

السيدنا الإمام زين العابدين عليه السلام

لما أوتى الخبر بالعارف
عنه ما لم يزل يستبصر
للتوفيق سنة ١١١٣ هـ

الجمعة الثامنة

تسبيح

السيدة مديحة الزباني



32101 020999379

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

~~DUE FEB 14, 1994~~

DUE JUN 15, 1993

الرسائل الاعتقادية

السِّيَرَةُ الْأَعْنَقِيَّةُ

لِلْعَالِمَةِ الْمُحَقِّقِ الْعَارِفِ

مُحَمَّدِ إِسْمَاعِيلِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَازَنْدَرَانِيِّ الْخِجَابِيِّ

الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ١١٧٢ هـ

المجموعة الثانية

تحقيق
السيد مهدي الزجاني

(ARAB)

BP165

١٥

M342

1990

ma'jma'ah 2

مجمع المؤلفات
المجلد الثاني

- * الكتاب : الرسائل الاعتقادية ج ٢
- * تأليف : ملا محمد اسماعيل المازندراني الخاجوي
- * تحقيق : السيد مهدي الرجائي
- * نشر : دار الكتاب الاسلامي - قم
- * طبع : مطبعة سيد الشهداء ^{عليه السلام} - قم
- * الطبعة : الاولى
- * التاريخ : ١٤١١ هـ ق
- * العدد : ١٠٠٠ نسخة



* في هذه المجموعة *

- ١- رسالة في شرح حديث مامن أحديدخله عمله الجنة وينجيه من النار ✓
 ٢- رسالة في شرح حديث لو علم أبوذر ما في قلب سلمان لقتله ٢١ ✓
 ٣- رسالة في شرح حديث أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه ٣٥ ✓
 ٤- رسالة في شرح حديث لا يموت لمؤمن ثلاثة من الأولاد فتمسه النار ✓
 الانحلة القسم ٤٧
 ٥- رسالة في شرح حديث أنهم يأنسون بكم فاذا غبتم عنهم استوحشوا ٧٩ ✓
 ٦- رسالة في شرح حديث النظر الى وجه العالم عبادة ٩٣ ✓
 ٧- رسالة في تفسير آية « فاخلع نعليك أنك بالواد المقدس » ١٠٣ -
 ٨- رسالة في تعيين ليلة القدر ١٠٩
 ٩- الحاشية على أجوبة المسائل المهنية ١٢٧
 ١٠- رسالة عدلية ١٥١
 ١١- رسالة في نوم الملائكة ٢٧٧
 ١٢- هداية الفؤاد الى نبد من أحوال المعاد ٢٨٣
 ١٣- رسالة في بيان الشجرة الخبيثة ٣٧٢
 ١٤- رسالة في الجبر والتفويض ٣٧٩
 ١٥- رسالة في شرح حديث من أحبنا أهل البيت فليعد للفقير جلباباً ٤٣٣ ✓
 ١٦- المسائل الخمس ٤٥٣
 ١٧- رسالة في تفسير آية « وكان عرشه على الماء » ٤٦٧ -
 ١٨- رسالة في ذم سؤال غير الله ٤٨٥

رسالة

في شرح حديث ما من أحد يدخله
عمله الجنة وينجيه من النار

للعامة المحقق العارف

محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي يدخل من يشاء من عباده الجنة ، وينجيه من النار برحمته وفضله، والصلاة على سيد أنبيائه وسند أصفائه محمد وعلي خير رحله وأمله . وبعد: فلما كان ظاهر الخبر الاتي ينافي القول باستحقاق الثواب والعقاب، وكان ذلك على خلاف ما دل عليه العقل والسنة والكتاب، أردنا الإشارة الى وجه معناه المطابق للحق والصواب .

فأقول : وأنا العبد الضعيف عملا الجسيم أملا النحيف العليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل ، روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ما من أحد يدخله عمله الجنة وينجيه من النار ، قيل: ولأنت يا رسول الله، قال: ولأنا الا أن يتغمدني الله برحمته منه وفضل يقواها ثلاثاً (١) .
فان قلت : رواية أبي هريرة هذه تخالف كتاب الله ، وكل رواية تخالفه مردودة .

أما الاولى ، فلان كثيراً من الايات صريح في أن عمل العبد يدخله الجنة

(١) صحيح مسلم ٤/٢١٦٩-٢١٧١ .

وينجيه من النار ، كقوله تعالى « الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون »^(١) وقوله « أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلاً بما كانوا يعملون »^(٢) .

وقوله « تلك الجنة التي أوتئتموها بما كنتم تعملون »^(٣) وقوله « والذين آمنوا وعملوا الصالحات لنبوئهم من الجنة غرفاً تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها نعم أجر العاملين »^(٤) .

وقوله « وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض نتبوء من الجنة حيث نشاء فنعم أجر العاملين »^(٥) وقوله « ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلاخوف عليهم ولاهم يحزنون * أولئك أصحاب الجنة خالدين فيها جزاءً بما كانوا يعملون »^(٦) .

وقوله « ان المتقين في جنات ونعيم * فاكهين بما آتاهم ربهم ووقاهم ربهم عذاب الجحيم * كلوا واشربوا هنيئاً بما كنتم تعملون »^(٧) وقوله « فهو في عيشة راضية * في جنة عالية * قطوفها دانية * كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في الأيام الخالية »^(٨) .

وقوله « ان المتقين في ظلال وعيون * وفواكه مما يشتهون * كلوا واشربوا

-
- (١) سورة النحل: ٣٢ .
 - (٢) سورة السجدة: ١٩ .
 - (٣) سورة الزخرف: ٧٢ .
 - (٤) سورة العنكبوت: ٥٨ .
 - (٥) سورة الزمر: ٧٤ .
 - (٦) سورة الاحقاف: ١٣-١٤ .
 - (٧) سورة الطود: ١٧-١٩ .
 - (٨) سورة الحاقة: ٢١-٢٤ .

هنيئاً بما كنتم تعملون»^(١) وقوله «أولئك المقربون» في جنات النعيم - الى قوله -
وحور عين * كأمثال اللؤلؤ المكنون * جزاء بما كانوا يعملون»^(٢) والايات في
ذلك أكثر من أن تحصى .

وأما الثانية، فلما رواه البيضاوي وغيره من علماء العامة في تخصيص الكتاب
بالخبر الواحد عنه عليه السلام أنه قال: اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه^(٣) .

وعنه عليه السلام أيضاً : أيها الناس ماجاءكم عني يوافق كتاب الله فأنسا قلته ، وما
جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله^(٤) .

وعنه عليه السلام : ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب
الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه^(٥) .

وعنه عليه السلام : ستكثر من بعدي الاحاديث، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالفه
فانبذوه^(٦) .

والاخبار الواردة في هذا الباب عن أئمتنا الاطياب أكثر من أن تحصى .
فالظاهر أن هذا حديث موضوع من أبي هريرة ، فانه كان كذاباً وضاعاً ،
روي أن أمير المؤمنين عليه السلام قال: ان أ كذب الاحبار أبو هريرة الدوسي .
وفي رواية : أ كذب الناس على عهد رسول الله هذا الغلام الدوسي .

(١) سورة المرسلات: ٤١-٤٣ .

(٢) سورة الواقعة : ١١-٢٤ .

(٣) اصول الكافي ٨/١ .

(٤) اصول الكافي ١/٦٩، ح ٥٠ .

(٥) اصول الكافي ١/٦٩، ح ١٢ .

(٦) راجع المحاسن ص ٢٢١، والوسائل ١٨/٧٨-٧٩ .

وكان عمر يكذبه وجبسه أسروعة في الرواية الى أن مات، وقد ضرب عمر رأسه بالدرّة وقال: أراك قد أكثرت في الرواية على رسول الله ﷺ^(١) .
 وغيرها من الاخبار والاثار الدالة على كذبه ووضعها .
 قلت : هذه الايات وماشا كلها تدل على حصول الثواب للمطيع، كما أن ما يقابلها من الايات ، كقوله تعالى « وذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون »^(٢) وقوله « أولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون »^(٣) ونحوهما تدل على حصول العقاب للعاصي .

وهذا حق يدل العقل عليه أيضاً ، لان الله كلف بالوامر والنواهي ، فوجب عليه ايصال الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية .

أما الاول ، فلان الطاعة مشقة ألزمتها الله المكلف ، وظاهر أن الزامها من غير عوض ظلم ، وهو عن الحكيم قبيح ، فلا يصدر عنه ، والعوض لا يكون الا نفعاً له ، ولا يصح الابتداء به والالكان التكليف عبثاً .

وأما الثاني ، فلاشتماله على اللطف ، فان المكلف اذا علم أن المعصية يستحق بها العقاب ، فانه يبعد عن فعلها ويقرب من فعل ضدها ، واللطف هلى الله واجب .

وهذا لا يخالف مدلول حديث أبي هريرة ، لان قدرة العبد على فعله وتوفيقه بخلقه ، وهو ما يتمكن به عليه من الالات لخلق الله وإيجاده .

فمن هذه الجهة يصح أن يقال : لولا فضل الله ورحمته ما من أحد يدخله الجنة عمله ، اذ لولا اقداره تعالى وتمكينه وتوفيقه العبد على فعله لما صدر منه ما يستحق

(١) تنقيح المقال ٢/١٦٥ .

(٢) سورة السجدة : ١٤ .

(٣) سورة يونس : ٨ .

به الثواب ودخول الجنة ، كما أشار إليه بقوله عز من قائل « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من أحد أبدا » (١) .

فالبايع في نحو قوله تعالى « أدخلوا الجنة بما كنتم تعملون » (٢) ان جعلت باء المعية كما قيل يكون المعنى أدخلوها مع ما كنتم تعملون من الذنوب والخطايا ، فيكون دخول الجنة تفضيلاً من الله لاعوضاً من الاعمال المحسنة ولا مسبباً منها .

ويؤيده قوله تعالى « وقالوا الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور » الذي أخلصنا دار المقامة من فضله لا يمسننا فيها نصب ولا يمسننا فيها الغوب (٣) فهذا عين ما دل عليه حديث أبي هريرة فكيف يخالفه ؟ .

قال البيضاوي : « من فضله » من انعامه وتفضله ، اذ لا واجب عليه (٤) . وهذا بناء على مذهبه ، فانه أشعري الاصول .

ولما كان صاحب الكشاف معتزلي الاصول قال في تفسيره : « من فضله » من عطاءه وافضاله ، من قولهم لفلان فضول على قومه وفواضل ، وليس من الفضل الذي هو التفضل ، لان الثواب بمنزلة الاجر المستحق والتفضل كالتبرع (٥) .

أقول : ان القرآن ذلول ذو وجوه تقول ويقولون .

قال البيضاوي في قوله تعالى « فلهم جنات المأوى نزلاً بما كانوا يعملون » (٦) بسبب أعمالهم أو على أعمالهم (٧) .

(١) سورة النور : ٢١ .

(٢) سورة النحل : ٣٢ .

(٣) سورة فاطر : ٣٤ - ٣٥ .

(٤) أنوار التنزيل ٣٠٣/٢ .

(٥) الكشاف ٣١٠/٣ .

(٦) سورة السجدة : ١٩ .

(٧) أنوار التنزيل ٢٦٢/٢ .

فالاول اشارة الى ما ذهب اليه المعتزلة من سببية العمل لدخول الجنة ،
والثاني الى ما ذهب اليه الاشاعرة من نفيها .

ثم لا يخفى أن الباء في نحو قوله تعالى «وجزاهم بما صبروا جنة وحريراً»^(١)
لا تشمل المعية ، فتكون : اما باء العوض ، أو السببية . فان كان الاول ، فالوجه
في الحديث ما قدمناه ، من أن وجوب ايصال الثواب بالطاعة لا ينافي أن يكون
ادخاله تعالى اياه الجنة تفضلاً منه باعتبار ايجاده وارشاده وهدايته للايمان .

كما قال « يمتنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بسل الله يمن
عليكم أن هداكم للايمان ان كنتم صادقين »^(٢) .

فلولا ارساله الرسل وانزاله الكتب وألطفه الخفية والجلية، ما هدى ولازكى
أحد من العالمين .

شب ظلمت و بيا بان بكجا توان رسيدن

مگر آن كه شمع رويت برهم چراغ دارد

قال صاحب المغني فيه: ومن معاني الباء المقابلة ، وهي الداخلة على الاعراض ،
كقولهم هذا بذاك ، ومنه « أدخلوا الجنة بما كنتم تعملون » قال : وانما لم نقدرها
باء السببية كما قالت المعتزلة ، وكما قال الجميع في لن يدخل أحدكم الجنة
بعمله ، لان المعطي بعوض قد يعطي مجاناً . وأما المسبب فلا يوجد بدون السبب ،
وقد تبين أنه لا تعارض بين الحديث والآية ، لاختلاف محملي البائين جمعاً بين
الأدلة^(٣) .

قال الشمني : قوله «وكما قال الجميع» قيل : المراد جميع أهل السنة، وهو

(١) سورة الانسان : ١٢ .

(٢) سورة الحجرات : ١٧ .

(٣) مغنى اللبيب ١ / ١٠٤ .

خلاف الظاهر . وقيل: المعتزلة وغيرهم ، لان المعتزلة يقولون : ان قدرة العباد على خلق أفعالهم وتوفيقهم بخلقها لخلق الله وابدائه ، فمن هذه الجهة يصح نفي السببية عن الأفعال واثباتها لرحمة الله ، فحينئذ لاخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في ذلك انتهى ملخصاً .

وحديث أبي هريرة وان لم يشتمل على الباء السببية الا أنه يفيد مفادها ، لانه ^طنفي عن العمل أن يكون مدخلا ، أي : سبباً لدخول الجنة ، فالمنفي في الحديثين هو السببية التامة ، والمراد أن العمل ليس بعلة مستقلة لدخول الجنة بحيث لا يحتاج فيه الى رحمة من الله وفضل منه .

أقول : اذا لم تكن الباء في الرواية سببية عندهم من هذه الجهة ، لم تكن في الآية أيضاً سببية من هذه الجهة بعينها ، فصار الحاصل أن المعتزلة وغيرهم ممن قال بوجود العوض على الله تعالى يقولون: ان الأعمال السابقة من العبد توجب على الله الإلاء اللاحقة بالعبد ، فلا يكون من هذه الجهة متفضلاً .

وهذا لا ينافي أن يكون متفضلاً من جهة أخرى ، فان أصل الإيجاد والارشاد والاقدار والتمكين والتوفيق والتكليف وغيرها فضل من الله ورحمة منه غير واجب عليه ، لانها نعم ابتدائية من غير سابقة استحقاق .

فمن هذه الجهة يصح نفي السببية عن الأعمال عندهم دون الجهة الأولى ، فجعلوا الباء في الآية للسببية .

لان الأعمال السابقة أوجبت دخول الجنة بعد ايجاب الله ذلك على نفسه بقوله « الامن تاب وآمن وعمل صالحاً فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئاً * جنات عدن التي وعد الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده مأتياً * لا يسمعون فيها لغواً الا سلاماً ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا * تلك الجنة التي نورث من عبادنا

من كان تقياً « (١) .

والوفاء بالوعد كما أشار إليه واجب عليه ، لأنه كريم والكريم اذا وعد وفاً ، وكيف لا يفي بالسعد وهو قد نهى عن خلفه بقواه « لم تقوان ما لا تفعلون * كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » (٢) .

فمن آمن وعمل صالحاً وجب على الله أن يدخله الجنة بمقتضى وعده ، فلا يكون من هذه الجهة متفضلاً ، لان التفضل ينافي استحقاق الثواب ، وحملوا الرواية على الجهة الاخرى .

فانه تعالى من هذه الجهة متفضل ، لان دخول الجنة يتوقف على الافعال الحسنة القلبية والبدنية ، وهي تتوقف على ماسبق من الايجاد والارشاد وغيرها ، وهذا كله تفضل منه تعالى ، فيكون دخول الجنة من هذه الجهة من فضله ورحمته لا بسبب الاعمال .

ثم ان الآية على تقدير جعل الباء للسببية أو العوض تنفي ما عليه الجبرية ، من أن الثواب والعقاب ليسا استحقاق ، ولا يجب عقلاً ثواب المطيع ولعقاب المعاصي ، كما قاله الفخر الرازي في كلام له .

مع أنه لا معنى لتخصيص نفي الوجوب بالعقلي ، فان مذهبه ينفي الوجوب الشرعي أيضاً ، لانه يقول : ان فعل العبد ليس باختيار منه ، ولهذا ذهبت الاشاعرة الى نفي الاستحقاق مطلقاً ، وجوزوا على الله تعالى شأنه عما يقولون ادخال الانبياء في الجحيم وتخصيص المشركين بالنعيم .

قال الدواني في رسالة له بعد كلام طويل يصحح به مذهب الاشعري وهو منهم : لما لم يكن للممكنات في أنفسها وجود ، وانما وجودها مستفاد من الواجب

(١) سورة مريم : ٦٠ - ٦٣ .

(٢) سورة الصف : ٢ - ٣ .

فليس لها عليه حق حتى ينسب اليه في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب
ظلم .

وليس مثله كمثله من ملك عبيدين ثم يعذب أحدهما من غير جريمة ، وينعم
الآخر من غير سابقة استحقاق ، فان العبد ليس مخلوقاً للمالك ، بل هو وما كره
سيان في أنهما مخلوقان لله تعالى ، ومستفيدان الوجود منه ، ومملوكان في الحقيقة
له ، فلاحق للمالك في العبد الا ما عليه لله تعالى .

وهو ظاهر الفساد ، اذا لايات والروايات مشحونة باستحقاق العبد . وهب
أن لا استحقاق له للثواب لاحتمال التفضل ، فلامعنى للعقاب من غير استحقاق .
وبالجملة لامعنى لنفي الحسن والقبح العقليين وعدم استحقاق الثواب والعقاب
بالعمل وتجويز ادخال الشيطان وجنوده من العصاة في الجنة والانباء والصالحين
في النار ، كما جوزه الاشعري ومن يحذو حذوه ، فذرهم في طغيانهم يعمهون .
نعم ما ذكره الدواني من أن الممكنات لا وجود لها في ذاتها ، وانما وجودها
فائضة عليها من الواجب ، فليس لها عليه حق ، حق ، لكنه يدل على أنه تعالى
كان مبتدئاً بالنعم قبل استحقاقها ، فيكون ايجاده وارشاده واقداره وتمكينه وتكليفه
وتوفيقه العبد على العمل فضلاً منه ورحمة غير واجب عليه ابتداءً .

وهذا لا ينافي القول بوجوب ائصال الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية
بعد تكليفه لهم والزامه المشقة عليهم ، لان الزامها من غير عوض قبيح ، والقول
بأن ايجاب هذه التكاليف وقع شكراً للنعم السابقة فلا يستحقها ثواباً قبيح ،
لقبح ايجاب المشقة في شكر النعمة لان من أنعم على غيره ، ثم كلفه وأوجب
عليه الشكر على تلك النعمة ، من غير أن يوصل اليه ثواباً ، عد ذلك منه قبيحاً .
هذا وقال السيد السند المرتضى علم الهدى زيد أجره في الدرر والمغرر
بعد نقل خبر أبي هريرة هذا : ان سأل سائل عن هذا الخبر ، فقال : أليس في

هذا دلالة على أن الله تعالى يتفضل بالثواب ، وانه غير مستحق عليه ، ومذهبكم بخلاف ذلك ؟

الجواب قلنا: فائدة الخبر ومعناه بيان فقر المكلفين الى الله تعالى وحاجتهم الى أطفاه وتوفيقاته ومعوناته ، وان العبد لو أحوج^(١) الى نفسه وقطاع الله تعالى مواد المعونة واللفظ عنه لم يدخل بعمله الجنة ولا نجي من النار . فكانه عَلَيْهِ السَّلَام أراد أن أحداً لا يدخل بعمله الذي لم يعنه الله تعالى عليه ولا لطف له فيه ولا أرشده اليه . وهذا هو الحق الذي لاشبهة فيه .

فأما الثواب فما نأبى القول بأنه تفضل ، بمعنى أن الله تعالى تفضل بسببه الذي هو التكليف ، وإهنا نقول : انه لا يجب على الله تعالى شيء ابتداءً ، وانما يجب عليه ما أوجبه على نفسه ، فالثواب كأنه ما أوجبه على نفسه بالتكليف ، وكذلك التمكين والالطاف وكل ما يوجبه ويجلبه التكليف ، ولولا ايجابه له على نفسه بالتكليف لما وجب .

فان قيل : فقد سمى الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما يفعل به تفضلاً^(٢) ، فقال : الا أن يتغمدني الله برحمته وفضله .

قلنا : هذا يطابق ما ذكرناه ، لان الرحمة النعمة والثواب نعمة ، وهو فضل وتفضل من الوجه الذي ذكرناه ، وان حملنا قوله عَلَيْهِ السَّلَام «برحمة منه وفضل» على ما يفعل به من الالطاف والمعونات ، فهي أيضاً فضل وتفضل ، لان سببهما غير واجب^(٣) .

أقول : ان جعلت هذا الخبر وما شا كله رداً على من قال بعدم مدخلية توفيق

(١) في المصدر : أخرج .

(٢) في المصدر : فضلا .

(٣) أمالي السيد المرتضى ٢٠١٢ .

الله وخذلانه فسي أفعال العباد ، وهم المشهورون بالمفوضة ، اذ الانسان به مجرد جده وجهده لا يصل اليه ما قدر وصوله اليه بالاجتهاد ، فان الجهد وحده ليس بسبب موجب ، بل يحتاج وصوله اليه الى شرائط آخر .

وحسن التوفيق عبارة عن استجماع تلك الشرائط ، وسوء التوفيق عبارة عن فقدانها كلا أو بعضاً ، زال عنك السؤال والاشكال ، وذلك أن فعله تعالى في الطاعات أدخل وأشد تأثيراً من فعلك ، كما أن فعلك في السيئات أدخل وأشد تأثيراً من فعله تعالى فيها ، ولهذا ورد في كثير من الاخبار القدسية أنه تعالى أولى بحسنات عباده منهم ، وهم أليق بسيئاتهم منه .

ففي الكافي عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن الرضا عليه السلام أنه قال قال الله عزوجل : يا بن آدم بمشيتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء ، وبقوتسي أدبت فسرائضي ، وبنعمتي قويت علي معصيتي ، جعلتك سمياً بصيراً قوياً ، ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك ، وذلك أني أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بسيئاتي مني ، وذلك أني لأسأل عما أفعل وهم يسألون^(١).

وظاهر أن واهب القوة أقوى ، وهو بالحسنات التي هي آلة لها أولى ، لانه وهبها ليصرفه فيها ، فلما صرفها في السيئات وقد نهى عنه صار هو أولى بها منه ، لانه صرف الشيء في غير مصرفه ، فسرف وظلم نفسه واستحق بها العقاب . وأما قوله عليه السلام «الأن يتغمدني الله برحمة منه وفضل» فهذا منه فزع الى لطف الله تعالى جريماً على سنن الانبياء والاصياء والصالحين في قصر نيل الخيرات والنجاة من الشرور على جناب الله عزاسمه ، وسلب القوى والقدرة عن أنفسهم ، وبالمالفة في استدعاء لطفه تعالى .

(١) أصول الكافي ١/١٥٢ ، ج ٦ ص ١٦٠ ، ج ١٢ ص ١٠٠

فكانه قال : لوخلى الله بيني وبين نفسي بمنعه الفضل والرحمة واللفظ عني عجزت عن سلوك طريق معرفته وسبيل طاعته التي توجب دخول الجنة والنجاة من النار .

وانما قالها ثلاثاً ليشير به الى شدة حاجة العبد في صالحات العمل الى رحمته وفضله تعالى ، كما أشار اليه بقوله «ولو لا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من أحد أبداً»^(١).

ولا يذهب عليك أن هذا الخبر ينفي مذهبي الجبر والتفويض ، لانه عَلَيْهِ السَّلَامُ أثبت للعبد عملاً ونفى عنه استقلاله في ادخال الجنة ، فيحتاج فيه الى عناية الله وتوقياته وتأيداته وألطافه الخاصة .

وبه يبطل قول المفوضة بعدم مدخلية توفيق الله في أفعال العباد .
فيثبت أن لاجبر ولاتفويض بل أمرين أمرين ، اذ المراد به اقدار الله وتمكينه العبد في أفعاله وأعماله وأمره بالطاعة ونهيه عن المعصية ، وانزاله الكتب ، وارساله الرسل ، للترغيب والترهيب بالوعد والوعيد ، فهذا أمر بين الجبر والتفويض ، اذ الاول ايجاد الفعل في العبد ولا قدرة له على تركه والامتناع منه ، والثاني تسليم الله الامور وابعثه له ، بحيث لا يكون له تعالى قدرة على صرفه ومنعه فتأمل .

وتم استنساخ وتصحيح هذه الرسالة في (١٤) محرم سنة (١٤١١) هـ ق في مشهد مولانا الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه .

رسالة

في شرح حديث لوعلم أبوذر

ما في قلب سلمان لقتله

لِلْعَلَمَةِ الْمُحَقِّقِ الْعَارِفِ

مُحَمَّدِ إِسْمَاعِيلِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمَازِنِ الْهَرَمِيَّيْنِ الْخَاجُونِيِّ

الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ١١٧٣ هـ

مُحَقِّقٌ
السَّيِّدُ مَهْدِيُّ الرَّجَائِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي منه تفيض العلوم على العلماء، والصلاة على أفضلهم محمد وعترته المعصومين الانقياء .

وبعد : فهذا حديث مشهور اشتبه معناه مع وضوحه على بعض الاعلام حتى أوله تاويلا بعيداً ، قد ضل فيه طريق المرام ، فأردت أن أشير الى ماخطر بخاطري من معناه المستفاد من أخبارهم عليهم السلام ، فان كان حقاً فهو مما استفدته منهم والله الحمد ذي الجلال والاكرام .

فأقول : وأنا العبد الضعيف النحيف المذنب الجاني محمد بن الحسين بن محمدرضا المشتهر باسماعيل المازندراني ، قد ورد في طرق عديدة بلغت أوكدت أن تبلغ حد التواتر معنى «لوعلم أبوذر مافي قلب سلمان لقتله»^(١) . أي : لقتل مافي قلبه من علوم جمّة صبة أباذر، لانه كان ثقيلاً عليه، ولم يمكنه حمله والصبر عليه ، فكان يؤدي ثقله عليه مع عدم قدرته على تحمله الى قتله ، وذلك أن سلمان كان صاحب الاسرار محدثاً ، يبعث الله اليه ملكاً ينقر في أذنيه

(١) اختيار معرفة الرجال ٧٠/١ .

يقول: كيت وكيت، وكان قد أدرك علم الاول وعلم الاخر ، وكان بحراً لا ينزح ، كماورد في أخبار كثيرة .

منها: موثقة زرارة كالصحيحة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أدرك سلمان العلم الاول والعلم الاخر، وهو بحر لا ينزح، وهو منا أهل البيت ، بلغ من علمه أنه مر برجل في رهط ، فقال له : يا عبد الله تب الى الله عز وجل من الذي عملت به في بطن بيتك البارحة ، قال : ثم مضى فقال له القوم : لقد رماك سلمان بأمر فمادفته عن نفسك، قال: انه أخبرني بأمر ما اطلع عليه الا الله وأنا .

وفي خبر آخر مثل هذا وفي آخره: ان الرجل كان أبا بكر بن أبي قحافة ^(١) . وفي موثقة أخرى عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : كان علي عليه السلام محدثاً وكان سلمان محدثاً ^(٢) .

وفي رواية عبد الرحمن بن أعين قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كان سلمان من المتوسمين ^(٣) .

وفي رواية أبي بصير قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : سلمان علم الاسم الاعظم ^(٤) .

وحكي عن الفضل بن شاذان أنه قال: مانشأ في الاسلام رجل من كافة الناس أفقه من سلمان الفارسي ^(٥) .

وفي رواية الحسن بن منصور قال قلت للصادق عليه السلام : أكان سلمان محدثاً ؟

(١) اختيار معرفة الرجال ٥٢/١ ، برقم: ٢٥ .

(٢) اختيار معرفة الرجال ٥٥/١ ، برقم: ٢٧ .

(٣) اختيار معرفة الرجال ٥٦/١ ، برقم: ٢٨ .

(٤) اختيار معرفة الرجال ٥٦/١ ، برقم: ٢٩ .

(٥) اختيار معرفة الرجال ٦٨/١ .

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

وفي خطبة طويلة لسلمان رضي الله عنه: ألا أيها الناس اسمعوا من حديثي ثم اعقلوه عني، قد أوتيت العلم كثيراً، ولو أخبركم بكل ما أعلم لقات طائفة لمجنون، وقالت طائفة أخرى: اللهم اغفر لقاتل سلمان (٢).

ولاشك أن العلم إذا جسم وصب على قلب غير مستعد ولا قابل له يوجب اضطرابه وجنونه ويؤدي ذلك إلى هلاكه.

روي عن سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: مكنون علم لو بحث (٣) به لاضطربتم اضطراب الارشية في الطوى البعيدة (٤).

* گربگویم عقلهارا بر کند *

وذلك لأن الغريب من الأمور إذا ورد على النفس بغتة، وهي غير مستعدة له، يوجب غلقها واضطرابها، لأنه غير مأنوس ولا معروف، ولهذا أنكر صاحب عالم العلم اللدني أفعاله، حيث خرق السقينة، وقتل النفس الزكية، وأقام جداراً يريد أن ينتفض ولم يصبر عليه وقد سبق عهده إليه، فكيف ظنك بغيره.

وهذا مراد من قال إن أباذر لو اطاع علي ما في قاب سلمان باخباره له عنه لقتله ذلك، أي: لكذ فكره، وشوش خاطره، حتى كاد أن يقتله، لأنه كان غير مأنوس له ولا معروف، فكان مورثاً لاضطرابه وعدم صبره عليه.

وذلك أن العلوم الغريبة وخاصة إذا ألقيت إلى من كان ضيق الصدر قليل

(١) اختيار معرفة الرجال ٧٢/١، برقم: ٤٤.

(٢) اختيار معرفة الرجال ٧٧/١.

(٣) باح بالشيء ببوح به إذا أعلنه «منه».

(٤) نهج البلاغة ص ٥٢، رقم الخطبة: ٥.

الصبر ممنوعاً من اظهارها والتحدث بها ، لانها من الاسرار الواجب كتمانها ، شاق عليه احتمالها والصبر عليه ، الا من كان له صدر واسع وقلب صابر .

* دريادلان چو آب گهر آرميده اند *

روي عن جابر بن يزيد الجعفي أنه قال قلت لابي جعفر عليه السلام: جعلت فداك قد حملتني وقرأ عظيمًا بما حدثتني به من سر كم الذي لأحدث به أحدًا ، فر بما جاش في صدري حتى يأخذنسي منه شبه الجنون ، قال : يا جابر فاذا كان ذلك فاخرج الى الجبال فاحفر حفيرة وأدل رأسك فيها ، ثم قل حدثني محمد بن علي بكذا وكذا (١) .

فلو علم أبو ذر مافي قلب سلمان من أسرار محمد وآله وغيرها من العلوم الاولة والاخرة، وضاق صدره منه ، وجاش فيه جاشاً، لم يمكنه تحمله والصبر عليه وعدم التحدث به ، لادى ذلك الى قتله لثقله عليه .

* كوه ازغم اين بار كشيدين كمرى شد *

أولقتل أبو ذر سلمان ، لالان مافي قلبه كان منافياً للصدقة والاخوة والمحبة والمودة ، حتى يكون مدهناً منافقاً بالاضافة اليه . ولا لانه كان مخالفاً لماعليه قواعد الاسلام وماعليه بني رسالة سيد الانام عليه وآله السلام، حتى يكون منافقاً في الواقع، ويكون دمه هدراً حلالاً مباحاً لمن اطلع على مافي باطنه، فيكون مخالفاً للامر نفسه وما هو معلوم قطعاً، فيحتاج فيه الى ضرب من التأويل ليطلق الواقع وما هو معلوم بالضرورة ، بل لعدم احاطته بحقية مافي قلبه من الاسرار والعلوم الحقانية الربانية، فكان يظن أنه سحر باطل، أو أمر يوافق ماعليه المجوس ويخالف ماعليه أهل الاسلام ، فكان يخيل أن سلمان الان كما عليه كان، وكان ذلك مورثاً لقتله، لان الناس أهداء لما جهلوا .

(١) اختيار معرفة الرجال ٢/٤٤٢، برقم: ٣٤٣ .

فهذا سيدنا زين العابدين ونور السماوات والأرضين يقول :

اني لاكتسم من علمي جواهره كيلا يرمى الحق ذوجهل فيفتنسا
وقد تقدم في هذا أبوحسن الى الحسين ووصى قبله الحسن
يارب جوهر علم لو أبوح به لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا

ويدل على صحة هذا الاحتمال صريحاً ما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال:
دخل أبوذر على سلمان رضي الله عنهما وهو يطبخ قدرأ له ، فبينما هما يتحدثان
إذا انكبت القدر على وجهها على الأرض ، فلم يسقط من مرقها ولا من ودكها شيء
فعجب من ذلك أبوذر عجباً شديداً ، فأخذ سلمان القدر فوضعها على حالة
الاول ^(١) على النار ثانية ، وأقبلا يتحدثان ، فبينما هما يتحدثان إذا انكبت القدر
على وجهها ، فلم يسقط منها شيء من مرقها ولا من ودكها ، فخرج أبوذر وهو
مدعور من عند سلمان .

فبينما هو متفكر اذلقى أمير المؤمنين عليه السلام على الباب ، فلما أن أبصر به أمير
المؤمنين عليه السلام قال : يا أباذر ما الذي أخرجك من عند سلمان ؟ وما الذي ذعرك ؟
فقال له أبوذر: يا أمير المؤمنين رأيت سلمان صنع كذا وكذا ، فعجبت من ذلك .
فقال أمير المؤمنين عليه السلام : يا أباذر ان سلمان لو حدثك بما يعلم لقلت رحم الله
قاتل سلمان ، يا أباذر ان سلمان باب الله في الأرض ، من عرفه كان مؤمناً ، ومن
أنكره كان كافراً ، وان سلمان منا أهل البيت ^(٢) .

أقول: لعل سلمان رضي الله عنه أراد بهذا الفعل أن يمتحن أباذر ومقدار عقله
وصبره وطاقته لاحتمال الامور الغريبة اذا وردت عليه ، ليحدثه بما في قلبه من

(١) في الكشي : على وجهها حالها الاول .

(٢) اختيار معرفة الرجال ٥٩/١ - ٦٠ ، برقم : ٣٣ .

العلوم والاسرار ، قضاء لحق المؤانسة والمؤاخاة ، فلما وجده غير صابر على مثل هذا ، وهذا من كرامات الاولياء غير عزيز ، كف نفسه عنه ولم يقدم عليه ، اذ التقية من الضروريات عقلاً ونقلاً .

روى مسعدة بن صدقة عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال : ذكرت التقية يوماً عند علي عليه السلام فقال : ان لوعلم أبو ذر ما في قلب سلمان لقد قتله ، وقد آخى رسول الله صلى الله عليه وآله بينهما ، فما ظنك بسائر الخلق ^(١) .

كذا في رجال الكشي بسند غير معلوم التوثيق ، ولكن في الكافي بسند موثق عن مسعدة بن صدقة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ذكرت التقية يوماً عند علي بن الحسين عليه السلام فقال : والله لوعلم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله ، ولقد آخى رسول الله صلى الله عليه وآله بينهما ، فما ظنكم بسائر الخلق ، ان علم العلماء صعب مستصعب لا يحتمله الانبي مرسل ، أو ملك مقرب ، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للايمان ، فقال : انما صار سلمان من العلماء لانه امره منا أهل البيت فلذلك نسبتبه الى العلماء ^(٢) .

فدل قوله عليه السلام « ولقد آخى رسول الله صلى الله عليه وآله بينهما » على وجوب التقية من كل أحد وان كان أحمأ للمتقي ، لان أحد الاخوين المسلمين اذا رأى أوسع من الاخر ما يدل على كفره وارتداده وزندقته على زعمه يقتله على ما يقتضيه اسلامه ، ولايراعي حق الاخوة وما هو من مقتضياتها ، لان اتباع حق الاسلام أحق من اتباع سائر الحقوق ، وهو ظاهر .

ولا يذهب عليك أن هذه الاخبار وما شاكلها صريحة في أن الضمير المستكن في « قتله » يرجع الى أبي ذر ، والبارز يعود الى سلمان ، فليكن ذلك على ذكر منك .

(١) اختيار معرفة الرجال ٧٠/١ ، برقم : ٤٠ .

(٢) أصول الكافي ٤٠١/١ ، ح ٢٠ .

وان فائدة هذا الخبر هو حسن الثناء مسن النبي وأوصيائه عليهم السلام على سلمان رضي الله عنه بغزارة علمه وصيانيته له ، وضنته به على غير أهله ، ولو كان مثل أبي ذر وكان بينهما المؤاخاة ، لان من الواجب على كل عالم أن يتقي غيره في علمه ويكلمه على قدر عقله وفهمه وقدرته وسعة صدره وحوصلته ليسلم بذلك هو وهو ، اذ الناس أعداء لما جهلوا .

ألا يرى الى قوله عليه السلام « اني لا اکتتم من علمي جواهره * كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا » وقوله « لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا » وقوله « ولاستحل رجال مسلمون دمي » ومن هنا ترى الحكماء يوصون أن يضمن بفن الحكمة ، ويتحفظ الا من أهله ومستعديه .

فهذا شيخهم ورئيسهم أبو علي بن سينا قال في آخر اشاراته بعد أن وصى بتحفظ هذا الفن كل التحفظ ، وأمر بالضمن كل الضن على من لم يرزق قوة بصيرة وزيادة استعداد وقريحة :

فان وجدت أيها الاخ من تثق بنقاء سربرته واستقامة سيرته بتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق ، فآته ما يسالك منه مدرجاً مجزأ مفرقاً ، تستفرس مما تسلفه لما تستقبله ، وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها ليجري فيما تأتيه مجراك متأسياً بك ، فان أذعت هذا العلم أو أضعته ، فالله بيني وبينك ، وكفى بالله وكيلا هذا آخر وصيته .

واذا كان حال هذا العلم هذا ، فما ظنك بعلوم الانبياء والاصياء والاولياء وأسرارهم .

مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز

ورنه در مجلس رندان خبري نیست که نیست

وقد استبان مما قررناه حال ما أفاد السيد الاجل المرتضى علم الهدى قدس

سره في ملحقات كتابه الفرر والدرر بقوله : مسألة سئل رضي الله عنه عن الخبر المنسوب الى الصادق عليه السلام من أنه قال : لقد آخى رسول الله ﷺ بين سلمان وأبي ذر، ولو اطلع أبوذر على ما في قلب سلمان لقتله ، وكيف يجوز أن يؤاخي النبي ﷺ بين رجلين يستحل أحدهما اذا اطلع على ما في قلب الآخر دمه ؟ وما القول في من تأول هذا القول وهو قتله ، على أن الهاء راجعة الى ما في قلبه وأراد لقتله علماً ؟ وهل ذلك جائز أم لا ؟ وما القول أيضاً في من تأول على غير هذا الوجه ؟ .

فقال : ان معنى قوله « لقتله » أي لكدفكره وخاطره كذا يجهد ، وانه عبر بالقتل هاهنا على سبيل المبالغة في تعبيره عن شدة المبالغة والمشقة ، كما يقول القائل : قلني انتظار فلان ومت الى أن رأيتك، والى أن تخلصت من الشدة التي كنت فيها عدة دفعات، وهو يريد الاخبار عن شدة الكلفة والمشقة والمبالغة في وصفهما. الجواب : وبالله التوفيق ان هذا الخبر اذا كان من أخبار الاحاد التي لا توجب علماً ولا تلج صدرأ ، وكان له ظاهر ينافي المعلوم المقطوع به ، أولنا ظاهره على ما يطابق الحق ويوافقه ان كان ذلك سهلاً ، والا فالواجب طرحه وإبطاله . واذا كان من المعلوم الذي لا يخيل سلامة سريرة كل واحد من سلمان وأبي ذر ونقاء صدر كل واحد منهما لصاحبه ، وانهما ما كانا يشبه من المدغليين في الدين والمانافقين ، فلا يجوز مع هذا المعلوم أن يعتقد أن الرسول ﷺ يشهد بأن كل واحد منهما لو اطلع على قلب صاحبه لقتله على سبيل الاستحالة لدمه ، ويعلم أنه ان قال ذلك فله تأويل غير هذا الظاهر الذي لا يليق بهما .

ومن أجود ما قيل في تأويله : ان الهاء في قوله « لقتله » راجعة الى المطلع لا الى المطلع عليه ، كأنه أراد أنه اذا اطلع على ما في قلبه وعلم موافقة باطنه لظاهره وشدة إخلاصه له اشتدضنه به ومحبتة له وتمسكه بمودته ونصرتة، فقتله ذلك الضن

والورد ، بمعنى أنه كاد يقتله ، كما يقولون في من يهوي غيره وتشتد محبته له أنه قد قتلته حبه وأتلف نفسه وما جرى مجرى هذا من الالفاظ .

وتكون فائدة هذا الخبر حسن الثناء من النبي ﷺ ، وانه آخى بينهما وباطنهما كظاهرهما ، وسرهما في النقاء والصفاء كعلانيتهما ، حتى لو أن أحدهما اطلع على ما في قلب الآخر لاعجب به وكاد يقتله محبة له وضناً به ، وهذا أشبه بمنزلة الرجلين في نفوسهما وعند النبي عليه وآله السلام ، وأليق بأن يكون مدحاً وتغريضاً .

وذاك الوجه الآخر يقتضي غاية الذم ونهاية الوصف بالنفاق وسوء الدخيلة ، لان من يظهر جميلاً ولو اطلع على باطنه لاستحل دمه ، هو عين المنافق المداهن . فأما تأويل هذه اللفظة وحملها على العلم ، فغير مرضي ، لان المطلع على ما في قلب غيره لا يكون الا عالماً بما اطلع عليه ، و أي معنى للفظه « قتلته » في هذا الموضع ؟ وهل ذلك الاتكرير ومملاً فائدة فيه .

فأما حمله على أنه كد خاطره وقسم فكره وكاد يقتله ، فمما المسألة عنه قائمة ، ولم يكون مثل كل واحد واحد من هذين الرجلين متى اطلع على قلب صاحبه كد خاطره وأتعب قلبه حتى كاد يقتله لولا أنه يطلع على سوء ونكر ، وهذا هو النفاق الذي ننزه الرجلين عنه ولا يلبق بهما ولا بالنبي ﷺ أن يصفهما به انتهى كلامه رفع مقامه .

وهو قدس سره لم يمعن النظر في هذا الحديث ولا فيما قيل في معناه ، لانه على ما قررناه يجب أن يعتقد أن الرسول ﷺ يشهد بأن أباذر لو اطلع على ما في قلب صاحبه سلمان رضي الله عنهما من العلوم والاسرار لقتله على سبيل الاستحلال لدمه ، بل كان يقول : رحم الله قاتل سلمان ، كما سبق نقله عن كلام سيدنا أمير المؤمنين ﷺ ، ألا يرى الى قول سيدنا زين العابدين ﷺ :

يارب جوهر علم لو أبوذ به لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أفتح ما يأتونه حسنا

وقال في حديث آخر لما ذكرت عنده التقية : والله لو علم أبوذر ما في قلب سلمان لقتله، ثم علله بأن علم العلماء صعب مستصعب وسلمان كان من العلماء، لانه رجل منا أهل البيت .

ثم ان هذا لادلالة فيه على سوء سريرة واحد من سلمان وأبي ذر، حتى يحتاج الى مثل هذا التأويل البعيد، لانه انما دل على أن سلمان كان من العلماء، وكان علمه صعباً مستصعباً، لم يمكن لأبي ذر أن يحتمله، فلو اطلع عليه والحال هذه لقتله .

يعني: لو أخبر سلمان بأبذر بما في قلبه وأظهر عنده من مكثون علمه لقتله أبوذر، زعماً منه أن هذا كفر أو زندقة أو سحر، والساحر واجب قتله .

ولذلك قال سلمان في خطبته وقد سبقت: قد أوتيت العلم كثيراً، ولو أخبركم بكل ما أعلم لقاتل طائفة لمجنون، وقالت طائفة أخرى : اللهم اغفر لقاتل سلمان وقال علي عليه السلام وهو يعظه : يا أباذر ان سلمان لو حدثك بما يعلم لقلت رحم الله قاتل سلمان .

فدل على أنه كان يكتف من علمه تقية ولطفاً منه ورحمة عليه، لانه كان يضره ولا ينفعه، فان شامخ المعرفة أشمخ من أن يطير اليه كل طائر، وسرادق البصيرة أحجب من أن يحوم حوله كل سائر، يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً، ولهذا يضمن العالم علمه من غير أهله، ويخزنه كالدر المكنون في صدف صدره، لقوله عليه السلام : من وضع الحكمة في غير أهلها جهل، ومن منع أهلها ظلم، فاعط كل ذي حق حقه .

ومثل هذا لا يدل على أن سلمان كان دغلاً منافقاً بالنسبة الى أبي ذر حتى يجب

تنزيهه عنه ، بناءً على العلم القطعي ببقاء سريره واستقامة سيرته وصفاء باطنه كعلانيته بالاضافة اليه .

والايلازم منه أن يكون سائر العلماء الكاتمين علومهم على غير أهلها مدغلين منافقين بالنسبة اليهم، وهذا باطل لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « اني لا كنتم من علمي جواهره » الى آخر ما أفاد وأجاد صلوات الله عليه وغيره مما سبق وسيأتي ، بل كتمان العلم على غير مستحقه لطف من الكاتم بالنسبة اليه ، لانه يفسده ولا يصلحه .

فوجب على العلماء أن يكتموا علومهم الا عن أهلها حقناً لدماثهم وصوناً لغيرهم من الوقوع على الخطيئة ، ولذلك قال باب مدينة العلم صلوات الله عليهما وآلهما: وان هاهنا - وأشار الى صدره المنير - لعلماً جماً لو أصبت له حملة (١) .

وسأله كميل بن زياد عن الحقيقة، فقال: مالك والحقيقة؟ قال: أولست صاحب سرك؟ قال: بلى ولكن رشح عليك ما يطفح مني ، ثم أجابه عما سأل .

ثم اني وجدت في بعض الحواشي بعد فراغي بمدّة عن شرح هذا الكلام كلاماً لبعض الافاضل (٢) هكذا : لو علم أبوذر ما في قلب سلمان من مراتب معرفة الله ومعرفة النبي والائمة عليهم السلام ، فلو كان أظهر سلمان له شيئاً من ذلك كان لا يحتمله ويحمّله على الكذب والارتداد ، أو العلوم الغريبة التي لو أظهرها له لحملها على السحر فقتله ، أو كان يفشيه فيصير سبباً لقتل سلمان . وقيل : الضمير المرفوع راجع الى العلم والمنصوب الى أبي ذر، أي : لقتل ذلك العلم أباذر ، أي : كان لا يحتمله عقله فيكفر بذلك أولاً يحتمل سره وصيانته ، فيظهره للناس فيقتاونه . ويأبى عنه ماورد في خبر آخر : لقال رحم الله قاتل سلمان (٣) .

(١) نهج البلاغة ص ٤٩٦ ، رقم الحديث : ١٤٧ .

(٢) هو العلامة المجلسي قدس سره .

(٣) مرآة العقول ٤ / ٣١٥ - ٣١٦ .

واذ قد وضع المرام ، فلنقطع الكلام ، حامدين لله على الاتمام ، ومصليين
على رسوله وآله الكرام عليهم السلام .

وتم استنساخ وتصحيح هذه الرسالة في (١٤) محرم الحرام سنة (١٤١١)
هـ ق في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عني عنه .

رسالة

في شرح حديث اعلمكم بنفسه اعلمكم بربه

لِلْعَالِمَةِ الْمُحَقِّقِ الْعَارِفِ

مُحَمَّدِ سَمَاعِيلِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ بْنِ الْمَازِنِ بْنِ مَرَانِ بْنِ خَاجُونِ

الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ١١٧٣ هـ

مُحَقِّقَ
السَّيِّدِ مَهْدِيِّ الرَّجَائِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المعروف بآثار ذاته وصفاته ، والصلاة على أكمل الهداة محمد وآله المسمتين بسماته .

وبعد : فهذا ما حرره العبد الضعيف النحيف الفاني الجاني محمد بن الحسين بن محمد رضا المعروف باسماعيل المازندراني سترت عيوبه وغفرت ذنوبه، في شرح حديث روي عن النبي ﷺ أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه . المشهور أن العلم يقال لادراك الكلبي والركب ، ولادراك الشيء بذاته ، والمعرفة لادراك الجزئي والبسيط، ولادراك الشيء بآثاره، ولهذا يقال : عرفت الله دون علمته، لأن ذاته جزئي بسيط معروف بآثاره لا بذاته، وهذا الحديث يتأفیه الآن يحمل على المشاكلة .

يعني: إذا كان زيد مثلاً أعلم بنفسه من عمرو بنفسه فهو أعلم بربه من عمرو بربه ، لأن علمه حينئذ بآثار ربه الكائنة في نفسه الدالة على وجود مبدء الاثار وصفاته الموجبة لها أكثر من عمرو .

ومن المقرر أن العلم بالمعلول بما هو معلول مازوم للعلم بالعلة بما هو علة ، فكل ما زاد زاد، فان وجود المعلول وماله من الصفات الكمالية انما هو من العلة،

فالعلم بوجوده من حيث الانتساب اليها يستلزم العلم بوجودها، إذ لو لم يكن لها وجود لم يكن له منها وجود. ولو لم يكن لها حياة، لما كانت له منها حياة. ولو لم يكن لها علم، لم يكن له منها علم وهكذا.

فاذا لاحظنا المعول وماله من الصفات ووجدناه موجوداً حياً عالمياً قادراً وغيرها من الاحوال والاثار، علمنا أن علته موجودة حية عالمة قادرة، والا لم يتصور أن يستفاد منها عليه تلك الصفات.

ولو لم يكن هذا عند العقل أولياً، لم يكن عنده أولى، فاذا علمنا أن للنفس صفات ثبوتية وسلبية، يستفاد من العلم بها العلم بصفات الرب كذلك.

فإن تدبيرها في البدن دل على تدبيره في العالم، ووجدانيتها على وحدانيتها وتحريكها للجسم على قدرته، وإطلاعها على الجسد على علمه، واستيلاءها على الاعضاء على استيلائه على خلقه، وتقديمها عليه وبقاها بعده على أزليته وأبديته، وعدم العلم بكيفيتها على عدم الاحاطة به، وعدم العلم بمحلها من الجسد على تجرده، وعدم مسها على امتناع مسه، وعدم ابصارها على استحالة رؤيته.

وهكذا كلما زاد العلم بها زاد العلم بها، لان تزايد العلم بالادلة الانفسية ملازم لتزايد العلم بماهي أدلة عليه، كما أن تزايد العلم بالادلة الافاقية كذلك.

فإن وجود العالم بعد عدمه وتألفه في ذاته يدل على وجود موجود بذاته ومؤلف بوجوده ويؤلفه والاحكام والاتقان على علمه.

فمن تفكر في خلق القمر مثلاً ونضد افلاكه وعدمها، وما يازم من حركاتها وربط ما ربط به من مصالح العالم السفلى تفكر استدلال واعتبار، فهو أعلم بربه ممن لم يتفكر فيه هذا التفكر، فبقدر تفاوتهم في العلم بأحواله يتفاوت علمهم بربه وعلى العلم بما في الافاق.

ففس العلم بما في الانفس ، فان من تأمل في نفسه وما خلق فيها من نفس طبيعية ونباتية وخوادمها من جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة ومهيزة ومصورة ومولدة ومنمية، ومن نفس حيوانية ومالها من القوى المدركة والمحركة ومنافعها ومواضعها وكيفية خلقها وهيئاتها وارتباطاتها، الى غير ذلك مما شرح في التشريح تأمل استدلال واعتبار، يتحير فيه ويقول : فتبارك الله أحسن الخالقين ، فهو أعلم بربه ممن لم يتأمل فيها هذا التأمل .

ولذلك قيل : من لم يعرف الهيئة والتشريح، فهو عنين في المعرفة ، فبالاول تكمل الادلة الافاقية ، وبالتالي الانفسية .

ولايرد هنا النقض بما عليه الدهري، اذ لاعلم له أصلاً لا بالعالم وأحواله، ولا بالنفس وأحوالها بأنها لم تكن ثم كانت ، فلا بد لها من علة موجودة موجودة خارجة عن حيز الامكان ، ضرورة بطلان الاولية الذاتية والخارجية والدور والتسلسل، ولذلك لم يعلم بعلمه بهما ربه ، لانه غير مطابق للواقع .

فان مجرد العلم بأنه موجود حي عالم قادر من غير أن يضاف اليه العلم بأنه وجود مسبق بالعدم ، فلا بد له من علة ليس من العلم بنفسه في شيء، بل هو جهل مركب، فان نفسه موجودة كذاتية لاموجودة مطلقة .

وحجة رسول الله ﷺ على الدهريسة مبنية على ذلك ، اذ قال لهم : فهذه التي يشاهد من الأشياء بعضها الى بعض مفترق، لانه لا قوام للبعض الا بما يتصل به ، كما ترى البناء محتاجاً بعض أجزائه الى بعض، والا لم يتسق ولم يستحكم ، وكذلك سائر ماترى. فاذا كان هذا المحتاج بعضه الى بعض بقوامه وتمامه هو القديم، فأخبروني لو كان محدثاً كيف وماذا كانت تكون صفته .

دل على أن الدهرية كانوا يقولون بأن هذا العالم المحسوس الذي نشاهده قديم بالذات مستغن عن المؤثر ، فاحتج عليهم بأنه مؤلف مركب ذو اجزاء

يحتاج بعضها بقوامه وتمامه الى بعض ، والمحتاج في تحقق حقيقته ووجوده الى الغير لا يكون قديماً مستغن عن المؤثر، فدل على المنافاة بين الحاجة والقدم فلا بد من حملها على الذاتي، اذ الزماني لا ينافيه الحاجة .

واذ قد بطل كونه قديماً ، ثبت كونه حادثاً ، وكل حادث ذاتياً أم زمانياً لا بد له من مؤثر موجود، فمن عرف نفسه بالحدوث والامكان عرف أن لها موجداً موجوداً واجب الوجود ، وهذا الدهري لما لم يعرفها كذلك لم يعرف بمعرفتها هذه ربه ، فلكون علمه هذا غير مطابق للامر نفسه لم يلزمه العلم بربه ، والمراد هنا أن من علم نفسه بالعلم المطابق للواقع علم به ربه كذلك .

وبالجمله العلم بالنفس وأحوالها اذا كان على نحو يطابق الواقع ، كان ملزوماً للعلم بالرب وأحواله ، ولذلك كلما يزيد هذا يزيد ذلك ، ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم، ولهذا ورد في خبر آخر من عرف نفسه فقد عرف ربه ولم يقل أحد أنه ينتقض بما عليه الدهري ، لانه كما سبق لم يعرف نفسه فلم يعرف ربه ، والنقض انما يتحقق اذا عرف ولم يعرف، فتأمل .

واعلم أنا لما وجدنا في أنفسنا أحوالا وصفاتاً ممكنة محدثة ، علمنا أنها لا بد لها من مؤثر موجود موصوف بأمثال تلك الاحوال والصفات ، فان مفوض العلم على العلماء لا بد وأن يكون عالماً ، ومفوض الحياة على الاحياء لا بد وأن يكون حياً ، وهكذا في سائر الصفات .

فبهذا الطريق علمنا أن ربنا موجود حي عالم قادر ، فكما زاد علمنا بأنفسنا بوجودان صفة كمال فينا ، زاد علمنا بربنا لدلالته على اتصافه بمثل تلك الصفة الكمالية .

وأما أن كلما زاد علمنا بربنا زاد علمنا بأنفسنا ، فذلك غير لازم ، اذ لا دليل عليه ولا طريق اليه ، فان علمنا بعلمه وقدرته وارادته لا يلزم منه ، الا أن له معلوماً

مقدوراً مراداً ، ولا يزيد من ذلك علمنا بأنفسنا ، بأن نعلم منه أن لنا علماً وقدرة واردة ، بل لا يمكننا العلم بصفات ربنا ، الا من جهة مانجده فينا من الصفات .
قال المحقق الدواني خلدت افادته : ان التكليف انما يتوقف على معرفة الله تعالى بحسب الوسع والطاقتة ، وانما كلفوا أن يعرفوه بالصفات التي ألقوها وشاهدوها فيهم مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها اليهم .

ولما كان الانسان واجباً بغيره عالماً قادراً مريداً حياً متكلماً سميعاً بصيراً ، كلف بأن يعتقد تلك الصفات في حقه تعالى مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها الى الانسان ، بأن يعتقد أنه تعالى واجب لذاته لا بغيره ، عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات ، وهكذا في سائر الصفات ، ولم يكلف باعتقاد صفة له تعالى لا يوجد فيه مثالها ومناسبتها بوجه ، ولو كلف لما أمكنه تعقله بالحقيقة .
وهذا أحد معاني قوله عَلَيْهِ السَّلَام «من عرف نفسه فقد عرف ربه» انتهى كلامه .

ويؤيده أن فاقد البصر تولدأ - أعني : الاكمه - اذا قيل له فلان بصير له قوة يدرك بها الالوان والاضواء لا يمكنه تعقله ، ولا يفهم من ذلك الاخبار شيئاً ولا يزيد على علمه أصلاً ، ولذلك قيل : من فقد حساً فقد فقد علماً .

فلو لم تكن للانسان تلك القوى التي بها يتصف بتلك الصفات ، أي : بكونه سميعاً بصيراً مريداً قادراً وغيرها من الصفات ، لما أمكنه تعقل اتصافه تعالى بها فكان تكليفه باعتقاد أن ذلك له وهو متصف به تكليفاً بما لا يفهمه ولا يمكنه تعقله ، فكان تكليفاً بما لا يطاق .

فظهر أن العلم بالنفس وأحوالها وان كان ملزوماً للعلم بالرب وأحواله ، الا أن العلم به وبأحواله ليس بملزوم للعلم بها وبأحوالها ، بل لا يمكن العلم به الا من العلم بها وبأحوالها ، فكيف يصح أن يعكس لفظ الخبر ، ويقال أعلمكم بربه أعلمكم بنفسه .

كما أفاد السيدالسند المرتضى علم الهدى في ملحقات كتابه الفرر والدرر^(١) حيث قال : مسألة سئل رضي الله عنه عن قول النبي ﷺ أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه مامعناه ؟

فقال : معنى هذا الخبر أن أحدنا إذا كان عالماً بأحوال نفسه وصفاته ، فلا بد أن يكون عالماً بأحوال من جعله على هذه الصفات وصير له هذه الاحوال والاحكام لان من علم الفرع لابد أن يكون عالماً بأصله الذي يستند اليه ويتفرع عليه واذا دخل التزائد في العلم ، فكان بالفرع أعلم ، فهو لاصله أعلم .

وشرح هذه الجملة أن من علم نفسه أنه محدث مصنوع مخلوق ربوب قادر حي عالم ، فلا بد من أن يكون عالماً بمن جعله على هذه الصفات وصير له هذه الاحوال والاحكام ، ولولاه جل اسمه لم يكن على شيء منها ، فالتزائد والتفاضل في أحد الامرين يقتضي التزائد والتفاضل في الاخر، ولا يلزم على هذه الجملة أن أحدنا قد يعلم نفسه موجوداً وان لم يكن بالله تعالى عارفاً ، وهو الذي أوجده ولولاه لم يكن موجوداً .

الأثرى أن الدهرية يعلمون العالم وما فيه موجوداً وان لم يعلموا أن له موجوداً وكذلك قد يعلم أحدنا كونه قادراً عالماً وحيّاً ، وان لم يعلم من جعله على هذه الاحوال .

وذلك أنا اذا أدخلنا لفظة «افعل» فقلنا : من كان أعلم بنفسه كان أعلم بربه ، ومن علم نفسه موجوداً ولم يعلم موجده وخالقه ليس بأعلم بنفسه .

وان قيل هو عالم ولفظة المبالغة تقتضي أنه اذا لم يعلم أن له موجوداً ومقدراً ومحياً ، فليس بأعلم بنفسه . والذي بين هذا أنه لا يمتنع في من علم قطعة من النحو أن نقول : انه عالم بالنحو ، ولانقول هو أعلم بالنحو الا اذا كان مستولياً

(١) لم يطبع الملحقات في المطبوع من أمالي الشريف المرتضى قدس سره .

على جميع مسائله لا يذهب عليه شيء منها .

وليس يمتنع أن يعكس لفظ هذا الخبر فنقول : أعلمكم بربه أعلمكم بنفسه لأنه من كان بالله أعلم فلا بد من أن يكون عالماً أنه خالقنا ورازقنا ومحيينا ومميتنا، والجاعل لنا على هذه الصفات والاحوال، فمن حيث تعلق كل واحد من الامرين بصاحبه جاز أن يجعل كل واحد من الامرين تارة فرعاً وتارة أصلاً - انتهى كلامه رفع مقامه .

ولا يخفى أن ما ذكره في مقام شرح الحديث وبيان معناه لا يرد عليه ما عليه الدهري، لأنه أخذ فيه الاضافة بين الجاعل والمجعول، والاضافة قائمة بالطرفين لا يتحقق بدونهما .

فالعلم بالنفس من حيث أنها مجعولة مصنوعة مخلوقة مربية ، يستلزم العلم بالجاعل والصانع والخالق والرب ، وكذا صفاتها من حيث أنها مجعولة فيها يستلزم العلم بالجاعل وباتصافه بأمثال تلك الصفات كما سبق ، وانما تخلف في الدهري لأنه لم يأخذها كذلك ، كما عرفت فيما سلف .

ومن الغريب أنه قدس سره جعل العلم بأحوال النفس وصفاتها من فروع العلم بأحوال من جعلها على هذه الصفات ، والعلم بالفرع من حيث أنه فرع يستلزم العلم بأصله الذي يستند اليه ويتفرع عليه .

ومع ذلك جعل ما عليه الدهري من العلم بنفسه دون العلم بربه مادة للنقض ولم يتفطن أن علمه بنفسه ليس مطابقاً للامر نفسه ، والالكان مستلزماً للعلم بأصله ضرورة امتناع انفكاك الفرع عن الاصل ، فعدم علمه بأصله مع علمه بفرعه دليل على أنه لم يعرفه من حيث أنه فرع ، وهذا غلط ومنه جهل ، فهو كما لم يعرف أصله لم يعرف فرعه ، ونعم ما قيل بالفارسية :

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

مع أن جوابه وفيه ما لا يخفى ، لان تزايد العلم بأحد الامرين كما يقتضي تزايد العلم بالآخر ، كذلك أصل العلم بأحدهما يقتضي العلم بالآخر ، والالانفى الاقتضاء الاول ، ضرورة أن أصل العلم بأحدهما لولم يقتض العلم بالآخر لم يقتض التزايد في أحدهما التزايد في الآخر .

وعلى هذا فمن علم نفسه موجوداً ، وجب أن يعلم ربه موجوداً ، وليس كذلك كما في الدهري .

فهذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة، وانما تنحسم بما أسلفناه من الجواب لايجري في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وهذا أيضاً صريح فيما قلناه من أن أصل العلم بأحدهما يقتضي العلم بالآخر .

ثم لا يذهب عليك أن ما أفاده من أن الرجل لا يطاق عليه أنه أعلم بالنحو الا اذا توغل في بحاره وميادينه ، وترقى من مطالعه الى مقاطعه ومن مبادئه الى غاياته ، على وجه يكون مستولياً على جميع مسائله لا يعزب عنه شيء منها مجرد دعوى بلا دليل ، لان صيغة أفعال في أمثال هذه الموارد يقال على التشكيك . فمن كان له مزية ما على غيره في النحو يقال هو أعلم منه ، ولا يتوقف هذا الاطلاق على كونه على الوصف المذكور ، ولعله جعل المفضل عليه في قواهم «هو أعلم بالنحو من كل أحد» ولا كذلك اذ ليس المراد أن أعلمكم من كل أحد بنفسه أعلمكم من كل أحد بربه، بل المراد أن علمكم بربكم يختلف شدة وضعفاً باختلاف علمكم بأنفسكم .

فاذا كان علم زيد بنفسه أكثر من علم عمرو بنفسه ، كان علمه بربه أكثر من علمه بربه . واذا كان علم بكر بنفسه أكثر من علم زيد بنفسه ، كان كذلك وهكذا واعلم أن أفعال التفضيل اذا أضيف فله معنيان :

أحدهما : وهو الشايح الكثير أن يقصد به الزيادة على جميع مساعداه مما

أضيف اليه .

والثاني : أن يقصد به الزيادة على ما عداه مطلقاً ، لا ما عداه مما أضيف اليه

وحده .

وبالمعنى الاول يجوز أن يقصد بالمفرد منه المتعدد ، وهذا هو المراد هنا ، أي : الذين هم موصوفون بزيادة العلم بأنفسهم على من عداهم من المكلفين ، هم الذين موصوفون بزيادة العلم بربهم ، فكل من هو أعلم بنفسه أعلم بربه ممن ليست له هذه الدرجة من العلم بالنفس ، وذلك على درجات متفاوتات وطبقات متفاوتات ، والمتوسطات مفضلات بالاضافة الى مساوئها ، ومفضلات عليها بالقياس الى ما فوقها ، ولا اختصاص لهذا الخطاب بمخاطب دون مخاطب ، بل المراد به عامة العقلاء العارفين أنفسهم .

والغرض المسوق له الكلام هو التحريص والترغيب في معرفة الله تعالى ذاتاً وصفاتاً باستعمال الأدلة الانفسية ، فان الانسان اذا راجع الى نفسه وتأمل فيها وفيما فيها وجد صفات كمالية حادثة فيها ليست هي من لوازم ذاته ، فيعلم منه أن لها مفضلاً موصوفاً بأمثالها .

فان وجوبه الغيري من وجوبه الذاتي ووجوده الغيري من وجوده الذاتي ، وهكذا كلما له من الصفات الكمالية ، فانما فاض عليه من ذلك المبدء الفياض ، كما قال عز من قائل «وما بكم من نعمة فمن الله»^(١) وهذا هو المراد بمعرفة الله تعالى بقدر الطاقة البشرية .

وتم استنساخ وتصحيح هذه الرسالة في (١٥) محرم الحرام سنة (١٤١١) هـ ق في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه .

رسالة

في شرح حديث لا يموت لمؤمن ثلاثة من
الاولاد فتمسه النار الاتحمة القسم

للعامة المحقق العارف

محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوي

المتوفي سنة ١١٧٣ هـ ق

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العليم الحكيم القديم الكريم القادر الغفار الستار ، والصلاة على
مسن عزى المؤمنين بقوله لا يموت لمؤمن ثلاثة أولاد فتمسه النار ، وعلى آله
المعصومين الاخيار وعترته الطيبين الاطهار ما بقيت الليل والنهار .
وبعد : فلما كان هذا من غريب الحديث الذي اختلفوا في تأويله وتحصيله ،
أردت ذكر ما ذكروه ونقدهما حصلوه وما فيه وما عليه ، وما خطر بخاطري
القائر وذهنى القاصر في توجيهه وتوفيقه .
فأقول وأنا العبد الحاصر ^(١) القاصر الفاني الجاني محمد بن الحسين
المشتهر باسماعيل المازندراني .

قال السيد السند المرتضى علم الهدى قدس سره في الغرر والدرر: مجاس
آخر تأويل خبر ان سأل سائل عن معنى الخبر الذي يرويه أبوهريرة عن النبي
صلى الله عليه وآله أنه قال : لا يموت لمؤمن ثلاثة من الاولاد فتمسه النار الا تحلة
القسم .

(١) أى : المحصور بالنفس الامارة ، فالفاعل هنا بمعنى المفعول ، كما فى قولهم

فالجواب قلنا له : أما أبو عبيد القاسم ^(١) بن سلام ، فإنه قال : يعني بتحلة القسم قوله تعالى « وان منكم الاواردها كان على ربك حتماً مقضياً » ^(٢) فكانه قال : لا يرد النار الا بقدر ما يبر الله تعالى قسمه .

وأما ابن قتيبة ، فإنه قال في تأويل أبي عبيد : هذا مذهب حسن من الاستخراج ان كان هذا قسماً ، قال : وفيه مذهب آخر أشبه بكلام العرب ومعانيهم ، وهو أن العرب اذا أرادوا تقليل مكث الشيء وتقصير مدته شبهوه بتحليل ^(٣) القسم ، وذلك أن يقول الرجل بعد حلفه انشاء الله ، فيقولون : ما يقيم فلان عندنا الاتحلة القسم ، وما ينام الا كتحلليل الالية ، وهو كثير مشهور . قال [مزاحم] ابن أحمـر وذكر الريح :

اذا عصفت رسماً فليس بقائم ^(٤) به وتد الاتحلة مقسم
يقول : لا يثبت الوتد الا قليلا كتحلة القسم ، لان هبوب الريح يقلعه . وقال
آخر يذكر ثوراً :

يحثي التراب بأظلاف ثمانية في أربع مسهن الارض تحليل .
يقول : هو خفيف سريع ، فقوائمه لا تثبت في الارض الا كتحلليل اليمين .
وقال ذوالرمة :

طوى طيه فوق الكرى جفن عينه على ابن هبات ^(٥) من جذار المحاذر
قليلا كتحلليل الالى ثم قلصت به شيمه روعاً تقايص طائر

(١) في الإصل : أبو القاسم .

(٢) سورة مريم : ٧١ .

(٣) في المصدر : بتحلة .

(٤) في المصدر : بدائم .

(٥) في المصدر : على رهبات .

الالى جمع ألوة وهي اليمين ، ومعنى الحديث على هذا التأويل أن النار لا تمسه الا قليلا كتحليل اليمين ثم ينجيه الله تعالى منها .
وقال أبو بكر محمد بن القاسم الانباري : الصواب قول أبي عبيد لحجج ثلاث :

منها : أن جماعة من كبار أهل العلم فسروه على تفسير أبي عبيد .
ومنها : أنه ادعى أن النار تمس الذي وقعت منزلته جليلة عند الله لكن شيئاً قليلا ، والقليل من الناريقع به الالم العظيم ، وليس صفة الابرار في الاخرة صفة من تمسه النار لا قليلا ولا كثيرا .

ومنها : أن أبا عبيد لم يحكم على هذا المصاب بولده بمس النار ، وانما حكم عليه بالورود ، والورود لا يوجب أن لا يكون من الابرار ، لان « الا » معناه الاستثناء المنقطع ، كأنه قال : فتمسه النار لكن تحلة اليمين ، أي : لاكن ورود النار لا بد منه ، فجري مجرى قول العرب سار الناس الا الاثقال ، وارتحل العسكر الا أهل الخيام ، وأنشد القراء :

وسمحة المشي شمالا قطعت بها أرضا يحاربها الهادون ديموما
مهامها وحرونا لا أنيس بها الا الصوائح والاصداء و البوما
وأنشد القراء :

ليس عليك عطش ولا جوع الا الرقاد والرقاد ممنوع

فمعنى الحديث : لا يموت للمسلم ثلاثة من الولد فتمسه النار البتة لكن تحلة القسم لا بد منها ، وتحلة اليمين الورود ، والورود لا يقع فيه مس .
قال أبو بكر : وقد سنع لي فيه قول آخر ، وهو أن تكون الزائدة دخلت للتوكيد ، وتحلة اليمين منصوب على الوقت والزمان [ومعنى الخبر فتمسه النار

وقت تحلة القسم والا زائدة . قال الفرزدق شاهداً لهذا [(١)] .

هم القوم الا حيث سلواسيوفهم وضحووا بلحم من محل ومحرم
معناه : هم القوم حيث سلواسيوفهم وضحووا بلحم فـ « الا » مؤكدة . وقال
الاختل :

يقطعن الا من فروع يردنها بمدحة محمود نثاه ونائله

معناه : يقطعن (٢) الابل من فروع يردنها ، والفروع الواسعة من الارض .
وقال سيدنا المرتضى رحمه الله : والوجوه المذكورة في [تأويل] الخبر
كالمقاربة (٣) ، الا أن الوجه الذي اختص به ابن الانباري فيه أدنى تعسف وبعد
من حيث جعل « الا » زائدة (٤) ، وذلك كالتعسف والمستضعف عند جماعة من
أهل العلم بالعربية .

وقد يبقى في الخبر مسألة التشاغل بالجواب عنها أولى مما تكلفه القوم ،
وهي متوجهة على كل الوجوه التي ذكرها في تأويله .

وهو أن يقال : كيف يجوز أن يخبر عليه السلام بأن من مات له ثلاثة من الاولاد لا
تمسه النار : اما جملة ، أو بمقدار تحلة القسم ، وهو النهاية في القلة ، أو ليس
ذلك يوجب أن يكون اغراء بالذنوب لمن هذه حاله ، وان كان من يموت له هذا
العدد من الاولاد غير خارج عن التكليف ، فكيف يصح أن يؤمن عن العقاب ؟
والجواب عن ذلك أنا قد علمنا أولاً خروج هذا الخبر مخرج المدحة لمن

(١) ما بين المعقوفتين من المصدر .

(٢) في المصدر : يقطعون .

(٣) في المصدر : مقاربة .

(٤) كون « الا » زائدة مما قاله الاصمعي وابن جنى وابن مالك ، واستشهدوا عليه

وأبيات مذكورة في معنى اللبيب مع ما يرد عليه « منه » .

[كانت] هذه صفته ، والتخصيص له والتميز، ولاصبغة^(١) في مجرد موت الاولاد لان ذلك لايرجع الى فعله .

فلا بد من أن يكون تقدير الكلام : أن النار لاتمس المسلم يموت له ثلاثة من الاولاد اذا حسن صبره واحتسابه وعزاؤه ورضاه بما جرى القضاء عليه ، لانه بذلك يستحق الثواب والمدح ، فاذا كان اضممار الصبر والاحتساب لا بد منه لم يكن في القول اغراء ، لان كيفية وقوع الصبر والوجه الذي اذا وقع عليه تفضل الله بغفران ما لعله أن يستحق من العقاب في المستقبل اذا لم يكن معلوماً [متميزاً] ، فلا وجه للاغراء .

وأكثر ما في هذا أن يكون القول مرغباً في حسن الصبر وحثاً عليه ، رغبة في الثواب ورجاءاً لغفران ما لعله أن يستحق في المستقبل من العقاب، وهذا واضح لمن تأمله^(٢) .

أقول : هذه رواية ضعيفة، لان أبا هريرة الدوسي وان لم يتعرض له أصحابنا في أصولهم مدحاً وقدحاً أصالة وتبعاً ، الا أنني وجدته في بعض الكتب القديمة هكذا :

روي أن أمير المؤمنين عليه السلام قال : ان أكذب الاحبار أبوهريرة الدوسي . وفي رواية أكذب الناس على عهد رسول الله هذا الغلام الدوسي ، وكان عمر يكذبه وحبسه أسروعة في الرواية الى أن مات ، وقد ضرب عمر رأسه بالذرة وقال : أراك قد أكثرت في الرواية على رسول الله^(٣) .

وروى جرير عن الاعمش عن أبي رزين قال: لما قدم أبوهريرة مع معاوية

(١) في المصدر : ولا مدحة .

(٢) أمالي السيد المرتضى ١٣٨/٣ - ١٤٢ .

(٣) راجع تنقيح المقال ١٦٥/٢ .

العراق جاء الى المسجد فتلقيناه ، فلما رأى كثرة من استقبله جئى لركبتيه ، ثم ضرب صلته مراراً ، ثم قال : يا أهل الكوفة أتحسبون أنني أكذب على رسول الله لكم وأحرق نفسي بالنار ، لقد سمعت رسول الله يقول : ان لكل شيء حرماً ، وان حرمي المدينة ما بين عير آل ثور ، فمن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، فأشهد أن علياً قد أحدث فيها ، فلما سمع ذلك معاوية أكرمه وولاه المدينة (١) .

ثم روى عن النبي ﷺ أنه قال : الامناء يوم القيامة جبرئيل ورسول الله ومعاوية ، لان النبي ﷺ كان ائتمنه على وحي الله .

قال : لما قام أبوهريرة مع معاوية قال رجل : يا أبا هريرة شهدت رسول الله يوم غدِيرخَمْ ؟ قال : نعم ، قال : سمعته يقول لعلي اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ؟ فقال : اللهم نعم ، فقال الرجل : فبرأ الله منك يا أبا هريرة اذ عادت وليه وواليت عدوه ، ثم ولى الرجل فجعلوا يرمونه بالحصى (٢) .

وهذا يقدر في قولهم «ان الصحابة كلهم كانوا عدولاً» واعل السيد السند وهو لا يعتمد على أخبار آحاد صحيحة ، قائلاً بأنها لانفيد علماً ولا عملاً ، انما تعرض لبيان حديثه ودفع الشبهة عنه على فرض كونه حديثاً ، وتحليل تواتره عنده باطل ، لانه لما انتهى بالاخرة اليه وهو كذاب وضاع وال لعنوا الله عاد لولي الله ، لا يفيد ذلك التواتر على فرض تحققه اعتباراً ، وهو ظاهر .

وعلى أي حال فما ذكره السيد محل بحث ونظر ، لان هذا المؤمن لم يؤمن من جميع أنواع العقوبات الدنيوية والاخروية ، حتى يوجب ذلك اغراء بالذنوب ، لان من هذه حاله يجوز في كل وقت من أوقات تكليفه لو أقدم على

(١) شرح نهج البلاغة للحميدى ٣٥٩/١ .

(٢) كتاب أبي هريرة للسيد شرف الدين ص ٤٣ .

ذنب أن يعاقب في الآخرة :

اما بغير النار ، فان عقوباتها غير منحصرة فيها ، بل قد تكون بضغطة القبر وظلمته وبالحيات والعقارب والغم والهم والجوع والعطش والعري والوحدة والوحشة والغربة والكربة وغيرها .

مثل ما في الكافي في صحيحة حريز عن الصادق عليه السلام قال : وما من ذي مال نخل أو كرم أو زرع يمنع زكاتها الاطوقه الله تعالى ربعة أرضه الى سبع أرضين الى يوم القيامة^(١) . فهذا صريح في أن هذا العذاب انما يكون في القبر قبل يوم القيامة .

واما بها ولكن في البرزخ ، فان المتبادر من الاية والرواية وما ذكره في تأويلها أنه لا يعذب بالنار الكبرى^(٢) بعد قيام القيامة ، فيجوز أن يعذب بالنار او ارتكب معصية في البرزخ ، بل لاعذاب للمؤمن الا فيه .

كما يصرح به رواية عمر بن يزيد عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال : قلت له : اني سمعتك وأنت تقول : كل شيعتنا في الجنة على ما كان فيهم ، قال : صدقتك كلهم والله في الجنة ، قال قلت : جعلت فداك ان الذنوب كثيرة كبار ، فقال : وأما في القيامة فكلكم في الجنة بشفاعسة النبي المطاع أو وصي النبي ، ولكني والله أنخرف عليكم في البرزخ ، قلت : وما البرزخ ؟ قال : القبر منذ حين موته الى يوم القيامة^(٣) .

فكما لم يوجب قوله عليه السلام « كل شيعتنا في الجنة » اغراء لهم بالذنوب لمكان

(١) فروع الكافي ٣/٥٠٦ ، ح ١٩٠ .

(٢) فان باليمن واد يقال له برهوت أشد حراً من نيران الدنيا ، كما هو صريح

صحيحة الكناسي « منه » .

(٣) فروع الكافي ٣/٢٤٢ ، ح ٠٣ .

عذاب البرزخ ، فكذلك لا يوجب قوله عَذَابُ من مات له ثلاثة أولاد لاتمسه النار اغراء لهم بالذنوب لعين هذه العلة ، وسنأتي لذلك شواهد أخرى كثيرة .
 وفي^(١) الدنيا بأنواع من العذاب ، فان من الذنوب ما يهتك العصم ، ومنها ما ينزل النقم ، ومنها ما يغير النعم ، ومنها ما يورث الندم ، ومنها ما يورث السقم ، ومنها ما يحبس الدعاء ، ومنها ما يرد الدعاء ، ومنها ما ينزل البلاء ، ومنها ما يقطع الرجاء ، ومنها ما يعجل الفناء ، ومنها ما يجلب الشقاء ، ومنها ما يكشف الغطاء ، ومنها ما يحبس قطر السماء ، ومنها ما يظلم الهواء .

الى غير ذلك من أنواع الذنوب الموجبة لانواع العقوبات الدنيوية والاخروية وقد عين وفسر كل واحد منها في الاخبار المروية عن الائمة الاخيار عليهم صلوات الله مابقيت الليل والنهار .

فبمجرد الامن من نوع من أنواع العذاب ، وهو العذاب بالنار لا يلزم اغراؤه بالذنوب لمكان أنواع آخر ، فانه لم يؤمن منها ، فيجوز بارتكابه ذنباً أن يعذب بنوع من تلك الانواع المعدل كل منها بازاء نوع من أنواع الذنوب ، ولا أقل من الحدود والتعزيرات المقررة في الشريعة المطهرة على صانعها وآله السلام .

ألا يرى أن سلطاناً من سلاطين الدنيا لو آمن عبداً من عبيده نوعاً خاصاً من العقوبة كالقتل مثلاً ، لا يوجب ذلك جرأته وجسارته على عصيانه ومخالفتيه ، لجواز أن يعاقبه بنوع آخر من العقاب ، كضربه واطمه وحبسه وابعاده عن ساحة عز الحضور ونحوها من العقوبات .

فاستبان مما قرناه أن مثل هذا الخبر ، وهو كثير في طرق العامة والخاصة ، كقول سيد الصادق عليه السلام : والله لا يموت عبد يحب الله ورسوله والائمة فتمسه النار .

(١) عطف على قوله «في الآخرة» «منه» .

وقوله في موثقة ميسر : أما والله لا يدخل النار منكم اثنان لا والله ولا واحد الحديث .

وقوله في رواية أبي بكر الحضرمي : لاتمس النار من مات وهو يقول بهذا الامر .

وقوله في موثقة ابن بكير أو حسنته (١) : ثواب المؤمن من ولده اذا مات الجنة صبر أم لم يصبر (٢)(٣).

وهي كما ترى تدل على أن الجزع وعدم الصبر لا يحبط أجر المصيبة ، فيقدح في جواب السيد السند وتوجيهه الحديث بما سبق كما لا يخفى .

وروى الصدوق في الفقيه عن الصادق عليه السلام أنه قال : من أصيب بمصيبة جزع عليها أولم يجزع صبر أولم يصبر كان ثوابه من الله عز وجل الجنة . ثم روى عنه عليه السلام رواية ابن بكير كما سبقت (٤).

لا يوجب (٥) اغراء المكاف بالذنوب ، ولذلك لم يتشاغل القوم بالجواب

(١) بناء الترديد على أنهم اختلفوا في أن الموثق أخس من الحسن أو العكس ، فالسند على الاول موثق ، وعلى الثاني حسن ، فانه تابع لآخس الرجال «منه» .

(٢) من لا يحضره الفقيه ١/ ١٧٦ ، برقم : ٥١٨ .

(٣) لعل الوجه فيه أن التجلد في المصيبة مندوب ليس بواجب ، أو أن الجزع قد يكون غير مقدور للانسان ، فانه مجبول على محبة الولد ، ومن لوازم المحبة الحزن على الفراق ، ولا يكلف الله نفساً الا وسعها ، وناهيك على ذلك قصة الكريم بن الكريم بن الكريم يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم ، وافراطه في البكاء على فراق ولده وعلمه بحياته ، حتى ابيضت عيناه من الحزن ، مع أنه كان له أحد عشر ولداً غيره ، فما ظنك بمن لم يكن له الا ولد اذامات ذلك الولد فليس ثوابه على الله الا الجنة صبر أم لم يصبر «منه» .

(٤) من لا يحضره الفقيه ١/ ١٧٦ .

(٥) هذا خبر «ان» في قوله « ان مثل هذا الخير » «منه» .

عن تلك المسألة وخاضوا في توجيهه واستخراج معناه ، لانه أهم وأولى مما تشاغل به السيد ، مع أنه لايجري في غير الحديث المذكور ، فاذا فالاعتماد في الجواب على ما ذكرناه فتأمل .

أقول: ولكن يؤيد ما ذكره السيد مالمى الاستيعاب من كتب العامة عن ابراهيم ابن مالك الاشرعن أبيه عن أم ذر زوجة أبي ذر قالت : لما حضرت أباذر الوفاة بكيت ، فقال : ما يبكيك ؟ فقلت : ومالي لأبكي وأنت تموت بفلاة من الارض وليس عندي ثوب يسعك كفناً ولا بد من القيام بجهازك .

قال : فابشري ولاتبكي ، فاني سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا يموت بين امرأين مسلمين ولدان أو ثلاثة فيصبران ويحتسبان فيريسان النار أبداً وقدمات لنا ثلاثة من الولد الحديث^(١).

واعلم أن الصبر عند المصيبة عبارة عن حبس النفس عن الجزع ، وهو أن يصرخ بالويل والعيول ويلطم وجهه وصدرة ، ويجز شعره ويشق ثوبه في غير الأب والآخر ، فمن مات له ولد ولم يفعل ذلك ولم يقل ما يسخط الرب بل حمده واسترجع ، فقد رضي بقضاء الله وبما صنعه به ، فيكون صابراً محتسباً .

فعلى تقدير وجوب اضممار الصبر والاحتساب ، فكيفية ايقاع الصبر والوجه الذي اذا وقع عليه يستحق الثواب أو غفران المآجل العقاب معلومة ، فمن عمل بمقتضاه يلزمه أن يكون آمناً من العقاب غير خائف منه ، فالاغراء بالذنوب لمن هذه حاله بحاله ولم يدفع بما ذكره .

وكيف يصح أن يقال: ان كيفية ايقاعه غير معلومة ؟ وهو مما كلف به ورغب فيه وحث عليه ، ليستحق به المدح والثواب أو دفع العقاب ، وهذا يقتضي أن يكون معلوماً : اما لظهوره ، أو ببيانهم ، والافاية فائدة في الترغيب فيه والحث

عليه ؟ وهذا واضح لمن تأمله .

هذا وقال بعض الفضلاء^(١) في رسالة فارسية استدلت فيها بكرامة «ان الابرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا - الى قوله - فوقاهم الله شر ذلك اليوم ولقاهم نضرة وسرورا»^(٢) على عصمة من نزلت فيهم ما حاصله : انه لا يجوز اخبار من يمكن أن تصدر منه المعصية وقوعاً بالامن والوقاية من العذاب ، لانه خلاف المصلحة وقبيح عقلاً ، كما صرح به أكثر علماء المعتزلة ، قال : وهذا مبني على ثبوت الحسن والقبح العقليين والمعتزلة يقولون به .

وأما الأشاعرة النافون له ، فقد أبطلنا قواهم في تعالقاتنا على شرح مختصر الاصول ، ومع ذلك فورد في طريق العامة أن النبي ﷺ غاب ذات يوم عن أصحابهم وهم يطلبونه ، فوجدوه في بستان من بساتين الانصار ، وكان أول من دخل عليه أبوهريرة الدوسي المشهور ، فلما شرف بخدمته أعطاه نعله وأرسله الى أصحابه وقال : قل لهم من قال لاله الا الله دخل الجنة وأرهم نعلي هذا ليكون دليلاً على صدقك .

فخرج أبوهريرة من عنده ودخل على الاصحاب وأعلمهم بمكانه وأخبرهم الخبر ، فلما سمعه عمر غضب وضرب على صدر أبي هريرة ضرباً أفعده على الارض ثم قام وذهب الى النبي ، فلما دخل عليه اعترضه وقال : ان الناس اذا سمعوا منك ذلك اطمئنوا وتركوا العمل جملة وهذا ينجر الى الفساد ، فقبل ذلك منه النبي ﷺ وقرره على قوله .

وقول عمر بن الخطاب مسند عند المخالفين ، وتقرير النبي حجة بالاتفاق ، فعلم أن اخبار من يمكن أن يصدر منه المعصية بالامن والوقاية من العذاب خلاف

(١) المراد بهذا البعض ملا ميرزا محمد بن الحسن الشيرازي قدس سره «منه» .

(٢) سورة الانسان : ٥ - ١١ .

العقل والمصلحة ، والنبي وان جاز عليه المخطأ عندهم اتجوزهم عليه الاجتهاد والمخطأ فيه ، ولكن الله لا يجوز عليه الاجتهاد والسهو في القرآن ، ثم قال : وهذا حجة تامة على فريقتي المعتزلة والاشاعرة .

أقول : وفيه أنه معارض بما ورد من طريق الشيعة عن الصادق عليه السلام أنه قال : لما طلب أبو بكر عن فاطمة شاهداً على أن فدك مما قد أعطاها النبي في حياته ، جاءت بام أيمن لتشهد لها ، فقالت : لا أشهد حتى أحتج عليك يا أبا بكر بما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالت : أنشدك يا أبا بكر أأست تعلم أن رسول الله قال : أم أيمن امرأة من أهل الجنة ؟ قال : بلى ، قالت : فأشهد بأن الله أوحى الى رسوله « فأت ذا القربى حقه »^(١) فجعل فدك لفاطمة بأمر الله ، وجاء علي عليه السلام فشهد بمثل ذلك^(٢) .
وعنه عليه السلام : من قرأ سورة الروم والعنكبوت في ليلة الثالث والعشرين من شهر رمضان ، فوالله هو من أهل الجنة ولا أستثني في ذلك أحداً^(٣) .

وبما في معاني الاخبار عن سيد الابرار صلوات الله عليه وآله الاطهار : يا أباذر انك رجل من أهل الجنة ، وكيف لا تكون كذلك وأنت المطرود عن حرمي بعدي لمحبتك لاهل بيتي ، فتعش وخذك وتموت وخذك ويسعد بك قوم يتولون تجهيزك ودفنك ، أولئك رفقاؤني في الجنة التي وعد المتقون^(٤) .

فهؤلاء القوم لم يكونوا معصومين ، بل كانوا ممن يمكن أن يصدر منه المعصية ، وقد أخبروا بلسان نبيهم صلى الله عليه وسلم بالامن والوقاية من النار ، بل برفاقته فسي الجنة التي تجري تحتها الانهار ، وهو غاية نهاية الامنية .

(١) سورة الروم : ٣٨ .

(٢) تفسير القمي ١٥٥/٢ .

(٣) ثواب الاعمال ص ١٣٦ .

(٤) معاني الاخبار ص ٢٠٥ .

وهم المذكورون في رواية محمد بن علقمة بن الاسود النخعي قال : خرجت في رهط أريد الحج ، منهم مالك بن الحارث الاشرانخعي ، وعبدالله بن فضل التميمي (١) ، ورفاعة بن شداد البجلي ، حتى قدمنا الربذة فاذا امرأة على قارعة الطريق تقول : يا عبادالله المسلمين هذا أبو ذر صاحب رسول الله ﷺ قد هلك غريباً ليس لي أحد يعينني عليه .

قال : فنظر بعضنا الى بعض وحمدنا الله على ما ساق الينا ، واسترجعنا على عظيم المصيبة ، ثم أقبلنا معها فجهزناه وتنافسنا فسي كفته حتى خرج من بيننا بالسواء ، ثم تعاوننا على غسله حتى فرغنا منه ، ثم قدمنا مالك الاشر فوصلى بنا عليه ثم دفناه .

فقام الاشر على قبره ثم قال : اللهم هذا أبو ذر صاحب رسول الله ﷺ عبدك في العابدین ، وجاهد فيك المشركين ، لم يغير ولم يبدل ، لكنه رأى منكراً فغيره بلسانه وقلبه حتى جفي ونفي وحرم واحتقر ، ثم مات وحيداً غريباً ، اللهم فاقصم من حرمه ونفاه من مهاجره وحرم رسولك .

قال : فرفعنا أيدينا جميعاً وقلنا آمين ، ثم قدمت الشاة التي صنعت فقالت : انه قد أقسم عليكم أن لا تبرحوا حتى تنغدوا فتغذيونا وارتحلنا ، كذا في الكشي في ترجمة مالك الاشرانخعي (٢) .

وفيه في ترجمة همار بن ياسر رضي الله عنه عن بريدة الاسلمي قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : ان الجنة تشتاق الى ثلاثة ، فجاء أبو بكر فقبل له : يا أبا بكر أنت الصديق وأنت ثاني اثنين اذهما في الغار ، فلو سألت رسول الله ﷺ من هؤلاء الثلاثة ؟ قال : اني أخاف أن أسأله فلا أكون منهم فتعيرني بذلك بنو

(١) في الكشي : التيمي .

(٢) اختيار معرفة الرجال ١/٢٨٣ ، برقم : ١١٨ .

تيم ، قال : ثم جاء عمر فقيل له : يا أبا حفص ان رسول الله ﷺ قال : ان الجنة تشتاقي الى ثلاثة ، وأنت الفاروق وأنت السذي ينطق الملك على لسانك ، فلو سألت رسول الله ﷺ من هؤلاء الثلاثة ؟ فقال : اني أخاف أن أسأله فلا أكون منهم فتعبرني بذلك بنوعدي .

قال : ثم جاء علي بن أبي طالب فقيل له : يا أبا الحسن ان رسول الله ﷺ قال : ان الجنة تشتاقي الى ثلاثة ، فلو سألت من هؤلاء ؟ فقال : أسأله ان كنت منهم حمدت الله وان لم أكن منهم حمدت الله ، قال فقال علي بن أبي طالب : يا رسول الله انك قلت ان الجنة لتشتاقي الى ثلاثة فمن هؤلاء الثلاثة ؟ .

قال : أنت منهم وأنت أولهم ، وسلمان الفارسي فانه قليل الكبر وهو لك ناصح فاتخذته لنفسك ، وعمار بن ياسر يشهد معك مشاهد غير واحدة ليس منها الا وهو فيها كخير خيره ضوي نوره عظيم أجره (١) .

وقال الصدوق رحمه الله : ودخل أبو جعفر الباقر عليه السلام الخلاء فوجد لقمة خبز في القدر ، فأخذها وغسلها ودفعها الى مملوك كان معه ، فقال : تكون معك لاكلها اذا خرجت ، فلما خرج الباقر عليه السلام قال للمملوك : أين اللقمة ؟ قال : أكلتها يا بن رسول الله ، فقال : انها ما استقرت في جوف أحد الاوجبت له الجنة ، فاذهب فأنت حر لله ، فاني أكره أن أستخدم رجلا من أهل الجنة (٢) .

كذا في الفقيه ، ومثله في الصحيفة الرضوية (٣) ، ونحن بعون الله وحسن توفيقه قد استنبطنا من هذا الحديث الشريف قريبا من سبعين أحكاما أوردناها في جامع الشتات ، فليطلب من هناك .

(١) اختيار معرفة الرجال ١/ ١٢٩ - ١٣٧ ، برقم : ٥٨ .

(٢) من لا يحضره الفقيه ١/ ٢٧ ، ح ٤٩ .

(٣) الصحيفة الرضوية ص ٢٥٣ ، برقم : ١٧٧ .

وبالجملة أمثال هذه الاخبار في طريق الخاصة والعامة أكثر من أن تحصى ونحن قد أشبعنا الكلام فيها في الرد على الفاضل المذكور في رسالة لنا فارسية بعد نقل كلامه بتمامه ، ولنا معه في هذه الرسالة مباحثات لطيفة ومناظرات شريفة ، فمن أراد الوقوف عليها فليرجع اليها .

والحق أن أخبار من تكون المعصية منه ممكنة الصدور وقوعاً بالامن والوقاية من جميع أنواع العذاب بحسب عموم الازمنة والاوقات خلاف المصلحة وقبيح عقلاً ، لاستلزامه مفاسد .

وأما اخباره بالامن والوقاية من عذاب يوم القيامة وما بعده ، فليس فيه قبح ولاخلاف مصلحة ، فانه لا يوجب ترك العمل ولاينجر الى مفسدة ، لان الباعث على العمل والزاجر عن المفسدة ، وهو عذاب البرزخ الى يوم البعث ، وفتن الدنيا وعذابها من الحدود والتعزيرات ، ونزول البلاء واصابة الافات والعاهات والبلبات وغيرها مما أو مانا اليه بحاله .

ولذا أخبر النبي وأوصياؤه المرضيون جماعة من غير المعصومين بأنهم من أهل الجنة ، وآمنوهم من الفزع الاكبر وعذاب القيامة وما بعدها ، كما هو المذكور في غير واحد من الاخبار التي بلغت أو كادت أن تبلغ حد التواتر معنى . فالقول بأن أخبار من لم يكن معصوماً عن القبائح والمعاصي ، بل يمكن صدور الكبيرة أو الصغيرة منه وقوعاً بالوقاية والحفظ عن العذاب الاخروي قبيح ، وهو ممتنع الصدور عنه تعالى ، انما يصح اذا أريد به عذاب ما بعد الموت مطلقاً .

وأما اذا أريد به عذاب يوم القيامة وما بعده فلا ، بل وعلى الاول أيضاً غير صحيح ، لقيام احتمال العذاب الدنيوي ، وهو الفتنة المذكورة في قوله تعالى

« فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ^(١) ». فان الداخل تحت هذا الامر في كل وقت من أوقات تكليفه على حذر من اصابة كل واحد من الفتنة والعذاب الاليم على تقدير مخالفته عن أمره ، ولايجزم بانتفاء أحدهما بخصوصه ، فاذا أمن واطمئن من أحدهما ، فان ذلك لا يوجب اطمينانه بالكلية ، لان انتفاء خصوص العذاب الاخروي لا يستلزم انتفاء مطلق العذاب ، ضرورة عدم استلزام انتفاء الخاص انتفاء العام .

فهو على حذر من وقوع الفتنة في جميع أزمنة التكليف لو خالف أمره ، فهذا يكفه عن الاقدام على المناهي والمعاصي مادام التكليف ، بل عامة عوام الناس انما يكفرون عنهما لاجل هذا ، لانهم انما يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ، فلان ترك العمل يلزم ولاوجود الفساد .

فان قلت : هذه الاخبار المذكورة وكثير من الاخبار المستفيضة التي ذكرتها في بشارات الشيعة ^(٢) تدل على أن المؤمن الموالي لا يدخل النار الكبرى ، مات له ثلاثة أولاد أو واحد أولم يمت له ولد أصلاً ، وهو بظااهره ينافي قوله تعالى « وان منكم الاواردها » ^(٣) فانه صريح في أنه لا يبقى بر ولا فاجر الا يدخلها .

قلت : الورود غير الدخول ، كما تدل عليه صحيحة الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام في هذه الآية ، حيث قال عليه السلام : أما تسمع الرجل يقول : وردنا ماء بني فلان فهو الورود ولم يدخله ^(٤) .

ويؤيده قوله تعالى « ولما ورد ماء مدين » ^(٥) فانه عليه السلام ورد الماء ولم يدخله ،

(١) سورة النور : ٦٣ .

(٢) في طبع المجموعة الاولى من الرسائل الاعتقادية .

(٣) سورة مريم : ٧١ .

(٤) تفسير القمي ٥٢/٢ .

(٥) سورة القصص : ٢٣ .

ولذلك قيل : الورد الحضور .

قال البيضاوي : « الاواردها » الاواصلها وحاضر دونها ^(١) .
ونقل عن ابن عباس أنه قال : قد يرد الشيء الشيء ولم يدخله ، كما يقال :
وردت القافلة البلد ولم تدخله ، ولكن قريباً منه .
نعم نقل عن جابر أنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : الورد الدخول ،
لكنها تكون على المؤمنين برداً وسلاماً وعلى الكافرين ناراً ^(٢) .
وقيل : المراد من الآية الكفار ، وورد في بعض الاخبار أن هذه الآية منسوخة
بقوله تعالى « ان الذين سبقت لهم منا الحسنی ازلتک عنها مبعدون * لا يسمعون
حسيسها وهم فيما اشتتت أنفسهم خالدون » ^(٣) وعلى هذا فلا اشكال .
ولكنه يستفاد منه أن رواية أبي هريرة وردت قبل نزول هذه الآية ، فهي
كما أنها ناسخة للآية السابقة كذلك ناسخة لقوله ﷺ « الاتحلة القسم » لانه
على ما فهمه منه أبو عبيد اشارة إليها ، فاذا نسخت بها نسخ .
ومما ذكرناه ظهر أن تأويل القتيبي ، وقوله في معنى الحديث : ان النار
لانمسه الاقليلا كتحلل اليمين . ضعيف ، ولذلك خطأه الانباري ، لان تحليل
اليمين يتوقف على الورد ، وهو لا يستلزم الدخول المستلزم للمس .
ويمكن أن يقال : انه لما لم يجعله اشارة الى الآية لعدم اشتمالها على ما يدل
على القسم ، نعم نقل بعض أهل التفسير كالبعثي والبيضاوي عن بعضهم أنه قال :
القسم فيه مضمرة ، أي : والله مامنكم أحد الاواردها ، بل جعله اشارة الى ما هو
المقرر عند العرب ، قال : ان المستفاد منه أن النار لانمسه الا بمقدار تحلة القسم ،

(١) أنوار التنزيل ٤٤/٢ .

(٢) مجمع البيان ٥٢٦/٣ .

(٣) سورة الانبياء : ١٠٢ .

اذ لم يتلهم من الخبر أنه من الابرار ، حتى يقال : ان الابرار لاتمسهم في الاخرة النار لاقليلا ولا كثيراً .

وأما أن أهل العلم فسروه بتفسير أبي عبيد ، فليس بحجة عليه بعد أن لم يكن هذا قسماً عنده ، اذ لا يصح حينئذ جعل الخبر اشارة اليه ، فلا يصح قوله ، فكأنه قال : لا يرد النار الا بقدر ما يبر الله قسمه . واذا لم يكن أصل التأويل صحيحاً عنده ، فكيف ظنك بمرجحاته .

نعم يرد عليه أن تأويله هذا يفيد أن كل مؤمن يموت له هذا العدد من الاولاد تمسه النار وان كان قليلا . ولا يخفى أنه غير لازم ، وخاصة اذا لم يكن الحديث اشارة الى الآية ، أو كانت هي منسوخة ، فتأمل .

وفي نهاية ابن الاثير : وفي الحديث «لا يموت لمؤمن ثلاثة اولاد فتمسه النار الا تحلة القسم» قيل : أراد بالقسم قوله تعالى «وان منكم الاواردها» تقول العرب : ضربه تحليلاً وضربه تعزيراً اذا لم يبالغ في ضربه ، وهذا مثل في القليل المفرط في القلة ، وهو أن يباشر من الفعل الذي يقسم عليه المقدار الذي يبر به قسمه ، مثل أن يحلف على النزول بمكان ، فلو وقع به دفعة خفيفة أجزأته ، فذلك تحله قسمه ، والمعنى لاتمسه النار الامسة يسيرة مثل تحلة قسم الحالف ، ويريد بتحلته الورود على النار والاجتياز بها ، والناء في تحلة زائدة .

ومنه الحديث الاخر « من حرس ليلة من وراء المسلمين متطوعاً لم يأخذه الشيطان ولم ير النار تمسه الا تحلة القسم » قال الله تعالى « وان منكم الاواردها »^(١) .
أقول : هذا الحديث يؤيد قول أبي عبيد ، وقول من قال ان القسم فيه مضمراً ، فقول ابن قتيبة ان كان هذا قسماً مبني على أن اضماره مع كونه خلاف الاصل لا باعث عليه ولاداعي اليه ، ولكنه ضعيف بعد ورود الحديث الدال على اضماره ،

(١) نهاية ابن الاثير ١/٤٢٩ - ٤٣٠ .

اللهم الا أن يمنع صحته ، أو يقول وعلى تقدير صحته فهو لا يفيد علماً ولا عملاً لكونه من الاحاد ، والظاهر أنه كان ذاهلاً عنه .

ثم أقول : ويرد على ما سنع للانباري زائداً على البعد والتعسف أن هذا السندي ذكره وأول الحديث عليه لا يختص بمؤمن مات له ثلاثة أولاد ، بل كل المؤمنين فيه شرع سواء .

كما يدل عليه ما رواه البيضاوي عن جابر أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سئل عن قوله تعالى « وان منكم الاواردها » فقال : اذا دخل أهل الجنة الجنة قال بعضهم لبعض : أليس قد وعدربنا أن نرد النار ، فيقال لهم : قد وردتموها وهي خامدة ^(١) .

وفي رواية أخرى عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه سئل عن المعنى فقال : ان الله تعالى يجعل النار كالسمن الجامد ويجمع عليها الخلائق ، ثم ينادي المنادي أن خذي أصحابك وذري أصحابي ، فوالذي نفسي بيده لهي أعرف بأصحابها من الوالدة بولدها ^(٢) .

ومن هنا يعلم ضعف تأويل القتيبي أيضاً ، لانه قد ادعى أن النار تمسه ولكن زماناً قليلاً ، والقليل من زمن مثل هذه النار يقع به ألم عظيم .
وظاهر هذه الاخبار ينبغي ، فانه صريح في أنهم وقت ورودهم عليها لا شعور لهم بها ولا بايلامها ، لكونها خامدة وقتئذ ، وصيرورتها عليهم برداً وسلاماً ، وقوة كون قوله « الا تحلة القسم » منسوخاً كالاية ، فتأمل .

ومما قررناه ظهر أن قول الانباري والقليل من النار يقع به الألم العظيم في مقام تخطئة القتيبي خطأ ، لان قوله « قليلاً » في قوله « ان النار لا تمسه الا قليلاً » صفة للزمان المحذوف ، كما يدل عليه قوله : ان العرب اذا أرادوا

(١) أنوار التنزيل ٤٤/٢ .

(٢) مجمع البيان ٥٢٦/٣ .

تقليل مكث الشيء وتقصير مدته شبهوه بتحليل القسم ، وما استدل به عليه نظاماً ونشراً صريح فيه أيضاً، وكذا كلام ابن الاثير فيما سبق نقله، لالنار كما هو صريح الانباري ، فتأمل .

أقول : بعد ورود ما سبق من الحديث لا بعد في أن يقال الامعناه الاستثناء المفرغ ، كأنه قال : فتمسه النار في وقت من الاوقات الاوقت تحلة القسم فانها تمسه وقتئذ ولانوامه ، لان الله يسلب عنها حينئذ ما كان في طبعها من تفريق الاتصال الموجب للالم ، كما جعلها برداً وسلاماً على ابراهيم ، وهذا معنى جعله اياها كالسمن الجامد .

فما ورد في بعض الاخبار من أنها لاتمس من صفته كذا وكذا ، فالمراد به المس المولم ، وهذا لا ينافي أن تمسه مسلوبه عنها الايلام ، وبه يوفق بين الاخبار الدال بعضها على المس وبعضها على عدمه .

هذا والظاهر أن المراد بالمؤمن في روايتي أبي هريرة وابن بكير من يقول بامامة الاثنا عشر عليه السلام لامطلق المسلم ، فان أكثر أصحابنا مصرحون بأن مخالفينا مخادون في النار ، لعدم استحقاقهم الجنة بعدم ايمانهم ، كما صرح به الفاضل العلامة في شرحه على تجريد العقائد^(١)، وهو الظاهر من الاخبار الكثيرة الواردة في الطرفين ، وقد ذكرنا نبذة منها في أوائل جامع الشتات ، فكيف يصح القول بأن النار لاتمسهم بموت ثلاثة من أولادهم ؟

والقول بأن الفرق المذكور اصطلاح جديد مستحدث لم يكن في الصدر الاول ، ولذلك عبر السيد السند وكذا الانباري عن المؤمن المذكور في رواية أبي هريرة بالمسلم ، اشارة الى عدم الفرق بينهما، برده قوله عليه السلام للحسين عليه السلام :

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٩٨ .

ابني هذا امام ابن امام أخوامام أبوأئمة تسعة تاسعهم قائمهم (١) .
 وقول ابن مسعود بعد أن سئل هل عهد اليكم نبيكم كم يكون الائمة من بعده؟
 نعم عهدالينا نبينا أن يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقيب بني اسرائيل (٢) .
 ومثل هذا في طرق العامة أكثر من أن يحصى ، وكان ذلك في عهده عليه السلام
 شائعاً ذائعاً ، فمن اعتقد امامتهم وكان موالياً ثم مات له ثلاثة أولاد ، ذكوراً
 كانوا أم أنثاء أوخناثي ، كباراً كانوا أم صغاراً ، كما يفيدهم عموم الخبر، نعم يخرج
 عنه السقط والجنين ، لعدم صدق الولد لانتفاء مبدء الاشتقاق عرفاً ، لاتمسه النار
 لانه لما عذب بنار الفراق بموت ولده وهي أشد حراً من نارجهنم .
 كما يدل عليه قوله عليه السلام في دعاء كميل بن زياد : فهبني يا الهي وسيدي
 ومولاي صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك . لايعذب بها مرة أخرى ، لان
 الله جل وعزأجل وأكرم من أن يعذب عبده المؤمن بنارالفراق ثم يعذبه بنارجهنم .
 كما يدل عليه ما في الكافي عن الباقر عليه السلام قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على
 خديجة حين مات القاسم ابنها وهي تبكي ، فقال لها : ما يبكيك؟ فقالت : درت
 دريرة فبكيك ، فقال : يا خديجة أما ترضين اذا كان يوم القيامة أن تجيئي الى
 باب الجنة وهو قائم ، فيأخذ بيدك فيدخلك الجنة وينزلك أفضلها ، وذلك لكل
 مؤمن ، ان الله عزوجل أحكم وأكرم أن يسلب المؤمن ثمرة فؤاده ثم يعذبه
 أبداً (٣) .

وفيه عن الصادق عليه السلام قال : من قدم من المسلمين ولدين يحتمسبهما عندالله

(١) احقاق الحق ٤/ ٨٢ و ١٣/ ٦٨ .

(٢) احقاق الحق ٤/ ٨٣ و ١٣/ ٤٤ - ٤٥ .

(٣) فروع الكافي ٣/ ٢١٨ ، ج ٢ .

عزوجل حجباه من النار (١) .

وفيه عن الباقر عليه السلام قال : من قدم أولاداً يحتمسبهم عند الله عزوجل حجبوه من النار باذن الله عزوجل (٢) .

