الرسائل الاعتقادية

المجموعة الثانية

للعلامة المحقق العارف
محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخواجوئي
المتوفى سنة ١١٧٣هـ

تحقيق
السيد مهدي الرجائي

مركز بحوث دار الحديث

الرسائل الاعتقادية

يا علي يا فاطمة

الرسائل الاعتقادية

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

المجموعة الثانية

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

مركز إحياء تراث العلامة الخواجوئي

قم المشرفة - شارع صفائية / فرع ٢٥

كوجه قائمي بلاك ٣٦ . ص ب ٧٥٣ - ٣٧١٨٥

هوية الكتاب

الكتاب : الرسائل الاعتقادية / المجموعة الثانية

المؤلف : العلامة محمد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المحقق : السيد مهدي الرجائي

الطبعة : الأولى

المطبعة : كوثر

العدد : ١٠٠٠ نسخة

التاريخ : ١٤٢٦ ق - ١٣٨٤ ش

الناشر : مؤسسة عاشوراء

شابك : ٢ - ٤٢ - ٧٢٦٣ - ٩٦٤

في هذه المجموعة

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

٩

رسالة

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

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله الذي يدخل من يشاء من عباده الجنّة، وينجيه من النار برحمته وفضله، والصلاة علىٰ سيّد أنبيائه وسند أصفيائه محمّد وعلىٰ خير رحله وأهله.

وبعد: فلمّا كان ظاهر الخبر الآتي ينافي القول باستحقاق الثواب والعقاب، وكان ذلك علىٰ خلاف ما دلّ عليه العقل والسنّة والكتاب، أردنا الاشارة إلىٰ وجه معناه المطابق للحقّ والصواب.

فأقول وأنا العبد الضعيف عملاً الجسيم أملاً النحيف العليل **محمّد بن الحسين بن محمّدرضا المشتهر بإسماعيل**: روىٰ أبوهريرة عن النبيﷺ أنّه قال: ما من أحد يدخله عمله الجنّة وينجيه من النار، قيل: ولا أنت يا رسول الله، قال: ولا أنا إلّا أن يتغمّدني الله برحمته منه وفضل، يقولها ثلاثاً[1].

فإن قلت: رواية أبي‌هريرة هذه تخالف كتاب الله، وكلّ رواية تخالفه مردودة.

أمّا الأُولىٰ، فلأنّ كثيراً من الآيات صريح في أنّ عمل العبد يدخله الجنّة وينجيه من النار، كقوله تعالىٰ: ﴿**الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِين يَقُولونَ سَلام عَلَيكُم ادخُلوا الجَنّةَ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[2] وقوله: ﴿**أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا**

---

(١) صحيح مسلم ٤: ٢١٦٩ ـ ٢١٧١.

(٢) سورة النحل: ٣٢.

الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلاً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[١].

وقوله: ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٢] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِن الْجَنَّةِ غُرَفاً تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾[٣].

وقوله: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِن الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾[٤] وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٥].

وقوله: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ * فَاكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ * كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئاً بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٦] وقوله: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ * فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ * قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ * كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئاً بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾[٧].

وقوله: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ * وَفَوَاكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ * كُلُوا وَاشْرَبُوا

---

(١) سورة السجدة: ١٩.

(٢) سورة الزخرف: ٧٢.

(٣) سورة العنكبوت: ٥٨.

(٤) سورة الزمر: ٧٤.

(٥) سورة الأحقاف: ١٣ ـ ١٤.

(٦) سورة الطور: ١٧ ـ ١٩.

(٧) سورة الحاقّة: ٢١ ـ ٢٤.

هَنِيئاً بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[١] وقوله: ﴿أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * ـ إلىٰ قوله ـ وَحُورٌ عِينٌ * كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ * جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٢] والآيات في ذلك أكثر من أن تحصىٰ.

وأمّا الثانية، فلما رواه البيضاوي وغيره من علماء العامّة في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: إذا روي عنّي حديث فاعرضوه علىٰ كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردّوه[٣].

وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً: أيّها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله[٤].

وعنه صلى الله عليه وآله: إنّ علىٰ كلّ حقّ حقيقة، وعلىٰ كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه[٥].

وعنه صلى الله عليه وآله: ستكثر من بعدي الأحاديث، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالفه فانبذوه[٦].

والأخبار الواردة في هذا الباب عن أئمّتنا الأطياب عليهم السلام أكثر من أن تحصىٰ.

فالظاهر أنّ هذا حديث موضوع من أبي‌هريرة، فإنّه كان كذّاباً وضّاعاً، روي أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام، قال: إنّ أكذب الأحبار أبوهريرة الدوسي.

---

(١) سورة المرسلات: ٤١ ـ ٤٣.

(٢) سورة الواقعة: ١١ ـ ٢٤.

(٣) أُصول الكافي ١: ٨.

(٤) أُصول الكافي ١: ٦٩ ح ٥.

(٥) أُصول الكافي ١: ٦٩ ح ١.

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

وفي رواية: أكذب الناس علىٰ عهد رسول الله ﷺ هذا الغلام الدوسي.

وكان عمر يكذّبه وحبسه أُسروعة في الرواية إلىٰ أن مات، وقد ضرب عمر رأسه بالدرّة، وقال: أراك قد أكثرت في الرواية علىٰ رسول الله ﷺ[١].

وغيرها من الأخبار والآثار الدالّة علىٰ كذبه ووضعه.

قلت: هذه الآيات وما شاكلها تدلّ علىٰ حصول الثواب للمطيع، كما أنّ ما يقابلها من الآيات، كقوله تعالىٰ: ﴿وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٢] وقوله: ﴿أُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[٣] ونحوهما تدلّ علىٰ حصول العقاب للعاصي.

وهذا حقّ يدلّ العقل عليه أيضاً؛ لأنّ الله كلّف بالأوامر والنواهي، فوجب عليه إيصال الثواب بالطاعة، والعقاب على المعصية.

أمّا الأوّل: فلأنّ الطاعة مشقّة ألزمها الله المكلّف، وظاهر أنّ إلزامها من غير عوضٍ ظلم، وهو عن الحكيم قبيح، فلا يصدر عنه، والعوض لا يكون إلّا نفعاً له، ولا يصحّ الابتداء به، وإلّا لكان التكليف عبثاً.

وأمّا الثاني: فلاشتماله على اللطف، فإنّ المكلّف إذا علم أنّ المعصية يستحقّ بها العقاب، فإنّه يبعد عن فعلها، ويقرب من فعل ضدّها، واللطف على الله واجب.

وهذا لا يخالف مدلول حديث أبي‌هريرة؛ لأنّ قدرة العبد علىٰ فعله وتوفيقه بخلقه، وهو ما يتمكّن به عليه من الآلات لخلق الله وإيجاده.

---

(١) تنقيح المقال ٢: ١٦٥.

(٢) سورة السجدة: ١٤.

(٣) سورة يونس: ٨.

فمن هذه الجهة يصحّ أن يقال: لولا فضل الله ورحمته ما من أحد يدخله الجنّة عمله؛ إذ لولا إقداره تعالىٰ وتمكينه وتوفيقه العبد علىٰ فعله لما صدر منه ما يستحقّ به الثواب ودخول الجنّة، كما أشار إليه بقوله عزّ من قائل: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَداً﴾[١].

فالباء في نحو قوله تعالىٰ: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٢] إن جعلت باء المعية ـ كما قيل ـ يكون المعنىٰ أُدخلوها مع ما كنتم تعملون من الذنوب والخطايا، فيكون دخول الجنّة تفضّلاً من الله، لا عوضاً من الأعمال الحسنة، ولا مسبّباً منها.

ويؤيّده قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ * الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾[٣] فهذا عين ما دلّ عليه حديث أبي هريرة، فكيف يخالفه؟

قال البيضاوي: «من فضله» من إنعامه وتفضّله؛ إذ لا واجب عليه[٤]. وهذا بناء علىٰ مذهبه، فإنّه أشعري الأُصول.

ولمّا كان صاحب الكشّاف معتزلي الأُصول، قال في تفسيره: «من فضله» من عطائه وإفضاله، من قولهم «لفلان فضول علىٰ قومه وفواضل» وليس من الفضل الذي هو التفضّل؛ لأنّ الثواب بمنزلة الأجر المستحقّ، والتفضّل كالتبرّع[٥].

أقول: إنّ القرآن ذلول ذو وجوه تقول ويقولون.

---

(١) سورة النور: ٢١.

(٢) سورة النحل: ٣٢.

(٣) سورة فاطر: ٣٤ ـ ٣٥.

(٤) أنوار التنزيل للبيضاوي ٢: ٣٠٣.

(٥) الكشّاف ٣: ٣١٠.

قال البيضاوي في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلاً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[١] بسبب أعمالهم، أو علىٰ أعمالهم[٢].

فالأوّل إشارة إلىٰ ما ذهب إليه المعتزلة من سببية العمل لدخول الجنّة، والثاني إلىٰ ما ذهب إليه الأشاعرة من نفيها.

ثمّ لا يخفىٰ أنّ الباء في نحو قوله تعالىٰ: ﴿وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيراً﴾[٣] لا تحتمل المعية، فتكون: إمّا باء العوض، أو السببية. فإن كان الأوّل، فالوجه في الحديث ما قدّمناه، من أنّ وجوب إيصال الثواب بالطاعة لا ينافي أن يكون إدخاله تعالىٰ إيّاه الجنّة تفضّلاً منه باعتبار إيجاده وإرشاده وهدايته للإيمان.

كما قال: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[٤] فلولا إرساله الرسل، وإنزاله الكتب، وألطافه الخفية والجلية، ما هدي ولا زكي أحد من العالمين.

شب ظلمت و بيابان بكجا توان رسيدن

مگر آن كه شمع رويت برهم چراغ دارد

قال صاحب المغني فيه: ومن معاني الباء المقابلة، وهي الداخلة على الأعواض، كقولهم «هذا بذاك» ومنه: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ قال: وإنّما لم نقدّرها باء السببية كما قالت المعتزلة، وكما قال الجميع في «لن يدخل أحدكم

---

(١) سورة السجدة: ١٩.

(٢) أنوار التنزيل ٢: ٢٦٢.

(٣) سورة الإنسان: ١٢.

(٤) سورة الحجرات: ١٧.

الجنّة بعمله» لأنّ المعطي بعوض قد يعطي مجّاناً. وأمّا المسبّب فلا يوجد بدون السبب، وقد تبيّن أنّه لا تعارض بين الحديث والآية؛ لاختلاف محملي البائين جمعاً بين الأدلّة(١).

قال الشمني: قوله «وكما قال الجميع» قيل: المراد جميع أهل السنّة، وهو خلاف الظاهر. وقيل: المعتزلة وغيرهم؛ لأنّ المعتزلة يقولون: إنّ قدرة العباد علىٰ خلق أفعالهم وتوفيقهم بخلقها لخلق الله وإيجاده، فمن هذه الجهة يصحّ نفي السببية عندهم عن الأفعال وإثباتها لرحمة الله، فحينئذ لا خلاف بين أهل السنّة والمعتزلة في ذلك. إنتهىٰ ملخّصاً.

وحديث أبي هريرة وإن لم يشتمل على الباء السببية، إلّا أنّه يفيد مفادها؛ لأنّه ﷺ نفىٰ عن العمل أن يكون مدخلاً ـ أي: سبباً ـ لدخول الجنّة، فالمنفي في الحديثين هو السببية التامّة، والمراد أنّ العمل ليس بعلّة مستقلّة لدخول الجنّة بحيث لا يحتاج فيه إلىٰ رحمة من الله وفضل منه.

أقول: إذا لم تكن الباء في الرواية سببية عندهم من هذه الجهة، لم تكن في الآية أيضاً سببية من هذه الجهة بعينها، فصار الحاصل أنّ المعتزلة وغيرهم ممّن قال بوجوب العوض على الله تعالىٰ يقولون: إنّ الأعمال السابقة من العبد توجب على الله الآلاء اللاحقة بالعبد، فلا يكون من هذه الجهة متفضّلاً.

وهذا لا ينافي أن يكون متفضّلاً من جهة أُخرىٰ، فإنّ أصل الإيجاد والارشاد والاقدار والتمكين والتوفيق والتكليف وغيرها فضل من الله ورحمة منه غير واجب عليه؛ لأنّها نِعمٌ ابتدائية من غير سابقة استحقاق.

---

(١) مغني اللبيب ١: ١٠٤.

فمن هذه الجهة يصحّ نفي السببية عن الأعمال عندهم دون الجهة الأُولىٰ، فجعلوا الباء في الآية للسببية؛ لأنّ الأعمال السابقة أوجبت دخول الجنّة بعد إيجاب الله ذلك علىٰ نفسه بقوله: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَأُوْلَـئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئاً * جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيّاً * لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً إِلَّا سَلَاماً وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيّاً * تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيّاً﴾(١).

والوفاء بالوعد كما أشار إليه واجب عليه؛ لأنّه كريم والكريم إذا وعد وفا، وكيف لا يفي بالوعد؟ وهو قد نهىٰ عن خلفه بقوله: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾(٢).

فمن آمن وعمل صالحاً وجب على الله أن يدخله الجنّة بمقتضىٰ وعده، فلا يكون من هذه الجهة متفضّلاً؛ لأنّ التفضّل ينافي استحقاق الثواب، وحملوا الرواية على الجهة الأُخرىٰ.

فإنّه تعالىٰ من هذه الجهة متفضّل؛ لأنّ دخول الجنّة يتوقّف على الأفعال الحسنة القلبية والبدنية، وهي تتوقّف علىٰ ما سبق من الايجاد والارشاد وغيرها، وهذا كلّه تفضّل منه تعالىٰ، فيكون دخول الجنّة من هذه الجهة من فضله ورحمته لا بسبب الأعمال.

ثمّ إنّ الآية علىٰ تقدير جعل الباء للسببية أو العوض تنفي ما عليه الجبرية، من أنّ الثواب والعقاب ليسا استحقاق، ولا يجب عقلاً ثواب المطيع ولا عقاب

---

(١) سورة مريم: ٦٠ ـ ٦٣.

(٢) سورة الصفّ: ٢ ـ ٣.

العاصي، كما قاله الفخر الرازي في كلام له .

مع أنّه لا معنىٰ لتخصيص نفي الوجوب بالعقلي، فإنّ مذهبه ينفي الوجوب الشرعي أيضاً؛ لأنّه يقول: إنّ فعل العبد ليس باختيار منه، ولهذا ذهبت الأشاعرة إلىٰ نفي الاستحقاق مطلقاً، وجوّزوا على الله ـ تعالىٰ شأنه عمّا يقولون ـ إدخال الأنبياء في الجحيم، وتخصيص المشركين بالنعيم .

قال الدواني في رسالة له بعد كلام طويل يصحّح به مذهب الأشعري وهو منهم: لمّا لم يكن للممكنات في أنفسها وجود، وإنّما وجودها مستفاد من الواجب، فليس لها عليه حقّ، حتّىٰ ينسب إليه في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم .

وليس مثله كمثل من ملك عبدين، ثمّ يعذّب أحدهما من غير جريمة، وينعم الآخر من غير سابقة استحقاق، فإنّ العبد ليس مخلوقاً للمالك، بل هو ومالكه سيّان في أنّهما مخلوقان لله تعالىٰ، ومستفيدان الوجود منه، ومملوكان في الحقيقة له، فلا حقّ للمالك في العبد إلّا ما عليه لله تعالىٰ .

وهو ظاهر الفساد؛ إذ الآيات والروايات مشحونة باستحقاق العبد. وهب أن لا استحقاق له للثواب لاحتمال التفضّل، فلا معنىٰ للعقاب من غير استحقاق .

وبالجملة لا معنىٰ لنفي الحسن والقبح العقليين، وعدم استحقاق الثواب والعقاب بالعمل، وتجويز إدخال الشيطان وجنوده من العصاة في الجنّة والأنبياء والصالحين في النار، كما جوّزه الأشعري ومن يحذو حذوه، فذرهم في طغيانهم يعمهون .

نعم ما ذكره الدواني ـ من أنّ الممكنات لا وجود لها في ذواتها، وإنّما وجودها فائضة عليها من الواجب، فليس لها عليه حقّ ـ حقّ، لكنّه يدلّ علىٰ أنّه تعالىٰ كان

مبتدءً بالنعم قبل استحقاقها، فيكون إيجاده وإرشاده وإقداره وتمكينه وتكليفه وتوفيقه العبد على العمل فضلاً منه ورحمة غير واجب عليه ابتداءً.

وهذا لا ينافي القول بوجوب إيصال الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية بعد تكليفه لهم وإلزامه المشقّة عليهم؛ لأنّ إلزامها من غير عوض قبيح، والقول بأنّ إيجاب هذه التكاليف وقع شكراً للنعم السابقة، فلا يستحقّوا بها ثواباً، قبيح؛ لقبح إيجاب المشقّة في شكر النعمة؛ لأنّ من أنعم علىٰ غيره، ثمّ كلّفه وأوجب عليه الشكر علىٰ تلك النعمة، من غير أن يوصل إليه ثواباً، عدّ ذلك منه قبيحاً.

هذا، وقال السيّد السند المرتضىٰ علم الهدىٰ ـ زيد أجره ـ في الدرر والغرر بعد نقل خبر أبي هريرة هذا: إن سأل سائل عن هذا الخبر، فقال: أليس في هذا دلالة علىٰ أنّ الله تعالىٰ يتفضّل بالثواب، وأنّه غير مستحقّ عليه، ومذهبكم بخلاف ذلك؟

الجواب قلنا: فائدة الخبر ومعناه بيان فقر المكلّفين إلى الله تعالىٰ، وحاجتهم إلىٰ ألطافه وتوفيقاته ومعوناته، وأنّ العبد لو أحوج[1] إلىٰ نفسه، وقطع الله تعالىٰ موادّ المعونة واللطف عنه، لم يدخل بعمله الجنّة ولا نجي من النار.

فكأنّه عليه السلام أراد أنّ أحداً لا يدخل بعمله الذي لم يعنه الله تعالىٰ عليه ولا لطف له فيه ولا أرشده إليه. وهذا هو الحقّ الذي لا شبهة فيه.

فأمّا الثواب، فما نأبى القول بأنّه تفضّل، بمعنىٰ أنّ الله تعالىٰ تفضّل بسببه الذي هو التكليف، ولهذا نقول: إنّه لا يجب على الله تعالىٰ شيء ابتداءً، وإنّما يجب عليه ما أوجبه علىٰ نفسه، فالثواب كأنّه ما أوجبه علىٰ نفسه بالتكليف، وكذلك التمكين والألطاف وكلّ ما يوجبه ويجلبه التكليف، ولولا إيجابه له علىٰ نفسه بالتكليف لما وجب.

---

(١) في المصدر: أخرج.

فإن قيل: فقد سمّى الرسول ﷺ ما يفعل به تفضّلاً[١]، فقال: إلّا أن يتغمّدني الله برحمته وفضله.

قلنا: هذا يطابق ما ذكرناه؛ لأنّ الرحمة نعمة، والثواب نعمة، وهو فضل وتفضّل من الوجه الذي ذكرناه، وإن حملنا قوله عليه السلام «برحمة منه وفضل» علىٰ ما يفعل به من الألطاف والمعونات، فهي أيضاً فضل وتفضّل؛ لأنّ سببهما غير واجب[٢].

أقول: إن جعلت هذا الخبر وما شاكله ردّاً علىٰ من قال بعدم مدخلية توفيق الله وخذلانه في أفعال العباد، وهم المشهورون بالمفوّضة؛ إذ الإنسان بمجرّد جدّه وجهده لا يصل إليه ما قدر وصوله إليه بالاجتهاد، فإنّ الجهد وحده ليس بسبب موجب، بل يحتاج وصوله إليه إلىٰ شرائط أُخر.

وحسن التوفيق عبارة عن استجماع تلك الشرائط، وسوء التوفيق عبارة عن فقدانها كلاًّ أو بعضاً، زال عنك السؤال والإشكال، وذلك أنّ فعله تعالىٰ في الطاعات أدخل وأشدّ تأثيراً من فعلك، كما أنّ فعلك في السيّئات أدخل وأشدّ تأثيراً من فعله تعالىٰ فيها، ولهذا ورد في كثير من الأخبار القدسية أنّه تعالىٰ أولىٰ بحسنات عباده منهم، وهم أليق بسيّئاتهم منه.

ففي الكافي: عن أحمد بن محمّد بن أبي‌نصر البزنطي، عن الرضا عليه السلام، أنّه قال: قال الله عزّوجلّ: يابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوّتي أدّيت فرائضي، وبنعمتي قويت علىٰ معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً قوياً، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيّئة فمن نفسك، وذاك أنّي أولىٰ

---

(١) في المصدر: فضلاً.

(٢) أمالي الشريف المرتضى ٢: ٢٠.

بحسناتك منك، وأنت أولىٰ بسيّئاتي منّي، وذاك أنّي لا أسأل عمّا أفعل وهم يسألون[١].

وظاهر أنّ واهب القوّة أقوىٰ، وهو بالحسنات التي هي آلة لها أولىٰ؛ لأنّه وهبها ليصرفه فيها، فلمّا صرفها في السيّئات وقد نهىٰ عنه صار هو أولىٰ بها منه؛ لأنّه صرف الشيء في غير مصرفه، فسرف وظلم نفسه واستحقّ بها العقاب.

وأمّا قوله ﷺ «إلّا أن يتغمّدني الله برحمة منه وفضل» فهذا منه فزع إلىٰ ألطاف الله تعالىٰ، جرياً علىٰ سنن الأنبياء والأوصياء والصالحين في قصر نيل الخيرات والنجاة من الشرور علىٰ جناب الله عزّ اسمه، وسلب القوىٰ والقدر عن أنفسهم، ومبالغة في استدعاء لطفه تعالىٰ.

فكأنّه قال: لو خلّي الله بيني وبين نفسي بمنعه الفضل والرحمة واللطف عنّي، عجزت عن سلوك طريق معرفته وسبيل طاعته التي توجب دخول الجنّة والنجاة من النار.

وإنّما قالها ثلاثاً ليشير به إلىٰ شدّة حاجة العبد في صالحات العمل إلىٰ رحمته وفضله تعالىٰ، كما أشار إليه بقوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَداً﴾[٢].

ولا يذهب عليك أنّ هذا الخبر ينفي مذهبي الجبر والتفويض؛ لأنّه ﷺ أثبت للعبد عملاً ونفىٰ عنه استقلاله في إدخال الجنّة، فيحتاج فيه إلىٰ عناية الله وتوفيقاته وتأييداته وألطافه الخاصّة.

---

(١) أُصول الكافي ١: ١٥٢ ح٦، وص ١٦٠ ح ١٢.

(٢) سورة النور: ٢١.

وبه يبطل قول المفوّضة بعدم مدخلية توفيق الله في أفعال العباد .

فيثبت أن لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين؛ إذ المراد به إقدار الله وتمكينه العبد في أفعاله وأعماله وأمره بالطاعة ونهيه عن المعصية، وإنزاله الكتب، وإرساله الرسل، للترغيب والترهيب بالوعد والوعيد، فهذا أمر بين الجبر والتفويض؛ إذ الأوّل إيجاد الفعل في العبد، ولا قدرة له علىٰ تركه والامتناع منه، والثاني تسليم الله الأُمور وإباحته له، بحيث لا يكون له تعالىٰ قدرة علىٰ صرفه ومنعه، فتأمّل .

وتمّ استنساخ وتحقيق وتصحيح هذه الرسالة في (١٤) محرّم الحرام سنة (١٤١١) هـ في مشهد مولانا الرضا عليه السلام، علىٰ يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائي عفي عنه .

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الخميس (٤) ذي الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين .

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

١٠

رسالة

في شرح حديث لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله الذي منه تفيض العلوم على العلماء، والصلاة علىٰ أفضلهم محمّد وعترته المعصومين الأتقياء.

وبعد: فهذا حديث مشهور اشتبه معناه مع وضوحه علىٰ بعض الأعلام، حتّىٰ أوّله تأويلاً بعيداً، قد ضلّ فيه طريق المرام، فأردت أن أشير إلىٰ ما خطر بخاطري من معناه المستفاد من أخبارهم عليهم السلام، فإن كان حقّاً فهو ممّا استفدته منهم، ولله الحمد ذي الجلال والإكرام.

فأقول ـ وأنا العبد الضعيف النحيف المذنب الجاني **محمّد بن الحسين بن محمّدرضا المشتهر بإسماعيل المازندراني** ـ: قد ورد في طرق عديدة بلغت أو كادت أن تبلغ حدّ التواتر معنىً «لو علم أبوذرّ ما في قلب سلمان لقتله»[1].

