى الله عليه و آله: لَمّا عرج بى إلى السماء أخذ بيدى جبرئيل عليه السّلام، فأدخلنى الجنّة. الحديث (٣).

فإنّه صلّى الله عليه و آله دخل الجنّة ثمّ خرج منها، و الفرق غير ظاهر، بل آدم عليه السّلام لَمّا كان مخالفا لأمر الله تعالى - أقول هذا و أستغفر الله - كان أولى منه صلّى الله عليه و آله بالخراج منها.

و من هنا قال أكثر المفسّرين، و الحسن البصرى، و عمرو بن عبّيد، و واصل بن عطاء، و كثير من المعتزلة، كالجبائى، و الرمانى، و ابن الأخشيد: إنّها كانت جنّة الخلد؛ لأنّ الألف و اللام للتعريف و صار كالعلم لها، قالوا: قول من يزعم إنّ جنّة الخلد من يدخلها لا يخرج منها غير صحيح؛ لأنّ ذلك إنّما يكون إذا استقرّ أهل الجنّة فيها للثواب، و أمّا قبل ذلك فلا.

ص: ٣١٢

---

١- (١) لعلّ وجه الاستدلال بالآية على كون النار موجوده أنّ اسم الاشارة موضوع ليدلّ على المشار إليه المحسوس المشاهد، فيدلّ على وجوده بطريق أولى «منه».

٢- (٢) سورة الرحمن: ٤٣-٤٤.

٣- (٣) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ١: ١١٦.

و هذا منهم ردّ على أبي هاشم، حيث زعم أنها كانت جنّه من جنان السماء غير جنّه الخلد، قال: لأنّ جنّه الخلد أكلها دائم، و لا تكليف فيها، هذا.

و فى تفسير على بن إبراهيم: عن النّبى صلّى الله عليه و آله، قال: لمّا دخلت الجنّه، رأيت فى الجنّه شجره طوبى، أصلها فى دار على، و ما فى الجنّه قصر و لا منزل إلّا و فيها فتر (١) منها (٢). و الحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجه.

و قال مجاهد: قلت لابن عباس: أين الجنّه؟ فقال: فوق سبق سماوات، قلت:

فأين النار؟ قال: تحت أبحر مطبقه.

و عن على أمير المؤمنين عليه السّلام، أنّه سأل يهوديا أين موضع النار فى كتابكم؟ قال:

فى البحر، قال عليه السّلام: ما أراه إلّا صادقا؛ لقوله تعالى: وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ (٣).

فالحقّ مع الأشاعره بوجودهما، و خلاف أكثر المعتزله حيث زعموا أنّهما غير مخلوقتين الآن، و إنّما تخلقان يوم القيامة، غير مسموع فى مقابل النصّ الصريح الدالّ على وجودهما، و المعارضات المتمسّكه بها متأوله، كما ستأتى إليه الاشاره.

و قال الصدوق رحمه الله: إعتقادنا أنّ الجنّه و النار مخلوقتان، فإنّ النّبى صلّى الله عليه و آله قد دخل الجنّه و رأى النار حين عرج به، و اعتقادنا أنّه لا يخرج أحد من الدنيا حتّى يرى مكانه من الجنّه أو من النار، و أنّ المؤمن لا يخرج من الدنيا حتّى يرفع له الدنيا كأحسن ما رآها، ثم يرفع مكانه فى الآخرة، ثمّ خير بين الدنيا و الآخرة، فهو يختار الآخرة، فحينئذ يقبض روحه.

ص: ٣١٣

١- (١) فى التفسير: فرع.

٢- (٢) تفسير القمى ٢: ٣٣٦، بحار الأنوار ٨: ١٣٧ ح ٤٩.

٣- (٣) سوره الطور: ٥٢.

أقول: هذا كلام جيّد، إلاّ أنّه نقل بعده كلاماً غير جيّد؛ إذ قد ذكر أنّ جنّه آدم كانت من جنان الدنيا و ما كانت من جنّه الخلد، قال: لأنّه لو كانت من جنّه الخلد ما خرج منها أبداً. و الحال كما عرفت، و عملنا ب «خذ ما صفى ودع ما كدر» (١).

و فى عيون الأخبار: فى باب ما جاء عن الرضا عليه السّلام، من خبر الشامى و ما سأل عنه أمير المؤمنين عليه السّلام، و سألته عن أوّل من قال الشعر، فقال: آدم عليه السّلام، قال: و ما كان شعره؟ فقال: لَمَّا أنزل إلى الأرض من السماء، فرأى تربتها و سعتها و هواها و قتل قابيل هابيل، قال آدم عليه السّلام:

تغيّرت البلاد و من عليها فوجه الأرض مغبرّ قبيح

تغيّر كلّ ذى لون و طعم و قلّ بشاشه الوجه المليح (٢)

و أمّا ما استدللّ به على امتناع وجود الجنّه، بأنّه لا- يمكن حصولها فى عالم العناصر، و لا فى عالم الأفلاك؛ لأنّها لا تسعها، فبالضرورة تكون فوقها، و هو محال؛ لأنّ الفلك محدّد الجهات، و به ينتهى عالم الجسمانيات.

فيجاب: بأنّ حصولها فوقها جائز، و حديث المحدّد مسأله فلسفيه مقدوحه، بل يظهر من طريق الخبر أنّ لله ألف عالم غير هذا العالم.

ففى كتاب التوحيد: عن جابر بن يزيد، قال: سألت الباقر عليه السّلام عن قوله تعالى:

أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (٣).

قال: يا جابر تأويل ذلك أنّ الله عزّ و جلّ إذا أفنى هذا الخلق و هذا العالم و سكن

ص: ٣١٤

١- (١) بحار الأنوار ١٠٤: ٦١.

٢- (٢) عيون الأخبار ١: ٢٤٢-٢٤٣.

٣- (٣) سورة ق: ١٥.

أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، جدد الله عالما غير هذا العالم، و جدد خلقا من غير فحوله ولا إناث يعبدونه و يوحيهونه، خلق لهم أرضا غير هذه الأرض تحملهم، و سماء غير هذه السماء تظلمهم، لعلك ترى أن الله إنما خلق هذا العالم الواحد، أو ترى أن الله لم يخلق بشرا غيركم، و الله لقد خلق ألف ألف عالم، و ألف ألف آدم، أنت في آخر تلك العوالم و أولئك الآدميين (١).

و قريب منه ما في كتاب الخصال، عن محمد بن مسلم، عنه عليه السلام (٢).

و في روضه الكافي: في الصحيح، عن أبي حمزه، قال: قال أبو جعفر عليه السلام ليله و أنا عنده و نظر إلى السماء، فقال: يا أبا حمزه هذه قبة أئينا آدم عليه السلام، و أن لله عز و جل سواها تسعة و ثلاثين قبة فيها خلق ما عصوا الله طرفه عين (٣).

و فيها أيضا: عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه سئل هذه قبة آدم عليه السلام؟ فقال: نعم، و لله قباب كثيرة إلا أن خلف مغربكم هذا تسعة و ثلاثون مغربا أرضا بيضاء، مملوءة خلقا يستضيئون بنوره، و لم يعصوا الله عز و جل طرفه عين، ما يدرون خلق آدم أم لم يخلق، يبرؤون من فلان و فلان (٤).

## الفصل الثاني: أن الجن كالإنس أحد الثقيلين

### إشاره

في أن الجن كالإنس أحد الثقيلين

سَفَرُغُ لَكُمْ أَيُّهُ الثَّقَلَانِ (٥) فهو مدرك للكليات كما هو، و لذلك سمي بالثقل

ص: ٣١٥

١- (١) التوحيد للشيخ الصدوق ص ٢٧٧ ح ٢.

٢- (٢) الخصال للشيخ الصدوق ص ٣٥٩.

٣- (٣) روضه الكافي ٨: ٢٣١ ح ٣٠٠.

٤- (٤) روضه الكافي ٨: ٢٣١ ح ٣٠١.

٥- (٥) سورة الرحمن: ٣١.

وزنه بالعقل و التمييز، فله نفس مجردة كما للإنس، فهو مكلف كما هو، فمنهم مؤمن و منهم كافر و أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ مِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا \* وَ أَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا (١) وَ إِذْ صِرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ - إِلَى قَوْلِهِ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ - يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَ آمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُجْزِكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ (٢).

فوجب الإعادة إيفاء للوعد و الوعيد، مع أنها مما تقتضيه حكمه الله الحميد وَ يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَ قَالَ أَوْلِيَائُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ الْآيَةَ (٣) يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَ يُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا الْآيَةَ (٤).

و فى مجمع البحرين: قيل: إنَّ الجنَّ أجسام هوائيه قادره على التشكل بأشكال مختلفه، لها عقول و أفهام و قدره على الأعمال الشاقه.

و حكى ابن الأعرابى العونى إجماع المسلمين على أنهم يأكلون و يشربون و ينكحون، خلافا للفلاسفة النافين لوجودهم، ثم قال: و ليله الجنّ الليله التى جاءت الجنّ رسول الله صلى الله عليه و آله، و ذهبوا به إلى قومهم ليتعلموا منه الدين.

و اختلف فى ثوابهم، فقال أبو حنيفة: ثوابهم السلامه من العذاب؛ لقوله تعالى:

يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُجْزِكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ (٥).

ص: ٣١٤

١- (١) سورة الجنّ: ١٤-١٥.

٢- (٢) سورة الأحقاف: ٢٩-٣١.

٣- (٣) سورة الأنعام: ١٢٨.

٤- (٤) سورة الأنعام: ١٣٠.

٥- (٥) سورة الأحقاف: ٢٩-٣١.

و قال مالك: لهم الكرامه بالجنه؛ لقوله تعالى: وَ لِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ (١).

و استدلل البخارى على الثواب بقوله تعالى: وَ لِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا (٢) و بقوله: فَلَا يَخَافُ بَخْسًا (٣) أى: نقصانا.

و فى الخبر: خلق الله الجنّ خمسَه أصناف: صنف حيّات و عقارب، و صنف حشرات الأرض، و صنف كالريح فى الهواء، و صنف كبنى آدم عليهم الحساب و العقاب (٤).

فوجب بقاء نفوسهم أيضا؛ لكون العله و هى امتناع إعادته المعدوم مع الآيات و الروايات السابقه و اللاحقه مشتركه.

### وهم و تنبيه

أنكر أوائل المعتزله على ما نقل عنهم وجوده، مستدلّين بأنّه إن كان لطيفا و جب أن لا يكون قويا على شىء من الأفعال، و أن يفسد تركيبه بأدنى سبب. و إن كان كثيفا، و جب أن نشاهده، و إلاّ لأمكن أن تكون بحضرتنا جبال شاهقه و رياض رائحه رايحه و لا نراها.

و هو مع كونه مخالفا للآيات و الروايات، و استدلالا فى مقابل النصّ الصريح و الدليل الصحيح، مجاب بأنّه لا يجوز أن يكون لطيفا بمعنى عدم اللون، لا بمعنى رفقته القوام، و على تقدير كونه كثيفا، فوجب رؤيته ممنوع؛ لأنّ رؤيه الكثيف عند

ص: ٣١٧

١- (١) سورة الرحمن: ٤٤.

٢- (٢) سورة الأنعام: ١٣٢.

٣- (٣) سورة الجنّ: ١٣.

٤- (٤) مجمع البحرين ٦: ٢٢٩.

الحضور غير واجبه؛ لأنَّ الله قادر على أن يحجبهم عن أبصارنا لضرب من المصلحه.

كما ورد في أخبار الخاصه و العامه في تفسير: جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّشْتُورًا (١) إِنَّ اللَّهَ أَخْفَى شَخْصِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ عَنْ أَعْدَائِهِ، مع أنَّ أولياءه كانوا يرونه (٢). و إنكار مثل ذلك مع إمكانه، و كونه ممَّا قد وردت به الآيات و الأخبار، و اشتهر بين الأمم غايه الاشتهار، لمحض استبعاد الأوهام، ليس من طريقه الأخبار.

و نقل عن متأخريهم أنَّ الملائكه و الجنَّ و الشياطين متَّحدون بالنوع، و مختلفون بالأفعال، فالفاعل للخير فقط هو الملائكه، و الشرَّ فقط هو الشيطان، و الذى يفعل الخير تاره و الشرَّ أخرى هو الجنَّ، و لذا عدَّ إبليس تاره فى الملائكه، و أخرى فى الجنَّ.

و عن ابن عباس: إنَّ من الملائكه ضربا يتوالدون، يقال لهم: الجنَّ، و منهم إبليس.

و بالجملة لا ريب فى وجود الجنَّ، و ترائيهم للإنس كثير، و إنكاره إنكار القرآن و الأخبار البالغه حدَّ التواتر، تدلُّ على وجودهم و مجيئهم إلى الأئمه عليهم السلام، و المشاهده و تجربه أيضا دالتان عليه.

و فى الفقيه، عن الصادق عليه السلام: إذا تغولت لكم الغول فأذنوا (٣).

ص: ٣١٨

١- (١) سورة الإسراء: ٤٥.

٢- (٢) بحار الأنوار ٦: ٢٠٠.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٩٨ برقم: ٩١٠.

و فى الجعفریات: عن النبى صلی الله علیه و آله: إذا تغوّلت بكم الغیلان، فأذّنوا بأذان الصلاه(١).

و رواه العامه(٢) و فسّره الهروى بأنّ العرب یقول: إنّ الغیلان فى الفلوات ترائى للناس یتغوّل تغوّلا، أى: یتلّون تلّونا، فتضلّهم من الطریق و تهلكهم، و هم طائفه من الجنّ(٣).

و فى أصول الكافى: عن جابر، عن أبى جعفر علیه السّلام، قال: بینا أمير المؤمنین علیه السّلام على المنبر، إذ أقبل ثعبان من ناحیه من باب من أبواب المسجد، فهّم الناس أن یقتلوه، فأرسل أمير المؤمنین علیه السّلام أن كفّوا، فكفّوا، و أقبل الثعبان ینساب حتّى انتهى إلى المنبر، فتطاول، فسلم على أمير المؤمنین علیه السّلام، فأشار إليه أن یقف حتّى یفرغ من خطبته.

فلما فرغ من خطبته أقبل علیه، فقال: من أنت؟ فقال: أنا عمرو بن عثمان خلیفتك على الجنّ، و إنّ أبى مات و أوصانى أن آتیک فأستطلع رأیک، و قد أتیتك یا أمير المؤمنین فما تأمرنى به؟

فقال له أمير المؤمنین علیه السّلام: أوصیک بتقوى الله، و أن تنصرف فتقوم مقام أبیک فى الجنّ، فإنّك خلیفتى علیهم، قال: فودّع عمرو أمير المؤمنین علیه السّلام، و انصرف فهو خلیفته على الجنّ، فقلت له: جعلت فداك فیأتیک عمرو و ذاك الواجب علیه؟ قال:

نعم(٤).

ص: ٣١٩

١- (١) الجعفریات ص ٤٢.

٢- (٢) نهایه ابن الأثیر ٣: ٣٩٦.

٣- (٣) و نعم ما قال العارف الشیرازى: دور است سراب در این بادیه هشارتا غول بیابان نفرید بسرابت «منه»

٤- (٤) أصول الكافى ١: ٣٩٦ ح ٦.



و فيه أخبار كثيرة صريحه في أنهم كانوا يأتون أئمتنا عليهم السلام، و كانوا يسألونهم عن معالم دينهم و حلالهم و حرامهم.

و في بصائر الدرجات: في روايه سعد الاسكاف، عن الباقر عليه السلام بعد كلام: أولئك إخوانكم من الجن أتونا يستفتونا في حلالهم و حرامهم، كما تأتوننا و تستفتوننا من حلالكم و حرامكم(١).

و في تفسير علي بن إبراهيم: في حديث طويل، فجاؤوا إلى رسول الله صلى الله عليه و آله، فأسلموا و آمنوا، و علمهم رسول الله صلى الله عليه و آله شرائع إسلامهم، إلى قوله: فمنهم مؤمنون و كافرون و ناصبون و يهود و نصارى و مجوس، و هم ولد الجن(٢).

و في الاحتجاج: و لقد أقبل إليه صلى الله عليه و آله أحد و سبعون ألفاً منهم، فبايعوه على الصوم و الصلاة و الزكاة و الحجّ و الجهاد و نصح المسلمين(٣).

و في مجمع البيان: عن جابر بن عبد الله، قال: فلما قرأ رسول الله صلى الله عليه و آله «الرحمن» على الناس سكتوا فلم يقولوا شيئاً، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: الجنّ أحسن جواباً منكم، فلما قرأت عليهم: فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ قالوا: لا، و لا بشيء من آلائك ربّنا نكذب(٤).

و في أمالي الصدوق: عن الباقر عليه السلام، حديث طويل يذكر فيه خروج الحسينين عليهما السلام من عند جدّهما و نومهما في حديقته بني النجار، و طلب النبي صلى الله عليه و آله لهما

ص: ٣٢٠

١- (١) بصائر الدرجات ص ١٠٠.

٢- (٢) تفسير القمّي ٢: ٢٩٨، بحار الأنوار ١٨: ٨٩ و ٦٣: ٨١.

٣- (٣) الاحتجاج ١: ٢٢٣، بحار الأنوار ١٠: ٤٤ و ١٧: ٢٩٢ و ٦٣: ٩٨.

٤- (٤) بحار الأنوار ١٨: ٧٨ و ٦٣: ١١٧.

حتى لقيهما، وفيه: وقد اكتنفتها حية لها شعرات كآجام القصب، و جناحان: جناح قد غطت به الحسن، و جناح قد غطت به الحسين، فلما بصر بهما النبي صلى الله عليه و آله تنحج فانسابت الحية، و هي تقول: اللهم انى أشهدك و أشهد ملائكتك ان هذين شبلا نبيك قد حفظتهما عليه، و دفعتهما إليه سالمين صحيحين.

فقال لها النبي صلى الله عليه و آله: أيتها الحية ممن أنت؟ قال: أنا رسول الجن إليك، قال: و أئى الجن؟ قال: جن نصيين نفر من بنى مليح نسينا آيه من كتاب الله عز و جل، فبعثوني إليك لتعلمنا، فلما بلغت هذا الموضع سمعت مناديا ينادى: أيتها الحية هذان شبلا رسول الله، فاحفظهما من العاهات و الآفات، و من طوارق الليل و النهار، فقد حفظتهما و سلمتهما إليك سالمين صحيحين، و أخذت الحية الآية و انصرفت (١).

و سئل العالم (٢) عليه السلام عن مؤمنى الجن أيدخلون الجنة؟ فقال: لا، و لكن لله حظائر بين الجنة و النار يكون فيها مؤمنوا الجن و فساق الشيعة (٣).

و فى قوله تعالى: لَمْ يَطْمِئْتُهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لَا - جِآنٌ (٤) دليل على أن للجن ثوابا و أزواجا، و على أن الجن يغشى كما يغشى الإنسانى.

## الفصل الثالث: أن الملائكة أيضا مكلفون مطيعون لأمر الله

### إشاره

فى أن الملائكة أيضا مكلفون مطيعون لأمر الله

لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ

ص: ٣٢١

١- (١) بحار الأنوار ٦٣:٦٤-٦٥.

٢- (٢) المراد به الصادق عليه السلام «منه».

٣- (٣) بحار الأنوار ٦٣:٨١-٨٢.

٤- (٤) سورة الرحمن: ٧٤.

وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (١) فبعد فناء أجسامهم بتفرّق أجزائها، وجب إعادتها بجمعها، فوجب بقاء نفوسهم لتعود في الحشر إلى أجسامهم، لامتناع إعادته المعدوم.

## تذييل

أكثر المسلمين على أنّهم أجسام لطيفه قادره على التشكّل بأشكال مختلفه، مستدلّين بأنّ الرسل كانوا يرونهم كذلك، وقالت طائفة من النصارى: هي النفوس الفاضله البشريه المفارقة للأبدان، ويردّه: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ (٢) إذ النفوس البشريه مخلوقه بعد آدم أبي البشر عليه السّلام؛ لكونها حادثه بحدوث الأبدان.

نعم قوم من المسلمين جوّزوا حدوثها قبل حدوثها؛ لقوله «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ (٣) الأرواح قبل الأجساد بألفى عام» (٤).

ومنع الآخرون؛ لقوله: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ (٥) أراد به الروح، و لفظه «ثمّ» يفيد التراخي، فدلت على أنّ خلقها بعد تكوّن البدن، ولعلّه أظهر؛ لأنّ الخبر من الآحاد، فتعارضه الآيه و هي قطعيه المتن، لكنّها ظنيه الدلاله؛ لجواز أن يراد بقوله:

«ثمّ أنشأناه» جعل النفس متعلّقه بالبدن، فيلزم منه حدوث تعلّقها لا حدوث ذاتها،

ص: ٣٢٢

- ١- (١) سورة التحريم: ٦.
- ٢- (٢) سورة الكهف: ٥٠.
- ٣- (٣) و إليه ذهب الصدوق رحمه الله، حيث قال: إنّها الخلق الأول بقول النبي صلّى الله عليه وآله: إنّ أول ما أبدع الله سبحانه هي النفوس المقدّسه المطهّره، فأنطقها بتوحيده، ثمّ خلق بعد ذلك سائر خلقه «منه».
- ٤- (٤) معانى الأخبار ص ١٠٨، بحار الأنوار ٨: ٣٠٨.
- ٥- (٥) سورة المؤمنون: ١٤.

و الخبر ظنى المتن و قطعى الدلاله، فلكل رجحان من وجه.

و لكن ذلك لا ينفع النصارى؛ لأنّ بدن آدم لكونه أبا البشر أول الأبدان البشريه، فلم يكن قبله بدن بشرى يتصوّر نفس بشريه مفارقه له مأموره بالسجود لآدم.

و زعم الحكماء أنّها جواهر مجرّده مخالفه للنفوس الناطقه فى الحقيقه، منقسمه: إلى المستغرقين فى معرفه الله، و المنتزّهين عن الاشتغال بغيره، و هم العليّون و الملائكه المقرّبون.

و إلى مدبّرين لأمر الله من السماء إلى الأرض، و هم المدبّرات أمرا، فمنهم سماويه مدبّرات للأجرام العلويه، مسّماه بالنفوس الفلكيه عند الحكماء و الملائكه السماويه عند أهل الشرع، و منهم أرضيه مدبّرات لعالم العناصر: إمّا للبسائط الأربعة و أنواع الكائنات، و هم المسّمون بملائكه الأرض، و إليهم أشار صاحب الوحي بقوله: جاءنى ملك البحار، و ملك الأمطار، و ملك الجبال، و ملك الأرزاق(1)، أو الأشخاص الجزئيه و تسمّى نفوسا أرضيه.

## الفصل الرابع: تكليف الأفلاك و عدمها

### اشاره

فى تكليف الأفلاك و عدمها

فى أنّ الفلك على تقدير كونه ذا نفس مجرّده و كونه كغيره مكلفا، يكون حكمه حكمه، و إلا فلا إشكال فيه؛ لجواز أن يعدم بالكليه و لا يعاد أصلا، كما أشار إليه صاحب التجريد بقوله: «يتأوّل فى المكلف بالتفرّق»(2) فإنّ فيه إيماء إلى أنّ غير المكلف يجوز أن يعدم و لا يعاد.

ص: ٣٢٣

١- (١) راجع: بحار الأنوار ٥٩: ٢٠٢.

٢- (٢) تجريد الاعتقاد ص ٣٠٠.

لكنه يشكل بقوله: وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (١) لصراحته في أنه تعالى يحشرها لينتصف لبعضها من بعض، كما قاله المفسرون، فيقتص للجماء من القرناء، ويوصل إليها ما تستحقه من الأعواض على الآلام التي نالتها في الدنيا، فمن قال بدوام العوض قال: تبقى منعمه على الأبد، ومن قال بانقطاعه، قال: إذا فعل الله بها ما تستحقه من الأعواض جعلها ترابا.

و منهم من قال بأنه تعالى يديمه لها تفضلاً؛ لئلا يدخل عليها الألم بانقطاعه.

ويمكن دفعه بما نقل عن ابن عباس أنه قال: حشرها موتها، يقال: إذا أجمعت السنه بالناس و أموالهم حشرتهم السنه، و لا يحضرنى فيها الآن خبر إلا ما ورد فى ناقه صالح و كلب أصحاب الكهف. و الأظهر ما يستفاد من كلام المحقق الطوسى قدس سره.

نعم ظاهر ما فى الكافى أن الله تبارك و تعالى إذا برز لخلقه أقسم قسما على نفسه، فقال: و عزتى و جلالى لا يجوزنى ظلم ظالم، و لو كفّ بكفّ، و لو مسح بكفّ، و لو نطحه ما بين القرناء إلى الجماء، فيقتص للعباد بعضهم من بعض (٢).

و ظاهر ما فى مسلم عن النبى صلى الله عليه و آله، قال: لتؤدّن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاه الجلحاء من الشاه القرناء (٣). يفيد وقوع حشر الوحوش.

و قال عياض: اضطرب العلماء فى بعث البهائم، و أقوى ما تعلق به من يقول ببعثها قوله تعالى: وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (٤).

ص: ٣٢٤

١- (١) سورة الشمس: ٥.

٢- (٢) أصول الكافى ٢: ٤٤٢.

٣- (٣) صحيح مسلم ٤: ١٩٩٧ ح ٦٠.

٤- (٤) سورة الشمس: ٥.

و أجاب الآخر: بأنّ معنى حشرت ماتت، قال: والأحاديث الواردة في بعثها آحاد تفيّد الظنّ، و المطلوب في المسأله القطع، و حمل البعض القود المذكور في الحديث على أنّه ليس حقيقه، و إنّما هو ضرب مثل إعلاما للخلق بأنّها دار جزاء لا يبقى فيها حقّ عند أحد.

ثمّ قال: و يصحّ عندي أن يخلق الله تعالى هذه الحركه للبهائم يوم القيامة؛ ليشعر أهل المحشر بما هم صائرون إليه من العدل، و سمّى ذلك قصاصا، لا أنّه قصاص تكليف و مجازاه.

و من توقّف في بعثها إنّما توقّف في القطع بذلك، كما يقطع ببعث المكلفين، و الأحاديث الواردة ليست نصوصا و لا متواتره، و ليست المسأله عمليه حتّى يكتفى فيها بالظنّ.

و الأظهر حشر المخلوقات كلّها بمجموع ظواهر الآيات و الأحاديث، و ليس من شرط الإعاده المجازاه بعقاب أو ثواب؛ للإجماع على أنّ أولاد الأنبياء عليهم السّلام في الجنّه و لا مجازاه على الأطفال. و اختلف في أولاد من سواهم اختلافا كثيرا.

إنتهى.

و قال القرطبي: حمل بعضهم الحديث على ظاهره؛ لأنّه قال: يؤتى يوم القيامة بالبهائم فيقال لها: كوني ترابا بعد ما يقاد للجّماء من القرناء، و حينئذ يقول الكافر:

يا ليتنى كنت ترابا.

و يدلّ على أنّها ضرب مثل، ما جاء في بعض الروايات من زياده في هذا الحديث، يريد الحديث الذي نقله مسلم، قال: حتّى يقاد للجلحاء من القرناء، و للحجر ما ركب على حجر، و للعود لم خدش العود؛ لأنّ الجمادات لا تعقل كلاما،

ص: ٣٢٥

فلا ثواب ولا عقاب لها، وهو في التمثيل مثل قوله تعالى: **وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا (١) آيَهُ وَقَوْلُهُ: لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ (٢) آيَهُ.**

وقال الآبي: المسائل العلمية التي لا ترجع للذات ولا للصفات كهذه يصح التمسك فيها بالآحاد، والاستدلال بمجموع ظواهر الآيات والأحاديث يرجع إلى التواتر المعنوي، والاختلاف في من سوى أولاد الأنبياء عليهم السلام، إنما هو في محلّتهم بعد البعث لا في بعثهم، كذا أظنه.

وتوقف الأشعري في بعث المجانين ومن لم يبلغه الدعوه، فجوز أن يعيشوا وأن لا يعيشوا، ولم يرو عنه قاطع في ذلك.

ثم قال: لا- معنى لتوقفه؛ لأنّ ظاهر الآيات والأحاديث بعث الجميع، والمسألة علمية لا- ترجع للذات ولا- للصفات، فيصح التمسك فيها بالآحاد كما تقدّم. أو يقال: مجموع الآيات والأحاديث يفيد التواتر المعنوي، كما تقدّم. إنتهى.

وبالجملة حشر الحيوانات ممّا قال به أكثر المتكلمين من الخاصّة والعامة، وإن اختلفوا في خصوصياته من بقائها بعد الحشر، أو تفرّقها و صيرورتها ترابا، ومنهم من أول القرناء بالإنسان القوى القادر على الظلم، والجماء بالمظلوم الضعيف، وهو تكلف مستغنى عنه. قيل: ولا يبعد أن يكون المراد مؤاخذه المكلف بتمكين القرناء، من إضرار الجماء، والله يعلم.

#### تنبيه نبيه

الاحتمال السابق ذكره مبنى على ما ذكره الحكماء القائلون بأنّ الأفلاك

ص: ٣٢٤

١- (١) سورة الرعد: ٣١.

٢- (٢) سورة الحشر: ٢١.

بأجمعها حيّه ناطقه عاشقه، مطيعه لمبدعها و خالقها.

و أكثرهم على أنّ غرضها من حركاتها نيل التشبّه بجنابه، و التقرب إليه جلّ شأنه، و بعضهم على أنّ حركاتها لورود الشوارق القدسيه عليها آنا فآنا، فهي من قبيل الطرب و الترقّص الحاصل له من شدّه السرور و الفرح، و ذهب جمع منهم إلى أنّه لا ميت في شيء من الكواكب أيضا، حتّى أثبتوا الكلّ منها نفسا على حده تحرّك حركه مستديره على نفسه.

و ابن سينا في الشفا مال إلى هذا القول، و رجّحه في الاشارات.

و قال الشيخ البهائي في الحديقه الهالبيه: لم يرد في الشريعه المطهّره ما ينافي ذلك القول، و لا قام دليل عقلي على بطلانه، و لو قال به قائل لم يكن مجازيا [مجازفا] ثمّ قال: و إذا جاز أن يكون لمثل البعوضه و النمله فما دونها حياه، فأى مانع من أن يكون لتلك الأجرام الشريفه ذلك.

و ذهب جماعه إلى أنّ لجميع الأشياء نفوسا مجردة و نطقا، و جعلوا و إنّ من شئٍ إلاّ يُسبّح بِحَمْدِهِ (١) محمولا على ظاهره (٢).

و تبعه في ذلك كلّ آخوندنا فيض قدّس سرّه في تعليقاته على هذا الدعاء، و قال ما قال، ثمّ زاد عليه أبيات فارسيه، حيث قال: و أنشد بعضهم:

از ملك نه فلک چو گردانست فلک آمد تن و ملک جانست

ص: ٣٢٧

١- (١) سورة الإسراء: ٤٤. قالوا: لو أريد به التسبيح بلسان الحال لاحتاج قوله: وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إلى تأويل، فإنّ ذرّه من ذرّات الوجود ينادى بلسان حالها على وجود صانع حكيم واجب الوجود، و ذكروا أنّ الإعجاز في تسبيح الحصاء ليس من حيث نفس التسبيح، بل من حيث إسماعه الصحابه، و إلاّ فهي في التسبيح دائما «منه».

٢- (٢) الحديقه الهالبيه ص ٩٢-٩٣.



عرش و كسى و جرمهای كرات كمتراست از بهائم و حشرات

خنفساء و مگس حمار و قبان همه با جان و مهر و مه بى جان

أقول: قول ابن سينا و أضرابه - كما اعترفوا به - ليس بحجّه تركن إليها الديّانون فى أمثال تلك المطالب، مع أنّه مخالف لما انعقد عليه إجماع المسلمين، كما نقله السيّد فى ملحقات الدرر و الغرر، و كفى به ناقلاً:

إذا قالت حذام فصدّقوها فإنّ القول ما قالت حذام

حيث قال: لا خلاف بين المسلمين فى ارتفاع الحياه عن الفلك و ما يشتمل عليه من الكواكب، فإنّها مسخّره مدبّره.

و بعد اللّيا و اللّتى، فهو مخالف لما رواه محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السّلام، قال:

سألته عن ركود الشمس؟ فقال: إنّ الشمس إذا طلعت جذبها سبعون ألف ملك، بعد أن أخذ بكلّ شعاع منها خمسة آلاف من الملائكة من بين جاذب و دافع، حتّى إذا بلغت الجوّ و جازت الكوّ قلبها ملك النور ظهر البطن(١). الحديث.

و لما روى عن سيّد العابدين عليه السّلام، أنّه قال: إنّ الله و كلّ بالفلك ملكا معه سبعون ألف ملك، فهم يديرون الفلك، فإذا أداروه دارت الشمس و القمر و النجوم معه، فنزلت فى منازلها التى قدّرها ليومها و ليلتها، فإذا كثرت ذنوب العباد و أحبّ الله أن يستعذبهم بآيه من آياته، أمر الملك الموكّل بالفلك أن أزيلوا الفلك عن مجاريه.

إلى قوله عليه السّلام: فإذا أراد الله أن يجليها و يردها إلى مجراها، أمر الملك الموكّل بالفلك أن يردّ الفلك إلى مجراه فيرده، فترجع الشمس إلى مجراها. الحديث(٢).

ص: ٣٢٨

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٢٥.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٥٣٩-٥٤٠.

و غيره. و إلى هذا أشار السيد بقوله: فإنها مسخره مدبره.

و أمّا تأويل تلك الأملاك بنفوس الأفلاك و قواها، و خصوصا على القول بأن لكل كوكب نفسا على حده، فغير جائز، فإن تأويل الظواهر إنما يجوز إذا دل القاطع على خلافه، و هنا ليس كذلك، فالواجب الإعراض عن التأويل، فإنه جار في أكثر المذاهب الباطلة، و التعرض له إنما ينشأ من التعصب المبرئ عنه أهل الحق، و كونه مخالفا لقوانين الحكمة غير مضر، فإنها نظريات لم تثبت ببرهان.

فالقول بها و همى لا يعارض ظواهر النصوص الشرعية، فتأمل ثم استقم كما أمرت و لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله، و الله الموفق و المعين.

## الفصل الخامس: الاستدلال على بقاء النفوس البشرية بعد خراب أبدانها

### إشاره

الاستدلال على بقاء النفوس البشرية بعد خراب أبدانها

و هو العمده في هذا الباب و الغرض المسوق له الكلام في هذا الكتاب، في أنّ الأدلّه على بقاء النفوس البشرية بعد خراب أبدانها العنصريه زائده على ما مرّ آيات و روايات:

ففي روايه عنه صلّى الله عليه و آله: ما خلقتم للفناء، بل خلقتم للبقاء، و إنّما تنتقلون من دار إلى دار. هكذا أوردتها الصدوق رحمه الله في اعتقاداته(١).

و إنّما سلب عنهم الفناء، و أوجب لهم البقاء؛ لأنّهم مكلفون بالأوامر و النواهي، فوجب إعادتهم بعد موتهم البدني؛ لوجوب إيصال الثواب بالطاعه و العقاب بالمعصيه، و لو فت أنفسهم المكلفه لامتنعت إعادتها، لما مرّ.

أو لأنّ النفس بعد الاتّصاف بالوجود العيني غير قابله للعدم، فصارت واجبه

ص: ٣٢٩

بالغير، دائمه بالحقّ الدائم الباقي، لا تنعدم أبداً، إنّما تتغيّر بحسب العوالم، و لا منافاه بين كون الشيء أبدياً و غير أزلي؛ لجواز أن يمتنع عدمه بعد وجوده لمانع، كوجوب الإعادة مثلاً مع امتناع إعادته المعدوم، و لا يلزم منه الانقلاب من الامكان إلى الوجوب الذاتيين، و إنّما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقاً، طارئاً كان أو مبتدئاً.

فهذا الخبر يدلّ على أبديه النفوس الإنسانية و دوام بقائها، و لذا استدلّ به الصدوق في اعتقاداته في باب الاعتقاد في النفوس و الأرواح على بقائها و عدم فنائها أبداً.

و يدلّ عليه صريحاً ما في خبر آخر: خلقتم للأبد، و إنّما تنتقلون من دار إلى دار (١).

و المشهور أنّ اللام في أمثالها للصوره، و تسمى لام العاقبه و لام المآل، و منه (٢):

لدوا للموت و ابنوا للخراب (٣)

و قوله:

فلموت تغدو الوالدات سخالها كما لخراب الدور تبنى المساكن

أى: ما خلقتم لتصيروا فانيين، بل خلقتم لتكونوا باقين، و إنّما تنتقلون من دار إلى دار، فلا- تتوهّموا فناءكم، بل تيقّنوا ببقائكم لتعملوا على مقتضاه، لكن البصريه

ص: ٣٣٠

---

١- (١) مجموعه الورّام ص ١٤٤.

٢- (٢) في الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام: له ملك ينادى كلّ يوم «منه».

٣- (٣) ديوان الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ص ١٦.

أنكروا اللام العاقبه.

وقال الزمخشري: و الحقُّ أنّها لام العله، و التعليل فيها على طريق المجاز نحو:

فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عِدُوًّا وَ حَزَنًا (١) فَإِنَّ ذَلِكَ لَمَّا كَانَ نَتِيجَةُ التَّقَاطُطِ لَهُ، شَبَّهَ بِالدَّاعِي الَّذِي يَفْعَلُ لِأَجْلِهِ، فَاللَّامُ مُسْتَعَارُهُ لَمَّا يَشْبَهُ التَّعْلِيلَ، وَ هُوَ الْمَحْبَبَةُ وَ التَّبَنَّى.

و هو الأنسب بالروايه، كما هو الظاهر لأهل الدرايه؛ إذ الغرض الأصلي من خلقهم هو العباده، و لكن لَمَّا كَانَ البقاء مرتباً عليه و سبباً للعباده شَبَّهَ بالداعى، فافهم، هذا.

و فى روايه أخرى: المؤمن حى فى الدارين.

و فى أخرى: المؤمنون لا يموتون، بل ينتقلون من دار إلى دار (٢).

و إنّما خَصَّ المؤمن فى إحداهما بالحياه، و نفى عنه فى الأخرى الموت، و سكت عن الكافر لا- لأنه يموت، بل لأنّ حياته كاللأحياء، فإنّه لا يموت فيها و لا يحيى، و إلا فلا قائل ببقاء النفوس السعيده و فناء النفوس الشقيه بعد خراب البدن.

و ظاهر أنّ المراد بالمؤمن الحى الغير المايت هو النفس الناطقه، و إلا فالموت الحيوانى البدنى أمر ضرورى لا شكّ فيه إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ (٣).

فنسبه الانتقال من دار إلى دار إليها نسبه مجازيه؛ إذ المنتقل منها إليها هو هذا الهيكل المحسوس و النفس متعلقه به، فالعلاقه متحققه، و إلا فالمجرّد لا يجوز عليه

ص: ٣٣١

١- (١) سورة القصص: ٨.

٢- (٢) روايتان عاميتان لم أظفر عليهما فى مجاميعنا الحديثيه.

٣- (٣) سورة الزمر: ٣٠.

الانتقال الأيني؛ لكونه من خواص الأجسام.

و عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله أَنَّهُ نَادَى الْأَشْقِيَاءَ الْمَقْتُولِينَ يَوْمَ بَدْرٍ: يَا فُلَانٌ قَدْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَنِي رَبِّي حَقًّا، فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَكُمْ رَبُّكُمْ حَقًّا؟ ثُمَّ قَالَ: وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ أَنَّهُمْ لِأَسْمَعَ لِهَذَا الْكَلَامِ مِنْكُمْ، إِلَّا أَنَّهُمْ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى الْجَوَابِ (١).

و مثله عن علي أمير المؤمنين عليه السلام في قتلى وقعه جمل.

و في الفقيه: وقف رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله عَلَى الْقَتْلَى بِيَدْرٍ وَ قَدْ جَمَعَهُمْ فِي قَلْبٍ: إِنَّا وَجَدْنَا مَا وَعَدْنَا رَبَّنَا حَقًّا، فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَكُمْ رَبُّكُمْ حَقًّا، فَقَالَ الْمُنَافِقُونَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ يَكَلِّمُ الْمَوْتَى، فَنَظَرَ إِلَيْهِمْ، فَقَالَ: لَوْ أَدْنَى لَهُمْ فِي الْكَلَامِ لَقَالُوا نَعَمْ، وَ إِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى (٢).

و هذا صريح في أَنَّ الْمَوْتَى يَسْمَعُونَ كَلَامَ الْأَحْيَاءِ، وَ يَفْهَمُونَ خَطَابَاتِهِمْ.

كما يدلُّ عليه أيضا ما رواه في الفقيه، عن الصادق عليه السلام: إِذَا قَبِضَتِ الرُّوحُ، فَهِيَ مَظْلَةٌ فَوْقَ الْجَسَدِ - رُوحَ الْمُؤْمِنِ وَ غَيْرِهِ - يَنْظُرُ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ يَصْنَعُ بِهِ، فَإِذَا كَفَّنَ وَ وَضَعَ عَلَى السَّرِيرِ وَ حَمَلَ عَلَى أَعْنَاقِ الرِّجَالِ عَادَتِ الرُّوحُ، فَدَخَلَتْ فِيهِ، فِيمَدَّ لَهُ فِي بَصَرِهِ، فَيَنْظُرُ إِلَى مَوْضِعِهِ مِنَ الْجَنَّةِ أَوْ النَّارِ، فَيُنَادِي بِأَعْلَى صَوْتِهِ إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ: عَجِّلُونِي عَجِّلُونِي، وَ إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ: رَدُّونِي رَدُّونِي، وَ هُوَ يَعْلَمُ كُلَّ شَيْءٍ يَصْنَعُ بِهِ، وَ يَسْمَعُ الْكَلَامَ (٣). إنتهى.

لكنهم لا يقدرُونَ على جوابهم لا لفقْد آله التكلّم؛ لأنّ بعضهم يتكلّمون مع بعض

ص: ٣٣٢

١- (١) تصحيح الاعتقاد ص ٩٢.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ١٧٩-١٨٠.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ١: ١٩٣ برقم: ٥٩٢.

و يتحدّثون، كما هو صريح كثير من الأخبار و سيأتي منها، بل لأنهم غير مرخصين فيه؛ لئلا يختل أمر التكليف و يصير بديهيًا، و لذلك إذا رأى المؤمن بيته (١) الذي في الجنّة، و قال: دعوني أذهب فأبشّر أهلي، يقال له: أسكن.

و لعلّ الوجه في كونهم أسمع، أنّهم صاروا أجرد ممّا كانوا عليه في تلك الدار الدنيا؛ لقلّة الشواغل الحسيّة العائقة عن الإدراك، و لذا تكون آلامهم أشدّ و لذّاتهم أقوى.

و قال الفاضل الملقّب بالمجلسي قدّس سرّه في شرحه على الفقيه بعد نقل الخبر المذكور: هذا الخبر و ما مثله من الأخبار الكثيره البالغه حدّ التواتر و ظواهر الآيات، تدلّ على المعاد الروحاني، و هو بقاء النفس بعد خراب البدن. و الذي يظهر منه أنّها: إمّا مجرّد و بعد المفارقه تتعلّق بالجسم المثالي، و به أخبار كثيره، و إمّا أنّها جسم لطيف في غايه اللطافه كالملائكه، فإنّها على المشهور بين الأصحاب و المتكلمين أنّهم أجسام.

و لا يستبعد أن يكون الجسم محلًّا للعلوم، و إنّ كان أكثر المحقّقين على التجرّد، كنصير الدين الطوسي عليه الرحمه، و من تبعه من المتكلمين و الحكماء، و به فسروا قوله تعالى: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (٢) أي: من عالم الأمر الذي خلق بقول

ص: ٣٣٣

---

١- (١) هذا ما ورد في صحاحهم عنه صلّى الله عليه و آله: إنّ هذه الأئمّه تبلى في قبورها، فإنّ المؤمن إذا وضع في قبره أتاه ملك، إلى قوله: فينطلق به إلى بيته الذي كان في النار، فيقال: هذا بيتك في النار، و لكن الله عصمك و رحمك و أبدلك به بيتا في الجنّة، فيقول: دعوني، الحديث «منه».

٢- (٢) سورة الإسراء: ٨٥.

«كن» بلا مآءة ألاءة الأءق و الأءر ءبارك الله رب العالمين (١).

و فى فروع الكافى: عن ضريس الكناسى؁ قال: سألت أبا جعفر عليه السلام أنّ الناس يذكرون أنّ فراتنا يخرج من الجنة؁ فكيف هو؟ و هو يقبل من المغرب؁ و تصبّ فيه العيون و الأودية؟

فقال أبو جعفر عليه السلام و أنا أسمع: إنّ لله جنّة خلقها الله فى المغرب؁ و ماء فراتكم يخرج منها؁ و إليها يخرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كلّ مساء؁ فتسقط على أثمارها؁ و تأكل منها؁ و تتنعم فيها؁ و تتلاقى و تتعارفون؁ فإذا طلع الفجر هاجت من الجنة؁ فكانت فى الهواء فيما بين السماء و الأرض؁ تطير ذاهبه و جائيه؁ و تعهد حفرها إذا طلعت الشمس؁ و تتلاقى فى الهواء و تتعارف.

قال: و إنّ لله نارا فى المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفار؁ و يأكلون من زقومها؁ و يشربون من حميمها ليها؁ فإذا طلع الفجر هاجت إلى واد باليمن يقال له:

برهوت أشدّ من نيران الدنيا؁ كانوا فيه يتلاقون و يتعارفون؁ و إذا كان المساء عادوا إلى النار؁ فهم كذلك إلى يوم القيامة.

قال: قلت: ما حال الموحدين المقرّين بنبوّه محمّد صلى الله عليه و آله من المسلمين المذنبين الذين يموتون و ليس لهم إمام و لا يعرفون ولا يتكم؟

فقال: أمّيا هؤلاء فإنّهم فى حفرهم لا يخرجون منها؁ فمن كان له عمل صالح و لم يظهر منه عداوه؁ فإنّه يخذ له خدّ إلى الجنة التى خلقها الله فى المغرب؁ فيدخل عليه منها الروح فى حفرته إلى يوم القيامة؁ فيلقى الله فيحاسبه بحسناته و سيئاته؁ فإمّا إلى الجنة أو إلى النار؁ فهؤلاء موقوفون لأمر الله؁ قال: و كذلك يفعل الله

ص: ٣٣٤

بالمستضعفين و البله و الأطفال و أولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم.

الحديث (١)(٢).

و فيه دلالة ظاهره على بقاء النفس مدركه إلى يوم القيامة، و بالاتفاق لا موت لها بعده و لا فناء، كما يدلّ عليه أيضا قوله عليه السلام «فيلقى الله فيحاسبه بحسناته و سيئاته، فإمّا إلى الجنّة أو إلى النار».

فكذلك يدلّ على أبديتها ما فى الكافى أيضا: عن الكاظم عليه السلام، أنّه قال فى قصّه لمنكرى المعاد من الأمم الماضيه: فأحدث الله فيهم الأحلام و لم تكن قبل ذلك، فأتوا نبيهم فأخبروه بما رأوا و ما أنكروا من ذلك، فقال: إنّ الله أراد أن يحتجّ عليكم بهذا، هكذا تكون أرواحكم إذا متّم، و إن بليت أبدانكم تصير الأرواح إلى عقاب حتّى يبعث الله الأبدان (٣).

و يدلّ عليها أيضا ما فيه أيضا: عن عمرو بن يزيد، عن الصادق عليه السلام، أنّه قال:

قلت له: إنّى سمعتك و أنت تقول: كلّ شيعة فى الجنّة على ما كان فيهم، قال:

صدقتك، كلّهم و الله فى الجنّة، قال: قلت: جعلت فداك إنّ الذنوب كثيره كبار، فقال:

أمّا فى القيامة فكلكم فى الجنّة بشفاعه النبي المطاع، أو وصى النبي، و لكنّى و الله أتخوّف عنكم فى البرزخ، قلت: و ما البرزخ؟ قال: القبر منذ حين موته إلى يوم القيامة (٤).

ص: ٣٣٥

١- (١) فروع الكافى ٣: ٢٤٦-٢٤٧، بحار الأنوار ٦: ٢٨٦ و ٢٨٩، تفسير القمى ٢: ٢٦٠.

٢- (٢) هذا الحديث مذکور فى فروع الكافى و له طول فى الجملة، أخذنا منه موضع الحاجة «منه».

٣- (٣) الروضة من الكافى ٨: ٩٠، بحار الأنوار ٦: ٢٤٣ و ١٤: ٤٨٤ و ٦١: ١٨٩.

٤- (٤) فروع الكافى ٣: ٢٤٢ ح ٣.



و كذلك يدلّ عليها ما فيه أيضا: عن سالم، عنه عليه السّلام، في حديث طويل: ثم تؤخذ روحه فتوضع في الجنّة حيث رأى منزله، ثمّ يقال له: نم قرير العين، فلا تزال نفحه من الجنّة تصيب جسده و يجد لذّتها و طيبها حتّى يبعث، و قال في الكافر: ثمّ تؤخذ روحه فتوضع حيث رأى مقعده من النار، ثمّ لم تزل نفحه من النار تصيب جسده، فيجد ألمها و حرّها في جسده إلى يوم يبعث(١).

و كذلك يدلّ عليها أيضا ما فيه أيضا: عن الباقر عليه السّلام، في آخر حديث الكناسي و قد مرّ أوّله: فأما النّصاب من أهل القبلة، فإنّهم يخذّ لهم خدّ إلى النار التي خلقها الله في المشرق، فيدخل عليهم منها اللهب و الشرر و الدخان و فوره الحميم إلى يوم القيامة، ثمّ مصيرهم إلى الحميم، ثمّ في النار يسجرون. الحديث(٢).

و كذلك يدلّ عليها أيضا ما فيه أيضا: عن أبي بكر الحضرمي، عنه عليه السّلام: يسألون - أي: في القبر - عن الحجّة القائم بين أظهرهم، فيقولون: ما تقول في فلان بن فلان؟ فيقول: ذاك إمامي، فيقولون: نم أنام الله عينيك، و يفتح له باب إلى الجنّة، فما يزال تنفحه(٣) من روحها إلى يوم القيامة، و يقال للكافر: ما تقول في فلان؟ فيقول: قد سمعت و لا أدري ما هو، فيقال له: لا دريت و يفتح له باب من النار، فلا تزال تنفحه(٤) من حرّها إلى يوم القيامة(٥).

و كذلك يدلّ عليها أيضا ما فيه أيضا: عن الصادق عليه السّلام في حديث له طول:

ص: ٣٣٦

- ١- (١) فروع الكافي ٣: ٢٤٢.
- ٢- (٢) فروع الكافي ٣: ٢٤٧.
- ٣- (٣) في الكافي: يتحفه.
- ٤- (٤) في الكافي: يتحفه.
- ٥- (٥) فروع الكافي ٣: ٢٣٧ ح ٨.

ينادى مناد من السماء: أفرشوا له فى قبره من النار، و ألبسوه ثيابا من النار، و افتحوا له بابا من النار، حتى يأتينا و ما عندنا شر له.  
الحديث (١).

و فيه و فى غيره دلالة واضحة على عذاب القبر الحاصل فى البرزخ، و هو ما بين الموت و القيامة، و إن لم يكن هناك قبر.

قال الصادق عليه السلام: البرزخ القبر، و هو الثواب و العقاب بين الدنيا و الآخرة. كذا فى تفسير على بن إبراهيم (٢).

و فى الكافى: عنه عليه السلام: هو القبر منذ حين موته إلى يوم القيامة (٣).