وفيه عنه عليه السلام قال : لما توفي طاهرا بن رسول الله صلى الله عليه وآله فنهى رسول الله صلى الله عليه وآله خديجة عن البكاء ، فقالت : بلى يا رسول الله ولكن درت عليه الدريرة فبكيت ، فقال لها : أما ترضين أن تجديه قائماً على باب الجنة ، فاذا رآك أخذ بيدك فأدخلك الجنة أطهرها مكاناً وأطيبها ، قالت : وان ذلك كذلك ؟ قال : الله أعز وأكرم من أن يسلب عبداً ثمرة فؤاده فيصبر ويحتمسب ويحمد الله عزوجل ثم يعذبه (٣) . هذا ولنذكر نبذة من الاخبار الدالة على عذاب البرزخ وهو القبر منذحين موته الى يوم القيامة ، ليعلم منها أن اخبار غير المعصوم من المكلفين بالامن من عقاب يوم القيامة وما بعده لا يوجب اغراءهم على الذنب ، فلا يكون فيه قبح عقلا ، ولا فيه خلاف مصلحة ، ومنه يظهر حقيقة ما قلناه وبطلان ما قالوه .

فنقول : في تفسير علي بن ابراهيم ، وقوله عزوجل « ومن ورائهم برزخ الى يوم يعثون (٤) » قال : البرزخ هو أمر بين أمرين ، وهو الثواب والعقاب بين الدنيا والاخرة ، وهو قول الصادق عليه السلام : والله ما أخاف عليكم الا البرزخ ، وأما اذا صار الامر الينا فنحن أولى بكم . وقال علي بن الحسين عليهما السلام : ان القبر اما روضة من رياض الجنة ، أو حفرة من حفر النار (٥) .

وفي كتاب الخصال عن الزهري قال قال علي بن الحسين بن علي بن أبي

(١) فروع الكافي ٢/٣ ، ٢١٩ ، ح ٦ .

(٢) فروع الكافي ٣/٢٢٠ ، ح ١٠ .

(٣) فروع الكافي ٣/٢١٩ ، ح ٧ .

(٤) سورة المؤمنون : ١٠٠ .

(٥) تفسير القمي ٢/٩٤ .

طالب عليه السلام : أشد ساعات ابن آدم ثلاث ساعات : الساعة التي يعائن فيها ملك الموت ، والساعة التي يقوم فيها من قبره ، والساعة التي يقوم فيها بين يدي الله ، فاما الى الجنة واما الى النار .

ثم قال : ان نجوت يا بن آدم عند الموت فأنت أنت والاهلكت ، وان نجوت يا بن آدم حين توضع في قبرك فأنت أنت والاهلكت ، وان نجوت حين يحمل الناس على الصراط فأنت أنت والاهلكت ، وان نجوت يا بن آدم حين تقوم لرب العالمين فأنت أنت والاهلكت ، ثم تلا « ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون » وقال : هو القبر وان لهم فيها لمعيشة ضنكا ، والله ان القبر لروضة من رياض الجنة ، أو حفرة من حفر النار ^(١) .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام : ما من موضع قبر الا وهو ينطق كل يوم ثلاث مرات ، أنا بيت التراب ، أنا بيت البلاء ، أنا بيت الدود ، قال : فاذا دخله عبد مؤمن قال : مرحباً وأهلاً أما والله لقد كنت أحبك وأنت تمشي على ظهري ، فكيف اذا دخلت بطني فستري ذلك .

قال : فيفسح له مد البصر ، ويفتح له باب يرى مقعده من الجنة ، قال : ويخرج من ذلك رجل لم تر عيناه شيئاً قط أحسن منه ، فيقول : يا عبدالله من أنت ما رأيت شيئاً قط أحسن منك ، فيقول : أنا رأيتك الحسن الذي كنت عليه ، وعملك الصالح الذي كنت تعمله .

قال : ثم تؤخذ روحه فتوضع في الجنة حيث رأى منزله ، ثم يقال له : نم قرير العين ، فلا تزال نفحة من الجنة تصيب جسده ويجدلذتها وطيبها حتى يبعث . قال : واذا دخل الكافر قال له : لا مرحباً بك ولا أهلاً ، أما والله لقد كنت أبغضك وأنت تمشي على ظهري ، فكيف اذا دخلت بطني ستري ذلك ، قال :

(١) الخصال ص ١١٩ - ١٢٠ ، ح ١٠٨ .

فتضمد عليه فتجعله رميماً ويعاد كما كان ، ويفتح له باب الى النار فيرى مقعده من النار .

ثم قال : ثم انه يخرج منه رجل أقبح من رأى ، قال فيقول له : يا عبد الله من أنت ؟ ما رأيت شيئاً أقبح منك ، قال فيقول : أنا عمك السيء الذي كنت تعمله ورأيك الخبيث .

قال : ثم تؤخذ روحه فيوضع حيث يرى مقعده من النار ، لم تزل نفخة من النار تصيب جسده ، فيجد ألمها وحرها في جسده الى يوم يبعث ، ويسلط الله على روحه تسعة وتسعين تينياً تنهشه ليس فيها تنين تنفخ على وجه الارض فتنبت شيئاً^(١) .

أقول : واذا جاز تجسم الاعمال الصالحة والسيئة ، بل الاراء الحسنة والقبیحة ، كما يدل عليه هذا الخبر ، وهو الحق لما فصلنا القول فيه في رسالة لنا معمولة لتحقیق هذه المسألة ، فاخبار غير المعصوم من المكلفين بالامن والوقاية من عذاب يوم القيامة وما بعده لا يوجب اغراءه على الذنب ، لان كل ما يفعله من الصالحات والسيئات سيراه وبصير قريباً له في قبره ، به يتألم ويتنعم .

قال فيثاغورس الحكيم ، وهو من أعظم الحكماء ومن الاقدمين : اعلم أنك ستعارض بأفكارك وأقوالك وأفعالك ، وسيظهر من كل حركة فكرية أو قولية أو فعلية صور روحانية وجسمانية ، فان كانت الحركة غضبية شهوية صارت مادة شيطان يؤذيك في حياتك ويحببك عن ملاقاته النور بعد وفاتك . وان كانت الحركة أمرية عقلية صارت ملكاً تلتذ بمناذمته في دنياك وتهتدي بنوره في آخرتك الى جوار الله وكرامته . وأمثال هذا مما يدل على تجسد الاعمال في كلامه كثير .

هذا وفي الكافي في رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام : ان ارواح المؤمنين

لفي شجرة من الجنة يأكلون من طعامها ويشربون من شرابها ، ويقولون : ربنا أقم لنا الساعة وأنجز لنا ما وعدتنا وألحق آخرنا بأولنا^(١).

قال : وسألته عن أرواح المشركين ، فقال : فسي النار يعذبون يقولون : ربنا لا تقم لنا الساعة ولا تنجز لنا ما وعدتنا ولا تلحق آخرنا بأولنا^(٢).

وفيه عن أمير المؤمنين عليه السلام : شر بشر فسي النار برهوت الذي فيه أرواح الكفار^(٣).

وفيه عنه عليه السلام : شر ماء على وجه الأرض ماء برهوت ، وهو الذي يحضرموت ترده هام الكفار^(٤).

وفيه عن أبي بكر الحضرمي قال قلت لابي جعفر عليه السلام : أصلحك الله من المسؤولون في قبورهم ؟ قال : من محض الايمان ومن محض الكفر ، قال قلت : فبقية هذا الخلق ، قال : يلهو والله عنهم ما يعبا بهم .

قال قلت : وعم يسألون ؟ قال : عن الحجمة القائمة بين أظهركم ، فيقال للمؤمن : ماتقول في فلان بن فلان ؟ فيقول : ذلك امامي ، فيقال : نم أنام الله عينك ويفتح له باب من الجنة ، فلا يزال يتحفه من روحها الى يوم القيامة ، ويقال للكافر : ماتقول في فلان بن فلان ؟ قال فيقول : قد سمعت به وما أدري ماهو ، قال فيقال له : لا دريت قال : ويفسح له باب من النار ، فلا يزال يتحفه من حرها الى يوم القيامة^(٥).

وفي صحيحة ضريس الكناسي قال : سألت أبا جعفر عليه السلام أن الناس يذكرون

(١) فروع الكافي ٣/٢٤٤٤ ، ج ٢ .

(٢) فروع الكافي ٣/٢٤٥٠ ، ج ١ .

(٣) فروع الكافي ٣/٢٤٦٦ ، ج ٣ .

(٤) فروع الكافي ٣/٢٤٦٦ ، ج ٤ .

(٥) فروع الكافي ٣/٢٣٧٧ ، ج ٨ .

أن فراتنا يخرج من الجنة فكيف هو؟ وهو يقبل من المغرب وتصب فيه العيون والادوية .

قال فقال أبو جعفر عليه السلام وأنا أسمع : ان لله جنة خلقها الله في المغرب وماء فراتكم يخرج منها، واليها تخرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كسل مساء ، فتسقط على ثمارها وتأكل منها وتتعمق فيها وتتلاقى وتتعارف ، فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة ، فكانت في الهواء فيما بين السماء والارض تطير ذاهبة وجائبة، وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وتتلاقى في الهواء وتتعارف .

قال : وان لله ناراً في المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفار ويأكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلهم ، فاذا طلع الفجر هاجت الى واد باليمن يقال له برهوت ، أشد حراً من نيران الدنيا ، كانوا فيه يتلاقون ويتعارفون ، فاذا كان المساء عادوا الى النار ، فهم كذلك الى يوم القيامة .

قال قلت : أصلحك الله فما حال الموحدين المقرين بنبوته صلى الله عليه وآله وسلم من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم امام ولا يعرفون ولا يتكلم .
فقال : أما هؤلاء فانهم في حفرهم لا يخرجون منها، فمن كان منهم له عمل صالح ولم يظهر منه عداوة ، فانه يخد له خد الى الجنة التي خلقها الله في المغرب ، فيدخل عليه منها الروح في حفرته الى يوم القيامة ، فيلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيئاته، فاما الى النار واما الى الجنة ، فهؤلاء موقوفون لامر الله .

قال : وكذلك يفعل بالمستضعفين والبله والاطفال وأولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم . فأما النصاب من أهل القبلة ، فانهم يخد لهم خد الى النار التي خلقها الله عز وجل في المشرق ، فيدخل عليهم منها اللهب والشرر والدخان وفورة الحميم الى يوم القيامة ، ثم مصيرهم الى الحميم، ثم في النار يسجرون، ثم قيل لهم أينما كنتم تدعون من دون الله ، أين امامكم الذي اتخذتموه دون الامام

الذي جعله الله للناس اماماً^(١).

ولا يذهب عليك أن في هذه الاخبار وماشاكلها، وهو كثير جداً تباه أو كادت أن تبلغ حد النواتر، مع دلالتها على الثواب والعقاب البرزخين دلالة واضحة على بقاء تلك الارواح : امامتة، أو متعذبة الى يوم القيامة ، وبعده لا موت ولا فناء بالاتفاق .

فالقول بأن الله يفني ويميت جميع ماسواه حتى لا يبقى غيره أحد ، ثم يعيد المكلفين منهم ، فان اريد به اماتة البدن الحيواني العنصري فكذلك ، وان اريد الفناء بالكلية ، فهذه الاخبار حجة عليه ، ونحن قد فصلنا القول فيه في رسالة لنا مفردة ، فليطلب من هناك .

تنبيه :

اختلفت الاخبار في عدد هؤلاء الاولاد ، ففي بعضها ولد كما في موثقة ابن بكير السالفة ، وفي آخر ولدان ، وفي آخر ثلاثة اولاد ، وفي آخر اولاد من غير تعيين عدد كما مرت كلها .

ويمكن تنزيل اختلافها على اختلاف مراتب الصبر والاجر ، فأدناها مسن مات له ولد ، وأوسطها ولدان ، وأعلىها ثلاثة اولاد فما فوقها ، فكل ما كان العدد أكثر كان ثواب المصاب به كذلك مع الصبر ، بل بدونه أيضاً كما سبق ، فباختلاف العدد والصبر والاجر يختلف مراتب درجات الجنة . وربما كان الولد الذي قدمه واحد أو بالصبر عليه يستحق أعلاها درجة وأطهرها مكاناً وأطيبها .

ثم ان المؤمنة أو المسلمة وان لم يذكر في أكثر الاخبار ، الا أن حكمها في ذلك حكم المؤمن ، كما يدل عليه ما روته أم ذر عن أبي ذر زوجته ، ومثله

(١) فروع الكافي ٣/٢٤٦ - ٢٤٧ ، ج ١٣ .

حديث خديجة الكبرى صلوات الله عليها .

بل لا يبعد أن يقال : ثواب المؤمنة ازدياداً تأثرها أكثر من ثواب المؤمن ، والدليل على زيادة تأثرها أنهم يمثلون بذلك فيقولون مثلاً : دخلت على فلان في مصيبة كذا ، فإذا له صراخ كصراخ الثكلى .

وفيه مناقشة^(١) ظاهرة لمن له تأمل صادق ، ومع ذلك فإن ذلك النأثر الزائد في جانبها أكثر من لا كلي ، كما تشهد له المشاهدة والمعاينة بشارته بعد بشارته موت الولد وإن كان مرأً بل أمر ما خلقه الله ، ولا سيما إذا كان شاباً .

كما يدل عليه قول سيدنا أبي عبد الله الصادق عليه السلام في جواب ابن أبي ليلى حيث سأله أي شيء أحلى مما خلق الله عز وجل؟ : الولد الشاب ، فقال : أي شيء أمر مما خلق الله؟ قال : فقده ، فقال له : أشهد أنكم حجج الله على خلقه^(٢) .

ولكن الثواب الذي يستحقه المؤمن على موته خير منه وأحلى ، كما يدل عليه قوله عليه السلام بعد أن عزى رجلاً بابن له : الله خير لابنك منك وثواب الله خير لك منه^(٣) .

وقال عليه السلام : من قدم ولداً كان خيراً له من سبعين ولداً يخلفهم كلهم قد ركب الخيل وقاتل في سبيل الله^(٤) .

أقول : وذلك لأن ثوابه من ولده إذا مات قبله الجنة كما سبق ، وأما ثوابه من جهاد هؤلاء السبعين المخلفين فغير معلوم ، لأن من عمل صالحاً فلأنفسهم يهدون

(١) فإن شدة صراخها وويلها وعويلها لا تدل على أنها أزيد تأثراً منه ، فإن له عقلاً به يصبر في المصائب ويتجرعها ولا يشكو ولا يبث حزنه إلا إلى الله فتأمل «منه» .

(٢) من لا يحضره الفقيه ١/١٨٨ ، برقم : ٥٦٩ .

(٣) من لا يحضره الفقيه ١/١٧٤ ، برقم : ٥٠٨ .

(٤) من لا يحضره الفقيه ١/١٧٦ ، برقم : ٥١٩ .

نعم لما كان هو من أسباب وجودهم كان له دخل مافي هذا الجهاد ، فلعلمه يكون من هذه الجهة مثاباً، وبه يصح استعمال صيغة افعل، فتأمل .
وتم استنساخ وتصحيح هذه الرسالة في (١٧) محرم الحرام سنة (١٤١١)
هـ ق في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه.

رسالة

في شرح حديث انهم يأنسون بكم
فاذا غبتم عنهم استوحشوا

للعامة المحقق العارف

محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازن هادي الخاجوني

المتوفى سنة ١١٢٢ هـ

تحقيق
السيد مهدي الرجائي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد له والصلاة عليه وآله .

وبعد : فاني لما عثرت على هاتين الروایتين الاتيتين وجدتهما متناقضتين فتأملت في دفعه، فلم أجد له مدفعاً، فقلت في نفسي لعل هذا لقصور مني ، فرجعت الى بعض الشروح، فرأيت بعضهم قد تصدى لدفعه، ولكن بما لا يندفع به، فأردت الاشارة اليه ليدفعه من قدر عليه .

فأقول : وأنا العبد الانس بربسه الجليل محمد بن الحسين بن محمدرضا المشتهر باسماعيل .

في الكافي في باب زيارة القبور عن علي بن ابراهيم ، عن أبيه ، عن ابن ابي عمير، عن حفص بن البختري ، وجميل بن دراج ، عن أبي عبدالله عليه السلام في زيارة القبور قال: انهم يأنسون بكم فاذا غبتم عنهم استوحشوا ^(١) .

أي: صاروا بلا أنيس كما كانوا قبل الزيارة ، أو همومين ، أو خائفين ، اذ الوحشة جاءت بهذه المعاني ، والظاهر هنا الاول بقريئة المقابلة . ويظهر منه أن كلا منهم يكون في حفرتة وحده لا أنيس له .

ويؤيده الدعاء المشهور: اللهم ارحم غربته، وصل وحدته، وآنس وحشته وآمن روعته (١) .

فانه يدل على أنه في قبره غريب وحيد لامونس له ، وذلك يلتبس له الداعي من الله أن يصل وحدته ، ويزيل وحشته ، ويؤمن روعته بايصال موصل مونس مؤمن، فهو مادام في القبر مستوحش، فاذا زاره زائر آنس به، فاذا غاب عنه استوحش ، أي : وجد الوحشة على ما في القاموس (٢) ، كما كان كذلك قبل حضور الزائر .

فيفهم منه أن له علماً بمن يزوره عند حفرته، وهو يراه ويأنس به مادام عند قبره .

والظاهر أن وحدته ووحشته انما تكون وقت كونه في حفرته ، لان أرواح المؤمنين تخرج من حفرتهم عند كل مساء ، فتسقط على ثمار الجنة التي خلقها الله في المغرب ، وتأكل منها وتتعمق فيها وتتلاقى وتتعارف ، فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة، فكانت في الهواء فيما بين السماء والارض تطير ذاهبة وجائية ، وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وتتلاقى في الهواء وتتعارف ، كذا في صحيحة ضريس الكناسي عن الباقر عليه السلام (٣) .

ويظهر منها أن وقت زيارة المؤمن ينبغي أن يكون ما بين طلوع الشمس الى غروبها ، وأما في غير ذلك الوقت فالذهاب الى زيارته كالذهاب الى زيارة حي ليس هو في داره ولا دياره ، بل زيارة هذا أنفع من زيارة ذاك ، لقولهم : خير الزيارة فقد المزور، الآن يقال: ان هذا يعم الحي والميت، وفيه تأمل .

(١) فروغ الكافي ٣/٢٢٩، ح ٦٤ .

(٢) القاموس ٢/٢٩٢ .

(٣) فروغ الكافي ٣/٢٤٦-٢٤٧ .

ولعل أنسه بالزائر ولاتكلم بينما ولا مؤانسة ظاهراً بمجرد كونه عند قبره داعياً له، أو تالياً كتاب الله ونحو ذلك، كمؤانسة انسان ورد بقعة أو بلدة ليس لها أنيس بحيوان مثلاً يكون هناك، فانه يأنس به، فاذا غاب عنه استوحش، وكثيراً ما يكون الكاب ونحوه في الليالي الموحشة في السفر والحضر مؤناً للانسان فاذا غاب عنه استوحش، وقد ورد أن النخلة عمة ومونسة .

ولعله لذلك شاع في الساف الى الخلف أن يكون عند قبره أول ليلة يدفن فيها، بل ليالي وأياماً جماعة يقرؤون كتاب الله العزيز، لانه في ذلك الوقت في غاية الوحشة والدهشة، فاذا كانوا عنده يأنس بهم، وبمقتضى الحديث السابق ذلك بالنهار أولى منه بالليل، فتأمل .

ثم ان كونهم في قبورهم وأنسهم بالزوار اذا حضروا ووحشتهم اذا غابوا وخروجهم عن قبورهم عند كل مساء، وسقوطهم على ثمار الجنة وأكلهم منها، وطيرانهم في الهواء، وتعارفهم وتلاقيهم الى غير ذلك، باعتبار أبدانهم المثالية وقوايهم البرزخية، كما تدل عليه أخبار .

منها قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : فاذا قبضه الله صير تلك الروح في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون، فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا (١) .

فان قلت : قد ورد ان القبر اما روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفرة النار (٢) . ومعلوم أن قبر المؤمن روضة، فكيف يستوحش ويكون بلا أنيس أو مهموماً أو خائفاً ؟

قلت : معنى كونه روضة أنه يفسح له قبره، ويخذ له خد الى الجنة التي

(١) فروع الكافي ٣/٢٤٥، ج ٦

(٢) فروع الكافي ٣/٢٤٢، ج ٢

بالمغرب ، فدخل عليه منها الروح في حفرته الى يوم القيامة ، وهذا لا ينافي وحشته ووحده مادام فيه .

هذا وحاصل الحديث المذكور أولاً على ما فهمه منه صفوان بن يحيى حيث قال لابي الحسن موسى عليه السلام : بلغني أن المؤمن اذا أتاه الزائر آنس به ، فاذا انصرف عنه استوحش ، فقال : لا يستوحش (١) .

كذا في الفقيه ان موتاكم المؤمنين اذا حضرتم عند قبورهم يأنسون بكم ، فاذا غبتهم عنهم استوحشوا . وطريق الصدوق الى صفوان هذا اما حسن أو صحيح .

قال في مشيخة الكتاب : وما كان فيه عن صفوان بن يحيى ، فقد رويته عن أبي رضي الله عنه عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن صفوان بن يحيى (٢) . ولا يخفى ما فيهما وهما حسنتان على المشهور وصحیحتان على ما تقرر عندنا من التناقض ، فان مفاد الاولى أن المؤمن بعد انصراف الزائر عنه يستوحش ، ومفاد الثانية أنه بعد انصرافه عنه لا يستوحش .

وتوهم تخصيص الاولى بغير المؤمن ، فاسد لوجه له ، لان المؤمن وسيما مثل جميل بن دراج وحفص بن البختري لا يزور غير المؤمن ولا يترحم عليه ، وغير المؤمن لا يأنس بحضوره ولا يستوحش بغيبته ، وذلك لان العداوة بين المؤمن وغيره لا تزول في البرزخ بل في القيامة أيضاً .

كما قال خليل الرحمن « وبدايبتنا وبينكم العداوة والبغضاء الى يوم

(١) من لا يحضره الفقيه ١/١٨١ ، برقم : ٥٤٤ .

(٢) مشيخة من لا يحضره الفقيه ٤/٤٤٦ .

القيامة» (١) .

وسيدنا الصادق عليه السلام لا يسوغ زيارته ولا يأمر بها ، ولذلك لم يحملها عليه صفوان بن يحيى ، بل حملها على المؤمن ، وهو رضي الله عنه من أئمة فقهاء أبي ابراهيم وأبي الحسن الرضا عليهما السلام ، على ما صرح به الكشي رحمه الله في تسمية الفقهاء ، حيث قال : صفوان هذا من الستة الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وتصديقهم بالفقه من جملة أصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام ، وان صفوان هذا مثل يونس بن عبد الرحمن فسي أنهما أئمة من الاربعة الباقية من الستة (٢) .

ولاجل هذا السبب بعينه لم يدفع التناقض بينهما مولانا التقي المتقي قدس سره بهذا الوجه ، بل دفعه باختلاف الحالين والسببين وبالشدّة والضعف ، حيث قال بعد نقل حديث صفوان بن يحيى في شرحه على الفقيه :

ورد في بعض الاخبار الحسنة - وأراد به ما سبق ذكره - ان الميت يستوحش بعد انصراف الزائر ، فيحمل عدم الاستيحاش على الكامل الذي يوجب العقوبة والكراهة لثلايتك الزيارة ، أو يحمل الاستيحاش على أنه بسبب المفارقة يستوحش لكن بسبب الاستيناس بعالم الارواح بعد المفارقة لا يستوحش (٣) انتهى كلامه رفع مقامه .

وهو أيضاً غير سديد ، لان قوله عليه السلام « لا يستوحش » ان كان نقياً لما بلغ صفوان ، وهو ما رواه في الكافي من قول أبي عبد الله عليه السلام : فاذا غبتم عنهم

(١) سورة الممتحنة : ٤ ، وفيها : وبدانينا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً . وفي

سورة المائدة : ١٤ كذا : فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة .

(٢) اختيار معرفة الرجال ٢ / ٨٣٠ .

(٣) روضة المتقين ١ / ٤٧٠ - ٤٧١ .

استوحشوا (١) .

ومثله ما في الكافي أيضاً عن اسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال قلت له : المؤمن يعلم من يزور قبره ؟ قال : نعم لا يزال مستأنساً به مادام عند قبره ، فاذا قام وانصرف من عند قبره دخله من انصرافه عن قبره وحشة (٢) .

فالتناقض بينهما واضح ، ولا يدفع بمثل هذا التوجيه وان لم يكن نفيآله ، فالجواب غير مقابل للسؤال ، لانه انما سأله عن الاستيحاش الذي بلغه ، فجوابه بنفي الاستيحاش الاخر الذي لم يبلغه ، وهو ما يوجب العقوبة أويكون في عالم الارواح ، ليس بجواب عما بلغه وسأله عنه ، وهو ظاهر .

وما أحسن ما نقله في كامل الصناعة عن المعلم الثاني وحاصله وان لم يحضرني الان لفظه ، انه سئل حلوائياً عن قيمة حلواه وكان ذلك في بغداد ، فقال : بكم تباع حلواك ؟ فمدح الحلوائي حلواه وما أحسن حلوائي ، فضربه المعلم وبالغ فيه ، فشكاه الحلوائي عند الخليفة ، فأحضره وسأل عما جرى ، فقال : اني سألته عن الكمية فأجابني بالكيفية ، فضحك الخليفة وخلاه .

والنقريب ان الجواب بنفي الاستيحاش الكامل ، أو ما يكون في عالم الارواح ، وهو سأله عما بلغه والمفروض أنه غيرهما ، والافالتناقض بحاله غير صحيح ، مع أن لفظ الجواب وهو قوله « لا يستوحش » لا يساعده ، لان ترك تفصيل الحال والمقام يقتضيه يفيد عموم المقال ، فيسدل على نفي الاستيحاش مطلقاً ، وحينئذ يطابق الجواب السؤال .

ولكن بين الخبرين تناقض باثبات استيحاش المؤمن وقت انصراف الزائر عنه ونفيه .

(١) فروع الكافي ٣/٢٢٨ ، ح ١

(٢) فروع الكافي ٣/٢٢٨ ، ح ٤ .

نعم لو كان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « لا يستوحش » أي : المؤمن اذا انصرف عنه الزائر ابتداءً منه لاجواباً عما بلغه وسأله عنه، لكن لهذا التوجيه الاخير وجه في الجملة، لان عالم الارواح مانوس لاوحشة فيه ، والارواح فيه يأنس بعضها ببعض كما سيأتي ، فاذا فارق روح من هذا العالم الى غيره استوحش ، فاذا وجد فيه ما يستأنس به أنس ، فاذا فارقه ذلك الانيس استوحش بسبب المفارقة ، فالاول ما نفاه الكاظم عَلَيْهِ السَّلَامُ ، والثاني ما أثبتته الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ .

روى في الكافي بسنده عن حبة العرنى، قال: خرجت مع أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ الى الظهر، فوقف بوادي السلام كأنه مخاطب لاقوام ، فقامت بقيامه حتى أعيتت، ثم جلست حتى مللت ، ثم قمت حتى نالني مثل ما نالني أولاً ، ثم جلست حتى مللت ، ثم قمت وجمعت ردائي .

فقلت : يا أمير المؤمنين اني قد أشفقت عليك من طول القيام ، فراحة ساعة وطرحت الرداء ليجلس عليه .

فقال: يا حبة ان هو الا محادثة مؤمن أو مؤانسته .

قال قلت: يا امير المؤمنين وانهم لكذلك ؟

قال: نعم ولو كشف لك لرأيتهم حلقةً حلقةً محبتين يتحادثون، فقلت: أجسام أم أرواح؟ فقال: أرواح ومامن مؤمن يموت في بقعة من بقاع الارض الا قيل لروحه: ألحقتي بوادي السلام، فانها لبقعة من جنة عدن (١) .

ويستفاد منه أيضاً أن المؤمن يأنس بزائره ويراه ويحدثه بما عنده لو كان له سمع قابل لسماع ذلك الحديث، ولذلك لم يكن يسمعه حبة مع قربه وحضوره وكان أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ يسمعه ويراهم ويخاطبهم ويحدثهم بما عنده من أخبار هذا العالم .

والتحقيق أن الانبياء والاوصياء وغيرهم من الكاملين والاولياء انما يسمعون أمثال هذا الحديث ، لتعلقهم بعالم المثال ، وتصرفهم في أبدانهم المثالية حال تعلقهم بعالم الملك ، وتصرفهم في هذه الابدان الحسية أيضاً .

وذلك لان تلك الابدان المثالية كالابدان الحسية لها جميع الحواس والمشاعر الظاهرة والباطنة والمدرک فيهما النفس ، الا أنها تدرك في هذا العالم بآلات جسمانية، وفي عالم المثال بآلات شبحانية، فسماعهم ﷺ له كان باعتبار وجوده المثالي الشبحاني لا باعتبار وجوده الحسي الجسماني ، ولذلك لم يكن يسمع ماسمعه من له اذن سامعة على تقدير كونه قريباً منهم .

ولعله من هذا القبيل كان سماع النبي ﷺ صوت عذاب الميت في القبر دون غيره ممن كان معه .

كما ورد في رواية زيد بن ثابت قال : بينا رسول الله في حائط لبني النجار على بغلة له ونحن معه اذ حادت به فكادت تلقيه واذا أقبر ستة أو خمسة ، فقال : من يعرف هذه الاقبر؟ فقال رجل : أنا، قال: فمتى ماتوا؟ قال: في الشرك، فقال : ان هذه الامة تتبلى في قبورها، فلولا أن لاتدافنوا لدعوات الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه الحديث (١) .

وقد نقل عن ارسطاطاليس مامعناه: خاطبني جوهر من الانوار العالية بكثير من الحقائق والمعارف، فقلت: من أنت؟ فقال: أنا طباعك التام .

ولاشك أن هذا الخطاب كان له باعتبار تعلقه بعالم المثال ، وقد كان له تعاق بعالم الملك أيضاً. فكل من له جهتان يمكن أن يحصل له السماعان مادام متعلقاً بالعالمين ومتصرفاً في القالين، ومن هذا القبيل يكون خاضع البدن، كما يظهر من

الرسالة الخلفية^(١) لسيدنا الداماد قدس سره .

وبالجملة سماع أمثال هذه الكلمات والاصوات يحتاج الى نوع آخر من السمع ، فمن أكمل نفسه حتى أوتي مثل هذا السمع يسمعه وان كان حال تعاقه بهذا البدن ، ومن لم يؤت لم يسمع .

* گوش خر بفروش ديگر گوش خر *

ولعل الحكمة في عدم سماع غير الانبياء والاصياء أمثال هذا الحديث والاصوات ، واحتياجهم في ذلك الى أخبار واسطة صادقة أنهم لو سمعوه لصار الايمان به ضرورياً فيرفع التكليف، لان تصديقهم حينئذ يكون بديهياً، فلا يترتب عليه ثواب .

ولذلك سمعت صوت عذاب القبر بنقله رسول الله ﷺ ، فحدث به لكونه منفراً موحشاً، ولم يسمعه زيد ولا غيره ممن كان مع رسول الله ﷺ من المكلفين . فان قلت: من المقرر عندهم أن لكل أحد مثالا في هذا العالم ، فكان ينبغي أن يسمع هذا وأمثاله كل منهم .

قلت: قد علم جوابه مما سبق، وهو أن غير الكاملين منهم انما لم يسمعه لقصانه وقصوره من التصرف في بدنه المثالي والإطلاع على ما في هذا العالم حال تعاقه بهذا البدن وتصرفه فيه ، وانما ذلك للكاملين منهم ، فكل ما كانت النفس أكمل وهي الى هذا العالم أميل وأقبل كان تصرفها في أبدانها المثالية أكثر وحظها بالإطلاع على ما في هذا العالم أوفر .

ولذا كان تصرف سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام في أبدانه المثالية أكثر ممن تصرف غيره ، حتى أنه يظهرها في مواضع شتى في وقت واحد أو أوقات تترى،

(١) أوردتها في مقدمة كتاب التعليقة على اختيار معرفة الرجال للسيد الداماد المطبوع

في ص ١٢ ، بعنوان مكاشفاته ، فراجع .

كما نقل أنه عليه السلام أفطر في ليلة عند أربعين نفرأ من أصحابه ، ومثله كان في بعض غزواته على ما نقل .

ومنه يظهر أن لتلك الاشباح المثالية مظاهر في هذا العالم اذا ظهرت فيها أمكن ادراكها بالبصر ، كما كان يدرك النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة جبرئيل عليه السلام في صورة الدحية الكلبية ، والله يعلم .

وأيضاً يستفاد منه أن الزائر ينبغي أن يكون قائماً مادام زائراً وان طالت مدة زيارته ، ولعل ذلك لتعظيم المؤمن ، اذ لم يكن هناك مانع من قعوده عليه السلام مع طول قيامه ، حتى أشفق على تضرره به حبة العرنبي . والسبب في عدم الكشف على غير المعصوم وعدم رؤيته لهم ماسبق من أن التكليف يصير ضرورياً لو كشف . ثم لا بعد في أن يكون بعض المحسوسات مستوراً على بعض دون بعض ولا سفسطة فيه ، كما أن بعض المعقولات مستور على بعض دون بعض ، وذلك لان الله قادر على أن يحجبهم عن أبصارنا لضرب من المصلحة ، كما ورد في أخبار العامة والخاصة في تفسير قوله تعالى «واذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً»^(١) ان الله تعالى أخفى شخص النبي صلى الله عليه وسلم عن أعدائه مع أن أولياءه كانوا يرونه .

وانكار أمثال ذلك يقضي الى انكار أكثر معجزات الانبياء والاصياء عليهم السلام ، ولذلك سلمه حبة ولم يسأل عن حقيقته بل سأل عن حقيقتهم ، فقال عليه السلام : انهم ارواح ، وهذا من مقولة كالم الناس على قدر عقولهم .

والمراد أنهم ماداموا في عالم البرزخ متعلقون بأبدان وأشباح مثالية متوسطة بين كثافة الماديات ولطافة المجردات ، لان البرزخ عالم بين العالمين وأمرين الامرين ، والا لم يتصور قعودهم واحتباؤهم وتحادثهم وحلقتهم ، الى غير ذلك

مما هو من خواص الاجسام ، وحبه لما لم يتفطن منه على حالهم سأل عنه ، فأجاب عليه السلام على قدر فهمه ، فافهم .

ثم الظاهر أن أرواح المؤمنين قد تكون بوادي السلام وهو ظهر الكوفة ، كما في رواية أخرى ، ويفهم من رواية حبة أيضاً ، وذلك لما سبق في صحيحة الكناسي من أنها تخرج من حفرها عند كل مساء ، وتسقط على ثمار الجنة الغربية ، وتكون فيها الى طلوع الفجر ، فاذا طلع هاجت منها وتفرجت في الجو وتمهد حفرها .

هذا ولتعد الى ما كنا فيه فنقول : وأما ذكره صاحب المنتقى بعد نقله حديث صفوان بقوله قلت : وجه الجمع بين هذا الخبر والسابق حمل استيحاش الميت^(١) هناك على نوع من المجاز واردة الحقيقة من المنفي ، أو حمل الاول على الزائر الذي يعرفه الميت وله به اختصاص ، والثاني على غيره أو نحو ذلك من التأويلات المناسبة للمقام^(٢) .

ففيه أن أمثال هذه التأويلات لا تدفع الاشكال على ما حررناه ، فان حمل ما بلغ صفوان من استيحاشه عند انصراف الزائر عنه على المجاز ، وهو خلاف ظاهر ما بلغه ، وظاهر الحديث الاخر المروي عن الكاظم عليه السلام وقد سبق والدعاء المشهور وآنس وحشته . وحمل المنفي على الحقيقة ، يوجب عدم مطابقة الجواب السؤال .

لانه سأل عن هذا الاستيحاش المجازي الثابت له بعد انصراف زائره عنه ، فالجواب بنفي الاستيحاش الحقيقي لا يوافقه ، وكذا حمل الاول على الزائر المعروف والثاني على غيره .

(١) في المصدر : الميث .

(٢) منتقى الجمان ١ / ٣١١ .

وبالجملة حاصل الكلام في هذا المقام أن مانفاه الكاظم عليه السلام ان كان هو الذي أثبتته الصادق عليه السلام فبينهما تناقض ، والا فالجواب لا يطابق السؤال ، ولا يمكن هنا ترجيح احدى الروايتين على الاخرى بالسند ولا بالمتن ولا بغيرهما من الوجوه المذكورة في أصول الاصحاب ، كما لا يخفى على اولي الالباب، وطني أن هذا مما لا مدفع له ، فمن ادعاه فعليه البيان .

والصلاة على سيد الانس والجان محمد وآله أمناء الرحمن وشرفاء ما في حيز الامكان في كل مكان وأوان وزمان .

وتم استنساخ وتصحيح هذه الرسالة في (١٨) محرم الحرام سنة (١٤١١) هـ في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه .

رسالة

شرح حديث النظر الى وجه العالم عبادة

للعالمه المحقق العارف

محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازن همداني الخاجوي

المتوفى سنة ١١٢٣ هـ

تحقيق
السيد مهدي الرجائي

لَبَّيْكَ يَا رَبَّنَا اللَّهُ أَكْبَرُ

في الفقيه في باب فضائل الحج : وروي أن النظر الى الكعبة عبادة ، والنظر الى الوالدين عبادة ، والنظر الى المصحف من غير قراءة عبادة ، والنظر الى وجه العالم عبادة ، والنظر الى آل محمد عليهم السلام عبادة^(١) .

اطلاق النظر فيما سوى العالم وتقييده فيه بالوجه ، يدل على أن تلك العبادة المخصوصة الحاصلة بالنظر لا تحصل الا اذا كان المنظور اليه فيه هو الوجه . والمراد به هنا : اما العضو المخصوص ، وخصه بالذكر لكونه من أشرف أعضائه الظاهرة ، وفيه يظهر أكثر ما في باطنه من الفرح والسرور والغم والهـم والجوع والعطش وما صدر منه من العبادات « سيماهم في وجوههم من أثر السجود »^(٢) .

أو كل ما هو من مقادير البدن ، لان الوجه في اللغة عبارة عن مستقبل كل شيء . ويؤيده ماورد في بعض الاخبار من أن النظر الى باب العالم عبادة . وعلى الثاني فلو كان هذا العضو مستورا بالنقاب ونحوه ، كان النظر الى

(١) من لا يحضره الفقيه ٢/٢٠٥ ، برقم ٢١٤٤٤ .

(٢) سورة الفتح : ٢٩ .

مقاديرم بدنه وان كان مستورة بلباسه عبادة ، كما أن النظر الى الكعبة وان كانت مستورة بالاستار، وكذلك الى الوالدين وآل محمد عبادة .

نعم لابد في كون النظر الى المصحف عبادة من أن يكون مفتوحاً بقراءة « من غير قراءة » وهل يعتبر في هذا الناظر أن يكون من أهل العلم أو يدخل فيه العوام ؟ لفظ الحديث يشملهما ، فتأمل .

وأما على الاول ، فلا يكون النظر اليه عبادة ، الا اذا كان المنظور اليه هو العضو المخصوص بخصوصه ، والظاهر أن النظر اليه بأي معنى كان انما يكون عبادة اذا كان نظر ميل ومحبة ورحمة وشفقة ، ضرورة أن النظر اليه نظر غضب وخصومة واستهزاء وعداوة لا يكون عبادة ، بل هو وزر على الناظر ووبالعليه . وانما كان النظر اليه عبادة ، لانه يذكر الله الناظر ويرغبه في الآخرة ، ويعرضه عن الدنيا وزخارفها ، ولان نظره هذا كاشف عن ميله ومحبه للعالم ومن يروج الدين وينصره ، فيكون راضياً بأفوالهم وأفعالهم ، والراضي بفعل المحسن شريكه في احسانه ، كما أن الراضي بفعل المسيء شريكه في اماءته .

ولان العلماء اولاد روحانيون للانبياء ، لانهم يقتبسون العلوم من مشكاة أنوارهم ، ويرثون ملكات أرواحهم .

كما أشار اليه سيدنا الصادق عليه السلام بقوله : ان العلماء ورثة الانبياء وذلك أن الانبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً ، وانما أورثوا الاحاديث من أحاديثهم ، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ خطأ وافرأ ، فانظروا علمكم هذا عن تأخذونه ، فان فينا أهل البيت فسي كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين^(١) .

ويظهر منه أن المراد بالعالم الذي يكون النظر اليه عبادة هو عالم أهل البيت عليهم السلام. فلا يكون النظر الى علماء السنة عبادة، بل هو محض معصية، كما يظهر من قوله عليه السلام «تحريف الغالين» الى آخر ما أفاده وأجاده، فان المراد بهم هؤلاء الضالون الغالون المحرفون المبطلون المتحلقون الجاهلون المأولون، كابي حنيفة في عصره عليه السلام واخوته الثلاثة في سائر الاعصار ومن يمشي مشاهم .
 واذا كان النظر الى العالم لعلمه عبادة، فالعالم دائماً في عبادة، ولذلك ورد أن نوم العالم عبادة، وان العالم أعظم أجراً من الصائم القائم الغازي في سبيل الله .

ثم ظاهر الخبر يفيد أن النظر الى العالم بما هو عالم، كما يشعر به تعليق الحكم على الوصف عبادة، عاملاً كان بعلمه أم لا، عملياً كان علمه أم لا، أوجب علمه الخشية أم لا، ينتفع من علمه أم لا .
 ولكن ورد في بعض الاخبار أن المراد به العامل، وهو الموافق للعقل، فان العالم من غير عمل أسوء من الفاسق، فكيف يكون النظر اليه عبادة؟ وهو لتركه علمه هالك .

وقد ورد أن أهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه^(١).
 وعن الصادق عليه السلام في قول الله جل وعز «انما يخشى الله من عباده العلماء»^(٢)
 قال: يعنى بالعلماء من صدق قوله فعله، ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم^(٣).
 وعن سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام: أيها الناس اذا علمتم فاعملوا لعالمكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله، بل قد رأيت

(١) اصول الكافي ١/٤٤١، ح ١ .

(٢) سورة فاطر: ٢٨ .

(٣) مجمع البيان ٤/٤٠٧ .

أن الحجة عليه أعظم والحسرة أدوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله ، وكلاهما حائر بائر^(١).

وقال بعض أصحابنا : الفقه لغة العلم : اما مطلقا ، كما يفهم من ظاهر أقاويل أهل اللغة ، أو العلم الحاصل عن استعمال فطنة ودقة نظر ، كما يفهم من كلام صاحب الكشاف ، ثم غلب على علم الشريعة بأنواعه ، سواء تعلق بالاعمال أو بتهديب الاخلاق ، أو بالعقائد المفضية اليهما ، لدقة مسالكه واحتياجه الى زيادة استعمال فطنة وتدقيق نظر.

وتدل على تلك الغلبة روايات :

منها : صحيحة أبان بن تغلب ، قال : سئل أبو جعفر عليه السلام عن مسألة فأجاب فيها ، فقيل : ان الفقهاء لا يقولون هذا ، فقال : يا ويحك وهل رأيت فقيهاً قط؟! ان الفقيه حق الفقيه الزاهد في الدنيا ، الراغب في الآخرة ، المتمسك بسنة النبي صلى الله عليه وآله^(٢).

وتخصيصه بعلم الفروع اصطلاح مستحدث حدث بعد الصحابة والتابعين ، وليس في كلام الاسلاف منه عين ولا أثر .

وكذلك العلم غلب على علم الشريعة ، لشرفه ، ولانه هو العلم النافع ، فكان العلم منحصر فيه ، كما دلت عليه الظواهر ، مثل قوله تعالى «انما يخشى الله من عباده العلماء»^(٣) حيث دل بمنطوقه على أن العلماء يخشون الله لعلمهم ، لان تعليق الحكم على الوصف يشعر بعليته ، وبفهوميه على أن غير العلماء لا يخشون الله لجهلهم بالتقريب المذكور .

(١) بحار الانوار ٣٩/٢ ، ح ٦٩ .

(٢) اصول الكافي ٧٠/١ ، ح ٨٣ .

(٣) سورة فاطر : ٢٨ .

وأما الاصطلاح المستحدث ، فلم يثبت في العلم كما ثبت في الفقه ، وكان الوجه فيه أن الفقه لما اعتبر في مفهومه لغة ثم عرفاً تدقيق النظر واستعمال الفطنة ، خص بعلم الفروع بتلك المناسبة ، لاحتياجه الى مزيد تدقيق واستعمال فطنة ، بخلاف العلم فإنه لم يعتبر ذلك في مفهومه لالغة ولا عرفاً .

وأنت خبير بأن فسي الآية جعل العلم موجباً للخشية ، ومعناه كما قيل : ان المخشية لا توجد بدون العلم ، لا كلما وجد العلم وجدت المخشية ، لا يزم أن مالا خشية فيه لا يكون علماً .

وقال الطبرسي رحمه الله : ومتى قيل قد نرى من العلماء من لا يخاف الله ويركب المعاصي ، فالجواب أنه لا بد من أن يخافه مع العلم به ، وان كان ربما يؤثر المعصية عند غلبة الشهوة لعاجل اللذة^(١) .

والظاهر من كلامه هذا أن العلم بالله لا ينفك عن المخشية له ، كما أن المخشية له لا تنفك عن العلم به ، فهما متلازمان ، فكل ما تحقق أحدهما تحقق الاخر ، كما أشار اليه الغزالي .

ولما كان مدار الخشية على معرفة المخشى ، كانت المخشية له تعالى على حسب العلم بنعوت كماله وصفاته جلالة ، فمن كان أعلم به كان أخشى له . وفي الحديث : أعلمكم بالله أشدكم خشية له^(٢) .

هذا وقال بعض الفضلاء : المراد بالعام قريب مما يراد من الفقه لا المعاني المصطلحة المستحدثة ، كحصول الصورة أو الصورة الحاصلة عند العقل ، أو ملكة تقدر بها على ادراكات جزئية ومما أشبه ذلك ، فان العلماء ورثة الانبياء ، وليس شيء من هذه المعاني ميراث الانبياء .

(١) مجمع البيان ٤/٤٠٧ .

(٢) نفس المصدر .

أقول : قد سبق عن الصادق عليه السلام أنه قال : ان الانبياء انما أورشوا الاحاديث
 بمن أحاديثهم ، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً . وعلى هذا فالمراد
 بالعلماء هم المحدثون العاملون بها ، لقوله عليه السلام في حديث آخر يعنى بالعلماء
 من صدق قوله فعله ، ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم .

ثم قال هذا الفاضل : وقد قال الله تعالى «انما يخشى الله من عباده العلماء»
 فقد جعل العلم موجباً للخشية والخوف ، لتعاقب الحكم على الوصف ، فجميع
 ما ارتسم في ذهنك من التصورات والتصديقات التي لا توجب لك الخشية والخوف
 وان كانت في كمال الدقة والغموض ، فليست من العلم في شيء بمقتضى الآية
 الكريمة ، بل هي جهل محض ، بل الجهل خير منها انتهى كلامه .

وفيه ان العلم عبارة عن انكشاف المعلوم على العالم : اما بذاته ، أو بصورته
 من غير أن يعتبر فيه افادة الخشية وعدمها . نعم لو كان المعلوم مما له هيبة فر بما
 يوجب العلم به خشية وخوفاً اذا تصور من تلك الجهة .

والآية لا تدل على أن العلم بغير الله أيضاً يوجب الخشية حتى يلزم من
 انتفائها انتفاؤه ، وانما تدل على أن العلم بالله وبصفاته يوجب ذلك ، وهو كذلك كما
 أشار اليه علي بن الحسين صلوات الله عليهما «سبحانك أخشى خلقك لك أعلمهم
 بك» وقال علي عليه السلام :

رأيت العلم علمين^(١) فمسموع ومطبوع

فلا ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع

كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

وهذا يدل على أن العلم يطابق على العلم بالشرعيات وهو المسموع ، وعلى

العلم بأصول الدين وهو المطبوع ، سواء أوجب الخشية أم لا .

(١) في بعض الروايات : رأيت العقل عقليين «منه» .

وبالجملة العلم هو اليقين الذي لا يدخله احتمال ، هذا هو الاصل فيه لغة
وشرعاً و عرفاً، وكثيراً ما يطلق على الاعتقاد الراجح المستفاد من سند ، سواء كان
يقينياً أم ظنياً .

ومنه قوله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات »^(١) الآية ، أراد الظن المتأخم
للعلم لا العلم حقيقه فانه غير ممكن ، وعبر عن الظن بالعلم ايذاناً بانه كهو فسي
وجوب العمل به ، فتأمل .

ومما قررناه يمكن أن يستفاد أن الجامع لعلمي الاصول والفروع هو العالم
الذي يكون النظر الى وجهه عبادة ، والمتكفل لذلك علمي الكلام والفقه ،
ولكل في زماننا هذا متعلقات لا يتحصل الا بها ، فمن لم يحصلها فلا عبرة به ولا
بعلمه .

والحاصل أن المراد بالعالم هنا من يعلم الاصول والفروع بالادلة التفصيلية
التي يقتدر معها على التحرير والتقدير ودفع الشكوك والشبهات .
ولما كان كمال القسم العملي بالعمل ، فمن لم يعمل به فكانه ليس بعالم ، ولذلك
سلبوه عنه فسي الاخبار ، والافهو عالم ينتفع بعلمه فسي دفع شكوك المعاندين
وشبهات الجاهلين ، وان لم ينتفع هو بهذا القسم لتركه العمل بمقتضاه كلاً أو
بعضاً .

والاول بعيد بل غير واقع ، والثانسي لا ينفي كون النظر اليه عبادة ، كيف
ومداد العلماء يرجح على دماء الشهداء ، ولا أقل من أن يكون هذا غير مدفوع
عنه بتركه بعض الاعمال ، فتأمل .

فان كان مع احتوائه على الاصول والفروع عالماً بما خلاهن ، كان فاضلاً ،

ويكون النظر الى وجهه أفضل وأكثر ثواباً .

روى ابراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المسجد ، فاذا جماعة قد أطافوا برجل ، فقال : ما هذا ؟ فقيل : علامة . فقال : وما العلامة ؟ فقالوا له : أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها وأيام الجاهلية والاشعار العربية .

قال فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : هذا علم لا يضر من جهله ، ولا ينفع من علمه ، ثم قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : انما العلم ثلاثة : آية محكمة ، أو فريضة عادلة ، أو سنة قائمة ، وما خلاهن فهو فضل ^(١) .

ويستفاد منه أن العلم النافع بعد العلم بالاصول هو هذه الثلاثة ، فالاول هو العلم بالكتاب ، والثاني هو العلم بالاحكام ، والثالث اشارة الى الاحاديث المنقولة عنهم عليهم السلام .

ولا يخفى أن العلم بالاصول أيضاً يستفاد من هذه الثلاثة ، فتأمل فمن علمها فهو العالم الذي يكون النظر الى وجهه عبادة ، وفقنا الله لذلك بمنه .

وتم استنساخ وتصحيح هذه الرسالة فسي (٢١) محرم الحرام سنة (١٤١١) هـ ق في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه .

رسالة
في تفسير آية فاخلع نعليك
أنك بالواد المقدس

للعالمة المحققة العارفة
محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازن الهدراني الخاجوني
الموتى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق
السيد مهدي الرجائي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

في كتاب كمال الدين وتمام النعمة باسناده عن سعد بن عبد الله القمي أنه سأل القائم عليه السلام عن مسائل ، من جملتها أنه قال قلت : فأخبرني يا ابن رسول الله عن أمر الله تبارك وتعالى لنبيه موسى عليه السلام «فاخضع نعليك انك بالواد المقدس»^(١) فان فقهاء الفريقين يزعمون أنها كانت من اهاب الميتة .

فقال عليه السلام من قال ذلك فقد افتري على موسى واستجهله فسي نبوته ، لان الامر فيها ماخلا من خطيئين : اما أن تكون صلاة موسى فيها جائزة أو غير جائزة ، فان كانت صلاته جائزة جازله لبسها في تلك البقعة ، اذ لم تكن مقدسة مطهرة بأقدس وأطهر من الصلاة ، وان كانت صلاته غير جائزة فيها ، فقد أوجب على موسى عليه السلام أنه لم يعرف الحلال من الحرام وماعلم ماجاز فيه الصلاة وماالم يجز ، وهذا كفر^(٢) .

أقول : لا يخفى ما في هاتين الملازمتين من النظر ، لان جواز الصلاة فيها لانسلم أنه يستلزم جواز لبسها في تلك البقعة المقدسة لمكان الاحترام .

(١) سورة طه : ١٢ .

(٢) كمال الدين ص ٤٦٠ .

الأيرى أنه يجوز لنا أن نصلي في نعالنا هذه ولا ندخل بها المشاهد المقدسة المطهرة، بل نخلعها لنباشر تلك البقاع المتبركة بأقدامنا تبركا واحتراماً ، ولذلك قيل : انه ﷺ أمر بخلع نعليه ، لان الحفوة تواضع وأدب ، ولذلك طاف السلف حافين . وعلى تقدير تسليم الاستلزام ، فليس كلما يجوز يفعل له كان الاحترام ، قيل : انه ﷺ أمر بخلع نعليه ، فان بساط الحق لا يوطأ بنعلين . مع أن عدم جوازها فيها لا يستلزم عدم جواز لبسها مطلقاً ، اذ ليس كلما لا تجوز الصلاة فيه لا يجوز لبسه ، لجواز لبسه في غيرها وفي غير تلك البقعة المباركة ، ولذا أمر ﷺ بخلعها فيها احتراماً ، فظهر أنه لا يلزم من عدم جوازها فيها عدم معرفته ﷺ بالحلال من الحرام ، فالملازمة ممنوعة والسند مامر .

وبالجملة فللخصم وهو عامة العامة ، فان ذلك كان مذهباً لهم ، أن يختار هذا الشق الثاني ويمنع الملازمة ، ويقول : انه ﷺ كان عارف الحلال من الحرام ، وعالماً بأنه لا تجوز الصلاة فيهما ، وكان يخلعهما في حالها ، الا أنه كان يلبسهما في غيرها ، فلما وصل الى تلك الوادي وكانت مقدسة أمر بخلعهما ليباشر الوادي بقدميه تبركا واحتراماً ، والصلاة في اهاب الميتة بعد دبنه وان جازت على مذهب الخصم الا أن المانع لامذهب له .

نعم لا تجوز الصلاة بل الانتفاع مطلقاً باها بها وان دبح على مذهبه ﷺ ومذهب شيعته ، وهذا كلام آخر لا يكون حجة عليهم ، وهو ﷺ في صدد الاحتجاج عليهم ، فتأمل .

ثم قال القمي قلت : فأخبرني يامولاي عن التأويل فيهما ، قال : ان موسى ﷺ ناجى ربه بالوادي المقدس ، فقال : يارب اني قد أخلصت لك المحبة مني ، وغسلت قلبي عن سواك وكان شديد المحبة لاهله ، فقال الله تبارك وتعالى «اخلع نعليك» أي : أنزع حب أهلك من قلبك ان كانت محبتك لي خالصة ، وقلبك من

الميل الى من سواي مغسولا^(١) انتهى .

وبين شدة محبته لاهله واخلاصها لله وغسله قلبه عما سواه منافرة ، والتعبير عن نزع حب الاهل بخلع النعلين بصيغة التثنية بعيد .

وفي معاني الاخبار: اخلع نعلك أي : ارفع خوفك ، يعنى خوفه من ضياع أهله وقد خلفها تمخض وخوفه من فرعون ، ثم قال : وروي ان نعليه كانتا من جلد حمار ميت^(٢) .

وقيل : فاخلع نعلك أي : فرغ قلبك عن ذكر الدارين . وقيل : معناه فرغ قلبك من الاهل والمال .

وفي الفقيه سئل الصادق عن قول الله عزوجل لموسى « فاخلع نعلك انك بالوادي المقدس طوى » قال : كانتا من جلد حمار ميت^(٣) .

وكان ذلك مذهباً للعامة ، فتكلم عنه بما يوافقهم للتقية ، وفي قوله « غسلت قلبي عن سواك » دلالة على أنه كان فيه سواه ولكنه غسله عنه .

وهذا دون ما نقل عن سيدنا أمير المؤمنين سلام الله عليه أنه قال في جواب أعرابي سأله بقوله : بم نلت ما نلت من المنزلة والرافى ؟ : قعدت على باب قلبي ، فلم أدرع أن يدخله سوى الله ، صلى الله عليه وعلى من انتسب اليه .

وتم استنساخ وتصحيح هذه الرسالة في (٢١) محرم الحرام سنة (١٤١١) هـ ق في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه .

(١) كمال الدين ص ٤٦٠ .

(٢) علل الشرائع ص ٦٦ . روى في كتاب علل الشرائع هذين الحديثين أعنى كونهما من جلد حمار ميت ، وقوله « أي ارفع خوفك » مسندين عن الصادق عليه السلام « منه » . وراجع البحار ٦٤/١٣ .

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

رسالة
في تعيين ليلة القدر

لِلْعَلَمَةِ الْمُحَقِّقِ الْعَارِفِ
هَدَّاسِ عَيْلِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمَازِنِ بْنِ رَافِي الْخَاجَوِيِّ
الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ١١٧٣ هـ

تحقيق
السيد مهدي الزجاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل ليلة من السنة خيراً من ألف شهر، والصلاة على محمد وآله الذين تنزل الملائكة والروح عليهم ليلة القدر باذن ربهم من كل أمر، سلام هي حتى مطلع الفجر .

وبعد : فاني كنت وأنا العبد الضعيف النحيف الفاني محمد بن الحسين المشتهر باسماعيل المازندراني في الليلة الثانية من الشهر الثالث من شهور السنة الثالثة والستين والمائة فوق الالف من الهجرة النبوية المصطفوية عليه وعلى آله ألف سلام وألف تحية ، في دار ضيافة لنا في صحبة جمع من الاصحاب .

فسألني خلال الصحبة والاختلاط بعض الاحباب عن اختلاف ليلة القدر بالنسبة الى سكان المساكن الشرقية والغربية ، وقال : في أية ليلة منها تنزل الملائكة والروح على الامام عليه السلام؟ وأيتها يكون العمل الصالح فيها خيراً من ألف شهر؟ فأجبت على الفور بالهام من الله تبارك وتعالى بما سنذكره في تلك العجالة ، فبعد ما تأملت فيه ألفيته مطاباً للامر نفسه ، فأردت ابراده في هذه الرسالة ليكون تذكرة له دام عزه وتبصرة لغيره .

فأقول : وبالله التوفيق ظاهر أكثر الاخبار^(١) الواردة في طريقنا يفيد أن ليلة القدر النازل فيها الملائكة على الامام عليه السلام في بقعة هوفها غير خارجة عن احدى تلك الليالي الثلاث ، ليلة تسع عشرة ، ليلة احدى وعشرين ، ليلة ثلاث وعشرين . وانما وردت مبهمة غير معينة عندنا ، وان كانت معينة عنده عليه السلام .

كما يدل عليه ما في بصائر الدرجات عن أبي الهذيل عن أبي جعفر عليه السلام قال قال : يا أبا الهذيل انا لا يخفى علينا ليلة القدر ، ان الملائكة يطوفون بنا فيها^(٢) . لضرب من المصلحة ، كساعة الاجابة واسم الاعظم ونحوهما ، ولكن تلك الليلة الواحدة بناءً على ما ثبت من كرية الارض وعليه فقهاؤنا تتعدد في سنة واحدة بتعدد البلدان والبقاع شرقية وغربية ، كما أن رؤبة الهلال والعيد وغير ذلك أيضاً كذلك .

لذلك قال الفاضل العلامة في التذكرة : ان الارض كرة فجاز أن يرى الهلال في بلد ولا يظهر في آخر ، لان حدة الارض مانعة لرؤيته ، وقد رصد ذلك أهل المعرفة وشوهد بالعيان خفاء بعض الكواكب الغربية لمن جد فسي السير نحو المشرق وبالعكس .

أقول : فيختلف بذلك ، أي : باختلاف البلدان في طلوع الكواكب وغروبها ليلة القدر فيها ، فرب بلدة تكون ليلة القدر فيها مثلاً ليلة الجمعة ، وهي في بلد آخر انما تكون في ليلة الخميس وهكذا ، وتكون كل ليلة من تلك الليالي ليلة القدر شرعاً ، ويكون العمل الصالح فيها من الصلاة والزكاة وأنواع الخير في

(١) انما قال أكثر الاخبار ، لان بعضها يفيد انحصارها في ليلتين احدى وعشرين أو ثلاث وعشرين ، بل يفيد بعضها انحصارها في ليلة ثلاث وعشرين ، وان فيها أنزل القرآن ، ولا شك أن نزوله كان في ليلة القدر ، لقوله « انا أنزلناه في ليلة القدر » « منه » .

(٢) بصائر الدرجات ص ٢٢١ ، ح ٥ .

تلك البقاع خيراً من العمل في ألف شهر ليس فيها ليلة القدر ، الى غير ذلك من أحكام تلك الليلة المباركة ، فمن أحياها في أية بقعة من تلك البقاع وعمل فيها أعمالها ، فقد أدركها وفاز بما وعده الشارع .

ويمكن أن يتفق لشخص أن يدركها في سنة واحدة في بقعتين أو أكثر ويفوز بثوابها ، وذلك مثل العيد فإنه أيضاً يتعدد بتعدد البلدان شرقاً وغرباً ، ويكون كل عيد من تلك الاعياد عيداً شرعياً ، يترتب على الاعمال الواقعة فيها ليلاً ونهاراً ثوابها .

وبالجملة ليلة القدر النازل فيها الملائكة على الامام عليه السلام في أرض هو فيها وان كانت في كل سنة واحدة بالعدد ، الا أن ليلة القدر التي يكون العمل الصالح فيها خيراً من العمل في ألف شهر بالنظر الى سكان تلك البقاع الشرقية والغربية متعددة بتعدد تلك البقاع التي يرى الهلال في بعضها دون بعض .

فكل بلد غربي بعد عن الشرقي بألف ميل يتأخر غروبه عن غروب الشرقي بساعة ، فرؤية الهلال في أحدهما دون الآخر لامانع منه ، وعليه يتفرع تعدد ليلة القدر واختلافها بالنسبة الى المساكن الشرقية والغربية ، وكلها ليلة القدر الشرعية ، لان تخصيصها ببلد دون بلد غير معلوم ولا مفهوم من الاخبار ، بل الظاهر منها خلافه .

الا أن نزول الملائكة على الامام عليه السلام في سنة واحدة منها ، ويمكن أن يكون في كل منها ، بأن يكون عليه السلام في كل ليلة من تلك الليالي في بقعة من تلك البقاع بطي الارض ونحوه ، ليدرك ثواب عمل تلك الليلة ، فتتعدد عليه ليلة القدر في سنة واحدة .

بل نقول : لا بعد في أن تكون ليلة قدره عليه السلام أيضاً واحدة ، ولكن يكون نزول الملائكة عليه في كل ليلة من تلك الليالي القدر ، بأن يعرضوا عليه في كل

ليلة ما يتعلق بأحوال سكان البلدة التي تلك الليلة ليلة قدرهم، فان نزول الملائكة عليه في ليلة القدر أعم من أن تكون ليلة قدره أو ليلة قدرهم، كما يستفاد من الآية، فان المفهوم منها أن الملائكة والروح تنزل في ليلة القدر على امام الزمان، وهو يعم الليلتين معاً ولا يخفى .

وعلى هذا فكل من تلك الليالي مصداق ليلة القدر النازل فيها الملائكة على الامام عليه السلام بما يكون من السنة الى السنة، فنأمل .

نعم ليلة القدر التي نزل فيها القرآن جملة الى السماء الدنيا، كما هو ظاهر انا أنزلناه في ليلة القدر، وقد وردت فيه عدة أخبار واحدة بالعدد لاتعدد فيها، ولكنها لا يعلم أنها كانت ليلة قدر سكان أية بلدة . وعلى هذا فلا بد من الاستخدام في ضمير «فيها» في قوله «تنزل الملائكة والروح فيها» فتدير .

والحاصل أن تعدد ليلة القدر في سنة واحدة بالنسبة الى أهل المساكن الشرقية والغربية، ونزول الملائكة في كل منها على الامام بأحكام أهل تلك المساكن، وكون العمل المصالح في كل منها خيراً من العمل في ألف شهر، مما لا مانع منه لا عقلاً ولا نقلاً .

بل الواقع كذلك، لان من ضروريات مذهب أهل البيت عليهم السلام بقاء ليلة القدر الى يوم القيامة، ولا شك في اختلافها باختلاف البلدان، وقد سبق أن تخصصها ببعضها دون بعض لاوجه له، اذ لا دليل عليه، وخاصة بالاضافة الى الاعمال، فانهم عليهم السلام قد رغبوا الناس بالاشتغال فيها بالصلاة والدعاء والمسألة ليدر كوا فضلها وما أعد للعمل فيها، ولم يخصصوها في شيء من الاخبار فيما علمناه ببلد دون بلد، وترك التخصص والتفصيل دليل العموم وهو ظاهر .

ثم اني بعدما أجبته زاد الله عمره الشريف في ذلك المجلس المنيف بما سبق من الجواب، رجعت الى كتب الاصحاب، فوجدت فيها بعد التصفح والتتبع

ما يشيد أركان ما قلناه .

قال بعض الافاضل المتأخرين ناقلا عن مجمع البيان^(١): اختلفوا في تحقيق استمرارها وعدمه، فذهب قوم الى أنها كانت على عهد رسول الله ﷺ ثم رفعت وقال آخرون: لم ترفع بل هي الى يوم القيامة- الى أن قال: وجمهور العلماء على أنها في شهر رمضان في كل سنة انتهى .

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

ثم قال : ولا خلاف بين أصحابنا في انحصارها في ليلة تسعة عشر منه واحدى وعشرين وثلاث وعشرين، الا من الشيخ رحمه الله فانه نقل الاجماع: في التبيان^(٢) على أنها في فرادى العشر الاواخر منه تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم على امام الزمان، فيعرضون عليه كلما قدر في كل تلك السنة يسلمون عليه وعلى أوليائه من أول الليل الى مطلع الفجر، والاحبار مستفيضة بذلك .

ثم قال: بقي هنا اشكال هو أنه ربما تخلف باختلاف الالهة المختلفة باختلاف الاقاليم، فلانعرف .

أقول : عدم كونها معروفة لا يدل على عدمها ، مع أنها معروفة للإمام الذي تنزل عليه الملائكة والروح فيها، نعم يرد الاشكال على العمل فيها مع عدم الجزم بها، ولكن سيأتي ما يدل على جواز العمل المعين لوقت من غير جزم بوجوده، فيجوز مثلا أن يغتسل بنية ليلة القدر مع عدم جزمه بوجودها ، وهكذا في سائر الاعمال المتعلقة بتلك الليلة ، فلا يشترط الجزم في النية، ولهذا جاز الترديد فيها ليلة الشك .

وأما الثواب الموعود من الشارع لذلك العمل، فهو يترتب عليه ، لانه وعده

(١) مجمع البيان ٥/١٨٠ .

(٢) التبيان ١٠/٣٨٥ .

عليه ذلك الثواب، وأم بعين له الوقت على وجه يتمكن من الجزم به، فإذا عمل ذلك العمل المعين لوقت من غير جزم بوجوده يجب عليه أن يشبهه، والا لكان ظالماً، لانه بذل جهده في تحصيل العلم بذلك الوقت ولم يحصل، ومع ذلك فهو مخاطب بالعمل فيه، فإذا عمل وجبت اثابته .

واليه أشار المستشكل بقواه : وأجيب عنه بأجوبة، منها: أن يكون المدار على بلد الامام في نزول الملائكة والروح، ويكون للاخيرين ثواب عبادة ليلة القدر اذا عبدوا الليلة الاخرى .

أقول : فان قلت : لو كانت عبادة الليلة الاخرى وان لم تكن ليلة القدر قائمة مقام عبادة ليلة القدر في بلد الامام، فاي وجه للامر بعبادة ثلاث ليال متفرقة ؟ قلت: الوجه فيه هو الوجه في عبادة ثلاث ليال في بلد الامام، وهو عالم بها بعينها، كما سيأتي انشاء الله العزيز .

ثم قال : ومنها أن يكون الامام في كل ليلة في اقليم، فتنزل الملائكة في الليلتين معاً. الثالث أن يكون الامام في بلدة لكن تنزل عليه الملائكة في كل ليلة بأحوال أصحاب البلدة التي تلك الليلة ليلة قدرهم انتهى .

أقول: اختلاف الاقاليم لمدخل له في اختلاف الالهة، لانه باعتبار عرضها واختلاف الالهة انما هو باعتبار طولها كما أو مانا اليه، وطول كل اقليم من المغرب الى المشرق، فالبلد المغربي جاز أن يرى فيه الهلال، ولا يرى في البلد المشرقي لان حدة الارض مانعة لرؤيته، ولان غروبه في الاول بعد غروبه في الثاني بساعة مثلاً، فيخرج بقدرها عن تحت الشعاع، فيكون ممكن الرؤية في هذا البلد دون ذلك، فكلما كان البلد أغرب كانت رؤية الهلال فيه أمكن وأقرب .

وبالجملة اختلاف الالهة انما هو باختلاف البلدان شرقية وغربية، فكل بلد غربي بعد عن بلد آخر شرقي بألف ميل يتأخر غروبه عن غروب الشرقي بساعة

فيتحقق بذلك اختلاف المطالع .

كما أشار إليه فخر المحققين في الإيضاح بقوله : الاقرب أن الارض كروية لان الكواكب تطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعها في المساكن الغربية، وكذا في الغروب . فكل بلد غربي بعد عن الشرقي بألف ميل يتأخر غروبه عن غروب الشرقي بساعة واحدة .

وانما عرفنا ذلك بارصاد الكسوفات القمرية، حيث ابتدأت في ساعات أقل من ساعات بلدنا في المساكن الغربية وأكثر من ساعات بلدنا في المساكن الشرقية ، فعرفنا أن غروب الشمس في المساكن الشرقية قبل غروبها في بلدنا وغروبها في المساكن الغربية بعد غروبها في بلدنا .

ولو كانت الارض مسطحة لكان الطلوع والغروب في جميع المواضع في وقت واحد ، ولان السائر على خط من خطوط نصف النهار على الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي وانخفاض الجنوبي وبالعكس (١) انتهى .

ومما حذرنا به ظهر أن قوله « ومنها أن يكون الامام في كل ايلة في اقليم » ليس في محله ، بل ينبغي أن يقال : انه يكون في كل ليلة من تلك الليالي في بلد من البلدان ، فتنزله عليه الملائكة بأحوال سكان ذلك البلد ، اذ ربما تختلف ليلة القدر على أهل اقليم واحد باختلاف بلدانهم شرقية وغربية ، فيختلف عليهم الالهة ويتبعه اختلاف ليلة القدر ، فتأمل .

فصل

فان قلت : أهل البلد الذي فيه صاحب هذا العصر والزمان مع علمه بايلة

القدر بعينها هل يطلبونها في ثلاث ليال أم في ليلة واحدة لاعلامه اياهم بها .
قلت : يحتمل الامرين ، والظاهر هو الاول ، لان أئمتنا السابقين صلوات الله
عليهم أجمعين كانوا يعلمونها بعينها ، كما سبق في حديث أبي الهذيل ، ومع
ذلك كانوا يأمرن أصحابهم بطلبها في ليلتين أو ثلاث ليال .

قال عبدالواحد بن المختار الانصاري سألت أبا جعفر عليه السلام عن ليلة القدر ،
قال : في ليلتين : ليلة ثلاث وعشرين ، واحدى وعشرين ، فقلت : أفرد لي احدهما ،
فقال : وما عليك أن تعمل في ليلتين هي احدهما (١) .

ولعل الوجه في اخفائها ما أشار اليه في مجمع البيان بقوله : والفائدة في
اخفاء هذه الليلة أن يجتهد الناس في العبادة ويحيوا جميع ليالي رمضان طمعاً
في ادراكها ، كما أن الله سبحانه أخفى الصلاة الوسطى في الصلوات الخمس
واسمها الاعظم في الاسماء وساعة الاجابة في ساعات الجمعة (٢) .

وقال مولانا أحمد الاردبيلي رحمه الله في آيات أحكامه في ذيل كريمة «حافظوا
على الصلوات والصلاة الوسطى» قيل : هي مخفية مثل ليلة القدر وساعة الاجابة
واسم الاعظم ، لان يهتموا بالكل غاية الاهتمام ، ويتركوا الفضيلة في الكل ، فهي
تدل على جواز العمل المعين لوقت من غير جزم بوجوده ، مثل عمل ليلة القدر
والعيد وأول رجب وغيرها مع عدم ثبوت الهلال ، وقد صرح بذلك في الاخبار ،
فلا يشترط الجزم في النية ، ولهذا جاز التردد فيها ليلة الشك ، فافهم (٣) .

أقول : ولعله إشارة الى أن الشك هنا في المنوي لافي النية ، أو السى أن
العمل الذي يتعلق بوقت خاص لا يمكن الحكم بجواز فعله في وقت آخر ، ألا

(١) وسائل الشيعة ٢٦٣/٧ ، ح ١٩ .

(٢) مجمع البيان ٥٢٠/٥ .

(٣) زبدة البيان ص ٤٩ .

يرى أن صلاة العيد لا تجوز الا في يوم ثبت كونه عيداً شرعاً .
وما يظهر من عمل أربع ليال عند اشتباه ليلة القدر ، لا يدل على عموم الحكم عند الاشتباه ، اذ لا يلزم من تجويز أمر في مادة ، أو مواد مخصوصة لعلة بخصوصها تجويز مثله في غير تلك المادة الا بالقياس ولا نقول به .
ثم لا يذهب عليك أن حديث الانصاري صريح في انحصار ليلة القدر في تينك الليلتين : ليلة ثلاث وعشرين واحدى وعشرين ، وان من عمل فيهما في أية بقعة من تلك البقاع ، فقد أدركها بحقيقتها الفاضلة لا بمجرد ثواب عبادتها ، اذ لا يفهم منه اختصاصها ببلد دون بلد .

فيستفاد منه ضعف الجواب الاول وقوة الجوابين الاخيرين ، فيكون الامام عليه السلام في كل ليلة من تلك الليالي في بقعة من تلك البقاع ، أو يأتيه الملائكة بأحوال أصحاب تلك البقعة في تلك الليلة .

ومثله ما في الكافي عن أبي حمزة الثمالي قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال أبو بصير: جعلت فداك الليلة التي يرجى فيها ما يرجى، فقال: في احدى وعشرين أو ثلاث وعشرين، قال: فان لم أفعل في كليهما فقال: ما أيسر ليلتين فيما تطلب. قلت: فربما رأينا الهلال عندنا وجاءنا من يخبرنا بخلاف ذلك من أرض أخرى، فقال: ما أيسر أربع ليال تطلبها فيها، قلت: جعلت فداك ليلة ثلاث وعشرين ليلة الجهنني، فقال: ان ذلك ليقال .

فقلت: جعلت فداك ان سليمان بن خالد روى في تسع عشرة يكتب وفد الحاج، فقال لي: يا أبا محمد وفد الحاج يكتب في ليلة القدر والمنايا والبلايا وما يكون الى مثلها [في قابل] ، فاطلبها في ليلة احدى وثلاث ، وصل في كل واحد منهما مائة ركعة ، وأحيهما ان استطعت الى النور ، واغتسل فيهما .

قال قلت: فان لم أقدر على ذلك وأنا قائم ، قال: فصل وأنت جالس ، قلت:

فان لم استطع ، قال : فعلى فراشك لاعليك أن تكتحل أول الليل بشيء من النوم ، ان أبواب السماء تفتح في رمضان ، وتصفد الشياطين ، وتقبل أعمال المؤمنين ، نعم الشهر رمضان ، كان يسمى على عهد رسول الله ﷺ المرزوق (١) .

أقول: يستفاد من هذا الحديث أن من طلبها في أي بلد من تلك البلاد الشرقية والغربية فسي ليلة احدى وثلاث يدركها بحقيقتها لا بمجرد أن يكون له ثواب عبادتها ، كما قيل وقد سبق ، والافأية حاجة اه الى طلبها فسي أربع ليال عند الاشتباه والاختلاف في رؤية الهلال لولا أنه يطلبها ليدركها بحقيقتها الفاضلة . فيستفاد منه أن الامام عليه السلام في كل ليلة من تلك الليالي في بلد من تلك البلاد فتنزل عليه الملائكة بأحكامها ، أو هو في بلدته واكتها تنزل عليه فسي كل ليلة بأحوال سكان بلدة تلك الليلة ليلة قدرهم .

وعلى التقديرين ، فأهل كل بلدة من تلك البلاد يدركونها بحقيقتها الفاضلة اذا طلبوها في ليلة احدى وثلاث ، واذا فالمعتمد هو أحد الجوابين الاخيرين أو كلاهما ، فتأمل .

فصل

في ما يدل على استمرارها الى يوم القيامة

في مجمع البيان : وذكر عطاء عن ابن عباس قال : ذكر لرسول الله ﷺ رجل من بني اسرائيل أنه حمل السلاح على عاتقه في سبيل الله ألف شهر ، فعجب من ذلك رسول الله ﷺ عجباً شديداً وتمنى أن يكون ذلك في أمته . فقال : يارب جعلت أمتي أفصر الناس أعماراً ، وأقلها أعمالاً ، فأعطاه الله

(١) فروع الكافي ١٥٦/٤ - ١٥٧ ، ح ٢ .

ليلة القدر ، وقال : ليلة القدر^(١) خير من ألف شهر الذي حمل الاسرائيلي [السلاح] في سبيل الله لك ولا تمك من بعدك الى يوم القيامة^(٢) .

وفيه وجاءت الرواية عن أبي ذر قال قلت : يا رسول الله ليلة القدر هي شيء تكون على عهد الانبياء ينزل فيها ، فاذا قبضوا رفعت ، قال : لا بل هي الى يوم القيامة^(٣) .

وفي الكافي عن داود بن فرقد قال : حدثني يعقوب قال : سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن ليلة القدر ، فقال : أخبرني عن ليلة القدر كانت أو تكون في كل عام ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : لو رفعت ليلة القدر لرفع^(٤) القرآن^(٥) .
وفيه عن حمران أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل « انا أنزلناه في ليلة مباركة » قال : نعم ليلة القدر ، وهي في كل سنة في شهر رمضان في العشر الاواخر الحديث^(٦) .

وفيه عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال قال أبو عبد الله عليه السلام : كان علي بن

(١) وليلة القدر شأن نزول آخر مشهور «منه» .

(٢) مجمع البيان ٥٢٠/٥ .

(٣) مجمع البيان ٥١٨/٥ .

(٤) لان رفعها يرفع العترة الطاهرة ، اذ فيها تنزل الملائكة والروح على واحد منهم ، ورفعهم يستلزم رفع القرآن ، لانهما لن يفترقا حتى يردا على رسول الله الحوض ، فبقاؤها واستمرارها الى يوم القيامة أدل دليل على أن في كل عصر من الاعصار لا بد من وجود واحد منهم حتى تنزل عليه الملائكة والروح فيها ، ولذلك أنكرها العامة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله كما يشير اليه سيد الساجدين صلوات الله عليه وعلى آبائه وأبنائه المعصومين «منه» .

(٥) فروع الكافي ١٥٨/٤ ، ج ٧ .

(٦) فروع الكافي ١٥٧/٤ ، ج ٦ .

الحسين عليه السلام يقول : انا انزلناه في ليلة القدر صدق الله عزوجل أنزل القرآن في ليلة القدر - الى أن قال : ثم قال في بعض كتابه « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة »^(١) في انا أنزلناه في ليلة القدر .

وقال في بعض كتابه « وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزى الله الشاكرين »^(٢) .

يقول في الآية الاولى : وان محمداً حين يموت يقول أهل الخلاف لامر الله عزوجل مضت ليلة القدر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهذه فتنة أصابتهم خاصة ، وبهذا ارتدوا على أعقابهم ، لانهم ان قالوا لم تذهب ، فلا بد أن يكون لله عزوجل فيها أمر ، واذا أقرروا بالامر لم يكن له من صاحب بد^(٣) .
والاخبار فيه أكثر من أن يعد .

فصل

في نبذة من الاخبار التي أشار اليها الشيخ في التبيان

فمنها : مافي مجمع البيان عن أبي بكره قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : التمسوها في العشر الاواخر في تسع بقين أو سبع بقين أو خمس بقين أو ثلاث بقين أو آخر ليلة^(٤) .

وروى مرفوعاً عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : التمسوها في العشر الاواخر من

(١) سورة الانفال : ٢٥ .

(٢) سورة آل عمران : ١٣٨ .

(٣) اصول الكافي ١/٢٤٨ - ٢٤٩ .

(٤) مجمع البيان ٥/٥٢٠ .

رمضان (١).

قال أبو سعيد الخدري قال رسول الله ﷺ : رأيت هذه الليلة ثم أنسيتها ورأيتني أسجد في ماء وطين، فالتمسوها في العشر الاواخر والتسوها في كل وتر. قال : فأبصرت عيني رسول الله انصرف وعلى جبهته وأنفه أثر الماء والطين من صبيحة احدى وعشرين ، أورده البخاري في الصحيح (٢).

وعن عمر بن الخطاب أنه قال لأصحاب رسول الله : قد علمتم أن رسول الله قال في ليلة القدر : أطلبوها في العشر الاواخر وترأ (٣).

هذا ماورد في طرقهم ، وظاهره يدل على بقائها بعد رسول الله ﷺ فتأمل .
وأما الواردة في طريقنا فمستفيضة كما قال الشيخ رحمه الله .

ويظهر من تلك الاخبار أن كل وتر من تلك الاوتار يحتمل أن يكون ليلة القدر ، فينبغي على ماذهب اليه الشيخ في التبيان (٤) احيائها بالاعمال المقررة في ليلة القدر رجاء أن يدرك ثواب عبادتها. والله المستعان وعليه التكلان .

فصل

[معنى ليلة القدر]

اختلف العلماء في معنى هذا الاسم ، فقيل : سميت ليلة القدر لانها الليلة التي يحكم الله فيها ويقضى بما يكون في السنة بأجمعها من كل أمر، وهي الليلة المباركة في قوله تعالى « انا أنزلناه في ليلة مباركة » لان الله تعالى ينزل فيها

(١) مجمع البيان ٥١٨/٥ .

(٢) مجمع البيان ٥١٨/٥ - ٥١٩ .

(٣) مجمع البيان ٥١٩/٥ .

(٤) التبيان ٣٨٥/١٠ .

الخير والبركة والمغفرة .

أقول : وبدل على صحة هذا القول^(١) أخبار كثيرة ، منها ما في الكافي لسي حسنة حمران أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن قول الله تعالى «انا أنزلناه في ليلة مباركة» قال : نعم ليلة القدر ، وهي في كل سنة في شهر رمضان في العشر الاواخر ، فلم ينزل القرآن الا في ليلة القدر ، قال الله تعالى «فيها يفرق كل أمر حكيم»^(٢) قال : يقدر في ليلة القدر كل شيء يكون في تلك السنة الى مثلها من قابل خير وشر وطاعة ومعصية ومولود وأجل ورزق ، فما قدر في تلك الليلة فهو المحتوم والله تعالى فيه المشيئة الحديث^(٣) .

وفي رواية أخرى : وفيه - أي : في شهر رمضان - رأس السنة يقدر فيها ما يكون في السنة من خير أو شر أو مضرة أو منفعة أو رزق أو أجل ، ولذلك سميت ليلة القدر .

وقيل : لان للطاعات فيها قدراً عظيماً وثواباً جزيلاً .

وقيل : سميت ليلة القدر ، لانه أنزل فيها كتاب ذو قدر الى رسول ذي قدر لاجل أمة ذات قدر على يدي ملك ذي قدر .

وقيل : لان الله قدر فيها القرآن .

وقيل : سميت بذلك لان الارض تضيق فيها بالملائكة ، من قوله «فقدر عليه رزقه»^(٤) وهو منقول عن الخليل بن أحمد رحمه الله .

(١) اشارة الى ترجيح هذا الوجه من جملة وجوه التسمية «منه» .

(٢) سورة الدخان : ٤ .

(٣) فروع الكافي ١٥٧/٤ - ١٥٨ .

(٤) سورة الفجر : ١٦ .

فصل

في شرف ليلة القدر

روي عن ابن عباس عن النبي ﷺ في حديث طويل ، وفيه : فاذا كانت ليلة القدر يأمر الله تبارك وتعالى جبرئيل عليه السلام فيهبط في كعبة^(١) من الملائكة ومعهم لواء أخضر ، فيركز اللواء على ظهر الكعبة وله ستمائة جناح ، منها جناحان لا ينتشر الا في ليلة القدر .

قال : فينشرهما فسي تلك الليلة ، فيجاوزان المشرق^(٢) والمغرب ، ويبعث جبرئيل الملائكة في هذه الامة ، فيسلمون على كل قاعد وقائم ومصل وذاكر ، ويصافحونهم ويؤمنون على دعائهم حتى يطالع الفجر ، فاذا طلع الفجر نادى جبرئيل عليه السلام معشر الملائكة الرحيل الرحيل .

فيقولون : يا جبرئيل ما صنع الله تعالى في حوائج المؤمنين من أمة محمد صلى الله عليه وآله فيقول : ان الله عز وجل نظر اليهم هذه الليلة ، فعفى عنهم وغفر لهم الاربعة .

فقيل لرسول الله ﷺ : من هذه الاربعة ؟ قال : رجل مات مدهن خمر ، وعاق لوالديه ، وقاطع رحم ، ومشاحن^(٣) . قيل : يا رسول الله وما المشاحن^(٤) ؟

(١) الكعبة بالكسر وبالضم الجماعة «منه» .

(٢) ذكر جلال الدين محمد في شرح الهياكل في هيكل النبوات ان سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله رأى جبرئيل كثيراً وأخبر منه أنه في صورته ، ورآه كأنه طبق في الخافقين «منه» .

(٣) في التفسير : وشاجن .

(٤) في التفسير : وما الشاجن .

قال : الصارم ^(١).

وتم استنساخ وتصحيح هذه الرسالة في (٢٢) محرم الحرام سنة (١٤١١) هـ
في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه .

(١) تفسير نور الثقلين ٦١٤/٥ ، ج١٣ ، وفي آخره : الصارم .

الحاشية
على أجوبة المسائل المهنية

لِلْعَالِمَةِ الْمُحَقِّقِ الْعَارِفِ
مُحَمَّدِ إِسْمَاعِيلِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمَازِنِ الْإِسْطَرَّابِيِّ الْخَاجَوِيِّ
الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ١١٧٣ هـ

تَحْقِيقَ
السَّيِّدِ مَهْدِيِّ الرَّجَائِيِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد حمد الله مفيض الوجود ، والصلاة على صاحب المقام المحمود ، وآله
معادن الاحسان والكرم والوجود .

يقول العبد الضعيف النحيف الجاني محمد بن الحسين المدعو باسماعيل
المازندراني سترت عيوبه وغفرت ذنوبه : هذه تعليقات علقتها على هذه الاسئلة
والاجوبة ، وتنبهات نهت عليها لارباب العقول والافئدة ، راجياً من الله الغفران ،
ومنهم الاحسان باصلاح ما فيه من السهو والنسيان ، فمن عثر بهما وأصلح فأجره
على الله ، ان الله لا يضيع أجر المحسنين .

قال آية الله العلامة في جواب من سأله عن المؤمن ، هل يجوز أن يكفر أم
لا ؟ وما حجة من يقول انه لا يكفر ؟ وقد قال سبحانه « ان الذين آمنوا ثم
كفروا »^(١) وقال « يا أيها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب
يردوكم بعد ايمانكم كافرين »^(٢) فأثبت الايمان فيهما ، وقطع في احدهما بالكفر

(١) سورة النساء : ١٣٧ .

(٢) سورة آل عمران : ١٠٠ .

ابن المطهر
الجلي

بعد الايمان ، وجوز في الاخرى .

ولو كان المراد به المؤمن بالظاهر دون الباطن ، لما قطع بايمانه ، بل كان يبين حاله ، كما في قوله « يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم »^(١) فبأي شيء يتأول هذه الايات وأشباهاها من لم يجوز كفره ؟ :

اختلف الناس في هذه الآية ، بناءً على اختلافهم في أن الايمان هل يصح أن يتعقبه كفر أم لا؟ وفي أن الاحباط هل هو صحيح أم لا؟ وفي أن الموافاة هل هي شرط في الايمان أم لا؟

فقال السيد المرتضى : ان الايمان الحقيقي لا يصح أن يتعقبه كفر ، لان ثواب الايمان دائم وعقاب الكفر دائم ، والاحباط والموافاة عنده باطلان .

أما الاحباط ، فلاستلزامه أن يكون الجامع بين الاحسان والاساءة بمنزلة من لم يفعل الاحسان والاساءة ، ان ساوى ما يستحق من ذم ومدح على احسانه واساءته أو يكون بمنزلة من لم يحسن ان زاد المستحق على الاساءة ، أو بمنزلة من لم يسأ ان زاد المستحق على الاحسان ، واللازم باطل قطعاً ، فالمازوم مثله .

وأما الموافاة ، فليست عنده شرطاً في استحقاق الثواب بالايمان ، لان وجوه الافعال وشروطها التي يستحق بها ما يستحق ، لايجوز أن يكون منفصلة عنها ، ومتأخرة عن وقت حدوثها ، والموافاة منفصلة عن وقت حدوث الايمان ، فلا يكون وجهاً ولا شرطاً في استحقاق الثواب به .

فحينئذ تأويل السيد هذه الآية بأن المراد الذين أظهروا الايمان ثم أظهروا الكفر ، وكذا قوله تعالى « يردوكم بعد ايمانكم كافرين » أي : بعد اظهار الايمان منكم ، ولا يشترط في الاطلاق اللفظي القطع .

وذهب جماعة من علمائنا الى أن الايمان قد يتعقبه الكفر، كما أن الكفر قد يتعقبه الايمان ، وقد جوزوا الاحباط والموافاة^(١).

أقول : الظاهر أن الايمان الحقيقي ، وهو ماتمكن في القلب تمكناً تاماً ، واستقر فيه استقراراً تاماً، بحيث لا يزول بتشكيك مشكك الادلة والبراهين المفيدة لليقين ، ويعبر عنه العبارة تارة بالاحسان واخرى بالايقان ، لايجوز أن يتعقبه كفر . ويدل عليه من طريق الخبر قوله عليه السلام : « من دخل في الايمان بعلم ثبت ونفعه ايمانه ، ومن دخل فيه بغير علم خرج منه كما دخل فيه » .

وقوله عليه السلام : « من أخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه زالت الجبال قبل أن يزول ومن أخذ دينه من أفواه الرجال رده الرجال » .

وبذلك يظهر أن الايمان ان كان حصوله بمجرد التقليد من غير دليل : اما لكونه غير قادر على النظر والبحث واستخراج العقائد من الادلة والبراهين ، كالبه والنساء وضعفاء العقول .

أو لكونه غير مستخرج مع قدرته عليه بضرب من التسامح ، يجوز أن يتعقبه كفر ولا يكون ايماناً حقيقة ، لعدم حصوله من طريق العلم ، وهو الدلائل المؤدية الى الحق ، فينقاد صاحبه لادنى شبهة تعتربه ولا يمكنه حلها ، وهو الذي يعبد الله على حرف .

وهذا حال أكثر الناس ، فان ايمانهم تصديقات مشوبة بالشكوك والشبهات على اختلاف غرايتها ويمكن معها الشرك ، وما يؤمن أكثرهم الا وهم مشركون . وبالجملة اختلاف مراتب الايمان كمالا ونقصاناً بحسب اختلاف مراتب العلم قوة وضعفاً ، فكلما ازداد العلم ازداد الايمان الى أن ينشرح صدره ، فيظهر له صدق الانبياء في جميع ما أخبروا عنه اجمالاً وتفصيلاً على حسب علمه وبمقدار

(١) أجوبة المسائل المهنية ص ٢٠ - ٢٢ .

انشرح صدره ، وذلك بتوفيق الله وخذلانه .

فمن أراد الله توفيقه وأن يكون إيمانه ثابتاً مستقراً سبب له الأسباب المؤدية إلى أن يأخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه بعلم ويقين وبصيرة ، فذاك أثبت في دينه من الجبال الرواسي .

ومن أراد خذلانه وأن يكون دينه معاراً مستودعاً ، سبب له أسباب الاستحسان والتقليد من غير علم وبصيرة ، فذاك في مشية الله ، ان شاء أتم إيمانه وان شاء سلبه إياه .

واليه يشير قول أبي الحسن عليه السلام : ان الله خلق المؤمنين على الإيمان فلا يكونون الا مؤمنين ، وأعار قوماً إيماناً فان شاء تممه لهم وان شاء سلبهم إياه . قال : وفيهم جرت « فمستقر ومستودع »^(١) .

وفي رواية أخرى : وجبل بعض المؤمنين على الإيمان فلا يرتدون أبداً ، ومنهم من أعير الإيمان عارية ، فاذا هو دعا وألح في الدعاء مات على الإيمان^(٢) . وهذه الاخبار وما أشبهها^(٣) وهي كثيرة ليس هذا محل ذكرها ، مؤيدة لما ذهب إليه السيد من أن كلا من الإيمان والكفر يتحقق بتحقيق شروطه المقارنة . وليس شيء من استحقاق الثواب والعقاب مشروطاً بشرط متأخر ، بل ان تحقق الإيمان تحقق معه استحقاق الثواب ، وان تحقق الكفر تحقق معه استحقاق العقاب .

فان كفر أحد بعد الإيمان ، كان كفره اللاحق كاشفاً عن أنه ما كان مؤمناً في الاصل ، ولم يكن في الاصل مستحقاً للثواب عليه ، واطلاق المؤمن عليه بمحض

(١) اصول الكافي ٤١٨/٢ ، ح ٤٤ .

(٢) اصول الكافي ٤١٩/٢ ، ح ٥٥ .

(٣) راجع البحار ٢١٢/٦٩ - ٢٣٤ .

اللفظ وبحسب الظاهر .

وان آمن أحد بعد الكفر زال كفره بالايمان اللاحق وسقط استحقاقه العقاب بعفو الله تعالى لاجباط ولا بعدم الموافاة كما يقوله الاخرون .
فعلى ماذهب اليه قدس سره من عدم اشتراط الموافاة يكون استحقاق الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية استحقاقاً مستقراً غير مشروط بشيء متأخر ، فمن عمل شيئاً من طاعة قلبية أو بدنية صار الثواب حقاً له ، ومن عمل شيئاً من معصية قلبية أو بدنية صار العقاب حقاً عليه .

وذلك بناءً على القول بأن العباد يستحقون على أفعالهم الثواب والعقاب ، خلافاً لجميع نفاة الحسن والقبح العقليين ، فانهم يقولون : ان الثواب الموعود على سبيل التفضل ، والعقاب المتوعد به على سبيل التنكيل والزجر ، وعلى أن الاجباط والتكفير باطلان ، خلافاً لطائفة من المعتزلة ، بأن ثوابهم المتقدم يستقطب بمعصيتهم المتأخرة ، ويكفر ذنبهم المتقدم بطاعتهم المتأخرة .

وظاهر أنه ظلم مستلزم لان يكون حال من عبد الله ألف سنة ، ثم عزم على شرب جرعة من الخمر ، ثم مات حال من لم يعبد الله مدة عمره ، لان عقاب من عزم على شربها أسقط ثواب طاعته بالكلية ، فيكون كمن لا يعبد قط ، ومعلوم فساده بالضرورة من دين محمد ﷺ ، ولقوله «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره»^(١) والايفاء بوعده واجب ، وقوله تعالى «وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً»^(٢) لانه لو كان أحد العاملين محبباً للآخر لما كان للخط المستعمل في الجمع مع امتزاج معنى .

قال قدس الله روضته في جواب من سأله عن المؤمن الكامل الايمان ، هل

(١) سورة الزلزلة : ٧ .

(٢) سورة التوبة : ١٠٢ .

يجوز له أن يجزم ويقسم بالله أنه من أهل الجنة؟

وهل يكون في ذلك فرق بين المؤمن المطيع والمؤمن العاصي؟ لان
الايمن حاصل لهما وان كان العاصي قد يعذب . ثم هل هو من أهل الجنة؟ :
اذا كان الجزم جزمًا علمياً واعتقد اعتقاداً علمياً لما هو شرط في صحة
الايمن ، وحصل له اعتقادان آخران علميان ، أحدهما بطلان الاحباط ، والثاني
عدم اشتراط الموافاة ، جازله الحلف والافلا(١).

أقول : كل من كان على مذهب السيد واعتقاده من عدم صحة تعقب الكفر
الايمن الحقيقي ، ومن بطلان الاحباط وعدم اشتراط الموافاة ، يجوز له الجزم
بكونه من أهل الجنة والحلف عليه بعد أن كان إيمانه حقيقياً ، ويعرف بما ذكرناه
في المسألة السالفة .

ولافرق في ذلك بين المؤمن المطيع والعاصي وان لم يتب ، أو لم يشفع
له شفيع ، لان عذاب صاحب الكبيرة عندنا منقطع ، لاستحقاقه الثواب بإيمانه،
نقوله تعالى «ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره» والايمن أعظم أعمال الخير ، فان
استحق العقاب بالمعصية : فاما أن يقدم الثواب على العقاب ، وهو مع كونه هنا
مستلزماً للمطلوب باطل اجماعاً ، أو بالعكس وهو المطلوب .

هذا وكان السيد جلال الدين عبد الله الحسيني يقول : اذا كان الكفر لا ينفع
معه شيء من الطاعات ، كان مقتضى العدل أن الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي
والا فالكفر أعظم ، وكان يقول : اذا كان تسويد ساعة يهدم كفر سبعين سنة ،
فتوحيد سبعين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة ؟

قال عظم الله قدره في جواب من سأله عن الشريف العلوي الفاطمي ، هل
يجوز له أن يقول عن نفسه : هذا جلد رسول الله ﷺ ، هذا عظم رسول الله ﷺ

هذا جلد فاطمة عليها السلام ، هذا جلد علي عليه السلام ، أم لا يجوز ذلك ؟ فان تلك الجلود الطاهرة معصومة مطهرة :

ان قصد بذلك التجوز ، بأن يريد أنه جلد يكون من نسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا بأس ، وان قصد الحقيقة فلا .

أقول : هذا التردد لا يخلو من شيء ، فان قصد الحقيقة هنا مسن العاقل اذا لم يكن لاغياً ولا ساهياً من الممتنعات ، ضرورة أن الجلد المشار اليه مثلا ليس عين جلد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا يقصده بهذه الاشارة أحد ، بل هو من باب المجاز في الحذف ، والقربة عليه جلية ، أي : هذا ذريته ونسله . فالاولى في الجواب أن يقال : نعم يجوز ذلك ويكون مجازاً لاحقيقة .

قال عظم الله أجره في جواب من سأله عن الخضر التي تسقى بالماء النجس دائماً ، هل يكون أكلها حراماً أو مكروهاً أو لا يكون حراماً ولا مكروهاً ؟ وهل يكون الماء المعصور منها طاهر ؟ :

الخضر التي تسقى بالماء النجس طاهرة ، ولا يحرم أكلها ولا يكره ، والماء المنفصل منها طاهر ، لان ماهية النجاسة قد عدت به ^(١) .

أقول : لما كانت المسألة خلافية ، حيث وقع من بعضهم الخلاف في كون بعض الاستحالات من المطهرات كما سيأتي وهو دليله وعدم اعتباره ، وكان من الواجب على غير المجتهد في أمثال ذلك هو السؤال عن المجتهد الحق بعد كونه عادلاً ، ليكون ذلك حجة له ، خص هذا الفرد لخفائه بالسؤال .

والافال مشهورين الاصحاح أن الاستحالة وهي تبدل الصورة النوعية وانتقال ماهية الى صورة أخرى واكتساب اسم مبائن للاول ، وهذا أقرب قواعدهم من كون الاجسام بسيطة متماثلة ، وكون الصورة النوعية أعراضاً لاجواهر مما

أشار في الجواب فافهم - من المطهرات .

ولذا حكموا بطهارة المنى والعلقة باستحالتهم حيواناً ، والماء النجس باستحالته بول الحيوان ما كحول اللحم ، والغذاء النجس روئاً أولبناً لما كحول اللحم ، والعدرة دوداً أو نباتاً أو فاكهة وأمثالها ، اذ العلة في ذلك كله واحدة ، وهي أن الشارع لم يعلق الاحكام على الذوات ، بل علقها على الاسماء ، فهي جارية على المسميات بسواسطة الاسماء ، فزوال الاسم يستلزم زوال الحكم ، وسيأتي له زيادة تفصيل .

هذا وعن أبي البخترى عن الصادق عن أبيه عن علي عليه السلام أنه كان لا يرى بأساً أن يطرح في المزارع العذرة^(١).

قال نورالله مرقدته في جواب من سأله عن قول الاصحاب « ان البهيمة اذا وطأها الادمي حرم لحمها ولحم نسلها » هل يعنون بنسلها قبل الوطى ، وبعده ، أو بعده خاصة على تقدير بقائها ؟ وأي وجه لتحريم نسلها ؟ وخاصة ان كان يحرم قبل الوطى :

النسل الذي قبل الوطى لا يلحقه هذا الحكم ، وانما يلحق الحكم بما بعد الوطى ، سواء تعقبه أو تأخر عنه^(٢).

أقول : هذا السؤال من السائل الفاضل أمر غريب ، وصدور مثله عن مثله شيء عجيب ، فان كلام الاصحاب غير مبهم مشتبه ، لتصريحهم بأن المحرم لحمه ولبنه هو نسلها المتجدد بعد الوطىء بلاخلاف فيه .

وانما قال على تقدير بقائها بوجوب ذبحها واطراحها بالنار ان لم يكن المقصود منها ظهرها ، لقول الصادق عليه السلام في جواب سدير لما سأله عن الرجل

(١) وسائل الشيعة ٣٥٨/١٦ .

(٢) أجوبة المسائل المهنية ص ٢٤ .

يأتي البهيمية : يجلد دون الحد ويغرم قيمة البهيمية لصاحبها لانه أفسدها عليه ،
وتذبح وتحرق وتدفن ان كانت مما يؤكل لحمها ، وان كانت مما يركب ظهره
غرم قيمتها وجاد دون الحد ، وأخرجها من المدينة التي فعل بها الى بلاد أخرى
حيث لاتعرف ، فيبيعها فيها كي لا يعير بها صاحبها^(١) .

ثم الظاهر ان الوجه في تحريمها وتحريم نسلهما ورود النص على ذلك ،
فيكون مجرد تعبد ولا مجال للفصل فيه وفي أمثاله ، كما سيأتي مفصلا ، ولذلك لم
يتعرض لوجهه في الجواب وقد سئل عنه .

وانما وجب ذبحها واحراقها لا لكونه عقوبة ، بل : اما لحكمة خفية أو مبالغة
في اخفائها واعدامها لتجتنب ، اذ يحتمل اشتباه لحمها بغيره لولا الاحراق فيحل
على بعض الوجوه ، وفي الاخير نظر فنأمل .

قال روح الله روحه في جواب من سأله عن سماع الغناء اذا كان بغير شبابة
ولا دف ولا هجاء لمسلم وتشبيب بامرأة معينة ، فهل فيه رخصة أم هو حرام على
كل حال قادح في العدالة ، وكذلك غناء الانسان لنفسه هل هو كذلك ؟ وما
قولكم في الذي لا يطرب بسماعه الانسان من الغناء أو آلات الملاهي هل يحرم
سماعه ؟ :

لا يجوز سماع الغناء ، سواء كان بشبابة أم لا ، وسواء كان فيه هجاء لمسلم ،
أو تشبيب بامرأة معينة أولا ، ولا رخصة في شيء من ذلك ، وينقدح في العدالة ،
وكذا غناء الانسان لنفسه بغير خلاف بين الامامية^(٢) .

أقول : مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب الموجب للذة الانسان
ولهو حرام ، يفسق فاعله ، ويرد شهادته ، وكذا مستمعه ، سواء استعدل في

(١) وسائل الشيعة ٥٧١/١٨ ، ح ٤ .

(٢) أجوبة المسائل المهنية ص ٢٥ .

شعر أوقرآن أوغيرهما ، فلوفرض عدم لذته بمايستمتع من ذلك الصوت لا يكون فرقاً بينه وبين صوت الغراب وشبهه من الاصوات التي لاتوجب لذة ولا لهواً عملاً بالدوران وسيأتي له توضيح .

ويحرم من الشعر ماتضمن هجاء مؤمن ، أو تشبيهاً بامرأة معروفة غير محملة له والغلام مطلقاً والزمر والعود والصنج وغيرهما من آلات اللهو حرام يفسق فاعله ومستمتعها والدف في الافلاك (١) مكروه ، بشرط أن لا يكون معه صنج ولا جلاجل .

وفي رواية نبوية : يحشر صاحب الطنبور يوم القيامة وهو أسود الوجه وييده طنبور من نار، وفوق رأسه سبعون ألف ملك، وييد كل ملك مهمة يضربون رأسه ووجهه ، ويحشر صاحب الغناء مسن قبرة أعمى وأخرس وأبكم ويحشر الزاني مثل ذلك، وصاحب المزامير مثل ذلك، وصاحب الدف مثل ذلك .
وقال : الغناء قبة الزنا .

وقال : مارفع أحد صوته بغناء الا بعث شيطانان على منكبيه ، يضربان بأعقابهما على صدره حتى يمسك .

وقال الصادق عليه السلام في قوله تعالى « واجتنبوا قول الزور » (٢) هو الغناء (٣) .
وقال له رجل : ان لي جيراناً وبهم جوار يتغنين ويضربن بالعود ، فر بما دخلت المخرج فأطبل الجلوس استماعاً مني لهن ، فقال : لاتفعل ، فقال : والله ما هو شيء أتيت به برجلي انما سماع أسمعته بأذني .

فقال عليه السلام : يا الله أما سمعت الله عزوجل يقول : « ان السمع والبصر والفؤاد

(١) كذا في الاصل .

(٢) سورة الحج : ٣٠ .

(٣) وسائل الشيعة ١٢/٢٢٦، ح ٥٥ .

كل أوئلك كان عنه مسؤولاً» (١) .

فقال الرجل: كأنني لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله عزوجل من عربي ولا عجمي، لاجرم أنني قد تركتها وأنا أستغفر الله تعالى .

فقال له الصادق عليه السلام : قم فاعتل وصل ما بدا لك، فلقد كنت مقيماً على أمر عظيم، ما كان أسوأ حالك لومت على ذلك استغفر الله واسأله التوبة من كل ما يكره فإنه لا يكره الا القبيح، والقبيح دعه لاهله، فان لكل أهلاً (٢) .

وأكثر المفسرين على أن المراد بلهو الحديث في قوله تعالى « ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله » (٣) الغناء، وهو المروي عن الباقر والصادق والرضا عليهم السلام (٤) .

وفي رواية عامية نبوية: من ملأ مسامعه من غناء لم يؤذن له أن يسمع صوت الروحانيين يوم القيامة . قيل : وما الروحانيون يا رسول الله ؟ قال : قراء أهل الجنة .

وعنه عليه السلام : اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها ، وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكتاب ، وسيجيء أقوام من بعدي يرجعون بالقرآن ترجيع الغناء والرهبانية والنوح ، لا يجاوز حناجرهم ، مقلوبة قلوبهم وقلوب الذين تعجبهم بشأنهم (٥) .

وأما ماروي أن رجلاً سأل علي بن الحسين عليهما السلام عن شراء جاربة لها صوت

(١) سورة الاسراء: ٣٦ .

(٢) تفسير العياشي ٢/٢٩٢-٢٩٣ .

(٣) سورة لقمان: ٦ .

(٤) تفسير القمي ٢/١٦١ . وسائل الشيعة ٢/٢٢٦-٢٢٧ .

(٥) وسائل الشيعة ٤/٨٥٨، ح ١٠ .

فقال : ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة . قال الصدوق : يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء . ثم قال : وأما الغناء فمحظور على كل حال (١) .

وبالجملة لاختلاف في حرمة الغناء بين الامامية، كما أفاده العجيب، والمعروف من تعريفها ما ذكرناه . والتشكيك فيه وفي تعيينها من بين الاصوات يوجب اجتناب استماع جملها بل كلها، فتأمل .

وحررنا رسالة مفردة في تحريم الغناء مبسوطه، فليطلب من هناك .
قال رحمه الله في جواب من سأله عن شخص قال بين جماعة من الناس : جميع ما أملك من دار وبستان وغير ذلك لاخي نصفه . فهل يكون هذا اللفظ هبة فيحتاج الى قبول وقبض أم يكون اقراراً ؟ بأن يكون ما في يده لاخيه نصفه ، فلا يحتاج الى قبول ، فاذا شهدت الشهود بعد وفاة أخيه وفي حياته بهذا اللفظ ما يكون حكمه؟ :

المشهور بين الفقهاء بطلان هذه الصيغة وعدم الاعتبار بها ، لامتناع اضافة الملك الواحد في الوقت كسواء ونحوه ، فانه صحيح لجواز أن يكون للمقرله على المقر حق ، وقد جعل المقر داره وبستانه في مقابلة منه الى شخصين الآن يقول: جميع ما بيدي أو نحوه ، أو يقول في هذه الصورة بسبب صحيح شرعي ، أو بأمر حق واجب (٢) .

أقول : لما كان مقتضى الاقرار لكونه اخباراً عن حق سابق سبق ملك المقر له على وقت الاقرار، فاذا قال: جميع ما أملك لفلان يجتمع منه النقيضان، للتناقض الظاهر بين النسبة والفلان .

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

(٢) اجوبة المسائل المهنية ص ٢٧ .

وفيه أن التناقض انما يلزم مع ثبوت الملك لهما في نفس الامر . أما ثبوت أحدهما ظاهراً والآخر في نفس الامر فلا .

والحال هنا كذلك، فكأنه قال: جميع ما أملك بحسب الظاهر لا يخفى في نفس الامر ، ولاتناقض فيه ، بل هو مؤيد بصحة الاقرار ، فانه يحتمل على الظاهر فانه المطابق لحكم الاقرار .

اذ لا بد فيه من كون القرينة تحت يد المقر، وهي تقتضي ظاهراً كونه مالكا له، والاسناد له مجازي، والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة للمجاز موجودة لان الحكم بصحة اقرار العقلاء من الاتيان باللام المفيدة للملك قرينة على أن اضافة الملك الى المقر بحسب الظاهر ، فالقول باعتبار هذه الصيغة معتبر ، والمشهور الاصل له .

قال قنس الله روحه في جواب من سأله عما يرويه الجمهور عن سيدنا رسول الله ﷺ أنه قال: ان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى يبقى بينه وبينها ذراع أو باع ، فيسبق عليه القضاء ، فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار . وان أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى يبقى بينه وبينها ذراع أو باع ، فيسبق عليه القضاء ، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة . هل يصح هذا الحديث أم لا؟ وان كان صحيحاً فما وجهه وتأويله ؟

لو صح هذا الخبر لم يكن فيه استبعاد ، لان القضاء هاهنا يراد به ما يستحقه المطيع والعاصي في علمه تعالى، فاذا علم الله تعالى أن العاصي بعد عصيانه في أكثر عمره يرجع الى الطاعة كان من أهل الجنة في القضاء ، ويصدق عليه أنه سبق القضاء في هذا المعنى الذي قررناه ، لا كما يقوله المجبرة ، وكذا البحث في المطيع (١) .