أي: لقتل ما في قلبه من علوم جمّة صبّة أباذر؛ لأنّه كان ثقيلاً عليه، ولم يمكنه حمله والصبر عليه، فكان يؤدّي ثقله عليه مع عدم قدرته علىٰ تحمّله إلىٰ قتله، وذلك أنّ سلمان كان صاحب الأسرار محدّثاً، يبعث الله إليه ملكاً ينقر في أُذنيه يقول: كيت وكيت، وكان قد أدرك علم الأوّل وعلم الآخر، وكان بحراً لا ينزح،

---

(١) إختيار معرفة الرجال ١: ٧٠.

كما ورد في أخبار كثيرة .

منها: موثّقة زرارة كالصحيحة، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: أدرك سلمان العلم الأوّل والعلم الآخر، وهو بحر لا ينزح، وهو منّا أهل البيت، بلغ من علمه أنّه مرّ برجل في رهطٍ، فقال له: يا عبد الله تب إلى الله عزّوجلّ من الذي عملت به في بطن بيتك البارحة، قال: ثمّ مضىٰ، فقال له القوم: لقد رماك سلمان بأمر فما دفعته عن نفسك، قال: إنّه أخبرني بأمر ما اطّلع عليه إلّا الله وأنا .

وفي خبر آخر مثل هذا، وفي آخره: إنّ الرجل كان أبابكر بن أبي قحافة(١) .

وفي موثّقة أُخرىٰ، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: كان علي عليه السلام محدّثاً، وكان سلمان محدّثاً(٢) .

وفي رواية عبدالرحمٰن بن أعين، قال: سمعت أباجعفر عليه السلام يقول: كان سلمان من المتوسّمين(٣) .

وفي رواية أبي بصير، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: سلمان علم الاسم الأعظم(٤) .

وحكي عن الفضل بن شاذان، أنّه قال: ما نشأ في الإسلام رجل من كافّة الناس أفقه من سلمان الفارسي(٥) .

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

---

(١) إختيار معرفة الرجال ١: ٥٢ برقم: ٢٥ .

(٢) إختيار معرفة الرجال ١: ٥٥ برقم: ٢٧ .

(٣) إختيار معرفة الرجال ١: ٥٦ برقم: ٢٨ .

(٤) إختيار معرفة الرجال ١: ٥٦ برقم: ٢٩ .

(٥) إختيار معرفة الرجال ١: ٦٨ .

قال: نعم، قلت: من يحدّثه؟ قال: ملك كريم، قلت: فإذا كان سلمان كذا فصاحبه أيّ شيء هو؟ قال: أقبل علىٰ شأنك[١].

وفي خطبة طويلة لسلمان عليه السلام: ألا أيّها الناس اسمعوا من حديثي ثمّ اعقلوه عنّي، قد أُوتيت العلم كثيراً، ولو أُخبركم بكلّ ما أعلم لقالت طائفة لمجنون، وقالت طائفة أُخرىٰ: اللّهمّ اغفر لقاتل سلمان[٢].

ولا شكّ أنّ العلم إذا جمّ وصبّ علىٰ قلب غير مستعدّ ولا قابل له، يوجب اضطرابه وجنونه، ويؤدّي ذلك إلىٰ هلاكه.

روي عن سيّدنا أميرالمؤمنين عليه السلام، أنّه قال: مكنون علم لو بحت[٣] به لاضطربتم اضطراب الأرشية في الطوى البعيدة[٤].

گر بگويم عقلها را بر كند

وذلك لأنّ الغريب من الأُمور إذا ورد على النفس بغتة، وهي غير مستعدّة له، يوجب قلقها واضطرابها؛ لأنّه غير مأنوس ولا معروف، ولهذا أنكر صاحب عالم العلم اللدنّي أفعاله، حيث خرق السفينة، وقتل النفس الزكية، وأقام جداراً يريد أن ينقضّ[٥]، ولم يصبر عليه، وقد سبق عهده إليه، فكيف ظنّك بغيره؟

وهذا مراد من قال: إنّ أباذرّ لو اطّلع علىٰ ما في قلب سلمان بإخباره له عنه لقتله ذلك، أي: لكدّ فكره، وشوّش خاطره، حتّىٰ كاد أن يقتله؛ لأنّه كان غير

---

(١) إختيار معرفة الرجال ١: ٧٢ برقم: ٤٤.

(٢) إختيار معرفة الرجال ١: ٧٧.

(٣) باح الشيء يبوح به: إذا أعلنه «منه».

(٤) نهج البلاغة ص ٥٢ رقم الخطبة: ٥.

(٥) إشارة إلىٰ سورة الكهف: ٧١ ـ ٧٧.

مأنوس له ولا معروف، فكان مورثاً لاضطرابه وعدم صبره عليه.

وذلك أنّ العلوم الغريبة، وخاصّة إذا أُلقيت إلىٰ من كان ضيّق الصدر قليل الصبر، ممنوعاً من إظهارها والتحدّث بها؛ لأنّها من الأسرار الواجب كتمانها، شاقٌّ عليه احتمالها والصبر عليه، إلّا من كان له صدر واسع وقلب صابر.

دريا دلان چو آب گهر آرميده‌اند

روي عن جابر بن يزيد الجعفي، أنّه قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك قد حملتني وقراً عظيماً بما حدّثتني به من سرّكم الذي لا أُحدّث به أحداً، فربما جاش في صدري، حتّىٰ يأخذني منه شبه الجنون، قال: يا جابر فإذا كان ذلك، فاخرج إلى الجبال، فاحفر حفيرة، وأدل رأسك فيها، ثمّ قل: حدّثني محمّد بن علي بكذا وكذا[1].

فلو علم أبوذرّ ما في قلب سلمان من أسرار محمّد وآله وغيرها من العلوم الأوّلة والآخرة، وضاق صدره منه، وجاش فبه جأشاً، لم يمكنه تحمّله والصبر عليه، وعدم التحدّث به لأدّىٰ ذلك إلىٰ قتله لثقله عليه.

كوه از غم اين بار كشيدن كمرى شد

أو لقتل أبوذرّ سلمان، لا لأنّ ما في قلبه كان منافياً للصداقة والأُخوّة والمحبّة والمودّة، حتّىٰ يكون مداهناً منافقاً بالاضافة إليه. ولا لأنّه كان مخالفاً لما عليه قواعد الإسلام، وما عليه بني رسالة سيّد الأنام عليه وآله السلام، حتّىٰ يكون منافقاً في الواقع، ويكون دمه هدراً حلالاً مباحاً لمن اطّلع علىٰ ما في باطنه، فيكون مخالفاً للأمر نفسه وما هو معلوم قطعاً، فيحتاج فيه إلىٰ ضرب من التأويل

---

(١) إختيار معرفة الرجال ٢: ٤٤٢ برقم: ٣٤٣.

ليطابق الواقع، وما هو معلوم بالضرورة، بل لعدم إحاطته بحقّية ما في قلبه من الأسرار والعلوم الحقّانية الربّانية، فكان يظنّ أنّه سحر باطل، أو أمر يوافق ما عليه المجوس، ويخالف ما عليه أهل الإسلام، فكان يخيّل أنّ سلمان الآن كما عليه كان، وكان ذلك مورثاً لقتله؛ لأنّ الناس أعداء لما جهلوا.

فهذا سيّدنا زين العابدين عليه السلام ونور السماوات والأرضين يقول:

إنّي لأكتم من علمي جواهره ... كي لا يرى الحقّ ذو جهل فيفتتنا
وقد تقدّم في هذا أبو حسن ... إلى الحسين ووصّىٰ قبله الحسنا
يا ربّ جوهر علم لو أبوح به ... لقيل لي أنت ممّن يعبد الوثنا
ولاستحلّ رجال مسلمون[1] دمي ... يرون أقبح ما يأتونه حسنا[2]

ويدلّ علىٰ صحّة هذا الاحتمال صريحاً، ما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام، قال: دخل أبوذرّ علىٰ سلمان ـ رضي الله عنهما ـ وهو يطبخ قدراً له، فبينما هما يتحدّثان إذا انكبّت القدر علىٰ وجهها على الأرض، فلم يسقط من مرقها ولا من ودكها شيء.

فعجب من ذلك أبوذرّ عجباً شديداً، فأخذ سلمان القدر، فوضعها علىٰ حاله الأوّل[3] على النار ثانية، وأقبلا يتحدّثان، فبينما هما يتحدّثان إذا انكبّت القدر علىٰ وجهها، فلم يسقط منها شيء من مرقها ولا من ودكها، فخرج أبوذرّ وهو مذعور من عند سلمان.

---

(١) في الشرح: صالحون.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١١: ٢٢٢.

(٣) في الكشي: علىٰ وجهها حالها الأوّل.

فبينما هو متفكّر إذ لقي أميرالمؤمنين عليه السلام على الباب، فلمّا أن أبصر به أميرالمؤمنين عليه السلام، قال: يا أباذرّ ما الذي أخرجك من عند سلمان؟ وما الذي ذعرك؟ فقال له أبوذرّ: يا أميرالمؤمنين رأيت سلمان صنع كذا وكذا، فعجبت من ذلك.

فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: يا أباذرّ إنّ سلمان لو حدّثك بما يعلم لقلت رحم الله قاتل سلمان، يا أباذرّ إنّ سلمان باب الله في الأرض، من عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً، وإنّ سلمان منّا أهل البيت(١).

أقول: لعلّ سلمان رضي الله عنه أراد بهذا الفعل أن يمتحن أباذرّ مقدار عقله وصبره وطاقته لاحتمال الأُمور الغريبة إذا وردت عليه، ليحدّثه بما في قلبه من العلوم والأسرار، قضاءً لحقّ المؤانسة والمؤاخاة، فلمّا وجده غير صابر علىٰ مثل هذا، وهذا من كرامات الأولياء غير عزيز، كفّ نفسه عنه ولم يقدم عليه؛ إذ التقية من الضروريات عقلاً ونقلاً.

روىٰ مسعدة بن صدقة، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام، قال: ذكرت التقية يوماً عند علي عليه السلام، فقال: أن لو علم أبوذرّ ما في قلب سلمان لقد قتله، وقد آخىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله بينهما، فما ظنّك بسائر الخلق(٢).

كذا في رجال الكشي بسند غير معلوم التوثيق، ولكن في الكافي بسند موثّق، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: ذكرت التقية يوماً عند علي بن الحسين عليهما السلام، فقال: والله لو علم أبوذرّ ما في قلب سلمان لقتله، ولقد آخىٰ

---

(١) إختيار معرفة الرجال ١: ٥٩ ـ ٦٠ برقم: ٣٣.

(٢) إختيار معرفة الرجال ١: ٧٠ برقم: ٤٠.

رسول الله ﷺ بينهما، فما ظنّكم بسائر الخلق، إنّ علم العلماء صعب مستصعب لا يحتمله إلّا نبي مرسل، أو ملك مقرّب، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان، فقال: إنّما صار سلمان من العلماء؛ لأنّه امرئ منّا أهل البيت، فلذلك نسبته إلى العلماء[1].

فدلّ قوله عليه السلام «ولقد آخىٰ رسول الله ﷺ بينهما» علىٰ وجوب التقية من كلّ أحد وإن كان أخاً للمتّقي؛ لأنّ أحد الأخوين المسلمين إذا رأىٰ أو سمع من الآخر ما يدلّ علىٰ كفره وارتداده وزندقته علىٰ زعمه يقتله علىٰ ما يقتضيه إسلامه، ولا يراعي حقّ الأُخوّة وما هو من مقتضياتها؛ لأنّ اتّباع حقّ الإسلام أحقّ من اتّباع سائر الحقوق، وهو ظاهر.

ولا يذهب عليك أنّ هذه الأخبار وما شاكلها صريحة في أنّ الضمير المستكن في «قتله» يرجع إلىٰ أبي‌ذرّ، والبارز يعود إلىٰ سلمان، فليكن ذلك علىٰ ذكر منك.

وإنّ فائدة هذا الخبر هو حسن الثناء من النبي ﷺ وأوصيائه عليهم السلام علىٰ سلمان رضي الله عنه بغزارة علمه وصيانته له، وضنّته به علىٰ غير أهله، ولو كان مثل أبي‌ذرّ وكان بينهما المؤاخاة؛ لأنّ من الواجب علىٰ كلّ عالم أن يتّقي غيره في علمه، ويكلّمه علىٰ قدر عقله وفهمه وقدرته وسعة صدره وحوصلته، ليسلم بذلك هو وهو، إذ الناس أعداء لما جهلوا.

ألا يرى إلى قوله عليه السلام:

إنّي لأكتم من علمي جواهره ... كي لا يرى الحقّ ذو جهل فيفتتنا

وقوله «لقيل لي أنت ممّن يعبد الوثنا» وقوله «ولاستحلّ رجال مسلمون دمي» ومن هنا ترى الحكماء يوصون أن يضنّ بفنّ الحكمة، ويتحفّظ إلّا من أهله

---

(١) أُصول الكافي ١: ٤٠١ ح ٢.

ومستعديه .

فهذا شيخهم ورئيسهم أبوعلي بن سينا، قال في آخر إشاراته ـ بعد أن وصّىٰ بتحفّظ هذا الفنّ كلّ التحفّظ، وأمر بالضنّ كلّ الضنّ علىٰ من لم يرزق قوّة بصيرة وزيادة استعداد وقريحة ـ: فإن وجدت أيّها الأخ من تثق بنقاء سريرته، واستقامة سيرته، بتوقّفه عمّا يتسرّع إليه الوسواس، وبنظره إلى الحقّ بعين الرضا والصدق، فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزءً مفرقاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها ليجري فيما تأتيه مجراك متأسّياً بك، فإن أذعت هذا العلم أو أضعته، فالله بيني وبينك، وكفىٰ بالله وكيلاً. هذا آخر وصيته .

وإذا كان حال هذا العلم هذا، فما ظنّك بعلوم الأنبياء والأوصياء والأولياء وأسرارهم .

مصلحت نيست كه از پرده برون افتد راز

ورنه در مجلس رندان خبرى نيست كه نيست

وقد استبان ممّا قرّرناه حال ما أفاده السيّد الأجلّ المرتضىٰ علم الهدىٰ قدس سره في ملحقات كتابه الغرر والدرر، بقوله :

مسألة: سئل عنه عن الخبر المنسوب إلى الصادق عليه السلام من أنّه قال: لقد آخىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله بين سلمان وأبي‌ذرّ، ولو اطّلع أبوذرّ علىٰ ما في قلب سلمان لفتله، وكيف يجوز أن يؤاخي النبي صلى الله عليه وآله بين رجلين يستحلّ أحدهما إذا اطّلع علىٰ ما في قلب الآخر دمه ؟

وما القول في من تأوّل هذا القول وهو «قتله» علىٰ أنّ الهاء راجعة إلىٰ ما في قلبه وأراد لقتله علماً؟ وهل ذلك جائز أم لا؟ وما القول أيضاً في من تأوّل علىٰ غير هذا الوجه ؟

فقال: إنّ معنىٰ قوله «لقتله» أي: لكدّ فكره وخاطره كدّاً يجهده، وإنّه عبّر بالقتل هاهنا علىٰ سبيل المبالغة في تعبيره عن شدّة المبالغة والمشقّة، كما يقول القائل: قتلني انتظار فلان، ومتّ إلىٰ أن رأيتك، وإلىٰ أن تخلّصت من الشدّة التي كنت فيها عدّة دفعات، وهو يريد الإخبار عن شدّة الكلفة والمشقّة والمبالغة في وصفهما.

الجواب وبالله التوفيق: إنّ هذا الخبر إذا كان من أخبار الآحاد التي لا توجب علماً ولا تثلج صدراً، وكان له ظاهر بنافي المعلوم المقطوع به، أوّلنا ظاهره علىٰ ما يطابق الحقّ ويوافقه إن كان ذلك سهلاً، وإلّا فالواجب طرحه وإبطاله.

وإذا كان من المعلوم الذي لا يخيّل سلامة سريرة كلّ واحد من سلمان وأبي ذرّ، ونقاء صدر كلّ واحد منهما لصاحبه، وأنّهما ما كانا يشبه من المدغلين في الدين ولا المنافقين، فلا يجوز مع هذا المعلوم أن يعتقد أنّ الرسول ﷺ يشهد بأنّ كلّ واحد منهما لو اطّلع علىٰ قلب صاحبه لقتله علىٰ سبيل الاستحلال لدمه، ويعلم أنّه إن قال ذلك فله تأويل غير هذا الظاهر الذي لا يليق بهما.

ومن أجود ما قيل في تأويله: إنّ الهاء في قوله «لقتله» راجعة إلى المطّلع لا إلى المطّلع عليه، كأنّه أراد أنّه إذا اطّلع علىٰ ما في قلبه وعلم موافقة باطنه لظاهره وشدّة إخلاصه له، اشتدّ ضنّه به، ومحبّته له، وتمسّكه بمودّته ونصرته، فقتله ذلك الضنّ والودّ، بمعنىٰ أنّه كاد يقتله، كما يقولون في من يهوى غيره وتشتدّ محبّته له: إنّه قد قتله حبّه وأتلف نفسه، وما جرىٰ مجرىٰ هذا من الألفاظ.

وتكون فائدة هذا الخبر حسن انثناء من النبي ﷺ، وأنّه آخىٰ بينهما وباطنهما كظاهرهما، وسرّهما في النقاء والصفاء كعلانيتهما، حتّىٰ لو أنّ أحدهما اطّلع علىٰ ما في قلب الآخر لأعجب به، وكاد يقتله محبّة له وضنّاً به، وهذا أشبه بمنزلة الرجلين في نفوسهما وعند النبي عليه وآله السلام، وأليق بأن يكون مدحاً

وتقريظاً .

وذاك الوجه الآخر يقتضي غاية الذمّ، ونهاية الوصف بالنفاق، وسوء الدخيلة؛ لأنّ من يظهر جميلاً ولو اطّلع علىٰ باطنه لاستحلّ دمه، هو عين المنافق المداهن .

فأمّا تأويل هذه اللفظة وحملها على العلم، فغير مرضي؛ لأنّ المطّلع علىٰ ما في قلب غيره لا يكون إلّا عالماً بما اطّلع عليه، وأيّ معنىٰ للفظة «قتله» في هذا الموضع؟ وهل ذلك إلّا تكرير وممّا لا فائدة فيه ؟

فأمّا حمله علىٰ أنّه كدّ خاطره، وقسّم فكره، وكاد يقتله، فممّا المسألة عنه قائمة، ولم يكن مثل كلّ واحد واحد من هذين الرجلين متى اطّلع علىٰ قلب صاحبه كدّ خاطره وأتعب قلبه حتّىٰ كاد يقتله لولا أنّه يطّلع علىٰ سوء ونكرٍ، وهذا هو النفاق الذي تنزّه الرجلين عنه، ولا يليق بهما، ولا بالنبيﷺ أن يصفهما به[1]. إنتهىٰ كلامه رفع مقامه .

وهوؒ لم يمعن النظر في هذا الحديث، ولا فيما قيل في معناه؛ لأنّه علىٰ ما قرّرناه يجب أن يعتقد أنّ الرسولﷺ يشهد بأنّ أباذرّ لو اطّلع علىٰ ما في قلب صاحبه سلمان ـ رضي الله عنهما ـ من العلوم والأسرار لقتله علىٰ سبيل الاستحلال لدمه، بل كان يقول: رحم الله قاتل سلمان، كما سبق نقله عن كلام سيّدنا أميرالمؤمنينؑ، ألا يرىٰ إلىٰ قول سيّدنا زين العابدينؑ :

يا ربّ جوهر علم لو أبوح به ... لقيل لي أنت ممّن يعبد الوثنا

---

(١) ملحقات الغرر والدرر لم أعثر عليها، وما نقله عن الملحقات غبر موجود في أماني السيّد المرتضىٰ المطبوع .

ولاستحلّ رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا[١]

وقال في حديث آخر لمّا ذكرت عنده التقية: والله لو علم أبوذرّ ما في قلب سلمان لقتله، ثمّ علّله بأنّ علم العلماء صعب مستصعب، وسلمان كان من العلماء؛ لأنّه رجل منّا أهل البيت[٢].

ثمّ إنّ هذا لا دلالة فيه علىٰ سوء سريرة واحد من سلمان وأبي‌ذرّ، حتّىٰ يحتاج إلىٰ مثل هذا التأويل البعيد؛ لأنّه إنّما دلّ علىٰ أنّ سلمان كان من العلماء، وكان علمه صعباً مستصعباً، لم يمكن لأبي‌ذرّ أن يحتمله، فلو اطّلع عليه والحال هذه لقتله.

يعني: لو أخبر سلمان أباذرّ بما في قلبه، وأظهر عنده من مكنون علمه لقتله أبوذرّ، زعماً منه أنّ هذا كفر أو زندقة أو سحر، والساحر واجب قتله.

ولذلك قال سلمان في خطبته وقد سبقت: قد أُوتيت العلم كثيراً، ولو أُخبركم بكلّ ما أعلم لقالت طائفة: لمجنون، وقالت طائفة أُخرىٰ: اللّهمّ اغفر لقاتل سلمان[٣].

وقال علي عليه السلام وهو يعظه: يا أباذرّ إنّ سلمان لو حدّثك بما يعلم لقلت: رحم الله قاتل سلمان[٤].

فدلّ علىٰ أنّه كان يكتم منه علمه تقية ولطفاً منه ورحمة عليه؛ لأنّه كان يضرّه

---

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي‌الحديد ١١: ٢٢٢.

(٢) أُصول الكافي ١: ٤٠١ ح ٢.

(٣) إختيار معرفة الرجال ١: ٧٧.

(٤) إختيار معرفة الرجال ١: ٥٩ ـ ٦٠ برقم: ٣٣.

ولا ينفعه، فإنّ شامخ المعرفة أشمخ من أن يطير إليه كلّ طائر، وسرادق البصيرة أحجب من أن يحوم حوله كلّ سائر، يضلّ به كثيراً، ويهدي به كثيراً، ولهذا يضنّ العالم علمه من غير أهله، ويخزنه كالدرّ المكنون في صدف صدره، لقوله عليه السلام: من وضع الحكمة في غير أهلها جهل، ومن منع أهلها ظلم، فاعط كلّ ذي حقّ حقّه[١].

ومثل هذا لا يدلّ علىٰ أنّ سلمان كان دغلاً منافقاً بالنسبة إلىٰ أبي ذرّ حتّىٰ يجب تنزيهه عنه، بناءً على العلم القطعي بنقاء سريرته، واستقامة سيرته، وصفاء باطنه كعلانيته بالإضافة إليه.

وإلّا يلزم منه أن يكون سائر العلماء الكاتمين علومهم علىٰ غير أهلها مدغلين منافقين بالنسبة إليهم، وهذا باطل لقوله عليه السلام «إنّي لأكتم من علمي جواهـره» إلىٰ آخر ما أفاده وأجاد صلوات الله عليه، وغيره ممّا سبق وسيأتي، بل كتمان العلم علىٰ غير مستحقّه لطف من الكاتم بالنسبة إليه؛ لأنّه يفسده ولا يصلحه.

فوجب على العلماء أن يكتموا علومهم إلّا عن أهلها، حقناً لدمائهم، وصـوناً لغيرهم من الوقوع على الخطيئة، ولذلك قال باب مدينة العلم صلوات الله عليهما وآلهما: وإنّ هاهنا ـ وأشار إلىٰ صدره المنير ـ لعلماً جمّاً لو أصبت له حملة[٢].

وسأله كميل بن زياد عن الحقيقة، فقال: مالك والحقيقة؟ قال: أولست صاحب سرّك؟ قال: بلىٰ ولكن رشح عليك ما يطفح منّي، ثمّ أجابه عمّا سأل[٣].

ثمّ إنّي وجدت في بعض الحواشي بعد فراغي بمدّة عن شرح هذا الكلام كلاماً

---

(١) لم أظفر عليه في المجامع الحديثية المعتبرة.

(٢) نهج البلاغة ص ٤٩٦ رقم الحديث: ١٤٧.

(٣) كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة للفيض الكاشاني ص ٣٠.

لبعض الأفاضل[١] هكذا: لو علم أبوذرّ ما في قلب سلمان من مراتب معرفة الله ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، فلو كان أظهر سلمان له شيئاً من ذلك، كان لا يحتمله ويحمله 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 إلى العلم والمنصوب إلىٰ أبي‌ذرّ، أي: لقتل ذلك العلم أباذرّ، أي: كان لا يحتمله عقله فيكفر بذلك، أو لا يحتمل سرّه وصيانته، فيظهره للناس فيقتلونه. ويأبىٰ عنه ما ورد في خبر آخر: لقال رحم الله قاتل سلمان[٢].