و لا شك أنه موقوف على بقاء الروح مدركه، و تعلقها بالبدن ليتمكن من الإحساس باللذة و الألم، و يقدر على إجابته الملكين.

و استبعاد تعلقها بمن أكلته السباع أو أحرقت و تفرقت أجزاءه يمينا و شمالا، مدفوع بالنظر إلى قدره الله تعالى القادر على حفظ أجزائه الأصلية عن التفتت، أو جمعها بعده، و تعلق الروح بها تعلقا.

و لذا قال فى الكشاف، و كذا فى جوامع الجامع: يجوز أن يجمع الله من أجزاء الشهيد جملة فيحييها و يوصل إليها النعيم و إن كانت فى حجم الذرة.

و اعلم أن عذاب القبر مما اتفقت عليه الأمة سلفا و خلفا، و قال به أكثر أهل الملل، و لم ينكره من المسلمين إلا شردمه قليله، و الأخبار الواردة فيه من الجانبين غير محصوره، و هو أمر ممكن عقلا؛ لأنه: إما للنفس فقط و هو ممكن؛

ص: ٣٣٧

١- (١) فروع الكافى ٣: ٢٤٠.

٢- (٢) تفسير القمى ٢: ٩٤.

٣- (٣) فروع الكافى ٣: ٢٤٢.

لجواز بقائها، فجاز أن يعذبها الله في القبر و هو البرزخ.

أو لها مع البدن، و هو أيضا ممكن؛ لجواز أن يحصل للبدن بتأثير قدره الله ما يستعدّ به ثانيا لقبول علاقه النفس، فمع إمكانه و إخبار المنبر الصادق عنه لا وجه لإنكاره، قال الله تعالى: النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا (١).

قال الصادق عليه السلام: هذا في نار البرزخ قبل يوم القيامة؛ إذ لا غدوّ و لا عشي في القيامة، ثم قال: ألم تسمع قوله عزّ و جلّ: وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (٢).

و لعلّه عليه السلام أشار إلى أنّ هذا العطف يستدعى أن يكون العرض على النار غدوّا و عشيّا، غير العذاب بعد قيام الساعة، فيكون في القبر (٣).

و قال في الذكرى: تضافرت الأخبار بعذاب القبر - نعوذ بالله منه - و قد مرّ طرف منها، و قوله: النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَدُلُّ عَلَيْهِ. ثم قال: و قد روى ابن مسعود أنّ أرواحهم في أجواف طير سود يعرضون على النار بكره و عشيّا إلى يوم القيامة (٤).

ص: ٣٣٨

١- (١) سورة غافر: ٤٦.

٢- (٢) تفسير القمّي ٢: ٢٥٨.

٣- (٣) هذا مذکور في مجمع البيان في لفظ هذا معناه، و قال القمّي (٢: ٢٥٨): ذلك في الدنيا قبل القيامة، و ذلك أنّ القيامة لا يكون غدوّا و لا عشيّا؛ لأنّهما إنّما يكونان في الشمس و القمر... فقال: ما يقول الناس فيها؟ فقيل: يقولون: إنّها في نار الخلد و هم لا يعذبون فيما بين ذلك، فقال عليه السلام: فهم من السعداء، ثم قال عليه السلام: إنّما هذا في الدنيا، فأما في نار الخلد، و هما لا يكونان في جنان الخلد و نيرانها «منه».

٤- (٤) ذكرى الشيعة ٢: ٨٧.

و هو أيضا صريح في بقائها مدركه إلى يوم القيامة.

وقال صاحب التجريد: عذاب القبر واقع لامكانه و تواتر السمع بوقوعه(١).

القبر روضه من رياض الجنه، أو حفرة من حفر النيران، و استنزها من البول(٢)، فإن عامه عذاب القبر منه(٣).

و في تفسير على بن إبراهيم: و قوله: فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ (٤) قال: منكم يعني من الشيعة «إنس و لاجان» قال: معناه من تولّى أمير المؤمنين عليه السّلام، و تبرّأ من أعدائه، و آمن بالله، و أحلّ حلاله، و حرّم حرامه، ثمّ دخل في الذنوب، و لم يتب في الدنيا، عدّب لها في البرزخ، و يخرج يوم القيامة و ليس له ذنب يسأل عنه يوم القيامة(٥).

و مثله في مجمع البيان، عن الرضا عليه السّلام(٦).

و هذا مع قطع النظر عن القول بالأشباح المثاليه، و تعلق الروح بها ما دامت في

ص: ٣٣٩

١- (١) تجريد الاعتقاد ص ٣٠٨.

٢- (٢) قال الصدوق: أكثر ما يكون عذاب القبر من النميمه، و سوء الخلق، و الاستخفاف بالبول «منه».

٣- (٣) بحار الأنوار ٦: ٢٧٥ و ٢١٤ و ٢١٨ و ٥٤٥: ٣٣. هذا الخبر أسند في تفسير على بن إبراهيم (٢: ٩٤) و كتاب الخصال إلى على بن الحسين عليه السّلام، و في روايه بشير الدهان إلى الصادق عليه السّلام، و في الشرح الجديد إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله، و كلهم صلوات الله عليهم لاّتحاد مستقاهم واحد «منه».

٤- (٤) سورة الرحمن: ٣٩.

٥- (٥) تفسير القمّي ٢: ٣٤٥.

٦- (٦) مجمع البيان ٥: ٢٠٦.

عالم البرزخ. و أمّا مع القول بها، كما هو صريح كثير من الأخبار، و منها خبر الكناسي، ضروره أن تفرّج الأرواح في الهواء و تطيرها فيه، باعتبار تعلّقها بالأبدان المثاليه المتوسّطه بين عالم الكثافه و اللطافه دون أجسادها العنصريه المادّيه المحضه، فلا إشكال كما لا يخفى.

نعم في إثبات هذا العالم، و هذه الأشباح بالبرهان العقلي إشكال، و لكنّه قد تأيّد بالظواهر النقليه و من ورائهم بزّخ إلى يوم يُبعثون (١).

و قد ذهبت إليه طائفه من الحكماء، حيث قالوا: إنّ في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي، و هو واسطه بين عالمي التجرد و المادّيه، و هو عالم عظيم الوسعه، و سكاّنها على مراتب مختلفه في اللطافه و الكثافه، و لأبدانهم المثاليه جميع المشاعر الظاهره و الباطنه، فيتلذذون و يتألّمون باللذات و الآلام النفسانيه و الجسمانيه، هذا.

و في الحديث القدسي: يا بن آدم خلقتك للبقاء و أنا حيّ لا أموت، أطعني في ما أمرتك به، و انته عمّا نهيتك عنه، أجعلك مثلي حيّا لا يموت. الحديث.

و هو صريح في بقاء النفوس المطيعه دائما، و عدم موتها أبدا، و لا قائل بالفصل، فتثبت به أبعديه جميع النفوس البشريه و دوامها، و هو المطلوب.

و دخل على بن محمّد عليهما السلام على مريض من أصحابه و هو يبكي و يجزع للموت، فقال له: يا عبد الله تخاف من الموت لأنك لا تعرفه. إلى قوله: فإذا أنت وردت عليه و جاوزته، فقد نجوت من كلّ همّ و غمّ و أذى، و وصلت إلى كلّ سرور

ص: ٣٤٠

و فرح(١). كذا في اعتقادات الصدوق في باب الاعتقاد في بقاء النفوس دائما و عدم فنائها أبدا.

و الوجه فيه: أنّها لو كانت هالكة بهلاك البدن أو بعده، لما كانت واصله بعد المفارقة إلى كلّ سرور و فرح، و ناجيه من كلّ همّ و غمّ و أذى، و أيّ أذى أوهم و غمّ أشدّ من الموت و الفناء.

### نقل ما يدلّ على الجمع و التفريق

و في خطبه لعلی علیه السّلام مذكوره في نهج البلاغه، قال بعد كلام: حتّى إذا بلغ الكتاب أجله، و الأمر مقاديره، و الحقّ آخر الخلق بأوّله، و جاء من أمر الله ما يريد من تجديد خلقه، أماد السماء و فطرها، و أرجّ الأرض و أرجفها، و قلع الجبال و نسفها، و دكّ بعضها بعضا من هيبة جلالته و مخوف سطوته، و أخرج من فيها، فجّددهم بعد إخالقهم، و جمعهم بعد تفريقهم(٢).

في نهايه ابن الأثير: إخالق الثوب تقطيعه، و قد خلق الثوب و أخلق(٣).

و في القاموس: الخلق محرّكه: البالى، و خلق الثوب خلقه و خلقا: بلى(٤).

فهذا صريح في أنّ إفناء الله للأجسام عباره عن تفريقه أجزاءها، و إزالته صورها و أشكالها، و تقطيعه اتّصالها، كما يذهب إليه من قال بامتناع إعادته المعدوم، و أن ليس المراد به إبطال ذواتها و إعدامها بالمرّه، كما يذهب إليه من قال

ص: ٣٤١

١- (١) بحار الأنوار ٦: ١٥٦، معانى الأخبار ص ٢٩٠.

٢- (٢) نهج البلاغه ص ١٦١ رقم الخطبه: ١٠٩.

٣- (٣) نهايه ابن الأثير ٢: ٧١.

٤- (٤) القاموس المحيط ٣: ٢٢٩.

لأنه حينئذ يلزم أن لا يكون موضوع الوجودين و العدم المتخلل بينهما شيئا واحدا؛ لعدم انحفاظ وحده الذات حال العدم، مع أنّ الحكم بأنّ «ب» مثلا- في الخارج هو ما كان «أ» في الخارج، يستدعي حفظ الذات و استمرارها في الخارج، و لا ينفع كونها محفوظة في الذهن، نعم الحفظ فيه إنّما ينفع العلم بأنّ «ب» كان «أ» و أمّا أنّ «ب» كان «أ» في الخارج، فلا بدّ فيه من أن لا يكون الذات مفقوده في الخارج.

ثمّ إن بنى على مذهب من قال بأنّ حقيقه الجسم هي الصورة الاتّصاليه، و أنّها تبقى بعينها حال الانفصال، بناء على أنّ الواحد و الكثره ليستا من المشخصّات، أو أنّ الجسم كالهولي ليس في نفسه شخصا، و لا- واحدا و لا- كثيرا، بل كلّ ذلك له بتبعيه المقدار.

يرد عليه: أنّ عاقلا لا يقول بأنّه إذا أحرق زيد فصار رمادا، أو ألقى في أرض الملح فصار ملحا، فحينئذ يبقى شخص زيد بعينه، ضروره ما به زيد، زيد لم يبق حينئذ.

و على هذا يلزم على من قال بامتناع إعادته المعدوم، و كان قائلا بالمعاد الجسماني، أن يقول مثل ما يقوله مثبت الجزء الصوري، من أنّ الأجزاء المادّيه باقيه بعينها، و يتبدّل ما يكون به الشخص شخصا إلى ما يماثله، و به يأول الآيات و الروايات الوارده في المعاد، كما هو طريقتهم في تأويل الظواهر إذا دلّ القاطع على خلافه.

و إن بنى على مذهب من قال بالجزء الصوري في الأجسام، فله أن يقول: يكفي في المعاد البدني كون الأجزاء المادّيه باقيه بحالها و إن تبدّلت الصورة، فإن

تشخص البدن إنما هو بالنفس، فلا يمتاز ولا يتعين إلا بها(1)، و جوهرية هذا الإنسان واحده في الدنيا و الآخرة، و روحه باق و إن تبدلت الصورة عليه، فهو هو، و إن كانت صورته في الآخرة صورته كلب أو خنزير، أو ضرسه مثل جبل أحد تغليظا للعقوبه، أو كانوا مجردا مردا مكحّلين أبناء ثلاث و ثلاثين على خلق آدم، طولهم ستون في عرض سبعة أذرع ليتوفّر عليهم اللذات، كما ورد في الأخبار.

و توهم التناسخ، مندفع بأن امتناعه إنما يتم بالدليل النقلى، و هو لا يشمل تلك الصورة، بل نقول: هذا عين الحشر الجسماني، على أنّ التناسخ الممنوع شرعا و عقلا هو أن تعود الروح إلى بدن غير بدنها في عالم العناصر، فعودها إلى بدنها الأوّل الباقي بمادّته، أو إلى بدن آخر في غير هذا العالم لا يسمّى تناسخا.

### بيان الفرق بين قول المسلمين في المعاد

و بين قول أهل التناسخ

و قال الرازى في نهاية العقول: إنّ المسلمين يقولون: بحدوث الأرواح و ردها إلى الأبدان، لا في هذا العالم، و التناسخيه يقولون: بقدّمها و ردها إليها في هذا العالم، و ينكرون الآخرة و الجنّه و النار، و إنّما كفروا من أجل هذا الإنكار.

و من هنا علم أنّ القول بتعلّقها بعد مفارقتها أبدانها العنصريه بالأبدان المثاليه ليس قولاً بالتناسخ. هذا.

و في الحديث النبوى: ينشئ الله النشأه الآخرة على عجب الذنب. الذى يبقى من هذه النشأه الدنيا، فعليه تركّب النشأه الآخرة.

ص: ٣٤٣

---

١- (١) و لهذا يكون زيد زيدا، و أعضاؤه تنسب إليه، و يعرف به، و يحكم بوحدته، و إن تبدل أنواعا من التبدل «منه».



و فى روايه اخرى: كلّ ابن آدم يبلى إلاّ عجب الذنب.

و فى تفسير أبى محمّد العسكرى عليه السّلام: فى قوله تعالى: فقلنا اضربوه ببعضها (١) أخذوا قطعه، و هى عجب الذنب الذى منه خلق آدم، و عليه يركب إذا أعيد خلقا جديدا (٢).

و قد أشار إليه البيضاوى فى تفسيره: و عجب الذنب: أصله الذى ينبت منه الذنب، قيل: و أمره عجب؛ لأنّه أوّل ما خلق و آخر ما يخلق.

و فى القاموس: العجب بالفتح: أصل الذنب، و مؤخر كلّ شيء (٣).

و فى نهايه ابن الأثير بعد نقل الحديث: العجب بالسكون العظم الذى فى أسفل الصلب عند العجز، و هو العسيب (٤) من الدواب (٥).

و منهم من أوّله بالنفس، و بعضهم بالجواهر الفرد الذى لا يتجزىء.

قيل: إذا عدم الشيء بقيت ذاته المخصوصه، فعند العود يعطيها الله الوجود، و هو قول جمهور المعتزله، بناء على أنّ المعدوم شيء.

و قيل (٦): إنّ الصوره البرزخيه بكاملاتها آخر ما يكتسب من البدن العنصرى، فصحّ التعبير عنها بعجب الذنب الذى هو مؤخر البدن و عليه يقوم البدن.

و فى الكافى، و كذا فى الفقيه: عن عمّار الساباطى، عن الصادق عليه السّلام أنّه سئل عن

ص: ٣٤٤

١- (١) سورة البقره: ٦٨.

٢- (٢) تفسير الإمام العسكرى ص ٢٧٨، بحار الأنوار ٧: ٤٣ و ١٣: ٢٧٠ و ٦٠: ٣٥٨.

٣- (٣) القاموس المحيط ١: ١٠١.

٤- (٤) العسيب: عظم الذنب و منبت الشعر منه «منه».

٥- (٥) نهايه ابن الأثير ٣: ١٨٤.

٦- (٦) هذا ما قاله القاشانى قدّس سرّه «منه».

الميت هل يبلى جسده؟ قال: نعم، حتى لا يبقى له لحم ولا عظم إلا طينته التي خلق منها، فإنها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق أول مره (١).

و الظاهر أنّ هذا مخصّص بغير سيّد المرسلين و أوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين؛ لما في الفقيه في حديث طويل، قالوا: و قد رمت (٢) يا رسول الله، يعنون صرت رميما، فقال: كلاب إن الله عزّ و جلّ حرّم لحومنا على الأرض أن تطعم منها شيئا (٣).

و فيه: عن الصادق عليه السلام: إن الله عزّ و جلّ حرّم عظامنا على الأرض، و لحومنا على الدود، أن تطعم منها شيئا (٤). هذا.

و في نهايه ابن الأثير: طينه الرجل خلقه و أصله (٥).

و لا شك أنّ الأصل الذي خلق منه الإنسان هو النطفه - كما سيأتي - فالمراد

ص: ٣٤٥

١- (١) فروع الكافي ٣: ٢٥١، من لا يحضره الفقيه ١: ١٩١ برقم: ٥٨٠.

٢- (٢) رمت على المبني للمفعول، و في الذكرى في مقام ذكر الأخبار الدالّة على تعلّق النفس بالأبدان المثاليه، و منها ما روى من الطريقتين عنه صلّى الله عليه و آله، قال: حياتي خير لكم و مماتي خير لكم، قالوا: يا رسول الله و كيف ذلك؟ قال: و أمّا حياتي فإنّ الله يقول: وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ وَ أمّا مفارقتي إيّاكم فإنّ أعمالكم تعرض عليّ كلّ يوم، فما كان من حسن استزدت الله لكم، و ما كان من قبيح أستغفر الله لكم، قالوا: و قد رمت، الحديث. «منه».

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ١: ١٩١ برقم: ٥٨٢.

٤- (٤) من لا يحضره الفقيه ١: ١٩١ برقم: ٥٨١.

٥- (٥) نهايه ابن الأثير ٣: ١٥٣.

بالطينه هنا ما به تتولد الأجزاء الأصلية من العظم و العصب و الرباط، أو هي نفسها على رأى من فسّرَها بما يكون لكلّ بدن قبل الأكل، و فسّر الفضليه بما حصل له بالغذاء.

فهذا الخبر إشاره إلى أنّ الأجزاء الفضليه تتفرّق و تتلاشى، و يبقى ما به تتكوّن الأجزاء الأصلية بحاله، ليكون كالمادّه يخلق منها كما خلق أوّل مرّه: إمّا بضمّ الأجزاء إليها بعد التفتّت و التشتّت، أو بإنشائها منها مرّه أخرى، كما أنشأها منها فى المرّه الأولى(١).

و إنّما تبقى مستديره لكونها فى بدو الفطره حين كونها فى الرحم كذلك؛ لأنّ الماء أنّ السطح الظاهر من الماء الواقف أينما كان يكون قطعه من سطح كروى، مركزه مركز العالم؛ لأنّه لو كان سطحا مستويا لكان جزء منه أقرب إلى المركز و جزء منه أبعد، فيميل الماء من الموضع الأبعد إلى الموضع الأقرب؛ لأنّه سيّال مائل إلى مركز العالم بالطبع، و الهواء غير ممانع له فينتقل [فينتقل] من موضع إلى موضع آخر تتشابه نسبه جميع أجزاء سطحه الظاهر إلى مركز العالم، فيصير قطعه من سطح كره مركزها مركز العالم.

و لا- استبعاد فى بقائها بحالها بالنظر إلى قدره الله القادر، فلا حاجه إلى تأويلها(٢)، و تأويل عجب الذنب بالصوره البرزخيه الباقية بعد الموت، و لا إلى القول بأنّ استدارتها كناية عن انتقالها من حال إلى حال من الدوران بمعنى

ص: ٣٤٦

---

١- (١) و يؤيده ما سيأتى من أنّ الله إذا أراد أن يبعث الخلق مطر السماء على الأرض أربعين صباحا، فاجتمعت الأوصال و نبتت اللحوم «منه».

٢- (٢) المأول القاشانى قدّس سرّه «منه».

الحركة، يعنى: إنها مأخوذة من دار يدور دورا و دورانا، بمعنى منتقله من حال إلى حال، و من شأن إلى شأن.

و الحاصل أنّ ما سوى الطينه لا يبقى، و إنّما تبقى الطينه مستديره مستديمه مستمره فى جميع مراتب التغيير دائره منتقله من حال إلى حال مع بقائها بذاتها حتّى يخلق منها كما خلق أول مرّه، و قد يفسّر بمعنى مدوّره بناء على صيرورتها بسيطه، و قد أوّمانا إلى ما هو قريب منه، فتذكّر.

و كذلك لا حاجه إلى القول بأنّها إنّما لا تبلى لأنّها لا تقبل البلى؛ لأنّه خلاف الأظهر، بل هو خلاف الشرع الأنور؛ لابتناؤه على القواعد الفلسفيه.

و قال آخوندنا المراد قدس سرّه فى حواشيه على من لا يحضره الفقيه: يمكن أن يراد بالطينه ذره من الذرات المسؤوله فى الأزل بقوله: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ (١) بعد ما جعلت قابله للخطاب بتعلّق روح كلّ واحده بها، فيكون بدن كلّ إنسان مخلوقا من ذره من تلك الذرات، فينميها الله تعالى إلى ما شاء من غايه، ثمّ يذهب عنها ما زاد عليها، و تبقى مستديره فى القبر إلى ما شاء الله، ثمّ يزيد فيها تلك الزيادات وقت الإحياء.

أقول: فيه نظر، أمّا أولا: فلأنّه يستلزم القول بأزليه النفوس و الأرواح، و هو مع كونه خلاف ما ذهب إليه المليون من المسلمين و غيرهم - إذ لا- قديم عندهم فى الوجود إلاّ- الله، و الأخبار المتواتره من طرق الخاصّه و العامّه، بل هو من ضروريات الدين - باطل؛ لما تقرّر من أنّها حادثه بحدوث البدن، كما أشار إليه فى

ص: ٣٤٧

١- (١) سورة الأعراف: ١٧٢.

التجريد بقوله «و هي حادثه، و هو ظاهر على قولنا(١) و على قول الخصم: لو كانت أزليه، لزم إجتماع الضدين، أو بطلان ما ثبت، أو ثبوت ما يمتنع(٢).

و أمّا ثانيا: فلأنّ المسؤول و القابل للخطاب و الفاهم له و المطلوب منه الجواب، لا شكّ أنّه الروح المجرّده القائمه بذاتها، لا الذره المتعلقه هي بها، و إنّما الاحتياج إلى الذره في أن تصير آله لها في تكلمها الحقيقي بلسانها المقالى لتتمكن بذلك على الجواب عن السؤال، و لا- شبهه في أنّ الذره التي مائه منها زنه شعير - كما صرّح به في القاموس(٣) - غير صالحه للآليه الكذائيه، فتعلقها بها ممّا لا فائده له أصلا.

و أمّا ثالثا: فلأنّ بدن كلّ إنسان إلّا آدم أبى البشر و عيسى إنّما هو مخلوق من النطفه، كما هو صريح العقل و النقل و لقد خلّقنا الإنسان من سلاله من طين \* ثمّ جعلناه نطفه في قرار مكين \* ثمّ خلّقنا النطفه علقه (٤) فلينظر الإنسان ممّ خلق \* خلق من ماء دافق (٥) و لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفه فإذا هو خصيم

ص: ٣٤٨

١- (١) قوله «على قولنا» الخ، أى: على قول الملمّين القائلين بحدوث العالم بأسره، و النفس الناطقه من العالم لا محاله ليس على ما ينبغى، فإنّ هذا الحدوث لا يستلزم الحدوث مع الأبدان، فإن كان المراد مطلق الحدوث، فأى وجه لجعله مسأله على حده. على أنّ الحجّه التي تمسك بها على الحدوث لا يجرى إلّا فى الماديات «منه».

٢- (٢) تجريد الاعتقاد ص ١٥٧.

٣- (٣) القاموس المحيط ٢: ٣٤.

٤- (٤) سوره المؤمنون: ١٢-١٤.

٥- (٥) سوره الطارق: ٥-٦.

و أمّا العقل، فالمقرّر عندهم أنّ نفس الأبوين تجمع بالقوّة الجاذبه أجزاء غذائيه، ثمّ تجعلها أخلاطا و تفرز منها بالقوّة المولده مادّه المنى، و تجعلها مستعدّه لقبول قوّه من شأنها إعداد المادّه لسيروتها إنسانا، فتصير بتلك القوّه متيا، و تلك القوّه تكون صورته حافظه لمزاج المنى، كالصوره المعدنيه.

ثمّ إنّ المنى تتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى أن تصير مستعدّا لقبول نفس أكمل تصدر عنها مع حفظ المادّه الأفعال النباتيه، فتجذب الغذاء و تضيفها إلى تلك المادّه فتتميمها، فتتكامل المادّه بتربيتها إيّاها، فتصير تلك الصوره مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفعال.

و هكذا إلى أن يصير مستعدّا لقبول نفس أكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدّم الأفاعيل الحيوانيه أيضا، فتصدر عنها تلك الأفاعيل، فيتّمّ البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعدّا لقبول نفس ناطقه تصدر عنها مع جميع ما تقدّم النطق و تبقى مدبره إلى حلول الأجل.

و أمّا رابعا: فلائنه يلزم أن تكون أصول الأبدان و أجزاءها الأصلية أزلية قديمه، و الحادث إنّما هو أجزاءها الفضليه التي تزيد و تنقص، و لم يقل به أحد.

و أمّا خامسا: فلائنه لا يظهر حينئذ وجه لبقائها مستديره؛ لأنّ كون الذرّه و هي صغار النمل مستديره، مع أنّه غير معهود و لا معروف، ممّا لا دليل عليه لا عقلا و لا نقلا.

و أمّا سادسا: فلائّن تلك الذرّات المسؤوله في الأزل بعد ما جعلت قابله

للخطاب إن كانت فى تلك المدّة المتطاولة الغير المتناهيه كاسبه، فأين مكسوباتها؟ و إن لم تكن بل كانت مهمله معطله، فيلزم التعطيل.

مع أنّه لا وجه لتعطّلها مع بقائها و بقاء ما تعلّقت بها، و كونها قابله للخطاب و السؤال و الجواب، فيلزم أن يكون لكلّ إنسان علوم و كمالات أو نقصان و جهالات غير متناهيه، و طول العهد لو كان منسيا لما كان منسيا للجميع، خصوصا ما هو قريب العهد، و لا يجد إنسان من نفسه شيئا من ذلك.

و أمّا سابعا: فلأنّ تلك الذرّات المسؤوله فى الأزل لمّا جعلوا عقلاء عارفين التوحيد فاهمين الخطاب بتعلّق روح كلّ واحده بها، و جب أن يتذكّروا الميثاق؛ لأنّ أخذه إنّما يكون حجّه على المأخوذ عليه إذا كان ذا كراهه، و كيف يجوز أن ينسى جميع العقلاء شيئا كانوا عرفوه و ميزوه حتّى لا يذكره واحد منهم، و إن طال العهد.

ألا ترى أنّ أهل الآخره يعرفون كثيرا من أحوال الدنيا، حتّى يقول أهل الجنّه لأهل النار: **أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا (١)** و لو جاز أن ينسوا ذلك، لجاز أن يكون الله قد كلّف الخلق فيما مضى.

ثمّ أعادهم: إمّا ليشبههم، أو ليعاقبهم، و نسوا ذلك، و ذلك يؤدّى إلى الجهل، و إلى صحّه مذهب التناسخيه، فإنّ من أقوى الدليل فى الردّ عليهم أنّ النفس المتعلّقه بهذا البدن لو كانت منتقله إليه من بدن آخر، لزم أن يتذكّر شيئا من أحوال ذلك البدن؛ لأنّ محلّ العلم و التذكّر هو جوهر النفس الباقي - كما كان - و اللازم باطل قطعاً.

ص: ٣٥٠

فلهم أن ينقضوا هذا الدليل بقصه العهد و الميثاق، و يقولون: لا واقعه أعظم من هذه الواقعه، و لا محفل أجمع من هذا المحفل الذى جمع فيه الخلائق أجمعين، و لا يجد أحد منهم من نفسه تذکر شیء من هذه الواقعه أصلا، بل ينكره غايه الانكار.

و أما ادعاء بعض المتصوّفہ تذکره و بقاء لذّه الخطاب فى أذنه، فهو هذيان عند أهل الأديان. فالصحيح فى ذلك توجّه الخطاب إلى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله بما شاهدوه من آثار الصنع فى أنفسهم و فى باقى الموجودات، فىكون ذلك من باب التمثيل، حيث نزل تمكينهم من العلم بدلائل الربوبيه و تمكينهم منه منزله الاشهاد و الاعتراف.

و إليه ذهب كثير من المحققين، كالمرتضى و العلامة و البيضاوى، و غيرهم من محصّلى الخاصّه و العامّه، و إنّما طولنا الكلام و خرجنا به عن المقام، لما هو المشهور بين الخواص و العوام «الكلام يجزّ إلى الكلام».

و لنرجع إلى ما كنّا فيه، فنقول: و بالجملة هذا الخبر يدلّ على أن إعادته فواضل المكلف غير واجبه، و به تندفع شبهه مشهوره، هى أنّ المعاد البدنى غير ممكن؛ لأنّه لو أكل إنسان إنسانا و صار جزء بدنه: فإمّا أن لا يعاد و هو المطلوب، أو يعاد فيهما معا و هو محال، أو فى أحدهما وحده، فلا يكون الآخر معادا بعينه، و هذا مع إفضائه إلى ترجيح من غير مرجح يستلزم المطلوب، و هو عدم إمكان إعادته جميع الأبدان بأعيانها، و ذلك لأنّ المعاد إنّما هو الأجزاء الأصليه الباقيه، و هذا الجزء فضل لا يجب إعادته.

نعم لو كان من الأجزاء الأصليه للمأكول أعيد فيه، و إلا فلا. أو يقال: أجزاء المأكول أصليه له و فضليه للاكل حيث صارت غذاء له، فيعاد كلّ منهما مع أجزائه الأصليه، فيرد أصليه المأكول التى صارت فضليه للاكل إلى المأكول، و يبقى أصليه



الأكل فيه، فلا يمتنع العود.

ثم أنت خبير بأنّ الخبر يؤيد القول بامتناع إعادته المعدوم، تأمل.

و في الاحتجاج: عن أبي عبد الله الصادق عليه السّلام، قال السائل: أتى له بالبعث و البدن قد بلى و الأعضاء قد تفرقت، فعضو ببلده تأكله سباعها و عضو بأخرى تمزّقه هوامها، و عضو قد صار ترابا بينى به مع الطين فى حائطه؟

قال عليه السّلام: إنّ الذى أنشأها من غير شىء و صوره من غير مثال كان سبق إليه، قادر أن يعيده كما بدأه.

قال: أوضح لى ذلك.

قال: إنّ الروح مقيمه فى مكانها، روح المحسن فى ضياء و فسحة، و روح المسىء فى ضيق و ظلمه، و البدن يصير ترابا كما منه خلق، و ما تقذف به السباع و الهوام من أجوافها ممّا أكلته و مزّفته، كلّ ذلك فى التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذره فى ظلمات الأرض، و يعلم عدد الأشياء و وزنها، و إنّ تراب الروحانيين بمنزله الذهب فى التراب.

فإذا كان حين البعث مطرت الأرض مطر النشور، فتربو الأرض ثمّ تمخض مخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غسل بالماء، و الزبد من اللبن إذا مخض، فيجتمع تراب كلّ قالب إلى قلبه، فينتقل بإذن الله تعالى القادر إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصوّر كهيتها، و تلج الروح فيها، فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئا(1).

أقول: مخض الشىء حرّكه شديدا. و السقاء ككساء: جلد السخلة تكون للماء

ص: ٣٥٢

و اللبْن، و قد جرت عادتهم بأنهم إذا أرادوا أن يأخذوا الزبد من اللبن يضعونه فى السقاء، ثم يحركونه حركه عنيفه ليمتاز منه الزبد.

و المراد أنّ الأرض حين البعث بعد نزول المطر أربعين صباحا يحرك تحريك السقاء شديدا، فيمتاز منها تراب البشر امتياز الذهب من التراب بال غسل و الزبد من اللبن بالتحريك.

ثمّ الظاهر أنّ المراد أنّ البدن تستعدّ ثانيا بتأثير قدره الله تعالى القادر لقبول علاقه النفس فيقبلها. فالمراد بالانتقال: الانتقال الكيفى الاستعدادى، لا الأينى المسافى؛ لأنّ انتقال البدن بلا روح و إن لم يكن ممتنعا بالنظر إلى قدره الله القادر، لكنّه بعيد.

على أنّ الروح لا- مكان لها و لا- حيز لتصور الانتقال إليها، فالولوج عباره عن تعلّقها به ثانيا تعلّق التدبير و التصرف كما كانت أولا، لا دخول شيء فى شيء؛ لاستحاله ذلك فى المجردات.

و يمكن أن يقال: إنّ الروح و إن لم يكن فى أصل جوهرها من هذا العالم إلا أنّ لها مظاهر و مجالى فى الجسد، و أوّل مظهر لها فيه بخار لطيف دخانى شبيه فى لطافته و اعتداله بالجرم السماوى، و يقال له: الروح الحيوانى، و هو مستوى الروح الربانى الذى هو من عالم الأمر و مركبه و مطيته قواه.

فعبّر عليه السلام عن الروح بمظهره تقريبا إلى الأفهام؛ لأنّها قاصره عن فهم حقيقته، و المراد بكونها مقيمه فى مكانها: كونها باقيه على ما كانت عليه من منزلتها و مرتبتها من غير أن ينقص منها شيء من فضائلها، أو رذائلها المكتسبه فى دار الكسب.

فهذا الخبر أيضا صريح فى أنّ النفس بعد ما فارقت البدن تكون باقيه: إمّا

منعمه، أو معذبه، إلى أن يردها الله تعالى بقدرته إلى بدنها، وهو أيضا صريح في أن إفناء البدن عبارته عن تفریق أجزاءه و إعادته عن جمعها.

و فيه أيضا إيماء إلى ما قاله المتكلمون من أن صحه الحشر الجسداني مبني على ثلاث مقدمات:

أما الأولى: فهي أن مواد الأبدان قابله للجمع و الحياه، فإن تعاقب الافتراق و الاجتماع و الموت و الحياه عليها يدل على أنها قابله لها بذاتها، و ما بالذات يأبى أن يزول و يتغير، و إليه الاشاره بقوله: فيجتمع تراب كل قلب إلى قلبه.

و أما الثانيه: فإنه تعالى عالم بها و بمواقعها، و إليه الاشاره بقوله «و ما يقذف به السباع - إلى قوله - و يعلم عدد الأشياء و وزنها».

و أما الثالثه: فإنه تعالى قادر على جمعها و إحيائها، و إليه الاشاره بقوله «فينتقل بإذن الله تعالى القادر» إلى آخره.

و في تفسير على بن إبراهيم عنه عليه السلام: إذا أراد الله أن يبعث الخلق، أمطر السماء على الأرض أربعين صباحا، فاجتمعت الأوصال، و نبتت اللحوم (١).

و في أمالي الصدوق مثله سواء (٢).

و هو أيضا صريح في أن إعادته البدن بعد التخریب عبارته عن جمعه بعد التفریق، كما يذهب إليه من قال بامتناع إعادته المعدوم؛ إذ الأجسام بناء على هذا المذهب لا تنعدم و لا تبطل ذواتا، كما هو رأى القائلين بجواز إعادته المعدومين، بل تتفرق أجزاء و تخرج عن الانتفاع، فإعادتها جمعها بعد التفریق، لا إيجادها

ص: ٣٥٤

١- (١) تفسير القمى ٢: ٢٥٣، بحار الأنوار ٧: ٣٣ و ٣٩.

٢- (٢) الأمالي للشيخ الصدوق ص ٢٤٣ برقم: ٢٥٨.

بعد الإعدام، كما يذهب إليه هذا الفريق.

و يدلّ عليه أيضا قصّة الخليل عليه التحية من الربّ الجليل: فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ (١) فَإِنَّهُ يَظْهَرُ مِنْهَا أَنَّهُ أَرِيدُ بِإِحْيَاءِ الْمَوْتَى تَأْلِيفَ أَجْزَائِهِ الْمَتَفَرِّقَةِ بِالْمَوْتِ.

و في روضه الكافي: عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: لَمَّا رَأَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ، إلتفت فرأى جيفه في ساحل البحر، نصفها في البحر و نصفها في البرّ، تجيء سباع البحر فتأكل ما في الماء، ثم يرجع فيشدد بعضها بعضاً فيأكل بعضها بعضاً، و تجيء سباع البرّ، فتأكل منها فيشدد بعضها بعضاً، فيأكل بعضها بعضاً.

فعند ذلك تعجب إبراهيم عليه السلام ممّا رأى، و قال: رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ: كَيْفَ تَخْرُجُ مَا تَنَاسَلُ الَّتِي أَكَلَتْ بَعْضُهَا بَعْضًا: قَالَ: أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَ لَكِنْ لِيُطَمِّئَنَّ قَلْبِي يَعْنِي: حَتَّى أَرَى هَذَا كَمَا رَأَيْتَ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصَيِّرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا فَقَطِّعْهُنَّ وَ اخْتَلِطْهُنَّ كَمَا اخْتَلِطَتْ هَذِهِ الْجِيفَةُ فِي هَذِهِ السَّبَاعِ الَّتِي أَكَلَتْ بَعْضُهَا بَعْضًا، فَخَلِطَ، ثُمَّ جَعَلَ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا تَيْبَتُكَ سَعِيًّا فَلَمَّا دَعَاهُنَّ أَجْبَنَهُ، وَ كَانَتْ الْجِبَالُ عَشْرَةَ (٢).

و في قوله تعالى: مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى (٣) دلّاه على أنّ موادّ الأبدان و أجزاءها المتفتّته المتفكّكة بالموت المختلطة بالتراب باقيه إلى أن يألفها الله بقدرته على الصورة السابقة، و يردّ الأرواح إليها.

ص: ٣٥٥

١- (١) سورة البقرة: ٢٦٠.

٢- (٢) الروضة من الكافي ٨: ٣٠٥ ح ٤٧٣.

٣- (٣) سورة طه: ٥٥.

و فى أواخر كتاب الجنائز من الكافى، و كذا من الفقيه، عن الصادق عليه السّلام: إنّ الأرواح فى صفه الأجساد فى شجر فى الجنّه تتعارف و تتساءل، فإذا قدمت الروح على تلك الأرواح، تقول: دعوها، فإنّها قد أقبلت من هول عظيم، ثمّ يسألونها ما فعل فلان؟ و ما فعل فلان؟ فإن قالت لهم: تركته حيّاً، إرتجوه، و إن قالت لهم: قد هلك، قالوا: قد هوى هوى (١).

هوى بالكسر هوى: إذا أحبّ، و هوى بالفتح هويًا بالضمّ: سقط، أى: هوى فى الهاويه؛ لأنّ الجنّه درجات و النار دركات. و لعلمهم عرفوا ذلك من عدم قدومه بعد هلاكه عليهم؛ لأنّه لو كان من أهل السعاده لكان قادمًا عليهم و نازلاً على ذلك الشجر الذى فى الجنّه، فعدمه دليل على عدمه، فيدلّ على اجتماع تلك الأرواح و اطلاعها على من سفر من الدنيا إلى الآخرة.

و ظاهره يدلّ على أنّ الأرواح أجسام يسأل بعضها بعضاً، و يقرب بعضها من بعض. فإمّا أن يراد بالأرواح الأبدان المثاليه تسميه للشىء باسم ما حلّ فيه، أو المراد بكونها فى صفه الأجساد تعلّقها بما له صفتها، و هو الأبدان المثاليه، فعبر عنها بمظاهرها تقريباً إلى الأفهام.

و على هذا فالظرفيه مجازيه باعتبار تعلّقها بالقالب المثالى فى عالم البرزخ، و إلاّ فهى مجرّده غير مكانيه.

و قد قال الصادق عليه السّلام: مثل المؤمن و بدنه كمثل جوهره فى صندوق إذا أخرجت الجوهره منه طرح الصندوق و لم يعبأ به. كذا فى بصائر الدرجات (٢).

ص: ٣٥٦

١- (١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٩٣، فروع الكافى ٣: ٢٤٤، بحار الأنوار ٦: ٢٦٩.

٢- (٢) بحار الأنوار ٦١: ٤٠.

و فيه إيماء لطيف إلى أنّ محلّ الثواب و العقاب إنّما هو جوهر النفس الناطقه بأى بدن تعلّقت من العنصرى و المثالى، كما هو صريح حديث العقل: إياك أعاقب و إياك أثيب(١).

فإن قلت: فيلزم إيصال الثواب و العقاب إلى من يماثل من يستحقّهما.

قلت: المستحقّ لهما هو النفس المجرّده الباقية بعد خراب البدن، و المدرك للذّه و الألم و إن كان جسمانيا إنّما هو النفس، و البدن آله لها فى أفعالها التى تستحقّ بها الثواب و العقاب، و كذا بعض اللذّات و الآلام، و لا محذور فى أن يكون استحقاقها لهما عند تعلّقها بآله، و إيصال أحدهما عند تعلّقها بآله أخرى.

يؤيّد ما فى الاحتجاج عنه عليه السّلام، أنّه قال: ربما يؤمر البدن و ينهى و يثاب و يعاقب، و قد تفارقه و يلبسها الله تعالى غيره، كما تقتضيه حكمته(٢).

و ما فى بصائر الدرجات أيضا: عن الباقر عليه السّلام، قال: كنت خلف أبى و هو على بغلته، فنفرت، فإذا هو شيخ فى عنقه سلسله و رجل يتبعه، فقال: يا على بن الحسين اسقنى، فقال الرجل: لا تسقه لا سقاه الله، و كان الشيخ معاويه(٣).

و هذا كما أنّه صريح فى بقاء النفس بعد مفارقتها البدن العنصرى، كذلك صريح فى تعلّقها بالقالب المثالى فى عالم البرزخ، ليكون آله لها فى إيصال الثواب و العقاب.

ص: ٣٥٧

---

١- (١) أصول الكافى ١: ١٠ و ٢٦، هذا بناء على أنّ المراد من العقل فى هذا الحديث هو البدن المثالى، كما صرّح به بعض الأفاضل، فالمراد بإقبالها إقبالها إلى عالم المجرّدات، و يادبارها تعلّقها بالبدن و المادّيات «منه».

٢- (٢) بحار الأنوار ٣٦: ٦١.

٣- (٣) بصائر الدرجات ص ٢٨٥، بحار الأنوار ٦: ٢٤٧.

و يظهر منه و من نظائره أنهم عليهم السّلام كانوا يشاهدون أهل البرزخ و ما هم فيه من الثواب و العقاب، و إنّما حجّوا عن أبصارنا لضرب من المصلحه، أو لثلاًّ يختلّ أمر التكليف، و لذا رأته البغله فنفت، و قد أخفى الله شخصه عن سائر أفراد المكلفين.

هذا، و قال عليه السّلام: إنّ الأرواح لا تمازج البدن و لا تداخله، و إنّما هي كلل للبدن محيطه به<sup>(١)</sup>. يعنى: إحاطه التدبير و التصرف كإحاطه الملك بمملكه، و الكلل محرّكه: الحاكم.

فيه ردّ صريح على النّظام و ابن الراوندى و غيرهما من منكرى تجرّدها، فيدلّ على أنّها ليست قوّه جسمانيه حاله فى المادّه و لا جسما، بل هي لا مكانيه لا تقبل إشاره حسّيه، و إنّما تعلّقها بالبدن تعلّق التدبير و التصرف من غير أن تكون داخله فيه بأجزائه أو الحلول.

و هذا مذهب الفلاسفه من المتقدّمين و المتأخّرين، و وافقهم على ذلك كثير من المسلمين، كالغزالي، و الراغب الأصفهاني، و المحقّق الطوسى، و غيرهم، و جمع من الصوفيه. و خالفهم فيه الجمهور، بناء على نفيهم المجرّدات مطلقا، عقولا كانت أو نفوسا، قائلين بأنّها لو وجدت لشاركت الواجب فى التجرّد، و لزم تركّب ذاته من الأمر المشترك و ممّا به يمتاز عنه، و هو محال. و فساده ظاهر؛ لأنّ المشاركه فى الأعراض، و لا سيّما فى السلوب و الاضافات، لا يقتضى التركيب فى الذات.

و فى كتاب توحيد المفضّل بن عمر المنقول عن أبى عبد الله الصادق عليه السّلام، فى الردّ على الدهريه، قال عليه السّلام بعد أن ذكر الله عزّ و جلّ و العجز عن أن يدرك: فإن قالوا:

و لم استتر؟ قيل لهم: ما يستتر بحيله يخلص إليها، كمن يحتجب عن الناس

ص: ٣٥٨

---

١- (١) بحار الأنوار ٤٠: ٦١، بصائر الدرجات ص ٤٦٣.

بالأبواب و الستور، و إنّما معنى قولنا: استتر، إنّهُ لطف عن مدى ما تبلغه الأوهام، كما لطفت النفس و هى خلق من خلقه و ارتفعت عن إدراكها بالنظر(١).

و هذا يدلّ على أنّ النفس لطيفه لاهوتيه، لا يمكن العلم بكيفيتها و لا الاحاطه بها، فلو كانت جسما أو جسمانيه لأمكن إدراكها بالنظر و الدليل، و هو ظاهر.

و فى الكافى عنه عليه السّلام: إنّ أرواح المؤمنين فى حجرات فى الجنّه، يأكلون من طعامها، و يشربون من شرابها، و يقولون: ربّنا أقم لنا الساعه، و أنجز لنا ما وعدتنا، و ألحق آخرا بأؤلّنا(٢).

لعلّهم طلبوا ذلك فى الجنّه المغربيه، مع ما هم فيه من طعامها و شرابها؛ لكونه ناقصا فى جنب ما ينالونه بعد إقامه الساعه و إنجاز الوعد الصدق، من التقرب و الزلفى بالدرجات العلى، و العيش بالحياه الطيبه و الأنايس الدائم، بعد أن دخلوا الجنّه التى وعدهم الله بألسنه أنبيائه عليهم السّلام.

فإنّهم يجلسون فيها على سرر موضوعه، متّكئين عليها متقابلين، يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب و أباريق و كأس من معين، لا يصدّعون عنها و لا ينزفون، و فاكهه ممّا يتخيرون، و لحم طير ممّا يشتهون، و حور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون، جزاء بما كانوا يعملون.

و فى روايه أخرى عنه عليه السّلام: فإذا قبضه الله صير تلك الروح فى قالب كقالبه فى الدنيا، فإكلون و يشربون، فإذا قدم عليهم القادم، عرفوه بتلك الصوره التى كانت

ص: ٣٥٩

١- (١) توحيد المفضّل ص ١٧٨، بحار الأنوار ٣: ١٤٨.

٢- (٢) فروع الكافى ٣: ٢٤٤ ح ٤.



فى الدنيا(١). الظاهر أنّ تلك القوالب المئاليه و الأشباح البرزخيه تحدث بقدره الله القادر حين مفارقتها أبدانها العنصريه و قطعها تعلقها بها، فتعلق بتلك القوالب ضربا من التعلق ما دامت فى عالم البرزخ.

و يحتمل أن يكون فى هذا العالم لكلّ أحد مثال موجود قائم بذاته، كما نقل نظيره عن أفلاطون الإلهى: إنّ للموجودات صورا مجردة فى عالم الإله المقدّس، و ربما يسمّيها المثل الإلهيه.

و يؤيّدّه ما فى الخبر عن سيّد البشر صلّى الله عليه و آله: لكلّ أحد مثال، كلّما فعله فعل ذلك المئال، فإذا فعل حسنا أطلع الله عليه الملكوت، و إذا صنع سوء ضرب الله بينه و بين الملكوت حجابا فلا يطلعون عليه.

و عليه أنزل: يا من أظهر الجميل، و ستر القبيح(٢).

و بعضهم أول هذه القوالب المئاليه بالقوه الباطنه الجزئيه، قال: فإنّها عند التحقيق قوه نفسيه لا جسميه، و باطنيتها و مادّيتها كباطنيه النفس، و مادّيتها لا- كباطنيه الجسم و مادّيتها، قال: و هى النفس من حيث إنّها مستعدّه لإدراك الصور و المعانى بلا توسيط القوى الجسميه، و هى باقيه بعد الموت و إن لم يكن بقاؤها دائما. و لا يخفى أنّه بعيد عن سياق الأخبار، بل مثل هذا التأويل القبيح المستكره ردّ للأخبار، و طعن فى الآثار، و بمثله يضلّون و يضلّون.

و عنه عليه السّلام أنّه سئل عن أرواح المؤمنين، فقال: فى الجنّه على صور أبدانهم، لو

ص: ٣٦٠

١- (١) فروع الكافى ٣: ٢٤٥ ح ٦.

٢- (٢) أصول الكافى ٢: ٥٧٨.

رأيته لقلت فلان(١).

الظاهر أنّ المراد بالجنّه في هذا الخبر و أمثاله الجنّه المخلوقه في المغرب التي إليها تخرج أرواح المؤمنين على صور أبدانهم العنصريه المراد بها الأشباح المثاليه في عالم البرزخ، كما مرّ في حديث الكناسي عن الباقر عليه السلام(٢).

و ليس المراد بها الجنّه التي يدخلونها بعد قيام الساعه بأبدانهم العنصريه بعد جمع أجزائها المتفرّقه، كما هو الظاهر و المصرّح به في قول الباقر عليه السّلام، فإنّه يحدّد له حدّ إلى الجنّه التي خلقها الله في المغرب، فيدخل عليه منها الروح في حفرتة إلى يوم القيامة، فيلقى الله فيحاسبه بحسناته و سيئاته، فإمّا إلى الجنّه أو إلى النار(٣).

فما قاله الشيخ البهائي قدّس سرّه في الأربعين: ظاهر قوله «في الجنّه» يعطى أنّ الجنّه مخلوقه الآن، و من قال بخلق الجنّه قال بخلق النار(٤). محلّ نظر و تأمل؛ إذ المراد بهذه الجنّه ليس هو الجنّه المتنازع فيها بين الأشاعره و المعتزله، بل المراد بها الجنّه المغربيه، و لعلّ ما أسقطه في تلك الورطه هو اشتراك لفظه الجنّه و الغفله عن محلّ النزاع.

و عنه عليه السّلام: إنّ الميت يزور أهله كلّ يوم أو يومين أو ثلاثة أو جمعه أو شهر أو سنه على قدر منزلته و عمله، فينظر إليهم، و يسمع كلامهم، و يرى المؤمن ما يحبّ، و يستر عنه ما يكره، و يرى الكافر ما يكره، و يستر عنه ما يحبّ(٥).

ص: ٣٦١

١- (١) تهذيب الأحكام ١: ٤٦٦.

٢- (٢) فروع الكافي ٣: ٢٤٦.

٣- (٣) فروع الكافي ٣: ٢٤٦.

٤- (٤) الأربعون حديثاً للشيخ البهائي ص ٥٠١.

٥- (٥) فروع الكافي ٣: ٢٣٠.

و ظاهر أنّ هذا كلّه بأبدانهم المثاليه، و لذا لما سأل السائل، فقال: فى أىّ صوره يأتهم؟ فقال: فى صوره طائر لطيف يسقط على جدرهم و يشرف عليهم(١).

و فى خبر آخر: فيأتهم فى بعض صور الطير(٢).

و فى آخر: فى صوره العصفور، أو أصغر من ذلك، فيبعث الله تعالى معه ملكا، فيريه ما يسره، و يستر عنه ما يكره، فيرى ما يسره، و يرجع إلى قرّه عين(٣).

كلّ ذلك فى الكافى، و فيها و فى غيرها دلالة على أنّ للأرواح رجوعا إلى الدنيا قبل يوم القيامة، و لكنّه يشكل بقوله تعالى: أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ (٤) - إلاّ - أن يقال: المراد نفى رجوعهم إليهم فى صورهم الأصليه و أبدانهم العنصريه.

و فيه أنّه ينافى أخبار الرجعه، و لذا قال فى الكشاف: و هذا ممّا يردّ قول أهل الرجعه(٥). و فيه أنّ غايه ما دلّت عليه الآيه أنّ القرون الخاليه لا يرجعون بصورهم الأصليه إلى العباد المستهزين للرسول مدّه حياتهم.

و أمّا دلالتها على أنّهم لا يرجعون أبدا لا إليهم و لا إلى غيرهم، أو أنّ غيرهم لا يرجع قبل يوم القيامة إلى الدنيا بصورته التى كان عليها، فلا.