أقول : المراد بالقضاء هاهنا هو العلم بما يفعله العباد باختيارهم و ارادتهم من خير أو شر ، وقد ثبت أنه تابع للمعلوم ، فلا يكون علة له وقد جاء القضاء بمعنى العلم في قوله «الاحاجة في نفس يعقوب قضاءها»^(١) يعني علمها .

وقال أهل العلم : ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع ، والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها . مفصلة واحداً بعد كل واحد ، كما جاء في التنزيل « من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم »^(٢) .

فالاشياء كلها بقضاء الله ، بمعنى أنه قد علمها ، ومن جماتها أنه عام مثلاً أن المؤمن المطيع بعد ايمانه وطاعته في أكثر عمره يرجع باختياره الى الفكر والعصيان ، فيكون من أهل النار في القضاء بهذا المعنى .

وهذا معنى قولهم «ان جميع الموجودات كلية كانت أو جزئية واقع بقضاء الله وقدره» أما في غير أفعال العباد ، فعلى سبيل الحتم والجزم . وأمافي أفعالهم ، فعلى سبيل التعليق بارادتهم .

وليس المراد بالقضاء هاهنا ما يقوله الجبرية من أنه بمعنى الخاق ، كما في قوله تعالى « فقضاهن سبع سماوات في يومين »^(٣) أي : خلقهن ، فيجعلون أفعال العباد كلها مخلوقة له تعالى .

ويزعمون أنه خاق المعصية في العاصي والكفر في الكافر ، ومنعه الايمان ولم يعطه القدرة عليه وأراد منه الكفر وخلق فيه القدرة الموجبة له . ثم قال متعجباً « كيف تكفرون بالله » .

(١) سورة يوسف : ٦٨ .

(٢) سورة الحجر : ٢١ .

(٣) سورة فصلت : ١٢ .

وبالجدلة المستفاد من هذا الخبر أن السعادة والشقاوة الاخرويتين انما تكونان بحسن العاقبة وسوءها، وذلك بتوفيق الله وخذلانه، فينبغي الانسان أن يطالب حسن العاقبة ويسعى فيه، ويتضرع اليه تعالى في أن يرزقه ذلك. ثم ان لهذا الخبر نظائر في طرق الخاصة .

منها : ماروي عن الصادق عليه السلام أنه قال : يسلك بال سعيد في طريق الاشقياء حتى يقول الناس : ما أشبهه بهم بل هو منهم ، ثم يتداركه السعادة . وقد يسلك بالشقي طريق السعداء حتى يقول الناس ما أشبهه بهم بل هو منهم ، ثم يتداركه الشقاء ، ان من كتبه الله سعيداً وان لم يبق من الدنيا الا فواق ناقة ختم له بالسعادة (١) .

يسلك على بناء المفعول، أو البناء للتعدي والفاعل هو الله بالخذلان أو التوفيق. قال رحمه الله في جواب من سأله عن الذي يذكره الذبيحة ويستقبل بها القبلة، ويذكر اسم الله تعالى عليها وهو لا يعتقد وجوب ذلك ، أو لا يعلم أن ذلك واجب أو غير واجب ، هل تصح ذكائه وتحل ذبيحته والحال هذه أم لا ؟ وهل يتعين لفظ بعينه من ذكر الله تعالى على الذبيحة أم يكفي أي ذكر أتى به الانسان ؟ : نعم تصح ذكائه وتحل ذبيحته ، لوجود الشرط الذي هو ذكر الله تعالى ، ولهذا صحت الذكاة من الصبي وهو يعلم أنه لا يجب عليه شيء ، وكذا تصح ذكاة من لا يعتقد وجوبها من العامة ، ولا يتعين شيء غير لفظ الله تعالى (٢) .

أقول : هذا مما ذكر اسم الله عليه ، وكل ما ذكر اسم الله عليه من الذبيحة فهو حلال. أما الصغرى، فمفروض صدقها . وأما الكبرى « فكلوا مما ذكر اسم الله

(١) اصول الكافي ١/١٥٤، ح ٣ .

(٢) أجوبة المسائل المهنية ص ٢٨ .

عليه ان كنتم بآياته مؤمنين» (١) « وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه » (٢) .
 حيث أبهم الذكرو لم يعتبر في صحة ذكانه وحلية ذبيحته كونه معتقداً لوجوبه،
 فهو باق على عمومه الا ما أخرجه الدليل، وبه يعلم أنه لا يتعين شرعية اسم الله تعالى .
 وعن الباقر عليه السلام في حديث قال : ولأننا كل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عز وجل
 عليها (٣) . وقال الصادق عليه السلام : من لم يسم اذا ذبح فلا تأكله (٤) .

وقال الباقر عليه السلام في جواب محمد بن مسلم انما سأله عن رجل ذبح فسبح
 أو كبر أو همل أو حمد الله عز وجل : هذا كله من أسماء الله تعالى لأبأس به (٥) .
 قال عفى الله عنه في جواب من سأله عن يصلي الفريضة اذمر بآية رحمة أو
 بآية عقاب أو ذكر نبي ، هل يجوز له أن يقطع القراءة ويدعو بما يطابق معنى
 الآية من سؤال رحمة ، والاستعاذة من نقمة ، والصلاة على النبي ، ثم يعود الى
 القراءة ، فقد روي في تفسير قوله تعالى « يتلونه حق تلاوته » (٦) أنهم كانوا اذا
 مروا بآية رحمة سألوها ، أو بآية نقمة استعاذوا منها ، فهل يجوز ذلك في الصلاة
 وغيرها أم لا يجوز ذلك في الصلاة ؟ :

نعم يجوز ذلك في الصلاة ، لانه دعاء وقد سوغ فيها ، ونص علماؤنا على
 ذلك في الصلاة (٧) .

أقول : الاصل في ذلك هو الاذن في الدعاء في أثناء الصلاة ، ولكن لو أطل

(١) سورة الانعام : ١١٨ .

(٢) سورة الانعام : ١١٩ .

(٣) وسائل الشيعة ١٦ / ٢٦٧ ، ج ١ .

(٤) وسائل الشيعة ١٦ / ٢٦٨ ، ج ٦ .

(٥) وسائل الشيعة ١٦ / ٢٦٨ ، ج ١ .

(٦) سورة البقرة : ١٢١ .

(٧) أجوبة المسائل المهنية ص ٢٩ .

الدعاء في خلال القراءة ربما أبطل ، ان خرج عن نظم القراءة المعتادة ، كما صرح به في المعتبر .

وفي موثقة سماعة : ينبغي لمن يقرأ القرآن اذا مر بآية من القرآن فيها مسألة أو تخويف أن يسأل عند ذلك خير ما يرجو ويسأل العافية من النار ومن العذاب^(١) .
وفي مرسله البرقي : ينبغي للعبد اذا صلى أن يترسل في قراءته ، واذا مر بآية فيها ذكر الجنة وذكر النار سأل الله الجنة ، وتعوذ بالله من النار^(٢) .

وقال الصادق عليه السلام في جواب الحلبي لما سأله عن الرجل يكون مع الامام فيمر بالبسملة أو بآية فيها ذكر جنة أو نار : لا بأس بأن يسأل عند ذلك ويتعوذ من النار ويسأل الله الجنة^(٣) .

وقال حذيفة : صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة ، فقرأ سورة البقرة ، وكان اذا مر بآية فيها تسبيح سبح ، واذا مر بسؤال سأل ، واذا مر بتعوذ تعوذ . قال جعله الله الجنة مثواه فسي جواب من سأله عن اذا تاب توبة مستكملة بشرائطها ، ثم ابتلى بعد ذلك فوقع في المعصية ومات على غير توبة ، فهل يؤخذ بالذنوب التي كانت قبل التوبة وبعدها ، أم لا يؤخذ الا بما أحدثه بعدها ، وهل يكون ذلك اذا تاب ثم نقض ثم تاب ثم نقض ، كلما تاب محي عنه السالف ولا يعود اليه أم لا ؟ :

التوبة مسقطه لما تقدمها من المعاصي ، فاذا عاد الى المعصية لم تبطل تلك التوبة ، ولا يعود عقاب تلك المعاصي السابقة بعد سقوطه بالتوبة^(٤) .

(١) وسائل الشيعة ٧٥٣/٤ ، ح ٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٧٥٣/٤ ، ح ١ .

(٣) وسائل الشيعة ٧٥٤/٤ ، ح ٣ .

(٤) أجوبة المسائل المهناية ص ٢٩ .

أقول : اسناد اسقاط عقاب الذنوب المتقدمة على التوبة اليها مجازي ،
والمسقط في الحقيقة هو الله تعالى ، وهل يجب عليه اسقاطه عقلاً بعد التوبة أو
يكون ذلك احساناً منه وتفضلاً للوعد الذي في الايات والروايات ؟
ذهب الى الاول جماعة ، منهم صاحب الكشاف ، محتجين بأن عدله يوجب
المغفرة للتائب ، لان العبد اذا جاء في الاعتذار وجب العفو والتجاوز .
وفيه أن العقل لا يقبح الانتقام والانصاف ، بل هو محض العدل وقبول اعتذار
من أساء الى غيره ثم جاء معتذراً غير واجب عقلاً ، بل هو مختار فسي العفو
والمجازاة .

نعم كثير من الايات ، كقوله « غافر الذنب وقابل التوب »^(١) وقوله « وهو
الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات »^(٢) والروايات كقوله عنه لمحمد
ابن مسلم : ذنوب المؤمن اذا تاب منها مغفورة ، فليعمل المؤمن لما يستأنف بعد
التوبة والمغفرة ، أما والله أنها ليست الا لاهل الايمان . قلت : فان عاد بعد التوبة
والاستغفار من الذنوب وعاد في التوبة ، قال : يا محمد بن مسلم أتري العبد المؤمن
يندم على ذنبه ويستغفر الله تعالى منه ويتوب ، ثم لا يقبل الله توبته ، قلت : فانه
فعل ذلك مراراً يذنب ثم يتوب ويستغفر ، فقال : كلما عاد المؤمن بالاستغفار
والتوبة عاد الله عليه بالمغفرة ، وان الله غفور رحيم ، يقبل التوبة ويعفو عن
السيئات ، فياك أن تقنط المؤمنين من رحمة الله^(٣) . وقوله عنه : لو حملتم
الخطايا الى السماء ثم ندمتم عليها لتاب الله عليكم .

يدل على وجوب قبولها على الله بالمعنى المتقدم واسقاط العقاب ، لانها دافعة

(١) سورة غافر : ٣ .

(٢) سورة الشورى : ٢٥ .

(٣) اصول الكافي ٢/٤٣٤ ، ح ٦ .

لضرر العقاب ودفعه واجب ، فما يدفع به الضرر أيضاً واجب منه بها ، وهذا يدل على وجوبها على العبد كما يظهر بأدنى تأمل « يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحاً » ^(١) « ومن لم يتب فاولئك هم الظالمون » ^(٢) .

قال شرف الله قدره في جواب من سأله عن الماء الجاري في النهر الذي يسقى بها البساتين والاراضي ، اذا اراد الانسان ان يشتري منه حصة كيف السبيل الى صحة بيعه ؟ وهل يصح بيع مائه اليوم واليومين والساعة والساعتين ؟ وكيف السبيل الى تصحيحه ؟ بين لنا ذلك ، فان هذا أمر يحتاج اليه الناس :

لايصح بيع الماء المحصوراً مشاهداً ، فان أريد بيعه فليحضره ليشاهد ، أو يستأجر النهر الذي يجري فيه الماء من المباح يوماً أو يومين ^(٣) .

أقول : لما كان من شرائط صحة البيع كون المبيع مضبوط المقدار ، وكان الضبط هنا متعذراً الا بالحصر والمشاهدة ، جعلهما معتبرين في صحته .

وبذلك يعلم أن الماء الجاري في النهر لما كان محصوراً به ، كان مجرد المشاهدة كافيأ في صحة بيع مائه ساعة أو ساعتين ويوماً أو يومين ، لزوال العذر وحصول العلم ، وخصوصاً اذا كان الماء صافياً حاكياً لعمقه . ولو اتفقت الزيادة أو النقصان في أثناء المدة المضروبة بأسباب سماوية أو أرضية ، فالظاهر أنه من المشتري .

قال الصادق عليه السلام - بعد أن سئل عن الرجل يكون له شرب مع القوم في قناتهم وهم فيه شركاء ، فيستغني بعضهم عن شربه أبيعه؟ - : نعم ان شاء باعه

(١) سورة التحريم : ٨

(٢) سورة الحجرات : ١١ .

(٣) أجوبة المسائل المهنية ص ٣٠ .

بورق ، وان شاء باعه بكييل حنطة (١) .

والاحوط استيجار النهر بما فيه من المباح مدة معينة ، ليكون أبعد عن الفرر وأقرب الى الصحة . وانما جعل الاجارة متعلقة بالنهر دون مائه ، لعدم صحة اجارته ، لان مورد الاجارة كلما يصح الانتفاع به مع بقاء عينه ، والماء وان صح الانتفاع به لكنه لا تبقى عينه هاهنا بعد الانتفاع به ، فلا تصح اجارته لذلك .
قال أسكنه الله في جناته في جواب من سأله عن الماء النجس اذا اجتمع كراً ، فهل يطهر أم لا ؟ :

لا يحكم له بالطهارة ما لم يجتمع من أجزاء طاهرة بأسرها (٢) .

أقول : نقل عن المرتضى وابن ادريس ويعجبى بن سعيد أن الماء المحقون اذا كان دون الكر ، فانه ينجس بملاقة النجاسة ، ويطهر باتمامه كراً . وصرح ابن ادريس على ما نقل عنه بعدم الفرق بين اتمامه بالطاهر والنجس ، وحكى الشهيد عن بعضهم اشتراط الاتمام بالطاهر .

والاصح ما ذهب اليه الشيخ في الخلاف والعلامة هنا وابن الجنيد وأكثر المتأخرين من بقاءه على النجاسة .

لنا : أنه محكوم بنجاسته شرعاً ، فلا يرتفع هذا الحكم الا بدليل شرعي ولم

يثبت .

واحتجاج المرتضى بأن البلوغ يستهلك النجاسة ، فيستوي ملاقاتها قبل الكثرة وبعدها ، وبأنه لولا الحكم بالطهارة لما حكم بطهارة الماء الكثير اذا وجد فيه نجاسة ، لامكان سبقها على كثرته .

مجاب بأن تسويته بين الامرين قياس مع الفارق ، بقوة الماء بعد البلوغ

(١) من لا يحضره الفقيه ٣/٢٣٦ ، برقم : ٣٨٦٧

(٢) اجوبة المسائل المهنية ص ٣٣ .

وضمفه قبله ، وبأن امكان السبق لا يعارض أصالة الطهارة .

وأما احتجاج ابن ادريس بعموم « اذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً » فان الماء يعم الطاهر والنجس والخبث ، نكرة في سياق النفي فيعم ، ومعنى لم يحمل خبثاً لم . . .

الى هنا ما في النسخة المخطوطة الفريدة ولعل التعليقات اكثر من هذا ، وكانت النسخة سقيمة جداً ، وتم استنساخ الرسالة وتصحيحها حسب المكنة في (١٥) ربيع الثاني سنة (١٤١١) هـ ق في بلدة قم المقدسة على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه .

رسالة عدلية

لِلْعُلَمَاءِ الْمُحَقِّقِ الْعَارِفِ
مُحَمَّدِ إِسْمَاعِيلِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمَازِنِ بْنِ هَدْرَانِي الْخَاجَوِيِّ
الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ١١٢٣ هـ

مُحَقِّقَ
السَّيِّدِ مَهْدِيِّ الرَّجَائِي

بسمه تعالى

قوبل هذه الرسالة الشريفة مع نسخة الاصل بخط المؤلف قدس
سره، الموجودة نسختها المصورة في المكتبة المرعشية برقم : ٣٢١ قسم
المصورات .

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذي بسط بساط العدل والاحسان في بساط مملكته ، فأفام السماوات ومهد الارضين والتبن على كمال عدله وغاية مرحمته الذي أمر^(١) بها وأحبهما ، الى أن أمهل فرعون بعدله واحسانه مع كفره وشكيمته ، وخص العدل بمزية ، فجعل من اتصف به شاهداً على الناس واماماً لهم ، فدل على نباهة قدره وجلالة منزلته ، وكفى بذلك شاهداً أن بقاء النوع وتمدنه منوط به ومربوط باستقامته .

والصلاة على خير خلقه ومظهر عدله ، مقنن السنة والشرع ، سيدنا محمد أشرف ماذرؤا عدل^(٢) بريته، وعلى آله الذين عدلوا فيما أمروا به حتى صاروا أمناء الله في بلاده وعباده فشفروا بخلافته .

أما بعد فيقول العبد المفتاق الى رحمة ربه الجليل محمد بن الحسين المازندراني المدعو باسماعيل ، رزق الاحتفاظ من الخطأ ، والاحتراس من الزلل ، كائناً ما كان منهما في القول والعمل :

(١) ان الله يأمر بالعدل والاحسان، وكل مأمور به محبوب «منه» .

(٢) خلقاً وخلقاً وملكة «منه» .

هذه عجالة حرجية ورسالة عدلية ، محتوية على أبواب وفصول تعرف فيها العدالة ومنافياتها ومصححاتها ، وطرق التوصل الى العلم بها ، وما فيها من المذاهب والاختلافات ، وترجيح بعضها على بعض ، بحسب ما استفاد من الايات والروايات ، مراعيأ فيه الايجاز دون الاطناب ، مستعينأ بمذلل الشدائد ومسهل الصعاب ، انه يهدي من يشاء الى الصراط السوي والطريق الصواب .

الباب الاول

وفيه فصول في تعريف العدالة لغة واصطلاحاً ، وبيان ما به تثبت العدالة وتصلح وما به تزول وتفسد، كموافقة الكبائر والاصرار على الصغائر (١) .

الفصل الاول

(في معنى العدالة لغة واصطلاحاً)

العدالة لغة : الاستواء والاستقامة ، ويطلق على ضد الظلم وعدم الاخلال بالواجب وترك فعل القبيح ، ومنه ماورد : وبالعدل قامت السماوات والارض . لان المراد بعدله تعالى أنه لايفعل القبيح الذي هو الاخلال بالواجب . وقيل : العدل التقسيط على سواء، فتارة يراد به السواء باعتبار المقدار، ومنه « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء » (٢) أي في مقدار المحبة ، اشارة الى ما عليه جبلة الانسان من أن الانسان لايقدر أن يسوي بينهن في المحبة . وتارة باعتبار

(١) وأماخلاف المروة ففيه خلاف، فعند بعضهم تزول به وعند بعضهم لا تزول، بناءً على أنه خلاف العادة لا خلاف الشرع، وسيأتي الايماء اليه «منه» .

(٢) سورة النساء : ١٢٩ .

الحكمة والانتظام .

ومنه ماروي : بالعدل قامت السماوات والارض تنبيهاً على أنه لو كان شيء مما قامتا به زائداً عما هو عليه ، أو ناقصاً عنه على غير ما اقتضته الحكمة ، لم يكن العالم منتظماً ، وانتظامه بتقدير ذلك على ما يليق بقوامه وقيامه ، ومتى وصف الله سبحانه بالعدل ، فانما يراد أن أفعاله واقعة على نهاية الحكمة البالغة والانتظام انتهى .

وقد يطلق على الفريضة ، ومنه ماورد : من أكل حراماً لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً . الصرف النافلة ، والعدل الفريضة ، فدل على أن أكل الحرام لا نافلة له ولا فريضة ، إلا أن يفرق بين القبول والاجزاء .

وقال صاحب الكشاف في قوله تعالى « ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل »^(١) أي : فدية ، لأنها معادلة للمفدى ، ثم قال : ومنه الحديث : لا يقبل منه صرف ولا عدل . أي : توبة ولا فدية^(٢) . وعلى هذا فالامر أشكل .

وفي القاموس : العدل ضد الجور ومقام في النفوس أنه مستقيم كالعدالة والعدولة ، وعدل الحكم تعديلاً أقامه ، وفلاناً زكاه والميزان سواه والفريضة والنافلة والسوية والاستقامة^(٣) .

أقول : ومن هذا الباب ماجاء في الخبر دعا موسى ﷺ على فرعون بهلاكه فأوحى الله إليه : يا موسى ما ضرني كفره ، ولعبادي من عدله نفعه ، فلما قرن مع كفره ظلماً أغرقه الله في اليم .

وفي رواية عن الصادق ﷺ قال موسى : يارب أمهلت فرعون وهو يجحدك

(١) سورة البقرة : ٤٨ .

(٢) الكشاف ١ / ٢٧٩ .

(٣) القاموس ٣ / ١٣ .

ويدعي الربوبية، فأوحى اليه ياموسى أنه قد آمن السبل، ولم يعجر في الحكم، ولم يسمع من أحد الخصمين ما لم يحضر الآخر. ولم يجد من الناس حاجة الأنفق في مصالحهم، وكانت قوائم موائده راسخة في الأرض لكيلا ترفع يسبغه طعامه ولم يزن قط، ولم يلط قط، لذلك أمهنته (١).

هذا وفي كتاب عدة الداعي لابن فهد في شرح أسماء الله الحسنى: العدل هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم، والعدل من الناس المرضي قواه وفعله وحكمه (٢).

ونحوه في نهاية ابن الاثير، الأأنه زاد فقال: وهو في الاصل مصدر اسمي فوضع موضع العادل، وهو أبلغ منه لانه جعل المسمى نفسه عدلا (٣).
ومنه ماورد في الخبر: أحب الناس الى الله وأقربهم منه السلطان العادل، وأبغضهم اليه وأبعدهم منه السلطان الجائر.

دلت المقابلة على أن العدل ضد الجور، كما تقدم فيما نقلنا عن القاموس.
وقال الواسطي: العدل أن لا تحرك جميع الاعضاء الا الله تعالى.
وقال الحكماء: أصول الفضائل الخلقية ثلاثة: الشجاعة، والعفة، والحكمة ومجموعها العدل.

واعلم أن العدل أصل كل خير، وعليه مدار كل أمر، وبه قامت السماوات والأرض، وهو ميزان الله القسط في الدنيا والآخرة، وهو: اما بالقوة فهيئة نفسانية يطلب بها المتوسط بين الافراط والتفريط، واما بالفعل فالامر المتوسط بين طرفي الافراط والتفريط.

(١) بحار الانوار ١٣ / ١٢٩ .

(٢) عدة الداعي ص ٣٠٦ .

(٣) نهاية ابن الاثير ٣ / ١٩٠ .

فبالاعتبار الاول قيل : هو أصل الفضائل كلها، من حيث أن صاحبه يكسب به جميع الفضائل .

وبالاعتبار الثاني قيل : هو الفضائل كلها من حيث أنه لا يخرج شيء من الفضائل عنه. ويانه : ان الفضائل كلها ملكات متوسطة بين طرفي افراط وتفریط فالمتوسط منها هو العدل، كالحكمة النظرية المتوسطة بين الجرأة والغباوة ، والعفة المتوسطة بين خمود الشهوة والفجور، والشجاعة المتوسطة بين الجبن والتهور، والسخاء بين التبذير والبخل، والتواضع بين الكبر والذل، والاقتصاد بين الاسراف والتقتير ، والانصاف بين الظلم والانظلام ، وقس على ذلك سائر الاخلاق الفاضلة .

فالاوساط بين هذه الاطراف المتضادة هي الفضائل، واكل منها طرفا تفریط وافرراط هما مذمومان ، والخروج الى أحدهما هو الجور الذي هو ضد العدل ، والاطراف المتضادة هي الرذائل، ومن هنا قيل : خير الامور أوسطها .

ثم هذا الحكم في العدل جار في باب العقائد أيضاً ، كالتوحيد المتوسط بين التعميط والشرك، والتعويل على الامر بين الجبر والتفويض، وفي باب الاعمال كأداء الواجبات والسنن المتوسط بين البطالة والترهب ، وفي باب الاقوال كالبلاغة المتوسطة بين العي والهذر .

فتبين أنه لا يخرج شيء من الفضائل عنه قولاً وعملاً واعتقاداً ، ولذلك قالوا : هو ميزان الله المبريء من كل زلة ، وصراطه المستقيم المؤدي بسلكه اليه ، وبه يستتب أمر العالم، قال الله تعالى «الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان»^(١) وقال «والسما رفعها ووضع الميزان»^(٢) .

(١) سورة الشورى: ١٧ .

(٢) سورة الرحمن: ٧ .

عبر بالميزان عن العدل ، لانه من أثره ومن أظهر أفعاله للحاسة اذ كان العدل مراعاة الاستقامة على حاق الوسط في طرفي الافراط والتفريط اللذين هما ككفتي الميزان ، مهمارجحت احدهما فالنقصان لازم والخسران قائم .
وقال عليه السلام : بالعدل قامت السماوات والارض ، اذ لو كان شيء من موجودات العالم وأصولها زائداً على الاخر افراطاً ، أو ناقصاً عنه تفريطاً ، لم يكن منتظماً هذا النظام .

وبيان ذلك : ان مقادير العناصر لو لم تكن متكافئة متعادلة بحسب الكمية والكيفية ، لاستولى الغالب على المغلوب ، وانتقلت الطبائع كلها الى طبيعة الجرم الغالب ولو كان بعد الشمس من الارض أقل مما هو عليه الان ، لاحترق كل ما في العالم . ولو كان أكثر لاستولى البرد والجمود ، وكذا القول في مقادير حركات الكواكب ومراتب سرعتها وبطوؤها ، فان كلا منها مقدر على ما يليق بنظام العالم وقوامه وقيامه .

ولهذا المعنى وصف الله بالعدل اذا كان معنى عدله وضعه لكل موجود في مرتبة وهيئة له ما يستحقه من غير زيادة ونقصان مضبوطاً بنظام الحكمة .
ثم الصراط المستقيم المؤدي بسالكه الى الله تعالى : اما علم ، أو عمل ، فالعلم طريق القوة النظرية ، والعمل طريق القوة العملية ، وكل منهما متوسط بين رذيلتين هما طرفا الافراط والتفريط ، والوسط منهما هو العدل ، فهو الصراط المستقيم الذي لا ميل له الى أحد الجانبين .

ولذلك قال العسكري عليه السلام : الصراط المستقيم في الدنيا هو ما قصر عن الغلو وارتفع عن التقصير ، فلم يعدل الى شيء من الباطل ، وفي الاخرة هو طريق المؤمنين الى الجنة ، فمن استقام على هذا الصراط ، مر على صراط الاخرة مستويًا

ودخل الجنة آمناً^(١).

قالوا : ومن فضيلة العدل أن الجور الذي هو ضده لا يستتب الا به ، فلو أن لخصوصاً تشارطوا فيما بينهم شرطاً فلم يراعوا العدالة لم ينتظم أمرهم ، ومن فضله أن كل نفس تتلذذ بسماعه وتتألم من ضده .

ولذلك يستحسن الجائر عدل غيره اذا رآه أو سمع به ولحسنه تتألم النفوس من كل ما كان مركباً في العالم ليس له نظام مستقيم ، ولذلك يكره العرج والعمور ويتشأم به والذين يجب على الانسان استعمال العدل معهم خمسة :

الاول : رب العزة تعالى وتقدس ، وذلك بمعرفة توحيدته وأحكامه والقيام بها.

الثاني: قوى النفس ، وذلك بأن يجعل هواه مستسلماً لعقله ، فقد قيل : أعدل

الناس من أنصف عقله من هواه .

الثالث : أسلافه الماضون في انفاذ قضاياهم والدعاء لهم .

الرابع : معاملوه وأحباؤه في أداء الحقوق ، والانصاف في المعاملات من

المبيعات والمقارضات والكرامات .

الخامس : عامة الناس على سبيل الحكم وذلك اذا توتى الحكم بينهم وأما

اذا كان الحكم بينه وبين غيره وكان الحق له ، فالفضل أشرف من العدل ، وقد

نص الله تعالى الامرين ، فقال في الحكم بين الناس « ان الله يأمركم أن تؤدوا

الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل »^(٢) وقال في من له

الحق « وان تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم »^(٣).

هذا واصطلاحاً : ملكة في النفس ، أي : هيئة وقوة راسخة فيها تمنعها من

(١) تفسير الامام العسكري ص ٤٤ .

(٢) سورة النساء : ٥٨ .

(٣) سورة البقرة : ٢٣٧ .

فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافاة المروة ، وتلك الملكة المانعة كسائر الملكات النفسانية انما تتأني بالتمرن والمداومة على فعل الطاعات وملازمة العبادات وترك المنهيات بكف النفس عن ارتكاب السيئات مرة بعد أخرى ، وكرة بعد أولى مع ادامة النظر والتفكر والاعتبار وعدم الغفلة عما كلف به ، وذلك لاولي الابصار ، وملاك الامر كله محبة الآخرة ومبغضة الدنيا ، فانها رأس كل خطيئة .

فالمقام تقتضي بيان أمور :

الاول : الكبائر ، وقد اضطربت فيها كلمات الاكابر ، وسيأتي بيانها بفضل

الله القادر .

الثاني : الاصرار على الصغائر ، والاصرار من الصر ، وهو الشد والربط ، ومنه الصرة ، ثم أطلق على الاقامة على الذنب من غير استغفار ، كأن المذنب ارتبط بالاقامة .

والمشهور أن الكبيرة نفس الاصرار على الصغيرة المصير عليها تصير بالاصرار كبيرة ، فمعنى لا صغيرة مع الاصرار أنه لا أثر لها في ترتب العقاب ، بل العقاب معه يترتب على نفس الاصرار الذي هو من الكبائر ، فكان الصغيرة في جنبه مضمحلة .

وقد قيل : مرجعه العرف وبلوغه مبلغاً ينفي الثقة ، وظاهر أن العرف يختلف باختلاف الصغائر ، فالصغيرة التي لا يحترز عنها غالباً ، اصرارها يتحقق بأكثر مما يتحقق به الاصرار على ما يرتكب نادراً .

وقيل : المراد به العزم على فعلها بعد الفراغ منها ، وفي معناه المداومة على نوع منها بلا توبة ، فالاصرار اما : فعلي ، كالمداومة على نوع أو أنواع من الصغائر . أو حكمي ، وهو العزم على فعلها ثانياً بعد وقوعه وان لم يفعل ، كذا في قواعد شبخنا الشهيد رحمه الله .

وقال شيخنا البهائي قدس سره في الاربعين : ولا يخفى أن تخصيصه الاصرار الحكمي بالعزم على تلك الصغيرة بعد الفراغ منها يعطي أنه لو كان عازماً على صغيرة أخرى بعد الفراغ مما هو فيه لا يكون مصراً أيضاً . وتقييده ببعده الفراغ منها يقتضي بظاهره أن من كان عازماً مدة سنة على لبس الحرير مثلاً ، لكنه لم يلبسه أصلاً لعدم تمكنه لا يكون في تلك المدة مصراً ، وهو محل نظر^(١) انتهى .
وأما من فعل الصغيرة ولم يخطر بباله العزم على فعلها بعدها ولا التوبة منها ، فهو الذي لا يقدح في العدالة ، ويكفر بالاعمال الصالحة ، كما ورد في الخبر قال الله تعالى « أقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات »^(٢) .

وقال بعض العامة : الاصرار هو ادامة الفعل ، والعزم على ادامته ادامة يصح معها اطلاق وصف العزم عليه .

وقال بعضهم : حد الاصرار أن تتكرر الصغيرة بحيث يشعر بقله مبالاته بذنبه كاشعار الكبيرة ، وكذا اذا اجتمع صغائر مختلفة الانواع بحيث يشعر وقوعها بما يشعر به أصغر الكبائر .

وروى ثقة الاسلام في الكافي بسند ضعيف عن أبي جعفر^(٣) في قوله تعالى « ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون »^(٣) قال : الاصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بتوبة فذلك الاصرار^(٤) .

وقيل : هو يدل على أن يتحقق الذنب مع عدم الاستغفار والتوبة ، سواء

(١) الاربعين للشيخ البهائي ص ١٩٠ ، الحديث التاسع والعشرون .

(٢) سورة هود : ١١٤ .

(٣) سورة آل عمران : ١٣٥ .

(٤) اصول الكافي ٢/٢٨٨ ، ح ٢٠٢ .

أذنب ذنباً آخر من نوع ذلك الذنب أو من غير نوعه ، أو عزم على ذنب آخر أم لا . أما تحققه في غير الأخير فظاهر . وأما الأخير ، فلان التوبة واجبة في كل آن ، فتركها ذنب مضاف الى الذنب الاول فتحقق الاصرار .

وعن أبي بصير قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا والله لا يقبل الله شيئاً من طاعته على الاصرار على شيء من معاصيه ^(١) .

الثالث : المروءة ، والمشهور اعتبارها في العدالة ، ومنهم من لم يعتبرها لا شرطاً ولا شرطاً ، بل اقتصر على عدم موقعة الكبائر والاصرار على الصغائر ، وذلك لان المكلف اذا قام بالواجبات واجتنب عن المنهيات وعلم أن ذلك قد صار فيه ملكة ^(٢) صار مأموناً من الوقوع في المآثم ، والمعاصي وارتكاب ما يرتكبه نادراً من المنفردات الظاهرية لا يستلزم عصيانه المنافي للعدالة .

وهذا وجه لكن الاول أوجه ، سواء جعلناها داخلية في العدالة ، كما هو المشهور من أن العدالة هو الذي يعتدل أحواله ديناً ومروءة وحكماً أم خارجه عنها وصفة برأسها ، كما عليه جماعة ، لان طرحها اما : لخبيل ونقصان ، أو لقلّة مبالاة وحياء .

وعلى التقديرين تبطل الثقة به . أما المخبل فظاهر . وأما قليل الحياء ، فلان من لا حياء له يصنع ما شاء ، كما ورد في الخبر ، وفي ضبطها عبارات ، منها أن صاحب المروءة هو الذي يصون نفسه عن الادناس ولا يشينها عند الناس ، أو الذي يتحرز عما يسخر منه ويضحك به ، أو الذي يسير بسيرة أمثاله زماناً ومكاناً .

فمن ترك المروءة لبس ما لا يليق بأمثاله بحيث يصير مضحكة ، الا أن يكون

(١) اصول الكافي ٢/٢٨٨، ح ٣٣ .

(٢) تحقق الملكة المستلزمة للتقوى بدون المروءة التي هي تنزيه النفس والدناءة

الغير اللاتقة بأمثاله نادر «منه» .

ذلك منه لبراءته عن التكاليف الرسمية ، فيلبس مايجد اما استكانة أو اقتداءً بالسلف التاركين للتكلف .

ومن خلاف المروة المشي في الاسواق والمجامع مكشوف الرأس والبدن ولا يليق بمثله ، وكذا مد الرجل في المجالس ، والبول في الشوارع وقت مرور الناس ، والاكل في الاسواق في غير المواضع المعدة له اذا لم يكن سوقياً أو عربياً .

والاكثار في الحكايات المضحكة ، والخروج من حسن العشرة مع الاهل والجيران والمعاملين ، والمضايقة في اليسير الذي لا يستقصى فيه ، وكثرة الضحك والافراط في المزاح ، لاتمار أخاك ولا تمازحه ، من كثر مزاحه لم يخل من حقد واستخفاف .

وأما أصل المزاح ، فمرغب فيه ، فورد ما من مؤمن الا وفيه دعاية^(١) ، وان المداعبة من حسن الخلق ، وانك لتدخل بها السرور على أخيك . وكان رسول الله ﷺ يداعب الرجل يريد أن يسره^(٢) .

وبالجملة مرادهم بالمروة اتباع محاسن العادات واجتناب مساوئها وما ينفرد عنه الطبع من المباحات ، ويسقط به المجد والعز عن القلوب حتى الاجتماع مع الاراذل وترك صحبة الافاضل ، وليس منه ما يستهجنه العامة ويتركه الناس من السنن ، كالكحل والحنك في بعض البلاد ، وانما العبرة بغير الراجح شرعاً .

(١) داعبه مازحه ورجل داعب لاهب والدعاية اللعب «منه» .

(٢) اصول الكافي ٢/٦٦٣ .

الفصل الثانى

(فى الطرق المعروفة فى معرفة العدالة)

وهى ثلاثة : الاول : أن تعرفه بظاهر الاسلام وان كان مجهولا حاله .
الثانى : أن تعرفه مع ذلك بحسن الظاهر^(١)، بأن يكون مشتغلا بالفرائض
والسنن واقامة الصلوات وضبط مواقيتها، ونحو ذلك مما يعبر عنه بظاهر الصلاح
من غير أن تطلع على باطن أمره بالمباشرة .

الثالث : أن تعرفه مع ذلك بالملكة الماضية ، وذلك : اما بال عشرة الباطنة
أوباشتهاره بها بين العلماء ، أوبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة ، أوبالتزكية
من العالم بها، وهذا من أوضح الطرق دليلا ، وأشهرها بين المتأخرين ، وأقربها
الى الاحتياط ، وهو المختار .

واليه أشار الشهيد فى الذكرى بقوله : والاقرب اشتراط العلم بالعدالة
بالمعاشرة الباطنة ، أوشهادة عدلين ، أوشتهارها ، ولايكفى التعويل على حسن
الظاهر ، وخالف هنا فريقان :

أحدهما من قال : كل المسامحين على العدالة الى أن يظهر منه ما يزيلها ، وبه
قال ابن الجنيد .

والثانى : جواز التعويل على حسن الظاهر ، وهو قول بعض الاصحاب ،
لعسر الاطلاع على البواطن^(٢) ومثله ما فى مبحث جماعة البيان^(٣) ، ويعلم العدالة

(١) فمن اكنفى فى ثبوت العدالة بظاهر الاسلام وجعله دليلا عليه يكتفى بحسن

الظاهر بطريق أولى « منه » .

(٢) الذكرى ص ٢٦٧ .

(٣) البيان ص ١٣١ .

بالشيع ، أو بالمعاشرة الباطنة ، وصلاة عدلين خلفه ، ولا يكفي الاسلام في معرفة العدالة ، خلافاً لابن الجنيد ، ولا التعويل على حسن الظاهر على الاقوى .
وانما لم يصرح باعتبار الملكة في العدالة ، لان نفي كفاية التعويل على حسن الظاهر ، واشترط العلم بها بالمعاشرة الباطنة ، أو احدى اختيها أغنيا عن اعتبارها .

ومثله ما في مختصر الاصول للحاجبي العدالة محافظة وبنية يحمل على ملازمة التقوى والمرورة ، وليس معها بدعة ، لان قيد ملازمة التقوى والمرورة يغني عن قيد الملكة ، اذ المحافظة ما لم تكن ملكة راسخة لم تكن حاملة عليهما .
ولعل ذلك منه مبني على أنه ما كسي الفروع ، والا فالمشهور من جمهور العامة وخصوصاً الحنفية منهم الاكتفاء بظاهر الاسلام ، والمحكم بكون كل مسلم عدلاً ما لم يظهر منه خلافه .

وممن صرح من أصحابنا بالملكة صاحب معالم الاصول ، والشهيد الثاني في شرحه على اللمعة وفي الدراية وغيرهما ، وصاحب الرسالة الموسومة بالجعفرية وشارحها ، والعلامة في المختلف ، حيث قال : انها هيئة قائمة في النفس تقتضي البعث على ملازمة الطاعات والانتهاز من المحرمات ، وهي الظاهرة من كلام الشيخ في مبحث جماعة النهاية : لاتصل الاخاف من ثق بدينه وأمانته .

ومثله كلام المفيد : العدل من كان معروفاً بالدين والورع عن محارم الله تعالى وهذا يدل على الملكة وزيادة ، لان الورع هو العفة وحسن السيرة ، وهو مرتبة وراء العدالة تبعث على ترك المكروهات والتجنب عن الشبهات .

واعلم أن ظاهر قول العلامة في النهاية : ولولم يعلم فسق امامه ولا بدعته حتى صلى معه ، بناء على حسن الظاهر لم يعد ، ولولم يعلم حاله ولم يظهر منه ما يمنع الایتمام به ولا ما يسوغه لم تصح الصلاة .

يدل على اكتفائه في العدالة بحسن الظاهر من غير اعتبار الملكة والمعاشرة .
 واما قوله في التذكرة : لو كان فسقه خفياً وهو عدل في الظاهر ، فالوجه أنه
 لا يجوز لمن علم فسقه الايتمام به ، لانه ظالم عنده مندرج تحت قوله «ولا تركنوا
 الى الذين ظلموا» فلا دلالة على اكتفائه بحسن الظاهر ، كما ظنه بعض الفضلاء ،
 بل مفهوم قوله لا يجوز لمن علم فسقه الايتمام^(١) به لمن لم يعلم فسقه على حسن
 ظاهره أو لا .

فان كانت دلالة المفهوم معتبرة في الدلالة على المذهب ، فهو ظاهر الانطباق
 على مذهب ابن الجنيد ، والا فلا دلالة على مذهب من المذاهب .

وعلم بما قرناه أن له في العدالة ثلاثة اقوال : اعتبار الملكة ، كما اختاره
 في المختلف . والاكتفاء بحسن الظاهر ، كما هو الظاهر من النهاية . وبظاهر
 الاسلام مالم يعلم الفسق ، كما هو المفهوم من التذكرة .

أقول : مذهب ابن الجنيد في طريق العلم بالعدالة مطابق لمذهب عامة
 العامة ، كما أرمى اليه الشهيد الثاني في الدراية في الباب الاول منها في بيان
 الحديث الصحيح .

حيث قال بعد كلام : وبهذا الاعتبار كثرت أحاديثهم الصحيحة وقلت أحاديثنا ،
 مضافاً الى ما اكتفوا به في العدالة من الاكتفاء بعدم ظهور الفسق ، والبناء على ظاهر
 حال المسلم .

ومنه يفهم أن كثيراً من الاخبار الواردة في باب العدالة الدالة بظاها على
 الاكتفاء بظاهر الاسلام مالم يظهر الفسق وان كان المسلم مجهولاً حاله ، كصحيحتي

(١) فيه نظر ، اذ المفروض أنه عدل في الظاهر عند من يأتي به وان كان فاسقاً في
 الباطن عند من علم فسقه ، فيفهم من كلامه هذا اعتباره ظهور العدالة في الامامة ، فيرجع
 الى المشهور بين المتأخرين فتأمل «منه» .

حريز وأبي بصير ونظائرهما الآتية محمولة على التقية ، وهذه الأخبار التي تمسك بها الشيخ ^(١) وابن الجنيد في الاكتفاء بظاهر الإسلام .

وقد قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام في الرواية المشهورة بمقبولة عمر بن حنظلة بعد أن قال عمر : جعلت فداك وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لها بأبي الخبرين نؤخذ ؟ قال : بما يخالف العامة ، قال : فيه الرشاد .

وله نظائر كثيرة ، فليكن هذا على ذكر منك تجده نافعاً انشاء الله العزيز في الأبواب الآتية ، ولأسيما في باب التوفيق بين هذه الأخبار وما يخالفها ويباينها .

فائدة نفعها عائدة

المراد بالشياع هنا أخبار جماعة يستفاد منه ما يآخم العلم واليقين ، أعني : الظن الغالب القوي ، ولا يتقيد بعدد مخصوص ، والعدل والفاسق والرجال والنساء والصبيان والكفار سواء ، وقد يعبر عنه بالاستفاضة .

الفصل الثالث

(في تقرير ما يدل على أوثقية المذهب المختار وأرجحيته)

من البين أن الناس جلهم بل كلهم من جهة نفوسهم الأمانة بالسوء الواقعة بين القوة الشهوية والسبعية ، مائلون إلى تناول اللذات البدنية البهيمية ، مسيطون الشهوة على العقل ، ساعون في استنباط الحيل المؤدية إلى مراعاتهم ، غير متأملين عواقب الأمور ، حارصون على ما منعوا منه من الزور آتسون بلذات الفانية وبتدار الغرور ، جالبون منافع الدنيا ، دافعون عنهم مضارها ، مخالفون

(١) أي : في الشهادة لافي الإمامة ، فانه يعتبر فيها الملكة كما مر « منه » .

أوامر الله، مرتكبون نواهيه ، جاهلون منافيات العدالة ومصححاتها، يعلدون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون .

فالاصل فيهم نقيض العدالة والانتقاء ، وبحكم الاستصحاب يلزم استمرار ذلك ، حيث لم يتجدد ناقل الى أن يعلم خلافه ، ولا يعلم الا بالمعاشرة أو احدى أختيها ، كما لا يخفى على من راجع عرف أكثر الناس ، ولا سيما عرف المتعارفين في زماننا هذا فسي بلدتنا هذه ، فانهم أشد الناس حيلة وتزوراً وأكثرهم خبائاً وتغريراً .

وما الناس بالناس الذين عهدتهم ولا الدار التي كنت تعلم واعلم أن المعتبر في المعرفة الباطنة التقدّم ، لانه لا يمكن الاختبار بدونه غالباً .

نعم حسن النظر ودقته وشدة الامعان في أحواله ربما يقوم مقامه في مدة يسيرة ، فاعتباره مبني على الغاب ، حكى أن شاهداً شهد^(١) عند بعض الحكام ، فقال له : اني لأعرفك فأنت بمن يعرفك .

فأنتي برجل فقال له : كيف عرفته؟ قال: بالصلاح والامانة ، قال: هل عاشرتة عشرة طويلة حتى عرفت ظاهره من باطنه؟ قال : لا .

قال : فهل عاملته بالدرهم والدينار حتى عرفت حقه من باطنه؟ قال : لا ، قال : فهل غاضبته حتى غوضب بحضرتك حتى عرفت خلقه من تخلقه؟ قال: لا ، قال : فأنت لاتعرفه أنت بمن يعرفك .

(١) شهد بعض العدول المقلين عند قاض بشهادة، فتوقف في شهادته ، فقال له بعضهم: أنى لك في العدالة رجل مثله؟ قال : هو كذلك الا أنه رجل فقير والذى شهد به عظيم ، فعبجوا من قوله . وقال بعضهم : وربما يقدح في عدالة الرجل اقلاله ، كذا في شرح الصحيفة الكاملة لصدر الدين بن أحمد الحسيني المشهور بسيد علي خان « منه » .

تقرير آخر: الاصل في أفراد الناس كلهم الفسق لا العدالة لانها طارية ، وذلك لان مقتضاها التزام تكاليف الشرع ، وهو ليس بصفة جبلية في الانسان ، ومقتضى الفسق القوة الشهوية والغضبية وهما عزيزتان فيه .

والظاهر بل الاصل وقوع مقتضى الصفة الغريزية ما لم يدل دليل على خلافه، وانما يحصل العلم بخلافه بعد الاختيار المستفاد من التكرار المطلع على الخلق من التخلق والطبع من التكلف وما يجري مجراه لا بمجرد حسن الظاهر وان لم تحصل العشرة الباطنة .

تقرير آخر: العدالة حادثة في الانسان ، والاصل عدم حدوثها فيه ، لان عدم الحادث السابق على وجوده ، الأبرى أن التحلية بعد التخلية والفضيلة بعد الرذيلة، والعلم بعد الجهل ، والكمال بعد النقصان في الانسان ، بل الممكن بما هو ممكن ناقص ، وانما يتكامل بسبب من أسباب خارجة : اما دفعة ، أو على التدريج .

والعلم بذى السبب انما يحصل من العلم بسببه، فاذا شوهه مثلاً صلاح شخص وعلم أن ذلك ليس منه ليس من باب التدليس^(١) ، بأن لم يزل عليه مستمراً الى أوقات آخر حكم به عليه ، والافلاصل فيه عدمه .

هذا معنى كون العدالة طارية . والفسق طارياً الآن المكلف فاسق وان لم يعص الله ، ليرد أن الصبي اذا بلغ كان عادلاً الى أن تصدر عنه معصية وفيه ما فيه، فاذا وجد ذلك الاصل وانضم اليه ما سبق من مقتضى الفسق قوى جانبه فيرجح . ولا أقل من أن يصير منشأ لحصول الريبة في حدوث العدالة ، فالاحتياط يقتضي التوقف الى أن يحصل ما يزيل الريبة ، والاحتياط مهما أمكن في العبادات والاحكام الشرعية واجب .

(١) اشتقاقه من الدلس بالتحريك ، وهو اختلاط الظلام ، سمي بذلك لاشتراكهما

في الخفاء ، حيث أوهم أنه عادل وليس بذلك « منه » .

تنبيه :

للتدليس طرق أدقها: اخفاء أسباب الفسق، وافشاء موهمات العدالة من تسبيح وتهليل وعباء ورداء، بل بكاء وتخشع وتخضع، ونحوها مما يؤهم كونه من العدل والصلحاء بل من الاتقياء والاولياء كما يصنع ذلك كثير من متصنعي الناس، حتى كانهم بذلك سحروا أعين الناس وأخذوا بمجامع قلوبهم، فاذا غابوا عنهم وخلوا الى شياطينهم فلهم أعمال من دون ذلك هم لها فاعلون.

فان قلت: من كان من أهل الصلاح الظاهر وكان من المسلمين، فسوء الظن به واتهامه محذور، فعن النبي ﷺ: ان الله حرم من المسلم دمه وعرضه وأن يظن به ظن السوء. وعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: اذا اتهم المؤمن أخاه انما مات الايمان من قلبه كما ينمات الملح في الماء (١).

بل مقتضى الصلاح حسن الظن بالمؤمن وعدم اتهامه، كما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه، ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وانت تجد لها في الخير محملاً (٢). ولذلك قال العلماء: أفعال المؤمنين محمولة على الصحة.

قلت: ليس المراد بسوء الظن هنا، أي: في باب العدالة الا عدم الثقة والطمأنينة بكل أحد، فان من شأن أهل الرأي والصلاح أن لا يثقوا بكل أحد ولا يركنوا الى كل شخص تفاوياً عن الغرر وأخذاً بفضيلة الحزم.

ولذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام: الطمأنينة الى كل أحد قبل الاختبار عجز (٣)

(١) اصول الكافي ٣٦١/٢، ح ١.

(٢) اصول الكافي ٣٦٢/٢، ح ٣.

(٣) نهج البلاغه ص ٥٤٤ رقم الحديث: ٣٨٤.

وفي كلامهم : اذا كان العذر تبعاً فالثقة بكل أحد عجز .

وعلى هذا المعنى حمل الخبر المشهور : الحزم سوء الظن بالناس . وفي رواية : احترزوا من الناس بسوء الظن . وروى ثقة الاسلام في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام : الحزم مساءة الظن ^(١) .

قال بعض الشارحين : يعنى أن جودة الرأى واحكام الامر والاخذ بالثقة يقضي سوء الظن بالناس ، يعنى تجويز السوء منهم والتثبت فيما يأتون به حتى يتبين الحق من الباطل والصدق من الكذب والعلم من الشبهة ولو وجب القبول منهم والثقة بهم من غير حزم ولم يجز نسبة السوء اليهم لوقع الهرج والمرج وبطل الدين ورجع كما كان قبل البعثة .

وبالجملة فالحزم يوجب أن يبنى الحال على تجويز السوء منهم حتى يتبين الحق ويحصل الاذعان به .

وفيه تنبيه على أنه لا ينبغي متابعة الغير في أمر من الامور مع تجويز كون ذلك الامر خطأ ، بل لا بد من كمال الاحتياط فيه . وانما قلنا على جواز السوء منهم ، لانه الذي يقتضيه الحزم والاحتياط ، فلا ينافي ماورد من النهي عن مساءة الظن بالخلق ، لان ما ذكرناه من باب التجويز العقلي الذي هو قضية الحزم ، وما ورد من النهي عنه من باب الاعتقاد الفاسد والقول بالشيء رجماً بالغيب ^(٢) انتهى .

تقرير آخر : الفسق أكثر ، فهو أغلب على الظن وأرجح ، وهو معنى الاصل ، وقد قال أبو الحسن عليه السلام : اذا كان الجور أغلب لم يحل لاحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه . وقال علي عليه السلام : اذا استولى الفساد على الزمان وأهله فأحسن

(١) اصول الكافي ١ / ٢٧ .

(٢) شرح الكافي للمحقق المازندراني ١ / ٤٢٢ .

رجل الظن برجل فقد غرر^(١) .
وسياتي فيه نمط آخر من الكلام بعون الله الملك العلام .

الفصل الرابع

(في النقول وفيما ذكره الفحول وما فيه وما عليه)

قال في شرح الشرح : في كون العدالة طارية نظر ، بل الاصل أن الصبي اذا بلغ - بلغ عدلا حتى تصدر عنه المعصية .

وقال ملا ميرزا جان : فيه نظر ، لانه اذا كان الرسوخ معتبرا في حد العدالة لم يكن الصبي اذا بلغ عدلا مالم يصر ملابسة التقوى والمروة ملكة راسخة فيه ، وعلى هذا تحصل الواسطة بين العادل وما يقابله من الفاسق وتارك المروة .
أقول : وذلك لان الصبي وقت بلوغه لما لم تقع منه معصية توجب الفسق ولان تكون له ملكة تصدق بها العدالة يكون واسطة بينهما .

وفيه أن هذه الواسطة وان كانت ممكنة في نفس الامر ، الا أن العلم بوجودها ممتنع عادة ، اذ المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ، والعلم بانتفاء الباطنة بدون الملكة غير ممكن .

وبهذا يندفع ما أورده الفاضل الاردبيلي على صاحب الكشاف بعد أن نقل قوله ، استدل بكريمة « لاينال عهدي الظالمين » على اعتبار العدالة في الامام ، حيث قالوا : في هذا دليل على أن الفاسق لا يصلح للامامة بقوله .

وفي الاستدلال تأمل ، اذ الواسطة بين الظلم والعدل ثابتة ، فلا يلزم من مانعية الاول للامامة اشتراط الثاني لها ، وهو ظاهر ، ولعله يريد به غيره ، أو ينضم معه

(١) نهج البلاغة ص ٤٨٩ ، رقم الحديث : ١١٤ .

عدم القول بالواسطة ، أي : كل من لم يجوزها للفاسق لم يجوزها لغير العدل^(١). ثم قال ملا ميرزا جان : العدالة ملكة يتوقف وجودها على أمور كثيرة ، من فعل الواجبات ، وترك المحرمات ، والاحتراز عن ترك المروءات ، والفسق يكفيه أمر واحد كترك واجب ، وحينئذ نقول في ترجيح كون الاصل هو الفسق أن ما يتوقف على أمر واحد كان أصلاً وراجحاً بالقياس الى ما يتوقف على أمور كثيرة ، لانه أسهل وجوداً وأقرب وقوعاً .

وأيضاً الفسق يتحقق بعدم الواجب ، والعدالة لا يتحقق بدون الواجبات ، والاصل في الحوادث العدم ، فكذا فيما كان تحققه بعدم أمر بالنسبة الى ما كان تحققه على الوجود .

أقول : وبما قررناه سابقاً وآتياً سقط ما في المسالك : الاصل في المسلم العدالة^(٢) ، بمعنى أن حاله يحمل على القيام بالواجبات وترك المحرمات ، ومن ثم جرى عليه هذا الحكم حتى لا يجوز رميه بفعل محرم ولا ترك واجب أخذاً بظاهر حاله .

واتفق الكل على بناء عقده على الصحيح ، سلمنا أن العدالة أمر آخر غير الاسلام وهو الملكة ، لكن لا يشترط العلم بوجودها ، بل يكفي عدم العلم بانتفاؤها عن المسلم .

وذلك لان المسلم من أسلم لله ولرسوله فيما جاء به ، اما اجمالاً ففيما علم اجمالاً ، واما تفصيلاً ففيما علم تفصيلاً ، وغايته أنه عالم بأصول العقائد وفروعها :

(١) زبدة البيان ص ٤٦ .

(٢) هذا منه رحمه الله تقرير لمذهبهم وتوجيه لكلامهم ، وتصحيح له بقدر الامكان ، والافهوا لا يقول به ، بل يعتبر في العدالة مطلقاً الملكة ، كما صرح به في شرحه على الدراية وفي شرحه على اللمعة وفي سائر مصنفاة « منه » .

اما اجتهاداً ، أو تقليداً مع الاذعان بأنه كذلك ، وظاهر أن العلم بكون الشيء على صفة مع اعتقاد أنه كذلك لا يستلزم العمل به فيما يتعلق بالعمليات ، فرب تجارة ، أو عمارة مثلا نعملها ونعلم أن فعلها خير لنا من تركها ولا نعمل بمقتضاه ، فليس كل علم عملي يستتبع العمل به .

والمعتبر في الفروع وخصوصاً في أبواب العدالة هو العمل لا مجرد العلم والتصديق به بأنه كذلك ، فرب عالم بوجوب الصلاة والزكاة والحج والجهاد وبقبح الكذب وحسن الصدق الى غير ذلك عمل بنقصانها ، فمست الحاجة الى المعاشرة والاختيار المستفاد من التكرار ليعلم حاله هل هو ممن يعمل بمقتضى علمه أم من يكون ممن قد أضله الله على علم .

والحاصل أن اسلام الرجل وان أريد به الايمان لا يدل على عدالته ، لانه يجامعه الفسق ، اذ لمنافاة بينهما الا على مذهب الوحديّة ، وذلك لان المؤمن من أقر بالشهادتين والامامة الكبرى عرف الفروع وما فيها من الخلاف ، سواء عمل بمقتضى ما عرفه أم لا ، فان العمل بل الاقرار ليس بشطر من الايمان والاسلام .

على أن كثيراً من المسلمين غير عارفين بأصول العقائد وما فيها فضلاً عن فروعها ، فكيف يكون الاصل في كل المسلمين العدالة ؟ وهم لا يعلمون منافياتها ومصححاتها ، لا اجتهاداً ولا تقليداً ، وكثير منهم لا يعملون بما يعلمون ، كما هو المشاهد منهم ، وذلك مما يورث الظن بكون الاصل فيهم نقيضها .

فحينئذ نقول : ان أريد بالاصل هنا الكثير الراجح ، فكون العدالة أصلاً فيهم بهذا المعنى خلاف الواقع ، فان من البين الواضح المحسوس من أن الفسق فيهم أكثر وأغلب ، فهو أرجح من نقيضه ، وهو معنى الاصل .

وان أريد به ما لا يصر عنه الا بالدليل فهو باطل ، لان العدالة لما كانت حادثة فيهم وكان الاصل عدم حدوثها ، فما لم يدل دليل على خلافه وهو حدوثها فيهم .

لا يصار إليها .

وان أريد به أن ظاهر حالهم يحمل على قيامهم بالواجبات وترك المحرمات فمع أنه ليس معنى الاصل اذا الاصل عبارة عن كون الشيء أولى مالم يعارضه شيء يقتضي العدول عنه .

وقد يقال على القاعدة والضابطة والراجح في نفسه والسابق في الاعتبار ، كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة لا يفيد شيئاً ، لان هذا الحمل انما يصح لولم يعارضه الاصل المقتضي لعدم قيامهم بشيء من الواجب فضلا عن تركهم المحرم . وبالجملة ظاهر حال المسلم وان اقتضى قيامه بالواجبات وترك المحرمات الا أن الاصل عدم قيامه بها ، اذ الاصل في الحوادث العدم ، والظاهر لا يعارض الاصل ، لانه دليل عقلي وحجة بالاجماع ، والظاهر كثيراً يخرج الامر بخلافه وليس حجة ، وعلى ذلك فرع العلماء كثيراً من مسائلهم .

وأيضاً فان العدالة لما كانت متوقفة على فعل الواجبات وترك المحرمات كما اعترف به ، وكان الفسق أمراً يكفيه ترك واجب ، كان أصلاً وراجحاً بالنسبة إليها .

وأما عدم جواز قذف المسلم بفعل محرم ولا ترك واجب بمعنى هدم صحة الحكم عليه بالفسق ، فمغالطة ، فان المسلم المجهول عدالته لما احتمل أن يكون عدلاً ولا أقل أن يكون في حكم المستتر بفسقه ، وكان من شرط جواز التفسيق أن يكون الفاسق متظاهراً به ومتجاهراً ، وهذا ليس كذلك ، كان له نوع حرمة وجبت وعابيتها في شرع الاسلام ، ولا يجوز هتكها فيه ، بأن يقال : هو تارك الصلاة مع عدم العلم به ، أو شارب الخمر وهو مستتر به .

وهذا لا يدل على عدالته بالمعنى المعتبر شرعاً ، بل يجب البحث عن حصولها فيه وعدمه ، وسباني الكلام فيه وفي اتفاق الكل على صحة هذه ، وان

ذلك الاتفاق لانه مما لا يشترط فيه العدالة ، والكلام فيما يشترط فيه ذلك .
 ثم لو كانت العدالة نفس الاسلام ، لكان اعتبارها في الشاهد والقاضي
 ونحوهما اذا كانوا مسلمين لغوا لافائدة فيه ، وهو يخالف صريح الاخبار .
 كخبر داود بن الحصين عن الصادق عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما
 بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين واختلف العدلان عن قول
 أيهما يمضي الحكم؟ قال: ينظر الى أفتيهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه
 ولا يلتفت الى الآخر^(١).

ومقبولة عمر بن حنظلة : فالحكم ما حكم به أعدلهما وأفتيهما في الحديث
 ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر^(٢).

فانهما ونظائرهما الكثيرة صريحة في أن العدالة أمر غير الاسلام ، كيف لا ؟
 وهما يدلان على أن المعترف في القاضي والمفتي بعد ايمانها واجتهادها أن يكونا
 عدلين مرضيين .

ومن هنا صرح الاصحاب بأن اجتهاد الفاسق ومجهول الحال نافع له لا لغيره .
 وأيضاً لوجاز الاكتفاء بظاهر الاسلام ما لم يظهر الفسق وكان ذلك هو العدالة
 وكان بدونها لا تنتظم الاحكام للحكام، كما ذكره في المسالك ذلك العلامة، فما معنى
 قول الصادق عليه السلام اذا شهد رجل على شهادة رجل ، فان شهادته تقبل وهي نصف
 شهادة ، وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل ، فقد ثبت شهادة رجل واحد .
 وقوله : في رجل شهد على شهادة رجل فجاء الرجل وقال : اني لم أشهده
 تجوز شهادة أعدلهما وان كانت عدالتها واحدة لم تجز شهادته ، فان العدالة
 جاءت شرطاً لقبول شهادة المسلم ، والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط

(١) وسائل الشيعة ١٨/٨٠، ح ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٨/٧٥، ح ١٢.

ومفهومه حجة عنده ، فوجب العلم بوجود العدالة وثبوتها كما تقتضيه أيضاً آية الثبوت ، ولا يكفي مجرد عدم العلم بانفتائها عن المسلم .

ومنه يعلم أن قول الشيخ الطوسي في البحث عن عدالة الشهود ما كان في زمن النبي ﷺ ولا في صدر السالف ، وإنما هو شيء أحدثه شريك بن عبدالله القاضي مما لا وجه له وسيأتي وما فيه .

وحديث عدم انتظام الاحكام بدونه للحكام لا يصلح دليلاً على الاكتفاء في العدالة بظاهر الاسلام وان كان المسلم مجهولاً حاله ، وكان الاصل فيه عدم العدالة والاتقاء ، بل الواجب على الحاكم أن يفتش عن حاله ، فان عرفه بالعدالة عدل وان عرفه بالفسق فسق ، وان لم يعرفه بأحدهما استزكى ، فان زكاه المدعي بشاهدين يعرفان العدالة وما يزيلها أثبتها ، فان أتى الخصم بجراح وقبلة قدمه على التزكية وان لم يأت به حكم عليه بعد التماس المدعي ، فهذه وظيفة من قبل الشارع فان انتظمت معها الاحكام والا فلا ضير عليه في شريعة الاسلام .

وبما قرناه ظهر أن شهادة المستورين والمجهولين مردودة ، لعدم حصول الظن بصدقهم ، ولأن الشارع لم ينصبه دليلاً للحاكم ، وإنما نصب له دليلاً من عرف عدالته ، فسقط ما في المسالك .

ولقد أغرب العلامة في المختلف حيث استدلل لاشتراط ظهور العدالة بعد أن اختباره بقوله ان الظن انما يحصل باخبار العدل دون الفاسق ، ومع انتفاء الظن لا يجوز الحكم بشهادته .

وأى دليل دله على هذا الحصر ، فان الكلام في شهادة المستور لا الفاسق ، وبعض المستورين والمجهولين قد يحصل الظن بصدقهم أزيد من بعض من ظاهره العدالة ، فضلاً عن حصول أصل الظن في خبرهم .

وأيضاً فان الظن ليس بشرط ، وإنما الشرط من نصبه الشارع دليلاً ، سواء

ظن الحاكم صدقه أم لا، فإن شهادة المستور والمجهول بانفرادها من دون احتفافها بالقرائن لا تفيد ظناً بصدقه .

بل غايتها افادة الشك به ، لأنها مجرد خبر يحتمل الصدق والكذب ، فاذا انضم اليه حديث كون الاصل في أفراد الناس كلهم الفسق معللاً بكونه من مقتضى قوتين غريزيتين قوى جانب كذبه فرجح ، فيزول الشك أيضاً ، ولا أقل من أن يصير منشأ لحصول الريبة في صدقه ، فالاحتياط يقتضي التوقف الى أن يحصل ما ينفي الشك ويثبت الظن بصدقه ، وما ذلك الا عدالته المفيدة لذلك .
وأما اذا كانت شهادته محفوفة بالقرائن المفيدة لصدقه ، فمفيد الظن اذن هو تلك القرائن لا مجرد شهادته العارية عن ذلك ، والكلام انما يساق في هذا دون ذلك .

ثم قال : وأغرب منه ما أجاب به في المذهب عن قولهم « ان الاصل في المسلم العدالة » بأن الاسلام يقتضيها بمعنى أن المسلم أقرب اليها لأنه يقتضيها اقتضاءً يمنع من النقيض ، وقبول الشهادة مبني على اليقين لا التجويز . وأنت خير بأن المعتبر من العدالة عند معتبر ظهورها ليس هو اليقين بل مجرد الظهور ، وان أمكن خلافه في نفس الامر بالاجماع . والمنع من النقيض غير شرط فيها اتفاقاً .

والجواب أن مراده باليقين هنا هو اليقين الشرعي الحاصل من اخبار العدلين ، فيؤول الى مجرد الظن والظهور ، لاما لا يمكن خلافه في نفس الامر ، فان عاقلاً لا يدعي ذلك في مثل هذا المقام .

وظاهر أن مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ، فيتوقف على العلم بانتفاء صفة الفسق فيمنع من النقيض بهذا المعنى ، بخلاف مجرد الاسلام فإنه كما عرفته لا يمنع منه .

فحاصل جوابه يؤول الى أن ظاهر حال المسلم وان اقتضى عدالته بمعنى قيامه بالواجبات وترك المحرمات . وهذا معنى قوله ان المسلم أقرب اليها الا أنه لا يقتضيها اقتضاءاً يمنع من النقيض وهو الفسق ، لان الاصل عدم قيامه بها، والظاهر كما سبق لا يعارض الاصل فلا يحصل اليقين الشرعي ، وهو الظن الغالب القوي بعدالته ، ومجرد التجويز واحتمال العدالة لا يكفي في قبول الشهادة ، فليس في جوابه بعد التحصيل ما يوجب القرابة أوهام .

أوهام وتنبهات :

وأما ماورد في بعض الروايات من قوله ﷺ : نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر . وفي رواية أخرى : أنا أقضي بالظاهر . وفي أخرى : الظاهر عنوان الباطن .

فالظاهر أن المراد به أن العقائد والضمائر والنيات والسرائر لما كانت مستورة عنا ولم يطلع عليها الا الله فهي الى الله، وهو يتولاها ويجازى عليها ، ان خيراً فخييراً وان شراً فشرأ .

وأما نحن فنحكم بالظواهر من الاحوال ، فاذا رأينا مثلاً شخصاً يجتنب عن الكبائر ولا يصر على الصغائر ، ويتحرز عما يخالف الدروة ، فنحكم بعدالته ولانتكلف على الزائد، فانه موضوع عنا، ولادلالة فيه على الاكتفاء بحسن الظاهر اذ (١) المفروض أن ظاهره حسن ، وذلك مما يوجب الظن بعدالته ، ولذا لما أسلم الاعرابي فشهد بالهلال فقبل منه ، لانا لانسلم أن ذلك بمجردة يوجب ظناً بعدالته مالم يختبر ، لاحتمال أن يكون من باب التكلف والتدليس .

(١) تعليل للمنفى لاللفى «منه» .

وأما قصة الاعرابي ، فعلى تقدير ثبوتها ، فلعله عرف عدالته من وجه آخر ، ولان الاسلام يجب ما قبله ولم تحدث بعده ما تنتقض به العدالة ، أو لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، فيكون عدلاً بمجرد الاسلام والتوبة ، فيقبل شهادته بعدهما بلا فصل ، الا أن تعريف العدالة بالملكة لايساعده ، فان تحققها بمجرد الاسلام والتوبة بعد العلم بعدمها مشكل .

فان قلت : من كان ظاهره حسناً مع اتصافه بالايمان ، فهو ظاهر الصدق ، فليقبل اخباره بعدالته من دون أن نختبر ، أو يشهد عليها عدلان ، وذلك كخباره بكون اللحم مذكاة والماء طاهراً أو نجساً وبرق جاريتة التي يبيعها وبعقد عقده ونحو ذلك ، اذ في الكل لايشترط العدالة بل يكفي بظاهر صدقه .

قلت : أولاً أن ذلك خسارح عن محل النزاع ، اذ محله حيث يشترط فيه عدم الفسق ، وذلك مقبول معه اتفاقاً .

وثانياً : أن العدالة أعلى مرتبة من هذه الامور الجزئية ، لانها تثبت شرعاً عاماً ، فلايلزم من القبول في ذلك القبول فيها .

تتمة مهمة

قد سبق أن العدالة تثبت بالتزكية من العالم بها ، فهل يكفي فيها مجرد أن يقول : عرفته بالصلاح والامانة ، أو ما رأيت منه الاخيراً أو لا أعلم منه فسقاً وما شابه ذلك من غير أن يذكر سبب التزكية مفصلاً ، أو لابد من التفصيل قولان ، أولهما أقرب الى التحقيق ، لان العدالة تحصل بالتحرز عن أسباب الفسق ، وهي كثيرة يعسر ضبطها وعددها .

ثم هل يكفي فيها الواحد أو لابد من المتعدد؟ قولان ، اختار أولهما العلامة وثانيهما المحقق ، وهو الافرب ، لانها شاذة ومن شأنها اعتبار العبد فيها ، ولان

مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ، والبيئة تقوم مقام العلم شرعاً فتغني عنه ، وماسوى ذلك تتوقف الاكتفاء به على الدليل .

وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها ، لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ، ضرورة أن خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم ، وسيأتي أن مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء ، فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة .

وهذه المسألة متفرعة على أن خبر العدل في غير دعوى العدالة لنفسه هل يفيد القطع أم لا ؟ الظاهر أنه لا يفيد .

تنبيه :

قد علمت معنى العدالة لغة واصطلاحاً ، فاعلم أن حملها في الروايات الماضية والآتية على المعنى العرفي دون المعنى الشرعي بعد تسليم أن ليس المراد بها المعنى اللغوي ، كما فعله صاحب المدارك ، غير جيد ، لان الخطاب الشرعي انما يحمل على المعنى العرفي اذا لم تكن له حقيقة في الشرع ، وكانت له في العرف حقيقة .

والعدالة ليست لها فيه حقيقة أصلاً ، وانما تطلق في الشرع على ما ذكرناه ، وهو أن بعضهم اكتفى في معرفتها بمجرد حسن الظاهر ، وبعضهم بعدم معلومية الفسق ، وآخرون اعتبروا فيها المعاشرة وحصول الملكة ، وتلك الاختلافات لاختلاف الاخبار الواردة في ذلك ، فان بعضها بظاهره يدل على الاول ، وبعضها كذلك على الثاني وبعضها على الثالث .

فاذا ثبت أن المعنيين الاولين غير كافيين في تحققها ومعرفتها تعين حملها على

الثالث ، لعدم تحقق معنى العرفي مع الاتفاق على عدم ارادة المعنى اللغوي ،
فتأمل فيه .

الباب الثاني

في نقل نبذة من الاخبار والاثار (١) الدالة على اعتبار العدالة
في امام الجمعة والجماعة

مع استطراد طرف آخر منها المناسب للمقام والمكمل للمرام .

فصل

[اشتراط العدالة في امام الجمعة والجماعة]

قال سيدنا الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: ثلاثة لا يصلى خلفهم :
المجهول ، والغالي وان كان يقول بقولك ، والمجاهر بالفسق وان كان مقتصداً
كذا في الفقيه (٢) .

وذكر مؤلفه رضي الله عنه اياه من دون تأويل ولا قدح مع ما سبق منه من
الشرط يدل على أن مذهبه وان كان الراوي مهملاً .

لانه مذكور في التهذيب بسند مجهول عن خلف بن حماد عن رجل عن

(١) الاثر هو ماجاء عن الصحابي والخبر اعم منه . وقيل : ان الاثر مساو للخبر .
وقيل : ان الاثر اعم من الحديث والخبر ، وكيف ما كان فالمراد به هنا ما سنقله عن أبي ذر
وغيره من الصحابة رضي الله عنهم « منه » .

(٢) من لا يحضره الفقيه ١/٣٧٩ ، برقم : ١١١٠ .

الصادق عليه السلام قال : لاتصل خلف الغالي وان كان يقول بقواك ، والمجهول ،
والمجاهر بالفسق وان كان مقتصداً (١).

المجهول من جهل حاله لاشخصه . ومفاد العبارة هو الثاني ، فالاسناد مجازي
أسند معنى الفعل في المبني للمفعول الى غير المفعول به للملابسة بينهما .
والمراد هنا من لا يكون حاله في العدالة والردالة معلومة ، فيجب على المأموم
أن يفتش عن حال امامه الذي يريد أن يصلي خلفه ، فان ظهرت له عدالته وظن
بها بطريق من الطرق المعتبرة في تحصيل العلم بالعدالة ، والافلا يصل خلفه حينئذ ،
لاستلزامه بطلان صلاته هذه بالافتداء به والحال هذه .

لان مجهول الحال (٢) بل مشكوك العدالة لا يكون أهلاً للضمان ، فلا يصح
الايتمام به ، ولان هذه صلاة منهية عنها ، وكل صلاة كذلك فاسدة ، لان النهي
في العبادات يفسدها ، ولان الذمة مشغولة يقينا ، فلا يجوز الافتداء بمن لا وثوق
بدينه ولا أمانته للجهل بحاله .

قال العلامة في النهاية وقد سبق نقله : ولولم يعلم حاله ولم يظهر منه ما
يمنع الايتمام به ولا ما يسوغه ، لم تصح الصلاة .

وقال الشهيد في الذكرى بعد اعتبار عدالة امام الجمعة والجماعة اجماعاً :
لوشك في عدالته لم تصح الصلاة خلفه (٣) .

وفي الخبر اشارة الى أن اكتفاء بعض الاصحاب العدالة بظاهر الاسلام مع
الجهل بحال المسلم ، وبعضهم بالتعويل على حسن الظاهر غير كاف ، لان حسن

(١) التهذيب ١٣/٣ ، ح ٢١ .

(٢) وجه الترقى أن مجهول الحال مظنون الفسق كما سيأتى فمشكوك العدالة فوقه

« منه » .

(٣) الذكرى ص ٢٣٠ .

الظاهر لا يفيد العلم بحقيقة الحال ، فيفيد العلم بظهور عدالته المعتبر شرعاً ، لانه كثيراً ما يجتمع ^(١) معه الفسق الخفي ، اذ الانسان يخفي أسباب فقهه غالباً ، فلا بد من معرفة باطن حاله .

وقد جربنا نحن ذلك ، فوجدنا بحسن الظاهر وسيماء الصالحين بعض من عاصرناه ، فبعد ما عاشرناه عرفناه أنه من حزب الشيطان ، ونعم ما قال أبو الدرداء وان كان أصل الكلام على ما ذكره السيد في نهج البلاغة من أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى أولاده المعصومين : وجدت الناس أخبر ثقله ^(٢) ^(٣) .

وسياتي في رواية الفقيه الجليل عبدالله بن أبي يعفور أن عدالة الرجل انما يعرف بالتفتيش عن حاله ، فاذا فنش وعرف بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان .

وبالجملة اجتناب الكبائر مع تعاهده الصلاة في أوقاتها ، ليكون ذلك سترأ وكفارة للصغائر ، وجب على العارف به بذلك من قبيلته وأهل محلته تذكيته واطهار عدالته في الناس بعد أن سئلوعنها .

وظاهر أن ذلك انما يتصور بالاختبار بالصحة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر أحواله ويحصل الاطلاع على سريره ، فكيف يصح الاكتفاء بحسن الظاهر

(١) اشارة الى أن القدر المعتبر في العلم بالعدالة مجرد ظهورها عند المعتبر ، لا اشتراطها في نفس الامر كما مر ، فمن عاشر رجلاً ووجده يجتنب عن الكبائر ولا يصر على الصغائر ويتحرز عما يخاف المروة وظن أن ذلك صار فيه ملكة جاز له الايتمام به وان كان فاسقاً بل كافرأ في نفس الامر « منه » .

(٢) القلى البفض يقول : جرب الناس فانك اذا جربتهم قليتهم وتركتهم لما يظهر لك من بواطن سرائرهم ، لفظة أمر ومعناه الخبر ، أى : من جربهم وخبرهم أبغضهم وتركتهم والهاء في ثقله للسكت « منه » .

(٣) نهج البلاغة ص ٥٥٣ ، رقم الحديث : ٤٣٤ .

والحال هذه ؟

نعم من اكنفى في العدالة بالتعويل على الايمان الى أن يعلم الفسق لسه أن يقول : المراد به من لا يكون حاله في الايمان^(١) وعدمه معلومة ، اذ لا تنسوخ الصلاة حال الاختيار خلاف العامة وغيرهم من فرق الشيعة غير الامامي ، لاشتراط الايمان في الامام اتفاقاً منا ، وهذا^(٢) القول مع كونه خلاف الظاهر من لفظ الحديث . ولذا قال الفاضل الاردبيلي في شرحه على الارشاد بعد نقله : وفيه دلالة صريحة على عدم الاكتفاء بجهل الحال ، بل لابد من العلم المتعارف بالعدالة ، فلا يدل القيد بالمجاهر على الجواز في غيره بعد التصريح بالعدم في المجهول ، وهو ظاهر كيف ؟

والفسق مانع والعدالة شرط ، فمالم يحصل العلم بحصوله ورفع المانع لم يحصل المشروط والممنوع ، ولا يكفي في مثله الاصل العدم ، كيف فانه يعتبر فيه الامور الوجودية وهي فعل الطاعات ، بل قيل : هي ملكة وهي وجودية .
والاصل في الكل عدم الفعل ، فلا يكفي مجرد الاسلام بل الايمان مع عدم ظهور الفسق ، كما هو مذهب الاكثر^(٣) انتهى كلامه رفع مقامه . ضعيف كما

(١) اشارة الى أن مرادهم بالاسلام هنا هو الايمان ، للاتفاق على اشتراطه في امام الجماعة ، وكذا في الشاهد « منه » .
(٢) هذا مبني على القول بأن من قال بامامة أمير المؤمنين عليه السلام بلافضل فهو شيعة ، فائلا كان بامامة سائر الائمة أم لا حتى تشمل الواقفية والزيدية والقطعية وأمثالهم ، وهذا اصطلاح مستحدث من أئمة أهل الكلام ، وليس في الروايات منه عين ولا أثر ، بل الشيعة هم القائلون بولاية الائمة في كل وقت الى تمام الاثنا عشر ، وعليهم ينزل ماورد في فضل الشيعة ، مثل ما روته أم سلمة عنه صلى الله عليه وآله : شيعة على هم الفائزون يوم القيامة . وستأتي صفة شيعته الفائزين « منه » .
(٣) مجمع الفائدة ٢ / ٣٥٤ .

مروسياني .

وبالجملة على مذهب من رأى أن الاصل في كل المسلمين العدالة تجوز الصلاة خلف مجهول الحال الى أن يظهر فسقه .

وأما على المذهب الحق والقول الصدق بأصالة الفسق ، فلا بل يجب البحث حينئذ عن حاله والفحص عن جماله وجلاله الى أن يحصل العلم بانتفاء الفسق أو العدالة ، سواء كان انتفاؤها لوجود فعل محرّم أو ترك واجب أو ترك مروءة أم لا، بل بأن لاتصير الحالة ملكة راسخة مع فعل الواجبات والكف عن المحرمات وعن ترك المروءات ، وظاهر أن عدم الملكة أصل بالنسبة الى وجودها، بل الوجود طار عليه كما سبق .

والقول بأن مجهول الحال مظنون العدالة ، اذ ظهور ايمانه مع انضمام حسن ظاهره يفيد ذلك ، والاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن .

مجاب بان مجرد كونه كذلك مظنة لعدالته وان لم يختبر غير مسلم ، والسند ما مر في بعض الفصول السالفة ، ولقوله عنه : خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم يفسو الكذب ^(١) .

ولما في الكافي عن محمد بن هارون الجلاب عن أبي الحسن عليه السلام : اذا كان الجور أغلب لم يحل لاحد أن يظن لاحد خيراً حتى يعرف ذلك منه ^(٢) . ولاشبهة في أن الفسق في زماننا هذا أغلب وأكثر ، فحينئذ لا يحصل الظن بعدالة مجهول الحال ، بل المظنون وقتئذ عدوها .

والحاصل أن المجهول حاله منخرط في سلك من له صفة الفسق ، من باب تغليب الاكثر ، فلا يفتدى به ولا يقبل قوله الى أن يبحث عن حاله ، مع ما فيه من

(١) صحيح مسلم ٤/١٩٦٢ .

(٢) فروع الكافي ٥/٢٩٨ ، ح ٢ .

الاحتياط الواجب ، ومنع كونه واجباً مستنداً الى عدم وجوب صوم يوم آخر الشعبان اذا كان مشكوكاً فيه .

وأما وجوب صوم يوم الشك من آخر رمضان ، فللاستصحاب للاحتياط ، مرفوع بأن الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه ، كما في الصلاة المنسية . أو كان ثبوته هو الاصل ، كما في صوم ثلاثين من رمضان .
وأما ما احتمال التحريم كالصوم عند الشك في هلال رمضان فللاحتياط فيه ، ومسألتنا هذه من قبيلة الثاني ، لما سبق من أصالة الفسق .

وتوهم أن الفسق شرط في وجوب التبين ، فاذا انتفى انتفى ، وهاهنا قد انتفى ، مدفوع بأن المنتفى هو العلم به ، ولا يازم من عدم العلم بالشيء عدمه ، والمطلوب هو العلم بالعدم ، ومنه يفهم أن لا واسطة في الواقع بين وصفي العدالة والفسق ، اذ الملكة المعتبرة فيها ان تحققت فهو العادل ، والافالفاستق ، وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه أو عدالته .

ومعلوم أن تقدم العلم بالوصف لامدخلية له في حقيقته ، ووجوب التثبت معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به ، ومقتضاه ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه .

ويؤيده أن وليد بن عقبة لما أخبر بارتداد بني المصطلق أمر المؤمنين بالتثبت والتوقف ليعلموا فسقه وعدمه ، وهم قبل ذلك الوقت ما كانوا عالمين بفسقه ، والا لما بعثه رسول الله ﷺ الى بني المصطلق ليأخذ منهم الصدقة .

وبذلك سقط ما في المسالك جاء الفسق شرطاً في وجوب التبين عند خبر الفاسق في قوله « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ^(١) شرط في الامر بالتبين عند خبر الفاسق ، ومقتضاه عدم الامر به مع عدم العلم به ، لان المجهول حاله لا يصح

الحكم بالفسق ، بل لو وصفه به واصف ثبت عليه التعزير .
 وذلك لان عدم صحة الحكم عليه بالفسق لعدم العلم به لا يستلزم العلم بعدمه ،
 ضرورة أن عدم العلم بالشيء لا يستلزم عدمه فضلاً عن العلم بعدمه ، والمطلوب
 هو العلم بعدمه ، لان وجوب التبيين معلق بنفس الوصف لا بما سبق به العلم ، فوجب
 التفيتش عن حصوله وعدمه .

وأيضاً كما لا يصح الحكم عليه بالفسق ، فكذا لا يصح الحكم عليه بالعدل ،
 فلا بد من مرجح يرجح به أحدهما على الآخر ، وقد سبق أن الاصل في أفراد الناس
 كلهم هو الفسق لا العدالة .

وأيضاً فان قوله تعالى « أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين »
 تعليل للامر بالتبيين ، ومن البين أن الوقوع في الندم بظهور عدم صدق المخبر
 يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا حصر معها عن الكذب
 والجهل بحاله لا يدفعه .

لان ذلك التعليل يقتضي وجوب التثبت عند خبر من لانعلم عدالته ، لمشار كته
 الفاسق في جواز الكذب ، فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم بظهور
 عدم صدق المخبر على حد قيامه في خبر الفاسق .

وقد تقرر أن العلة المنصوصة تتعدى بها الحكم الى كل محل يوجد فيه
 الشرط . وأما حديث التعزير ، فمغالطة وقد سبق نظيره في الفصل الرابع من الباب
 الاول فتذكر .

وهم وتنبية :

فان قلت : المجهول حاله مستورة عورته ، فلا ينبغي البحث عن حاله
 المؤدي الى كشف عورته ، فان من تتبع عورة أخيه يتبع الله عورته ، ومن يتبع

الله عورته فضحه على رؤوس الشهداء الاولين والآخرين .

وأيضاً قد علم من سيرة نبينا ﷺ أنه كان لا يجسس على المنكرات بل كان يسترها ويكره اظهارها ، فان في اظهارها اظهار الفاحشة وقد قال الله تعالى «الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا» (١) الآية .

قلت : جواز ذلك البحث وان اشتمل على القدح في المسلم المستور واستلزم اشاعة الفاحشة في الذين آمنوا اذا تعلق به غرض صحيح من دفع المفساد (٢) الدينية ومحافظة (٣) الاموال والفروج وصيانة الشريعة المطهرة من ادخال ما ليس (٤) منها فيها ونحو ذلك ، وهذا أمر واضح لامرية فيه .

هذا والغالي من أفرط في حب مخلوق حتى كفر ، يقال : غلى في الامر يغلو اذا جاوز فيه الحد ، وانما لم تجز الصلاة خلف الغلاة ، لانهم كفار ارتدوا عن دين الاسلام .

قال الباقر عليه السلام : ان علياً عليه السلام لما فرغ من أهل البصرة أتاه سبعون رجلاً من الزط فساموا عليه وكلموه بلسانهم .

ثم قال لهم : اني لست كما قلتم أنا عبد الله مخلوق ، فأبوا عليه وقالوا لعنهم الله : لا بل أنت أنت هو ، فقال لهم : لئن لم ترجعوا عما قلتم في ثم تتوبوا الى الله تعالى لاقتلنكم ، قال : فأبوا عليه أن يتوبوا أو يرجعوا ، فأمر أن يحفر آبار فحفرت ، ثم خرق بعضها الى بعض ، ثم قذف بهم ثم جز رؤوسهم (٥) ، ثم ألهب

(١) سورة النور : ١٩ .

(٢) كما في صورة فساد صلاة المؤمن اذا اقتدى به وهو بهذه الحال «منه» .

(٣) كما في صورة شهادة الزور «منه» .

(٤) كما في صورة كون الراوي ضعيفاً مع روايته في العقائد والاحكام «منه» .

(٥) في الكشي : ثم خرق بعضها الى بعض ثم فرقهم ثم طم رؤوسها .

في بشر ناراً وليس فيها أحد منهم فدخل فيها الدخان عليهم فماتوا^(١) .
وفي خبر آخر : يا علي ان أمتي ستفرق ثلاثة فرقة شيعتك وهم المؤمنون ،
وفرقة عدوك وهم الشاكون ، وفرقة غالوا فيك وهم الجاحدون ، فأنت وشيعتك
في الجنة وعدوك والغالي في النار^(٢) .
وعن الصادق عليه السلام : ان الغلاة شر خلق الله يصغرون عظمة الله ، ويدعون
الربوبية لعباد الله ، ان الغلاة شر من اليهود والنصارى والمجوس .
فظهر أن الغالي لا يقول بقول المخاطب ولا يتدين بدينه بل ذلك مجرد
فرض وتقدير جعله فرداً خفياً ، وبالغ به في عدم جواز الصلاة خلفه ، فتأمل .
والمجاهر من جاهر بمعاصيها وأظهرها .
وفي نهاية ابن الاثير : وفيه « كل أمتي معافى الا المجاهرين » هم الذين
جاهروا بمعاصيهم وأظهروها وكشفوا ماستر الله عليهم منها فيتحدثون بها . يقال :
جاهر وجاهر وأجهر ، ومنه الحديث « لا غيبة لفاسق ولا مجاهر »^(٣) .
وظاهره أن المجاهر هو الذي جاهر بفسقه بعدفعله وان كان قد فعله خفياً ، لا
الذي يرتكبه جهاراً ، والمتبادر هو الثاني ، والظاهر هو الاعم . وقوله عليه السلام « من
ألقى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له »^(٤) يحتملها .
وأما ما نقله من قوله « لا غيبة لفاسق » فمردود بمنع أصل الحديث ، أو بحمله
على فاسق خاص ، أو على النهي وان كان بصورة الخبر ، اذ لو أبقى على عمومه لهدم
قاعدة النهي عن الغيبة ، نعم لو تعلق بذلك غرض ديني ومقصد صحيح يعود الى

(١) اختيار معرفة الرجال ٣٢٥/١ .

(٢) راجع البحار ٩/٢٨ .

(٣) نهاية ابن الاثير ١/٣٢١ .

(٤) عوالي اللالي ١/٢٧٧ .

الى المغتاب ، بأن يرجوا ارتداعه عن المعصية بذلك ، اجاز من باب النهي عن المنكر .

والفسق : الخروج عن طاعة الله مع الايمان به ، من قولهم « فسقت الرطبة عن قشرها » اذاخرجت ، والفاسق في الشرع الخارج عن أمر الله تعالى بارتكاب الكبيرة ، وهو مؤمن لوجود حده فيه .

وفيه دلالة على أن المتجاهر بالفسق ينافي العدالة ، وان الاستتار به لا يقدح فيها ، وذلك بمفهومه المخالف في كونه حجة خلاف .

والظاهر أن مفهوم الوصف ليس بحجة ، بحيث يازم من عدمه العدم، وعلى تقدير كونه حجة لا يعارض المنطوق وهو قوله «المجهول» على أنه انما يكون حجة اذا لم يكن لذكر الصفة فائدة سوى تخصيص الحكم .

ولعل فائدته هنا هي الاهتمام بالنهي عن الصلاة خلفه للدلالة على جواز الصلاة خلف من ليس كذلك وان كان مجهولاً حاله ، ليناقض قواه «والمجهول» كما يفيد كلام الفاضل الاردبيلي وقد سبق فتذكر .

اكمال :

يمكن حمل المجهول على المجهول مذهبه ، فيدل مفهوم المجاهر بالفسق على مذهب ابن الجنيد ، ولذلك قال الشهيد في الذكرى : وهذا يصلح حجة للمجانبيين من حيث لفظ المجهول^(١) ومفهوم المجاهر .

(١) لفظ المجهول يدل على بطلان مذهب ابن الجنيد لو حملناه على المجهول حاله ، لانه اكتفى في العلم بالعدالة على مجرد الاسلام ما لم يعلم فسقه ، وان كان مجهولاً حاله . ومفهوم المجاهر يدل على بطلان مذهب من خالفه اعتبر في العلم بالعدالة العشرة الباطنة أو احدى أختيها ، أم اعتبر فيه مجرد حسن الظاهر ، لان النهي عن الصلاة خلف المجاهر لا يدل على اعتبار حسن الظاهر «منه» .

والاظهر أن يحمل المجهول على المجهول حاله كما هو المتبادر ، ويجعل ذكر خصوص الغالي والمجاهر من باب زيادة الاعتناء بالنهي عن الصلاة خلفهم اذ لو حمل على المجهول مذهبه ، واعتبر مفهوم المجاهر بالنسق يازم منه جواز الصلاة خلف من عدا الغالي من فرق المسلمين اذا لم يكونوا مجاهرين ، وهو باتفاق منابطل ، لان الايمان معتبر في الامام مطلقا بالاجماع .

توضيح :

لوحملناه على المجهول عدالته يفهم منه أن الامام لا يسد وأن يكون معلوم العدالة ، فيخرج منه كل من ليس امامياً عادلاً . أما غير الامامي ، فلما يأتي أن كل مخالف في الاعتقاد فهو فاسق ، لتقصيره في الاجتهاد . وأما الامامي الفاسق ، فظاهر .

وانما ذكر بعده الغالي والمجاهر : اما الزيادة الاهتمام ، أولعدم اعتبارالمفهوم . وأما لو حملناه على المجهول مذهبه واعتبرنا مفهوم المجاهر ، يازم منه جواز الصلاة خلف من عدا الغالي اذا لم يكونوا مجاهرين وتخصيص المذهب بمذهب الامامية بناء على ارادة الايمان من الاسلام ، مع أنه خلاف الظاهر لا يلائمه ذكر الغالي ، ولا سيما على نسخة الفقيه ، فتدبر .

تتميم نفعه عميم :

الاقتصاد افتعال من القصد ، بمعنى القصد وهو التوسط في الامور بين الافراط والتفريط .

قال الزمخشري في الاساس : قصد في معيشته واقتصد وقصد في الامر اذا لم يجاوز فيه الحد ورضي بالتوسط ، لانه في ذلك يقصد الاسد وهو على القصد

وعلى قصد السبيل اذا كان راشداً، وله طريق قصد وقاصدة خلاف قواهم « طريق جور وجائرة » (١) انتهى .

والوسط الحق الذي لا ميل له الى أحد الجانبين من الافراط والتفريط هو الصراط المستقيم والطريق القصد الذي أخذ الله على العباد سلوكها، فالمراد بالافتصاد سلوك الطريق القصد في العقائد والاقوال والافعال .

وكثيراً ما يستعمل الافتصاد خاصاً في التوسط في الانفاق بين الاسراف والتقتير . ومنه « ماغال من اقتصد » وهو من الامور التي نص الله تعالى عليها بقوله « والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » (٢) .

اذا عرفت هذا فاعلم أن المراد بالمقتصد هنا الاثناعشري، لانه اقتصد فاختر الحد الوسط دون طرفي الافراط، وهو الغلو والتفريط، وهو تضييع حقهم وبغضهم عليهم السلام، كما هو شأن النواصب والخوارج .

وفي مجمع البيان في كريمة « ولما ضرب بن مريم مثلاً اذا قومك منه يصدون » (٣) عن علي عليه السلام قال: جئت الى النبي ﷺ يوماً فوجدته في ملاء من قريش، فنظر الي ثم قال : يا علي انما مثلك في هذه الامة كمثل عيسى بن مريم ، أحبه قوم فأفرطوا في حبه فهلكوا ، وأبغضه قوم فأفرطوا في بغضه فهلكوا ، واقتصد فيه قوم فنجوا ، فعظم ذلك عليهم ، فضحكوا وقالوا يشبه بالانبياء والرسل فنزلت الآية (٤) .

والمراد أنه لاتصل خلف الفاسق المجاهر بفسقه، وان كان شيعياً امامياً اثنا

(١) اساس البلاغة ص ٥٠٩ .

(٢) سورة الفرقان: ٦٧ .

(٣) سورة الزخرف: ٥٧ .

(٤) مجمع البيان ٥٣/٥ .

عشراً موافقاً لك في الاعتقاد. ويفهم منه أن صاحب الكبيرة وإن كان مجاهرأ بها مؤمن، وإن الأعمال الصالحة ليست بجزء منه، لأنه أسند الاقتصاد إليه وهو مجاهر بالفسق .

والمعتزلة لما قالوا الإيمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار ، والعمل جعلوه قسماً ثالثاً نازلاً بين منزلتي المؤمن والكافر، لمشاركته كل منهما في بعض الاحكام، فانه يشارك المؤمن في أنه يناكح ويوارث ويصلى عليه ويدفن في مقابر المؤمنين ، ويشارك الكافر في الذم والبراءة منه واعتقاد عداوته ، وأن لا يقبل له شهادة ولا يقدم للصلاة .

ويحتمل بعيداً أن يراد به الاقتصاد في الجهر بالفسق ، بأن يكون يرتكب الكبيرة أحياناً مستقبحاً ايهاها ، دون أن يكون منهمكاً فيها ، بأن يعتاد ارتكابها غير مبال بها . تأمل فيه فانه أيضاً يناسب أن يجعل فرداً خفياً يبالغ به في عدم جواز الصلاة خلفه .

وله مرتبة أخرى هي أن يرتكبها مستصوباً ايهاها، فاذا بلغ هذا المبلغ خلع ربة الإيمان ولبس الكفر ، نعوذ بالله منه .

هذا وروى سعيد بن اسماعيل عن أبيه عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل يقارف الذنوب يصلى خلفه أم لا؟ قال: لا . كذا في الفقيه ^(١) .

وفي التهذيب عن سعد بن اسماعيل عن أبيه قال قلت للرضا عليه السلام : رجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الامر أصلي خلفه؟ قال: لا ^(٢) .

يقارفه: يقاربه ويخالطه ويكتسبه، وهو بعمومه يفيد عدم جواز الصلاة خلف من يقارفه مطلقاً، كبيرة كانت أم صغيرة، وإن كان عازفاً امامياً، إلا أن يخص بالكبيرة

(١) من لا يحضره الفقيه ١/٣٨٠، برقم: ١١١٥ .

(٢) تهذيب الاحكام ٣/٣١، ح ٢٢٢ .

جمعاً بين الأدلة .

أويجعل اللام للعهد وان احتملت الاستغراق ، لان عموم المفرد المعلى باللام ليس من حيث كونه موضوعاً له على حد صيغ العموم ، اذ لا عموم له بالوضع ، بل هو موضوع للعهد، كما صرح به بعض المحققين من العربية والاصول وانما دلالة على العموم باعتبار منافاة عدم ارادته الحكمة واستازامه الترجيح من غير مرجح ، وهما انما يكونان عند عدم احتمال العهد .

والظاهر أنه سؤال عن بعض أنواع المهية، فان تحصلها ثم اقرارها من حيث هي غير ممكن ، بل لا بد فيه من تحققها في ضمن نوع ما بل فرد منه ، فليحمل عليه لفظة الذنب فيما يدل على عدم جواز الالتماس به لاقترانته الذنب .

والحاصل أنه محمول على الافراد الشائعة المنساق اليها الذهن وهي الكبيرة والقرينة عليه عدم جواز الصلاة خلفه لذلك، وشموله لكل فرد للطبيعة ممنوع يتجه العموم في جميع أفراد النوع المعهود .

ويحتمل الجنس وهو غير مفيد للعموم ، كما في لبست الثوب أو شربت الماء، ولا متناع تأكيده ووصفه بما يفيد ، واليه يؤول ما في التهذيب من لفظ الجمع ، لان بعد ابطال الجمعية بدخول اللام يفيد معنى الجنس .

ويمكن ابقاؤه على العموم بارادة الصغيرة المصرة عليها ، وفه أن لاصغيرة مع الاصرار ، كما لا كبيرة مع الاستغفار، فتأمل فيه .

وقال الباقر عليه السلام : لا تصل الا خلف من تثق بدينه وأمانته^(١) . أي : لا تصل خلف أحد الا خلف من تثق بدينه ، بأن يكون امامياً أخذ دينه من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ على علم ويقين وبصيرة لا باستحسان وتقليد وتأويل .

واليه يشير قولهم عليه السلام : من أخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه زالت الجبال

قبل أن يزول ، ومن أخذ دينه من أفواه الرجال رده الرجال .
 وظاهره يدل على عدم جواز الايتمام بالمجهولين ، وان كانوا مستورين ،
 فيدل على عدم جواز الاكتفاء في العدالة بظاهر الاسلام ، بل يدل على وجوب
 الاختبار بالمعاشرة ، بحيث يحصل الاطلاع على سريره ، اذا الوثوق بديانته وأمانته
 لا يتأتى الا به أو بأحد أخويه ، فيدل على اعتبار الملكة ، لان الوثوق بهما لا يتحقق
 الا بها .

فائدة نفعها عائدة

فان قلت : فما حال من ليست له قوة هذا الاخذ ؟

قلت : هو اذا أخذ دينه من هذا الاخذ من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ، كان
 حكمه حكمه في أن دينه مأخوذ منهما ، لان المقلد دينه دين مجتهده ، ان حقا فحق
 وان باطلا فباطل .

والنهي في الخبر : امام مخصوص بأصول العقائد ، أو بما اذا كان المأخوذ منه
 أفواهيأ ، بأن يكون سنياً قياسياً استحسانياً شيعياً سماعياً كتابياً ، فانهم يأخذون
 الاحكام من الكتاب والسنة ، لامن القياس والاستحسان ، وهذا هو الاظهر ، والا
 فالقول بجواز التقليد وحقية مذهب المقلد وبطلان مذهب الحلبيين مما لا مفر منه .
 وبهذا يجمع بين هذا الخبر ومارواه بعضهم عن سيدنا رسول الله ﷺ أنه
 قال : خذوا العلم من أفواه الرجال^(١) لان المقلد يجب عليه أن يأخذ الاحكام عن
 المجتهد لا من الكتب ، لقوله : اياكم والصحفيون ، أولا يفرنكم الصحفيون^(٢)

(١) عوالمى اللالى ٧٨/٤ ، برقم : ٦٨ .

(٢) عوالمى اللالى ٧٨/٤ ، برقم : ٦٩ .

كما نقله آخرون ، ولقوله تعالى «فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»^(١) .
 فلا يجوز لاحد أن يقدم الى القول على الله ورسوله بمجرد اعتقاده من نفسه
 فهم المراد ، وظنه سلوك نهج السداد ، ومطالعة عبارة الاولين اذا لم يكن من
 المجتهدين .

ولذا اشتهر أن المكلف في هذا الزمان ، وهو زمان غيبة صاحبنا ، صنفان :
 مجتهد ، ومقلد وفرضه الاخذ من المجتهد ، ولو بوسائط عادلة بعد مراعاة شرائط
 التقليد ، بأن يثبت عنده اجتهاد من يريد أن يقلده بالممارسة والمباحثة المطاعة
 على كونه أهلا لذلك .

وذلك للعالم بطريق الاجتهاد وبما يتوقف هو عليه وان لم يكن مجتهداً ،
 أو باذعان العلماء وتصديقهم له بذلك ، بشرط أن يبلغ ذلك حد الشيع ليحصل
 الوثوق به ، أو بشهادة عدلين عارفين بطريقه اذا كان مستند الشهادة استخبارهما
 ومع ذلك كله لا بد من العلم بعدائه بالطريق المعترف في العلم بالعدالة .
 وبما قرناه يستفاد أن من ليس بواحد من الصنفين كائمه عصرنا هذا في
 بلدتنا هذه لا تسوغ الصلاة خلفه ، لعدم الوثوق بدينه ولاأمانته .

أما الاول ، فلانه ليس بمأخوذ من الكتاب والسنة ، فأنى له المعرفة بفقهِ
 الصلاة ومقدماتها فضلا عن العدالة وما يتعلق بها .
 وأما الثاني ، فلانه لأمانة لمن لا دين له .

قال الشهيد في الذكرى : ترك المقلد تقليد العالم أو الاعلم قاذح في
 عدالته .

أقول : فليس أحد من عصرنا هذا في مصرنا عادلا ، اذ ليس فيهم عالم فضلا
 عن المقلد ، وهم لا يقلدون عالماً من خارج بلدتهم على تقدير وجوده ، فالامر

مشكل في كثير من الاحكام المعتبر فيها حضور عدول المؤمنين ، وان قلنا بأن الاصل فسي كل المسلمين العدالة الى أن يظهر منه مايزيلها ، فان التقليد واجب على غير العالم من المكلفين ، وتارك الواجب فاسق بالاتفاق .

مع أنهم تاركون واجباً آخر أهم من هذا ، وهو تحصيل ملكة الاجتهاد ، فانه واجب فسي صورة فقد المجتهد ، كما في زماننا هذا وبلادنا هذه اما على الاعيان كما هو المشهور من الحلبيين ، أو على الكفاية بمعنى وجوبه على الكل الى أن يطلع فيهم فقيه مؤتمن ، فيسقط عن غيره ممن يأخذ منه أحكام دينه مادام حياً .

وأعجب من ذلك هؤلاء الائمة مع عدم وقوفهم بالكتاب والسنة ، يشنون وسادة الافتاء والاقضاء ، ويدعون الناس الى تقليدهم واتباع حكمهم على الملأ ، ولا يخافون مؤاخذة جبار الارض والسماء ، فنعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا .

هذا وقال محمد بن بابويه رحمه الله ناقلاً عن أبيه في رسالته التي كتب اليه : لاتصل خلف أحد الاخلف رجلين : أحدهما من تثق بدينه وورعه ، وآخر تتقي سيفه ووسطوته وشناعته على الدين ، فصل خلفه على سبيل التقية والمدارة^(١) .

أقول : الورع محركة التقوى ، وهو على ما نقل عن أهل العصمة والطهارة عليهم السلام أن لا يراك الله حيث نهاك ، ولا يفقدك حيث أمرك . أي : هو اجتناب جميع المنهيات وارنكاب جميع المأمورات .

وقال في الذكرى : الورع العفة وحسن السيرة ، وهو مرتبة وراء العدالة تبعث على ترك المكروهات ، والتجنب عن الشبهات .

وقال بعض أصحابنا : الورع الكف عما لا ينبغي ، يقال : ورع عن المحارم

(١) من لا يحضره الفقيه ١/٣٨٠ .

يسرع بكسرتين وورعاً بفتحيتين وورعة كعدة فهو ورع ، أي : كثير الورع ، وقد قسموا ورع الأنفس على أربع درجات :

الأولى الورع عما يوجب التفسيق وسقوط العدالة ، وهذه أدناها .

الثانية : ورع الصالحين ، وهو التخرج عما ينطرق اليه شبهة الحرمة ، وإن ساء ذلك في الفتوى ، وهو الذي قال فيه رسول الله ﷺ : دع ما يريبك إلى ما لا يريبك .

الثالثة : ورع المتقين ، وهو ترك المباح خوفاً من انتهائه إلى المحذور ، مثل ترك التحديث بأحوال الناس ، حذراً من أن ينجر إلى الغيبة . قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لا يبلغ الرجل درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به مخافة ما به بأس .

الرابعة : ورع الصديقين ، وهو ترك ما لا يراد بتناوله القوة على طاعة الله ، أو يلم بصاحبه بعض خواطر المعصية انتهى .

وظاهره يدل على عدم جواز الإيتمام بمن لا ورع له بالمعنى المذكور ، وظاهر أن معرفته بذلك موقوفة على الاختبار المستفاد من التكرار لأعلى مجرد حسن الظاهر ، وإن لم يحصل العشرة الباطنة ، إذ لا يحصل به للنفس وثوق لا بدينه ولا بورعه ، كيف ؟ والإنسان كثيراً ما يخفي أسباب فسقه ، فلا بد من معرفة باطن أمره ، فهذا القول أيضاً يدل على اعتبار الملكة بطريق قد سبق ذكره .

ومن هنا يعلم أن السلف رحمهم الله كانوا يبالغون في معرفة عدالة الإمام وديانته وأمانته ، وكانوا يفتشون عن حاله إلى أن يحصل لهم وثوق بتقواه وورعه وما كانوا يكتفون بمجرد حسن ظاهره من غير أن يتحقق لهم الوثوق به .

كيف وعلي بن بابويه من السلف الصالح ومن أجلاء أصحابنا وفقهائهم ، وابنه محمد هذا من أعز الناس إليه وأشفقهم عليه ، وقد كتب إليه بذلك ومنعه

من الصلاة خلف أحد الاخلف من يثق بدينه وورعه ، وهو على مافسره الاصحاب عبارة عن فعل الواجبات وترك المنهيات مطلقا ، وقد مر أن الوثوق بورعه هذا لا يحصل الا بالصحة المتأكدة الملازمة ، بحيث يظهر أحواله ويحصل الاطلاع على سريرته .

فما ذكره صاحب المدارك بقولسه : المستفاد من اطلاق كثير من الروايات وخصوص بعضها الاكتفاء في ذلك بحسن الظاهر والمعرفة بفقهاء الصلاة ، بل المنقول من فعل السلف الاكتفاء بمادون ذلك ، الا أن المصير الى ما ذكره الاصحاب أحوط^(١) .

ان أراد بهم أصحاب الأئمة عليهم السلام فقد عرفت وستعرف من الاخبار المنقولة عنهم أنهم ما كانوا يكتفون بحسن الظاهر فضلا عما دون ذلك .

وان أراد بهم من بعدهم من فقهاءنا الامامية ، فقد نقل عنهم بعد نقل قول المصنف « يعتبر في الامام العدالة والايمان والعقل وطهارة المولد » اعتبار هذه الامور الاربعة في امام الجماعة مقطوع به في كلامهم ، وهم يدعون عليه الاجماع . نعم ذهب ابن الجنيد الى أن كل المسلمين على العدالة الى أن يظهر منه ما يزيلها . ثم قال : وذهب آخرون الى جواز التعويل على حسن الظاهر ، لعسر الاطلاع على البواطن ، وليس كل السلف يكتفون بحسن الظاهر ومادون ذلك . على أن فعل السلف بهذا المعنى ليس بحجة تركز اليها النفس بعد دلالة الأدلة على خلافها ، وخصوصاً اذا كان المستفاد من عموم كثير من الروايات وخصوص بعضها اعتبار العدالة بالمعنى المعتبر عند المتأخرين مع كونه أحوط كما اعترف به ، فليأخذ الحائظ لدينه وليكن في العبادات على يقينه .

تنبيه :

لعل مراد المحقق بالعقل حيث اعتبره بعد الايمان والعدالة المعرفة بفقهاء الصلاة أو الرزاة والمتانة ، أو العلم بمواضع النفع ومواقع الضرر ليسأل الله منها ما هو مناسب الوقت وأحوال المأمومين ، والا فحصول الايمان والعدالة بدونه كانه ممتنع ، فذكرهما مغن عن ذكره ، فان كان له موقع قبلهما .

بل نقول : اعتبار العدالة يغني عما عداها . أما عن الاول ، فلان المخالف للحق من فرق أهل الاسلام لاعدالة له بل هو فاسق ، كما صرح به في أبواب الشهادة من كتابه هذا وسيأتي أيضاً بيان فسقه في مواضع من رسالتنا هذه .