وإذ قد وضّح المرام، فلنقطع الكلام، حامدين لله على الاتمام، ومصلّين علىٰ رسوله وآله الكرام عليهم السلام.

وتمّ استنساخ وتصحيح هذه الرسالة في (١٤) محرّم الحرام سنة (١٤١١) هـ في مشهد مولانا الرضا عليه السلام، على يد العبد السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الخميس (٤) ذي الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) هو العلاّمة المجلسي قدس سره.

(٢) مرآة العقول ٤: ٣١٥ ـ ٣١٦.

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

١١

رسالة

في شرح حديث أعلمكم بنفسه أعلمكم بربّه

للعلاّمة المحقّق محمّد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيّد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله المعروف بآثار ذاته وصفاته، والصلاة علىٰ أكمل الهداة محمّد وآله، المسمتين بسماته.

وبعد: فهذا ما حرّره العبد الضعيف النحيف الفاني الجاني **محمّد بن الحسين بن محمّدرضا المعروف بإسماعيل المازندراني** سترت عيوبه وغفرت ذنوبه، في شرح حديث روي عن النبيﷺ: أعلمكم بنفسه أعلمكم بربّه[1].

المشهور أنّ العلم يقال لإدراك الكلّي والمركّب، ولإدراك الشيء بذاته، والمعرفة لإدراك الجزئي والبسيط، ولإدراك الشيء بآثاره، ولهذا يقال: عرفت الله دون علمته؛ لأنّ ذاته جزئي بسيط معروف بآثاره لا بذاته، وهذا الحديث ينافيه، إلّا أن يحمل على المشاكلة.

يعني: إذا كان زيد مثلاً أعلم بنفسه من عمرو بنفسه، فهو أعلم بربّه من عمرو

---

(١) لم أعثر عليه في مجاميعنا الحديثية، ولعلّ الحديث مأخوذ من ملحقات أمالي الشريف المرتضىٰ كما يشير إليه، أو هو مأخوذ من كتب أهل السنّة.

بربّه؛ لأنّ علمه حينئذ بآثار ربّه الكائنة في نفسه الدالّة علىٰ وجود مبدأ الآثار وصفاته الموجبة لها أكثر من عمرو.

ومن المقرّر أنّ العلم بالمعلول بما هو معلول ملزوم للعلم بالعلّة بما هو علّة، فكلّ ما زاد زاد، فإنّ وجود المعلول وما له من الصفات الكمالية إنّما هو من العلّة، فالعلم بوجوده من حيث الانتساب إليها يستلزم العلم بوجودها؛ إذ لولم يكن لها وجود لم يكن له منها وجود، ولولم يكن لها حياة لما كانت له منها حياة، ولولم يكن لها علم لم يكن له منها علم، وهكذا.

فإذا لاحظنا المعلول وما له من الصفات، ووجدناه موجوداً حيّاً عالماً قادراً وغيرها من الأحوال والآثار، علمنا أنّ علّته موجودة حيّة عالمة قادرة، وإلّا لم يتصوّر أن يستفاد منها عليه تلك الصفات.

ولولم يكن هذا عند العقل أوّلياً، لم يكن عنده أولىٰ، فإذا علمنا أنّ للنفس صفات ثبوتية وسلبية، يستفاد من العلم بها العلم بصفات الربّ كذلك.

فإنّ تدبيرها في البدن دلّ علىٰ تدبيره في العالم، ووحدانيتها علىٰ وحدانيته، وتحريكها للجسم علىٰ قدرته، واطّلاعها على الجسد علىٰ علمه، واستيلاءها على الأعضاء على استيلائه علىٰ خلقه، وتقديمها عليه وبقاءها بعده علىٰ أزليته وأبديته، وعدم العلم بكيفيتها علىٰ عدم الاحاطة به، وعدم العلم بمحلّها من الجسد علىٰ تجرّده، وعدم مسّها على امتناع مسّه، وعدم إبصارها على استحالة رؤيته.

وهكذا كلّما زاد العلم بها زاد العلم بها؛ لأنّ تزايد العلم بالأدلّة الأنفسية ملزوم لتزايد العلم بما هي أدلّة عليه، كما أنّ تزايد العلم بالأدلّة الآفاقية كذلك.

فإنّ وجود العالم بعد عدمه وتألّفه في ذاته يدلّ علىٰ وجود موجود بذاته، ومؤلّف يوجده ويؤلّفه والإحكام والإتقان علىٰ علمه.

فمن تفكّر في خلق القمر مثلاً ونضد أفلاكه وعدمها، وما يلزم من حركاتها وربط ما ربط به من مصالح العالم السفلي تفكّر استدلال واعتبار، فهو أعلم بربّه ممّن لم يتفكّر فيه هذا التفكّر، فبقدر تفاوتهم في العلم بأحواله يتفاوت علمهم بربّهم، وعلى العلم بما في الآفاق.

فقس العلم بما في الأنفس، فإنّ من تأمّل في نفسه وما خلق فيها من نفس طبيعية ونباتية، وخوادمها من جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة ومميّزة ومصوّرة ومولّدة ومنمية، ومن نفس حيوانية وما لها من القوى المدركة والمحرّكة ومنافعها ومواضعها وكيفية خلقها وهيئاتها وارتباطاتها، إلىٰ غير ذلك ممّا شرح في التشريح، تأمّل استدلال واعتبار، يتحيّر فيه ويقول: فتبارك الله أحسن الخالقين، فهو أعلم بربّه ممّن لم يتأمّل فيها هذا التأمّل.

ولذلك قيل: من لم يعرف الهيئة والتشريح، فهو عنين في المعرفة، فبالأولّ تكمل الأدلّة الآفاقية، وبالثاني الأنفسية.

ولا يرد هنا النقض بما عليه الدهري؛ إذ لا علم له أصلاً لا بالعالم وأحواله، ولا بالنفس وأحوالها، بأنّها لم تكن ثمّ كانت، فلابدّ لها من علّة موجدة موجودة خارجة عن حيّز الامكان، ضرورة بطلان الأوّلية الذاتية والخارجية والدور والتسلسل، ولذلك لم يعلم بعلمه بهما ربّه؛ لأنّه غير مطابق للواقع.

فإنّ مجرّد العلم بأنّه موجود حيّ عالم قادر من غير أن يضاف إليه العلم بأنّه وجود مسبوق بالعدم، فلابدّ له من علّة ليس من العلم بنفسه في شيء، بل هو جهل مركّب، فإنّ نفسه موجودة كذائية لا موجودة مطلقة.

وحجّة رسول الله ﷺ على الدهرية مبنية علىٰ ذلك؛ إذ قال لهم: فهذه التي يشاهد من الأشياء بعضها إلىٰ بعض مفتقر؛ لأنّه لا قوام للبعض إلّا بما يتّصل به، كما

ترى البناء محتاجاً بعض أجزائه إلىٰ بعض، وإلّا لم يتّسق ولم يستحكم، وكذلك سائر ما ترىٰ. فإذا كان هذا المحتاج بعضه إلىٰ بعض بقوامه وتمامه هو القديم، فأخبروني لو كان محدثاً كيف وماذا كانت تكون صفته ؟

دلّ علىٰ أنّ الدهرية كانوا يقولون بأنّ هذا العالم المحسوس الذي نشاهده قديم بالذات، مستغنٍ عن المؤثّر، فاحتجّ عليهم بأنّه مؤلّف مركّب ذو أجزاء يحتاج بعضها بقوامه وتمامه إلىٰ بعض، والمحتاج في تحقّق حقيقته ووجوده إلى الغير لا يكون قديماً مستغنٍ عن المؤثّر، فدلّ على المنافاة بين الحاجة والقدم، فلابدّ من حمله على الذاتي؛ إذ الزماني لا ينافيه الحاجة .

وإذ قد بطل كونه قديماً، ثبت كونه حادثاً، وكلّ حادث ذاتياً أم زمانياً لابدّ له من مؤثّر موجود، فمن عرف نفسه بالحدوث والامكان، عرف أنّ لها موجداً موجوداً واجب الوجود، وهذا الدهري لمّا لم يعرفها كذلك لم يعرف بمعرفتها هذه ربّه، فلكون علمه هذا غير مطابق للأمر نفسه لم يلزمه العلم بربّه، والمراد هنا أنّ من علم نفسه بالعلم المطابق للواقع علم به ربّه كذلك .

وبالجملة العلم بالنفس وأحوالها إذا كان علىٰ نحو يطابق الواقع، كان ملزوماً للعلم بالربّ وأحواله، ولذلك كلّما يزيد هذا يزيد ذاك، ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم، ولهذا ورد في خبر آخر «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[1] ولم يقل أحد إنّه ينتقض بما عليه الدهري؛ لأنّه كما سبق لم يعرف نفسه فلم يعرف ربّه، والنقض إنّما يتحقّق إذا عرف ولم يعرف، فتأمّل .

واعلم أنّا لمّا وجدنا في أنفسنا أحوالاً وصفاتاً ممكنة محدثة، علمنا أنّها لابدّ

---

(١) بحار الأنوار ٢: ٣٢.

لها من مؤثّر موجود موصوف بأمثال تلك الأحوال والصفات، فإنّ مفيض العلم على العلماء لابدّ وأن يكون عالماً، ومفيض الحياة على الأحياء لابدّ وأن يكون حيّاً، وهكذا في سائر الصفات.

فبهذا الطريق علمنا أنّ ربّنا موجود حيّ عالم قادر، فكلّما زاد علمنا بأنفسنا بوجدان صفة كمال فينا، زاد علمنا بربّنا لدلالته على اتّصافه بمثل تلك الصفة الكمالية.

وأمّا أنّ كلّما زاد علمنا بربّنا زاد علمنا بأنفسنا، فذلك غير لازم؛ إذ لا دليل عليه ولا طريق إليه، فإنّ علمنا بعلمه وقدرته وإرادته لا يلزم منه، إلّا أنّ له معلوماً مقدوراً مراداً، ولا يزيد من ذلك علمنا بأنفسنا، بأن نعلم منه أنّ لنا علماً وقدرة وإرادة، بل لا يمكننا العلم بصفات ربّنا، إلّا من جهة ما نجده فينا من الصفات.

قال المحقّق الدواني خلّدت إفاداته: إنّ التكليف إنّما يتوقّف علىٰ معرفة الله تعالىٰ بحسب الوسع والطاقة، وإنّما كلّفوا أن يعرفوه بالصفات التي ألفوها وشاهدوها فيهم مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إليهم.

ولمّا كان الإنسان واجباً بغيره عالماً قادراً مريداً حيّاً متكلّماً سميعاً بصيراً، كلّف بأن يعتقد تلك الصفات في حقّه تعالىٰ مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان، بأن يعتقد أنّه تعالىٰ واجب لذاته لا بغيره، عالم بجميع المعلومات، قادر علىٰ جميع الممكنات، وهكذا في سائر الصفات، ولم يكلّف باعتقاد صفة له تعالىٰ لا يوجد فيه مثالها ومناسبها بوجه، ولو كلّف لما أمكنه تعقّله بالحقيقة. وهذا أحد معاني قوله عليه السلام «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[1]. إنتهىٰ كلامه.

---

(١) رسالة إثبات الواجب الجديدة للدواني ص ١٥٩ طبع ميراث مكتوب.

ويؤيّده أنّ فاقد البصر تولّداً ـ أعني: الأكمه ـ إذا قيل له: فلان بصير له قوّة يدرك بها الألوان والأضواء، لا يمكنه تعقّله، ولا يفهم من ذلك الإخبار شيئاً، ولا يزيد علىٰ علمه أصلاً، ولذلك قيل: من فقد حسّاً فقد فَقَدَ علماً.

فلو لم تكن للإنسان تلك القوى التي بها يتّصف بتلك الصفات ـ أي: بكونه سميعاً بصيراً مريداً قادراً وغيرها من الصفات ـ لما أمكنه تعقّل اتّصافه تعالىٰ بها، فكان تكليفه باعتقاد أنّ ذلك له وهو متّصف به تكليفاً بما لا يفهمه ولا يمكنه تعقّله، فكان تكليفاً بما لا يطاق.

فظهر أنّ العلم بالنفس وأحوالها وإن كان ملزوماً للعلم بالربّ وأحواله، إلّا أنّ العلم به وبأحواله ليس بملزوم للعلم بها وبأحوالها، بل لا يمكن العلم به إلّا من العلم بها وبأحوالها، فكيف يصحّ أن يعكس لفظ الخبر، ويقال: أعلمكم بربّه أعلمكم بنفسه.

كما أفاد السيّد السند المرتضىٰ علم الهدىٰ في ملحقات كتابه الغرر والدرر[1]، حيث قال: مسألة سئل عن قول النبي ﷺ «أعلمكم بنفسه أعلمكم بربّه» ما معناه؟

فقال: معنىٰ هذا الخبر أنّ أحدنا إذا كان عالماً بأحوال نفسه وصفاته، فلابدّ أن يكون عالماً بأحوال من جعله علىٰ هذه الصفات، وصيّر له هذه الأحوال والأحكام؛ لأنّ من علم الفرع لابدّ أن يكون عالماً بأصله الذي يستند إليه ويتفرّع عليه، وإذا دخل التزايد في العلم، فكان بالفرع أعلم، فهو لأصله أعلم.

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

---

(١) لم يطبع ملحقات الغرر والدرر في المطبوع من أمالي الشريف المرتضىٰ ﷺ، ولعلّ أصل الحديث مأخوذ من هذا الكتاب.

حيّ عالم، فلابدّ من أن يكون عالماً بمن جعله علىٰ هذه الصفات، وصيّر له هذه الأحوال والأحكام، ولولاه جلّ إسمه لم يكن علىٰ شيء منها، فالتزايد والتفاضل في أحد الأمرين يقتضي التزايد والتفاضل في الآخر، ولا يلزم علىٰ هذه الجملة أنّ أحدنا قد يعلم نفسه موجوداً وإن لم يكن بالله تعالىٰ عارفاً، وهو الذي أوجده، ولولاه لم يكن موجوداً.

ألا ترىٰ أنّ الدهرية يعلمون العالم وما فيه موجوداً، وإن لم يعلموا أنّ له موجداً، وكذلك قد يعلم أحدنا كونه قادراً عالماً وحيّاً، وإن لم يعلم من جعله علىٰ هذه الأحوال.

وذلك أنّا إذا أدخلنا لفظة «أفعل» فقلنا: من كان أعلم بنفسه كان أعلم بربّه، ومن علم نفسه موجوداً ولم يعلم موجده وخالقه ليس بأعلم بنفسه.

وإن قيل هو عالم، ولفظة المبالغة تقتضي أنّه إذا لم يعلم أنّ له موجداً ومقدّراً ومحيياً، فليس بأعلم بنفسه. والذي بيّن هذا أنّه لا يمتنع في من علم قطعة من النحو أن نقول: إنّه عالم بالنحو، ولا نقول هو أعلم بالنحو، إلّا إذا كان مستولياً علىٰ جميع مسائله لا يذهب عليه شيء منها.

وليس يمتنع أن يعكس لفظ هذا الخبر، فنقول: أعلمكم بربّه أعلمكم بنفسه؛ لأنّه من كان بالله أعلم، فلابدّ من أن يكون عالماً أنّه خالقنا ورازقنا ومحيينا ومميتنا، والجاعل لنا علىٰ هذه الصفات والأحوال، فمن حيث تعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه، جاز أن يجعل كلّ واحد من الأمرين تارةً فرعاً وتارةً أصلاً[1]. إنتهىٰ كلامه رفع مقامه.

---

(١) لم أظفر علىٰ ملحقات الغرر والدرر للسيّد المرتضىٰ.

ولا يخفى أنّ ما ذكره في مقام شرح الحديث وبيان معناه لا يرد عليه ما عليه الدهري؛ لأنّه أخذ فيه الاضافة بين الجاعل والمجعول، والاضافة قائمة بالطرفين لا يتحقّق بدونهما.

فالعلم بالنفس من حيث إنّها مجعولة مصنوعة مخلوقة مربوبة، يستلزم العلم بالجاعل والصانع والخالق والربّ، وكذا صفاتها من حيث إنّها مجعولة فيها يستلزم العلم بالجاعل، وباتّصافه بأمثال تلك الصفات كما سبق، وإنّما تخلّف في الدهري لأنّه لم يأخذها كذلك، كما عرفت فيما سلف.

ومن الغريب أنّه ﷺ جعل العلم بأحوال النفس وصفاتها من فروع العلم بأحوال من جعلها علىٰ هذه الصفات، والعلم بالفرع من حيث إنّه فرع يستلزم العلم بأصله الذي يستند إليه ويتفرّع عليه.

ومع ذلك جعل ما عليه الدهري من العلم بنفسه دون العلم بربّه مادّة للنقض، ولم يتفطّن أنّ علمه بنفسه ليس مطابقاً للأمر نفسه، وإلّا لكان مستلزماً للعلم بأصله، ضرورة امتناع انفكاك الفرع عن الأصل، فعدم علمه بأصله مع علمه بفرعه دليل علىٰ أنّه لم يعرفه من حيث إنّه 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 بوده‌ای و خواهی بود

مع أنّ جوابه فيه ما لا يخفىٰ؛ لأنّ تزايد العلم بأحد الأمرين كما يقتضي تزايد العلم بالآخر، كذلك أصل العلم بأحدهما يقتضي العلم بالآخر، وإلّا لانتفى الاقتضاء الأوّل، ضرورة أنّ أصل العلم بأحدهما لولم يقتض العلم بالآخر لم يقتض التزايد في أحدهما التزايد في الآخر.

وعلىٰ هذا فمن علم نفسه موجوداً، وجب أن يعلم ربّه موجوداً، وليس كذلك كما في الدهري.

فهذا الجواب غير حاسم لمادّة الشبهة، وإنّما تنحسم بما أسلفناه من الجواب لا يجري في قوله عليه السلام «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[١] وهذا أيضاً صريح فيما قلناه من أنّ أصل العلم بأحدهما يقتضي العلم بالآخر.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما أفاده من أنّ الرجل لا يطلق عليه أنّه أعلم بالنحو إلّا إذا توغّل في بحاره وميادينه، وترقّىٰ من مطالعه إلىٰ مقاطعه، ومن مباديه إلىٰ غاياته، علىٰ وجه يكون مستولياً علىٰ جميع مسائله لا يعزب عنه شيء منها، مجرّد دعوىٰ بلا دليل؛ لأنّ صيغة «أفعل» في أمثال هذه الموارد يقال على التشكيك.

فمن كان له مزية ما علىٰ غيره في النحو، يقال: هو أعلم منه، ولا يتوقّف هذا الاطلاق علىٰ كونه على الوصف المذكور، ولعلّه جعل المفضّل عليه في قولهم «هو أعلم بالنحو من كلّ أحد» ولا كذلك؛ إذ ليس المراد أنّ أعلمكم من كلّ أحد بنفسه أعلمكم من كلّ أحد بربّه، بل المراد أنّ علمكم بربّكم يختلف شدّة وضعفاً باختلاف علمكم بأنفسكم.

فإذا كان علم زيد بنفسه أكثر من علم عمرو بنفسه، كان علمه بربّه أكثر من علمه بربّه. وإذا كان علم بكر بنفسه أكثر من علم زيد بنفسه، كان كذلك، وهكذا.

واعلم أنّ أفعل التفضيل إذا أُضيف، فله معنيان:

أحدهما: وهو الشايع الكثير أن يقصد به الزيادة علىٰ جميع ما عداه ممّا أُضيف إليه.

والثاني: أن يقصد به الزيادة علىٰ ما عداه مطلقاً، لا ما عداه ممّا أُضيف إليه وحده.

---

(١) بحار الأنوار ٢: ٣٢.

وبالمعنى الأوّل يجوز أن يقصد بالمفرد منه المتعدّد، وهذا هو المراد هنا، أي: الذين هم موصوفون بزيادة العلم بأنفسهم علىٰ من عداهم من المكلّفين، هم الذين موصوفون بزيادة العلم بربّهم، فكلّ من هو أعلم بنفسه أعلم بربّه ممّن ليست له هذه الدرجة من العلم بالنفس، وذلك علىٰ درجات متفاضلات، وطبقات متفاوتات، والمتوسّطات مفضّلات بالاضافة إلىٰ ما دونها، ومفضّلات عليها بالقياس إلىٰ ما فوقها، ولا اختصاص لهذا الخطاب بمخاطب دون مخاطب، بل المراد به عامّة العقلاء العارفين أنفسهم.

والغرض المسوق له الكلام هو التحريض والترغيب في معرفة الله تعالىٰ ذاتاً وصفاتاً باستعمال الأدلّة الأنفسية، فإنّ الإنسان إذا راجع إلىٰ نفسه وتأمّل فيها وفيما فيها وجد صفات كمالية حادثة فيها ليست هي من لوازم ذاته، فيعلم منه أنّ لها مفيضاً موصوفاً بأمثالها.

فإنّ وجوبه الغيري من وجوبه الذاتي ووجوده الغيري من وجوده الذاتي، وهكذا كلّما له من الصفات الكمالية، فإنّما فاض عليه من ذلك المبدأ الفيّاض، كما قال عزّ من قائل: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾[1] وهذا هو المراد بمعرفة الله تعالىٰ بقدر الطاقة البشرية.

وتمّ استنساخ وتصحيح هذه الرسالة في (١٥) محرّم الحرام سنة (١٤١١) هـ في مشهد مولانا الرضا عليه السلام علىٰ يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الجمعة (٥) ذي‌الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) سورة النحل: ٥٣.

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

١٢

رسالة

في شرح حديث لا يموت لمؤمن ثلاثة من الأولاد فتمسّه النار إلاّ تحلّة القسم

للعلامة المحقّق محمّد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيّد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله العليم الحكيم القديم الكريم القادر الغفّار الستّار، والصلاة علىٰ من عزّى المؤمنين بقوله «لا يموت لمؤمن ثلاثة أولاد فتمسّه النار» وعلىٰ آله المعصومين الأخيار، وعترته الطيبين الأطهار، ما بقيت الليل والنهار.

وبعد: فلمّا كان هذا من غريب الحديث الذي اختلفوا في تأويله وتحصيله، أردت ذكر ما ذكروه، ونقد ما حصّلوه، وما فيه وما عليه، وما خطر بخاطري الفاتر وذهني القاصر في توجيهه وتوفيقه.

فأقول ـ وأنا العبد الحاصر[1] القاصر الفاني الجاني **محمّد بن الحسين المشتهر بإسماعيل المازندراني** ـ:

قال السيّد السند المرتضىٰ علم الهدىٰ ﷺ في الغرر والدرر: مجلس آخر: تأويل خبر، إن سأل سائل عن معنى الخبر الذي يرويه أبوهريرة عن النبي ﷺ أنّه قال: لا يموت لمؤمن ثلاثة من الأولاد، فتمسّه النار إلّا تحلّة القسم.

فالجواب قلنا له: أمّا أبوعبيد القاسم[2] بن سلام، فإنّه قال: يعني بتحلّة القسم

---

(١) أي: المحصور بالنفس الأمّارة، فالفاعل هنا بمعنى المفعول، كما في قولهم المقدّمة القابلة «منه».

(٢) في الأصل: أبوالقاسم.

قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيّاً﴾[١] فكأنّه قال: لا يرد النار إلّا بقدر ما يبرّ الله تعالىٰ قسمه[٢].

وأمّا ابن قتيبة، فإنّه قال في تأويل أبي عبيد: هذا مذهب حسن من الاستخراج إن كان هذا قسماً، قال: وفيه مذهب آخر أشبه بكلام العرب ومعانيهم، وهو أنّ العرب إذا أرادوا تقليل مكث الشيء وتقصير مدّته، شبّهوه بتحليل[٣] القسم، وذلك أن يقول الرجل بعد حلفه: إن شاء الله، فيقولون: ما يقيم فلان عندنا إلّا تحلّة القسم، وما ينام إلّا كتحليل الالية، وهو كثير مشهور.

قال [مزاحم] بن أحمر، وذكر الريح:

إذا عصفت رسماً فليس بقائم[٤] ... به وتد إلاّ تحلّة مقسم

يقول: لا يثبت الوتد إلاّ قليلاً كتحلّة القسم؛ لأنّ هبوب الريح يقلعه. وقال آخر يذكر ثوراً:

يحثي التراب بأظلاف ثمانية ... في أربع مسّهنّ الأرض تحليل

يقول: هو خفيف سريع، فقوائمه لا تثبت في الأرض إلّا كتحليل اليمين. وقال ذو الرمّة:

طوىٰ طيّه فوق الكرىٰ جفن عينه ... على ابن هبات[٥] من جذار المحاذر

قليلاً كتحليل الالىٰ ثمّ قلصت ... به شيمه روعاً تقليص طائر

---

(١) سورة مريم: ٧١.