ثمّ أيّه منافاه بين رجوع على عليه السلام إلى الدنيا، و بين نكاح نساءه و قسمه ميراثه إذا كان ذلك جائزا فى الشرع. فما حكاه عن ابن عباس أنّه قيل له: إنّ قوما يزعمون

ص: ٣٦٢

١- (١) فروع الكافى ٣: ٢٣٠.

٢- (٢) فروع الكافى ٣: ٢٣٠، بحار الأنوار ٦: ٢٥٧.

٣- (٣) فروع الكافى ٣: ٢٣١.

٤- (٤) سورة يس: ٣١.

٥- (٥) الكشاف ٣: ٣٢٠.

أَنَّ عَلِيًّا مَبْعُوثٌ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَقَالَ: بئس القوم، نحن إذن نكحنا نساءه، و قسّمنا ميراثه. فمع كونه فريه لا مريه فيها، لا يدلّ على عدم الجواز، و هو ظاهر.

و من العجب أنّ هذا الرجل الناسى يتكلّم بكلّ ما خطر بباله من غير مبالاه، و لعله ذهب عنه ما نقلوه فى كتبهم: إنّهُ إذا خرج المهدي عليه السّلام نزل عيسى بن مريم عليه السّلام، فصلّى خلفه. و نزوله إلى الأرض رجوعه إلى الدنيا بعد موته؛ لأنّه تعالى قال: إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَ رَافِعُكَ إِلَيَّ (١).

ألا- يرى إلى قوله تعالى: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ هُمْ أَعْوَفُ حَيْدَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ (٢) فهؤلاء ماتوا و رجعوا إلى الدنيا، و قال الله تعالى فى قصه عزير أو راميا على اختلاف القولين: فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ (٣) فهذا مات مائه عام، ثمّ رجع إلى الدنيا و بقى فيها، ثمّ مات بأجله.

و فى قصه المختارين من قوم موسى عليه السّلام لميقات ربّه: ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٤) فأحياهم فرجعوا إلى الدنيا، فأكلوا و شربوا و نكحوا و ولد لهم أولاد و بقوا فيها، ثمّ ماتوا بآجالهم. و كذلك جميع الموتى الذين أحياهم الله لعيسى عليه السّلام رجعوا إلى الدنيا و بقوا فيها ثمّ ماتوا، و قصه أصحاب الكهف معروفه، و الروايه النبويه «كلّ ما كان فى الأمم السالفه يكون فى هذه الأممه مثله، حذو النعل بالنعل، و القده بالقده» (٥) مشهوره.

ص: ٣٤٣

١- (١) سورة آل عمران: ٥٥.

٢- (٢) سورة البقره: ٢٤٣.

٣- (٣) سورة البقره: ٢٥٩.

٤- (٤) سورة البقره: ٥٦.

٥- (٥) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٠٣، بحار الأنوار ٩: ٢٤٨ و ١٣: ١٨٠ و ٢٥: ١٣٤.

فلنرجع إلى ما كتبنا فيه، فنقول: وفي الكافي: عن علي أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال لحبّه العرنى بعد أن سأله عن أرواح المؤمنين: لو كشف لك لرأيتهم حلقا حلقا محتبين يتحدّثون، فقال: أجسام أم أرواح؟ فقال: أرواح، و ما من مؤمن يموت في بقعه من بقاع الأرض إلّا قيل لروحه: ألحقى بوادى السلام، و إنّها لبقعه من جنّه عدن(١). و هذا يدلّ على أنّ الأبدان المثاليه المتعلّقه بها النفوس ما دامت في عالم البرزخ ليست في كثافه المادّيات، و لا في لطافه المجرّادات، بل هي ذوات جهتين و واسطه بين العالمين، و لذلك نفوا عنها الجسميه، و أثبتوا لها بعض لوازمها، كالأكل و الشرب و الحلقه، و التحدّث و التعارف في الجوّ و التلاقي فيه، و التحاق بعضهم ببعض، و ما أشبه ذلك.

فقوله «أرواح» يعنى: إنّها أرواح متعلّقه بأشباح مثاليه، و لذلك يقال لروحه:

ألحقى بوادى السلام، و إلّا فالمجرّد لا مكان له و لا انتقال من بقعه إلى بقعه، اللهمّ إلّا أن تكون الروح جسما روحانيا سماويا، كما ذهب إليه طائفه من المسلمين و أكثر النصارى.

و في التهذيب: عن مروان بن مسلم، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: قلت له:

إنّ أخى ببغداد و أخاف أن يموت بها، قال: ما يبالي حيث ما مات، إنّه لا يبقى مؤمن في شرق الأرض و غربها إلّا حشر الله روحه إلى وادى السلام، قال: و هو ظهر الكوفه، كأنى بهم حلق حلق قعودا يتحدّثون(٢).

هذا طرف من الروايات الدالّه على بقاء النفوس بعد خراب أبدانها، و بعضها

ص: ٣٦٤

١- (١) فروع الكافي ٣: ٢٤٣ ح ١.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ١: ٤٦٦، فروع الكافي ٣: ٢٤٣ ح ٢.

صريح فى بقائها أبدا، و بعضها مؤيد للقول بامتناع إعادته المعدوم بل صريح فيه.

و أمّا الآيات، فمنها: قوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۖ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ (١) و لعلّ معنى هذا الرجوع أنّها من جوهر الملكوت، و إنّما أشغلتها عن عالمها و عن مطالعة أفراد تلك العوالم و مشاهدته ما فيها من العلوم و استفاضه الأنوار منها هذه القوى و مشاغلها، فبعد ما فارقت البدن تعود إلى وطنها الأصلي و مقامها الحقيقي، فترجع إلى جوار ربّها الذى إليه مرجع كلّ شىء.

و فى الكافى: عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه سئل هل يكره المؤمن على قبض روحه؟ قال: لا و الله، إنّّه إذا أتاه ملك الموت لقبض روحه يجزع عند ذلك، فيقول له ملك الموت: يا ولى الله لا تجزع، فو الذى بعث محمّدا صلّى الله عليه و آله لأنّنا أبرئ بك و أشفق عليك من والد رحيم لو حضر ك، افتح عينيك فانظر، قال: و يمثّل له رسول الله صلّى الله عليه و آله و أمير المؤمنين و فاطمه و الحسن و الحسين و الأئمّة من ذرّيّتهم عليهم السّلام، فيقال له: هذا رسول الله و أمير المؤمنين و فاطمه و الحسن و الحسين و الأئمّة عليهم السلام رفاؤك، فيفتح عينيه فينظر، فينادى روحه مناد من قبل ربّ العزّه، فيقول: يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ إِلَىٰ مُحَمَّدٍ و أهل بيته ارجعى إلى ربّك راضيه بالولايه مرضيه بالثواب، فادخلى فى عبادى، يعنى: محمّدا و أهل بيته، و ادخلى جنتى، فما من شىء أحبّ إليه من

ص: ٣٦٥

١- (٢) سورة الفجر: ٢٧-٢٨.

استلال روحه و اللّٰهوق بالمنادى(١).

و مثله فى تفسير على بن إبراهيم(٢). و هو صريح فى أنّ المراد بالروح فى أمثال هذه الأخبار هو النفس المجردة التى ليست فى أصل جوهرها من هذا العالم، لا ما هو مظهر لها فى الجسد، و هو بخار لطيف دخانى شبيه فى لطافته و اعتداله بالجرم السماوى، و يقال له: الروح الحيوانى، كما مرّ. و قد يطلق الروح على القرآن و الوحى و الرحمه و على جبرئيل عليه السّلام، يذكّر و يؤنّث، كذا فى نهايه ابن الأثير(٣). هذا.

و منها: و لا- تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (٤) و هى تدلّ على أنّ الإنسان غير الهيكل المحسوس، بل جوهر مجرد مدرك بذاته، لا- يفنى بخراب البدن، و لا يتوقف عليه إدراكه و تألمه و التذاذه، كذا فى تفسير البيضاوى.

ثمّ قال: و من أنكر ذلك و لم ير الروح إلّا ريحا و عرضا، قال: هم أحياء يوم القيامة، و إنّما وصفوا به فى الحال لتحققه و دنوّه، أو أحياء بالذكر، أو الإيمان(٥).

و قال فى ذيل كريمه: و لا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أحياءٌ وَ لَكِنْ لا تَشْعُرُونَ (٦): هو تنبيه على أنّ حياتهم ليست بالجسد، و لا من جنس ما

ص: ٣٦٦

١- (١) فروع الكافى ٣: ١٢٧-١٢٨.

٢- (٢) تفسير القمى ٢: ٤٢١.

٣- (٣) نهايه ابن الأثير ٢: ٢٧٢.

٤- (٤) سوره آل عمران: ١٦٩.

٥- (٥) أنوار التنزيل للبيضاوى ١: ٢٤٤.

٦- (٦) سوره البقره: ١٥٤.

يحسّ به من الحيوانات، وإِنّما هي أمر لا يدرك بالعقل بل بالوحى. و عن الحسن:

إنّ الشهداء أحياء عند الله تعرض أرزاقهم على أرواحهم، فيصل إليهم الروح، كما تعرض النار على أرواح آل فرعون غدوا و عشيا، فيصل إليهم الوجع.

ثمّ قال: و فى الآيه دلالة على أنّ الأرواح جواهر قائمه بأنفسها، مغايره لما يحسّ به من البدن تبقى بعد الموت ذرّاه، و عليه جمهور الصحابه و التابعين، و به نطقت الآيات و السنن. و على هذا فتخصيص الشهداء لاختصاصهم بالقرب من الله تعالى، و مزيد البهجه و الكرامه (١).

و قال الشهيد فى الذكرى عند ذكر هذه الآيات: دلّ القرآن العزيز على بقاء النفس بعد الموت بناء على تجرّدها، و عليه كثير من الأصحاب و من المسلمين، أو على تعلّقها بأبدان، و هو مروى بأسانيد متكثّره من الجانبين (٢).

أراد الخاصّه و العامّه، ثمّ ذكر أخبارا من الطريقتين، إلى أن قال: و ممّا يدلّ على بقاء النفس مدرّكه بعد الموت أحاديث الزيارة (٣). ثمّ ذكر طرفا صالحا منها.

أقول: و ممّا يدلّ على بقائها مدرّكه بعده، أحاديث زياره القبور.

روى الكليني عن محمّد بن مسلم، عن الصادق عليه السّلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام:

زوروا موتاكم، فإنّهم يفرحون بزيارتكم (٤).

و روى إسحاق بن عمّار عن الكاظم عليه السّلام: أنّه يعلم زائرهم، و يأنس به و يستوحش

ص: ٣٤٧

١- (١) أنوار التنزيل ١: ١٢٣-١٢٤.

٢- (٢) ذكرى الشيعة ٢: ٨٩.

٣- (٣) ذكرى الشيعة ٢: ٩٢.

٤- (٤) فروع الكافي ٣: ٢٢٩-٢٣٠.



لانصرافه(١). و أمثال ذلك، و هي مثل أحاديث زياره الموتى للأحياء كثيره.

و قوله تعالى: وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (٢) يدلّ على أنّ لهم ثوابا و عقابا بين الدنيا و الآخره، و هو فرع بقائها و إدراكها منذ حين مفارقتها إلى يوم البعث، و بعد ذلك اليوم لا موت و لا فناء لشيء من الأرواح المكلفه، فتدلّ على بقائها: إمّا مثابه، أو معاقبه إلى أن يردها الله إلى أبدانها الأوليه.

قال على بن إبراهيم فى تفسيره: و قوله عزّ و جلّ: وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ البرزخ هو أمر بين أمرين، و هو الثواب و العقاب بين الدنيا و الآخره، و هو قول الصادق عليه السلام: و الله ما أخاف عليكم إلا البرزخ، و أمّا إذا صار الأمر إلينا فنحن أولى بكم(٣).

و فى كتاب الخصال: عن الزهرى، عن على بن الحسين عليهما السلام وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قال: هو القبر، و إنّ لهم فيها لمعيشه ضنكا، و الله إنّ القبر لروضه من رياض الجنّه، أو حفره من حفر النار(٤).

و قال فى الذكرى: البحث الثامن فى البرزخ، و هو لغه الحاجز، و المراد هنا ما بين الموت و البعث، قال الله تعالى: وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ثم قال:

و روى ابن بابويه عن الصادق عليه السلام: إنّ بين الدنيا و الآخره ألف عقبه، أهونها و أيسرها الموت و البعث(٥).

ص: ٣٦٨

١- (١) فروع الكافى ٣: ٢٢٨.

٢- (٢) سورة المؤمنون: ١٠٠.

٣- (٣) تفسير القمى ٢: ٩٤.

٤- (٤) الخصال للشيخ الصدوق ص ١٢٠.

٥- (٥) ذكرى الشيعة ٢: ٨٥.

و فى مصباح الشريعة: عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام بعد أن ذكر التقوى: و فىه جماع كلّ عباده صالحه، و به وصل من وصل إلى الدرجات العلى، و به عاش بالحياه الطيبه و الأنايس الدائم، قال الله عزّ و جلّ: **إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ \* فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ (١)** فلو كانت النفس هالكه بهلاكه، لما كان أنسها بالله الذى هو أنيس كلّ متّق دائماً بعد الموت.

و قال محمّد بن بابويه رحمه الله: إعتقادنا فى النفوس و الأرواح أنّها إذا فارقت الأبدان، فهى باقيه منعمه و منها معذبّه، إلى أن يردّها الله عزّ و جلّ بقدرته إلى أبدانها(٢). ثم استدلّ عليه بآيات منها هذه الآيات المذكوره.

و بالجمله النصوص على ذلك من الكتاب و السنّه، بل و إجماع الأئمّه - على ما ذكره القوشجى - أكثر من أن تحصى، و كلّها صريحه المناطق على بقائها بعد خرابه، فتكون باقيه: إمّا بلا- تعلق كما هو زعم الفلاسفه، أو معه كما هو رأى المحقّقين من المتكلمين، لكن بأبدان مثاليه مدّه البرزخ إلى أن يقوم قيامتها الكبرى، فتعود إلى أبدانها الأولى العنصريه بإذن مبدعها و خالقها: إمّا بجمع أجزائها المتشثته المتفرقه، كما هو مذهب القائلين بامتناع إعادته المعدومين، أو بإيجادها من كتم العدم كما أنشأها منه أوّل مرّه، كما هو رأى القائلين بجوازها؛ إذ لا قائل ببقائها بعد خرابه و فكّ تركيبه، ثمّ بفنائها عند النفخه الأولى، فالقول به خرق للإجماع المركّب.

فإنّ كلّ من قال بتجزّدها قال ببقائها بعد خرابه، و كلّ من قال ببقائها بعده قال

ص: ٣٤٩

١- (١) مصباح الشريعة ص ١٦٢، بحار الأنوار ٧٨: ٢٠٠.

٢- (٢) تصحيح الاعتقاد ص ٧٩، بحار الأنوار ٦: ٢٤٩.

ببقائها دائما، فالقول بفنائها بعد مدّه من خرابه إحداه قول ثالث، الأول فناؤها بفنائها، الثاني بقاؤها دائما بعد فنائها، الثالث بقاؤها برهه من الزمان بعد فنائها ثم فناؤها، و هو القول الثالث الخارق للإجماع.

فإن قلت: فما تقول في حديث رواه على بن إبراهيم في تفسيره، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن زيد النرسي، عن عبيد بن زراره، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا أمات الله أهل الأرض لبث كمثل ما خلق الله الخلق، و مثل ما أماتهم و أضعاف ذلك، ثم أمات أهل السماء الدنيا، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق، و مثل ما أمات أهل الأرض و أهل السماء الدنيا و أضعاف ذلك.

ثم أمات أهل السماء الثانيه، ثم لبث ما خلق الله الخلق و مثل ما أمات أهل الأرض و أهل السماء الدنيا و السماء الثانيه و أضعاف ذلك، ثم أمات أهل السماء الثالثه، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق و مثل ما أمات أهل الأرض و أهل السماء الدنيا و السماء الثانيه و الثالثه و أضعاف ذلك، و في كلّ سماء مثل ذلك كلّه و أضعاف ذلك. ثم أمات ميكائيل عليه السلام، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق و مثل ذلك كلّه و أضعاف ذلك، ثم أمات جبرئيل عليه السلام، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق و مثل ذلك كلّه و أضعاف ذلك، ثم أمات إسرافيل عليه السلام، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق و مثل ذلك كلّه و أضعاف ذلك، ثم أمات ملك الموت عليه السلام، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق و مثل ذلك كلّه و أضعاف ذلك. ثم يقول الله عزّ و جلّ: لمن الملك اليوم؟ فيرد على نفسه:

لله الواحد القهار، أين الجبارون؟ و أين المتكبرون و نخوتهم؟ و أين الذين ادّعوا معي إليها آخر، ثم يبعث الخلق. قال عبيد قلت: إن هذا الأمر كائن طوّلت ذلك؟

فقال: أرأيت ما كان هل علمت به؟ فقلت: لا، قال: فكذلك هذا(١).

قلت: اتّحاد السائل و المجيب لا يدلّ على عدم بقاء موجود سوى الله تعالى؛ لجواز أن تكون الأرواح المكلفه كلّها من الجنّ و الإنس و الملك بعد إفناء الله تعالى أجسامهم و إماتته إيّاهما بالتمزيق و التفريق موجوده فى ذلك اليوم وقت السؤال، و لم يقدرُوا على الجواب: إمّا لفقد آله الاجابه، أو لعدم كونهم مأذونين فيها، أو لدهشه، أو وحشه، أو خشيه، أو غيرها.

يؤيده ما فى ذلك التفسير أيضا: عن ثوير بن أبى فاخته، عن على بن الحسين عليهما السلام، قال: سئل عن النفختين كم بينهما؟ قال: ما شاء الله، قال: فأخبرنى يابن رسول الله كيف ينفخ فيه؟ فقال: أمّا النفخه الأولى، فإنّ الله عزّ و جلّ يأمر إسرافيل، فيهبط إلى الدنيا و معه الصور، و للصور رأس واحد و طرفان، و بين طرف كلّ رأس منهما إلى الآخر مثل ما بين السماء إلى الأرض، قال: فإذا رأت الملائكه إسرافيل و قد هبط إلى الدنيا و معه الصور، قالوا: قد أذن الله فى موت أهل الأرض، و فى موت أهل السماء.

قال: فيهبط إسرافيل بحظيره بيت المقدس و يستقبل الكعبه، فإذا رآه أهل الأرض، قالوا: قد أذن الله فى موت أهل الأرض، قال: فينفخ فيه نفخه، فيخرج الصوت من الطرف الذى يلي الأرض، فلا يبقى فى الأرض ذو روح إلّا صعق و مات إلّا إسرافيل.

قال: فيقول الله لإسرافيل: يا إسرافيل مت، فيموت، فيمكثون فى ذلك ما شاء الله، ثمّ يأمر السماوات فتمور، و يأمر الأرض فتسير، و هو قوله: يَوْمَ تَمُورُ

ص: ٣٧١

السَّمَاءُ مَوْرًا \* وَ تَبَيَّرُ الْجِبَالُ سَيِّرًا يَعْنِي: تَبَسُّطُ وَ تَبَدُّلُ الْأَرْضِ غَيْرِ الْأَرْضِ، يَعْنِي: بِأَرْضٍ لَمْ تَكْسِبْ عَلَيْهَا الذَّنُوبَ، بَارِزُهُ لَيْسَ عَلَيْهَا جِبَالٌ وَ لَا نَبَاتٌ، كَمَا دَحَاهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ، وَ يَعِيدُ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ، كَمَا كَانَ أَوَّلَ مَرَّةٍ مُسْتَقِلًا بِعَظَمَتِهِ وَ قُدْرَتِهِ.

قال: فعند ذلك ينادى الجبار تبارك و تعالى بصوت من قبله جهورى، يسمع أقطار السماوات و الأرضين: لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ فَلَا يَجِيبُ مُجِيبٌ، فعند ذلك يقول الجبار عَزَّ وَ جَلَّ مُجِيبًا لِنَفْسِهِ: لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وَ أَنَا قَهَرْتُ الْخَلَائِقَ كُلَّهُمْ وَ أُمَّتَهُمْ، إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا وَ حُدَى لَا شَرِيكَ لِي وَ لَا وَزِيرَ، وَ أَنَا خَلَقْتُ خَلْقِي بِيَدِي، وَ أَنَا أُمَّتَهُمْ بِمَشِيَّتِي، وَ أَنَا أَحْيَيْتُهُمْ بِقُدْرَتِي.

قال: فينفخ (١) الجبار نفخه أخرى فى الصور، فيخرج الصوت من أحد الطرفين الذى يلى السماوات، فلا يبقى فى السماوات أحد إلا حى و قام كما كان، و تعود حملة العرش، و تحضر الجنة و النار، و يحشر الخلائق للحساب.

قال: فرأيت على بن الحسين عليهما السلام عند ذلك يبكى بكاء شديدا (٢).

فإنه عليه السلام لم يقل: فلا مجيب يجيبه، بل قال: فلا يجيبه مجيب، و ظاهره وجود المجيب و عدم إجابته، و على تقدير عدم بقاء موجود فى ذلك الوقت سوى الله تعالى، فمن يسمع هذا الصوت الجهورى الحادث من محض قدره الله القادر فى

ص: ٣٧٢

١- (١) المشهور أن النفختين من إسرافيل عليه السلام، فورد أنه تعالى يقول: يا إسرافيل قم و انفخ فى الصور نفخه، فينفخ فينادى: أيتها الأرواح الخارجة، و العظام النخرة، و الأجسام البالية، و العروق المنقطعة، و الجلود الممزقة، و الشعور الساقطة، قوموا للفصل و القضاء، فيقومون بأمر الله تعالى، و ذلك قوله: فإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ فلعل المراد بنفخته تعالى فى الصور أنه يأمر إسرافيل أن ينفخ فيه، فالإسناد مجازى «منه».

٢- (٢) تفسير القمى ٢: ٢٥٢-٢٥٣.

فإن ثمرته إنما تظهر إذا كانت أرواح الجبارين و المتكبرين و المدّعين مع الله إلها آخر و غيرها موجوده سامعه بسبب تعلقها بأبدان مثاليه أو غيرها، و إلا فلا فائده له أصلا، بل هو جهل و سفه لا يصدر عمّن له عقل، فكيف عن الحكيم العليم.

و الحاصل أنّ المراد بإماتة أهل السماوات و الأرض، هو تفريق أجسامهم أجزاء، و قطع علاقه نفوسهم عن التصرف فيها، و بإحيائهم هو جمع تلك الأجزاء و تعلق تلك الأرواح بها ثانيا كما كانت أوّلا.

و بهذا بظهر ما في الكافي: عن يعقوب الأحمر (١)، قال: دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام نعزيه بإسماعيل، فترحم عليه، ثم قال: إن الله عزّ و جلّ نعى (٢) إلى نبيه نفسه، فقال: إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ (٣) و قال: كُئِلُ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ (٤) ثم أنشأ يحدث، فقال: إنه يموت أهل الأرض حتى لا يبقى أحد، ثم يموت أهل السماء حتى لا يبقى أحد إلا ملك الموت، و حملة العرش، و جبرئيل و ميكائيل.

فيجىء ملك الموت حتى يقوم بين يدي الله عزّ و جلّ، فيقال له: من بقى؟ و هو أعلم، فيقول: يا ربّ لم يبق إلا ملك الموت و حملة العرش و جبرئيل و ميكائيل،

ص: ٣٧٣

١- (١) سند هذه الروايه في الكافي هكذا: محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، و إن كان على المشهور صحيحا، و لكن ابن عيسى مع أنه غير مدافع في المشهور، عندنا محلّ توقّف؛ لما بيناه في كتاب رجالنا «منه».

٢- (٢) نعى كوعى أخبر بالموت، و المصدر النعى كالضرب «منه».

٣- (٣) سورة الزمر: ٣٢.

٤- (٤) سورة آل عمران: ١٨٢.

فيقال له: قل لهما فليموتا، فيقول الملائكة عند ذلك: يا ربّ رسوليك (١) و أمينيك، فيقول: إنّي قد قضيت على كلّ نفس فيها الروح الموت.

ثمّ يجيء ملك الموت حتّى يقف بين يدي الله عزّ وجلّ، فيقال له: من بقى؟ و هو أعلم، فيقول: يا ربّ لم يبق إلاّ ملك الموت و حملة العرش، فيقال له: قل لحملة العرش فليموتا، قال: ثمّ يجيء كئيبا حزينا لا يرفع طرفه، فيقال له: من بقى؟ و هو أعلم، فيقول: يا ربّ لم يبق إلاّ ملك الموت، فيقال له: مت يا ملك الموت، فيموت، ثمّ يأخذ الأرض و السماوات بيمينه، و يقول: أين الذين كانوا يدعون معي شريكا؟ أين الذين كانوا يجعلون معي إلها آخر (٢)؟

فتلك الأخبار و نظائرها على فرض صحتها و ثبوتها لا تضمرّ القول ببقاء النفوس، و امتناع إعاده المعدوم، على أنّ ظاهر سياق الآية (٣) ينادى بأعلى صوته أنّ وقت هذا السؤال إنّما هو يوم القيامة يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ و ذلك بعد حشرهم و جمعهم في صعيد واحد.

فالظاهر منه أنّ المجيب هو أهل المحشر، كما قاله المفسّرون. نعم ذهب بعضهم إلى أنّ السائل هو المجيب، و هو الملك المنادى في ذلك اليوم بهذا النداء، و لكنّه غير مضرّ بالمدعى، كما لا يخفى.

مع أنّ روايه الترسي منافية لما رواه الطبرسي في الاحتجاج عنه عليه السلام، أنّه قال:

ص: ٣٧٤

١- (١) منصوبان بفعل مقدّر، و هو تميت «منه».

٢- (٢) فروع الكافي ٣: ٢٥٦-٢٥٧.

٣- (٣) لأنّ حرف التعريف في «اليوم» إشاره إلى المذكور قبله في قوله: يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ و لا شبهه في أنّ هذا اليوم القيامة فكذا هذا «منه».

بين النفختين أربعمائه سنة(١). لأنها تدلّ على أنّ بين إمامته إسرائيل عليه السّلام وإحيائه أزمنه غير محصوره فى عدد لا يعلم مقدارها إلاّ علام الغيوب.

و أيضا فإنّ النرسى مّن لم يعمل أبو جعفر بن بابويه بأخباره، كما ذكره الغضائرى، و قال فى الفهرست: زيد النرسى و زيد الزرّاد، لهما أصلان لم يروهما محمّد بن على بن الحسين بن بابويه. و قال فى فهرسته: لم يروهما محمّد بن الحسن بن الوليد، و كان يقول: هما موضوعان. و كذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير، و كان يقول: وضع هذه الأصول محمّد بن موسى الهمدانى، و كتاب زيد النرسى رواه ابن أبى عمير عنه(٢). إنتهى.

و بالجمله الآيه قطعيه المتن و قطعيه الدلاله، على أنّ المراد باليوم هو يوم القيامه بعد حشر الخلائق، و الروايه ظنيه المتن و قطعيه الدلاله، على أنّ المراد به غير هذا اليوم، فنأخذ الآيه و نترك الروايه؛ لما ورد عنهم عليهم السّلام: إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإذا وافقه فخذوه، و إن خالفه فردّوه و اضرّبوا به عرض الحائط(٣).

و فى الكافى: بسند صحيح عن الصادق عليه السّلام: إنّ الحديث الذى لا يوافق القرآن فهو زخرف(٤).

ثمّ أقول: و يظهر من بعض الأخبار أنّ المجيب فى ذلك اليوم هو أرواح

ص: ٣٧٥

١- (١) الاحتجاج ٢: ٣٥٠، بحار الأنوار ٦: ٣٣٠ ح ١٥.

٢- (٢) الفهرست للشيخ الطوسى ص ٢٠١-٢٠٢.

٣- (٣) تهذيب الأحكام ٧: ٢٧٥.

٤- (٤) أصول الكافى ١: ٦٩ ح ٣.



ففى كتاب التوحيد: عن على بن الحسن بن على بن فضال، عن أبيه، عن أبى الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام، قال: حدّثنى أبى، عن أبيه، عن جدّه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام فى «أ، ب، ت، ث» أنّه قال: الألف آلاء الله. إلى قوله: فالميم ملك الله يوم الدين يوم لا- مالك غيره، و يقول الله عزّ و جلّ: لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ثمّ ينطق أرواح أنبيائه و رسله و حججه، فيقولون: لله الواحد القهار فيقول الله جلّ جلاله: الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لا ظلمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (١).

و هذا أيضا صريح فى أنّ المراد بذلك اليوم هو يوم القيامة بعد حشر الخلائق، كما أنّه صريح فى أنّ المجيب هو غير الله تعالى.

و حينئذ فيمكن التوفيق بين تلك الأخبار، بأن يقال: إنهم عليهم السلام لما كانوا على الحدّ المشترك بين الحقّ و الخلق، فكلّ ما يصدر عنهم من الأقوال و الأفعال كان لله و بالله و من الله و فى الله، فيصحّ نسبه أفعالهم و أقوالهم إلى الله.

فى الكافى: عن الصادق عليه السلام فى قوله تعالى: فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ (٢) فقال: إنّ الله لا يأسف كأسفنا، و لكنّه خلق أولياء لنفسه، يأسفون و يرضون، و هم مخلوقون مربوبون، فجعل رضاهم رضا نفسه، و سخطهم سخط نفسه؛ لأنّه جعلهم الدعاه إليه و الأدلاء عليه، فلذلك صاروا كذلك، و ليس أنّ ذلك يصل إلى الله كما

١- (١) التوحيد للشيخ الصدوق ص ٢٣٣-٢٣٤.

٢- (٢) سورة الزخرف: ٥٥.

يصل إلى خلقه. الحديث (١).

و على هذا فلا فرق بين نسبه الإجابة إلى الله و بين نسبتها إلى أوليائه عليهم السلام، إلا بالحقيقه و المجاز، و بذلك تتلائم تلك الأخبار من ذلك الوجه و تصير متوافقه، فتأمل.

فإن قلت: فما تقول في: كُذِّبَ شَيْءٌ إِلَّا وَجْهَهُ (٢) و الهلاك الفناء، فيلزم أن لا يبقى شيء سواه تعالى، و هو الأول و الآخر، و الآخره في حقه تعالى إنما يتحقق أن لو بقى بعد فناء ما سواه، فإن الآخر هو الباقي بعد فناء الخلق، و ليس معناه ما له الإنتهاء، كما ليس معنى الإبتداء ما له الإبتداء، بل معناه أنه السابق على الأشياء الكائن قبل وجود الخلق لا شيء قبله.

قلت: دوام الجنه و النار و أهاليهما و غيرها لا ينافي آخريته تعالى، و اختصاصها به، فإن هذه الأشياء دائما في التغير و التبدل، و في معرض الفناء و الزوال، و هو تعالى باق من حيث الذات و الصفات، أزلا و أبدا من حيث لا يلحقه تغيير أصلا، فكل شيء هالك و فان إلا وجهه تعالى.

و في أصول الكافي: عن ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن قوله عز و جل: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ قلت: أمّا الأول فقد عرفناه، و أمّا الآخر فبين لنا تفسيره، فقال: إنه ليس شيء إلا يبسد أو يتغير أو يدخله التغير و الزوال، أو ينتقل من لون إلى لون، و من هيئه إلى هيئه، و من صفه إلى صفه، و من زياده إلى نقصان، و من نقصان إلى زياده، إلا رب العالمين، فإنه لم يزل و لا يزال بحاله واحده.

ص: ٣٧٧

١- (١) أصول الكافي ١: ١٤٤ ح ٦.

٢- (٢) سورة القصص: ٨٨.

هو الأوّل قبل كلّ شيء، و هو الآخر على ما لم يزل، لا يختلف عليه الصفات و الأسماء، كما يختلف على غيره، مثل الإنسان الذي يكون تراباً مرّه، و مرّه لحماً، و مرّه دماً، و مرّه رفاتاً و رميماً، و كالتمر الذي يكون مرّه بلحاً، و مرّه بسراً، و مرّه رطباً، و مرّه تمراً، فتتبدّل عليه الأسماء و الصفات، و الله عزّ و جلّ بخلاف ذلك (١).

و قال الفاضل العالم الربّاني محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي - نور الله مرقديهما - في شرحه (٢) على الصحيحه الكامله الملقبه بزبور آل محمّد عليهم السلام: أعلم أنّ أوليته تعالى و آخريته، فسرتا بوجوه:

الأوّل: أن يكون المراد الأسبقية بحسب الزمان، و هذا إنّما يتمّ إذا كان الزمان أمراً موهوماً، كما ذهب إليه المتكلّمون، أو بحسب الزمان التقديري، كما ذكره الطبرسي في مجمع البيان، أي: لو فرضنا و قدّرنا قبل حدوث الزمان زماناً آخر كان الواجب تعالى أسبق و أقدم؛ إذ لو قيل بزمان موجود قديم، يلزم إثبات قديم سوى الواجب، و هو خلاف ما ذهب إليه المليون من المسلمين و غيرهم، و الأخبار المتواتره من طرق العامّه و الخاصّه، بل هو من ضروريات الدين، و جاحده كافر.

و على هذا فالمراد بالآخرية أنّه الموجود بعد الأشياء بأحد المعنيين، و هذا يدلّ على أنّه تعالى يفنى الأشياء جميعاً، ثمّ يوجدّها، كما يدلّ عليه صريح كلام أمير المؤمنين عليه السّلام في بعض خطب نهج البلاغه، فلا عبره بما يقال من امتناع إعاده المعدوم، فإنّ دلائلهم مدخوله ضعيفه، لا تعارض بها النصوص الجليّه الواضحه (٣).

ص: ٣٧٨

١- (١) أصول الكافي ١: ١١٥ ح ٥.

٢- (٢) المسمّى بالفرائد الطريفه في شرح الدعاء الأوّل «منه».

٣- (٣) الفرائد الطريفه ص ١٠٩-١١٠ المطبوع بتحقيقنا.

أقول: وفيه نظر أمّا أولًا: فلأنّ هذا الكلام من ذلك العلام: إمّا مبني على أنّه لا يقول بتجرّد النفس و مغايرتها للبدن، و هو من مثله بعيد، كيف لا؟ و تجرّدها ممّا لا ينبغي أن يشكّ فيه عاقل؛ لكونه ممّا قد قامت عليه البراهين العقلية، و أشارت إليه الكتب السماوية، و شهدت له الأخبار النبوية.

أو على أنّه يقول به، و لكنّه يقول: إنّها تفتنى بفناء البدن، و هو أيضا منه بعيد بل أبعد؛ لأنّ كلّ من قال بتجرّدها و مغايرتها للبدن، قال: بأنّها لا- تفتنى بفنائها، و مع ذلك فهو مخالف لكثير من الآيات و الروايات الدالّة على بقائها بعد خرابه ما دامت في عالم البرزخ. أو على أنّه يقول ببقائها مدّة البرزخ، كما يظهر منه في بعض كتبه، حيث قال: إعلم أنّ حضور النبي و الأئمّة عليهم السلام (1) عند الموت ممّا قد وردت به الأخبار. إلى أن قال: و يمكن أن يكون حضورهم بجسد مثالي لطيف لا- يراه غير المحتضر. و ستأتى الأخبار في سائر الموتى أنّ أرواحهم في البرزخ تتعلّق بأجساد مثاليه، و أمّا الحيّ من الأئمّة، فلا يبعد تصرّف روحه لقوّته في جسد مثالي أيضا. إنتهى.

و لكنّه يقول بفنائها عند النفخة الأولى، و هو أبعد من سابقه؛ لأنّه مع كونه مخالفا للإجماع، فإنّ من جوّز إعادته المعدوم جوّز فنائها بفنائها، فهو لا يقول ببقائها بعد فنائها، ثمّ بفنائها بعد مدّة من فنائها، كما عرفت سابقا. مخالف لكثير من الأخبار الدالّة على أنّها إذا فارقت البدن، فهي باقية: إمّا منعمه، أو معذّبه، إلى أن يردها الله

ص: ٣٧٩

---

١- (١) و كذلك حضور فاطمه - صلوات الله عليها - أيضا ممّا قد وردت به الأخبار، و قد مرّ فيما نقلناه من الكافي بقوله عليه السلام «و يمثل له رسول الله و أمير المؤمنين و فاطمه و الحسن و الحسين و الأئمّة من ذريّتهم عليهم السلام» فالأولى ذكرها أيضا صلوات الله عليها «منه».

بقدرته إلى بدنها، وقد مرّ طرف صالح من تلك الأخبار مع قول بعض الأخبار (1)، فتذكر.

بل يظهر من بعضها - وقد مرّ أيضا - أنّ أجساد نبينا و أوصيائه صلوات الله على أرواحهم و أجسادهم، تبقى إلى يوم القيامة، من غير أن تصير رفاتا و رميما، مع أنه قد صرح في كلامه المنقول منه أنّ الأرواح في البرزخ تتعلّق بالأجساد المثاليه، و أسنده إلى الأخبار.

و قد مرّ في غير واحد منها أنّ البرزخ عباره عن القبر منذ حين الموت إلى يوم القيامة، و هو يوم البعث؛ لقوله تعالى: وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ و بعده بلا- خلاف لا- موت و لا- فناء لشيء من الأرواح، فكيف يسوغ له القول بأنّه تعالى يفنى الأشياء جميعا ثم يوجدّها؟.

و اعلم أنّ الظاهر أنّه لا- يقول بتجرّد النفس؛ لأنّه صرح في شرحه على الكافي في كتاب العقل بأنّ تجرّدها لم يثبت لنا من الأخبار، بل الظاهر منها مادّيها، كما بيّناه في مظانّه.

و قد قال قبيل ذلك بأنّه لا يظهر من الأخبار وجود مجرّد سوى الله تعالى.

و هو منه غريب، أمّا أولا: فلما رواه صاحب منهج التحقيق عن ابن خالويه، يرفعه إلى جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول: إنّ الله عزّ و جلّ خلقني و خلق عليا و الحسن و الحسين من نور واحد، فعصر ذلك النور عصره، فخرج منه شيعتنا، فسبحنا فسبحوا، و قدّسنا فقدّسوا، و هلّلنا و هلّلوا،

ص: ٣٨٠

---

١- (١) كالصدوق و الشهيد من الخاصّه، و القاضي البيضاوي و الحسن من العامّه و غيرهم، فتذكر «منه».

و مَجْدَنَا فَمَجَّدُوا، و وَحَدْنَا فَوَحَّدُوا.

ثمَّ خلق السماوات والأرض، و خلق الملائكة مائه عام لا تعرف تسبيحا و لا تقديسا، فسَبَّحْنَا فسَبَّحت شيعتنا، و سَبَّحت الملائكة، و كذلك في البواقي، فنحن الموحَّدون حيث لا موحَّد غيرنا، و حقيق على الله عزَّ و جلَّ كما اختصَّنا و شيعتنا أن يزلفنا و شيعتنا في أعلى عليين، إنَّ الله اصطفانا و اصطفى شيعتنا من قبل أن نكون أجساما، فدعانا، فأجبناه، فغفر لنا و لشيعتنا من قبل أن نستغفر الله عزَّ و جلَّ (١).

فإنَّه صريح في أنَّ الأرواح جواهر مجرَّده قائمه بأنفسها، مغايره لما يحسَّ به من البدن. يؤيِّده قوله صلَّى الله عليه و آله: أوَّل ما خلق الله رُوحِي (٢).

و في روايه أخرى: نوري (٣).

و هي تدلُّ على أنَّ النور قد يطلق على المجرَّد، كما هو ظاهر حديث جابر أيضا؛ لتجرَّده عن ظلمه المادي، و قد أكثرنا الشواهد عليه في بعض رسائلنا.

و أمَّا ثانيا: فلأنَّه لما قال ببقائها بعد فناء البدن، و تعلَّقها في عالم البرزخ بأجساد مثاليه، فلا بدَّ له من القول بتجرَّدها، و لذا قال الشهيد: دلَّ القرآن العزيز على بقاء النفس بعد الموت، و تعلَّقها بأبدان مثاليه بناء على تجرَّدها (٤).

اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّه يذهب إلى أنَّها جسم منفصل عن البدن خارج عنه، مجاور له، لا يفنى بفناؤه، فيتعلَّق بعد مفارقتة عنه ببدن مثله، و هو شبيه بما قال به

ص: ٣٨١

١- (١) بحار الأنوار ٣٤٣:٢٦ و ١٣١:٢٧ و ٨٠:٣٧.

٢- (٢) بحار الأنوار ٣٤٥:١٨ و ٥٨:٥٧ و ٣٠٦.

٣- (٣) بحار الأنوار ٩٧:١.

٤- (٤) ذكرى الشيعة ٨٩:٢.

أكثر النصارى، من أن الروح جسم روحاني سماوي، وقد ذهبت إليه طائفة من المسلمين، ولكنه باطل بما تقرّر في مقرّه.

و بما في الكافي: في باب البدع والرأى و المقاييس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

إن إبليس قاس نفسه بآدم، فقال: خلقتني من نار و خلقتة من طين، لو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار، كان ذلك أكثر نورا و ضياء من النار(١).

و العجب أنه نقل عنه رحمه الله أنه قال في حاشيته على هذا الحديث: إن المراد بهذا الجوهر هو النفس المجرّده(٢).

و فيه: في باب النوادر، في حديث مرفوع، قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول:

رَوْحُوا أَنْفُسَكُمْ بِيَدِ الْحِكْمَةِ، فَإِنَّهَا تَكَلُّ كَمَا تَكَلُّ الْأَبْدَانُ(٣).

قال السيد السند الداماد رحمه الله: فيه تنصيص على تجرّد النفس الناطقة الإنسانيه؛ إذ هو قاض على أنّ الأنفس وراء الأبدان، و أنّ كلالها وراء كلال الأبدان، و ترويح النفس ببيد الحكمة برهان على أنّها جوهر وراء البدن، فإنّ البدن لا تروّح إلاّ بالبدائع الجرمانيه و اللطائف الجسمانيه(٤).

و أمّا ثالثا: فلأنّ القول بالزمان الموهوم مخالف للشرع، على ما يدلّ عليه ظاهر بعض الأخبار، و منها الخطبه المستدلّ بها لقوله عليه السلام: و أنّه يعود سبحانه بعد فناء العالم وحده، لا شيء معه، كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت

ص: ٣٨٢

١- (١) أصول الكافي ١: ٥٨ ح ١٨.

٢- (٢) هذه العبارة غير موجوده في مرآة العقول، راجع الكتاب ١: ١٩٩.

٣- (٣) أصول الكافي ١: ٤٨ ح ١.

٤- (٤) التعليقه على كتاب الكافي للسيد الداماد ص ١٠٣ المطبوعه بتحقيقنا.

و لا مكان و لا حين و لا زمان، عدمت عند ذلك الآجال و الأوقات (١)، و زالت السنون و الساعات، فلا شيء إلا الله (٢).

فإنّ الزمان الموهوم لو كان شيئاً فى نفس الأمر، لتكون الأوليه و الآخريه بحسبه، لكان قبل ابتداء الدنيا، و كذلك بعد فنائها زمان. و قوله عليه السلام «كما كان قبل ابتدائها» إلى آخره ينفيه.

و إن لم يكن شيئاً فى نفس الأمر، فهو مجرّد اسم من دون تحقّق المسمّى، و كيف يكون له تحقّق فى نفس الأمر و ليس له منشأ انتزاع فى الخارج؛ إذ هو غير قادر لا- يمكن انتزاعه إلاّ ممّا يختلف نسبه إلى الأمور الخارجه عنه، و قبل حدوث العالم أو بعد فنائه على هذا الغرض ليس موجود سوى ذات الله تعالى.

بالجملة الظاهر أنّ ما ذكره الطبرسى من الزمان التقديرى هو الأظهر بالنظر إلى الشرع الأنور. و تحقيق هذا الكلام و تنقيح هذا المرام يطلب من رسالتنا المفردة المعموله لتحقيق القول بالحدوث الدهرى.

و أمّا رابعا: فلاّنه لمّا فرض أنّ المراد بالأوليه الأسبقيه بحسب الزمان، فحيثنذا لا معنى لقوله «إذ لو قيل بزمان موجود قديم، يلزم إثبات قديم سوى الواجب» فإنّه صريح فى أنّ الزمان لو كان موجودا قديما لتمّ القول بالأسبقيه الزمانيه، لكن يلزم إثبات قديم سوى الواجب، و ليس كذلك؛ إذ للزمان و راسمه و ما هو موضوع

ص: ٣٨٣

١- (١) ظاهره يؤيد القول بكون الزمان مقدار حركه الفلك، كما ذهب إليه أرسطو و أشياعه، و كذلك يؤيد القول بأنّ المكان هو السطح، كما يؤيده أخبار آخر، و ينفى القول بالبعد، فتأمل. «منه».

٢- (٢) نهج البلاغه ص ٢٧٦ رقم الخطبه: ١٨٦.



للرسم وغيرها على هذا الفرض معيّنه أزلّيه مع الواجب، وإلاّ- لزم حدوث الزمان وهو خلاف الفرض. نعم لو كان المراد بالأسبقية، الأسبقية الذاتية دون الزمانيه، لكان له وجه، وليس فليس. فكان الواجب أن يقول: إذ لو قيل بزمان موجود قديم، لا يتصوّر الأسبقية بحسب الزمان، مع أنّه يلزم إثبات قديم سوى الواجب.

و أما خامسا: فلأنّ تلك الخطبه لمّا كانت بظاهاها معارضه بأخبار كثيره صحيحه صريحه فى بقاء النفس أبدا، وكذلك الجنّه و النار و أهاليهما، من غير أن يطرأ عليهم العدم، و معموله بها عند السلف، شكر الله مساعيهم الجميله، كالصدوق و أضرابه من السلف الصالح (١)، حيث اعتقدوا بقاء النفس دائما، و ذكروا لإثباته تلك الأخبار، و جب تأويلها بما يوافق تلك الأخبار، جمعا بين الأدلّه (٢)، و إلاّ- فإبقاؤها على ظاهاها و إطراح غيرها مع كونه أكثر و أقوى، ليس من العكس بأولى. كيف؟ و هو مؤيد بأدلّه عقليه قطعيه دالّه على امتناع إعادته المعدوم، حتّى

ص: ٣٨٤

١- (١) فالأمر إن بنى على التقليد، فتقليدهم أولى لقرب عهدهم من المعصوم، و صفاء ذهنهم، و غايه تتبعهم، و كمال تصلّبهم «أولئك آبائى فجئنى بمثلهم» و إن بنى على ما هو مقتضى الأدلّه العقليه و النقليه، فالحال كما عرفت، فخذ الفطانه بيدك، و لا تكن من الغافلين «منه». و العجب من الفاضل المجلسى حيث يقول: إنّ القول بوجود قديم سوى الله مخالف لإجماع الأمّه، مع أنّه لا يفهمون العامّه من الحادث و القديم ما رامه و أمثاله؛ لأنّ للحدوث أنحاء من المعانى و المصاديق، مع هذا هو يذهب إلى نفى تجرّد الأرواح و فنائها بفناء الأبدان، ممّا تلقاه بالقبول جَمّ غفير من الفحول، و جمع كثير من ذوى الأحلام و العقول «منه».

٢- (٢) إذ الجمع مهما أمكن أولى من إطراح بعضها رأسا «منه».

كاد أن يكون المطلب بديها، و لذلك قال كثير، منهم ابن سينا فى التعليقات: إن تلك الأدلة تنبيهات على المطلب، و إلا فأصله بديهى فطرى تشهد به الفطره، و إنكاره يوجب رفع الاعتماد عن حكم العقل رأسا.

و بالجمله أخبار أباديه النفوس مع كونها مؤيده بتلك الأدله غير قابله للتأويل؛ لكونها ناصه بالباب، بخلاف النادره الداله بعمومها على خلافها، فوجب تخصيصها بها؛ إذ التخصيص (1) فى كلامهم غير عزيز، على ما اشتهر أنه ما من عام إلا و قد خص حتى هذا.

فيمكن أن يكون المراد أنه تعالى يصير بعد فناء العالم الجسمانى واحدا، لا شىء معه فى ذلك العالم، كما كان قبل ابتدائه، بلا وقت و لا مكان و لا حين و لا زمان، كذلك يكون بعد فئائه؛ لأن انعدام ما هو موضوع لما هو راسم للزمان يستلزم انعدامه، و إذا انعدم انعدمت الآجال و الأوقات، و زالت السنون و الساعات، فلا شىء من هذا العالم موجودا إلا الله، فالحصر إضافى.

و اعلم أن العالم قد يطلق و يراد به ما سوى الواجب، و قد يراد به العالم الجسمانى، و على الأول يمكن أن يحمل العالم فى كلامه عليه السلام على كل واحد من أجزاءه إطلاقا للكلى على الجزء، أو لأنه قد يطلق عليه العالم أيضا.

ففى هذه الصورة يتأتى هذا التأويل، و إن كان خلاف الظاهر، لكن تأويله إذا

ص: ٣٨٥

---

١- (١) الشىء إذا ورد فى كلامهم مطلقا تاره و مقيدا أخرى، يحمل مطلقه على مقيدته، و فناء العالم فى هذه الخطبه ورد مطلقا، و قد ورد مقيدا فى بعض الأخبار، فوجب حمله عليه و إجراء حكمه عليه؛ لأن الأخبار المجمله تحكم عليها الأخبار المفصّله، كما هو المروى عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام «منه».

دَلَّ القاطع على خلافه أمر متحتّم عندهم. و أمّا على الثانى، فمؤونه هذا التأويل مرفوعه عنّا، و بمثل هذا تندفع المنافاه بين هذا الخير و أمثاله، و بين أخبار أبديه النفوس كما مرّت. فتذكّر ثمّ تفكّر مع التوجّه اللائق و التجرّد الفائق ليتجلّى عليك (١). وجه الحقّ عن جلباب البيان، و ينجلي لك صبح الصدق عن أفق العيان، و الله المستعان و عليه التكلان.

ثمّ قال قدّس سرّه: أو المراد البقاء ذاتا و صفه، بحيث لا يتطرّق إليه تغيّر و تحوّل من هيئه إلى هيئه، و من حال إلى حال، و من صفه إلى صفه، و كلّ من سواه فى معرض الزوال و الفناء و التغيّر، و يدلّ عليه صحيحه ابن أبى يعفور التى رواها ثقة الإسلام و الصدوق رحمهما الله عن أبى عبد الله عليه السّلام، و غيرها من الأخبار (٢).

أقول: هذا هو الصحيح، و به يجمع بين الآيات و الروايات المتعارضه بحسب الظاهر، و قد مرّت صحيحه ابن أبى يعفور.

و هو قدّس سرّه قال فى شرحه على الأصول: إنّ الغرض منها أنّ دوام الجنّه و النار و أهلها و غيرها، لا ينافى آخريته تعالى، و اختصاصها به، فإنّ هذه الأشياء دائما فى التغيّر، و هو تعالى باق من حيث الذات و الصفات أزلا و أبدا (٣).

الوجه الثانى: أن يكون المراد بالأول القديم لا الأسبق، و بالآخر الأبدى، و به فسّرهما أكثر المحقّقين، و على هذا لا ينافى أبديه الجنّه و أهلها (٤).

ص: ٣٨٤

١- (١) و بما قرّرنا ظهر أنّه لا يمكن أن يراد بآخريته تعالى أنّه الموجود بعد الأشياء بأحد المعنيين، و إن أمكن أن يراد بأوليته أنّه الموجود قبلها بأحد المعنيين، فافهم «منه».

٢- (٢) الفرائد الطريفه ص ١١٠.