وأما عن الثالث ، فان المجنون لا يتصف بالعدالة ، لعدم اتصافه بالايمان حقيقة . وأما عن الرابع ، فلان ولد الزنا شر الثلاثة ، كما ورد في الخبر ، وإذا كان شره أعظم من شر أبويه لم تصح امامته ، لعدم صحة امامتهما لفسقهما ، فيلزم عدم صحة امامته بطريق أولى .

وسأل عمر بن يزيد أباعبدالله الصادق عليه السلام عن امام لا بأس به في جميع أموره ، عارف غير أنه يسمع أبويه الكلام الغليظ الذي يغنيهما أقرأ خلفه ؟ قال : لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقاً قاطعاً . كذا في الفقيه ^(١) . وفي التهذيب : لا بأس به في جميع أمره عارف غير أنه الحديث ^(٢) .

وهو مجرور صفة للإمام ، والمراد أنه عارف بهذا الامر وهو الامامة ، أي : هو شيعي امامي ، أو عارف بفقهاء الصلاة ومنافيات العدالة ومصححاتها ، وما يتعاق بأمر الامامة الصغرى ، ويقال : عتق والده اذاه اذا عصاه وخرج عليه فهو

(١) من لا يحضره الفقيه ١/٣٧٩ - ٣٨٠

(٢) تهذيب الاحكام ٣/٣٠ ، ح ١٨٠

ضد البر .

ويحمل ذلك على أنه غير مصر ، اذا اصرار على الصغائر يلحقها بالكبائر لوجعلنا هذا صغيرة ، وتحريم أن يقول لهما أف يؤذن بعظم حقهما ، ويدل على أن عقوق الوالدين قادح في العدالة ، كيف لا وقد جعل الله العاق جباراً شقيماً في قوله تعالى « وبرأ بوالدتي ولم يجعلني جباراً شقيماً » .

وبذلك استدل أبو جعفر الثاني محمد بن علي الرضا عليه السلام في رواية عبد العظيم ابن عبد الله الحسيني على كون عقوق الوالدين من الكبائر . وقال رسول الله صلى الله عليه وآله : اياكم وعقوق الوالدين ، فان ربح الجنة توجد من مسيرة ألف عام ولا يجدها عاق (١) .

أقول : وهذا خبر صحيح صريح في أن أصحاب الائمة عليهم السلام كانوا يختبرون من يريدون أن يصلوا خلفه وكانوا يفتشون عن حاله الى أن يحصل لهم الاطلاع على جميع أموره المعتمدة في الامامة من العدالة وغيرها .

الايرى الى عمر بن يزيد بياع السابري من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام وهو من الفضلاء الاجلاء المعتمدين من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ، وكان واسطة بينه وبين الناس ، وله كتاب أسنده اليه الشيخ والنجاشي .

لما شك في كون هذا الكلام الغليظ منافياً لعدالة الامام سأل عنه الامام عليه السلام احتياطاً لدينه وتحرباً ليقينه وحذراً عن بطلان صلاته بالافتداء به والحال هذه ، فقال : أقرأ خلفه ، أي : هو مناف لعدالته ، فتجب علي القراءة خلفه .

اذالمفروض أن لا بأس به في جميع أموره من معرفة فقه الصلاة وطهارة المولد ، ومن كونه عارفاً امامياً قارئاً الى غير ذلك من وظائف الامام ، غير أنه يسمع أبويه الكلام الغليظ .

(١) اصول الكافي ٢/٣٤٩ ، ح ٦ .

وظاهر أن هذا النحو من الاطلاع لا يتيسر الا من الاختبار من التكرار . فيدل على المعاشرة أو ما يقوم مقامها ، وعلى اعتبار الملكة في العدالة ، ثم في تقرير الامام عليه السلام على هذا الكلام دلالة على وجوب معرفة ذلك كله .

والعجب من صاحب المدارك أنه بعد أن نقل عن جمع من الاصحاب الاجماع على أن العدالة شرط في الامام ونقل عنهم في مقام احتجاجهم عن ذلك هذا الخبر ، وخبر سعيد بن اسماعيل الماضي ، وخبر أبي علي بن راشد الاتي ، قال : هذه الاخبار لا تخلو عن ضعف في سند ، أو قصور في دلالة (١) .

وأى ضعف وقصور في هذا الخبر؟ فانه مع صحته صريح فيما ادعاه الاصحاب كما لا يخفى على من تأمله من أولي الالباب .

وروى محمد بن يعقوب باسناده عن سماعة ، قال : سألته عن رجل كان يصلي فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة ، قال : ان كان اماماً عدلاً فليصل أخرى وينصرف ويجعلها تطوعاً ، وليدخل مع الامام في صلاته كما هو ، وان لم يكن امام عدل فليين على صلاته كما هو ويصلي ركعة أخرى معه ويجلس قدر ما يقول : أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وان محمداً عبده ورسوله (٢) ثم ليتم صلاته معه ما استطاع ، فان التقية واسعة وليس شيء من التقية الا صاحبها عليه ما جور انشاء الله (٣) .

أقول : هذا الخبر موثق وان كان في طريقه عثمان بن عيسى وسماعة بن مهران ، وهما واقفيان الا أنهما موثقاً بهما في روايتهما .

وقول الشيخ الصدوق في مبحث من أفطر أو جامع في شهر رمضان من كتاب

(١) مدارك الاحكام ٦٦/٤ .

(٢) فيه دلالة على ما ذهب اليه الصدوق من عدم وجوب الصلاة على النبي وآله في

التشهد الاول من حيث كونها جزءاً من الصلاة « منه » .

(٣) فروع الكافي ٣/٣٨٠ ، ح ٧٠ .

من لا يحضره الفقيه ، لأفتي بالخبر الذي رواه سماعة ، لان سماعة واقفي (١) .
لا يضرنا ، اذ لمنافاة بين الوقوف والوثوق .

ثم الظاهر أن المسؤول هو أبو عبدالله عليه السلام ويحتمل الكاظم عليه السلام لانه يروي
عنهما جميعاً .

والخبر صريح في عدم جواز الايتمام بغير العدل الا في صورة التقية والمداراة
وان العلم بعدالته قبل الاقتداء به مما لا بد منه ، اما بأن لا يعلم منه فسقاً ، أو يعلم منه
فسقاً ، أو يعلم منه عدمه ، أو يكفي بحسن ظاهره ، والاوسط أوسط ، لان ظاهره
يدل على اشتراط العدالة في امام الجماعة ، فيفيد أنها أمر آخر غير الاسلام ، وان
العلم بوجودها في الامام قبل الايتمام من شرائط صحة الصلاة ، فينفي القول بأن
العدالة نفس الاسلام .

وعلى تقدير كونها أمر آخر غيره وهو الملكة لا يشترط العلم بوجودها ، بل
يكفي عدم العلم بانتفائها عن المسلم ، وقد سبق هذا القول في الفصل الرابع من
الباب الاول عن صاحب المسالك ، فتذكر .

وقال أبوذر : امامك شفيحك الى الله ، فلا تجعل شفيحك سفيهاً ولا فاسقاً .
كذا في الفقيه (٢) والتهذيب .

والسفيه : من خف عقله ، أو استخفه بالتقليد والاعراض عن النظر ، ومنهم
من يجعل السفيه مقابل الرشيد ، وهو الصارف ماله في غير الاغراض الصحيحة .
ولا يبعد أن يراد به هنا الجاهل بالمسائل ، اذ لسفه نتيجة الجهل فنسبة تدخل في
نسبته .

(١) من لا يحضره الفقيه ١٢١/٢ .

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣٧٨/١ .

وفي نهاية ابن الاثير : السفه في الاصل الخفة والطيش ، وسفه فلان رأيه^(١) اذا كان مضطرباً بالاستقامة له وقال الزمخشري بعد أن نقل حديث انما البغي من سفه الحق فيه وجهان : أحدهما ، أن يكون على حذف الجار وايصال الفعل ، كان الاصل سفه على الحق والثاني : أن يضمن معنى فعل متعد كجهل ، والمعنى الاستخفاف بالحق وأن لا يراه ما هو عليه من الرجحان والرزانة^(٢) .

أقول : نقل عن المبرد وتغلب أن سفه بالكسر متعد ، وبالضم لازم ، ويشهد له ما جاء في الخبر : الكبر أن تسفه الحق وتغمض الناس . وعليه فلاحاجة الى الحذف والايصال وجعله منصوباً بنزع الخائض ، ولاالى القول بالانضمين . والمعنى : من استخف بالحق وأذله واستمهنه ولم يتبعه بل أعرض عنه فهو بغي خارج على الحق .

ثم ظاهر كلامه يفيد انه حمل البغي على فعول من البغي ، وكلمة « من » على الموصول ، وجعل سفه ماضياً .

وعلى الوجهين يمكن حمله على المصدر ، ولقظة « من » على الابتداء ، وسفه على الصفة ، بمعنى أن الخروج على الامام العادل انما هو ناش من سفه على الحق فانه لو كان عالماً به لما خرج عليه ، أو طلب الميتة والرغبة في أكلها فسي غير الاضطرار انما هو ممن جهل الحق وانه يضره ولاينفعه .

وبالجملة حمل السفه على الجاهل هو الاولى بالنظر الى المقام ، لان الامام لما كان شقيقاً لمأمومه ، والشفاعة بالاضافة الى المستحقين للثواب طاب زيادة المنافع لهم ، وبالنسبة الى العصاة اسقاط المضار عنهم مع كون الشفيع أعلى

(١) منصوب على التمييز وان كان معرفة ، أي : سفه من حيث الرأي نحو غبن رأيه

والم رأسه « منه » .

(٢) نهاية ابن الاثير ٣٧٦/٢ .

حالا من المشفوع، وكان المناسب أن يكون عالماً بمواضع النفع ومواقع الضر
ليسال الله ما هو المناسب لاحوال المأمومين في دنياهم وأخراهم .
ويمكن أن يحمل شفاعته على جمعه المأموم بنفسه في الخطاب بالاستعانة ،
وجلب نفع دوام الهداية ، ودفع ضر الغضب والضلالة ، فيكون حاصله أن امانك
سفيرك فيما بينك وبين الله تعالى، ويتكلم عنك ويدعوك ، فهو ضامن لقراءتك،
فلاتجعله لاحدهما، لان واحد منهما ليس أهلا للشفاعة واللسفارة ولا للمضامنة،
فتأمل .

ومن الظاهر أن العلم بعدم اتصافه باحدى الصفتين المذكورتين لا يتيسر
الا بالمعاشرة ، أو الشهادة ، أو الشهرة ، أو اتمام العدلين به بحيث يعلم كونهما
اليه تزكية ، فيدل على وجوب تحصيل العلم بعدم فسقه ، وانه لا يكفي مجرد عدم
العلم بالفسق ، وذلك انما يتأتى بالملكة ، فيفيد اعتبارها في العدالة، تأمل فيه .
ومنهم^(١) من حملة على منع اقتداء من علم بالفسق أو السفاهة ، أو من لم يظهر
بالامارة الشرعية التي هي حسن الظاهر ، عدم كونه سفيهاً أو فاسقاً وهو كما ترى ،
اذ النهي فيه عن الصلاة خلفهما قد علل بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به والحمل
الثاني كما اعترف به ليس بشيء اكونه خلاف الظاهر، والمعارضات الداعية له
الى التأويل ، وهي الاخبار الدالة بزعمه على الاكتفاء بحسن الظاهر ، ستعرف
أنها غير صالحة للمعارضة . وقال النبي ﷺ لا يبي ذر : لاتصل خلف فاسق ، كذا
في الذكري .

وهو كما عرفته يدل على وجوب البحث والتفتيش عن حاله الى أن يتحقق
العلم بفسقه أو عدمه ، لان النهي عن الصلاة خلفه معلل بنفس الوصف لا بما تقدم
العلم به ، فوجب البحث عن حصوله فيه وعدمه ، ومثله في الدلالة ما قاله ﷺ

(١) هو المولى الفاضل محمد بن عبدالفتاح التتكاني «منه» .

لابي الدرداء : لا تصل خلف السفهاء .

ولا يذهب عليك أن هاتين الروايتين كرواية أبي ذر في الدلالة على أن
المعتبر في العلم بالعدالة هو العشرة أو احدى أختيها ، لأنه نهى عن الصلاة خلف
الفاسق والسفيه ، وهذا بظاهره يقتضي تحصيل العلم بعدم اتصاف الامام باحدى
الخصلتين حتى يجوز الاقتداء به . وفي الفقيه عنه عليه السلام : امام القوم وافدهم
فقدموا أفضلكم^(١) .

في القاموس : الوفد السابق من الابل^(٢) .

وفي الصحاح : وفد فلان على الامير ، أي ورد رسولا فهو وافد والجمع
وفد^(٣) .

وفي الكلام استعارة ، أي : فكما أن الوارد على عظيم من العظماء لعرض
مطلب قوم يعرض المطلب عليه ويلتمس منه انجاحه ، فكذا الامام حال الصلاة يرد
على ساحة عز الله ذي الملك والملكوت ويعرض المطالب عليه ، ويستدعي منه
الاجابة .

واليه يشير قول علي بن الحسين عليهما السلام : وأما حق امامك في الصلاة أن تعلم
أنه تقلد السفارة فيما بينك وبين الله تعالى ويكلم عنك ولم تتكلم عنه ودعى لك ولم
تدع عنه ، وكفأك هول المقام بين يدي الله تعالى^(٤) .

ولاشك أن الوافد كلما كان أفضل وأعلم بحدود الادب كانت المطالب الى
الحصول أقرب . وحينئذ فالواجب على الامام أن يعلم أن الصلاة وفادة الى الله

(١) من لا يحضره الفقيه ١/٣٧٧ ، برقم : ١١٠٠ .

(٢) القاموس المحيط ١/٣٤٦ .

(٣) صحاح اللغة ١/٥٥٠ .

(٤) امالي الشيخ الصدوق ص ٣٣٣ .

تعالى ، وهو فيها قائم بين يدي الله ، فاذا علم ذلك قام فيها مقام العبد الذليل الحقيقير الراغب الراجي الراهب الخائف المسكين المستكين المتضرع المعظم لمن كان بين يديه بالسكون والوقار، ويقبل عليه بقلبه و يقيمها بحدودها وحقوقها فلعل الله يقبلها بكرمه ومنه ، وبذلك يخرج عن عهدة وظائف الامامة والوفادة. وظاهره يفيد وجوب تحصيل العلم بالافضل وتقديمه : اما في القراءة ، أو الفقه ، أو الهجرة ، أو الصباحة ، والكل محتمل ، وان كان الثاني هو الاظهر ، لما أوأنا اليه ، ولقوله تعالى « انما يخشى الله من عباده العلماء »^(١) « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون »^(٢) ولما سياتي من حديث السفال .

ولذا قال ابن أبي عقيل : لا يؤم المفضول الفاضل ، ولا الجاهل العالم ، ونقل عن بعضهم أن الافقه أولى بالتقديم من الاقرء ، لشدة الحاجة اليه في الصلاة ، فانه ربما فاته فيها ما يحتاج الى كثرة الفقه في معرفته ، وحمل خبر « يؤم القوم أقرأهم » على أن القراءة كانت في زمن الصحابة مستلزمة للفقه ، لانهم كانوا اذا تعلموا القرآن تعلموا أحكامه .

وفي الفقيه أيضاً عنه عليه السلام ان سر كم أن تزكوا صلواتكم فقدموا خياركم^(٣) أي : فضلائكم وفقهائكم وأمناء دينكم العارفين بفقه الصلاة وحقوقها ليقوموا على وجهها تامة جامعة للشرائط والاداب ، وهي كأختها السابقة في الدلالة على وجوب تحصيل العلم بالخيار وتقديمهم في تزكية الصلاة وتنميتها . يعني : ان سر كم أن تكونوا مزكين^(٤) لصلواتكم فقدموهم .

(١) سورة فاطر : ٢٨ .

(٢) سورة الزمر : ٩ .

(٣) من لا يحضره الفقيه ١/٣٧٧ ، برقم : ١١٠١ .

(٤) فيه دلالة على اشتراط الايمان في الامام ، وانه لا يسد وأن يكون مرضياً عند

وفي صحيحة علي بن محمد الحلبي عن الصادق عليه السلام: لا تصل خلف من يشهد عليك بالكفر، ولا خلف من شهدت عليه بالكفر^(١). يعني من العامة وغيرهم من بقية فرق الشيعة غير الامامي، أو الأعم منهم، كما اذا اتفق أن يشهد بعضهم على بعض بالكفر، زعماً منه أن اعتقاده الفلاني يوجب كفره وخروجه عن دين الاسلام.

وهذا انما يتصور اذا كان أحدهما مخالفاً لآخر في شيء من أصول العقائد، كما اذا كان أحدهما جبرياً أو صوفياً يقول بكون وجود المطاق واجب الوجود، أو منكرأ امامة واحد من الائمة، أو معتقداً قدم العالم، أو يكون تناسخياً ونحو ذلك.

وأما فروعها من المعاني والاحوال وثبوت المعدومات وغيرها من فروع الكلام، فلا يوجب الاختلاف فيها كفراً ولا فسقاً، وان كان مخطئاً في اجتهاده، لانها مباحث ظنية، والاختلاف فيها بين العلماء كثير، وقد عد بعضهم جملة ما وقع الخلاف فيه منها بين المرتضى وشيخه المفيد، فبلغ نحواً من مائة مسألة فضلاً عن غيرهم. وكذا اذا اختلفا في المسائل الفرعية.

قال الشهيد في الذكرى: المخالف في أصول العقائد لا يقتدى به الا أن يكون في مسائل لا مدخل لها في الاسلام، كمسألة بقاء الاعراض وحدوث الارادة والنفي والاثبات، فان ذلك غير ضائر، لان مثله خفي المدارك، ولا يتوقف الايمان عليه.

ثم قال: والمخالف في الفروع اذا لم يخرق الاجماع يجوز الاقتداء به، لعدم خروجه بذلك عن العدالة^(٢).

(١) من لا يحضره الفقيه ١/٣٨٠، برقم: ١١١٤.

(٢) الذكرى ص ٢٦٧.

قال العلامة في بعض افاداته : القول بثبوت المعدومات وان كان ردياً باطلاً، لكنه لا يوجب تكفيراً ولا عدم قبول ايمان القائلين به وأفعالهم الصالحة، ولا رد شهاداتهم، ولا يحرم مناكحتهم، وحكمهم في الدنيا والاخرة حكم المؤمنين، لان الموجب للتكفير انما هو اعتقاد قدم الجواهر، وهم لا يقولون بذلك، لان القديم يعتبر فيه الوجود، وهم لا يقولون بوجوده في الازل .

لكن حصلت شبهة في الفرق بين الثبوت والوجود، وجعلوا الثبوت أعم من الوجود، وأكثر مشايخ المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة مثبتون فكيف تكفيرهم؟ وفيه أنهم لما جعلوا المعدوم الممكن شيئاً في الازل، وان قالوا بأن الشيئية أعم من الوجود لزمهم : اما انكار الحديث المشهور، أو الاقرار ببطلان مذهبهم، لانه لا يخلو : اما أن يكون شيئاً في الازل أولاً .

فعلى الاول لزم الاول، لان عموم الخبر ينفي الاشياء الازلية، وهم يقولون بها وبكونها غير متناهية ممتاز بعضها عن بعض .

وعلى الثاني لزم الثاني، فالقول بالشيئية لا يجامع القول بـ «كان الله ولم يكن معه شيء» وهم يقولون بالاول، فلزمهم انكار الثاني وهو كفر، لاستزامه رد قول المعصوم، وفيه أن يخصوه في الخبر بالموجود، أو يقولوا بكونه ظنياً لعدم تواتره وان كان مشهوراً، فلا يعارض القطعي، وهم شكوكهم وشبهاتهم، فتأمل فيه .

وفي موثقة اسماعيل بن مسلم أنه سأل الصادق عليه السلام عن الصلاة خلف رجل يكذب بقدر الله تعالى، قال : ليعد كل صلاة صلاحاً خلفه^(١).

القدر محركة الخلق والايجاب والاعلام، واليه يشير قول الطوسي. والقضاء والقدر ان أريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الازمام والايجاب صح في

(١) من لا يحضره الفقيه ١/٣٨٠، برقم : ١١١٦ .

الواجب خاصة، أو الاعلام صح بطلقا . والظاهر أن الاعلام ليس معنى ثالثاً للقضاء والقدر ، بل معناهما الثالث هو العلم .

ولذا اختلفوا فيها باعتبار هذا المعنى ، فمنهم من جعل كلاهما عبارة عن علمه تعالى بما سواه من غير فرق . ومنهم من جعل القضاء علمه التفصيلي به ، والقدر علمه الاجمالي به . ومنهم من عكس .

وأما قوله تعالى « وقضينا الى بني اسرائيل »^(١) فالقضاء فيه ليس بمعنى الاعلام ، بل بمعنى القطع والبت والحتم ، لما عدى بـ «الى» ضمن معنى الانتهاء أو الإيحاء ، كما أشار اليه الكشاف ، وتبعه البيضاوي ، وصرح به في قوله تعالى « وقضينا اليه ذلك الامر »^(٢).

وعدي «قضينا» بـ «الى» لانه ضمن معنى أوحينا ، كأنه قيل أوحينا اليه مقضياً مبثوثاً ، وكذا « قدرنا أنها لمن الغابرين »^(٣) معناه أوحينا وأزمننا . نعم لما تضمن ايجابه تعالى علمه بالواجب أو ردت اللام المعلقة باعتباره .

واعلم أنهم اختلفوا في معناهما اذا استعملا في العلم ، كذلك اختلفوا فيه اذا استعملا في الخلق أو الايجاب أو الالزام ، فقبل: انهما متساوقان فيهما . وقيل: في الخلق التقدير بهيئة المقدر للايجاد، والقضاء ايجاده . وقيل بالعكس . وكذا في الايجاب قبل القدر هو الايجاد الذي يتغير ويتبدل بخلاف القضاء . وقيل بالعكس .

والحق أن القدر مقدم على القضاء وهو اتمام الامر الذي لا يتطرق اليه تبديل ولا تغيير، لان القدر من التقدير، وهو جعل الشيء على مقداره غيره .

(١) سورة الاسراء : ٤ .

(٢) سورة الحجر : ٦٦ .

(٣) سورة الحجر : ٦٠ .

وأما القضاء فمعناه الفراغ من الامر ، وهو يناسب القطع واتمام الخاق ، لان من أوجب أمراً بحيث لا يتطرق اليه التغيير ، فاذا تم خلقه فقد فرغ من أمره « فوكزه موسى فقضى عليه » (١) أي: قتله، لان من قتل قتيلاً فرغ من أمره .

وقال الرضا عليه السلام ليونس: تعلم ما القدر؟ قال: لا، قال: هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، والقضاء هو الابرام واقامة العين (٢). وعن الكاظم عليه السلام: القدر تقدير الشيء من طوله وعرضه ، والقضاء الامضاء .

وفي نهاية ابن الاثير : المراد بالقدر التقدير ، وبالقضاء الخلق ، وهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر ، لان القدر بمنزلة الاساس ، والقضاء بمنزلة البناء (٣) .

وقال الراغب: القدر هو التقدير، والقضاء هو التفصيل والبت (٤) .

وقال الطيبي : القدر كتقدير النقاش الصورة في ذهنه، والقضاء كرسمه تلك الصورة ، والقدر مالم يكن حتماً فمرجو أن يدفعه الله ، فاذا قضى فلا مدفع له . ولما قيل لعلي عليه السلام : أتفر من القضاء ؟ قال: فوض قضاء الله الى قدره (٥) .

ويجب الايمان به ، كما دلت عليه الايات والروايات ، وليس معناه أن أفعال العباد بقدره ، بل الغرض من الايمان به الرضا به وتلقيه بالقبول، تؤمنوا بالقدر خيره وشره وحلوه ومره . ولعل المراد بتكذيب الرجل اياه أنه لا يقول به ولا

(١) سورة القصص : ١٥ .

(٢) اصول الكافي ١/١٥٨، ح ٤٤ .

(٣) نهاية ابن الاثير ٤/٧٨ .

(٤) مفردات الراغب ص ٤٠٧ .

(٥) فنيه عليه السلام بما قلناه ويشهد له كان أمراً مقضياً وكان على ربك حتماً مقضياً

حيث نبه أنه صار بحيث لا يمكن تلافيه «منه» .

بالقضاء بل ينفيهما ويقول بالتفويض .

قال الصادق عليه السلام : الناس في القدر على ثلاثة أوجه : رجل يزعم أن الامر مفوض اليه، فقد أوهن الله في سلطانه فهو هالك . ورجل يزعم أن الله أجبر العباد على المعاصي وكلفهم ما لا يطيقون ، فقد ظلم الله في حكمه فهو هالك ، ورجل يزعم أن الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون، فاذا أحسن حمد الله واذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ ^(١) .

فقد أخبر عليه السلام أن من تقلد الجبر والتفويض ودان بهما فهو على خلاف الحق ، وكل من خالفه فهو فاسق ، فلا يجوز الاقتداء به ، وخصوصاً اذا اعتقد أن خلاف الحق حق، سواء كان اعتقاده هذا صادراً عن اجتهاد أم تقليد .

ومن العجب أن من أصحابنا من زعم أن المخالف للحق في الاعتقاد اذا لم يكن عالماً بكون اعتقاده مخالفاً للحق لم يكن فاسقاً، لانه لا يعتقد المعصية .

بل يزعم أن اعتقاده هذا حق وطاعة، فاذا كان الرجل لا بأس به الا أنه يكذب بقدر الله ولا يصدقه ، ويزعم أن اعتقاده هذا حق وطاعة ، فلم لا يجوز الصلاة خلفه ؟ ووجبت اعادة كل صلاة صلاها خلفه ، وهو بذلك الاعتقاد لم يصرف فاسقاً، لعدم علمه بكونه معصية ، بل مع اعتقاد أنه طاعة ، بل من أمهات الطاعات .

ولا يذهب عليك أن أمره عليه السلام بالاعادة مبني على أنه لم يجتهد في معرفة عدالته وحسن اعتقاده قبل الصلاة بالطريق المعتبر .

وأما اذا اجتهد وغلبت على ظنه عدالته، فان صلاته هذه مجزية ولا يجب عليه الاعادة ، فانه فعل ماوجب عليه فعله والاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن ، فليس اذاً للاعادة وجه غير ما ذكرناه، تأمل فيه .

وفي صحيحة اسماعيل الجعفي قال قلت لابي جعفر عليه السلام : رجل يحب

أمير المؤمنين عليه السلام ولا يتبرأ من عدوه ويقول : هو أحب الي ممن خالفه ، قال : هذا مخلط وهو عدو ، فلا تنصل خلفه ولا كرامة الا أن تنقيه ^(١) .

أي : هو يلبس عليكم أنه ليس من المعاندين وهو منهم ، أو أنه مخلط بين العداوة والمحبة ، ويفهم منه اشتراط الايمان والتشيع ، وان المؤمن من يتبرأ من أعدائهم ، بل التبرأ جزء منه ، كيف لا؟ وحب علي عليه السلام عبادة ، والنظر الى علي عليه السلام عبادة ، ولا يقبل الله ايمان عبد الا بموالاته وبالبراءة من أعدائه .

وفي رواية أخرى: من أراد أن يحيى حياتي ويموت ميتتي ويدخل جنة عدن التي غرسها الله بيده فليتول علي بن أبي طالب عليه السلام وليتول وليه وليعاد عدوه وليسلم للاوصياء من بعده .

فأمر أولاً بمحبته ثم بمحبة من يحبه وعداوة من يعاديه، اذ بذلك تتم المحبة وتخلص المودة، ولعله لذلك قدم هاتين القرينتين على التسليم للاوصياء .

وفي ذلك تنبيه على أن محبتهم الواجبة التي أمر الله بها وجعلها أجراً للرسالة هي هذه، فكما يجب على كافة البرايا محبتهم يجب عليهم محبة أوليائهم وعداوة أعدائهم ، كما وردت به روايات كثيرة .

وعن علي أمير المؤمنين عليه السلام : الاصدقاء ثلاثة : صديقك ، وصديق صديقك وعدو عدوك ، والاعداء ثلاثة: عدوك، وعدو عدوك، وصديق عدوك ^(٢) .

وبالجملة لانتم المحبة والمودة الا باستجماع مراتب الصداقة والاجتناب عما يوجب العداوة .

وفي التهذيب عن زرارة عن حمران ، قال قال لي أبو عبد الله عليه السلام : ان في كتاب علي عليه السلام : اذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم .

(١) من لا يحضره الفقيه ١/٣٨٠، برقم: ١١١٧ .

(٢) نهج البلاغة ص ٥٢٧-٥٢٨، رقم الحديث: ٢٩٥ .

قال زرارة قلت له : هذا مالا يكون اتقاك عدو الله أقندي به ؟! قال حمران : كيف اتقاني وأنا لم أسأله هو الذي ابتدأني ، وقال في كتاب علي عليه السلام : اذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم ، كيف يكون هذا منه تقية ؟ قال قلت : قد اتقاك هذا مالا يجوز ، حتى اجتمعنا عند أبي عبدالله عليه السلام .

فقال له حمران : أصلحك الله هذا الحديث الذي حدثتني به أن فسي كتاب علي عليه السلام اذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم ، فقال : هذا مالا يكون عدو الله فاسق لا ينبغي لنا أن نتقدي به ولا نصلي معه .

فقال أبو عبدالله : في كتاب علي عليه السلام اذا صلوا الجمعة فصلوا معهم ، ولا تقوم من من مقعدك حتى تصلي ركعتين آخرين ، قلت : فأكون قد صليت أربعاً لنفسي لم أقنديه ؟ فقال : نعم ، فسكت وسكت صاحبي ورضينا^(١) .

المراد بكتاب علي عليه السلام هو الجامعة ، وهي صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واملأته من فلق فيه ، أي : من شق فمه ، وخط علي يمينه فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج الناس اليه حتى الارش في الخدش . وفيه دلالة على فسق المخالف للحق في الاعتقاد ، ولعل ذلك لتقصيره في الاجتهاد وانه لا يجوز الاقتداء بالفاسق وغير المؤمن ، بل يجب حينئذ قصد الانفراد ونية الظهر ، لسقوط الجمعة وان كان في حال التقية .

فان قلت : هل فيه دلالة على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ؟ حيث أنه لم يبين المراد فسي هذا الوقت ، بأن هذه الصلاة بهذه الهيئة لم يصح الاكتفاء بها ، بل يجب أن يصلي ركعتين آخرين بقصد الانفراد ونية الظهر ، وكان ذلك على اجماله فسي ذهن المخاطب الى أن يبين المراد ، فرجع الاشتباه فسكت هو وصاحبه ورضيا به .

قلت : لا ، لاحتمال أن يكون هذا منه تقية ، كما فهمه زرارة ، ومجرد ابتدائه به لا يدل على عدمها ، اذ لعله كان هناك من يتقيه ، أو كان حمران في هذا الوقت ممن يتقيه ، أو كان ذلك لمصلحة تعود اليه أو الى حمران أو غيرهما ، ومع جواز هذه الاحتمالات كلاً أو بعضاً يسقط الاستدلال به عليه وان ظنه بعضهم .

وروى محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام أنه قال : لاتصل خلف من يبغى على الاذان أو الصلاة أجراً ولا تقبل شهادته^(١) .

ظاهر الاصحاح يعطي أن المؤذن يسوغ له أن يأخذ الرزق من بيت المال لانه من المصالح ، وهو يفيد أن أخذ الاجرة على الاذان لا ينافي العدالة . فيمكن أن يقال : مراده عليه السلام أن من تعين عليه الاذان لكونه من شعائر الاسلام مع عدم غيره أو وجوده مع عدم قابليته ، وكان له من ماله كفاية ، فلا يجوز له أخذها ، فان أخذها والحال هذه كان قادحاً في عدالته ، فلا تقبل شهادته ولا يصلى خلفه .

ومراد الاصحاح أن من لم يتعين عليه الاذان ، أو لم تكن له كفاية من ماله يجوز له أخذ الاجرة عليه بقدر الكفاية ، فلا منافاة ، أو يفرق بين طلب الاجرة ابتداءً وأخذها من غير طلب .

كما اذا قرر صاحب المسجد مثلاً من ماله ، أو الامام من بيت المال للمؤذن أو الامام أجراً معيناً من غير أن يطالبوه منه ، بأن الاول ينافي العدالة دون الثاني كما يظهر من فتاوي الاصحاح فنأمل .

وقال علي بن محمد ومحمد بن علي عليهما السلام : من قال بالجسم فلا تطوه شيئاً من الزكاة ولا تصلوا خلفه^(٢) .

(١) وسائل الشيعة ٢٧٨/١٨ .

(٢) وسائل الشيعة ٣٩٠/٥ ، ح ٩ .

أي : من قال بكونه تعالى جسماً أو ما يستلزمه ككونه مرثياً أو فسي مكان ، كالاشاعرة والمجسمة والمشبهة والكرامية ومن يحذو حذوهم ، فانهم يقولون بالنجسيم صريحاً. وهذا أيضاً صريح في فسق المخالف للحق في الاعتقاد لتقصيره في الاجتهاد .

وفي صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام : اذا أدرك الرجل بعض الصلاة وفاته بعض خلف امام يحتسب خلفه جعل ما أدرك أول صلاته^(١).

أي : يعتد ، أو يطلب اذا صلى خلفه أجرأ من الله ، والجملة صفة للامام ، أي : الامام الذي بشرائط الامامة ، بأن يكون مؤمناً مؤتمناً عادلاً .

وكذا كل ماورد من أمثال هذه العبارة ، كقول علي عليه السلام في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام : من قرأ خلف امام يأتى به فمات بعث على غير فطرة^(٢). ومثله قول الصادق عليه السلام في صحيحة الحلبي^(٣).

ومنه رواية محمد بن سهل عن أبيه ، قال : سألت الرضا عليه السلام عن ركع مع امام قوم يقتدي به ثم رفع رأسه قبل الامام ، قال : يعيد ركوعه^(٤).

ومثلها رواية فضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام^(٥).

ظاهره اشتراط العدالة ، واحتمال أن يكون المراد أن لا يكون مخالفاً ولا فاسقاً ظاهراً ، بل يكون مستوراً مجهولاً حاله بعيد .

فظهر بما قررناه ونقلناه أن العدالة بالمعنى المعتبر فيه المألوفة مما لا بد منه ،

(١) وسائل الشيعة ٤٤٥/٥ ، ح ٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٤٢٢/٥ ، ح ٤ .

(٣) وسائل الشيعة ٤٢١/٥ ، ح ١ .

(٤) وسائل الشيعة ٤٤٧/٥ ، ح ٢ .

(٥) وسائل الشيعة ٤٤٧/٥ ، ح ١ .

ومن اعتباره في صحة الصلاة ، جمعة كانت أو جماعة ، وقد نقل عليه الاجماع جمع من الاصحاب .

واحتجوا عليه أيضاً بصحيفة عمر بن يزيد السابقة وغيرها ، وبرواية أبي علي بن راشد قال قلت لابي جعفر عليه السلام : ان مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً ، فقال : لانصل الاخلف من تثق بدينه وأمانته^(١) .

«قد اختلفوا» أي : في الصلاح والفساد ، أوفي مراتب العدالة ، وقد سبق أنها ونظائرها تنفي الاكتفاء بحسن الظاهر فضلاً عن الاكتفاء بظاهر الاسلام وعدم معلومية الفسق ، وحمل الوثوق بالدين والامانة على الظن المحاصل من حسن الظاهر كما فعله بعضهم^(٢) خلاف الظاهر ، وما بعثه على ارتكاب ذلك من الاخبار ستعرف حاله .

فصل

وأما ما نقله العامة من قوله عليه السلام : ان الله فرض عليكم الجمعة فمن تركها في حياتي أو بعد موتي وله امام عادل أو فاجر استخفافاً وجحوداً ، فلا جمع الله شمله .

فيناقضه مارووه بطريق جابر عنه عليه السلام أنه قال : لا تؤمن امرأة رجلاً ولا فاجر مؤمناً الا أن يقهره سلطان أو يخاف سيفه أو سوطه .

فان ظاهره وان كان نهى الفاجر عن الامامة ، الا أن المراد به نهى المؤمن عن الاقتداء به ، أي : لا يأتهم به ، فيكون اماماً ، كما في قوله تعالى « يا بني آدم لا

(١) وسائل الشيعة ٣٨٩/٥ ، ح ٢ .

(٢) المراد به محمد بن عبدالفتاح التنكابني «منه» .

يفتنكم الشيطان»^(١).

وأما ابقاؤه على ظاهره بأن يكون هو أيضاً منهيّاً عن الامامة له ، كما هو منهي عن الاقتداء به ، من باب الكناية أو عموم المجاز ، فلا يلائمه الاستثناء ، مع أن الفاجر ليس بمنهي عن الامامة ، بل هو منهي عن الايتمام به ، لعدم جواز الركون اليه وكونه أهلاً للضمان .

ويمكن أن يقال : هو أيضاً منهي عن الامامة ، لاستلزامها بطلان صلاة مؤمن وهو اثم يحصل له بذلك ، وقد قال الله تعالى «ولا تعاونوا على الاثم»^(٢) وخصوصاً اذا كان المؤمن جاهلاً ، بأن الواجب عليه تحصيل الظن بظهور عدالة الامام بل امامته هذه فسق آخر اذا أشعر باقتدائه به ، وفيه تأمل .

فظهر أنه لا يمكنهم أن يعمموا الامام ، بل لا بد أن يعتبروا فيه العدالة مطلقاً ، كما عليه الاصحاب في الجمعة وفي الجماعة المطلقة ، لظاهر قوله تعالى « ولا تركنوا الى الذين ظلموا»^(٣) والاقتداء ركون ، فتعميمهم يستلزم رد الكتاب والسنة ، وتعميمنا مع ذلك يستلزم رد الاجماع .

والحال فيمارووه من حديث اسماعيل بن عباس عن حميد بن مالك عن مكحول عن معاذ أن النبي صلى الله عليه وآله قال : يا معاذ أطع كل أمير وصل خلف كل امام^(٤).

فانه مع كونه ضعيفاً ، وكون اسماعيل هذا عندهم مهجوراً لانه روى مناكير ، مناقض لما مر ، ومعارض بما روي أن النبي صلى الله عليه وآله قال لمعاذ : لا

(١) سورة الاعراف : ٢٧ .

(٢) سورة المائدة : ٢ .

(٣) سورة هود : ١١٣ .

(٤) كنز العمال ٦٦/٦ ، برقم : ١٤٨٦٩ .

تقدموا بين أيديكم الا من ترضون دينه وأمانته .
 فان فيه أيضاً دلالة على اعتبار الملكة فسي العدالة ، فان الرضا بدينه وأمانته
 والوثوق بهما انما يحصل بها ، وذلك : اما بالمعاشرة ، أو باحدى أختيها .
 وبما روي أنه قال لابن مسعود : لاطاعة لمن عصى الله قالها ثلاثاً^(١) . واذا
 كان الامام انما جعل ليتبع ، وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله من اتباع العاصي ،
 فقد نهى عن الدخول في صلاته واتباعه .
 وفيه أيضاً دلالة على وجوب البحث عن حاله الى أن يحصل العلم بعصيانه
 وعدمه ، لان النهي عن طاعته والدخول في صلاته واتباعه قد علل بنفس وصفه
 بالعصيان لا بما تقدم العلم به ، فوجب الفحص عن حصوله فيه وعدمه : اما
 بالعشرة ، أو احدى أختيها .
 وبالجملة النهي عن طاعته لاجل عصيانه يقتضي تحصيل العلم بعدم اتصافه به
 حتى يجوز الاقتداء به ، ثم كيف يستقيم عند الطبايع السليمة والعقول المستقيمة
 الاقتداء بالفاجر وتفويض الامور الدينية اليه ، ولا سيما أمر الصلاة^(٢) التي هي
 معراج المؤمن ونور عينه ، وهي من أكمل أركان الدين ، وأفضل أعمال المسلمين
 حتى أنها اذا قبلت قبل سائر الاعمال ، واذا ردت رد^(٣) .

(١) كنز العمال ٧٦/٦-٧٧ .

(٢) لاشك في أنها أفضل الاعمال البدنية لقوله عليه السلام « ما تقرب العبد الى الله بشيء بعد المعرفة أفضل من الصلاة » وسئل الصادق عليه السلام عن أفضل ما يتقرب به العباد الى ربهم ، فقال : ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة ، وأشار به الى الصلوات اليومية «منه» .

(٣) ورد أول ما يحاسب به العبد عن صلاته ، فان قبلت قبلت سائر أعماله وان كانت مردودة ، وان ردت ردت سائر أعماله وان كانت مقبولة «منه» .

وقل لي لو تحاكت نفسك دوني وجعلتها قاضية فسي ذلك الامر الجسيم والخطب العظيم هل ترضى بذلك من شيء؟ لا أظنك أن تكون ترضى منه، فكن الحاكم دوني .

واعلم أن صاحب الكشاف في كريمة « لا ينال عهدي الظالمين »^(١) صرح باعتبار العدالة في امام الجماعة ، حيث قال: وقالوا في هذا دليل على أن الفاسق لا يصلح للامامة ، وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته؟ ولا يجب طاعته ولا يقبل خبره ولا يقدم للصلاة .

وفهم منه اشتراطه العدالة في القاضي والشاهد والراوي ، مع أنه حنفي فروعه ، وخلاف ذلك كله مشهور عنه معمول عندهم ، اذ الحنفية لا يعتبرون عدالة القاضي والشاهد والراوي ولا امام الجماعة ، بل يصلون خلف كل بر وفاجر ويقبلون خبره .

ثم اعلم أن الفاضل الاردبيلي بعد أن فسر الامام بالمقتدى به في أفعاله وأقواله ، قال : ويمكن أن يستدل بالآية على اشتراط العدالة في امام الجماعة ، بمعنى عدم تجويز اقامة الفاسق لصدق الامام عليه بالتفسير الماضي ، وان كان المقصود بالسؤال هو الخلافة والامامة المطلقة ، اذ لا يبعد كون المراد بالعبدا هو الاعم منها ، أي : ما أجوز تفويض أمري الى الظالم ، فانه غير معقول بل ظلم ، كما يفهم من الكشاف ، ولا شك في كون تجويز امامة الفاسق للجماعة تفويض أمر عظيم اليه^(٢) .

ولعله أراد بالاستدلال ما يندرج فيه الاحتمال ، والافليس من وظيفة المستدل أن يقول في مقام الاستدلال ، ولا يبعد أن يحتمل ، فانه خارج عن القانون ، على

(١) سورة البقرة : ١٢٤ .

(٢) زبدة البيان ص ٤٦ .

أن احتمال ارادة امام الجماعة من العهد وكونه مندرجات تحت عمومه في غاية البعد.

فصل

[ما لوتبين فسق الامام]

وأما ماورد في كتاب زياد بن مروان القندي ونوادير محمد بن أبي عمير أن الصادق عليه السلام ، قال في رجل صلى بقوم من حين خرجوا من خراسان حتى قدموا مكة ، فاذا هو يهودي أو نصراني : ليس عليهم اعادة^(١) . كذا في الفقيه .
وسنده الى زياد ضعيف . والى محمد وان كان صحيحاً ، لانه رواه عن أبيه ومحمد بن الحسن عن سعد بن عبدالله والحميري جميعاً عن أيوب بن نوح وابراهيم بن هاشم ويعقوب بن يزيد ومحمد بن عبدالجبار جميعاً عن محمد بن أبي عمير ، الا أن رواية محمد هذه مرسله ، كما يظهر من التهذيب والكافي ، وسيأتي ما فيها .

فما قيل^(٢) : ان رواية محمد التي في أعلى مراتب الصحة مؤيدة برواية زياد محل تأمل .

وفي التهذيب هكذا : عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عنه عليه السلام في قوم خرجوا من خراسان أو بعض الجبال وكان يؤمهم رجل ، فلما صاروا الى الكوفة علموا أنه يهودي ، قال : لا يعيدون^(٣) .

ففيه اشكال ، اذ اليهودي والنصراني قبلتهم على خلاف جهة قبله هؤلاء ، لان اليهود يصلي قبل المغرب ، والنصارى قبل المشرق ، والمسلمين قبل المسجد

(١) من لا يحضره الفقيه ٤٠٥/١ ، برقم : ١٢٠١ .

(٢) المراد بهذا القائل محمد بن عبدالفتاح المشهور بالسراب «منه» .

(٣) تهذيب الاحكام ٤٠/٣ ، ٥٣ح .

الحرام ، وكذا هيئات صلاتهم وكيفياتها على خلاف هيئات صلاتهم وكيفياتها ، فما بالهم اشتبه عليهم الامر ولم يتفطنوا فسق امامهم .

وعلى تقدير اصلاحه بأنه قد ورد على سبيل الفرض والمثال ، أو أن امامهم قد زورهم وخادعهم في أمر الامامة حتى التبس عليهم أمره ، فمحمول على أنهم اذا كانوا قد اجتهدوا في معرفة عدالته وغلبت على ظنهم بالطريق المعتبر ثم تبين الخلاف . وأما اذا قصرنا فان صلاتهم باطلة وعليهم الاعادة .

ويحتمل أن يكون وارداً على التقية ، لموافقة مذهب العامة ، مع ما فيه من الاختلاف بمكة والكوفة ، ومع قطع النظر عن ذلك كله فهو مرسل ، وفي قبوله خلاف ، والافوى عدمه مطلقاً .

فان القول بقبوله اذا علم أنه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة مما لاوجه له ، لان مستند هذا العلم اذا كان هو الاستقراء لمراسيله بحيث يجد المحذوف ثقة ، فهذا معنى الاسناد ولا بحث فيه . وان كان حسن الظن به في أنه لا يرسل الا عن ثقة ، فهو غير كاف شرعاً في الاعتماد عليه .

وان كان استناده الى اخباره بأنه لا يرسل الا عن ثقة ، فمرجه الى شهادته بعدالة الراوي المجهول ، فعلى تقدير قبوله ، فالاعتماد اذاً على التعديل وظاهر الاصحاب في قبول مراسيل ابن أبي عمير هو المعنى الاول ، ودون اثباته خرط القتاد .

وبالجملة أكثر الاصوليين ومنهم صاحب المعالم والمحدثين على أن المرسل ليس بحجة ، للجهل بحال المحذوف ، فيحتمل كونه ضعيفاً ، ويزداد الاحتمال بزيادة الساقط ، فيقوى احتمال الضعف ، ومجرد روايته عنه ليس تعديلاً بل أعم ، ولعل هذا هو السبب لعدم اعتبار ابن الجنيد مرسله ابن أبي عمير ، حيث قال : اذا أم الكافر قوماً فعلموا بذلك ، كان عليهم الاعادة ، ونقل ابن ادريس عن المرتضى

وجوب الاعادة لو تبين فسقه أو كفره .

وقال الشهيد في الذكري بعد اعتبار العدالة في امام الجماعة: اجماعاً، لما سلف من الاية والرواية المعتبر ظهور العدالة لاشتراطها في نفس الامر، فلو تبين فسقه أو كفره فلاعادة ، واستدل عليه بمرسلة ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام السابقة^(١).
وقال ابن بابويه : يعيدون ما خافت فيه الاما جهر .

والاظهر أنهم اذا اجتهدوا في معرفة عدالته بالطريق المعتبر وغلبت على ظنهم ، فان صلاتهم مجزية ولا اعادة عليهم مطلقاً ، فانهم فعلوا ما وجب عليهم فعله ، والاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن ، والعقل يدل عليه ، فان طرق العلم واليقين منسدة في الفروع من الاحكام ، فلاوجه للاعادة .

فصل

وبما قررناه سقط افادة بعض^(٢) من عاصرناه في رسالة له في صلاة الجمعة في الفائدة الثالثة منها في تحقيق العدالة بقوله : وظاهر هذين الخبرين عدم اعتبار غير حسن الظاهر ، لغاية بعد تحقق ظن حصول ملكة راسخة باعثة على اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر وترك المروة لكل القوم بالمعاشرة أو لبعضهم بها ، وبالشهادة القولية أو الفعلية من هذا البعض للبعض الاخر لو لم نقل بمعاومية عدم التحقق .

وأيضاً لو كانت الملكة معتبرة في جواز الاقتداء لم يكن لاطلاق قوله عليه السلام « ليس عليهم اعادة » وقوله « لا يعيدون » سبب تبلغه عقولنا وترتضيه .

بل كان المناسب بحسب عقولنا أن يقول: ليس على من هاشره معاشره باطنية

(١) الذكري ص ٢٦٧ .

(٢) وهو المولى الفاضل محمد بن عبدالفتاح التنكابني المشهور بالسراب «منه» .

وظن بحصول الملكة له ، أوظهر بالشهرة أو الشهادة حصولها له إعادة أو ما يفيد مفاده .

اذ لا بعد في تحقق ظن حصول الملكة لكل القوم بالمعاشرة ، أو لبعضهم بها وللبعض الآخر بشهادة عدلين أو اقتدائهما به ونحو ذلك ، كما فهمه منه الشهيد .
ولذلك استدل به مع اعتباره الملكة في العدالة على عدم وجوب الاعادة بعد تبين كفر الامام لو كان قد ظهرت للمأموم عدالته ، كما سبق آنفاً .

وانما أطلق الامام ولم يفصله لسبق علمهم بذلك كله ، فان اعتبار العدالة بهذا المعنى في امام الجماعة مطلقاً ، وطريق المعرفة بها على الوجه المذكور شائعاً بين أصحابه عليهم السلام ، كما دلت عليه أخبار قد سبق الايماء الى نبذ منها .

فهذا الخبر وان كان مطلق لكنه مقيد بهذه الاخبار ، كما يقتضيه رعاية القانون في العمل بالاخبار ، مع احتمال ورود ذلك منه على التقية لموافقته العامة في اكتفائهم في العدالة بظاهر الاسلام ، مع ما عرفته من حال الخبر وسقوطه على قواعد العلماء الكرام .

وأيضاً ، فان نظير هذه الاستبعادات في صورة اعتبار حسن الظاهر ، بأن يقال : لو كان حسن الظاهر معتبراً في جواز الاقتداء ، لم يكن للاطلاقين سبب ظاهر ، بل كان المناسب بحسب عقولنا أن يقول : ليس على من حصل له الوثوق بدينه وأمانته لاجل الظن الحاصل له من حسن ظاهره ، كأن رآه مشتغلاً بالفرائض والسنن واقامة الصلوات وضبط مواقيتها وما يفيد مفاده من اتيانه بوظائف الاسلام من الفروع الخمسة ، وكون الناس سالمين من يده ولسانه .

وبالجملة من كونه في زي الصلحاء عادة ، ثم انه قد استدل على الاكتفاء في العدالة بمجرد حسن الظاهر بعد اختياره له بروايات لا تخلو عن ضعف في سند ، أو قصور في دلالة ، منها صحيحة زرارة في الجمعة : فاذا اجتمع سبعة ولم يخافوا

أهمهم بعضهم وخطبهم .

ومنها : ما رواه الصدوق عن داود بن الحصين أنه لايوم الحضري المسافر ولايوم المسافر الحضري ، فان ابتلي الرجل بشيء من ذلك فأما قوماً حاضرين ، فاذا أنتم ركعتين سلم ، ثم أخذ بيد أحدهم فقدمه فأهمهم (١) .

أقول : وهذا الخبر مع كونه مضمراً ضعيفاً بحكم بسن مسكين ، كما هو المشهور ، وبداود هذا لانه واقفي على مافي رجال الشيخ (٢) ، وان وثقه النجاشي (٣) اذ الجرح مقدم على التعديل .

ومنها : ما سأل علي بن جعفر أخاه موسى عليه السلام عن امام أحدث فانصرف ولم يقدم أحداً ما حال القوم ؟ قال : لاصلاة لهم الا امام ، فليقدم بعضهم فليتم بهم ما بقي منها وقد تمت بحالاتهم (٤) .

أقول: أي لاصلاة لهم جماعة الا امام ، والافلهم أن ينفردوا فلاتتوقف صلاتهم على تقديم امام .

ومنها : ما رواه الحلبي عن الصادق عليه السلام أنه سأل عن رجل أم قوماً وصلى بهم ركعة ثم مات ، قال : يقدمون رجلاً آخر فيعتد بالركعة ويطرحون الميت خلفهم ويغتسل من مسه (٥) .

قال: والروايتان الاخيرتان صحيحتان ، وهما مع روايتي زرارة وداود دالة على عدم التشديد في أمر العدالة ، ولو كان أمر أصل العدالة أوامر معرفتها شديداً

(١) وسائل الشيعة ٤٠٤/٥ ، ح ٦ .

(٢) رجال الشيخ ص ٣٤٩ .

(٣) رجال النجاشي ص ١٥٩ .

(٤) وسائل الشيعة ٤٧٤/٥ ، ح ١ .

(٥) وسائل الشيعة ٤٤٠/٥ ، ح ١ .

لم يحسن الاجمال في أحدهم وبعضهم والتكبير في رجل آخر ، كما يعرفه الراجع الى وجدانه .

أقول: لادلالة في هذه الروايات بوحدة من الدلالات على الاكتفاء بحسن الظاهر ، لانها كما اعترف به مجملات وروايات اعتبار الملكة ، كرواية أبي علي وأبي ذر وابن أبي يعفور وعمر بن يزيد ومعاذ وابن مسعود وغيرها مفصلات ، والمجمل يحكم عليه المفصل ، كما ورد عليه الخبر .

على أن هذا الاجمال له وجه حسن ، وهو الايماء الى أن العدالة بالمعنى المعتبر فيه الملكة كانت في أزمنة ورود الروايات وأمكنها شائعة بينهم ، بحيث كان يصلح كل منهم للقدوة والامامة ، وخصوصاً أهل الصف الاول القابلون لتدارك أمثال ذلك .

روى جابر عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: ليكن الذين ياون الامام منكم أولوا الاحلام والنهي ، فان نسي الامام أوتعايا قوموه ^(١) .

وقياس تلك الازمنة الظالم أهلها قياس مع الفارق ، فظهر أن هذه الروايات لاتعارض بينها وبين الروايات الدالة على اعتبار الملكة ، حتى يحتاج الى ردها أو تأويلها اليها تأويلاً بعيداً عن مقتضى الظاهر والعبارة كما فعله قدس سره .

والعجب أنه بعد نقل هذه الروايات قال : وان يظهر من هذه الروايات اعتبار مزية في الامام ، لكن يمكن أن يكون حضور الجماعة مندرجاً في حسن الظاهر وان لم نقل به ، فهذه الروايات أيضاً دالة على مذهب ابن الجنيد ، وهو قد تصدى لان يستدل بها على القول بحسن الظاهر ، وليس من القانودن أن يقول المستدل: ويمكن أن يكون كذا .

ثم من البين أن مجرد حضور الجماعة وان كان على وجه المداومة والمواظبة

لا يدل على حسن الظاهر، ولا سيما إذا كان اتفاقياً كما هو من محتملات هذا المقام. ثم من حق العبارة أن يقول: يمكن حضور الجماعة مندرجاً فيه حسن الظاهر وما يفيد مفاده، فتأمل.

وبالجملة ليس للقول بالانكفاء على حسن الظاهر دليل على ما وصل إلينا غير عسر الاطلاع على البواطن، كما ذكره الشهيد في الذكرى، وقد سبق ذكره في الباب الاول.

ثم أورد له دليلاً آخر من باب الاحتمال، وهو ما رواه الشيخ باسناد معتبر عن الباقر عليه السلام: إذا كان الرجل لاتعرفه يؤم الناس فلا تقرأ واعتد بصلاته ^(١). ثم قال: ويمكن أن يكون اقتدائهم به تعديلاً له عند من لا يعرفه. وهذا توجيه وجيه إذا كان الناس عارفين بعدالته، لان الاستفاضة والاشتهار بالصلاح عند العرفاء كلف في ثبوت العدالة، فالمراد أنه إذا كان الرجل لاتعرفه بالعدالة يؤم الناس العادلين العارفين بعدالته، فلا تقرأ خلفه واعتد بصلاته، لان من طرق العلم بالعدالة اقتداء العادلين به أو أكثر.

وأما أن اطلاق الروايات واجمالها يدل على حسن الظاهر، كما ذكره صاحب المدارك وتبعه هذا الفاضل، فقد سبق ما فيه.

وأما تمسكهم بصعوبة الاطلاع، فليس بدليل تعتمد النفس عليه، أو تركن شيئاً قليلاً إليه، لان جميع التكاليف الشرعية صعبة عسرة شاقة، والمنفى في الايات والروايات ليس مطاق الصعوبة والعسرة، بل ما يستأزم الضيق والخرج أو ما يقرب منه على أنا نمنع الصعوبة والعسرة، اذ المعاشرة أو الاختلاط بشخص أو التجسس عن حاله والسؤال عنها أهل قبيلته ومحانه ليس فيه تعذر ولا تعسر، وبعد اشتهاه بالعدالة فالامر في غاية السهولة، وكذا الحال في شهادة العدلين

(١) وسائل الشريعة ٣٩٦/٥، ج ٤.

أواقنداثهما به تزكية ، نعم تحصيل المكلف أصل ملكة العدالة أمر مشكل ولا كلام فيه .

وأمام معرفتها وطريق التوصل اليه ، فلا إشكال فيه ، بل هو سهل لين هين ، وهذا أمر بين لا ينبغي النزاع فيه والتعمل بما لا يطاق قانـون الشرع ، بل قد ورد للقول بالاكْتفاء على ظاهر الاسلام ^(١) بعض الروايات الضعيفة ، الا رواية واحدة شاذة محمولة على التقية ، لموافقته العامة في الاكْتفاء بعدم ظهور الفسق والبناء على ظاهر حال المسلم .

وقد روى عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : ما سمعت مني ما يشبه قول الناس ففيه التقية ، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه .
فيبقى القول باعتبار الملكة ، كما ذهب اليه الشهيدان وعامة المتأخرين مع أدلتهم سالماً عن المعارض ، على أن من خالفهم يقول بكونه أحوط في الدين ، وأقرب الى قانون الشرع المبين ، فليأخذ الحائط لدينه في العبادات والشهادات والروايات وغيرها ، فان الاحتياط مهما أمكن وخصوصاً في هذه الازمنة أمر واجب وقد اتفق الكل على أنه طريق منج ، وانه ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط .

وبهذا التقرير يندفع ما أفاده بقوله : يدل على عدم التشديد في أمر العدالة المعتبرة في الامامة الاخبار المذكورة وغيرها ، والمبالغة التامة والتأكيد البالغ في الجماعة ، وعدم تعرض بيان احتياج جواز الايتمام بأحد الى المعاشرة ، أو احدى أختيها مع توفر الدواعي هل يليق له اطلاق التأكيدات التي تظهر من الاخبار وعدم تعرض البيان مع تعسر الاطلاع بعدالة شخص أو تعذره ؟

وهل رأيت وقوع أمثال تلك التأكيدات التي تظهر من كلامهم عليهم السلام في

(١) أي : في الشهادة لافي الامامة « منه » .

أمر الجماعة مع عدم امكانها الا التناذر من الناس فسي نادر من المواضع ، لتعذر الاطلاع على عدالة الامام في أكثر الموارد في أمر آخر ، بأن يكون موقوفاً على أمر متعذر التحصيل في أكثر الاوقات واطلق التأكيد ولم يبين توقعه عليه .

أليس هذه العمومات الدالة على الامر بالمواظبة على الجماعة ومذمة تاركها دالة على عدم ندور العدالة والاطلاع عليها ؟

أقول : أما دلالة الاخبار ، فقد عرفت ما فيه فلا نعيده .

وأما حديث عدم تعرضهم للبيان ، ففيه أنهم عليهم السلام لما اعتبروا في الامام الديانة والامانة ولم يجوزوا كونه فاسقاً ولاسفيها الى غير ذلك ، فقد تعرضوا لبيان احتياجه الى المعاشرة أو احدى أختيتها .

اذ الوثوق بديانته وأمانته والعلم بعدم اتصافه باحدى الخصلتين المذكورتين وماشابه ذلك انما يحصل بالصحة المتأكدة ، والملازمة على وجه كاشف أحواله حيث يكرن ذلك ممكناً ، ومع عدم الامكان باشتهاره بين العلماء العارفين بقانون الشرع أو بشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة ونحو ذلك .

وأما تعسر الاطلاع أو تعذره ، وهو عمدة دليلهم الذي يصلون به ، وكذا اطلاق الروايات والتأكيدات ، فقد سبق ما فيه ، والامر بالمواظبة على الجماعة أمر بتحصيل ملكة العدالة المنوطة بها الجماعة ومذمة تاركها على تقدير يتحقق شرطها ، كما في سائر الموارد من الزكاة والحج والجهاد دلا مطلقا لانقدموا بين أيديكم الامن ترضون دينه وأمانته ، وعدم ندور العدالة انما كان في أزمة ورود الرواية ، لافي تلك الازمنة والامكنة الظالم أهلها .

ثم بعد ذلك كله ، فهذه كلها كلمات شعرية يرغب بها ويرهب ، وهي غير لائقة بمقام الاستدلال ، بل هي من ديدنة الواعظين ، لابل من طريقة الشعارين . وبما قرناه ظهر وجه اعتبار الملكة في العدالة ، وانه مما اقتضته رعاية القانون

في العمل بالرواية ، لاقول ابن الجنيد ، ولا اعتبار حسن الظاهر .
وفي قول علي عليه السلام : اذا استولى الصلاح على الزمان وأهله ثم أساء رجل
الظن برجل لم تظهر منه خونة ، فقد ظلم ، واذا استولى الفساد على الزمان وأهله
فأحسن رجل الظن برجل فقد غرر ، كذا في نهج البلاغة ^(١) .
دلالة على أن الغالب على الزمان وأهله كهذا الزمان وأهله اذا كان هو الفسق
لايجوز فيه الاكتفاء بحسن الظاهر فضلا عن الاكتفاء بظاهر الاسلام ، لافي الشاهد
ولافي الامام ، ولافي بواقعي الاحكام ، بل لا بد من العشرة أو ما يفيد مفادها المفيدة
لغلبة الظن بعدالته وظهورها حتى يحصل الوثوق بقوله وفعله .
نعم لو كان الغالب على الزمان وأهله كزمان ورود الاخبار الدالة على الاكتفاء
بحسن الظاهر على تقدير تسليم دلالتها عليه هو الصلاح والعدالة جاز الاكتفاء به
والمحكم عليه من غير حاجة الى التفتيش والاختبار ، وذلك لان غلبة الصلاح على
الزمان وأهله تفيد غلبة الظن المفيدة لجواز العمل .
وهذا وجه آخر للتوفيق بين الاخبار وجيه حسن استفاد من كلامه عليه السلام .

فصل

اعلم أن ما أفاده هذا الفاضل في هذه الفائدة الثالثة أكثره خبر مفيد الا ما نقلناه
وسنأتي ببقية كلامه في آخر الرسالة .
نعم ما أجاده في آخر هذه الفائدة كلام جيد متين ننقله امثالاً لامرهم : خذ
ما صفي ودع ما كدر .

قال دامت افاداته : وقد شاع في هذا الزمان سؤال المأمومين أئمة الجماعة

(١) نهج البلاغة ص ٤٨٩ ، رقم الحديث : ١١٤ .

عن المسائل الضرورية ، وشاع بينهم الجواب وان لم يكونوا من أهله ، والظاهر أن هذا لم يكن فسي أزيمة ورود الروايات الدالة على الاكتفاء بحسن الظاهر ، من غير أن يظهر كون الامام من أهل الفتوى أو مجتنباً عنها .

بل الظاهر عدم جواز الايتمام مالم يظهر في غير قابل الفتوى الاجتناب عنها لحصول الظن في أئمة الجماعة الجراءة في الفتوى في هذا الزمان ، فان ارتفع شيوع هذه الجراءة في بعض الازمان والامكنة ، فالحكم بالعدالة فيه أيسر من الحكم بها في مكان شيوع الجراءة في الفتوى .

وأيضاً قد شاع في أكثر أئمة الجماعة الذين لم يتصفوا بمزية علمية وخلقية وغيرهما ترك الافتداء بمن اتصف بها ، وهذا يورث الظن بالدواعي ، ولم يظهر كون هذا شائعاً في زمان ورود الروايات ، وبعد حصول الاتهام بالدواعي بالامارة الدالة عليها ، فالايتمام به والحكم بالعدالة مشكل ، بل يحصل الظن بعدمها .

أقول : لا يكفي في الحكم بالعدالة مجرد حصول الظن بارتفاع هذه الجراءة بل لابد من حصول الظن برجعهم في المسائل الضرورية الى من له أهلية الفتوى اذ قد سبق النقل عن الذكري أن ترك المقلد تقليد العالم أو الاعلم قادح في عدالته وهو كذلك ، لان معرفة فقه الصلاة بدون ذلك في هذه الازمان ممتنع عادة ، وخصوصاً على القول بعدم جواز تقليد الميت ومن في حكمه من المحصلين الغير المجتهدين كلا أو بعضاً .

تتمة مهمة :

وهب أن العدالة غير معتبرة في امام الصلاة ، فلا أقل اعتبار كونه شيعياً امامياً ، وأنى يكون لائمة عصرنا هذا في مصرنا هذا هذا التشيع الذي ينطق به ما رواه جابر بن يزيد الجعفي عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام .

حيث قال : يسا جابر أيكنفي من انتحل^(١) التشيع أن يقول بحبنا أهل البيت فوالله ماشيعتنا الامن اتقى الله وأطاعه ، وما كانوا يعرفون الا بالتواضع ، والتخضع والامانة ، وكثرة ذكر الله ، والصوم ، والصلاة ، والتعهد للجيران من الفقراء وأهل المسكنة والغارمين والايتام ، وصدق الحديث ، وتلاوة القرآن ، وكف اللسن من الناس الامن خير ، وكانوا أمناء عشائهم في الاشياء .

قال جابر : يا بن رسول الله : لست أعرف أحداً بهذه الصفة .

فقال عليه السلام : يسا جابر لانذهبن بك المذاهب حسب الرجل أن يقول : أحب علياً عليه السلام وأتولاه ، فلو قال : اني أحب رسول الله صلى الله عليه وآله فرسول الله صلى الله عليه وآله خير من علي عليه السلام ، ثم لا يعمل بعمله ولا يتبع سنة ما ينفعه حبه اياه شيئاً ، فاتقوا الله لما عنده ليس بين الله وبين أحد قرابة ، أحب العباد الى الله وأكرمهم عليه أتقاهم وأعملهم بطاعته ، والله ما تقرب الى الله تعالى الا بالطاعة ، ما معنا براءة من النار ، ولا على الله لاحد حجة ، من كان لله مطيعاً فهو لنا ولي ، ومن كان لله عاصياً فهو لنا عدو ، ولاتنال ولا يتنا الا بالورع والعمل^(٢) .

لا يراعون الحقوق التي توجبها اخوة الايمان ، وذلك مما يقدح في مرونتهم بل في عدالتهم ان كانت ، وقد عقد لذلك في الكافي باباً وترجمه بباب حق المؤمن على أخيه وأداء حقه .

ورد فيه عن المعلى عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت : ما حق المسلم على المسلم؟ قال : له سبع حقوق واجبات ، ما منهن حق الا وهو عليه واجب ، ان ضيع منها شيئاً خرج من ولاية الله وطاعته ولم يكن لله فيه نصيب .

(١) انتحل فلان مذهب كذا اذا انتسب اليه وانتحل فلان شعر غيره أو قوله اذا ادعاه

لنفسه « منه » .

(٢) اصول الكافي ٢/٧٤ - ٧٥ ، ٣٣٠ .

ثم قال : أيسر حق منها أن تحب له ماتحب لنفسك، وتكره له ماتكره لنفسك والحق الثاني أن تجتنب سخطه ، وتتبع مرضاته ، وتطيع أمره . والحق الثالث أن تعينه بنفسك ومالك ولسانك وبدك ورجلك . والحق الرابع أن تكون عينه ودليله ومرآته .

والحق الخامس أن لاتشبع ويجوع ، ولاتروي ويظماً ، ولاتلبس ويعري . والحق السادس أن يكون لك خادم وليس لاختيك خادم ، فوجب عليك أن تبعث خادمك ، فيغسل ثيابه ويصنع طعامه ويمهد فراشه .

والحق السابع أن تبرقسه، وتجيب دعوته ، وتعود مريضه ، وتشهد جنازته واذا علمت أن له حاجة تبادره الى قضائها، ولا تلجأه الى أن يسألها ولكن تبادره مبادرة^(١) .

وفي رواية أخرى : وتفرج كربته ، وتقضي دينه ، واذا مات خلفته في أهله وولده^(٢) .

وفي أخرى : وتسعي في حوائجه بالليل والنهار^(٣) .
والروايات في هذا المعنى كثيرة ، والله المستعان .

توجيه :

هذا وما شابهه دليل على أن الشيعة هم التابعون لهم في العقائد والاعمال ، حتى ورد عن الصادق عليه السلام : ان شيعة علي عليه السلام مثل الحسين وسلمان ومحمد بن أبي بكر ونظائرهم .

(١) اصول الكافي ١٦٩/٢ ، ج ٢ .

(٢) اصول الكافي ١٦٩/٢ ، ج ١ .

(٣) اصول الكافي ١٧٤/٢ ، ج ١٤ .

ويمكن التوفيق بأن الشيعة هم التابعون لهم في العقائد . وأما الكاملون منهم فهم التابعون لهم في العقائد والاعمال ونفي اسم الشيعة عن سواهم مبني على نفي الكمال ، فتأمل .

فصل

قال علي عليه السلام : الاغلب لا يؤم القوم وان كان أقرأهم ، لانه ضيع من السنة أعظمها ، ولانقبل له شهادة ، ولا يصلى عليه ، الا أن يكون ترك ذلك خوفاً على نفسه^(١) .

يظهر منه أن ترك الختان يقدر في العدالة ويوجب رد الشهادة ، والوجه فيه أن الايمان هو التصديق بجميع ما أتى به النبي صلى الله عليه وآله وهذا منه . والاقرب أنه متى تمكن من الختان بطلت امامته مطلقاً ، سواء أم الاغاف أم المطهر لفسقه . ولذا رد بعضهم الى اشتراط العدالة ، والاصح مطلقاً . والخبر محمول على التمكن صريحاً ، وجوز أبو الصلاح امامة الاغلف للاغلف للمطهر . واعلم أن الختان في حال الصغر مستحب للذكر ، ومع بلوغه واجب عليه فعليه ، ويستحق العقاب ان تركه متمكناً ، فيقدح في عدالته ، فلا تصح امامته ولاشهادته ولاطوافه ، واما صلاته فان تمكن من كشف الغلفة للتطهير وجب ، ومع تركه تبطل صلاته .

هذا وعنه عليه السلام انما يستدل على الصالحين بما يجرى الله لهم على ألسن عباده وهذا يدل على أن الاستفاضة والاشتهار بالصلاح كاف في ثبوت العدالة ، ولكن في أصل الخبر اشكال ، اذ رب مشهور بالصلاح لا أصل له ، بل هو من الطالحين ورب خمول ذي طمرين لا يؤبه به ، بل ينسب الى الفسق وهو من الصالحين ،

ألا يرى ان علياً عليه السلام وهو من صالح المؤمنين ، كما سماه الله في كتابه العزيز قد طعن بل لعن .

أقول هذا وأستغفر الله أياماً وشهوراً بل سنين ودهوراً ، الى أن ولي عمر بن عبدالعزيز فنهى عنه ، وقد اشتهر في ذلك الازمنة والامكنة الظالم أهلها معاوية ، وهو من أفسق الفاسقين بخال المؤمنين ، فلا بد أن يخص اشتهاره بذلك بين العلماء العارفين .

يؤيد ماقلناه مارواه الصدوق في معاني الاخبار عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن المفضل بن عمر .

فالسند حسن بل صحيح لما فسي ارشاد المفيد أن المفضل هذا من شيوخ أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ومن خاصته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين ، فقوله يعارض قول كل ذام وجارح ، ويؤيده قول أبي الحسن عليه السلام لما أتاه موت المفضل هذا : رحمه الله .

قال قلت لابي عبد الله عليه السلام : ان من قبلنا يقولون : ان الله اذا أحب عبداً نوه به منوه من السماء ان الله يحب فلاناً فأحبهه ، فلتلقى له المحبة في قلوب العباد ، فاذا أبغض عبداً نوه منوه من السماء ان الله يبغض فلاناً فابغضوه ، فيلقى الله له البغضاء في قلوب العباد .

قال : وكان عليه السلام متكئاً فاستوى جالساً ونفض يده ثلاث مرات يقول : لا ، ليس كما يقولون ، ولكن الله تعالى اذا أحب عبداً أغرى به الناس في الارض ليقولوا فيه فيؤثمهم ويأجره ، واذا أبغض عبداً أحبه الى الناس ليقولوا فيه فيؤثمهم ويؤثمه .

ثم قال : من كان أحب الى الله من يحيى بن زكريا أغراهم به حتى قتلوه ، ومن كان أحب الى الله من علي بن أبي طالب عليه السلام فلقى من الناس ماقد حلمتم ،

وقد كان أحب الى الله تعالى من الحسين بن علي عليه السلام فأغراهم به حتى قتلوه^(١). وفي التهذيب عن أبي عبيدة ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القوم من أصحابنا يجتمعون فتحضر الصلاة ، فيقول بعضهم لبعض : تقدم يا فلان ، فقال : ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال : يتقدم القوم أقرأهم للقرآن ، فان كانوا في القراءة سواء فأقدمهم هجرة ، فان كانوا في الهجرة سواء فأكثرهم سنأ ، فان كانوا في السن سواء فليؤمهم أعلمهم بالسنة وأفقههم في الدين ، ولا يتقدم من أحدكم الرجل في منزله ولا صاحب سلطان في سلطانه^(٢) وليكن الامام منكم أولو الاحلام والتقوى . الحلم بالكسر الاناة والتثبت في الامور ، وذلك من شعار العقلاء ، وقد سبق أن التقوى انما يحصل بفعل الواجبات وترك المنهيات الكبيرة مطلقا والصغيرة مع الاصرار .

ويفهم منه اشتراط الايمان والعقل والعدالة .

أما الاول ، فلقوله «منكم» وأما الاخران ، فلما سبق . وقد سبق اعتبار هذه الامور في امام الجماعة لما ادعى عليه الاجماع جمع من الاصحاب ، ومن البين أن معرفة تقواه بالمعنى المذكور انما تنأى بالصحة المتأكدة المطلعة على سريره وباطنته لا بمجرد حسن ظاهره ، فانه كثيراً ما يجتمع معه الفسق الخفي كما سبق .

والمراد بالاقراء الاكثر جمعاً في القرآن ، ويحتمل أحسن قراءة . وبالاقدم هجرة من هاجر من البادية الى الامصار ، اذ أهلها أقرب الى تحصيل شرائط الامامة والكمال ، وهذان يفيد أن مناط الحكم ، ومحط الفائدة حصول المعرفة فعلا وان قصر زمانه ، لا مجرد الاقدمية ، بل من حصل طرفاً من الشرائط والمعرفة

(١) معانى الاخبار ص ٣٨١ - ٣٨٢ .

(٢) تهذيب الاحكام ٣/٣١ - ٣٢ .

وان قل زمانه ، فهو أقدم هجرة ممن شاب قرناه فيه وهو غير محصل للاداب
بعد .

وعن النبي ﷺ : من صلى بقوم وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم الى
سفال الى يوم القيامة ، كذا في الفقيه^(١) .

وهو في التهذيب^(٢) وان كان مرفوعاً الا أنه يطابق صريح العقل من قبح
تقديم من حقه التأخير ، وهو الذي اعتمد عليه المحققون في الامامة الكبرى ،
وهو يطابق كريمة « أفمن يهدي »^(٣) مع ما في تأخيره من الاهانة والخفة بالعلم
وأمله .

ولذا قال ابن أبي عمير بمنع امامة المفضول بالفاضل ، ومنع امامة الجاهل
بالعالم الامع الاذن من العالم والفاضل .

الباب الثالث

في ذكرايات وروايات دلت على اشتراط العدالة

في الشاهد والراوى

وفي الاشارة الى ما قيل من الفرق بين العدالة المشروطة في الرواية والمشروطة
في الامامة والشاهد ، وما يتفرع على ذلك من المباحث الاتية .

(١) من لا يحضره الفقيه ١/٣٧٨ ، برقم : ١١٠٢ .

(٢) تهذيب الاحكام ٣/٥٦ ، ح ١٠٦ .

(٣) سورة يونس : ٣٥ .

فصل

[اشتراط العدالة في قبول الشهادة]

المشهور بين الاصحاب أن العدالة مشروطة في قبول الشهادة ، فوجب البحث عن عدالة الشهود ، ولا يكفي الاعتماد على ظاهر الاسلام ، لما سبق ولقوله تعالى «واشهدوا ذوي عدل منكم»^(١) فان الاسلام داخل في قوله «منكم» لانه خطاب للمسلمين ، فلا بد من اشتمال الوصف بالعدالة على أمر زائد على الاسلام . ولكن الشيخ في الخلاف ذهب الى الاكتفاء في قبول الشهادة بظاهر الاسلام مدعياً عليه الاجماع ودلالة الاخبار ، وقال : ان البحث عن عدالة الشهود ما كان في زمن النبي ﷺ ولا في صدر السالف ، وانما هو شيء أحدثه شريك بن عبدالله القاضي وقد وافقه صريحاً ابن الجنيد كما سبق ، وهو ظاهر المفيد . وأما القدماء منهم ، فكلامهم مجمل والاجماع لم يثبت .

وأما الاخبار فتستعرف حالها ، وخبر ابن أبي يعفور وغيره وآية التثبيت وغيرها حجة عليه ، ولذا اشتهر بين المتأخرين منهم خلاف ما ذهب اليه . فانهم يعتبرون العدالة في الشهود على الوجه الذي سبق .

ثم ان نسبة البحث عن عدالة الشهود الى شريك القاضي غريب ، لان شريكاً هذا كان قاضياً من جهة العامة ، وكان معاصراً لابي حنيفة ، والمشهور منهم في العدالة مطلق ، ولا سيما عدالة الشهود ، وهو الاكتفاء بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق .

ولكن يؤيد ما نسبته اليه مارواه عبدالله بن بكير عن زرارة قال : شهد أبو كريمة الأزدي ومحمد بن مسلم الثقفي عند شريك بشهادة وهو قاض ، فنظر في

وجوههما ملياً ، ثم قال : جعفر بن فاطميان ، فبكيا ، فقال لهما : وما يبكيكما ؟
 قالا : نسبتنا الى قوم لا يرضون بأمثالنا أن يكونوا من اخوانهم لما يرون من
 سخف ورعنا ، ونسبتنا الى رجل لا يرضى بأمثالنا أن يكونوا من شيعته ، فان
 تفضل وقبلنا فله المن علينا والفضل فينا ، فتبسم شريك .
 ثم قال : اذا كانت الرجال فليكن أمثالكما يا وليد أجزهما هذه المرة ، قال :
 فحججنا فخبّرنا أبا عبد الله عليه السلام بالقصة ، فقال : ما لشريك شركة الله يوم القيامة
 بشركين من نار^(١) .

ولكن هذا ليس من خصائص الشريك ، لان محمد بن عبد الرحمن بن أبي
 ليلى القاضي من العامة أيضاً رد شهادة محمد بن مسلم ، كما رواه أبو كهس
 عن الصادق عليه السلام ، ولعل أمثال ذلك منهم كانت لعداوة دينية ، لالانهم كانوا يبحثون
 عن عدالة اليهود .

وأما أن البحث عن عدالة اليهود ما كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله ولا في صدر
 السالف ، فعلى تقدير تسليمه وعدم منافاته لاية التثبث بأن قال : ان الامر
 بالتثبث انما هو في خصوص واقعة وليد بن عقبة بن أبي معيط ، حيث بعثه النبي
 صلى الله عليه وآله الى بني المصطلق مصدقاً ، فلما قرب الى ديارهم ركبوا
 مستقبلين ، فظنهم مقاتليه ، فرجع وأخبر النبي صلى الله عليه وآله بأنهم ارتدوا فنزلت .
 وفيه أن خصوص السبب لا يدل على خصوص الحكم ، بل مداره على ظاهر
 اللفظ ، وظاهر تنكير فاسق ونبا هو العموم ، فكأنه قال : أي فاسق جاء بأي نبأ توفقوا ،
 كما ذكره في الكشاف ، فلعله كان لغلبة الظن بصدقهم ، لغلبة صدقهم وعدالتهم
 المغنية عن البحث .

كما يدل عليه « خير القرون قرني ثم من يلونهم ثم يفشو الكذب ، فاذا كثرت

(١) اختيار معرفة الرجال ١/٣٨٤ - ٣٨٥ .

الكذب وغلب الجور لم يحل لاحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه ، كماورد في الخبر (١) .

وقد قال علي عليه السلام : اذا استولى الصلاح على الزمان وأهله ثم أساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خونة فقد ظلم ، واذا استولى الفساد على الزمان وأهله فأحسن رجل الظن برجل فقد غرر (٢) .

وأما ما نقل عن الشبيخ أنه كان يقول : تب أقبل شهادتك ، فاعل وجهه أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، فيكون عدلاً بمجرد التوبة ، فيقبل شهادته بعدها بلا فصل ، إلا أن تعريف العدالة بالملكة لا يساعده ، فان تحققها بمجرد التوبة مشكل بعد العلم بعدمها ، كما في آيات الاحكام للفاضل الاردبيلي (٣) .

والاظهر أنه مبني على قبول الشهادة بظاهر الاسلام ما لم يظهر الفسق ، وهنا وان ظهر فسقه وهو ذنبه المحوج الى التوبة لكنه لما سقط بها وكان لا مانع من قبول شهادته على مذهبه سواه .

اذا المفروض أنه مسلم كان يقبل شهادته بعدها بلا فصل ، لتحقق المقتضي ودفع المانع ، والملكة غير مشروطة عنده في الشهادة ، وان كان مشروطة في الامامة كما سبق (٤) ، بل هو يكتفي في الشهادة بمجرد الاسلام كما مر ، فعدم تحقق الملكة بمجرد التوبة بعد العلم بعدمها لا اشكال فيه عنده ولعل قوله في كتاب العدة : والعدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر أن يكون الراوي معتقداً

(١) صحيح مسلم ١٩٦٣/٤ .

(٢) نهج البلاغة ص ٤٨٩ رقم الحديث : ١١٤ .

(٣) زبدة البيان ص ٤٥ .

(٤) في الفصل الثاني من الباب الاول « منه » .

للحق مستبصراً ثقة في دينه متحرراً عن الكذب غير متهم فيما يرويه (١) .
مبني على ذلك ، وأعلى أن العدالة المشروطة في الرواية مغايرة للعدالة
المشروطة في الشهادة ، فانه قال فيه : من كان مخطئاً في بعض الاصول أو فاسقاً
في أفعال الجوارح ، وكان ثقة في روايته ، متحرراً فيها ، فان ذلك لا يوجب رد
خبره ، ويجوز العمل به .

لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه ، وانما الفسق بأفعال الجوارح
يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره (٢) . وهو مع بعده ومنافاته
لاية التثبيت مخالف للمشهور .

قال الشهيد الثاني في الدراية : جمهور أئمة الحديث وأصول الفقهية على
اشتراط عدالة الراوي ، لما تقدم من الامر بالتثبت عند خبر الفاسق ، فصار عدم
الفسق شرطاً لقبول الرواية ، ومع الجهل بالشرط يتحقق الجهل بالمشروط ، فيجب
الحكم بنفيه حتى يعلم وجود انتفاء التثبيت ، كذا استدلوا عليه .

ثم قال : وفيه نظر ، لان مقتضى الاية كون الفسق مانعاً من قبول الرواية ،
فاذا جهل حال الراوي لا يصح الحكم عليه بالفسق ، فلا يجب التثبيت عند خبره
بمقتضى مفهوم الشرط ، ولانسلم أن الشرط عدم الفسق ، بل المانع ظهوره ، فلا
يجب العلم بانتفائه حيث يجهل ، والاصل عدم الفسق في المسلم وصحة قوله .

ثم قال : وهذا بعض آراء شيخنا أبو جعفر الطوسي ، فانه كثيراً ما يقبل خبر
غير العدل ولا يبين سبب ذلك (٣) .

أقول : قد عرفت ما فيه سالفاً وآنفاً فلانعيده ، وانما قال هذا بعض آرائه ،

(١) عدة الاصول ١/٣٧٩ .

(٢) عدة الاصول ١/٣٨٢ .

(٣) الرعاية في علم الدراية ص ١٨٣ - ١٨٤ .

لانه اشترط في قبول الرواية الايمان والعدالة في كتب الاصول ، ولكن وقع له في كتب الفروع غرائب .

فتارة يعمل بالخبر الضعيف مطلقا ، حتى أنه يخصص به أخبارا كثيرة صحيحة حيث يعارضه باطلاقها ، وتارة يصرح برد الحديث لضعفه ، وأخرى برد الصحيح معللا بأنه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً ، كما هي عبارة المرتضى .

ثم قال الشهيد : ومذهب أبي حنيفة قبول رواية مجهول الحال ، محتجاً بنحو ذلك وقبول قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية ، والفرق بين ما ذكر وبين الرواية واضح (١) .

أقول : قد عرفت الفرق فيما سبق فتذكر .

ثم قال : وليس المراد بالعدالة كونه تاركا لجميع المعاصي ، بل بمعنى كونه سليماً من أسباب الفسق التي هي فعل الكبائر والاصرار على الصغائر وخوارم المروة ، وهي الانصاف بما تستحسن التحلي به عادة بحسب زمانه ومكانه وشأنه فعلا وتركاً على وجه يصير ذلك له ملكة (٢) .

ثم قال : وتعرف العدالة المعتبرة في الراوي بتنصيب العدلين عليها ، أو بالاستفاضة ، بأن تشتهر عدالته بين أهل النقل أو غيره من أهل العام ، كدشائنا السالفين من عهد محمد بن يعقوب الكليني الى زماننا هذا .

لا يحتاج أحد من هؤلاء المشايخ المشهورين الى تنصيب على تزكيته ولا تنبيه على عدالته ، لما اشتهر في كل عصر من فقههم وضبطهم وورعهم زيادة على العدالة .

وانما يتوقف على التزكية غير هؤلاء من الرواة الذين لم يشتهروا بذلك ،

(١) الرعاية ص ١٨٤ .

(٢) الرعاية ص ١٨٤ - ١٨٥ .

ككثير من سبق على هؤلاء ، وهم طرق الاحاديث المدونة في الكتب غالباً .
وفي الاكتفاء بتزكية الواحد العدل في الرواية قول مشهور لنا ولمخالفينا ،
كما يكتفى بالواحد في أصل الرواية ، وهذه التزكية فرع الرواية ، فكما لا يعتبر
العدد في الاصل فكذا في الفرع . وذهب بعضهم الى اعتبار اثنين ، كما في الجرح
والتعديل في الشهادات .
فهذا طريق معرفة عدالة الراوي السابق على زماننا ، والمعاصر يثبت بذلك
وبالمعاشرة الباطنة المطلعة على حاله ، واتصافه بالملكة المذكورة (١) .

فصل

[المناقشة في الادلة القائمة على مذهب الشيخ في العدالة]

فيما استدل به الشهيد الثاني في المسالك على اثبات مذهب الشيخ ومن
شائعه ، وهو روايات ضعيفة سنداً أو قاصرة دلالة ، فنشير اليها والى ما فيها وما
عليها .

فقول: وأما استدلاله لهم برواية علاء بن سياه عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن
شهادة من يلعب بالحمام ، فقال: لا بأس اذا كان لا يعرف بالفسق (٢) على الاكتفاء
بظاهر الاسلام اذا لم يظهر فسق ، وان العدالة تحصل ظاهراً مع الجهل بحال
المسلم ، فمحل نظر .

أما أولاً: فلان علاء هذا مهمل مجهول .

وأما ثانياً : فلانه معارض بما رواه محمد بن أبي عمير عن العلاء بن سياه هذا
بعينه عن الصادق عليه السلام قال قال أبو جعفر عليه السلام : لا تقبل شهادة سائق الحاج ، لانه

(١) الرعاية ص ١٩٢-١٩٣ .

(٢) وسائل الشيعة ١٨ / ٣٠٥ ، ج ١٣ .

قتل راحلته ، وأفنى زاده ، وأتعب نفسه ، واستخف بصلاته . قلت : فالمكاري والجمال والملاح؟ فقال: وما بأس بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء (١) .
وسياتي بيانه وانه دليل المشهور في آخر الرسالة .

وأما ثالثاً : فلان روايته هذه تدل على جواز الرهان بالحمام ، وانها المرادة بالريش ، حيث قال متصلاً بما مر قلت : فان من قبلنا يقولون قال عمر : هو شيطان فقال : سبحان الله أما علمت أن رسول الله ﷺ قال : ان الملائكة لتنفّر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل ، فانها تحضره الملائكة وقد سابق رسول الله ﷺ أسامة بن زيد وأجرى الخيل (٢) .

والمعروف من أصحابنا أن الرهان عليها حرام ، وان جوازه مخصوص بالخف والحافر من الحيوان .

قال في الدراية : والواضعون للحديث أصناف ، منهم من قصد التقرب به الى الملوك وأبناء الدنيا ، مثل غياث بن ابراهيم دخل على المهدي بن منصور العباسي ، وكان يعجبه الحمام الطيارة الواردة من الاماكن البعيدة ، فروى حديثاً عن النبي ﷺ أنه قال : لاسبق الا في خف أو حافر أو نصل أو جناح ، فأمر له بعشرة آلاف درهم .

فلما خرج قال المهدي : أشهد أن فقاء كذاب على رسول الله ﷺ ما قال رسول الله جناح ، ولكن هذا أراد أن يتقرب الينا وأمر بذبحها وقال : أنا حملته على ذلك (٣) .

ونسبه في موضع من المسالك الى حفص بن غياث ، وقال فيه مكان أو جناح :

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ٢٨٠-٢٨١ .

(٢) وسائل الشيعة ١٨ / ٣٠٥-٣٠٦ .

(٣) الرعاية في علم الدراية ص ١٥٤-١٥٥ .

«أوريش» .

وماحكاه البهائي في الأربعين في الحديث الحادي والعشرين مطابق لما في الدراية ، والظاهر أنه مأخوذ منها . والعجب من الشهيد أنه استدل لهم بصدر هذا الحديث، مع ما في عجزه من المخالفة والغرابة .

وكذا حال استدلاله لهم بمرسلة يونس عن الصادق عليه السلام قال : سأله عن البينة اذا أقيمت على الحق أيحل للقاضي أن يقضي بقول البينة من غير مسألة اذا لم يعرفهم ؟

قال : خمسة أشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم : الولايات ، والتناكح ، والمواريث ، والذبائح ، والشهادات ، فان كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ، ولايسأل عن باطنه (١) .

فانها مع ارسالها ومخالفتها على الظاهر لصحيحة ابن أبي يعفور، ومعارضتها بها وبالاخبار الدالة على اعتبار العدالة في قبول الشهادة، يحتمل أن يكون معنى كون ظاهره مأموناً العدالة ، فانه باجتنابه عن منافاة العدالة يصير مأموناً ثقة معتمداً عليه ، لا بمجرد الاسلام فلان منافاة بينها وبين الصحيحة المذكورة .

وقيل : معناه اتيانه بوظائف الاسلام من الفروع الخمسة ، وكان الناس سالمين من يده ولسانه ، وحاصله كونه على حسن الظاهر وفي زي الصلحاء .

وقيل : جازت شهادته بعد الفحص القليل ، بأن يسأل عن محلته وعشيرته عن حاله ، وقالوا : لانعلم منه الاخيراً ، ومع جواز هذه الاحتمالات كلا أو بعضاً يسقط الاستدلال بها على الاكتفاء بظاهر الاسلام .

والشيخ في الاستبصار لما روى هذه الرواية بعدما روى رواية ابن أبي يعفور الاتية ورام الجمع بينهما على مذهبه قال : انها لا ينافيها من وجهين :

(١) وسائل الشيعة ١٨/٢١٢-٢١٣ .

أحدهما : أنه لا يجب على الحاكم التفتيش عن مواطن الناس، وإنما يجوز له أن يقبل شهادتهم إذا كانوا على ظاهر الاسلام والامانة، وأن لا يعرفهم بما يقدح فيهم ويوجب تفسيقهم ، فمتى تكلف التفتيش عن أحوالهم يحتاج أن يعلم أن جميع الصفات المذكورة في خبر ابن أبي يعفور متفية عنهم، لان جميعها يوجب القدح في قبول الشهادة .

الثاني: أن يكون المقصود بالصفات المذكورة فيه الاخبار عن كونها قاذحة في الشهادة، وان لم يلزم التفتيش عنها، والبحث عن حصولها وانتفائها، وتكون الفائدة في ذكرها أنه ينبغي قبول شهادة من ظاهره الاسلام ولا يعرف منه شيء من هذه الاشياء ، فانه متى عرف فيه أحدها قدح ذلك في شهادته (١) .

وهذا كما ترى توفيق غريب لا يليق مثله بمثله ، اذ لا يخفى أن رواية ابن أبي يعفور صريحة في أن العدالة مما لا بد منه في قبول الشهادة كأنه أمر مسلم معروف اعتباره بينهم لاختلاف فيه بوجه، وإنما المشتبه عليه كيفية معرفتها، فانه بعد اعتباره العدالة في قبول الشهادة سأل عن طريق معرفتها ، فقرره الامام عليه السلام على ذلك ، وبين له طريق معرفتها .

الأيرى قوله « بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم » يعني: أنت وآباؤك عليكم السلام قد اعتبرتم العدالة في أبواب الشهادات وهذا منكم أمر معروف مشهور ، ولكن طريق معرفتها علينا مشتبه مجهول فبين لنا طريقها ، فبينه عليه السلام بما بينه .

فهذا صريح في أن الحاكم وجب عليه أن يعرف الشاهد بوصف العدالة ثم يجيز شهادته . وإنما يعرفه بذلك بعد أن يقتش عن حاله ويعرفه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ، وغير ذلك مما بينه عليه السلام في الرواية .

فتأويلها الى ما أولها اليه بعد الاعتراف بأن جميع الصفات المذكورة فيها قاذحة في العدالة مما لا يستقيم بوجه ، بل الوجه في التوفيق ما أو مانا اليه .
وبالجملة لما كانت العدالة معتبرة في قبول الشهادة ، كما هو صريح الخبر وجب التفيتش عن حصولها وعدمه على الوجه المقرر فيه ، حتى اذا علم أنه سائر بجميع عيوبه ، بأن لا يرتكب محرماً ، حرم بعد ذلك تفيتش ما وراء ذلك من عيوبه وعثراته وما يصدر عنه على الندرة والغفلة ، كما سيأتي بيانه .
ثم ان الشيخ استدل على ما ذهب اليه برواية حريز عن أبي عبد الله عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران .
قال فقال : اذا كانوا أربعة من المسلمين ليسوا يعرفون بشهادة الزور أجيزت شهادتهم جميعاً ، وأقيم الحد على الذي شهدوا عليه ، انما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا ، وعلى السوالي أن يجيز شهادتهم ، الا أن يكونوا معروفين بالفسق ^(١) .

وليس له على ما ذهب اليه خبر صحيح سواه ، وهو خبر شاذ ^(٢) كما نسبه اليه المحقق في الشرائع مخالف للمشهور من المذهب المنصور ، معارض بما دل على اعتبار العدالة في قبول الشهادة ، مثل ما في الفقيه عن الصادق عليه السلام وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد ^(٣) ، وله نظائر مرت الى نبد منها الإشارة .

(١) تهذيب الاحكام ٢٨٦/٦ - ٢٨٧ .

(٢) الشاذ ما رواه الراوى الثقة مخالفاً لما رواه الجمهور ، سمي به باعتبار ما قبله فانه مشهور ، فمنهم من رده مطلقاً ، سواء كان المخالف له أحفظ أو أضعف أو أعدل أو يكون مثله فيها لشذوذه وقوة الظن بصحة جانب المشهور ومنهم من قبله مطلقاً نظراً الى كون روايه ثقة في الجملة « منه » .

(٣) من لا يحضره الفقيه ٦٩/٣ ، برقم : ٣٣٥١

وأما صحيحة أبي بصير وما في معناها عن الصادق عليه السلام قال: سألته عما يرد من الشهود، قال: الظنين والمتهم والخصم، قلت: الفاسق والخائن؟ قال: كل هذا يدخل في الظنين ^(١).

فقاصرة عن الدلالة على المطلوب، لان مفهوم الوصف ليس بحجة بحيث يلزم من عدمه العدم، كما صرح به موجه كلامهم صاحب المسالك. والعجب منه أنه بعد تصريحه بذلك غفل عنه فسي هذا المقام حتى جعل الصحيحة دليلاً على ذلك.

وأما ما رواه محمد بن يعقوب وكذا محمد بن بابويه عن سلمة بن كهيل عن علي عليه السلام أنه قال لشريح: اعلم أن المسلمين عدول بعضهم على بعض الامجاوداً في حد لم يثبت منه، أو معروف بشهادة الزور أو ظنياً ^(٢).

فهو وان دل على أن الاصل في المسلم العدالة بعد ما تحقق اسلامه بقيامه على روادفه من الصلاة والزكاة وغيرهما، ولذا استثنى المجلود وغيره، لأنه ضعيف بسلمة هذا، فانه ضال مضل، مع موافقته العامة في اكتفائهم فسي العدالة بظاهر الاسلام، الا أن يظهر منه فسق لم يتب منه، بل المنقول من أكثرهم هو الاكتفاء بما دون ذلك، فيمكن حمله على التقية.

وبما قررناه ظهر أن الشيخ ليست له روايات، بل له رواية واحدة شاذة، وهي التي قصدها المحقق، لامرسة يونس كما ظنه صاحب المسالك، اذ الشاذ بالنفسير الذي ذكره أكثرهم عبارة من حديث صحيح رواه الثقة مخالفاً لما رواه الأكثر، والمرسل لا يسمى صحيحاً، على أن مرسة يونس على ما وجهناه لا تخالف المشهور.

(١) وسائل الشيعة ١٨/٢٧٤ - ٢٧٥.

(٢) فروع الكافي ٧/٤١٢، والفتاوى ٢/١٥ - ١٦.

وعلى تقدير المخالفة لاحاجة في ردها الى نسبتها الى الشذوذ ، فانها وأمثالها من الضعاف والمجاهيل مما لا يعبأ به في اثبات الاحكام ، اذا المرسل كما سبق لا يجوز العمل به مطلقا . وأما الضعاف ، فالأمة على عدم جواز العمل به . فلم يبق في المقام ما يصلح للاستدلال به على المرام الا الصحيحة حريز ، وهي مع شذوذها محمولة على التقية ، ولعل في لفظ « وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم » ايماء اليه ، فتأمل .

فصل

وأما مرواه عبدالله بن المغيرة عن الرضا عليه السلام في رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبين ، قال : كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته ^(١) .

فظاهره وان دل على قبول شهادة من هو عدل في مذهبه من أهل الاسلام ، حيث أن كل مولود يولد على فطرة الاسلام ، أي : هو بحيث لو خلي وطبعه وعرض عليه الاسلام لقبه وفعل ما يجب عليه فعله ، وترك ما يجب عليه تركه على أي معتقد كان بعد ما حكم باسلامه ، فهو ممن عرف بالصلاح ظاهراً .

لكنه يخالف الآية ، لانه فاسق حيث قصر في الاجتهاد ، والا لم يكلف بالاعتقاد الحق ولم يعاقب على تركه ، فلما قصر في الاجتهاد ولم يفعل ما يجب عليه فعله ، كان قد أخل بالتكليف فيكون فاسقاً ^(٢) .

وبذلك سقط ما في المسالك الفسق انما يتحقق بفعل المعصية المخصوصة مع

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ٢٩٠ / ح ٥ .

(٢) فان اعتقده الفاسد ليس من مقتضيات ذاته بل هو عارض له يمكنه رفعه وهو

مكلف به ، فلما قصر في رفعه أخل بالتكليف الواجب فيكون فاسقاً «منه» .

العلم بكونها معصية ، اما مع عدمه بل مع اعتقاد أنها طاعة بل من أمهات الطاعات فلا ، والامر في المخالف للحق في الاعتقاد كذلك ، لانه لا يعتقد المعصية بل يزعم أن اعتقاده من أهم الطاعات ، سواء كان اعتقاده صادراً عن نظر أم تقليد .
وذلك لان المخالف في الاعتقاد لما قصر في الاجتهاد يكون فاسقاً ، فلا يقبل قوله في الشهادات ، وان كان صادقاً في نفسه ومتحرزاً في دينه عن الكذب .

ولذا قال المحقق : لا تقبل شهادة غير المؤمن وان اتصف بالاسلام ، لا على مؤمن ولا على غيره ، لانصافه بالفسق والظلم المانع من قبول الشهادة^(١) .
ثم في تعريفه الفسق بما عرفه به نظر ، لعدم اختصاصه بمعصية دون معصية ، وعدم اعتبار العلم بكونها معصية ، بل الجاهل بمعصية اذا ارتكبها كان فاسقاً ، بل نفس جهله بكونها معصية فسق آخر ، لتقصيره : اما في الاجتهاد ، أو التقليد الواجب عليه ، وتركه فعل ما وجب عليه من معرفة أحكام الدين ودراسة شرائع سيد المرسلين .
فقد تقرر في الاصول أن علم المكلف بالاحكام ليس شرطاً في تكليفه ، وانما المعتبر تمكنه من العلم بها ، لثلا يكون تكليفاً بالمحال ، وتمكنه في هذه الصورة من العلم بها ظاهر ، والا لم يكن مكلفاً ولا معاقباً ، لامتناع التكليف بالمحال وقبح تعذيب غير المكلف .

وقوله طه «الناس في سعة مما لا يعلمون» ليس معناه أن جهلهم بالاحكام موسع عليهم غير واجب معرفتها ، بل معناه اذا لم يعلموا مثلاً حرمة شيء أو نجاسته أو غصبيته ونحو ذلك ، وبنوا الامر فيه على الاباحة والطهارة الاصليتين ، فهم في سعة عنه حتى يعلموا خلافه ، لان الجاهل بالاحكام غير معذور الا في مواضع يسيرة محصورة ، وخصوصاً الجاهل بأصول العقائد التي منها الامامة ، بل هو كافر في الحقيقة ، وان كان مسلماً على الظاهر .

نعم ذهبت شرذمة قليلة ممن لا يعبأ بهم ولا بقولهم كالجاحظ والعنبري الى أن الكافر البالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطالب معذور ، لقوله « وما جعل عليكم في الدين من حرج »^(١) ولأن تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تفصير قبيح .

وذهب الباقر الى أنه معذور وادعوا عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين ، وبدل عليه أن كفار عهد رسول الله ﷺ الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين ، بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل الجهد ، ومنهم من يبقى في الشك بعد افراغ الوسع .

على أن بذلهم الجهد والطاقة في عرضة المنع ، والا لكانوا من المهتدين بما وعدهم الله بقوله «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»^(٢) وقوله « وما جعل عليكم في الدين من حرج »^(٣) خطاب لاهل الدين لا مع الخارجين منه .

وبشيد ما قررناه ماسبق في رواية حمران بن أعين عن أبي عبد الله عليه السلام ان في كتاب علي اذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم ، فقال له أخوه زرارة بن أعين : هذا مالا يكون اتقاك ، عدو الله فاسق لا ينبغي لنا أن نقتدي به ولا نصلي معه ثم بعدما اجتمعا عنده عليه السلام صوب زرارة رأيه^(٤) .

وهو قد أطلق على الامام المخالف للحق في الاعتقاد الفسق وجعله من أعداء الله وما ذلك الا لجهاله هذا الامر وتقصيره في الاجتهاد وان كان هو لا يراه معصية ، بل يزعم أنه طاعة بل من أمهات الطاعات ، ولذلك كان بنوعدي ومؤذنوهم وأئمتهم

(١) سورة الحج : ٧٨ .

(٢) سورة العنكبوت : ٦٩ .

(٣) سورة الحج : ٧٨ .

(٤) وسائل الحج ٤٥/٥ ، ح ٥٠ .

وجميع أهل المسجد عثمانية يبرؤون منا ومن أئمتنا .

كما في رواية علي بن سعد البصري، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام : اني نازل في بني عدي ومؤذنتهم وامامهم وجميع أهل المسجد عثمانية يبرؤون منكم ومن شيعتكم وأنا نازل فيهم، فما ترى في الصلاة خاف الامام؟ قال: صل خلفه واحتسب بما تسمع ، ولو قدمت البصرة لقد سألك الفضيل بن يسار وأخبرته بما أفتيتك فتأخذ بقول الفضيل ^(١) وتدع قولي، قال: فقدمت البصرة فأخبرت فضيلا بما قال فقال : هو أعلم بما قال ولكني قد سمعته وسمعت أباه يقولان : لاتعتمد بالصلاة خلف الناصب ، واقراء لنفسك كأنك وحدك، قال: فأخذت بقول الفضيل وتركت قول أبي عبد الله عليه السلام ^(٢) .

وفيه دلالة واضحة على أن آل عثمان وشيعتهم من النواصب، وهم المتظاهرون بالسب للائمة المعصومين عليهم السلام .

وفي الفقيه: من نصب حرباً لآل محمد عليهم السلام فلانصيب له في الاسلام والجهال يتوهمون أن كل مخالف ناصب وليس كذلك ^(٣) .

وفيه أن من لم يقل بالائمة الاثنا عشر من أهل الاسلام ، فهو في الحقيقة ناصب، لانه لا يخلو من نصب عداوة لواحد من أهل البيت عليهم السلام ، حيث اعتقد منه أنه ليس له مرتبة الامامة وفرض الطاعة ، ولذلك كانوا يبرؤون منهم ومن شيعتهم .

وفي القاموس : الناصب المتدين ببغضة علي بن أبي طالب عليه السلام نصبوا له ،

(١) فيه دلالة على جلالة قدر الفضيل هذا وانه ممن لقي الباقر والصادق عليهما

السلام وانه سمع منهما ماسمع «منه» .

(٢) تهذيب الاحكام ٢٧/٣ - ٢٨ .

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤٠٨/٣ .

أي عادوه (١) .

وقال الفاضل النقي محمدتقي المجلسي في شرح قوله « شاهدين ناصبين »
 أي: مظهرين لعداوة أهل البيت أو الاعم منهم ومن غير الحق (٢) .
 أقول: وسئل سيدنا أبو عبد الله الصادق عليه السلام عن الناصب، فقال: ليس الناصب
 من نصب العداوة لنا ، فانك لودرت العراقين لما وجدت من يبغضنا ، وانما
 الناصبي من نصب العداوة لشيعتنا وهو يعلم أنهم شيعتنا (٣) .
 وهذا هو التفسير ، وعليه فكثير من المخالفين داخون فيه ، والمرضى
 وابن ادريس ذهب الى نجاسة كل الجمهور ، والاحتياط والدليل يقتضي
 المشهور .

وبما قررناه ظهر أن الفسق لا يعتبر فيه المعصية المخصوصة، ولا العلم بكونها
 معصية ، بل مع عدمه واعتقاد أنها طاعة ، بل من أمهات الطاعات يتحقق بها
 الفسق، اذ يكفيه ترك واجب وفعل محرم عن جهل كان أو عن علم، وكيف يكون
 الجاهل بمنافية العدالة ومصححاتها عادلاً؟ والعدالة ملكة يتوقف وجودها على
 فعل الواجبات وترك المحرمات، والاحتراز عن خلاف المرات .
 وبالجملة يلزم مما ذكره أن لا يكون اعتقاد من الاعتقادات الفاسدة معصية
 ولا موجباً للنفسيق ، لان أهل كل ملة واعتقاد يزعمون أن اعتقادهم حق ، وهم
 مثابون عليه ماجورون، مثلاً من يكذب بقدر الله، أو يقول بكونه تعالى جسماً يزعم
 أن اعتقاده هذا حق وطاعة وهو عليه مثاب ، فيلزم أن لا يكون فاسقاً . من هذه
 الجهة .

(١) القاموس المحيط ١/١٣٣ .

(٢) روضة المتقين ٦/١٢٧ .

(٣) معاني الاخبار ص ٣٦٥ .

وقد سبق عن الصادقين عليهم السلام أنهم قالوا: من صلى خلف رجل يكذب بقدر الله فليعد صلاة صلاحها خلفه، ومن قال بالجسم فلا تعطوه شيئاً من الزكاة ولا اتصلوا خلفه^(١). ولا سبب يوجب فسق هؤلاء الا اعتقادهم هذا، كما يدل عليه ذكر الوصف. ولنعد الى ما كنا فيه فنقول: ويمكن حمل جوابه عليه السلام على أنه لا تقبل شهادة الناصبي كناية، لان قبولها مشروط بشرطين: كون الشاهد موادياً على الفطرة، وكونه معروفاً بالصلاح في نفسه، فيمكن أن يراد بالمواد على الفطرة المواد الذي بقي عليها ولم ينقله أحد الى غيرها، أو يراد بالصلاح في نفسه كون أفعاله واعتقاداته التي كلف بها صالحه، وهذا ليس كذلك، لاشتراط صحتها بصحة الاعتقاد.

ولهذا قال الفاضل المجلسي ملا محمد تقي في شرح قوله «وعرف بالصلاح في نفسه»: بأن كان عادلاً امامياً، فان غيرهم ليسوا بصالحين، أو يحمل على التقية وعلى أي حال وردت تقية، أو عليهم وعلى الكفار، لا على المؤمنين، فانه لا خلاف بين الاصحاب في اشتراط الايمان^(٢) انتهى.

ويمكن أيضاً حمل قبولها على حال الضرورة حيث لم يمكن اشهاد مؤمن، لئلا يذهب حق أحد، كما يفهم من خبر آخر.

ويمكن أيضاً حمله على كفاية سماعها في صحة البطلان، وذلك لا يستلزم قبول شهادتهما وثبوتها عند الحاكم، اذ كثيراً ما يشترط في العقود والايقاعات شرائط لا دخل لها في ثبوتها عند الحاكم.

وأما ما قيل من أن المعتد بمذهبه وان ارتكب محرماً على مذهب الحاكم اذا شهد يوثق بقوله، اذ الكذب حرام في جميع المذاهب، وارتكاب ما ارتكبه ليس

(١) وسائل الشيعة ٣٩٠/٥، ج ٩.

(٢) روضة المتقين ١٢٧/٦.

لقلة مبالاته في الدين حتى تنفي الثقة عن قوله، ومعلوم أن ملاك الامر فسي باب الشهادات ذلك ، فيمكن حمل الخبر على ظاهره .