(٢) غريب الحديث ١: ٢١٨.

(٣) في المصدر: بتحلّة.

(٤) في المصدر: بدائم.

(٥) في المصدر: علىٰ رهبات.

الالىٰ جمع ألوة وهي اليمين، ومعنى الحديث علىٰ هذا التأويل أنّ النار لا تمسّه إلّا قليلاً كتحليل اليمين، ثمّ ينجيه الله تعالىٰ منها .

وقال أبوبكر محمّد بن القاسم الأنباري: الصواب قول أبي عبيد لحجج ثلاث :

منها: أنّ جماعة من كبار أهل العلم فسّروه علىٰ تفسير أبي عبيد .

ومنها: أنّه ادّعىٰ أنّ النار تمسّ الذي وقعت منزلته جليلة عند الله لكن شيئاً قليلاً، والقليل من النار يقع به الألم العظيم، وليس صفة الأبرار في الآخرة صفة من تمسّه النار لا قليلاً ولا كثيراً .

ومنها: أنّ أباعبيد لم يحكم علىٰ هذا المصاب بولده بمسّ النار، وإنّما حكم عليه بالورود، والورود لا يوجب أن لا يكون من الأبرار؛ لأنّ «إلّا» معناه الاستثناء المنقطع، كأنّه قال: فتمسّه النار لكن تحلّة اليمين، أي: لكن ورود النار لابدّ منه، فجرىٰ مجرىٰ قول العرب: سار الناس إلّا الأثقال، وارتحل العسكر إلّا أهل الخيام، وأنشد الفرّاء :

وسمحة المشي شملال قطعت بها ... أرضاً يحاربها الهادون ديموما
مهامهاً وحروناً لا أنيس بها ... إلّا الصوائح والأصداء والبوما

وأنشد الفرّاء :

ليس عليك عطش ولا جوع ... إلّا الرقاد والرقاد ممنوع

فمعنى الحديث: لا يموت للمسلم ثلاثة من الولد، فتمسّه النار ألبتّة، لكن تحلّة القسم لابدّ منها، وتحلّة اليمين الورود، والورود لا يقع فيه مسّ .

قال أبوبكر: وقد سنح لي فيه قول آخر، وهو أن تكون «إلّا» زائدة دخلت للتوكيد، وتحلّة اليمين منصوب على الوقت والزمان [ومعنى الخبر: فتمسّه النار

وقت تحلّة القسم، وإلّا زائدة. قال الفرزدق شاهداً لهذا[١]:

هم القوم إلّا حيث سلّوا سيوفهم وضحّوا بلحم من محلّ ومحرم

معناه: هم القوم حيث سلّوا سيوفهم وضحّوا بلحم، فـ«إلّا» مؤكّدة.

وقال الأخطل:

يقطعن إلّا من فروع يردنها بمدحة محمود ثناه ونائله

معناه: يقطعن[٢] الإبل من فروع يردنها، والفروع الواسعة من الأرض.

وقال سيّدنا المرتضى رحمه الله: والوجوه المذكورة في [تأويل] الخبر كالمتقاربة[٣]، إلّا أنّ الوجه الذي اختصّ به ابن الأنباري فيه أدنىٰ تعسّف وبعد من حيث جعل «إلّا» زايدة[٤]، وذلك كالمتعسّف والمستضعف عند جماعة من أهل العلم بالعربية.

وقد يبقىٰ في الخبر مسألة التشاغل بالجواب عنها أولىٰ ممّا تكلّفه القوم، وهي متوجّهة علىٰ كلّ الوجوه التي ذكروها في تأويله.

وهو أن يقال: كيف يجوز أن يخبر عليه السلام بأنّ من مات له ثلاثة من الأولاد لا تمسّه النار: إمّا جملة، أو بمقدار تحلّة القسم، وهو النهاية في القلّة، أو ليس ذلك يوجب أن يكون إغراء بالذنوب لمن هذه حاله، وإن كان من يموت له هذا العدد من الأولاد غير خارج عن التكليف، فكيف يصحّ أن يؤمن عن العقاب؟

والجواب عن ذلك: أنّا قد علمنا أوّلاً خروج هذا الخبر مخرج المدحة لمن

---

(١) ما بين المعقوفتين من المصدر.

(٢) في المصدر: يقطعون.

(٣) في المصدر: متقاربة.

(٤) كون «إلّا» زايدة ممّا قاله الأصمعي وابن جنّي وابن مالك، واستشهدوا عليه بأبيات مذكورة في مغني اللبيب مع ما يرد عليه «منه».

[كانت] هذه صفته، والتخصيص له والتميّز، ولا صبغة[١] في مجرّد موت الأولاد؛ لأنّ ذلك لا يرجع إلىٰ فعله.

فلابدّ من أن يكون تقدير الكلام: أنّ النار لا تمسّ المسلم يموت له ثلاثة من الأولاد إذا حسن صبره واحتسابه وعزاؤه ورضاه بما جرى القضاء عليه؛ لأنّه بذلك يستحقّ الثواب والمدح، فإذا كان إضمار الصبر والاحتساب لابدّ منه لم يكن في القول إغراء؛ لأنّ كيفية وقوع الصبر والوجه الذي إذا وقع عليه تفضّل الله بغفران ما لعلّه أن يستحقّ من العقاب في المستقبل إذا لم يكن معلوماً [متميّزاً] فلا وجه للإغراء. وأكثر ما في هذا أن يكون القول مرغّباً في حسن الصبر وحاثّاً عليه، رغبة في الثواب، ورجاءً لغفران ما لعلّه أن يستحقّ في المستقبل من العقاب، وهذا واضح لمن تأمّله[٢].

أقول: هذه رواية ضعيفة؛ لأنّ أباهريرة الدوسي وإن لم يتعرّض له أصحابنا في أُصولهم مدحاً وقدحاً أصالة وتبعاً، إلّا أنّي وجدته في بعض الكتب القديمة هكذا:

روي أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام، قال: إنّ أكذب الأحبار أبوهريرة الدوسي.

وفي رواية: أكذب الناس علىٰ عهد رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الغلام الدوسي[٣].

وكان عمر يكذّبه وحبسه أُسروعة في الرواية إلىٰ أن مات، وقد ضرب عمر رأسه بالدرّة، وقال: أراك قد أكثرت في الرواية علىٰ رسول الله[٤].

---

(١) في المصدر: ولا مدحة.

(٢) أمالي السيّد المرتضىٰ ٣: ١٣٨ ـ ١٤٢.

(٣) الصراط المستقيم للبياضي ٣: ٢٤٨.

(٤) راجع: تنقيح المقال ٢: ١٦٥ الطبع الحجري.

وروىٰ جرير، عن الأعمش، عن أبي رزين، قال: لمّا قدم أبوهريرة مع معاوية العراق جاء إلى المسجد فتلقّيناه، فلمّا رأىٰ كثرة من استقبله جثي لركبتيه، ثمّ ضرب صلعته مراراً، ثمّ قال: يا أهل الكوفة أتحسبون أنّي أكذب علىٰ رسول الله لكم، وأحرق نفسي بالنار، لقد سمعت رسول الله يقول: إنّ لكلّ شيء حرماً، وإنّ حرمي المدينة ما بين عِير آل ثور، فمن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، فأشهد أنّ علياً أحدث فيها، فلمّا سمع ذلك معاوية أكرمه وولّاه المدينة[١].

ثمّ روىٰ عن النبي ﷺ أنّه قال: الأُمناء يوم القيامة جبرئيل ورسول الله ومعاوية؛ لأنّ النبي ﷺ كان ائتمنه علىٰ وحي الله.

قال: لمّا قام أبوهريرة مع معاوية، قال رجل: يا أباهريرة شهدت رسول الله ﷺ يوم غدير خمّ؟ قال: نعم، قال: سمعته يقول لعلي اللّهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه؟ فقال: اللّهمّ نعم، فقال الرجل: فبرأ الله منك يا أباهريرة إذ عاديت وليّه ووالیت عدوّه، ثمّ ولّى الرجل، فجعلوا يرمونه بالحصىٰ[٢].

وهذا يقدح في قولهم «إنّ الصحابة كلّهم كانوا عدولاً» ولعلّ السيّد السند وهو لا يعتمد علىٰ أخبار آحاد صحيحة، قائلاً بأنّها لا تفيد علماً ولا عملاً، إنّما تعرّض لبيان حديثه، ودفع الشبهة عنه علىٰ فرض كونه حديثاً، وتخيّل تواتره عنده باطل؛ لأنّه لمّا انتهىٰ بالآخرة إليه وهو كذّاب وضّاع والٍ لعدوّ الله عادٍ لولي الله، لا يفيده ذلك التواتر علىٰ فرض تحقّقه اعتباراً، وهو ظاهر.

---

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٤: ٦٥.

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

وعلىٰ أيّ حال، فما ذكره السيّد محلّ بحث ونظر؛ لأنّ هذا المؤمن لم يؤمن من جميع أنواع العقوبات الدنيوية والأُخروية، حتّىٰ يوجب ذلك إغراء بالذنوب؛ لأنّ من هذه حاله يجوز في كلّ وقت من أوقات تكليفه لو أقدم علىٰ ذنب أن يعاقب في الآخرة: إمّا بغير النار، فإنّ عقوباتها غير منحصرة فيها، بل قد تكون بضغطة القبر وظلمته، وبالحيّات والعقارب والغمّ والهمّ والجوع والعطش والعرىٰ 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 إلّا طوّقه الله تعالىٰ ريعة أرضه إلىٰ سبع أرضين إلىٰ يوم القيامة[1].

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

وإمّا بها ولكن في البرزخ، فإنّ المتبادر من الآية والرواية وما ذكروه في تأويلها أنّه لا يعذّب بالنار الكبرىٰ[2] بعد قيام القيامة، فيجوز أن يعذّب بالنار، أو ارتكب معصية في البرزخ، بل لا عذاب للمؤمن إلّا فيه.

كما يصرّح به رواية عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، قال: قلت له: إنّي سمعتك وأنت تقول: كلّ شيعتنا في الجنّة علىٰ ما كان فيهم، قال: صدّقتك كلّهم والله في الجنّة، قال: قلت: جعلت فداك إنّ الذنوب كثيرة كبار، فقال: وأمّا في القيامة فكلّكم في الجنّة بشفاعة النبي المطاع، أو وصي النبي، ولكنّي والله أتخوّف

---

(١) فروع الكافي ٣: ٥٠٦ ح ١٩.

(٢) فإنّ باليمن وادٍ يقال له: برهوت، أشدّ حرّاً من نيران الدنيا، كما هو صريح صحيحة الكناسي «منه».

عليكم في البرزخ، قلت: وما البرزخ؟ قال: القبر منذ حين موته إلىٰ يوم القيامة[١].

فكما لم يوجب قوله عليه السلام «كلّ شيعتنا في الجنّة» إغراء لهم بالذنوب لمكان عذاب البرزخ، فكذلك لا يوجب قوله صلى الله عليه وآله «من مات له ثلاثة أولاد لا تمسّه النار» إغراءً لهم بالذنوب لعين هذه العلّة، وستأتي لذلك شواهد أُخرىٰ كثيرة.

وفي[٢] الدنيا بأنواع من العذاب، فإنّ من الذنوب ما يهتك العصم، ومنها ما ينزل النقم، ومنها ما يغيّر النعم، ومنها ما يورث الندم، ومنها ما يورث السقم، ومنها ما يحبس الدعاء، ومنها ما يردّ الدعاء، ومنها ما ينزل البلاء، ومنها ما يقطع الرجاء، ومنها ما يعجّل الفناء، ومنها ما يجلب الشقاء، ومنها ما يكشف الغطاء، ومنها ما يحبس قطر السماء، ومنها ما يظلم الهواء.

إلىٰ غير ذلك من أنواع الذنوب الموجبة لأنواع العقوبات الدنيوية والأُخروية، وقد عيّن وفسّر كلّ واحد منها في الأخبار المروية عن الأئمّة الأخيار عليهم صلوات الله ما بقيت الليل والنهار.

فبمجرّد الأمن من نوع من أنواع العذاب، وهو العذاب بالنار لا يلزم إغراؤه بالذنوب لمكان أنواع أُخر، فإنّه لم يؤمن منها، فيجوز بارتكابه ذنباً أن يعذّب بنوع من تلك الأنواع المعدّل كلّ منها بإزاء نوع من أنواع الذنوب، ولا أقلّ من الحدود والتعزيرات المقرّرة في الشريعة المطهّرة علىٰ صادعها وآله السلام.

ألا يرىٰ أنّ سلطاناً من سلاطين الدنيا لو أمن عبداً من عبيده نوعاً خاصّاً من العقوبة كالقتل مثلاً، لا يوجب ذلك جرأته وجسارته علىٰ عصيانه ومخالفته؛

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٤٢ ح ٣.

(٢) عطف علىٰ قوله «في الآخرة» «منه».

لجواز أن يعاقبه بنوع آخر من العقاب، كضربه ولطمه وحبسه وإبعاده عن ساحة عزّ الحضور، ونحوها من العقوبات.

فاستبان ممّا قرّرناه أنّ مثل هذا الخبر، وهو كثير في طرق العامّة والخاصّة، كقول سيّدنا الصادق عليه السلام: والله لا يموت عبد يحبّ الله ورسوله والأئمّة فتمسّه النار[١].

وقوله في موثّقة ميسّر: أما والله لا يدخل النار منكم إثنان لا والله لا واحد الحديث[٢].

وقوله في رواية أبي بكر الحضرمي: لا تمسّ النار من مات وهو يقول بهذا الأمر[٣].

وقوله في موثّقة ابن بكير أو حسنته[٤]: ثواب المؤمن من ولده إذا مات الجنّة صبر أم لم يصبر[٥].

---

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

(٢) بحار الأنوار ٨: ٣٥٤.

(٣) إختيار معرفة الرجال ٢: ٧١٦.

(٤) بناء الترديد علىٰ أنّهم اختلفوا في أنّ الموثّق أخسّ من الحسن أو العكس، فالسند على الأوّل موثّق، وعلى الثاني حسن، فإنّه تابع لأخسّ الرجال «منه».

(٥) من لا يحضره الفقيه ١: ١٧٦ برقم: ٥١٨. لعلّ الوجه فيه أنّ التجلّد في المصيبة مندوب ليس بواجب، أو أنّ الجزع قد يكون غير مقدور للإنسان، فإنّه مجبول علىٰ محبّة الولد، ومن لوازم المحبّة الحزن على الفراق، ولا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها، وناهيك علىٰ ذلك قصّة الكريم ابن الكريم ابن الكريم يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، وإفراطه في البكاء علىٰ فراق ولده، وعلمه بحياته، حتّى ابيضّت عيناه من الحزن، مع أنّه كان له أحد عشر ولداً غيره، فما ظنّك بمن لم يكن له إلّا ولد إذا مات ذلك الولد، فليس ثوابه على الله إلّا الجنّة، صبر أم لم يصبر «منه».

وهي كما ترىٰ تدلّ علىٰ أنّ الجزع وعدم الصبر لا يحبط أجر المصيبة، فيقدح في جواب السيّد السند، وتوجيهه الحديث بما سبق، كما لا يخفىٰ.

وروى الصدوق في الفقيه، عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: من أُصيب بمصيبة جزع عليها أو لم يجزع، صبر أو لم يصبر، كان ثوابه من الله عزّوجلّ الجنّة. ثمّ روىٰ عنه عليه السلام رواية ابن بكير كما سبقت[1].

لا يوجب[2] إغراء المكلّف بالذنوب، ولذلك لم يتشاغل القوم بالجواب عن تلك المسألة، وخاضوا في توجيهه واستخراج معناه؛ لأنّه أهمّ وأولىٰ ممّا تشاغل به السيّد، مع أنّه لا يجري في غير الحديث المذكور، فإذاً فالاعتماد في الجواب علىٰ ما ذكرناه، فتأمّل.

أقول: ولكن يؤيّد ما ذكره السيّد ما في الاستيعاب من كتب العامّة، عن إبراهيم ابن مالك الأشتر، عن أبيه، عن أُمّ ذرّ زوجة أبي ذرّ، قالت: لمّا حضرت أباذرّ الوفاة بكيت، فقال: ما يبكيك؟ فقلت: وما لي لا أبكي وأنت تموت بفلاة من الأرض وليس عندي ثوب يسعك كفناً، ولابدّ من القيام بجهازك.

قال: فأبشري ولا تبكي، فإنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لا يموت بين امرأين مسلمين ولدان أو ثلاثة، فيصبران ويحتسبان، فيريان النار أبداً، وقد مات لنا ثلاثة من الولد. الحديث[3].

واعلم أنّ الصبر عند المصيبة عبارة عن حبس النفس عن الجزع، وهو أن

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٧٦.

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

(٣) الاستيعاب ١: ٢١٤ ـ ٢١٥.

يصرخ بالويل والعويل، ويلطم وجهه وصدره، ويجزّ شعره، ويشقّ ثوبه، في غير الأب والأخ، فمن مات له ولد ولم يفعل ذلك، ولم يقل ما يسخط الربّ، بل حمده واسترجع، فقد رضي بقضاء الله وبما صنعه به، فيكون صابراً محتسباً.

فعلىٰ تقدير وجوب إضمار الصبر والاحتساب، فكيفية إيقاع الصبر، والوجه الذي إذا وقع عليه يستحقّ الثواب، أو غفران ما لأجله العقاب، معلومة، فمن عمل بمقتضاه يلزمه أن يكون آمناً من العقاب غير خائف منه، فالإغراء بالذنوب لمن هذه حاله بحاله، ولم يدفع بما ذكره.

وكيف يصحّ أن يقال: إنّ كيفية إيقاعه غير معلومة؟ وهو ممّا كلّف به ورغّب فيه وحثّ عليه، ليستحقّ به المدح والثواب أو دفع العقاب، وهذا يقتضي أن يكون معلوماً: إمّا لظهوره، أو ببيانهم، وإلّا فأيّة فائدة في الترغيب فيه والحثّ عليه؟ وهذا واضح لمن تأمّله.

هذا، وقال بعض الفضلاء[1] في رسالة فارسية استدلّ فيها بكريمة: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُوراً ـ إلى قوله ـ فَوَقَاهُمُ اللهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُوراً﴾[2] علىٰ عصمة من نزلت فيهم، ما حاصله: إنّه لا يجوز إخبار من يمكن أن تصدر منه المعصية وقوعاً بالأمن والوقاية من العذاب؛ لأنّه خلاف المصلحة وقبيح عقلاً، كما صرّح به أكثر علماء المعتزلة، قال: وهذا مبني علىٰ ثبوت الحسن والقبح العقليين، والمعتزلة يقولون به.

وأمّا الأشاعرة النافون له، فقد أبطلنا قولهم في تعليقاتنا علىٰ شرح مختصر

---

(١) المراد بهذا البعض ملّا ميرزا محمّد بن الحسن الشيرواني ﷺ «منه».

(٢) سورة الإنسان: ٥ ـ ١١.

الأُصول، ومع ذلك فورد في طريق العامّة أنّ النبيﷺ غاب ذات يوم عن أصحابهم وهم يطلبونه، فوجدوه في بستان من بساتين الأنصار، وكان أوّل من دخل عليه أبوهريرة الدوسي المشهور، فلمّا شرف بخدمته أعطاه نعله وأرسله إلىٰ أصحابه، وقال: قل لهم «من قال لا إلٰه إلّا الله دخل الجنّة» وأرهم نعلي هذا ليكون دليلاً علىٰ صدقك، فخرج أبوهريرة من عنده ودخل على الأصحاب وأعلمهم بمكانه، وأخبرهم الخبر، فلمّا سمعه عمر غضب وضرب علىٰ صدر أبي‌هريرة ضرباً أقعده على الأرض، ثمّ قام وذهب إلى النبيﷺ، فلمّا دخل عليه اعترضه، وقال: إنّ الناس إذا سمعوا منك ذلك اطمأنّوا وتركوا العمل جملة، وهذا ينجرّ إلى الفساد، فقبل ذلك منه النبيﷺ وقرّره علىٰ قوله(١).

وقول عمر بن الخطّاب مسند عند المخالفين، وتقرير النبيﷺ حجّة بالاتّفاق، فعلم أنّ إخبار من يمكن أن يصدر منه المعصية بالأمن والوقاية من العذاب خلاف العقل والمصلحة، والنبيﷺ وإن جاز عليه الخطأ عندهم لتجويزهم عليه الاجتهاد والخطأ فيه، ولكن الله لا يجوّز عليه الاجتهاد والسهو في القرآن، ثمّ قال: وهذا حجّة تامّة علىٰ فريقي المعتزلة والأشاعرة.

أقول: وفيه أنّه معارض بما ورد من طريق الشيعة عن الصادقعليه‌السلام أنّه قال: لمّا طلب أبوبكر من فاطمة شاهداً علىٰ أنّ فدك ممّا قد أعطاها النبيﷺ في حياته، جاءت بأُمّ أيمن لتشهد لها، فقالت: لا أشهد حتّىٰ أحتجّ عليك يا أبابكر بما قال رسول اللهﷺ، فقالت: أُنشدك يا أبابكر ألست تعلم أنّ رسول اللهﷺ قال: أُمّ أيمن امرأة من أهل الجنّة؟ قال: بلىٰ، قالت: فأشهد بأنّ الله أوحىٰ إلىٰ رسوله: ﴿فَآتِ ذَا

---

(١) صحيح مسم ١: ٥٩ ـ ٦١ برقم: ٥٢.

الْقُرْبَى حَقَّهُ[١] فجعل فدك لفاطمة بأمر الله، وجاء عليعليه السلام فشهد بمثل ذلك[٢].

وعنهعليه السلام: من قرأ سورة الروم والعنكبوت في ليلة الثالث والعشرين من شهر رمضان، فوالله هو من أهل الجنّة، ولا أستثني في ذلك أحداً[٣].

وبما في معاني الأخبار، عن سيّد الأبرار صلوات الله عليه وآله الأطهار: يا أباذرّ إنّك رجل من أهل الجنّة، وكيف لا تكون كذلك وأنت المطرود عن حرمي بعدي لمحبّتك لأهل بيتي، فتعيش وحدك، وتموت وحدك، ويسعد بك قوم يتولّون تجهيزك ودفنك، أُولئك رفقائي في الجنّة التي وعد المتّقون[٤].

فهؤلاء القوم لم يكونوا معصومين، بل كانوا ممّن يمكن أن يصدر منه المعصية، وقد أخبروا بلسان نبيهمصلى الله عليه وآله بالأمن والوقاية من النار، بل برفاقته في الجنّة التي تجري تحتها الأنهار، وهو غاية نهاية الأُمنية.

وهم المذكورون في رواية محمّد بن علقمة بن الأسود النخعي، قال: خرجت في رهط أُريد الحجّ، منهم مالك بن الحارث الأشتر النخعي، وعبدالله بن فضل التميمي[٥]، ورفاعة بن شدّاد البجلي، حتّىٰ قدمنا الربذة، فإذا امرأة علىٰ قارعة الطريق تقول: يا عباد الله المسلمين هذا أبوذرّ صاحب رسول اللهصلى الله عليه وآله قد هلك غريباً، ليس لي أحد يعينني عليه.

قال: فنظر بعضنا إلىٰ بعض، وحمدنا الله علىٰ ما ساق إلينا، واسترجعنا علىٰ

---

(١) سورة الروم: ٣٨.

(٢) تفسير القمّي ٢: ١٥٥.

(٣) ثواب الأعمال للشيخ الصدوق ص ١٣٦.

(٤) معاني الأخبار ص ٢٠٥.

(٥) في الكشي: التيمي.

عظيم المصيبة، ثمّ أقبلنا معها فجهّزناه، وتنافسنا في كفنه، حتّىٰ خرج من بيننا بالسواء، ثمّ تعاونّا علىٰ غسله حتّىٰ فرغنا منه، ثمّ قدّمنا مالك الأشتر فصلّىٰ بنا عليه، ثمّ دفناه، فقام الأشتر علىٰ قبره، ثمّ قال: اللّهمّ هذا أبوذرّ صاحب رسول الله ﷺ عبدك في العابدين، وجاهد فيك المشركين، لم يغيّر ولم يبدّل، لكنّه رأىٰ منكراً فغيّره بلسانه وقلبه حتّىٰ جفي ونفي وحرم واحتقر، ثمّ مات وحيداً غريباً، اللّهمّ فاقصم من حرمه ونفاه من مهاجره وحرم رسولك.