٣- (٣) مرآه العقول ٢: ٤١.

٤- (٤) الفرائد الطريفه ص ١١٢.

أقول: لا وجه لهذا التخصيص، فإنه كما لا ينافى أبديتهما، كذلك لا ينافى أبدية النار و أهلها، و أبدية النفوس الناطقه مطلقا من الجنّ و الإنس و غيرهما.

الوجه الثالث: أن يكون المراد بالأولية العلية، أي: هو علّة العلل و مبدأ المبادئ، و بالآخريه الغائيه، أي: هو غايه الغايات كما هو مصطلح الحكماء، أو هو منتهى سلسله العلل ذهنا، فإنك إذا فتشت عن علّة شيء، ثم عن علّة علته و هكذا، ينتهي بالآخره إليه تعالى، فعلى هذا الوجه يكون أوليته تعالى عين آخريته و تختلفان بالاعتبار.

الوجه الرابع: أنه مبدأ سلوك العارف و منتهاه، فإنّ بتوفيقه يبدأ و إليه ينتهي؛ إذ أنه أوّل الأشياء معرفه و أظهرها، و منتهى مراتب الكمال بالنظر إلى كلّ استعداد و قابليه. و قيل: هو الأوّل بإحسانه، و الآخر بغفرانه(١). هذا.

و أمّا ما قيل في الجواب عن كريمه: كُـلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ بعد أن أورد عليه بأنّ الجنّه و النار دائمتان و أهاليهما، فكيف يصحّ كلّ شيء هالك؟ من أنّ في الكلام محذوفا، تقديره: كلّ شيء حيّ هالك؛ لأنّ الجنّه و النار ليستا بحييتين.

ثم قال: فإن قلت بأيّ دليل قدّرت؟

قلت: بقرينه «هالك» لأنّ الهلاك لا يوصف به إلاّ الحيّ.

ففيه أنّ هذا الجواب لا يدفع كلا جزئي السؤال(٢)؛ لأنّ أهاليهما أحياء، و بعضهم يخصّصها من آيه الهلاك جمعا بين الأدلّه.

ص: ٣٨٧

١- (١) الفرائد الطريفه ص ١١٢-١١٣.

٢- (٢) لأنّه بمعنى الموت، و هو لا- يوصف به إلاّ- الحيّ؛ لأنّه عدم الحياه عمّا من شأنه أن يكون حيّا، و فيه خلاف المشهور «منه».

وقال الطبرسي رحمه الله: المعنى كلّ شيء فان بائد إلا ذاته، وهذا كما يقال: هذا وجه الرأى ووجه الطريق، ثم قال: وفي هذا دلالة على أنّ الأجسام تفنى ثم تعاد، على ما قاله الشيوخ فى الفناء والإعاده. وعن ابن عباس: أى كلّ شيء هالك إلا ما أريد به وجهه، فإنّه يبقى ثوابه(١).

وقيل: إنّ المعنى كلّ شيء هالك، وإتّما وجوده وبقاؤه وكماله بالجهه المنسوبه إليه سبحانه، فإنّه علّه لوجود كلّ شيء وبقائه وكماله، ومع قطع النظر عن هذه الجهه، فهى فانيه باطله هالكه.

وقيل: إنّ المعنى كلّ شيء هالك، أى: باطل، إلا دينه الذى يتوجّه به إليه سبحانه، و كلّ ما أمر به من طاعته، وقد وردت أخبار كثيره على هذا الوجه.

وقيل: إنّ المراد بالوجه الأنبياء والأوصياء عليهم السّلام؛ لأنّ الوجه ما يواجه به عباده ويخاطبهم بهم عليهم السّلام، وإذا أراد العباد التوجّه إليه تعالى يتوجّهون إليهم، وبه أيضا وردت أخبار كثيره.

وقيل: إنّ الضمير راجع إلى الشيء، أى: كلّ شيء بجميع جهاته باطل وفان إلا وجهه الذى به يتوجّه إلى ربّه، وهو روحه وعقله ومحلّ معرفه الله منه التى تبقى بعد فناء جسمه وشخصه، وهو أيضا مروى عنهم عليهم السّلام.

وقال البيضاوى: «كلّ شيء هالك إلا وجهه» إلا ذاته، فإنّ ما عداه ممكن هالك فى حدّ ذاته معدوم(٢).

و حاصله آيل إلى ما أوأمانا إليه: أنّ المراد بهلاك كلّ شيء أنّه هالك فى حدّ ذاته

ص: ٣٨٨

١- (١) مجمع البيان ٤: ٢٧٠.

٢- (٢) أنوار التنزيل للبيضاوى ٢: ٢٢٦.

لضعف الوجود الامكاني، فالتحقّق بالهالك المعدوم، كما تدلّ عليه صيغه الفاعل، فإنّها ليست بمعنى الاستقبال على معنى أنّه سيهلك، بل هو على حقيقته من معنى الحال، فإنّ سلسله الممكنات لضعف وجوداتها الغيريه هالكه فى حدود ذواتها أزلا و أبدا.

و قد أشار إليه بهمنيار فى التحصيل و غيره، حيث قال: كلّ ممكن بالقياس إلى ذاته باطل و به تعالى حقّ، كما يرشد إليه قوله تعالى: **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** فهو أنا فأنا يحتاج إلى أن يقول له الفاعل الحقّ: «كن» و يفيض عليه الوجود، بحيث لو أمسك عنه هذا القول و الافاضه طرفه عين لعاد إلى البطلان الذاتى و الزوال الأسمى، كما أنّ ضوء الشمس لو زال عن سطح المستضىء لعاد إلى ظلمته الأسمى، فله الحمد أنّه مالك هو باق و غيره هالك.

و فى كتاب التوحيد: عن أبى عبد الله عليه السلام فى **كُلِّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** قال:

من أتى الله بما أمر به من طاعه محمّد صلّى الله عليه و آله و الأئمّه عليهم السّلام من بعده، فهو الوجه الذى لا يهلك، ثمّ قرأ: **مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (١)**.

و فيه: عنه عليه السلام أنّه سئل عن الآية، قال: كلّ شيء هالك إلا من أخذ طريق الحقّ (٢).

و فى المحاسن مثله، إلا أنّ فى آخره: من أخذ الطريق الذى أنتم عليه (٣).

و فى الكافى: عن الحارث بن المغيرة النصرى، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن

ص: ٣٨٩

١- (١) التوحيد للشيخ الصدوق ص ١٤٩ ح ٣.

٢- (٢) التوحيد ص ١٤٩ ح ٢.

٣- (٣) المحاسن ١: ١٩٩، بحار الأنوار ٢٤: ٢٠١ و ٦٨: ٩٥.

قوله: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ فَقَالَ: ما يقولون؟ قلت: يقولون يهلك كلُّ شيءٍ إِلَّا وجه الله، فقال: سبحان الله لقد قالوا قولاً عظيماً، إنما عنى بذلك وجه الله الذى يؤتى منه (١).

قيل: لَمَّا كَانَ مَرَادُهُمْ فَنَاءَ كُلِّ شَيْءٍ غَيْرِ ذَاتِهِ، فَاسْتَعْظَمَهُ وَ أَنْكَرَهُ عَلَيْهِ السِّيْلَامُ؛ إِذْ مِنْ الْمَخْلُوقَاتِ مَا لَا يَفْنَى. وَ هُوَ بَعِيدٌ؛ لِأَنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الْآيَةِ عَلَى مَا فَسَّرَهُ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السِّيْلَامُ أَنَّ أَهْلَ كُلِّ مَذْهَبٍ مِنَ الْمَذَاهِبِ الْبَاطِلَةِ هَالِكٌ إِلَّا أَهْلَ مَذْهَبِ الْحَقِّ، وَ هُمُ الَّذِينَ تَوَجَّهُوا إِلَى اللَّهِ بِإِرْشَادِ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَوْصِيَاءِ عَلَيْهِمُ السِّيْلَامُ، فَإِنَّهُمْ وَجَّهُوا إِلَى اللَّهِ الَّذِي مِنْ تَوَجُّهِ إِلَيْهِ تَوَجُّهُ إِلَى اللَّهِ، وَ صَارَ مِنْ أَهْلِ النِّجَاهِ.

فالمراد بالهلاك ما يقابل النجاء، كما يقال: فرقه ناجيه، و فرقه هالكه، لا ما يقابل الحياه و هو الموت، و على هذا فلا دلالة فى الآيه على بقاء شىء و لا على فنائه. و أمّا وصفه عليه السلام قولهم بالعظم، فالظاهر أنه لإثباتهم له سبحانه وجهها كوجوه البشر، و من قال ذلك فقد كفر، و الله تعالى أعلم و أبصر.

### قاعده فيها فائده

لَمَّا كَانَتِ الدَّرَايَةُ مَقْدَمَهُ عَلَى الرَّوَايَةِ، فَمَتَى وَرَدَ عَلَيْكَ قَوْلَانِ مُتَنَاقِضَانِ وَ حَكْمَانِ مُتَنَافِيَانِ، فَأَعْرِضْهُمَا عَلَى قَانُونِ عَقْلِيٍّ، وَزَنْهُمَا بِمِيزَانِهِ، فَإِنَّهُ الْمَتَكَفَّلُ وَ الْحَاكِمُ فِي النُّقْلِيَّاتِ (٢) لِاحْتِيَاجِهِ إِلَيْهِ وَ انْتِهَائِهِ بِالْآخِرِ إِلَيْهِ، فَمَا وَافَقَ مِنْهُمَا حَكْمًا عَقْلِيًّا وَ بَرَهَانًا يَقِينِيًّا، فَاعْتَقَدَهُ وَدَنَّ بِهِ، وَ أَوَّلَ الْآخِرِ إِلَيْهِ.

ص: ٣٩٠

١- (١) أصول الكافي ١: ١٤٣ ح ١.

٢- (٢) إذ لا بدّ من معرفه صدق النقل بدليل عقلى «منه».

و ذلك كما فى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (١) و يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (٢) فَإِنَّهُمَا يَنفَيَانِ بظَاهِرِيهِمَا آيَةَ التَّنْزِيهِ، و قد عَارَضَهُمَا أَيْضَا الدَّلِيلُ الْعَقْلِيُّ الدَّالُّ عَلَى اسْتِحَالِهِ الْجُلُوسِ فِي حَقِّهِ تَعَالَى، و كونه ذَا جَارِحِهِ، فوجب تَأْوِيلُهُمَا إِلَيْهِمَا، بجعل الاستواء عباره عن الاستيلاء، كما فى قوله:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف و دم مهران

أو بجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك، و كذا الحال فى سائر الآيات و الروايات، و هذا ممَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ قَاطِبُهُ الْأَوَّلِينَ و الْآخِرِينَ مِنَ الْحُكَمَاءِ و الْعُلَمَاءِ الرَّاسِخِينَ، فَإِنَّ طَرِيقَتَهُمُ الْمَسْلُوكَةَ تَأْوِيلُ الظَّاهِرِ إِذَا دَلَّ الْقَاطِعُ عَلَى خِلَافِهِ، و هنا قد دَلَّ الدَّلِيلُ الْعَقْلِيُّ عَلَى امْتِنَاعِ إِعَادَةِ الْمَعْدُومِ، مع ما يُؤَيِّدُهُ مِنَ الْآيَاتِ و الروايات الكثيرة، فما ورد من الروايات المنافية لها بظواهرها و جب تَأْوِيلُهَا إِلَيْهَا.

### خاتمه

اعلم أَيُّدِكَ اللَّهُ تَعَالَى أَيُّهَا الْأَخُ الْعَزِيزُ أَنَّ الْقَدَرَ الضَّرُورَى مِنَ الدِّينِ، و الذى يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ مَنْ كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، هُوَ الْإِيمَانُ بِالْمَعَادِ الْبَدَنِى، عَلَى وَجْهِ أَتَى بِهِ صَاحِبُ الشَّرِيعَةِ عَلَى صَادِعِهَا وَ آلِهِ السَّلَامُ، إِيْمَانًا مَجْمَلًا مِنْ غَيْرِ بَحْثٍ وَ فَحْصٍ عَنِ الْحَقِيقَةِ وَ الْكَيْفِيَةِ. فَمَنْ آمَنَ بِمَجْرَدِ ذَلِكَ وَ صَدَّقَ بِهِ مَوَاطِنًا قَلْبَهُ لِسَانَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَبْحَثَ عَنِ كَيْفِيَّتِهِ هَلْ هُوَ بِجَمْعِ الْأَجْزَاءِ الْمُتَفَرِّقَةِ أَوْ بِإِيْجَادِهَا مِنْ كِتْمِ الْعَدَمِ؟ وَ مِنْ امْتِنَاعِ إِعَادَةِ الْمَعْدُومِ وَ إِمْكَانِهَا، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِأَحْوَالِ الْمَعَادِ

ص: ٣٩١

١- (١) سورة طه: ٥.

٢- (٢) سورة الفتح: ١٠.



البدنى، فهو مؤمن، ولا حاجة إلى التفتيش و تحقيق الدليل.

بل ربما يورث ذلك له شبهه يضلّ فهمه عن جوابها لوضوحها و خفائه، فيصير من التائهن المتحيرين، بل من الملحدين المنكرين مع وضوح الأمر و ظهوره:

أَوْ لَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ \* وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ فَبِذَا تَلَقِينَا لِلدَّلِيلِ عَلَى صَحِّهِ الْبَعثِ وَ الْإِعَادَةِ، فَإِنَّ مَنْ كَانَ قَادِرًا عَلَى الْإِنشَاءِ فَهُوَ عَلَى مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ \* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (١) الْإِعَادَةُ أَقْدَرُ؛ لِكُونِهَا مِنَ الْإِبْتِدَاءِ أَسْهَلُ.

و لذا قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: أفيعجز من ابتدئ به من لا- شيء أن يعيده بعد أن يبلى، بل ابتداءه أصعب عندكم (٢) من إعادته (٣).

و فى الاحتجاج عنه عليه السلام: أنه تعالى على إعادته من بلى أقدر. ثم قال: أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٤) أى: إذا كان خلق السماوات و الأرض أعظم و أبعد فى أوهاكم و قدركم أن تقدروا عليه من إعادته البالى، فكيف جؤزتم من الله خلق هذا الأعجب عندكم و الأصعب لديكم، و لم تجؤزوا منه ما هو أسهل عندكم من إعادته البالى، فإمكان وجود النشاء الأخرى يعلم بالقياس على النشاء الأولى بالطريق الأولى

ص: ٣٩٢

١- (١) سورة يس: ٧٧-٧٩.

٢- (٢) فيه ردّ على الذين زعموا أنه تعالى لا- يحدث شيئاً إلا- من أصل قديم و هو المادّه، قالوا: لا يخلو من أن يكون خلق الأشياء من شيء أو من لا شيء، فأشار عليه السلام إلى أن ترددهم باطل؛ إذ نقيض من شيء، لا من شيء لا شيء، لا من شيء «منه».

٣- (٣) بحار الأنوار ١٢٥:٢ و ٢٥٥:٩.

٤- (٤) سورة يس: ٨١.

فإنَّ العلمَ والقدره في طرفِ الفاعلِ والقبولِ والاستعدادِ في جانبِ القابلِ كُلِّها متحقِّقه ذاتيه، و ما بالذاتِ يَأبى أن يزولَ أو يتغيَّرَ (١).

قال علي بن الحسين عليهما السَّلام: العجبُ كلُّ العجبِ لمن أنكرَ النشأه الأخرى و هو يرى النشأه الأولى، و لقد علمتم النشأه الأولى (٢). فلو لا تذكُّرونَ أَيْحَسْبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ \* بلى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بِنَانَهُ (٣).

فهذا إنكار منه تعالى على منكري البعث الذين ظنوا أنَّه تعالى لن يعيدهم بعد أن صاروا رفاتا إلى ما كانوا عليه أوْلا، فكُنِّي عن البعث بجمع العظام، و قال: بلى نجمعها، و نحن قادرون على أن نسوي بنانه على ما كانت عليه، و إن دقت عظامها و صغرت، و من قدر على جمع صغار العظام، فهو على جمع كبارها أقدر.

و في قصه أصحاب الكهف دلالة واضحة على إمكان القيامة، فإنَّ من توفِّي نفوسهم، و أمسكها ثلاثمائه سنين حافظا أبدانها عن التحلُّ و التفتت، ثم أرسلها إليها، قدر أن يتوفِّي نفوس جميع الناس ممسكا إياها إلى أن يحشر أبدانهم فيردّها عليها، و لذلك قال: وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ أَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا (٤).

بان أمر الإله و اختلف الناس (٥) فداع إلى ضلال و هاد

ص: ٣٩٣

١- (ج) الاحتجاج ١: ٢١، بحار الأنوار ٢: ١٢٥ و ٩: ٢٥٥.

٢- (١) فروع الكافي ٣: ٢٥٨.

٣- (٢) سورة القيامة: ٣-٤.

٤- (٣) سورة الكهف: ٢١.

٥- (٤) يعنى بعضهم لا يقول بالمعاد الجسماني، و بعضهم يقول به. و أمّا القول بأنَّ المراد أنَّ

و الذى حارت البريه فيه حيوان مستحدث من جماد

يعنى: إن البريه تحيرت فى المعاد الجسمانى، و النشور الذى ليس بنفسانى، و فى أنّ أبدان الأموات كيف تحيى من الرفات، فالطبيعيون منهم لما زعموا أنّ النفس: إما جسم، أو جسمانى، و اعتقدوا أنّ المعدوم لا يعاد، أحالوا المعاد مطلقا.

و الإلهيون منهم لما قالوا بتجزّدها و بقائها بعد خرابه، مع قولهم بامتناع إعادته المعدوم، حصره فى الروحانى فقط على ما هو المشهور منهم.

و لكنّه غلط مشهور لا- أصل له، فإنّ بعضهم كالمعلم الثانى فى شرحه على رساله زيتون الكبير، قال: و أمّا المعاد، فقد ورد به الشرع و نحن نتبع على وفق ما أمر به الشرع و النبى، و هو منقسم إلى لذات عقليه و لذات جسميه.

و كذلك ابن سينا فى الشفاء قال بهما جميعا، حيث قال: يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو منقول عن الشرع، و لا سبيل إلى إثباته إلاّ من طريق الشريعة، و تصديق خير البريه، و هو الذى للبدن عند البعث، و قد بسطت الشريعة الحقه التى أتانا بها سيدنا و نبينا و مولانا محمّد صلوات الله و سلامه عليه، حال السعاده و الشقاوه التى بحسب البدن، و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهانى، و هو السعاده و الشقاوه الثابتان بالمقاييس للأنفس، و إن كانت الأنفس منّا(١) تقصر عن تصوّرها(٢).

و فيه أنّ القول بامتناع وجود بعد غير متناه، مع القول بأنّ أفراد النفوس

ص: ٣٩٤

١- (١) فى الشفاء: الأوهام هاهنا.

٢- (٢) الشفاء، الإلهيات ص ٤٢٣.

الإنسانيه غير متناهيه كما هو مذهبهم، ينافيان القول بالمعاد الجسماني.

و نقل عن جالينوس الحكيم أنه توقّف، فقال: لم يظهر لي أنّ النفس هل هي عين المزاج، فعند فناء البدن تبطل و لا- تعود؛ لامتناع إعادته المعدوم، أم هي جوهر باق بعد فسادها، فيكون المعاد ممكنا.

و أمّا من لم يقل بتجزّدها من أهل الملل، فالمعاد عندهم منحصر في الجسماني، لكن قال بعضهم: إنّ الله يعدم الجسم ثم يعيده، و امتنع الباكون منهم عن ذلك لامتناع إعادته المعدوم الصّرف، فقال فريق: إنّّه تعالى يفرّق أجزائه ثمّ يؤلّفها، و قال آخرون: إذا عدم الشئ بقيت ذاته المخصوصه، فعند العود يعطيها الله الوجود. و أمّا القائلون بتجزّدها منهم، فذهبوا إلى الجسماني (1) و الروحاني معا، جمعا بين الشريعة و الحكمة، و هو المذهب المنصور.

و حاصله: إنّ الجسم بعد تفرّق أجزائه يعاد بجمعها، فيعاد إليه النفس الباقيه المتعلّقه بغيره من الأشباح المثاليه ما دامت في عالم البرزخ، فالمذاهب في المعاد خمس لا غير، و الحقّ هو المذهب الأخير.

و أمّا القول بأنّ المعاد الروحاني لمّا كان ممّا لا- يفهمه كثير من الناس، فذكروا الجسماني تمثيلا له من باب تشبيه المعقول بالمحسوس.

فتكذيب للأنبياء عليهم السّلام؛ لأنّه حينئذ لا يكون خبرهم مطابقا للواقع.

على أنّ التمثيل إنّما يصحّ أن لو أفاد المطلوب، و هذا التمثيل يصرف العقل عن فهم ما هو المقصود؛ لأنّ مفهومه مناف للمطلوب، فلا يجوز التمثيل به، فهذا

ص: ٣٩٥

---

١- (١) المراد بالمعاد الجسماني جمع الأجزاء المتفرّقه، و المراد بالروحاني وجود الروح بعد خراب البدن و موته، كذا قال الدواني في حاشيه الحاشيه القديمه «منه».

انموذج عن أحوال المعاد المشهوره. و أمّا الاستقصاء فيها، فمما يتعلّق بكتب الكلاميه، فمن أراد ذلك فليطلبه من هناك، أعاذنا الله و إياك من الضلاله و الغوايه، و أرشدنا و إياك إلى ما فيه صلاحنا في البدايه و النهايه.

هذا جمله ما خطر بخاطري الفاتر، و ذهني القاصر، على وجه الاستعجال، و العلم عند الله و عند أهله محمّد و آله خير آل، و الحمد لله على كلّ حال، و الصلاه على نبيّه و آله ما بقى الغدوّ و الآصال.

و ختم بتوفيق الله و تأييده في شهر الله المعظم شهر رمضان في أواسط ليله عشرين من سنه ستّ و أربعين و مائه و ألف من الهجره النبويه المصطفويه عليه و آله ألف سلام و تحيه، على يد محرّره الفقير إلى رحمه ربّه الغنى محمّد بن الحسين بن محمّد رضا المازندراني المشهور بإسماعيل، صانه عن الحدّثان و نوابب الدوران، مع توزّع البال لاختلال الأحوال. و الحمد لله أوّلا و آخراً و ظاهراً و باطناً.

و تمّ تصحيح و تحقيق هذه الرساله في (٥) جمادى الثاني سنه (١٤١١) هـ، في بلده قم المقدّسه على يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائي عفى عنه.

و تمّ مراجعتها ثانيا في يوم الاثنين (١٥) ذى الحجّه الحرام سنه (١٤٢٦) هـ، و الحمد لله ربّ العالمين.

## ٢١- بيان الشجره الخبيثه

٢١

رساله

فى بيان الشجره الخبيثه

للعلامه المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنه ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٣٩٧



لقد سئلت عن هذه المسأله غير مرّه، فصار هذا و ما سيأتى فى آخرها سببا موجبا لتحريرها.

فأقول و أنا العبد الذليل الأنس برّبّه الجليل محمّد بن الحسين المشتهر بإسماعيل: فى تفسير على بن إبراهيم فى قوله تعالى: مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ (١) عن الباقر عليه السّلام: كذلك الكافرون لا تصعد أعمالهم إلى السماء، و بنو أميّة لا يذكرون الله فى مجلس و لا فى مسجد، و لا تصعد أعمالهم إلى السماء إلا قليل منهم (٢).

يعنى: إنهم يذكرون الله فى المجلس و المسجد، و تصعد أعمالهم إلى السماء، و هو كناية عن بلوغها إلى درجه القبول، كما أنّ صعودها كناية عن عدم قبولها.

و من البين أنّ من هذا شأنه ليس بملعون و لا- مطعون، فما ورد فى بعض الروايات و الزيارات لعن الله بنى أميّة قاطبه (٣): فإمّا محمول على الأكثر منهم، كما يفيد صريح الخبر؛ لوجود استثناء قليل منهم.

ص: ٣٩٩

١- (١) سورة إبراهيم: ٢٦.

٢- (٢) تفسير القمى ١: ٣٦٩.

٣- (٣) كما فى زياره العاشوراء.



أو على كل من كان منهم في زمن ورود اللعن، أو يكون بصفتهم وسمتهم منهم و من غيرهم، فربما كان شخص من قوم و ليس منهم.

و ربما لم يكن من قوم و هو منهم «سلمان مِّنَ أهل البيت»(١).

«من أحبنا فهو مِّنَ أهل البيت، قيل: منكم؟ قال: مِّنَا و الله، أما سمعت قول إبراهيم: فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي (٢).

«من اتقى منكم و أصلح فهو مِّنَ أهل البيت، قيل: منكم أهل البيت؟ قال: مِّنَ أهل البيت، قال فيها إبراهيم: فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي (٣).

الأول باقرى، و الثانى صادقى عليهما السلام.

و الوجه فى ذلك أن من تشبه بقوم فهو منهم: يا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ (٤) سلبه عنه لكفره و هو ابنه.

فإذن مناط الحكم ما يؤول إلى الشخص نفسه من اعتقاداته و أعماله و أقواله، و عليه جزاؤه إن خيرا فخييرا، و إن شرا فشرا مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ (٥).

و على هذا فيصح أن يكون شخص من بنى أمية نسا، و لا يكون منهم اعتقادا، فلا يشمل هذا اللعن لانتفاء ما يوجبه؛ لأنهم ليسوا ملعونين من حيث ذواتهم و انتسابهم إلى بنى أمية، بل إنمّا لعنوا لما هم عليه من الاعتقاد و القول و الفعل، فكل من كان عليه فهو منهم و إن لم يكن منهم، و كل من لم

ص: ٤٠٠

١- (١) بحار الأنوار ١٠: ١٢١ و ١٩: ١٨ و ٣٢٦: ٢٢.

٢- (٢) سورة إبراهيم: ٣٦، تفسير العياشى ٢: ٢٣١.

٣- (٣) تفسير العياشى ٢: ٢٣١.

٤- (٤) سورة هود: ٤٦.

٥- (٥) سورة النساء: ١٢٣.

يكن عليه فليس منهم و إن كان منهم.

ففى روايه عبيد بن زراره، قال: دخلت على أبى عبد الله عليه السلام و عنده البقباق، فقلت له: جعلت فداك رجل أحبّ بنى أميّه أهو معهم؟ قال: نعم، قال: قلت: رجل أحبّكم أهو معكم؟ قال: نعم، قلت: و إن زنا و إن سرق؟ قال: فنظر إلى البقباق فوجد منه غفله، ثمّ أومىء برأسه: نعم(١).

هذا، و يؤيد الاحتمال الثانى ما ورد عن الصادق عليه السلام فى قوله تعالى: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَدُلُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَ أَحْلُوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ \* جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَ بئس القَرَارُ (٢) إنّها نزلت فى الأفجرين من قريش: بنى المغيره، و بنى أميّه. فأما بنو المغيره، فقطع الله دابريهم. و أميا بنو أميّه، فمتّعوا إلى حين، ثمّ قال: و نحن نعمه الله التى أنعم بها على عباده، و بنا يفوز من فاز(٣). و مثله عن أمير المؤمنين عليه السلام(٤).

فإنه يستفاد من قوله «و أميا بنو أميّه، فمتّعوا إلى حين» أنّ المراد بالمعلونين منهم هم الذين متّعوا إلى زمان انقراض دولتهم المنحوسه الذين بدّلوا تلك النعمه و عدلوا عنها لا- مطلقهم. و إن كانوا مؤمنين مبتغين لتلك النعمه، فإنّهم كغيرهم مكلفون مأمورون بالإيمان، فمن آمن منهم و حسن إيمانه فهو ناج لا يسوغ لعنه، كما يستفاد من الخبر. فإنّ من يذكر الله فيهما(٥)، و تصعد أعماله إلى السماء، كيف يجوز لعنه؟ و هو صحيح الاعتقاد مؤمن مصدّق لما جاء به النبي صلّى الله عليه و آله.

ص: ٤٠١

١- (١) إختيار معرفه الرجال ٢: ٦٢٧ برقم: ٦١٧.

٢- (٢) سوره إبراهيم: ٢٨.

٣- (٣) تفسير القمى ١: ٣٧١.

٤- (٤) أصول الكافى ١: ٢١٧.

٥- (٥) فى المجلس و المسجد، كما سبق فى الحديث الأوّل «منه».

و ليس فى الأخبار ما يدلّ على أنّهم بأسرهم بحيث لا يشدّ منهم فرد إلى انقراض زمان التكليف من الهالكين المستحقّين اللعن، بل فيها ما يدلّ على خلافه كما سبق. فما كان لمؤمن و لا مؤمنة إذا و افا مؤمنا أو مؤمنة منهم أن يقول: هذا من بنى أمّيه، و قاطبتهم ملعون، فهذا ملعون، ليدخله شكّ فى إيمانه، و يذهب به إلى الارتداد، أعاذنا الله من موبقات الإيمان.

فهذا هو السبب المقدم لنا على تحرير هذه المسأله.

و قد بلغنا من ثقات الساده أنّ قبل زماننا هذا بخمسين سنه أو أكثر، سأل واحد من بنى أمّيه فى مدينه بغداد فاضلا(1) من فضلائنا الإماميه - كثر الله أمثالهم - عمّا ورد فى طريقتنا من لعنهم قاطبه، كان السائل من أهل الإيمان.

فأجابهُ الفاضل بوروده فيه و اعتذر بذلك، و قال ما أقول إذا كان قد ورد.

فأقنط الرجل المسكين و آيسه، و لم يأول الحديث، و لم يشرح له ما يسكن فؤاده، أو يشفى كباده(2)، و هذا من مثله منكر يورث تئيس المكلف، و قد ورد النهى عنه بالاضافه إلى كلّ عالم.

و تمّ استنساخ و تحقيق و تصحيح هذه الرساله الشريفه عن نسخه المؤلف بخطه الشريف فى (15) جمادى الثانى سنه (1411) هـ، فى بلده قم المقدّسه، على يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائى عفى عنه.

و تمّ مراجعتها ثانيا فى يوم الاثنين (15) ذى الحجه الحرام سنه (1426) هـ، و الحمد لله ربّ العالمين.

ص: 402

---

1- (1) المراد به الفاضل الخوانسارى جمال المله و الدين قدّس سرّه «منه».

2- (2) بالضمّ و جمع الكبد «منه».

في الجبر و التفيوض

للعلامه المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٤٠٣



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أمرنا بما يصحنا و ينفعنا تخيرا، و نهانا عما يفسدنا و يضرنا فى ديننا و دنيانا تحذيرا، و كلفنا بعد ما ملكنا ما هو أملك به منا بلطفه يسيرا، و وضع تكليفه عنا حين ما أخذ مناطه منا بل لم يكلفنا بإحسانه عسيرا، و أعطانا بفضله و كرمه على قليل من أعمالنا ثوابا جزيلا و أجرا كثيرا.

و الصلاة على خير خلقه سيدنا محمد المبعوث على العالمين بشيرا و نذيرا، و على آله الذين قاموا مقامه، فدلوأ على الحق كما دل، فكان كل منهم فى وقته سراجا و قمرا منيرا.

و بعد: يقول العبد الأنس بمولاه الجليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشهور بإسماعيل، سقاه الله من رحيقه المختوم، و كشف عليه من بواطن العلوم:

لما انتهت النوبه فى مطالعتنا كتاب نهج البلاغه إلى باب المختار من الحكم و الأدب، و ذلك بعد ما فرغنا عما فيه، وجدنا فيه كلاما موجزا جامعا لإثبات أمر بين الأمرين، و نفى القول بالجبر و التفويض، المستلزم للكذب و المين.

فأشار مشيرنا إشاره عقليه إلى كشف سحاب ستره، ليكون ذاك وسيله بدور بدره و ظهور قدره، فإنه بحر عميق، و كلام دقيق، صدر من مصدر التحقيق، على صدر الدين بل كعبه اليقين سلام الله عليه و على آله و أولاده المعصومين إلى يوم الدين.

ص: ٤٠٥

حيث قال وقد سئل عن معنى قوله «لا حول ولا قوه إلا بالله»: «إنا لا نملك مع الله شيئاً، ولا نملك إلا ما ملكنا، فمتى ملكنا ما هو أملك به منا كلفنا، ومتى أخذنا منا وضع تكليفه عنا(1)».

فى الاسمين من «لا حول ولا قوه» خمس أوجه من الاعراب مشهوره:

فتحهما، ورفعهما لكونه جواب قولهم «أبغير الله حول وقوه؟» فرفع بالابتداء مطابقه للسؤال، وفتح الأوّل و نصب الثانى، وفتح الأوّل و رفع الثانى، و بالعكس.

و كلمه «لا» على الوجه الأوّل فى الموضوعين لنى الجنس «و لا- قوه» عطف على «حول» عطف مفرد على مفرد، و خبرها محذوف، أى: لا حول ولا قوه موجود إلا بالله.

أو عطف جمله على جمله، أى: لا- حول إلا- بالله، ولا قوه إلا بالله، فحذف خبر جمله الأولى استغناء عنه بخبر جمله الثانية، فاندفع الإشكال المشهور، و هو أنّ الاستثناء على الوجه الأوّل راجع فى المعنى إلى الجملتين، و لا يصح لفظه؛ لأنّ «إلا» الواحده لا يستثنى بها من شيئين.

و أجاب عنه الشيخ ابن حاجب بأنّ الحول و القوه لما كانا بمعنى، صحّ رجوع الاستثناء إليهما؛ لتنزيلهما منزله شىء واحد.

و هذا الذى ذكره تفسير بعض اللغويين: إنّ الحول هو القوه، و القوه هى الحول، فهما مترادفان.

و قيل: المراد به هنا الحركة، يقال: حال الشىء يحول إذا تحرك، و المعنى لا حركه و لا قوه و لا استطاعه على التصرف إلا بمشيئه الله.

ص: ٤٠٤

وقيل: الحول الحيله بمعنى تقلب الفكر للاهتداء إلى المقصود.

و ظاهر كلام سيدنا أمير المؤمنين - سلام الله عليه - يعطى أنّ الحول بمعنى الملكيه و التصرف، و القوه عباره عن التكليف، كما سنشير إليه إن شاء الله العزيز.

و روى عن ابن مسعود أنّه قال: معناه لا حول عن معصيه الله إلاّ بعصمه الله، و لا قوه على طاعه الله إلاّ بمعونه الله (١).

و فى كتاب التوحيد للصدوق: عن الباقر عليه السلام: إنّ الحول هنا بمعنى التحول و الانتقال، و المعنى لا حول لنا عن المعاصى و لا قوه لنا على الطاعات إلاّ بتوفيق الله سبحانه (٢).

و فى كتاب معانى الأخبار: بإسناده إلى جابر بن يزيد الجعفى، عنه عليه السلام، قال:

سألته عن معنى «لا- حول و لا- قوه إلاّ بالله» فقال: معناه لا حول لنا عن معصيه الله إلاّ بعون الله، و لا قوه لنا على طاعه الله إلاّ بتوفيق الله عزّ و جلّ (٣).

فعلى هذا فيكون وجه تقديم الحول على القوه أنّ التخليه مقدّمه على التحليه، فتخليه النفس و تحويلها من المعاصى إلى الطاعات و إعدادها لها مقدّمه على تحليتها بالطاعات.

و فى الصحيفه الكامله: اللهمّ و من الضعف خلقتنا، و على الوهن بنيتنا، و من ماء مهين ابتدأتنا، فلا حول لنا إلاّ بقوتك، و لا قوه لنا إلاّ بعونك (٤).

ص: ٤٠٧

١- (١) راجع: مجمع البحرين ٥: ٣٥٩.

٢- (٢) التوحيد للشيخ الصدوق ص ٢٤٢ ح ٣.

٣- (٣) معانى الأخبار ص ٢١-٢٢.

٤- (٤) الصحيفه الكامله السجّاديه ص ٥٨، الدعاء: ٩.



الحوّل هنا بمعنى الحركة، أى: لا حركة لنا فى تحصيل خير إلا بقوّتك، و يجوز أن يكون بمعنى الاحتيال من حال حولاً بمعنى إحتال إذا قدر على التصرف، أى:

لا قدره لنا على التصرف إلا بقوّتك.

و القوّه تطلق على كمال القدره، و يقابلها الضعف.

و لما أنّه تعالى مستند جميع الموجودات و المفيض على كلّ قابل ما يستعدّه و يستحقّه، فهو معط لكلّ ضعيف عادم القوّه من نفسه كماله و قوّته، لم يكن للإنسان قدره على الحركة أو التصرف إلا بقوّته سبحانه، و لا قوّه إلا بإفاضه قوّه استعداد هو يقوى به عقله على القيام بأوامره تعالى، و الاجتناب عن نواهيه، و هو معنى قوله «إلا بقوّتك».

و من هنا يعلم معنى قوله تعالى: قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَ لا ضَرّاً إِلا ما شاءَ اللهُ (١).

قال النيشابورى: إحتجّ الأشاعره بهذه الآيه فى مسأله خلق الأعمال، قالوا:

الإيمان نفع، و الكفر ضررّ، فوجب أن لا يحصل إلا بمشيئه الله تعالى. و أجابت المعتزله بأنّ المراد لا أملك لنفسى من النفع و الضرر إلا قدر ما شاء الله أن يقدرنى عليه و يمكننى منه (٢).

و قال أمين الإسلام أبو على الطبرسى: فى هذا الاستثناء دلالة على فساد مذهب المجبّره؛ لأنّ الأفعال كلّها لو كانت مخلوقه لله لما صحّ الاستثناء منه؛ لأنّ

ص: ٤٠٨

١- (١) سورة الأعراف: ١٨٨.

٢- (٢) غرائب القرآن و رغائب الفرقان للنيشابورى ٩: ٩٥.

أحدا لا يملك عندهم شيئا(١).

هذا، و في الحديث: لا حول و لا قوّه إلاّ بالله كنتز من كنوز الجنّه(٢).

و لعلّ الوجه فيه أنّ في هذه الكلمه الشريفه تسليما لقضاء الله و قدره، و إظهارا للفقر إليه تعالى بطلب المعونه منه في جميع الأمور، و إبرازا لعجز البشر بسلب القوّه و الحرکه في الخيرات و الطاعات، و صرف الشرور و السيئات عنهم، و إثباتهما للملك العلام توقيرا و تعظيما له، و دلالة على التوحيد الخفى.

لأنّ من نفى الحيله و الحرکه و القوّه و الاستطاعه عن غيره، و أثبتها له سبحانه على الحصر الحقيقى، و بينه أنّه بإيجاده و استعانته و توفيقه، لزمه القول بأنّه لم يخرج شىء من ملكه و ملكوته، و أنّه لا شريك له تحقيقا لمعنى الحصر، و هذا هو حقيقه الإيمان و العبوديه الموجه لدخول الجنّه.

و اعلم أنّ هذه الكلمه الشريفه يقال لها: الحولقه بتقديم اللام على القاف، على ما ذكره الجوهرى(٣)، و غيره يقول: الحوقله بتقديم القاف على اللام.

و بعد تقدّم هذه الجمله نشرع فى المقصود، سائلين من الله الإمداد و إلهام السداد، فنقول: يشبه أن يكون منشأ السؤال أنّ هذه المقال يوهم الجبر، و يخيل أن لا فاعل و لا مؤثر فى الوجود إلاّ الله، كما تقتضيه أصول الجبريه و الجهميه ممّن كون ما عداه تعالى أسبابا عاديه، و الممكنات بأسرها مستنده إليه من غير واسطه.

و ذلك أنّه يدلّ على نفى جنس الحول و القوّه المستلزم لنفى جميع أفراده عمّا

ص: ٤٠٩

١- (١) مجمع البيان ٥٠٧:٢.

٢- (٢) بحار الأنوار ١٣١:٧٧ و ٢٠٠:٧٨ و ٢٢٦.

٣- (٣) لم أعثر عليه فى صحاح اللغه للجوهرى.

سواه، و انحصارها جميعا فيه؛ لأنّ انتفاء الطبيعه يستلزم انتفاء أفرادها؛ إذ لا وجود للفرد مجردا عنها، كما لا وجود لها مجردا عنه، على ما هو الحقّ من وجود الكلّي الطبيعي في الأعيان في ضمن أشخاصه، فانتفاؤه انتفاؤها.

ضروره انتفاء الكلّ بانتفاء جزئه، كما أنّ انتفاءها انتفاؤه، و إلاّ- لزم وجود الطبائع المرسله في الأعيان و هو المثل، و قد ثبت بطلانها.

فتبّه عليه السّلام على غفلته عن قولهم «إلاّ- بالله» فإنّه يفيد ثبوت حول لهم عن المعصيه و قوّه على الطاعه، بتمليكه تعالى و تمكينه، فإنّ معناه لا حول و لا قوّه بوجه إلاّ حول و قوّه أودعهما فينا و ملكنا إياهما؛ لأنّ حولنا و قوّتنا به و استطاعتنا منه؛ إذ لو لا إقداره إيانا و خلقه لنا أحياء لم نكن مالكين و لا متصرّفين، فنحن قادرون بعد إقداره إيانا، و مالكون بعد تمليكه و تمكينه، فهذه الكلمه الشريفه تدلّ على نفى الجبر و التفويض.

شرح ذلك: أنّ قوله عليه السّلام «و لا نملك إلاّ ما ملكنا» كتفسير لقوله «إنّا لا نملك مع الله شيئا» و بيان لما يفيد الحصر.

ثمّ أخذ في الأمر بين الأمرين، و إطراح القول بالجبر و التفويض من البين، أي:

لما كانت مكنتنا و ملكتنا بتمكينه و تمليكه، فلا نملك معه شيئا، و لا حول لنا و لا قوّه إلاّ به.

فمتى ملكنا غريزه و عقلا- و قوّه و قدره و استطاعه و آله، و بالجملة ما هو مناط التكليف، كلفنا ليلونا أيّنا أحسن عملا. و متى سلبه متّيا كالأ- أو بعضا، وضع تكليفه بهذا القدر عتّيا، مثلا- الصبي و المجنون و من يجرى مجراهما لمتّما أخذ منهم ما هو مناط التكليف، وضع عنهم التكليف، و المستطيع بتكليف دون تكليف كلف بما استطاعه ما دام استطاعه، فواجد النصاب مكلف بالزكاه ما دام واجدا، فإذا أخذ

منه النصاب رفع عنه التكليف بالزكاه، وكذا حال القادر على الجهاد والمستطيع بالحجّ.

والحاصل أنّنا لا نقدر معه تعالى على شيء، ولا نقدر إلاّ عمّا ما أقدرنا عليه، فمتى أقدرنا على ما هو أقدر به منّا صرنا بذلك قادرين عليه، فحينئذ يكلفنا به نحو أن يكلفنا بالنظر والزكاه والصلاه والحجّ والجهاد عند إقداره إيانا عليها، بالعقل والمال والجوارح والأعضاء، فحين ما أخذ منّا العقل والمال والجوارح والأعضاء، أسقط عنّا التكليف بالنظر والزكاه والصلاه والحجّ والجهاد، وما شاكل ذلك.

و بتقرير آخر: ما ينوط به التكليف و يدور عليه الاختيار أن يكون للعبد قوه فاعليه صالحه للفعل و الترك يقال لها: القدره، و قوه أخرى علميه يدركه للنفع و الضرّ و الآفه و الشرّ في جانبى ما يقدر عليه، و قوه أخرى باعته تطيعها القوه المسماة بالقدره، بحيث متى انبعثت الإراده لفعل أو ترك بحسب ما أدركته النفس بقوتها الادراكيه أطاعتها تلك القوه ففعلت أدركت.

فإن حصل وجوب بعد تصوّر نفع مظنون أو مجزوم و انبعثت إرادته جازمه، فذلك وجوب عارض لاحق لا ينافيه إمكان سابق.

و إلى هذه القوى و كونها مناطه للتكليف أشار عليه السيّد الامام بقوله «فمتى ملكنا ما هو أملكك به منّا كلفنا، و متى أخذ منّا وضع تكليفه عنّا» مثلا الصبى و المجنون لما أخذ عنهما القوه العلميه و العمليه وضع عنهما التكليف؛ لقبح تكليف العاجز و الجاهل بما يتوقّف على القدره و العلم.

فدلّ دلالة واضحه على اختيار العبد و قدرته على ما يفعل و يترك، و كونها مؤثّره فيه؛ لأنّ فى صورته عدم تأثير القدره و الاراده من العبد لا معنى لتمليك الله

إياه ما ينوط به التكليف، و لا لوضعه عنه التكليف بأخذه منه ما هو مناطه؛ إذ لا يتصوّر في هذه الصورة ما ينوط به التكليف.

كيف؟ و العبد حينئذ لا مدخل له في فعله و تركه إلا كمدخله الآله فيما هي آله له، و الفرق بإثبات القدره الكاسبه ممّا لا معنى له، و الذين يقولون بها لا يقولون معنى ما يقولون، و ستظهر سخاوته و سماجته إن شاء الله العزيز، و بالجمله يد الله فوق أيدينا، فلا قدره لنا مع قدرته، و إن كانت لنا قدره بقدرته.

و تفصيل هذه الجملة: أنه تعالى أراد شيئا و أردنا نقيضه، وقع مراده تعالى دون مرادنا، فلا نملك معه شيئا؛ لأنّ قدرتنا و إن كانت مستقلّة بالتأثير، إلا أنّ قدرته تعالى فوق قدرتنا فلا تعارض، و الاستواء في الاستقلال بالتأثير لا ينافى التفاوت في القوّه و الشدّه.

فأشار الإمام عليه السلام بهذا الكلام إلى دفع ما توهمته الجبريه، أنّ العبد لو كان مستقلاً في فعله، و أراد الله منه الطاعه و عمل هو بالمعصيه، لزم منه كونه تعالى مغلوبا، و كون عبده غالبا، و ذلك لأنّ المغلوبيه إنّما تلزم أن لو أراد الله إيجاد الطاعه و أراد هو إيجاد المعصيه ثم وقعت المعصيه.

و أمّا إذا أراد منه الطاعه على وجه التخيير، بأن قال: ملكتك الفعل و الترك و أقدرتك عليهما، و أوجبت عليك أحدهما و إن تركته عاقبتك، فالمغلوبيه غير لازمه.

قال الله عزّ و جلّ: يا بن آدم أنا أولى بحسناتك منك، و أنت أولى بسّيئاتك منّي، عملت المعاصي بقوّتي التي جعلتها فيك (١).

ص: ٤١٢

---

١- (١) اصول الكافي ١: ١٥٧، و بحار الأنوار ٥: ١٥ و ٥٦.

و ظاهر أنّ واهب القوّه أقوى، و هو بالحسنات التي هي آله لها أولى؛ لأنّه وهبها ليصرفها فيها، فلمّا صرفها في السيئات و قد نهى عنه، صار هو أولى بها منه؛ لأنّه صرف الشيء في غير مصرفه، فسرف و ظلم به نفسه، و استحقّ به العقاب.

و الحاصل أنّ فعله تعالى في الطاعات أدخل و أشدّ تأثيراً من فعلنا فيها، كما أنّ فعلنا في السيئات أدخل و أشدّ تأثيراً من فعله تعالى فيها، و لذا ورد في كثير من الأخبار القدسيه أنّه تعالى أولى بحسنات عباده منهم، و هم أليق بسيئاتهم منه.

ففي الكافي: عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن الرضا عليه السلام، أنّه قال:

قال الله عزّ و جلّ: يا بن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك، و بقوّتي أدّيت فرائضي، و بنعمتي قوّيت على معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً قوياً، ما أصابك من حسنه فمن الله، و ما أصابك من سيئه فمن نفسك، و ذاك أنّي أولى بحسناتك منك، و أنت أولى بسيئاتك منّي، و ذاك أنّي لا أسأل عمّا أفعل و هم يسألون(١).

و القول بأنّه حينئذ لم يقع مراده تعالى و وقع مراد العاصي، و كفى بذلك نقصه، واهي؛ إذ النقص إنّما يلزم أن لو كانت إرادته تعالى من مقوله إرادته العاصي ثمّ صارت مغلوبه، و لو كانت من مقولتها لغلبت؛ لكونها أقوى منها، كما سبق.

و بالجملة القول بالجبر و عدم تأثير قدره و الإرادة ينافي التكليف المستلزم للثواب و العقاب و الأمر و النهي؛ لأنّ الثواب نفع مقارن للتعظيم، و العقاب ضرر مقارن للاهانه، و لا يتصوّر أنّ مع الجبر، و إلاّ لكان سفهاً.

و كذا الأمر و النهي؛ لأنّهما عبارتان عن إعلام الناس بمصالح بعض الأعمال و منافعها، و بمفاسد بعضها و مضارّها، ليختار العبد ما فيه المصلحه و المنفعة، و يترك

ص: ٤١٣

ما فيه المفسده و المضرة، و ظاهر أنّ ذلك فى صوره الجبر و عدم تأثير الاختيار و الاراده سفه و عبث، تعالى الله ربنا عن ذلك.

و لذلك أثبت عليه السلام لنا قدره مؤثره فى نفسها، إلا أنه نفى عنها التأثير فى جنب قدره الله القادر، فلا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين.

و اعلم أنّ حاصل معنى الجبر على ما ذهب إليه الجهميه يرجع إلى أنّ جميع أفعال العباد من الخير و الشرّ و الحسن و القبح مستند إليه تعالى، من غير أن يكون لقدرتهم مدخل فى أفعالهم أصلا حتّى بطريق الكسب.

و أمّا جمهور الأشاعره، فإنّهم يثبتون لهم كسبا و يقولون: إنّ تعلق قدرتهم و إرادتهم سبب عادى لخلق الله تعالى الفعل فيهم، من غير أن يكون منهم تأثيرا و مدخل فى وجوده، غير كونهم محالا و مظاهر له، و هذا يستلزم نسبه الظلم إلى الله، تعالى عن ذلك، و سيأتى فى ذلك كلام أبسط.

و حاصل معنى التفويض يرجع إلى أنّ الله عزّ و جلّ بعد أن خلق الإنسان و جوارحه و قواه، و أرسل إليه الرسل مبشرين و منذرين ليبيّنوا له النجدين بالوعد و الوعيد، سلّم إليه أمره فى أفعاله الحسنه و القبيحه، فهو مستقلّ فيها.

فهم ينكرون أن يكون لله تعالى صنع فى أفعال عباده بالتوفيق و الخذلان، حتّى أنّ بعضهم يقولون: إنّ تعالى لا يقدر على منعهم و صرفهم عن أفعالهم، بل لا يقدر على إيجاد ما هو مقدور لهم، و هذا وهن فى سلطانه تعالى، و مناف لقوله: وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (١).

و حاصل معنى الأمر بين الأمرين يرجع إلى هدايه الله و لطفه بالنسبه إلى بعض،

ص: ٤١٤

و تركها بالنسبه إلى آخر، بحيث لا يصل إلى حد الإلجاء و الجبر في شيء منهما.

مثلا يأمر عبده بأمر، و يعده على فعله، و يوعدده على تركه، و يمكن صدور الفعل منه، فقد تَمَّ الحَجَّه و لم يبق العذر، ثم بعد ذلك يلاطف بزياده الوعد و الإيعاد و يتأكد الأمر السابق، إلى غير ذلك من الملاحظات، و إذا لم يفعل تلك الألفاف لا يفعله و تقديرها يفعله، فليس في تركها إلجاء.

و في الكافي: عن أبي طالب القمّي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، قلت: ففوّض إليهم الأمر؟ قال: لا، قلت: فما ذا؟ قال: لطف من ربك بين ذلك(١).