ففيه ماسبق أن لاختلاف في اشتراط الايمان في الشاهد والناصي، وانفرض أنه عدل في مذهبه ، الا أن صحة الطلاق موقوف على وقوعه في حضور عدلين من المؤمنين ، لقوله تعالى «ذوي عدل منكم» يعني على الطلاق .

وفي الكافي عن الكاظم عليه السلام أنه قال لابي يوسف القاضي : ان الله تعالى أمر في كتابه بالطلاق ، وأكد فيه بشاهدين ولم يرض الا عدلين ، وأمر في كتابه بالتزويج وأهمله بلاشهود، فأثبتم شاهدين فيما أهمل وأبطلتم الشاهدين فيما أكد. وهذا أيضاً يدل على فسق أبناء المخالفين وقضاتهم وفضلائهم فضلاً عن غيرهم ، لانهم لما خالفوا ما أمر الله به في كتابه على وجه المبالغة والتأكيدياً بطاوه رأساً من غير سبب وشبهة ، فبأي حديث بعده يؤمنون ؟ وأي وثوق بعده بقولهم ؟ وأية مبالاة لهم بعد ذلك بالدين حتى يعتمد على قولهم ويوثق به ؟ وخصوصاً في أبواب الشهادات ، ولا سيما في العقود والايقاعات .

وروى الشيخ في الحسن عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال : جعلت فداك كيف طلاق السنة ؟ قال : يطلقها اذا ظهرت من حيضها قبل أن يغشاها بشاهدين عدلين ، كما قال الله في كتابه .

ثم قال في آخر الرواية : من ولد على الفطرة أجزت شهادته بعد أن يعرف منه خيراً^(١) والوجه فيه ماسبق .

فصل

[تحقيق حول خبر ابن أبي يعفور في العدالة]

فيما رواه في الفقيه عن عبدالله بن أبي يعفور بسند صحيح^١ ، لعدم تضرره لاشتماله على أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، لكونه من مشايخ الاجازة ، قد سمعت كلام الشهيد الثاني : مشائخنا السالفون من عهد الكليني الى زماننا هذا لا يحتاج أحد منهم الى تنصيص على تزكية ، ولاتبينه على عدالة لما اشتهر في كل عصر من فقههم وضبطهم وورعهم زيادة على العدالة .

قال قلت لابي عبدالله عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم .

فقال : أن تعرفوه بالستر والعفاف ، وكف البطن والفرج واليد واللسان ، وتعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله تعالى عليها النار ، من شرب الخمر ، والزنا ، والربا ، وعقوق الوالدين ، والفرار من الزحف وغير ذلك .

والدلالة^(١) على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ماوراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ماوراء ذلك ، ويجب عليهم تزكيتهم واظهار عدالته في الناس ، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واطب عليهم ، وحفظ مواعيتهم بحضور جماعة من المسلمين ، وأن لا يتخلف عن جماعة ومصلاهم الا عن علة .

فاذا كان ذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلاة الخمس ، فاذا سئل من قبيلته

(١) في التهذيب هكذا : والدلالة على ذلك والساتر لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم توليته واظهار عدالته في الناس التعاهد للصلوات الحديث «منه» .

ومحلته قالوا : ما رأينا منه الاخيراً ، مواظباً على الصلوات متعامداً لوقاتها في مصلاه ، فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين .

وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب ، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعمد جماعة المسلمين ، وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلاة لكي يعرف من يصلي عنمن لا يصلي ، ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع .

ولولذلك لم يكن لاحد أن يشهد على آخر بصلاح ، لان من لا يصلي لاصلاح به بين المسلمين .

لان رسول الله ﷺ هم بأن يحرق قوماً في منازلهم بتركهم الحضور لجماعة المسلمين ، وقد كان منهم من يصلي في بيته ، فلم يقبل منه ذلك ، فكيف تقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله ومن رسوله فيه الحرق في جوف بطنه بالنار ، ويقول : لاصلاة لمن لا يصلي في المسجد الا عن علة (١) . بيان ما يستفاد من الخبر مما يناسب المقام تكميلاً للمقصود وتهديماً للمرام : هذا الخبر وان دل على كون الجماعة مرغباً فيها في الفرائض مطلقاً ، الا أنه مخصوص بما اذا كان الامام عادلاً عارفاً بمسائل الصلاة : اما اجتهاداً ، أو تقليداً من المجتهد وهو حي .

وبالجملة بما اذا كان متصفاً بما سبق من الصفات ، فان جماعة المسلمين لا تتحقق ولا تنعقد الا به ، فاذا لم يكن كذلك فهو احدى العلل الموجبة للتخلف عن جماعاتهم والاجتماع الى صلواتهم .

ثم ان العلة المبيحة لترك الجماعة تنقسم الى عام ، كاطار والوحل والريح الشديدة في الليالي المظلمة ، لما روي من قوله ﷺ : اذا ابتلت النعال فالصلاة

(١) من لا يحضره الفقيه ٣/٣٨-٣٩ . تهذيب الاحكام ٦/٢٤١ .

في الرحال .

قال الهروي قال أبو منصور : النعل ما غاظ من الارض في صلابة . ومثله ما في نهاية ابن الاثير ، وانما خصها بالذكر ، لان أدنى بلل يندبها ، بخلاف الرخوة فانها تنشف الماء (١) انتهى .

والى خاص ، كالخوف من ظالم ، أو خوف فوات رفقة ، أو ضياع مال ، أو غلبة نوم ، أو يكون مريضاً أو مريضاً ، أو يكون قد أكل شيئاً من المؤذيات رائحتها كالثوم والبصل ، أو قد حضر الطعام مع شدة الشهوة اذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدؤا بالعشاء ، أو يكون حقناً اذا وجد أحدكم الغائط فليبدء به قبل الصلاة . والمراد بكونه معروفاً بالستر أن يكون ساتراً لعبوبه لسم يكن عيب أو كان ولم يعلم ، لما سبق أن المعبر ظهور العدالة ، لاشتراطها في نفس الامر .

وبالعفاف أن يكون مجتنباً عن المحرمات بل الشبهات ، حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ، وهذا معنى كفه البطان ، وقد سبق أن من أكل حراماً لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً .

وكذلك يجب كف اللسان عن الغيبة أو عن الناس الاخيراً ، الغيبة أشد من ثلاثين زنية في الاسلام . وكذلك استماعها ، المستمع أحد المغتابين ، وقد نص الله على ذم الغيبة في كتابه وسنة صاحبها بأكل لحم أخيه ميتاً .

وكذلك الشتم وافشاء الفاحشة ، الأومن سمع فاحشة فأفشاها فهو كالذي أتاها . وكذلك النميمة والاستماع اليها ، لا يدخل الجنة نمام ، والنمام فاسق مردود الشهادة ، لانه لا ينفك من الكذب والغيبة والغدر والخيانة والغفل والحسد والنفاق والافساد بين الناس ، وهو ممن سعى في قطع ما أمر الله به أن يوصل .

وكذلك يجب كف اليد عن لطم مؤمن ، ألاومن لطم خد مؤمن أو وجهه بددالله عظامه يومالقيامة وحشره مغلولاً حتى يدخل جهنم الآن يتوب ، والمسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه . ومنه اعانة الظلمة يدأ أو اسانأ ولوبمباح في نفسه ، كالكتابة والخياطة ، ان أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نارحتى يحكم الله بين العباد ، وقدورد : لانعنهم على بناء مسجد ولا تر كنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار .

وقد اختلفت اقوال الاكابر في تحقيق الكبائر، ففي الكافي عن الصادق عليه السلام: هي التي أوجب الله تعالى عليها النار . وقال قوم: هي كل ذنب رتب عليها الشارع حداً ، أوصرح فيه بالوعيد .

وقيل : هي كل معصية يلحق صاحبها الوعيد الشديد بنص من كتاب أو سنة . وقيل : هي كل جريرة يؤذن بقلة اكتراث صاحبها بالدين ، أوكل ذنب علم حرمةه بدليل قاطع .

وقيل : هي السبع الموبقات : الشرك ، والسحر ، وقتل النفس المحترمة ، وأكل الربا ومال اليتيم، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات المؤمنات . وفيه انها الى سبعمائة أقرب منها الى السبع .

وعن الرضا عليه السلام : هي السبع المذكورة ، واليأس من روح الله ، والامن من مكرالله، وعقوق الوالدين، والزنا ، واليمين الغموس ، والغلول ، ومنع الزكاة، وشهادة الزور، وكتمان الشهادة، وشرب الخمر، وترك الصلاة أو شيء مما فرضه الله ونقض العهد ، وقطيعة الرحم . وزاد بعضهم: اللواط ، والغيبة ، وترك احترام الكعبة ، والتعرب بعد الهجرة .

وزاد آخر: أكل الميتة والدم ، ولحم الخنزير ، وما أهل به لغيرالله من غير ضرورة ، والسحت ، والقمار ، والبخس في الكيل والوزن ، ومعاونة الظالمين

وحبس الحقوق من غير عسر ، والسعاية ، وتأخير الحج ، والاسراف ، والتبذير والخيانة ، والاشتغال بالملاهي ، والاصرار على الذنب ، والرشوة ، والمحاربة بقطع الطرق ، والقيادة ، والديانة ، والنميمة ، والغصب والكذب ، وضرب المؤمن بغير حق ، وتأخير الصلاة عن وقتها .

وذهب جماعة من أصحابنا ، كالمفيد وابن البراج وأبي الصلاح وابن ادريس الى أن الذنوب كلها كبائر ، لاشتراكها في مخالفة الامر ، واطلاق الصغير والكبير عليها اضافي ، فالقابلة بالنسبة الى الزنا صغيرة وكبيرة بالنظر الى النظر بشهوة . فمعنى قولهم « العدل من يجتنب الكبائر ولا يصر على الصغائر » أنه اذا ظهر له أمران كف عن الاكبر ولم يصر على الاصغر ، فلا يلزمهم كون كل معصية مخرجة عن العدالة ، وفيه من الحرج والضيق ما لا يخفى ، لان غير المعصوم لا ينفك عنه . وأجاب عنه ابن ادريس بأن الحرج ينفي بالتوبة ، ورد بأن الحكم بها لا يكفي فيه مطلق الاستغفار واطهار الندم ، بل لابد وأن يعلم من حاله ذلك ، وذلك قد يؤدي الى زمان طويل يفوت معه الغرض من الشهادة ونحوها ، فيبقى الحرج .

تذنيب :

قال العلامة النيسابوري في تفسيره : الحق في هذه المسألة وعليه الاكثر بعد اثبات تقسيم الذنب الى الصغير والكبير أنه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ، لما بين في قوله تعالى « ان يجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم »^(١) ان اجتناب الكبائر يوجب تكفير الصغائر ، فلو عرف المكلف جميع الكبائر اجتنابها فقط واجترأ على الاقدام على الصغائر ، اما اذا عرف أنه لا ذنب الا ويجوز كونه كبيراً صار هذا المعنى زاجراً له عن الذنوب كلها .

ونظير هذا في الشرع اخفاء ليلة القدر في شهر رمضان ، وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ، ووقت الموت في جملة الاوقات . هذا ولامانع أن يبين الشارع في بعض الذنوب أنه كبيرة ، كما روي أنه عليه السلام قال: اجتنبوا السبع الموبقات ، الى غير ذلك ^(١) انتهى .

وقوله عليه السلام « أن يكون ساتراً لجميع عيوبه » بأن لا يرتكب محرماً ظاهراً ، يشعر بأن الذنوب كلها كبائر ويخص العيوب بها والعثرات بالصغائر ، أو بما يقع منه على الندرة والغفلة .

فيكون الحاصل أنه اذا كان ساتراً لعيوبه ، لأن الكبائر يحرم على المسلمين اظهار ما يقع منه من العثرات والصغائر النادرة على الغفلة .

واعلم أن الحسد ، وبغضة ^(٢) المؤمن لاعتن سبب ديني ، ولبس الحرير في غير الحرب اختياراً ، والتختم بالذهب والنحلي به للرجال ، وهجاء المؤمن ، والشعر المتضمن كذباً أو هجاءً ، أو مدح منافق ، أو تشبيهاً بامرأة معروفة غير محملة وكذا الغلام مطلقاً ، حرام يفسق فاعله .

فعلم أن المذاهب فيما يوجب الفسق مختلفة ، اذ الاختلاف في عدد الكبائر يوجب الاختلاف في أسباب الفسق ، فيوجب الاختلاف في أسباب العدالة ، فرب كبيرة قاذحة في العدالة عند فقيه ، وهي بعينها لا يقدر فيها من غير اصرار عند الاخرين .

ومنه يفهم أن الجرح كما يختلف أسبابه ، فيحتاج في قبواه الى التفصيل لاختلاف الناس فيما يوجبه ، فكذلك التعديل ، لان العدالة تتوقف على اجتناب الكبائر .

(١) راجع تفسير النيسابوري ٣٣/٥ - ٣٦ .

(٢) سواء هجره مع ذلك أم لا ، فان هجره فهما معصيتان وقد يتحقق كل منهما بدون

الاخرى «منه» .

فربما لم يعد المعدل بعض الذنوب كبيرة، ولم يقدح عنده فعله في العدالة ،
فزكى مرتكبه وهو عند آخر فاسق لكونه كبيرة عنده ، فلا يبعد القول باعتبار
التفصيل فيهما، ومن نظر الى صعوبته اكتفى بالاطلاق فيهما. والمشهور أن التعديل
مقبول عن غير ذكر سببه، وأما الجرح فلا يقبل الا مفسراً .

وقوله عَلَيْهِ « وتفتيش ما وراء ذلك » يدل على أنه في الجملة ضروري في
معرفة العدالة ، اذ الظاهر منه أنهم اذا فتشوا فوجدوه ساتراً جميع عيوبه من
الكبائر والصغائر المصر عليها، حرم عليهم تفتيش ما وراء ذلك .

وانما يجب بعد ذلك تزكيته وتعديله: اما كفاية أو عيناً ، لاحتياج الناس اليه
في الشهادات والصلوات والعقودات وسائر المهمات ، أو لان التزكية شهادة
فوجب أدائها وحرم كتمانها، ولا سيما اذا سئلوا عنها .

ولكن لا بد وأن يكون أهل قبيلته وسكان محلته المسؤولون عن عدالته عالمين
بمواقع الشرور والخيرات ، عارفين بالعيوب والعمرات القادحة في العدالة من
الافعال والاقوال والاحوال ، والا فيمكن أن يستقبحوا السنن المستهجنة عند
العامة لجهلهم بمواقع حسننها، ويستحسنوا القبائح المتداولة عندهم لانهم بها
كما هو الشائع بين أبناء زماننا هذا .

فلاتغفل عن هذه الدقيقة ، فانها أمر مهم في ثبوت العدالة بطريق الاستفاضة
ولذا اعتبروا اشتهاها بين العلماء ، وصرحوا بأن التزكية لا بد وأن يكون من
العالم بها .

وقولهم «مارأينا منه الا خيراً» وكأنهم يقواون: ان الخبر منه مشاهد والشر
منه غير معروف ، يدل على الاكتفاء بالاستفاضة وعلى حسن الظاهر .

والاظهر أن المراد به أن شهادة الشهود على عدالة رجل لا بد وأن تشمل
على سلب المعصية والرذالة ، واليه يشير قولهم «ومارأينا منه الا خيراً» واثبات

الطاعة والعبادة، واليه يشير قولهم «وواظباً على الصلوات» فيؤيد ماذهب اليه العلامة من ذكر سبب التعديل ، خلافاً للمشهور ، لان المعدل لا بد وأن يكون في نظر الحاكم عالماً بسببسه ، والا لم يصلح له ، ومع العلم به لاجابة الى السؤال .

وهذا متجه مع علم الحاكم بموافقة مذهبه لمذهبه في أسبابه ، بأن يكون موافقاً له في الاجتهاد ، أو مقلداً له فيه ، الا أن هذا بعينه آت في الجرح ، اذ على تقدير اتفاق المذهبين في الاسباب الموجبة للجرح ، اتجه الاكتفاء بالاطلاق فيه كما في التعديل ، فظهر من الخبر اشتراط العدالة بملكة الكف عن الكبائر ، ويدخل فيها الاصرار على الصغائر وبمحافظة المواقيت وملازمة الجماعات الا من علة .

وظاهر أن المراد بالوقت هنا وقت الاداء والاجزاء ، لا وقت الفضيلة ، وان كان فعلها فيه أفضل ، كما يدل عليه خبر ابن مسعود حيث سأل النبي ﷺ عن أفضل الاعمال ، فقال: الصلاة في أول وقتها ، اذ تأخير الصلاة عن وقت الفضيلة ليس من قوادح العدالة ، لانه ترك سنة ، وتارك السنة ما لم يكن متهاوناً لم يكن فاسقاً .

وجعل بعضهم التهاون من منافاة المروة ولم يجعله من الذنوب . نعم ذهب بعضهم الى أن تأخيرها عن وقت الاداء قادح فيها ، بناءً على عده من الكبائر .

وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «بحضور جماعة من المسلمين» مربوط بـ «واظب» لا بحفظ ، وظاهر أن ضياع الصلوات من حيث الوقت انما يتحقق بخروج وقت الاداء لا بمجرد الخروج عن وقت الفضيلة فما ظنه بعضهم^(١) أن المراد بحفظ مواقيتهن هو

(١) أراد به هنا وفي المواضع الآتية محمد بن عبدالفتاح التنكابي رحمه الله «منه».

رعاية وقت الفضيلة ، وأيده بقوله «بحضور جماعة من المسلمين» لشيوع اقامة الجماعة في زمان الفضيلة .

وبقوله «من ضيع» في مقابل من يحفظ مواقيت الصلاة ، لان التضيق يحصل بمجرد خروج الصلاة عن وقت الفضيلة بعيد ، لان الامام عليه السلام في صدد بيان مصححات العدالة ومنافياتها ، وتأخير الصلاة عن وقت الفضيلة ليس من الكبائر القادحة في العدالة ، لا على قول من جعل وقت الفضيلة المحدود في الكتب وقت الاداء للمختارين ، وجعل الصلاة بعده قضاءً الا للمعذورين ، وهو قول نادر ضعيف .

وانما لم يصرح الامام عليه السلام باعتبار الملكة ، لان معرفة الرجل بالستر وماقارنه في مقام الاجمال والتفصيل لا تحصل بدونها ، فأغنى عن اعتبارها . ومن الظاهر أن عدم مواقة الكبائر والاصرار على الصغائر يستلزم تنزيه النفس من الدنائة التي لا تليق بأمثاله .

فهذا الخبر كما لا يخفى على من تأمله ما يدل على ما اعتبره الاصحاب في تعريف العدالة ، ولا دلالة فيه على رعاية مجرد حسن الظاهر الذي هو مواظبة المواقيت والجماعة وعدم تركهما بلا عذر كما ظنه ، والا كان هذا التطويل وهو معرفة الرجل بالستر وماقارنه في مقام الاجمال .

ثم فصله بقوله « وتعرف » أي : هذه الامور المعتبرة في العدالة باجتناب الكبائر ، ثم دله بقوله « والدلالة على ذلك » أي : الاجتناب عن الكبائر أن يكون ساتراً لجميع عيوبه .

ثم ضم اليه قوله « ويكون » أي : مع ذلك المذكور « منه » أي : من هذا الرجل « المتعاهد للصلوات الخمس » مما لا طائل تحته ، بل كان من الواجب أن يقول من الابتداء أن يعرفه بالمواظبة على المواقيت والجماعة وعدم تركهما الا

من علة .

على أن مجرد هذا ليس المعنى بحسن الظاهر، بل المراد به الاتيان بوظائف الاسلام من الفروع الخمسة مع كونه في زي الصالحاء ، وكون الناس من السالمين من يده ولسانه .

وانما نشأ هذا التعسف من جعله قوله « ويكون منه التعاهد » تفسيراً لقوله « أن يكون سائراً لجميع عيوبه » وهو قبيح لما سبق ، ولأن مسن البين أن مجرد تعاوده الصلوات وضبطه موافقتهن بحضور جماعة مسن المسلمين ، لا يدل على اجتنابه الكبائر من شرب الخمر وما عطف عليه ، ولا يكون سائراً لعيوبه جميعاً ، ولا دليل عليه ، فكيف يفسر ستر العيوب بتعاهد الصلوات ؟ وهو لا يدل عليه، بل الوجه فيه ما أشرنا اليه من افادة ظاهر الخبر أن مجموع الامرين من الستر والتعاهد دليل العدالة ، لا مجرد مواظبة المواقيت والجماعة .

ولذا قال في المدارك بعد نقله الخبر: ويستفاد منه أنه يقدر في العدالة فعل الكبيرة التي أوعده الله عليها النار ، وأنه يكفي في الحكم بها أن يظهر من حال المكلف كونه سائراً لعيوبه ملازماً لجماعة المسلمين^(١) .

وهو وان رام أن يستدل به على الاكتفاء بحسن الظاهر ، الا أنه فهم منه دلالة على مجموع الامرين من الستر والمواظبة على الجماعة ، وهو فهم مستقيم يقتضيه طبع سليم .

وبما قررناه ظهر أن الموافق لصدر الخبر ما يستفاد منه على نسخة الفقيه . وأما ما يستفاد منه على نسخة التهذيب ، فمخالف له ولا يلائمه بوجهه ولا يخفى . وبالجملة مجرد مواظبة المواقيت وملازمة الجماعة ليس دليلاً على اجتناب الكبائر وستر العيوب ، بخلاف مجموع الستر والملازمة والمواظبة ،

(١) مدارك الاحكام ٦٩/٤ .

فانه دليل عليه واضح .

واعلم أن الظان المذكور قد أورد سؤالاً على نفسه بقوله :

فان قلت : انما تدل هذه الرواية على الاكتفاء بحسن الظاهر الذي هو المواظبة على الجماعة في الحكم بالعدالة التي يقبل بها الشهادة ، ولا يصح الحكم بصحة الايتمام به عند الامامة .

قلت : مع عدم ظهور القول باختلاف العدالة المعتمدة مع الآخر . يدل على ثبوت العدالة في الامامة أيضاً .

قوله «حتى يحرم على المسلمين» لانه لو لم يكن عادلاً في الامامة لم يحرم على طالب ادراك فضيلة الجماعة بالايتمام به التفتيش عن عدالته التي يجوز بها الايتمام به ، وظاهر أن هذا ليس تجسماً محرماً ولم يجب على المسلمين تزكيتهم واطهار عدالته .

واحتمال كون حرمة التفتيش ووجوب التزكية واطهار العدالة انما هو في قبول الشهادة لا في الاعتماد عليه للامامة في غاية البعد لوقلنا بالاحتمال ، والظاهر أنه لا يقول به أحد .

وبدل على ما ذكرته من دلالة العبارة على عموم العدالة بالنسبة الى متعلقها عبارات آخر من هذه الرواية ، فلا تغفل .

أقول : فيه أولاً أنه ظاهر كلام الشيخ في النهاية اعتباره الملكة في العدالة المعتمدة في الامامة . لقوله عَلَيْهَا «لا تصل الا خلف من تنق بدينه وأمانته» وقد سبق أن ذلك الوثوق لا يحصل الا بها .

وصريح كلامه في الخلاف - كما سبق - اكتفاؤه في العدالة المعتمدة في قبول الشهادة بظاهر الاسلام ، وقد مر أن العدالة المشروطة في الرواية مغايرة عنده للعدالة المشروطة في الشهادة ، كما هو صريح كلامه في كتابه العدة .

فالقول بالاختلاف بين هذه الثلاثة ولاسيما بين عدالتي المعتمدة في الامامة والشهادة بين مكشوف لستره فيها .

وثانياً: أن تفتيش المسلمين عن عدالته انما كان ليعلموا هل هو مستور بجميع عيوبه الكبيرة والصغيرة المصرة عليها أم لا ؟ وعلى تأويله لاحاجة الى ذلك التفتيش، بل يكفي مجرد أن يعلموا منه حضوره الجماعات في أوقات الصلاة . ولعله أراد بالتفتيش عن عدالته هذا القدر منه، والا كان ناقضاً نفسه، تأمل .

وثالثاً: أن الاحتمال المذكور على ماذهب اليه الشيخ في غاية الظهور وهو يقول به، لأنه لما اعتبر الملكة في العدالة المعتمدة في الامامة ، وجب عليه التفتيش عن عدالة الامام والمعاشره به في جواز الايتمام الى أن يحصل له ظن حصول الملكة فيه أو عدمه ، بخلاف العدالة المعتمدة في قبول الشهادة ، فإنه يكفي فيها بمجرد الاسلام، فلا يلزمه التفتيش عما سواه .

بل هو تفتيش محرم على مذهبه، لاستنزامه اشاعة الفاحشة في الذين آمنوا، والقدح في المسلم المستور من دون غرض صحيح يتعلق به ، ولعله لذلك أول هذه الرواية كما مر الى الوجهين المذكورين .

نعم هذه الرواية على ماقرناها تدل على اعتبار الملكة في العدالة مطلقاً ، وظاهر أنه لا يرد عليه ماأورده على نفسه أصلاً .

ثم أورد سؤالاً آخر بقوله فان قلت : الرواية المنقولة مشتمل على مذمة بالغة بالنسبة الى تارك الجماعة، مع أن الجماعة ليست واجبة مذمة لانتليق بسبب ترك المستحبات .

ويدل على استحبابها مارواه الكليني عن زرارة والفضيل قالوا قلنا له : الصلوات في جماعة فريضة هي؟ فقال: الصلاة فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلها ولكنها سنة ، ومن تركها رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين من

غير علة فلاصلاة له (١) .

وجه الدلالة على الاستحباب هو قوله «سنة» في جوابهما. والمبالغة المشتملة عليها قوله «فلاصلاة له» لاينافي الاستحباب، لانه يمكن حمله على سبب الكمال وأجاب عنه بحمله السلب على دفع الايجاب الكلي، لثلاينافي وجوب الجمعة والسنة على الطريقة المستمرة من رسول الله ﷺ ليشمل الواجب والفرض على الوجوب الذي يظهر من القرآن، أوالذي يشتمل على غاية المبالغة .

ثم قال : وعلى التقديرين يمكن أن يكون جوابه ^{البيان} إشارة الى عدم كون صلاة كذلك والى وجوب الجماعة بغير القرآن أو بغير المرتبة البالغة .

أقول : وهذا كلها خلاف الظاهر ، اذلاشك أن المراد بالصلوات الصلوات اليومية ، فتدخل فيها الجمعة ، وبالفريضة الواجب ، وبالسنة المستحب ، واذلك استدل السيد السند صاحب المدارك بهذه الرواية على انتفاء الوجوب ، أي : وجوب الجماعة ، فحمل السنة على معناها المشهور وهو المستحب .

والمتبادر من العبارة عموم السلب لأسلب العموم ، أي ؛ لاشيء من الصلوات بواجبة فيه الجماعة ، لكن الجماعة مستحبة مندوبة في الصلوات كلها ، ومعلوم أن مدار الاستدلال بالايات والروايات من السلف الى الخلف على الظاهر المتبادر المنساق الى الاذهان ، لاعلى التكلف والتأويل البعيد ، كحمل الفرض على الوجوب الذي يظهر من القرآن ، اذ المشهور أن الفرض يرادف الواجب .

ومن فرق بينهما قال : ان الواجب ما يتعلق غرض الشارع بايقاعه لامن حيث شخص بعينه ، ويجوز فيه النيابة اختيارا كازكاة ونحوها، والفرض مايتعلق غرض الشارع بايقاعه عن شخص بعينه ولايجوز فيه النيابة، كالصلاة والصوم ونحوهما . والمنقول عن المحقق الثاني الشيخ علي في بعض حواشيه أن الواجب مالا

يسقط عن المكلف أصلاً، كمعرفة الله تعالى، والفرض ما يسقط مع العذر، كالصلاة وباقي العبادات . وعليه فالواجب أكد من الفرض على عكس ما أفاده قدس سره . وفي نهاية ابن الاثير: الفرض والواجب سيان عند الشافعي، والفرض أكد من الواجب عند أبي حنيفة (١) .

أقول : لانه خص الفرض بما يثبت بدليل قطعي، والواجب بما يثبت بدليل ظني، قال: لان الفرض التقدير والوجوب السقوط، فخصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي، لانه الذي علم منه تعالى أنه قدره علينا .

واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني، فانه الواجب الساقط علينا، ولانسميه فرضاً لعدم علمنا بأنه تعالى قدره علينا، وكلام الفاضل المذكور مبني على ذلك ولا يخفى وهنه، اذ الفرض التقدير سواء كان طريق معرفته علماً أو ظناً، كما أن الواجب الساقط من غير اعتبار طريق معرفته، ولكن لامشاحة في الاصطلاح . ثم قال: واعلم أن الروايات التي استدللنا بها على عدم التشديد في أمر العدالة دالة عليه كما أوضحته .

وأيديها ما رواه الشيخ عن حربز في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران، قال فقال: اذا كانوا أربعة من المسلمين ليسوا يعرفون بشهادة الزور أجيزت شهادتهم جميعاً وأقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا، وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم، الا أن يكونوا معروفين بالفسق (٢) .

وقوله عليه السلام « الا أن يكونوا معروفين بالفسق » في هذه الصحيحة موافق لرؤية خلف بن حماد السابقة، ولها مؤيدات كثيرة لا يحتاج الى ذكرها وبيان دلالتها

(١) نهاية ابن الاثير ٤٣٢/٣ .

(٢) تهذيب الاحكام ٢٨٦/٦ - ٢٨٧ .

لعدم الاحتياج اليهما .

أقول: ان الروايات التي استدلت بها على عدم التشديد في أمر العدالة المعتبرة في الامامة مما لا دلالة عليه بوجه كما أوضحته . وكذلك قد عرفت أن صحيحة حريز هذه شاذة متروكة عند أكثر الاصحاب ومنهم المحقق ، ومع شذوذها محمولة على التقية لما سبق .

ومع ذلك فهي دليل من اكتفى في قبول الشهادة بظاهر الاسلام ما لم يظهر الفسق ، كما استدلت به الشيخ على ذلك ، وهي عمدة دليله عليه مع اعتباره الملكة في العدالة المعتبرة في الامامة .

فهذه الرواية عند من يعمل بها انما تدل على الاكتفاء بظاهر الاسلام في الحكم بالعدالة التي يقبل بها الشهادة ولا يصح الحكم بها لصحة الایتمام عند الامامة ، وقد دريت الفرق بين العدالتين عند العامل بها وقد سبق ان رواية خلف هذه لنا لاعلينا ، وليس لهم بل عليهم .

وعلى تقدير النزول فهي تصلح حجة للمجانبيين من حيث لفظ المجهول ومفهوم المجاهر ، كما صرح به الشهيد في الذكري ، وقد سبق في أوائل الباب الثاني ، وكذا حال مؤبداتها المجهولة والمرسلة والضعيفة المذكورة فسي أوائل الباب الثالث مع أن المجهولة منها مشتملة على جواز الرهان بالحمام ، وقد عرفت ما فيه . والمرسلة منها لا تأييد فيها ، بل تطابق المشهور

وأما صحيحة أبي بصير وما في معناها فقاصرة على التأييد كما سبق ، فلا حاجة بنا الى اعادتها وبيان عدم دلالتها وتأيدها .

ثم قال : ما ذكرته من عدم التشديد في أمر العدالة انما هو ما لم يظهر القادح فان ظهر من أحد لا يمكن الحكم بالعدالة ما لم تظهر بالامارة توبته ، وهذه الامارة تختلف بالنسبة إلى الاشخاص ، فان المجاهر بالماضي اذا تركها بحيث لم تظهر

منه واتصف بحسن الظاهر الذي كان علامة العدالة أولاً ، فهو علامة العدالة بالنسبة اليه ثانياً أيضاً .

وأما من ثبت منه منا في العدالة حين اتصافه بحسن الظاهر، فثبوت العدالة بالنسبة اليه ليس مثل ثبوتها بالنسبة الى من لم يظهر منه المنافي، ولا مثل ثبوتها بالنسبة الى المجاهر ، لعدم صحة جعل حسن الظاهر علامة العدالة بالنسبة اليه ، لثبوت ارتكابه المنافي حين اتصافه بحسن الظاهر .

فحسن الظاهر بالنسبة اليه خرج عن كونه علامة ، فيجب حصول ظن التوبة بما يدل عليها حتى يصح الحكم بعدالته ، انتهت افادته المتعلقة بهذه المسألة ، وقد سبق كثير منها في الباب الثاني ونبذ منها في الباب الاول مع ما فيه فتذكر . أقول : من ارتكب كبيرة أو أصرعلى صغيرة وعرف ذلك منه ، فقد هتك به ستره وزالت به عنه عدالته ، فالحكم بها عليه بعده يحتاج الى أن يعلم منه التوبة ولا يكفي في العلم بها مطلق الاستغفار واطهار الندم كما سبق ، ولا بد أن يعلم من حاله ذلك ، بأن يظهر منه ما يدل على صدق توبته ، ولا تفاوت في ذلك بين المجاهر وغيره ، بل ^(١) بل مناط الحكم بها عليه انما هو بصدقه في التوبة بأي طريق كان ، فتعين طريقه بما أفاده غير جيد ، اذ مجرد تركه المجاهرة بالمعاصي واتصافه بحسن الظاهر لا يدل على صدقه في التوبة وانتهائه عن المعاصي .

فلعله لما رأى أن التجاهر بالفسق فيه فضاضة ونقض يضر بدنياه تاب عنه ظاهراً وصار يسعى في اخفائه ليدفع عن العار .

وهذا النقض مالم يختبر بالمعاشرة أو احدى أختبها ولم يعلم صدقها في توبته لم تحصل الثقة به ولا تعتمد النفس اليه ، بل ولا تترك شيئاً قليلاً اليه ، لانه قد ثبت منه ظلمة وصارت النفس غير مطمئنة به ، فيحكم الاستصحاب بلزوم استمرار ذلك

(١) الى هنا انتهى النسخة المصورة عن خط المؤلف قدس سره .

منه الى أن يعلم منه اتصافه بخلافه ، بل وصيرورة ذلك فيه ملكة ، ولا يعلم ذلك منه بالظن القوي الشرعي الا بما ذكرناه .
وبالجمل ما ذكره من طريق التوصل الى العلم بصدقه في التوبة له وجه في الجملة ، بناء على ما ذهب اليه من الاكتفاء بمجرد حسن الظاهر ، وأما على القول باعتبار الملكة والمعاشرة ، فتحققها بعد العلم بزوالها عنه بدحض التوبة بل ومع العلم بصدقه فيها مشكل ، بل لا بد في تحصيل الظن بحصولها فيه من المعاشرة المتجددة ونحوها ، وذلك بناء على هذا القول أمر ظاهر فتأمل فيه .

تنبيه فبيه

قد ظهر بما قرناه سالفاً في مقام ذكر الاخبار الماضية أن للقول باعتبار الملكة نصوصاً عديدة دالة عليه ، فما قاله صاحب المدارك بعد أن نقل عن المتأخرين أنهم قد عرفوا العدالة شرعاً بأنها هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمرورة : واعلم أن سالم نقف للاصحاب في هذا التعريف على نص يدل عليه صريحاً^(١) ، محل نظر .

بل نقول : كون المكلف على حال يظهر منه كونه سائراً لجميع عيوبه ملازم جماعة المسلمين لا يتحقق الا بالملكة ، كما يظهر على من راجع وجدانه ثم معرفته بذلك لا يتصور الا بالمعاشرة أو احدى أختيها ، كما لا يخفى على من تأمل وأنصف من نفسه . فهذا الخبر مع اعتبار سنده موافق لما اعتبره الاصحاب في العدالة .
فما قال الفاضل التونسي في رسالته المعمولة في صلاة الجمعة ، والدليل على نفي العينية في زمن الغيبة وما في حكمه ، وصحيحة ابن أبي يعفور التي فهم منها المتأخرون ما اعتبره في العدالة من المعاشرة وغيرها لادلالة لها على مذهبهم بل

الظاهر منها الاكتفاء في العدالة بكون الانسان سائراً لعيوبه ، أي : غير معان
بالمعاصي بشرط المحافظة على مواقيت الصلوات وحضور الجماعات .
وقد أخذ هو والفاضل المذكور سابقاً ذلك من صاحب المدارك ، كما نقلنا
ذلك عنه قبل ذلك محل تأمل .

ونعم ما حكاه ابن طاووس في كتابه البهجة لثمرة المهجة عن جده ورام بن
أبي فراس أن الشيخ الفاضل سيد بن محمود الحمصي حدثه ان لم يبق الامامية
مفت على التحقيق بل كلهم حاك، ثم قال السيد: والان فقد ظهر أن الذي يفتى به
ويجاب عنه على سبيل ما حفظه من كلام المتقدمين هذا .

وقال الباقر عليه السلام : لا تقبل شهادة سابق الحاج ، لانه قتل راحلته ، وأفى زاده ،
وأتعب نفسه ، واستخف بصلاته ، قيل : فالمكاري والجمال والملاح ؟ فقال : وما
بأس بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء ^(١) .

دل على أن مسن لم يكن صالحاً ، بل كان فاسداً بارتكاب الكبيرة والاصرار
على الصغيرة بل بترك المروة لم يقبل شهادته ، ومفهوم الشرط حجة ، فيدل على
عدم جواز الاكتفاء بظاهر الاسلام والتعويل على حسن الظاهر ، لانه دل على
كون الصلاح شرطاً لقبول الشهادة ، ومع الجهل بالشرط يتحقق الجهل بالمشروط .
فيجب الحكم بنفيه حتى يعلم وجوده فيه : اما بالمعاشرة ، أو احدى اختيها ،
كما مر نظيره مراراً . وحمل الصلاح على حسن الظاهر فاسد ، بل الصلاح يدل
على العدالة وزيادة ، كما صرح به الشهيد الثاني في الدراية .

ولعل الوجه أن الصلاح ضد الفساد على ما ذكر في القاموس ، وكل معصية
فساد ولو كانت صغيرة غير مصرة عليها فتأمل فيه .

والصالح قيل : هو الخالص من كل فساد . وقيل : هو المقيم بما يلزمه من

حقوق الله وحقوق الناس ، وكذا قال الزجاج في معاني القرآن : الصالح هو الذي يؤدي بما افترض الله عليه ويؤدي الى الناس حقوقهم . اللهم اجعلني من الصالحين ووجهني في مسالك الامنين يارب العالمين .

وبما قررناه ونقلناه ظهر اشتراط العدالة في المفتين والقضاة وفي ائمة الصلوات وفي الشهود والرواة بملكة فعل الواجبات وترك المحرمات والاحتراز عن ترك المروءات .

والحمد لله في جميع الاوقات ، وعلى آله سلام وألف تحيات ماتعاقب الغدوات والعشيات وسكنت الارضون وتحركت السماوات .

وتم استنساخ الرسالة وتصحيحها وتحقيقتها في أول ربيع الثاني سنة (١٤١١) هـ ق في بلدة قم المقدسة على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه .

رسالة
في نوم الملائكة

للعامة المحقق العارف
محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد بن محمد بن المازن بن هادي بن الخاجوي
المتوفى سنة ١١٧٢ هـ

تحقيق
السيد مهدي الرجائي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

في الاكمال عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن الملائكة أينامون؟ فقال: مامن حي الا وهو ينام خلا الله وحده والملائكة ينامون، فقيل: يقول الله عز وجل «يسبحون الليل والنهار لا يفترون»^(١) قال: أنفاسهم تسبيح^(٢).

كذا في الصافي في تفسير الآية المذكورة^(٣).

وهو بظاهره يخالف العقل والنقل.

أما الاول، فلان جمهور المليين على أن الملك شخص سماوي متكون من جنس العناصر التي منها تكونت السماوات العنصرية، فهو حي ناطق متحرك بالارادة، مأمور تابع للاوامر الالهية، والنوم حال يعرض للحيون عند استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة، بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الاحساس رأساً.

وعلى هذا فليس للملك نوم، لانه وان كان حياً الا أنه ليس بحيوان، لانتفاء

(١) سورة الانبياء: ٢٠.

(٢) اكمال الدين للصدوق ص ٦٦٦، ٨٢.

(٣) الصافي للفيض الكاشاني ٣/٣٣٤.

النمو المأخوذ في تعريفه عنه ، ولعدم الابخرة هناك ، لانها تابعة للغذاء ، وهم لاياً كلون ولايشربون ولاينكحون، وانما يعيشون بنسيم العرش، كما في رواية أخرى عن الصادق عليه السلام (١) .

وهو مع ذلك بعمومه المستفاد من الاستثناء ينافيه ما صرح به الحكماء ، من أن النفس الناطقة لاتنام بتمة ، لانها في وقت النوم تترك استعمال الحواس الظاهرة، وتبقى محصورة ليست بمجردة على حداثها، فتعلم كل ما في العوالم وكل ظاهر وخفي .

ولو كانت هذه النفس تنام لما كان الانسان اذا رأى في النوم شيئاً يعلم أنه في النوم، بل لايفرق بينه وبين ما كان في اليقظة ، الى هنا كلام أفينقورس الحكيم . فان قلت : كلامه مبني على تجردها ، ولم يقم دليل عقلي عليه ، فلعل بناء الحديث على أنها جسم سماوي روحاني ، كما قال به أكثر النصارى، وطائفة من المسلمين ، وعلى هذا فلا دليل على امتناع نومها .

قلت : قوله « ولو كانت هذه النفس تنام لما كان الانسان اذا رأى في المنام شيئاً يعلم أنه في النوم ، بل لايفرق بينه وبين ما كان في اليقظة » دليل واضح عليه .

فان كل نائم مادام نائماً مسلوب عنه العلم والادراك: اما لتعطله ، أو تعطل الاية ، فنومها مع علوها اذا رأت في النوم شيئاً بأنها في النوم لايجتمعان ضرورة مادياً كان النائم أم مجرداً .

وليس كلامنا هنا في تجردها ، بل في عدم نومها ، وهو يثبت بهذا الدليل ، وكيف يصح القول بأن ما خلا الله كائناً ما كان ينام، مع قوله ﷺ المجمع على روايته عن العامة والخاصة : عيني تنام وقلبي لاينام .

فان كان المراد به النفس الناطقة المجردة ، كما هو أحد اطلاقه ، فهو يؤيد قول الحكماء: ان هذه النفس لاتنام .
وان كان المراد به ماهو المفهوم من ظاهر هذا اللفظ في عرف العام ، فهو ماخلا الله جل وعز ، وقد أثبت له عدم النوم .
واعلم أن اطلاق القلب على العقل شايح لغة وعرفاً ، وبذلك فسر في قوله تعالى «ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب» (١) .
ومن قال قلب واع يتفكر في الحقائق ، أراد به ماقلناه ، لان التفكير من صفات العقل دون العضو المخصوص المتشكل بشكل مخصوص صنوبري ، لان ذلك موجود في الصبيان والمجانين مع عدم تحقق التذكر لهم .
وبالجملة يظهر من هذا الحديث المتفق عليه أن قلبه ﷺ وهو غير الله لاينام ، ولاشك أن قلبه حي يصح أن ينام ولاينام ، والا فلا وجه لسلبه عنه واختصاصه به .

اللهم الا أن يقال : المراد ان قلبي لاينام في الاكثر . وفيه بعد .
وأما الثاني ، فلما مر ، ولما قال سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام في خلقه الملائكة : وملائكة خلقتهم وأسكنتهم سماواتك ، فليس فيهم فترة ولا عندهم غفلة ، ولا فيهم معصية ، هم أعلم خلقك بك ، وأخوف خلقك لك ، وأقرب خلقك منك ، وأعملهم بطاعتك ، لا يغشاهم نوم العيون ، ولا سهو العقول ، ولا فترة الابدان ، لم يسكنوا الاصلاب ، ولم تضمهم الراحام ، ولم تخلقهم من ماء مهين .
أنشأتهم انشاءً ، فأسكنتهم سماواتك ، وأكرمهم بجوارك ، واتممتهم حيا وحيك ، وجنبتهم الافات ، ووقيتهم البليات ، وطهرتهم من الذنوب ، ولولا قوتك لم يقووا ، ولولا تثبيتك لم يشبوا ، ولولا رحمتك لم يطيقوا ، ولولا أنت لم يكونوا .

أما أنهم على مكانتهم منك، وطاعتهم اياك، ومنزلتهم عندك، وقلة غفلتهم عن أمرك، لو عاينوا ما خفي عنهم منك، لاحتقروا أعمالهم، ولا زروا على أنفسهم، ولعلموا أنهم لم يعبدوك حق عبادتك، سبحانه خالقاً ومعبوداً، ما أحسن بلاؤك عند خلقك (١).

ويمكن أن يكون للملائكة نحو آخر من النوم غير نوم العيون، ولذلك أضافه إليها لتفيد التخصيص.

فيمكن أن يغلب نومهم على سائر حواسهم، ولا يغلب على عيونهم، كما أنه كان في نبينا ﷺ يغلب على عينه ولا يغلب على قلبه.

أو يكون المراد بالنوم الغفلة من باب ذكر السبب وأراد المسبب. يعني: أنهم أحياناً يغفلون عن أوامر الله، كما يشير إليه قوله ﷺ: وقلة غفلتهم عن أمرك. فيكون المراد أن غيره سبحانه يكون له نوع غفلة بخلافه، فانه لا غفلة له أصلاً، لاجزئية ولا كلية تمنعه عن حسن قيامه بتدبير الخلق وحفظه، كما أشار إليه بقوله «لاتأخذنه سنة ولا نوم» (٢) فيكون عدم النوم والغفلة من خواصه سبحانه. وعليه فمامن حي الا وهو ينام خلا الله وحده.

وهذا التوجيه وان كان بعيداً عن لفظ الحديث، الا أن التوفيق بين الاخبار مهما أمكن خير من طرح بعضها رأساً، والعلم عند الله وعند أهله.

كتبه بيميناه الجانية الفانية العبد الجاني محمد بن الحسين المشتهر باسماعيل المازندراني.

وتسم استنساخ وتصحيح هذه الرسالة عن نسخة المؤلف بخطه الشريف المحفوظة في المكتبة الرضوية في (١٦) جمادى الثاني سنة (١٤١١) هـ ق في بلدة قم المقدسة على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه.

(١) بحار الانوار ١٧٥/٥٩-١٧٦.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٥.

هداية الفؤاد
الى نبذ من احوال المعاد

للعامة المحقق العارف

محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازني الهادي الخاجوني

المؤلف سنة ١١٧٢ هـ

تحقيق
السيد مهدي الرجائي

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بعد حمد الله المتوحد بالعز والبقاء القاهر عباده بالموت والفناء^(١)، والصلاة
على محمد وآله الاتقياء .

أقول وأنا العبد الضعيف النحيف الكئيب الذئيب الجاني ، محمد بن
الحسين بن محمد رضا الشهير : باسماعيل المازندراني ، عفى الله عن جرائمهم ،
بمحمد وآله وقائمهم .

لمأسألني بعض الاصدقاء ، عن مسألة خلافية بين المتكلمين ، وكذلك بين
الحكماء ، وهي أن ماسوى الله تعالى ، هل يفنى على عمومه ؟ مجرداته ومادياته
حتى لا يبقى منه شيء ولا يدوم منه موجود .

(١) لانه الذى لا يعرض له عوارض الزوال ولا ينتهى تقدير وجوده الى أمر فى
الاستقبال ويعبر عنه بانسه أبدى الوجود ، فبقاؤه غير متناه ولا محدود ، وليس بقاؤه كبقاء
النفوس الناطقة والجنة والنار وأهلها على ماسياتى ، لان بقائه أزلى أبدى ، وبقاؤها
أبدى غير أزلى وسيأتى فرق آخر ، فبالحقيقة هو سبحانه متوحد بالسرمدية والبقاء ومتفرد
بالابدية . وعدم الفناء ، وأما غيره من أصناف الممكنات ، فانها فى حد ذاتها مقهورات
مينات فانيات ، فكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام «منه» .

ويكون السائل والمجيب في «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار»^(١) واحداً أم يبقى منه باق ببقاء الله تعالى، من غير أن يفنى دون النفخة الاولى وطبي السماوات العلى ، وتبديل الارضين السفلى ، واهلاك ما بينهما من الاشياء .

أجبتة عنه باختيار الشق الثاني ، فذكر أن بعض المعاصرين من الفضلاء يصرون على الاول ، ويسنده أيضاً الى بعض مشايخه ، رحم الله السلف منهم والخلف وينقل عنهم فيه مناظرة غريبة غير معلومة الصحة .

ويقول : ان الروايات صريحة فيه ، بل الايات . ثم التمس مني ذلك الصديق الرفيق والاخ الشفيق ، أخونا الحميد السعيد كاسمه ، مولانا محمد سعيد أسعده الله في الدارين وأرغده العيشة في المنشأتين ، الاشارة الى ماهو موجب الخلاف والمختار عندي ، ليكون له كالتذكرة يتفجع بها انشاء الله تعالى .

فأجبتة الى ذلك أداء لحق الصداقة والمؤاخاة ، مع كونه لذلك أهلاً ، بل وجدت الامر مضافاً الى قدره سهلاً ، وسميته ، «هداية الفؤاد الى نبذ من أحوال المعاد» .

فأقول ، بالله الاستعانة ، ومنه التوفيق ويده أزمة التدقيق والتحقيق : ذهب أكثر العقلاء من المليين وقاطبة الحكماء الالهيين الى بقاء النفوس بعد خراب أبدانها ، ولم ينكره منهم الا شذمة قليلة ، ممن لا يعاب بهم ولا بمقالاتهم ، كالفائلين بكونها عين المزاج وأشباههم من المنكرين لتجردها ، والشواهد العقلية والادلة النقلية على بقائها دائماً بالحق الدائم الباقي ، من دون أن يطرأ عليها العدم بعد الاتصاف بالوجود العيني ، متظافرة متعاضدة .

وقال آية الله العلامة والنحرير الفهامة فسي شرحه على التجريد عند قول مصنفه طاب ثراه «ولانفني بفناءه» : اختلف الناس هيئنا ، فالفائلون بجواز إعادة

المعدوم جوزوا فناء النفس مع فناء البدن، والمانعون هناك منعوا هيهنا، أما الأوائل، فقد اختلفوا أيضاً، والمشهور أنها لاتفنى .

أما أصحابنا، فانهم استدلوا على امتناع فنائها : بأن الاعادة واجبة على الله لانه وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور ذلك الا بعد العود، فيجب ايفاء للوعد والسوعد، والحكمة أيضاً تقتضيها، لانه كلف بالاوامر والنواهي، فوجب عليه ايفاء الثواب بالطاعة والعقاب بالمعصية .

ولو عدت النفس، لامتنعت اعادتها، لامتناع اعادة المعدوم، لانه نظير الطفرة في المكان لكونها كالطفرة في الزمان، فكما أن تعاق الجسم بمكان بعد تعلقه بمكان آخر من دون أن يحصل تعلقه بأمكنة ما بينهما، محال بالبديهة، كذلك تعلق الشيء بزمان بعد تعلقه بزمان سابق من غير أن يحصل تعلقه بالزمان الذي بين الزمانين، محال .

وربما ينبه على المطلوب، ويقال : اذا كان هناك شجروقطه زيد، ثم سافر مدة يمكن وجود مثله في مثله، فعاد الى ذلك الموضع، فرأى شجراً مثله في جميع صفاته وعوارضه فحينئذ لا يحكم زيد بأنه هو الاول، وقد اعيد، ولا يجوز ذلك أصلاً، بل يحكم حكماً يقيناً بأنه مثله، ولو جازت الاعادة فلم لا يجوز أنه الاول، فعلم أن امتناع المعدوم مركوز في جميع الطباع^(١).

أقول: ولعل الفرقة الاولى لم يقولوا بتجردها ومغايرتها للبدن، والا فلاوجه لفنائها بفنائها، ولهذا قال في الشرح الجديد عند شرح العبارة المنقولة : اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على أنها لاتفنى بفنائها ثم قال : ودليل المتكلمين

على ذلك النصوص من الكتاب والسنة^(١) واجماع الفرقة .

ولعله أحسن مما ذكره العلامة لغنائه عن تجشم الاستدلال على وجوب الاعادة وعلى امتناع اعادة المعدوم ، ولكن مسا ذكره العلامة ، ألصق بكلام الخواجة حيث أنه حكم هنا بانها لاتفنى بفنائها ، ولم يقم عليه دليلا ، فالظاهر منه أنه اعتمد فيه على ماسبق منه من امتناع اعادة^(٢) المعدوم، وعلى ماسياتي من وجوب الاعادة كما ذكره العلامة في بيان هذا الحكم فهو الحق والصواب .

وأما ما ذكره شارح الجديد ، فهو وان كان مثبتاً له أيضاً ، لكنه مما لايين له ولا أثر في الكتاب ، فهو في قوة الخطاء بل هو هو .

وأما الاوائل ، فقد استدلوا بأنها لو عدمت ، لكان امكان عدمها محتاجاً الى محل مغاير لها ، لان القابل يجب وجوده مع المقبول ، ولا يمكن وجود النفس مع العدم ، فذلك المحل هو المادة ، فتكون النفس مادية ، فتكون مركبة ، هذا خلف ، على أن تلك المادة مستحيل عدمها ، لاستحالة التسلسل .

وهذه الحجة ضعيفة ، لابتنائها على ثبوت الامكان ، واحتياجه الى المحل الوجودي ، وهو ممنوع ، بل هو أمر اعتباري لانهحقق له في نفسه بحسب الخارج وانما له تحقق وحصول للاشياء ، فان اتصاف الموجود بالامور الاعتبارية جائز ، فبعض الموجودات الخارجية متصف في نفس الامر بالامكان ، وان لم يكن الامكان

(١) لعلهم لم يعتبروا خلاف الفرقة المذكورة لكونه خلاف العقل والنقل من

الكتاب والسنة «منه» .

(٢) حيث قال في المقصد الاول من الامور العامة : المعدوم لا يعاد ، لامتناع

الاشارة اليه ، فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد لتخلل العدم بين الشيء ونفسه ، ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان . وقال في المقصد السادس في المعاد وجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضى وجوب البعث

«منه» .

موجوداً خارجياً .

وقال محمد بن بابويه رحمه الله : اعتقادنا في النفوس والارواح ، أنها خلقت للبقاء ، ولم تخلق للفناء ، وانها اذا فارقت الابدان فهي بساقية فمنها منعمة ومنها معذبة الى أن يردها الله عزوجل بقدرته الى أبدانها .

أقول : والمختار عندي أن النفوس الناطقة والارواح المجردة ، انسية كانت أوجنية ، ملكية كانت أو فلكية ، على فرض ثبوتها ، وكذلك الجنة والنار وأهاليهما تدوم بدوام الله ، وتبقى ببقاءه ، بيد أن دوامهم أو بقاءهم ليس كدوامه وبقائه . ولذا لما قال النظام لهشام بن الحكم : ان أهل الجنة لا يبقون في الجنة ببقاء الابد ، فيكون بقاءهم كبقاء الله تعالى ، ومحال أن يبقون كذلك .

قال هشام : ان أهل الجنة يبقون بمبق لهم ، والله يبقى بلا مبق ، وهو ليس كذلك .

فقال : محال أن يبقوا الابد .

قال : فما يصيرون ؟

قال : يدركهم الخمود .

قال : فبلغك أن في الجنة ما تشتهي الانفس ؟

قال : نعم .

قال : فان اشتهوا وسألوا ربهم بقاء الابد .

قال : ان الله لا يلهمهم ذلك .

قال : فلو أن رجلا من أهل الجنة نظر الى ثمرة على شجرة ، فمد يده اليمنى ليأخذها ، فتدلت اليه الشجرة والثمار ، ثم حانت منه لفنة ، فنظر الى ثمرة اخرى أحسن منها ، فمد يده اليسرى ليأخذها ، فأدركه الخمود ، ويسداه متعلقة بشجرتين ، فارتفعت الأشجار وبقي هو مصلوب ، أفبلغك أن في الجنة مصلوبين؟!

قال : هذا محال .

قال : فالذي اتيت به أمحل منه أن يكون قوم قد خالقوا وعاشوا وأدخلوا الجنان تموتهم فيها يا جاهل ^(١) انتهى .
وليكن ما أردنا بيانه في فصول :

الفصل الاول

(في أن الجنة والنار مخلوقتان الان)

تدل عليه آيات كثيرة وروايات ، والاجماع منعقد على دوامهما بعد الوجود ، والنصوص شاهدة على دوام اكل الجنة وظلها . ثم لا قائل بدوام الجنة دون النار كما لا قائل بوجودها دون وجودها ، فدوامها دوامها ، كما أن ثبوتها ثبوتها ، فبمقتضى ذلك مع قطع النظر عن امتناع اعادة المعدوم ، وجب التصديق ببقائهما أبداً ودوامهما .

في مجمع البيان عن أنس ، عن النبي ﷺ قال : مررت ليلة اسري بي بنهر حافظه قباب المرجان فنوديت منه : السلام عليك يا رسول الله ، فقلت : يا جبرئيل من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء جوار من المحور العين استاذن ربهن عزوجل أن يسلمن عليك فأذن لهن ، فقلن نحن المخالدات فلانموت ، ونحن الناعمات فلانيس ، أزواج رجال كرام . ثم قرأ ﷺ : « حور مقصورات في الخيام » ^(٢) ^(٣) .

وهذا كما أنه صريح في وجود الجنة ، كذلك صريح في خلود أهلها ، ولما

(١) اختيار معرفة الرجال ١/٥٥٢ ، برقم : ٤٩٣ .

(٢) سورة الرحمن : ٧٢ .

(٣) مجمع البيان ٥/١١١ .

كان الخلود في الاصل الثبات المديد ، دام أولم يدم ، وكان المراد به هنا الدوام
فرع عليه عدم الموت تصريحا بما هو المقصود ، فأفاد الدوام والبقاء الابدئي ،
فبدل على ابدية بقائها أيضاً .

وعنه عليه السلام ، في حديث المعراج : انه رأى في السماء آدم أبا البشر عليه السلام
وكان عن يمينه باب يأتى من قبله ريح طيبة وعن شماله ريح منتنة ، فأخبره جبرئيل
عليه السلام ، ان أحدهما هو الجنة ، والاخر هو النار .

وفي تفسير علي بن ابراهيم ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لما دخلت الجنة
رأيت في الجنة شجرة طوبى ، ويجري نهر في أصل تلك الشجرة تنفجر منها
الانهار الاربعة ، نهر من ماء غير آسن ، ونهر من لبن لم يتغير طعمه ، ونهر من
خمر لذة للشاربين ، ونهر من عسل مصفى ^(١) .

وفي الصحيفة الرضوية باسناده عليه السلام ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لما اسرى
بي الى السماء ، أخذ جبرئيل عليه السلام بيدي وأقعدني على درنوك من درانيك الجنة ،
ثم ناولني سفرجلة ، فأنا اقلبها ، فاذا انفلقت فخرجت منها جارية حوراء ، لم
أر أحسن منها ، فقالت : السلام عليك يا محمد ، قلت : من أنت ؟ فقالت : أنا
راضية مرضية ، خلقتني الجبار من ثلاثة أصناف ، أسفلي من مسك ، وأوسطي من
كافور ، وأعلالي من عنبر ، عجننت من ماء الحيوان ، ثم قال الجبار : كوني ، فكنت
خلقت لآخيك وابن عمك علي بن ابي طالب عليه السلام ^(٢) .

وفي خطبة لعلي عليه السلام مذكورة في نهج البلاغة : « سبحانه خالقاً ومعبوداً
بحسن بلائك عند خلقك ، خلقت داراً ، وجعلت فيها مأدبة مشرباً ومطعماً ، وأزواجاً
وخدماً ، وقصوراً وأنهاراً ، وزرعاً وثماراً ، ثم أرسلت داعياً يدعو اليها ، فلا الداعي

(١) بحار الانوار ١٣٧/٨-١٣٨ عن تفسير القمى .

(٢) صحيفة الامام الرضا عليه السلام ص ٩٦ ح ٣٠ .

أجابوا ، ولا فيما رغبت رغبوا ، ولا الى ماشوقت اليه اشتاقوا ، أقبلاوا على جيفة افتضحوا بأكلها ، واصطلحوا على حبها . الخطبة (١) .

وفى اصول الكافي عن مفضل بن عمر ، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال : سمعته يقول : أتدري ما كان قميص يوسف عليه السلام ؟ قال : قلت : لا ، قال : ان ابراهيم عليه السلام ، لما أوقدت له النار ، أتاه جبرئيل عليه السلام ، بثوب من ثياب الجنة ، فألبسه اياه ، فلم يضره معه حر ولا برد .

فلما حضر ابراهيم الموت ، جعله في تميمة وعاقه على اسحاق ، وعلقه اسحاق على يعقوب ، فلما ولد يوسف علقه عليه ، فكان في عضده حتى كان من أمره ما كان ، فلما أخرجه يوسف عليه السلام ، بمصر من التميمية وجد يعقوب ريحه ، وهو قوله « اني لاجد ريح يوسف لولا أن تفندون » ، وهو ذاك القميص الذي أنزل الله من الجنة ، قلت : جعلت فداك فالى من صار ذلك القميص ؟ قال : الى أهله ، ثم قال : كل نبي ورث علماً أو غيره ، فقد انتهى الى آل محمد عليهم السلام (٢) .

تذنيب :

كونهما مخلوقتين الان مما ذهب اليه الاكثر ، ومنهم المحقق الطوسي رحمه الله في التجريد (٣) ، وله شواهد من القرآن كقوله تعالى « عندها جنة المأوى » (٤) « اعدت للمتقين » (٥) « اعدت للذين آمنوا » (٦) « ازلفت الجنة للمتقين * وبرزت

(١) نهج البلاغة ص ١٥٩ ، رقم الخطبة : ١٠٩ .

(٢) اصول الكافي ١ / ٢٣٢ ، ح ٥ .

(٣) التجريد ص ٣٠٩ .

(٤) سورة النجم : ١٥ .

(٥) سورة آل عمران : ١٣٣ .

(٦) سورة الحديد : ٢١ .

الجحيم للغاوين» (١) .

والحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي خلاف الظاهر ، فلا يصار إليه بغير قرينة ولا ضرورة ، والاختبار فيه أكثر من أن تحصي ، وقصة آدم مؤيدة له ، وحملها على بستان من بساتين الدنيا كبستان كان بارض فلسطين أو بين فارس وكرمان ، خلقه الله امتحاناً لادم ، كما زعمه أبو مسلم وأضرابه ، وقد ورد نظير ذلك في بعض الاخبار الضعيفة المعارضة باقوى منها .

يدفعه « وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين» (٢) وقوله « الا أن تكونا ملكين أو تكونا من المخالدين» (٣) وقوله « ان لك الاتجوع فيها ولا تعرى * وانك لانظمو فيها ولا تضحي» (٤) لانها صريحة في أنها كانت من جنان العخلد ، ولذا نفى عنه حر الشمس اذ لاشمس فيها ، وأهلها في ظل ممدود ، وكذلك يدل عليه ما في خطبة لعلي عليه السلام مذكورة في نهج البلاغة : ثم أسكن سبحانه آدم داراً أرغد فيها عيشه ، وآمن فيها محلته ، وحذره ابليس وعداوته فاغتره عدوه نفاسة عليه بدار المقام ، ومرافقة الابرار ، فباع اليقين بشكه ، والعزيمة بوهنه ، واستبدل بالجدل وجلا ، وبالاغترار ندماً ، ثم بسط الله سبحانه له في توبته ، ولقاه كلمة رحمته ، ووعد المرد الى جنته ، فأهبطه الى دار البلية وتناسل الذرية (٥) .

وما في اخرى عنه عليه السلام أيضاً : اختار آدم خيرة من خلقه ، وجعله أول جبلته وأسكنه جنته وأرغد فيها أكله ، وأوعز اليه فيما نهاه عنه ، وأعلمه أن في الاقدام

(١) سورة الشعراء : ٩٠ - ٩١ .

(٢) سورة البقرة : ٣٤ .

(٣) سورة الاعراف : ٢٠ .

(٤) سورة طه : ١١٨ - ١١٩ .

(٥) نهج البلاغة ص ٤٣ رقم الخطبة : ١ .

عليه التعرض لمعصيته والمخاطرة بمنزلته ، فأقدم على مانهاه عنه موافاة لسابق علمه ، فأهبط بعد التوبة (١) ليعمر أرضه بنسله ، وليقيم المحجة على عباده (٢) .

وما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام ، قال : ان آدم بقي على الصفا أربعين صباحاً ساجداً يبكي على الجنة وعلى خروجه من الجنة من جوار الله ، فنزل عليه جبرئيل عليه السلام فقال : يا آدم ، مالك تبكي ؟ فقال يا جبرئيل ، مالي لأبكي وقد أخرجني الله من جواره وأهبطني الى الدنيا ، قال يا آدم تب اليه (٣) .

وما في روضة الكافي عنه عليه السلام ، انه سئل : كم كان طول آدم حين هبط به الى الارض وكم كان طول حواء؟ قال: وجدنا في كتاب علي عليه السلام أن الله عزوجل لما أهبط آدم وزوجته حواء عليهما السلام ، الى الارض ، كانت رجلاه بشية الصفا ، ورأسه دون افق السماء ، وانه شكى الى الله ما يصيبه من حر الشمس .

فأوحى الله عزوجل الى جبرئيل عليه السلام ، ان آدم قد شكى ما يصيبه من حر الشمس ، فأغمزه غمزة ، وصير طوله سبعين ذراعاً بذراعه ، واغمر حواء غمزة ، فصير طولها خمسة وثلاثين ذراعاً بذراعها (٤) .

وما في عيون الاخبار باسناده الى أبي الصلت الهروي ، قال : قام اليه علي بن الجهم وقال : يا بن رسول الله ، اتقول بعصمة الانبياء ؟ فقال عليه السلام :

(١) يظهر مما نقلناه ان اخراجه منها وأهباطه الى الارض لم يكن على وجه العقوبة بل انما اخراجه لان المصلحة قد تغيرت بتناوله من الشجرة ، فاقتضت الحكمة الالهية اهباطه الى الارض وابتلاءه بالتكليف والمشقة وسلبه ما البسه من ثياب الجنة ، لان انعامه عليه بذلك كان على وجه التفضل والامتنان ، فله أن يمنعه ذلك تشديداً للبلوى والامتحان ، كما له ان يفقر بعد الاغناء ويميت بعد الاحياء . «منه»

(٢) نهج البلاغة ص ١٣٣ ، رقم الخطبة ٩١ .

(٣) بحار الانوار عنه ١١ / ١٧٨ .

(٤) روضة الكافي ٢٣٣/٨ ، ح ٣٠٨

نعم ، قال فما تقول في قوله « وعصى آدم ربه فغوى »^(١) فقال عليه السلام: ان الله خالق آدم، ليكون حجته في أرضه ، وخليفته في بلاده ، ولم يخلقه للجنة ، وكانت المعصية من آدم في الجنة لافي الارض ، وعصمته تجب ان تكون في الارض ، لتتم مقادير أمر الله عزوجل ، فلما أهبط الى الارض وجعل حجة وخليفة، عصم ، اقله عزوجل «ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين»^(٢) (٣) .
وأما ماورد في بعض الاخبار من أنها كانت جنة من جنات الدنيا ، تطلع فيها الشمس والقمر ، ولو كانت من جنات الآخرة ما خرج منها أبداً .

فيعارضه ما في عيون الاخبار في باب ما جاء عن الرضا عليه السلام ، من الاخبار في التوحيد في حديث طويل ، وفيه قال : قالت له : يا بن رسول الله ، أخبرني عن الجنة والنار ، أهما اليوم مخلوقتان ؟ فقال نعم ، وان رسول الله قد دخل الجنة ورأى النار لما عرج به الى السماء .

قال : فقلت له : أن قوماً يقولون : انهما اليوم مقدرتان غير مخلوقتين ، فقال عليه السلام : لاهم منا ولا نحن منهم ، من أنكر خلق الجنة والنار فقد كذب النبي صلى الله عليه وآله ، وكذبنا وليس من ولايتنا على شيء ، ويخلد في نار جهنم ، قال الله تعالى^(٤) « هذه جهنم التي يكذب بها المجرمون يطوفون بينها وبين حميم »^(٥) وقال النبي ﷺ ، لما عرج بي الى السماء ، أخذ بيدي جبرئيل عليه السلام ، فادخلني

(١) سورة طه : ١٢١ .

(٢) سورة آل عمران : ٣٣ .

(٣) عيون أخبار الرضا ١/١٩٢-١٩٣ .

(٤) لعل وجه الاستدلال بالآية على كون النار موجودة ان اسم الاشارة موضوع ليدل

على المشار اليه المحسوس المشاهد ، فيدل على وجوده بطريق اولي «منه» .

(٥) سورة الرحمن : ٤٣-٤٤ .

الجنة الحديث^(١) .

فانه عليه السلام ، دخل الجنة ثم خرج منها ، والفرق غير ظاهر، بل آدم عليه السلام لما كان مخالفاً لامر الله تعالى أقول هذا وأستغفر الله ، كان أولى منه عليه السلام بالخراج منها .

ومن هنا قال أكثر المفسرين، والحسن البصري، وعمر بن عبيد، وواصل بن عطا ، وكثير من المعتزلة، كالجبائي ، والرماني ، وابن الاخشد ، انها كانت جنة الخلد، لان الالف واللام للتعريف وصار كالعلم لها، قالوا قول من يزعم ان جنة الخلد من يدخلها لا يخرج منها غير صحيح ، لان ذلك انما يكون اذا استقر أهل الجنة فيها للشواب، وأما قبل ذلك فلا .

وهذا منهم رد على أبي هاشم، حيث زعم أنها كانت جنة من جنان السماء غير جنة الخلد، قال: لان جنة الخلد أكلها دائم ولا تكليف فيها، هذا .

وفي تفسير علي بن ابراهيم عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : لما دخلت الجنة، رأيت في الجنة شجرة طوبى أصلها في دار علي ومافي الجنة قصر ولا منزل الا وفيها فتن منها^(٢)، والحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة .

وقال مجاهد: قلت لابن عباس: أين الجنة؟ فقال: فوق سبع سماوات، قلت: فأين النار؟ قال : تحت أبحر مطبقة .

وعن علي أمير المؤمنين عليه السلام، أنه سأل يهودياً أين موضع النار في كتابكم؟ قال: في البحر، قال عليه السلام: ما أراه الا صادقاً، لقوله تعالى: «والبحر المسجور»^(٣) . فالحق مع الاشاعة بوجودهما، وخلاف أكثر المعتزلة حيث زعموا أنهما

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١١٦/١ .

(٢) بحار الانوار عنه ١٣٧/٨، ج ٤٩٣ .

(٣) سورة الطور: ٥٢ .

غير مخلوقتين الان، وانما تخلقان يوم القيامة، غير مسموع في مقابل النص الصريح الدال على وجودهما ، والمعارضات المتمسكة بها متأولة ، كما ستأتي اليه الاشارة .

وقال الصدوق ره : اعتقادنا ان الجنة والنار مخلوقتان ، فان النبي ﷺ قد دخل الجنة ورأى النار حين عرج به ، واعتقادنا أنه لا يخرج أحد من الدنيا حتى يرى مكانه من الجنة أو من النار ، وان المؤمن لا يخرج من الدنيا حتى يرفع له الدنيا كأحسن ما رآها ، ثم يرفع مكانه في الاخرة ، ثم خير بين الدنيا والاخرة ، فهو يختار الاخرة ، فحينئذ يقبض روحه .

أقول: هذا كلام جيد، لأنه نقل بعده كلاماً غير جيد، إذ قد ذكر أن جنة آدم كانت من جنات الدنيا وما كانت من جنة الخلد ، قال : لانه لو كانت من جنة الخلد ماخرج منها أبداً . والحال كما عرفت، وعملنا بخذ ما صفى ودع ما كدر . وفي عيون الاخبار في باب ماجاء عن الرضا عليه السلام ، من خبر الشامي وماسأل عنه أمير المؤمنين عليه السلام ، وسأله عن أول من قال الشعر، فقال: آدم عليه السلام ، قال: وما كان شعره؟ فقال: لما أنزل الى الارض من السماء فرأى تربتها وسمتها ودواها وقل قاييل هايل، قال آدم عليه السلام :

تغيرت البلاد ومن عليها فوجه الارض مغبر قبيح

تغير كل ذي لسان وطعم وقل بشاشة الوجه المليح ^(١)

وأما ما استدل به على امتناع وجود الجنة ، بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك ، لانها لاتسعاها ، فبالضرورة تكون فوقها، وهو محال لان الفلك محدد الجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات .

فيجاب بان حصولها فوقها جائز، وحديث المحدد مسألة فلسفية مقدوحة ،

بل يظهر من طريق الخبر أن الله الف عالم غير هذا العالم .

ففي كتاب التوحيد، عن جابر بن يزيد قال سألت الباقر عليه السلام ، عن قوله تعالى
« أفعمينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد»^(١) .

قال: يا جابر تأويل ذلك ، أن الله عزوجل اذا أفضى هذا الخلق وهذا العالم
وسكن أهل الجنة، الجنة، وأهل النار، النار ، جدد الله عالماً غير هذا العالم ،
وجدد خلقاً من غير فحولة ولا اناث يعبدونه ويوحدونه، خاق اهم أرضاً غير هذه
الأرض تحملهم، وسماء غير هذه السماء تظلمهم، لعلك ترى ان الله انما خلق هذا
العالم الواحد، أو ترى أن الله لم يخلق بشراً غيركم، والله لقد خلق ألف ألف عالم
وألف ألف آدم، أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الادميين^(٢) .

وقريب منه ما في كتاب الخصال عن محمد بن مسلم عنه عليه السلام^(٣) .

وفي روضة الكافي في الصحيح، عن أبي حمزة، قال قال أبو جعفر عليه السلام، ليلة
وأنا عنده ونظر الى السماء ، فقال : يا أبا حمزة هذه قبة آيينا آدم عليه السلام ، وأن الله
عزوجل سواها تسعة وثلاثين قبة فيها خلق ما عصوا الله طرفة عين^(٤) .

وفيها أيضاً عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ، أنه سئل هذه قبة آدم عليه السلام؟ فقال: نعم،
ولله قباب كثيرة ، ألا ان خلف مغربكم هذا تسعة وثلاثون مغرباً أرضاً بيضاء ،
مملوءة خلقاً يستضيئون بنوره ، ولم يعصوا الله عزوجل طرفة عين ، ما يدرون خلق
آدم أم لم يخلق، يبرؤن من فلان وفلان^(٥) .

(١) سورة ق: ١٥ .

(٢) التوحيد ص ٢٧٧، ح ٢ .

(٣) الخصال ص ٣٥٩ .

(٤) روضة الكافي ٢٣١/٨، ح ٣٠٠ .

(٥) روضة الكافي ٢٣١/٨، ح ٣٠١ .

الفصل الثاني

(في أن الجن كالانس أحد الثقيلين)

« سنفرغ لكم أيها الثقلان »^(١) فهو مدرك للكليات كما هو، ولذلك سمي بالثقل وزنه بالعقل والتميز، فله نفس مجردة كما للانس، فهو مكاف كما هو، فمنهم مؤمن ومنهم كافر « وانا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم فوائك تحروا رشداً * وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطاباً »^(٢) « واذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن - الى قوله عز من قائل - يا قومنا أجيئوا داعي الله، وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم »^(٣).

فوجب الاعادة إيفاءً للموعود والوعيد، مع أنها مما تقتضيه حكمة الله الحميد «ويوم يحشرهم جميعاً يامعشر الجن قد استكثرتم من الانس، وقال أولياؤهم من الانس» الآية^(٤) « يامعشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا» الآية^(٥).

وفي مجمع البحرين، قيل: ان الجن أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة، لها عقول وأفهام وقدرة على الأعمال الشاقة.

وحكى ابن الاعرابي العوني، اجماع المسلمين على أنهم يأكلون ويشربون وينكحون، خلافاً للفلاسفة النافين لوجودهم، ثم قال: وليلة الجن، الليلة التي

(١) سورة الرحمن: ٣١.

(٢) سورة الجن: ١٤-١٥.

(٣) سورة الاحقاف: ٢٩-٣١.

(٤) سورة الانعام: ١٢٨.

(٥) سورة الانعام: ١٣٠.

جاءت الجن رسول الله ﷺ، وذهبوا به الى قومهم ليتعلموا منه الدين . واختلف في ثوابهم فقال أبو حنيفة : ثوابهم السلامة من العذاب لقوله تعالى : « يغفر لكم من ذنوبكم ويجزكم من عذاب أليم » .

وقال مالك : لهم الكرامة بالجنة لقوله تعالى : « ولمن خاف مقام ربه جنتان » (١) .

واستدل البخاري على الثواب بقوله تعالى : « واكل درجات مما عملوا » (٢) وبقوله « فلا يخاف بخساً » (٣) أي : نقصاناً .

وفي الخبر: خلق الله الجن خمسة أصناف، صنف حيات وعقارب، وصنف حشرات الارض ، وصنف كالريح في الهواء ، وصنف كبنی آدم عليهم الحساب والعقاب (٤) .

فوجب بقاء نفوسهم أيضاً لكون العلة، وهي امتناع اعادة المعدوم مع الايات والروايات السابقة واللاحقة مشتركة .

وهم وتنبیه

أنكر أوائل المعتزلة على ما نقل عنهم وجوده ، مستدلين بأنه ان كان لطيفاً وجب أن لا يكون قوياً على شيء من الافعال ، وان يفسد تركيبه بأدنى سبب وان كان كثيفاً ، وجب أن نشاهده ، والا لا يمكن أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائحة رابعة ولا نراها، وهو مع كونه مخالفاً للايات والروايات واستدلالات

(١) سورة الرحمن: ٤٦ .

(٢) سورة الانعام: ١٣٢ .

(٣) سورة الجن: ١٣ .

(٤) مجمع البحرين ٦/٢٢٩ .

في مقابل النص الصريح والدليل الصحيح .

مجاب بأنه لا يجوز أن يكون لطيفاً بمعنى عدم اللون لا بمعنى رفقة القوام، وعلى تقدير كونه كثيفاً ، فوجوب رؤيته ممنوع، لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجبة ، لان الله قادر على أن يحجبهم عن أبصارنا، لضرب من المصلحة. كما ورد في أخبار الخاصة والعامة في تفسير « جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً»^(١) ان الله أخفى شخص النبي ﷺ ، عن أعدائه مع أن أوليائه كانوا يرونه ، وانكار مثل ذلك مع امكانه ، وكونه مما قد وردت به الايات والاحبار ، واشتهر بين الامة غاية الاشتهار ، لمحض استبعاد الاوهام ليس من طريقة الاخبار .

ونقل عن متأخريهم أن الملائكة والجن والشياطين متحدون بالنوع ومختلفون بالافعال ، فالفاعل للخير فقط هو الملائكة ، والشر فقط هو الشيطان ، والذي يفعل الخير تارة والشر أخرى هو الجن ، ولذا عد ابليس تارة في الملائكة وأخرى في الجن .

وعن ابن عباس : ان من الملائكة ضرباً يتوالدون ، يقال لهم : الجن ، ومنهم

ابليس .

وبالجمله لا ريب في وجود الجن ، وتراثيهم للانس كثير ، وانكاره انكار القرآن والاحبار البالغة حد التواتر، تدل على وجودهم ، ومجيئهم الى الائمة عليهم السلام ، والمشاهدة والتجربة أيضاً دالتان عليه .

وفي الفقيه عن الصادق عليه السلام : « اذا تغولت لكم الغول فأذنوا»^(٢).

وفي الجعفریات عن النبي ﷺ ، اذا تغولت بكم الغيلان ، فاذنوا بأذان

(١) سورة الاسراء : ٤٥ .

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢٩٨/١ ، برقم : ٩١٠ .

الصلاة (١).

ورواه العامة^(٢) وفسره الهروي ، بأن العرب يقول : ان الغيلان في الفلوات ترائى للناس يتغول تغولا ، أي : يتلون تلوناً ، فتضلهم من الطريق وتهلكهم وهم طائفة من الجن^(٣).

وفي أصول الكافي عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : بينا أمير المؤمنين عليه السلام ، على المنبر اذ أقبل ثعبان من ناحية من باب من أبواب المسجد ، فهم الناس أن يقتلوه ، فأرسل أمير المؤمنين عليه السلام أن كفوا ، فكفوا ، وأقبل الثعبان ينساب حتى انتهى الى المنبر فتناول فسلم على أمير المؤمنين عليه السلام ، فأشار اليه أن يقف حتى يفرغ من خطبته .

فلما فرغ من خطبته أقبل عليه ، فقال من أنت ؟ فقال : أنا عمرو بن عثمان خليفتك على الجن ، وان أبي مات وأوصاني أن آتيتك فأستطلع رأيك ، وقد آتيتك يا أمير المؤمنين فمات أمرني به ؟

فقال له أمير المؤمنين : أوصيك بتقوى الله ، وأن تنصرف فتقوم مقام أبيك في الجن ، فانك خليفتي عليهم ، قال : فودع عمرو أمير المؤمنين عليه السلام ، وانصرف فهو خليفته على الجن ، فقلت له : جعلت فداك فيأتيك عمرو وذاك الواجب عليه ؟ قال : نعم^(٤).

وفيه أخبار كثيرة صريحة في أنهم كانوا يأتون أئمتنا عليهم السلام ، وكانوا يسألونهم عن معالم دينهم وحلالهم وحرامهم .

(١) الجعفریات ص ٤٢ .

(٢) نهاية ابن الاثير ٣/٣٩٦ .

(٣) ونعم مقال العارف الشيرازي :

دوراست سرآب در این بادیه هشار تا غول بیابان نقریب بد سرابت «منه»

(٤) اصول الكافي ١/٣٩٦ ، ح ٦٠ .

وفي بصائر الدرجات في رواية سعد الاسكاف عن الباقر عليه السلام بعد كلام :
 أولئك اخوانكم من الجن أتونا يستفتونا في حلالهم وحرامهم ، كما تأنوننا
 وتستفتوننا من حلالكم وحرامكم ^(١) .

وفي تفسير علي بن ابراهيم في حديث طويل ، فجاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
 فأسلموا وآمنوا وعلمهم رسول الله شرائع اسلامهم ، الى قوله : فمنهم مؤمنون
 وكافرون وناصبون ويهود ونصارى ومجوس وهم ولد الجن ^(٢) .

وفي الاحتجاج ولقد أقبل اليه صلى الله عليه وسلم ، أحد وسبعون ألفاً منهم ، فبايعوه على
 الصوم والصلاة والزكاة والحج والجهاد ونصح المسلمين ^(٣) .

وفي مجمع البيان عن جابر بن عبدالله قال : فلما قرأ رسول الله « الرحمن »
 على الناس سكتوا فلم يقولوا شيئاً ، فقال رسول الله : الجن أحسن جواباً منكم ،
 فلما قرأت عليهم « فباي الاء ربكما تكذبان » قالوا : لا ، ولا بشيء من الاثك ربنا
 نكذب .

وفي أمالي الصدوق عن الباقر عليه السلام ، حديث طويل يذكر فيه خروج الحسين
 عليهما السلام من عند جدتهما ونومهما في حديقة بني النجار ، وطاب النبي لهما
 حتى لقيهما ، وفيه : وقد اكنفتهما حية لها شعرات كأجام القصب وجناحان ،
 جناح قد غطت به الحسن ، وجناح قد غطت به الحسين ، فلما بصر بهما النبي
 تنحرج فانسابت الحية ، وهي تقول : اللهم اني أشهدك وأشهد ملائكتك ، ان هذين
 شبلا نبيك قد حفظتهما عليه ، ودفعتهما اليه سالمين صحيحين .

فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم : أيتها الحية ممن أنت؟ قال : أنا رسول الجن اليك ،

(١) بصائر الدرجات ص ١٠٠ .

(٢) بحار الانوار ٨١/٦٣ .

(٣) بحار الانوار ٩٨/٦٣ .

قال : وأي الجن ؟ قال : جن نصيبين نفر من بني ملبح نسينا آية من كتاب الله عزوجل ، فبعثوني اليك لتعلمنا .

فلما بلغت هذا الموضع سمعت منادياً ينادي : أيتها الحية هذان شبلا رسول الله ، فاحفظهما من العاهات والافات ، ومن طوارق الليل والنهار ، فقد حفظتهما وسلمتهما اليك سالمين صحيحين ، وأخذت الحية الاية وانصرفت^(١) .

وسئل العالم^(٢) ع^{عليه السلام} ، عن مؤمني الجن ، أيدخلون الجنة ؟ فقال : لا ، ولكن لله حظائر بين الجنة والنار يكون فيها مؤمنوا الجن وفساق الشيعة^(٣) .

وفي قوله تعالى « لم يطمئن انس قبلهم ولا جان »^(٤) دليل على أن للجن ثواباً وأزواجاً ، وعلى أن الجن يغشى كما يغشى الانسي .

الفصل الثالث

في أن الملائكة أيضاً مكلفون مطيعون لامر الله « لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون »^(٥) .

فبعد فناء أجسامهم بتفرق أجزائها ، وجب اعادةها بجمعها ، فوجب بقضاء نفوسهم لنعود في الحشر الى أجسامهم ، لامتناع اعادة المعدوم .

(١) بحار الانوار ٦٣/٦٤ - ٦٥ .

(٢) المراد به الصادق عليه السلام « منه » .

(٣) بحار الانوار ٦٣/٨١ - ٨٢ .

(٤) سورة الرحمن : ٧٤ .

(٥) سورة التحريم : ٦ .

تذييل

أكثر المسلمين على أنهم أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ، مستدلين بأن الرسل كانوا يرونهم كذلك ، وقالت طائفة من النصارى : هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان ، ويرده «واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم»^(١) إذ النفوس البشرية مخلوقة بعد آدم أبي البشر عليه السلام ، لكونها حادثة بحدوث الابدان . نعم قوم من المسلمين جوزوا حدوثها قبل حدوثها لقوله « ان الله خالق»^(٢) الارواح قبل الاجساد بألفي عام .

ومنه الاخرون لقوله : « ثم أنشأناه خلقاً آخر»^(٣) أراد به الروح ، وافظة «ثم» يفيد التراخي ، فدلّت على أن خلقها بعد تكون البدن ، ولعله أظهر ، لان الخبر من الاحاد فتعارضه الآية وهي قطعية المتن ، لكنها ظنية الدلالة ، لجواز أن يراد بقوله «ثم أنشأناه» جعل النفس متعلقة بالبدن ، فيلزم منه حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها ، والخبر ظني المتن وقطعي الدلالة ، فلكل رجحان من وجه . ولكن ذلك لا ينفع النصارى ، لان بدن آدم لكونه أبا البشر ، أول الابدان البشرية ، فلم يكن قبله بدن بشري يتصور نفس بشرية مفارقة له مأمورة بالسجود لآدم .

وزعم الحكماء أنها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة فهي الحقيقة ، منقسمة : الى المستغرقين في معرفة الله والمتنزهين عن الاشتغال بغيره ، وهم

(١) سورة الكهف : ٥٠ .

(٢) واليه ذهب الصدوق رحمه الله ، حيث قال : انها الخلق الاول بقول النبي

صلى الله عليه وآله ، ان أول ما أبدع الله سبحانه هي النفوس المقدسة المطهرة ، فأنطقها بتوحيده ، ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه «منه» .

(٣) سورة المؤمنون : ١٤ .

العليون والملائكة المقربون .

والى مدبرين لامر الله من السماء الى الارض، وهم المدبرات أمراً ، فمنهم سماوية مدبرات للاجرام العلوية ، مسماة بالنفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند أهل الشرع ، ومنهم أرضية مدبرات لعالم العناصر ، اما للبسائط الاربعة وأنواع الكائنات ، وهم المسمون بملائكة الارض، واليهم أشار صاحب الوحي بقوله : جاءني ملك البحار وملك الامطار وملك الجبال وملك الارزاق ، أو الاشخاص الجزئية وتسمى نفوساً أرضية .

الفصل الرابع

في أن الفلك على تقدير كونه ذا نفس مجردة وكونه كغيره مكلفاً يكون حكمه - حكمه ، والا ، فلاشكال فيه ، لجواز أن يعدم بالكلية ولايعاد أصلاً، كما أشار اليه صاحب التجريد ، بقوله «يتأول في المكلف بالتفرق» فان فيه ايماء الى أن غير المكلف يجوز أن يعدم ولايعاد .

لكنه يشكل بقوله «واذا الوحوش حشرت»^(١) لصراحتة في أنه تعالى ، يحشرها لينتصف لبعضها من بعض ، كما قاله المفسرون ، فيقتص للجماء من القرناء ، ويوصل اليها ماتستحقه من الاعواض على الالام التي نالتها في الدنيا ، فمن قال بدوام العوض قال تبقى منعمة على الابد، ومن قال بانقطاعه ، قال: اذا فعل الله بها ماتستحقه من الاعواض جعلها تراباً .

ومنهم من قال بانته تعالى ، يديمه لها تفضلاً ، لئلا يدخل عليها الالام بانقطاعه .

ويمكن دفعه بما نقل عن ابن عباس أنه قال : حشرها موتها ، يقال : اذا

(١) سورة الشمس : ٥ .

أجحفت السنة بالناس وأموالهم، حشرتهم السنة ، ولا يحضرني فيها الا ان خبر الا ماورد في ناقة صالح و كلب أصحاب الكهف .

والاظهر مايستفاد من كلام المحقق الطوسي قدس سره، نعم ظاهر مافي الكافي أن الله تبارك وتعالى ، اذا برز لخلقه أقسم قسماً على نفسه، فقال: وعزتي وجلالي لا يجوزني ظلم ظالم ، ولو كف بكف، ولو مسح بكف، ولو نطحة ما بين القرناء الى الجماء ، فيقتص للعباد بعضهم من بعض^(١).

وظاهر مافي مسلم عن النبي ﷺ ، قال: لتؤذن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء^(٢) يفيد وقوع حشر الوحوش .
وقال عياض: اضطرب العلماء في بعث البهائم ، وأقوى ماتعاق به من يقول يعنها قوله تعالى «واذا الوحوش حشرت»^(٣).

وأجاب الاخر ، بأن معنى حشرت ماتت ، قال : والاحاديث الواردة في بعثها آحاد تفيد الظن ، والمطلوب في المسألة القطع ، وحمل البعض القود المذكور في الحديث على أنه ليس حقيقة ، وانما هو ضرب مثل اعلاماً للخلق بأنها دار جزاء لا يبقى فيها حق عند أحد .

ثم قال : وبصح عندي أن يخلق الله تعالى هذه الحركة للبهائم يوم القيامة ، ليشعر أهل المحشر بما هم صائرون اليه من العدل وسمي ذلك قصاصاً ، لا أنهه قصاص تكليف ومجازاة .

ومن توقف في بعثها انما توقف في القطع بذلك ، كما يقطع ببعث المكلفين والاحاديث الواردة ليست نصوصاً ولا متواترة، وليست المسألة عملية حتى يكفى

(١) اصول الكافي ٤٤٣/٢ .

(٢) صحيح مسلم ١٩٩٧/٤ ، ح ٦٠ .

(٣) سورة الشمس : ٤ .

فيها بالظن .

والاظهر حشر المخلوقات كلها بمجموع ظواهر الاي والاحاديث ، وليس من شرط الاعادة المجازاة بعقاب أو ثواب ، للاجماع على أن أولاد الانبياء عليهم السلام في الجنة ولا مجازاة على الاطفال . واختلف في أولاد من سواهم اختلافاً كثيراً انتهى .

وقال القرطبي : حمل بعضهم الحديث على ظاهره ، لانه قال : يؤتى يوم القيامة بالبهايم فيقال لها : كوني تراباً بعد مايقاد للجماء من القراء ، وحينئذ ، يقول الكافر : ياليتني كنت تراباً .

ويدل على أنها ضرب مثل ، ماجاء في بعض الروايات من الزيادة في هذا الحديث ، يريد الحديث الذي نقله مسلم ، قال : حتى يقاد للجلحاء من القراء وللحجر ماركب على حجر ، وللعود لم خدش العود ، لان الجمادات لاتعقل كلاماً فلا ثواب ولا عقاب لها ، وهو في التمثيل مثل قوله تعالى « ولو أن قرآناً^(١) الاية وقوله « ولو أنزلنا هذا القرآن^(٢) الاية .

وقال الابي : المسائل العلمية التي لاترجع للذات وللصفات كهذه ، يصح التمسك فيها بالاحاد ، والاستدلال بمجموع ظواهر الاي والاحاديث ، يرجع الى التواتر المعنوي ، والاختلاف فيمن سوى أولاد الانبياء عليهم السلام ، انما هو في محلتهم بعد البعث لافي بعثهم ، كذا أظنه .

وتوقف الأشعري في بعث المجانين ومن لم يباغته الدعوة ، فجوز أن يبعثوا وأن لا يبعثوا ، ولم يروعه قاطع في ذلك .

ثم قال : لامعنى لتوقفه ، لان ظاهر الاي والاحاديث بعث الجميع ، والمسألة

(١) سورة الرعد : ٣١

(٢) سورة الحشر : ٢١

علمية لا ترجع للذات وللصفات ، فيصح النمسك فيها بالاحاد كما تقدم . أو يقال مجموع الاي والاحاديث يفيد التواتر المعنوي كما تقدم . انتهى .
 وبالجمله حشر الحيوانات مما قال به أكثر المتكلمين من الخاصة والعامه ، وان اختلفوا في خصوصياته من بقائها بعد الحشر ، أو تفرقها وصيرورتها تراباً ، ومنهم من أول القرناء بالانسان القوي القادر على الظلم والجماء بالمظالم الضعيف وهو تكلف مستغنى عنه .
 قيل : ولا يبعد أن يكون المراد مؤاخذه المكلف بتمكين القرناء ، من اضرار الجماء ، والله يعلم .

تنبيه نبيه

الاحتمال السابق ذكره مبني على ما ذكره الحكماء القائلون بأن الافلاك بأجمعها حية ناطقة عاشقة ، مطيعة لمبدعها وخالقها .
 وأكثرهم على أن غرضها من حركتها نيل التشبه بجنابه ، والتقرب اليه جل شأنه ، وبعضهم على أن حركاتها لورود الشوارق القدسية عليها أنافاناً ، فهي من قبيل الطرب والترقص الحاصل له من شدة السرور والفرح ، وذهب جمع منهم الى أنه لاميت في شيء من الكواكب أيضاً ، حتى أثبتوا الكل منها نفساً على حدة تحرك حركة مستديرة على نفسه .

وابن سينا في الشفا مال الى هذا القول ورجحه في الاشارات .
 وقال الشيخ البهائي في الحديقة الهلالية : لم يرد في الشريعة المطهرة ما ينافي ذلك القول ، ولا فام دليل عقلي على بطلانه ، ولو قال به قائل ، لم يكن مجازياً [مجازفا] ثم قال : واذا جاز أن يكون لمثل البعوضة والنملة فمادونها حياة ، فأى مانع من أن يكون لتلك الاجرام الشريفة ذلك .

وذهب جماعة الى أن لجميع الاشياء نفوساً مجردة ونطقاً ، وجعلوا « وان من شيء الا يسبح بحمده » (١) (٢) محمولاً على ظاهره (٣) .

وتبعه في ذلك كله آخوندنا فيض قدس سره ، في تعليقاته على هذا الدعاء ، وقال ما قال ، ثم زاد عليه أبيات فارسية حيث قال : وأنشد بعضهم :

از ملك نه فلك چو گردانست فلك آمد تن وملك جانست
عرش وكرسى وجرمهای كرات كمتراست از بهائم وحشرات
خنفساء و مگس حمار و قبان همه با جان ومهر ومه بی جان

أقول: قول ابن سينا وأضرابه كما اعترفوا به ليس بحجة تركز اليها الديانون في أمثال تلك المطالب ، مع أنه مخالف لما انعقد عليه اجماع المسلمين ، كما نقله السيد في ملحقات الدرر والغرر ، وكفى به ناقلاً :

اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام

حيث قال : لأخلاف بين المسلمين في ارتفاع الحياة عن الفلك وما يشتمل عليه من الكواكب ، فانها مسخرة مدبرة .

وبعد اللتيا واللتى ، فهو مخالف لما رواه محمد بن مسلم عن الباقر ، عليه السلام قال سألته عن ركود الشمس ؟ فقال : ان الشمس اذا طلعت جذبها سبعون الف ملك ، بعد أن أخذ بكل شعاع منها خمسة آلاف من الملائكة من بين جاذب

(١) سورة الاسراء : ٤٤ .

(٢) قالوا وأريد به التسبيح بلسان الحال لاحتاج قوله « ولكن لانفقهمون تسبيحهم » الى تأويل ، فان ذرة من ذرات الوجود ينادى بلسان حالها على وجود صانع حكيم واجب الوجود ، وذكروا أن الأعجاز في تسبيح الحصى ليس من حيث نفس التسبيح ، بل من حيث اسماعه الصحابة ، والافهى في التسبيح دائماً « منه » .

(٣) الحديقة الهلالية ص ٩٢ - ٩٣ .

ودافع حتى اذا بلغت الجو وجازت الكو ، قلبها ملك النور ظهر البطن (١) .
الحديث .

ولما روي عن سيد العابدين عليه السلام ، أنه قال : ان الله وكل بالفلك ملكاً معه سبعون ألف ملك ، فهم يدبرون الفلك فاذا أداروه دارت الشمس والقمر والنجوم معه ، فنزلت في منازلها التي قدرها ليومها وليلتها ، فاذا كثرت ذنوب العباد وأحب الله أن يستعذبهم بآية من آياته أمر الملك الموكل بالفلك أن أزبلوا الفلك عن مجاريه ، الى قوله عليه السلام ، فاذا أراد الله أن يجليها ويردها الى مجراها أمر الملك الموكل بالفلك أن يرد الفلك الى مجراه فيرده ، فترجع الشمس الى مجراها الحديث (٢) وغيره ، والى هذا أشار السيد بقوله : فانها مسخرة مدبرة .

وأما تأويل تلك الاملاك بنفوس الافلاك وقواها ، وخصوصاً على القول بأن لكل كوكب نفساً على حدة ، فغير جازم ، فان تأويل الظواهر انما يجوز اذا دل القاطع على خلافه ، وهنا ليس كذلك ، فالواجب الاعراض عن التأويل ، فانه جار في أكثر المذاهب الباطلة ، والتعرض له انما ينشأ من التعصب المبرى عنه أهل الحق ، وكونه مخالفاً لقوانين الحكمة غير مضر ، فانها نظريات لم تثبت بيران .

فالقول بها وهمي لا يعارض ظواهر النصوص الشرعية ، فتأمل ، ثم استقم كما امرت ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ، والله الموفق والمعين .

(١) من لا يحضره الفقيه ١/٢٢٥ .

(٢) من لا يحضره الفقيه ١/٥٣٩ - ٥٤٠ .

الفصل الخامس

وهو العمدة في هذا الباب والغرض المسوق له الكلام في هذا الكتاب

في أن الأدلة على بقاء النفوس البشرية بعد خراب أبدانها العنصرية زائدة على ما مر آيات وروايات .

ففي رواية عنه عليه السلام ، ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء ، وانما تنتقلون من دار الى دار ، هكذا أوردها الصدوق ، رحمه الله ، في اعتقاداته ، وانما سبب عنهم الفناء وأوجب لهم البقاء ، لانهم مكلفون بالاوامر والنواهي ، فوجب اعادةهم بعد موتهم البدني لوجوب اوصول الثواب بالطاعة والعقاب بالمعصية ، ولسوفت أنفسهم المكلفة لامتنعت اعادةها ، امامر .

اولان النفس بعد الانصاف بالوجود العيني غير قابلة للمعدم ، فصارت واجبة بالغير ، دائمة بالحق الدائم الباقي ، لاتعدم أبداً ، انما تتغير بحسب العوالم ، ولانفاة بين كون الشيء أبدياً وغير أزلي ، لجواز أن يمتنع عدمه بعد وجوده لمانع كوجوب الاعادة مثلاً مع امتناع اعادة المعدوم ، ولا يلزم منه الانقلاب من الامكان الى الوجود الذاتيين ، وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقاً ، طارياً كان او مبتداء .

فهذا الخبر يدل على ابدية النفوس الانسانية ودوام بقائها ، ولذا استدل به الصدوق في اعتقاداته في باب الاعتقاد في النفوس والارواح على بقائها وعدم فنائها أبداً .

ويدل عليه صريحاً ما في خبر آخر : خلقتم للابد ، وانما تنتقلون من دار الى دار .

والمشهور أن اللام في أمثالها للصبرورة ، وتسمى لام العاقبة ولام المال ،

ومنه ^(١) لدواللموت وابنوا للخراب ، وقوله :

فللموت تغدو الوالدات سخالها كما للخراب الدور تبني المساكن
أي : ما خلقتم لتصيروا فانيين ، بل خلقتم لتكونوا باقين ، وانما تنتقلون من
دار الى دار . فلاتنوهموا فناءكم ، بل تيقنوا ببقائكم لتعملوا على مقتضاه ، لكن
البصرية أنكروا اللام العاقبة .

وقال الزمخشري : والحق أنها لام العلة ، والتعليل فيها على طريق المجاز
نحو « فالنقطة آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ^(٢) » فان ذلك لما كان نتيجة
التقاطهم له ، شبه بالداعي الذي يفعل لاجله ، فاللام مستعارة لما يشبه التعليل وهو
المحبة والتبني .

وهو الانسب بالرواية ، كما هو الظاهر لاهل الدراية ، اذ الغرض الاصلي من
خلقهم هو العبادة ، ولكن لما كان البقاء مرتباً عليه وسبباً للعبادة شبه بالداعي ،
فافهم ، هذا .

وفي رواية اخرى : المؤمن حي في الدارين .

وفي اخرى : المؤمنون لا يموتون ، بل ينتقلون من دار الى دار .

وانما خص المؤمن في احدهما بالحياة ، ونفى عنه في الاخرى الموت ،
وسكت عن الكافر لالانه يموت ، بل لان حياته كاللحياة ، فانه لا يموت فيها ولا
يحيى ، والافلا قائل ببقاء النفوس السعيدة وفناء النفوس الشقية بعد خراب البدن .
وظاهر أن المراد بالمؤمن الحي الغير المايت هو النفس الناطقة ، والافالموت
الحيواني البدني ، أمر ضروري ، لاشك فيه ، انك ميت وانهم ميتون .

(١) في الديوان المنسوب الى امير المؤمنين ، عليه السلام ، له ملك ينادى كل

يوم « منه » .

(٢) سورة القصص : ٨ .

فنسبة الانتقال من دار الى دار اليها نسبة مجازية اذ المنتقل منها اليها هو هذا الهيكل المحسوس والنفس متعلقة به فالعلاقة متحققة ، والا فال مجرد لا يجوز عليه الانتقال الايني ، لكونه من خواص الاجسام .

وعن النبي ﷺ ، انه نادى الاشقياء المقتولين يوم بدر ، يا فلان قد وجدت ما وعدني ربي حقاً ، فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً ؟ ثم قال : والذي نفسي بيده أنهم لاسمع لهذا الكلام منكم ، الا انهم لا يقدرّون على الجواب .

ومثله عن علي أمير المؤمنين عليه السلام ، في قتلى وقعة جمل .

وفي الفقيه وقف رسول الله ، ﷺ ، على القتلى ببدر وقد جمعهم في قليب ، انا وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً ، فقال المنافقون : ان رسول الله يكلم الموتى ، فنظر اليهم ، فقال : لو اذن لهم في الكلام لقالوا نعم ، وان خير الزاد التقوى .

وهذا صريح في أن الموتى يسمعون كلام الاحياء ويفهمون خطاباتهم .

كما يدل عليه أيضاً ما رواه في الفقيه عن الصادق عليه السلام : اذا قبضت الروح فهي مطلة فوق الجسد روح المؤمن وغيره ، ينظر الى كل شيء يصنع به ، فاذا كفن ووضع على السرير وحمل على أعناق الرجال عادت الروح ، فدخلت فيه فيمد له في بصره ، فينظر الى موضعه من الجنة أو النار ، فينادي بأعلى صوتيه ، ان كان من أهل الجنة عجلوني ، عجلوني ، وان كان من أهل النار ردوني ردوني ، وهو يعلم كل شيء يصنع به ويسمع الكلام^(١) انتهى .

لكنهم لا يقدرّون على جوابهم لا لفقد آلة التكلم ، لان بعضهم يتكلمون مع بعض ويتحدّثون ، كما هو صريح كثير من الاخبار وسيأتي منها ، بل لانهم غير مرخصين فيه لثلا يختل أمر التكليف ويصير بديهيّاً ، ولذلك اذا رأى المؤمن

(١) من لا يحضره الفقيه ١٩٣/١ برقم : ٥٩٢ .

بيته^(١) الذي في الجنة وقال : دعوني أذهب فأبشر أهلي ، يقال له : اسكن .
ولعل الوجه في كونهم أسمع ، أنهم صاروا أجرد مما كانوا عليه في تلك
الدار الدنيا ، لقلّة الشواغل الحسية العائقة عن الادراك ، ولذا تكون آلامهم أشد
ولذاتهم أقوى .

وقال الفاضل الملقب بالمجلسي قدس سره ، في شرحه على الفقيه بعد نقل
الخبر المذكور : هذا الخبر وما مثله من الاخبار الكثيرة البالغة حد التواتر
وظواهر الايات ، تدل على المعاد الروحاني ، وهو بقاء النفس بعد خراب البدن
والذي يظهر منه أنها : امامجرد وبعد المفارقة تتعاقب بالجسم المثالي ، وبه أخبار
كثيرة ، واما أنها جسم لطيف في غاية اللطافة ، كالملائكة ، فانها على المشهور
بين الاصحاب والمتكلمين أنهم أجسام .

ولا يستبعد أن يكون الجسم محلا للعلوم ، وان كان أكثر المحققين على التجرد
كنصير الدين الطوسي عليه الرحمة ، ومن تبعه من المتكلمين والحكماء وبه
فسروا قوله تعالى « قل الروح من أمر ربي »^(٢) أي : من عالم الامر الذي خاق
بقول « كن » بلامادة « ألا له الخلق والامر فتبارك الله رب العالمين »^(٣) .

وفي فروع الكافي عن ضريس الكناسي ، قال : سألت أبا جعفر عليه السلام أن الناس
يذكرون أن فراتنا يخرج من الجنة ، فكيف هو؟ وهو يقبل من المغرب ، وتصب
فيه العيون والادوية ؟

(١) هذا ماورد في صحاحهم عنه صلى الله عليه وآله ، ان هذه الامة تبلى في
قبورها فان المؤمن اذا وضع في قبره ، أتاه ملك الى قوله : فينطلق به الى بيته الذي
كان في النار ، فيقال : هذا بيتك في النار ، ولكن الله عصمك ورحمك وأبدلك به بيتاً في
الجنة فيقول : دعوني ، الحديث « منه » .

(٢) سورة الاسراء : ٨٥ .

(٣) روضة المتقين ١ / ٤٩٢ .

فقال أبو جعفر عليه السلام : وأنا أسمع ، ان الله جنة خلقها الله في المغرب ، وماء فرائكم يخرج منها ، والبها يخرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء ، فتسقط على أثمارها ، وتأكل منها ، وتتنعم فيها ، وتتلاقى وتتعارفون ، فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة ، فكانت في الهواء فيما بين السماء والارض تطير ذاهبة وجائئة ، وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وتتلاقى في الهواء وتتعارف .

قال : وان الله ناراً في المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفار وبأكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلها ، فاذا طلع الفجر هاجت الى واد باليمن ، يقال له : برهوت أشد من نيران الدنيا ، كانوا فيه يتلاقون ويتعارفون ، واذا كان المساء عادوا الى النار ، فهم كذلك الى يوم القيامة .

قال : قلت : ما حال الموحدين المقربين بنسوة محمد عليه السلام ، من المسلمين

المدنبيين الذين يموتون وليس لهم امام ولا يعرفون ولا يتكلم ؟

فقال : أما هؤلاء فانهم في حفرهم لا يخرجون منها ، فمن كان له عمل صالح ولم يظهر منه عداوة ، فانه يخد له خد الى الجنة التي خلقها الله في المغرب ، فيدخل عليه منها الروح في حفرته الى يوم القيامة ، فيلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيئاته ، فاما الى الجنة أو الى النار ، فهؤلاء موقوفون لامر الله ، وكذلك يفعل الله بالمستضعفين والبله والاطفال وأولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحام الحديث (١)(٢) .

وفيه دلالة ظاهرة على بقاء النفس مدركة الى يوم القيامة ، وبال اتفاق لاموت لها بعده ولا فناء ، كما يدل عليه أيضاً قوله عليه السلام « فيلقى الله فيحاسبه بحسناته

(١) فروع الكافي ٣/٢٤٦-٢٤٧ .

(٢) هذا الحديث مذكور في روضة الكافي وله طول في الجملة ، أخذنا منه موضع

وسيثانه ، فاما الى الجنة أو الى النار» .

فكذلك يدل على أبديتها ما في الكافي أيضاً عن الكاظم عليه السلام ، انه قال في قصة لمنكري المعاد من الامم الماضية : فأحدث الله فيهم الاحلام ولم تكن قبل ذلك فأتونا نبيهم فأخبروه بمارأوا وما أنكروا من ذلك ، فقال : ان الله أراد أن يحتج عليكم بهذا ، هكذا تكون أرواحكم اذا متم ، وان بليت أبدانكم تصير الارواح الى عقاب حتى يبعث الله الابدان .

ويدل عليها أيضاً ما فيه أيضاً عن عمرو بن يزيد عن الصادق عليه السلام ، أنه قال قلت له : اني سمعتك وأنت تقول : كل شيعتنا في الجنة على ما كان فيهم ، قال : صدقتك ، كلهم والله في الجنة ، قال : قلت : جعلت فداك ، ان الذنوب كثيرة كبار ، فقال : أما في القيامة فكلكم في الجنة بشفاعة النبي المطاع ، أو وصي النبي ، ولكني والله أنخوف عنكم في البرزخ ، قلت : وما البرزخ ؟ قال : القبر منذ حين موته الى يوم القيامة ^(١) .

وكذلك يدل عليها ما فيه أيضاً عن سالم عنه عليه السلام ، في حديث طويل ، ثم تؤخذ روحه فتوضع في الجنة ، حيث رأى منزله ، ثم يقال له : نم ، قرير العين فلانزال نفعة من الجنة تصيب جسده ويجد لذتها وطيبها ، حتى يبعث ، وقال في الكافر : ثم تؤخذ روحه فتوضع حيث رأى مقعده من النار ، ثم لم تزل نفعة من النار تصيب جسده ، فيجد ألمها وحرها في جسده الى يوم يبعث ^(٢) .

وكذلك يدل عليها أيضاً ما فيه أيضاً عن الباقر عليه السلام ، في آخر حديث الكناسي وقد مر أوله ، فاما النصاب من أهل القبلة ، فانهم يخذ لهم خد الى النار التي خلقها الله في المشرق ، فيدخل عليهم منها اللهب والشرر والدخان وفورة الحميم

(١) فروع الكافي ٣/٢٤٢ ، ج ٣ .