قال: فرفعنا أيدينا جميعاً وقلنا: آمين، ثمّ قدمت الشاة التي صنعت، فقالت: إنّه قد أقسم عليكم أن لا تبرحوا حتّىٰ تتغدّوا، فتغدّينا وارتحلنا. كذا في الكشي في ترجمة مالك الأشتر النخعي[1].

وفيه في ترجمة عمّار بن ياسر رضي الله عنه، عن بريدة الأسلمي، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنّ الجنّة تشتاق إلىٰ ثلاثة، فجاء أبوبكر، فقيل له: يا أبابكر أنت الصديق وأنت ثاني اثنين إذ هما في الغار، فلو سألت رسول الله ﷺ من هؤلاء الثلاثة؟ قال: إنّي أخاف أن أسأله فلا أكون منهم، فتعيّرني بذلك بنو تيم، قال: ثمّ جاء عمر، فقيل له: يا أباحفص إنّ رسول الله ﷺ قال: إنّ الجنّة تشتاق إلىٰ ثلاثة، وأنت الفاروق وأنت الذي ينطق الملك علىٰ لسانك، فلو سألت رسول الله ﷺ من هؤلاء الثلاثة؟ فقال: إنّي أخاف أن أسأله فلا أكون منهم، فتعيّرني بذلك بنو عدي.

قال: ثمّ جاء علي عليه السلام، فقيل له: يا أباالحسن إنّ رسول الله ﷺ قال: إنّ الجنّة تشتاق إلىٰ ثلاثة، فلو سألت من هؤلاء؟ فقال: أسأله إن كنت منهم حمدت الله، وإن لم أكن منهم حمدت الله، قال: فقال علي عليه السلام: يا رسول الله إنّك قلت إنّ الجنّة

---

(١) إختيار معرفة الرجال ١: ٢٨٣ برقم: ١١٨.

لتشتاق إلىٰ ثلاثة، فمن هؤلاء الثلاثة ؟

قال: أنت منهم وأنت أوّلهم، وسلمان الفارسي، فإنّه قليل الكبر، وهو لك ناصح، فاتّخذه لنفسك، وعمّار بن ياسر يشهد معك مشاهد غير واحدة، ليس منها إلّا وهو فيها كثير خيره، ضوي نوره، عظيم أجره[١].

وقال الصدوق رحمه الله: ودخل أبوجعفر الباقر عليه السلام الخلاء، فوجد لقمة خبز في القذر، فأخذها وغسّلها ودفعها إلىٰ مملوك كان معه، فقال: تكون معك لآكلها إذا خرجت، فلمّا خرج عليه السلام قال للمملوك: أين اللقمة؟ قال: أكلتها يابن رسول الله، فقال: إنّها ما استقرّت في جوف أحد إلّا وجبت له الجنّة، فاذهب فأنت حرّ لله، فإنّي أكره أن أستخدم رجلاً من أهل الجنّة[٢].

كذا في الفقيه، ومثله في الصحيفة الرضوية[٣]، ونحن بعون الله وحسن توفيقه قد استنبطنا من هذا الحديث الشريف قريباً من سبعين أحكاماً أوردناها في جامع الشتات[٤]، فليطلب من هناك.

وبالجملة أمثال هذه الأخبار في طريق الخاصّة والعامّة أكثر من أن تحصىٰ، ونحن قد أشبعنا الكلام فيها في الردّ 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 إليها.

---

(١) إختيار معرفة الرجال ١: ١٢٩ ـ ١٣٧ برقم: ٥٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٧ ح ٤٩.

(٣) الصحيفة الرضوية ص ٢٥٣ برقم: ١٧٧.

(٤) جامع الشتات ص ١١٧ ـ ١٢٣ المطبوع بتحقيقي سنة (١٤١٨) هـ.

والحقّ أنّ إخبار من تكون المعصية منه ممكنة الصدور وقوعاً بالأمن والوقاية من جميع أنواع العذاب بحسب عموم الأزمنة والأوقات خلاف المصلحة وقبيح عقلاً؛ لاستلزامه مفاسد. وأمّا إخباره بالأمن والوقاية من عذاب يوم القيامة وما بعده، فليس فيه قبح ولا خلاف مصلحة، فإنّه لا يوجب ترك العمل، ولا ينجرّ إلىٰ مفسدة؛ لأنّ الباعث على العمل والزاجر عن المفسدة، وهو عذاب البرزخ إلىٰ يوم البعث، وفتن الدنيا وعذابها من الحدود والتعزيرات، ونزول البلاء وإصابة الآفات والعاهات والبليات وغيرها ممّا أومأنا إليه بحاله.

ولذا أخبر النبيﷺ وأوصياؤه المرضيون جماعة من غير المعصومين بأنّهم من أهل الجنّة، وآمنوهم من الفزع الأكبر وعذاب القيامة وما بعدها، كما هو المذكور في غير واحد من الأخبار التي بلغت أو كادت أن تبلغ حدّ التواتر معنىً.

فالقول بأنّ إخبار من لم يكن معصوماً عن القبائح والمعاصي، بل يمكن صدور الكبيرة أو الصغيرة منه وقوعاً بالوقاية والحفظ عن العذاب الأُخروي قبيح، وهو ممتنع الصدور عنه تعالىٰ، إنّما يصحّ إذا أُريد به عذاب ما بعد الموت مطلقاً.

وأمّا إذا أُريد به عذاب يوم القيامة وما بعده فلا، بل وعلى الأوّل أيضاً غير صحيح؛ لقيام احتمال العذاب الدنيوي، وهو الفتنة المذكورة في قوله تعالىٰ: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1].

فإنّ الداخل تحت هذا الأمر في كلّ وقت من أوقات تكليفه علىٰ حذر من إصابة كلّ واحد من الفتنة والعذاب الأليم علىٰ تقدير مخالفته عن أمره، ولا يجزم بانتفاء أحدهما بخصوصه، فإذا أمن واطمأنّ من أحدهما، فإنّ ذلك لا يوجب

---

(١) سورة النور: ٦٣.

اطمئنانه بالكلّية؛ لأنّ انتفاء خصوص العذاب الأُخروي لا يستلزم انتفاء مطلق العذاب، ضرورة عدم استلزام انتفاء الخاصّ انتفاء العامّ.

فهو علىٰ حذرٍ من وقوع الفتنة في جميع أزمنة التكليف لو خالف أمره، فهذا يكفّه عن الإقدام على المناهي والمعاصي ما دام التكليف، بل عامّة عوام الناس إنّما يكفّون عنهما لأجل هذا؛ لأنّهم إنّما يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون، فلا ترك العمل يلزم ولا وجود الفساد.

فإن قلت: هذه الأخبار المذكورة وكثير من الأخبار المستفيضة التي ذكرتها في بشارات الشيعة[١] تدلّ علىٰ أنّ المؤمن الموالي لا يدخل النار الكبرىٰ، مات له ثلاثة أولاد أو واحد، أو لم يمت له ولد أصلاً، وهو بظاهره ينافي قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾[٢] فإنّه صريح في أنّه لا يبقىٰ برّ ولا فاجر إلّا يدخلها.

قلت: الورود غير الدخول، كما تدلّ عليه صحيحة الحسين بن أبي العلاء، عن أبي عبدالله عليه السلام في هذه الآية، حيث قال عليه السلام: أما تسمع الرجل يقول: وردنا ماء بني فلان، فهو الورود ولم يدخله[٣].

ويؤيّده قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ﴾[٤] فإنّه عليه السلام ورد الماء ولم يدخله، ولذلك قيل: الورود الحضور.

قال البيضاوي: «إلّا واردها» إلّا واصلها وحاضر دونها[٥].

---

(١) طبعت رسالة بشارات الشيعة في المجموعة الأُولىٰ من الرسائل الاعتقادية.

(٢) سورة مريم: ٧١.

(٣) تفسير القمّي ٢: ٥٢.

(٤) سورة القصص: ٢٣.

(٥) أنوار التنزيل ٢: ٤٤.

ونقل عن ابن عبّاس أنّه قال: قد يرد الشيء الشيء ولم يدخله، كما يقال: وردت القافلة البلد ولم تدخله، ولكن قريباً منه .

نعم نقل عن جابر، أنّه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الورود الدخول، لكنّها تكون على المؤمنين برداً وسلاماً وعلى الكافرين ناراً[١] .

وقيل: المراد من الآية الكفّار، وورد في بعض الأخبار أنّ هذه الآية منسوخة بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُوْلَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ * لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ﴾[٢] وعلىٰ هذا فلا إشكال .

ولكنّه يستفاد منه أنّ رواية أبي هريرة وردت قبل نزول هذه الآية، فهي كما أنّها ناسخة للآية السابقة، كذلك ناسخة لقوله ﷺ «إلّا تحلّة القسم» لأنّه علىٰ ما فهمه منه أبو عبيد إشارة إليها، فإذا نسخت بها نسخ .

وممّا ذكرناه ظهر أنّ تأويل القتيبي، وقوله في معنى الحديث «إنّ النار لا تمسّه إلّا قليلاً كتحليل اليمين» ضعيف، ولذلك خطّأه الأنباري؛ لأنّ تحليل اليمين يتوقّف على الورود، وهو لا يستلزم الدخول المستلزم للمسّ .

ويمكن أن يقال: إنّه لمّا لم يجعله إشارة إلى الآية لعدم اشتمالها علىٰ ما يدلّ على القسم، نعم نقل بعض أهل التفسير كالبغوي والبيضاوي عن بعضهم أنّه قال: القسم فيه مضمر، أي: والله ما منكم أحد إلّا واردها، بل جعله إشارة إلىٰ ما هو المقرّر عند العرب، قال: إنّ المستفاد منه أنّ النار لا تمسّه إلّا بمقدار تحلّة القسم، إذ لم يظهر من الخبر أنّه من الأبرار، حتّىٰ يقال: إنّ الأبرار لا تمسّهم في الآخرة النار

---

(١) مجمع البيان ٣: ٥٢٦ .

(٢) سورة الأنبياء: ١٠٢ .

لا قليلاً ولا كثيراً.

وأمّا أنّ أهل العلم فسّروه بتفسير أبي‌عبيد، فليس بحجّة عليه بعد أن لم يكن هذا قسماً عنده؛ إذ لا يصحّ حينئذ جعل الخبر إشارة إليه، فلا يصحّ قوله، فكأنّه قال: لا يرد النار إلّا بقدر ما يبرّ الله قسمه. وإذا لم يكن أصل التأويل صحيحاً عنده، فكيف ظنّك بمرجّحاته.

نعم يرد عليه أنّ تأويله هذا يفيد أنّ كلّ مؤمن يموت له هذا العدد من الأولاد تمسّه النار وإن كان قليلاً. ولا يخفىٰ أنّه غير لازم، وخاصّة إذا لم يكن الحديث إشارة إلى الآية، أو كانت هي منسوخة، فتأمّل.

وفي نهاية ابن الأثير: وفي الحديث «لا يموت لمؤمن ثلاثة أولاد فتمسّه النار إلّا تحلّة القسم» قيل: أراد بالقسم قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ تقول العرب: ضربه تحليلاً، وضربه تعزيراً، إذا لم يبالغ في ضربه، وهذا مثل في القليل المفرط في القلّة، وهو أن يباشر من الفعل الذي يقسم عليه المقدار الذي يبرّ به قسمه، مثل أن يحلف على النزول بمكانٍ، فلو وقع به دفعة خفيفة أجزأته، فتلك تحلّة قسمه، والمعنىٰ لا تمسّه النار إلّا مسّة يسيرة مثل تحلّة قسم الحالف، ويريد بتحلّته الورود على النار والاجتياز بها، والتاء في «تحلّة» زائدة.

ومنه الحديث الآخر «من حرس ليلة من وراء المسلمين متطوّعاً لم يأخذه الشيطان، ولم ير النار تمسّه إلّا تحلّة القسم» قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾[1].

أقول: هذا الحديث يؤيّد قول أبي‌عبيد، وقول من قال: إنّ القسم فيه مضمر،

---

(١) نهاية ابن الأثير ١: ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

فقول ابن قتيبة «إن كان هذا قسماً» مبني علىٰ أنّ إضماره مع كونه خلاف الأصل لا باعث عليه ولا داعي إليه، ولكنّه ضعيف بعد ورود الحديث الدالّ علىٰ إضماره، اللّهمّ إلّا أن يمنع صحّته، أو يقول: وعلىٰ تقدير صحّته فهو لا يفيد علماً ولا عملاً لكونه من الآحاد، والظاهر أنّه كان ذاهلاً عنه.

ثمّ أقول: ويرد علىٰ ما سنح للأنباري زائداً على البعد والتعسّف، أنّ هذا الذي ذكره وأوّل الحديث عليه لا يختصّ بمؤمن مات له ثلاثة أولاد، بل كلّ المؤمنين فيه شرع سواء.

كما يدلّ عليه ما رواه البيضاوي عن جابر، أنّه ﷺ سئل عن قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ فقال: إذا دخل أهل الجنّة الجنّة قال بعضهم لبعض: أليس قد وعد ربّنا أن نرد النار، فيقال لهم: قد وردتموها وهي خامدة[1].

وفي رواية أُخرىٰ: عن النبي ﷺ أنّه سئل عن المعنىٰ، فقال: إنّ الله تعالىٰ يجعل النار كالسمن الجامد، ويجمع عليها الخلائق، ثمّ ينادي المنادي: أن خذي أصحابك وذري أصحابي، فوالذي نفسي بيده لهي أعرف بأصحابها من الوالدة بولدها[2].

ومن هنا يعلم ضعف تأويل القتيبي أيضاً؛ لأنّه قد ادّعىٰ أنّ النار تمسّه ولكن زماناً قليلاً، والقليل من زمن مثل هذه النار يقع به ألم عظيم.

وظاهر هذه الأخبار ينفيه، فإنّه صريح في أنّهم وقت ورودهم عليها لا شعور لهم بها ولا بإيلامها؛ لكونها خامدة وقتئذ، وصيرورتها عليهم برداً وسلاماً، وقوّة

---

(١) أنوار التنزيل ٢: ٤٤.

(٢) مجمع البيان ٣: ٥٢٦.

كون قوله «إلّا تحلّة القسم» منسوخاً كالآية، فتأمّل.

وممّا قرّرناه ظهر أنّ قول الأنباري «والقليل من النار يقع به الألم العظيم» في مقام تخطئة القتيبي خطأ؛ لأنّ قوله «قليلاً» في قوله «إنّ النار لا تمسّه إلّا قليلاً» صفة للزمان المحذوف، كما يدلّ عليه قوله: إنّ العرب إذا أرادوا تقليل مكث الشيء وتقصير مدّته، شبّهوه بتحليل القسم، وما استدلّ به عليه نظماً ونثراً صريح فيه أيضاً، وكذا كلام ابن الأثير فيما سبق نقله، لا للنار كما هو صريح الأنباري، فتأمّل.

أقول: بعد ورود ما سبق من الحديث لا بُعد في أن يقال: «إلّا» معناه الاستثناء المفرّغ، كأنّه قال: فتمسّه النار في وقت من الأوقات إلّا وقت تحلّة القسم، فإنّها تمسّه وقتئذ ولا تولمه؛ لأنّ الله يسلب عنها حينئذ ما كان في طبعها من تفريق الاتّصال الموجب للألم، كما جعلها برداً وسلاماً علىٰ إبراهيم، وهذا معنىٰ جعله إيّاها كالسمن الجامد.

فما ورد في بعض الأخبار من أنّه لا تمسّ من صفته كذا وكذا، فالمراد به المسّ المولم، وهذا لا ينافي أن تمسّه مسلوبة عنها الايلام، وبه يوفّق بين الأخبار الدالّ بعضها على المسّ وبعضها علىٰ عدمه.

هذا، والظاهر أنّ المراد بالمؤمن في روايتي أبي‌هريرة وابن بكير من يقول بإمامة الاثناعشر عليهم السلام، لا مطلق المسلم، فإنّ أكثر أصحابنا مصرّحون بأنّ مخالفينا مخلّدون في النار؛ لعدم استحقاقهم الجنّة بعدم إيمانهم، كما صرّح به الفاضل العلّامة في شرحه علىٰ تجريد العقائد[1]، وهو الظاهر من الأخبار الكثيرة الواردة

---

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

في الطرفين، وقد ذكرنا نبذة منها في أوائل جامع الشتات[١]، فكيف يصحّ القول بأنّ النار لا تمسّهم بموت ثلاثة من أولادهم ؟

والقول بأنّ الفرق المذكور اصطلاح جديد مستحدث لم يكن في الصدر الأوّل، ولذلك عبّر السيّد السند وكذا الأنباري عن المؤمن المذكور في رواية أبي‌هريرة بالمسلم، إشارة إلىٰ عدم الفرق بينهما، يردّه قوله صلى الله عليه وآله للحسين عليه السلام: إبني هذا إمام ابن إمام أخو إمام، أبو أئمّة تسعة تاسعهم قائمهم[٢].

وقول ابن مسعود بعد أن سئل هل عهد إليكم نبيكم كم يكون الأئمّة من بعده؟: نعم عهد إلينا نبينا أن يكون بعده إثناعشر خليفة عدد نقباء بني إسرائيل[٣].

ومثل هذا في طرق العامّة أكثر من أن يحصىٰ، وكان ذلك في عهده صلى الله عليه وآله شايعاً ذايعاً، فمن اعتقد إمامتهم وكان موالياً، ثمّ مات له ثلاثة أولاد، ذكوراً كانوا أم إناثاً أو خناثي، كباراً كانوا أم صغاراً، كما يفيده عموم الخبر. نعم يخرج عنه السقط والجنين؛ لعدم صدق الولد لانتفاء مبدأ الاشتقاق عرفاً، لا تمسّه النار.

لأنّه لمّا عذّب بنار الفراق بموت ولده، وهي أشدّ حرّاً من نار جهنّم. كما يدلّ عليه قوله عليه السلام في دعاء كميل بن زياد: فهبني يا إلٰهي وسيّدي ومولاي صبرت علىٰ عذابك فكيف أصبر علىٰ فراقك. لا يعذّب بها مرّة أُخرىٰ؛ لأنّ الله جلّ وعزّ أجلّ وأكرم من أن يعذّب عبده المؤمن بنار الفراق، ثمّ يعذّبه بنار جهنّم.

كما يدلّ عليه ما في الكافي، عن الباقر عليه السلام، قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وآله علىٰ

---

(١) جامع الشتات ص ٢١ ـ ٢٦.

(٢) إحقاق الحقّ ٢: ٨٢ و ١٣: ٦٨.

(٣) إحقاق الحقّ ٤: ٨٣ و ١٣: ٤٤ ـ ٤٥.

خديجة حين مات القاسم ابنها وهي تبكي، فقال لها: ما يبكيك؟ فقالت: درّت دريرة فبكيت، فقال: يا خديجة أما ترضين إذا كان يوم القيامة أن تجيئي إلىٰ باب الجنّة وهو قائم، فيأخذ بيدك فيدخلك الجنّة وينزلك أفضلها، وذلك لكلّ مؤمن، إنّ الله عزّوجلّ أحكم وأكرم أن يسلب المؤمن ثمرة فؤاده، ثمّ يعذّبه أبداً[١].

وفيه عن الصادق عليه السلام، قال: من قدّم من المسلمين ولدين يحتسبهما عند الله عزّوجلّ حجباه من النار[٢].

وفيه عن الباقر عليه السلام، قال: من قدّم أولاداً يحتسبهم عند الله عزّوجلّ، حجبوه من النار بإذن الله عزّوجلّ[٣].

وفيه عنه عليه السلام، قال: لمّا توفّي طاهر ابن رسول الله صلى الله عليه وآله، فنهىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله خديجة عن البكاء، فقالت: بلىٰ يا رسول الله ولكن درّت عليه الدريرة فبكيت، فقال لها: أما ترضين أن تجديه قائماً علىٰ باب الجنّة، فإذا رآك أخذ بيدك فأدخلك الجنّة أطهرها مكاناً وأطيبها، قالت: وإنّ ذلك كذلك؟ قال: الله أعزّ وأكرم من أن يسلب عبداً ثمرة فؤاده، فيصبر ويحتسب ويحمد الله عزّوجلّ ثمّ يعذّبه[٤].

هذا، ولنذكر نبذة من الأخبار الدالّة علىٰ عذاب البرزخ، وهو القبر منذ حين موته إلىٰ يوم القيامة، ليعلم منها أنّ إخبار غير المعصوم من المكلّفين بالأمن من عقاب يوم القيامة وما بعده لا يوجب إغراءهم على الذنب، فلا يكون فيه قبح

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢١٨ ح ٢.

(٢) فروع الكافي ٣: ٢١٩ ح ٦.

(٣) فروع الكافي ٣: ٢٢٠ ح ١٠.

(٤) فروع الكافي ٣: ٢١٩ ح ٧.

عقلاً، ولا فيه خلاف مصلحة، ومنه يظهر حقّية ما قلناه وبطلان ما قالوه.

فنقول: في تفسير علي بن إبراهيم: وقوله عزّوجلّ: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[١] قال: البرزخ هو أمر بين أمرين، وهو الثواب والعقاب بين الدنيا والآخرة، وهو قول الصادق عليه السلام: والله ما أخاف عليكم إلّا البرزخ، وأمّا إذا صار الأمر إلينا فنحن أولىٰ بكم. وقال علي بن الحسين عليهما السلام: إنّ القبر إمّا روضة من رياض الجنّة، أو حفرة من حفر النار[٢].

وفي كتاب الخصال: عن الزهري، قال: قال علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهما السلام: أشدّ ساعات ابن آدم ثلاث ساعات: الساعة التي يعاين فيها ملك الموت، والساعة التي يقوم فيها من قبره، والساعة التي يقوم فيها بين يدي الله، فإمّا إلى الجنّة، وإمّا إلى النار.

ثمّ قال: إن نجوت يابن آدم عند الموت، فأنت أنت وإلّا هلكت، وإن نجوت يابن آدم حين توضع في قبرك، فأنت أنت وإلّا هلكت، وإن نجوت حين يحمل الناس على الصراط، فأنت أنت وإلّا هلكت، وإن نجوت يابن آدم حين تقوم لربّ العالمين، فأنت أنت وإلّا هلكت، ثمّ تلا: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ وقال: هو القبر، وإنّ لهم فيها لمعيشة ضنكاً، والله إنّ القبر لروضة من رياض الجنّة، أو حفرة من حفر النار[٣].

وفي الكافي: عن الصادق عليه السلام: ما من موضع قبر إلّا وهو ينطق كلّ يوم ثلاث

---

(١) سورة المؤمنون: ١٠٠.

(٢) تفسير القمّي ٢: ٩٤.

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

مرّات: أنا بيت التراب، أنا بيت البلاء، أنا بيت الدود، قال: فإذا دخله عبد مؤمن قال: مرحباً وأهلاً، أما والله لقد كنت أُحبّك وأنت تمشي علىٰ ظهري، فكيف إذا دخلت بطني فسترىٰ ذلك. قال: فيفسح له مدّ البصر، ويفتح له باب يرىٰ مقعده من الجنّة، قال: ويخرج من ذلك رجل لم تر عيناه شيئاً قطّ أحسن منه، فيقول: يا عبدالله من أنت؟ ما رأيت شيئاً قطّ أحسن منك، فيقول: أنا رأيك الحسن الذي كنت عليه، وعملك الصالح الذي كنت تعمله.

قال: ثمّ تؤخذ روحه فتوضع في الجنّة حيث رأىٰ منزله، ثمّ يقال له: نم قرير العين، فلا تزال نفحة من الجنّة تصيب جسده ويجد لذّتها وطيبها حتّىٰ يبعث.

قال: وإذا دخل الكافر، قال له: لا مرحباً بك ولا أهلاً، أما والله لقد كنت أبغضك وأنت تمشي علىٰ ظهري، فكيف إذا دخلت بطني سترىٰ ذلك، قال: فتضمّ عليه فتجعله رميماً ويعاد كما كان، ويفتح له باب إلى النار، فيرىٰ مقعده من النار.

ثمّ قال: ثمّ إنّه يخرج منه رجل أقبح من رأى، قال: فيقول له: يا عبدالله من أنت؟ ما رأيت شيئاً أقبح منك، قال: فيقول: أنا عملك السيّئ الذي كنت تعمله ورأيك الخبيث.

قال: ثمّ تؤخذ روحه، فيوضع حيث يرىٰ مقعده من النار، لم تزل نفخة من النار تصيب جسده، فيجد ألمها وحرّها في جسده إلىٰ يوم يبعث، ويسلّط الله علىٰ روحه تسعة وتسعين تنّيناً تنهشه، ليس فيها تنّين تنفخ علىٰ وجه الأرض فتنبت شيئاً(١).