و ذكر عند أبي الحسن الرضا عليه السّلام الجبر و التفويض، فقال: ألا أعطيكم في هذا أصلا لا تختلفون فيه، و لا يخاصمكم عليه أحد إلاّ- كسرتموه؟ قيل: إن رأيت ذلك، فقال: إنّ الله تعالى لم يطع بإكراه، و لم يعص بغلبه، و لم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملكهم، و القادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادّا و لا منها مانعا، و إن ائتمروا بمعصيته، فشاء أن يحول بينهم و بين ذلك فعل، و إن لم يحل و فعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثم قال عليه السّلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه(٢).

و قد تكون لله تعالى بالنسبه إلى بعض عباده زياده أطفاف و عنايات تعينهم على ترك المعصيه و فعل الطاعه، كما تشهد بذلك حال الأنبياء و الأوصياء عليهم السّلام، و لا سيّما أولوا العزم منهم، فإنّ اعتناءه تعالى بشأنهم من بدو فطرتهم إلى وقت رحلتهم كان ظاهرا.

ص: ٤١٥

١- (١) أصول الكافي ١: ١٥٩ ح ٨.

٢- (٢) التوحيد للشيخ الصدوق ص ٣٦١ ح ٧.



و ذلك اللطف الزائد: إمّا تفضّل و هو غير واجب عليه، فلا يجب فيه المشاركة، أو مسبّب من علمه تعالى بقبول المحلّ له دون غيره، كما أشار إليه بقوله عزّ من قائل: **اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ (١)**.

هذا، و قيل: إنّ الأمر بين الأمرين هو كون الفعل واقعا بقدره العبد و اختياره، و كون قدرته و اختياره مستندين إلى الله تعالى.

و قيل: هو كون الأمور التكليفية مفضّلا إلى العبد و غيرها بتقدير الله.

و قيل: هو كون الأسباب القريبه للفعل و الترك بقدره العبد، و البعيده كالجوارح و القوى و القدره و الاختيار بقدره الله تعالى، كالفعل يقع بقدرتين معا، و العبد ليس بمجبور في فعله و لا مستقلّ فيه، بأن تكون الأسباب كلّها مستنده إليه.

و قيل: هو كون العبد غير مجبور في جميع ما يتعلّق به و لا مختارا فيه، بل يكون في بعضه كالموت و الحياه مجبورا، و في بعض آخر كالمعاصي و الطاعات مختارا.

و قيل: هو إقدار الله و تمكينه العبد في أفعاله و أعماله و أوامره له بالطاعة و نهيه عن المعصيه، و إنزاله الكتب و إرساله الرسل للترغيب و التهيب بالوعد و الوعيد، فهذا أمر بين الجبر و التفويض.

و هما في طرفي إفراط و تفريط؛ إذ الأوّل إيجاد الفعل في العبد و لا قدره له على تركه و الامتناع منه، و الثاني تسليم الله الأمور إليه و إباحته له ما يريد، بحيث لا تكون له قدره على صرفه عنه و منعه.

و بالجملة هذا أمر فهمه دقيق، و علمه أنيق، لا تقتبس إلّا من مشكاه أهل بيت النبوه و معدن الرساله، و لذلك تحيّر فيه العلماء من كلّ فرقته.

ص: ٤١٦

قال الفخر الرازي و هو إمام الجبريه و قدوتهم: حال هذه المسأله عجيبه، فإنّ الناس كانوا فيها مختلفين أبداً، بسبب أنّ ما يمكن الرجوع إليه فيها متعارضه، فمؤول الجبريه على أنّه لا بدّ لترجيح الفعل على الترك من مرجّح ليس من العبد، و مؤول القدريه على أنّ العبد لو لم يكن قادراً على فعله لما حسن المدح و الذمّ و الأمر و النهي، و هما مقدّمتان بديهيتان.

ثمّ من الدلائل العقلية اعتماد الجبريه على أنّ تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومه للعبد، و اعتماد القدريه على أنّ أفعال العباد واقعها على وفق قصورهم و دواعيهم، و هما متعارضان.

أقول: القول بالجبر لَمَّا استلزم عدم فائده الأمر و النهي، و المحمده و المذمّه، و الوعد و الوعيد، و إنزال الكتب و إرسال الرسل، و بطلان الثواب و العقاب، و عدم الفرق بين الكفر و الإيمان، و الشكر و الكفران، و كلمه التوحيد و الهديان، إلى غير ذلك.

فإنّه إنّما يتصوّر بعد أن كانت صدور هذه الأفعال عن مصدرها على سبيل القدره و الاختيار دون الجبر و الاضطرار، بل القول به يخالف بديهه العقل؛ إذ الضروره قاضيه باستناد أفعالنا إلينا. علم بالضروره أنّ ما دلّ على صحّته شبهه فاسده: إمّا مادّه، أو صورته، و إن لم يكن لنا علم بفساد إحداها بخصوصها، و لا قدره على ردّها، فإنّ الشبهه في الضروريات لا يلتفت إليها و لا يجاب عنها.

مثلاً لَمَّا كان حدوث العالم من ضروريات الدين، لانعقاد الإجماع عليه من الملمّين، و صراحه الأخبار المتواتره عن المعصومين، علمنا أنّ شبهه القدم و ما يدلّ عليه بأقلّ لا يلتفت إليه، سواء قدرنا على ردّها و الجواب عنها أم لا، و له نظائر.

ثمّ حاصل ما عوّل عليه الجبريه أوّلاً: أنّ العبد لو كان قادراً مختاراً، و القادر من يصحّ منه الفعل و الترك، لتوقّف ترجيح لا يكون صادراً عنه باختياره، و إلّا لزم التسلسل بنقل الكلام إلى صدوره منه، و يكون الفعل مع ذلك المرجح واجب الصدور عنه؛ إذ لو لم يجب لجاز أن يوجد معه تاره و يعدم أخرى، فتخصيص أحد الوقتين بالوجود يحتاج إلى مرجح آخر و لا يتسلسل، بل ينتهى إلى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه، فيكون اضطرارياً لا اختيارياً.

و أجب بأنّ القادر من يصحّ منه الفعل و الترك قبل تحقّق الداعى إلى أحدهما و هو الإراده. و أمّا بعده فيجب الطرف الذى تعلق به الاراده، و الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحقّقه.

و حاصل ما عوّل عليه ثانياً: أنّه لو كان موجداً لأفعاله بالاختيار، لكان عالماً بتفاصيلها؛ إذا لايجاد لا يتصوّر بدون العلم بالموجد، و التالى باطل؛ إذ الناطق مثلاً ينطق بحروف مخصوصه على نظم مخصوص من غير شعور له بمخارجها و لا بالهيئات و الأوضاع التى لتلك المخارج عند الاتيان بتلك الحروف.

و أجب بأنّ العلم الاجمالى كاف فى الايجاد بالاختيار، و هو حاصل فى الصوره المذكوره و ما شاكلها.

## فأئده

القدر محرّكه قد يجيء بمعنى الخلق، و المراد به هنا خلق الله تعالى جميع الأشياء حتّى أفعال العباد، كما ذهب إليه الأشاعره القائله بأن لا مؤثّر فى الوجود إلّا الله، فالقدرى يساوق الجبرى لا يقابله.

لكن لما اتّفقت الأئمّه على أنّ النبى صلّى الله عليه و آله قد ذمّ القدرية بقوله: القدرية مجوس هذه الأئمّه. اندفع كلّ من الجبريه و التفويضيه أن يدفع هذا النبز عن أنفسهم،

فيسمّون خصومهم بها، إلا أنّ الظاهر كما أوّمانا إليه أنّ القدرية هم القائلون بالقدر لا النافون له، كما هو مقتضى قاعده اللغه، كالتميميه و الزيديه و الروميه و نحوها.

فقول صاحب القاموس بعد تفسيره القدر بالقضاء و الحكم: و القدرية جاحدوا القدر(١). محلّ نظر، يمكن فهمه أيضا ممّا حكاه الراغب و سيأتى: أنّ رجلا من الجبريه زنت امرأته، فجعل يضربها و هى تقول: القضاء و القدر.

و يدلّ عليه أيضا التشبيه فى الحديث المذكور، فإنّ المجوس كما يظهر من بعض الأخبار كانوا يعملون الفواحش، ثمّ يسندونها إلى الله تعالى.

و روى عن عبد الله بن عمر، أنّه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: القدرية مجوس هذه الأئمه، إن مرضوا فلا تعودوهم، و إن ماتوا فلا تصلّوا عليهم، و إن لقيتموهم فلا تسلّموا عليهم، قيل: من هم يا رسول الله؟ قال: الذين يعملون المعاصى، ثمّ يزعمون أنّها من الله كتبها عليهم(٢).

و هذا مع دلالة على كفرهم نصّ بالباب، كما لا يخفى على أولى الألباب، و كلام الرازى حيث قابل بين الجبريه و القدرية مبنى على أنّ مراده بهم من يقول بأنّ أفعال العباد ليست بقدر الله و قضائه، بل بمجرد إرادتهم، فهم القادرون على كلّ ما فى تحت قدرتهم من غير أن يكون لله فيه صنع.

بل بالغ بعضهم(٣) لفرط جهله حتّى قال بعدم قدرته تعالى على صرف العبد عمّا

ص: ٤١٩

١- (١) القاموس المحيط ٢: ١١٤.

٢- (٢) كنز العمال ١: ١١٩.

٣- (٣) و هم طائفه من المعتزله الذين يقولون: إنّ الله تعالى لا- قدره له على صرفه و منعه عباده عمّا يفعلون، بل لا قدره له على إيجاد ما هم عليه قادرون، و هم المشهورون بالمفوّضه «منه».

يريد، فأوهن الله في سلطانه، و نفى عموم قدرته، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

و إلى رده أشار عليه السلام بقوله «فمتى ملكنا ما هو أملكك به منا كلّفنا».

و روى محمد بن إدريس في السرائر: عن سعد الجلاب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يبرأ من القدرية في كل ركعه، و يقول: بحول الله و قوته أقوم و أقعد(١).

و هذا صريح في أنّ المراد بالقدرية هم المفوضه، و أنّ التفويض عبارته عن سلب قدرته تعالى على صرف العبد عما يريد، و إلى هذا التقابل أشار المولوى فى المثنوى بقوله:

در خرد جبر از قدر رسواتراست(٢)

هذا، و بما قرّناه سابقاً يظهر جواب شبهه أخرى لهم، و هى أنّ العبد المتمكّن من فعله إذا أراد تحريك جسم مثلاً و أراد الله سكونه، فإيّا أن يقعاً معاً، أو لا- يقع شىء منهما، و هما محالان، أو يقع أحدهما فيلزم الترجيح من غير مرجح، و هو وجود المرجح فى إرادته تعالى.

و فى كلامه عليه السلام حيث نفى المغلوبية فى ضمن غالبية تعالى، إشاره إلى دفع هذه الشبهه أيضاً؛ لأنّ الفعل و إن كان واقعا بقدرتنا و اختيارنا، إلا أنّهما مستندان إليه تعالى، فهو أملكك به منا.

ضروره أنّ موجود المالك أملكك منه بما ملكه، لكنّه بعد ما ملكه و مكّنه عليه

ص: ٤٢٠

١- (١) السرائر ٣: ٦٠٢، بحار الأنوار ٨٥: ١٨٣.

٢- (٢) المثنوى المولوى ص ٥٢٠ ج ٥.

كَلَّفَهُ، فَمَتَى أَخَذَهُ مِنْهُ وَضَعَ تَكْلِيفَهُ عَنْهُ؛ إِذْ لَا- يَتَصَوَّرُ مِنْ عَاقِلٍ فَضْلًا عَنْ حَكِيمٍ كَامِلٍ أَنْ يَكْلِفَ مِنْ لَا سَبِيلَ لَهُ إِلَى الْإِتْيَانِ بِمَا كَلَّفَ بِهِ، فَفِيهِ نَوْعٌ إِيمَاءٌ إِلَى بَطْلَانِ الْقَوْلِ بِجَوَازِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يَطَاقُ.

فَظَهَرَ أَنَّ حَصْرَ الْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ فِيهِ تَعَالَى بِاعْتِبَارِ أَصْلِ التَّمْلِيكِ وَالتَّمَكِينِ، وَإِلَّا- فَلِلْعَبْدِ حَوْلٌ وَقُوَّةٌ بِحَوْلِهِ وَقُوَّتِهِ وَإِقْدَارِهِ وَتَمَكِينِهِ، وَهُوَ الظَّاهِرُ مِنْ قَوْلِهِمْ «إِلَّا بِاللَّهِ».

وَإِلَى هَذَا الْأَصْلِ يَرْجِعُ قَوْلُهُمْ «بِحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ أَقُومُ وَأَقْعُدُ» فَهُوَ مِنَ الْعَبْدِ شُكْرٌ وَإِظْهَارٌ لِمَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ، لِزَيْدِهِ فَوْقَ الْمَزِيدِ، وَيَعِينُهُ عَلَى فِعْلِ مَا يَرِيدُ، وَالْإِضَافَةُ تَكْفِيهَا مَلَابَسُهُ مَا، فَكَيْفَ بِالْمَلَابِسِ التَّامَّةِ، فَلَا جَبْرَ لِتَمْلِكِهِ، وَلَا تَفْوِيضَ لِتَمْلِكِهِ، وَقُدْرَتَهُ عَلَى أَخْذِ مَا مَلَكَهُ لِكُونِهِ أَمْلَكَهُ بِهِ مِنْهُ، فَالْمُرَادُ أَنَّهُ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ لَوْ لَا حَوْلَ اللَّهِ وَقُوَّتَهُ وَتَمْلِكِهِ وَتَمَكِينِهِ.

فَالْمَوْثَرُ بِالذَّاتِ لَا يَكُونُ إِلَّا الْوَاجِبُ بِالذَّاتِ؛ لِأَنَّ الْحَوْلَ وَالْقُوَّةَ حَيْثَمَا كَانَتْ، كَانَتْ فَائِضَةً مِنْ مَبْدَأِ الْفِيضِ، وَهُوَ الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى، وَالْآثَارُ كُلُّهَا تَابِعَةٌ لِلْوُجُودِ، وَهُوَ تَابِعٌ لِلْمَهْيَةِ، وَهِيَ تَابِعَةٌ لِجَاعِلِهَا، خَارِجَةٌ بِهِ مِنَ اللَّيْسِ إِلَى الْأَيْسِ.

فَالْحَيَاتُ وَالْآلَاتُ، بَلْ كُلُّ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَجُودَ الْمَعْلُولَاتِ مِنَ الْأَفْعَالِ وَالْحَرَكَاتِ فَائِضَةٌ مِنْ مَبْدَأِ الْمَوْجُودَاتِ، إِلَّا أَنَّهُ بَعْدَ مَا مَلَكَ الْعَبْدَ وَمُنَحَهُ إِيَّاهُ كَلَّفَهُ بِمَقْتَضَاهُ لِيَسْتَحَقَّ بِهِ التَّعْظِيمَ، وَيَفُوزَ بِالنَّعِيمِ الْمَقِيمِ، فَالْأَسْبَابُ الْبَعِيدَةُ كُلُّهَا مِنْهُ تَعَالَى بِإِخْتِيَارِ مِنَ الْعَبْدِ، وَالْقَرِيبَةُ مِنَ التَّخْيِيلِ وَالتَّفَكُّرِ وَالْإِرَادَةِ.

وَ بِالْجُمْلَةِ مَا بِهِ يَخْتَارُ أَحَدُ طَرَفِي الْفِعْلِ وَالتَّرَكُّ مِنْهُ بِاخْتِيَارِهِ بَعْدَ تَمْلِكِهِ وَتَمَكُّنِهِ، وَمِنْهُمَا يَصْدُرُ عَنْهُ الْفِعْلُ، إِلَّا أَنَّ تَأْثِيرَ الْعَلَّةِ الْبَعِيدَةِ لَا يَصِلُ إِلَى الْمَعْلُولِ فَضْلًا عَنْ كُونِهَا تَامَّةً فِي إِيجَادِهِ، وَإِنَّمَا الْوَاصِلُ إِلَيْهِ تَأْثِيرَ الْعَلَّةِ الْقَرِيبَةِ؛ لِأَنَّهُ الصَّادِرُ عَنْهَا لَا

من البعيده، و العله القريبه لا توجد إلا بعد وجودها و قدرتها و تمكّنها بأسباب تؤدى إليها، و بعد ما رفع عنها الموانع.

قال المحقق فى شرح رساله العلم: الذى ينظر إلى الأسباب الأول، و يعلم أنّها ليست بقدره الفاعل و لا بإرادته يحكم بالجبر، و هو غير صحيح مطلقاً؛ لأنّ السبب القريب للفعل هو قدرته و إرادته. و الذى ينظر إلى السبب القريب، يحكم بالاختيار و التفويض، و هو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً؛ لأنّ الفعل لم يحصل بأسباب كلّها مقدوره و مراده له. و الحقّ ما قاله بعضهم: لا جبر و لا تفويض و لكنّه أمر بين أمرين (١). إنتهى كلامه رفع مقامه.

و فيه أنّهم لا ينكرون قدرته و إرادته، بل يقولون بهما و بتعلّقهما بالفعل، و به يثبتون الكسب، إلا أنّهم ينفون منها التأثير فيه، و من الفاعل المدخليه فى وجوده، غير كونه محلاً له، فالأولى أن يضمّ إليه، و وجودهما بدون التأثير كعدمهما، كما سيأتى فى أواخر الرساله بيانه، و يمكن أن يكون هذا مراده رحمه الله؛ إذ لا معنى للقدره إلا ما يؤثّر فى الغير على وفق الاراده.

هذا، و أنت خبير بأنّ كونه تعالى أملك و أقدر من عباده، لا ينافى كون حركات العباد صادرة عنهم، ألا يرى إلى ما قال عالم من أهل بيت النبوه عليهم السّلام: اللهمّ إنك كلّفتنى من نفسى ما أنت أملك به منى، و قدرتك عليه و على أغلب من قدرتى (٢).

حيث أثبت لنفسه قدره مؤثّره مغلوبه فى جنب قدره الله القادر، و ذلك لأنّ قدرته على إصلاح نفسه و تطهيرها من دنس المعاصى بسلوك سبيل الطاعه،

ص: ٤٢٢

١- (١) راجع: رساله أفعال العباد بين الجبر و التفويض للمحقّق الطوسى ص ٤٧٧.

٢- (٢) الصحيفه الكامله السجّاديه ص ١٠٦، الدعاء: ٢٢.

و تحزى رضوانه، و تجنب سخطه، و وقايتة لها من الهلاك السرمدى و العذاب الأبدى، بالقيام بالطاعات، و اجتناب الشهوات، مستنده إلى قدرته تعالى، إذ هي مستنده بمنع الموجودات، و كل قدره تنتهى إلى قدره فوقها.

فهو سبحانه أقدر على إصلاح نفس عبده منه، و قدرته على العبد و على ما كلف به أغلب من قدره العبد، كيف لا؟ و هو لا يملك لنفسه نفعا و لا ضرا إلا به، و كل موجود فهو فى تصرف ملكه و قدرته، فدل بذلك على بطلان الجبر و التفويض.

فإن المفوض له تعالى قدره على صرفهم و منعهم عن المعاصى، و هم يعلمون أنه تعالى مقلب القلوب و الأبصار، فربما يقلب قلب العاصى عن إرادته المعصية إلى إرادته الطاعة، كما قلب قلب فرعون على إرادته قتل موسى عليه السلام، و جعله شفيقا عليه حتى تبناه و رباه فى حجره.

و أما الجبريه، فهم لا يثبتون للعبد قدره: إما مطلقا كالجهيمه منهم، أو مؤثره كالأشعريه، و هم يعلمون أن لا معنى للقدره إلا ما يؤثر فى الغير على وفق الاراده.

فمن أثبت للعبد قدره و إرادته من غير تأثيرهما فى الأفعال، بل جعل تعلقهما من الأسباب العاديه لخلق الله تعالى عن ذلك الفعل فيه، و سمّاه الكسب الذى يثبته الأشعري، و به صحح التكليف و ما يتفرع عليه من الثواب و العقاب، و به ذب عنهم التشنيع بعدم الفرق بين حركه المرتعش و المختار، و كونهم أضلّ و أجهل من الحمار، فإنه يفرق بين المقذور و غيره.

فقد أغرب، فإنه مع كونه خلاف العقل و النقل، فإن كل عاقل يجد من نفسه أن أفعاله صادرة عنه بقدرته و اختياره، حتى أنه لو أراد تركه لتركه، و لذا يلوم نفسه إذا فعل قبيحا، و ما لامها إلا و قد وجد منها سبيلا إلى تركه.

و قد سئل بعض الصادقين من أهل بيت النبوه عليهم السلام عن القضاء و القدر، فقال: ما



استطعت أن تلوم العبد عليه فهو منه، و ما لم تستطع أن تلومه فهو من فعل الله تعالى، يقول الله للعبد: لم عصيت؟ لم فسقت؟ لم شربت الخمر؟ لم زנית؟ فهذا فعل العبد، و لا يقول له: لم مرضت؟ لم قَصَّرت؟ لم ابيضضت؟ لم اسوددت؟ لأنه من فعل الله تعالى (١).

و عن باب مدينه العلم و معدن الفضل و الحكم عليه السّلام: كلّ ما استغفرت منه فهو منك، و كلّ ما حمدت الله عليه فهو منه (٢).

و القول بأنّ القدر الضرورى هو صدور أفعالنا مقارنة لإرادتنا و اختيارنا صدرت عنّا أو عن الله، تشكيك فى الضرورى.

و قولهم إنّ المدعى لو كان ضروريا لما صار مطرح الأنظار، و لما ذهب إليه جماعه من الأخبار. مدفوع بأنّ الله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم، و لعلمهم منعوا هدايته لتهالكم على ترويح باطلهم و حثهم إياه، فإنّ حبك الشيء يعمى و يصم.

ألا- يرى إلى قوله تعالى فى منكره: وَ لَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ سَيَخِرُّ السَّمْسُ وَ الْقَمَرُ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ (٣) حيث أنكروا لعنادهم ما شهدت به قلوبهم.

و معلوم لك أنّ هذا الاعتقاد الشنيع و القول الفظيع من لوازم أصولهم الفاسده و آرائهم الكاسده، فإنّهم لما قالوا بكون العلم علّه للحدث و مفيدا لوجوبه، قالوا بأنّ أفعال العباد معلوله لعلم واجب الوجود، و واجبه باقتضائه، فهذا شيخهم الخيام

ص: ٢٢٤

١- (١) بحار الأنوار ٥: ٥٩ ح ١٠٩.

٢- (٢) بحار الأنوار ٥: ٥٨.

٣- (٣) سورة الزمر: ٣٨.

نقل عنه أنه كان يقول:

من می خورم و هر که چه من اهل بود می خوردن من بنزد او سهل بود

می خوردن من حق ز ازل می دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

و أمّا المعتزله، فقالوا: إنّ الله تعالى كان عالما في الأزل بما يفعله العبد فيما لا يزال، و لكن علمه به لا يخرج عن كونه اختياريا للعبد، كما أنّ من أعطى عبده سيفاً و هو يعلم ما يصنع به العبد، و العبد صرفه في قتل نفس مثلاً، لا يخرج فعل العبد هذا بعلم سيده به عن كونه اختياريا للعبد، فهذا محققهم نصير الدين محمد نقل عنه أنه قال في جواب الخيام:

گفتی که گنه بنزد او سهل بود این کی گوید کسی که او اهل بود

علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود

و الحقّ معهم؛ لأنّ معنى الاختيار - كما سبق - أن يكون للعبد قوّه فاعليه صالحه للفعل و الترك يقال لها: القدره، و قوّه أخرى علميه مدرکه للنفع و الضرر و الآفه و الشرّ في جانبى ما يقدر عليه، و قوّه أخرى إراديه باعته تطيعها القوّه المسماة بالقدره بحيث متى انبعثت الاراده لفعل أو ترك بحسب ما أدركته النفس بقوّتها الادراكيه أطاعتها تلك القوّه ففعلت أو تركت.

و ذلك أمر لا- ينافيه علم الله تعالى بما يقع أو لا يقع من الطرفين، فإن حصل وجوب بعد تصوّر نفع مظنون أو مجزوم و انبعث إرادته عازمه، فذلك وجوب عارض لا حق لا ينافيه إمكان سابق.

قال المحقّق الطوسى في بعض رسائله: و الحجّه العظمى للمجبّره أنّ الله تعالى قبل إيجاد العباد قد علم أنّ كلّ واحد منهم ما ذا يفعل بعد وجوده، فلو أمكن خلافه لزم أن يكون علمه تعالى جهلاً، لعدم مطابقته للمعلوم، لكن لا يمكن و هو الجبر.

و أيضا كلّ ما هو مقدّر في علمه تعالى أن يحصل للعبد وجب أن يحصل وإن لم يسع فيه، و كلّ ما هو مقدّر أن لا يحصل له امتنع حصوله له و إن سعى فيه، فلا تأثير بسعى العبد و اجتهاده، بل جميع الأشياء صادرة بتقدير الله تعالى و إرادته (١).

و الجواب: المعارضه بأنّ الله كما كان عالما بفعل الخلق قبل خلقهم، كذلك كان عالما بأفعال نفسه قبل خلقها، فيلزم أن يكون مجبوراً على أفعاله، فما هو جواب عن هذا فهو جواب عن ذاك.

و أمّا الشبهه الثانيه، فجوابها ظاهر؛ لأنّه تعالى إذا قدّر شيئاً أن لا يقع إلاّ بالجهد، امتنع وقوعه إلاّ بالجهد. و أمّا من اجتهد، فلا يلزم من اجتهاده أن يصل إليه ما قدّر وصوله إليه بالاجتهاد، فإنّ الجهد وحده ليس بسبب موجب، بل يحتاج وصوله إليه إلى شرائط أخرى.

و حسن التوفيق عباره عن استجماع جميع تلك الشرائط، و سوء التوفيق عباره عن فقدان بعضها، و وجود السبب الغير الموجب لا يقتضى وجود المسبّب.

هذا، ثمّ أنت خبير بأنّ من لوازم القول بالجبر - كما أشار إليه الخيام - أن لا يلوم أحد أحداً على أفعال القبائح.

نقل الراغب في المحاضرات: أنّ رجلاً من الجبريه زنت امرأته، فجعل يضربها و هي تقول: القضاء و القدر، فلما بالغ في ضربها، قالت: و الله أنت تقول بمذهب ابن عبّاد، فقيل الرجل عذرها، و ألقى السوط من يده، و قال: أنت سنّيه حقّاً.

و من الغرائب أنّهم يلتزمون مثل هذا الإلزام الفظيع، و يقبلون عذر من فعل مثل هذا الفعل الشنيع، و ينقلون في ذلك حديثاً، رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريره،

ص: ٤٢٤

١- (١) راجع: تلخيص المحصّل للمحقّق الطوسي ص ٣٢٥.

قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: احتج آدم و موسى عليهما السَّلام عند ربَّهما، فحجَّ آدم موسى، قال موسى: أنت آدم الذى خلقك الله بيده و نفخ فيك من روحه، و سجد لك ملائكته و أسكنك فى جنَّته، ثمَّ أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض؟

قال آدم: أنت موسى الذى اصطفاك الله برسالته و بكلامه، و أعطاك الألواح فيها تبيان كلِّ شىء و قرَّبك نجيا، فبكم وجدت الله كتب التوراه قبل أن أخلق؟ قال موسى: بأربعين عاما، قال آدم: فهل وجدت فيها «و عصى آدم ربَّه فعوى»؟ قال:

نعم، قال: أفتلومنى على أن عملت عملا كتبه الله تعالى على أن أعمله قبل أن يخلقنى بأربعين عاما، قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: فحجَّ آدم موسى (١).

و أنت تعلم أن هذا ممَّا وضعت الزنادقه ليفسدوا به الإسلام، و ينصروا به مذهبهم. روى عن حماد بن زيد، قال: وضعت الزنادقه على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عشرة ألف حديث.

و عن عبد الله بن يزيد المقرمى: أن رجلا من الخوارج رجع عن بدعته، فجعل يقول: انظروا هذا الحديث عمَّن تأخذونه، فإنَّا كنَّا إذا رأينا رأيا جعلنا له حديثا.

و قد ذهب الكراميه و بعض المبتدعه من المتصوِّفه إلى جواز وضع الحديث للترغيب و الترهيب.

و حكى عن بعض أهل الرأى أن ما وافق القياس الجلى جاز أن يعزى إلى النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، حتَّى قال بعض المخذولين فى الحديث المشهور المتواتر: إنَّما قال من كذب علىّ و نحن مكذب له و نقوى شرعه. نسأل الله السلامه من الخذلان.

و قال الطيبى فى شرح الحديث المذكور: حجَّ آدم موسى، أى: غلب عليه

ص: ٤٢٧

بالحجّه، بأنّ أزمه أنّ جملة ما صدر عنه لم يكن هو مستقلا بها متمكنا من تركها، بل كانت أمرا مقضيا.

و لا يخفى أنّ هذه حجّه بالغه للكفار و العصاه على الله يوم القيامة؛ إذ لهم أن يقولوا: يا ربّ أرسلت إلينا رسلا، و لكنّك منعنا بقضائك و قدرك اتّباعهم، فتكون للناس على الله حجّه بعد الرسل.

إنّما (١) يتمّ إذا كانت قدرته و إرادته مستندتين إليه، كما تبه عليه السلام عليه.

و أمّا إذا كانتا مستندتين إلى الله تعالى كفعله على ما زعموه، لكونهما من الممكنات المستنده إليه تعالى من غير واسطه، فلا يتوجّه تكليف إليه، و لا- يصحّ الوعد و الوعيد عليه؛ لأنّه و الحال هذه كآله في يد غيره، فلا مدخل له في الفعل و الترك إلّا كمدخله تلك الآله، و بهذا القدر لا يتصحّ الثواب و العقاب، و لا يتّجه إليه الخطاب بالعتاب.

و قولهم بأنّ هذا إنّما يرد على القائل بالحسن و القبح العقليين؛ إذ يقبح عقلا إيصال العذاب إلى من لم يفعل شيئا بالاختيار و كان مضطرا فيه، و أمّا من لم يقل بهما فلا؛ لأنّ ما سوى الله ملكه يتصرّف فيه ما يشاء بما يشاء، فله أن يثيب أو يعاقب من يشاء كيف يشاء، حتّى لو أدخل الأبرار في الجحيم و الفجار في النعيم، لم يكن ذلك قبيحا، بل القبيح ما اعتبره قبيحا، و الحسن ما اعتبره حسنا، فما فعله ليس فيه قبح.

مدفوع بأنّ إرسال الرسل، و إنزال الكتب في الدنيا، و نشر الصحائف، و إحضار الأنبياء و الشهداء في العقبي، يكون على هذا التقدير عبثا؛ إذ لا فائده في ذلك إلّا

ص: ٤٢٨

١- (١) هذا خبر «إنّ» في قوله «فإنّه مع كونه خلاف العقل و النقل» «منه».

إلزام الحجّج على المكلف، وإثبات ما به يستحقّ الثواب والعقاب، فإذا كان ما سواه ملكه، وكان له أن يتصرّف فيه ما يشاء كيف يشاء، فأىّ حجه إلى ذلك؟

فالحقّ مع العدلية (١) القائله بأنّ العبد خالق لأفعاله الاختياريه بقدرته وإرادته؛ لأنّ الله مكّنه على الفعل والترك، وأقدره عليهما، وخلق سبيله، إلاّ أنّه أوجب عليه أحدهما.

ثمّ قال: إن تركته عاقبتك، وإن فعلته أثبتك، كما ورد في حديث صحيح روته العامّة والخاصّه بطرق مختلفه وأسانيد متعدّده: «أما أنّي إياك أنهى، وإياك أعاقب، وإياك أثيب» (٢) وبهذا يتصحّح الثواب والعقاب والوعد والوعيد والتأديب والسياسه والشرائع، وجميع ما جاء به الرسل عليهم السّلام.

فهذا الحديث الشريف مع صحّته واستفاضته ووروده في الطريقتين، دلّ دلالة ظاهره على اختيار العبد وقدرته على ما يفعل و يترك، وكونها مؤثّره فيه، وإلاّ- ففي صورته عدم تأثير القدره والاراده من العبد لا- معنى لأمره ونهيه وإثباته وعقابه؛ إذ لا مدخل له حينئذ في فعله وتركه إلاّ- كمدخله الآله فيما هي آله له، ومن الظاهر أنّ العاقل فضلا عن الحكيم الكامل لا يعاقب الآله ولا يشيها في صورتى استعمالها في الخير والشرّ.

هذا، وأما ما قاله الفلاسفه: إنّ الممكن عقلا كان أم نفسا أو غيرهما، لا يتّصف

ص: ٤٢٩

١- (١) أراد بالعدلّيه هنا الإماميه، لا قوم قالوا: كلّ فعل يمدح عليه العبد أو يذمّ فهو فعله وإنّما يفعل به باختياره، إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وإنّما فوّض الله إليه هذه الأفعال وهو مسؤول عنها، وهم المشهورون بالعدلّيه، وربما يسمّى القدرّيه أيضا، كما سبق إليه الايماء «منه».

٢- (٢) اصول الكافي ١: ١٠ و ٢٦ و بحار الأنوار ١: ٩٦.

بإيجاد؛ لأنه الذي ليس له في حد ذاته وجود، فلا يوجد ولا يؤثر إلا الواجب بالذات.

ففيه أنّ الممكن إنّما يوجد و يؤثر من حيث إنّّه موجود بالفعل و واجب بالغير، كما أوّماً عليه السّلام إليه بقوله «فمتى ملكنا ما هو أملكك به ممّا كلّفنا» لا من حيث أنّه معدوم في حدّ ذاته، و قوّه من تلقاء نفسه، فيلزم منه كون ما بالقوّه مفيداً للوجود و العدم، شريكاً في إخراج الشّيء من القوّه إلى الفعل كما حسبوه.

على أنّهم يؤثرون الطبائع و يجعلون العقول عللاً- مؤثّره، و إلّا- لم يتمّ دليلهم على عدم جواز كون الصورة هي الصادر الأوّل، فإنّهم علّوه بأنّ الصورة تلزمها المادّه، فيلزم كونها مؤثّره فيما بعدها من المعلولات، و هذا غير جائز.

قال رئيسهم في الفصل الرابع من مقاله التاسعه من إلهيات الشفاء - بعد أن قرّر أنّ المعلول الأوّل لا يكون إلّا عقلاً محضاً - لقائل أن يقول: إنّّه لا يمتنع أن يكون الحادث من المبدأ الأوّل صوراً مادّيه، لكنّها تلزم عنها مادّتها.

فنقول: إنّ هذا يوجب أن تكون الأشياء التي بعد هذه الصورة و هذه المادّه تاليه في درجه المعلولات، و أن يكون وجودها بتوسّيط المادّه، فتكون المادّه سبباً لوجود صور الأجسام الكثيره في العالم و قوامها، و هذا محال؛ إذ المادّه وجودها أنّها قابله فقط، و ليست سبباً لوجود شيء من الأشياء على غير سبيل القبول(1).

و غير خاف عليك أنّ هذا إنّما يتمّ على تقدير كون الوسائط مؤثّرات مقدّماتها في تواليها، و إلّا فلا مانع من كون المادّه بعد تحصيلها بالصورة شريطه لصدور الأجسام من المبدأ الأوّل؛ إذ كونها قابله فقط لا ينافي الشرطيه، فأحدي

ص: ٤٣٠

المقدّميتين معلوله، بل كلّ منهما مدخوله.

أمّا الثانيه، فلجواز أن يكون كلّ من الصوره و المادّه شرطاً للصدور لا سبباً و مصدرها، و الشرط غير معتبر فيه التأثير المنافى للتأثير، على أنّ تأثره من صوره و تأثيره فى صوره، بعد تقوّمها بالصوره، و كون هذا محالاً فى حيز المنع.

و أمّا الأولى، فلأنّ القدر المسلّم عندنا أنّ المؤثر بالذات إنّما هو الواجب بالذات، و أمّا إنحصار التأثير فيه فممنوع، إلى أن يقوم عليه دليل، و لا- دليل عليه لا عقلاً و لا نقلاً، بل العقل و النقل يشهدان على خلافه و يتعاضدان عليه، بل البديهه شاهده عدل عليه، و المنازع مكابر مقتضى عقله، و إليه أشار من أشار بقوله:

و الضروره قاضيه باستناد أفعالنا إلينا. و قد مرّ ما يتبه عليه، فليتذكّر.

نعم إيجاد الجواهر و الأعراض المفارقة لذات الموجد مختصّ بالواجب بالذات، كما صرّح به بعض المتأخرين مدّعياً فيه الاتّفاق.

و فيه أنّ الفلاسفه يعتبرون فى العقول جهاتا أربعاً وجوباً و وجوداً و تعقلاً و إمكاناً، و يقولون: يصدر عنها بكلّ جهه أمر عقل و نفس و صوره و هيولى، و يجعلون الأشرف تابعاً للأشرف، فكيف يمكنهم نفى الایجاد عن الممكن، و التوجيه بكونه آله و شرطاً فيه ما مرّ.

و بالجملة الممكن بما هو ممكن لا يكون موجداً، و هذا لا ينافى كونه موجداً بما هو موجود و واجب. و على تقدير اختصاص إيجاد الجواهر و الأعراض المفارقة لذات الموجد بالواجب بالذات، لا يلزم عدم كون حركات عبادته بعد تمكينه و إقداره صادره عنهم.

و الحاصل أنّ قدرته الجامعه لشرائط التأثير إنّما تتعلّق بما له إمكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالنظام الأعلى. و أمّا قدرته على الاطلاق، فمتعلّقه بكلّ ما هو



ممکن الصدور عن الغير، فلا منافاه بين عموم قدرته و كون غيره قادرا و مؤثرا، و إليه الاشاره بقوله: «فمتى ملكنا ما هو أملك به منا كلفنا».

يعنى: إنه تعالى و إن كان قادرا على كل ما هو مقدور العباد، إلا أن قدرته المقرونة بجميع شرائط التأثير لا تتعلق بإيجاد أفعالهم و حركاتهم لمكان التكليف، فاقترضت حكمته البالغه و علمه بالنظام الأعلى تمكينهم و إقدارهم على الفعل و الترك، بحيث إن شاءوا فعلوا بقدرتهم، و إن شاءوا تركوا، ثم تكليفهم، و إلا لم يبق للتكليف و ما يترتب عليه من استحقاقهم التعظيم على الاتيان بما كلفوا به و الاهانة على تركه محل، و لذا متى أخذ منهم ما هو مناط التكليف وضع تكليفه عنهم.

فظهر أنهم مالكون لما يفعلون و قادرون عليه، و به يستحقون الثواب و العقاب، كما يصرح بذلك قوله عليه السلام فى جواب محمد بن أحمد بن الهيثم الشامى لما سأله أكان مسيره إلى الشام بقضاء من الله و قدره؟ بعد كلام طويل:

ويحك ظننت قضاء لازما، و قدرا حاتما، لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب و العقاب، و سقط الوعد و الوعيد، إن الله سبحانه أمر عباده تخيرا، و نهاهم تحذيرا، و كلف يسيرا، و لم يكلف عسيرا، و أعطى على القليل كثيرا، و لم يعص مغلوبا، و لم يطع مكرها، و لم يرسل الأنبياء لعباء، و لم ينزل الكتب للعباد عبثا، و لا خلق السماوات و الأرض و بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار(1).

و قد قال عليه السلام فى هذا الحديث بعد قوله: و سقط الوعد و الوعيد، و لكان المذنب

ص: ٤٣٢

أولى بالإحسان من المحسن، و المحسن أولى بالعقوبه من المذنب(١).

و فيه إشكال؛ لأنّ المذنب و المحسن على مذهب الجبر يتساويان في عدم صدور فعل عنهما، فكيف يكون أحدهما بالإحسان و الآخر بالاساءه أولى؟ و قد قيل فيه وجوه:

الأول: أنّ المذنب إنّما كان أولى بالإحسان؛ لأنّه لا يرضى بالذنب، كما يدلّ جبره عليه، و المحسن أولى بالعقوبه؛ لأنّه لا يرضى بالإحسان لدلاله الجبر عليه، و من لا يرضى بالإحسان أولى بالعقوبه من الذى يرضى به.

الثانى: أنّ فى عقوبه المسىء على ذلك التقدير جمع بين إزمائه بالسيئه و عقوبته عليها، و كلّ منهما إضرار و إضرار به. و فى إثابته المحسن جمع بين إزمائه بالحسنه و إثابته عليها، و كلّ منهما نفع و إحسان إليه، و فى خلاف ذلك يكون لكّل منهما نفع و ضرر، و هذا بالعدل أقرب، و ذلك بخلافه أشبه.

الثالث: أنّه تعالى لمّا كان مستقلا فى فعل عبده، ثمّ أظهر الفاحشه على يديه كان هو أولى بالتدارك من الذى أظهر الحسنه على يديه. و كذا لمّا كان مستقلا فى حسنات عبده، كان المحسن أولى بالعقوبه؛ لأنّه إن عاقبه فقد أحسن إليه بإجراء الحسنه على يديه، بخلاف المسىء فقد جمع له شرّ الدنيا و الآخره من غير جرم.

و قريب منه ما قيل: إنّّه تعالى لمّا جعل المذنب مظهر فعل قبيح و هو بليه، و المحسن مظهر فعل حسن و هو راحه، كان الأوّل أولى بالإحسان، و الثانى أليق بالعقوبه.

الخامس: أنّ المذنب على هذا المذهب لم يفعل ما لا ينبغى أن يفعل، فكان

ص: ٤٣٣

أولى بالإحسان، و المحسن لم يفعل ما كان ينبغي أن يفعل، فكان أولى بالعقوبه.

و فيه دلالة على أنّ من تقلّد الجبر و التفويض و دان به فهو كافر، كما تدلّ عليه أخبار آخر كثيره.

ففى حديث طويل رضى: اللهم من قال بالجبر و التشبيه فهو مشرك، و نحن منه براء فى الدنيا و الآخرة(١).

و فى آخر صادقى: الناس فى القدر على ثلاثه أوجه: رجل يزعم أنّ الأمر مفوض إليه، فقد أوهن الله فى سلطانه، فهو هالك. و رجل يزعم أنّ الله عزّ و جلّ جبر العباد على المعاصى، و كلّفهم ما لا يطيقون، فقد ظلم الله فى حكمه، فهو هالك.

و رجل يزعم أنّ الله كلّف العباد ما يطيقون و لم يكلفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله، و إذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ(٢).

و فى آخر نبوى: لن يلق العبد ربّه بذنوب أعظم من الإشراك بالله، و أن يعمل بمعصيه ثم يزعم أنّها من الله عزّ و جلّ(٣).

و أمّا النقليات الداله على أنّ أفعال العباد مستنده إليه تعالى، فمع كونها ظواهر مأوله لئلا ينافى حكم العقل، معارضه بأضعاف أمثالها، على أنّ غير الكتاب منها محموله على التقيه؛ لأنّ مشركى قريش كانوا جبريه، فلمّا أظهر الله نبيه عليهم ضعف القول به إلى زمن سلاطين بنى أميه، ثمّ قوى و شاع فيهم و فى أتباعهم، و طالت المشاجره بين فريقى المجبّره و الناجيه المقتبسه من مشكاه النبوه و من

ص: ٤٣٤

١- (١) التوحيد للشيخ الصدوق ص ٣٦٣.

٢- (٢) الخصال ص ١٩٥ برقم: ٢٧١.

٣- (٣) لم أعثر عليه فى مجاميعنا الحديثيه.

مع أنّ الأمر أظهر من الشمس، و أبين من الأمس؛ لقضاء الضروره على بطلان الجبر. و العقلیات الدالّله عليه شبه مجابه، أورها المحقّق في التجريد و أجاب عنها، ثم عارضها بأحسن منها(1).

هذا، و بما نقلناه آنفا و قرّناه سالفًا يظهر فساد ما ينسب إلى المحقّق الدواني في رسائله في مقام تصحيح مذهب الأشعري، و ترجيحه أنّ الممكنات لمّا لم تكن في أنفسها موجوده، و إنّما وجوداتها مستفاده من الواجب تعالى، فليس لها عليه حقّ حتّى ينسب إليه تعالى في تخصيص بعضها بالثواب و بعضها بالعقاب ظلم.

و ليس مثله كمثل من يملك عبيدين، ثمّ يعدّب أحدهما من غير جريمه، و ينعم الآخر من غير سابقه استحقاق، فإنّ العبد ليس مخلوقًا للمالك، بل هو و مالكة سيّان في أنّهما مخلوقان لله تعالى، و مستفيدان الوجود منه، مملوكان في الحقيقه له تعالى، فلا حقّ للمالك في العبد إلّا ما عليه لله تعالى.

ثمّ قال: و يناسب هذا الوجه أنّ الإنسان إذا تخيل صورًا منعمه و صورًا معدّبه، لا يتوجّه الاعراض عليه بأنّك لم خصصت هذه الصور بالعذاب و تلك بالنعم؟ و ليعلم أنّ خلق الكافر ليس بقبيح و إن كان الكافر قبيحًا، كما أنّ تصوير الصور القبيحه دالّ على كمال حذاقه الصانع و مهارته في صنّعه.

أقول: قد سبق ما يفى بدفع ذلك، و نزيدك أنّك إذا قرّرت لعبدك المطيع بيتًا شريفًا، و لعبدك العاصي بيتًا خسيسًا، صحّ ذلك عقلا و شرعا، و لا يصفك عاقل بالظلم و الجور. و أمّا إذا عكّست الأمر، أو أوقعت التساوي، فلا شكّ أنّك موصوف

بالظلم؛ إذ الظلم وضع الشيء في غير موضعه و هذا منه.

ثم ما ذكره من الوجه إنما يناسب ما ذهبت إليه الفلاسفة من أنّ عينا من الأعيان لا يمكن أن يظهر في الوجود ذاتا و صفه و فعلا، إلا بقدر خصوصيه قابليته و استعداده الذاتى الذى لا يقبل التغيير و التبديل و المزيد و النقصان، فما قدر الله على الخلق الكفر و العصيان من نفسه، بل باقتضاء أعيانهم و طلبهم بألسنه استعداداتهم أن يجعلهم كافرا أو عاصيا، فما كانوا فى علم الله ظهورا فى وجوداتهم العينيه، فليس له إلا إفاضه الوجود عليهم.

و على هذا فخلق الكافر ليس قبيحا، و إن كان الكافر قبيحا، و إليه أشار فى المثنوى بعد كلام طويل بقوله:

زشتى خط زشتى نقاش نیست بلکه از وی زشت را بنمود نیست

قوت نقاش باشد آنکه او هم تواند زشت کردن هم نکو

گر گشایم بحث این را من بساز تا سؤال و تا جواب آید دراز

ذوق نکته عشق از من می رود نفس خدمت نفس دیگر می شود(۱)

و قد بسطنا القول فيه فى رسالتنا الموسومه بجامع الشتات فى مقام التوفيق بين قوله عليه السلام «الرضا بالكفر كفر» و قوله تعالى: «من لم يرض بقضائى فليطلب ربّا سوائى»(۲) فليطلب من هناك(۳). و لا يناسب أسلوب المتكلمين النافين للمادّه و الاستعداد، بل حيث انتفت المادّه انتفى الاستعداد.

ص: ۴۳۶

۱- (۱) المثنوى المولوى ص ۲۴۶ ج ۳.

۲- (۲) بحار الأنوار ۵: ۹۵ و ۶۷: ۲۳۶.

۳- (۳) جامع الشتات ص ۱۳۶-۱۳۸ للمؤلف المطبوع بتحقيقى.

ثم قال: و الحق الذي يلوح من كوه التحقيق أن فيض الوجود من منبع الوجود فائض على المهيئات الممكنة بحسب ما يمنعه و يقبله، و كما أن المتنعم في النشاطين ممكن، فكذلك المعذب فيهما، و المنع في إحداهما دون الآخر، فأيد الله تعالى ملاً بالخير و الكمال، و خزانه كرمه مملوءه من نفائس جواهر الجود و الافضال.

و لا بد أن يوجد جميع هذه الأقسام، و أصل هذا أن صفات الإلهيه بأسرها تقتضى ظهورها في مظاهر الأكوان، و بروزها في مجالى الأعيان، و كما أن الأسماء الجماليه تقتضى البروز تأبى الاستار، كذلك الأسماء الجلاليه.

و كما أن إسم الهادى و المعز يتجلى في مجالى نشآت صفحات المؤمنين و الأبرار، و كذلك اسم المضلّ و المذلّ يظهر في مظاهر المشركين و الكفار، و اعتبر ذلك في جميع الأسماء و الصفات، تنكشف لك لمعه من لمعات أنوار الحقيقه، و تهتدى إلى شمه من نفحات الأسرار الدقيقه، و السؤال بأن هذا لما صار مظهراً لذلك الاسم لكان هذا ذلك، ثم كان السؤال باقياً بعينه، فتأمل فإنه دقيق.

أقول: هذا الرجل تصوّف بعد أن تأشعر و تفلسف، و كلامه هذا مبنى على أن الاسم عين المسمى، كما ذهبت إليه الأشاعره، فظهوره في مظاهر الأكوان، و بروزه في مجالى الأعيان، عباره عن تعيينات اعتباريه تعرضه فتحصيه و تخصيه و لا معنى لذلك، بل الحق أن الاسم غير المسمى، كما ذهبت إليه المعتزله، و دلت عليه أخبار كثيره.

و قال الفخر الرازى: إن أريد بالاسم اللفظ، فلا ريب أنه غير المسمى. و إن أريد به ذات الشيء، فهو عين المسمى. و إن أريد به الصفه، انقسم بانقسامه إلى ما هو نفس المسمى كالوجود، و إلى ما هو غيره كالخالق و الرازق، و إلى ما ليس هو و لا غيره كالعالم و القادر.

و فيه أنه إن أريد من اللفظ ذات الشيء، لا يلزم أن يكون الاسم عين المسمى بل دالاً عليه.

وقيل: إن الاسم هو الذات باعتبار صفة معيّنه و تجلّ خاصّ، فإنّ الرحمن ذات له الرحمه، و القهار ذات له القهر، فالاسم كالصفه في أنه عين المسمى باعتبار الحقيقه، و غيره باعتبار المفهوم.

ثمّ الاسم ينقسم باعتبار الأنس و الهيئه إلى جماليه كاللطيف و الغفار، و جلاليه كالمنتقم و القهار، و الله سبحانه و إن كان بذاته غنيا عمّا سواه، و لكن أسماءه تقتضى أن يكون لكلّ منها مظهر يظهر فيه أثره و معناه، و يتجلّى المسمى بذلك الاسم لأهل التوحيد، حتّى يعرف الله بصفاته الكمال كلّها، و إنّما اختصّ كلّ مخلوق باسم بسبب ظهور الصفه التي دلّ عليها ذلك الاسم فيه.

فمظهر الرحمن مثلاً من يجرى على يديه الرحمه لمن يستحقّ الرحمه، ثمّ من يجرى عليه الرحمه، و مظهر القهار من يجرى على يديه القهر لمن يستحقّ القهر، ثمّ من يجرى عليه القهر، إلى غير ذلك، فإنّه لو لم يكن في الخارج راحم و مرحوم لم يظهر الرحمانيه، و لو لم يكن قاهر و مقهور لم يظهر القاهريه، و عليه فقس سائر الأسماء.

أقول: لمّا ثبت بالفعل و النقل أنّ صفاته تعالى الحقيقيه عين ذاته، و لا- تغاير بينهما إلاّ بالاعتبار؛ إذ الوجود الحقيقى ما يكون الشىء باعتباره موجوداً، و لمّا كان واجب الوجود باعتبار ذاته موجوداً، كان وجوده عين ذاته، و كذا القدره الحقيقيه ما يكون الشىء باعتباره قادراً.

و لمّا كان ذاته بذاته قادراً، كانت القدره عين ذاته و هكذا، فلا معنى لاقتضاء صفاته الظهور فى مظاهر الأكوان، و البروز فى مجالى الأعيان، غير أنّ وجود

الموجودات يدلّ على وجوده، و قدره القادرين تدلّ على قدرته، و هكذا.