(٢) فروع الكافي ٣/٢٤٢ .

الى يوم القيامة ، ثم مصيرهم الى الحميم، ثم في النار يسجرون - الحديث^(١) .
وكذلك يدل عليها أيضاً ما فيه أيضاً عن أبي بكر الحضرمي عنه عليه السلام ، يسألون
أي في القبر عن الحجّة القائم بين أظهرهم، فيقولون: ماتقول في فلان بن فلان؟
فيقول : ذاك امامي، فيقولون: نم ، أنام الله عينيك، ويفتح له باب الى الجنة ،
فما يزال تنفحه^(٢) من روحها الى يوم القيامة ، ويقال للكافر : ماتقول في فلان ؟
فيقول: قد سمعت ولأدري ماهو، فيقال له : لادريت ويفتح له باب من النار، فلا
تزال تنفحه^(٣) من حرها الى يوم القيامة^(٤) .

وكذلك يدل عليها أيضاً ما فيه أيضاً عن الصادق عليه السلام ، في حديث له طول
ينادى مناد من السماء: افرشوا له في قبره من النار وألبسوه ثياباً من النار، وافتحوا
له باباً من النار، حتى يأتينا وما عندنا شر له - الحديث^(٥) .
وفيه وفي غيره دلالة واضحة على عذاب القبر الحاصل في البرزخ ، وهو
ما بين الموت والقيامة ، وان لم يكن هناك قبر .

قال الصادق عليه السلام : البرزخ القبر، وهو الثواب والعقاب بين الدنيا والاخرة
كذا في تفسير علي بن ابراهيم^(٦) .

وفي الكافي عنه عليه السلام ، هو القبر منذ حين موته الى يوم القيامة^(٧) .
ولاشك أنه موقوف على بقاء الروح مدركة وتعلقها بالبدن ، ليتمكن من

(١) فروع الكافي ٣/٢٤٧ .

(٢) (٣ - ٢) في الكافي : يتحفه .

(٤) فروع الكافي ٣/٢٣٧، ح ٨ .

(٥) فروع الكافي ٣/٢٤٠ .

(٦) تفسير القمي ٢/٩٤ .

(٧) فروع الكافي ٣/٢٤٢ .

الاحساس باللذة والالم ويقدر على اجابة الملكين .
 واستبعاد تعلقها بمن أكلته السباع أو احرق وتفرقت أجزاءه يمينا وشمالا ،
 مدفوع بالنظر الى قدرة الله تعالى ، القادر على حفظ أجزائه الاصابة عن النفثت
 أو جمعها بعده ، وتعلق الروح بها تعلقاً .

ولذا قال في الكشف وكذا في جوامع الجامع : يجوز أن يجمع الله من
 أجزاء الشهيد جملة فيحييها ويوصل اليها النعيم وان كانت في حجم الذرة .
 واعلم أن عذاب القبر مما اتفقت عليه الامة سلفاً وخلفاً ، وقال به أكثر أهل
 المال ولم ينكره من المسلمين الا شريحة قليلة ، وأخبار الواردة فيه من الجانبين
 غير محصورة وهو أمر ممكن عقلا ، لانه : اما للنفس فقط ، وهو ممكن ، لجواز
 بقائها ، فجاز أن يعذبها الله في القبر وهو البرزخ .

أولها مع البدن ، وهو أيضاً ممكن لجواز أن يحصل للبدن بتأثير قدرة الله
 ما يستعد به ثانياً لقبول علاقة النفس ، فمع امكانه واخبار المخبر الصادق عنه
 لوجه لانكاره ، قال الله تعالى « النار يعرضون عليها غدو أو عشياً »^(١) .

قال الصادق ، عليه السلام : هذا في نار البرزخ قبل يوم القيامة ، اذ لا غدو ولا عشى
 في القيامة : ثم قال : ألم تسمع قوله عز وجل « يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
 أشد العذاب »^(٢) .

ولعله عليه السلام أشار الى أن هذا العطف يستدعي أن يكون العرض على النار
 غدو أو عشياً ، غير العذاب بعد قيام الساعة ، فيكون في القبر^(٣) .

(١) سورة غافر : ٤٦ .

(٢) تفسير القمي ٢/٢٥٨ .

(٣) هذا المذكور في مجمع البيان في لفظ هذا معناه ، وقال القمي ذلك في الدنيا
 قبل القيامة ، وذلك أن القيامة لا يكون غدو ولا عشياً ، لانهما انما يكونان في الشمس والقمر —

وقال فسي الذكري : تظافت الاخبار بعذاب القبر ، نعوذ بالله منه ، وقدم طرف منها ، وقوله « النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة » يدل عليه . ثم قال : وقد روى ابن مسعود ، ان ارواحهم في أجواف طير سود يعرضون على النار بكرة وعشياً الى يوم القيامة^(١) .

وهو أيضاً صريح في بقائها مدركة الى يوم القيامة .

وقال صاحب التجريد : عذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه^(٢) .
القبر روضة من رياض الجنة ، أو حفرة من حفر النيران ، استنزهوا من البول^(٣) فان عامة عذاب القبر منه^(٤) .

وفي تفسير علي بن ابراهيم ، وقوله « فيومئذ لا يسئل عن ذنبه »^(٥) قال : منكم يعني من الشيعة « انس ولاجان » قال : معناه ، من تولى أمير المؤمنين عليه السلام وتبرأ من أعدائه وآمن بالله وأحل حلاله وحرم حرامه ، ثم دخل فسي الذنوب ولم

← فقال : ما يقول الناس فيها ؟ فقيل : يقولون انها في نار الخلد وهم لا يعذبون فيما بين ذلك فقال عليه السلام : فهم من السعداء ، ثم قال عليه السلام : انما هذا في الدنيا ، فاما فسي نار الخلد وهما لا تكونان في جنان الخلد وتبرانها ، قال وسئل الصادق عليه السلام عن هذه الآية ، [كذا] رمت على المبنى للمفعول ، وفي الذكري في مقام ذكر الاخبار الدالة على تعلق فهو قوله « يوم تقوم الساعة » الآية « منه » .

(١) الذكري ص ٧٧ .

(٢) التجريد ص ٣٠٨ .

(٣) قال الصدوق أكثر ما يكون عذاب القبر من التهمة وسوء الخلق والاستخفاف بالبول « منه » .

(٤) هذا الخبر أسند في تفسير علي بن ابراهيم وكتاب الخصال الى علي بن الحسين عليه السلام ، وفي رواية بشير الدهان الى الصادق عليه السلام ، وفي الشرح الجديد الى رسول الله صلى الله عليه وآله ، وكلهم صلوات الله عليهم لاتحاد مستقام واحد « منه » .

(٥) سورة الرحمن : ٣٩ .

يتب في الدنيا عذب لها في البرزخ ، ويخرج يوم القيامة وليس له ذنب يسأل عنه يوم القيامة^(١).

ومثله في مجمع البيان عن الرضا عليه السلام^(٢).

وهذا مع قطع النظر عن القول بالاشباح المثالية ، وتعلق الروح بها مادامت في عالم البرزخ ، وأما مع القول بها ، كما هو صريح كثير من الاخبار ، ومنها خبر الكناسي ، ضرورة أن تفرج الارواح في الهواء وتطيرها فيه باعتبار تعلقها بالابدان المثالية المتوسطة بين عالم الكثافة واللطافة دون أجسادها العنصرية المادية المحضة فلا اشكال ، كما لا يخفى .

نعم في اثبات هذا العالم ، وهذه الاشباح بالبرهان العقلي اشكال ، ولكنه قد تأيد بالظواهر النقلية « ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون »^(٣).

وقد ذهبت اليه طائفة من الحكماء ، حيث قالوا : ان في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسي ، وهو واسطة بين عالمي التجرد والمادية ، وهو عالم عظيم الوسعة ، وسكانها على مراتب مختلفة في اللطافة والكثافة ، ولا بد انهم المثالية جميع المشاعر الظاهرة والباطنة ، فيتلذذون ويتألمون باللذات والالام النفسانية والجسمانية ، هذا .

وفي الحديث القدسي : يا بن آدم خلقتك للبقاء وأنا حي لا أموت ، أطعني في ما أمرتك به ، وأنته عما نهيتك عنه ، اجعلك مثلي حياً لا يموت . الحديث وهو صريح في بقاء النفوس المطيعة دائماً ، وعدم موتها أبداً ، ولا قائل بالفصل ، فتثبت به أبدية جميع النفوس البشرية ودوامها وهو المطلوب .

(١) تفسير القمي ٣٤٥/٢ .

(٢) مجمع البيان ٢٠٦/٥ .

(٣) سورة المؤمنون : ١٠٠ .

ودخل علي بن محمد عليه السلام ، على مريض من أصحابه وهو يبكي ويجزع للموت ، فقال له : يا عبدالله تخاف من الموت لانك لاتعرفه ، الى قوله : فاذا أنت وردت عليه وجاوزته ، فقد نجوت من كل هم وغم وأذى ، ووصلت الى كل سرور وفرح . كذا في اعتقادات الصدوق في باب الاعتقاد في بقاء النفوس دائماً وعدم فنائها أبداً .

والوجه فيه ، أنها لو كانت هالكة بهلاك البدن أو بعده ، لما كانت واصلة بعد المفارقة الى كل سرور وفرح ، وناجية من كل هم وغم وأذى ، وأي أذى أوهم وغم أشد من الموت والفتناء .

نقل ما يدل على الجمع والتفريق

وفي خطبة لعلي عليه السلام ، مذكورة في نهج البلاغة ، قال بعد كلام : حتى اذا بلغ الكتاب أجله ، والامر مقاديره ، والحق آخر الخلق بأوله ، وجاء من أمر الله ما يريد من تجديد خلقه ، أماد السماء وفطره ، وأرج الارض وأرجفها ، وقلع الجبال ونسفها ودك بعضها بعضاً من هيبة جلالته ومخوف سطوته ، وأخرج من فيها فجددهم بعد اخلاقهم وجمعهم بعد تفريقهم ^(١) .

في نهاية ابن الاثير ، اخلاق الثوب تقطيعه ، وقد خالق الثوب وأخلق ^(٢) .
وفي القاموس ، الخلق ، محركة : البالي ، وخلق الثوب خلوقه وخالقاً : بلى ^(٣) .

فهذا صريح فسي أن افناء الله للجسام ، عبارة عن تفريقه أجزائها وازالته

(١) نهج البلاغة ص ١٦١ ، رقم الخطبة : ١٠٩ .

(٢) نهاية ابن الاثير ٧١/٢ .

(٣) القاموس ٢٢٩/٣ .

صورها وأشكالها، وتقطيعه اتصالها، كما يذهب اليه من قال بامتناع إعادة المعدوم وان ليس المراد به ابطال ذواتها واعدامها بالمرّة، كما يذهب اليه من قال بجواز اعداته .

لانه حينئذ يلزم أن لا يكون موضوع الوجودين والعدم المتخال بينهما شيئاً واحداً ، لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم ، مع ان الحكم بشأن «ب» مثلاً في الخارج هو ما كان «ا» في الخارج ، يستدعي حفظ الذات واستمرارها في الخارج ، ولا ينفع كونها محفوظة في الذهن ، نعم الحفظ فيه انما ينفع العام بان «ب» كان «ا» وأما أن «ب» كان «ا» في الخارج ، فلا بد فيه من أن لا يكون الذات مفقودة في الخارج .

ثم ان بنى على مذهب من قال بأن حقيقة الجسم هي الصورة الاتصالية ، وأنها تبقى بعينها حال الانفصال ، بناءً على أن الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات ، أو أن الجسم كالهولي ، ليس في نفسه شخصاً ، ولا واحداً ولا كثيراً بل كل ذلك له بتبعية المقدار .

يرد عليه أن عاقلاً لا يقول بأنه اذا احرق زيد ، فصار رماداً ، أو القي في أرض الملح فصار ملحاً ، فحينئذ يبقى شخص زيد بعينه ، ضرورة ما به زيد - زيد لم يبق حينئذ .

وعلى هذا يلزم على من قال بامتناع إعادة المعدوم وكان قائلاً بالمعاد الجسماني أن يقول مثل ما يقوله مثبت الجزء الصوري ، من أن الاجزاء المادية باقية بعينها ويتبدل ما يكون به الشخص شخصاً الى ما يماثله وبه يأول الايات والروايات الواردة في المعاد ، كما هو طريقتهم في تأويل الظواهر اذا دل القاطع على خلافه .

وان بنى على مذهب من قال بالجزء الصوري في الاجسام ، فله أن يقول :

يكفي في المعاد البدني كون الاجزاء المادية باقية بحالتها وان تبدلت الصورة ، فان تشخص البدن انما هو بالنفس ، فلا يمتاز ولا يتبعن الا بها ^(١) وجوهريسة هذا الانسان واحدة فسي الدنيا والاخرة وروحه باق وان تبدلت الصورة عليه ، فهو هو ، وان كانت صورته في الاخرة صورة كلب او خنزير ، أو ضرسه مثل جبل أحد تغليظاً للعقوبة ، أو كانوا جرداً مردأً مكحليين أبناء ثلاث وثلاثين على خاق آدم ، طرلهم ستون في عرض سبعة أذرع ليتوفر عليهم اللذات ، كما ورد في الاخبار .

وتوهم التناسخ مندفع بأن امتناعه انما يتم بالدابل النقالي ، وهو لا يشمل تلك الصورة ، بل نقول : هذا عين الحشر الجسماني ، على أن التناسخ الممنوع شرعاً وعقلاً ، هو أن تعود الروح الى بدن غير بدنهما في عالم العناصر ، فعودها الى بدنهما الاول الباقي بمادته ، أو الى بدن آخر فسي غير هذا العالم لا يسمى تناسخاً .

[بيان الفرق بين قول المسلمين في المعاد وبين قول أهل التناسخ]

وقال الرازي في نهاية العقول : ان المسلمين يقولون : بحدوث الارواح ووردها الى الابدان ، لافي هذا العالم ، والتناسخية يقولون : بقدمها ووردها اليها في هذا العالم ، وينكرون الاخرة والجنة والنار ، وانما كفروا من أجل هذا الانتكار . ومن هنا علم : ان القول بتعلقها بعد مفارقتها أبدانها العنصريسة بالابدان المثالية ليس قولاً بالتناسخ . هذا ، وفي الحديث النبوي : ينشئ الله النشأة الاخرة على عجب الذنب . الذي يبقى من هذه النشأة الدنيا ، فعليه تركب النشأة الاخرة .

(١) ولهذا يكون زيد زيداً ، وأعضاؤه تنسب اليه ، ويعرف به ، ويحكم بوحده

وان تبدل أنواعاً من التبدل «منه» .

وفي رواية اخرى : كل ابن آدم يبلى الاعجب الذنب .
 وفي تفسير أبي محمد العسكري عليه السلام ، في قوله تعالى « فقلنا اضربوه ببعضها »^(١) أخذوا قطعة وهي عجب الذنب الذي منه خلق آدم وعليه يتركب اذا اعيد خلقاً جديداً^(٢) .
 وقد أشار اليه البيضاوي في تفسيره : وعجب الذنب : أصله الذي ينبت منه الذنب ، قيل : وامره عجب ، لانه اول ما خاق وآخر ما يخاق .
 وفي القاموس : العجب بالفتح : اصل الذنب ، ومؤخر كل شيء^(٣) .
 وفي نهاية ابن الاثير بعد نقل الحديث : العجب بالسكون ، العظم الذي في أسفل الصلب عند العجز ، وهو العسيب^(٤) من الدواب^(٥) .
 ومنهم من أوله بالنفس ، وبعضهم بالجواهر الفرد الذي لا يتجزى .
 قيل : اذا عدم الشيء بقيت ذاته المخصوصة ، فعند العود يعطيها الله الوجود ، وهو قول جمهور المعتزلة ، بناءً على أن المعدوم شيء .
 وقيل^(٦) : ان الصورة البرزخية بكمالاتها آخر ما يكتسب من البدن العنصري فصح التعبير عنها بعجب الذنب الذي هو مؤخر البدن وعليه يقوم البدن .
 وفي الكافي وكذا في الفقيه عن عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام ، أنه سئل عن الميت هل يبلى جسده ؟ قال : نعم ، حتى لا يبقى له لحم ولا عظام الاطينته التي خلق منها ، فانها لا تبلى ، تبقى في القبر مستديرة حتى يخاق منها كما خاق

(١) سورة البقرة : ٦٨ .

(٢) تفسير الامام العسكري ص ٢٧٨ .

(٣) القاموس ١٠١/١ .

(٤) العسيب عظم الذنب ومنبت الشعر منه «منه» .

(٥) نهاية ابن الاثير ١٨٤/٣ .

(٦) هذا ما قاله القاشاني قدس سره «منه» .

أول مرة^(١).

والظاهر أن هذا مخصص بغير سيد المرسلين وأوصيائه المعصومين، صوات الله عليهم أجمعين ، لما في الفقيه في حديث طويل ، قالوا : وقد رمت^(٢) يا رسول الله ، يعنون صرت رميماً ، فقال كلا ، ان الله عزوجل ، حرم لحومنا على الارض أن تطعم منها شيئاً^(٣) .

وفيه عن الصادق عليه السلام : ان الله عزوجل ، حرم عظامنا على الارض ، ولحومنا على الدود ، أن تطعم منها شيئاً .^(٤) هذا .

وفي نهاية ابن اثير : طينة الرجل ، خلقه وأصله^(٥) .

ولاشك أن الاصل الذي خلق منه الانسان هو النطفة ، كما سيأتى ، فالمراد بالطينة هنا ما به تتولد الاجزاء الاصلية من العظم والعصب والرباط ، أو هي نفسها على رأي من فسرها بما يكون لكل بدن قبل الاكل ، وفسر الفضلية بما حصل له بالغذاء .

فهذا الخبر اشارة الى أن الاجزاء الفضلية تتفرق وتتلشى ، ويبقى ما به تتكون الاجزاء الاصلية بحاله ، ليكون كالمادة يخلق منها كما خلق أول مرة ، اما بضم

(١) من لا يحضره الفقيه ١٩١/١ برقم : ٥٨٠ .

(٢) رمت على المبنى للمفعول ، وفي الذكرى في مقام ذكر الاخبار الدالة على تعلق النفس بالابدان المثالية ، ومنها ما روى من الطريقتين عنه صلى الله عليه وآله ، قال : حياتى خير لكم ومماتى خير لكم ، قالوا : يا رسول الله وكيف ذلك ؟ قال : وأما حياتى فان الله يقول « وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم » وأما مفارقتى اياكم فان أعمالكم تعرض على كل يوم ، فما كان من حسن استزدت الله لكم ، وما كان من قبيح استغفر الله لكم ، قالوا : وقد رمت ، الحديث . « منه »

(٣) من لا يحضره الفقيه ١٩١/١ ، برقم : ٥٨٢ .

(٤) من لا يحضره الفقيه ١٩١/١ برقم : ٥٨١ .

(٥) نهاية ابن الاثير ١٥٣/٣ .

الاجزاء اليها بعد التفتت والنشتت ، أو بانشائها منها مرة أخرى ، كما انشأها منها في المرة الاولى (١) .

وانما تبقى مستديرة لكونها في بدوالفطرة حين كونها في الرحم كذلك ، لان الماء ان السطح الظاهر من الماء الواقف أينما كان يكون قطعة من سطح كروي ، مركزه مركز العالم لانه لو كان سطحاً مستوياً ، لكان جزء منه أقرب الى المركز وجزء منه أبعد . فيميل الماء من الموضع الأبعد الى الموضع الأقرب ، لانه سيال مائل الى مركز العالم بالطبع ، والهواء غير ممانع له فيثقل [فيثقل] من موضع الى موضع آخر تشابهه نسبة جميع أجزاء سطحه الظاهر الى مركز العالم ، فيصير قطعة من سطح كرة مركزها مركز العالم .

ولا استبعاد في بقائها بحالها بانظر الى قدرة الله القادر ، فلاحاجة الى تأويلها (٢) وتأويل عجب الذنب بالصورة البرزخية الباقية بعد الموت، ولا الى القول بأن استدارتها كناية عن انتقالها من حال الى حال من الدوران بمعنى الحركة ، يعني أنها مأخوذة من دار يدور دوراً ودوراناً ، بمعنى منتقلة من حال الى حال ومن شأن الى شأن .

والحاصل : أن ماسوى الطينة لايبقى ، وانما تبقى الطينة مستديرة مستديرة مستمرة في جميع مراتب النغير دائرة منتقلة من حال الى حال مع بقائها بذاتها حتى يخلق منها كماخلق أول مرة ، وقد يفسر بمعنى مدورة بناءً على صيرورتها بسيطة ، وقد أومأنا الى ما هو قريب منه، فنذكر .

وكذلك للاحاجة الى القول بأنها انمالاتبى ، لانها لاتقبل البلى ، لانه خلاف

(١) ويؤيده ماسياتى من ان الله اذا اراد أن يبعث الخلق مطر السماء على الارض

أربعين صباحاً ، فاجتمعت الاوصال ونبتت اللحم « منه » .

(٢) المأول القاشانى قدس سره « منه » .

الاطهر، بل هو خلاف الشرع الانور، لابتناؤه على القواعد الفلسفية .

وقال آخوندنا المراد قدس سره ، في حواشيه على من لا يحضره الفقيه :
يمكن أن يراد بالطينة ذرة من الذرات المسؤولة في الازل بقواه «ألست بربكم»^(١)
بعدما جعلت قابلة للخطاب بتعلق روح كل واحدة بها ، فيكون بدن كل انسان
مخلوقاً من ذرة من تلك الذرات فينميها الله تعالى الى ماشاء من غاية ، ثم يذهب
عنها ما زاد عليها، وتبقى مستديرة في القبر الى ماشاء الله، ثم يزيد فيها تلك الزيادات
وقت الاحياء .

أقول: فيه نظر، أما أولاً، فلانه يستلزم القول بأزلية النفوس والارواح، وهو
مع كونه خلاف مذهب اليه المليون من المسلمين وغيرهم - اذ لاقديم عندهم
في الوجود الا الله ، والاخبار المتواترة من طرق الخاصة والعامة ، بل هو من
ضروريات الدين - باطل، لمانقرر من أنها حادثة بحدوث البدن ، كما أشار اليه
في التجريد بقوله: «وهي حادثة ، وهو ظاهر على قولنا»^(٢) وعلى قول الخصم.
لو كانت أزلية، لزم [اما] اجتماع الضدين، أو بطلان ماثبت، أو ثبوت ما يمتنع».
وأما ثانياً، فلان المسؤول والقابل للخطاب وافاهم له والمطلوب منه
الجواب ، لاشك أنه الروح المجردة القائمة بذاتها ، لاالذرة المتعلقة هي بها ،
وانما الاحتياج الى الذرة في أن تصير آلة لها في تكلمها الحقيقي بلسانها المقالي
لتممكن بذلك على الجواب عن السؤال ، ولاشبهة في أن الذرة التي مائة منها

(١) سورة الاعراف: ١٧٢ .

(٢) قوله: على قولنا الخ أى على قول المليين القائلين بحدوث العالم بأسره، والنفوس
الناطقة من العالم لا محالة ليس على ما ينبغي ، فان هذا الحدوث لا يستلزم الحدوث مع
الابدان، فان كان المراد مطلق الحدوث ، فأى وجه لجمله مسئلة عليه . على أن الحججة
التي تمسك بها على الحدوث لايجرى الا في الماديات «منه» .

زنة شعير، كما صرح به في القاموس^(١) ، غير صالحة للالية الكذائية، فتعاقبها بها مما لا فائدة له أصلاً .

وأما ثالثاً : فلان بدن كل انسان الا آدم أبي البشر وعيسى ، انما هو مخلوق من النطفة ، كما هو صريح العقل والنقل «ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين * ثم جعلناه نطفة في قرار مكين * ثم خلقنا النطفة علقة»^(٢) « فلينظر الانسان مم خلق * خلق من ماء دافق»^(٣) «أولم ير الانسان أننا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين»^(٤) .

وأما العقل : فالمقرر عندهم أن نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ، ثم تجعلها أخلاطاً وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى ، وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انساناً ، فتصير بتلك القوة منياً ، وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى، كالصورة المعدنية .

ثم ان المنى تتزايد كما لا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى أن تصير مستعداً لقبول نفس أكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية ، فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فتتميمها ، فتتكمّل المادة بتربيتها اياها ، فتصير تلك الصورة مصدرأ مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل .

وهكذا الى أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافاعيل الحيوانية أيضاً فتصدر عنها تلك الافاعيل ، فيتم البدن ويتكامل الى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطاق وتبقى مدبرة

(١) القاموس ٣٤ / ٢ .

(٢) سورة المؤمنون: ١٢-١٤ .

(٣) سورة الطارق: ٥-٦ .

(٤) سورة يس: ٧٧ .

الى حلول الاجل .

وأما رابعاً: فلانه يلزم أن تكون أصول الابدان وأجزاؤها الاصلية أزلية قديمة،
والحادث انما هو أجزاءها الفضلية التي تزيد وتنقص ، ولم يقل به أحد .
وأما خامساً: فلانه لا يظهر حينئذ وجه لبقائها مستديرة ، لان كون الذرة وهي
صغار النمل مستديرة ، مع أنه غير معهود ولا معروف ، مما لا دليل عليه لاعتقلا
ولانقلا.

وأما سادساً: فلان تلك الذرات المسؤولة في الازل بعد ما جمعت قابلة للمخاطب
ان كانت في تلك المدة المتطاولة الغير المتناهية كاسبة ، فأين مكسوباتها ؟ وان
لم تكن بل كانت مهملة معطلة ، فيلزم التعطيل .

مع أنه لا وجه لتعطلها مع بقائها وبقاء ما تعلقت بها وكونها قابلة للمخاطب
والسؤال والجواب، فيلزم أن يكون لكل انسان علوم وكمالات أو نقصان وجهالات
غير متناهية ، وطول العهد لو كان منسياً ، لما كان منسياً للجميع خصوصاً ما هو
قريب العهد ، ولا يجد انسان من نفسه شيئاً من ذلك .

وأما سابعاً: فلان تلك الذرات المسؤولة في الازل لما جعلوا عقلاء عارفين
النوحيد فاهمين الخطاب بتعلق روح كل واحدة بها ، وجب أن يتذكروا الميثاق
لان أخذه انما يكون حجة على المأخوذ عليه اذا كان ذا كراً له ، وكيف يجوز
أن ينسي جميع العقلاء شيئاً كانوا عرفوه وميزوه حتى لا يذكره واحد منهم ، وان
طال العهد .

ألا ترى أن أهل الاخرة يعرفون كثيراً من أحوال الدنيا ، حتى يقول أهل
الجنة لأهل النار « أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً »^(١) ولو جاز أن ينسوا ذلك ،
لجاز أن يكون الله قد كلف الخلق فيما مضى .

ثم اعادهم : اما ليثيهم ، أوليعاقبهم ، ونسوا ذلك ، وذلك يؤدي الى الجهل والى صحة مذهب التناسخية ، فان من أقوى الدليل في الرد عليهم ، أن النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر ، ازم أن يتذكر شيئاً من أحوال ذلك البدن ، لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي - كما كان - واللازم باطل قطعاً .

فلهم ان ينقضوا هذا الدليل بقصة العهد والميثاق ويقولون : لا واقعة أعظم من هذه الواقعة ، ولا محفل أجمع من هذا المحفل الذي جمع فيه الخلائق أجمعين ولا يجد أحد منهم من نفسه تذكر شيء من هذه الواقعة أصلاً ، بل ينكره غاية الانكار .

واما ادعاء بعض المتصوفة تذكره وبقاء لذة الخطاب في اذنه ، فهو هذيان عند أهل الاديان . فالصحيح في ذلك توجه الخطاب الى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله بما شاهدوه من آثار الصنع في أنفسهم وفي باقي الموجودات ، فيكون ذلك من باب التمثيل ، حيث نزل تمكينهم من العلم بدلائل الربوبية وتمكينهم منه منزلة الاشهاد والاعتراف .

واليه ذهب كثير من المحققين كالمرتضى والعلامة والبيضاوي ، وغيرهم من محصلي الخاصة والعامة ، وانما طولنا الكلام وخرجنا به عن المقام ، لما هو المشهور بين الخواص والعوام « الكلام ينجر الى الكلام » ولنرجع الى ما كنا فيه ، فنقول :

وبالجملة هذا الخبر يدل على أن إعادة فواضل المكلف غير واجبة ، وبه تندفع شبهة مشهورة ، هي أن المعاد البدني غير ممكن ، لانه لو أكل انسان انساناً وصار جزء بدنه جزء بدنه ، فاما ان لا يعاد ، وهو المطلوب ، أو يعاد فيهما معا ، وهو محال ، أو في أحدهما وحده ، فلا يكون الاخر معاداً بعينه ، وهذا مع افضائه

الى ترجيح من غير مرجح ، يستلزم المطلوب ، وهو عدم امكان اعادة جميع الابدان بأعيانها ، وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية ، وهذا الجزء فضل لا يجب اعادته .

نعم ، لو كان من الاجزاء الاصلية للمأكول ، أعيد فيه ، والافلا . أويقال : أجزاء الماء كالأصلية له وفضلية للاكل ، حيث صارت غذاء له ، فيعاد كل منهما مع أجزائه الاصلية ، فيرد أصلية الماء التي صارت فضلية للاكل الى الماء كالأصلية ، ويبقى أصلية الاكل فيه ، فلا يمتنع العود .

ثم أنت خبير بأن الخبر يؤيد القول بامتناع اعادة المعدوم ، تأمل .
وفي الاحتجاج عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال السائل : أنسى له بالبعث والبدن قديلي والاعضاء قد تفرقت ، فعضو ببلدة تأكله سباعها وعضو بأخرى تمزقه هوامها ، وعضو قد صار تراباً يبني به مع الطين في حائطه ؟
قال عليه السلام : ان الذي أنشأها من غير شيء وصوره من غير مثال كان سبق اليه قادر أن يعيده كما بدأه .

قال : أوضح لي ذلك .

قال : ان الروح مقيمة في مكانها ، روح المحسن في ضياء وفسحة ، وروح المسيء في ضيق وظلمة ، والبدن يصير تراباً كما منه خلق ، وما يقذف به السباع والهوام من أجوافها مما أكلته ومزقته . كل ذلك في التراب ، محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الارض ، ويعلم عدد الاشياء ووزنها . وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب .

فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور فتربو الارض ثم تمخض مخض السقاء ، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء ، والزيد

من اللبن اذا مخض، فيجتمع تراب كل قالب الى قابله ، فينتقل باذن الله تعالى ،
القادر الى حيث الروح ، فتعود الصور باذن المصور كهيئتها ، وتاج الروح فيها
فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً (١) .

أقول : مخض الشيء حركه شديداً . والسقاء ككساء : جلد السخلة تكون
للماء واللبن ، وقد جرت عادتهم بأنهم اذا أرادوا أن يأخذوا الزبد من اللبن ،
يضعونه في السقاء ، ثم يحر كونه حركه عنيفة ليمتاز منه الزبد .

والمراد أن الارض حين البعث بعد نزول المطر أربعين صباحاً ، يحرك تحريك
السقاء شديداً ، فيمتاز منها تراب البشر امتياز الذهب من التراب بالغسل والزبد
من اللبن بالتحريك .

ثم الظاهر أن المراد أن البدن تستعد ثانياً بتأثير قدرة الله تعالى ، القادر لقبول
علاقة النفس فيقبلها . فالمراد بالانتقال : الانتقال الكيفي الاستعدادي ، لا الايني
المسافي ، لان انتقال البدن بلا روح وان لم يكن ممتنعاً بالنظر الى قدرة الله القادر
لكنه بعيد .

على أن الروح لا مكان لها ولا حيز لتصور الانتقال اليها فالولوج عبارة عن تعلقها به
ثانياً ، نعلق التدبير والتصرف كما كانت أولاً ، لادخول شيء في شيء ، لاستحالة
ذلك في المجردات .

ويمكن أن يقال : ان الروح وان لم يكن في أصل جوهرها من هذا العالم
الا أن لها مظاهر ومجالي في الجسد ، وأول مظهر لها فيه بخار لطيف دخاني شبيه
في لطافته واعتداله بالجرم السماوي ، ويقال له : الروح الحيواني ، وهو مستوى
الروح الرباني الذي هو من عالم الامر ومركبه ومطيته قواه .

فعبّر ^{الرباني} عن الروح بمظهره تقريباً الى الافهام ، لانها قاصرة عن فهم حقيقته

والمراد بكونها مقيمة فهي مكانها : كونها باقية على ما كانت عليه من منزلتها ومرتبها من غير أن ينقص منها شيء من فضائلها ، وأورذائها المكتسبة فهي دار الكسب .

فهذا الخبر أيضاً صريح في أن النفس بعد ما فارقت البدن تكون باقية : اما منعمة ، أو معذبة ، الى أن يردها الله تعالى ، بقدرته الى بدنها ، وهو أيضاً صريح في أن افناء البدن عبارة عن تفريق أجزائه واعادته عن جمعها .

وفيه أيضاً ايماء الى ما قاله المتكلمون من أن صحة الحشر الجسداني مبنية على ثلاث مقدمات :

أما الاولى، فهي أن مواد الابدان قابلة للمجمع والحياة ، فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة عليها ، يدل على أنها قابلة لها بذاتها ، وما بالذات يأبى أن يزول ويتغير ، واليه الاشارة بقوله : فيجتمع تراب كل قالب الى قلبه . وأما الثانية ، فانه تعالى عالم بها وبمواقعها ، واليه الاشارة بقوله « وما يقذف به السباع الى قوله ويعلم عدد الاشياء ووزنها » .

وأما الثالثة : فانه تعالى قادر على جمعها واحيائها ، واليه الاشارة بقوله : فينتقل باذن الله تعالى القادر ، الى آخره .

وفي تفسير علي بن ابراهيم عنه عليه السلام : اذا أراد الله ان يبعث الخاق ، مطر السماء على الارض أربعين صباحاً ، فاجتمعت الاوصال ونبتت اللحوم . وفي أمالي الصدوق مثله سواء (١) .

وهو أيضاً صريح في أن اعادة البدن بعد التخريب عبارة عن جمعه بعد التفريق ، كما يذهب اليه من قال بامتناع اعادة المعدوم ، إذ الاجسام بناء على هذا المذهب لا تنعدم ولا تبطل ذاتاً ، كما هو رأي القائلين بجواز اعادة المعدومين

بل تنفرق أجزاء وتخرج عن الانتفاع ، فاعادتها جمعها بعد التفريق ، لا ايجادها بعد الاعدام ، كما يذهب اليه هذا الفريق .

ويدل عليه أيضاً قصة الخليل ، عليه التحية من الرب الجليل «فخذ أربعة من الطير»^(١) فانه يظهر منها أنه أريد باحياء الموتى تأييد أجزائه المتفرقة بالموت . وفي روضة الكافي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ، قال : لما رأى ابراهيم ملكوت السماوات والارض ، التفت فرأى جيفة في ساحل البحر ، نصفها في البحر ونصفها في البر ، تجيء سباع البحر فتأكل ماضي الماء ، ثم يرجع فيشدها بعضها بعضاً فيأكل بعضها بعضاً ، وتجيء سباع البر ، فتأكل منها فيشدها بعضها بعضاً ، فيأكل بعضها بعضاً .

فمنذ ذلك تعجب ابراهيم عليه السلام ، مما رأى وقال «رب ارنسي كيف تحيي الموتى» قال : كيف تخرج ماتناسل التي أكل بعضها بعضاً . قال «أوام تؤمن» قال بلى ولكن ليطمئن قلبي» يعني حتى أرى هذا كما رأيت هذه الاشياء كلها «قال فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزء» فقطعهن واختلطن كما اختلطت هذه الجيفة في هذه السباع التي أكل بعضها بعضاً ، فخلط ، ثم جعل على كل جبل منهن جزءاً ، «ثم ادعهن يأتينك سعياً» فلما دعاهن أجبنه وكانت الجبال عشرة^(٢) .

وفي قوله تعالى «منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى»^(٣) دلالة على أن مواد الابدان وأجزائها المتفتنة المتفككة بالموت المختلطة بالتراب باقية الى أن يألفها الله ، بقدرته على الصورة السابقة ويرد الارواح اليها .

(١) سورة البقرة : ٢٦٠ .

(٢) روضة الكافي ٣٠٥/٨ ، ح ٤٧٣ .

(٣) سورة طه : ٥٥ .

وفي أواخر كتاب الجنائز من الكافي ، وكذا من الفقيه عن الصادق عليه السلام :
ان الارواح فى صفة الاجساد فى شجر فى الجنة تتعارف وتتسائل ، فاذا قدمت
الروح على تلك الارواح ، تقول : دعوها ، فانها قد أقبلت من هول عظيم ،
ثم يسألونها ما فعل فلان وما فعل فلان ؟ فان قالت لهم : تركته حياً ، ارتجوه ،
وان قالت لهم : قد هلك ، قالوا : قد هوى هوى هوى^(١) .

هوى بالكسر هوى : اذا أحب ، وهوى بالفتح هويأ بالضم : سقط ، أي :
هوى فسي الهاوية ، لان الجنة درجات والنار دركات . ولعلمهم عرفوا ذلك من
عدم قدومه بعد هلاكه عليهم ، لانه لو كان من أهل السعادة لكان قادماً عليهم ونازلاً
على ذلك الشجر الذي فسي الجنة ، فعدمه دليل على عدمه ، فيدل على اجتماع
تلك الارواح واطلاعها على من سفر من الدنيا الى الآخرة .

وظاهره يدل على أن الارواح أجسام يسأل بعضها بعضاً ، ويقرب بعضها من
بعض . فاما أن يراد بالارواح ، الابدان المثالية تسمية للشيء باسم ما حل فيه ،
أو المراد بكونها فى صفة الاجساد ، تعلقها بماله صفتها ، وهو الابدان المثالية ،
فعبّر عنها بمظاهرها تقريباً الى الافهام .

وعلى هذا فالظرفية مجازية باعتبار تعلقها بالقاب المثالي فى عالم البرزخ
والافهية مجردة غير مكانية . وقد قال الصادق عليه السلام : مثل المؤمن وبدنه كمثل
جوهرة فى صندوق اذا اخرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يعاب به . كذا
فى بصائر الدرجات .

وفيه ايما لطيف السى أن محل الثواب والعقاب انما هو جوهر النفس
الناطقة بأي بدن تعلقت من العنصري والمثالى ، كما هو صريح حديث العقل :

اياك أعاقب واياك أئيب^(١).

فان قلت : فيلزم ايصال الثواب والعقاب الى من يماثل من يستحقهما .
قلت : المستحق لهما هو النفس المجردة الباقية بعد خراب البدن ، والمدرك
لللذة والالام وان كان جسمانياً انما هو النفس والبدن آلة لها في أفعالها التي تستحق
بها الثواب والعقاب ، وكذا بعض اللذات والالام ولا محذور في أن يكون استحقاقها
لهما عند تعلقها بآلة ، وايصال أحدهما عند تعلقها بآلة اخرى .
ويؤيده ما في الاحتجاج عنه عليه السلام ، أنه قال : ربما يؤمر البدن وينهى ويثاب
ويعاقب وقد تفارقه ويلبسها الله تعالى غيره ، كما تقتضيه حكمته .
وما في بصائر الدرجات أيضاً ، عن الباقر عليه السلام ، قال : كنت خلف أبي وهو
على بغلته ، فنفرت ، فاذا هو شيخ في عنقه سلسلة ورجل يتبعه ، فقال : يا علي بن
الحسين اسقني . فقال الرجل : لاتسقه لاسقاه الله ، وكان الشيخ معاوية^(٢) .
وهذا كما أنه صريح في بقاء النفس بعد مفارقتها البدن العنصري ، كذلك
صريح في تعلقها بالقلب المثالي في عالم البرزخ ، ليكون آلة لها في ايصال
الثواب والعقاب .

ويظهر منه ومن نظائره أنهم عليهم السلام ، كانوا يشاهدون أدل البرزخ وماهم فيه
من الثواب والعقاب ، وانما حججوا عن أبصارنا لضرب من المصلحة ، أو لئلا
يختل أمر التكليف ، ولذا رأته البغلة فنفرت ، وقد أحفى الله شخصه عن سائر افراد
المكلفين .

(١) هذا بناء على ان المراد من العقل في هذا الحديث هو البدن المثالي كما صرح
به بعض الافاضل ، فالمراد باقبالها اقبالها الى عالم المجردات ، وبادبارها تعلقها بالبدن
والماديات «منه» .

(٢) بصائر الدرجات ص ٢٨٥ .

هذا . وقال عليه السلام : ان الارواح لانمازج البدن ولاتداخله ، وانما هي الكلال للبدن محيطة به . يعني : احاطة التدبير والتصرف كاحاطة الملك بممالكه ، والكلل محرقة الحاكم ، فيه رد صريح على النظام وابن الراوندي وغيرهما من منكري تجردها ، فيدل على أنها ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولاجسماً ، بل هي لامكانية لاتقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعاق التدبير والتصرف من غير أن تكون داخله فيه بأجزائه أو الحلول .

وهذا مذهب الفلاسفة من المتقدمين والمناخرين ، ووافقهم على ذلك كثير من المسلمين ، كالغزالي ، والراغب الاصفهاني ، والمحقق الطوسي ، وغيرهم ، وجمع من الصوفية .

وخالفهم فيه الجمهور بناءً على نفهم المجردات مطلقاً ، عقولا كانت أو نفوساً ، قائلين بانها لو وجدت ، لشاركت الواجب في التجرد ، وازم تركيب ذاته من الامر المشترك ومما به يمتاز عنه وهو محال . وفساده ظاهر ، لان المشاركة في الاعراض ، ولاسيما في السلوب والاضافات ، لايقضى التركيب في الذات . وفي كتاب توحيد المفضل بن عمر المنقول عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام ، في الرد على الدهرية ، قال عليه السلام بعد أن ذكر الله عزوجل والعجز عن أن يدرك : فان قالوا ، ولم استتر ؟ قيل لهم : ما يستتر بحيلة يخلص اليها ، كمن يحتجب عن الناس بالابواب والستور ، وانما معنى قولنا : استتر ، انه لطف عن مدى ماتبلغه الاوهام . كما لطف النفس وهي خاق من خلقه وارتفعت عن ادراكها بالنظر . وهذا يدل على أن النفس لطيفة لاهوتية ، لايمكن العلم بكيفيتها ولا الاحاطة بها ، فلو كانت جسماً أو جسمانية لامكن ادراكها بالنظر والدليل وهو ظاهر .

وفي الكافي عنه عليه السلام ، ان ارواح المؤمنين في حجرات في الجنة ، يأكلون من طعامها ، وبشربون من شرابها ، ويقولون : ربنا أقم لنا الساعة ، وأنجز لنا ما

وعدتنا ، وألحق آخرنا بأولنا (١) .

لعلمهم طلبوا ذلك في الجنة المغربية ، مع ما هم فيه من طعامها وشرابها، لكونه ناقصاً في جنب ما ينالونه بعد اقامة الساعة وانجاز الوعد الصدق ، من التقرب والزلفى بالدرجات العلى والعيش بالحياة الطيبة والانس الدائم، بعد أن دخلوا الجنة التي وعدهم الله بألسنة أنبيائه ﷺ .

فانهم يجلسون فيها على سرر موضونة، متكئين عليها متقابلين، يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين ، لا يصدعون عنها ولا ينزفون، وفاكهة مما يتخيرون ، ولحم طير مما يشتهون ، وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون .

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام : فإذا قبضه الله صير تلك الروح في قالب كقالبه في الدنيا ، فيأكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادم ، عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا (٢) .

الظاهر أن تلك القوالب المثالية والاشباح البرزخية تحدث بقدره الله القادر حين مفارقتها أبدانها العنصرية وقطعها تعلقها بها ، فتتعاق بتلك القوالب ضرباً من التعلق مادامت في عالم البرزخ .

ويحتمل أن يكون في هذا العالم لكل أحد مثال موجود قائم بذاته ، كما نقل نظيره عن أفلاطون الالهى : ان للموجودات صوراً مجردة في عالم الاله المقدس ، وربما يسميها المثل الالهية .

ويؤيده ما في الخبر عن سيد البشر : لكل أحد مثال كلما فعله فعل ذلك المثال، فإذا فعل حسناً اطلع الله عليه الملكوت ، وإذا صنع سوء ضرب الله بينه وبين

(١) فروع الكافي ٣/٢٤٤ ، ح ٤ .

(٢) فروع الكافي ٣/٢٤٥ ، ح ٦ .

الملكوت حجاباً فلا يطلعون عليه . وعليه انزل يا من اظهر الجميل وستر القبيح .
وبعضهم أول هذه القوالب المثالية بالقوة الباطنة الجزئية ، قال : فانها عند
التحقيق قوة نفسية لاجسمية ، وباطنيتها وماديتها كباطنية النفس ، وماديتها لا
كباطنية الجسم وماديته ، قال : وهي النفس من حيث أنها مستعدة لادراك الصور
والمعاني بلا توسط القوى الجسمية ، وهي باقية بعد الموت وان لم يكن بقاؤها
دائماً .

ولا يخفى أنه بعيد عن سياق الاخبار ، بل مثل هذا التاويل القبيح المستكره ،
رد للاخبار وطعن في الاثار ، وبمثلها يضلون ويضلون .

وعنه عليه السلام ، أنه سئل عن أرواح المؤمنين ، فقال : في الجنة على صور أبدانهم
لورابته لقلت فلان .

الظاهر أن المراد بالجنة في هذا الخبر وأمثاله الجنة المخلوقة في المغرب
التي اليها تخرج أرواح المؤمنين على صور أبدانهم العنصرية المراد بها الاشباح
المثالية في عالم البرزخ ، كما مر في حديث الكناسي عن الباقر عليه السلام .

وليس المراد بها الجنة التي يدخلونها بعد قيام الساعة بأبدانهم العنصرية بعد
جمع أجزائها المتفرقة ، كما هو الظاهر والمصرح به في قول الباقر عليه السلام ، فانه
يخذه خذ الى الجنة التي خاقها الله في المغرب ، فيدخل عليه منها الروح في
حفرته الى يوم القيامة ، فيلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيئاته ، فاما الى الجنة او الى
النار .

فما قاله الشيخ البهائي « قدس سره » في الأربعين : ظاهر قوله « فسي
الجنة » يعطي أن الجنة مخلوقة الان ، ومن قال بخاق الجنة قال بخلق النار محل
نظرو تأمل ، اذ المراد بهذه الجنة ليس هو الجنة المتنازع فيها بين الأشاعرة والمعتزلة
بل المراد بها الجنة المغربية ، ولعل ما أسقطه في تلك الورطة هو اشتراك لفظ الجنة

والغفلة عن محل النزاع .

وعنه عليه السلام : ان الميت يزور أهله كل يوم أربعين أو ثلاثين أو خمسة أو شهر أو سنة على قدر منزلته وعمله ، فينظر اليهم ويسمع كلامهم ويرى المؤمن ما يجب ويستترعنه ما يكره ، ويرى الكافر ما يكره ويستترعنه ما يجب^(١).

وظاهر أن هذا كله بأبدانهم المثالية ، ولذا لما سأل السائل فقال : في أي صورة يأتيهم ؟ فقال : في صورة طائر لطيف يسقط على جدرهم ويشرف عليهم . وفي خبر آخر : في أيتهم في بعض صور الطير . وفي آخر : في صورة العصفور ، أو أصغر من ذلك ، فيبعث الله تعالى معه ملكاً ، فيريه ما يسره ويستترعنه ما يكره ، فيرى ما يسره ويرجع الى قرعة عين^(٢) .

كل ذلك في الكافي ، وفيها وفي غيرها دلالة على أن للارواح رجوعاً الى الدنيا قبل يوم القيامة ، ولكنه يشكل بقوله تعالى « ألم يروا أنهم قبلهم من القرون أنهم اليهم لا يرجعون »^(٣) الا أن يقال : المراد نفي رجوعهم اليهم فسي صورهم الاصلية وأبدانهم العنصرية .

وفيه أنه ينافي أخبار الرجعة ، ولذا قال في الكشاف : وهذا مما يرد قول أهل الرجعة . وفيه أن غاية ما دللت عليه الآية أن القرون الخالية لا يرجعون بصورهم الاصلية الى العباد المستهزئين للرسول مدة حياتهم .

وأما دلالتها على أنهم لا يرجعون أبداً لا اليهم ولا الى غيرهم ، أو أن غيرهم لا يرجع قبل يوم القيامة الى الدنيا بصورته التي كان عليها ، فلا .

ثم أية منافاة بين رجوع عليه السلام الى الدنيا ، وبين نكاح نسائه وقسمته ميراثه

(١) فروع الكافي ٣/٢٣٠

(٢) فروع الكافي ٣/٢٣١ .

(٣) سورة يس : ٣١ .

إذا كان ذلك جائزاً في الشرع .

فما حكاه عن ابن عباس أنه قيل له : إن قوماً يزعمون أن علياً مبعوث قبل يوم القيامة ، فقال : بشس القوم ، نحن اذن نكحننا نسائه وقسمنا ميراثه فمع كونه فرية لأمرية فيها ، لا يدل على عدم الجواز وهو ظاهر .

ومن العجب ان هذا الرجل الناسي يتكلم بكل ماخطر بباله من غير مبالاة ، ولعله ذهب عنه ما نقلوه في كتبهم : انه اذاخرج المهدي عليه السلام ، نزل عيسى بن مريم عليه السلام ، فصلى خلفه ونزوله الى الارض رجوعه الى الدنيا بعد موته ، لانه تعالى ، قال : « اني متوفيك ورافعك الي »^(١) .

ألا يرى الى قوله تعالى « ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم »^(٢) فهولاء ماتوا ورجعوا الى الدنيا وقال الله تعالى في قصة عزيز أوراميا على اختلاف القولين « فأماته الله مائة عام ثم بعثه »^(٣) فهذا مات مائة عام ، ثم رجع الى الدنيا وبقي فيها ثم مات بأجله .

وفي قصة المختارين من قوم موسى لميقات ربه « ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون »^(٤) فأحياهم فرجعوا الى الدنيا فأكلوا وشربوا ونكحوا وولداهم أولاد وبقوا فيها ، ثم ماتوا بأجلهم . وكذلك جميع الموتى الذين أحياهم الله لعيسى رجعوا الى الدنيا وبقوا فيها ثم ماتوا ، وقصة أصحاب الكهف معروفة والرواية النبوية كل ما كان في الامم السافرة يكون في هذه الامة مثله حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة مشهورة .

(١) سورة آل عمران : ٥٥ .

(٢) سورة البقرة : ٢٤٣ .

(٣) سورة البقرة : ٢٥٩ .

(٤) سورة البقرة : ٥٦ .

فلنرجع الى ما كنا فيه ، فنقول : وفي الكافي عن علي أمير المؤمنين عليه السلام ، أنه قال لحبة العرنى بعد أن سأله عن أرواح المؤمنين : لو كشف لك لرأيتهم حلقاً حلقاً محتبين يتحدثون ، فقال : أجسام أم أرواح ؟ فقال : أرواح ، ومامن مؤمن يموت في بقعة من بقاع الارض الا قيل لروحه ألحقي بوادي السلام ، وانها لبقعة من جنة عدن^(١) .

وهذا يدل على أن الابدان المثالية المتعلقة بها النفوس مادامت في عالم البرزخ ليست في كثافة الماديات ، ولا في لطافة المجردات ، بل هي ذوات جهتين وواسطة بين العالمين ، ولذلك نفوا عنها الجسمية ، وأثبتوا لها بعض لوازمها ، كالأكل والشرب والحلقة ، والتحدث والتعارف في الجو والتلاقي فيه ، والتحاق بعضهم ببعض وما أشبه ذلك .

فقوله « أرواح » يعني : انها أرواح متعلقة بأشباح مثالية ، ولذلك يقال لروحه : ألحقي بوادي السلام ، والا فالمجرد لا مكان له ولا انتقال من بقعة الى بقعة ، اللهم الا ان تكون الروح جسماً روحانياً سماوياً ، كما ذهب اليه طائفة من المسلمين وأكثر النصارى .

وفي التهذيب عن مروان بن مسلم عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال : قلت له ، ان أخي يبعث وأخاف أن يموت بها ، قال : ما يبالي حيث مات ، انه لا يبقى مؤمن في شرق الارض وغربها الا حشر الله روحه الي وادي السلام ، قال : وهو ظهر الكوفة ، كاني بهم حلقى حلقى قعوداً يتحدثون^(٢) .

هذا طرف من الروايات الدالة على بقاء النفوس بعد خراب أبدانها ، وبعضها صريح في بقائها أبداً ، وبعضها مؤيد للقول بامتناع إعادة المعدوم بل صريح فيه .

(١) فروع الكافي ٣/٢٤٣ ، ج ١ .

(٢) فروع الكافي ٣/٢٤٣ ، ج ٢ .

وأما الآيات ، فمنها قوله تعالى « يا أيها النفس المطمئنة ^(١) ارجعي الى ربك » ^(٢) ولعل معنى هذا الرجوع أنها من جوهر الملكوت ، وانما أشغلها عن عالمها وعن مطالعة أفراد تلك العوالم ومشاهدة ما فيها من العلوم واستفاضة الانوار منها هذه القوى ومشاغلها ، فبعد ما فارقت البدن تعود الى وطنها الاصلي ومقامها الحقيقي ، فترجع الى جوار ربها الذي اليه مرجع كل شيء .

وفي الكافي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ، أنه سئل هل يكره المؤمن على قبض روحه؟ قال : لا والله ، انه اذا أتاه ملك الموت لقبض روحه يجزع عند ذلك ، فيقول له ملك الموت : يا ولي الله لانجزع ، فوالذي بعث محمداً عليه السلام لانا أبربك وأشفق عليك من والد رحيم لو حضرك ، افتح عينيك فانظر ، قال : ويمثل له رسول الله عليه السلام وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين والائمة من ذريتهم عليهم السلام فيقال له : هذا رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين والائمة عليهم السلام رفقاؤك ، فيفتح عينيه ، فينظر ، فينادي روحه مناد من قبل رب العزة فيقول : يا أيها النفس المطمئنة الى محمد وأهل بيته ارجعي الى ربك راضية بالولاية مرضية بالثواب فادخلي في عبادي ، يعني محمداً وأهل بيته وادخلي جنتي ، فما من شيء أحب اليه من استلال روحه واللحوق بالمنادى ^(٣) .

ومثله في تفسير علي بن ابراهيم ، وهو صريح في أن المراد بالروح في أمثال هذه الاخبار ، هو النفس المجردة التي ليست في أصل جوهرها من هذا العالم

(١) النفس الناطقة بميلها فسى غالب أحوالها لالتهها بعالم الحسى السى الشهوات والذات ، سميت امارة ، واذا مالت السى العالم العلوى سميت مطمئنة ، واذا مالت اليه تارة واخرى الى السفلى سميت لوامة ، واذا كان ميلها دائماً الى العلوى سميت ملهمة ، وهى أشرف النفوس الانسانية ، كما أن الاولى أخسها « منه » .

(٢) سورة الفجر : ٢٧ - ٢٨ .

(٣) فروع الكافي ١٢٧/٣ - ١٢٨ .

لاماهو مظهر لها في الجسد ، وهو بخار لطيف دخاني شبيه في لطفه واعتداله بالجرم السماوي ويقال له : الروح الحيواني كما مر ، وقد يطلق الروح على القرآن والوحي والرحمة وعلى جبرئيل عليه السلام ، يذكر ويؤنث ، كذا في نهاية ابن الاثير ^(١) هذا .

ومنها « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون » ^(٢) وهي تدل على أن الانسان غير الهيكل المحسوس ، بل جوهر مجرد مدرك بذاته ، لا يفنى بخراب البدن ولا يتوقف عليه ادراكه وتألمه والتذاهه ، كذا في تفسير البيضاوي .

ثم قال : ومن أنكر ذلك ولم ير الروح الأريحا وعرضاً ، قال هم أحياء يوم القيامة ، وانما وصفوا به في الحال لتحققه ودنوه ، أو أحياء بالذكر ، أو الايمان ^(٣) . وقال في ذيل كريمة « ولانقولوا لمن يقتل في سبيل الله أمواتاً بل أحياء ولكن لاتشعرون » ^(٤) : هو تنبيه على أن حياتهم ليست بالجسد ، ولا من جنس ما يحس به من الحيوانات ، وانما هي أمر لا يدرك بالعقل بل بالوحي . وعن الحسن : ان الشهداء أحياء عند الله تعرض أرواحهم على أرواحهم ، فيصل اليهم الروح ، كما تعرض النار على أرواح آل فرعون غدواً وعشياً ، فيصل اليهم الوجد . ثم قال : وفي الآية دلالة على أن الأرواح جواهر قائمة بأنفسها ، مغايرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت ، دراية ، وعليه جمهور الصحابة والتابعين وبه نطقت الآيات والسنن . وعلى هذا فتخصيص الشهداء لاختصاصهم بالقرب

(١) نهاية ابن الاثير ٢/٢٧٢ .

(٢) سورة آل عمران : ١٦٩ .

(٣) انوار التنزيل ١/٢٤٤ .

(٤) سورة البقرة : ١٥٤ .

من الله تعالى ومزيد البهجة والكرامة^(١).

وقال الشهيد في الذكرى عند ذكر هذه الايات : دل القرآن العزيز على بقاء النفس بعد الموت بناءً على تجردها، وعليه كثير من الاصحاب ومن المسلمين أو على تعلقها بأبدان ، وهو مروى بأسانيد متكررة من الجانبين اراد الخاصة والعامه ، ثم ذكر أخبارا من الطريقتين ، الى أن قال : ومما يدل على بقاء النفس مدركة بعد الموت أحاديث الزيارة ، ثم ذكر طرفاً صالحاً منها^(٢).

أقول : ومما يدل على بقائها مدركة بعده ، أحاديث زيارة القبور ، روى الكليني عن محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام : زوروا موتاكم فانهم يفرحون بزيارتكم^(٣).

وروى اسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام أنه يعلم زائره ويأنس به ويستوحش لانصرانه^(٤) وأمثال ذلك ، وهي مثل أحاديث زيارة الموتى للاحياء كثيرة .

وقوله تعالى «ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون»^(٥) يدل على أن لهم ثواباً وعقاباً بين الدنيا والاخرة ، وهو فرع بقائها وادراكها منذ حين مفارقتها الى يوم البعث ، وبعد ذلك اليوم لاموت ولافناء لشيء من الارواح المكلفة ، فتدل على بقائها : اما مثابة ، أو معاقبة الى أن يردها الله الى أبدانها الاولى .

قال علي بن ابراهيم في تفسيره : وقوله عزوجل «ومن ورائهم برزخ الى

(١) أنوار التنزيل ١/١٢٣ - ١٢٤ .

(٢) الذكرى ص ٧٧ - ٧٨ .

(٣) فروع الكافي ٣/٢٢٩ - ٢٣٠ .

(٤) فروع الكافي ٣/٢٢٨ .

(٥) سورة المؤمنون : ١٠٠ .

يوم يبعثون» البرزخ هو أمر بين أمرين ، وهو الثواب والعقاب بين الدنيا والآخره ، وهو قول الصادق عليه السلام : والله ما أخاف عليكم الا البرزخ ، وأما اذا صار الامر الينا فنحن أولى بكم^(١).

وفي كتاب الخصال عن الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام «ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون» قال : هو القبر ، وان لهم فيها لمعيشة ضئيلة ، والله ان القبر لروضة من رياض الجنة ، أو حفرة من حفر النار^(٢).

وقال في الذكرى : البحث الثامن في البرزخ ، وهو لغة الحاجز ، والمراد هنا ما بين الموت والبعث ، قال الله تعالى «ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون» ثم قال : وروى ابن بابويه عن الصادق عليه السلام : ان بين الدنيا والآخره ألف عقبة أهونها وأيسرها الموت والبعث^(٣).

وفي مصباح الشريعة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ، بعد أن ذكر التقوى : وفيه جماع كل عبادة صالحة ، وبه وصل من وصل الى الدرجات العلى وبه عاش بالحياة الطيبة والانس الدائم ، قال الله عزوجل «ان المتقين فى جنات ونهر* فى مقعد صدق عند مليك مقتدر» فلو كانت النفس هالكة بهلاكه ، لما كان انساها بالله الذي هو انيس كل متق دائماً بعد الموت .

وقال محمد بن بابويه رحمه الله : اعتقادنا فى النفوس والارواح أنها اذا فارقت الابدان ، فهي باقية ، منعمة ومنها معذبة الى أن يردها الله عزوجل بقدرته الى أبدانها . ثم استدلل عليه بآيات منها هذه الايات المذكورة .

وبالجملة النصوص على ذلك من الكتاب والسنة بل واجماع الامة على ما

(١) تفسير القمى ٩٤/٢ .

(٢) الخصال ص ١٢٠ .

(٣) الذكرى ص ٧٧ .

ذكره القوشجي أكثر من أن تحصى ، وكلها صريحة المناطق على بقائها بعد خرابه ، فتكون باقية : إما بلاتعلق كما هو زعم الفلاسفة ، أو معه كما هو رأي المحققين من المتكلمين ، لكن بأبدان مثالية مدة البرزخ الى أن يقوم قيامتها الكبرى .

فتعود الى أبدانها الاولية العنصرية باذن مبدعها وخالقها، اما بجمع أجزائها المتشقة المتفرقة ، كما هو مذهب القائلين بامتناع إعادة المعدوبين ، او بإيجادها من كتم العدم كما أنشأها منه أول مرة ، كما هو رأي القائلين بجوازها ، اذ لا قائل يبقائها بعد خرابه وفك تركيبه ، ثم يفتائها عند النفخة الاولى ، فالقول به خرق للاجماع المركب .

فان كل من قال بتجردها قال ببقائها بعد خرابه ، وكل من قال ببقائها بعده قال ببقائها دائماً ، فالقول بفتائها بعد مدة من خرابه ، احداث قول ثالث ، الاول فناؤها بفتائه ، الثاني بقاؤها دائماً بعد فتائه ، الثالث بقاؤها برهة من الزمان بعد فتائه ، ثم فناؤها ، وهو القول الثالث الخارق للاجماع .

فان قلت : فما تقول في حديث رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن أبيه عن ابن أبي عمير عن زيد النرسي عن عبيد بن زرارة ، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام ، يقول : اذا أمات الله أهل الارض لبث كمثل ما خلق الله الخلق ، ومثل ما أماتهم وأضعاف ذلك ، ثم أمات أهل السماء الدنيا ، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ، ومثل ما أمات أهل الارض وأهل السماء الدنيا وأضعاف ذلك .

ثم أمات أهل السماء الثانية ، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ما أمات أهل الارض وأهل السماء الدنيا والسماء الثانية وأضعاف ذلك ، ثم أمات أهل السماء الثالثة ، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ما أمات أهل الارض وأهل السماء الدنيا والسماء الثانية والثالثة وأضعاف ذلك وفي كل سماء مثل ذلك كله

وأضعاف ذلك .

ثم أمات ميكائيل عليه السلام ، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ذلك كله وأضعاف ذلك ، ثم أمات جبرئيل عليه السلام ، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ذلك كله وأضعاف ذلك ، ثم أمات اسرافيل عليه السلام ، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ذلك كله وأضعاف ذلك ، ثم أمات ملك الموت عليه السلام ، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ذلك كله وأضعاف ذلك .

ثم يقول الله عزوجل : لمن الملك اليوم ، فيرد على نفسه لله الواحد القهار أين الجبارون ؟ وأين المتكبرون ونخوتهم ؟ وأين الذين ادعوا معي الها آخر ثم يبعث الخلق ، قال عبيد : قلت ان هذا الامركائن طوات ذلك ؟ فقال رأيت ما كان هل علمت به ؟ فقلت : لا ، قال : فكذلك هذا^(١) .

قلت : اتحاد السائل والمجيب لا يدل على عدم بقاء موجود سوى الله تعالى ، لجواز أن تكون الارواح المكلفة كلها من الجن والانس والملك بعد افناء الله تعالى أجسامهم واماتته اياها بالتمزيق والتفريق ، موجودة في ذلك اليوم وقت السؤال ، ولم يقدروا على الجواب اما لفقد آلة الاجابة ، أو لعدم كونهم مأذونين فيها ، أولدهشة ، أو وحشة ، أو خشية ، أو غيرها .

يؤيده ما في ذلك التفسير أيضاً عن ثوبان بن أبي فاختة عن علي بن الحسين عليهما السلام ، قال سئل عن النفختين كم بينهما ؟ قال : ما شاء الله ، قال : فأخبرني يا بن رسول الله كيف ينفخ فيه ؟ فقال : أما النفخة الاولى ، فان الله عزوجل يأمر اسرافيل ، فيهبط الى الدنيا ومعه الصور ، وللصور رأس واحد وطرفان ، وبين طرف كل رأس منهما الى الاخر مثل ما بين السماء الى الارض ، قال : فاذا رأيت الملائكة اسرافيل وقد هبط الى الدنيا ومعه الصور ، قالوا : قد أذن الله في

موت أهل الارض ، وفي موت أهل السماء .

قال : فيهبط اسرافيل بحظيرة بيت المقدس ويستقبل الكعبة ، فاذا رآوه أهل الارض ، قالوا : قد أذن الله فى موت أهل الارض ، قال : فينفخ فيه نفخة ، فيخرج الصوت من الطرف الذي يلي الارض ، فلا يبقى فى الارض ذوروح الاصق ومات ، الاسرافيل .

قال : فيقول الله لاسرافيل : يا اسرافيل مات ، فيموت ، فيمكثون فى ذلك ما شاء الله ، ثم يأمر السماوات فتمور ، ويأمر الارض فتسير ، وهو قوله «يوم تمور السماء موراً وتسير الجبال سيراً» يعنى : تبسط وتبدل الارض غير الارض ، يعنى بأرض لم تكسب عليها الذنوب ، بارزة ليس عليها جبال ولا نبات ، كما دحاها أول مرة ، ويعيد عرشه على الماء ، كما كان أول مرة مستقلا بعظمته وقدرته .

قال : فعند ذلك ينادي الجبار تبارك وتعالى بصوت من قبله جهوري ، يسمع أقطار السماوات والارضين «لمن الملك اليوم» فلا يجيب مجيب ، فعند ذلك يقول الجبار عز وجل ، معجيباً لنفسه «لله الواحد القهار» وأنا قهرت الخلائق كلهم وأمتهم ، أنى أنا الله ، لا اله الا أنا وحدي لاشريك لي ولا وزير ، وأنا خلقت خلقتي بيدي ، وأنا أمتهم بمشيتي ، وأنا أحييهم بقدرتي .

قال : فينفخ^(١) الجبار نفخة أخرى فى الصور ، فيخرج الصوت من أحد الطرفين الذى يلي السماوات ، فلا يبقى فى السماوات أحد الا حي وقام كما كان وتعود حملة العرش وتحضر الجنة والنار ويحشر الخلائق للحساب .

(١) المشهور ان النفختين من اسرافيل عليه السلام ، فورد انه تعالى يقول : يا اسرافيل قم وانفخ فى الصور نفخة ، فينفخ فينادى أيتها الارواح الخارجة والعظام النخرة والاجسام البالية والعروق المنقطعة والجلود الممزقة والشعور الساقطة ، قوموا للفصل والقضاء ، فيقومون بأمر الله تعالى ، وذلك قوله «فاذا هم قيام ينظرون» فلعل المراد بنفخته تعالى فى الصور أنه يأمر اسرافيل أن ينفخ فيه ، فالاسناد مجازى «منه» .

قال : فرأيت علي بن الحسين عليهما السلام ، عند ذلك يبكي بكاءً شديداً^(١) .
فانه عليه السلام لم يقل : فلما يجيب يجيبه ، بل قال : فلما يجيبه مجيب ، وظاهره
وجود المجيب وعدم اجابته ، وعلى تقدير عدم بقاء موجود في ذلك الوقت
سوى الله تعالى ، فمن يسمع هذا الصوت الجمهوري الحادث من محض قدرة
الله القادر في أقطار السماوات والارضين ، وما فائدته .
فان ثمرته انما تظهر اذا كانت ارواح الجبارين والمتكبرين والمدعين مع
الله الهأ آخر وغيرها موجودة سامعة بسبب تعلقها بابدان مثالية أو غيرها ، والا
فلا فائدة له أصلاً بل هو جهل وسفه لا يصدر عن له عقل فكيف عن الحكيم
العليم .

والحاصل أن المراد باماتة أهل السماوات والارض ، هو تفريق أجسامهم
أجزاء وقطع علاقة نفوسهم عن التصرف فيها ، وباحيائهم هو جمع تلك الاجزاء
وتعلق تلك الارواح بها ثانياً كما كانت أولاً .

وبهذا يظهر مسافسي الكافي عن يعقوب الاحمر^(٢) ، قال : دخلنا على أبي
عبدالله عليه السلام نعزيه باسماعيل ، فترحم عليه ، ثم قال : ان الله عزوجل نعى^(٣) الى
نبيه نفسه ، فقال «انك ميت وانهم ميتون»^(٤) وقال «كل نفس ذائقة الموت»^(٥)

(١) تفسير القمي ٢/٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٢) سند هذه الرواية في الكافي هكذا : محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن
عيسى وان كان على المشهور صحيحاً ، ولكن ابن عيسى مع أنه غير مدافع في المشهور ،
هندنا محل توقف ، لما بيناه في كتاب رجالنا «منه» .

(٣) نعى كوعى اخبر بالموت والمصدر النعى كالضرب «منه» .

(٤) سورة الزمر : ٣٢ .

(٥) سورة آل عمران : ١٨٢ .

ثم أنشأ يحدث ، فقال: انه يموت أهل الارض حتى لايبقى أحد ، ثم يموت أهل السماء حتى لايبقى أحد الاملك الموت وحملة العرش وجبرئيل وميكائيل .

فيجيء ملك الموت حتى يقوم بين يدي الله عزوجل ، فيقال له : من بقي وهو أعلم ، فيقول : يارب لم يبق الاملك الموت وحملة العرش وجبرئيل وميكائيل فيقال له ، قل لهما فليموتا ، فيقول الملائكة عند ذلك : يارب رسوليك (١) وأميينك ، فيقول : اني قد قضيت على كل نفس فيها الروح الموت .

ثم يجيء ملك الموت حتى يقف بين يدي الله عزوجل ، فيقال له : من بقي وهو أعلم ، فيقول : يارب لم يبق الاملك الموت وحملة العرش ، فيقال له : قل لحملة العرش فليموتوا ، قال : ثم يجيء كئيباً حزيناً ، لايرفع طرفه ، فيقال له : من بقي ، وهو أعلم ، فيقول: يارب لم يبق الاملك الموت ، فيقال له : مت ياملك الموت فيموت ، ثم يأخذ الارض والسموات بيمينه ، ويقول : أين الذين كانوا يدعون معي شريكاً ، أين الذين كانوا يجعلون معي الها آخر؟ (٢).

فتلك الاخبار ونظائرها على فرض صحتها وثبوتها لاتضر القول ببقاء النفوس وامتناع اعادة المعدوم ، على أن ظاهر سياق الاية (٣) ، ينادي بأعلى صوته أن وقت هذا السؤال انما هو يوم القيامة « يومهم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء » وذلك بعد حشرهم وجمعهم في صعيد واحد .

فالظاهر منه أن المجيب هو أهل المحشر كما قاله المفسرون، نعم ذهب بعضهم الى أن السائل هو المجيب، وهو الملك المنادي في ذلك اليوم بهذا النداء ، ولكنه غير مضر بالمدعى ، كما لا يخفى .

(١) منصوبان بفعل مقدر وهو تميمت . « منه » .

(٢) فروع الكافي ٢٥٦/٣ - ٢٥٧ .

(٣) لان حرف التعريف في اليوم ، اشارة الى المذكور قبله في قوله « يومهم بارزون »

ولاشبهة في أن هذا اليوم القيامة فكذا هذا « منه » .

مع أن رواية النرسی منافية لما رواه الطبرسي في الاحتجاج عنه عليه السلام ، أنه قال : بين النفتختين أربعمئة سنة ^(١) . لأنها تدل على أن بين اماتة اسرافيل عليه السلام واحيائه أزمنة غير محصورة في عدد لا يعلم مقدارها الاعلام الغيوب .
وايضاً فان النرسی ممن لم يعمل أبو جعفر بن بابويه بأخباره ، كما ذكره الغضائري، وقال في الفهرست : زيد النرسی وزيد الزراد ، لهما أصلان لم يروهما محمد بن علي بن الحسين بن بابويه . وقال في فهرسته : لم يروهما محمد بن الحسن بن الوليد ، وكان يقول : هما موضوعان . وكذلك كتاب خالد بن عبدالله بن سدیر، وكان يقول : وضع هذه الاصول محمد بن موسى الهمداني وكتاب زيد النرسی ، رواه ابن ابي عمير عنه ^(٢) . انتهى .

وبالجمله الاية قطعية المتن وقطعية الدلالة ، على أن المراد باليوم هو يوم القيامة بعد حشر الخلائق ، والرواية ظنية المتن وقطعية الدلالة ، على أن المراد به غير هذا اليوم فناًخذ الاية ونترك الرواية ، لما ورد عنهم عليهم السلام اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله، فاذا وافقه فخذوه، وان خالفه فردوه واضربوا به عرض الحائط .

وفي الكافي بسند صحيح عن الصادق عليه السلام : ان الحديث الذي لا يوافق القرآن فهو زخرف ^(٣) .

ثم أقول : ويظهر من بعض الاخبار ، ان المجيب في ذلك اليوم هو أرواح الانبياء والاصياء عليهم السلام .

ففي كتاب التوحيد عن علي بن الحسن بن علي بن فضال ، عن أبيه ، عن

(١) بحار الانوار ٦ / ٣٣٠ ، ح ١٥ .

(٢) الفهرست ص ٧١ .

(٣) اصول الكافي ١ / ٦٩ ، ح ٣ .

أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام ، قال حدثني أبي عن أبيه عن جده عن أمير المؤمنين عليه السلام ، في « ا ، ب ، ب ، ث » أنه قال : الالف آلاء الله السى قوله : فالميم ملك الله يوم الدين يوم لامالك غيره ، ويقول الله عزوجل « لمن الملك اليوم » ثم ينطق أرواح أنبيائه ورسله وحججه ، فيقولون « لله الواحد القهار » فيقول الله ، جل جلاله « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لاظلم اليوم ان الله سريع الحساب » (١) .

وهذا أيضاً صريح في أن المراد بذلك اليوم هو يوم القيامة بعد حشر الخلائق كما أنه صريح في أن المجيب هو غير الله تعالى .

وحيث أنه فيمكن التوفيق بين تلك الاخبار ، بان يقال : انهم عليهم السلام لما كانوا على الحد المشترك بين الحق والخلق ، فكل ما يصدر عنهم من الاقوال والافعال ، كان لله وبالله ومن الله وفي الله ، فيصح نسبة أفعالهم وأقوالهم الى الله .

في الكافي عن الصادق عليه السلام في قواه تعالى « فلما آسفونا انتقمنا منهم » (٢) فقال : ان الله لا يأسف كأسفنا ، ولكنه خلق أولياء لنفسه ، يأسفون ويرضون ، وهم مخلوقون مربوبون ، فجعل رضاهم رضا نفسه ، وسخطهم سخط نفسه ، لانه جعلهم الدعاء اليه والادلاء عليه ، فلذلك صاروا كذلك ، وليس أن ذلك يصل الى الله كما يصل الى خلقه الحديث (٣) .

وعلى هذا فلا فرق بين نسبة الاجابة الى الله وبين نسبتها الى أوليائه عليهم السلام ، ابالحقيقة والمجاز ، وبذلك تتلائم تلك الاخبار من ذلك الوجه وتصير متوافقة فتأمل .

(١) التوحيد ص ٢٣٣ - ٢٣٤ .

(٢) سورة الزخرف : ٥٥ .

(٣) اصول الكافي ١ / ١٤٤ ، ح ٦ .

فان قلت: فما تقول في «كل شيء هالك الا وجهه» (١) والهلاك الفناء ، فيلزم أن لا يبقى شيء سواه تعالى ، وهو الاول والاخر ، والاخرية في حقه تعالى ، انما يتحقق أن لو بقي بعد فناء ما سواه ، فان الاخر هو الباقي بعد فناء الخاق ، وليس معناه ماله الانتهاء ، كما ليس معنى الابتداء ماله الابتداء ، بل معناه انه السابق على الاشياء الكائن قبل وجود الخاق ، لاشيء قبله .

قلت : دوام الجنة والنار وأهاليهما وغيرها ، لا ينافى آخريته تعالى ، واختصاصها به ، فان هذه الاشياء دائماً في التغير والتبدل ، وفي معرض الفناء والزوال وهو تعالى باق من حيث الذات والصفات ، أزلاً وأبداً من حيث لا يلحقه تغير أصلاً فكل شيء هالك وفان الا وجهه تعالى .

وفي اصول الكافي عن ابن أبي يعفور ، قال : سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن قوله عز وجل « هو الاول والاخر » قلت: اما الاول فقد عرفناه ، وأما الاخر فبين لنا تفسيره ، فقال: انه ليس شيء الا يبيد أو يتغير أو يدخله التغير والزوال ، أو ينتقل من لون الى لون ، ومن هيئة الى هيئة ، ومن صفة الى صفة ، ومن زيادة الى نقصان ومن نقصان الى زيادة الا رب العالمين ، فانه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة .
هو الاول قبل كل شيء ، وهو الاخر على ما لم يزل ، لا يختلف عليه الصفات والاسماء ، كما يختلف على غيره ، مثل الانسان الذي يكون تراباً مرة ومرة لحمياً ومرة دماً ومرة رفاتاً ورميماً ، وكان تمر الذي يكون مرة بلجاً ومرة بساً ، ومرة رطباً ، ومرة تمرأ ، فتتبدل عليه الاسماء والصفات ، والله عز وجل بخلاف ذلك (٢) .
وقال الفاضل العالم الرباني محمد باقر بن محمد تقي الدجاني ، نور الله

(١) سورة القصص : ٨٨ .

(٢) اصول الكافي ١/١١٥ ، ح ٥ .

مرقديهما ، في شرحه ^(١) على الصحيفة الكاملة الملقبة بزبور آل محمد عليه السلام :
اعلم أن أوليته تعالى وأخبرته ، فسرنا بوجوه :

الاول: أن يكون المراد الاسبقية بحسب الزمان، وهذا انما يتم اذا كان الزمان
أمراً موهوماً ، كما ذهب اليه المتكلمون ، أو بحسب الزمان التقديري ، كما ذكره
الطبرسي في مجمع البيان ، أي : لو فرضنا وقدرنا قبل حدوث الزمان زماناً آخر
كان الواجب تعالى أسبق وأقدم ، اذ لو قيل بزمان موجود قديم ، يلزم اثبات قديم
سوى الواجب ، وهو خلاف ما ذهب اليه المليون من المسلمين وغيرهم ، والاخبار
المتواترة من طرق العامة والخاصة ، بل هو من ضروريات الدين ، وجاحده
كافر .

وعلى هذا فالمراد بالاخريّة ، انه الموجود بعد الاشياء باحد المعنيين ، وهذا
يدل على أنه تعالى بغير الاشياء جميعاً ، ثم يوجد لها ، كما يدل عليه صريح كلام أمير
المؤمنين عليه السلام في بعض خطب نهج البلاغة ، فلا عبرة بما يقال من امتناع اعادة
المعدوم ، فان دلائلهم مدخولة ضعيفة ، لانعارض بها النصوص الجلية الواضحة ^(٢)
أقول : وفيه نظر أما اولاً ، فلان هذا الكلام من ذلك العلام : اما مبني على
انه لا يقول بتجرد النفس ومغايرتها للبدن ، وهو من مثله بعيد ، كيف لا ، وتجردها
مما لا ينبغي أن يشك فيه عاقل ، لكونه مما قد قامت عليه البراهين العقلية و اشارت
اليه الكتب السماوية وشهدت له الاخبار النبوية .

أوعلى أنه يقول به ، ولكنه يقول : انها تفتى بفناء البدن ، وهو أيضاً منه بعيد
بل أبعد ، لان كل من قال بتجردها ومغايرتها للبدن ، قال : بأنها لا تفتى بفنائها ،
ومع ذلك فهو مخالف الكثير من الايات والروايات الدالة على بقائها بعد خرابه

(١) المسمى بالفرائد الطريفة في شرح الدعاء الاول « منه » .

(٢) الفرائد الطريفة ص ١٠٩ - ١١٠ ، المطبوع بتحقيقنا .

مادامت في عالم البرزخ .

أوعلى أنه يقول ببقائها مدة البرزخ ، كما يظهر منه في بعض كتبه ، حيث قال : اعلم أن حضور النبي والائمة عليهم السلام ^(١) عند الموت ، مما قد وردت به الاخبار الى ان قال : ويمكن أن يكون حضورهم بجسد مثالي لطيف لا يراه غير المحاضر وستأني الاخبار في سائر الموتى ، ان ارواحهم في البرزخ تتعاقب بأجساد مثالية ، وأما الحي من الائمة ، فلا يبعد تصرف روحه لقوته في جسد مثالي أيضاً . انتهى ولكنه يقول ببقائها عند النفخة الاولى ، وهو أبعد من سابقه ، لانه مع كونه مخالفاً للاجماع ، فان من جوز اعادة المعدوم جوز فنائها ببقائه ، فهو لا يقول ببقائها بعد فنائه ، ثم ببقائها بعد مدة من فنائه كما عرفت سابقاً .

مخالف لكثير من الاخبار الدالة على أنها اذا فارقت البدن فهي باقية : اما منعمة ، أو معذبة الى أن يردها الله بقدرته الى بدنها ، وقد مر طرف صاحب من تلك الاخبار مع قول بعض الاخبار ^(٢) فتذكر .

بل يظهر من بعضها وقدم أيضاً أن أجساد نبينا وأوصيائه صلوات الله على ارواحهم وأجسادهم ، تبقى الى يوم القيامة ، من غير أن تصير رفاتاً ورهيماً ، مع أنه قدس سره ، قد صرح في كلامه المنقول منه آنفاً أن الارواح في البرزخ تتعلق بالأجساد المثالية ، واسنده الى الاخبار .

وقدم في غير واحد منها ، ان البرزخ عبارة عن القبر منذ حين الموت الى

(١) وكذلك حضور فاطمة صلوات الله عليها ايضاً مما قد وردت به الاخبار وقدم فيما نقلناه من الكافي بقوله عليه السلام ويمثل له رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين والائمة من ذريتهم عليهم السلام ، فالاولى ذكرها ايضاً صلوات الله عليها . « منه » .

(٢) كالصدوق والشهيد من الخاصة والقاضي البيضاوي والحسن من العامة وغيرهم فتذكر « منه » .

يوم القيامة ، وهو يوم البعث ، لقوله تعالى تعالى « ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون » وبعده بلاخلاف لاموت ولا فناء لشيء من الارواح ، فكيف يسوغ له القول ، بانه تعالى يفني الاشياء جميعاً ثم يوجدتها .

واعلم: أن الظاهر أنه لايقول بتجرد النفس ، لانه صرح فى شرحه على الكافى فى كتاب العقل بأن تجردها لم يثبت لنا من الاخبار ، بل الظاهر منها ماديتها كما بيناه فى مظانه .

وقد قال قبيل ذلك بانه لا يظهر من الاخبار وجود مجرد سوى الله تعالى . وهو منه غريب ، أما أولاً: فلما رواه صاحب منهج التحقيق عن ابن خالويه يرفعه الى جابر بن عبد الله الانصارى قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول : ان الله عزوجل خلقني وخلق علياً والحسن والحسين من نور واحد ، فعصر ذلك النور عصرة فخرج منه شيعتنا ، فسبحنا فسبحوا ، وقدسنا فقدسوا ، وهللنا وهللوا ، ومجدنا فمجدوا ، ووحدنا فوحدوا .

ثم خلق السماوات والارض وخلق الملائكة مائة عام لانعرف تسبيحاً ولا تقدسياً فسبحنا فسبحت شيعتنا وسبحت الملائكة وكذلك فى البواقي ، فنحن الموحدون حيث لاموحد غيرنا وحقيق على الله عزوجل ، كما اختصنا وشيعتنا أن يزلفنا وشيعتنا فى أعلى عِلين ان الله اصطفانا واصطفى شيعتنا من قبل أن نكون أجساماً ، فدعانا ، فاجبنا ، فغفر لنا ولشيعتنا من قبل أن نستغفر الله عزوجل .

فانه صريح فى أن الارواح جواهر مجردة قائمة بأنفسها ، مغايرة لما يحس به من البدن . ويؤيده قوله ﷺ : أول ما خلق الله روعي . وفي رواية أخرى : نورى .

وهي تدل على أن النور قد يطلق على المجرد ، كما هو ظاهر حديث جابر

أيضاً ، لتجرده عن ظلمة المادية ، وقد أكثرنا الشواهد عليه في بعض رسائلنا .
وأما ثانياً ، فلانه لما قال ببقائها بعد فناء البدن وتعلقها في عالم البرزخ باجساد
مثالية ، فلا بد له من القول بتجردها ، ولذا قال الشهيد : دل القرآن العزيز على
بقاء النفس بعد الموت وتعلقها بأبدان مثالية بناءً على تجردها .

اللهم الا أن يقال : انه يذهب الى أنها جسم منفصل عن البدن خارج عنه ،
مجاور له ، لا يفنى بفناؤه ، فيتعاق بعد مفارقتها عنه ببدن مثله ، وهو شبيه بما قال
به أكثر النصارى ، من أن الروح جسم روحاني سماوي ، وقد ذهبت اليه طائفة
من المسلمين ، ولكنه باطل بما تقرر في مقره .

وبما في الكافي في باب البدع والرأي والمقاييس عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال :
ان ابليس قاس نفسه بآدم ، فقال « خلقتني من نار وخلقته من طين » فلو قاس الجوهر
الذي خلق الله منه آدم بالنار ، كان ذلك أكثر نوراً وضياءاً من النار ^(١) .
والعجب أنه نقل عنه رحمه الله أنه قال في حاشيته على هذا الحديث : ان
المراد بهذا الجوهر هو النفس المجردة .

وفيه في باب النوادر في حديث مرفوع ، قال : كان أمير المؤمنين عليه السلام ،
يقول : روحوا أنفسكم ببديع الحكمة ، فانها تكل كما تكل الابدان ^(٢) .
قال السيد السند الداماد رحمه الله : فيه تنصيب على تجرد النفس الناطقة
الانسانية ، اذ هو قاض على ان الانفس وراء الابدان وان كلالها وراء كلال
الابدان وترويح النفس ببديع الحكمة برهان على أنها جوهر وراء البدن ، فان
البدن لا تروح الا بالبدايع الجرمانية واللطائف الجسمانية ^(٣) .

(١) اصول الكافي ١/٥٨ ، ح ١٨ .

(٢) اصول الكافي ١/٤٨ ، ح ١ .

(٣) التعليقة على كتاب الكافي للسيد الداماد ص ١٠٣ ، المطبوع بتحقيقنا .

وأما ثالثاً ، فلان القول بالزمان الموهوم مخالف للشرع ، على ما يدل عليه ظاهر بعض الاخبار ، ومنها الخطبة المستدل بها لقوله عَلَيْهِ : وانه يعود سبحانه بعد فناء العالم وحده ، لاشيء معه ، كما كان قبل ابتدائها ، كذلك يكون بعد فنائها بلاوقت ولا مكان ولا حين ولا زمان ، عدمت عند ذلك الاجال والاوقات (١) وزالت السنون والساعات ، فلا شيء الا الله (٢) .

فان الزمان الموهوم ، لو كان شيئاً في نفس الامر ، لتكون الاولية والاخرية بحسبه ، لكان قبل ابتداء الدنيا ، وكذلك بعد فنائها زمان . وقوله عَلَيْهِ « كما كان قبل ابتدائها » الى آخره ينفيه ، وان لم يكن شيئاً في نفس الامر .

فهو مجرد اسم من دون تحقق المسمى ، وكيف يكون له تحقق في نفس الامر وليس له منشأ انتزاع في الخارج ، اذ هو غير قار لا يمكن انتزاعه الا مما يختلف نسبه الى الامور الخارجة عنه ، وقبل حدوث العالم أو بعد فوائه على هذا الفرض ليس موجود سوى ذات الله تعالى .

وبالجملة : الظاهر أن ما ذكره الطبرسي من الزمان التقديري هو الاظهر بالنظر الى الشرع الانور . وتحقيق هذا الكلام وتنقيح هذا المرام ، يطلب من رسالتنا المفردة المعمولة لتحقيق القول بالحدوث الدهري .

وأما رابعاً ، فلانه لما فرض أن المراد بالاولية الاسبقية بحسب الزمان ، فحينئذ لامعنى لقوله « اذ لو قيل بزمان موجود قديم يلزم اثبات قديم سوى الواجب » فانه صريح في أن الزمان لو كان موجوداً قديماً لثم القول بالاسبقية الزمانية ، لكن

(١) ظاهره يؤيد القول بكون الزمان مقدار الحركة الفلك ، كما ذهب اليه ارسطو واشياعه ، وكذلك يؤيد القول بأن المكان هو السطح ، كما يؤيده اخبار اخر وينفى القول بالبعد ، فتأمل « منه » .

(٢) نهج البلاغة ص ٢٧٦ ، رقم الخطبة : ١٨٦ .

يلزم اثبات قديم سوى الواجب، وليس كذلك، اذ للزمان ورأسه وما هو موضوع للراسم وغيرها على هذا الفرض معية أزلية مع الواجب، والالزم حدوث الزمان وهو خلاف الفرض .

نعم لو كان المراد بالاسبقية، الاسبقية الذاتية دون الزمانية، لكان له وجه ، وليس فليس . فكان الواجب أن يقول : اذ لو قيل بزمان موجود قديم ، لا يتصور الاسبقية بحسب الزمان ، مع أنه يلزم اثبات قديم سوى الواجب .

وأما خامساً ، فلان تلك الخطبة لما كانت بظاها معارضة بأخبار كثيرة صحيحة صريحة في بقاء النفس أبداً ، وكذلك الجنة والنار وأهاليهما ، من غير أن يطرأ عليهم العدم ، ومعمولة بها عند السلف ، شكر الله مساعيهم الجميلة ، كالصدوق وأضرابه من السلف الصالح^(١) حيث اعتقدوا بقاء النفس دائماً ، وذكروا لاثباته تلك الاخبار ، وجب تأويلها بما يوافق تلك الاخبار جمعاً بين الأدلة^(٢)، والا فبقاؤها على ظاها واطراح غيرها مع كونه أكثر وأقوى، ليس من العكس بأولى .

كيف وهو مؤيد بأدلة عقلية قطعية دالة على امتناع اعادة المعدوم ، حتى

(١) فالامر ان بنى على التقليد، فتقليدهم أولى لقرب عهدهم من المعصوم، وصفاً ذهنهم وغاية تتبعهم وكمال تصلبهم « اولئك آباءى فجننى بمثلهم » وان بنى على ما هو مقتضى الأدلة العقلية والنقلية ، فالحال كما عرفت ، فخذ الفطنة بيدك ولا تكن من الغافلين . « منه » .

والعجب من الفاضل المجلسى حيث يقول: ان القول بوجود قديم سوى الله مخالف لاجماع الامة ، مع أنه لا يفهمون العامة من الحادث والتقديم مارامه وأمثاله، لان للحدوث انحاء من المعانى والمصاديق ، مع هذا هو يذهب الى نفي تجرد الارواح وفنائها بقاء الابدان ، مما تلقاه بالقبول جسم غفير من الفحول وجمع كثير من ذوى الاحلام والعقول . « منه » .

(٢) اذ الجمع مهما أمكن أولى من اطراح بعضها رأساً « منه » .

كاد أن يكون المطلب بديهيًا، ولذلك قال كثير، منهم «ابن سينا» في التعليقات :
ان تلك الادلة تنبيهات على المطلب ، والا فاصله بديهي فطري تشهد به الفطرة،
وانكاره يوجب رفع الاعتماد عن حكم العقل رأساً .

وبالجملة أخبار أبدية النفوس مع كونها مؤيدة بتلك الادلة غير قابلة للتأويل
لكونها ناصية بالباب ، بخلاف النادرة الدالة بعمومها على خلافها فوجب
تخصيصها بها ، اذ التخصيص ^(١) في كلامهم غير عزيز ، على ما اشتهر أنه مامن
عام الا وقد خصص ، حتى هذا .

فيمكن أن يكون المراد انه تعالى، يصير بعد فناء العالم الجسماني، واحداً
لاشياء معه في ذلك العالم ، كما كان قبل ابتدائه ، بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا
زمان ، كذلك يكون بعد فئاته ، لان انعدام ماهو موضوع لما هو راسم للزمان ،
يستلزم انعدامه، واذا انعدم انعدمت الاجال والاوقات، وزالت السنون والساعات
فلاشياء من هذا العالم موجوداً الا الله، فالحصر اضافي .

واعلم أن العالم قد يطلق ويراد به ماسوى الواجب ، وقد يراد به العالم
الجسماني ، وعلى الاول يمكن أن يحمل العالم في كلامه عَلَيْهِ السَّلَامُ ، على كل واحد
من أجزائه اطلاقاً لكل على الجزء، أو لانه قد يطلق عليه العالم أيضاً .
ففي هذه الصورة يتأني هذا التأويل ، وان كان خلاف الظاهر ، لكن تأويله
اذا دل القاطع على خلافه أمر متحتم عندهم، وأما على الثاني، فمؤنة هذا التأويل
مرفوعة عنا، وبمثل هذا تندفع المناقاة بين هذا الخبر وأمثاله وبين اخبار أبدية

(١) الشيء اذا ورد في كلامهم مطلقاً تارة ومقيداً اخرى، يحمل مطلقه على مقيده ،
وفناء العالم في هذه الخطبة ورد مطلقاً وقد ورد مقيداً في بعض الاخبار ، فوجب حمله
عليه واجراء حكمه عليه، لان الاخبار المجملة تحكم عليها الاخبار المفصلة، كما هو المروى
عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام «منه» .

النفوس كما مرت .

فذكر ثم تفكر مع التوجه اللايق والتجرد الفائق ليتجلى عليك^(١) وجه الحق عن جلباب البيان ، وينجلي لك صبح الصدق عن أفق العيان ، والله المستعان وعليه التكلان .

ثم قال قدس سره : أو المراد البقاء ذاتاً وصفة ، بحيث لا يتطرق اليه تغير وتحول من هيئة الى هيئة ، ومن حال الى حال ، ومن صفة الى صفة ، وكل من سواه في معرض الزوال والفناء والتغير ، ويدل عليه صحيحة ابن أبي يعفور التي رواها ثقة الاسلام والصدوق رحمهما الله ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، وغيرها من الاخبار^(٢) .

أقول : هذا هو الصحيح ، وبه يجمع بين الايات والروايات المتعارضة بحسب الظاهر ، وقد مرت صحيحة ابن أبي يعفور ، وهو قدس سره قال في شرحه على الاصول : ان الغرض منها أن دوام الجنة والنار وأهلها وغيرها ، لا ينافي آخريته تعالى ، واختصاصها به ، فان هذه الاشياء دائماً في التغير وهو تعالى باق من حيث الذات والصفات أزلاً وأبداً^(٣) .

الوجه الثاني : أن يكون المراد بالاول القديم ، لالاسبق ، وبالآخر الابدي ، وبه فسرها أكثر المحققين ، وعلى هذا ، لا ينافي أبدية الجنة وأهلها^(٤) .

أقول : لا وجه لهذا التخصيص ، فانه كما لا ينافي أبديتهما ، كذلك لا ينافي أبدية النار وأهلها وأبدية النفوس الناطقة مطلقاً من الجن والانس وغيرها .

(١) وبما قررنا ظهر انه لا يمكن أن يراد بآخريته تعالى ، أنه الموجود بعد الاشياء بأحد المعنيين ، وان أمكن أن يراد بأوليته أنه الموجود قبلها بأحد المعنيين فافهم «منه» .

(٢) الفرائد الطريفة ص ١١٠ .

(٣) مرآة العقول ٤١/٢ .

(٤) الفرائد الطريفة ص ١١٢ .

الوجه الثالث : أن يكون المراد بالاولية العلية ، أي : هو علة العال ومبدء المبادئ ، وبالاخرية الغائية ، أي : هو غاية الغايات كما هو مصطلح الحكماء ، أو هو منتهى سلسلة العلل ذهنياً ، فانك اذا فتشت عن علة شيء ، ثم عن علة علته وهكذا ينتهي بالاخيرة اليه تعالى ، فعلى هذا الوجه يكون اوليته تعالى ، عين آخريته وتختلفان بالاعتبار .

الوجه الرابع : أنه مبدءاً سلوك العارف ومنتهاه ، فان بتوفيقه يبتدأ واليه ينتهي ، اذ أنه أول الاشياء معرفة وأظهرها ، ومنتهى مراتب الكمال بالنظر الى كل استعداد وقابلية . وقيل : هو الاول باحسانه والآخر بغفرانه^(١) . هذا .

وأما ما قيل في الجواب عن كريمة « كل شيء هالك الا وجهه » بعد أن أورد عليه بأن الجنة والنار دائمتان وأهاليهما ، فكيف يصح كل شيء هالك ، من أن في الكلام محذوفاً ، تقديره كل شيء حي هالك ، لان الجنة والنار ليستا بحيتين . ثم قال : فان قلت بأي دليل قدرت ؟

قلت : بقريئة هالك ، لان الهالك لا يوصف به الا الحي . وفيه ان هذا الجواب لا يدفع كلا جزئى السؤال^(٢) ، لان أهاليهما أحياء ، وبعضهم يخصصها من آية الهالك جمعاً بين الادلة .

وقال الطبرسى رحمه الله : المعنى كل شيء فان بائد الازاته ، وهذا كما يقال : هذا وجه الرأي ووجه الطريق ، ثم قال : وفى هذا دلالة على أن الاجسام تفنى ثم تعاد ، على ما قاله الشيوخ في الفناء والأعادة . وعن ابن عباس : اى كل

(١) الفرائد الطريقة ص ١١٢ - ١١٣ .

(٢) لانه بمعنى الموت وهو لا يوصف به الا الحي ، لانه عدم الحياة عما من شأنه

أن يكون حياً ، وفيه خلاف مشهور «منه» .

شيء هالك الاما يريد به وجهه ، فانه يبقى ثوابه^(١) .
وقيل : ان المعنى ، كل شيء هالك ، وانما وجوده وبقاؤه وكماله بالجهة
المنسوبة اليه سبحانه ، فانه علة لوجود كل شيء وبقائه وكماله ، ومع قطع النظر
عن هذه الجهة ، فهي فانية باطلة هالكة .
وقيل : ان المعنى كل شيء هالك ، أي : باطل الادينه الذي يتوجه به اليه
سبحانه ، وكل ما أمر به من طاعته ، وقدوردت أخبار كثيرة على هذا الوجه .
وقيل : ان المراد بالوجه الانبياء والاصياء عليهم السلام لان الوجه ما يواجه به
عباده ويخاطبهم بهم عليهم السلام ، واذا أراد العباد التوجه اليه تعالى ، يتوجهون اليهم
وبه أيضاً وردت أخبار كثيرة .
وقيل : ان الضمير راجع الى الشيء ، أي : كل شيء بجميع جهاته باطل
وفان الواجهه الذي به يتوجه الى ربه ، وهو روحه وعقله وحل معرفة لله منه
التي تبقى بعد فناء جسمه وشخصه ، وهو أيضا مروى عنهم عليهم السلام .
وقال البيضاوي : كل شيء هالك الواجهه الاذاته ، فان ماعدها ممكن هالك
في حد ذاته معدوم .
وحاصله آيل الى ما أو مانا اليه أن المراد بهلاك كل شيء ، انه هالك في حد
ذاته لضعف الوجود الامكاني ، فالتحقق بالهالك المعدوم ، كما تدل عليه صيغة
الفاعل فانها ليست بمعنى الاستقبال على معنى أنه سيهلك ، بل هو على حقيقته
من معنى الحال فان سلسلة الممكنات لضعف وجوداتها الغيرية هالكة في حدود
ذواتها أزلا وأبداً .
وقد أشار اليه بهمنيار في التحصيل وغيره حيث قال : كل ممكن بالقياس
الى ذاته باطل وبه تعالى حق ، كما يرشد اليه قواه تعالى : « كل شيء هالك

الاجهه» فهو آناً فآناً يحتاج الى أن يقول له الفاعل الحق «كن» ويفيض عليه الوجود ، بحيث لو أمسك عنه هذا القول والافاضة طرفة عين ، لعاد الى البطلان الذاتي والزوال الاصلي ، كما أن ضوء الشمس لوزال عن سطح المستضيء لعاد الى ظلمته الاصلية ، فله الحمد انه مالك هو باق وغيره هالك .

وفي كتاب التوحيد عن أبي عبدالله عليه السلام في كل شيء هالك الاوجهه ، قال : من أتى الله بما أمر به من طاعة محمد والائمة من بعده ، فهو الوجه الذي لا يهلك ثم قرأ «من يطع الرسول فقد أطاع الله»^(١).

وفيه عنه عليه السلام ، أنه سئل عن الاية ، قال : كل شيء هالك الا من أخذ طريق الحق^(٢).

وفي المحاسن مثله ، الا أن في آخره : من أخذ الطريق الذي انتم عليه . وفي الكافي عن الحارث بن المغيرة النصري ، قال سئل أبو عبدالله عليه السلام عن قوله «كل شيء هالك الاوجهه» فقال : ما يقولون ؟ قلت : يقولون يهلك كل شيء الاوجه الله ، فقال : سبحان الله ، لقد قالوا قولاً عظيماً ، انما عنى بذلك وجه الله الذي يؤتى منه^(٣).

قيل : لما كان مرادهم فناء كل شيء غير ذاته ، فاستعظمه وأنكره عليه السلام اذ من المخلوقات ما لا ينفي ، وهو بعيد ، لان الظاهر من الاية على مفسره الامام عليه السلام ، أن أهل كل مذهب من المذاهب الباطلة هالك الا أهل مذهب الحق ، وهم الذين توجهوا الى الله بارشاد الانبياء والاصياء عليهم السلام ، فانهم وجه الله الذي من توجهه اليه توجه الى الله ، وصار من أهل النجاة .

(١) التوحيد ص ١٤٩ ، ح ٣ .

(٢) التوحيد ص ١٤٩ ، ح ٢ .

(٣) اصول الكافي ١٤٣/١ ، ح ١٠ .

فالمراد بالهلاك ما يقابل النجاة ، كما يقال : فرقة ناجية ، وفرقة هالكة ، لا ما يقابل الحياة وهو الموت ، وعلى هذا فلا دلالة في الآية على بقاء شيء ولا على فنائه . وأما وصفه عليه السلام قولهم بالعظم ، فالظاهر أنه لا يثبتهم له سبحانه وجهاً كوجوه البشر ، ومن قال ذلك فقد كفر ، والله تعالى أعلم وأبصر .

قاعدة فيها فائدة

لما كانت الدراية مقدمة على الرواية ، فمتى ورد عليك قولان متناقضان وحكمان متنافيان ، فاعرضهما على قانون عقلي ، وزنهما بميزانه ، فانه المتكفل والحاكم في النقلات^(١) لاحتياجه اليه وانتهائه بالآخرة اليه ، فما وافق منهما حكماً عقلياً وبرهاناً يقينياً ، فاعتقده ودن به ، وأول الآخر اليه .
وذلك كما في « الرحمن على العرش استوى »^(٢) و« يدالله فوق ايديهم »^(٣) ، فانهما ينافيان بظاهرهما آية التنزيه ، وقد عارضهما أيضاً الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى ، وكونه ذا جارحة ، فوجب تأويلهما اليهما ، بجعل الاستواء عبارة عن الاستيلاء ، كما في قوله :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهوراق
أوبجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك ، وكذا الحال في سائر الآيات والروايات وهذا مما اتفق عليه قاطبة الاولين والآخرين من الحكماء والعلماء الراسخين ، فان طريقتهم المسلوكة ، تأويل الظاهر اذا دل القاطع على خلافه وهنا قد دل الدليل العقلي على امتناع إعادة المعدوم ، مع ما يؤيده من الآيات

(١) اذ لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي « منه » .

(٢) سورة طه : ٥ .

(٣) سورة الفتح : ١٠ .

والروايات الكثيرة ، فما ورد من الروايات المنافية لها بظواهرها ، وجب تأويلها اليها .

خاتمة

اعلم أيديك الله ، تعالى أيها الاخ العزيز أن القدر الضروري من الدين ، والذي يجب أن يكون عليه من كان من المسلمين ، هو الايمان بالمعاد البدني ، على وجه أنى به صاحب الشريعة على صانعها وآله السلام ، ايماناً مجملاً من غير بحث وفحص عن الحقيقة والكيفية .

فمن آمن بمجرد ذلك وصدق به موثقاً قلبه لسانه من غير أن يبحث عن كيفيته هل هو بجمع الاجزاء المتفرقة او بايجادها من كتم العلم ؟ ومن امتناع اعادة المعدوم وامكانها السى غير ذلك مما يتعاق بأحوال المعاد البدني ، فهو مؤمن ، ولا حاجة الى التنقيش وتحقيق الدليل .

بل ربما يورث ذلك له شبهة يضل فهمه عن جوابها لوضوحها وخفائه ، فيصبر من التائبين المتحيرين ، بل من الملحدين المنكرين مع وضوح الامر وظهوره «أرلم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين* وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال» فهذا تلقين للدليل على صحة البعث والاعادة ، فان من كان قادراً على الانشاء فهو على « من يحي العظام وهى رميم* قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل شىء عليم»^(١) الاعادة أقدر ، لكونها من الابداء أسهل .

ولذا قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام : « أفيعجز من ابتدى به من لاشىء ، أن يعيده بعد أن يبلى ، بل ابتداءه أصعب عندكم ^(٢) من اعادته » . وفى الاحتجاج

(١) سورة يس : ٧٧ - ٧٩ .

(٢) فيه رد على الذين زعموا أنه تعالى لا يحدث شيئاً الا من أصل قديم وهو المادة ←

عنه عليه السلام : انه تعالى على اعادة من بلى أقدرًا . ثم قال : « أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم » (١) .
 أي اذا كان خلق السموات والارض أعظم وأبعد في أوهامكم وقدركم أن تقدروا عليه من اعادة البالي ، فكيف جوزتم من الله خاق هذا الاعجب عندكم والاصعب لديكم ، ولم تجوزوا منه ما هو أسهل عندكم من اعادة البالي ، فامكان وجود النشأة الاخرى ، يعلم بالقياس على النشأة الاولى بالطريق الاولى ، فان العلم والقدرة في طرف الفاعل والقبول والاستعداد في جانب القابل كلها متحققة ذاتية ، وما بالذات يأبى أن يزول أو يتغير .

قال علي بن الحسين عليه السلام : العجب كل العجب لمن أنكر النشأة الاخرى وهو يرى النشأة الاولى ، ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون «أي حسب الانسان أن لن نجتمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه» (٢) .

فهذا انكار منه تعالى على منكري البعث الذين ظنوا أنه تعالى لن يعيدهم بعد أن صاروا رفاتاً الى ما كانوا عليه أولاً ، فكفى عن البعث بجمع العظام ، وقال : بلى نجتمعها ، ونحن قادرون على أن نسوي بنانه على ما كانت عليه ، وان دقت عظامها وصغرت ، ومن قدر على جمع صغار العظام فهو على جمع كبارها أقدر .

وفي قصة أصحاب الكهف دلالة واضحة على امكان القيامة ، فان من توفي نفوسهم وأمسكها ثلاثمائة سنين حافظاً أبدانها عن التحلل والتفتت ، ثم أرسلها

— قالوا لا يخلو من أن يكون خلق الاشياء من شيء أو من لا شيء ، فاشار عليه السلام الى أن ترديدهم باطل ، اذ تقيض من شيء ، لامن لا شيء ، لامن شيء « منه » .

(١) سورة يس : ٨١ .

(٢) سورة القيامة : ٣ - ٤ .

اليها ، قدر أن يتوفى نفوس جميع الناس ممسكاً ايها الى أن يحشر أبدانهم فيردها عليها ، ولذلك قال « وكذلك أعتزنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها » (١) :

بان أمر الاله واختلف الناس (٢) فداع الى ضلال وهاد

والسذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

يعنى : ان البرية تحيرت في المعاد الجسماني ، والنشور الذي ليس بنفساني وفي أن أبدان الاموات كيف تحيي من الرفات ، فالطبيعيون منهم لما زعموا أن النفس : اما جسم أو جسماني واعتقدوا أن المعدوم لا يعاد ، أحاولوا المعاد مطلقاً . والالهيون منهم لما قالوا بتجردها وبقاتها بعد خرابه مع قولهم بامتناع اعادة المعدوم حصروه في الروحاني فقط على ماهو المشهور منهم .

ولكنه غلط مشهور لأصل له ، فان بعضهم كالمعلم الثاني فسى شرحه على رسالة زيتون الكبير ، قال : وأما المعاد ، فقدورد به الشرع ونحن نتبع على وفق ما أمر به الشرع والنبي ، وهو منقسم الى لذات عقلية ولذات جسمية .

وكذلك ابن سينا في الشفا قال بهما جميعاً ، حيث قال : يجب أن يعلم ، أن المعاد منه ماهو منقول عن الشرع ولاسبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة ، وهو الذي للبدن عند البعث ، وقد بسطت الشريعة الحققة التي أتانابها سيدنا ونبينا ومولانا محمد صلوات الله وسلامه عليه ، حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ، ومنه

(١) سورة الكهف : ٢١ .

(٢) يعنى بعضهم لايقول بالمعاد الجسماني وبعضهم يقول به ، وأما القول بأن المراد أن أمر الله ظاهر في تقديره وحكمه بالموت على العبادة ، ولكن الناس مختلفون ، فمنهم من يدهو الى حرص الدنيا فيقتدى به فيفضل ، ومنهم من ترك الدنيا وزخارفها فيقتدى به فيهتدى ، والا فلاوجه لاطلاق لفظ المعاد على الباقي « منه » .

ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقائيس
للانفس ، وان كانت الانفس منا تقصر عن تصورها .

وفيه أن القول بامتناع وجود بعد غير متناه ، مع القول بأن أفراد النفوس
الانسانية غير متناهية كما هو مذهبهم ، يتفايان القول بالمعاد الجسماني .

ونقل عن جالينوس الحكيم أنه توقف ، فقال : لم يظهر لي أن النفس هل
هي عين المزاج ، فعند فناء البدن تبطل ولا تعود ، لامتناع اعادة المعدوم ، أم هي
جوهر باق بعد فساده ، فيكون المعاد ممكناً .