أقول: وإذا جاز تجسّم الأعمال الصالحة والسيّئة، بل الآراء الحسنة والقبيحة،

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٤١ ـ ٢٤٢ ح ١.

كما يدلّ عليه هذا الخبر، وهو الحقّ لما فصّلنا القول فيه في رسالة لنا معمولة لتحقيق هذه المسألة، فإخبار غير المعصوم من المكلّفين بالأمن والوقاية من عذاب يوم القيامة وما بعده لا يوجب إغراءه على الذنب؛ لأنّ كلّ ما يفعله من الصالحات والسيّئات سيراه، ويصير قريناً له في قبره، به يتألّم ويتنعّم.

قال فيثاغورس الحكيم، وهو من أعاظم الحكماء ومن الأقدمين: إعلم أنّك ستعارض بأفكارك وأقوالك وأفعالك، وسيظهر من كلّ حركة فكرية أو قولية أو فعلية صور روحانية وجسمانية، فإن كانت الحركة غضبية شهوية صارت مادّة شيطان يؤذيك في حياتك، ويحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك. وإن كانت الحركة أمرية عقلية، صارت ملكاً تلتذّ بمنادمته في دنياك، وتهتدي بنوره في أُخراك إلىٰ جوار الله وكرامته. وأمثال هذا ممّا يدلّ علىٰ تجسّد الأعمال في كلامه كثير.

هذا، وفي الكافي: في رواية أبي بصير، عن الصادق عليه السلام: إنّ أرواح المؤمنين لفي شجرة من الجنّة، يأكلون من طعامها، ويشربون من شرابها، ويقولون: ربّنا أقم لنا الساعة، وأنجز لنا ما وعدتنا، وألحق آخرنا بأوّلنا[١].

قال: وسألته عن أرواح المشركين، فقال: في النار يعذّبون يقولون: ربّنا لا تقم لنا الساعة ولا تنجز لنا ما وعدتنا، ولا تلحق آخرنا بأوّلنا[٢].

وفيه: عن أمير المؤمنين عليه السلام: شرّ بئر في النار برهوت الذي فيه أرواح الكفّار[٣].

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٤٤ ح ٢.

(٢) فروع الكافي ٣: ٢٤٥ ح ١.

(٣) فروع الكافي ٣: ٢٤٦ ح ٣.

وفيه: عنه عليه السلام: شرّ ماء علىٰ وجه الأرض ماء برهوت، وهو الذي بحضرموت ترده هام الكفّار[١].

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

قال: قلت: وعمّ يسألون؟ قال: عن الحجّة القائمة بين أظهركم، فيقال للمؤمن: ما تقول في فلان بن فلان؟ فيقول: ذاك إمامي، فيقال: نم أنام الله عينك، ويفتح له باب من الجنّة، فلا يزال يتحفه من روحها إلىٰ يوم القيامة، ويقال للكافر: ما تقول في فلان بن فلان؟ قال: فيقول: قد سمعت به وما أدري ما هو، قال: فيقال له: لا دريت، قال: ويفسح له باب من النار، فلا يزال يتحفه من حرّها إلىٰ يوم القيامة[٢].

وفي صحيحة ضريس الكناسي، قال: سألت أباجعفر عليه السلام أنّ الناس يذكرون أنّ فراتنا يخرج من الجنّة فكيف هو؟ وهو يقبل من المغرب وتصبّ فيه العيون والأودية. قال: فقال أبوجعفر عليه السلام وأنا أسمع: إنّ لله جنّة خلقها الله في المغرب، وماء فراتكم يخرج منها، وإليها تخرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كلّ مساء، فتسقط علىٰ ثمارها، وتأكل منها، وتتنعّم فيها، وتتلاقي وتتعارف، فإذا طلع الفجر هاجت من الجنّة، فكانت في الهواء فيما بين السماء والأرض، تطير ذاهبة وجائية، وتعهد حفرها إذا طلعت الشمس، وتتلاقي في الهواء وتتعارف.

قال: وإنّ لله ناراً في المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفّار، ويأكلون من

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٤٦ ح ٤.

(٢) فروع الكافي ٣: ٢٣٧ ح ٨.

زقّومها، ويشربون من حميمها ليلهم، فإذا طلع الفجر هاجت إلىٰ وادٍ باليمن يقال له: برهوت، أشدّ حرّاً من نيران الدنيا، كانوا فيه يتلاقون ويتعارفون، فإذا كان المساء عادوا إلى النار، فهم كذلك إلىٰ يوم القيامة.

قال: قلت: أصلحك الله فما حال الموحّدين المقرّين بنبوّة محمّدﷺ من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم إمام ولا يعرفون ولايتكم.

فقال: أمّا هؤلاء فإنّهم في حفرهم لا يخرجون منها، فمن كان منهم له عمل صالح ولم يظهر منه عداوة، فإنّه يخدّ له خدّ إلى الجنّة التي خلقها الله في المغرب، فيدخل عليه منها الروح في حفرته إلىٰ يوم القيامة، فيلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيّئاته، فإمّا إلى النار، وإمّا إلى الجنّة، فهؤلاء موقوفون لأمر الله.

قال: وكذلك يفعل بالمستضعفين والبله والأطفال وأولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم. فأمّا النصّاب من أهل القبلة، فإنّهم يخدّ لهم خدّ إلى النار التي خلقها الله عزّوجلّ في المشرق، فيدخل عليهم منها اللهب والشرر والدخان وفورة الحميم إلىٰ يوم القيامة، ثمّ مصيرهم إلى الحميم، ثمّ في النار يسجرون، ثمّ قيل لهم أينما كنتم تدعون من دون الله، أين إمامكم الذي اتّخذتموه دون الإمام الذي جعله الله للناس إماماً[1].

ولا يذهب عليك أنّ في هذه الأخبار وما شاكلها، وهو كثير جدّاً تبلغ أو كادت أن تبلغ حدّ التواتر، مع دلالتها على الثواب والعقاب البرزخين، دلالة واضحة علىٰ بقاء تلك الأرواح: إمّا متنعّمة، أو متعذّبة إلىٰ يوم القيامة، وبعده لا موت ولا فناء بالاتّفاق. فالقول بأنّ الله يفني ويميت جميع ما سواه حتّىٰ لا يبقىٰ غيره أحد، ثمّ

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٤٦ ـ ٢٤٧ ح ١.

يعيد المكلّفين منهم، فإن أُريد به إماتة البدن الحيواني العنصري فكذلك، وإن أُريد الفناء بالكلّية، فهذه الأخبار حجّة عليه، ونحن قد فصّلنا القول فيه في رسالة لنا مفردة، فليطلب من هناك.

تنبيه:

اختلفت الأخبار في عدد هؤلاء الأولاد، ففي بعضها «ولد» كما في موثّقة ابن بكير السالفة، وفي آخر «ولدان» وفي آخر «ثلاثة أولاد» وفي آخر «أولاد» من غير تعيين عدد، كما مرّت كلّها.

ويمكن تنزيل اختلافها على اختلاف مراتب الصبر والأجر، فأدناها من مات له ولد، وأوسطها ولدان، وأعلاها ثلاثة أولاد فما فوقها، فكلّ ما كان العدد أكثر كان ثواب المصاب به كذلك مع الصبر، بل بدونه أيضاً كما سبق، فباختلاف العدد والصبر والأجر يختلف مراتب درجات الجنّة. وربما كان الولد الذي قدّمه واحد أو بالصبر عليه يستحقّ أعلاها درجة، وأطهرها مكاناً وأطيبها.

ثمّ إنّ المؤمنة أو المسلمة وإن لم يذكر في أكثر الأخبار، إلّا أنّ حكمها في ذلك حكم المؤمن، كما يدلّ عليه ما روته أُمّ ذرّ عن أبي‌ذرّ زوجته، ومثله حديث خديجة الكبرىٰ صلوات الله عليها، بل لا يبعد أن يقال: ثواب المؤمنة لزيادة تأثّرها أكثر من ثواب المؤمن، والدليل علىٰ زيادة تأثّرها أنّهم يمثّلون بذلك، فيقولون مثلاً: دخلت علىٰ فلان في مصيبة كذا، فإذا له صراخ كصراخ الثكلىٰ.

وفيه منافشة[1] ظاهرة لمن له تأمّل صادق، ومع ذلك فإنّ ذلك التأثّر الزائد في

---

(١) فإنّ شدّة صراخها وويلها وعويلها لا تدلّ علىٰ أنّها أزيد تأثّراً منه، فإنّ له عقلاً به يصبر في المصائب ويتجرّعها ولا يشكو ولا يبثّ حزنه إلّا إلى الله، فتأمّل «منه».

جانبها أكثري لا كلّي، كما تشهد له المشاهدة والمعاينة بشارة بعد بشارة موت الولد وإن كان مرّاً بل أمرّ ما خلقه الله، ولا سيّما إذا كان شابّاً.

كما يدلّ عليه قول سيّدنا أبي عبدالله الصادق عليه السلام في جواب ابن أبي ليلىٰ حيث سأله أيّ شيء أحلىٰ ممّا خلق الله عزّوجلّ؟: الولد الشابّ، فقال: أيّ شيء أمرّ ممّا خلق الله؟ قال: فقده، فقال له: أشهد أنّكم حجج الله علىٰ خلقه[١].

ولكن الثواب الذي يستحقّه المؤمن علىٰ موته خير منه وأحلىٰ، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام بعد أن عزّىٰ رجلاً بابن له: الله خير لابنك منك، وثواب الله خير لك منه[٢].

وقال عليه السلام: من قدّم ولداً كان خيراً له من سبعين ولداً يخلفهم كلّهم قد ركب الخيل وقاتل في سبيل الله[٣].

أقول: وذلك لأنّ ثوابه من ولده إذا مات قبله الجنّة كما سبق، وأمّا ثوابه من جهاد هؤلاء السبعين المخلّفين فغير معلوم؛ لأنّ من عمل صالحاً فلأنفسهم يمهدون. نعم لمّا كان هو من أسباب وجودهم كان له دخل ما في هذا الجهاد، فلعلّه يكون من هذه الجهة مثاباً، وبه يصحّ استعمال صيغة افعل، فتأمّل.

وتمّ استنساخ وتحقيق وتصحيح هذه الرسالة في (١٧) محرّم الحرام سنة (١٤١١) هـ في مشهد مولانا الرضا عليه السلام علىٰ يد العبد السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الجمعة (٥) ذي الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين.

---

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

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

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

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

١٣

رسالة

في شرح حديث أنّهم يأنسون بكم فاذا غبتم عنهم استوحشوا

للعلامة المحقّق محمّد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيّد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد له، والصلاة عليه وآله.

وبعد: فإنّي لمّا عثرت علىٰ هاتين الروايتين الآتيتين وجدتهما متناقضتين، فتأمّلت في دفعه، فلم أجد له مدفعاً، فقلت في نفسي: لعلّ هذا لقصور منّي، فرجعت إلىٰ بعض الشروح، فرأيت بعضهم قد تصدّىٰ لدفعه، ولكن بما لا يندفع به، فأردت الاشارة إليه ليدفعه من قدر عليه.

فأقول ـ وأنا العبد الآنس بربّه الجليل **محمّد بن الحسين بن محمّدرضا المشتهر بإسماعيل** ـ:

في الكافي: في باب زيارة القبور، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي‌عمير، عن حفص بن البختري، وجميل بن درّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام في زيارة القبور، قال: إنّهم يأنسون بكم، فإذا غبتم عنهم استوحشوا[1].

أي: صاروا بلا أنيس كما كانوا قبل الزيارة، أو مهمومين، أو خائفين؛ إذ الوحشة جاءت بهذه المعاني، والظاهر هنا الأوّل بقرينة المقابلة. ويظهر منه أنّ كلاًّ منهم يكون في حفرته وحده لا أنيس له.

ويؤيّده الدعاء المشهور: اللّهمّ ارحم غربته، وصل وحدته، وآنس وحشته،

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٢٨ ح ١.

وآمن روعته[١]. فإنّه يدلّ علىٰ أنّه في قبره غريب وحيد لا مؤنس له، ولذلك يلتمس له الداعي من الله أن يصل وحدته، ويزيل وحشته، ويؤمّن روعته بإيصال موصل مؤنس مؤمن، فهو ما دام في القبر مستوحش، فإذا زاره زائر آنس به، فإذا غاب عنه استوحش، أي: وجد الوحشة ـ علىٰ ما في القاموس[٢] ـ كما كان كذلك قبل حضور الزائر، فيفهم منه أنّ له علماً بمن يزوره عند حفرته، وهو يراه ويأنس به ما دام عند قبره.

والظاهر أنّ وحدته ووحشته إنّما تكون وقت كونه في حفرته؛ لأنّ أرواح المؤمنين تخرج من حفرتهم عند كلّ مساء، فتسقط علىٰ ثمار الجنّة التي خلقها الله في المغرب، وتأكل منها، وتتنعّم فيها، وتتلاقي وتتعارف، فإذا طلع الفجر هاجت من الجنّة، فكانت في الهواء فيما بين السماء والأرض، تطير ذاهبة وجائية، وتعهد حفرها إذا طلعت الشمس، وتتلاقي في الهواء وتتعارف، كذا في صحيحة ضريس الكناسي عن الباقر عليه السلام[٣].

ويظهر منها أنّ وقت زيارة المؤمن ينبغي أن يكون ما بين طلوع الشمس إلىٰ غروبها. وأمّا في غير ذلك الوقت، فالذهاب إلىٰ زيارته كالذهاب إلىٰ زيارة حيّ ليس هو في داره ولا دياره، بل زيارة هذا أنفع من زيارة ذاك، لقولهم «خير الزيارة فقد المزور» إلّا أن يقال: إنّ هذا يعمّ الحيّ والميت، وفيه تأمّل.

ولعلّ أُنسه بالزائر ولا تكلّم بينما ولا مؤانسة ظاهراً، بمجرّد كونه عند قبره

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٢٩ ح ٦.

(٢) القاموس المحيط ٢: ٢٩٢.

(٣) فروع الكافي ٣: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

داعياً له، أو تالياً كتاب الله ونحو ذلك، كمؤانسة إنسان ورد بقعة أو بلدة ليس لها أنيس بحيوان مثلاً يكون هناك، فإنّه يأنس به، فإذا غاب عنه استوحش، وكثيراً ما يكون الكلب ونحوه في الليالي الموحشة في السفر والحضر مؤنساً للإنسان، فإذا غاب عنه استوحش، وقد ورد: أنّ النخلة عمّة ومؤنسة[١].

ولعلّه لذلك شاع في السلف إلى الخلف أن يكون عند قبره أوّل ليلة يدفن فيها، بل ليالي وأيّاماً، جماعة يقرؤون كتاب الله العزيز؛ لأنّه في ذلك الوقت في غاية الوحشة والدهشة، فإذا كانوا عنده يأنس بهم، وبمقتضى الحديث السابق ذلك بالنهار أولىٰ منه بالليل، فتأمّل.

ثمّ إنّ كونهم في قبورهم وأُنسهم بالزوّار إذا حضروا، ووحشتهم إذا غابوا، وخروجهم عن قبورهم عند كلّ مساء، وسقوطهم علىٰ ثمار الجنّة وأكلهم منها، وطيرانهم في الهواء، وتعارفهم وتلاقيهم إلىٰ غير ذلك، باعتبار أبدانهم المثالية، وقوالبهم البرزخية، كما تدلّ عليه أخبار.

منها قوله ﷺ: فإذا قبضه الله صيّر تلك الروح في قالب كقالبه في الدنيا، فيأكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا[٢].

فإن قلت: قد ورد أنّ القبر إمّا روضة من رياض الجنّة، أو حفرة من حفر النار[٣]. ومعلوم أنّ قبر المؤمن روضة، فكيف يستوحش ويكون بلا أنيس أو مهموماً أو خائفاً؟

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٣٢٦.

(٢) فروع الكافي ٣: ٢٤٥ ح ٦.

(٣) فروع الكافي ٣: ٢٤٢ ح ٢.

قلت: معنىٰ كونه روضة أنّه يفسح له قبره، ويخدّ له خدّ إلى الجنّة التي بالمغرب، فيدخل عليه منها الروح في حفرته إلىٰ يوم القيامة، وهذا لا ينافي وحشته ووحدته ما دام فيه.

هذا، وحاصل الحديث المذكور أوّلاً علىٰ ما فهمه منه صفوان بن يحيىٰ، حيث قال لأبي الحسن موسىٰ عليه السلام: بلغني أنّ المؤمن إذا أتاه الزائر آنس به، فإذا انصرف عنه استوحش، فقال: لا يستوحش[1].

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

قال في مشيخة الكتاب: وما كان فيه عن صفوان بن يحيىٰ، فقد رويته عن أبي عليه السلام، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن صفوان بن يحيىٰ[2].

ولا يخفىٰ ما فيهما، وهما حسنتان على المشهور، وصحيحتان علىٰ ما تقرّر عندنا من التناقض، فإنّ مفاد الأُولىٰ أنّ المؤمن بعد انصراف الزائر عنه يستوحش، ومفاد الثانية أنّه بعد انصرافه عنه لا يستوحش.

وتوهّم تخصيص الأُولىٰ بغير المؤمن، فاسد لا وجه له؛ لأنّ المؤمن وسيّما مثل جميل بن درّاج وحفص بن البختري لا يزور غير المؤمن، ولا يترحّم عليه، وغير المؤمن لا يأنس بحضوره، ولا يستوحش بغيبته، وذلك لأنّ العداوة بين المؤمن وغيره لا تزول في البرزخ بل في القيامة أيضاً.

كما قال خليل الرحمٰن: ﴿وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ﴾ إلىٰ يوم

---

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

(٢) مشيخة من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٤٦.

القيامة[١]. وسيّدنا الصادق عليه السلام لا يسوّغ زيارته ولا يأمر بها، ولذلك لم يحملها عليه صفوان بن يحيىٰ، بل حملها على المؤمن، وهو عليه السلام من أفقه فقهاء أبي إبراهيم وأبي الحسن الرضا عليهما السلام، علىٰ ما صرّح به الكشي رحمه الله في تسمية الفقهاء، حيث قال: صفوان هذا من الستّة الذين أجمعت العصابة علىٰ تصحيح ما يصحّ عنهم وتصديقهم بالفقه، من جملة أصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام، وأنّ صفوان هذا مثل يونس بن عبدالرحمٰن في أنّهما أفقه من الأربعة الباقية من الستّة[٢].

ولأجل هذا السبب بعينه لم يدفع التناقض بينهما مولانا التقي المتّقي رحمه الله بهذا الوجه، بل دفعه باختلاف الحالين والسببين وبالشدّة والضعف، حيث قال بعد نقل حديث صفوان بن يحيىٰ في شرحه على الفقيه:

ورد في بعض الأخبار الحسنة ـ وأراد به ما سبق ذكره ـ: إنّ الميت يستوحش بعد انصراف الزائر. فيحمل عدم الاستيحاش علىٰ أنّه بسبب المفارقة يستوحش، لكن بسبب الاستئناس بعالم الأرواح بعد المفارقة لا يستوحش[٣]. إنتهىٰ كلامه رفع مقامه.

وهو أيضاً غير سديد؛ لأنّ قوله عليه السلام «لا يستوحش» إن كان نفياً لما بلغ صفوان، وهو ما رواه في الكافي من قول أبي عبدالله عليه السلام: فإذا غبتم عنهم استوحشوا[٤].

ومثله ما في الكافي أيضاً، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت

---

(١) سورة الممتحنة: ٤. وفيها: ﴿وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً﴾ وفي سورة المائدة: ١٤ كذا: ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾.

(٢) إختيار معرفة الرجال ٢: ٨٣٠.

(٣) روضة المتّقين ١: ٤٧٠ ـ ٤٧١.

(٤) فروع الكافي ٣: ٢٢٨ ح ١.

له: المؤمن يعلم من يزور قبره؟ قال: نعم لا يزال مستأنساً به ما دام عند قبره، فإذا قام وانصرف من عند قبره دخله من انصرافه عن قبره وحشة[١].

فالتناقض بينهما واضح، ولا يدفع بمثل هذا التوجيه.

وإن لم يكن نفياً له، فالجواب غير مقابل للسؤال؛ لأنّه إنّما سأله عن الاستيحاش الذي بلغه، فجوابه بنفي الاستيحاش الآخر الذي لم يبلغه، وهو ما يوجب العقوبة، أو يكون في عالم الأرواح، ليس بجواب عمّا بلغه وسأله عنه، وهو ظاهر.

وما أحسن ما نقله في كامل الصناعة[٢] عن المعلّم الثاني، وحاصله وإن لم يحضرني الآن لفظه: إنّه سئل حلوائياً عن قيمة حلواه، وكان ذلك في بغداد، فقال: بكم تبيع حلواك؟ فمدح الحلوائي حلواه، وما أحسن حلوائي، فضربه المعلّم وبالغ فيه، فشكاه الحلوائي عند الخليفة، فأحضره وسأل عمّا جرىٰ، فقال: إنّي سألته عن الكمّية فأجابني بالكيفية، فضحك الخليفة وخلّاه.

والتقريب: إنّ الجواب بنفي الاستيحاش الكامل، أو ما يكون في عالم الأرواح، وهو سأله عمّا بلغه، والمفروض أنّه غيرهما، وإلّا فالتناقض بحاله غير صحيح، مع أنّ لفظ الجواب وهو قوله «لا يستوحش» لا يساعده؛ لأنّ ترك تفصيل الحال والمقام يقتضيه يفيد عموم المقال، فيدلّ علىٰ نفي الاستيحاش مطلقاً، وحينئذ يطابق الجواب السؤال.

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٢٨ ح ٤.

(٢) لعلّه كتاب الكامل في الصناعة، أُرجوزة مبسوطة للشيخ جعفر بن كمال الدين بن محمّد البحراني الأوالي، المتوفّىٰ سنة (١٠٨٨) راجع: الذريعة ١٧: ٢٥٦.

ولكن بين الخبرين تناقض بإثبات استيحاش المؤمن وقت انصراف الزائر عنه ونفيه. نعم لو كان قوله عليه السلام «لا يستوحش» أي: المؤمن إذا انصرف عنه الزائر ابتداءً منه لا جواباً عمّا بلغه وسأله عنه، لكان لهذا التوجيه الأخير وجه في الجملة؛ لأنّ عالم الأرواح مأنوس لا وحشة فيه، والأرواح فيه يأنس بعضها ببعض كما سيأتي، فإذا فارق روح من هذا العالم إلىٰ غيره استوحش، فإذا وجد فيه ما يستأنس به أنس، فإذا فارقه ذلك الأنيس استوحش بسبب المفارقة، فالأوّل ما نفاه الكاظم عليه السلام، والثاني ما أثبته الصادق عليه السلام.

روىٰ في الكافي بسنده عن حبّة العرني، قال: خرجت مع أميرالمؤمنين عليه السلام إلى الظهر، فوقف بوادي السلام كأنّه مخاطب لأقوام، فقمت بقيامه حتّىٰ أعييت، ثمّ جلست حتّىٰ مللت، ثمّ قمت حتّىٰ نالني مثل ما نالني أوّلاً، ثمّ جلست حتّىٰ مللت، ثمّ قمت وجمعت ردائي.

فقلت: يا أميرالمؤمنين إنّي قد أشفقت عليك من طول القيام، فراحة ساعة، وطرحت الرداء ليجلس عليه.

فقال: يا حبّة إن هو إلّا محادثة مؤمن أو مؤانسته.

قال: قلت: يا أميرالمؤمنين وإنّهم لكذلك؟

قال: نعم، ولو كشف لك لرأيتهم حلقاً حلقاً محتبين يتحادثون، فقلت: أجسام أم أرواح؟ فقال: أرواح، وما من مؤمن يموت في بقعة من بقاع الأرض إلّا قيل لروحه: ألحقي بوادي السلام، فإنّها لبقعة من جنّة عدن[1].

ويستفاد منه أيضاً أنّ المؤمن يأنس بزائره ويراه، ويحدّثه بما عنده لو كان له

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٤٣ ح ١.

سمع قابل لسماع ذلك الحديث، ولذلك لم يكن يسمعه حبّة مع قربه وحضوره، وكان أميرالمؤمنين عليه السلام يسمعه ويراهم ويخاطبهم ويحادثهم بما عنده من أخبار هذا العالم.

والتحقيق أنّ الأنبياء والأوصياء وغيرهم من الكاملين والأولياء إنّما يسمعون أمثال هذا الحديث، لتعلّقهم بعالم المثال، وتصرّفهم في أبدانهم المثالية حال تعلّقهم بعالم الملك، وتصرّفهم في هذه الأبدان الحسّية أيضاً.