فإنّ مفيض الوجود و القدره مثلا يجب أن يكون موجودا و قادرا بالضروره، فإن أرادوا بما ذكروه ذلك، فلا نزاع معهم، غير أنّه لا يصحّ مذهب الأشعري، و لا يدلّ على توحيد الأفعال، و أن لا يكون في الوجود مؤثّر إلا الله، و قد قصدوا بذلك إثباته.

و إن أرادوا به أنّ نسبه الأزمنه و الأمكنه إليه تعالى نسبه واحده، فجاز ظهوره في كلّ زمان، و بروزه في كلّ مكان بأيّ شأن شاء، و أيّ صوره أراد، فيظهر في كلّ عين من الأعيان الممكنه بحسب استعداده من غير تكثّر و تغّيّر في ذاته، و من غير أن يمنعها الظهور بأحكام بعضها من الظهور بأحكام سائرها.

كما مثّلوا في ذلك بقولهم: و إذا انطبقت صوره جزئيه في مرآيا متكثّره متعدّده مختلفه بالكبر و الصغر، و الطول و القصر، و الاستواء و التحديد و التغير، و غير ذلك من الاختلافات، فلا شكّ أنّها تكثّرت بحسب تكثّر المرآيا، و اختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها، و أنّ هذا التكتّثّر غير قادح في وحدتها، و الظهور بحسب كلّ واحد من تلك المرآيا غير مانع لها أن يظهر بحسب سائرها، و إليه يشير قول قديوتهم و مولاهم:

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر او تابان صفات ذو الجلال

پادشاهان مظهر شاهي حق عالمان مرآت آگاهی حق

خوب رویان آئینه خوبی او عشق ایشان عکس مطلوبی او (۱)

إلى آخر ما قاله هناك، فهذا يستلزم توحيد الأفعال، و لكّنه هذيان لا بتناؤه على

ص: ۴۳۹



كونه تعالى عين الوجود المطلق، و هو أقبح و أشدّ كفرا من جبر الأشعري، حتى أنه يكفر القائل به، و ويل لمن يكفره النمرود.

فكيف يصحّ بذلك مذهبه؟! و يقول: إنّ التوحيد بحسب القسمة ثلاث مراتب، أدناها مرتبه توحيد الأفعال، و هو أن يتحقّق بعلم اليقين، أو بعين اليقين، أو بحقّ اليقين، أن لا مؤثر في الوجود إلاّ الله.

و قد انكشف ذلك على الأشعري: إمّا من وراء حجاب القوّه الفكرية، أو اقتبسه من مشكاه النبوه، فإنّه قليلا ما يفارق ظواهر الكتاب و السنّه.

و الحكماء أيضا قائلون بأنّ الله تعالى هو الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات، و أنّ ما عداه بمنزله الشرائط و الآلات، و هذا و إن كان خلاف ما اشتهر بين المتأخرين المنتحلين لأقاويلهم، لكنّه ممّا صرّح به المحقّقون منهم، حتى شيخهم في الشفاء، و تلميذه عمر بن الحّيّام قد صنّف رساله و أشبع فيها القول و بيّنه بمقدّمات دقيقه، لو لا ما أنا فيه من الشواغل العاليه، و كوني على جناح السفر لأحصيت بعضها، و ذكره أيضا تلميذه بهمنيار في التحصيل، مشيرا إلى بعض مقدّمات دليله.

أقول: قد عرفت نبذا منها و ما فيه و في مستند الأشعري من النقليات و العقليات، فالقول باستناده ذلك من وراء حجاب القوّه الفكرية، أو اقتباسه من المشكاه النبويه غريب، و صدوره من مثله عجيب.

و حاصل كلام الأشعري - كما أوأنا إليه سالفا - أنّ أفعال العباد واقعه بقدره الله وحدها، و لا تأثير لقدرتهم فيها، بل جرت عادة الله بأن يوجد في العبد قدره و اختيارا، و إذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما، فيكون فعله مخلوقا لله إبداعا و إحداثا مكسوبا له، و المراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته و إرادته

من غير أن يكون منه تأثير أو مدخل في وجوده، غير كونه محلاً له.

وقال الحكماء: هي واقعه على سبيل الوجوب و امتناع التخلف، بقدره يخلقها الله في العبد إذا قارنت حصول الشرائط و ارتفاع الموانع.

ثم إن شئت أن تسمع كلاماً أبسط ممّا سبق، فاستمع لما يتلى عليك.

قال بهمنيار: فإن قيل: هل لنا قدره على الفعل أم لا؟ قلنا: إنّ لنا قدره على الفعل بالقياس إلى الآحاد. و أمّا بالقياس إلى الكلّ، فليس لنا قدره إلاّ على المقدور - أي: على ما علم واجب الوجود - صدوره منّا، و هو يجرى الأسباب إلى اختيارنا إيّاه.

و إلى هذا أشار من أشار بقوله: و يمكن اجتماع الوجوب و الامكان باعتبارين، فالوجوب بالنظر إلى الأسباب البعيده، و منها علمه و إرادته تعالى، و الامكان بالنظر إلى الأسباب القريبه، و منها إرادته العبد.

فقوله في كتابه الموسوم بالتحصيل: و إن سألت الحقّ، فلا يصلح أن تكون علّه الوجود إلاّ ما هو يرى من كلّ وجه من معنى ما بالقوّه. و هذا صفة الأوّل تعالى بالضروره لا غير؛ إذ لو كان مفيداً لوجود ما فيه معنى ما بالقوّه، سواء كان عقلاً أو جسماً، كان للعدم شركه في إفاده الوجود.

و كان لما بالقوّه شركه في إخراج الشىء من القوّه إلى الفعل: إمّا مبنى على أنّ إيجاد الجواهر و الأ-عراض المفارقة لذات الموجد ممّا هو مختصّ بالمبدأ الأوّل، أو على أنّ الموجد بالذات لا- يكون إلاّ- الواجب بالذات، أو على أنّ الممكن بما هو ممكن لا يكون موجداً، و إن كان بما هو موجود بالفعل و واجب بالغير موجداً، كما سبق.

و على التقدير لا منافاه بينه و بين كون أفعال العباد اختياريه صادرة عنهم،

و بذلك يوفق بين كلاميه.

و بالجمله المشهور أنّ جمهور المعتزله و بعض الفلاسفه يقولون: بأنّ أفعال العباد مستنده إليهم صادره عنهم بقدرتهم و اختيارهم، و لا مدخل لقدره الله و إرادته في أفعالهم حتّى بطريق اللطف، و إن كان قادرا على صرفهم و منعهم عن أفعالهم.

و منه يظهر أنّ الحكماء يقولون(1) بأنّ أفعالهم واقعه بقدرتهم و اختيارهم بلا إيجاب و اضطرار، كما هو المشهور منهم، كيف؟ و هم من العقلاء، و العاقل لا يقول بالجبر.

و ما أحسن ما قال أبو هذيل العلاف، و بعضهم ينسبه إلى بهلول: حمار بشر أعقل من البشر، فإنّ حماره يفرّق بين ما يقدر عليه و ما لا يقدر عليه، حيث إنّه إذا وصل إلى نهر صغير يمكنه العبور عنه يطأه، و إن وصل إلى ما لا يقدر على العبور عنه لا يخوض فيه و إن أوجع بالضرب. و هذا دليل على أنّه يفرّق بين المقدور و غير المقدور، و أحسن منه ما قال الشاعر:

كلّ مقاتله الإله أضلّنى و أرادنى ما كان عنه نهانى

أيقول ربّك للخلائق آمنوا جهرا و يجبرهم على العصيان

إن صحّ ذا فتعوّذا من ربّكم و ذروا نعوذكم من الشيطان

و أحسن منه ما قال الآخر:

لم تخل أفعالنا اللاتى نذمّ بها إحدى ثلاث خصال حين نأتيها

إمّا تفرّد ربّنا بصنعتها فيسقط اللوم حين نبيدها

ص: ٤٤٢

---

١- (١) أراد بعضهم، فإنّ أكثرهم يقولون: لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله، و إرادته العبد مصدّقا لإيجاده الفعل على يده، بل الجبر من لوازم قواعدهم «منه».

أو كان يشركنا فيها فيلحقه ما سوف يلحقنا من لائم فيها

أو لم يكن لإلهي في جنائتها ذنب فما الذنب إلا ذنب جانيها

و هذا مضمون حديث روى عن عالم من أهل بيت النبوة عليهم السلام.

و الحاصل أن الحكماء لا ينفون التأثير عما عداه تعالى، بل يثبتون له تأثيرا و ينفون عنه الاستقلال به، و يقولون: إن تأثيره مغلوب مقهور في جنب تأثيره تعالى؛ لئلا يتوهم نفى التأثير عنه تعالى فيما عدا الصادر الأول، فما يوهمه كلامهم من نفى التأثير عما سواه مطلقا، فهو مبنى على ما قلناه سالفا من الوجوه، و بذلك تتلائم كلمتهم و تتم أدلتهم، فليتأمل أهله.

ثم قال: و أعود إلى أصل الكلام، و أقول: إن هذه المرتبه من التوحيد، و هو توحيد الأفعال أول فتوحات السالكين إلى الله تعالى. و ثانيها مرتبه توحيد الصفات، و هو أن يرى كل قدره مستغرقه في قدرته الشامله، و كل علم مضمحلا في علمه الكامل، بل يرى كل كماله لمعه من عكس كماله، كما أن الشمس إذا تجلّت و انتشرت أضواءها على الأعيان.

فالذى لا يتحقق عليه جليّه الحال ربما يعتقد أن الأعيان مشاركه للشمس في النور، لكن المتبصر يرى أن تلك الأنوار بأسرها نور الشمس، ظهرت عليها بحسب قابلياتها و مناسباتها إيّاها، و هذه أعلى من الأول و مستلزمه له.

أقول: و ضعفه ظاهر؛ لأنه مجرد تمثيل لا يناسب المقامات الحكيمه؛ لأنه إن أراد أن لا قدره مؤثره عدا قدرته تعالى، فممنوع و السند ما مرّ. و إن أراد أن قدره غيره في جنب قدرته مقهوره مغلوبه، أو أنّها فائضه منه و هو منحها إيّاه، فمسلم و لا يفيد؛ إذ لا نزاع فيه، و كذا الكلام في سائر الكمالات و الصفات، و كون كل كمال لمعه من عكس كماله و مظهرها من مظاهره، مبنى على أصل فاسد قد سبق إليه الإيماء.

ثمّ حديث القابليه و المناسبه لا يناسب أذواق المتصوّفين، بل الأوّل يوافق أقاويل المشائين، و الثاني يناسب كلمات المتألّهين، و لعلّه رام بذلك أن يشير إلى أنّ هذه المذاهب بأربعتها، متشاركه متقاربه في أن لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله.

أمّا مذهب الأشعريه، فظاهر. و أمّا مذهب الصوفيه و المشائيه، فلما مرّ و سيأتي.

و أمّا مذهب متألّهى الحكماء، فلأنّ ما سوى الله عندهم ليس له وجود، بل هو منسوب إليه؛ لأنّ الوجود ليس عارضا له، و لا قائما به و لا بمهيته، بل مصداق حمل الوجود عليه مجرّد انتسابه إليه، كما أنّ الحدّاد من ينسب إليه الحديد، و هى مصداق حمله عليه لا من يقوم هو به. و إذا لم يكن له وجود، فكيف له تأثير؛ إذ التأثير تابع للوجود، فإذا لم يكن لم يكن.

و فيه أنّ الوجود البديهي المشترك بين الموجودات أمر اعتباري، و الماهيات متّصفه به حقيقه بالضروره، و المنازع مكابر مقتضى عقله، فإن أرادوا أنّه ليس قائما بها حقيقه، أو ليس هو فى الواقع أصلا، فمكابره و إن اعترفوا به، لكن قالوا:

للممكنات علاقه مع الواجب ينتزع بها منها هذا الأمر البديهي، فليس هذا مذهبا آخر غير مذهب المشائين و المتكلّمين.

هذا، ثمّ قال: و ثالثها مرتبه توحيد الذات، و هناك تنمحي الاشاره، و تنطمس العبارة، و لا أجد من الوقت المساعده للخوض فيه، فإنّه بحر عميق.

و قريب منه ما نسجه القاسانى فى بعض مؤلفاته، حيث قال: إنّ المخلوقات مع تباينها فى الذات و الصفات و الأفعال، و ترتبها فى القرب و البعد من الحقّ الأوّل و الذات الأحديه تجمعها حقيقه واحده إلهيه، جامع لجميع حقائقها و طبقاتها، لا - بمعنى أنّ المركّب من المجموع شىء واحد هو الحقّ، حاشا الجناب الإلهي عن وصمه الكثره و التركّب، بل هو هو و الأشياء أشياء.

بل بمعنى أنّ تلك الحقيقه الإلهيه مع أنّها فى غايه البساطه و الأحديه ينفذ نورها فى أقطار السماوات و الأرضين، فما من ذرّه إلاّ و هو محيط بها قاهر عليها ظاهر فيها. كما قال إمام الموحّدين أمير المؤمنين عليه السّلام: مع كلّ شىء لا بمقارنه، و غير كلّ شىء لا بمزاييله (١).

و كذلك لصفات المخلوقات جهه واحده إلهيه جامعته للجميع، فإنّ السمع و البصر و غيرهما من الصفات فى أىّ موصوف كان هو الله سبحانه حقيقه، و لذلك قال: وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (٢) أى: لا غير، يعنى هو السميع بعين سمع كلّ سميع، و البصير بعين بصر كلّ بصير، و قال: هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (٣) أى: بعين كلّ حياه.

و فى الحديث القدسى: فى سميع، و بى يبصر (٤).

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر او تابان صفات ذو الجلال

پادشاهان مظهر شاهى حق عالمان مرآت آگاهى حق

خوب رويان آئينه خوبى او عشق ايشان عكس مطلوبى او

قرنها بر قرنها رفت اى همام وين معانى بر قرار و بر دوام

آب مبدل شد درين جو چند بار عكس ماه عكس اختر بر قرار (٥)

و كذلك الأفعال المنسوبه إلى الموجودات من ذلك الوجه الذى ينسب إلى الحقّ بعينه، فكما أنّ وجود زيد بعينه أمر متحقّق فى الواقع، و هو شأن من شؤون

ص: ٤٤٥

١- (١) نهج البلاغه ص ٣٩ الخطبه: ١، بحار الأنوار ٢٤٧:٤ و ١٧٦:٥٧ و ٣٠٢:٧٧.

٢- (٢) سوره الشورى: ١١.

٣- (٣) سوره غافر: ٦٥.

٤- (٤) بحار الأنوار ٢٠٥:٥.

٥- (٥) المثنوى المولوى ص ٦٣٦ ج ٦.

الحق، و لمعه من لمعاته، و مظهر من مظاهره، فكذلك هو فاعل لما يصدر عنه بالحقيقه لا بالمجاز، و مع ذلك فعله أحد أفاعيل الحق بلا شوب قصور و تشبيه تعالى عن ذلك، كما قال: **وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (١)**.

بارها گفته ام و بار ديگر مى گويم که من دلشده اين ره نه بخود مى پويم

در پس آينه طوطى صفتم داشته اند آنچه استاد ازل گفت بگو مى گويم

من اگر خارم اگر گل چمن آرائى هست که بدان دست که مى پروردم مى رويم

فاحمد أوهامك أيها الجبري، فالفعل ثابت لك بمباشرتك إياه و قيامه بك، و سکن جأشك أيها القدرى، فالفعل مسلوب عنك من حيث أنت أنت؛ لأن وجودك إذا قطع النظر بارتباطه بوجود الحق فهو باطل، فكذا فعلك؛ إذ كل فعل متقوم بوجود فاعله.

و انظروا جميعا بعين الاعتبار فى فعل الحواس كيف انمحي و انطوى فى فعل النفس، و تصوورها فى تصوّر النفس، و اتلوا جميعا قوله تعالى: **قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ (٢)** و تصالحا بقول الإمام بالحق «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين» **(٣)** قال الله تعالى: **وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (٤)** أثبت المشيئة للعبد، فنفى به الجبر و جعلها بعد مشيئة الله، فنفى به التفويض، و قال: **ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ (٥)** و ما كسبت يده إلا بالله لا من دون الله، فيكون وهنا فى سلطانه، و لا مع

ص: ٤٤٦

١- (١) سورة الأنفال: ١٧.

٢- (٢) سورة التوبة: ١٤.

٣- (٣) بحار الأنوار ٤: ١٩٧ و ٥: ١١ و ٢٢.

٤- (٤) سورة الإنسان: ٣٠.

٥- (٥) سورة الحج: ١٠.

اللّٰه فيكون شركا باللّٰه.

فبيد العباد طاعه اللّٰه و معصيه اللّٰه، إلّا أنّه لا حول عن المعصيه و لا قوّه على الطاعه إلّا باللّٰه، و لا مشيئته إلّا بعد مشيئته اللّٰه، و التنزيه و الحسنات و المحامد ترجع إلى مقام الوحده و التشبيه، و السيئات و المذامّ ترجع إلى محال الكثره، فسبحان من تنزّه عن الفحشاء، و سبحان من لا يجرى في ملكه إلّا ما يشاء.

و فيه أوّلا: أنّ هذا الذي ذكر من معنى التفويض يخالف بديهه العقل و الإجماع، فإنّ القدرى أيضا معترف بأنّ فعله مسلوب عنه من حيث هو هو، مع قطع النظر عن وجوده المرتبط بوجود الحقّ.

بل يقول: إنّ الاقدار و التمكين فضلا عن الوجود من فعله تعالى؛ إذ لم ينكر أحد من أولى الأحلام و خاصّه إذا كان من أهل الإسلام أن يكون لله تعالى مدخل في فعله بواسطه؛ لأنّ القدرى يقول: إنّّه تعالى بعد أن أوجده و أوجد جوارحه و قواه و حواسّه التي لها دخل في فعله، و أرسل إليه رسوله ليبيّن له طريقى الهدايه و الضلاله بالوعد و الوعيد، سلّم إليه أمره في أفعال نفسه من الخير و الشرّ و الحسن و القبح، فهو مستقلّ فيها من غير أن يكون لله تعالى فيها صنع بالخذلان و التوفيق، حتّى نفى بعضهم لفرط جهله قدرته تعالى على صرفه عن فعله، فهو ينكر أن يكون له تعالى مدخل في فعله بلا واسطه.

و أمّا أنّه لا- دخل له تعالى في فعله و لو بواسطه إيجاده و إيجاد جوارحه و قواه، فهذا ممّا لم يقل به أحد، فيكون خارجا عن محلّ النزاع، و كذا الحال فيما ذكره من الاحتجاج على الجبرى، فإنّه أيضا يقول بأنّ فعله إنّما ينسب إليه باعتبار مباشرته إيّاه و قيامه به بطريق الكسب، إلّا- أنّه ينكر أن يكون منه تأثيرا و مدخلا في وجوده غير كونه محلا- له، كما مرّ و سيأتى إن شاء اللّٰه العزيز.

ص: ٤٤٧



و ثانيا: أنه أقول: لا مفرّ للوحدتي من القول بأن لا مؤثر في الوجود إلا الله، بل توحيد الفعل من أوّل فتوحاتهم كما سبق، و هذه من عباراتهم:

فكلّ الذي شاهدته فعل واحد بمفرده لكن بحجب الأكثه

إذا ما أزال الستر لم تر غيره و لم يبق بالاشكال اشكال ريبه

فما زاد هذا الرجل الذي يأخذ ضعفا من الحقّ و ضعفا من الباطل، فيخالطهما فيلبس و يدلّس بهذه العبارات، إلاّ تكثير السواد، بل تحريف الكلم عن مواضعه، و أوّلها في ضمن هذا التدليس، و يصرفها عن معناها الظاهر الحقّ إلى الباطل الذي يرومه، كما هو دأبه في غير واحد من الأصول الدينيه و الضروريات اليقنيه، كما لا يخفى على من أمعن النظر و أجاد.

كيف لا؟ و حال آنكه وحدتي گوید: كه اصل فعل يكي است، إلاّ آن است كه در هر محلي رنگ ديگر نمايد، و در هر جائي نام ديگر يابد، آن را كه بخود وجود نبود فعل چگونه بود، و اقتدار كي تواند بود.

كلّ ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو خلال

سايه معشوق گر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بوديم او بما مشتاق بود

و الحاصل أنّ الصوفيه يقولون: إنّ حقيقته الممكنه لا يصدق عليها الوجود بوجه، بل الممكنات مظاهر لحقيقه الوجود، و نسبتها إليها نسبة الأمواج إلى البحار، و الأشعه إلى الأنوار، و التعينات إلى الطبائع.

در عالم معرفت چه کردم گذری افتاد مرا ز راه وحدت نظری

پس طرفه حکایتی و نادر خبری یکدست و صد آستین دو صد جیب و سری

و قال الآخر:

خود مرا در میان چه کار و چه بار غیر من دیگری است کار گذار

من زبان او سخن گذرانده بلکه من خامه او نگارنده

آلتی ام بدست کار گذار نیست در دست من کفایت کار

کار در دست کار گذار بود نسبت او بمن مجاز بود

کار خود کن که کار ساز توئی معنی آرای این مجاز توئی

و ذلك لأنّ زيدا مثلا ليس فاعلا حقيقيا للضرب مثلا عند الجبريه و الصوفيه، بل فاعله الحقيقى الذى من شأنه أن يسند إليه الضرب هو الله تعالى. نعم هو فاعل له عند أهل العرف، فإنهم يسندون الفعل إلى الآله و الشرط و المحلّ، و لا يدققون فيها تدقيقات الكلاميه، و لا يعتبرون فى الاسناد الحقيقى أن يكون ما هو له هو الفاعل الحقيقى.

و نعم ما قال، ثمّ نعم ما قال باب مدینه العلم و منتهى الفضل و الحلم سلام الله عليه: لو أنّ الباطل خالص من مزاج الحقّ لم يخف على المرتادين، و لو أنّ الحقّ خالص من لبس الباطل انقطعت عنه ألسن المعاندين، و لكن يؤخذ من هذا ضغث و من هذا ضغث، فيمزجان فهنا لك يستولى الشيطان على أوليائه، و ينجو الذين سبقت لهم من الله الحسنى (١).

و أما قول الدوانى: إنّنا إذا فتشنا عن حال مبادئ الأفعال، وجدنا الاراده منبعثه عن الشوق، بل هى تأكيد الشوق، و وجدنا الشوق منبعثا عن تصوّر الشىء الملائم، و اعتقاد الملائكه من غير معارض، فهذه أمور لا يتخلف تحقّق الفعل عن تحقّقها،

ص: ٤٤٩

و جميعها بغير قدره و إرادته، فإنَّ تصوّر الشيء الملائم و اعتقاد الملائمه غير مقدور، و انبعاث الشوق بعده لازم بالضروره، و انبعاث القوّه المحرّكه بعده ضرورى.

و تلك الضروريات: إمّا عقليه كما هو مذهب الحكماء، أو عاديه كما هو مذهب الأشعري، فالأفعال الاختياريه للعبد مستنده إلى أمور ليس شيء منها بقدرته، لكن لا يخرج الفعل عن أن يكون اختياريا، فإنَّ صفه القدره و العلم ليس فى شيء من الموارد باختيار الموصوف.

ألا- يرى أنّ الله تعالى فاعل مختار بالاتّفاق، مع أنّ علمه و قدرته و إرادته ليست مستنده إلى اختياره؛ إذ لو كانت مستنده إليه لتوقّف على العلم و القدره و الاراده فيلزم التسلسل.

ففيه أنّه لا- فرق إذن بين أفعاله تعالى و أفعال عباده فى الاختيار و الاضطرار، فإذا كانت أفعاله و الحال هذه بقدرته و اختياره و قدرته مؤثّره و أفعاله مختاره، فليكن أفعال العباد أيضا كذلك بقدرتهم و اختيارهم، و قدرتهم مؤثّره و أفعالهم مختاره، و إلّا فما الفرق بين الصورتين مع الاشتراك فى العله.

فإنّ أفعاله تعالى أيضا مستنده إلى علمه و قدرته و إرادته، و هى أمور لا يتخلّف الفعل عن تحقّقها، و ليس بشيء منها بقدرته و إرادته، و إلّا جاء التسلسل، فكيف صارت إحدى القدرتين مؤثّره دون الأخرى، و أحد الفاعلين مختارا دون الآخر.

ثمّ قال متّصلا بما مرّ: و المعتزله لا ينكرون أنّ قدره العبد و إرادته منه تعالى، فلم يبق النزاع بين المعتزله و الأشاعره، إلّا أنّ قدره العبد مؤثّره عند المعتزله، و غير مؤثّره عند الأشاعره.

و أنت خبير بأنّ هذا الفرق لا يؤثّر فى دفع الشبهه التى تتبادر إلى الأوهام العاميه فى ترتّب الثواب و العقاب عليهما؛ لكون قدره العبد مؤثّره فيه، فللسائل أن

يعود و يقول: هل القدره و الاراده و تعلقهما بقدره الله أو لا؟

و معلوم أنّ المعتزله لا ينكرون كون القدره و الاراده و تعلقهما من الله، و صدور الفعل بعد تعلق القدره و الاراده ضرورى، و نسبه القدره و الاراده المتعلقتين بالفعل إلى العبد نسبه المقبول إلى القابل، لا نسبه المفعول إلى الفاعل؛ إذ الشبهه غير منحسمه عن أصلها.

و مثل العبد فى كونه معاقبا بالمعاصى مثل من اضطرّ إلى شىء ثم عوقب به، فإنّ الله ألقى فى نفسه صورته الأمر الملائم و اعتقاد النفع فيه، ثم صار ذلك سببا لانبعث القوه المحرّكه إلى الفعل، و تلك الأسباب منساقه إلى مسبباتها بالضروره العقلية عندهم، فالشبهه لا تندفع بهذا القدر الذى تدعيه المعتزله، أعنى: تأثير قدره العبد و إرادته.

أقول: قد سبق حاصل هذه الشبهه، و هى لزوم التسلسل على تقدير أن يكون نسبه الاراده المتعلقه بالفعل إلى العبد نسبه المفعول إلى الفاعل؛ لأنّ العبد لما فرض أنه فاعل مختار يصحّ منه الفعل و الترك، فلا بدّ لترجيحه أحدهما على الآخر من مرجّح.

ضروره بطلان الترجيح من غير مرجّح، و هو على هذا التقدير أيضا فعل من أفعاله، فيحتاج إلى مرجّح آخر و هكذا، أو الانتهاء إلى مرجّح ليس فعلا اختياريا له، فيكون صدوره منه مع هذا المرجّح على وجه الاضطرار، و هو المطلوب. و هذه الشبهه من أقوى شبهاتهم، و أوثق متمسكاتهم التى صالوا بها على خصومهم، و قد سبق جوابها أيضا، فتذكّر.

و قد يجاب عنها بأنّ مرجّح فعل العبد و هو إرادته يمكن أن يكون أسبابا و عللا تنتهى إلى إرادته الله سبحانه، و هى و إن لم تكن اختياريه للعبد، إلاّ أنّها يمكن أن

تكون مشروطه بترك العبد كَفَّ نفسه، و لَمَّا كان كَلَّ من الكَفِّ و تركه اختياريا له، فله مدخل في حدوث الاراده من غير أن يلزم منه جبر أو تسلسل أو ترجيح بلا مرجح، فَإِنَّ بعد تحقق ترك الكَفِّ الذى هو اختيارى له و شرط لحدوث الاراده يجب صدور الفعل عنه، و هو وجوب بالاختيار، و الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار.

و لَمَّا كان ترك الكَفِّ أمرا عدميا أزليا لا يحتاج إلى عله و مرجح، ليلزم منه التسلسل، و على تقدير احتياجه إليه، فلعله يكون أمرا عدميا كعدم الداعى إلى كَفِّ النفس، فتكون علة أيضا عدميا آخر كعدم عله الداعى و هكذا لا إلى نهايه، و التسلسل فى الأمور العدميه عندهم جائز.

و أمَّا كَفِّ النفس عن الاراده، فهو و إن كان وجوديا إلاَّ أنه أيضا فعل من أفعال العبد، فمرجحه أيضا يكون أسبابا و عللا تنتهى إلى إرادته الله المشروطه بترك كَفِّ النفس، و قد سبق أنه اختيارى، فحدوث كَلَّ مرجح مشروط بترك الكَفِّ، و الكَفِّ عن كَلَّ مرجح موقوف بحدوث مرجح آخر، و لا يلزم منه التسلسل المحال، و لا الجبر فى الأفعال.

و من هذا الجواب يظهر معنى آخر لقولهم «لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين» و قد سبقت له معان اخر، فتذكر.

و المعتزله يقولون: إنه تعالى جعل العبد قادرا، بأن أودع فيه قوه و أعطاه قدره و آله تمكّن بها على كَلَّ من طرفى الفعل و الترك قبل تحقق الداعى إلى أحدهما و تعلق إرادته الحادثه به، فإن أراد بكون القدره و الإراده من الله تعالى أن خلقهما فيه منه، فهذا ممَّا لا نزاع فيه، و لا يقتضى وجوب الفعل عندهما، و لا يلزم منه بطلان استقلاله به.

و إن أراد أن تعلقهما بالفعل من الله تعالى، فليس كذلك؛ لأنّ الأشاعره إنّما يثبتون الكسب للعبد، بأن تعلق قدرته و إرادته سبب عادى لخلق الله الفعل فيه، فلو كان تعلقهما أيضا من الله تعالى لما ثبت له كسب يصحّح به الثواب و العقاب و الأمر و النهى.

و بالجملة كون قدرته و إرادته و تعلقهما بقدره الله بالمعنى المذكور لا ينافى كون فعله اختياريا و قدرته مؤثّره، فإنّ الضروره و الوجوب للداعى لا ينافى القدره و تأثيرها كما فى الواجب، و إلاّ فللسائل أن يقول: هل تكون أفعاله تعالى بقدرته و إرادته و تعلقهما أو لا؟

و معلوم أنّ الأشاعره لا ينكرون كون أفعاله بقدرته و إرادته و تعلقهما، و صدور الفعل بعد تعلق القدره و الاراده ضرورى، و نسبه القدره و الاراده المتعلقتين بالفعل إلى الواجب نسبه المقبول إلى القابل لا نسبه المفعول إلى الفاعل؛ إذ الشبهه و هى لزوم التسلسل على هذا التقدير غير منحسمه عن أصلها.

و مثل الواجب فى كونه فاعلا مثل من اضطرّ إلى شىء ثم فعله، فإنّ علمه و قدرته و إرادته صارت سببا لفعله، و تلك الأسباب منساقه إلى مسبباتها بالضروره، و ليس شىء منها مستندا إلى اختياره، فالشبهه و هى كونه تعالى مضطرا فى فعله لا مختارا لا تندفع بهذا القدر الذى تدّعيه الأشاعره، أعنى: قدره الله و إرادته.

و بالجملة لا فرق بين فعلين فى الاستناد إلى ما ليس بقدره الفاعل، فكلّ ما يقال فى هذا و قدرته و اختياره و تأثيرهما و عدمه فى الفعل، يقال فى ذاك بعينه سواء بسواء، فكما يلزم أن لا يكون العبد فى فعله مختارا صرفا، فكذلك يلزم أن لا يكون الواجب تعالى شأنه فى فعله مختارا صرفا، بل يكون اختياره مشوبا

بالإيجاب، و ظاهر أنّ القول بتحقيق شوب من الإيجاب في حقه تعالى ممّا لا يجترئ عليه مؤمن.

نعم يحكى عن بعض الجبريه أنّه كان يقول: إذا قال العاصي يوم القيامة يا ربّ لم تعذبني بمعصيه أوجدتها أنت في بلا قدره منّي و لا اختيار؟ يقول الله في جوابه:

يا عبد إنّي أيضا في تعديبي إياك لا قدره لى و لا اختيار، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوا كبيرا.

ثمّ القول بأنّ للعبد في فعله قدره و اختيارا، و إن لم يكن لقدرته و اختياره تأثير، واهى؛ لأنّ وجودهما بدون التأثير كعدمهما إذا لم يكونا مستندين إليه، بل فعل الله تعالى كفعله.

و يكون مثل ذلك كمثل من وضع سيفه في يد عبده و هو لا يقدر معه على شىء، ثمّ أمسك يده مع السيف و حرّكهما نحو المقتول، و مع ذلك قتله السيّد بآله أخرى غير السيف، فهل في ذلك مؤاخذه على العبد أم على السيّد؟

نعم لو كان اختياره و قدرته مستندين إليه حتّى يكون مثله كمثل من حمل على أحد بالسيف و صدر منه جمله ما يتوقّف عليه إزهاق روحه، و لكن أزهاق روحه بسبب آخر من موت فجأه و نحوه قبل أن يأخذ السيف مأخذه حتّى لو لم يمت فجأه لقتله السيف، لكان لتصحيح الثواب و العقاب و الأمر و النهى حينئذ وجه ما؛ لأنّ الفعل و إن لم يستند إليه فقد استند إليه إرادته التى من شأنها أن يترتب عليه الفعل.

و فيه ما فيه، و لعلهم أرادوا ذلك بقولهم تعلق قدره العبد و إرادته سبب عادى لخلق الله الفعل فيه، فيكون تعلق قدرته و إرادته سببا بعيدا للفعل، و تعلق قدره الله تعالى و إرادته سببا قريبا له، و من الظاهر عند العقل أنّ المأخوذ بالجنايه إنّما هو

ذو السبب القريب لإيرائه الأثر دون البعيد؛ لبعده عن التأثير.

مع أنك قد عرفت أنّهما غير مستنديين إليه؛ لأنّهما من الممكنات، و الممكنات بأسرها على زعمهم مستنده إليه تعالى من غير واسطه.

فاعتذار الدوانى عن التشنيع بعدم الفرق بين حركة المرتعش و المختار، و لزوم كون البشر أضلّ و أجهل من الحمار لفرقه بين المقدور و غيره، بأنّ هذا إنّما يلزم على من لا يثبت للعبد قدره و إرادته أصلا، كما ينقل عن الحشويه.

و أما الذى يثبت له القدره و الاراده، و يدعى عدم تأثيرهما فى الأفعال، فلا يرد عليه ذلك؛ إذ القدره و الاراده حاصله للعبد ضروره. و أمّا أنّهما مؤثران، فليس بضرورى أصلا؛ لجواز أن يكون من الأسباب العاديه، كما يقوله الأشعرى.

و من هنا يعرف الفرق بين الجبر المحض، و ما ذهب إليه الأشعرى، فإنّ الأوّل نفى القدره و الاراده عن العبد، و الثانى نفى تأثير لقدرته و إرادته.

لا يقال: التأثير معتبر فى القدره، فإنّهم عرّفوها بصفه تؤثّر على وفق الاراده.

لأنّنا نقول: الأشعرى يقسّم القدره إلى المؤثّره و الكاسبه، و ما ذكرتم تعريف للقسم الأوّل لا مطلق القدره.

و من هنا تبين أنّ الكسف الذى يثبتّه الأشعرى هو تعلق قدره العبد و إرادته الذى سبب عادى لخلق الله الفعل فى العبد.

غير مسموع و لا مفيد، و قد مرّ ذلك بوجه آخر، فليتذكّر.

و ليعلم أنّه أراد بقوله «بعض الحشويه» جماعه من الجبريه الصرفيه، و هم المشهورون بالجهميه طائفه ينسبون إلى رئيسهم الجهم بن صفوان، فإنّهم يستندون جميع أفعال العباد من الخير و الشرّ و الحسن و القبح إليه تعالى، و لا يثبتون لهم قدره و إرادته أصلا، بل ينفون أن يكون بقدرتهم و إرادتهم فى أفعالهم مدخل مطلقا



حتى بطريق الكسب، وهذا هو الجبر المحض، فلا فرق عندهم بين حركة المرتعش والمختار.

فالفرق بين مذهبي الجهميه والأشعريه بعد اشتراكهم في أنّ العبد ليس مصدرا لأفعاله، أنّهم يثبتون الكسب بالمعنى الذي سبق، ويقولون: بأنّ الفعل إنّما ينسب إليه باعتبار قيامه به بطريق الكسب، بخلاف الجهميه فإنّهم ينفون الكسب و يسندون الفعل إليه لمجرّد قيامه به و إن لم يكن مكسوبا له.

فعلى مذهب جمهور الأشاعره و إن لم يلزم عدم الفرق بين الفعل الاختياري و الاضطراري المخالف لبيدهه العقل، إلاّ أنّه يلزم لغويه الأمر و النهي و المدح و الذمّ و الوعد و الوعيد و إرسال الرسل و إنزال الكتب، و بطلان الثواب و العقاب، و مساواه الحسن و القبح، فإنّ أفعال العباد كلّها عندهم مستنده إليه تعالى، و القول بالكسب لا ينفعهم، فإنّه أيضا من أفعاله تعالى، فيكون صدوره عنهم على وجه الاضطرار دون الاختيار كما سبق، فتذكّر.

### شبهه مدروءه

قد يتوهّم أنّ الإيمان و الفضل و الكمال و أصدادها تابعه لطهاره الطينه و صفائها، و خباثه الطينه و ظلمتها، و هي شبهه ضعيفه؛ لأنّ الله تعالى لمّا علم أنّ الأرواح يعود بعضها باختياره إلى الإيمان و ما يتبعه، و بعضها إلى الكفر و ما يتبعه.

و ذلك لتقصيره عن النظر الواجب عليه شرعا المتمكّن منه عقلا- و لا- عذر له، لأنّ الواجب على الواجب تعالى بعثه الرسل، و خلق القدره و الآلات و الألفاف و قد فعله له، فالتقصير له، و إلاّ فهما متّحدان نوعا و مختلفا شخصا، كما ثبت في محلّه.

خلق للأوّل مسكنا من طينه عليين، و للآخر من طينه سجين، ليستقرّ كلّ فيما

يناسبه، فالخلق من الطينتين تابع للإيمان و الكفر، و مسبب عن العمل، فلا يستلزم الجبر، و لا ينافي الاختيار.

لأنّ رعايه الطهاره و الخباثه لمجرد المناسبه، لا أنّ لهذا البدن الطيب أو الخبيث دخلا في الأفعال؛ لوجوب صدور القبيح عن ذى البدن الخبيث و جوب لا-حق لا-سابق، و كونه واسطه للقيح إنّما هو باعتبار أنّه واسطه للثبات و الوجوب اللاحق، لا للثبوت و الوجوب السابق.

و لعلّ هذا مراد من قال: إنّ ولد الزنا لخبث أصله و فساد طبيعته لا يقبل الألفاف الإلهيه، و لا يصحّ منه اعتقاد الحقّ؛ لأنّه فى الباطن مبغض، و كلّ مبغض لعدم قبوله اللطف الإلهي و هو الإمامه لا يصحّ منه اعتقاد الحقّ، و إن أظهره فهو لا يدخل الجنّه و لا ينجو من النار.

و بالجمله ولد الزنا على المشهور بين أصحابنا كسائر أفراد المكلفين فى الطهاره و النجاسه بالإيمان و الكفر، و فى الثواب و العقاب بالطاعه و المعصيه.

و على مذهب السيد المرتضى و إن كان من أهل النار؛ لروايه رواها أنّ ولد الزنا لا ينجو(1)، و أنّه لا يدخل الجنّه، إلّا أنّ ذلك لا يسلبه قدره و لا اختيار الإيمان، بل هو متمكّن من الوصول إلى الحقّ، و إن كان يختار الباطل عليه، كسائر أصناف الكفّار و المنافقين، فإنّهم مع قدرتهم و تمكّنهم من الوصول إليه اختاروا الباطل عليه، و سوّلت لهم أنفسهم ما كانوا يعلمون.

و قد يجاب بأنّ غايه ما دلّت عليه أخبار الطينه أنّ لتينك الطينتين تأثيرا و مدخلا فى الجملة فى أفعال الخير و الشرّ، و تركها بحيث لا يصل معه إلى حدّ

ص: ٤٥٧

الالغاء و الجبر فى شىء منهما، بل لىس تأثيرهما فىهما إلا كتأثير القوى العقلية و الشهويه و الغضبيه، فكما أنّ المكلف مع هذه القوى يكون قادرا مختارا فى فعله و تركه، فكذلك يكون مع هذه الطينه قادرا مختارا فىهما من غير فرق.

بل فى الحقيقه هذه الطينه هى الموجه لاستعداد فيضان هذه القوى، مع أنّ كلّ فرد من أفراد الإنسان خلق من هاتين الطينتين، كما يستفاد من الأخبار، و يدلّ عليه خروج المؤمن من الكافر و بالعكس، فيكون تأثير كلّ منهما معارضا بتأثير الآخر، فلا يكون كلّ منهما علّه تامّه لتأثيره، بحيث يصل إلى حدّ الالغاء و الجبر.

و بالجمله لما دلّ العقل و النقل على الاختيار، فلا بدّ من التأويل فى تلك الأخبار، توفيقا بينها و بين ما دلّ على خلافها.

و منهم من قال: إنّ سبحانه أجبر العباد على ما أراه بالاراده التكوينيّه، و اضطّرهم فى جريان ما قدره و قضاه عليهم من الأمور المستنده إليه تعالى، و لىس لهم فيها مدخلية أصلا، كالسعادة و الشقاوه و التوفيقات و الخذلان و الحياه و الآجال و الأعمار و الأرزاق و الصحّه و السعه و أمثالها، و لم يجبرهم على الفعل و الترك فيما لهم فيه مدخلية، و يستند إليهم من أفعالهم الاختياريه و تكاليفهم الشرعيه المراده بالاراده التكليفيه.

ثمّ قال: فإن قيل: إذا قلتم بخلق السعاده و الشقاوه فى السعيد و الشقى اضطرابا، فقد ألزمت أنّه تعالى اضطّرّ الأوّل بفعل الخيرات و الثانى بتركها؛ إذ السعاده موجه لفعل الخيرات، و الشقاوه لتركها، فما معنى الاختيار و حسن التكليف؟

قلنا: إنّه تعالى خلق السعيد، فخلقت السعاده بخلقه، و خلق الشقى فخلقت الشقاوه بخلقه، لا أنّه خلقهما فخلق السعاده و الشقاوه فىهما.

والمُلخَص أنّ السعيد بشرط الوجود و سائر شرائط الفعل موجب لإرادته الخيرات و الحسنات لسعادته الذاتيه، و الشقى أيضا بعد تحقّق الشرائط موجب لارادته الشرور و السيئات لشقاوته الذاتيه، و أثر الفاعل هو وجود الذات بالذات، و وجود الذاتيات بالتبع دون نفس الذات و ما يستند إليها. إنتهى.

فتأمّل فيه، و كأننا قد فصّلنا القول فيه فى بعض رسائلنا، فمن أراد الوقوف عليه فليرجع إليه، و إلى الله المرجع و الماب، و منه إفاضه الحقّ و الثواب.

قد رقم على يد راقمه الضعيف النحيف الجانى محمّد بن الحسين الشهير بإسماعيل المازندرانى فى أيام كان مسجوناً فى بيت الأحران لخوف ظالم من ظلمه سلاطين الزمان، أخذه الله نكال الآخره و الأولى، و جعله بقدرته و بطشته عبره لمن يخشى، فإنّه أطغى و أعصى من فرعون الذى أرسل إليه موسى، بيد أنّه لم يقل بعد و سيقول إن عاش أنا ربّكم الأعلى، بمحمّد خاتم النبيين، و عترته الطيّبين الطاهرين أئمه الهدى.

و تمّ استنساخ و تحقيق و تصحيح هذه الرساله فى (٣) جمادى الثانى سنة (١٤١١) هـ فى بلده قم المقدّسه على يد العبد السيّد مهدي الرجائى عفى عنه.

و تمّ مراجعتها ثانياً فى يوم الأربعاء (١٧) ذى الحجّه الحرام سنة (١٤٢٦) هـ، و الحمد لله ربّ العالمين.



رساله

فى شرح حديث من أحبنا أهل البيت

فليعدّ للفقير جلبابا أو تجفافا

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٤٦١



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد الحمد و الصلاة، أقول و أنا العبد الفاتر خاطرا، و القاصر ظاهرا(١)، محمّد ابن الحسين المشتهر بإسماعيل عفى الله عنهما الجليل، و قبل منهما القليل:

لَمَّا كَانَ هَذَا الْخَبْرُ مِنْ غَرِيبِ الْأَخْبَارِ، اخْتَلَفَ فِي مَعْنَاهُ الْعُلَمَاءُ الْأَخْيَارُ خَاصِيهِمْ وَ عَامِيهِمْ، فَأُحِبُّ أَنْ أُشِيرَ إِلَى مَا أَفَادُوا فِي مَعْنَاهُ، وَ أَجَادُوا مِنَ الْفَوَائِدِ، وَ أَضْمَمَ إِلَيْهِ مَا خَطَرَ بِخَاطِرِي الْفَاتِرِ وَ ذَهَنِي الْقَاصِرِ مِنَ الزَّوَائِدِ، فَإِنْ كَانَ حَقًّا فَمِنَ الرَّحْمَنِ، وَ إِنْ كَانَ بَاطِلًا فَمِنَ الشَّيْطَانِ، نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهُ.

روى عن سيّدنا أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قال: من أحبّنا أهل البيت فليعدّ(٢) للفقر جلابيا أو تجفافا(٣).

الجلباب: الملحفه، و الجمع جلابيب.

قال البيضاوى فى قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَ بَنَاتِكُمْ وَ نِسَاءِ

ص: ٤٦٣

---

١- (١) إشاره إلى قصور حفظه و ذكره «منه».

٢- (٢) فى النهج: فليستعدّ.

٣- (٣) نهج البلاغه ص ٤٨٨ رقم الحديث: ١١٢، بحار الأنوار ١٤٣: ٢٧ و ١٣٥: ٦١.



الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ (١) يَغْطِينَ وُجُوهُنَّ وَأَبْدَانَهُنَّ بِمَلْحَفِهِنَّ إِذَا برزن لحاجه (٢).

و قال صاحب كنز اللغه: جلباب چادر و ردا.

و التجفاف: شىء من سلاح يترك على الفرس يقيه الأذى، و قد يلبسه الإنسان أيضا، كذا فى نهايه ابن الأثير (٣).

و فى القاموس: التجفاف بالكسر آله للحرب يلبسه الفرس و الإنسان ليقه فى الحرب (٤).

أقول: و فى الحديث حثّ و ترغيب على فعل ما أمر به، كما يقول من له عزّ و شرف و له أصحاب و أحباب: فليفعل كذا و كذا، حثّا لهم على فعله.

و المعنى: من أحبنا فليستر فقره، أو فليدفعه بالتجاره و نحوها عن نفسه، فحذف الضمير و عوضه باللام.

فقوله «فليعدّ للفقر جلبابا» إشاره إلى الحثّ على ستره؛ لأنّ الجلباب آله للستر.

و قوله «فليعدّ تجففا له» إشاره إلى الحثّ على ما به يدفع الفقر و أذاه عن نفسه من تجارته، أو زراعته، أو صناعته، أو كتابه و نحوها؛ لأنّ التجفاف آله لدفع الأذى فى الحرب.

ص: ٤٤٤

---

١- (١) سورة الأحزاب: ٥٩.

٢- (٢) أنوار التنزيل للبيضاوى ٢: ٢٨٠.

٣- (٣) نهايه ابن الأثير ١: ٢٧٩.

٤- (٤) القاموس المحيط ٣: ١٢٤.

و إنّما أمره بإعداد ما يقية أذاه لطفًا به و حفظًا له عن شماته أعدائه و أرباب دوله الباطل، و لئلا يهينوه لفقره و فاقتة، فأمره بإعداد ما فيه عزّه و إكرامه، و لأنّ من الفقر ما هو سواد الوجه في الدارين.

قال يحيى بن معاذ: أقرب الناس إلى الكفر ذو فاقه لا صبر له.

و هذا تأويل قول النبي صلّى الله عليه و آله: كاد الفقر أن يكون كفرًا(١). و لذلك ورد في بعض الروايات استعاذتهم عليهم السّلام من الفقر.

و بالجمله إعداد ما به يدفع الفقر الذي لا- يكون معه صبر و لا- ورع يحجزه عمّا لا- يليق بأهل الدين و المروءه واجب «غنى يحجزك عن الظلم خير من فقر يحملك على الإثم» كذا في التهذيب عن الصادق عليه السّلام(٢).

و لذلك قسّموا الاكتساب إلى الأقسام الخمسه: منها: ما هو واجب.

و إنّما شبّه التجاره و نحوها بالتجفاف؛ لأنّها تقيه أذى الفقر و يدفعه عنه، كما أنّ التجفاف يقية أذى الحرب و يدفعه، فهما متشابهان في دفع الأذى و وقايته.

فعلى الأوّل شبه الفقر في وجوب ستره و شناعه إظهاره؛ لأنّه ذلّ و هوان و استسلاّب للعزّه و مذهبه للحياء، بامرأه ذات عوره شنيع إظهارها واجب سترها بالجلباب.

أى: فليعدّ للفقر ساترا ستيرا على وجه لا يظهر منه شيء، و لذلك ذكر من أستار المشبّه به جلبابه الذي يستر عامّه بدنه و عوراته.

و فيه من المبالغه و الحثّ على ستر الفقر و كتمان ما لا يخفى، و ذلك بأن يكتمه

ص: ٤٤٥

١- (١) أصول الكافي ٣٠٧:٢، و بحار الأنوار ٢٩:٧٢، و كنز العمال ٤٩٢:٦.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٣٢٨:٦ ح ٢٥.

على نفسه و يعدّها لتحمّله، فكأنّه بذلك أعدّ له جلباباً و ستره به، فتشبهه الفقر بامرأه محتجبه تحت الجلباب استعاره بالكناية، و إثبات الجلباب تخيليه.

قال شارح مختصر التلخيص بعد قول الماتن «و يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن أстарها»: تشبيه وجوه الاعجاز بالأشياء المحتجبه تحت الأستار استعاره بالكناية، و إثبات الأستار لها تخيليه.

و أنت بعد مقايستك هذا بذاك لا تجد بينهما فرقا، فالمناقشه في الأوّل دون الثاني ممّا لا وقع له، فتأمل.

و الغرض المسوق له الكلام هو الحثّ على ستره و كتمانها و عدم إظهاره؛ لئلا يشمت به الأعداء، و يقولوا: إنّ محبّي أهل بيت محمّد صلّى الله عليه و آله فقراء أذلاء لا مال لهم، و لذلك كان أصحاب الصفه يتعفّفون و يكتمون فقرهم على وجه يحسبهم الجاهل بحالهم أغنياء من التعفّف.

و ورد في الخبر عن سيّدنا الصادق عليه السّلام: شيعتنا من لا يسأل الناس و لو مات جوعاً(١).

يشهد لصحّه ما قلناه ما في الكافي: عن أبي عبد الله الصادق عليه السّلام، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: يا على إنّ الله جعل الفقر أمانه عند خلقه، فمن ستره أعطاه الله مثل أجر الصائم القائم(٢).

و فيه في روايه أخرى: يا على الحاجه أمانه الله عند خلقه، فمن كتمها أعطاه الله

ص: ٤٦٦

١- (١) عدّه الداعي ص ٩٩، و بحار الأنوار ٩٦: ١٥٨.

٢- (٢) أصول الكافي ٢: ٢٦٠ ح ٣.

ثواب من صَلَّى (١).

فكتمانانه فقره و حاجته على نفسه هو جلبابه؛ لاشتراكهما فى الساتريه.

و على الثانى شبهه الفقر بالعدو، و الخصم بالمحارب، ثم أمر بإعداد تجفاف له ليقية أذاه، و هم قد يشبهون الفقر بالخصم و الجائر.