وأما من لم يقل بتجردها من أهل الملل ، فالمعاد عندهم منحصر في الجسماني
لكن قال بعضهم : ان الله يعلم الجسم ، ثم يعيده ، وامتنع الباقون منهم عن ذلك
لامتناع اعادة المعدوم الصرف ، فقال فريق : انه تعالى يفرق أجزائه ثم يؤلفها ،
وقال آخرون : اذا عدم الشيء بقيت ذاته المخصوصة ، فعند العود يعطيها الله
الوجود .

وأما القائلون بتجردها منهم ، فذهبوا الى الجسماني ^(١) والروحاني معاً ،
جمعاً بين الشريعة والحكمة ، وهو المذهب المنصور ، وحاصله : ان الجسم بعد
تفرق أجزائه يعاد بجمعها ، فيعاد اليه النفس الباقية المتعلقة بغيره من الاشباح المثالية
مادامت في عالم البرزخ ، فالمذاهب في المعاد خمسة لا غير ، والحق هو المذهب
الاخير .

وأما القول بأن المعاد الروحاني ، لما كان مما لا يفهمه كثير من الناس ، فذكروا
الجسماني تمثيلاً له من باب تشبيه المعقول بالمحسوس .

فتكذيب للانبياء ██████████ ، لانه حينئذ لا يكون خبرهم مطابقاً للواقع . على أن

(١) المراد بالمعاد الجسماني ، جمع الاجزاء المتفرقة ، والمراد بالروحاني وجود

الروح بعد خراب البدن وموته ، كذا قال الدواني في حاشية الحاشية القديمة « منه » .

التمثيل انما يصح أن لو أفاد المطلوب، وهذا التمثيل يصرف العقل عن فهم ما هو المقصود ، لان مفهومه مناف للمطلوب ، فلا يجوز التمثيل به ، فهذا أنموذج عن أحوال المعاد المشهورة .

واما الاستقصاء فيها فمما يتعلق بكتب الكلامية ، فمن أراد ذلك فليطلبه من هناك أعاذنا الله وإياك من الضلالة والغواية ، وأرشدنا وإياك الى ما فيه صلاحنا في البداية والنهاية .

هذا جملة ما خطر بخاطري الفاتر وذهني القاصر ، على وجه الاستعجال ، والعلم عند الله وعند أهله محمد وآله خير آل ، والحمد لله على كل حال ، والصلاة على نبيه وآله ما بقي الغدو والاصال .

وختم بتوفيق الله وتأيده في شهر الله المعظم شهر رمضان في أواسط ليلة عشرين من سنة ست وأربعين ومائة وألف من الهجرة النبوية المصطفوية عليه وآله الف سلام وتحية ، على يد محرره الفقير الى رحمة ربه الغنى محمد بن الحسين بن محمد رضا المازندراني المشهور باسماعيل صانه عن الحدثنان ونوابب الدوران مع توزع البال لاختلال الاحوال . والحمد لله اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً .

وتم تصحيح وتحقيق هذه الرسالة في (٥) جمادي الثاني سنة (١٤١١) هـ ق في بلدة قم المقدسة على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه .

رسالة
في بيان الشجرة الخبيثة

للعامة المحقق العارف
محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازن بن ابي الخاجوي
المؤلف سنة ١١٧٣ هـ

محقق
السيد مهدي الزجاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لقد سئلت عن هذه المسألة غير مرة ، فصار هذا وماسياتي فسي آخرها سبباً
موجباً لتحريرها .

فأقول وأنا العبد الذليل الانس بربه الجليل محمد بن الحسين المشتهر
باسماعيل : في تفسير علي بن ابراهيم في قوله تعالى « مثل كلمة خبيثة كشجرة
خبيثة اجنتت من فوق الارض مالها من قرار » (١) عن الباقر عليه السلام : كذاك الكافرون
لا تصعد أعمالهم الى السماء وبنو امية لا يذكرون الله في مجلس ولا في مسجد ،
ولا تصعد أعمالهم الى السماء الا قليل منهم (٢) .

يعني : انهم يذكرون الله في المجلس والمسجد وتصعد أعمالهم الى السماء
وهو كناية عن بلوغها الى درجة القبول ، كما أن صعودها كناية عن عدم قبولها .
ومن البين أن من هذا شأنه ليس بملعون ولا مطعون ، فما ورد في بعض
الروايات والزيارات لعن الله بني امية قاطبة :

فاما محمول على الاكثر منهم ، كما يفيد صريح الخبر ، لوجود استثناء

(١) سورة ابراهيم : ٢٦ .

(٢) تفسير القمي ١ / ٣٦٩ .

قليل منهم .

أو على كل من كان منهم في زمن ورود اللعن ، أو يكون بصفتهم وسمتهم منهم ومن غيرهم ، فربما كان شخص من قوم وايس منهم .
وربما لم يكن من قوم وهو منهم : سلمان منا أهل البيت ، من أحبنا فهو منا أهل البيت ، قيل : منكم ؟ قال : منا والله ، أما سمعت قول ابراهيم « فمن تبعني فانه مني »^(١) .

من اتقى منكم وأصلح فهو منا أهل البيت ، قيل : منكم أهل البيت ؟ قال : منا أهل البيت ، قال فيها ابراهيم « فمن تبعني فانه مني »^(٢) .
الاول باقري ، والثاني صادق عليه السلام .

والوجه في ذلك أن من تشبه بقوم فهو منهم « يا نوح انه ليس من أهلك »^(٣) سلبه عنه لكفره وهو ابنه .

فاذن مناط الحكم مايؤول الى الشخص نفسه من اعتقاداته وأعماله وأقواله وعليه جزاؤه ان خيراً فخيئراً وان شراً فشرأ « من يعمل سوءاً يجزبه »^(٤) .
وعلى هذا فيصح أن يكون شخص من بني امية نسباً ، ولا يكون منهم اعتقاداً فلايشمله هذا اللعن لانتفاء ما يسوجه ، لانهم ليسوا ملعونين مسن حيث ذواتهم وانتسابهم الى بني امية ، بل انما لعنوا لماهم عليه من الاعتقاد والقول والفعل ، فكل من كان عليه فهو منهم وان لم يكن منهم ، وكل من لم يكن عليه فليس منهم وان كان منهم .

(١) سورة ابراهيم : ٣٦ .

(٢) تفسير العياشي ٢/٢٣١ .

(٣) سورة هود : ٤٦ .

(٤) سورة النساء : ١٢٣ .

ففي رواية عبيد بن زرارة قال : دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وعنده البقباق فقلت له : جعلت فداك رجل أحب بني امية أهو معهم ؟ قال : نعم ، قال قلت : رجل أحبكم أهو معكم ؟ قال : نعم ، قلت : وان زنا وان سرق ، قال : فنظر الى البقباق فوجد منه خفلة ، ثم أومى برأسه نعم ^(١) .

هذا ، ويؤيد الاحتمال الثاني ماورد عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى « الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دارالبوار جهنم يصلونها وبش القرار » ^(٢) انها نزلت في الافجرين من قريش بني المغيرة وبني امية . فأما بنو المغيرة ، فقطع الله دابرههم ، وأما بنو امية ، فمتعوا الى حين ، ثم قال : ونحن نعمة الله التي أنعم بها على عباده ، وبنا يفوز من فاز ^(٣) . ومثله عن أمير المؤمنين عليه السلام .

فانه يستفاد من قوله « وأما بنو امية فمتعوا الى حين » ان المراد بالملعونين منهم هم الذين متعوا الى زمان انقراض دولتهم المنحوسة الذين بدلوا تلك النعمة وعدلوا عنها لامطلقهم .

وان كانوا مؤمنين مبتغيين لملك النعمة ، فانهم كغيرهم مكلفون مأمورون بالايمان فمن آمن منهم وحسن ايمانه فهو ناج لايسوغ لعنه ، كما يستفاد من الخبر . فان من يذكر الله فيهما ^(٤) وتصعد أعماله الى السماء كيف يجوز لعنه ؟ وهو صحيح الاعتقاد مؤمن مصدق لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم .

وليس فسي الاخبار مايدل على أنهم بأسرهم ، بحيث لايشذ منهم فرد الى

(١) اختيار معرفة الرجال ٦٢٧/٢ ، برقم : ٦١٧ .

(٢) سورة ابراهيم : ٢٨ .

(٣) تفسير القمي ٣٧١/١ .

(٤) في المجلس والمسجد ، كما سبق في الحديث الاول « منه » .

انقراض زمان التكليف من الهالكين المستحقين اللعن ، بل فيها مايدل على خلافه
كما سبق .

فماكان لمؤمن ولا مؤمنة اذا و افا مؤمناً أو مؤمنة منهم أن يقول : هذا من بني امية
وقاطبتهم ملعون فهذا ملعون ، ليداخله شك في ايمانه ويذهب به الى الارتداد ،
أعازنا الله من موبقات الايمان .

فهذا هو السبب المقدم لنا على تحرير هذه المسألة .

وقد بلغنا من ثقات السادة أن قبل زماننا هذا بخمسين سنة أو أكثر، سأل واحد
من بني امية في مدينة بغداد فاضلاً^(١) من فضلائنا الامامية كثر الله أمثالهم ، عما
ورد في طريقتنا من لعنهم قاطبة ، كان السائل من أهل الايمان .

فأجابه الفاضل بوروده فيه واعتذر بذلك ، وقال ما أقول اذا كان قد ورد .
فأقنط الرجل المسكين وآيسه ، ولم يأول الحديث ، ولم يشرح له مايسكن
فؤاده أريشفي كباده^(٢) ، وهذا من مثله منكر يورث تيشيس المكلف ، وقد ورد
النهى عنه بالاضافة الى كل عالم .

وتم استنساخ وتصحيح هذه الرسالة الشريفة عن نسخة المؤلف بخطه الشريف
في (١٥) جمادي الثاني سنة (١٤١١) هـ في بلدة قم المقدسة على يد العبد
السيد مهدي الرجائي عفي عنه .

(١) المراد به الفاضل الخوانساري جمال الملة والدين قدس سره « منه » .

(٢) بالضم وجع الكبد « منه » .

رسالة في الجبر والتفويض

للعالمه المحققه العاريف
مخدا سماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازني الهندي الخاجوي
الموتى سنة ١١٧٢هـ

تحقيق
السيد مهدي الرجائي

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذي أمرنا بما يصحنا وينفعنا تخبيراً ، ونهاننا عما يفسدنا ويضرنا في ديننا ودنيانا تحذيراً ، وكلفنا بعد ما ما كنا ما هو أمملك به منا باطفه يسيرا ، ووضع تكليفه عنا حين ما أخذ مناطه منا بل لم يكلفنا باحسانه عسيرا ، وأعطانا بفضلته وكرمه على قليل من أعمالنا ثواباً جزيلاً وأجرأ كثيراً .

والصلاة على خير خلقه سيدنا محمد المبعوث على العالمين بشيراً ونذيراً وعلى آله الذين قاموا مقامه فدلوا على الحق كما دل ، فكان كل منهم في وقته سراجاً وقمرأ منيرا .

وبعد : يقول العبد الأنس بمولاه الجليل محمد بن الحسين بن محمدرضا المشهور باسماعيل سقاها الله من رحيقه المختوم ، وكشف عليه من بواطن العلوم : لما انتهت النوبة في مطالعتنا كتاب نهج البلاغة الى باب المختار من الحكم والادب ، وذلك بعد ما فرغنا عما فيه ، وجدنا فيه كلاماً موجزاً جامعاً لاثبات أمر بين الامرين ، ونفي القول بالجبر والتفويض ، المستلزم للكذب والمين .

فأشار مشيرنا اشارة عقلية الى كشف صحاب ستره ، ليكون ذلك وسيلة بدور بدره وظهور قدره ، فانه بحر عميق وكلام دقيق صدر من مصدر التحقيق علي

صدر الدين بل كعبة اليقين سلام الله عليه وعلى آله وأولاده المعصومين الى يوم الدين .

حيث قال : وقد سئل عن معنى قولهم « لاحول ولاقوة الا بالله » : انالانملك مع الله شيئاً ، ولانملك الا ما ملكنا فمتى ملكنا ما هو املك به منا كلفنا ، ومتى أخذنا منا وضع تكليفه عنا (١) .

في الاسمين من لاحول ولاقوة خمسة أوجه من الاعراب مشهورة : فتحهما ورفعهما لكونه جواب قولهم أبغير الله حول وقوة ، فرفع بالابتداء مطابقة للسؤال وفتح الاول ونصب الثاني ، وفتح الاول ورفع الثاني ، بالعكس .

وكلمة « لا » على الوجه الاول في الموضعين لنفي الجنس « ولاقوة » عطف على حول ، عطف مفرد على مفرد ، وخبرها محذوف ، أي : لاحول ولاقوة موجود الا بالله .

أوعطف جملة على جملة ، أي : لاحول الا بالله ولاقوة الا بالله ، فحذف خبر الجملة الاولى استغناءً عنه بخبر الجملة الثانية ، فاندفع الاشكال المشهور ، وهو أن الاستثناء على الوجه الاول راجع في المعنى الى الجمليتين ولا يصح لفظه ، لان « الا » الواحدة لا يستثنى بها من شيئين .

وأجاب عنه الشيخ ابن حاجب بأن الحول والقوة لما كانا بمعنى ، صح رجوع الاستثناء اليهما ، لتنزيلهما منزلة شيء واحد .

وهذا الذي ذكره تفسير بعض اللغويين : ان الحول هو القوة ، والقوة هي الحول ، فهما مترادفان .

وقيل : المراد به هنا الحركة ، يقال : حال الشيء يحول اذا تحرك ، والمعنى لاحركة ولاقوة ولااستطاعة على التصرف الا بمشية الله .

وقيل: الحول الحيلة بمعنى قلب الفكر للاهتمام الى المقصود . وظاهر كلام سيدنا أمير المؤمنين سلام الله عليه يعطي أن الحول بمعنى الملكية والتصرف ، والقوة عبارة عن التكليف ، كما سنشير اليه انشاء الله العزيز .
وروي عن ابن مسعود أنه قال : معناه لاحول عن معصية الله الابعصمة الله ، ولاقوة على طاعة الله الا بمعونة الله .

وفي كتاب التوحيد للمصديق عن الباقر عليه السلام ان الحول هنا بمعنى التحول والانتقال ، والمعنى لاحول لنا عن المعاصي ولاقوة لنا على الطاعات الا بتوفيق الله سبحانه . (١)

وفي كتاب معاني الاخبار باسناده الى جابر بن يزيد الجعفي عنه عليه السلام قال : سألته عن معنى لاحول ولاقوة الا بالله ، فقال : معناه لاحول لنا عن معصية الله الابعون الله ، ولاقوة لنا على طاعة الله الا بتوفيق الله عزوجل . (٢)

فعلى هذا فيكون وجه تقديم الحول على القوة أن التخلية مقدمة على التحلية فتخلية النفس وتحويلها من المعاصي الى الطاعات واعدادها لها مقدمة على تحليتها بالطاعات .

وفي الصحيفة الكاملة : اللهم ومن الضعف خلقتنا ، وعلى الوهن بنيتنا ، ومن ماء مهين ابتدأتنا ، فلاحول لنا الا بقوتك ، ولاقوة لنا الا بعونك .

الحول هنا بمعنى الحركة ، أي : لاحركة لنا في تحصيل خير الابقوتك ، ويجوز أن يكون بمعنى الاحتيال من حال حول بمعنى احتال اذا قدر على التصرف أي : لاقدرتنا لنا على التصرف الا بقوتك . والقوة تطلق على كمال القدرة ، ويقابلها الضعف .

(١) التوحيد ص ٢٤٢ ، ج ٣ .

(٢) معاني الاخبار ص ٢١ - ٢٢ .

ولما أنه تعالى مستند جميع الموجودات والمفوض على كل قابل ما يستعده ويستحقه ، فهو معط لكل ضعيف عادم القوة من نفسه كما له وقوته ، لم يكن للانسان قدرة على الحركة أو التصرف الا بقوته سبحانه ، ولا قوة الا بافاضة قوة استعداد هويقوى به عقله على القيام بأوامره تعالى ، والاجتناب عن نواهيه ، وهو معنى قوله « الا بقوتك » .

ومن هنا يعلم معنى قوله تعالى « قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً الا ما شاء الله ^(١) » قال النيشابوري: احتجت الأشاعرة بهذه الآية في مسألة خالق الاعمال، قالوا: الايمان نفع والكفر ضرر ، فوجب أن لا يحصل الا بمشية الله تعالى . وأجابت المعتزلة بأن المراد لا أملك لنفسي من النفع والضرر الا قدر ما شاء الله أن يقدرني عليه ويمكنني منه ^(٢) .

وقال أمين الاسلام أبو علي الطبرسي : في هذا الاستثناء دلالة على فساد مذهب المجبرة ، لان الاعمال لو كانت مخلوقة لله ، لما صح الاستثناء منه ، لان أحداً لا يملك عندهم شيئاً .

هذا وفي الحديث : لاحول ولا قوة الا بالله كمن كنوز الجنة . ولعل الوجه فيه أن في هذه الكلمة الشريفة تسليماً لقضاء الله وقدره ، واظهاراً للفقر اليه تعالى بطلب المعونة منه في جميع الامور ، وبراذاً لعجز البشر بسبب القوة والحركة في الخيرات والطاعات وصرف الشرور والسيئات عنهم ، واثباتهما للملك العلام توقيراً وتعظيماً له ، ودلالة على التوحيد الخفي .

لان من نفى الحيلة والحركة والقوة والاستعانة وتوفيقه لزمه القول بأنه لم على الحصر الحقيقي ، وبينه أنه بايجاده واستعانه وتوفيقه لزمه القول بأنه لم

(١) سورة الاعراف : ١٨٨ .

(٢) غرائب القرآن ودرغائب الفرقان للنيشابوري ٩٥/٩ .

يخرج شيء من ملكه وماكوته ، وانه لاشريك له تحقيقاً لمعنى المحصر ، وهذا هو حقيقة الايمان والعبودية الموجبة لدخول الجنة .

واعلم أن هذه الكلمة الشريفة يقال لها : الحوافة بتقديم اللام على القاف ، على ما ذكره الجوهري ، وغيره يقول الحوافة بتقديم القاف على اللام .

وبعد تقدم هذه الجملة نشرع في المقصود سائلين من الله الامداد والهام الاسداد فنقول : يشبه أن يكون منشأ السؤال أن هذه المقال يوهم الجبر ، ويخيل أن لافاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله ، كما تقتضيه اصول الجبرية والجهمية ممن كون ما عداه تعالى أسباباً عادية ، والممكنات بأسرها مستندة اليه من غير واسطة .

وذلك أنه يدل على نفي جنس الاحول والقوة المستلزم لنفي جميع أفرادها مما سواه ، وانحصارها جميعاً فيه ، لان انتفاء الطبيعة يستلزم انتفاء أفرادها ، اذ لا وجود للفرد مجرداً عنها ، كما لا وجود لها مجرداً عنه ، على ما هو الحق من وجود الكلي الطبيعي في الاعيان في ضمن أشخاصه ، فانفائها انتفائها .

ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه ، كما أن انتفائها انتفاؤه ، واللازم وجود الطباع المرسله في الاعيان وهو المثل ، وقد ثبت بطلانها .

ففيه عَلَيْهِ السَّلَامُ على غفلته عن قولهم «الابالله» فانه يفيد ثبوت حول لهم عن المعصية وقوة على الطاعة ، بتمليكه تعالى وتمكينه ، فان معناه لاحول ولاقوة بوجه الاحول وقوة أودعهما فينا وملكنا اياهما .

لان حولنا وقوتنا به واستطاعتنا منه ، اذا ولا اقداره ايانا وخلقه لنا أحياء أم نكن مالكين ولا متصرفين ، فنحن قادرون بعد اقداره ايانا ، وما لكون بعد تملكه وتمكينه ، فهذه الكلمة الشريفة تدل على نفي الجبر والتفويض .

شرح ذلك : ان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «ولانملك الاما ملكنا» كتنفسير لقواه «انا لانملك

مع الله شيئاً» وبيان لما يفيد المحصر .

ثم أخذ في الامر بين الامرين ، واطراح القول بالجبر والتفويض من البين ، أي : لما كانت مكنتنا وملكتنا بتمكينه وتمليكه ، فلانملك معه شيئاً ، ولاحول لنا ولاقوة الابيه ، فمتى ملكنا غريزة وعقلا وقوة وقدرة واستطاعة وآلة .

وبالجملة ماهو مناط التكليف ، كلفنا لياونا أينما أحسن عملا . ومتى سلبه منا كلا أو بعضاً ، وضع تكليفه بهذا القدرعنا ، مثلالصبي والمجنون ومن يجري مجراهما لما أخذ منهم ماهو مناط التكليف ، وضع عنهم التكليف ، والمستطيع بتكليف دون تكليف ، كلف بما استطاعه مادام استطاعه ، فواجد النصاب مكاف بالزكاة مادام واجداً ، فاذا أخذ منه النصاب رفع عنه التكليف بالزكاة ، وكذا حال القادر على الجهاد والمستطيع بالحج .

والحاصل أننا لانقدر معه تعالى على شيء ، ولانقدر الاعما ماأقدرنا عليه ، فمتى أقدرنا على ما هوأقدر به منا صرنا بذلك قادرين عليه ، فحينئذ يكلفنا به نحو أن يكلفنا بالنظر والزكاة والصلاة والحج والجهاد عند اقداره ايانا عليها بالعقل والمال والجوارح والاعضاء فحين ماأخذمنا العقل والمال والجوارح والاعضاء أسقط عنا التكليف بالنظر والزكاة والصلاة والحج والجهاد وماشاكل ذلك .

وبتقرير آخر : ما ينوط به التكليف ويدور عليه الاختيار أن يكون للبعدقوة فاعلية صالحة للفعل والترك يقال لها القدرة ، وقوة اخرى علمية يدركه للنفع والضرر والافه والشر في جانبي مايقدر عليه ، وقوة اخرى باعثة تطيعها القوة المسماة بالقدرة ، بحيث متى انبعثت الارادة لفعل أوترك بحسب ماأدر كنه النفس بقوتها الادراكية أطاعتها تلك القوة ففعلت أدركت .

فان حصل وجوب بعد تصور نفع مضمون أو مجزوم وانبعثت ارادة جازمة فذلك وجوب عارض لاحق لاينافيه امكان سابق .

والى هذه القوى وكونها مناطة للتكليف أشار عليه السلام بقوله « فمتى ملكنا ماهو

أمك به منا كلفنا ، ومتى أخذه منا وضع تكليفه عنا » مثلاً الصبي والمجنون لما أخذ عنهما القوة العلمية والعملية وضع عنهما التكليف ، لقبح تكليف العاجز والجاهل بما يتوقف على القدرة والعلم .

فدل دلالة واضحة على اختيار العبد وقدرته على ما يفعل ويترك ، وكونها مؤثرة فيه ، لان في صورة عدم تأثير القدرة والارادة من العبد لامعنى لتمليك الله اياه ماينوط به التكليف ، ولالوضعه عنه التكليف بأخذه منه ما هو مناطه ، اذ لا يتصور في هذه الصورة ماينوط به التكليف .

كيف ؟ والعبد حينئذ لا مدخل له في فعله وتركه الا كمدخلة الآلة فيما هي آلة له ، والفرق باثبات القدرة الكاسبة مما لامعنى له ، والذين يقولون بها لا يقولون معنى ما يقولون وستظهر سخاوته وسماجته انشاء الله العزيز وبالجملة يد الله فوق أيدينا ، فلاقدرة لنا مع قدرته ، وان كانت لنا قدرة بقدرته .

وتفصيل هذه الجملة : أنه تعالى أراد شيئاً وأردنا نقيضه ، وقع مراده تعالى دون مرادنا ، فلا نملك معه شيئاً ، لان قدرتنا وان كانت مستقلة بالتأثير ، الا أن قدرته تعالى فوق قدرتنا فلا تعارض ، والاستواء في الاستقلال بالتأثير لا ينافي التفاوت في القوة والشدة .

فأشار الامام عليه السلام بهذا الكلام الى دفع ما توهمته الجبرية ، أن العبد لو كان مستقلاً في فعله وأراد الله منه الطاعة وعمل هو بالمعصية ، لزم منه كونه تعالى مغلوباً ، وكون عبده غالباً ، وذلك لان المغلوبة انما تازم أن لو أراد الله ايجاد الطاعة وأراد هو ايجاد المعصية ثم وقعت المعصية .

وأما اذا أراد الله منه الطاعة على وجه التخيير ، بأن قال : ملكتك الفعل والترك وأقدرتك عليهما ، وأوجبت عليك أحدهما وان تركته عاقبتك ، فالحقاوية غير لازمة .

قال الله عزوجل : يا بن آدم أنا أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بسيئاتك مني ، عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك .
 وظاهر أن واهب القوة أقوى ، وهو بالحسنات التي هي آلة لها أولى ، لانه وهبها ليصرفها فيها ، فلما صرفها في السيئات وقد نهى عنه ، صار هو أولى بها منه ، لانه صرف الشيء في غير مصرفه ، فسرف وظلم به نفسه ، واستحق به العقاب .

والحاصل أن فعله تعالى في الطاعات أدخل وأشد تأثيراً من فعلنا فيها ، كما أن فعلنا في السيئات أدخل وأشد تأثيراً من فعله تعالى فيها ، وإذا ورد في كثير من الاخبار القدسية أنه تعالى أولى بحسنات عباده منهم ، وهم البق بسيئاتهم منه .
 ففي الكافي عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن الرضا عليه السلام أنه قال : قال الله عزوجل يا بن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ، وبقوتي أدبت فرائضي ، وبنعمتي قويت على معصيتي ، جعلتك سمياً بصيراً قوياً ، ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك ، وذلك أنني أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بسيئاتك مني ، وذلك أنني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون (١) .

والقول بأنه حينئذ لم يقع مراده تعالى ووقع مراد العاصي ، وكفى بذلك نقصه ، واهي إذا النقص انما يلزم أن لو كانت ارادته تعالى من مقولة ارادة العاصي ثم صارت مغلوبة ، ولو كانت من مقولتها لغلبت ، لكونها أقوى منها كما سبق .
 وبالجملة القول بالجبر وعدم تأثير القدرة والارادة ينافي التكليف المستلزم للثواب والعقاب والامر والنهي ، لان الثواب نفع مقارن للتعظيم ، والعقاب ضرر مقارن للاهانة ، ولا يتصوران مع الجبر ، والالكان سفهاً .

وكذا الامر والنهي ، لانهما عبارتان عن اعلام الناس بمصالح بعض الاعمال ومنافعها ، وبمفاسد بعضها ومضارها ، ليختار العبد ما فيه المصلحة والمنفعة ، ويترك ما فيه المفسدة والمضرة ، وظاهر أن ذلك في صورة الجبر وعدم تأثير الاختيار والارادة سفه وعبث ، تعالى الله ربنا عن ذلك .

ولذلك أثبت عليه السلام لنا قدرة مؤثرة في نفسها ، الا أنه نفى عنها التأثير في جنب قدرة الله القادر ، فلاجبر ولا تفويض بل أمرين أمرين .

واعلم أن حاصل معنى الجبر على مذاهب اليه الجهمية يرجع الى أن جميع أفعال العباد من الخير والشر والحسن والقبح مستند اليه تعالى ، من غير أن يكون لقدرتهم مدخل في أفعالهم أصلاً حتى بطريق الكسب .

وأما جمهور الاشاعرة ، فانهم يثبتون لهم كسباً ويقولون : ان تعلق قدرتهم وارادتهم سبب عادي ، لخلق الله تعالى الفعل فيهم ، من غير أن يكون منهم تأثيراً ومدخل في وجوده ، غير كونهم محالاً ومظاهر له ، وهذا يستأزم نسبة الظلم الى الله ، تعالى عن ذلك ، وسيأتي في ذلك كلام أبسط .

وحاصل معنى التفويض يرجع الى أن الله عزوجل بعد أن خاق الانسان وجوارحه وقواه ، وأرسل اليه الرسل مبشرين ومنذرين ليعبوا له النجدين بالوعد والوعيد ، سلم اليه أمره في أفعاله الحسنة والقيحة ، فهو مستقل فيها .

فهم ينكرون أن يكون لله تعالى صنع في أفعال عباده بالتوفيق والمخلدان ، حتى أن بعضهم يقولون : انه تعالى لا يقدر على منعهم وصرْفهم عن أفعالهم ، بل لا يقدر على إيجادها هو مقدور لهم ، وهذا وهن في سلطانه تعالى ، ومناف لقوله « وما تشاؤون الا أن يشاء الله » (١) .

وحاصل معنى الامر بين الامرين يرجع الى هداية الله ولطفه بالنسبة الى بعض

وتركها بالنسبة الى آخر، بحيث لا يصل الى حد الاجاء والجبر في شيء منهما .
مثلا يأمر عبده بأمر ، ويعده على فعله ، ويوعده على تركه ، ويمكن صدور
الفعل منه ، فقد تمت الحجة ولم يبق العذر ، ثم بعد ذلك يلاطف بزيادة الوهد
والايعاد ويتأكد الامر السابق ، الى غير ذلك من الملاحظات ، واذا لم يفعل تلك
الالطاف لا يفعله وتقديرها يفعله ، فليس في تركها الجاء .

وفي الكافي عن أبي طالب القمي ، قال قلت لابي عبدالله عليه السلام : أجبر الله العباد
على المعاصي ؟ قال : لا ، قلت : ففوض اليهم الامر ؟ قال : لا ، قلت : فماذا ؟
قال : لطف من ربك بين ذلك ^(١) .

وذكر عند أبي الحسن الرضا عليه السلام الجبر والتفويض ، فقال : ألا أعطيكم
في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ، ولا يخاصمكم عليه أحد الا كسرتموه ، قيل : ان رأيت
ذلك ، فقال : ان الله تعالى لم يطع باكراه ، ولم يعص بغلبة ، ولم يهمل العباد في
ملكه ، هو المالك لما ملككم ، والقادر على ما أقدرهم عليه ، فان ائتمر العباد بطاعته
لم يكن الله عنها صادراً ولا منها مانعاً ، وان ائثروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين
ذلك فعل ، وان لم يحل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه ، ثم قال عليه السلام : من
يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه ^(٢) .

وقد تكون الله تعالى بالنسبة الى بعض عباده زيادة اللطاف وعنايات تعينهم
على ترك المعصية وفعل الطاعة ، كما تشهد بذلك حال الانبياء والاصياء ، ولا
سيما اولوا العزم منهم ، فان اعتناهم تعالى بشأنهم من بدو فطرتهم الى وقت رحلتهم
كان ظاهراً .

وذلك اللطف الزائد : اما تفضل وهو غير واجب عليه ، فلا يجب فيه المشاركة

(١) اصول الكافي ١٥٩/١ ح ٨

(٢) التوحيد ص ٣٦١ ، ح ٧٠

أو مسبب من علمه تعالى بقبول المحل له دون غيره ، كما أشار إليه بقوله عزم من قائل « الله أعلم حيث يجعل رسالته » (١) .

هذا وقيل : ان الامر بين الامرين هو كون الفعل واقعاً بقدرة العبد واختياره ، وكون قدرته واختياره مستندين الى الله تعالى .

وقيل : هو كون الامور التكليفية مفوضاً الى العبد وغيرها بتقدير الله .

وقيل : هو كون الاسباب القريبة للفعل والترك بقدرة العبد ، والبعيدة كالجوارح والقوى والقدرة والاختيار بقدرة الله تعالى ، كالفعل يقع بقدرتين معاً والعبد ليس بمجبور في فعله ولا مستقل فيه ، بأن تكون الاسباب كلها مستندة اليه .

وقيل : هو كون العبد غير مجبور في جميع ما يتعلق به ولا مختاراً فيه ، بل يكون في بعضه كالموت والحياة مجبوراً ، وفي بعض آخر كالمعاصي والطاعات مختاراً .

وقيل : هو اقدار الله وتمكينه العبد في أفعاله وأعماله ، وأوامره له بالطاعة ونهيه عن المعصية ، وانزاله الكتب وارساله الرسل للترغيب والترهيب بالوعد والوعيد ، فهذا أمر بين الجبر والتفويض .

وهما في طرفي افراط وتفريط ، اذ الاول ايجاد الفعل في العبد ولاقدرة له على تركه والامتناع منه ، والثاني تسليم الله الامور اليه وابعثه له ما يريد ، بحيث لا تكون له قدرة على صرفه عنه ومنعه .

وبالجملة هذا أمر فهمه دقيق وعلمه أنيق ، لانقبس الامن مشكاة أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ، ولذلك تحير فيه العلماء من كل فرقة .

قال الفخر الرازي وهو امام الجبرية وقدوتهم : حال هذه المسألة عجيبة ، فان الناس كانوا فيها مختلفين أبداً ، بسبب أن ما يمكن الرجوع اليه فيها متعارضة فمفعول الجبرية على أنه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد

ومعول القدرية على أن العبد لو لم يكن قادراً على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي ، وهما مقدمتان بديهيتان .

ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على أن تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة للعبد ، واعتماد القدرية على أن أفعال العباد واقعة على وفق قصورهم ودواعيهم ، وهما متعارضتان .

أقول : القول بالجبر لما استلزم عدم فائدة الامر والنهي والمحمدة والمذمة والوعد والوعيد وانزال الكتب وارسال الرسل ، وبطلان الثواب والعقاب ، وعدم الفرق بين الكفر والايمان والشكر والكفران ، وكلمة التوحيد والهديان الى غير ذلك .

فانه انما يتصور بعد أن كانت صدور هذه الأفعال عن مصدرها على سبيل القدرة والاختيار دون الجبر والاضطرار ، بل القول به يخالف بسديهة العقل ، اذ الضرورة قاضية باستناد أفعالنا اليها .

علم بالضرورة أن ما دل على صحته شبهة فاسدة : اما مادة ، أو صورة وان لم يكن لنا علم بفساد احدهما بخصوصها ولا قدرة على ردها ، فان الشبهة فسي الضروريات لا يلتفت اليها ولا يجاب عنها .

مثلا لما كان حدوث العالم من ضروريات الدين ، لانعقاد الاجماع عليه من الملبين وصراحة الاخبار المتواترة عن المعصومين ، علمنا أن شبهة القدم ومايدل عليه بأقل لا يلتفت اليه ، سواء قدرنا على ردها والجواب عنها أم لا ، وله نظائر . ثم حاصل ما عول عليه الجبرية أولاً أن العبد لو كان قادراً مختاراً ، والقادر من يصح منه الفعل والترك ، لتوقف ترجيح لا يكون صادراً عنه باختياره ، والا لزم التسلسل بنقل الكلام الى صدور منه ، ويكون الفعل مع ذلك المرجح واجب الصدور عنه ، اذ لو لم يجب لجاز أن يوجد معه تارة ويعدم اخرى ، فتخصيص

أحد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر ولايتسلسل ، بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه ، فيكون اضطرارياً لا اختيارياً .

واجب بأن القادر من يصح منه الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى أحدهما وهو الارادة . وأما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة ، والوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار بل يحققه .

وحاصل ما عول عليه ثانياً أنه لو كان موجداً لأفعاله بالاختيار ، لكان عالماً بتفاصيلها ، اذ الابداع لايتصور بدون العلم بالموجد والتالي باطل ، اذ الناطق مثلا ينطق بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بمخارجها ولا بالهيات والاوزاع التي لتلك المخارج عند الاتيان بتلك الحروف .

واجب بأن العلم الاجمالي كاف في الابداع بالاختيار ، وهو حاصل في الصورة المذكورة وماشا كلها .

فائدة

القدر محركة قد يجيء بمعنى الخلق ، والمراد به هنا خلق الله تعالى جميع الاشياء حتى أعمال العباد ، كما ذهب اليه الاشاعرة القائلة بأن لاؤثر في الوجود الا الله ، فالقدري يساوق الجبري لايقبله .

لكن لما اتفقت الامة على أن النبي ﷺ قد قدم القدرية بقوله : القدرية مجوس هذه الامة . اندفع كل من الجبرية والتفويضية ، أن يدفع هذا النبزعن أنفسهم ، فيسمون خصوصهم بها ، الا أن الظاهر كما أومأنا اليه أن القدرية هم القائلون بالقدر لا النافون له ، كما هو مقتضى قاعدة اللغة ، كالتميمية والزيدية والرومية ونحوها . فقول صاحب القاموس بعد تفسيره القدر بالقضا والحكم والقدرية جاحدوا القدر . محل نظر ، يمكن فهمه أيضاً مما حكاه الراغب ، وسيأتي أن رجلا من

الجبرية زنت امرأته ، فجعل يضربها وهي تقول : القضاء والقدر .
ويدل عليه أيضاً التشبيه في الحديث المذكور ، فان المجوس كما يظهر من
بعض الاخبار كانوا يعملون الفواحش ، ثم يسندونها الى الله تعالى .
وروي عن عبد الله بن عمر أنه قال قال رسول الله ﷺ : القدرية مجوس هذه
الامة ، ان مرضوا فلا تعودوهم ، وان ماتوا فلا تصلوا عليهم ، وان اقيمتوهم فلا
تسلموا عليهم ، قيل : من هم يا رسول الله ؟ قال : الذين يعملون المعاصي ، ثم
يزعمون أنها من الله كتبها عليهم^(١) .

وهذا مع دلالة على كفرهم نص بالبواب ، كما لا يخفى على اولي الالباب ،
وكلام الرازي حيث قابل بين الجبرية والقدرية مبني على أن مراده بهم من
يقول بأن أفعال العباد ليست بقدر الله وقضائه ، بل بمجرد ارادتهم ، فهم القادرون
على كل ما في تحت قدرتهم من غير أن يكون لله فيه صنع .

بل بالغ بعضهم^(٢) لفرط جهله ، حتى قال بعدم قدرته تعالى على صرف
العبد عما يريد ، فأوهن الله في سلطانه ، ونفى عموم قدرته ، تعالى الله عما يقول
الظالمون علواً كبيراً .

والى رده أشار الجليل بقوله «فمتى ملكنا ما هو أملك به منا كلفنا» .
وروى محمد بن ادريس في السرائر عن سعد الجلاب عن أبي عبد الله عليه السلام
قال : كان أمير المؤمنين عليه السلام يبرأ من القدرية في كل ركعة ، ويقول : بحول الله
وقوته أقوم وأقعد .

وهذا صريح في أن المراد بالقدرية هم المفوضة ، وان التفويض عبارة عن

(١) كنز العمال ١١٩/١ .

(٢) وهم طائفة من المعتزلة الذين يقولون أنه تعالى لا قدرة له على صرفه ومنعه
عباده عما يفعلون ، بل لا قدرة له على ايجاد ما هم عليه قادرون ، وهم المشهورون بالمفوضة

سلب قدرته تعالى على صرف العبد عما يريد ، والى هذا التقابل أشار المولوي في المشوي بقوله :

* در خرد جبر از قدر رسواتر است *

هذا وبما قرناه سابقاً يظهر جواب شبهة اخرى لهم ، وهي أن العبد المتمكن من فعله اذا أراد تحريك جسم مثلاً وأراد الله سكونه ، فاما أن يقعا معاً ، أو لا يقع شيء منهما وهما محالان ، أو يقع أحدهما فيلزم الترجيح من غير مرجح ، وهو وجود المرجح في ارادته تعالى .

وفسي كلامه **عَلَيْهِ السَّلَامُ** حيث نفى المغلوبة في ضمن غالبية تعالى ، اشارة الى دفع هذه الشبهة أيضاً ، لان الفعل وان كان واقعاً بقدرتنا واختيارنا : الا أنهما مستندان اليه تعالى ، فهو أملك به منا .

ضرورة أن موجود المالك أملك منه بما ملكه ، لكنه بعد ماساكنه ومكنه عليه كلفه ، فمتى أخذه منه وضع تكليفه عنه ، اذ لا يتصور من عاقل فضلاً عن حكيم كامل أن يكلف من لا سبيل له الى الاتيان بما كلف به ، ففيه نوع ايماء الى بطلان القول بجواز التكليف بما لا يطاق .

فظهر أن حصر الحول والقوة فيه تعالى بساعتبار أصل التملك والتمكين ، والا فللعبد حول وقوة بحوله وقوته واقداره وتمكينه ، وهو الظاهر من قولهم « الا بالله » .

والى هذا الاصل يرجع قولهم « بحول الله وقوته أقوم وأقعد » فهو من العبد شكر واظهار لما أنعمه الله عليه ، ليزيده فوق المزيد ، ويعينه على فعل ما يريد ، والاضافة تكفيها ملابسة ما ، فكيف بالملابسة التامة ، فلا جبر لتملكه ولا تفويض لتمليكه وقدرته على أخذ مملكه ، لكونه أملك به منه ، فالمراد أنه لا حول ولا قوة لولا حول الله وقوته وتمليكه وتمكينه .

فالمؤثر بالذات لا يكون الا الواجب بالذات ، لان الحول والقوة حيثما كانت ، كانت فائضة من مبدء الفياض ، وهو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى والاثار كلها تابعة للوجود ، وهو تابع للمهية ، وهي تابعة اجاعلها ، خارجة به من الليس الى اليبس .

فالحيات والالات ، بل كل ما يتوقف عليه وجود المعلومات من الافاعيل والحركات فائضة من مبدء الموجودات ، الا أنه بعد ما امكنه العبد ومنحه اياه كلفه بمقتضاه ليستحق به التعظيم ، ويفوز بالنعيم المقيم ، فالاسباب البعيدة كلها منه تعالى بلا اختيار من العبد ، والقريبة من التخييل والتفكير والارادة .

وبالجملة ما به يختار أحد طرفي الفعل والترك منه باختياره بعد تملكه وتمكنه ، ومنهما يصدر عنه الفعل ، الا أن تأثير العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فضلا عن كونها تامة فسي ايجاده ، وانما الواصل اليه تأثير العلة القريبة ، لانه الصادر عنها لامن البعيدة ، والعلة القريبة لا توجد الا بعد وجودها وقدرتها وتمكنها بأسباب تؤدي اليها ، وبعد ما رفع عنها الموانع .

قال المحقق في شرح رسالة العلم : الذي ينظر الى الاسباب الاول ، ويعلم أنها ليست بقدره الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر ، وهو غير صحيح مطلقا ، لان السبب القريب للفعل هو قدرته و ارادته .

والذي ينظر الى السبب القريب ، يحكم بالاختيار والتفويض ، وهو أيضاً ليس بصحيح مطلقا ، لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة له . والحق ما قاله بعضهم ، لاجبر ولاتفويض ولكنه أمر بين أمرين انتهى كلامه رفع مقامه . وفيه أنهم لا ينكرون قدرته و ارادته ، بل يقولون بهما وتعلقهما بالفعل ، وبه يثبتون الكسب ، الا أنهم ينفون منهما التأثير فيه ، ومن الفاعل المدخلة في وجوده ، غير كونه محلا له ، فالاولى أن يضم اليه ، ووجودهما بدون التأثير

كعدمهما، كما سيأتي في أواخر الرسالة بيانه ، ويمكن أن يكون هذا مراده رحمه الله ، اذ لامعنى للقدرة الا ما يؤثر في الغير على وفق الارادة .

هذا وانت خبير بأن كونه تعالى أملك وأقدر من عباده لاينافي كون حركات العباد صادرة عنهم ، ألا يرى الى ما قال عالم من أهل بيت النبوة عليه السلام : اللهم انك كنفنتني من نفسي ما أنت أملك به مني ، وقدرتك عليه وعلي أغلب من قدرتي .

حيث أثبت لنفسه قدرة مؤثرة مغلوبة في جنب قدرة الله القادر ، وذلك لان قدرته على اصلاح نفسه وتطهيرها من دنس المعاصي بسلوك سبيل الطاعة وتحري رضوانه وتجنب سخطه ووقايته لها من الهلاك السرمدي والعذاب الابدی ، بالقيام بالطاعات واجتناب الشهوات ، مستندة الى قدرته تعالى ، اذ هي مستندة بمنع الموجودات وكل قدرة تنتهي الى قدرة فوقها .

فهو سبحانه أقدر على اصلاح نفس عبده منه ، وقدرته على العبد وعلى ما كلف به أغلب من قدرة العبد ، كيف لا وهو لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً الا به ، وكل موجود فهو في تصريف ملكه وقدرته ، فذل بذلك على بطلان الجبر والتفويض .

فان المفوضة لا يثبتون له تعالى قدرة على صرفهم ومنعهم عن المعاصي ، وهم يعلمون أنه تعالى مقلب القلوب والابصار، فربما يقلب قاب المعاصي عن ارادته المعصية الى ارادته الطاعة ، كما قاب قلب فرعون على ارادته قتل موسى عليه السلام ، وجعله شقيقاً عليه حتى تبناه ورباه في حجره .

وأما الجبرية فهم لا يثبتون للعبد قدرة : اما مطلقا كالجهمية منهم ، أو مؤثرة كالاشعرية وهم يعلمون أن لامعنى للقدرة الا ما يؤثر في الغير على وفق الارادة . فمن أثبت للعبد قدرة و ارادة من غير تأثيرهما في الأفعال ، بل جعل

تعلقهما من الاسباب العادية لخلق الله تعالى عن ذلك الفعل فيه ، وسماه الكسب الذي يثبت الاشعري ، وبه صحح التكليف وما يتفرع عليه من الثواب والعقاب ، وبه ذب عنهم التشيع بعدم الفرق بين حركة المرتعش والمختار ، وكونهم أضل وأجهل من الحمار ، فانه يفرق بين المقدور وغيره .

فقد أغرب ، فانه مع كونه خلاف العقل والنقل ، فان كل عاقل يجد من نفسه أن أفعاله صادرة عنه بقدرته واختياره ، حتى أنه لو أراد تركه لتركه ، ولذا يلوم نفسه اذا فعل قبيحاً ، ومالها الاوقد وجد منها سبيلا الى تركه .

وقد سئل بعض الصادقين من أهل بيت النبوة عليهم السلام عن القضاء والقدر ، فقال : ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو منه ، وما لم تستطع أن تلومه فهو من فعل الله تعالى ، يقول الله للعبد : لم عصيت ؟ لم فسقت ؟ لم شربت الخمر ؟ لم زנית ؟ فهذا فعل العبد ، ولا يقول له : لم مرضت ؟ لم قصرت ؟ لم ايضضت ؟ لم اسوددت ؟ لانه من فعل الله تعالى ^(١) .

وعن باب مدينة العلم ومعدن الفضل والحكم عليهم السلام كل ما استغفرت منه فهو منك ، وكل ما حمدت الله عليه فهو منه .

والقول بأن القدر الضروري هو صدور أفعالنا مقارنة لارادتنا واختيارنا صدرت عنا أو عن الله تشكيك في الضروري ، وقولهم ان المدعى لو كان ضرورياً لما صار مطرح الانظار ، ولما ذهب اليه جماعة من الاحبار . مدفوع بأن الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ، ولعلمهم منعوا هدايته لتهالككم على ترويح باطلهم وحنهم اياه ، فان حبك الشيء يعمي ويصم .

الابري الى قوله تعالى في منكريه « واثمن سألتهم من خالق السماوات والارض

ليقولن الله»^(١) حيث أنكروا لعنادهم ما شهدت به قلوبهم .
ومعلوم لك أن هذا الاعتقاد الشنيع والقول الفظيع من لوازم اصولهم الفاسدة
وآرائهم الكاسدة ، فانهم لما قالوا بكون العلم علة للحادث ومفيداً لوجوبه ،
قالوا بأن أفعال العباد معلولة لعلم واجب الوجود وواجبة باقتضائه ، فهذا شيخهم
الخيام نقل عنه أنه كان يقول :

من می خورم وهر که چه من اهل بود

می خوردن من بنزد او سهل بود

می خوردن من حق ز ازل می دانست

گرمی نخورم علم خدا جهل بود

وأما المعتزلة ، فقالوا : ان الله تعالى كان عالماً في الازل بما يفعله العبد فيما
لايزال ، ولكن علمه به لا يخرج عن كونه اختيارياً للعبد ، كما أن من أعطى عبده
سيفاً وهو يعلم ما يصنع به العبد ، والعبد صرفه في قتل نفس مثلاً ، لا يخرج فعل
العبد هذا بعلم سيده به عن كونه اختيارياً 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

والحق معهم ، لان معنى الاختيار كما سبق أن يكون للعبد قوة فاعلية صالحة
للفعل والترك يقال لها : القدرة ، وقوة اخرى علمية مدركة للنفع والضرر والافه
والشر في جانبي ما يقدر عليه ، وقوة اخرى ارادية باعثة تطيعها القوة المسماة
بالقدرة بحيث متى انبعث الارادة لفعل أو ترك بحسب ما أدركته النفس بقوتها
الادراكية أطاعتها تلك القوة ففعلت أو تركت .

وذلك أمر لا ينافيه علم الله تعالى بما يقع أو لا يقع من الطرفين ، فان حصل وجوب بعد تصور نفع مظنون أو مجزوم وانبعث ارادة عازمة ، فذلك وجوب عارض لاحق لا ينافيه امكان سابق .

قال المحقق الطوسي في بعض رسائله : والحجة العظمى للمجبرة أن الله تعالى قبل ايجاد العباد قد علم أن كل واحد منهم ماذا يفعل بعد وجوده ، فلو أمكن خلافه لزم أن يكون علمه تعالى جهلاً ، لعدم مطابقته للمعوم ، لكن لا يمكن وهو الجبر .

وأيضاً كل ما هو مقدر في علمه تعالى أن يحصل للعبد وجب أن يحصل وان لم يسع فيه ، وكل ما هو مقدر أن لا يحصل له امتنع حصوله له وان سعى فيه ، فلا تأثير بسعي العبد واجتهاده ، بل جميع الاشياء صادرة بتقدير الله تعالى وارادته . والجواب المعارضة بأن الله كما كان عالماً بفعل الخلق قبل خلقهم ، كذلك كان عالماً بأفعال نفسه قبل خلقها ، فيازم أن يكون مجبوراً على أفعاله ، فما هو جواب عن هذا فهو جواب عن ذلك .

وأما الشبهة الثانية ، فجوابها ظاهر ، لانه تعالى اذا قدر شيئاً أن لا يقع الا بالجهد ، امتنع وقوعه الا بالجهد ، وأما من اجتهد فلا يلزم من اجتهاده أن يصل اليه ما قدر وصوله اليه بالاجتهاد ، فان الجهد وحده ليس بسبب موجب ، بل يحتاج وصوله اليه الى شرائط اخر .

وحسن التوفيق عبارة عن استجماع جميع تلك الشرائط ، وسوء التوفيق عبارة عن فقدان بعضها ، ووجود السبب الغير الموجب لا يقتضي وجود السبب . هذا ثم أنت خبير بأن من لوازم القول بالجبر ، كما أشار اليه الخيام ، أن لا يلوم أحد أحداً على أقبح القبائح .

نقل الراغب في المحاضرات أن رجلاً من الجبرية زنت امرأته ، فجعل

يضر بها وهي تقول: القضاء والقدر، فلما بالغ في ضربها، قالت: والله أنت تقول بمذهب ابن عباد، فقبل الرجل عنقه وألقى السوط من يده، وقال: أنت سنية حقاً.

ومن الغرائب أنهم يلتزمون مثل هذا الازام الفظيع، ويقبلون عذر من فعل مثل هذا الفعل الشنيع، وينقاون في ذلك حديثاً رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: احتج آدم وموسى ﷺ عند ربهما، فحج آدم موسى، قال موسى: أنت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه، وسجد لك ملائكته وأسكنك في جنته، ثم أهبطت الناس بخطيئتك الى الارض؟ قال آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسائه وبكلامه، وأعطاك الاواح فيها تبيان كل شيء وقربك نجياً، فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أخاق؟ قال موسى: بأربعين عاماً، قال آدم: فهل وجدت فيها وعصى آدم ربه فغوى؟ قال: نعم، قال: أفنلتوني على أن عملت عملاً كتبه الله تعالى علي أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين عاماً، قال رسول الله ﷺ فحج آدم موسى (١).

وأنت تعلم أن هذا مما وضعت الزنادقة ليفسدوا به الاسلام وينصروا به مذهبهم روي عن حماد بن زيد قال: وضعت الزنادقة على رسول الله ﷺ أربعة عشر ألف حديث.

وعن عبدالله بن يزيد المقرمي أن رجلاً من الخوارج رجع عن بدعته، فجعل يقول: انظروا هذا الحديث عمن تأخذونه، فانا كنا اذا رأينا رأياً جعلنا له حديثاً. وقد ذهب الكرامية وبعض المبتدعة من المتصوفة الى جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب.

وحكي عن بعض أهل الرأي أن ما وافق القياس الجلي جاز أن يعزى الى

(١) صحيح مسلم ٢٠٤٣/٤، ح ١٥.

النبي ﷺ ، حتى قال بعض المخذولين في الحديث المشهور المتواتر: انما قال من كذب علي ونحن مكذب له ونقوي شرعه ، نسأل الله السلامة من الخذلان . وقال الطيبي في شرح الحديث المذكور : حج آدم موسى ، أي : غلب عليه بالحجة ، بأن ألزمه أن جملة ما صدر عنه لم يكن هو مستقلاً بها متمكناً من تركها ، بل كانت أمراً مقضياً .

ولا يخفى أن هذه حجة بالغة للكفار والعصاة على الله يوم القيامة ، اذ لهم أن يقولوا : يارب أرسلت الينا رسلا ، ولكنك منعنا بقضائك وقدرك اتباعهم ، فتكون للناس على الله حجة بعد الرسل .

انما^(١) يتم اذا كانت قدرته وارادته مستندتين اليه ، كما نبه عليه . وأما اذا كانتا مستندتين الى الله تعالى كفعله على مازعموه ، لكونهما من الممكنات المستندة اليه تعالى من غير واسطة .

فلا يتوجه تكليف اليه ، ولا يصح الوعد والوعيد عليه ، لانه والحال هذه كآلة في يد غيره ، فلا مدخل له في الفعل والترك الا كمدخلية تلك الالة ، وبهذا القدر لا يتصحح الثواب والعقاب ، ولا يتجه اليه الخطاب بالاعتاب .

وقولهم بأن هذا انما يرد على القائل بالحسن والقبح العقليين ، اذ يقبح عقلا ايصال العذاب الى من لم يفعل شيئاً بالاختيار وكان مضطراً فيه ، وأما من لم يقل بهما فلا ، لان ما سوى الله ملكه يتصرف فيه ما يشاء بما يشاء ، فله أن يشيب أو يعاقب من يشاء كيف يشاء ، حتى لو أدخل الابرار في الجحيم والفجار في النعيم ، لم يكن ذلك قبيحاً ، بل القبيح ما اعتبره قبيحاً والحسن ما اعتبره حسناً ، فما فعله ليس فيه قبح .

مدفوع بأن ارسال الرسل ، وانزال الكتب في الدنيا ، ونشر الصحائف

(١) هذا خبر « ان » في قوله « فانه مع كونه خلاف العقل والنقل » . منه .

واحضار الانبياء والشهداء في العقبى ، يكون على هذا التقدير عبثاً ، اذ لافائدة في ذلك الا الزام الحججة على المكلف ، واثبات مابه يستحق الثواب والعقاب ، فاذا كان مساواه ملكه وكان له أن يتصرف فيه ما يشاء كيف يشاء ، فأى حاجة الى ذلك .

فالحق مع العدلية^(١) القائلة بأن العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرته و ارادته لان الله مكنه على الفعل والترك وأقدره عليهما وخلق سبيله ، الا أنه أوجب عليه أحدهما .

ثم قال : ان تركه عاقبتك وان فعلته أثبتك ، كما ورد في حديث صحيح روته العامة والخاصة بطرق مختلفة وأسانيد متعددة «أما أني اياك أنهي واياك اعاقب واياك اثيب» وبهذا يتصحح الثواب والعقاب والوعد والوعيد والتأديب والسياسة والشرائع وجميع ما جاء به الرسل ﷺ .

فهذا الحديث الشريف مع صحته واستفاضته ووروده في الطريقتين ، دل دلالة ظاهرة على اختيار العبد وقدرته على ما يفعل ويترك ، وكونها مؤثرة فيه ، والا ففي صورة عدم تأثير القدرة والارادة من العبد لاعمنى لامره ونهيه واثباته وعقابه ، اذ لا مدخل له حينئذ في فعله وتركه الا كمدخلية الالة فيما هي آلة له ، ومن الظاهر أن العاقل فضلا عن الحكيم الكامل لا يعاقب الالة ولا يثيبها في صورتها استعمالها في الخير والشر .

هذا وأما ما قاله الفلاسفة ان الممكن عقلا كان أم نفساً أو غيرهما لا يتصف

(١) أراد بالعدلية هنا الامامية ، لاقوم قالوا : كل فعل يمدح عليه العبد أو يذم فهو فعله وانما يفعله باختياره ، ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ، وانما فوض الله اليه هذه الافعال وهو مستوول عنها ، وهم المشهورون بالعدلية ، وربما يسمى القدرية أيضاً كما سبق اليه الائمة «منه» .

بإيجاد ، لانه الذي ليس له في حد ذاته وجود ، فلا يوجد ولا يؤثر الا الواجب بالذات .

ففيه ان الممكن انما يوجد ويؤثر من حيث أنه موجود بالفعل وواجب بالغيره كما أوماً ^{إللا} اليه بقوله «فمتى ملكنا ما هو أملك به منا كلفنا» لامن حيث أنه معدوم في حد ذاته، وقوة من تلقاء نفسه، فيلزم منه كون ما بالقوة مفيداً للوجود والعدم، شريكاً في اخراج الشيء من القوة الى الفعل كما حسبوه .

على أنهم يؤثرون الطبايع ويجعلون العقول عللاً مؤثرة ، والالم يتم دليلهم على عدم جواز كون الصورة هي الصادر الاول ، فانهم عللوه بأن الصورة تلزمها المادة ، فيلزم كونها مؤثرة فيما بعدها من المعلولات ، وهذا غير جائز .

قال رئيسهم في الفصل الرابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء ، بعد أن قرر أن المعلول الاول لا يكون الا عقلاً محضاً : لقاتل أن يقول : انه لا يمتنع أن يكون الحادث من المبدء الاول صورة مادية ، لكنها تلزم عنها مادتها .

فنقول : ان هذا يوجب أن تكون الاشياء التي بعد هذه الصورة وهذه المادة تالية فسي درجة المعلولات ، وأن يكون وجودها بتوسط المادة ، فتكون المادة سبباً لوجود صور الاجسام الكثيرة في العالم وقوامها ، وهذا محال ، اذ المادة وجودها أنها قابلة فقط ، وليست سبباً لوجود شيء من الاشياء على غير سبيل القبول^(١) .

وغير خاف عليك أن هذا انما يتم على تقدير كون الوسائط مؤثرات مقدماتها في تواليها ، والا فلا مانع من كون المادة بعد تحصيلها بالصورة شريطة لصدور الاجسام من المبدء الاول ، اذ كونها قابلة فقط لا يتنافى الشرطية ، فاحدى المقدمتين معلولة ، بل كل منهما مدخولة .

(١) الشفاء الالهيات ص ٤٠٤ .

أما الثانية ، فلجواز أن يكون كل من الصورة والمادة شرطاً للصدور لاسباباً ومصدوراً ، والشرط غير معتبر فيه التأثير المنافي للتأثر ، على أن تأثره من صورة وتأثيره في صورة بعد تقومها بالصورة ، وكون هذا محالاً في حيز المنع .

وأما الاولى ، فلأن القدر المسلم عندنا أن المؤثر بالذات انما هو الواجب بالذات ، وأما انحصار التأثير فيه فممنوع ، الى أن يقوم عليه دليل ، ولادليل عليه لاعتقلا ولانقلا ، بل العقل والنقل يشهدان على خلافه ويتعاضدان عليه ، بل البديهة شاهدة عدل عليه ، والمنازع مكابر مقتضى عقله ، واليه أشار من أشار بقوله : والضرورة قاضية باستناد أفعالنا الينا ، وقدمر مايبنيه عليه فليتذكر .

نعم ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مختص بالواجب بالذات ، كما صرح به بعض المتأخرين مدعياً فيه الاتفاق .

وفيه أن الفلاسفة يعتبرون في العقول جهاتاً أربعاً وجوباً ووجوداً وتعقلاً وامكاناً ، ويقولون يصدر عنها بكل جهة أمر عقل ونفس وصورة وهيولى ، ويجعلون الاشرف تسابعاً للاشرف ، فكيف يمكنهم نفي اليجاد عن الممكن ، والتوجيه بكونه آلة وشرطاً فيه مامر .

وبالجملة الممكن بماهو ممكن لا يكون موجداً ، وهذا لاينافي كونه موجداً بماهو موجود وواجب . وعلى تقدير اختصاص ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد بالواجب بالذات ، لا يازم عدم كون حركات عبادته بعد تمكينه واقداره صادرة عنهم .

والحاصل أن قدرته الجامعة لشرائط التأثير انما تتعلق بماله امكان الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى ، وأما قدرته على الاطلاق فمتعلقة بكل ماهو ممكن الصدور عن الغير ، فلانفاة بين عموم قدرته وكون غيره قادراً ومؤثراً ، واليه الاشارة بقوله « فمتى ملكنا ماهو أمملك به منا كلفنا » .

يعني أنه تعالى وان كان قادراً على كل ما هو مقدور العباد ، إلا أن قدرته المقرونة بجميع شرائط التأثير لاتعلق بايجاد أفعالهم وحركاتهم لمكان التكليف، فاقنضت حكمته البالغة وعلمه بالنظام الاعلى تمكينهم واقدارهم على الفعل والترك بحيث ان شأوا فعلوا بقدرتهم ، وان شأوا تركوا ، ثم تكليفهم ، والالسم يبق للتكليف وما يترتب عليه من استحقاقهم التعظيم على الاثيان بما كلفوا به والاهانة على تركه محل ، ولذا متى اخذ منهم ما هو مناط التكليف وضع تكليفه عنهم .

فظهر أنهم مالكون لما يفعلون وقادرون عليه ، وبه يستحقون الثواب والعقاب كما يصرح بذلك قوله عَلَيْهِ في جواب محمد بن أحمد بن الهيثم الشامي لما سأله أكان مسيره الى الشام بقضاء من الله وقدره ؟ بعد كلام طويل :

ويحك ظننت قضاءً لازماً وقدرأ حاتماً ، لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد ، ان الله سبحانه أمر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً وكلف يسيراً ولم يكلف عسيراً ، وأعطى على القليل كثيراً ولم يعص مغلوباً ، ولم يطع مكرهاً ، ولم يرسل الانبياء لعباً ، ولم ينزل الكنب للعباد عبثاً ، ولاخلق السموات والارض وبينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار^(١) .

وقد قال عَلَيْهِ في هذا الحديث بعد قوله : وسقط الوعد والوعيد ، ولكن المذنب أولى بالاحسان من المحسن ، والمحسن أولى بالعقوبة من المذنب^(٢) . وفيه اشكال ، لان المذنب والمحسن على مذهب الجبر يتساويان في عدم صدور فعل عنهما ، فكيف يكون أحدهما بالاحسان والاخر بالاساءة أولى ، وقد قيل فيه وجوه :

(١) نهج البلاغة ص ٤٨١ ، رقم الحديث : ٧٨ .

(٢) اصول الكافي ١/١٥٥ .

الاول : أن المذنب انما كان أولى بالاحسان ، لانه لايرضى بالمذنب ، كمايدل جبره عليه ، والمحسن أولى بالعقوبة ، لانه لايرضى بالاحسان لدلالة الجبر عليه ، ومن لايرضى بالاحسان أولى بالعقوبة من الذي يرضى به .

الثاني : أن في عقوبة المسيء على ذلك التقدير جمع بين الزامه بالسبئية وعقوبته عليها ، وكل منهما اضرار وازرار به . وفي اثابته المحسن جمع بين الزامه بالحسنة واثابته عليها ، وكل منهما نفع واحسان اليه ، وفي خلاف ذلك يكون لكل منهما نفع وضرر ، وهذا بالعدل أقرب وذلك بخلافه أشبه .

الثالث : أنه تعالى لما كان مستقلا في فعل عبده ، ثم أظهر الفاحشة على يديه كان هو أولى بالتدارك من الذي أظهر الحسنة على يديه . وكذا لما كان مستقلا في حسنات عبده ، كان المحسن أولى بالعقوبة ، لانه ان عاقبه فقد أحسن اليه باجراء الحسنة على يديه ، بخلاف المسيء فقد جمع له شر الدنيا والاخرة من غير جرم .

وقريب منه ما قيل : انه تعالى لما جعل المذنب مظهر فعل قبيح وهو بلية ، والمحسن مظهر فعل حسن وهو راحة ، كان الاول أولى بالاحسان ، والثاني أليق بالعقوبة .

الخامس : أن المذنب على هذا المذهب لم يفعل ما لاينبغي أن يفعل ، فكان أولى بالاحسان ، والمحسن لم يفعل ما كان ينبغي أن يفعل ، فكان أولى بالعقوبة . وفيه دلالة على أن من تقلد الجبر والتفويض ودان به فهو كافر ، كما تدل عليه أخباراخر كثيرة .

ففي حديث طويسل رضوي : اللهم مسن قال بالجبر والتنشبيه فهو مشرك ، ونحن منه براء في الدنيا والاخرة .

وفي آخر صادق في : الناس في القدر على ثلاثة أوجه : رجل يزعم أن الامر

مفوض اليه ، فقد أوهن الله فسي سلطانه ، فهو هالك ورجل يزعم أن الله عزوجل جبر العباد على المعاصي وكلفهم مسايطيقون ، فقد ظلم الله فسي حكمه ، فهو هالك . ورجل يزعم أن الله كلف العباد مايطيقون ولم يكلفهم ما لايطيقون ، فاذا أحسن حمدالله ، واذا أساء استغفرالله ، فهذا مسلم بالغ^(١) .

وفي آخرنبوي : لن يلق العبد ربه بذنوب أعظم من الاشارك بالله ، وأن يعمل بمعصية ثم يزعم أنها من الله عزوجل .

وأما الثقليات الدالة على أن أفعال العباد مستندة اليه تعالى ، فمع كونها ظواهر مأولة لثلا ينافي حكم العقل ، معارضة بأضعاف أمثالها ، على أن غير الكتاب منها محمولة على التقية ، لان مشركي قريش كانوا جبرية ، فلما أظهر الله نبيه عليهم ضعف القول به الى زمن سلاطين بني امية ، ثم قوي وشاع فيهم وفي أتباعهم ، وطالت المشاجرة بين فريقي المجيرة والناجية المقتبسة من مشكاة النبوة ومن وافقهم من الفلاسفة .

مع أن الامر أظهر من الشمس وأبين من الامس ، لقضاء الضرورة على بطلان الجبر . والعقليات الدالة عليه شبه مجابة ، أوردها المحقق فسي التجريد وأجاب عنها ، ثم عارضها بأحسن منها .

هذا وبما نقلناه آنفاً وقرناه سالفاً ، يظهر فساد ماينسب الى المحقق الدواني في رسائله في مقام تصحيح مذهب الاشعري ، وترجيحه أن الممكنات امام تكن في أنفسها موجودة ، وانما وجوداتها مستفادة من الواجب تعالى ، فليس لها عليه حق حتى ينسب اليه تعالى فسي تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم .

وليس مثله كمثل من يملك عبيدين ثم يعذب أحدهما من غير جريمة ، وينعم

(١) الخصال ص ١٩٥ ، برقم : ٢٧١ .

الآخر من غير سابقة استحقاق ، فان العبد ليس مخلوقاً للمالك ، بل هو ومالكة سيان في أنهما مخلوقان لله تعالى ، ومستفيدان الوجود منه ، مملوكان في الحقيقة له تعالى ، فلاحق للمالك في العبد الاماعليه لله تعالى .

ثم قال : ويناسب هذا السوجه أن الانسان اذا تخيل صوراً منعمة وصوراً معذبة ، لا يتوجه الاعراض عليه بأنك لم خصصت هذه الصور بالعذاب وتلك بالنعيم . وليعلم أن خالق الكافر ليس بقيح وان كان الكافر قبيحاً ، كما أن تصوير الصور القبيحة دال على كمال حذاقة الصانع ومهارته في صنعته .

أقول : قد سبق ما يفي بدفع ذلك ، ونزيدك أنك اذا قررت لعبسك المطيع بيتاً شريفاً ، ولعبدك العاصي بيتاً خسيساً ، صح ذلك عقلاً وشرعاً ، ولا يصفك عاقل بالظلم والجور . وأما اذا عكست الامر ، أو وقعت التساوي ، فلا شك أنك موصوف بالظلم ، اذا الظلم وضع الشيء في غير موضعه وهذا منه .

ثم ماذكره من الوجه انما يناسب ما ذهبت اليه الفلاسفة من أن عيناً من الاعيان لا يمكن أن يظهر في الوجود ذاتاً وصفة وفعلاً ، الا بقدر خصوصية قابليته واستعداده الذاتسي الذي لا يقبل التغيير والتبديل والمزيد والنقصان فما قدر الله على الخلق الكفر والعصيان من نفسه .

بل باقتضاء أعيانهم وطلبهم باسنة استعداداتهم أن يجعلهم كافرين أو عاصياً ، فما كانوا في علم الله ظهوراً في وجوداتهم العينية ، فليس له الا افاضة الوجود عليهم .

وعلى هذا فخلق الكافر ليس قبيحاً ، وان كان الكافر قبيحاً ، وايه أشار في

المثنوي بعد كلام طويل بقوله :

بلکه ازوی زشت را بنمود نیست

زشتی خط زشتی نقاش نیست

هم تواند زشت کردن هم نکو

قوت نقاش باشد ز آنکه او

گر گشایم بحث این را من بساز

ذوق نکته عشق از من می رود

تسا سؤال تسا جواب ابد دراز

نفس خدمت نفس دیگر می شود

وقد بسطنا القول فيه في رسالتنا الموسومة بجامع الشتات في مقام التوفيق

بين قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** «الرضا بالكفر كفر» وقوله تعالى «من لم يرض بقضائي فليطلب ربا سوائى» فليطلب من هناك. ولا يناسب اسلوب المتكلمين النافين للمادة والاستعداد بل حيث انتفت المادة انتفى الاستعداد .

ثم قال : والحق الذي يلوح من كوة التحقيق أن فيض الوجود من منبع الوجود فائض على المهيئات الممكنة بحسب ما يمنعه ويقبله ، وكما أن المتنعم في النشاطين ممكن ، فكذلك المعذب فيهما ، والمنع في احدهما دون الاخر ، فأيد الله تعالى ملاء بالخير والكمال ، وخزانة كرمه مماوة من نفائس جواهر الوجود والافضال .

ولا بد أن يوجد جميع هذه الاقسام ، وأصل هذا أن صفات الالهية بأسرها تقتضي ظهورها في مظاهر الاكوان وبروزها في مجالي الاعيان ، وكما أن الاسماء الجمالية تقتضي البروز تأبى الاستار، كذلك الاسماء الجلالية .

وكما أن اسم الهادي والمعز يتجلى في مجالي نشأت صفحات المؤمنين والابرار ، وكذلك اسم المضل والمنذر يظهر في مظاهر المشركين والكفار ، واعتبر ذلك في جميع الاسماء والصفات ، تنكشف لك لمعة من لمعات أنوار الحقيقة ، وتهتدي الى شمة من نفحات الاسرار الدقيقة ، والسؤال بأن هذا لما صار مظهراً لذلك الاسم لكان هذا ذلك ، ثم كان السؤال باقياً بعينه ، فتأمل فانه دقيق .

أقول : هذا الرجل تصوف بعد أن تأشعر وتفلسف ، وكلامه هذا مبني على أن الاسم عين المسمى ، كما ذهبت اليه الاشاعرة ، فظهوره في مظاهر الاكوان ،

وبروزه في مجالي الاعيان، عبارة عن تعيينات اعتبارية تعرضه فتحصصه وتخصصه ولا معنى لذلك ، بل الحق أن الاسم غير المسمى ، كما ذهب اليه المعتزلة ، ودلت عليه أخبار كثيرة .

وقال الفخر الرازي : ان اريد بالاسم اللفظ ، فلاريد أنه غير المسمى . وان اريد به ذات الشيء ، فهو عين المسمى . وان اريد به الصفة ، انقسم بانقسامه الى ماهو نفس المسمى كالوجود ، والى ماهو غيره كالخاق والرازق ، والى ما ليس هو ولا غيره كالعالم والقادر .

وفيه أنه ان اريد من اللفظ ذات الشيء لايلزم أن يكون الاسم عين المسمى بل دالا عليه . وقيل : ان الاسم هو الذات باعتبار صفة معينة وتجل خاص ، فان الرحمن ذات له الرحمة ، والقهار ذات له القهر ، فالاسم كالصفة فهي أنه عين المسمى باعتبار الحقيقة ، وغيره باعتبار المفهوم .

ثم الاسم ينقسم باعتبار الانس والهيبة الى جمالية كاللطيف والغفار ، وجلالية كالمنتقم والقهار ، والله سبحانه وان كان بذاته غنياً عما سواه ، ولكن أسماءه تقتضي أن يكون لكل منها مظهر يظهر فيه أثره ومعناه ، ويتجلى المسمى بذلك الاسم لاهل التوحيد ، حتى يعرف الله بصفاته الكمال كلها ، وانما اختص كل مخلوق باسم بسبب ظهور الصفة التي دل عليها ذلك الاسم فيه .

فمظهر الرحمن مثلا من يجري على يديه الرحمة لمن يستحق الرحمة ، ثم من يجري عليه الرحمة ، ومظهر القهار من يجري على يديه القهر لمن يستحق القهر ، ثم من يجري عليه القهر ، الى غير ذلك ، فانه لو لم يكن في الخارج راحم ومرحوم لم يظهر الرحمانية ، ولو لم يكن قاهر ومقهور لم يظهر القاهرية ، وعليه فقس سائر الاسماء .

أقول : لما ثبت بالفعل والنقل أن صفاته تعالى الحقيقية عين ذاته ، ولا تغاير

بينهما الا بالاعتبار، اذ الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتبار وجوده ، ولما كان واجب الوجود باعتبار ذاته موجوداً ، كان وجوده عين ذاته ، وكذا القدرة الحقيقية ما يكون الشيء باعتبار قدرته .

ولما كان ذاته بذاته قادراً ، كانت القدرة عين ذاته وهكذا ، فلامعنى لاقتضاء صفاته الظهور في مظاهر الاكوان ، والبروز في مجالي الالعيان ، غير أن وجود الموجودات يدل على وجوده ، وقدرة القادرين تدل على قدرته وهكذا . فان مفيض الوجود والقدرة مثلاً يجب أن يكون موجوداً وقادراً بالضرورة ، فان أرادوا بماذكروه ذلك ، فلانزاع معهم ، غير أنه لا يصحح مذهب الاشعري ، ولا يدل على توحيد الافعال ، وأن لا يكون في الوجود مؤثر الا الله ، وقد قصدوا بذلك اثباته .

وان أرادوا به أن نسبة الازمنة والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة ، فجاز ظهوره في كل زمان ، وبروزه في كل مكان بأي شأن شاء ، وأية صورة أراد ، فيظهر في كل عين من الالعيان الممكنة بحسب استعداده . من غير تكثير وتغير في ذاته ، ومن غير أن يمنعه الظهور باحكام بعضها من الظهور باحكام سائرها .

كما مثلوا في ذلك بقولهم : واذا انطبقت صورة جزئية فسي مرايا متكثرة متعددة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديد والتغير وغير ذلك من الاختلافات ، فلاشك أنها تكثرت بحسب تكثير المرايا ، واختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها ، وان هذا التكثير غير قادح في وحدتها ، والظهور بحسب كل واحد من تلك المرايا غير مانع لها أن يظهر بحسب سائرها ، واليه يشير قول قديرتهم ومولاهم :

خلق راجون آب دان صاف وزلال واندرا تان صافات ذوالجلال
پادشاهان مظهر شاهى حق عالمان مرآت آگامى حق

خوبسرويان آئینه خوبی او عشق ایشان عکس مطلوبی او
الی آخر ماقاله هناك ، فهذا يستلزم توحيد الافعال ، ولكنه هذيان لابتنائه
على كونه تعالى عين الوجود المطلق ، وهو أقيح وأشد كفراً من جبر الأشعري ،
حتى أنه يكفر القائل به ، وويل لمن يكفره النمرود .

فكيف يصحح بذلك مذهبه ؟ ! ويقول : ان التوحيد بحسب القسمة ثلاث
مراتب ، أدناها مرتبة توحيد الافعال ، وهو أن يتحقق بعلم اليقين ، أو بعين اليقين ،
أو بحق اليقين أن لا مؤثر في الوجود الا الله .

وقد انكشف ذلك على الأشعري اما من وراء حجاب القوة الفكرية ، أو
أو اقتبسه من مشكاة النبوة ، فانه قليلا ما يفارق ظواهر الكتاب والسنة .

والحكماء أيضاً قائلون بأن الله تعالى هو الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات ، وان
ماعداه بمنزلة الشرائط والالات ، وهذا وان كان خلاف ما اشتهر بين المتأخرين
المتحلبين لا فاوليهم ، لكنه مما صرح به المحققون منهم ، حتى شيخهم في الشفاء
وتلميذه عمر بن الخيام قد صنف رسالة وأشبع فيها القول وبينه بمقدمات دقيقة
لولا ما أنا فيه من الشواغل العالية وكوني على جناح السفر لاحصيت بعضها ،
وذكره أيضاً تلميذه بهمنيار في التحصيل ، مشيراً الى بعض مقدمات دليله .

أقول: قد عرفت نبذاً منها وما فيه وفي مستند الأشعري من النقليات والعقليات
فالقول باستناده ذلك من وراء حجاب القوة الفكرية ، أو اقتباسه من المشكاة النبوية
غريب ، وصدوره من مثله عجيب .

وحاصل كلام الأشعري كما أو مانا اليه سالفاً أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله
وحدها ، ولان تأثير لقدرتهم فيها ، بل جرت عادة الله بأن يوجد في العبد قدرة
واختياراً ، واذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقذور مقارناً لهما ، فيكون
فعله مخلوقاً لله ابداعاً واحداً مكسوباً له ، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته

وارادته من غير أن يكون منه تأثير أومدخل في وجوده ، غير كونه محلا له .
وقال الحكماء: هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها
الله في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع . ثم ان شئت أن تسمع
كلاماً أبسط مما سبق ، فاستمع لما يتلى عليك .

قال بهمنيار : فان قيل هل لنا قدرة على الفعل أم لا ؟ قلنا : ان لنا قدرة على
الفعل بالقياس الى الاحاد . وأما بالقياس الى الكل ، فليس لنا قدرة الاعلى
المقدور-أي: على ما علم واجب الوجود- صدره منا، وهو يجري الاسباب الى
اختيارنا اياه .

والى هذا أشار من أشار بقوله : ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين
فالوجوب بالنظر الى الاسباب البعيدة ، ومنها علمه وارادته تعالى ، والامكان
بالنظر الى الاسباب القريبة ومنها ارادة العبد .

فقوله في كتابه الموسوم بالتحصيل: وان سألت الحق ، فلا يصلح أن تكون
هلة الوجود الاماهويرى من كل وجه من معنى ما بالقوة . وهذا صفة الاول تعالى
بالضرورة لاغير ، اذاوكان مفيداً لوجود ما فيه معنى ما بالقوة ، سواء كان عقلاً أو
جسماً ، كان للعدم شركة في افادة الوجود .

وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل : امامبني على
أن ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما هو مختص بالمبدء
الاول، أو على أن الموجد بالذات لا يكون الا الواجب بالذات ، أو على أن الممكن
بما هو ممكن لا يكون موجداً ، وان كان بما هو موجود بالفعل وواجب بالغير
موجداً كما سبق .

وعلى التقادير لامنافة بينه وبين كون أفعال العباد اختيارية صادرة عنهم ،
وبذلك يوفق بين كلاميه .

وبالجملة المشهور أن جمهور المعتزلة وبعض الفلاسفة يقولون : بأن أفعال العباد مستندة اليهم صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم ، ولامدخل لقدرة الله واراادته في أفعالهم حتى بطريق اللطف ، وان كان قادراً على صرفهم ومنعهم عن أفعالهم . ومنه يظهر أن الحكماء يقولون ^(١) بأن أفعالهم واقعة بقدرتهم واختيارهم بلا ايجاب واضطرار ، كما هو المشهور منهم ، كيف وهم من العقلاء ، والعاقل لا يقول بالجبر .

وما أحسن ما قال أبو هذيل العلاف ، وبعضهم ينسبه الى بهلول : حمار بشر أعقل من البشر ، فان حماره يفرق بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه ، حيث أنه اذا وصل الى نهر صغير يمكنه العبور عنه بطأه ، وان وصل الى ما لا يقدر على العبور عنه لا يخوض فيه وان اوجع بالضرب . وهذا دليل على أنه يفرق بين المقدور وغير المقدور ، وأحسن منه ما قال الشاعر :

كل مقالته الاله أضلني
أيقول ربك للخلائق آمنوا
ان صح ذافتعوذا من ربكم
وأحسن منه ما قال الآخر :

لم تخل أفعالنا اللاتي نذم بها
اما تفسد ربنا بصنعتها
أو كان يشركنا فيها فيلحقة
أو لم يكن لاله في جنايتها

وهذا مضمون حديث روي عن عالم من أهل بيت النبوة عليه السلام .

(١) أراد بعضهم ، فان أكثرهم يقولون : لا مؤثر في الوجود الا الله واراادة العبد مصداقاً لا يجاده الفعل على يده ، بل الجبر من لوازم قواعدهم « منه » .

والحاصل أن الحكماء لا ينفون التأثير عما عداه تعالى ، بل يثبتون له تأثيراً وينفون عنه الاستقلال به ، ويقولون : ان تأثيره مغلوب مقهور في جنب تأثيره تعالى ، لئلا يتوهم نفي التأثير عنه تعالى فيما عدا الصادر الاول ، فما يسوهمه كلامهم من نفي التأثير عما سواه مطلقاً ، فهو مبني على ما قلناه صافياً من الوجوه وبذلك تتلائم كلماتهم وتتم أدلتهم ، فليتأمل أهله .

ثم قال : وأعود الى أصل الكلام وأقول : ان هذه المرتبة من التوحيد ، وهو توحيد الافعال ، أول فتوحات السالكين الى الله تعالى . وثانيها مرتبة توحيد الصفات ، وهو أن يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته الشاملة ، وكل علم مضمحلاً في علمه الكامل ، بل يرى كل كماله لمعة من عكس كماله ، كما أن الشمس اذا تجلت وانتشرت أضواءها على الاعيان .

فالذي لا يتحقق عليه جليلة الحال ربما يعتقد أن الاعيان مشاركة للشمس في النور ، لكن المتبصر يرى أن تلك الانوار بأسرها نور الشمس ، ظهرت عليها بحسب قابلياتها ومناسباتها اياها ، وهذه أعلى من الاول ومستلزمة له .

أقول : وضعفه ظاهر ، لانه مجرد تمثيل لا يناسب المقامات الحكمية ، لانه ان أراد أن لا قدرة مؤثرة عدا قدرته تعالى ، فممنوع والسند مامسر . وان أراد أن قدرة غيره في جنب قدرته مقهورة مغلوبة ، أو أنها فائضة منه وهو منحها اياه ، فمسلّم ولا يفيد ، اذ لا نزاع فيه ، وكذا الكلام في سائر الكمالات والصفات وكون كل كمال لمعة من عكس كماله ومظهراً من مظاهره ، مبني على أصل فاسد قد سبق اليه الايماء .

ثم حديث القابلية والمناسبة لا يناسب أذواق المتصوفين ، بل الاول يوافق أقاويل المشائين ، والثاني يناسب كلمات المتألهين ، واعلم رام بذلك أن يشير الى أن هذه المذاهب بأربعتها ، متشاركة متقاربة في أن لا مؤثر في الوجود الا الله .

أما مذهب الاشعرية ، فظاهر . وأما مذهب الصوفية والمشائية ، فلما مر وسيأتي .

وأما مذهب متأهلي الحكماء فلان ماسوى الله عندهم ليس له وجود ، بل هو منسوب اليه ، لان الوجود ليس عارضاً له ، ولا قائماً به ولا بهيته ، بل مصداق حمل الوجود عليه مجرد انتسابه اليه ، كما أن الحداد من ينسب اليه الحديد ، وهي مصداق حملة عليه لامن يقوم هو به . واذا لم يكن له وجود ، فكيف له تأثير ، اذ التأثير تابع للوجود ، فاذا لم يكن لم يكن .

وفيه أن الوجود البديهي المشترك بين الوجودات أمر اعتباري ، والماهيات متصفة به حقيقة بالضرورة ، والمنازع مكابر مقتضى عقله ، فان أرادوا أنه ليس قائما بها حقيقة ، أو ليس هوفي الواقع أصلاً ، فمكابرة وان اعترفوا به ، لكن قالوا : للممكنات علاقة مع الواجب ينتزع بها منها هذا الامر البديهي ، فليس هذا مذهباً آخر غير مذهب المشائين والمتكلمين .

هذا ثم قال : وثالثها مرتبة توحيد الذات ، وهناك تنمحي الاشارة وتنطمس العبارة ، ولاجد من الوقت المساعدة للخوض فيه ، فانه بحر عميق .

وقريب منه مانسجه القاساني في بعض مؤلفاته ، حيث قال : ان المخاوقات مع تباينها في الذات والصفات والافعال ، وترتيبها في القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية تجمعها حقيقة واحدة الهية ، جامع لجميع حقائقها وطبقاتها ، لا بمعنى أن المركب من المجموع شيء واحد هو الحق ، حاشا الجناب الالهي هن وصمة الكثرة والتركيب ، بل هو هو والاشياء أشياء .

بل بمعنى أن تلك الحقيقة الالهية مع أنها في غاية البساطة والاحدية ينفذ نورها في أقطار السماوات والارضين ، فما من ذرة الا وهو محيط بها قاهر عليها ظاهر فيها . كما قال امام الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام : مع كل شيء لا بمقارنة ، وغير

كل شيء لا بمزائلة .

وكذلك لصفات المخلوقات جهة واحدة الهية جامعة للجميع ، فان السمع والبصر وغيرهما من الصفات في أي موصوف كان هو الله سبحانه حقيقة ، ولذلك قال « وهو السميع البصير »^(١) أي : لا غير ، يعني هو السميع بعين سمع كل سميع ، والبصير بعين بصر كل بصير ، وقال « هو الحي لاله الا هو »^(٢) أي : بعين كل حياة . وفي الحديث القدسي : فبي يسمع وبني يبصر .

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| خلق راجون آب دان صاف وزلال | واندر آن تابان صفات ذوالجلال |
| پادشاهان مظهر شاهى حق | عالمان مرآت آگاهى حق |
| خوب رویان آئینه خوبى او | عشق ایشان عكس مطلوبى او |
| قرنها بر قرنھا رفت ای همام | وین معانى برقرار بر دوام |
| آب مبدل شد درین چو چند بار | عكس ماه عكس اختر برقرار |

وكذلك الافعال منسوبة الى الموجودات من ذلك الوجه الذي ينسب الى الحق بعينه ، فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع ، وهو شأن من شؤون الحق ، ولمعة من لمعاته ، ومظهر من مظاهره ، فكذلك هو فاعل لما يصدر عنه بالحقيقة لا بالمجاز ، ومع ذلك فعله أحد أفاعيل الحق بلاشوب قصور وتشبيه تعالى عن ذلك ، كما قال « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى »^(٣) .

| | |
|----------------------------------|------------------------------------|
| بارھا گفته ام و بار دیگر می گویم | که من دلشده این ره نه بخود می گویم |
| در پس آئینه طوطی صفتم داشته اند | آنچه استادزل گفت بگومی گویم |

(١) سورة الشورى : ١١ .

(٢) سورة غافر : ٦٥ .

(٣) سورة الانفال : ١٧ .

من اگر خارم اگر گل چمن آرائی هست

که بدان دست که می پرورد می رویم

فاحمد أو هامك أيها الجبري ، فالفعل ثابت لك بمباشرتك إياه وقيامه بك ،
وسكن جاشك أيها القسدي ، فالفعل مسلوب عنك من حيث أنت أنت ، لان
وجودك اذا قطع النظر بارتباطه بوجود الحق فهو باطل ، فكذا فعلك ، اذ كل
فعل متقوم بوجود فاعله .

وانظروا جميعاً بعين الاعتبار في فعل الحواس كيف انمحي وانطوى في فعل
النفس وتصورها في تصور النفس ، واتلوا جميعاً قوله تعالى « قاتلوهم يعذبهم
الله بأيديكم »^(١) وتصالحاً بقول الامام بالحق لا جبر ولا تفويض بل أمرين أمرين .
قال الله تعالى « وما تشاؤون الا أن يشاء الله »^(٢) أثبت المشية للعبد ، فنفي به الجبر
وجعلها بعد مشية الله ، فنفي به التفويض وقال « ذلك بما قدمت يداك »^(٣) وما كسبت
يداه الا بالله لامن دون الله ، فيكون وهناً في سلطانه ، ولا مع الله فيكون شركاء بالله .
فبيد العباد طاعة الله ومعصية الله ، الا أنه لا حول عن المعصية ولا قوة على
الطاعة الا بالله ، ولا مشية الا بعد مشية الله ، والتنزيه والحسنات والمحامد ترجع
الى مقام الوحدة والتنشيب ، والسيئات والمذام ترجع الى محال الكثرة ، فسبحان
من تنزه عن الفحشاء ، وسبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء .
وفيه أولاً أن هذا الذي ذكر من معنى التفويض يخالف بديهة العقل والاجماع
فان القدري أيضاً معترف بأن فعله مسلوب عنه من حيث هو هو ، مع قطع النظر
عن وجوده المرتبط بوجود الحق .

(١) سورة التوبة : ١٤ .

(٢) سورة الانسان : ٣٠ .

(٣) سورة الحج : ١٠ .

بل يقول : ان الابدان والتمكين فضلا عن الوجود من فعله تعالى ، اذ لم ينكر أحد من اولسي الاحلام وخاصة اذا كان من أهل الاسلام أن يكون لله تعالى مدخل في فعله بواسطة .

لان القدري يقول : انه تعالى بعد أن أوجده وأوجد جوارحه وقواه وحواسه التي لها دخل في فعله وأرسل اليه رسوله ليبين له طريقتي الهداية والضلالة بالوعد والوعيد ، سلم اليه أمره في أفعال نفسه من الخير والشر والحسن والقبح .

فهو مستقل فيهما من غير أن يكون لله تعالى فيها صنع بالمخذلان والتوفيق ، حتى نفى بعضهم لفرط جهله قدرته تعالى على صرفه عن فعله ، فهو ينكر أن يكون له تعالى مدخل في فعله بلا واسطة .

وأما أنه لا دخل له تعالى في فعله ولو بواسطة ايجاده وابداده جوارحه وقواه فهذا مما لم يقل به أحد ، فيكون خارجاً عن محل النزاع ، وكذا الحال فيما ذكره من الاحتجاج على الجبري ، فانه أيضاً يقول بأن فعله انما ينسب اليه باعتبار مباشرته اياه وقيامه به بطريق الكسب ، الا أنه ينكر أن يكون منه تأثيراً ومدخلاً في وجوده غير كونه محلاً له ، كما مر وسيأتي انشاء الله العزيز .

وثانياً أنه أقول : لا مفر للوحدتي من القول بأن لا مؤثر في الوجود الا الله بل توحيد الفعل من أول فتوحاتهم كما سبق وهذه من عباراتهم :

فكل الذي شاهده فعل واحد بمفرده لكن بحجب الاكنسة
اذا ما أزال الستر لم تر غيره ولم يبق بالاشكال اشكال ريبة
فما زاد هذا الرجل الذي يأخذ ضعفاً من الحق وضعفاً من الباطل ، فيخالطهما
فيلبس ويدلس بهذه العبارات ، الا تكثير السواد بل تحرف الكلم عن مواضعه وبأولها
في ضمن هذا التدليس ، وبصرفها عن معناها الظاهر الحق الى الباطل الذي يرومه ،
كما هو دأبه في غير واحد من الاصول الدينية والضروريات اليقينية ، كما لا يخفى على

من أمعن النظر وأجاد .

کیف لا ؟ و حال آن که وحدتی گوید که اصل فعل یکی است ، الا آن است که در هر محلی رنگت دیگر نماید ، و در هر جائی نام دیگری یابد ، آن را که بخود وجود نبود فعل چگونه بود ، و اقتدار کی تواند بود .

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو خلال
سایه معشوق گرفتاد بر عاشق چه شد

ما به او محتاج بودیم او بما مشتاق بود

والحاصل أن الصوفية يقولون : ان حقيقته الممكنة لا يصدق عليها الوجود بوجه ، بل الممكنات مظاهر لحقيقة الوجود ، ونسبتها اليها نسبة الامواج الى البحار ، والاشعة الى الانوار ، والتعينات الى الطبايع .

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

وقال الآخر :

خود مراد میان چه کار و چه بار غیر من دیگری است کار گذار

من زبان او سخن گذارنده 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

وذلك لان زيدا مثلا ليس فاعلا حقيقياً للضرب مثلاً عند الجبرية والصوفية،

بل فاعله الحقيقي الذي من شأنه أن يسند إليه الضرب هو الله تعالى . نعم هو فاعل

له عند أهل العرف ، فانهم يسندون الفعل الى الالة والشرط والمحل ، ولا يدققون

فيها تدقيقات الكلامية ، ولا يعتبرون في الاسناد الحقيقي أن يكون ما هو له هو الفاعل الحقيقي .

ونعم ما قال ، ثم نعم ما قال باب مدينة العلم ومنتهى الفضل والمعلم سلام الله عليه : لو أن الباطل خالص من مزاج الحق لم يخف على المرتادين ، ولو أن الحق خالص من لبس الباطل انقطعت عنه ألسن المعاندين ، ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث ، فيمزجان فهناك يستوأي الشيطان على أوليائه ، وينجو الذين سبقت لهم من الله الحسنى^(١) .

وأما قول الدواني : انا اذا فتشنا عن حال مبادي الافعال ، وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق ، بل هي تأكيد الشوق ، ووجدنا الشوق منبعثاً عن تصور الشيء الملائم ، واعتقاد الملائكة من غير معارض ، فهذه امور لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميعها بغير قدرة و ارادة .

فان تصور الشيء الملائم واعتقاد الملائمة غير مقدور ، وانبعث الشوق بعده لازم بالضرورة ، وانبعث القوة المحركة بعده ضروري .

وتلك الضروريات : اما عقلية كما هو مذهب الحكماء ، أو عادية كما هو مذهب الاشعري ، فالافعال الاختيارية للعبد مستندة الى امور ليس شيء منها بقدرته ، لكن لا يخرج الفعل عن أن يكون اختيارياً ، فان صفة القدرة والعلم ليس في شيء من الموارد باختيار الموصوف .

ألا يرى أن الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق ، مع أن علمه وقدرته و ارادته ليست مستندة الى اختياره ، اذ لو كانت مستندة اليه لتوقف على العلم والقدرة والارادة فيلزم التسلسل .

ففيه أنه لافرق اذن بين أفعاله تعالى وأفعال عباده في الاختيار والاضطرار ،

(١) نهج البلاغة ص ٨٨ ، رقم الكلام : ٥٠ .

فإذا كانت أفعاله والحال هذه بقدرته واختياره وقدرته مؤثرة وأفعاله مختارة ،
فليكن أفعال العباد أيضاً كذلك بقدرتهم واختيارهم ، وقدرتهم مؤثرة وأفعالهم
مختارة ، والا فما الفرق بين الصورتين مع الاشتراك في العلة .

فان أفعاله تعالى أيضاً مستندة الى علمه وقدرته و ارادته ، وهي امور لا
يتخلف الفعل عن تحققها ، وليس بشيء منها بقدرته و ارادته والا جاء التسلسل ،
فكيف صارت احدى القدرتين مؤثرة دون الاخرى ، وأحد الفاعلين مختاراً دون
الآخر .

ثم قال متصلاً بما مر : والمعتزلة لا ينكرون أن قدرة العبد و ارادته منه تعالى ،
فلم يبق النزاع بين المعتزلة والاشاعرة ، الا أن قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة ،
وغير مؤثرة عند الاشاعرة .

وأنت خبير بأن هذا الفرق لا يؤثر في دفع الشبهة التي تتبادر الى الاوهام
العامية في ترتب الثواب والعقاب عليهما ، لكون قدرة العبد مؤثرة فيه ،
فللسائل أن يعود ويقول : هل القدرة والارادة وتعلقهما بقدرة الله أو لا ؟

ومعلوم أن المعتزلة لا ينكرون كون القدرة والارادة وتعلقهما من الله ، و صدور
الفعل بعد تعلق القدرة والارادة ضروري ، ونسبة القدرة والارادة المتعلقين
بالفعل الى العبد نسبة المقبول الى القابل ، لانسبة المفعول الى الفاعل ، اذ
الشبهة غير منحسمة عن أصلها .

ومثل العبد في كونه معاقباً بالمعاصي مثل من اضطر الى شيء ثم عوقب به ،
فان الله ألقى في نفسه صورة الامر الملائم واعتقاد النفع فيه ، ثم صار ذلك سبباً
لانبعث القوة المحركة الى الفعل ، وتلك الاسباب منسافة الى مسبباتها بالضرورة
العقلية عندهم ، فالشبهة لاتندفع بهذا القدر الذي تدعيه المعتزلة ، أعني تأثير
قدرة العبد و ارادته .

أقول : قد سبق حاصل هذه الشبهة، وهي لزوم التسلسل على تقدير أن يكون نسبة الارادة المتعلقة بالفعل الى العبد نسبة المفعول الى الفاعل ، لان العبد لما فرض أنه فاعل مختار يصح منه الفعل والترك ، فلا بد لترجيحه أحدهما على الاخر من مرجح .

ضرورة بطلان الترجيح من غير مرجح ، وهو على هذا التقدير أيضاً فعل من أفعاله ، فيحتاج الى مرجح آخر وهكذا ، أو الانتهاء الى مرجح ليس فعلاً اختيارياً له ، فيكون صدوره منه مع هذا المرجح على وجه الاضطرار ، وهو المطلوب . وهذه الشبهة من أقوى شبهاتهم وأوثق متمسكاتهم التي صالوا بها على خصوصهم ، وقد سبق جوابها أيضاً فنذكر .

وقد يجاب عنها بأن مرجح فعل العبد وهو ارادته يمكن أن يكون أسباباً وعللاً تنتهي الى ارادة الله سبحانه ، وهي وان لم تكن اختيارية للعبد ، الا أنها يمكن أن تكون مشروطة بترك العبد كف نفسه ، ولما كان كل من الكف وتركه اختيارياً له ، فله مدخل في حدوث الارادة من غير أن يلزم منه جبر أو تسلسل أو ترجيح بلامرجح .

فان بعد تحقق ترك الكف الذي هو اختياري له وشرط لحدوث الارادة يجب صدور الفعل عنه ، وهو وجوب بالاختيار ، والوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار .

ولما كان ترك الكف أمراً عديمياً أزلياً لا يحتاج الى علة ومرجح ، ليلزم منه التسلسل ، وعلى تقدير احتياجه اليه فلعله يكون أمراً عديمياً كعدم الداعي الى كف النفس ، فتكون علته أيضاً عديمياً آخر كعدم علة الداعي وهكذا لا الى نهاية والتسلسل في الامور العدمية عندهم جائز .

وأما كف النفس عن الارادة ، فهو وان كان وجودياً الا أنه أيضاً فعل من

أفعال العبد ، فمرجحه أيضاً يكون أسباباً وعللاً تنتهي الى ارادة الله المشروطة بترك كف النفس ، وقد سبق أنه اختياري ، فحدوث كل مرجح مشروط بترك الكف ، والكف عن كل مرجح موقوف بحدوث مرجح آخر ، ولا يلزم منه التسلسل المحال والالجبر في الافعال .

ومن هذا الجواب يظهر معنى آخر لقولهم «للاجبر ولانفويض بل أمر بين أمرين» وقد سبقت له معان آخر فتذكر .

والمعتزلة يقولون : انه تعالى جعل العبد قادراً ، بأن أودع فيه قوة وأعطاه قدرة وآلة تمكن بها على كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى أحدهما وتعلق ارادته بالحادثه به ، فان أراد بكون القدرة والارادة من الله تعالى أن خلقهما فيه منه ، فهذا مما لانزاع فيه ، ولا يقتضي وجوب الفعل عندهما ، ولا يلزم منه بطلان استقلاله به .

وان أراد أن تعلقهما بالفعل من الله تعالى فليس كذلك ، لان الاشاعرة انما يشبتون الكسب للعبد ، بأن تعلق قدرته و ارادته سبب عادي اخلاق الله الفعل فيه ، فلو كان تعلقهما أيضاً من الله تعالى لما ثبت له كسب يصحح به الثواب والعقاب والامر والنهي .

وبالجملة كون قدرته و ارادته وتعلقهما بقدرة الله بالمعنى المذكور لا ينافي كون فعله اختيارياً وقدرته مؤثرة ، فان الضرورة والوجوب للداعي لا ينافي القدرة وتأثيرها كما في الواجب ، والافلسائل أن يقول : هل تكون أفعاله تعالى بقدرته و ارادته وتعلقهما أولاً ؟

ومعلوم أن الاشاعرة لا ينكرون كون أفعاله بقدرته و ارادته وتعلقهما ، وصدور الفعل بعد تعلق القدرة والارادة ضروري ، ونسبة القدرة والارادة المتعلقتين بالفعل الى الواجب نسبة المقبول الى القابل لانسبة المفعول الى الفاعل ، اذ الشبهة وهي

لزوم التسلسل على هذا التقدير غير منحسمة عن أصلها .
 ومثل الواجب في كونه فاعلاً مثل من اضطر الى شيء ثم فعله ، فان علمه
 وقدرته و ارادته صارت سبباً لفعله ، وتلك الاسباب منساقه الى مسبباتها بالضرورة
 وليس شيء منها مستنداً الى اختياره ، فالشبهة وهي كونه تعالى مضطراً في فعله
 لامختاراً لاتندفع بهذا القدر الذي تدعيه الاشاعرة ، أعني : قدرة الله و ارادته .
 وبالجملة لافرق بين فعلين في الاستناد الى ما ليس بقدرة الفاعل ، فكل ما
 يقال في هذا وقدرته واختياره وتأثيرهما وعدمه في الفعل ، يقال في ذلك بعينه
 سواء بسواء ، فكما يلزم أن لا يكون العبد في فعله مختاراً صرفاً ، فكذلك يلزم
 أن لا يكون الواجب تعالى شأنه في فعله مختاراً صرفاً ، بل يكون اختياره مشوباً
 بالايجاب ، وظاهر أن القول بتحقيق شوب من الايجاب في حقه تعالى مما لا يجترىء
 عليه مؤمن .

نعم يحكى عن بعض الجبرية أنه كان يقول : اذا قال العاصي يوم القيامة
 يارب لم تعذبني بمعصية أوجدتها أنت في بلاقدرة مني ولااختيار ، يقول الله في
 جوابه : يا عبد اني أيضاً في تعديبي اياك لاقدرة لسي ولااختيار ، تعالى الله عما
 يقول الظالمون علواً كبيراً .

ثم القول بأن للعبد في فعله قدرة واختياراً ، وان لم يكن لقدرته واختياره
 تأثير ، واهي لان وجودهما بدون التأثير كعدمهما اذا لم يكونا مستندين اليه ،
 بل الله تعالى كفعله .

ويكون مثل ذلك كمثل مسن وضع سيفه في يد عبده وهو لايقدر معه على
 شيء ، ثم أمسك يده مع السيف وحر كهما نحوالمقتول ، ومع ذلك قلله السيد
 بآلة اخرى غيرالسيف ، فهل في ذلك مؤآخذة على العبدأم على السيد ؟
 نعم لو كان اختياره وقدرته مستندين اليه ، حتى يكون مثله كمثل من حمل

على أحد بالسيف وصدر منه جملة ما يتوقف عليه ازهاق روحه ، ولكن أزهق روحه بسبب آخر من موت فجأة ونحوه قبل أن يأخذ السيف مأخذه حتى لو اسم يمت فجأة لقتله السيف ، لكن لتصحيح الثواب والعقاب والامر والنهي حينئذ وجه ما لان الفعل وان لم يستند اليه فقد استند اليه ارادته التي من شأنها أن يترتب عليه الفعل .

وفيه ما فيه ، ولعلمهم أرادوا ذلك بقولهم تعلق قدرة العبد و ارادته سبب عادي لخلق الله الفعل فيه ، فيكون تعلق قدرته و ارادته سبباً بعيداً للفعل وتعاق قدرة الله تعالى و ارادته سبباً قريباً له ، ومن الظاهر عند العقل أن المأخوذ بالجناية انما هو ذوالسبب القريب لايرائه الاثر دون البعيد ، لبعده عن التأثير .

مع أنك قد عرفت أنهما غير مستنديين اليه ، لانهما من المحككات ، والممكنات بأسرها على زعمهم مستندة اليه تعالى من غير واسطة .

فاعتذار الدواني عن التشنيع بعدم الفرق بين حركة المرتعش والمختار ، ولزوم كون البشر أضل وأجهل من الحمار ، لفرقه بين المقدور وغيره ، بأن هذا انما يلزم على من لا يثبت للعبد قدرة و ارادة أصلا ، كما ينقل عن الحشوية . وأما الذي يثبت له القدرة و الارادة و يدعي عدم تأثيرهما في الافعال ، فلا يرد عليه ذلك ، اذ القدرة و الارادة حاصلة للعبد ضرورة . وأما أنهما مؤثران . فليس بضروري أصلا ، لجواز أن يكون من الاسباب العادية كما يقوله الاشعري .

ومن هنا يعرف الفرق بين الجبر المحض ، وما ذهب اليه الاشعري ، فإن الاول نفى القدرة و الارادة عن العبد ، والثاني نفى تأثير لقدرته و ارادته .

لا يقال : التأثير معتبر في القدرة ، فانهم عرفوها بصفة تؤثر على وفق الارادة .

لانا نقول : الاشعري يقسم القدرة الى المؤثرة و الكاسبة ، وما ذكرتم تعريف

للقسم الاول لامطلق القدرة .

ومن هنا تبين أن الكسب الذي يثبتته الأشعري هو تعلق قدرة العبد واراادته الذي سبب عادي لخلق الله الفعل في العبد .

غير مسموع ولا مفيد ، وقد مر ذلك بوجه آخر فليتكدر .

وليعلم أنه أراد بقوله « بعض الحشوية » جماعة من الجبرية الصرفة ، وهم المشهورون بالجهمية طائفة ينسبون الى رئيسهم الجهم بن صفوان ، فانهم يستندون جميع أفعال العباد من الخير والشر والمحسن والقبح اليه تعالى ، ولا يثبتون لهم قدرة واراادة أصلاً ، بل ينفون أن يكون بقدرتهم واراادتهم في أفعالهم مدخل مطلقاً حتى بطريق الكسب ، وهذا هو الجبر المحض ، فلا فرق عندهم بين حركة المرتعش والمختار .

فالفرق بين مذهبي الجهمية والأشعرية بعد اشتراكهم في أن العبد ليس مصدرأ لأفعاله أنهم يثبتون الكسب بالمعنى الذي سبق ويقولون بأن الفعل انما ينسب اليه باعتبار قيامه به بطريق الكسب ، بخلاف الجهمية فانهم ينفون الكسب ويستندون الفعل اليه لمجرد قيامه به وان لم يكن مكسوباً له .

فعلى مذهب جمهور الأشاعرة وان لم يلزم عدم الفرق بين الفعل الاختياري والاضطراري المخالف لبديهة العقل ، الا أنه يلزم لغوية الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب ، وبطلان الثواب والعقاب ، ومساواة الحسن والقبح ، فان أفعال العباد كلها عندهم مستندة اليه تعالى ، والقول بالكسب لا ينفعهم ، فانه أيضاً من أفعاله تعالى فيكون صدوره عنهم على وجه الاضطرار دون الاختيار كما سبق فتذكر .

شبهة مدروعة

قد يتوهم أن الايمان والفضل والكمال وأضدادها تابعة لطهارة الطينة وصفائها

وخباثة الطينة وظلمتها ، وهي شبهة ضعيفة ، لان الله تعالى لما علم أن الارواح يعود بعضها باختياره الى الايمان وما يتبعه ، وبعضها الى الكفر وما يتبعه .
وذلك لتقصيره عن النظر الواجب عليه شرعاً المتمكن منه عقلاً ولاعذرله ، لان السواجب على الواجب تعالى بعثة الرسل وخلق القدرة والالات والالطاف وقد فعله له فالتقصير له ، والافهما متحدان نوعاً ومختلفاً شخصاً ، كما ثبت في محله .

خلق للاول مسكناً من طينة عليين ، وللآخر من طينة سجين ، ليستقر كل فيما يناسبه ، فالخاق من الطينتين تابع للايمان والكفر ومسبب عن العمل ، فلا يستلزم الجبر ولاينافي الاختيار .

لان رعاية الطهارة والخباثة لمجرد المناسبة ، لا أن لهذا البدن الطيب أو الخبيث دخلا في الافعال ، لوجوب صدور القبيح عن ذي البدن الخبيث وجوب لاحق لاسابق ، وكونه واسطة للقبيح انما هو باعتبار أنه واسطة للثبات والوجوب اللاحق ، للثبوت والوجوب السابق .

واعل هذا مراد من قال: ان ولد الزنا لخبيث أصله وفساد طبيعته لايقبل الالطاف الالهية ولايصح منه اعتقاد الحق ، لانه في الباطن مبغض ، وكل مبغض اعدم قبوله اللطف الالهي وهو الامامة لايصح منه اعتقاد الحق ، وان أظهره فهو لايدخل الجنة ولاينجو من النار .

وبالجملة ولد الزنا على المشهور بين أصحابنا كسائر أفراد المكافين في الطهارة والنجاسة بالايمان والكفر ، وفي الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية .
وعلى مذهب السيد المرتضى وان كان من أهل النار، ارواية رواها أن ولد الزنا لاينجو، وانه لايدخل الجنة ، الا أن ذلك لايسلبه القدرة ولااختيار الايمان، بل هو متمكن من الوصول الى الحق ، وان كان يختار الباطل عليه ، كسائر

أصناف الكفار والمنافقين ، فانهم مع قدرتهم وتمكنهم من الوصول اليه اختاروا الباطل عليه ، وسوات لهم أنفسهم ما كانوا يعلمون .