وذلك لأنّ تلك الأبدان المثالية كالأبدان الحسّية لها جميع الحواس والمشاعر الظاهرة والباطنة، والمدرك فيهما النفس، إلّا أنّها تدرك في هذا العالم بآلات جسمانية، وفي عالم المثال بآلات شبحانية، فسماعهم عليهم السلام له كان باعتبار وجوده المثالي الشبحاني، لا باعتبار وجوده الحسّي الجسماني، ولذلك لم يكن يسمع ما سمعوه من له أُذن سامعة علىٰ تقدير كونه قريباً منهم.

ولعلّه من هذا القبيل كان سماع النبي صلى الله عليه وآله صوت عذاب الميت في القبر دون غيره ممّن كان معه. كما ورد في رواية زيد بن ثابت، قال: بينا رسول الله صلى الله عليه وآله في حائط لبني النجّار علىٰ بغلة له ونحن معه إذ حادت به، فكادت تلقيه، وإذا أقبر ستّة أو خمسة، فقال: من يعرف هذه الأقبر؟ فقال رجل: أنا، قال: فمتىٰ ماتوا؟ قال: في الشرك، فقال: إنّ هذه الأُمّة تبتلي في قبورها، فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه. الحديث[1].

وقد نقل عن أرسطاطاليس ما معناه: خاطبني جوهر من الأنوار العالية بكثير من الحقائق والمعارف، فقلت: من أنت؟ فقال: أنا طباعك التامّ.

---

(١) صحيح مسلم ٤: ٢١٩٩ ـ ٢٢٠٠ برقم: ٦٧.

ولا شكّ أنّ هذا الخطاب كان له باعتبار تعلّقه بعالم المثال، وقد كان له تعلّق بعالم الملك أيضاً. فكلّ من له جهتان يمكن أن يحصل له السماعان ما دام متعلّقاً بالعالمين ومتصرّفاً في القالبين، ومن هذا القبيل يكون خلع البدن، كما يظهر من الرسالة الخلعية[١] لسيّدنا الداماد قدس سره.

وبالجملة سماع أمثال هذه الكلمات والأصوات يحتاج إلىٰ نوع آخر من السمع، فمن أكمل نفسه حتّىٰ أُوتي مثل هذا السمع يسمعها، وإن كان حال تعلّقه بهذا البدن، ومن لم يؤت لم يسمع.

گوش خر بفروش ديگر گوش خر[٢]

ولعلّ الحكمة في عدم سماع غير الأنبياء والأوصياء عليهم السلام أمثال هذا الحديث والأصوات، واحتياجهم في ذلك إلىٰ أخبار واسطة صادقة، أنّهم لو سمعوه لصار الإيمان به ضرورياً، فيرتفع التكليف؛ لأنّ تصديقهم حينئذ يكون بديهياً، فلا يترتّب عليه ثواب.

ولذلك سمعت صوت عذاب القبر بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله، فحادت به لكونه منفراً موحشاً، ولم يسمعه زيد ولا غيره ممّن كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله من المكلّفين.

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

قلت: قد علم جوابه ممّا سبق، وهو أنّ غير الكاملين منهم إنّما لم يسمعه لنقصانه

---

(١) أوردتها في مقدّمة كتاب التعليقة على إختيار معرفة الرجال للسيّد الداماد المطبوع بتحقيقي، في ص ١٢، بعنوان مكاشفاته، فراجع.

(٢) المثنوي المولوي ص ٢٩.

وقصوره من التصرّف في بدنه المثالي، والاطّلاع علىٰ ما في هذا العالم حال تعلّقه بهذا البدن وتصرّفه فيه، وإنّما ذلك للكاملين منهم، فكلّ ما كانت النفس أكمل، وهي إلىٰ هذا العالم أميل وأقبل، كان تصرّفها في أبدانها المثالية أكثر، وحظّها بالاطّلاع علىٰ ما في هذا العالم أوفر.

ولذا كان تصرّف سيّدنا أميرالمؤمنين عليه السلام في أبدانه المثالية أكثر من تصرّف غيره، حتّىٰ أنّه يظهرها في مواضع شتّىٰ في وقت واحد، أو أوقات تترىٰ، كما نقل أنّه عليه السلام أفطر في ليلة عند أربعين نفراً من أصحابه، ومثله كان في بعض غزواته علىٰ ما نقل. ومنه يظهر أنّ لتلك الأشباح المثالية مظاهر في هذا العالم، إذا ظهرت فيها أمكن إدراكها بالبصر، كما كان يدرك النبي صلى الله عليه وآله والصحابة جبرئيل عليه السلام في صورة الدحية الكلبي، والله يعلم.

وأيضاً يستفاد منه أنّ الزائر ينبغي أن يكون قائماً ما دام زائراً وإن طالت مدّة زيارته، ولعلّ ذلك لتعظيم المؤمن؛ إذ لم يكن هناك مانع من قعوده عليه السلام مع طول قيامه، حتّىٰ أشفق علىٰ تضرّره به حبّة العرني. والسبب في عدم الكشف علىٰ غير المعصوم وعدم رؤيته لهم ما سبق من أنّ التكليف يصير ضرورياً لو كشف.

ثمّ لا بعد في أن يكون بعض المحسوسات مستوراً علىٰ بعض دون بعض، ولا سفسطة فيه، كما أنّ بعض المعقولات مستور علىٰ بعض دون بعض، وذلك لأنّ الله قادر علىٰ أن يحجبهم عن أبصارنا لضرب من المصلحة، كما ورد في أخبار العامّة والخاصّة في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَاباً مَسْتُوراً﴾[1] إنّ الله تعالىٰ أخفىٰ شخص النبي صلى الله عليه وآله عن

---

(١) سورة الإسراء: ٤٥.

أعدائه، مع أنّ أولياءه كانوا يرونه[١].

وإنكار أمثال ذلك يفضي إلىٰ إنكار أكثر معجزات الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، ولذلك سلّمه حبّة ولم يسأل عن حقيقته، بل سأل عن حقيقتهم، فقال عليه السلام: إنّهم أرواح. وهذا من مقولة كلّم الناس علىٰ قدر عقولهم.

والمراد أنّهم ما داموا في عالم البرزخ متعلّقون بأبدان وأشباح مثالية متوسّطة بين كثافة الماديات ولطافة المجرّدات؛ لأنّ البرزخ عالم بين العالمين وأمر بين الأمرين، وإلّا لم يتصوّر قعودهم واحتباؤهم وتحادثهم وحلقتهم، إلىٰ غير ذلك ممّا هو من خواصّ الأجسام، وحبّة لمّا لم يتفطّن منه علىٰ حالهم سأل عنه، فأجاب عليه السلام علىٰ قدر فهمه، فافهم.

ثمّ الظاهر أنّ أرواح المؤمنين قد تكون بوادي السلام، وهو ظهر الكوفة، كما في رواية أُخرىٰ، ويفهم من رواية حبّة أيضاً، وذلك لما سبق في صحيحة الكناسي من أنّها تخرج من حفرها عند كلّ مساء، وتسقط علىٰ ثمار الجنّة المغربية، وتكون فيها إلىٰ طلوع الفجر، فإذا طلع هاجت منها وتفرّجت في الجوّ وتعهد حفرها.

هذا، ولنعد إلىٰ ما كنّا فيه، فنقول: وأمّا ما ذكره صاحب المنتقىٰ بعد نقله حديث صفوان بقوله قلت: وجه الجمع بين هذا الخبر والسابق حمل استيحاش الميت[٢] هناك علىٰ نوع من المجاز، وإرادة الحقيقة من المنفي، أو حمل الأوّل على الزائر الذي يعرفه الميت وله به اختصاص، والثاني علىٰ غيره، أو نحو ذلك من

---

(١) راجع: تفسير العياشي ٢: ٢٩٥.

(٢) في المصدر: المثبت.

التأويلات المناسبة للمقام[١].

ففيه أنّ أمثال هذه التأويلات لا تدفع الإشكال علىٰ ما حرّرناه، فإنّ حمل ما بلغ صفوان من استيحاشه عند انصراف الزائر عنه على المجاز، وهو خلاف ظاهر ما بلغه، وظاهر الحديث الآخر المروي عن الكاظمعليه السلام وقد سبق، والدعاء المشهور «وآنس وحشته».

وحمل المنفي على الحقيقة يوجب عدم مطابقة الجواب السؤال؛ لأنّه سأله عن هذا الاستيحاش المجازي الثابت له بعد انصراف زائره عنه، فالجواب بنفي الاستيحاش الحقيقي لا يوافقه، وكذا حمل الأوّل على الزائر المعروف والثاني علىٰ غيره. وبالجملة حاصل الكلام في هذا المقام أنّ ما نفاه الكاظمعليه السلام إن كان هو الذي أثبته الصادقعليه السلام، فبينهما تناقض، وإلّا فالجواب لا يطابق السؤال، ولا يمكن هنا ترجيح إحدى الروايتين على الأُخرىٰ بالسند، ولا بالمتن، ولا بغيرهما من الوجوه المذكورة في أُصول الأصحاب، كما لا يخفىٰ علىٰ أُولي الألباب، وظنّي أنّ هذا ممّا لا مدفع له، فمن ادّعاه فعليه البيان.

والصلاة علىٰ سيّد الإنس والجان محمّد وآله أُمناء الرحمٰن، وشرفاء ما في حيّز الامكان، في كلّ مكان وأوان وزمان.

وتمّ استنساخ وتحقيق هذه الرسالة في (١٨) محرّم الحرام سنة (١٤١١) هـ في مشهد مولانا الرضاعليه السلام علىٰ يد العبد السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الجمعة (٥) ذي‌الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) منتقى الجمان ١: ٣١١.

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

١٤

رسالة

في شرح حديث النظر إلى وجه العالم عبادة

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

في الفقيه في باب فضائل الحجّ: وروي أنّ النظر إلى الكعبة عبادة، والنظر إلى الوالدين عبادة، والنظر إلى المصحف من غير قراءة عبادة، والنظر إلىٰ وجه العالم عبادة، والنظر إلىٰ آل محمّد عليهم السلام عبادة[1].

إطلاق النظر فيما سوى العالم وتقييده فيه بالوجه، يدلّ علىٰ أنّ تلك العبادة المخصوصة الحاصلة بالنظر لا تتحصّل إلّا إذا كان المنظور إليه فيه هو الوجه.

والمراد به هنا: إمّا العضو المخصوص، وخصّه بالذكر لكونه من أشرف أعضائه الظاهرة، وفيه يظهر أكثر ما في باطنه من الفرح والسرور والغمّ والهمّ والجوع والعطش، وما صدر منه من العبادات ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾[2].

أو كلّ ما هو من مقاديم البدن؛ لأنّ الوجه في اللغة عبارة عن مستقبل كلّ شيء. ويؤيّده ما ورد في بعض الأخبار من أنّ النظر إلىٰ باب العالم عبادة[3].

وعلى الثاني فلو كان هذا العضو مستوراً بالنقاب ونحوه، كان النظر إلىٰ مقاديم بدنه وإنت كان مستورة بلباسه عبادة، كما أنّ النظر إلى الكعبة وإن كانت مستورة

---

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

(٢) سورة الفتح: ٢٩.

(٣) عدّة الداعي ص ٧٥.

بالأستار، وكذلك إلى الوالدين وآل محمّد عبادة. نعم لابدّ في كون النظر إلى المصحف عبادة من أن يكون مفتوحاً بقرينة «من غير قراءة» وهل يعتبر في هذا الناظر أن يكون من أهل العلم أو يدخل فيه العوام؟ لفظ الحديث يشملهما، فتأمّل.

وأمّا على الأوّل، فلا يكون النظر إليه عبادة، إلّا إذا كان المنظور إليه هو العضو المخصوص بخصوصه، والظاهر أنّ النظر إليه بأيّ معنىٰ كان إنّما يكون عبادة إذا كان نظر ميل ومحبّة ورحمة وشفقة، ضرورة أنّ النظر إليه نظر غضب وخصومة واستهزاء وعداوة لا يكون عبادة، بل هو وزر على الناظر ووبال عليه.

وإنّما كان النظر إليه عبادة؛ لأنّه يذكّر الله الناظر ويرغّبه في الآخرة، ويعرضه عن الدنيا وزخارفها، ولأنّ نظره هذا كاشف عن ميله ومحبّته للعلماء ومن يروّج الدين وينصره، فيكون راضياً بأقوالهم وأفعالهم، والراضي بفعل المحسن شريكه في إحسانه، كما أنّ الراضي بفعل المسيء شريكه في إساءته.

ولأنّ العلماء أولاد روحانيون للأنبياء؛ لأنّهم يقتبسون العلوم من مشكاة أنوارهم، ويرثون ملكات أرواحهم.

كما أشار إليه سيّدنا الصادق عليه السلام بقوله: إنّ العلماء ورثة الأنبياء، وذاك أنّ الأنبياء لم يورّثوا درهماً ولا ديناراً، وإنّما أورثوا الأحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظّاً وافراً، فانظروا علمكم هذا عمّن تأخذونه، فإنّ فينا أهل البيت في كلّ خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين[1].

ويظهر منه أنّ المراد بالعالِم الذي يكون النظر إليه عبادة، هو عالِم أهل

---

(١) أُصول الكافي ١: ٣٢ ح ٢.

البيت عليهم السلام. فلا يكون النظر إلىٰ علماء السنّة عبادة، بل هو محض معصية، كما يظهر من قوله عليه السلام «تحريف الغالين» إلىٰ آخر ما أفاده وأجاده، فإنّ المراد بهم هـؤلاء الضالّون الغالون المحرّفون المبطلون المنتحلون الجاهلون المأوّلون، كأبي حنيفة في عصر عليه السلام، وإخوته الثلاثة في سائر الأعصار، ومن يمشي ممشاهم.

وإذا كان النظر إلى العالِم لعلمه عبادة، فالعالِم دائماً في عبادة، ولذلك ورد أنّ نوم العالِم عبادة[١]، وأنّ العالِم أعظم أجراً من الصائم القائم الغازي في سبيل الله.

ثمّ ظاهر الخبر يفيد أنّ النظر إلى العالِم بما هو عالِم ـ كما يشعر به تعليق الحكم على الوصف ـ 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 الأخبار أنّ المراد به العامل، وهو الموافق للـعقل، فـإنّ العالِم من غير عمل أسوأ من الفاسق، فكيف يكون النظر إليه عبادة؟ وهو لتـركه علمه هالك. وقد ورد أنّ أهل النار ليتأذّون من ريح العالِم التارك لعلمه[٢].

وعن الصادق عليه السلام في قول الله جلّ وعزّ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[٣] قال: يعني بالعلماء من صدّق قوله فعله، ومن لم يصدّق قوله فعله فليس بعالم[٤].

وعن سيّدنا أميرالمؤمنين عليه السلام: أيّها الناس إذا علمتم فاعملوا لعلّكم تهتدون، إنّ العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله، بل قـد رأيت أنّ

---

(١) بحار الأنوار ٧١: ٣٠٨.

(٢) أُصول الكافي ١: ٤٤ ح ١.

(٣) سورة فاطر: ٢٨.

(٤) مجمع البيان ٤: ٤٠٧.

الحجّة عليه أعظم والحسرة أدوم علىٰ هذا العالم المنسلخ من علمه منها علىٰ هذا الجاهل المتحيّر في جهله، وكلاهما حائر بائر[١].

وقال بعض أصحابنا: الفقه لغة العلم: إمّا مطلقاً، كما يفهم من ظاهر أقاويل أهل اللغة، أو العلم الحاصل عن استعمال فطنة ودقّة نظر، كما يفهم من كلام صاحب الكشّاف، ثمّ غلب علىٰ علم الشريعة بأنواعه، سواء تعلّق بالأعمال، أو بتهذيب الأخلاق، أو بالعقائد المفضية إليهما، لدقّة مسالكه، واحتياجه إلىٰ زيادة استعمال فطنة وتدقيق نظر.

وتدلّ علىٰ تلك الغلبة روايات:

منها: صحيحة أبان بن تغلب، قال: سئل أبوجعفر عليه السلام عن مسألة، فأجاب فيها، فقيل: إنّ الفقهاء لا يقولون هذا، فقال: يا ويحك وهل رأيت فقيهاً قطّ؟! إنّ الفقيه حقّ الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، المتمسّك بسنّة النبي صلى الله عليه وآله[٢].

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

وكذلك العلم غلب علىٰ علم الشريعة؛ لشرفه، ولأنّه هو العلم النافع، فكان العلم منحصر فيه، كما دلّت عليه الظواهر، مثل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[٣] حيث دلّ بمنطوقه علىٰ أنّ العلماء يخشون الله لعلمهم؛ لأنّ تعليق الحكم على الوصف يشعر بعلّيته، وبمفهومه علىٰ أنّ غير العلماء لا يخشون الله

---

(١) بحار الأنوار ٢: ٣٩ ح ٦٩.

(٢) أُصول الكافي ١: ٧٠ ح ٨.

(٣) سورة فاطر: ٢٨.

لجهلهم بالتقريب المذكور.

وأمّا الاصطلاح المستحدث، فلم يثبت في العلم كما ثبت في الفقه، وكأنّ الوجه فيه أنّ الفقه لمّا اعتبر في مفهومه لغة ثمّ عرفاً تدقيق النظر واستعمال الفطنة، خصّ بعلم الفروع بتلك المناسبة، لاحتياجه إلىٰ مزيد تدقيق واستعمال فطنة، بخلاف العلم فإنّه لم يعتبر ذلك في مفهومه لا لغةً ولا عرفاً. وأنت خبير بأنّ في الآية جعل العلم موجباً للخشية، ومعناه كما قيل: إنّ الخشية لا توجد بدون العلم، لا كلّما وجد العلم وجدت الخشية، ليلزم أنّ ما لا خشية فيه لا يكون علماً.

وقال الطبرسي رحمه الله: ومتىٰ قيل قد نرىٰ من العلماء من لا يخاف الله ويركب المعاصي، فالجواب أنّه لابدّ من أن يخافه مع العلم به، وإن كان ربما يؤثر المعصية عند غلبة الشهوة لعاجل اللذّة[1].

والظاهر من كلامه هذا أنّ العلم بالله لا ينفكّ عن الخشية له، كما أنّ الخشية له لا تنفكّ عن العلم به، فهما متلازمان، فكلّ ما تحقّق أحدهما تحقّق الآخر، كما أشار إليه الغزالي. ولمّا كان مدار الخشية علىٰ معرفة المخشي، كانت الخشية له تعالىٰ علىٰ حسب العلم بنعوت كماله وصفات جلاله، فمن كان أعلم به كان أخشىٰ له.

وفي الحديث: أعلمكم بالله أشدّكم خشية له[2].

هذا، وقال بعض الفضلاء: المراد بالعلم قريب ممّا يراد من الفقه، لا المعاني المصطلحة المستحدثة، كحصول الصورة، أو الصورة الحاصلة عند العقل، أو ملكة تقتدر بها علىٰ إدراكات جزئية وما أشبه ذلك، فإنّ العلماء ورثة الأنبياء، وليس

---

(١) مجمع البيان ٤: ٤٠٧.

(٢) نفس المصدر.

شيء من هذه المعاني ميراث الأنبياء.

أقول: قد سبق عن الصادق عليه السلام أنّه قال: إنّ الأنبياء إنّما أورثوا الأحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظّاً وافراً. وعلىٰ هذا فالمراد بالعلماء هم المحدّثون العاملون بها؛ لقوله عليه السلام في حديث آخر يعني بالعلماء من صدّق قوله فعله، ومن لم يصدّق قوله فعله فليس بعالِم.

ثمّ قال هذا الفاضل: وقد قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ فقد جعل العلم موجباً للخشية والخوف؛ لتعليق الحكم على الوصف، فجميع ما ارتسم في ذهنك من التصوّرات والتصديقات التي لا توجب لك الخشية والخوف وإن كانت في كمال الدقّة والغموض، فليست من العلم في شيء بمقتضى الآية الكريمة، بل هي جهل محض، بل الجهل خير منها. إنتهىٰ كلامه.

وفيه أنّ العلم عبارة عن انكشاف المعلوم على العالِم: إمّا بذاته، أو بصورته من غير أن يعتبر فيه إفادة الخشية وعدمها. نعم لو كان المعلوم ممّا له هيبة، فربما يوجب العلم به خشية وخوفاً إذا تصوّر من تلك الجهة.

والآية لا تدلّ علىٰ أنّ العلم بغير الله أيضاً يوجب الخشية حتّىٰ يلزم من انتفائها انتفاؤه، وإنّما تدلّ علىٰ أنّ العلم بالله وبصفاته يوجب ذلك، وهو كذلك، كما أشار إليه علي بن الحسين صلوات الله عليهما «سبحانك أخشىٰ خلقك لك أعلمهم بك»[1] وقال علي عليه السلام:

رأيت العلم علمين[2] فمسموع ومطبوع

---

(١) الصحيفة الكاملة السجّادية ص ٢٥٤، الدعاء: ٥٢.

(٢) في بعض الروايات: رأيت العقل عقلين «منه» وكذا في الديوان.

فـلا يـنفع مسـموع إذا لم يك مـطبوع
كـما لا تـنفع الشـمس وضوء العين ممنوع[١]

وهذا يدلّ علىٰ أنّ العلم يطلق على العلم بالشرعيات وهو المسموع، وعلى العلم بأُصول الدين وهو المطبوع، سواء أوجب الخشية أم لا.

وبالجملة العلم هو اليقين الذي لا يدخله احتمال، هذا هو الأصل فيه لغة وشرعاً وعرفاً، وكثيراً ما يطلق على الاعتقاد الراجح المستفاد من سند، سواء كان يقينياً أم ظنّياً.

ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾[٢] الآية، أراد الظنّ المتآخم للعلم لا العلم حقيقة، فإنّه غير ممكن، وعبّر عن الظنّ بالعلم إيذاناً بأنّه كهو في وجوب العمل به، فتأمّل.

وممّا قرّرناه يمكن أن يستفاد أنّ الجامع لعلمي الأُصول والفروع هو العالم الذي يكون النظر إلىٰ وجهه عبادة، والمتكفّل لذلك علمي الكلام والفقه، ولكلّ في زماننا هذا متعلّقات لا يتحصّل إلّا بها، فمن لم يحصلها فلا عبرة به ولا بعلمه.

والحاصل أنّ المراد بالعالِم هنا من يعلم الأُصول والفروع بالأدلّة التفصيلية التي يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشكوك والشبهات.

ولمّا كان كمال القسم العملي بالعمل، فمن لم يعمل به فكأنّه ليس بعالِم، ولذلك سلبوه عنه في الأخبار، وإلّا فهو عالِم ينتفع بعلمه في دفع شكوك المعاندين وشبهات الجاهلين، وإن لم ينتفع هو بهذا القسم لتركه العمل بمقتضاه كلاًّ أو بعضاً.

---

(١) ديوان الامام أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ص ٦١.

(٢) سورة الممتحنة: ١٠.

والأوّل بعيد بل غير واقع، والثاني لا ينفي كون النظر إليه عبادة، كيف ومداد العلماء يرجّح علىٰ دماء الشهداء، ولا أقلّ من أن يكون هذا غير مدفوع عنه بتركه بعض الأعمال، فتأمّل. فإن كان مع احتوائه على الأُصول والفروع عالماً بما خلاهنّ، كان فاضلاً، ويكون النظر إلىٰ وجهه أفضل وأكثر ثواباً.

روىٰ إبراهيم بن عبدالحميد، عن أبي‌الحسن موسىٰ عليه السلام، قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد، فإذا جماعة قد أطافوا برجل، فقال: ما هذا؟ فقيل: علّامة.

فقال: وما العلّامة؟ فقالوا له: أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها وأيّام الجاهلية والأشعار العربية.

قال: فقال النبي صلى الله عليه وآله: هذا علم لا يضرّ من جهله، ولا ينفع من علمه، ثمّ قال النبي صلى الله عليه وآله: إنّما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنّة قائمة، وما خلاهنّ فهو فضل[1]. ويستفاد منه أنّ العلم النافع بعد العلم بالأُصول هو هذه الثلاثة، فالأوّل هو العلم بالكتاب، والثاني هو العلم بالأحكام، والثالث إشارة إلى الأحاديث المنقولة عنهم عليهم السلام.

ولا يخفىٰ أنّ العلم بالأُصول أيضاً يستفاد من هذه الثلاثة، فتأمّل فمن علمها فهو العالم الذي يكون النظر إلىٰ وجهه عبادة، وفّقنا الله لذلك بمنّه.

وتمّ استنساخ وتحقيق هذه الرسالة في (٢١) محرّم الحرام سنة (١٤١١) هـ في مشهد مولانا الرضا عليه السلام، علىٰ يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم السبت (٦) ذي‌الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) أُصول الكافي ١: ٣٢ ح ١.