كما فى حكاية أعرابى دخل على أمير المؤمنين عليه السلام: جئتك لتنصفنى عن جائر لا یرحم صغيرا لصغره و لا كبيرا لكبره، فقال عليه السلام: و ما ذاك؟ قال: الفقر يا أمير المؤمنين، فأمر الخازن بعشره آلاف درهم فأعطاه، و قال: يا أبا العرب فبالله و رسوله عليك كلما أتاك خصمك متعرضا، فارجع إلى متعوذا (٢).

إلا أن ما فى هذه الحكاية استعاره مصرّحه، و ما فى حديثنا هذا استعاره مكّنيه.

و بالجملة أن المفهوم منه أنه عليه السلام جعل المحبّه مقتضيه لإعداد جلباب أو تجفاف للفقر، و لم يجعلها مقتضيه له نفسه.

فهذا حتّ منه لمن أحبهم على ستر فقره أو دفعه، و لا يلزم منه أمر مخالف للواقع حتّى يحتاج دفعه إلى تأويل كما فعلوه، و سيأتى هو و ما فيه.

فملخص الكلام فى هذا المقام: أن محبتهم عليهم السلام تقتضى ستر الفقر، أو دفعه للفقر، و المخالف للواقع هو هذا إلا الأول؛ لأنهم عليهم السلام كانوا يسترّون فقرهم و يدفعونه، فعلى محبيهم إن كانوا صادقين فى محبتهم أن يسترّوه أو يدفعوه، تشبيها بهم.

و أما أنهم كانوا يسترّونه، فمع وضوحه تدلّ عليه صحيحه أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: إن ناسا بالمدينه قالوا: ليس للحسن مال، قال: فبعث

ص: ٤٦٧

١- (١) أصول الكافى ٢: ٢٦١ ح ٨.

٢- (٢) مستدرک وسائل الشيعه ٧: ١٧٦.

الحسن عليه السّلام إلى رجل بالمدينة، فاستقرض منه ألف درهم، فأرسل بها إلى المصدّق وقال: هذه صدقه مالنا، فقالوا: ما بعث الحسن عليه السّلام بهذه من تلقاء نفسه إلاّ و له مال(١).

و في روايه عبد الأعلى مولى آل سام، قال: إنّ علي بن الحسين عليهما السّلام اشتدّت حاله حتّى تحدّث بذلك أهل المدينة، فبلغه ذلك، فتعيّن ألف درهم، ثمّ بعث بها إلى صاحب المدينة، وقال: هذه صدقه مالي(٢).

فهذا و نحوه جلباب للفقر يستره عن أعين الناس، و ليس المراد به مجرّد الصبر عليه، فإنّ السّتر يلزمه الصبر من غير عكس كلّى، فكم من فقير يصبر و لا- يستر، بل يظهر من حاله أنّه فقير، كما ظهر من حاله عليه السّلام، فإنّه مع صبره عليه قد ظهر منه ما تحدّث به أهل المدينة، إلى أن بعث بألف درهم، فحينئذ ستره.

نعم إنّ الصبر عليه على وجه لا يظهر منه الفقر من طرق السّتر، فهو ممّا يستعان به عليه لأنّه هو، فافهمه.

و أمّا أنّهم عليهم السّلام كانوا يدفعونه بالتلاش في المعاش، فمع وضوحه أيضا تدلّ عليه صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال محمّد بن المنكدر: كان يقول: ما كنت أرى أنّ علي بن الحسين عليهما السّلام يدع خلفا أفضل من علي بن الحسين عليهما السّلام، حتّى رأيت ابنه محمّد بن علي عليهما السّلام، فأردت أن أعظه فوعظني، فقال له أصحابه: بأيّ شيء وعظك؟

قال: خرجت إلى بعض نواحي المدينة في ساعه حارّه، فلقيني أبو جعفر محمّد

ص: ٤٦٨

١- (١) بحار الأنوار ٤٣: ٣٥١ ح ٢٦.

٢- (٢) فروع الكافي ٦: ٤٤٠.

ابن علي عليهما السلام، و كان رجلا بادنا ثقيلا، و هو متكى على غلامين أسودين أو موليين، فقلت في نفسي: سبحان الله شيخ من أشياخ قريش في مثل هذه الساعه على مثل هذه الحال في طلب الدنيا، أما أنتي لأعظته.

فدنوت منه، فسلمت عليه، فرد علي بنهر و هو ينصب عرقا، فقلت: أصلحك الله شيخ من أشياخ قريش في هذه الساعه على هذه الحال في طلب الدنيا، أرايت لو جاء أجلك و أنت على هذه الحال ما كنت تصنع؟

فقال: لو جاءني الموت و أنا على هذه الحال جاءني و أنا على طاعه من طاعات الله عزّ و جلّ، أكفّ بها نفسي و عيالي عنك و عن الناس، و إنّما كنت أخاف أن لو جاءني الموت و أنا على معصيه من معاصي الله عزّ و جلّ، فقلت: صدقت يرحمك الله، أردت أن أعظك فوعظتني (١).

و في روايه عبد الأعلى مولى آل سام، قال: استقبلت أبا عبد الله عليه السلام في بعض طرق المدينه في يوم صائف شديد الحرّ، فقلت: جعلت فداك حالك عند الله عزّ و جلّ و قرابتك من رسول الله صلّى الله عليه و آله، و أنت تجهد نفسك في مثل هذا اليوم. فقال: يا عبد الأعلى خرجت في طلب الرزق لأستغني به عن مثلك (٢).

فهذا و نحوه تجفاف للفقير، يدفعه و يقى أذاه.

و لا- يبعد أن يراد بجلباب الفقر إجماده الثياب و تنظيفها، و تزيين الظاهر و تطيبه؛ لأنّه لدلالته ظاهرا على الثروه و الغنى يستر الفقر، و يحسبه الجاهل بحاله من الأغنياء، و أن يراد به إظهار الغنى و لو باستقراض، كما مرّ في حديث الحسن و علي بن الحسين عليهما السلام.

ص: ٤٦٩

١- (١) بحار الأنوار ٢٨٧:٤٦ عن الإرشاد، و فروع الكافي ٧٣:٥ ح ١.

٢- (٢) فروع الكافي ٧٤:٥ ح ٣.

و يحتمل بعيدا أن يكون مراده عليه السّلام بهذا الكلام حثّ الأغنياء من محيبيهم على إعانه الفقراء منهم و الإنفاق عليهم؛ لأنّ إعاتهم لهم تستر فقرهم و يدفعه عنهم حيث لا يحتاجون إلى إظهاره، فكأنّهم بذلك أعدّوا لفقرهم جلبابا أو تجفافا، فأستروه به، أو دفعوه عنهم، و لعلّه عليه السّلام لذلك قال: فليعدّ للفقر، و لم يقل لفقره.

أى: من أحبنا فليعدّ لفقر الفقراء جلبابا أو تجفافا، أى: فليستره، أو فليدفعه بالاعانه و المواساه لهم؛ لأنّ الأغنياء بمنعهم الفقراء حقوقهم أحوجهم إلى إظهار الفقر و كشف الحاجه، و لو لا منعهم لهم لم يحتاجوا إلى ذلك.

و لو أنّ الناس أدّوا زكاه أموالهم ما بقى مسلم فقيرا محتاجا، و لاستغنى بما فرض الله له، و إنّ الناس ما افتقروا و لا احتاجوا و لا جاعوا و لا عروا إلاّ بذنوب الأغنياء.

و فى روايه أخرى: و إنّما يؤتى الفقراء فيما أوتوا من منع من منعهم حقوقهم لا من الفريضة(١).

هذا، و قال ابن الأثير فى النهايه: و فى حديث على عليه السّلام «من أحبنا أهل البيت فليعدّ للفقر جلبابا» و لم يذكر أو تجفافا.

ثمّ قال: أى: ليزهد فى الدنيا، و ليصبر على الفقر و القلّه. و الجلباب: الازار و الرداء. و قيل: الملحفه. و قيل: هو كالمقنعه تغطّى به المرأه رأسها و ظهرها و صدرها، و جمعه جلابيب، كنى به عن الصبر؛ لأنّه يستر الفقر، كما يستر الجلباب البدن.

ص: ٤٧٠

---

١- (١) فروع الكافى ٣: ٤٩٦ و ٤٩٧ و ٤٩٨، من لا يحضره الفقيه ٢: ٣ و ٤، و تهذيب الأحكام ٤: ٤٩.

أقول: هذا ما سيشير إليه القتيبي، ونحن نأتي بما فيه و عليه.

ثم قال ابن الأثير: وقيل إنما كُنِيَ بالجلباب عن اشتماله بالفقر، أي: فليلبس إزار الفقر، ويكون منه على حاله تعمه و تشمله؛ لأنَّ الغنى من أحوال أهل الدنيا، ولا يتهياً الجمع بين حب الدنيا و حب أهل البيت (١).

أقول: وفيه أن الغنى ليس من خصائص أهل الدنيا ولا يلزمه حبها؛ لأنَّ بعض الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام و خاصيه أصحابهم و حواريمهم كانوا أغنياء، و إن كانوا من الزاهدين في الدنيا؛ إذ الزهد ليس فقدها، بل عدم تعلق القلب بها، بحيث لا يفرح بحصولها، و لا يحزن بفواتها.

قال سيد العابدين عليه السلام: ألا و إنَّ الزهد في آيه من كتاب الله: لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ (٢)(٣).

ثم ليس بين الغنى و حب أهل البيت منع جمع، كيف؟ و أكثر أعاضم أصحابهم و أحبائهم، كزراره و ابن أبي عمير و على بن يقطين و غيرهم، كانوا أغنياء أرباب أموال كثيره.

نقل الشيخ البهائي قدس سره عن الدروس أنه قد أحصى في عام واحد خمسمائه و خمسون ملبياً عن على بن يقطين، أقلهم بسبعمائه دينار، و أكثرهم بعشره آلاف (٤).

ص: ٤٧١

١- (١) نهايه ابن الأثير ١: ٢٨٣.

٢- (٢) سورة الحديد: ٢٣.

٣- (٣) تفسير القمى ٢: ٢٥٩، و اصول الكافي ٢: ١٢٨.

٤- (٤) الدروس الشرعيه ١: ٣١٩.



ثم قال: هذا يصير مبلغا لا تفيء به خزانه كثير من ملوك زماننا.

قال: و إذا كان يصرف فى الحجّ المستحبّ هذا القدر، فما ظنّك فى جميع خرجه فى كلّ السنه من التصدّقات المستحبّه و الواجبه من الخمس و الزكاه و الانعامات، و غير ذلك من الاخراجات.

قال: و أعجب من ذلك أن يكون هذا كلّه من الحلال، فإنّ الرجل الثقه لا يقرب الحرام.

و عن أبى عبد الله الشاذانى، أنّه قال: سمعت الفضل بن شاذان يقول: أخذ يوما شيخى بيدي و ذهب بى إلى ابن أبى عمير، فصعدنا إليه فى غرفه و حوله مشايخ يعظّمونه و يبجلونه، فقلت لأبى: من هذا؟ فقال: هذا ابن أبى عمير، قلت: الرجل الصالح العابد؟ قال: نعم.

و سمعته يقول: ضرب ابن أبى عمير مائه خشبه و عشرين خشبه فى أيام هارون، و تولّى ضربه السندى بن شاهك على التشيع و حبس، فأدّى مائه و أحدا و عشرين ألفا حتّى خلّى عنه، فقلت: و كان متموّلا؟ قال: نعم، كان ربّ خمسمائه ألف درهم(١).

ثمّ كيف يحثّ على عليه السّلام من أحبّهم على لبس إزار الفقر، و هو و أولاده الكرام عليهم السّلام كانوا يتأبّون عن ذلك، و يحثّون أحبّاءهم و أولياءهم على نزعها، حيث قالوا: لا خير فى من لا يحبّ جمع المال يكفّ به وجهه، و يقضى به دينه، و يصل به رحمه(٢). يعنى من حلال.

ص: ٤٧٢

١- (١) إختيار معرفه الرجال ٢: ٨٥٥-٨٥٦.

٢- (٢) فروع الكافى ٥: ٧٢ ح ٥.

وقد قال سيدنا الصادق عليه السلام لمولى له عبد الله: احفظ عزك، قال: و ما عزى جعلت فداك؟ قال: غدوك إلى سوقك، و إكرامك نفسك. و قال لآخر مولى له: مالى أراك تركت غدوك إلى عزك؟ قال: جنازه أردت أن أحضرها، قال: لا تدع الرواح إلى عزك. كذا فى صحيحه على بن عقبه (١).

و الأخبار فى حثهم أحبابهم و أصحابهم على التجاره و طلب الغنى و نهيمهم عن تركها، أكثر من أن تحصي، و هم إذا لم يرضوا لأنفسهم أن ينسب إليهم الفقر و القله حتى استقرضوا و دفعوا به الهوان و الذل عنهم - كما مرّ - فكيف يرضون ذلك لأحبابهم و أصحابهم، و يحثونهم على التقليل المانع من أكثر الطاعات و العبادات، كالحجّ و الزكوات، و صله الأرحام، و نحوها، على لبس إزار الفقر المورث للذلّ و الاهان، و هم قد نهوهم عنه كما سبق.

و فى الكافى: فى موثقه أبى بصير، قال: بلغ أمير المؤمنين عليه السلام أنّ طلحه و الزبير يقولان: ليس لعلى عليه السلام مال، فشقّ ذلك عليه، فأمر و كلاءه أن يجمعوا غلته، حتى إذا حال الحول أتوه و قد جمعوا من ثمن غلته مائه ألف درهم، فنشرت بين يديه، قال:

فأرسل إلى طلحه و الزبير، فأتياه، فقال لهما: هذا المال و الله ليس لأحد فيه شيء، و كان عندهما مصدقا، قال: فخرجا من عنده و هما يقولان: إنّ له لمال. كذا فى الكافى (٢).

و مثله روايه عبد الأعلى مولى آل سام، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إنّ الناس

ص: ٤٧٣

١- (١) تهذيب الأحكام ٤:٧، وسائل الشيعة ١٣:١٧.

٢- (٢) فروع الكافى ٦:٤٤٠.

يروون أنّ لك مالا كثيرا، فقال: ما يسوءنى ذلك، إنّ أمير المؤمنين عليه السّلام. الحديث (١).

قال بعض المحقّقين من أصحابنا: إنّ ترك الدنيا بالكليّة ليس هو مطلب الشارع من الزهد فيها و التخلّي عنها؛ لأنّه يراعى نظام العالم باشتراك الخلق فى عماره الدنيا و تعاونهم على المصالح، ليتّم بقاء النوع الإنسانى، و ترك الدنيا و إهمالها بالكليّة يهدم ذلك النظام و ينافيه.

بل الذى يأمر به هو القصد فى الدنيا، و استعمال متاعها على القوانين التى وردت به الرسل، و الوقوف فيها عند الحدود المضروبه فى شرائعهم دون تعدّيها.

و بما قرّرناه ظهر أنّ وجه الحديث خلاف ما قالوه، بل الوجه فيه ما أسلفناه.

و بالجملة إن أراد هذا القائل إنّ هذا الكلام منه عليه السّلام حتّى لمن أحبّهم على لبس إزار الفقر و الفاقة، و ترك أسباب الغنى و الثروه و ما يوجبها بالكليّة، فيردّه ما سبق و ما ورد من استعاذتهم منه.

فهذا سيّد العابدين و زين الساجدين يقول فى دعائه: و لا أفترقنّ و من عندك و سعى (٢).

و فى موضع آخر منه: و صن وجهى باليسار، و لا تبندل جاهى بالاقتار (٣).

فكيف يحثّون أحبّاءهم و أولياءهم بلبس إزار الافتقار و الاقتار؟ و هم يتأبّون عنه، و يلتمسون الله فى صيانته ماء وجههم باليسار، و عدم ابتدال جاههم بالاقتار.

نعم لو كان المراد بالفقر هو الفقر إلى الله دون غيره و طلب الحاجه منه لا من

ص: ٤٧٤

١- (١) مكارم الأخلاق للطبرسى ص ٩٩.

٢- (٢) الصحيفه الكامله السّجّاديه ص ٩٨، الدعاء: ٢٠.

٣- (٣) الصحيفه الكامله السّجّاديه ص ٩٨، الدعاء: ٢٠.

غيره، وإليه يشير قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الْفَقْرُ فَخْرِي (١).

وقول سيد العابدين عليه السّلام: تمدّحت بالغنا عن خلقك، أنت أهل الغنا عنهم، و نسبتهم إلى الفقر وهم أهل الفقر إليك، فمن حاول سدّ خلّته من عندك، و رام صرف الفقر عن نفسه بك، فقد طلب حاجته في مضائّها، و أتى طلبته من وجهها، و من توجّه بحاجته إلى أحد من خلقك، أو جعله سبب نجحها دونك، فقد تعرّض للحرمان، و استحقّ من عندك فوت الإحسان (٢).

لكان له وجه، و كان مفاد الكلام: من أحبنا فليلبس إزار الفقر إلى الله دون غيره، و يكون منه على حاله يعمّه و يشملّه؛ لأنّ الفقر إلى غيره كفر، كما أشار إليه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بقوله: الفقر سواد الوجه في الدارين (٣). و إليه و إلى غيره كاد أن يكون كفرا، كما سبق نقله عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

و لا- يتهيأ الجمع بينه و بين حبّ أهل البيت عليهم السّلام لانتفاء لازم المحبّه، ضروره حصر فقرهم و قصر حاجتهم عليه تعالى كما سبق، فهذا وجه آخر كلامه يتأتّى عنه، لا يخفى.

و إن أراد أنّ محبتهم تورث الفقر و توجهه، فهو خلاف الواقع، كما أشار إليه أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب غريب الحديث، حيث قال: فقد تأوّل بعض الناس هذا الخبر على أنّه أراد به الفقر في الدنيا، و ليس ذلك كذلك (٤)؛ لأننا نرى في

ص: ٤٧٥

١- (١) بحار الأنوار ٧٢: ٣٠ و ٣٢ و ٤٩ و ٥٥.

٢- (٢) الصحيفه الكامله السّجّاديه ص ٦٨، الدعاء: ١٣.

٣- (٣) عوالي اللآلي ١: ٤٠، بحار الأنوار ٧٢: ٣٠.

٤- (٤) في المصدر: و ليس لهذا وجه.

من يحبهم مثل ما نرى في سائر الناس من الغنى و الفقر و لا تميز بينهما(١).

قال: و الصحيح أنه أراد به الفقر في يوم القيامة، و أخرج الكلام مخرج الموعظه و النصيحة و الحث على الطاعات، فكأنه قال: من أحبنا فليعدّ لفقره يوم القيامة ما يجبره من الثواب و القرب إلى الله تعالى و الزلف عنده. كذا نقله عنه السيّد السند في الغرر و الدرر(٢).

أقول: من البين أنّ من تأوّل الخبر على أنه أراد به الفقر في الدنيا لم يتركه على عمومه، بل خصّه بالكاملين المتّقين من محبيهم، فلا يرد عليه أنّ هذا خلاف الواقع؛ لأننا نرى في من يحبهم مثل ما نرى في سائر الناس من غير فرق بينهما، و ذلك لأنه حمل المحبّ على الفرد الكامل منه، كما يفيد الاطلاق.

و من هذه صفته في المحبّه، فإنه يمنع عن الزائد من القوت لظفا به و حفظا له عن مفسد الزائد.

كما يدلّ عليه ما في الكافي: عن أبي عبد الله الصادق عليه السّلام: ليس لمصّاص شيعتنا في دوله الباطل إلاّ القوت، شرّقوا إن شتمّ أو غرّبوا لن ترزقوا إلاّ القوت(٣).

و فيه: عنه عليه السّلام: كلّما ازداد العبد إيمانا ازداد ضيقا في معيشته(٤).

و ذلك لأنّ الله يمنع المؤمن عن الدنيا، و يزوى عنه حصولها، و يقطع عنه أسبابها، و يبعد عنه المهلك من لذاتها، كي لا يتدنّس بها و لا يسكن إليها.

ص: ٤٧٦

١- (١) غريب الحديث للهروى ٢: ١٤٦.

٢- (٢) أمالي السيّد المرتضى ١: ١٣.

٣- (٣) أصول الكافي ٢: ٢٦١ ح ٧.

٤- (٤) أصول الكافي ٢: ٢٦١ ح ٤.

و إليه أشاروا فيما ورد عنهم عليهم السّلام بقولهم: و يحميه الدنيا كما يحمى الطيب المريض (١).

و على هذا المعنى حمل الخبر سيّدنا الرضى المرضى رضى الله عنه فى نهج البلاغه و فنون البراعه، إلاّ أنّه نقل مكان «فليعدّ» من باب الافعال «فليستعدّ» من باب الاستفعال، كما هو المذكور فى بعض نسخ الغرر و الدرر أيضا، و لم ينقل «أو تجفأفا» كما لم ينقله ابن الأثير أيضا على ما مرّ.

و ظنّى أنّ المعنى الذى نقله عن القيل مبنى على هذه الروايه، إلاّ أنّه أبقى الحُبّ و المحبّ على عمومهما، و وجه الخبر بأنّ الغنى يورث حُبّ الدنيا، و بين حبّها و حُبّهم عليهم السّلام منع جمع، و قد عرفت ما فيه، بل الخبر على هذه الروايه محمول على ما أشرنا إليه.

و هذه عباره الرضى بعينها: و قال عليه السّلام: و قد توفّى سهل بن حنيف الأنصارى رحمه الله بالكوفه بعد مرجعه معه من صفّين، و كان من أحبّ الناس إليه: لو أحبّنى جيل لتهاقت. و معنى ذلك أنّ المحنه تغلظ عليه، فتسرّع المصائب إليه، و لا يفعل ذلك إلاّ بالأتقياء الأبرار و المصطفين الأخيار، و هذا مثل قوله عليه السّلام «من أحبّنا أهل البيت فليستعدّ للفقر جلبابا» و قد أوّل ذلك على معنى آخر ليس هذا موضع ذكره (٢).

و لعلّه إشاره إلى ما أوّله عليه أخوه السيّد السند، أو أبو عبيد، أو القتيبي (٣)، أو معنى آخر كان فى ذهنه العالى و فكره الغالى، و لم يجد له هنا محلاً.

ص: ٤٧٧

١- (١) أصول الكافى ٢: ٢٥٥.

٢- (٢) نهج البلاغه ص ٤٨٨ رقم الحديث: ١١٢.

٣- (٣) إصلاح الغلط لابن قتيبه ص ٥١.

و الظاهر أنّ الوجه فى فقر من أحبّهم من المتّقين - ما سبق - أنّ الله يحميه الدنيا كما يحمى الطيب المريض، فىكون لطفًا به و حفظًا له عن المفاسد، كما مرّ.

و إنّما خصّ السيّد الفقر فى الخبر بعد حمّله على المتعارف منه بالأتقياء من محبّهم الكاملين فى التقوى و المحبّه: إمّا ليطابق الواقع، أو لورود الأخبار الدّاله على ضيق معيشه أمثالهم لضرب من المصلحه، كما أوأنا إلى نبذه منه.

و ما لا يصل إليه عقولنا أكثر، و المخصّص كما يكون نقلًا كذلك قد يكون عقليًا، كما هو المصرّح به فى أصول الأصحاب، و الله و رسوله و من أسند إليه الخبر أعلم بالصواب.

و اعلم أنّ الفقر على أقسام: فقر الدنيا، و فقر الآخرة، و فقر القلب. صرّح به بعض العلماء، فكما يصحّ أن يقال: إنّّه أراد به فقر الدنيا أو الآخرة على ما مرّ، يصحّ أن يقال: إنّّه أراد به فقر القلب، و أخرج الكلام مخرج الموعظه و النصيحة، و الحثّ على تحصيل العلوم الدينيه و المعارف اليقنيه.

فكأنّه قال: من أحبّنا فليعدّ لفقر قلبه ما يجبره من التفقه فى الدين، و التفكير فى حقائق الأشياء على وجه يفيد اليقين. و ظاهر أنّ الحثّ على جبر هذا الفقر أهمّ من الحثّ على جبر غيره لأنّه مناطه.

ثمّ قال السيّد السند فى الكتاب المذكور: قال أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبه: وجه الحديث خلاف ما قاله أبو عبيد، و لم يرد إلّا الفقر فى الدنيا.

و معنى الخبر: إنّ من أحبّنا فليصبر على التقلّل من الدنيا، و التفتّح فيها، و ليأخذ نفسه بالكفّ عن أموالها و أعراضها، و شبّه الصبر على الفقر بالتجفاف أو الجلباب؛ لأنّه يستر الفقر، كما يستر الجلباب أو التجفاف البدن.

قال: و يشهد بصحّه هذا التأويل ما يروى عنه عليه السّلام أنّه رأى قوما على باب، فقال:

يا قنبر ما هؤلاء؟ فقال له قنبر: هؤلاء شيعتك، فقال: ما لى لا أرى فيهم سيماء الشيعة؟ قال: و ما سيماء الشيعة؟ قال: خمس البطون من الطوى، ييس الشفاه من الظماً، عمش العيون من البكاء (١).

هذا كله قول ابن قتيبه، و الوجهان جميعاً فى الخبر حسان، و إن كان الوجه الذى ذكره ابن قتيبه أحسن و أنصع (٢).

أقول: و لكن فيه أن الأظهر ما قدمناه من الاستعاره المكنيه.

و عليه فالجلباب أو التجفاف ليس بمشبه به، ليكون فى الكلام استعاره مصرّحه، بل هو من ملازمات المشبه به، فالاستعاره تخيلية، و أن ما استشهد به لا يشهد له.

بل غايه ما دلّ عليه أن الشيعة ينبغى لهم أن يكونوا من أهل الرياضات و المجاهدات، و من أرباب هذه السمات، صائمين قائمين باكين، فقراء كانوا أم أغنياء، بل كون أغنيائهم على هذه الصفات أحسن و أزين، و أن من أحبهم لا يلزمه أن يأخذ نفسه بالكفّ عن أموال الدنيا و أعراضها.

كيف؟ و قد كان بعض محبوبيهم كالصادق عليه السّلام و غيره كثير المال كما سبق، و قد ورد الحثّ البليغ فى تحصيله و ضبطه و ربطه و صيانتة و عدم إضاعته؛ لأنه عزّه و عونه، و نعم العون الدنيا على الآخره.

و أنه لم يذكر نكته و لا فائده لقوله «أو تجفافاً» بعد قوله «جلباباً» بل جعلهما جميعاً مشبهاً به للصبر على الفقر فى الستر، و عليه كان ذكر أحدهما مغنيا عن

ص: ٤٧٩

١- (١) أصول الكافى ٢: ٢٣٣، و بحار الأنوار ٤: ٤١.

٢- (٢) أمالى السيّد المرتضى ١: ١٣.



الآخر. نعم لو كان الحديث كما نقله ابن الأثير، كان لما ذكره وجه، و ليس فليس.

و العجب من السيد السند أنه استحسنه و جعله أحسن و أنصح ممّا ذكره أبو عبيد.

ثمّ قال: و يمكن أن يكون فى الخبر وجه ثالث تشهد بصحّته اللغه، و هو أنّ أحد وجوه معنى لفظه الفقر أن يحزّ أنف البعير حتّى يخلص إلى العظم أو قريب منه، ثمّ يلوى عليه حبل يذلّل بذلك الصعب.

يقال: فقره يفقره فقرا، إذا فعل به ذلك، و بعير مفقور و به فقره، و كلّ شيء حزته و أثرت فيه فقد فقرته تفقيرا، و منه سميت الفاقره، و قيل: سيف مفقر، فيحمل القول على أن يكون عليه السلام أراد من أحبنا فيلزم نفسه و ليخطمها و ليقدّها إلى الطاعات، و ليصرفها عمّا يميل طباعها إليه من الشهوات، و ليذلّلها على الصبر عمّا كره منها، و مشقّه ما أريد منها، كما يفعل ذلك بالبعير الصعب، و هذا وجه ثالث فى الخبر لم يذكر.

و ليس يجب أن يستبعد حمل الكلام على بعض ما يحتمله إذا كان له شاهد فى اللغه و كلام العرب؛ لأنّ الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام و الشعر أن يذكر كلّ ما يحتمله الكلام من وجوه المعانى، و يجوز أن يكون أراد المخاطب كلّ واحد منها منفردا، و ليس عليه العلم بمراده بعينه، فإنّ مراده مغيب عنه، و أكثر ما يلزمه ما ذكرناه من ذكر وجوه احتمال الكلام (١).

أقول: لو كان الواجب على المتعاطى تفسير غريب الحديث أن يذكر كلّ ما يحتمل، لكان على السيد السند أن يذكر ما أسلفناه من وجوه احتمال الكلام، و يجوز أن يكون كلّ منها بحiale مراد المخاطب لعين ما ذكره، فما هو جوابه فهو

ص: ٤٨٠

جوابه، مع أنه يرد على ما ذكره أن إرادته خلاف الظاهر بدون نصب قرينه عليه، بل مع نصب قرينه على خلافه، خلاف دأب الفصحاء، فطريق الاحتمال هنا مسدود.

و ذلك أنّ ذكر الجلباب أو التجفاف لا يلائم ما أفاده و أجاده، و إنّما الملائم له أن يقال: فليعدّ للفقر حبلا؛ لأنّه آله التذليل، لا الجلباب أو التجفاف.

قيل: و يمكن أن يقال: إنّ شبه الصبر على تذليل النفس بالجلباب، كما مرّ في معنى القتيبي.

و الفرق بينهما - مع أنّ المراد فيهما جميعا الصبر على الفقر - أنّ الفقر على الأوّل محمول على معناه المتعارف، و في الثاني على التذليل، و فيه ما فيه.

و اعلم أنّه عليه السّلام إنّما غير المعنى المذكور بالعبارة المذكورة؛ لأنّ الكلام متى خلا عن الاستعارة و جرى كلّه على الحقيقة، كان عريا عن الفصاحة، بريئا من البلاغة.

و لذلك قال صاحب المفتاح في أوائل المعاني: إنّ الدالّ بالوضعية لا يخرج عن حكم النعيق، و هو الذي سمّي في علم النحو أصل المعنى، و نزل هاهنا منزله أصوات الحيوانات.

مع أنّ في التعبير عنه بهذه العبارة فوائد أخرى، و عوائد شتى، قد أشرنا إلى نبذه منها.

منها: أنّ الفقر في وجوب ستره و شناعه إظهاره، كالعوره في وجوب سترها و شناعه إظهارها.

إلى غير ذلك من الفوائد و العوائد، فتأمل فيه، فإنّ كلامه جعلني الله فداه فوق كلام المخلوق و دون كلام الخالق، صلّى الله عليه و آله و على من انتسب بالتجرّد إليه.

و تمّ استنساخ و تحقيق و تصحيح هذه الرسالة في (١٨) جمادى الأولى سنة

(١٤١١) ه في بلده قم المقدّسه على يد العبد السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

و تمّ مراجعتها ثانيا في يوم الأربعاء (١٧) ذى الحجّه الحرام سنه (١٤٢٦) ه، و الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ٤٨٢

المسائل الألاميه

للعلامه المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنه ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٤٨٣



## ١ - مسأله وجه الشهاده و التأكيد فى زياره الرسول صلى الله عليه و آله

(١)

روى الشيخ الثقه الرضى عبد الله بن جعفر الحميرى فى كتاب قرب الاسناد بسند صحيح، عن أحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى، قال: قلت للرضا صلوات الله عليه: كيف الصلاه على رسول الله فى دبر المكتوبه؟ و كيف السلام عليه؟

فقال عليه السلام تقول: السلام عليك يا رسول الله و رحمه الله و بركاته، السلام عليك يا محمد بن عبد الله، السلام عليك يا خير الله، السلام عليك يا حبيب الله، السلام عليك يا صفوه الله، السلام عليك يا أمين الله، أشهد أنك رسول الله، و أشهد أنك محمد بن عبد الله، و أشهد أنك قد نصحت لأمتك، و جاهدت فى سبيل ربك و عبدته حتى أتاك اليقين، فجزاك الله يا رسول الله أفضل ما جزى نبيا عن أمته، اللهم صل على محمد و آل محمد أفضل ما صليت على إبراهيم و آل إبراهيم إنك حميد

ص: ٤٨٥

---

١- (١) قابلت هذه المسأله على النسخه الموجوده فى مجموعته برقم (٥٥٦٥) بخطه الشريف فى المكتبه المرعشيه بقم.

فإن قلت: ما وجه هذه الشهادة و تأكيد الحكم؟ مع أنه مما لا ينكره المخاطب و لا يتردد فيه.

قلت: أمثال هذه الخطابات من قبيل «إياك أعني و اسمعي يا جاره» (٢).

فإن قلت: أحد لا ينكر كونه محمد بن عبد الله، و لا يتردد فيه، فكيف يكون من هذا القبيل؟

قلت: هذا من قبيل إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، بجعل غير المنكر كالمنكر إذا لاح عليه شيء من أمارات الإنكار.

و الغلاه - لعنهم الله - لما قالوا بربوبيته.

كما جاء في الخبر: عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه و آله، فقال: السلام عليك يا ربّي، فقال: ما لك؟ لعنك الله، ربّي و ربك الله (٣).

فكأنهم منكرون كونه محمّد بن عبد الله؛ لأنّ النبوه كالنبوه و الرساله تنافي الربوبيه، و بالغ في التأكيد باقترانه بالشهادة؛ لأنها الإخبار عن اليقين.

و إنّما قرن الشهاده بالنبوه بالشهادة بالرساله، تصريحاً بما قد دلّت عليه بالالتزام من نفي الربوبيه. و فائدتها الإيمان و الإقرار بنبوته الداله على عبوديته و نفي الربوبيه عنه.

ص: ٤٨٦

١- (١) قرب الاسناد ص ١٦٩.

٢- (٢) بحار الأنوار ١٧: ٤٦ و ٧١ و ١٨: ٣٢ و ٢٧ و ٦٧ و ٩٩: ٣٤ و ٣٨٤.

٣- (٣) بحار الأنوار ٢٥: ٢٩٧.

و لما كانت الغلاه يسلّمون عليه بالربوبيه أمر الرضا عليه السّلام أصحابه بعد أن سئل عن كيفيه السلام عليه بأن يسلّموا عليه ب «يا محمّد بن عبد الله» و أن يشهدوا له بالبنوّه المنافيه للربوبيه، ردّا على هؤلاء الكفره المسلّمين عليه بالربوبيه.

و يحتمل أن يكون المراد أنّك محمّد بن عبد الله الذى بَشَّرَ الأنبياء الماضون و الرسل السابقون بأنّه يبعث فى آخر الزمان.

و إليه أشار صاحب البحار - عليه رحمه الله الملك الغفّار - فى بعض فوائده بقوله: أقول: لعلّ المراد بقوله «إنّك محمّد بن عبد الله» إنّه المسمّى بهذا الاسم الذى أخبر به الأنبياء و المرسلون، و كان ينتظره السابقون، لا كما قالت اليهود لعنهم الله: إنّه رجل آخر يأتى بعد ذلك(1). إنتهى كلامه طاب منامه.

و الفرق أنّ الغلاه ينفون عنه البنوّه و يثبتون له الربوبيه، و اليهود يثبتون له البنوّه و يقولون: إنّه محمّد بن عبد الله، لكنّهم ينفون عنه رساله و يقولون: إنّ المسمّى بهذا الاسم الذى بَشَّرَ ببعثته السابقون رجل آخر يأتى.

و لا يخفى أنّ قولهم هذا ينافى ما يروون عن نبيهم - على نبينا و آله و عليه السلام - أنّه قال: عليكم بالسبت أبدا.

ثمّ لا- يخفى أنّ ما أفاده صاحب البحار لا يختصّ باليهود، بل النصارى أيضا لا بدّ و أن يقولوا مثل قولهم؛ لأنّ نبيهم عيسى بن مريم قد قال: يا بنى إسرائيل إنّى رسولُ الله إليكمُ مُصَدِّقاً لما بين يديّ من التّوراهِ و مُبَشِّراً برّسولٍ يأتى من بعدى اسمهُ أحمدُ (2) فتأمّل.

ص: ٤٨٧

١- (١) راجع: بحار الأنوار ٨٦: ٢٤-٢٥.

٢- (٢) سوره الصفّ: ٦.



عمل مجرب لدفع المرض (١)

فى الكافى: فى باب الدعاء للعلل و الأمراض، عن أحمد بن محمد، عن عبد العزيز بن المهتدى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن داود بن رزين، فالسند مجهول، و فى بعض النسخ «داود بن زربى» فالسند صحيح.

قال: مرضت بالمدينه مرضا شديدا، فبلغ ذلك أبا عبد الله عليه السلام، فكتب إلى: قد بلغنى علتك، فاشتر صاعا من برّ، ثم استلق على قفاك، و انثره على صدرك كيف ما انتثر، و قل: اللهم إني أسألك باسمك الذى إذا سألك به المضطرّ كشفت ما به من ضرّ، و مكنت له فى الأرض، و جعلته خليفتك على خلقك، أن تصلى على محمد و آل محمد، و أن تعافيني من علتى.

ثم استو جالسا، و اجمع البرّ من حولك، و قل مثل ذلك، و اقسمه مدّا مدّا لكلّ مسكين، و قل مثل ذلك. قال داود: ففعلت ذلك، فكأنما نشطت من عقال، و قد فعله غير واحد فانتفع به (٢).

أقول: أهمل عليه السلام عدد الأمداد فى هذا الخبر، و لعله كان لشهرته، أو لعلم المخاطب به، و المشهور بين العامّة و الخاصّة حتّى كاد أن يكون إجماعا، أنّ الصاع أربعة أمداد، و عليه دلّت أخبار صحيحه.

ص: ٤٨٨

١- (١) قابلت هذه المسأله على نسختين مخطوطتين موجودتين فى المكتبه المرعشيه برقم ٤٩٧٣ و ٣١١٢.

٢- (٢) أصول الكافى ٢: ٥٦٤ ح ٢.

و لكن فى روايه سماعه(١) و سليمان بن حفص المروزى(٢) عن الرضا عليه السلام، أنه خمسة أمداد.

فالأولى فى أمثال هذه الأمور اعتباره، و قسمته خمسة أمداد، لكل مسكين مدّ لا أربعة أمداد، كما هو الشايح فى هذه الأزمان؛ لاحتمال أن يكون المراد بالصاع فى روايه داود ما رواه المروزى، فالعمل بمقتضاه يفيد اليقين بالعمل بما فى روايه داود، فيترتب عليه الأثر إن شاء الله العزيز.

فإذا أردت أن تفعل ذلك، فعليك أن تبيع برّا يساوى ثلاثة أرباع المنّ الشاهى العباسى، بل أكثر من ذلك، كما تقتضيه روايه المروزى، و ما فيها من تفسير المدّ و الدرهم و الدانق و الحبّه، فإذا فعلت به ما نظقت به روايه داود، فاقسمه خمسة أمداد لكل مسكين مدّ.

و عليك أن تباشر جميع ما دلّت عليه الروايه من القول و الفعل، و هو نثر البرّ و جمعه و قسمته بنفسك إذا كنت قادرا عليه، ليرتب عليه الأثر المطلوب منه.

فعلّ تخلفه فى بعض الموارد لخلل وقع فى قول أو فعل و أنت غافل عنه أو تارك له، فتسوء ظنّك فى عدم ترتب الأثر على ذلك، و هو منقول عمّن منه الداء و الدواء.

و قد نقل عن الراوى أنه قال: قد فعله غير واحد فانتفع به، فدلّ على أنّ عدم الانتفاع به فى مادّه من الموادّ يكون لخلل وقع فى قول أو فعل؛ إذ الظاهر بل الأظهر منه أنّ مجموع تلك الهيئات و الأفعال و الأقوال لها مدخل فى حصول

ص: ٤٨٩

١- (١) الاستبصار ١: ١٢١، و سائل الشيعة ١: ٤٨٢ ح ٤.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ١: ١٣٥، الاستبصار ١: ١٢١، و سائل الشيعة ١: ٤٨١.

العافيه من ذلك المرض الذى يفعل ذلك لأجله، فهو علّه تامّه له يترتب عليها، فإذا انتفى جزء منها ينتفى ذلك الترتب.

بل نقول: كمال الاحتياط فى أن يترتب عليه الأثر يقتضى أن تشتري ذلك الصاع من البرّ، وإن كانت عندك أمثاله، و أن تنثره فى صدرك و هو مكشوف لا ساتر عليه من ثوب و غيره، كما يفيد ظاهر الخبر، فلعلّ فى ضمن كلّ منها حكمه و مصلحه لا تصل إليها عقولنا.

و بالجمله لا بدّ فى ترتب الأثر على أمثال ذلك من رعايه ما أمر به المعصوم على النحو الذى أمر به من غير زياده و لا نقصان، كما فى أجزاء الاكسير، فإنّ الحكمه فى بعض ما أمر به مستوره لا يعقلها إلاّ العالمون، إلاّ أن يتوقّف العمل بأمر يقينيا على تلك الزياده، فحينئذ لا بأس بها.

كما قد يحتاج إليها فى العبادات أيضا، كغسل أعضاء الوضوء مثلا، و لذلك قلنا:

إنّ العمل بروايه المروزي يقتضى اليقين بالعمل بما فى روايه داود، فتأمل.

و الحاصل أنّ متابعه الطيب الحاذق فيما يأمر به و ينهى عنه من الواجبات، و إلاّ فلا يلوم المريض فى عدم برئه من الدواء و الدعاء إلاّ نفسه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ظاهر الروايه يفيد أنّ ذلك غير مختصّ بمرض دون مرض، و لا علّه دون علّه، بل هو نافع لجميع العلل و الأمراض، فتأمل فيه.

### ٣ - مسأله المراد من مؤمن آل فرعون

المراد من مؤمن آل فرعون

فى فروع الكافى: فى باب السجود و التسييح، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد ابن محمّد، عن على بن الحكم، عن مالك بن عطيه، عن يونس بن عمّار، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: جعلت فداك هذا الذى ظهر بوجهى يزعم الناس أنّ الله لم يبتل به

عبدًا له فيه حاجه.

فقال: لا، قد كان مؤمن آل فرعون مكنع الأصابع، فكان يقول هكذا - و مدّ يده - و يقول: يا قوم اتبعوا المرسلين. الحديث (١).

أقول: يونس بن عمّار بن حيان الصيرفي التغلبي الكوفي أخو إسحاق بن عمّار، مهمل لا مدح فيه ولا قدح.

فالسند مجهول، و المتن معلول؛ لأنّ قوله تعالى: وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ (٢) نزلت في حبيب النجار، و هو الذى جاء من أقصاها، و هو المراد بمؤمن آل يس.

و كان قد آمن بسيدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه و اله، و بينهما ستمائة سنة، و هو من أمه عيسى عليه السلام، كان فى غار يعبد الله، فلما بلغه خبر الرسل أظهر دينه.

و قيل: لَمَّا كَفَرَ الْمَلِكُ بِالرَّسْلِ، وَ أَجْمَعَ هُوَ وَ قَوْمُهُ عَلَى قَتْلِهِمْ، بَلَغَ ذَلِكَ حَبِيبًا وَ هُوَ عَلَى بَابِ الْمَدِينَةِ الْأَقْصَى، فَجَاءَ يَسْعَى إِلَيْهِمْ، وَ يذَكِّرُهُمْ وَ يَدْعُوهُمْ إِلَى طَاعَةِ الرَّسْلِ.

و أمّا مؤمن آل فرعون، فهو حزقيل كزنبيل، بالمهملة المكسوره ثم الزاى المعجمه ثم القاف المكسوره. و قيل: كان اسمه حبيب. و قيل: جبرئيل.

فهو من أمه موسى عليه السلام، و لم يقل لقومه اتبعوا المرسلين، بل قال: يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ (٣) و لم يظهر إيمانه، بل كان يكتمه و يتقى منهم، كما

ص: ٤٩١

١- (١) فروع الكافى ٣: ٣٢٦-٣٢٧.

٢- (٢) سورة يس: ٢٠.

٣- (٣) سورة غافر: ٣٨.

فى تفسير على بن إبراهيم (١).

و كان خازن فرعون مؤمنا بموسى عليه السّلام، قد كتم إيمانه ستمائه سنه، و هو الذى قال الله عزّ و جلّ: وَ قَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ (٢).

و قد قتل قبل هلاك فرعون و قومه و حين دعوته قومه إلى الإيمان، كما هو المروى عن الصادق عليه السّلام فى قوله تعالى: فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكَّرُوا وَ حَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ (٣) قال عليه السّلام: لقد سطوا عليه و قتلوه، و لكن أتدرون ما وقاه؟ وقاه أن يفتنوه فى دينه. كذا فى الكافى (٤)، و المحاسن (٥).

و فى تفسير على بن إبراهيم عنه عليه السّلام: و الله لقد قطعوه إربا إربا، و لكن وقاه الله أن يفتنوه فى دينه (٦).

و فى مجمع البيان: عن الباقر عليه السّلام: السابقون أربعة: ابن آدم المقتول، و سابق أمه موسى عليه السّلام و هو مؤمن آل فرعون، و سابق أمه عيسى عليه السّلام و هو حبيب النجار، و السابق فى أمه محمّد صلّى الله عليه و آله و هو على بن أبى طالب عليه السّلام (٧).

و فى المحاسن: عن النّبى صلّى الله عليه و آله، قال: الصّدّيقون ثلاثة: حبيب النجار مؤمن آل

ص: ٤٩٢

١- (١) تفسير القمى ٢: ٢٥٧.

٢- (٢) سورة غافر: ٢٨.

٣- (٣) سورة غافر: ٤٥.

٤- (٤) أصول الكافى ٢: ٢١٥-٢١٦. و فيه أما لقد بسطوا الخ.

٥- (٥) المحاسن للبرقى ١: ٣٤٥ ح ١١٩.

٦- (٦) تفسير القمى ٢: ٢٥٨.

٧- (٧) مجمع البيان ٥: ٢١٥.

يس الذي يقول: اتبعوا المرسلين، و حزقيل مؤمن آل فرعون، و علي بن أبي طالب و هو أفضلهم (١).

و فى جوامع الجامع عنه عليه السّلام: سباق الأمم ثلاثه، لم يكفروا باللّه طرفه عين: علي ابن أبى طالب عليه السّلام، و صاحب يس، و مؤمن آل فرعون، فهم الصّديقون و علي عليه السّلام أفضلهم (٢).

و المظنون أنّ الحديث المذكور أوّلاً: إمّا موضوع من غير أهل الوقوف، و يدلّ عليه أنّ المذكور فى الجواب لم يدلّ على بطلان زعمهم بوجه؛ لأنّهم لم يزعموا أنّ الله لم يبتل مؤمنا ببلاء أصلاً حتّى تثبت مادّه نقيضه بثبوت تكنيح أصابع مؤمن كامل، و إنّما زعموا أنّه تعالى لم يبتل مؤمنا بهذا البلاء الذى ظهر بوجهه.

و هذا لا يناقضه ثبوت بلاءنا لمؤمن، و إنّما يناقضه ما إذا ثبت مثل هذا البلاء المخصوص الظاهر بوجهه لمؤمن آخر إيمانه مسلّم الثبوت عندهم و لم يثبت بهذا، أو محرّف معيّر من بعض الرواه أو النسخ، فبدّلوا مؤمن آل يس بمؤمن آل فرعون.

فيكون الغرض من التمثيل مجرّد تسليه خاطره بأنّ المؤمن قد يبتلى ببلاء، لا إبداء مادّه نقض لزعمهم حتّى يرد عليه ما سبق، فتأمل.

نمّقه العبد الجانى محمّد بن الحسين المشهور بإسماعيل المازندراني عفى عنهما.

ص: ٤٩٣

١- (١) بحار الأنوار ٧٦:٤٠، و ٢٩٦:٩٢، الخصال ص ١٨٤.

٢- (٢) بحار الأنوار ٥٨:١٣ و ٢٧٣:١٤ و ٢٣٠:٣٨ و ٢٠٥:٦٧.

## ٤ - مسأله حول آيه إن تعدوا نعمة الله لا تحصوها

حول آيه إن تعدوا نعمة الله لا تحصوها

قوله تعالى: إن تعدوا نعمة الله لا تحصوها (١) لأن كل حادث مسبق بأسباب غير متناهيه، و لكل دخل في وجوده، فهو نعمه عليه.

و ذلك لما تقرّر عندهم أنّ العله التامه للحادث لا بدّ و أن تشتمل على أمور غير متناهيه متعاقبه، و إلا يلزم التخلف عن العله التامه، فهذه كلّها نعم عليه سابقه على الوجود غير متناهيه.

و من البيّن أنّ الحادث زمان وجوده متناه، و لا- يمكن إحصاء الغير المتناهي في زمان متناه، ضروره أنّ إحصاء الغير المتناهي يستدعي زمانا غير متناه.

و إليه أشار سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام فيما نقل عنه أنّ المراد بتلك النعمه نعمه الوجود.

و كذلك إن أريد بها النعم اللاحقه المسبوقه بالوجود لا يمكن إحصاؤها؛ لأنّ في كلّ نفس نعمتين يلزمهما نعم أخرى ظاهره و باطنه داخله و خارجه.

ابر و باد و مه و خورشيد و فلک در کارند

بل الظاهر أنّ كلّ ما له دخل في نظام العالم، فهو نعمه على ذلك الشخص؛ إذ لولاه لاختل نظامه، و باختلاله اختل ذلك الشخص، كما لا يخفى.

## ٥ - مسأله حول التدهين بالنفسج

حول التدهين بالنفسج

في عيون الأخبار: عن سيد الأبرار - سلام الله عليه و آله الأخيار - أنّه قال:

ص: ٤٩٤

ادهنوا بالبنفسج، فإنه بارد في الصيف، حار في الشتاء(١).

هذا ترغيب للدهان به، و مدح له بإيراثه الأثرين المتضادين في الفصلين المتضادين، كل أثر يناسب ذلك الفصل و يطلب فيه. و يمكن توجيهه بأن الماده في الشتاء لَمَّا كانت متكاثفه ببرد الهواء، فإذا أثر فيها البنفسج بكيفيته، تبخرت بذلك فصارت متسخنه.

و أما في الصيف، فإنها لَمَّا كانت متخلخله متجففه الرطوبات بحراره الهواء و مشتمله على الأهويه و الأبخره الحاره، فإذا دخل في خلالها البنفسج، و أخرج منها تلك الأهويه، و أثر فيها بكيفيته، صارت بذلك متبرده.

فاختلاف تأثيره بالتبريد و التسخين في الصيف و الشتاء، و الطبيعه واحده باعتبار اختلاف الماده و اختلاف التأثير، كما يكون لاختلاف الفاعل، فقد يكون لاختلاف القابل.

و يحتمل أن يكون لحر الصيف و برد الشتاء مدخل في تبريده و تسخينه بطريق الشرطيه.

و قد تقزّر أنّ للهواء و الوقت مدخل عظيم في تأثير المؤثر، و باختلافه يختلف الأثر، فيشبه أن يكون البنفسج بطبعه معتدلا حارًا و لا-باردا، و إنّما يصير كذلك باختلاف هواء الصيف و الشتاء، و يلزم منه أن يكون تأثيره في الفصلين الآخرين بين التبريد و التسخين، و إرادته الفصول الأربعة من الفصلين بعيد.

و يمكن أن يكون ذلك له بالخاصيه، كما يقوله الأطباء في بعض الأدويه، لكنهم ذكروا في كتبهم الطبيه أنه بارد و رطب في الأولى.

ص: ٤٩٥



وقيل: حارّ يولد دما معتدلا، و يسكّن الصداع الدموي شَمًا و ضمادا، و ينفع من الرمد و السعال الحارّين، و يلين الصدر، و ينفع من التهاب المعدة، إلى آخر ما ذكره القرشي في حرف الباء.