وقديجاب بأن غاية مادلت عليه أخبار الطينة أن لتينك الطينتين تأثيراً ومدخلا في الجملة فسي أفعال الخير والشر ، وتركها بحيث لا يصل معه الى حد الاجاء والجبر في شيء منهما ، بل ليس تأثيرهما فيهما الا كتأثير القوى العقلية والشهوية والغضبية ، فكما أن المكلف مع هذه القوى يكون قادراً مختاراً في فعله وتركه ، فكذلك يكون مع هذه الطينة قادراً مختاراً فيهما من غير فرق .

بل في الحقيقة هذه الطينة هي الموجبة لاستعداد فيضان هذه القوى ، مع أن كل فرد من أفراد الانسان خالق من هاتين الطينتين ، كما يستفاد من الاخبار ، وبدل عليه خروج المؤمن من الكافر وبالعكس ، فيكون تأثير كل منهما معارضاً بتأثير الاخر ، فلا يكون كل منهما علة تامة لتأثيره ، بحيث يصل الى حد الاجاء والجبر .

وبالجملة لمادل العقل والنقل على الاختيار ، فلا بد من التأويل في تلك الاخبار توفيقاً بينها وبين مادل على خلافها .

ومنهم من قال : انه سبحانه أجبر العباد على ما أراد به الارادة التكوينية ، واضطرهم فسي جريان ما قدره وقضاه عليهم من الامور المستندة اليه تعالى ، وليس لهم فيها مدخلية أصلاً ، كالمساعدة والشقاوة والتوقيقات والخذلان والحياة والاجال والاعمار والارزاق والصحة والسعة وأمثالها ، ولم يجبرهم على الفعل وترك فيما لهم فيه مدخلية ، ويستند اليهم من أفعالهم الاختيارية وتكاليفهم الشرعية المرادة بالارادة التكليفية .

ثم قال فان قيل : اذا قلتم بخلق السعادة والشقاوة فسي السعيد والشقي اضطرراً ، فقد ألزمتهم أنه تعالى اضطر الاول بفعل الخيرات والثانسي بتركها ،

اذ السعادة موجبة لفعل الخيرات والشقاوة لتتركها ، فمامعنى الاختيار وحسن التكاليف ؟

قلنا : انه تعالى خالق السعيد ، فخلقت السعادة بخلقه ، وخالق الشقي فخلقت الشقاوة بخلقه ، لأنه خلقهما فخلق السعادة والشقاوة فيهما .

والمأخض أن السعيد بشرط الوجود وسائر شرائط الفعل موجب لارادته الخيرات والحسنات لسعادته الذاتية ، والشقي أيضاً بعد تحقق الشرائط موجب لارادته الشرور والسيآت لشقاوته الذاتية ، وأثر الفاعل هو وجود الذات بالذات ووجود الذاتيات بالتبع دون نفس الذات ومايستند اليها انتهى .

فتأمل فيه ، وكأننا قد فصلنا القول فيه في بعض رسائلنا ، فمن أراد الوأوف عليه فليرجع اليه ، والى الله المرجع والمآب ومنه افاضة الحق والثواب .

قد رقم على يد راقمه الضعيف النحيف الجاني محمد بن الحسين الشهير باسماعيل المازندراني في أيام كان مسجوناً في بيت الاحزان اخوف ظالم من ظلمة سلاطين الزمان ، أخذه الله نكال الآخرة والاولى ، وجعله بقدرته وبطشته عبرة لمن يخشى ، فانه أظنى وأعصى من فرعون الذي أرسل اليه موسى ، بيد أنه لم يقل بعد وسيقول ان عاش أنا ربكم الاعلى ، بمحمد خاتم النبيين وعترته الطيبين الطاهرين أئمة الهدى .

وتم استنساخ وتصحيح هذه الرسالة في (٣) جمادي الثاني سنة (١٤١١)

هـ ق في بلدة قم المقدسة على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه .

رسالة

في شرح حديث من أحبنا أهل البيت
فليعد للفقير جلباباً أو تجفافاً

للعالم المحقق العارف

محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازن الهرازي الخاجوي

المؤلف سنة ١١٧٢ هـ

تحقيق
السيد مهدي الرجائي

at the ...

...

... ..

...

... ..

...

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي هدانا لهذا
 الذي كنا لنهتدي لولا
 أن هدانا الله
 والصلوة على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين
 أجمعين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد الحمد والصلوة أقول: وأنا العبد الفاتر خاطراً والقاصر ظاهراً^(١) محمد بن الحسين المشتهر باسماعيل عفى الله عنهما الجليل ، وقبل منهما القليل . لما كان هذا الخبر من غريب الاخبار، اختلف في معناه العلماء الاخير خاصيهم وعاميهم . فأحبيت أن أشير الى ما أفادوا في معناه ، وأجادوا من الفوائد وأضمم اليه ما خطر بخاطري الفاتر وذهنى القاصر من الزوائد ، فان كان حقاً فمن الرحمن ، وان كان باطلاً فمن الشيطان ، نعوذ بالله منه .
 روي عن سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : من أحبنا أهل البيت فليعد للمفقر جليلاً أو تجفأاً^(٢) .

الجلياب : الملحفة ، والجمع جلابيب .
 قال البيضاوي في قوله تعالى «يا أيها النبي قل لازواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن»^(٣) يغطين وجوههن وأبدانهن بملاحفهن

(١) اشارة الى قصور حفظه وذكره «منه» .

(٢) نهج البلاغة ص ٤٨٨ ، رقم الحديث : ١١٢ .

(٣) سورة الاحزاب : ٥٩ .

إذا برزن لحاجة^(١).

وقال صاحب كنز اللغة : جلباب چادر وردا .

والتجفاف: شيء من سلاح يترك على الفرس يقيه الأذى، وقد يلبسه الانسان أيضاً، كذا في نهاية ابن الاثير^(٢).

وفي القاموس : التجفاف بالكسر آلة للحرب يلبسه الفرس والانسان ليقيه في الحرب^(٣).

أقول : وفي الحديث حث وترغيب على فعل ما أمر به ، كما يقول من له عز وشرف وله أصحاب وأحباب : فليفعل كذا وكذا ، حثاً لهم على فعله .

والمعنى : من أحبنا فليستر فقره ، أو فليدفعه بالتجارة ونحوها عن نفسه ، فحذف الضمير وعوضه باللام .

فقوله «فليعد للفقر جلباباً» اشارة الى الحث على ستره ، لان الجلباب آلة للستر .

وقوله «فليعد تجفافاً له» اشارة الى الحث على ما به يدفع الفقر وأذاه عن نفسه من تجارة ، أو زراعة ، أو صناعة ، أو كتابة ونحوها، لان التجفاف آلة لدفع الأذى في الحرب .

وانما أمره باعداد ما يقيه أذاه لطفاً به وحفظاً له عن شماته أعدائه وأرباب دولة الباطل ، ولثلاً يهينوه لفقره وفاقتة ، فأمره باعداد ما فيه عزه واکرامه ، ولان من الفقر ماهو سواد الوجه في الدارين .

قال يحيى بن معاذ : أقرب الناس الى الكفر ذوفاقة لاصبر له . وهذا تأويل

(١) أنوار التنزيل ٢/٢٨٠ .

(٢) نهاية ابن الاثير ١/٢٧٩ .

(٣) القاموس ٣/١٢٤ .

قول النبي ﷺ: كاد الفقر أن يكون كفراً^(١). ولذلك ورد في بعض الروايات استعادتهم ﷺ من الفقر .

وبالجمله اعداد ما به يدفع الفقر الذي لا يكون معه صبر ولا ورع يحجزه عما لا يليق بأهل الدين والمروة واجب ، غنى يحجزك عن الظلم خير من فقر يحملك على الاثم ، كذا في التهذيب عن الصادق عليه السلام^(٢).

ولذلك قسموا الاكساب الى الاقسام الخمسة : منها : ما هو واجب وانما شبه التجارة ونحوها بالتجفاف لانها تقيه اذى الفقر ويدفعه عنه ، كما أن التجفاف يقيه اذى الحرب ويدفعه ، فهما متشابهان في دفع الاذى ووقايته .

فعلى الاول شبه الفقر في وجوب ستره وشناعة اظهاره ، لانه ذل وهوان واستسلا ب للعزة ومذبة للحياء بامرأة ذات عورة شنيع اظهارها واجب سترها بالجلباب .

أي : فليعد للفقر ساتراً ستيراً على وجه لا يظهر منه شيء ، ولذلك ذكر من أستر المشبه به جلبابه الذي يستر عامة بدنه وعوراته .

وفيه من المبالغة والحث على ستر الفقر وكتمانه ما لا يخفى ، وذلك بأن يكتمه على نفسه ويعدّها لتحملة ، فكأنه بذلك أعد له جلباباً وستره به ، فتشبيه الفقر بامرأة محتجبة تحت الجلباب استعارة بالكناية ، واثبات الجلباب تخيلية .

قال شارح مختصر التلخيص بعد قول الماتن ويكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن أسترها : تشبيه وجوه الاعجاز بالاشياء المحتجبة تحت الاستار استعارة بالكناية ، واثبات الاستار لها تخيلية .

وأنت بعد مقايستك هذا بذاك لا تجد بينهما فرقاً ، فامناشة في الاول دون

(١) كنز العمال ٤٩٢/٦ .

(٢) تهذيب الاحكام ٣٢٨/٦ ، ح ٢٥ .

الثاني مما لا وقع له ، فأمل .

والغرض المسوق له الكلام هو المحث على ستره وكتمانه وعدم اظهاره، لئلا يشتمت به الاعضاء ، ويقولوا : ان محبي أهل بيت محمد ﷺ فقراء أذلاء لامال لهم ، ولذلك كان أصحاب الصفة يتعففون ويكتمون فقرهم على وجه يحسبهم الجاهل بحالهم أغنياء من التعفف .

وردد في الخبر عن سيدنا الصادق عليه السلام : شيعتنا من لا يسأك النائم ولو مات جوعاً . يشهد لصحة ماقلناه ما في الكافي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ : يا علي ان الله جعل الفقر أمانة عند خلقه ، فمن ستره أعطاه الله مثل أجر الصائم القائم^(١) .

وفيه في رواية اخرى : يا علي الحاجة أمانة الله عند خلقه ، فمن كتمها أعطاه الله ثواب من صلى^(٢) . فكتمانه فقره وحاجته على نفسه هو جلبابه ، لاشترى بهما في الساترية .

وعلى الثاني شبه الفقر بالعدو والمخضم بالمحارب ، ثم أمر باعداد تجفأ له ليقبّه أذاه ، وهم قديسبهون الفقر بالمخضم والجائر :

كما في حكاية أعرابي دخل على أمير المؤمنين : جئتك لننصفني عن جائر لا يرحم صغيراً لصغره ولا كبيراً لكبره ، فقال عليه السلام : وما ذلك ؟ قال : الفقر يا أمير المؤمنين ، فأمر الخازن بعشرة آلاف درهم فأعطاه ، وقال : يَا أَخَا الْعَرَبِ فَبِاللَّهِ وَرَسُولِهِ عَلَيْكَ كَلِمًا أَتَاكَ خِصْمُكَ مُتَعَرِّضًا فَارْجِعْ إِلَيَّ مُتَعَوِّذًا .

الا أن ما في هذه الحكاية استعارة مصرحة ، وما في حديثنا هذا استعارة مكتمية . وبالجمله أن المفهوم منه أنه عليه السلام جعل المحبة مقتضية لاحمداد جلباب أو

(١) اصول الكافي ٢/٢٦٠، ج ٣ .

(٢) اصول الكافي ٢/٢٦١، ج ٣ .

تجفاف للفقر ، ولم يجعلها مقتضية له نفسه . فهذا حث منه لمن أحبهم على ستر فقره أو دفعه ، ولا يلزم منه أمر مخالف للواقع حتى يحتاج دفعه الى تأويل كما فعلوه ، وسيأتي هو ومافيه .

فملخص الكلام في هذا المقام أن محبتهم ﷺ تقتضي ستر الفقر ، أو دفعه للفقر ، والمخالف للواقع هو هذا لا الاول ، لانهم ﷺ كانوا يسترّون فقرهم ويدفعونه ، فعلى محبيهم ان كانوا صادقين في محبتهم أن يسترّوه أو يدفعوه ، تشبيهاً بهم .

وأما أنهم كانوا يسترّونه ، فمع وضوحه تدل عليه صحبة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ان ناساً بالمدينة قالوا : ليس للحسن مال ، قال : فبعث الحسن عليه السلام الى رجل بالمدينة ، فاستقرض منه ألف درهم ، فأرسل بها الى المصدق وقال : هذه صدقة مالنا ، فقالوا : ما بعث الحسن عليه السلام بهذه من تلقاء نفسه الا وله مال (١) .

وفي رواية عبد الاعلى مولى آل سام ، قال : ان علي بن الحسين عليه السلام اشتدت حاله حتى تحدث بذلك أهل المدينة ، فبلغه ذلك ، فتعين ألف درهم ثم بعث بها الى صاحب المدينة ، وقال : هذه صدقة مالي .

فهذا ونحوه جلاب للفقر يستره عن أعين الناس ، وليس المراد به مجرد الصبر عليه ، فان الستر يلزمه الصبر من غير عكس كلي ، فكم من فقير يصبر ولا يستر ، بل يظهر من حاله أنه فقير ، كما ظهر من حاله عليه السلام فانه مع صبره عليه قد ظهر منه ما تحدث به أهل المدينة ، الى أن بعث بألف درهم ، فحينئذ ستره .

نعم ان الصبر عليه على وجه لا يظهر منه الفقر من طرق الستر ، فهو ما يستعان

به عليه لانه هو ، فافهمه .

وأما أنهم عليهم السلام كانوا يدفعونه بالتلاش في المعاش، فمع وضوحه أيضاً تدل عليه صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام، قال محمد بن المنكدر: كان يقول: ما كنت أرى أن علي بن الحسين عليهما السلام يدع خلفاً أفضل من علي بن الحسين عليهما السلام، حتى رأيت ابنه محمد بن علي عليهما السلام، فأردت أن أعظه فوعظني، فقال له أصحابه: بأي شيء وعظك؟

قال: خرجت الى بعض نواحي المدينة في ساعة حارة، فلقيني أبو جعفر محمد بن علي عليهما السلام وكان رجلاً بادناً ثقيلاً وهو متكىء على غلامين أسودين أو موليين، فقلت في نفسي: سبحان الله شيخ من أشياخ قريش في مثل هذه الساعة على مثل هذه الحال في طلب الدنيا، أما أني لاعظنه.

فدنوت منه فسلمت عليه، فرد علي بنهر وهو ينصاب عرقاً، فقلت: أصلحك الله شيخ من أشياخ قريش في هذه الساعة على هذه الحال في طلب الدنيا، أرايت لو جاء أجلك وأنت على هذه الحال ما كنت تصنع؟

فقال: لو جاءني الموت وأنا على هذه الحال جاءني وأنا على طاعة من طاعات الله عزوجل، أكف بها نفسي وعبالي عنك وعن الناس، وإنما كنت أخاف أن لو جاءني الموت وأنا على معصية من معاصي الله عزوجل، فقلت: صدقت يرحمك الله أردت أن أعظك فوعظتني^(١).

وفي رواية عبدالاعلى مولى آل سام، قال: استقبلت أبا عبد الله عليه السلام في بعض طرق المدينة في يوم صائف شديد الحر، فقلت: جعلت فداك حالك عند الله عزوجل وقرابتك من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأنت تجهد نفسك في مثل هذا اليوم. فقال يا عبد الاعلى خرجت في طلب الرزق لاستغني به عن مثلك^(٢).

(١) بحار الانوار ٢٨٧/٤٦ عن الارشاد. وفروع الكافي ٥/٧٣، ١٢.

(٢) فروع الكافي ٥/٧٤، ٣٢.

فهذا ونحوه تجفاف للفقر، يدفعه وبقي أذاه . ولا يبعد أن يراد بجلباب الفقر اجادة الثياب وتنظيفها ، وتزيين الظاهر وتطيبه ، لانه لدلالته ظاهراً على الثروة والغنى ، يستر الفقر ويحسبه الجاهل بحاله من الاغنياء وأن يراد به اظهار الغنى ولو باستقراض ، كما مر في حديث الحسن وعلي بن الحسين عليهما السلام .

ويحتمل بعيداً أن يكون مراده عليه السلام بهذا الكلام حث الاغنياء من محبيهم على اعانة الفقراء منهم والانفاق عليهم ، لان اعانتهم لهم تستر فقرهم ويدفعه عنهم حيث لا يحتاجون الى اظهاره ، فكانهم بذلك أعدوا لفقرهم جلباباً أو تجفافاً ، فأستروه به أو دفعوه عنهم ، ولعله عليه السلام لذلك قال : فليعد للفقر ولم يقل لفقره .
أي : من أحبنا فليعد للفقر الفقراء جلباباً أو تجفافاً ، أي : فليستره ، أو فليدفعه بالاعانة والمؤاساة لهم ، لان الاغنياء بمنعهم الفقراء حقوقهم أحوجوهم الى اظهار الفقر وكشف الحاجة ، ولولا منعهم لهم لم يحتاجوا الى ذلك .
ولو أن الناس أدوا زكاة أموالهم ما بقي مسلم فقيراً محتاجاً ، ولا استغنى بما فرض الله له ، وان الناس ما افتقروا ولا احتاجوا ولا جاعوا ولا عمروا الا بذنوب الاغنياء .

وفي رواية اخرى : وانما يؤتى الفقراء فيما اوتوا من منع من منعهم حقوقهم لانم الفريضة .

هذا وقال ابن الاثير في النهاية : وفي حديث علي « من أحبنا أهل البيت فليعد للفقر جلباباً » ولم يذكر أوتجفافاً . ثم قال : أي : ليزهد في الدنيا ، وليصبر على الفقر والقلة . والجلباب : الازار والرداء ، وقيل : الملحفة ، وقيل : هو كالمقنعة تغطي به المرأة رأسها وظهرها وصدرها ، وجمعه جلابيب ، كنى به عن الصبر ، لانه يستر الفقر ، كما يستر الجلباب البدن .

أقول : هذا ما يشير اليه القتيبي ، ونحن نأتي بما فيه عليه .

ثم قال ابن الاثير : وقيل انما كنى بالجلباب عن اشتماله بالفقر ، أي : فليلبس

أزار الفقر ويكون منه على حالة تعمه وتشمله ، لأن الغنى من أحوال أهل الدنيا ،
ولأيتها الجمع بين حب الدنيا وحب أهل البيت (١).

أقول : وفيه أن الغنى ليس من خصائص أهل الدنيا ولا يازمه حبها ، لأن بعض
الانبياء والأوصياء وخاصة أصحابهم وحواريتهم كانوا أغنياء ، وإن كانوا من الزاهدين
في الدنيا ، إذ الزهد ليس فقدها ، بل عدم تعلق القلب بها ، بحيث لا يفرح بحصولها
ولا يحزن بفواتها .

قال سيد العابدين عليه السلام : ألا وإن الزهد في آية من كتاب الله «كليلاً تأسوا
على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم» (٢).

ثم ليس بين الغنى وحب أهل البيت منع جمع ، كيف وأكثر أعظم أصحابهم
وأحبهم ، كزرارة وابن أبي عمير وعلي بن يقطين وغيرهم ، كانوا أغنياء أرباب
أموال كثيرة .

نقل الشيخ البهائي قدس سره عن الدروس أنه قد أحصي في عام واحد
خمسمائة وخمسون مليوناً عن علي بن يقطين ، أقلهم بسبعمائة دينار ، وأكثرهم
ب عشرة آلاف ، ثم قال : هذا يصير مبلغاً لا يفيء به خزانة كثير من ملوك زماننا .

قال : وإذا كان يصرف في الحج المستحب هذا القدر ، فما ظنك في جميع
خرجه في كل السنة من الصدقات المستحبة والواجبة من الخمس والزكاة
والانعامات وغير ذلك من الأخرجات .

قال : وأعجب من ذلك أن يكون هذا كله من الحلال ، فإن الرجل الثقة لا
يقرب الحرام .

وعن أبي عبد الله الشاذاني أنه قال : سمعت الفضل بن شاذان يقول : أخذ يوماً

(١) نهاية ابن الأثير ٢٨٣/١

(٢) سورة الحديد : ٢٣

شيطاني بيدي وذهب بي الى ابن أبي عمير، فصعدنا اليه في غرفة وحواله مشايخ يعظمونه ويجلونه ، فقلت لابي : من هذا ؟ فقال: هذا ابن أبي عمير، قلت: الرجل الصالح العابد؟ قال : نعم .

وسمعته يقول : ضرب ابن أبي عمير مائة خشبة وعشرين خشبة فسي أيام هارون ، وتولى ضربه السندي بن شاهك على التشيع وحبس ، فأدى مائة وأحداً وعشرين ألفاً حتى خلى عنه ، فقلت: وكان متمولاً ؟ قال : نعم ، كان ربّ خمسمائة ألف درهم^(١) .

ثم كيف بحث علي عليه السلام من أحبهم على لبس ازار الفقر ، وهو وأولاده الكرام عليه السلام كانوا يتأبون عن ذلك ، ويحثون أجباعهم وأولياءهم على نزعها ، حيث قالوا : لاخير في من لا يحب جمع المال يكف به وجهه ويقضي به دينه ويصل به رحمه^(٢) . يعني من حلال .

وقد قال سيدنا الصادق عليه السلام لمولى له عبد الله: احفظ عزك ، قال : وماعزي جعلت فداك؟ قال: غدوك الى سوقك واكرامك نفسك. وقال لآخر مولى له: مالي أراك تركت غدوك الى عزك ، قال: جنازة أردت أن أحضرها ، قال : لاتدع الرواح الى عزك ، كذا في صحيحة علي بن عتبة^(٣) .

والاخبار في حثهم أحبائهم وأصحابهم على التجارة وطاب الغنى ونههم عن تراكها أكثر من أن تحصي ، وهم اذالم يرضوا لانفسهم أن ينسب اليهم الفقر والمثلة حتى استرقضوا ودفعوا به الهوان والذل عنهم كما مر ، فكيف يرضون ذلك لاجبائهم وأصحابهم ، ويحثونهم على التقليل المانع من أكثر الطاعات والعبادات،

(١) اختيار معرفة الرجال ٢/ ٨٥٥ - ٨٥٦ .

(٢) فروع الكافي : ٥٢ ، ٧٢/٥ .

(٣) وسائل الشيعة ١٢/ ٥٦ ، ح ١٣٠ .

كالحج والزكوات وصلة الأرحام ونحوها ، على لبس ازار الفقر المورث للذلة والاهانة ، وهم قد نهوهم عنه كما سبق .

وفي الكافي في موثقة أبي بصير قال : بلغ أمير المؤمنين عليه السلام أن طلحة والزبير يقولان : ليس لعلي عليه السلام مال ، فشق ذلك عليه فسأمر وكلاءه أن يجمعوا غلته ، حتى إذا حال الحول أتوه وقد جمعوا من ثمن غلته مائة ألف درهم ، فنشرت بين يديه ، قال : فأرسل الى طلحة والزبير فأتياه ، فقال لهما : هذا المال والله ليس لاحد فيه شيء ، وكان عندهما مصدقاً ، قال : فخرجا من عنده وهما يقولان ان له لمال كذا في الكافي .

ومثله رواية عبدالاعلى مولى آل سام ، قال قلت لابي عبدالله عليه السلام : ان الناس يروون أن لك مالا كثيراً ، فقال : ما يسوعني ذلك ، ان أمير المؤمنين عليه السلام الحديث . قال بعض المحققين من أصحابنا أن ترك الدنيا بالكلية ليس هو مطلوب الشارع من الزهد فيها والتخلي عنها ، لانه يراعى نظام العالم باشتراك الخاق في عمارة الدنيا وتعاونهم على المصالح ، ليتم بقاء النوع الانساني ، وترك الدنيا واهمالها بالكلية يهدم ذلك النظام وينافيه .

بل الذي يأمر به هو القصد في الدنيا واستعمال متاعها على القوانين التي وردت به الرسل والوقوف فيها عند الحدود المضروبة في شرائعهم دون تعديها . وبما قررناه ظهر أن وجه الحديث خلاف ما قالوه ، بل الوجه فيه ما أسلفناه . وبالجملة ان أراد هذا القائل ان هذا الكلام منه عليه السلام حث لمن أحبهم على لبس ازار الفقر والفاقة وترك أسباب الغنى والثروة وما يوجبها بالكلية ، فيرده ماسبق وماورد من استعاذتهم منه .

فهذا سيد العابدين وزين الساجدين يقول في دعائه : ولافتقرن ومن عندك وسعي . وفي موضع آخر منه : وصن وجهي باليسار ولا تبتذل جاهي بالافتقار .

فكيف يحشون أجباءهم وأولياءهم بلبس ازار الافتقار والافتقار؟ وهم يتأبون عنه ، ويلتمسون الله في صيانة ماء وجههم باليسار ، وعدم ابتذال جاههم بالافتقار. نعم لو كان المراد بالفقر هو الفقر الى الله دون غيره وطالب الحاجة منه لامن غيره ، واليه يشير قول النبي ﷺ : الفقر فخري .

وقول سيد العابدين عليه السلام : تمدحت بالغنا عن خلقك ، أنت أهل الغنا عنهم ، ونسبتهم الى الفقر وهم أهل الفقر اليك ، فمن حاول سد خلته من عندك ، ورام صرف الفقر عن نفسه بك ، فقد طلب حاجته في مضائنها ، وأنى طلبته من وجهها ، ومن توجه بها جته الى أحد من خلقك ، أو جعله سبب نجحها دونك ، فقد تعرض للحرمان واستحق من عندك فوت الاحسان .

لكان له وجه ، وكان مفاد الكلام : من أحبنا فليلبس ازار الفقر الى الله دون غيره ، ويكون منه على حالة يعمه ويشمله ، لان الفقر الى غيره كفر ، كما أشار اليه النبي ﷺ بقوله : الفقر سواد الوجه في الدارين ، واليه والى غيره كاد أن يكون كفراً ، كما سبق نقله عنه ﷺ .

ولا يتهاى الجمع بينه وبين حب أهل البيت عليهم السلام لانفاء لازم المحبة ، ضرورة حصر فقرهم وقصر حاجتهم عليه تعالى كما سبق ، فهذا وجه آخر كلامه بتأني عنه ، لا يخفى .

وان اراد أن محبتهم تورث الفقر وتوجهه ، فهو خلاف الواقع ، كما أشار اليه أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب غريب الحديث ، حيث قال : فقد أول بعض الناس هذا الخبر على أنه أراد به الفقر في الدنيا ، وليس ذلك كذلك ، لانارى في من يحبهم مثل مانرى في سائر الناس من الغنى والفقر ولا تميز بينهما . قال : والصحيح أنه أراد به الفقر في يوم القيامة ، وأخرج الكلام مخرج الموعدة والنصيحة والحث على الطاعات ، فكانه قال : من أحبنا فليعد فقره يوم

القيامة ما يجبره من الثواب والقرب إلى الله تعالى والزلفا غنديه ، كذا نقله عنه
 السيد السند في الغرر والدرر (١)
 أقول : من البين أن من تأول الخبر على أنه أراد به الفقر في الدنيا لم يتركه
 على عمومه ، بل خصه بالكاملين المتقين من محبيهم ، فلا يرد عليه أن هذا خلاف
 الواقع ، لانا نرى في من يحبهم مثل ما نرى في مظاهر الناس من غير فرق بينهما ، وذلك
 لانه حمل المحب على الفرد الكامل منه ، كما يفيد الاطلاق
 ومن هذه صفته في المحبة ، فانه يمنع عن الزائد من القوت لطفاً به وحفظاً
 له عن مفاسد الزائد ، كما يدل عليه ما في الكافي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام :
 ليس لمصاص شيعتنا في دولة الباطل الا القوت ، اشرقوا ان شئتم أو غربوا ان ترزقوا
 الا القوت (٢) .

وفيه : عنه عليه السلام كلما ازداد العبد ايماناً ازاد ضيقاً في معيشته (٣) . وذلك
 لان الله يمنع المؤمن عن الدنيا ، ويزوي عنه حصولها ، ويقطع عنه أسبابها ،
 ويبعد عنه المهلك من لذاتها ، كيلا يتدنس بها ولا يسكن اليها
 واليه أشاروا فيما ورد عنهم عليه السلام بقولهم : ويحميه الدنيا كما يحمي الطبيب
 المريض وعلى هذا المعنى حمل الخبر سيدنا الرضي المرضي رضي الله عنه في نهج
 البلاغة وفتون البراعة ، الا أنه نقل مكان فليعد من باب الافعال فليستعد من باب الاستفعال
 كما هو المذكور في بعض نسخ الغرر والدرر أيضاً ، ولم ينقل أو تجافاً ، كما لم
 ينقله ابن الاثير أيضاً على ما مر
 وظني أن المعنى الذي نقله عن القيل مبني على هذه الرواية ، الا أنه أبقى

(١) أمالي السيد المرتضى ١٣/١ .

(٢) اصول الكافي ٢/٢٦١ ، ج ٧ .

(٣) اصول الكافي ٢/٢٦١ ، ج ٤ .

الحب والمحب على عمومهما، ووجه الخبر بأن الغنى يورث حبه الدنيا،
وبين حبه وجههم والمعنى منع جمع، وقد عرفت ما فيه، بل لا يخبر على هذه الرواية
مخمول على ما أشرنا إليه.

وهذه عبارة الرضي بعينها: وقال عليه السلام وقد توفي سهل بن جبير الانصاري
رحمه الله بالكوفة بعد مرجعه معه من صفين، وكان من أحببه الناس إليه: لو
أحبنى جبل لتهاقت، ومعنى ذلك أن المحنة تغاظ عليه، فتسرع الهائب إليه
ولا يفعل ذلك إلا بالانقياء الأبرار والمصطفين الأخيار، وهذا مثل قوله عليه السلام من
أحبهنا أهل البيت فليستعد للفقر جلباباً، وقد يؤول ذلك على معنى آخر ليس هذا
موضوع ذكره^(١).

ولعله إشارة إلى ما أوله عليه أخوه السيد السند، أو أبو عبيد، أو القتيبي،
أو بمعنى آخر كان في ذمته العالي وفكره العالي، ولم يجد له هنا محلاً.

والظاهر أنه الوجه في فقر من أحبهم من المتقين ما سبق أن الله يحميه الدنيا
كميلاً يحمي الطبيب المريض، فيكون لطفاً به وحفظاً له عن المفساد كما هو.
وإنما خص السيد الفقر في الخبر بعد حمله على المتعارف منه بالإتقياء من
محببهم الكاملين في التقوى والمحبة، أما ليطابق الواقع، أو ورود الأخبار
الدالة على ضيق معيشة أمثالهم لضرب من المصلحة، كما أو مانا إلى نبذة منه.

وملا يصل إليه عقولنا أكثر، والمخصص كما يكون نقلياً كذلك قد يكون
عقلياً، كما هو المصرح به في أصول الأصحاب، والله ورسوله ومن أسند إليه
الخبر أعلم بالصواب.

وإعلم أن الفقر على أقسام: فقر الدنيا، وفقر الآخرة، وفقر القلب، صرح
بعض العلماء، فكما يصح أن يقال: إنه أراد به فقر الدنيا أو الآخرة على

(١) نهج البلاغة ص ٤٨٨، رقم الحديث: ١١٢.

مامر ، يصح أن يقال : انه أراد به فقر القلب ، واخرج الكلام مخرج الموعظة والنصيحة ، والحث على تحصيل العلوم الدينية والمعارف اليقينية .
فكانه قال : من أحبنا فليعد لفقر قلبه ما يجبره من النفقة في الدين ، والتفكر في حقائق الاشياء على وجه يفيد اليقين . وظاهر أن الحث على جبر هذا الفقر أهم من الحث على جبر غيره لانه مناطه .

ثم قال السيد السند في الكتاب المذكور : قال أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة : وجه الحديث خلاف ما قاله أبو عبيد ، ولم يرد الا الفقر في الدنيا . ومعنى الخبر : ان من أحبنا فليصبر على النقل من الدنيا والتفجع فيها ، وليأخذ نفسه بالكف عن أموالها وأعراضها ، وشبه الصبر على الفقر بالتجفاف أو الجلباب ، لانه يستر الفقر كما يستر الجلباب أو التجفاف البدن .
قال : ويشهد بصحة هذا التأويل ما يروى عنه عليه السلام أنه رأى قوماً على بابه ، فقال : يا قنبر ما هؤلاء ؟ فقال له قنبر : هؤلاء شيعةك ، فقال : مالي لأرى فيهم سيماء الشيعة؟ قال : وما سيماء الشيعة؟ قال : خمص البطون من الطوى ، يبس الشفاه من الظم ، عمش العيون من البكاء ، هذا كله قول ابن قتيبة ، والوجهان جميعاً في الخبر حسنان ، وان كان الوجه الذي ذكره ابن قتيبة أحسن وأنصح^(١) .

أقول : ولكن فيه أن الاظهر ما قدمناه من الاستعارة الممكنة . وعليه فالجلباب أو التجفاف ليس بمشبه به ، ليكون في الكلام استعارة مصرحة ، بل هو من ملازمات المشبه به ، فالاستعارة تخيلية وان ما استشهد به لا يشهد له .
بل غاية ما دل عليه أن الشيعة ينبغي لهم أن يكونوا من أهل الرياضات والمجاهدات ، ومن أرباب هذه السمات ، صائمين قائمين باكين ، فقراء كانوا أم أغنياء ، بل كون أغنيائهم على هذه الصفات أحسن وأزين ، وان من أحبهم

لا يلزمه أن يأخذ نفسه بالكف عن أموال الدنيا وأعراضها .
 كيف وقد كان بعض محبوبيهم كالصديق عليه السلام وغيره كثير المال كما سبق ،
 وقد ورد الحث البليغ قبي تحصيله وضبطه وربطه وصيانته وعدم اضاعته ، لانه
 عزه وعونه ونعم العون الدنيا على الآخرة .

وانه لم يذكر نكته ولا فائدة لقوله «أو تجفافاً» بعد قوله « جلباباً » بسل
 جعلهما جميعاً مشبهاً به للصبر على الفقر في السر ، وعليه كان ذكر أحدهما مغنياً
 عن الآخر . نعم لو كان الحديث كما نقله ابن الاثير ، كان لما ذكره وجه وليس
 فليس . والعجب من السيد السند أنه استحسنه وجعله أحسن وأنصح مما ذكره
 أبو عبيد .

ثم قال : ويمكن أن يكون في الخبر وجه ثالث تشهد بصحته اللغة ، وهو أن
 أخذ وجوه معنى الفظة الفقر أن يحز أنف البعير حتى يخاض الى العظم أو قريب
 منه ، ثم يلوى عليه حبل يذال بذلك الصعب .

يقال : فقره بفقره فقراً ، اذا فعل به ذلك ، وبعير مفقور وبه فقرة وكل شيء
 حززته وأثرت فيه فقد فقرته تفقيراً ، ومنه سميت الفاقرة ، وقيل : سيف فقير ،
 فيحمل القول على أن يكون عليه السلام أراد من أحبنا فيلزم نفسه وليخطمها وليقدها الى
 الطاعات وليصرفها عما يميل طباعها اليه من الشهوات ، وليذللها على الصبر عما
 كره منها ، ومشقة ما اريد منها ، كما يفعل ذلك بالبعير الصعب ، وهذا وجه ثالث
 في الخبر لم يذكر .

وليس يجب أن يستبعد حمل الكلام على بعض ما يحتمله اذا كان له شاهد في
 اللغة وكلام العرب ، لان الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر
 أن يذكر كل ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني ، وبجوز أن يكون أراد المخاطب
 كل واحد منها منفرداً ، وليس عليه العلم بمراده بعينه ، فان مراده مغيب عنه ،

وأكثر ما يلزمه ما ذكرناه من ذكر وجوه احتمال الكلام^(١).

أقول : لو كان الواجب على المتعاطي تفسير غريب الحديث أن يذكر كل ما يحتمل ، لكان على السيد السند أن يذكر ما أسلفناه من وجوه احتمال الكلام ، ويجوز أن يكون كل منها بحiale مراد المخاطب لعين ما ذكره ، فمأهوجوابه فهو جوابه ، مع أنه يرد على ما ذكره أن ارادة خلاف الظاهر بدون نصب قرينة عليه ، بل مع نصب قرينة على خلافه خلاف دأب الفصحاء ، فطريق الاحتمال هنا مسدود .

وذلك أن ذكر الجلباب أو التجفاف لا يلائم ما أفاده وأجاده ، وانما الملائم له أن يقال : فليعد للفقر حبلا ، لانه آلة التذليل لا الجلباب أو التجفاف . قيل : ويمكن أن يقال انه شبه الصبر على تذليل النفس بالجلباب ، كما مر في معنى القتيبي ، والفرق بينهما مع أن المراد فيهما جميعاً الصبر على الفقر ، أن الفقر على الاول محمول على معناه المتعارف ، وفي الثاني على التذليل ، وفيه ما فيه .

واعلم أنه ^{عليه السلام} إنما غير المعنى المذكور بالعبارة المذكورة ، لان الكلام متى خلا عن الاستعارة وجرى كله على الحقيقة ، كان عربياً عن الفصاحة ، برياً من البلاغة ، ولذلك قال صاحب المفتاح في أوائل المعاني : ان الدال بالوضعية لا يخرج عن حكم النعيق ، وهو الذي سمي في علم النحو أصل المعنى ، ونزل هاهنا منزلة أصوات الحيوانات .

مع أن في التعبير عنه بهذه العبارة فوائد أخرى وهوائد شتى قد أشرنا الى نبذة منها ، منها : أن الفقر في وجوب ستره وشناعة اظهاره ، كالعورة في وجوب

سترها وشناعة اظهارها ، الى غير ذلك من الفوائد والعوائد ، فتأمل فيه فان كلامه جعلني الله فداه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق ، صلى الله عليه وآله وعلى من انتسب بالتجرد اليه .

وتم استنساخ وتصحيح هذه الرسالة في (١٨) جمادى الاولى سنة (١٤١١) هـ في بلدة قم المقدسة على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه.

المسائل الخمس

لِلْعَلَامَةِ الْمُحَقِّقِ الْعَارِفِ
مَجْدِ اسْمَاعِيلِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمَازِنِ الْهَرَمِيّ الْخَاجَوِيِّ
الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ١١٧٣ هـ

مُحَقِّقُ
السَّنَدِ مَهْدِي الرَّجَائِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١ - مسألة (١)

روى الشيخ الثقة الرضي عبدالله بن جعفر الحميري في كتاب قرب الاسناد بسند صحيح عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي ، قال قلت للرضا صلوات الله عليه : كيف الصلاة على رسول الله في دبر المكتوبة ؟ وكيف السلام عليه ؟ فقال **إِنِّي أَتَقُولُ : السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا خَيْرَةَ اللَّهِ ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا حَبِيبَ اللَّهِ ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا صَفْوَةَ اللَّهِ ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَمِينَ اللَّهِ ، أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولَ اللَّهِ ، وَأَشْهَدُ أَنَّكَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ، وَأَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ نَصَحْتَ لِأَمْتِكَ ، وَجَاهَدْتَ فِي سَبِيلِ رَبِّكَ وَعِبَدْتَهُ حَتَّى أَتَانَاكَ الْيَقِينَ ، فَجَزَاكَ اللَّهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفْضَلَ مَا جَزَى نَبِيًّا عَنْ أُمَّتِهِ ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ (٢) .**

(١) قوبلت هذه المسألة على النسخة الموجودة في مجموعة برقم (٥٥٦٥) بخطه

الشريف في المكتبة المرعشية بقم .

(٢) قرب الاسناد ص ١٦٩ .

فان قلت: ماوجه هذه الشهادة وتأكيد الحكم؟ مع أنه مما لا ينكره المخاطب ولا يتردد فيه .

قلت : أمثال هذه الخطابات من قبيل اياك أعني واسمعي يا جاره .
فان قلت : أحد لا ينكر كونه محمد بن عبدالله ولا يتردد فيه ، فكيف يكون من هذا القبيل ؟

قلت : هذا من قبيل اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، بجعل غير المنكر كالمنكر اذا لاح عليه شيء من امارات الانكار، والغلاة لعنهم الله لما قالوا برؤيته .

كما جاء في الخبر عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام أنه قال : جاء رجل الى رسول الله فقال: السلام عليك يا ربي ، فقال : مالك ؟ لعنك الله ، ربي وربك الله . فكأنهم منكرون كونه محمد بن عبدالله ، لان البنوة كالنبوة والرسالة تنافي الربوية ، وبالخ في التأكيد باقترانها بالشهادة ، لانها الاخبار عن اليقين .
وانما قرن الشهادة بالبنوة بالشهادة بالرسالة تصريحاً بما قد دلت عليه بالالتزام من نفي الربوية . وفائدتها الايمان والاقرار بينوته الدالة على عبوديته ونفي الربوية عنه .

ولما كانت الغلاة يسلمون عليه بالربوية أمر الرضا عليه السلام أصحابه بعد أن سئل عن كيفية السلام عليه بأن يسلموا عليه بـ « يا محمد بن عبدالله » وأن يشهدوا له بالبنوة المتنافية للربوية ، ردأ على هؤلاء الكفرة المسلمين عليه بالربوية .
ويحتمل أن يكون المراد أنك محمد بن عبدالله الذي بشر الانبياء الماضون والرسل السابقون بأنه يبعث في آخر الزمان .

واليه أشار صاحب البحار عليه رحمة الله الملك الغفار في بعض فوائده بقوله أقول : لعل المراد بقوله « أنك محمد بن عبدالله » انه المسمى بهذا الاسم الذي

أخبر به الانبياء والمرسلون وكان ينتظره السابقون ، لا كما قالت اليهود لعنهم الله انه رجل آخر يأتي بعد ذلك . انتهى كلامه طاب منامه .
والفرق أن الغلاة ينفون عنه النبوة ويثبتون له الربوبية ، واليهود يثبتون له النبوة ويقولون انه محمد بن عبدالله ، لكنهم ينفون عنه الرسالة ويقولون : ان المسمى بهذا الاسم الذي بشر ببعثته السابقون رجل آخر يأتي .
ولا يخفى أن قولهم هذا ينافي ما يروون عن نبيهم على نبينا وآله وعليه السلام أنه قال : عليكم بالسبت أبداً .

ثم لا يخفى أن ما أفاده صاحب البحار لا يختص باليهود ، بل النصراني أيضاً لا بد وأن يقولوا مثل قولهم ، لان نبيهم عيسى بن مريم قد قال : « يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصداقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد »^(١) فتأمل .

٢ - مسألة^(٢)

في الكافي في باب الدعاء للعلة والامراض ، عن أحمد بن محمد ، عن عبد العزيز بن المهدي ، عن يونس بن عبد الرحمن ، عن داود بن زرير ، فالسند مجهول ، وفي بعض النسخ داود بن زربي ، فالسند صحيح .

قال : مرضت بالمدينة مرضاً شديداً ، فبلغ ذلك أبا عبد الله عليه السلام ، فكتب الي : قد بلغني علتك ، فاشترصاعاً من بر ، ثم استلق على قفاك وانثره على صدرك كيف ما انتثر ، وقل : اللهم اني أسألك باسمك الذي اذا سألك به المضطر كشفت ما به من ضرر ، ومكنت له في الارض ، وجعلته خليفتك على خلقك ، أن تصلي على

(١) سورة الصف : ٦ .

(٢) قوبلت هذه المسألة على نسختين موجودتين في المكتبة المرعشية برقم ٤٩٧٣

محمد وآل محمد ، وأن تعافيني من عثتي .

ثم استوججالساً واجمع البر من حولك ، وقل مثل ذلك ، واقسمه مدأ مدأ لكل مسكين وقل مثل ذلك . قال داود : ففعلت ذلك ، فكأنما نشطت من عقال ،

وقد فعله غير واحد فانتفع به^(١) .

أقول : أهمل ^{إني} عدد الامداد في هذا الخبر ، ولعله كان لشهرته ، أو لعلم المخاطب به ، والمشهور بين العامة والخاصة حتى كاد أن يكون اجماعاً ، أن

الصاع أربعة أمداد ، وعليه دلت أخبار صحيحة .

ولكن في رواية سماعة^(٢) وسليمان بن حفص المروزي^(٣) عن الرضا ^{عليه}

أنه خمسة أمداد .

فالاولى في أمثال هذه الامور اعتباره وقسمته خمسة أمداد لكل مسكين سد

لأربعة أمداد ، كما هو الشائع في هذه الازمان ، لاحتمال أن يكون المراد بالصاع

في رواية داود مارواه المروزي ، فالعمل بمقتضاه يفيد اليقين بالعمل بما في

رواية داود ، فيترتب عليه الاثر انشاءالله العزيز .

فاذا أردت أن تفعل ذلك ، فعليك أن تبيع برأ يساوي ثلاثة أرباع المن

الشاهي العباسي ، بل أكثر من ذلك ، كما تقتضيه رواية المروزي ، وما فيها من

تفسير المد والدرهم والدانق والحبة ، فاذا فعلت به ما نطقت به رواية داود ،

فاقسمه خمسة أمداد لكل مسكين مد .

وعليك أن تباشر جميع ما دلت عليه الرواية من القول والفعل ، وهو نثر

البر وجمعه وقسمته بنفسك اذا كنت قادراً عليه ، ليجوز عليك الاثر المطلوب منه .

فلعل تخلفه في بعض الموارد لخلل وقع في قول أو فعل وأنت غافل عنه أو

(١) اصول الكافي ٢/٥٦٤ ، ج ٢ .

(٢) وسائل الشيعة ١/٣٣٩ ، ج ٤ .

(٣) وسائل الشيعة ١/٣٣٨ ، ج ٣ .

تارك له ، فتسوء ظنك في عدم ترتب الاثر على ذلك ، وهو منقول عن من منه الداء والدواء .

وقد نقل عن الراوي أنه قال : قد فعله غير واحد فانتفع به ، فدل على أن عدم الانتفاع به في مادة من المواد يكون لخلل وقع في قول أو فعل ، اذا اظهر بل الاظهر منه أن مجموع تلك الهيئات والافعال والاقوال لها مدخل في حصول العافية من ذلك المرض الذي يفعل ذلك لاجله ، فهو علة تامة له يترتب عليها فاذا انتفي جزء منها ينتفي ذلك الترتب .

بل نقول : كمال الاحتياط في أن يترتب عليه الاثر يقتضي أن تشتري ذلك الصاع من البر ، وان كانت عندك أمثاله ، وأن تنشره في صدرك وهو مكشوف لاسائر عليه من ثوب وغيره ، كما يفيد ظاهر الخبر ، فلعل في ضمن كل منها حكمة ومصلحة لاتصل اليها عقولنا .

وبالجملة لا بد في ترتب الاثر على أمثال ذلك من رعاية ما أمر به المعصوم على النحو الذي أمر به من غير زيادة ولانقصان ، كما في أجزاء الاكسير ، فان الحكمة في بعض ما أمر به مستورة لا يعقلها الا العالمون ، الا أن يتوقف العمل بأمر يقينياً على تلك الزيادة ، فحينئذ لا بأس بها .

كما قد يحتاج اليها في العبادات أيضاً ، كغسل أعضاء الوضوء مثلاً وكذلك قلنا ان العمل برواية المروزي يقتضي اليقين بالعمل بما في رواية داود ، فتأمل . والحاصل أن متابعة الطبيب الحاذق فيما يأمر به وينهي عنه من الواجبات ، والا فلا يلوم المريض في عدم برئه من الدواء والدعاء الانفسه .

ثم لا يذهب عليك أن ظاهر الرواية يفيد أن ذلك غير مختص بمرض دون مرض ، ولا علة دون علة ، بل هو نافع لجميع العلل والامراض ، فتأمل فيه .

٣ - مسألة

في فروع الكافي في باب السجود والتسبيح، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن علي بن الحكم ، عن مالك بن عطية ، عن يونس بن عمار ، قال قلت لابي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك هذا الذي ظهر بوجهي يزعم الناس أن الله لم يبتل به عبداً له فيه حاجة .

فقال : لا فداك مؤمن آل فرعون مكتع الاصابع ، فكان يقول هكذا - ومدیده - ويقول : يا قوم اتبعوا المرسلين الحديث^(١).

أقول : يونس بن عمار بن حيان الصيرفي التغلبي الكوفي ، أخو اسحاق بن عمار ، مهمل لامدح فيه ولا قدح .

فالسند مجهول والمتن معلول ، لأن قوله تعالى « وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتبعوا المرسلين »^(٢) نزلت في حبيب النجار ، وهو الذي جاء من أقصاها ، وهو المراد بمؤمن آل يس .

وكان قد آمن بسيدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم وبينهما ستمائة سنة ، وهو من أمة عيسى عليه السلام ، كان في غار بعبدالله ، فلما بلغه خبر الرسل أظهر دينه .

وقيل : لما كفر الملك بالرسل ، واجمع هو وقومه على قتلهم ، باغ ذلك حبيباً وهو على باب المدينة الاقصى ، افجاء يسعى اليهم ، ويذكرهم ويدعوهم الى طاعة الرسل .

وأما مؤمن آل فرعون وهو حزقييل كزنبيل ، بالمهملة المكسورة ثم الزاي المعجمة ثم القاف المكسورة . وقيل : كان اسمه حبيب . وقيل : جبرئيل . فهو من أمة موسى عليه السلام ، ولم يقل لقومه اتبعوا المرسلين ، بل قال : « يا قوم

(١) فروع الكافي ٣/ ٣٢٦ - ٣٢٧ .

(٢) سورة يس : ٢٠ .

اتبعوني' أهدكم سبيل الرشاد»^(١) ولم يظهر إيمانه بل كان يكتبه ويتقي منهم ، كما فسي تفسير علي بن ابراهيم^(٢) ، وكان خازن فرعون مؤمناً بموسى عليه السلام ، قد كتم إيمانه ستمائة سنة ، وهو الذي قال الله عزوجل «وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله»^(٣) .

وقد قتل قبل هلاك فرعون وقومه وحين دعوته قومه الى الايمان ، كما هو المروي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى «فوقاه الله سيئات ما مكروا وحاق بآل فرعون سوء العذاب»^(٤) قال عليه السلام : لقد سطوا عليه وقتلوه ، ولكن أتدرون ما وقاه؟ وقاه أن يفتنوه في دينه ، كذا في الكافي^(٥) والمحاسن^(٦) .

وفي تفسير علي بن ابراهيم عنه عليه السلام : والله لقد قطعوه ارباً ارباً ولكن وقاه الله أن يفتنوه في دينه^(٧) .

وفي مجمع البيان عن الباقر عليه السلام : السابقون أربعة : ابن آدم المقتول ، وسابق امة موسى وهو مؤمن آل فرعون ، وسابق امة عيسى وهو حبيب النجار ، والسابق في امة محمد صلى الله عليه وآله وهو علي بن أبي طالب عليه السلام^(٨) .

وفي المحاسن عن النبي صلى الله عليه وآله قال : السابقون ثلاثة : حبيب النجار مؤمن آل يس الذي يقول : اتبعوا المرسلين ، وحزقيل مؤمن آل فرعون ، وعلي بن

(١) سورة غافر : ٣٨ .

(٢) تفسير القمي ٢/٢٥٧ .

(٣) سورة غافر : ٢٨ .

(٤) سورة غافر : ٤٥ .

(٥) اصول الكافي ٢/٢١٥ - ٢١٦ . وفيه اما لقد بسطوا الخ .

(٦) المحاسن ص ٢١٩ ح ١١٩ .

(٧) تفسير القمي ٢/٢٥٨ .

(٨) مجمع البيان ٥/٢١٥ .

أبي طالب وهو أفضلهم (١).

وفي جوامع الجامع عنه عليه السلام: سباق الامم ثلاثة لم يكفروا بالله طرفة عين :
علي بن أبي طالب عليه السلام ، وصاحب يس ، ومؤمن آل فرعون ، فهم الصديقون
وعلي عليه السلام أفضلهم .

والمظنون أن الحديث المذكور أولاً اما موضوع من غير أهل الوقوف ،
وبدل عليه أن المذكور في الجواب لم يدل على بطلان زعمهم بوجه ، لانهم لم
يزعموا أن الله لم يبتل مؤمناً ببلاء أصلاً حتى تثبت مسادة نقيضه بثبوت تكذيب
أصابع مؤمن كامل ، وانما زعموا أنه تعالى لم يبتل مؤمناً بهذا البلاء الذي ظهر
بوجهه .

وهذا لا يناقضه ثبوت بلاءنا لمؤمن ، وانما يناقضه ما اذا ثبت مثل هذا البلاء
المخصوص الظاهر بوجهه لمؤمن آخر ايمانه مسلم الثبوت عندهم ولم يثبت
بهذا ، أو محرف مغير من بعض الرواة أو النساخ ، فبدلوا مؤمن آل يس بمؤمن
آل فرعون .

فيكون الغرض من التمثيل مجرد تسليية خاطره بأن المؤمن قد يبتلى ببلاء ،
لا ابداء مادة نقض لزعمهم حتى يرد عليه ما سبق فتأمل .

نمقه العبد الجاني محمد بن الحسين المشهور باسماعيل المازندراني عفي
عنهما .

٣ - مسألة

قوله تعالى « ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها » (٢) لان كل حادث مسبق بأسباب
غير متناهية ، ولكل دخل في وجوده فهو نعمة عليه .

(١) الخصال ص ١٨٤ .

(٢) سورة ابراهيم : ٣٤ .

وذلك لما تقرر عندهم أن العلة التامة للحادث لا بد وأن تشمل على امور غير متناهية متعاقبة ، والايلزم التخلف عن العلة التامة ، فهذه كلها نعم عليه سابقة على الوجود غير متناهية .

ومن البين أن الحادث زمان وجوده متناه ، ولا يمكن احصاء الغير المتناهي في زمان متناه ، ضرورة أن احصاء الغير المتناهي يستدعي زماناً غير متناه .
واليه أشار سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام فيما نقل عنه أن المراد بتلك النعمة نعمة الوجود ، وكذلك ان أريد بها النعم اللاحقة المسبوق بالوجود لا يمكن احصاؤها لان في كل نفس نعمتين يلزمهما نعم أخرى ظاهرة وباطنة داخلية وخارجية .

* ابروباد ومه وخورشيد وملك دركارند *

بل الظاهر أن كل ماله دخل في نظام العالم ، فهو نعمة على ذلك الشخص اذلولاه لاختل نظامه ، وباختلاله اختل ذلك الشخص كما لا يخفى .

٥ - مسألة

في عيون الاخبار عن سيد الابرار سلام الله عليه وآله الاخير أنه قال : ادهنوا بالبنفسج ، فانه بارد في الصيف ، حار في الشتاء ^(١) .
هذا ترغيب للدهان به ، ومدح له بايرائه الاثرين المتضادين في الفصلين المتضادين ، كل أثر يناسب ذلك الفصل ويطلب فيه .
ويمكن توجيهه بأن المادة في الشتاء لما كانت متكاثفة يبرد الهواء ، فاذا اثر فيها البنفسج بكيفيته ، تبخرت بذلك فصارت متسخنة .

وأما في الصيف ، فانها لما كانت متخلخلة متجففة الرطوبات بحرارة الهواء ومشملة على الاهوية والابخرة الحارة ، فاذا دخل في خلالها البنفسج ، واخرج

(١) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٣٤/٢ - ٣٥ .

منها تلك الالهوية ، وأثر فيها بكيفيته ، صارت بذلك متبردة .
فاختلاف تأثيره بالتبريد والتسخين في الصيف والشتاء ، والطبيعة واحدة
باعتبار اختلاف المادة واختلاف التأثير ، كما يكون لاختلاف الفاعل ، فقد يكون
لاختلاف القابل .

ويحتمل أن يكون لحر الصيف وبرد الشتاء مدخل في تبريده وتسخينه بطريق
الشرطية .

وقد تقرر أن للهواء والوقت مدخل عظيم في تأثير المؤثر ، وباختلافه يختلف
الآثر ، فيشبه أن يكون البنفسج بطبعه معتدلاً حاراً ولا بارداً ، وإنما يصير كذلك
باختلاف هواء الصيف والشتاء ، ويلزم منه أن يكون تأثيره في الفصلين الآخرين
بين التبريد والتسخين ، وازادة الفصول الأربعة من الفصلين بعيد .

ويمكن أن يكون ذلك له بالخاصية ، كما يقوله الأطباء في بعض الأدوية ،
لكنهم ذكروا في كتبهم الطبية أنه بارد ورطب في الأولى .

وقيل : حار يولد دماً معتدلاً ويسكن الصداع الدموي شماً وضماً ، وينفع
من الرمد والسعال الحارين ويلين الصدر ، وينفع من التهاب المعدة الى آخر
ما ذكره القرشي في حرف الباء .

ولعل منشأ اختلافهم هذا أن القائل بكونه حاراً لما استعمله في الشتاء وجده
فيه حاراً حكماً به ، والقائل بكونه بارداً لما استعمله في الصيف ووجده بارداً
حكماً به .

والحكمان كلاهما حق ، لكن لا مطلقاً بل مقيداً ، والواجب على المتطبب
الحاذق أن يتبع قول النبي الصادق في كونه حاراً بارداً ، وأن يعمل على مقتضاهما
فليحكم بأنه يسكن الصداع الدموي وينفع الرمد والسعال الحارين إذا استعمل
في الصيف ، لافي الشتاء بل هو فيه يحركه ولا ينفعهما .

وانما حكم القرشي بتسكينه الصداع الدموي ونفعه الرمد والسعال الحارين
مطلقا ، بناءً على اثاره القول بكونه بارداً مطلقا .
ولا كذلك الامر بل هو حار بارد ، كما أفاده أطب الاطباء أفضل الانبياء صلوات
الله عليه وآله العلماء الحلماء الابرء الحكماء .
هذا ما خطر بخاطري المليل وذهنى القاصر الكليل ، ولعل غيري بفكره الصائب
وذنه الثاقب يوجهه بوجه أخرى منه وأولى ، فليتأمل فيه .

رسالة

في تفسير قوله تعالى وكان عرشه على الماء

للعامة المحقق العارف

محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازن همداني الخاجوي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق
السيد مهدي الرجائي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

في اصول الكافي عن محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن ابن محبوب
عن عبدالرحمن بن كثير ، عن داود الرقي ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول
الله عزوجل « وكان عرشه على الماء » (١) .

فقال : ما يقولون ؟

قلت : يقولون : ان العرش كان على الماء والرب تعالى فوقه .

فقال : كذبوا ، من زعم هذا فقد صبر الله محمولا ، ووصفه بصفة المخلوق
فلزمه أن الشيء الذي يحمله أقوى منه .

قلت : بين لي جعلت فداك ؟

فقال : ان الله حمل دينه وعلمه الماء قبل أن تكون أرض أو سماء أو جن أو
شمس أو قمر ، فلما أراد أن يخلق المخلوق نشرهم بين يديه ، فقال لهم : من ربكم ؟
فأرل من نطق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين والائمة عليهم السلام ، فقالوا : أنت
ربنا ، فحملهم العلم والدين ، ثم قال للملائكة : هؤلاء حملة ديني وعلمي وأمنائي

في خلقي وهم المسؤولون الحديث (١) .

قال السيد الداماد : كثيراً ما وقع اسم الماء في التنزيل الكريم وفي الاحاديث الشريفة على العلم وعلى العقل القدسي الذي هو حامله ، واسم الارض على النفس المجردة التي هي بجوهرها قابلة للعلوم والمعارف .

ومنه قوله عزسلطانه « وترى الارض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج » (٢) على ما قد قرره غير واحد من أئمة التفسير، فكذلك قول مولانا أبي عبدالله عليه السلام في هذا الحديث . الماء تعبير عن الجوهر العقل الحامل لنور العلم من الانوار العقلية القدسية (٣) .

وتعقبه بعض (٤) من تأخر عنه ، بأن هذه التأويلات في الاخبار جراحة على من صدرت منه ، والاولى تسليمها ورد علمها اليهم .

ويحتمل أن يكون المراد بحمل دينه وعلمه على الماء أنه تعالى جعله مادة قابلة لان يخلق منه الانبياء والاصياء ، الذين هم قابلون وحاملون لعلمه ودينه . وأن علمه لما كان قبل خالق الاشياء غير متعلق بشيء من الموجودات العينية بل كان عالماً بها وهي معدومة، فلما أوجد الماء الذي هو مادة سائر الموجودات، كان متعلقاً لعلمه به وبما يوجد منه ، فلعل هذا الكلام اشارة اليه ، مع أنه لا يمتنع أن يكون الله أفاض على الماء روحاً وأعطاه علماً (٥) .

أقول : كل من قال بوجود العقل المجرد ذاتاً وفعلاً ، قال بقدمه المستلزم

(١) اصول الكافي ١/١٣٢ - ١٣٣ ، ح ٧ .

(٢) سورة الحج : ٥ .

(٣) التعليقة على اصول الكافي ص ٣١٩ - ٣٢٠ المطبوع بتحقيقنا .

(٤) المراد به صاحب بحار الانوار قدس سره « منه » .

(٥) مرآة العقول ٢/٨١ - ٨٢ .

لقدم العالم ، والقائل بالقديم سوى الله وان كان امامياً كافر باجماع المسلمين .
كما صرح به آية الله العلامة في جواب من سأله عن معتقد التوحيد والعدل
والنبوة والامامة ، ولكنه يقول بقدوم العالم ، ما يكون حكمه في الدنيا والاخرة ؟
متى اعتقد القدم فهو كافر بلاخلاف ، فان الفارق بين المسلم والكافر ذلك ، وحكمه
في الاخرة حكم باقي الكفار بالاجماع (١) .

وبمثله قال المعقب قدس سره في الفرائد الطريفة في شرح الصحيفة ، (٢)
وصرح فيه بأن حدوث العالم من ضروريات الدين .
فقوله هنا يكون هذا التأويل جرأة لا كفوفاً : اماماعة منه للسيد ، ولاموضع
لها ، اذالحق أحق أن يتبع ، أوغفلة منه عما يلزمه .
وهذا من السيد مع قوله بالحدوث الدهري والزمان التقديري واصراراه عليه
غريب .

وأغرب منه قوله بوقوع اسم الماء في القرآن والحديث على العقل المجرد
القائم بذاته كثيراً .

ولو كان الامر على مازعمه ، لكان القول بالقديم بالزمان مما لا مدفع له ، فكيف
صار كفوفاً عندهم ؟

وعلى تقدير وقوع اسم الارض في الآية على النفس المجردة والماء على
العلم ، لا يلزم منه وقوعه على ذلك العقل القديم ، كيف؟ وهم ينكرونه ويكفرون
القائل به .

مع أن في التفاسير المشهورة المتداولة ، كتفسير الزمخشري والبيضاوي
ومجمع البيان وماشا كلها ، ليس منه عين ولا أثر . والمعجب ممن يدعي كثرة وقوع

(١) أجوبة المسائل المهنائية ص ٨٨ - ٨٩ .

(٢) الفرائد الطريفة ص ١٠٩ المطبوع بتحقيقنا .

شيء لم يقع قط .

وبالجمله وقوع اسم الارض على النفس المجردة والماء على العلم في الاية
لوسلم له ذلك ، مع أنه تفسير بالرأي الممنوع ، لا يستازم وقوع اسم الماء على
العقل المجرد ذاتاً وفعلاً في القرآن والحديث .

فما استشهد به على اثبات المدعى ، فهو على تقدير تمامه لا يشهد له ، وهو
لم يذكر آية ولا رواية ولا قولاً يعبأ بقائله يدل على ذلك الوقوع .

ومن الغريب أن يحمل اللفظ على خلاف ظاهره المخالف لاجماعهم
وأخبارهم من دون شاهد من الكتاب والسنة ، ولادليل قاطع من العقل .

فان أدلة وجود العقل مدخولة ، فلا يمكن اثباته بها ، وما لا يكون ثابتاً بالدليل
العقلي اذا كان مخالفاً لاجماعهم وأخبارهم ، فهو باطل ولا يميل الى تجويز الباطل
عاقلاً .

فقوله ان الماء في هذا الحديث عبارة عن الجوهر العقل القدسي ، مجرد
دعوى بلا دليل ، لا يشهد له عقل ولا نقل ، لان لفظ الماء لم يوضع في اللغة ولا في
الشرع للعقل الاول ، ولا علاقة بينهما مصححة ، ولا قرينة هنا ليكون الاطلاق
مجازياً .

ولم يذهب اليه أحد من مفسري المتكلمين في آية ، ولا أحد من المحدثين
في رواية ، فالتعبير عنه به من دون شياع استعماله فيه ، بسل ومع عدم استعماله
فيه قطعاً ، من قبيل التعبير عن آسمان بريسمان من غير قرينة .

فكيف يصح هذا ويسوغ لعاقل ، ولا سيما لمثل السيد الداماد الحكيم
المتكلم المتشرع العارف بمحاورات العرب ومواقع استعمالهم ، أن يقول
به لاعلى وجه الاحتمال والامكان ، بل على سبيل القطع ، كأنه أقام عليه قاطع
البرهان .

وبمثل هذا التأويل القبيح المستكره ضل وأضل من أضل وأضل ، ثم غلظه في التأويل ودعواه ماالأصل له فيه ، وحمله الكلام على ماالايحتمله ، كله سهل في جنب اعتقاده هذا لومات عليه ولم يرجع عنه ، نعوذ بالله منه .
والظاهر أن هذا المعنى خطر بباله ، فكتبه ذاهلاً عما يازمه من المفاسد ، أو كان ذلك لشدة ميله ومحبه على ما نسجه الفلاسفة وخمنوه ، فكان كما ورد في الخبر : حبك للشيء يعمي ويصم .

ونحن نرجو من الله الكريم أن يكون قد هداه قبل مشاهدته الدار الاخرة ، برجوعه عن هذا الاعتقاد السخيف المخالف للاجماع والاخبار المستلزم للكفر أعاذنا الله من موبقات الاسلام ، وما يمنعنا عن الوصول الى دار السلام بمحمد وآله الكرام عليهم السلام .

أقول : وفي كلام المعقب أيضاً نظر .

أما أولاً ، فلان معنى خلق شيء من شيء جعل ذلك الشيء ، وهو مدخول من مبدء تكونه ومنشأ وجوده ، كخلق الانسان من الطين أو النطفة ، قال الله تعالى « ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين » (١) .
فالانبياء والاولياء لكونهم من سنخ الانسان ، مخلوقون اما من طين أو من ماء مهين وهي النطفة .

فكيف يقال : انهم خلقوا من تلك المادة ، وهي بدون الحياة غير قابلة للعلم والدين ، ومعها لان يخلق منها سادة الانبياء والاولياء المرضيين .
والظاهر من كلامه أن مراده أن وصف الماء بأنه حامل لدينه وعلمه مجاز باعتبار أنه سيصير جزءاً مادياً لمن هو حامل لدينه وعلمه ، وهذا كما ترى مع أنه لا اختصاص له بالماء ، بل سائر العناصر كذلك .

الآن يقال : ان الماء لما كان أول حادث من أجرام هذا العالم خص بذلك
وهذا بعيد من كلامه .

ثم ان الحديث انما دل على أن حملة هذا العلم والدين ، هم نبينا وأوصياؤه
لاقطبة الانبياء والاوصياء عليهم السلام .

وأما ثانياً ، فلان معنى حمل العلم ، لكونه عرضاً من الكيفيات النفسانية القائمة
بها هو الاتصاف به ، فكل من اتصف بعلم فهو حامله ، وذلك العلم محموله .
ومن المعلوم أن متعلق العلم وهو المعلوم ، لا يكون متصفاً بذلك العلم ، فكيف يقال
هو حامله ؟

وأما ثالثاً ، فلانه تعالى قبل خلقه الاشياء انما كان عالماً بها ، بالعلم الاجمالي
الحاصل له من علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير حاجة له في ذلك الى أمر
مغاير لذاته .

ولاشك أن متعلق هذا العلم وهو ذاته بذاته ، كان موجوداً عينياً . وأما علمه
بالاشياء وهي معدومة بغير هذا الطريق ، فلا يتصور له معنى ، لانه فرع ثبوتها
وتمايزها ، ولا تمايز بينها ، فكيف كان عالماً بها وهي معدومة ؟ والعلم بها يقتضي
التمايز .

وأما رابعاً ، فلان ظاهر كلامه يفيد أن الماء أول موجود عيني تعلق به علمه
تعالى ، ولا كذلك هو .

أما أولاً ، فلما جاء في السفر الاول من التوراة : ان الله خلق جوهرأ ، فنظر
اليه نظر الهيبة ، فذابت أجزاءه فصارت ماء ، ثم ارتفع منه بخار كالدخان ، فخلق
منه السماوات ، وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ، ثم أرساها بالجبال^(١)
وعلى هذا فذلك الجوهر أول موجود عيني تعلق به علمه تعالى .

وأما ثانياً ، فلما ورد في الخبر عن سيد البشر أنه قال : أول ما خلق الله نوري (١) . وفي رواية : روعي . وفي أخرى : القلم . فكان ذلك النور أو الروح أو القلم أول موجود عيني تعلق به علمه تعالى لاهذا الماء .

وأما خامساً ، فلان الماء لو كان قد أفيض عليه الروح وأعطي له العلم والدين فاما مع كونه محلاً وقابلًا لذلك الفيض أولاً معه .

فان كان الاول والمبدء الفيض لا يخل فيه ولا يمنع من جانبه ، فلم أخذ منه الروح وسلب عنه العلم والدين .

وان كان الثاني ، كان ذلك وضعاً للشيء في غير محله فكان ظلماً ، وهو تعالى غني عن ذلك ، وقد ورد من وضع الحكمة في غير أهلها جهل ، ومن منع أهلها ظلم ، فأعط كل ذي حق حقه .

وقال الفاضل الصالح المازندراني في شرح قوله « وحمل دينه وعلمه الماء » أي : حمل الماء عبادته وطاعته ، أو سلطانه ومعرفته وعلمه بحقائق الاشياء ، وخواصها وآثارها وكمياتها ومقاديرها وكلياتها وجزئياتها ، على ما هي عليه في نفس الامر .

ولا يبعد أن يقال : تحمیل ذلك على الماء باعتبار أن فيه جزءاً مادياً له محمد وآله الطاهرين .

وقال بعض المحققين : المراد بالماء هنا العقل القدسي الذي هو حامل عرش المعرفة ، هذا كلامه (٢) .

وفيه نظر يعرف مما سلف .

ثم أنت خبير بأن لامنافاة بين قوله « أول ما خلق الله نوري أو روعي أو القلم »

(١) عوالي اللالی ٩٩/٤ .

(٢) شرح الكافي للعلامة المازندراني ١٤٩/٤ .

وبين ما في التوراة ، لان هذا في الجواهر الجسمانية ، وذلك في الجواهر الروحانية .

وانما المنافاة بينه وبين ضعيفة داود الرقي السابقة ، لان النبي ﷺ لما كان أول من تشرف بعناية الله وصار مظهر جلاله وجماله ، والمقرر عندهم أن أول خالق الله أشد مناسبة بذاته تعالى ، اذلا واسطة بينه وبين خالقه ، كان هو حامل دينه وعلمه بلا واسطة . فكيف يقال : ان الله حمل دينه وعلمه الماء قبل أن يخلق النبي وآله ﷺ ، فلما خلقهم وأقروا برؤيته حملهم العلم والدين .

وبالجملة روحه أول ما تعلق به القدرة الازلية ، لما سبق أن الله تعالى لما خلقه كان الله ولم يكن معه شيء آخر ، كان هو مجمع صفاته الذاتية ، من العلم والحياة والقدرة والارادة وغيرها ، فكان هو أول موجود عيني تعلق به علمه تعالى لا غير .

وهم لما غفلوا عن هذا أخذوا في تأويل هذا الخبر بمثل هذه التكلفات . ولو جازم مثل هذه الاحتمالات ، لجاز أن يقال : ان المراد بالماء في هذا الخبر ما نقل عن تاليس الملقى : ان المبدء الاول أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها ، فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول ، فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر . وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال منه ، فيكون قوله « ان الله حمل علمه الماء » اشارة الى هذا .

هذا وظني أن الاولى : امارد علمه الى قائله ، كما قال به هذا القائل قدس سره ، وليته كان يكفي بهذا القدر . أو طرحه لضعفه ومنافاته الخبر المشهور المنصور .

ويحتمل قويا أن يكون من موضوعات عبدالرحمن بن كثير ، فانه ضعيف كان

يضع الحديث كما صرحوا به . ومثله في الضعف والكذب سهل بن زياد الادمي الرازي ، فلا اعتماد على ما رواه ، وخاصة اذا خالف المشهور وناقض المنصور . فان قلت : قد ورد أن أول ما خلق الله العقل (١) .

قلت : أول ما خلقه هو نفس النبي ﷺ ، وهي من حيث أنها تدرك الاشياء كما هي عقل ، ومن حيث أنها يهتدى بها نور ، ومن حيث أنها باعث حياة الخلق بالمعرفة والعبادة روح ، ومن حيث أنها مظهر الحقائق والدقائق قلم . وأما قول بعض الحكماء ان النفوس حادثة بحدوث الابدان ، فغير مسلم ، كيف وكثير من الروايات ناطقة بخلافه .

منها : صحيحة بكير بن أعين عن الباقر عليه السلام المذكورة في الكافي : خلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفي عام (٢) .

وفي رواية اخرى : ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بألفي عام (٣) . واليه ذهب قوم ، منهم الصدوق رحمه الله حيث قال : انها الخلق الاول ، لقول النبي ﷺ : أول ما أبدع الله سبحانه هي النفوس المقدسة المطهرة ، فأنتطقها بتوحيده ، ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه (٤) .

وعنه عليه السلام : أول ما خلق الله عز وجل أرواحنا ، فأنتطقنا بتوحيده وتمجيده ، ثم خلق الملائكة ، فلما شاهدوا أرواحنا نوراً واحداً استعظموا امورنا ، فسبحنا لتعلم الملائكة انا خلق مخلوقون وانه منزه عن صفاتنا ، فسبحت الملائكة بتسبيحنا ونزهته عن صفاتنا الحديث .

وفي رواية اخرى : يا محمد اني خلقتك وعلياً نوراً - يعني : روحاً بلا بدن -

(١) عوالي اللالى ٩٩/٤ .

(٢) اصول الكافي ٤٣٨/١ ، ح ٩ .

(٣) اصول الكافي ٤٣٨/١ ، ح ١ .

(٤) قال في رسالته في الاعتقادات ص ٧٥ .

قبل أن أخلق سماواتي وأرضي وعرشي وبحري ، فلم تزل تهللي وتمجديني^(١) .
وفي مسند أحمد بن حنبل عن زاذان عن سلمان ، قال : سمعت جيبني رسول
الله ﷺ يقول : كنت أنا وعلي نوراً بين يدي الله تعالى قبل أن يخلق آدم بأربعة
عشر ألف عام^(٢) .

والاخبار في ذلك أكثر من أن تحصى ، وبعضها يدل على أن أرواحهم كانت
متعلقة بأبدان مثالية، ولاستبعاد فيه ، اذ كما يجوز تعلق الارواح بعد خراب الابدان
بأبدان مثالية ، جاز تعلقها بها قبل تعلقها بهذه الابدان، كما دل عليه كثير من الاخبار.
وليس هذا من التناسخ الممنوع في شيء ، كما قررنا في تعليقاتنا على الأربعين
للشيخ بهاء الدين رحمه الله .

والقول بأن تلك النفوس في تلك المدة المتطاولة ان كانت كاسبة فأين
مكسوباتها ، وان لم تكن بل كانت مهملة معطلة ازم التعطيل ، مع أنه لاوجه
لتعطلها مع بقائها وبقاء ما تعلقت هي بها من الابدان المثالية .
فيلزم أن يكون لكل انسان منهم علوم وكمالات أو نقصان وجهالات ، ولا أقل
من أن يتذكر شيئاً من أحوال ذلك البدن ، لان محل العلم والتذكر انما هو جوهر
النفوس الباقي .

ألا يرى أن أهل الآخرة يتذكرون كثيراً من أحوال الدنيا ، حتى يقول أهل
الجنة لاهل النار «أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً»^(٣) .

مجاب بأن توغلهم في هذا البدن ، شغلهم عن ذلك ومنعهم ، ولذلك كان
غير المتوغلين منهم كالمتمنا صلوات الله عليهم متذكرين بأحوال ذلك البدن .

(١) اصول الكافي ١/٤٤٠ ، ح ٣ .

(٢) المناقب لابن المغازلي ص ٨٩ .

(٣) سورة الأعراف : ٤٤ .

حيث أخبروا بأنهم كانوا يعبدون الله بالتسبيح والتهليل ، وبأن الملائكة لما استعظموا شأنهم سبحوا ، ليعلموا أنهم مخلوقون مر بوبون ، وان الله منزه عن صفاتهم ، الى غير ذلك من أحوال ذلك البدن ، كما هو مذكور في محله .

فان قلت : يؤيد قول الحكماء قوله تعالى «ثم أنشأناه خلقاً آخر»^(١) أراد به الروح ، ولقظة «ثم» تفيد التراخي ، فدللت على أن خلقها بعد تكون البدن . قلت : دلالة الآية عليه ظنية ، لجواز أن يراد بقوله «ثم أنشأناه» جعل النفس متعلقة بالبدن ، فيلزم منه عدم تقدم تعلقها لاعدم تقدم ذاتها ، والرواية وان كانت ظنية المتن ، إلا أنها قطعية الدلالة ، وفي القول بها جمع بين الدليلين ، وهو أولى من الغاء أحدهما رأساً .

والاظهر أن يقال : ان المراد بالعرش في الآية العالم الجسماني ، كما هو أحد معانيه المستفادة من الاخبار ، يعني: كان بناء العالم الجسماني على الماء . وذلك أن أول ما أبدعه الله تعالى من الاجسام هو الماء ، لانه قابل لكل صورة ثم حصلت الارض منه بالتكثيف والهواء والنار بالتلطف ، اذ الماء اذا لطف صار هواءً ، وتكونت النار من صفوة الماء ، والسماء تكونت من دخان النار ، كذا نقل عن تاليس الملطي في رواية أخرى عنه .

ويقال : انه أخذه من التوراة ، لكنه ينافيه ما سبق نقله عن السفر الاول من التوراة ، فتذكر .

قال صاحب الملل والنحل : نقل عنه أن المبدع الاول هو الماء ، ومنه أبداع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما ، فذكر أن من خموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ، ومن صفوة الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ، ومن الاشعال الحاصل من النار الاثير تكونت

الكواكب ، فدارت حول المركز دوران المسبب على السبب بالشوق الحاصل اليه .

ثم قال : ان تاليس الملطي انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية^(١) .

يعني نقل عن التوراة . وقريب منه ماورد في طريق أهل البيت عليهم السلام .

وفي روضة الكافي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل ، ولكنه تعالى كان ادلا شيء غيره ، وخلق الشيء الذي جميع الاشياء منه ، وهو الماء الذي خلق الاشياء منه ، فجعل نسب كل شيء الى الماء ، ولم يجعل للماء نسباً يضاف اليه ، وخلق الربيع من الماء^(٢)

وحمل بعض^(٣) المتفلسفة العرش في الاية على العالم الجسماني ، والماء على المادة التي لها قبول خير وشر ، كالماء القابل للتشكلات المختلفة .

ثم قال : ولك أن تعمم المادة التي عبر عنها بلسان الشرع بالماء بما يشمل مادة الأرواح ، فان التحقيق الاثم يقتضي أن لا تخلو الأرواح من مادة ، وهي منشأ امكانها الذاتي القابل للوجود الخاص ، ومبدء استعدادها الفطري ، لامتنال أمر «كن» في علم الله سبحانه .

فان كل ممكن جسمياً كان أو روحاً ، فهو زوج تركيبى ، له عدم من نفسه ، ووجود من ربه ، تميز عدمه بذلك الوجود وتخصص به ، أحدهما بمنزلة المادة والاخر بمنزلة الصورة .

وباعتبار تقدم القابل على المقبول ورد أول ما خلق الله الماء ، ولكون القابل ليس من عداد المخلوق بل هو شرط له ورد أول ما خلق الله العقل .

(١) الملل والنحل ٦٣/٢ - ٦٤ .

(٢) روضة الكافي ٩٤/٨ .

(٣) المراد به صاحب الوافي في بعض رسائله «منه» .

أقول : قد عرفت أن أولية الاول بالاضافة الى الجواهر الجسمانية ، والثاني بالنسبة الى الجواهر الروحانية ، وهو الاول بالحقيقة ، والمراد به نفس النبي صلى الله عليه وآله ، لانها من حيث تدرك الاشياء كما هي عقل ، وليس المراد به ما يقوله الفلاسفة ، لانه يباين قواعد الملة .

والمذكور في بعض الروايات أن الله خلق الماء ، ثم خلق منه الارض ، ثم مكث ماشاء ، ثم خلق من دخان ساطع من الماء السماء .

والتوفيق بين قوله «هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سماوات»^(١) وقوله «ءأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها * رفع سمكها فسواها * وأغطش ليلها وأخرج ضحاها * والارض بعد ذلك دحاها»^(٢) .

يقضي أن يكون الله خلق الارض أولاً جرمًا صغيراً ، ثم خلق السماء طبقة واحدة ، ثم دحا الارض وخلق ما فيها ، ثم جعل السماء سبع طبقات . واصول الفلاسفة تباين ذلك كله على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه .

فحمل الماء على المادة القديمة ، والقول بأن بناء العالم الجسماني كان على الماء ، أي : المادة قاصداً بذلك تطبيق النقل على العقل ، عديم الفائدة .

هذا وظاهر تفاسير العامة تفيد أنهم حملوا العرش على الجسم المحيط بجميع الاجسام ، وهو أيضاً أحد معانيه المستفادة من الاخبار^(٣) والماء على الجسم

(١) سورة البقرة : ٢٩ .

(٢) سورة النازعات : ٢٧ - ٣٠ .

(٣) يظهر من الاخبار أن العرش يطلق على الجسم المحيط بجميع الاجسام وعينه ، مع ما فيه من الاجسام ، وهو العالم الجسماني ، ونحن قد أشرنا اليه آنفاً وسابقاً . وقد يراد به جميع ما سوى الله في الارواح والاجسام . وقد يطلق على علم الله المتعلق بما سواه وهناء ضعيفة داود عليه وقد يراد به علم الله الذي أطلع عليه أنبياءه وحججه عليهم السلام ومنه .

المعروف .

قال البيضاوي بعد قوله تعالى «وكان عرشه على الماء» لم يكن حائلاً بينهما لأنه كان موضوعاً على متن الماء ، واستدل به على إمكان الخلا ، وان الماء أول حادث بعد العرش من أجرام هذا العالم . ثم قال وقيل : كان الماء على متن الريح ^(١) .

أقول: وعلى هذا القول لا يلزم إمكان الخلا ، ولكنه يخالفه ما سبق من حديث الروضة .

ويوافقه ما في تفسير علي بن ابراهيم بسند صحيح في حديث الابرش أنه قال لابي عبدالله عليه السلام : أخبرني عن قول الله « أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والارض كانتا رتقاً ففتقناهما » ^(٢) فما كان رتقهما ؟ وبما كان فتقهما ؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام : يا أبرش هو كما وصف نفسه ، وكان عرشه على الماء ، والماء على الهواء والهواء لا يحد ، ولم يكن يومئذ خلق غيرهما ، والماء يومئذ عذب فرات ، فلما أراد الله أن يخاق الارض أمر الرياح فضربت الماء حتى صار موجاً ، ثم أزيد فصار زبداً واحداً ، فجمعهم في موضع البيت ، ثم جعله جبلاً من زبد ، ثم دحا الارض من تحته .

فقال الله تبارك وتعالى « ان أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً » ^(٣) ثم مكث الرب تبارك وتعالى ماشاء .

فلما أراد أن يخلق السماء أمر الرياح فضربت البحور حتى أزيدت ، فخرج من ذلك الموج والزبد من وسطه دخان ساطع من غير نار ، فخلق منه السماء ،

(١) انوار التنزيل ١ / ٥٥٤ .

(٢) سورة الانبياء : ٣٠ ؛

(٣) سورة آل عمران : ٩٦ .

وجعل فيها البروج والنجوم ، ومنازل الشمس والقمر وأجراها في الفلك .
وكانت السماء خضراء على لون الماء الاخضر ، وكانت الارض غبراء على
لون الماء العذب ، وكانا مرتوقتين ليس لهما أبواب ، ولم تكن للارض أبواب
وهي النبات ، ولم تمطر السماء عليها ، فنبت ففتق السماء بالمطر ، وفتق الارض
بالنبات ، وذلك قوله «أو لم ير الذين كفروا» الآية .

فقال الابرش : والله ما حدثني بمثل هذا الحديث أحد قط ، أعد علي فأعاده
عليه ، وكان الابرش ملحداً فقال : وأنا أشهد أنك ابن نبي ثلاث مرات^(١) .
ولا يذهب عليك أن قوله «إِنَّمَا» «ولم يكن يومئذ خلق غيرهما» أي : خلق من
هذا العالم جسماني ، يدل على أن العرش بمعنى الجسم المحيط لم يكن يومئذ
مخلوقاً ، والالكان الهواء محدوداً .

وقوله «والهواء لا يحد» ينفيه ، فالمراد بكونه على الماء ما أشرنا اليه سابقاً ،
والله أعلم بالصواب ، والصلاة على رسوله وآله الاطياب .

وتم استنساخ وتصحيح هذه الرسالة في (١١) رجب المبارك سنة (١٤١١)
هـ ق في بلدة قم المقدسة على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه .

رسالة

في ذم سؤال غير الله

للعامة المحقق العارف
محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازني الهادي الخاجوني
المؤلف سنة ١١٢٢ هـ

تحقيق
السيد مهدي الرجائي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

في الفقيه في باب النوادر ، وهو آخر أبواب الكتاب ، عن سيدنا ومولانا أمير المؤمنين عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال له : يا علي لان أدخل يدي في فم التنين الى المرفق أحب الي من أن أسأل من لم يكن ثم كان^(١).

وفي التهذيب بسند بين مجهول وضعيف عن داود الرقي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ياداود تدخل يدك في فم التنين الى المرفق خير لك من طلب الحوائج الى من لم يكن فكان^(٢).

أقول : التنين كسكيت حية عظيمة ذات شكل وهيبة غريبة ، لها رأس وذنب غريبان ، وفم وبطن أعرب ، كاد الناظر اليها أن يصير مغشياً عليه من هيبتها . وأنا وان لم أرها في الخارج بحقيقتها الخارجية ، ولكنني رأيتها بصورتها المثالية في صورة عبد الرحمن الصوفي المشهور . فأول ما رأيتها وذلك ذات ليلة رجعت الى ذلك الكتاب بتقريب ففرغت منها ورعبت ، وخيل الي أنها جان تراآى أوحية تسعى .

(١) من لا يحضره الفقيه ٤/ ٣٧٣ .

(٢) تهذيب الاحكام ٦/ ٣٢٩ ، ٣٣٣ .

فلما نمت رأيت في المنام حية مهيبة أفلت الي ، فاضطربت لذلك اضطراباً شديداً كاد أن يفارقني روحي ، فانتبهت فزعاً مرعوباً مرتعداً فرائصي ، فقامت من منامي مضطربة الاحوال ، كان لي شبه الجنون .

ولعله عليه وآله السلام لذلك خصها بالذكر ، لينفر به الطباع عن الميل الى سؤال غير الله ، ويشير الى صعوبة الامر وشدته ، لانها أكثر هيبة وأشد سماً ، فيكون الالم الحاصل من لدعها أشد ، وخاصة اذا كان ادخال اليد فسي فمها الى المرفق .

ثم اني بعد ما فرغت من شرح الحديث بمدة ، وجدت في حواشي ملا علي الميرجندي على شرح جفميني هكذا: التنين نوع من الحيات العظيمة ، ولا يكون طوله أقل من خمسة أذرع ، وقد يبلغ طوله ثلاثين ذراعاً أو أكثر ، وله أعين وفم واسعة ، وعلى عنقه شعر ، وله حاجبان طويلان ، ولونه أسود أو أصفر ، وله سم ضعيف غير قاتل ، وأكثر ما يكون في الهند انتهى .

وهو قريب المطابقة لما في صورة ابن الصوفي . وعلى هذا فانا خصها من بين الحيات بالذكر ، لانها أكثر هيبة من غيرها ، لانها أشد سماً .

وقال القزويني في عجائب المخلوقات : انه شيء من الكوسج ، فسي فمه أنياب مثل أسنة الرماح ، وهو طويل كالنخلة السحوق ، أحمر العينين كالدم ، واسع الفم والجوف ، براق العينين ، يبلغ كثيراً من الحيوان .

يخافه حيوان البر والبحر ، اذا تحرك تحرك البحر لقوته الشديدة ، فأول أمره تكون حية ممردة تأكل دواب البر ما يرى ، واذا كثرت فسادها حملها ملك وألقاها في البحر ، فتفعل بدواب البحر ما كانت تفعل بدواب البر ، فيعظم بدنها ، فيبعث الله لها ملكاً يحملها ويلقاها الى يأجوج ومأجوج .

ويفهم منه أن الالم الحاصل من لدع سؤال غير الله أوجع وأوقع وأشد

تأثيراً في نفوس أرباب الهمم العالية من الالام الحاصل من لذع التنين على الوجه المذكور ، لان الاول روحاني والثاني جسماني ، والالام الروحانية أشد بمراتب من الالام الجسمانية ، كما هو بين ومبين .

فدم عليه وآله السلام في ضمن هذا الكلام سؤال غير الله تعالى كائناً من كان ، وبالغ فيه وضرب له المثل ، حيث شبه الهيئة الحاصلة من الاول بالهيئة الحاصلة من الثاني زيادة في التوضيح والتقرير ، فانه أوقع في النفس ، وأقمع للخصم .

لانه ^{عليه السلام} يريك المتخيل محققاً والمعقول محسوساً . ولذا أكثر الله في كتبه الامثال ، وفشت في كلام الانبياء والحكماء .

وذلك أن غير الله تعالى لما لم يكن ثم كان ، كان حادثاً مسبوقاً بالعدم ، محتاجاً احتياج السائل اليه ، ورفع الحاجة الى من هو مثله في الاحتياج فيه ذل وهوان للنفس أشد عليها من ادخال اليد في فمها الى المرفق ، ولذا صار هذا أحب اليه منه .

وفيهِ إشارة الى أن المحتاج مع كمال احتياجه وفقره وفاقته وشدته وضيقة في معيشته ينبغي له أن يكف نفسه عن سؤال غير الله ورفع الحاجة الى المخلوقين ومن هنا قيل بالفارسية :

باكمال احتياج ازخلق استغناخوش است

بادهان خشك مردن بر لب درياخوش است

نقل أن أباتمام حبيب بن أوس الطائي قصد البصرة منتجعاً ، فلما ورد هناك سأل عن شاعرها ، فذكر له عبد الصمد بن المعدل ، فقال : انشدوني شيئاً من شعره ، فانشد قوله :

لست تنفك طالباً لسوصال مسن حبيب أو طالباً لنوال

أي : ما لخرجك يبقى بين ذل الهوى وذل السؤال ، فحول راحتته عنها

ولم يدخلها .

وما أحسن ما فعل خليل الرحمن على نبينا وآله وعليه السلام حين أراد نمرود القاءه في النار ، وكان في الهواء مشرفاً عليها ، فعرض له جبرئيل فقال : ألك حاجة ؟ قال : أما اليك فلا « كذلك يفعل الرجل البصير » .

والحاصل أن ذم سؤال غير الله معلوم عقلاً ونقلاً ، لان فيه ذلاً وهواناً ، وطلباً من غير أهله ، واعراضاً عن ليس من أهله ، وهو دليل على ضعف ايمان السائل ، وعدمه على قوة ايمان الراجي .

لانه لما نفى أن يكون هناك معط غير الله بمسألته عن غيره ، فخلص توحيدته وتمت عبوديته .

ولذلك ورد أن المخلص هو الذي لا يسأل شيئاً حتى يجد ، فاذا وجد رضي ، واذا بقي عنده شيء أعطاه الله ، فان لم يسأل المخلوق فقد أمر بالعبودية .
وعن الصادق عليه السلام : شيعتنا من لا يسأل الناس ولومات جوعاً^(١) .

أقول : وخصوصاً اذا كان السؤال ممن لم يكن أهلاً للمعروف ومن هو باللوم موصوف ، فانه أدهى وأمر وأساء وأضر . ومن كلامهم : لاشيء أوجع للاحرار من الرجوع الى الاشرار .

وروي أن في زبور داود : ان كنت تسأل عبادي ، فاسأل معادن الخير ترجع مغبوطاً مسروراً ، ولا تسأل معادن الشر ترجع ملوماً محسوراً .

وعن عمر بن أحمد الباهلي :

ومن يطلب المعروف من غير أهله

يوجد مطلب المعروف غير يسير

اذا أنت لم تجعل لعرضك جنة

من الذم سار الذم كل مسير

أقول : ولا يبعد تنزيل الخبر الذي نحن فيه على هذا ، بأن يقدر هكذا أحب

الي من أن أسأل من لم يكن غنياً ثم كان ، أي: صار غنياً ، فانه لما لم يكن أهلاً للمعروف ، فالغالب عليه أن يمنع السائل ولا يعطيه ، وان أعطاه أعطاه قليلاً أو ذمه كثيراً ومن عليه طويلاً ، وهذا أشد عليه من ادخاله يده في فم التنين الى المرفق .

ومن الدليل على ما ذكرناه من حذف الخبر ما جاء في الاثر عن ابن أبي حمزة الشمالي ، قال قال أبو جعفر عليه السلام : انما مثل الحاجة الى من أصاب ماله حديثاً كمثل الدرهم في فم الافهي أنت اليه محوج وأنت منها على خطر، كذا في التهذيب (١). وفي خبر آخر ان الله تعالى أوحى الى موسى عليه السلام : لئن تدخل يدك في فم التنين الى المرفق خير من أن تبسطها الى غني قد نشأ في الفقر، هكذا وجدته في شرح الصحيفة للسيد علي خان قدس سره .

والوجه فيه ما أومأنا اليه ، والظاهر ان مراده عليه السلام من الخبر المذكور هو هذا المعنى بقربة هذا الخبر ، فانه مفصل والاول مجمل ، والمجمل يحكم عليه المفصل .

كتبه بيمنه الجانية الفانية العبد الجاني محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل المازندراني ، اجابة لالتماس بعض الاصحاب ، والله أعلم بالصواب ، وصلى الله على محمد وآله الاطياب .

[خاتمة]

قد ورد في باب تلقين الميت : ان من المستحب تلقينه ما كان يعتقد في دار التكليف من العقائد الحقة ، ليكون ذلك مذكراً له في جواب الملكين السائلين عن العقائد ، وعد منها : أن الموت حق . ولقائل أن يكون هذا ممالاحاجة اليه ، فان أحداً من العقلاء وأهل التكليف لا ينكر حقيقة الموت البدني الحيواني ، لانه أمر ضروري لا يصح انكاره ، فكيف صار مما يجب على المكلف اعتقاده في دار التكليف؟ ثم كيف صار موضع سؤال في القبر؟

أقول : ولعل المراد به الاعتقاد بالموت على الوجه الوارد في الشريعة المطهرة على صانعها وآله السلام ، وهو أن مميت كل أنفـس ومهلكها هو الله تعالى ، كما قال الله «يتوفى الانفس حين موتها»^(١) وقال «الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم»^(٢) وغير ذلك من الآيات .

فان الموت على هذا الوجه ليس بضروري يكون التكليف باعتقاده عبثاً ،

(١) سورة الزمر : ٤٢ .

(٢) سورة الملك : ٢ .

والسؤال عنه في القبر لغواً لافائدة له ، بل هو نظري له منكر في دار التكليف ، كما أخبر الله عنه حاكياً عن الدهرية بقوله «ما هي الاحياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر»^(١) ومثله قوله :

أشاب الصغير وأفنى الكبير كسر الليالي ومسر العشي

ولذا صار موضع سؤال في القبر يجب على المكلف اعتقاده في دار التكليف حتى أنه اذا رأى جنازة يستحب له أن يقول : هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله ، فتأمل .

وتم استنساخ وتصحيح هذه الرسالة الشريفة في (١٢) رجب المبارك سنة (١٤١١) هـ في بلدة قم المقدسة على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه اللهم تقبل منا بأحسن قبولك ، ووفقنا لما تحب وترضى ، وثبتنا على ولاية أوليائك بحق محمد وآله عليهم السلام .

فهرس الكتاب

- رسالة فى شرح حديث مامن احد يدخله عمله الجنة وينجيه من النار ٧
- ٩ مخالفة رواية أبي هريرة للكتاب المجيد
- ١٠ الايات الدالة على أن عمل العبد يدخله الجنة
- ١١ الاعراض عن الاخبار المخالفة للقرآن
- ١٢ حصول الثواب للمطيع والعقاب للعاصي
- ١٣ كلام المفسرين فى تفسير قوله تعالى « من فضله »
- ١٤ معاني الباء فى اللغة
- ١٥ تقدير الباء السببية فى الحديث
- ١٦ دخول الجنة متوقف على الافعال الحسنة القلبية والبدنية
- ١٧ كلام المحقق الدواني فى المسألة
- ١٨ كلام السيد المرتضى قدس سره فى المسألة
- ١٩ تحقيق حول كلام السيد المرتضى
- ٢٠ خاتمة الرسالة

رسالة في شرح حديث لوعلم أبوذر ما في قلب سلمان لقتله ٢١

٢٣ تفسير للحديث المذكور

٢٤ مناقب وفضائل سلمان المحمدي

٢٧ سلمان يتصرف في الامور التكوينية

٢٨ الاتقاء واخفاء السرائر عن الغير

٣١ كلام السيد المرتضى حول الرواية

٣٣ كلام العلامة المجلى حول الرواية

٣٤ خاتمة الرسالة

رسالة في شرح حديث أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه ٣٥

٣٧ متعلق العلم

٣٩ التدبر في النفس

٤٠ العلم بالنفس وأحوالها ملزوم للعلم بالرب وأحوالها

٤١ كلام المحقق الدواني

٤٢ كلام السيد المرتضى قدس سره حول الرواية

٤٥ خاتمة الرسالة

رسالة في شرح حديث لا يموت لمؤمن ثلاثة من الاولاد فتسمه النار

٤٧ الاتحالة القسم

٤٩ كلام السيد المرتضى قدس سره حول الرواية

٥٣ تضعيف الرواية بأبي هريرة

- ٥٤ تنقيح وتحقيق حول كلام السيد
- ٥٥ العقوبات البرزخية
- ٥٦ الذنوب الموجبة لأنواع العقوبات الدنيوية والأخروية
- ٥٧ فضيلة الصبر عند المصيبة
- ٦٠ أبوذر رجل من أهل الجنة
- ٦١ أبوذر يموت في الغربية
- ٦٣ العاصي يستحق العقاب
- ٦٥ المراد من الورود في الآية الشريفة
- ٦٦ معنى تحلة القسم في الرواية
- ٦٧ تحقيق حول الرواية المذكورة
- ٦٨ المراد من المؤمن في الرواية
- ٦٩ الصبر عند موت الأولاد
- ٧١ الروايات الواردة في أحوال البرزخ
- ٧٣ أرواح المؤمنين والكفار
- ٧٥ اختلاف الأخبار في عدد هؤلاء الأولاد
- ٧٧ خاتمة الرسالة

رسالة في شرح حديث أنهم يأنسون بكم فاذا غبتم عنهم استوحشوا ٧٩

- ٨١ تفسير الرواية
- ٨٢ الميت في قبره غريب وحيد لامونس له
- ٨٣ المراد من أنس الميت بالزائر
- ٨٥ المراد من الوحشة في القبر

- ٨٧ أن المؤمن يأنس بزائره ويراه ويحدثه بما عنده
- ٨٩ علة عدم سماع صوت الاموات
- ٩٠ الاشباح المثالية مظاهر في هذا العالم
- ٩١ تحقيق حول الرواية المذكورة
- ٩٢ خاتمة الرسالة
- ٩٣ رسالة في شرح حديث النظر الى وجه العالم عبادة
- ٩٥ المراد من النظر في الرواية
- ٩٦ علة كون النظر الى وجه العالم عبادة
- ٩٧ المراد من العالم في الرواية
- ١٠٠ العلم عبارة عن انكشاف المعلوم على العالم
- ١٠٢ العلم النافع بعد العلم بالاصول
- ١٠٣ رسالة في تفسير آية «فاخلع نعليك أنك بالواد المقدس»
- ١٠٥ الرواية الواردة في الاكمال حول الرواية
- ١٠٦ تحقيق لطيف حول الرواية
- ١٠٩ رسالة في تعيين ليلة القدر
- ١١١ سبب تأليف الرسالة
- ١١٢ حلة ابهام ليلة القدر
- ١١٣ امكان تعدد ليلة القدر
- ١١٤ نزول الملائكة في ليلة القدر في الافق الذي يكون فيه الامام عليه السلام
- ١١٥ استمرار ليالي القدر في كل سنة الى يوم القيامة

- ١١٦ اختلاف الاقاليم لامدخل له في اختلاف الالهة
- ١١٧ اختلاف الافاق باختلاف الاقاليم
- ١١٩ الاحاديث الواردة في المسألة
- ١٢٠ الروايات الدالة على استمرارها الى يوم القيامة
- ١٢٢ الاخبار التي أشار اليها الشيخ في التبيان
- ١٢٣ معنى ليلة القدر
- ١٢٥ شرف ليلة القدر
- ١٢٦ خاتمة الرسالة
- ١٢٧ الحاشية على اجوبة المسائل المهنية
- ١٢٩ هل يجوز أن يكفر المؤمن أم لا ؟
- ١٣١ المراد من الايمان الحقيقي
- ١٣٣ مسألة الاحباط والتكفير
- ١٣٤ هل يجوز للمؤمن الكامل أن يجزم من أهل الجنة أم لا ؟
- ١٣٥ استحالة تبدل الصورة النوعية الى صورة أخرى
- ١٣٧ حكم سماع الغناء
- ١٣٨ الاحاديث الدالة على حرمة الغناء
- ١٤١ حسن العاقبة وسوءها
- ١٤٣ السعادة والشقاوة الأخرويتين
- ١٤٥ من مات بعد التوبة
- ١٤٩ خاتمة الرسالة
- ١٥١ رسالة عدلية
- ١٥٤ معنى العدالة لغة

- ١٥٦ العدل أصل كل خير
- ١٥٧ جريان حكم العدل في باب العقائد
- ١٥٨ بالعدل قامت السماوات والأرض
- ١٥٩ الذين يجب على الإنسان استعمال العدل معهم
- ١٦٠ المراد من الأصرار على الصغيرة
- ١٦٢ اعتبار المروة في العدالة
- ١٦٤ الطرق المعروفة في معرفة العدالة
- ١٦٥ اعتبار الملكة في العدالة
- ١٦٧ المذهب المختار في العدالة
- ١٦٩ الأصل في أفراد الناس كلهم الفسق لا العدالة
- ١٧٠ طرق التدليس
- ١٧١ الحزم مساءة الظن
- ١٧٢ كلام الأصحاب في العدالة
- ١٧٥ ما يتحقق به العدالة
- ١٧٧ عدم الاكتفاء في العدالة بظاهر الإسلام
- ١٧٨ الجواب عن قولهم إن الأصل في المسلم العدالة
- ١٨٠ طرق معرفة العدالة
- ١٨٢ اشتراط العدالة في إمام الجماعة والجماعة
- ١٨٤ كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وجدت الناس أخبر تعلقه
- ١٨٧ وجوب التثبت لتحقق العدالة
- ١٨٩ المراد من الغالي في الروايات
- ١٩١ معنى الفسق

- ١٩٢ المراد من المقتصد في الروايات
- ١٩٦ عدم جواز الايتمام بالمجهولين
- ١٩٩ درجات الورع
- ٢٠١ ما يعتبر في العدالة
- ٢٠٤ معنى السفيه في اللغة والروايات
- ٢٠٧ معنى الوفد في الحديث
- ٢٠٩ حكم المخالف في الاصول والفروع
- ٢١١ معنى القضاء والقدر
- ٢١٥ فسق المخالف للحق في الاعتقاد
- ٢٢٢ ما لوتبين فسق الامام
- ٢٢٥ عدم اكتفاء حسن الظاهر في العدالة
- ٢٣٣ طريق معرفة أهل الولاية والنشيع
- ٢٣٥ ما يقدر في العدالة
- ٢٣٧ ما يعتبر في امام الجماعة
- ٢٣٩ اشترط العدالة في قبول الشهادة
- ٢٤٢ كلام الشهيد في اعتبار العدالة في الراوي
- ٢٤٤ المناقشة في الادلة القائمة على مذهب الشيخ في العدالة
- ٢٥٣ المراد من الناصب في الاخبار واللغة
- ٢٥٥ عدم قبول شهادة المخالف للحق
- ٢٥٧ تحقيق حول خبر ابن أبي يعفور في العدالة
- ٢٥٨ العلل المبيحة لترك الجماعة
- ٢٦٠ اختلاف الافوال في تحقيق الكبائر

- ٢٧٣ اعتبار الملكة في تحقق العدالة
- ٢٧٥ خاتمة الرسالة
- ٢٧٧ رسالة في نوم الملائكة
- ٢٧٩ الرواية الواردة في نوم الملائكة وعدمه
- ٢٨٠ عدم تطرق النوم للنفوس الناطقة المجردة
- ٢٨١ خلقة الملائكة
- ٢٨٢ المراد من نوم الملائكة
- ٢٨٣ هداية الفؤاد الى نبد من احوال المعاد
- ٢٨٦ بقاء النفوس بعد خراب ابدانها
- ٢٩٠ الجنة والنار مخلوقتان الان
- ٢٩١ الروايات الواردة في خلق الجنة والنار
- ٢٩٩ الجن كالانس أحد الثقليين
- ٣٠٢ الاخبار المروية في خلق الجن
- ٣٠٥ الملائكة أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة
- ٣٠٦ حشر الوحوش يوم القيامة
- ٣١١ النفوس الفلكية
- ٣١٢ الدليل على بقاء النفوس البشرية بعد خراب ابدانها
- ٣١٤ الموتى يسمعون كلام الأحياء ويفهمون خطاباتهم
- ٣١٥ كلام العلامة المجلسي قدس سره في المسألة
- ٣١٦ أرواح المؤمنين والكفار
- ٣١٨ عذاب القبر الحاصل في البرزخ
- ٣٢١ الاشباح المثالية

- ٣٢٢ نقل ما يدل على الجمع والتفريق
- ٣٢٣ ماهو حقيقة الجسم ؟
- ٣٢٤ الفرق بين قول المسلمين في المعاد وبين قول أهل التناسخ
- ٣٢٥ الصورة البرزخية
- ٣٢٧ بقاء الطينة الاصلية
- ٣٣١ اثبات المعاد الجسماني
- ٣٣٤ النفس بعدما فارقت البدن تكون باقية
- ٣٣٦ الارواح اجسام يسأل بعضها بعضاً
- ٣٣٧ تعاق النفوس بالقالب المثالي في عالم البرزخ
- ٣٣٨ النفس لطيفة لاهوتية
- ٣٤٣ حقيقة الابدان المثالية
- ٣٤٥ الارواح جواهر قائمة بأنفسها
- ٣٤٧ الاعتقاد في النفوس والارواح
- ٣٥٣ المراد باليوم هو يوم القيامة بعد حشر الخلائق
- ٣٥٥ تفسير قوله تعالى «هو الاول والآخر»
- ٣٥٧ اجساد الانبياء والاصياء تبقى الى يوم القيامة
- ٣٥٩ تجرد النفس الناطقة الانسانية
- ٣٦٣ تحقيق حول كلام العلامة المجلسي قدس سره
- ٣٦٤ تفسير قوله تعالى «كل شيء هالك الا وجهه»
- ٣٦٧ قاعدة فيها فائدة
- ٣٦٨ القدر الضروري من الدين في المعاد البدني
- ٣٧٢ خاتمة الرسالة

- ٣٧٣ رسالة في بيان الشجرة الخبيثة
- ٣٧٥ شرح الرواية المذكورة في تفسير القمي حول الآية الشريفة
- ٣٧٧ المراد من الملعونين على لسان الشارع المقدس
- ٣٧٨ خاتمة الرسالة
- ٣٧٩ رسالة في الجبر والتفويض
- ٣٨١ سبب تأليف الرسالة
- ٣٨٢ معنى لا حول ولا قوة الا بالله
- ٣٨٣ معنى الحول والقوة في الروايات
- ٣٨٧ لا قدرة لنا مع قدرته تعالى
- ٣٨٩ المذاهب في الجبر والتفويض
- ٣٩١ اثبات الامر بين الامرين
- ٣٩٣ معنى القدر في اللغة والروايات
- ٣٩٥ تزيف شبه الجبرية
- ٣٩٧ اثبات الاختيار للبعد
- ٤٠٠ حسن التوفيق وسوء التوفيق
- ٤٠٣ العبد خالق لافعاله الاختيارية
- ٤٠٦ مذهب الجبرية في المحسن والمذنب
- ٤١١ الاسم غير المسمى
- ٤١٥ مذهب المعتزلة في أفعال العباد
- ٤٢١ مذهب الصوفية
- ٤٢٢ تحقيق حول كلام المحقق الدواني
- ٤٢٧ اثبات القدرة والارادة للبعد

- ٤٢٨ شبهة مدروءة
- ٤٣١ خاتمة الرسالة
- ٤٣٣ رسالة في شرح حديث من احبنا اهل البيت فليعد للفقر جلباباً
- ٤٣٦ شرح فقرات الحديث
- ٤٣٩ ستر الفقر والفاقة ودفعه
- ٤٤٣ الحث على طلب المال الحلال
- ٤٤٨ تحقيق حول كلام السيد المرتضى حول الحديث
- ٤٥١ خاتمة الرسالة
- ٤٥٣ المسائل الخمس
- ٤٥٥ وجه الشهادة في أشهد أنك محمد بن عبد الله ﷺ
- ٤٥٧ عمل مجرب لدفع المرض
- ٤٦٠ مؤمن آل فرعون
- ٤٦٢ تفسير قوله تعالى « ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
- ٤٦٣ التدهين بالبنفسج
- ٤٦٧ رسالة في تفسير قوله « وكان عرشه على الماء »
- ٤٧٠ كلام السيد الداماد حول الرواية
- ٤٧٥ كلام الفاضل الصالح المازندراني
- ٤٧٩ المراد بالعرش في الاية الكريمة
- ٤٨٣ خاتمة الرسالة
- ٤٨٥ رسالة في ذم سؤال غير الله
- ٤٨٧ مكاشفة للمؤلف قدس سره
- ٤٨٩ استعفاف النفس
- ٤٩٢ خاتمة المجموعة
- ٤٩٤ فهرس الكتاب