و لعلّ منشأ اختلافهم هذا أنّ القائل بكونه حارّا لَمّا استعمله في الشتاء وجده فيه حارّا حكم به، و القائل بكونه باردا لَمّا استعمله في الصيف و وجده باردا حكم به.

و الحكمان كلاهما حقّ، لكن لا مطلقا بل مقتيدا، و الواجب على المتطبّب الحاذق أن يتّبع قول النبي الصادق صلّى الله عليه و آله في كونه حارّا باردا، و أن يعمل على مقتضاهما، فليحكم بأنّه يسكّن الصداع الدموي، و ينفع الرمد و السعال الحارّين إذا استعمل في الصيف، لا في الشتاء، بل هو فيه يحركه و لا ينفعهما.

و إنّما حكم القرشي بتسكينه الصداع الدموي، و نفعه الرمد و السعال الحارّين مطلقا، بناء على إثارة القول بكونه باردا مطلقا. و لا كذلك الأمر، بل هو حارّ بارد، كما أفاده أطبّ الأطباء أفضل الأنبياء صلوات الله عليه و آله العلماء الحلما الأبراء الحكماء. هذا ما خطر بخاطري المليل، و ذهني القاصر الكليل، و لعلّ غيري بفكره الصائب، و ذهنه الثاقب، يوجهه بوجه أخرى منه و أولى، فليتأمل فيه.

و تمّ استنساخ و تحقيق و تصحيح هذه الرسالة في (٢٥) جمادى الأولى سنة (١٤١١) هـ في بلدة قم المقدّسه على يد العبد السيّد مهدي الرجائي عفى عنه.

و تمّ مراجعتها ثانيا في يوم الأربعاء (١٧) ذى الحجّه الحرام سنة (١٤٢٦) هـ، و الحمد لله ربّ العالمين.

فى تفسير قوله تعالى و كان عرشه على الماء

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٤٩٧



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فِي أَصُولِ الْكَافِي: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ، عَنْ دَاوُدَ الرَّقِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ (١).

فَقَالَ: مَا يَقُولُونَ؟

قُلْتُ: يَقُولُونَ: إِنَّ الْعَرْشَ كَانَ عَلَى الْمَاءِ، وَالرَّبُّ تَعَالَى فَوْقَهُ.

فَقَالَ: كَذَبُوا، مِنْ زَعْمِ هَذَا فَقَدْ صَيَّرَ اللَّهُ مَحْمُولًا، وَوَصَفَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ، فَلَزِمَهُ أَنْ الشَّيْءَ الَّذِي يَحْمِلُهُ أَقْوَى مِنْهُ.

قُلْتُ: بَيْنَ لِي جَعَلْتَ فِدَاكَ؟

فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ حَمَلَ دِينَهُ وَعِلْمَهُ الْمَاءَ قَبْلَ أَنْ تَكُونَ أَرْضٌ أَوْ سَمَاءٌ أَوْ جَنٌّ أَوْ شَمْسٌ أَوْ قَمَرٌ، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ نَشْرَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَقَالَ لَهُمْ: مَنْ رَبِّكُمْ؟

فَأَوَّلَ مَنْ نَطَقَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْأَئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فَقَالُوا: أَنْتَ رَبَّنَا، فَحَمَلَهُمُ الْعِلْمَ وَالْدِينَ، ثُمَّ قَالَ لِلْمَلَائِكَةِ: هَؤُلَاءِ حَمَلَهُ دِينِي وَعِلْمِي وَأَمْنَائِي فِي خَلْقِي وَهُمْ الْمَسْئُولُونَ. الْحَدِيثُ (٢).

ص: ٤٩٩

---

١- (١) سوره هود: ٧.

٢- (٢) أصول الكافي ١: ١٣٢-١٣٣ ح ٧.

قال السيد الداماد: كثيرا ما وقع اسم الماء في التنزيل الكريم و في الأحاديث الشريفه على العلم و على العقل القدسي الذي هو حامله، و اسم الأرض على النفس المجردة التي هي بجوهرها قابله للعلوم و المعارف.

و منه قوله عز سلطانه: وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (١) على ما قد قرره غير واحد من أئمة التفسير، فكذلك قول مولانا أبي عبد الله عليه السلام في هذا الحديث. الماء تعبير عن الجوهر العقل الحامل لنور العلم من الأنوار العقلية القدسيه (٢).

و تعقبه بعض (٣) من تأخر عنه، بأن هذه التأويلات في الأخبار جراه على من صدرت منه، و الأولى تسليمها و رد علمها إليهم.

و يحتمل أن يكون المراد بحمل دينه و علمه على الماء أنه تعالى جعله مادّه قابله لأن يخلق منه الأنبياء و الأوصياء، الذين هم قابلون و حاملون لعلمه و دينه.

أو أنّ علمه لما كان قبل خلق الأشياء غير متعلق بشيء من الموجودات العينية، بل كان عالما بها و هي معدومه، فلما أوجد الماء الذي هو مادّه سائر الموجودات، كان متعلقا لعلمه به و بما يوجد منه، فلعلّ هذا الكلام إشاره إليه، مع أنه لا يمتنع أن يكون الله أفاض على الماء روحا و أعطاه علما (٤).

أقول: كل من قال بوجود العقل المجرد ذاتا و فعلا، قال بقدمه المستلزم لقدم

ص: ٥٠٠

١- (١) سورة الحج: ٥.

٢- (٢) التعليقه على أصول الكافي ص ٣١٩-٣٢٠ المطبوعه بتحقيقنا.

٣- (٣) المراد به صاحب بحار الأنوار قدس سرّه «منه».

٤- (٤) مرآه العقول ٢: ٨١-٨٢.

العالم، و القائل بالقديم سوى الله و إن كان إماميا كافر بإجماع المسلمين.

كما صرّح به آيه الله العلامة في جواب من سأله عمّن يعتقد التوحيد و العدل و النبوه و الإمامه، و لكنّه يقول بقديم العالم، ما يكون حكمه في الدنيا و الآخرة؟:

متى اعتقد القدم فهو كافر بلا- خلاف، فإنّ الفارق بين المسلم و الكافر ذلك، و حكمه في الآخرة حكم باقى الكفّار بالإجماع(١).

و بمثله قال المعقّب قدّس سرّه في الفرائد الطريفه في شرح الصحيحه(٢)، و صرّح فيه بأنّ حدوث العالم من ضروريات الدين.

فقوله هنا بكون هذا التأويل جرأه لا كفرا: إمّا مراعاة منه للسيد، و لا موضع لها؛ إذ الحقّ أحقّ أن يتّبع، أو غفله منه عمّا يلزمه.

و هذا من السيد مع قوله بالحدوث الدهرى و الزمان التقديرى و إصراره عليه غريب.

و أغرب منه قوله بوقوع اسم الماء في القرآن و الحديث على العقل المجرد القائم بذاته كثيرا.

و لو كان الأمر على ما زعمه، لكان القول بالقديم بالزمان ممّا لا مدفع له، فكيف صار كفرا عندهم؟

و على تقدير وقوع اسم الأرض في الآيه على النفس المجرّده و الماء على العلم، لا- يلزم منه وقوعه على ذلك العقل القديم، كيف؟ و هم ينكرونه و يكفّرون القائل به.

ص: ٥٠١

---

١- (١) أجوبه المسائل المهّنائيه ص ٨٨-٨٩.

٢- (٢) الفرائد الطريفه للعلامة المجلسى ص ١٠٩ المطبوع بتحقيقنا.

مع أنّ في التفاسير المشهوره المتداوله، كتفسير الزمخشري و البيضاوي و مجمع البيان و ما شاكلها، ليس منه عين و لا أثر. و العجب ممّن يدّعي كثره وقوع شيء لم يقع قطّ.

و بالجمله وقوع اسم الأرض على النفس المجرّده و الماء على العلم في الآيه - لو سلّم له ذلك، مع أنّه تفسير بالرأى الممنوع - لا يستلزم وقوع اسم الماء على العقل المجرّد ذاتا و فعلا في القرآن و الحديث.

فما استشهد به على إثبات المدّعي، فهو على تقدير تمامه لا يشهد له، و هو لم يذكر آيه و لا روايه و لا قولاً يعبأ بقائله يدلّ على ذلك الوقوع.

و من الغريب أن يحمل اللفظ على خلاف ظاهره المخالف لإجماعهم و أخبارهم من دون شاهد من الكتاب و السنّه، و لا دليل قاطع من العقل.

فإنّ أدلّه وجود العقل مدخوله، فلا يمكن إثباته بها، و ما لا يكون ثابتا بالدليل العقلي إذا كان مخالفا لإجماعهم و أخبارهم، فهو باطل، و لا يميل إلى تجويز الباطل عاقل.

فقوله «إنّ الماء في هذا الحديث عبارته عن الجوهر العقل القدسي» مجرّد دعوى بلا دليل، لا يشهد له عقل و لا نقل؛ لأنّ لفظ الماء لم يوضع في اللغه و لا في الشرع للعقل الأوّل، و لا علاقه بينهما مصحّحه، و لا قرينه هنا ليكون الاطلاق مجازيا.

و لم يذهب إليه أحد من مفسّري المتكلمين في آيه، و لا أحد من محدّثين في روايه، فالتعبير عنه به من دون شياع استعماله فيه، بل و مع عدم استعماله فيه قطعاً، من قبيل التعبير عن آسمان بريسمان من غير قرينه.

فكيف يصحّ هذا و يسوغ لعاقل، و لا سيّما لمثل السيّد الداماد الحكيم المتكلم

المتشّرع العارف بمحاورات العرب و مواقع استعمالاتهم، أن يقول به لا على وجه الاحتمال و الامكان، بل على سبيل القطع، كأنه أقام عليه قاطع البرهان.

و بمثل هذا التأويل القبيح المستكره ضلّ و أضلّ من أضلّ و أضلّ، ثم غلظه في التأويل و دعواه ما لا أصل له فيه، و حملة الكلام على ما لا يحتمله، كلّ سهل في جنب اعتقاده هذا لو مات عليه و لم يرجع عنه، نعوذ بالله منه.

و الظاهر أنّ هذا المعنى خطر بباله، فكتبه ذاهلاً عمّا يلزمه من المفاسد، أو كان ذلك لشدّه ميله و محبّته على ما نسجه الفلاسفه و ختموه، فكان كما ورد في الخبر:

حُبِّكَ لِلشَّيْءِ يعمى و يصمّ.

و نحن نرجو من الله الكريم أن يكون قد هداه قبل مشاهدته الدار الآخرة، برجوعه عن هذا الاعتقاد السخيف المخالف للإجماع و الأخبار المستلزم للكفر، أعاذنا الله من موبقات الإسلام، و ما يمنعنا عن الوصول إلى دار السلام بمحمّد و آله الكرام عليهم السلام.

أقول: و في كلام المعقّب أيضا نظر.

أمّا أوّلا: فلاّن معنى خلق شيء من شيء جعل ذلك الشيء، و هو مدخول من مبدأ تكوّنه و منشأ وجوده، كخلق الإنسان من الطين أو النطفه، قال الله تعالى:

وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ - \* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (١).

فالأنبياء و الأوصياء عليهم السلام لكونهم من سنخ الإنسان، مخلوقون: إمّا من طين، أو من ماء مهين و هي النطفه.

فكيف يقال: إنهم خلقوا من تلك المادّه، و هي بدون الحياه غير قابله للعلم

ص: ٥٠٣



و الدين، و معها لأن يخلق منها سادته الأنبياء و الأوصياء المرضيين.

و الظاهر من كلامه أنّ مراده أنّ وصف الماء بأنّه حامل لدينه و علمه، مجاز باعتبار أنّه سيصير جزء مادّي لمن هو حامل لدينه و علمه، و هذا كما ترى مع أنّه لا اختصاص له بالماء، بل سائر العناصر كذلك.

إلا أن يقال: إنّ الماء لما كان أوّل حادث من أجرام هذا العالم خصّ بذلك، و هذا بعيد من كلامه.

ثمّ إنّ الحديث إنّما دلّ على أنّ حمل هذا العلم و الدين، هم نبينا و أوصياؤه، لا قاطبه الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام.

و أمّا ثانيا: فلأنّ معنى حمل العلم، لكونه عرضا من الكيفيات النفسانية القائمة بها هو الاتّصاف به، فكلّ من اتّصف بعلم فهو حامله، و ذلك العلم محموله. و من المعلوم أنّ متعلّق العلم و هو المعلوم، لا يكون متّصفاً بذلك العلم، فكيف يقال هو حامله؟

و أمّا ثالثا: فلأنّ تعالى قبل خلقه الأشياء إنّما كان عالما بها بالعلم الاجمالي الحاصل له من علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير حاجه له في ذلك إلى أمر مغاير لذاته.

و لا شك أنّ متعلّق هذا العلم و هو ذاته بذاته، كان موجودا عينيا. و أمّا علمه بالأشياء و هي معدومه بغير هذا الطريق، فلا يتصوّر له معنى؛ لأنّه فرع ثبوتها و تمايزها، و لا تمايز بينها، فكيف كان عالما بها و هي معدومه؟ و العلم بها يقتضى التمايز.

و أمّا رابعا: فلأنّ ظاهر كلامه يفيد أنّ الماء أوّل موجود عيني تعلّق به علمه تعالى، و لا كذلك هو.

أما أولاً: فلما جاء في السفر الأول من التوراه: إنَّ الله خلق جوهرًا، فنظر إليه نظر الهيبة، فذابت أجزاءه فصارت ماء، ثم ارتفع منه بخار كالدخان، فخلق منه السماوات، و ظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض، ثم أرساها بالجبال (١).

و على هذا فذلك الجوهر أول موجود عيني تعلق به علمه تعالى.

و أما ثانياً: فلما ورد في الخبر عن سيّد البشر، أنّه قال: أول ما خلق الله نوري (٢). و في روايه: روي (٣). و في أخرى: القلم (٤). فكان ذلك النور أو الروح أو القلم أول موجود عيني تعلق به علمه تعالى لا هذا الماء.

و أما خامساً: فلأنّ الماء لو كان قد أفيض عليه الروح و أعطى له العلم و الدين:

فإنّما مع كونه محلاً و قابلاً لذلك الفيض، أو لا معه.

فإن كان الأول و المبدأ الفيض لا يخل فيه و لا منع من جانبه، فلم أخذ منه الروح و سلب عنه العلم و الدين.

و إن كان الثاني، كان ذلك وضعاً للشئ في غير محلّه فكان ظلماً، و هو تعالى غني عن ذلك، و قد ورد من وضع الحكمة في غير أهلها جهل، و من منع أهلها ظلم، فأعط كل ذي حقّ حقه.

و قال الفاضل الصالح المازندراني في شرح قوله «و حمل دينه و علمه الماء» أي: حمل الماء عبادته و طاعته، أو سلطانه و معرفته و علمه بحقائق الأشياء،

ص: ٥٠٥

١- (١) الملل و النحل ٢: ٦٤.

٢- (٢) عوالي اللآلي ٤: ٩٩.

٣- (٣) بحار الأنوار ١٨: ٣٤٥ و ٥٧: ٥٨ و ٣٠٦.

٤- (٤) بحار الأنوار ٥٧: ٣٠٩.

و خواصّها و آثارها و كمّياتها و مقاديرها و كليّاتها و جزئياتها، على ما هي عليه في نفس الأمر.

و لا يبعد أن يقال: تحمّل ذلك على الماء باعتبار أنّ فيه جزء مادّيًا لمحمّد و آله الطاهرين.

و قال بعض المحقّقين: المراد بالماء هنا العقل القدسي الذي هو حامل عرش المعرفه، هذا كلامه (1).

و فيه نظر يعرف ممّا سلف.

ثمّ أنت خبير بأن لا منافاه بين قوله «أول ما خلق الله نوري أو روعي أو القلم» و بين ما في التوراه؛ لأنّ هذا في الجواهر الجسمانيه، و ذلك في الجواهر الروحانيه.

و إنّما المنافاه بينه و بين ضعيفه داود الرقي السابقه؛ لأنّ النبي صلّى الله عليه و آله لّمّا كان أوّل من تشرف بعنايه الله و صار مظهر جلاله و جماله، و المقرّر عندهم أنّ أوّل خلق الله أشدّ مناسبه بذاته تعالى؛ إذ لا واسطه بينه و بين خالقه، كان هو حامل دينه و علمه بلا واسطه. فكيف يقال: إنّ الله حمل دينه و علمه الماء قبل أن يخلق النبي و آله عليهم السّلام، فلّمّا خلقهم و أقرّوا بربوبيته حمّلهم العلم و الدين.

و بالجمله روحه أوّل ما تعلقت به القدره الأزلية؛ لما سبق أنّ الله تعالى لّمّا خلقه كان الله و لم يكن معه شيء آخر، كان هو مجمع صفاته الذاتيه، من العلم و الحياه و القدره و الاراده و غيرها، فكان هو أوّل موجود عينيّ تعلّق به علمه تعالى لا غير.

و هم لّمّا غفلوا عن هذا أخذوا في تأويل هذا الخبر بمثل هذه التكلّفات.

و لو جاز مثل هذه الاحتمالات، لجاز أن يقال: إنّ المراد بالماء في هذا الخبر ما

ص: ٥٠٦

نقل عن تاليس الملطى: إنّ المبدأ الأوّل أبداع العنصر الذى فيه صور الموجودات و المعدومات كلّها، فانبعث من كلّ صورته موجود فى العالم على المثال الذى فى العنصر الأوّل، فمحلّ الصور و منبع الموجودات هو ذات العنصر. و ما من موجود فى العالم العقلى و العالم الحسى إلّا و فى ذات العنصر صورته و مثال منه، فيكون قوله «إنّ الله حمل علمه الماء» إشاره إلى هذا.

هذا، و ظنّى أنّ الأولى: إمّا ردّ علمه إلى قائله، كما قال به هذا القائل قدّس سرّه، و ليته كان يكتفى بهذا القدر. أو طرحه لضعفه و منافاته الخبر المشهور المنصور.

و يحتمل قويا أن يكون من موضوعات عبد الرحمن بن كثير، فإنّه ضعيف كان يضع الحديث كما صرّحوا به. و مثله فى الضعف و الكذب سهل بن زياد الآدمى الرازى، فلا اعتماد على ما روياه، و خاصّه إذا خالف المشهور و ناقض المنصور.

فإن قلت: قد ورد أنّ أوّل ما خلق الله العقل (١).

قلت: أوّل ما خلقه هو نفس النبى صلّى الله عليه و آله، و هى من حيث إنّها تدرك الأشياء كما هى عقل، و من حيث إنّها يهتدى بها نور، و من حيث إنّها باعث حياه الخلق بالمعرفه و العباده روح، و من حيث إنّها مظهر الحقائق و الدقائق قلم.

و أمّا قول بعض الحكماء إنّ النفوس حادثه بحدوث الأبدان، فغير مسلّم، كيف و كثير من الروايات ناطقه بخلافه.

منه: صحيحه بكير بن أعين، عن الباقر عليه السّلام المذكوره فى الكافى: خلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفى عام (٢).

ص: ٥٠٧

١- (١) عوالى اللآلى ٩٩:٤.

٢- (٢) أصول الكافى ١: ٤٣٨ ح ٩.

و فى روايه اخرى: إنّ الله خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام(١).

و إليه ذهب قوم، منهم الصدوق رحمه الله حيث قال: إنّها الخلق الأوّل؛ لقول النبى صلى الله عليه و آله:

أوّل ما أبدع الله سبحانه هى النفوس المقدّسه المطهّره، فأنطقها بتوحيده، ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه(٢).

و عنه صلى الله عليه و آله: أوّل ما خلق الله عزّ و جلّ أرواحنا، فأنطقنا بتوحيده و تمجيده، ثم خلق الملائكته، فلمّا شاهدوا أرواحنا نورا واحدا استعظموا أمرنا، فسبّحنا لتعلم الملائكته أنّا خلق مخلوقون، و أنّه منزّه عن صفاتنا، فسبّحت الملائكته بتسبيحنا، و نزّهته عن صفاتنا. الحديث(٣).

و فى روايه اخرى: يا محمّد إنّى خلقتك و عليا نورا - يعنى: روحا بلا بدن - قبل أن أخلق سماواتى و أرضى و عرشى و بحرى، فلم تزل تهلّلنى و تمجّدنى(٤).

و فى مسند أحمد بن حنبل: عن زاذان، عن سلمان، قال: سمعت حبيبي رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: كنت أنا و على نورا بين يدي الله تعالى قبل أن يخلق آدم بأربعه عشر ألف عام(٥).

و الأخبار فى ذلك أكثر من أن تحصى، و بعضها يدلّ على أنّ أرواحهم كانت متعلّقه بأبدان مثاليه، و لا استبعاد فيه؛ إذ كما يجوز تعلّق الأرواح بعد خراب الأبدان بأبدان مثاليه، جاز تعلّقها بها قبل تعلّقها بهذه الأبدان، كما دلّ عليه كثير من

ص: ٥٠٨

١- (١) أصول الكافى ١: ٤٣٨ ح ١.

٢- (٢) رساله تصحيح الاعتقاد ص ٧٩، بحار الأنوار ٦: ٢٤٩.

٣- (٣) علل الشرائع ص ٥، عيون الأخبار ١: ٢٦٢، بحار الأنوار ١٨: ٣٤٥ و ٢٦: ٣٣٥.

٤- (٤) أصول الكافى ١: ٤٤٠ ح ٣.

٥- (٥) المناقب لابن المغازلى ص ٨٩.

الأخبار. و ليس هذا من التناسخ الممنوع فى شىء، كما قررنا فى تعليقاتنا على الأربعين للشيخ بهاء الدين رحمه الله.

و القول بأن تلك النفوس فى تلك المدة المتطاولة إن كانت كاسبه فأين مكسوباتها، و إن لم تكن بل كانت مهملة معطّله لزم التعطيل، مع أنه لا وجه لتعطّلها مع بقائها و بقاء ما تعلّقت هى بها من الأبدان المثاليه.

فيلزم أن يكون لكلّ إنسان منهم علوم و كمالات، أو نقصان و جهالات، و لا أقلّ من أن يتذكّر شيئاً من أحوال ذلك البدن؛ لأنّ محلّ العلم و التذكّر إنّما هو جوهر النفس الباقي.

ألا يرى أنّ أهل الآخرة يتذكّرون كثيراً من أحوال الدنيا، حتّى يقول أهل الجنّه لأهل النار: أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا (١).

مجاب بأنّ توغّلهم فى هذا البدن، شغلهم عن ذلك و منعهم، و لذلك كان غير المتوغّلين منهم كأئمّتنا - صلوات الله عليهم - متذكّرين بأحوال ذلك البدن.

حيث أخبروا بأنّهم كانوا يعبدون الله بالتسييح و التهليل، و بأنّ الملائكة لما استعظموا شأنهم سبحوا، ليعلموا أنّهم مخلوقون مربوبون، و أنّ الله منزّه عن صفاتهم، إلى غير ذلك من أحوال ذلك البدن، كما هو مذكور فى محله.

فإن قلت: يؤيّد قول الحكماء قوله تعالى: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ (٢) أراد به الروح، و لفظه «ثمّ» تفيد التراخى، فدلت على أنّ خلقها بعد تكوّن البدن.

قلت: دلالة الآية عليه ظنيّه؛ لجواز أن يراد بقوله «ثمّ أنشأناه» جعل النفس

ص: ٥٠٩

---

١- (١) سورة الأعراف: ٤٤.

٢- (٢) سورة المؤمنون: ١٤.

متعلّقه بالبدن، فيلزم منه عدم تقدّم تعلّقها لا عدم تقدّم ذاتها، و الروايه و إن كانت ظنّيه المتن، إلا أنّها قطعيه الدلاله، و فى القول بها جمع بين الدليلين، و هو أولى من إلغاء أحدهما رأساً.

و الأظهر أن يقال: إنّ المراد بالعرش فى الآيه العالم الجسمانى، كما هو أحد معانيه المستفاده من الأخبار، يعنى: كان بناء العالم الجسمانى على الماء.

و ذلك أنّ أوّل ما أبدعه الله تعالى من الأجسام هو الماء؛ لأنّه قابل لكلّ صورته، ثمّ حصلت الأرض منه بالتكثيف و الهواء و النار بالتطيف؛ إذ الماء إذا لطف صار هواء، و تكوّنت النار من صفوه الماء، و السماء تكوّنت من دخان النار، كذا نقل عن تاليس الملطى فى روايه أخرى عنه.

و يقال: إنّ أخذَه من التوراه، لكنّه ينافيه ما سبق نقله عن السفر الأوّل من التوراه، فتدكّر.

قال صاحب الملل و النحل: نقل عنه أنّ المبدع الأوّل هو الماء، و منه أبداع الجواهر كلّها من السماء و الأرض و ما بينهما، فذكر أنّ من خموده تكوّنت الأرض، و من انحلاله تكوّن الهواء، و من صفوه الهواء تكوّنت النار، و من الدخان و الأبخره تكوّنت السماء، و من الإشعال الحاصل من النار الأثير تكوّنت الكواكب، فدارت حول المركز دوران المسبّب على السبب بالشوق الحاصل إليه.

ثمّ قال: إنّ تاليس الملطى إنّما تلقّى مذهبه من المشكاه النبويه (١).

يعنى نقل عن التوراه. و قريب منه ما ورد فى طريق أهل البيت عليهم السّلام.

ففى روضه الكافى: عن أبى جعفر عليه السّلام فى حديث طويل: و لكنّه تعالى كان إذ لا

ص: ٥١٠

شئ غير، و خلق الشئ الذى جميع الأشياء منه، و هو الماء الذى خلق الأشياء منه، فجعل نسب كل شئ إلى الماء، و لم يجعل للماء نسباً يضاف إليه، و خلق الريح من الماء(١).

و حمل بعض(٢) المتفلسفه العرش فى الآيه على العالم الجسمانى، و الماء على المادّه التى لها قبول خير و شرّ، كالماء القابل للتشكلات المختلفه.

ثمّ قال: و لك أن تعمّم المادّه التى عبّر عنها بلسان الشرع بالماء بما يشمل مادّه الأرواح، فإنّ التحقيق الأتمّ يقتضى أن لا تخلو الأرواح من مادّه، و هى منشأ إمكانها الذاتى القابل للوجود الخاصّ، و مبدأ استعدادها الفطرى لامثال أمر «كن» فى علم الله سبحانه.

فإنّ كلّ ممكن جسماً كان أو روحاً، فهو زوج تركيبى، له عدم من نفسه، و وجود من ربّه، تميّز عدمه بذلك الوجود و تخصّص به، أحدهما بمنزله المادّه، و الآخر بمنزله الصوره.

و باعتبار تقدّم القابل على المقبول ورد أوّل ما خلق الله الماء(٣)، و لكون القابل ليس من عداد المخلوق بل هو شرط له ورد أوّل ما خلق الله العقل(٤).

أقول: قد عرفت أنّ أوّليه الأوّل بالاضافه إلى الجواهر الجسمانيه، و الثانى بالنسبه إلى الجواهر الروحانيه، و هو الأوّل بالحقيقه، و المراد به نفس النبي صلّى الله عليه و آله؛

ص: ٥١١

١- (١) روضه الكافى ٨: ٩٤.

٢- (٢) المراد به صاحب الوافى فى بعض رسائله «منه».

٣- (٣) بحار الأنوار ٥٧: ٣١٢.

٤- (٤) راجع: بحار الأنوار ١: ١٠١ و ١٠٤ و ٥٧: ٣٠٩.



لأنها من حيث تدرك الأشياء كما هي عقل، وليس المراد به ما يقوله الفلاسفة؛ لأنه يباين قواعد المله. و المذكور فى بعض الروايات أن الله خلق الماء، ثم خلق منه الأرض، ثم مكث ما شاء، ثم خلق من دخان ساطع من الماء السماء.

و التوفيق بين قوله: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ (١) و قوله: أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا \* رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا \* وَ أَعْطَشَ لَيْلَهَا وَ أَخْرَجَ ضُحَاهَا \* وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا (٢) يقتضى أن يكون الله خلق الأرض أولاً جرماً صغيراً، ثم خلق السماء طبقه واحده، ثم دحا الأرض و خلق ما فيها، ثم جعل السماء سبع طبقات.

و أصول الفلاسفة تباين ذلك كله على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه.

فحمل الماء على الماده القديمه، و القول بأن بناء العالم الجسمانى كان على الماء، أى: الماده قاصداً بذلك تطبيق النقل على العقل، عديم الفائدة.

هذا، و ظاهر تفاسير العامه تفيد أنهم حملوا العرش على الجسم المحيط بجميع الأجسام، و هو أيضاً أحد معانيه المستفاده من الأخبار (٣) و الماء على الجسم المعروف.

ص: ٥١٢

١- (١) سورة البقره: ٢٩.

٢- (٢) سورة النازعات: ٢٧-٣٠.

٣- (٣) يظهر من الأخبار أن العرش يطلق على الجسم المحيط بجميع الأجسام و عينه، مع ما فيه من الأجسام، و هو العالم الجسمانى، و نحن قد أشرنا إليه آنفاً و سابقاً. و قد يراد به جميع ما سوى الله فى الأرواح و الأجسام. و قد يطلق على علم الله المتعلق بما سواه، و بناء ضعيفه داود عليه. و قد يراد به علم الله الذى أطلع عليه أنبياءه و حججه عليهم السلام «منه».

قال البيضاوى بعد قوله تعالى: وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ : لم يكن حائلا بينهما، لا أنه كان موضوعا على متن الماء، و استدلّ به على إمكان الخلاء، و أنّ الماء أوّل حادث بعد العرش من أجرام هذا العالم. ثمّ قال: و قيل: كان الماء على متن الريح (١).

أقول: و على هذا القول لا يلزم إمكان الخلاء، و لكنّه يخالفه ما سبق من حديث الروضه.

و يوافقه ما فى تفسير على بن إبراهيم بسند صحيح فى حديث الأبرش، أنّه قال لأبى عبد الله عليه السّلام: أخبرنى عن قول الله: أَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا (٢) فما كان رتقهما؟ و بما كان فتقهما؟

فقال أبو عبد الله عليه السّلام: يا أبرش هو كما وصف نفسه، و كان عرشه على الماء، و الماء على الهواء، و الهواء لا يحدّ، و لم يكن يومئذ خلق غيرهما، و الماء يومئذ عذب فرات، فلمّا أراد الله أن يخلق الأرض أمر الرياح فضربت الماء حتّى صار موجا، ثمّ أزيد فصار زبدا واحدا، فجمعهم فى موضع البيت، ثمّ جعله جبلا من زبد، ثمّ دحا الأرض من تحته.

فقال الله تبارك و تعالى: إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا (٣) ثمّ مكث الربّ تبارك و تعالى ما شاء.

فلمّا أراد أن يخلق السماء أمر الرياح، فضربت البحور حتّى أزيدت، فخرج

ص: ٥١٣

١- (١) أنوار التنزيل للبيضاوى ١: ٥٥٤.

٢- (٢) سورة الأنبياء: ٣٠.

٣- (٣) سورة آل عمران: ٩٦.

من ذلك الموج و الزبد من وسطه دخان ساطع من غير نار، فخلق منه السماء، و جعل فيها البروج و النجوم، و منازل الشمس و القمر، و أجزاها فى الفلك.

و كانت السماء خضراء على لون الماء الأخضر، و كانت الأرض غبراء على لون الماء العذب، و كانا مرتوقتين ليس لهما أبواب، و لم تكن للأرض أبواب و هى النبات، و لم تمطر السماء عليها، فنبت ففتق السماء بالمطر، و فتق الأرض بالنبات، و ذلك قوله: أَمْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا آيَةً.

فقال الأبرش: و الله ما حدثنى بمثل هذا الحديث أحد قط، أعد علىّ، فأعاده عليه، و كان الأبرش ملحدا، فقال: و أنا أشهد أنك ابن نبى ثلاث مرّات (١).

و لا يذهب عليك أنّ قوله عليه السّلام «و لم يكن يومئذ خلق غيرهما» أى: خلق من هذا العالم الجسمانى، يدلّ على أنّ العرش بمعنى الجسم المحيط لم يكن يومئذ مخلوقا، و إلّا لكان الهواء محدودا.

و قوله «و الهواء لا- يحدّ» ينفيه، فالمراد بكونه على الماء ما أشرنا إليه سابقا، و الله أعلم بالصواب، و الصلاة على رسوله و آله الأطياب.

و تمّ استنساخ و تحقيق و تصحيح هذه الرسالة فى (١١) رجب المبارك سنة (١٤١١) هـ فى بلدة قم المقدّسه على يد العبد السيّد مهدي الرجائى عفى عنه.

و تمّ مراجعتها ثانيا فى يوم الخميس (١٨) ذى الحجّه الحرام سنة (١٤٢٤) هـ، و الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ٥١٤

فى ذمّ سؤال غير الله

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٥١٥



فى الفقيه: فى باب النوادر، و هو آخر أبواب الكتاب، عن سيدنا و مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام عن النبى صلّى الله عليه و آله، أنّه قال له: يا على لأن أدخل يدى فى فم التّنين إلى المرفق أحبّ إلىّ من أن أسأل من لم يكن ثمّ كان(١).

و فى التهذيب: بسند بين مجهول و ضعيف عن داود الرقى، عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: يا داود تدخل يدك فى فم التّنين إلى المرفق خير لك من طلب الحوائج إلى من لم يكن فكان(٢).

أقول: التّنين كسكيت حيه عظيمه ذات شكل و هييه غريبه، لها رأس و ذنب غريبان، و فم و بطن أغرب، كاد الناظر إليها أن يصير مغشيا عليه من هيبتها.

و أنا و إن لم أرها فى الخارج بحقيقتها الخارجيه، و لكننى رأيتها بصورتها المثاليه فى صوره عبد الرحمن الصوفى المشهور. فأول ما رأيتها و ذلك ذات ليله رجعت إلى ذلك الكتاب بتقريب، ففزعت منها و رعبت، و خيل إلى أنّها جانّ تراءى أو حيه تسعى، فلمّا نمت رأيت فى المنام حيه مهيبه أقبلت إلىّ، فاضطربت لذلك اضطرابا شديدا كاد أن يفارقنى روحى، فانتبهت فزعا مرعوبا مرتعدا

ص: ٥١٧

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٧٣.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٦: ٣٢٩ ح ٣٣.

فرائصى، فقامت من منامى مضطربه الأحوال، كان لى شبه الجنون.

و لعلّه - عليه و آله السلام - لذلك خصّ بها بالذكر، لينفر به الطباع عن الميل إلى سؤال غير الله، و يشير إلى صعوبه الأمر و شدّته؛ لأنّها أكثر هيبة و أشدّ سمّا، فيكون الألم الحاصل من لدعها أشدّ، و خاصّه إذا كان إدخال اليد فى فمها إلى المرفق.

ثمّ إنّى بعد ما فرغت من شرح الحديث بمده، وجدت فى حواشى ملاء على البيرجندى على شرح جغمينى هكذا: التّنين نوع من الحيات العظيمة، و لا يكون طوله أقلّ من خمسة أذرع، و قد يبلغ طوله ثلاثين ذراعا أو أكثر، و له أعين و فم واسع، و على عنقه شعر، و له حاجبان طويلان، و لونه أسود أو أصفر، و له سمّ ضعيف غير قاتل، و أكثر ما يكون فى الهند. إنتهى.

و هو قريب المطابقه لما فى صوره ابن الصوفى. و على هذا فإنّما خصّ بها من بين الحيات بالذكر؛ لأنّها أكثر هيبة من غيرها، لا لأنّها أشدّ سمّا.

و قال القزوينى فى عجائب المخلوقات: إنّه شىء من الكوسج، فى فمه أنياب مثل أسنّه الرماح، و هو طويل كالنخله السحوق، أحمر العينين كالدم، واسع الفم و الجوف، براق العينين، يبلغ كثيرا من الحيوان.

يخافه حيوان البرّ و البحر، إذا تحرّك تحرّك البحر لقوّته الشديده، فأؤلّ أمره تكون حيه ممّرده تأكل دواب البرّ ما يرى، و إذا كثر فسادها حملها ملكك و ألقاها فى البحر، فتفعل بدواب البحر ما كانت تفعل بدواب البرّ، فيعظم بدنّها، فيبعث الله لها ملكا يحملها و يلقاها إلى يأجوج و مأجوج.

و يفهم منه أنّ الألم الحاصل من لدع سؤال غير الله أوجع و أوقع و أشدّ تأثيرا فى نفوس أرباب الهمم العالیه من الألم الحاصل من لدع التّنين على الوجه المذكور؛ لأنّ الأوّل روحانى، و الثانى جسمانى، و الآلام الروحانيه أشدّ بمراتب من الآلام

الجسمانية، كما هو بين و مبين.

فدّم عليه و آله السلام فى ضمن هذا الكلام سؤال غير الله تعالى كائنا من كان، و بالغ فيه و ضرب له المثل، حيث شبه الهيئه الحاصله من الأوّل بالهيئه الحاصله من الثانى زياده فى التوضيح و التقرير، فإنه أوقع فى النفس، و أقمع للخصم.

لأنه عليه السلام يريك المتخييل محققا، و المعقول محسوسا. و لذا أكثر الله فى كتبه الأمثال، و فشت فى كلام الأنبياء و الحكماء.

و ذلك أنّ غير الله تعالى لما لم يكن ثمّ كان، كان حادثا مسبقا بالعدم، محتاجا احتياج السائل إليه، و رفع الحاجه إلى من هو مثله فى الاحتياج فيه ذلّ و هوان للنفس أشدّ عليها من إدخال اليد فى فمها إلى المرفق، و لذا صار هذا أحبّ إليه منه.

و فيه إشاره إلى أنّ المحتاج مع كمال احتياجه و فقره و فاقتة و شدّته و ضيقه فى معيشتة ينبغى له أن يكفّ نفسه عن سؤال غير الله و رفع الحاجه إلى المخلوقين، و من هنا قيل بالفارسيه:

با كمال احتياج از خلق استغنا خوش است

با دهان خشك مردن بر لب دريا خوش است

نقل أنّ أبا تمام حبيب بن أوس الطائى قصد البصره منتجعا، فلما وردها سأل عن شاعرها، فذكر له عبد الصمد بن المعدل، فقال: أنشدونى شيئا من شعره، فأنشد قوله:

لست تنفكّ طالبا لوصول من حبيب أو طالبا لنوال

أى: ما لخروجك يبقى بين ذلّ الهوى و ذلّ السؤال، فحوّل راحلته عنها و لم يدخلها. و ما أحسن ما فعل خليل الرحمن - على نبينا و آله و عليه السلام - حين أراد نمرود إلقاءه فى النار، و كان فى الهواء مشرفا عليها، فعرض له جبرئيل، فقال:

ص: ٥١٩



ألك حاجة؟ قال: أمّا إليك فلا. كذلك يفعل الرجل البصير.

و الحاصل أنّ ذمّ سؤال غير الله معلوم عقلا- و نقلا؛ لأنّ فيه ذلّاً و هوانا، و طلبا من غير أهله، و إعراضا عمّن ليس من أهله، و هو دليل على ضعف إيمان السائل، و عدمه على قوّه إيمان الراجي.

لأنّه لئما نفى أن يكون هناك معط غير الله بمسألته عن غيره، فخلص توحيدته و تمّت عبوديته. و لذلك ورد أنّ المخلص هو الذى لا يسأل شيئا حتّى يجد، فإذا وجد رضى، و إذا بقى عنده شيء أعطاه الله، فإن لم يسأل المخلوق فقد أمر بالعبودية.

و عن الصادق عليه السّلام: شيعتنا من لا يسأل الناس و لو مات جوعاً(١).

أقول: و خصوصا إذا كان السؤال ممّن لم يكن أهلا للمعروف و من هو باللوم موصوف، فإنّه أدهى و أمرّ و أسوأ و أضرّ.

و من كلامهم: لا شيء أوجع للأحرار من الرجوع إلى الأشرار.

و روى أنّ فى زبور داود: إن كنت تسأل عبادى، فاسأل معادن الخير ترجع مغبوطا مسرورا، و لا تسأل معادن الشرّ ترجع ملوما محسورا.

و عن عمر بن أحمد الباهلى:

و من يطلب المعروف من غير أهله يجد مطلب المعروف غير يسير

إذا أنت لم تجعل لعرضك جنّه من الذمّ سار الذمّ كلّ مسير

أقول: و لا يبعد تنزيل الخبر الذى نحن فيه على هذا، بأن يقدر هكذا: أحبّ إليّ من أن أسأل من لم يكن غنيا ثمّ كان، أى: صار غنيا، فإنّه لئما لم يكن أهلا

ص: ٥٢٠

للمعروف، فالغالب عليه أن يمنع السائل ولا يعطيه، وإن أعطاه أعطاه قليلاً أو ذمّه كثيراً و منّ عليه طويلاً، وهذا أشدّ عليه من إدخاله يده في فم الثّنين إلى المرفق.

و من الدليل على ما ذكرناه من حذف الخبر ما جاء في الأثر عن ابن أبي حمزه الشمالي، قال قال أبو جعفر عليه السّلام: إنّما مثل الحاجة إلى من أصاب ماله حديثاً كمثّل الدرهم في فم الأفعى أنت إليه محوج و أنت منها على خطر. كذا في التهذيب(١).

و في خبر آخر: إنّ الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السّلام: لئن تدخل يدك في فم الثّنين إلى المرفق خير من أن تبسطها إلى غنى قد نشأ في الفقر. هكذا وجدته في شرح الصحيفه للسّيد على خان قدّس سرّه.

و الوجه فيه ما أوّمانا إليه، و الظاهر أنّ مراده عليه السّلام من الخبر المذكور هو هذا المعنى بقريته هذا الخبر، فإنّه مفصّل و الأوّل مجمل، و المجمل يحكم عليه المفصّل.

كتبه بيمناه الجانيه الفانيه العبد الجاني محمّد بن الحسين بن محمّد رضا المشتهر بإسماعيل المازندراني، إجابته لالتماس بعض الأصحاب، و الله أعلم بالصواب، و صلّى الله على محمّد و آله الأطياب.

## خاتمه

قد ورد في باب تلقين الميت: إنّ من المستحبّ تلقينه ما كان يعتقد في دار التكليف من العقائد الحقّه، ليكون ذلك مذكراً له في جواب الملكين السائلين عن العقائد، و عدّ منها: أنّ الموت حقّ. و لقائل أن يقول: هذا ممّا لا حاجة إليه، فإنّ أحداً من العقلاء و أهل التكليف لا ينكر حقّيه الموت البدني الحيواني؛ لأنّه أمر ضروري لا يصحّ إنكاره، فكيف صار ممّا يجب على المكلف اعتقاده في دار

ص: ٥٢١

التكليف؟ ثم كيف صار موضع سؤال في القبر؟

أقول: ولعلّ المراد به الاعتقاد بالموت على الوجه الوارد في الشريعة المطهّره على صانعها وآله السلام، وهو أنّ مميت كلّ أنفـس و مهلكها هو الله تعالى، كما قال الله: يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا (١) وقال: الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ (٢) وغير ذلك من الآيات.

فإنّ الموت على هذا الوجه ليس بضروري يكون التكليف باعتقاده عبثاً، والسؤال عنه في القبر لغوا لا فائده له، بل هو نظرى له منكر في دار التكليف، كما أخبر الله عنه حاكياً عن الدهريه بقوله: مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ (٣) و مثله قوله:

أشاب الصغير و أفنى الكبير كزّ الليالى و مرّ العشى

ولذا صار موضع سؤال في القبر يجب على المكلف اعتقاده في دار التكليف حتّى أنّه إذا رأى جنازه يستحبّ له أن يقول: هذا ما وعدنا الله و رسوله و صدق الله و رسوله، فتأمل.

و تمّ استنساخ و تحقيق و تصحيح هذه الرساله الشريفه في (١٢) رجب المبارك سنه (١٤١١) هـ في بلده قم المقدّسه على يد العبد السيّد مهدي الرجائي عفى عنه.

و تمّ مراجعتها ثانيا في يوم الخميس (١٨) ذى الحجه الحرام يوم العيد الأكبر الغدير سنه (١٤٢٦) هـ، و الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ٥٢٢

١- (١) سوره الزمر: ٤٢.

٢- (٢) سوره الملك: ٢.

٣- (٣) سوره الجاثيه: ٢٤.

رساله فى شرح حديث ما من أحد يدخله عمله الجنة و ينجيه من النار ٥

الآيات الدالّه على أنّ عمل العبد يدخله الجنة ٧

المناقشه فى الحديث و الجواب عنها ٩

بيان الحديث و تفسيره ١٢

كلام المحقق الدوانى و الجواب عنه ١٥

كلام السيد المرتضى حول الحديث ١٦

رساله فى شرح حديث لو علم أبو ذرّ ما فى قلب سلمان لقتله ٢١

معنى الحديث و تفسيره ٢٣

فضائل سلمان الفارسى ٢٤

كان فى قلب سلمان من العلوم الجمّه ٢٥

كلام السيد المرتضى حول الحديث ٣٠

مناقشه حول كلام السيد المرتضى ٣٢

نهايه الرساله ٣٥

رساله فى شرح حديث أعلمكم بنفسه أعلمكم برّبّه ٣٧

المراد من العلم و المعرفه ٣٩

كلام المحقق الدوانى ٤٣

كلام السيد المرتضى حول الحديث المذكور ٤٤

معنى أفعال التفضيل ٤٧

رساله فى شرح حديث لا يموت لمؤمن ثلاثه من الأولاد فتمسه النار إلا تحلّه القسم ٤٩

كلام السيد المرتضى حول الحديث المذكور ٥١

المناقشه فى سند الحديث ٥٥

المناقشه حول كلام السيد المرتضى ٥٧

الصبر عند المصيبه ٦٠

فضائل أبى ذرّ ٦٣

تحقيق حول الحديث ٦٧

المراد من تحلّه القسم ٦٩

المراد من المؤمن ٧١

الأخبار الداله على عذاب البرزخ ٧٣

اختلاف الأخبار فى عدد الأولاد ٧٩

نهايه رساله ٨٠

رساله فى شرح حديث أنّهم يأنسون بكم فإذا غبتم عنهم استوحشوا ٨١

ايراد الحديث و تفسيره ٨٣

المراد من الوحده و الوحشه ٨٤

تحقيق لطيف حول الحديث ٨٨

وجه الجمع بين الأخبار الوارده فى المسأله ٩٣

نهايه رساله ٩٤



رساله فى شرح حديث النظر إلى وجه العالم عباده ٩٥

المراد من النظر فى الحديث ٩٧

علّه كون النظر عباده ٩٨

المراد من العلم و العلماء فى الحديث ١٠٠

نهايه الرساله ١٠٤

رساله فى تفسير آيه: فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ ١٠٥

ايراد الحديث الوارد حول الآيه الشريفه ١٠٧

تحقيق حول المراد من خلع النعل ١٠٨

رساله فى تعيين ليله القدر ١١١

سبب تأليف الرساله ١١٣

المراد من ليله القدر و إمكان تعدده ١١٤

اختلاف ليله القدر باختلاف الأهله ١١٧

معرفة الأئمه عليهم السلام بيله القدر ١٢٠

استمرار ليله القدر إلى يوم القيامة ١٢٣

الاخبار التى أشار إليها الشيخ فى التبيان ١٢٥

معنى ليله القدر ١٢٦

شرف ليله القدر ١٢٧

نهايه الرساله ١٢٨

التعليقه على أجوبه المسائل المهئائيه ١٢٩

المؤمن هل يجوز أن يكفر أم لا؟ ١٣١

المؤمن الكامل الايمان هل يجوز أن يجزم أنه من أهل الجنة؟ ١٣٦

ص: ٥٢٥



الخضر التي تسقى بالماء النجس ما حكمها ١٣٨

المراد من حرمة لحم الموطوءه و نسلها ١٣٩

حرمة الغناء مطلقا ١٤٠

مسأله فقهيه فى الاقرار ١٤٣

مسأله فى القضاء و القدر ١٤٥

مسأله فى الذبيحه ١٤٦

حكم من مات بعد التوبه ١٤٩

مسأله فى شراء ماء الجارى ١٥١

كيفية تطهير ماء النجس ١٥٢

رساله عدليه ١٥٥

معنى العدالة لغه و اصطلاحا ١٥٨

موارد استعمال العدل ١٦٣

المراد من الاصرار على الصغائر ١٦٥

المراد من المروءه ١٦٧

الطرق المعروفه فى معرفه العدالة ١٦٩

تقرير ما يدل على أوثقيه المذهب المختار و أرجحيته ١٧٣

النقول و فيما ذكره الفحول و ما فيه و ما عليه ١٧٨

اشتراط العدالة فى إمام الجمعه و الجماعه ١٨٩

جواز كشف ستر المؤمن إذا تعلق به غرض صحيح ١٩٦

المراد من المجهول حاله ١٩٩

المراد من المقتصد في الآثار ٢٠١

ص: ٥٢٦

اشتراط العدالة فى إمام الجماعة ٢٠٧

ما لو تبين فسق الامام ٢٢٣

كلام المحقق التنكابنى و المناقشه فيه ٢٣٦

أقل ما يعتبر فى إمام الجماعة ٢٤٥

اشتراط العدالة فى قبول الشهاده ٢٥٢

المناقشه فى الأدله القائمه على مذهب الشيخ فى العدالة ٢٥٨

تحقيق حول خبر ابن أبى يعفور فى العدالة ٢٧٢

اعتبار الملكه فى العدالة ٢٩٠

رساله فى نوم الملائكه ٢٩٣

تحقيق حول الحديث الوارد حول نوم الملائكه ٢٩٥

خلقه الملائكه ٢٩٧

هدايه الفؤاد إلى نبذ من أحوال المعاد ٢٩٩

بقاء النفوس بعد خراب أبدانها ٣٠٣

الجنه و النار مخلوقتان الآن ٣٠٦

الجن كالانس أحد الثقيلين ٣١٥

الملائكه مكلفون مطيعون لأمر الله ٣٢١

تكليف الأفلاك و عدمها ٣٢٣

الاستدلال على بقاء النفوس البشريه بعد خراب أبدانها ٣٢٩

الفرق بين قول المسلمين فى المعاد و بين قول أهل التناسخ ٣٤٣

اثبات المعاد الجسمانى ٣٥١

لزوم الاعتقاد بالمعاد البدنى ٣٩١

ص: ٥٢٧

رساله فى بيان الشجره الخبيثه ٣٩٧

تحقيق حول الخبر الوارد حول الشجره الخبيثه ٣٩٩

رساله فى الجبر و التفويض ٤٠٣

معنى الحول و القوه ٤٠٦

لا قدره لنا مع قدرته تعالى ٤١٠

معنى الأمر بين الأمرين ٤١٥

معنى القدر و مدمه القدريه ٤١٩

إثبات الاختيار للعبد ٤٢٣

العبد مختار فى أفعاله ٤٢٩

شبهه مدروءه و الجواب عنها ٤٥٧

رساله فى شرح حديث من أحبنا أهل البيت فليعدّ للفقير جلبابا ٤٦١

مدمه الفقر و الفاقه و تفسير الخبر ٤٦٤

المسائل الخمس ٤٨٣

وجه الشهاده و التأكيد فى زياره الرسول صلى الله عليه و آله ٤٨٥

عمل مجرب لدفع المرض ٤٨٨

المراد من مؤمن آل فرعون ٤٩٠

حول آيه إن تعدوا نعمه الله لا تحصوها، و التدهين بالنفسج ٤٩٤

رساله فى تفسير آيه: وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ٤٩٧

رساله فى ذم سؤال غير الله ٥١٥

مكاشفه مهمه للمؤلف ٥١٧

تلقيت الميت العقائد الحقّه ٥٢١

ص: ٥٢٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة



نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
اصبحان  
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