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

١٥

رسالة

في تفسير آية فاخلع نعليك إنّك بالواد المقدّس

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

في كتاب كمال الدين وتمام النعمة: بإسناده عن سعد بن عبدالله القمّي، أنّه سأل القائم عليه السلام عن مسائل، من جملتها أنّه قال: قلت: فأخبرني يابن رسول الله عن أمر الله تبارك وتعالىٰ لنبيه موسىٰ عليه السلام: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ﴾[1] فإنّ فقهاء الفريقين يزعمون أنّها كانت من إهاب الميتة.

فقال عليه السلام: من قال ذلك، فقد افترىٰ علىٰ موسىٰ عليه السلام، واستجهله في نبوّته؛ لأنّ الأمر فيها ما خلا من خطيئتين: إمّا أن تكون صلاة موسىٰ عليه السلام فيها جائزة، أو غير جائزة، فإن كانت صلاته جائزة، جاز له لبسها في تلك البقعة؛ إذ لم تكن مقدّسة مطهّرة بأقدس وأطهر من الصلاة، وإن كانت صلاته غير جائزة فيها، فقد أوجب علىٰ موسىٰ عليه السلام أنّه لم يعرف الحلال من الحرام، وما علم ما جاز فيه الصلاة وما لم يجز، وهذا كفر[2].

أقول: لا يخفىٰ ما في هاتين الملازمتين من النظر؛ لأنّ جواز الصلاة فيها لا

---

(١) سورة طه: ١٢.

(٢) كمال الدين للشيخ الصدوق ص ٤٦٠.

نسلّم أنّه يستلزم جواز لبسها في تلك البقعة المقدّسة لمكان الاحترام.

ألا يرىٰ أنّه يجوز لنا أن نصلّي في نعالنا هذه ولا ندخل بها المشاهد المقدّسة المطهّرة، بل نخلعها لنباشر تلك البقاع المتبرّكة بأقدامنا تبرّكاً واحتراماً، ولذلك قيل: إنّه عليه السلام أمر بخلع نعليه؛ لأنّ الحفوة تواضع وأدب، ولذلك طاف السلف حافّين.

وعلىٰ تقدير تسليم الاستلزام، فليس كلّما يجوز يفعل لمكان الاحترام.

قيل: إنّه عليه السلام أُمر بخلع نعليه، فإنّ بساط الحقّ لا يوطأ بنعلين.

مع أنّ عدم جوازها فيها لا يستلزم عدم جواز لبسهما مطلقاً؛ إذ ليس كلّما لا تجوز الصلاة فيه لا يجوز لبسه؛ لجواز لبسه في غيرها، وفي غير تلك البقعة المباركة، ولذا أمر عليه السلام بخلعها فيها احتراماً.

فظهر أنّه لا يلزم من عدم جوازها فيها عدم معرفته عليه السلام الحلال من الحرام، فالملازمة ممنوعة، والسند ما مرّ.

وبالجملة فللخصم وهو عامّة العامّة ـ فإنّ ذلك كان مذهباً لهم ـ أن يختار هذا الشقّ الثاني، ويمنع الملازمة.

ويقول: إنّه عليه السلام كان عارف الحلال من الحرام، وعالماً بأنّه لا تجوز الصلاة فيهما، وكان يخلعهما في حالها، إلّا أنّه كان يلبسهما في غيرها، فلمّا وصل إلىٰ تلك الوادي وكانت مقدّسة أُمر بخلعهما؛ ليباشر الوادي بقدميه تبرّكاً واحتراماً، والصلاة في إهاب الميتة بعد دبغه وإن جازت علىٰ مذهب الخصم إلّا أنّ المانع لا مذهب له.

نعم لا تجوز الصلاة بل الانتفاع مطلقاً بإهابها وإن دبغ علىٰ مذهبه عليه السلام ومذهب شيعته، وهذا كلام آخر لا يكون حجّة عليهم، وهو عليه السلام في صدد الاحتجاج عليهم، فتأمّل.

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

قال: إنّ موسىٰ عليه السلام ناجىٰ ربّه بالوادي المقدّس، فقال: يا ربّ إنّي قد أخلصت لك المحبّة منّي، وغسلت قلبي عمّن سواك، وكان شديد المحبّة لأهله، فقال الله تبارك وتعالىٰ: ﴿فاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ أي: انزع حبّ أهلك من قلبك إن كانت محبّتك لي خالصة، وقلبك من الميل إلىٰ من سواي مغسولاً[١]. إنتهىٰ.

وبين شدّة محبّته لأهله وإخلاصها لله وغسله قلبه عمّا سواه منافرة، والتعبير عن نزع حبّ الأهل بخلع النعلين بصيغة التثنية بعيد.

وفي معاني الأخبار: اخلع نعليك أي: ارفع خوفك، يعني: خوفه من ضياع أهله، وقد خلّفها تمخّض، وخوفه من فرعون، ثمّ قال: وروي أنّ نعليه كانتا من جلد حمار ميت[٢].

وقيل: فاخلع نعليك أي: فرّغ قلبك عن ذكر الدارين.

وقيل: معناه فرّغ قلبك من الأهل والمال.

وفي الفقيه: سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ لموسىٰ عليه السلام: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً﴾ قال: كانتا من جلد حمار ميت[٣].

وكان ذلك مذهباً للعامّة، فتكلّم عنه بما يوافقهم للتقية، وفي قوله «غسلت قلبي عمّن سواك» دلالة علىٰ أنّه كان فيه سواه ولكنّه غسله عنه.

وهذا دون ما نقل عن سيّدنا أميرالمؤمنين سلام الله عليه أنّه قال في جواب

---

(١) كمال الدين ص ٤٦٠.

(٢) معاني الأخبار ص ٥٠، وعلل الشرائع ص ٦٦. روى في كتاب علل الشرائع هذين الحديثين أعني كونهما من جلد حمار ميت، وقوله «أي ارفع خوفيك» مسندين عن الصادق عليه السلام «منه» وراجع البحار ١٣: ٦٤.

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

أعرابي سأله بقوله: بم نلت ما نلت من المنزلة والزلفىٰ؟: قعدت علىٰ باب قلبي، فلم أدع أن يدخله سوى الله[١].

صلّى الله عليه، وعلىٰ من انتسب إليه.

وتمّ استنساخ وتحقيق وتصحيح هذه الرسالة في (٢١) محرّم الحرام سنة (١٤١١) هـ في مشهد مولانا الرضا عليه السلام علىٰ يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم السبت (٦) ذي الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) لم أظفر عليه في مظانّه.

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

١٦

رسالة

في تعيين ليلة القدر

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله الذي جعل ليلة من السنة خيراً من ألف شهر، والصلاة علىٰ محمّد وآله الذين تنزّل الملائكة والروح عليهم ليلة القدر، بإذن ربّهم من كلّ أمر، سلام هي حتّىٰ مطلع الفجر.

وبعد: فإنّي كنت وأنا العبد الضعيف النحيف الفاني **محمّد بن الحسين المشتهر بإسماعيل المازندراني** في الليلة الثانية من الشهر الثالث من شهور السنة الثلاثة والستّين والمائة فوق الألف من الهجرة النبوية المصطفوية عليه وعلىٰ آله ألف سلام وألف تحية، في دار ضيافة لنا في صحبة جمع من الأصحاب.

فسألني خلال الصحبة والاختلاط بعض الأحباب عن اختلاف ليلة القدر بالنسبة إلىٰ سكّان المساكن الشرقية والغربية، وقال: في أيّة ليلة منها تنزل الملائكة والروح على الإمام عليه السلام؟ وأيّتها يكون العمل الصالح فيها خيراً من ألف شهر؟

فأجبته على الفور بإلهام من الله تبارك وتعالىٰ بما سنذكره في تلك العجالة، فبعد ما تأمّلت فيه ألفيته مطابقاً للأمر نفسه، فأردت إيراده في هذه الرسالة ليكون تذكرة له دام عزّه، وتبصرة لغيره.

فأقول: وبالله التوفيق ظاهر أكثر الأخبار[1] الواردة في طريقنا يفيد أنّ ليلة

---

(١) إنّما قال أكثر الأخبار؛ لأنّ بعضها يفيد انحصارها في ليلتين إحدىٰ وعشرين، أو

القدر النازل فيها الملائكة على الإمام عليه السلام في بقعة هو فيها غير خارجة عن إحدىٰ تلك الليالي الثلاث: ليلة تسع عشرة، ليلة إحدىٰ وعشرين، ليلة ثلاث وعشرين. وإنّما وردت مبهمة غير معيّنة عندنا، وإن كانت معيّنة عنده عليه السلام.

كما يدلّ عليه ما في بصائر الدرجات: عن أبي الهذيل، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: يا أبا الهذيل إنّا لا يخفىٰ علينا ليلة القدر، إنّ الملائكة يطوفون بنا فيها[١].

لضرب من المصلحة، كساعة الاجابة، واسم الأعظم، ونحوهما، ولكن تلك الليلة الواحدة بناءً علىٰ ما ثبت من كروية الأرض وعليها فقهاؤنا تتعدّد في سنة واحدة بتعدّد البلدان والبقاع شرقية وغربية، كما أنّ رؤية الهلال والعيد وغير ذلك أيضاً كذلك.

لذلك قال الفاضل العلّامة في التذكرة: إنّ الأرض كرة، فجاز أن يرى الهلال في بلد ولا يظهر في آخر؛ لأنّ حدبة[٢] الأرض مانعة لرؤيته[٣]، وقد رصد ذلك أهل المعرفة، وشوهد بالعيان خفاء بعض الكواكب الغربية[٤] لمن جدّ في السير نحو المشرق وبالعكس[٥].

أقول: فيختلف بذلك، أي: باختلاف البلدان في طلوع الكواكب وغروبها ليلة

ثلاث وعشرين، بل يفيد بعضها انحصارها في ليلة ثلاث وعشرين، وإنّ فيها أُنزل القرآن، ولا شكّ أنّ نزوله كان في ليلة القدر؛ لقوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ «منه».

(١) بصائر الدرجات ص ٢٢١ ح ٥.

(٢) الحدبة: ما أشرف من الأرض وغلظ وارتفع.

(٣) في التذكرة: من رؤيته.

(٤) في التذكرة: القريبة.

(٥) تذكرة الفقهاء ٦: ١٢٣.

القدر فيها، فربّ بلدة تكون ليلة القدر فيها مثلاً ليلة الجمعة، وهي في بلد آخر إنّما تكون في ليلة الخميس، وهكذا، وتكون كلّ ليلة من تلك الليالي ليلة القدر شرعاً، ويكون العمل الصالح فيها من الصلاة والزكاة وأنواع الخير في تلك البقاع خيراً من العمل في ألف شهر ليس فيها ليلة القدر، إلىٰ غير ذلك من أحكام تلك الليلة المباركة، فمن أحياها في أيّة بقعة من تلك البقاع، وعمل فيها أعمالها ، فقد أدركها وفاز بما وعده الشارع .

ويمكن أن يتّفق لشخص أن يدركها في سنة واحدة في بقعتين أو أكثر، ويفوز بثوابها، وذلك مثل العيد، فإنّه أيضاً يتعدّد بتعدّد البلدان شرقاً وغرباً، ويكون كلّ عيد من تلك الأعياد عيداً شرعياً، يترتّب على الأعمال الواقعة فيها ليلاً ونهاراً ثوابها. وبالجملة ليلة القدر النازل فيها الملائكة على الإمام عليه السلام في أرض هو فيها، وإن كانت في كلّ سنة واحدة بالعدد، إلّا أنّ ليلة القدر التي يكون العمل الصالح فيها خيراً من العمل في ألف شهر بالنظر إلىٰ سكّان تلك البقاع الشرقية والغربية متعدّدة بتعدّد تلك البقاع التي يرى الهلال في بعضها دون بعضه .

فكلّ بلد غربي بعد عن الشرقي بألف ميل يتأخّر غروبه عن غروب الشرقي بساعة، فرؤية الهلال في أحدهما دون الآخر لا مانع منه، وعليه يتفرّع تعدّد ليلة القدر واختلافها بالنسبة إلى المساكن الشرقية والغربية، وكلّها ليلة القدر الشرعية؛ لأنّ تخصيصها ببلد دون بلد غير معلوم ولا مفهوم من الأخبار، بل الظاهر منها خلافه. إلّا أنّ نزول الملائكة على الإمام عليه السلام في واحدة منها، ويمكن أن يكون في كلّ منها، بأن يكون عليه السلام في كلّ ليلة من تلك الليالي في بقعة من تلك البقاع بطيّ الأرض ونحوه، ليدرك ثواب عمل تلك الليلة، فتتعدّد 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 كلّ ليلة من تلك الليالي القدر، بأن يعرضوا عليه في كلّ ليلة ما يتعلّق بأحوال سكّان البلدة التي تلك الليلة ليلة قدرهم، فإنّ نزول الملائكة عليه في ليلة القدر أعمّ من أن تكون ليلة قدره أو ليلة قدرهم، كما يستفاد من الآية، فإنّ المفهوم منها أنّ الملائكة والروح تتنزّل في ليلة القدر علىٰ إمام الزمان، وهو يعمّ الليلتين معاً ولا يخفىٰ.

وعلىٰ هذا فكلّ من تلك الليالي مصداق ليلة القدر النازل فيها الملائكة على الإمام عليه السلام بما يكون من السنة إلى السنة، فتأمّل.

نعم ليلة القدر التي نزل فيها القرآن جملة إلى السماء الدنيا، كما هو ظاهر ﴿إنّا أنزلناه في ليلة القدر﴾ وقد وردت فيه عدّة أخبار واحدة بالعدد لا تعدّد فيها، ولكنّها لا يعلم أنّها كانت ليلة قدر سكّان أيّة بلدة. وعلىٰ هذا فلابدّ من الاستخدام في ضمير «فيها» في قوله: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا﴾ فتدبّر.

والحاصل أنّ تعدّد ليلة القدر في سنة واحدة بالنسبة إلىٰ أهل المساكن الشرقية والغربية، ونزول الملائكة في كلّ منها على الإمام بأحكام أهل تلك المساكن، وكون العمل الصالح في كلّ منها خيراً من العمل في ألف شهر، ممّا لا مانع منه لا عقلاً ولا نقلاً.

بل الواقع كذلك؛ لأنّ من ضروريات مذهب أهل البيت عليهم السلام بقاء ليلة القدر إلىٰ يوم القيامة، ولا شكّ في اختلافها باختلاف البلدان، وقد سبق أنّ تخصيصها ببعضها دون بعض لا وجه له؛ إذ لا دليل عليه، وخاصّة بالاضافة إلى الأعمال، فإنّهم عليهم السلام قد رغّبوا الناس بالاشتغال فيها بالصلاة والدعاء والمسألة ليدركوا فضلها وما أُعدّ للعمل فيها، ولم يخصّوها في شيء من الأخبار فيما علمناه ببلد

دون بلد، وترك التخصيص والتفصيل دليل العموم، وهو ظاهر.

ثمّ إنّي بعد ما أجبته زاد الله عمره الشريف في ذلك المجلس المنيف بما سبق من الجواب، رجعت إلىٰ كتب الأصحاب، فوجدت فيها بعد التصفّح والتتبّع ما يشيّد أركان ما قلناه.

قال بعض الأفاضل المتأخرين ناقلاً عن مجمع البيان[١]: اختلفوا في تحقيق استمرارها وعدمه، فذهب قوم إلىٰ أنّها كانت علىٰ عهد رسول الله ﷺ ثمّ رفعت، وقال آخرون: لم ترفع بل هي إلىٰ يوم القيامة، إلىٰ أن قال: وجمهور العلماء علىٰ أنّها في شهر رمضان في كلّ سنة. إنتهىٰ.

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

ثمّ قال: ولا خلاف بين أصحابنا في انحصارها في ليلة تسعة عشر منه وإحدىٰ وعشرين وثلاث وعشرين، إلّا من الشيخ رحمه الله، فإنّه نقل الإجماع عنه في التبيان[٢] علىٰ أنّها في فرادى العشر الأواخر منه تتنزّل الملائكة والروح فيها بإذن ربّهم علىٰ إمام الزمان، فيعرضون عليه كلّما قدّر في كلّ تلك السنة يسلّمون عليه وعلىٰ أوليائه من أوّل الليل إلىٰ مطلع الفجر، والأخبار مستفيضة بذلك.

ثمّ قال: بقي هنا إشكال، هو أنّه ربما تختلف باختلاف الأهلّة المختلفة باختلاف الأقاليم، فلا تعرف.

أقول: عدم كونها معروفة لا يدلّ علىٰ عدمها، مع أنّها معروفة للإمام الذي تنزل عليه الملائكة والروح فيها، نعم يرد الإشكال على العمل فيها مع عدم الجزم بها،

---

(١) مجمع البيان ٥: ٥١٨.

(٢) التبيان ١٠: ٣٨٥.

ولكن سيأتي ما يدلّ علىٰ جواز العمل المعيّن لوقت من غير جزم بوجوده، فيجوز مثلاً أن يغتسل بنية ليلة القدر مع عدم جزمه بوجودها، وهكذا في سائر الأعمال المتعلّقة بتلك الليلة، فلا يشترط الجزم في النية، ولهذا جاز الترديد فيها ليلة الشكّ.

وأمّا الثواب الموعود من الشارع لذلك العمل، فهو يترتّب عليه؛ لأنّه وعده عليه ذلك الثواب، ولم يعيّن له الوقت علىٰ وجه يتمكّن من الجزم به، فإذا عمل ذلك العمل المعيّن لوقت من غير جزم بوجوده يجب عليه أن يثيبه، وإلّا لكان ظالماً؛ لأنّه بذل جهده في تحصيل العلم بذلك الوقت ولم يحصل، ومع ذلك فهو مخاطب بالعمل فيه، فإذا عمل وجبت إثابته.

وإليه أشار المستشكل بقوله: وأُجيب عنه بأجوبة، منها: أن يكون المدار علىٰ بلد الإمام في نزول الملائكة والروح، ويكون للآخرين ثواب عبادة ليلة القدر إذا عبدوا الليلة الأُخرىٰ.

أقول: فإن قلت: لو كانت عبادة الليلة الأُخرىٰ وإن لم تكن ليلة القدر، قائمة مقام عبادة ليلة القدر في بلد الإمام، فأيّ وجه للأمر بعبادة ثلاث ليال متفرّقة؟

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

ثمّ قال: ومنها أن يكون الإمام في كلّ ليلة في إقليم، فتنزل الملائكة في الليلتين معاً. الثالث: أن يكون الإمام في بلدة لكن تنزل عليه الملائكة في كلّ ليلة بأحوال أصحاب البلدة التي تلك الليلة ليلة قدرهم. إنتهىٰ.

أقول: اختلاف الأقاليم لا مدخل له في اختلاف الأهلّة؛ لأنّه باعتبار عرضها، واختلاف الأهلّة إنّما هو باعتبار طولها، كما أومأنا إليه، وطول كلّ إقليم من المغرب إلى المشرق، فالبلد المغربي جاز أن يرىٰ فيه الهلال، ولا يرىٰ في البلد

المشرقي؛ لأنّ حدبة الأرض مانعة لرؤيته، ولأنّ غروبه في الأوّل بعد غروبه في الثاني بساعة مثلاً، فيخرج بقدرها عن تحت الشعاع، فيكون ممكن الرؤية في هذا البلد دون ذاك، فكلّما كان البلد أغرب كانت رؤية الهلال فيه أمكن وأقرب.

وبالجملة اختلاف الأهلّة إنّما هو باختلاف البلدان شرقية وغربية، فكلّ بلد غربي بعد عن بلد آخر شرقي بألف ميل يتأخّر غروبه عن غروب الشرقي بساعة، فيتحقّق بذلك اختلاف المطالع.

كما أشار إليه فخر المحقّقين في الايضاح بقوله: الأقرب أنّ الأرض كروية؛ لأنّ الكواكب تطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعها في المساكن الغربية، وكذا في الغروب، فكلّ بلد غربي بعد عن الشرقي بألف ميل يتأخّر غروبه عن غروب الشرقي بساعة واحدة.

وإنّما عرفنا ذلك بإرصاد الكسوفات القمرية، حيث ابتدأت في ساعات أقلّ من ساعات بلدنا في المساكن الغربية، وأكثر من ساعات بلدنا في المساكن الشرقية، فعرفنا أنّ غروب الشمس في المساكن الشرقية قبل غروبها في بلدنا، وغروبها في المساكن الغربية بعد غروبها في بلدنا.

ولو كانت الأرض مسطّحة لكان الطلوع والغروب في جميع المواضع في وقت واحد، ولأنّ السائر علىٰ خطّ من خطوط نصف النهار على الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي وانخفاض الجنوبي وبالعكس[1]. إنتهىٰ.

وممّا حرّرناه ظهر أنّ قوله «ومنها أن يكون الإمام في كلّ ليلة في إقليم» ليس في محلّه، بل ينبغي أن يقال: إنّه يكون في كل ليلة من تلك الليالي في بلد من

---

(١) الإيضاح ١: ٢٥٢.

البلدان، فتنزل عليه الملائكة بأحوال سكّان ذلك البلد؛ إذ ربما تختلف ليلة القدر علىٰ أهل إقليم واحد باختلاف بلدانهم شرقية وغربية، فيختلف عليهم الأهلّة، ويتبعه اختلاف ليلة القدر، فتأمّل.

فصل

فإن قلت: أهل البلد الذي فيه صاحب هذا العصر والزمان مع علمه بليلة القدر بعينها هل يطلبونها في ثلاث ليالٍ أم في ليلة واحدة لإعلامه إيّاهم بها؟

قلت: يحتمل الأمرين، والظاهر هو الأوّل؛ لأنّ أئمّتنا السابقين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ كانوا يعلمونها بعينها، كما سبق في حديث أبي الهذيل، ومع ذلك كانوا يأمرون أصحابهم بطلبها في ليلتين أو ثلاث ليال.

قال عبدالواحد بن المختار الأنصاري: سألت أباجعفر عليه السلام عن ليلة القدر، قال: في ليلتين: ليلة ثلاث وعشرين، وإحدىٰ وعشرين، فقلت: أفرد لي إحداهما، فقال: وما عليك أن تعمل في ليلتين هي إحداهما[1].

ولعلّ الوجه في إخفائها ما أشار إليه في مجمع البيان بقوله: والفائدة في إخفاء هذه الليلة أن يجتهد الناس في العبادة، ويحيوا جميع ليالي رمضان طمعاً في إدراكها، كما أنّ الله سبحانه أخفى الصلاة الوسطىٰ في الصلوات الخمس، واسمه الأعظم في الأسماء، وساعة الإجابة في ساعات الجمعة[2].

وقال مولانا أحمد الأردبيلي رحمه الله في آيات أحكامه في ذيل كريمة: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ قيل: هي مخفية مثل ليلة القدر وساعة الإجابة

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٣٦٠.

(٢) مجمع البيان ٥: ٥٢٠.

واسم الأعظم، لأن يهتّموا بالكلّ غاية الاهتمام، ويدركوا الفضيلة في الكلّ، فهي تدلّ علىٰ جواز العمل المعيّن لوقت من غير جزم بوجوده، مثل عمل ليلة القدر والعيد وأوّل رجب وغيرها مع عدم ثبوت الهلال، وقد صرّح بذلك في الأخبار، فلا يشترط الجزم في النية، ولهذا جاز الترديد فيها ليلة الشكّ، فافهم[1].

أقول: ولعلّه إشارة إلىٰ أنّ الشكّ هنا في المنوي لا في النية، أو إلىٰ أنّ العمل الذي يتعلّق بوقت خاصّ لا يمكن الحكم بجواز فعله في وقت آخر، ألا يرىٰ أنّ صلاة العيد لا تجوز إلّا في يوم ثبت كونه عيداً شرعاً.

وما يظهر من عمل أربع ليال عند اشتباه ليلة القدر، لا يدلّ علىٰ عموم الحكم عند الاشتباه؛ إذ لا يلزم من تجويز أمر في مادّة، أو موادّ مخصوصة لعلّة بخصوصها تجويز مثله في غير تلك المادّة إلّا بالقياس، ولا نقول به.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ حديث الأنصاري صريح في انحصار ليلة القدر في تينك الليلتين: ليلة ثلاث وعشرين، وإحدىٰ وعشرين، وإنّ من عمل فيهما في أيّة بقعة من تلك البقاع، فقد أدركها بحقيقتها الفاضلة لا بمجرّد ثواب عبادتها؛ إذ لا يفهم منه اختصاصها ببلد دون بلد.

فيستفاد منه ضعف الجواب الأوّل، وقوّة الجوابين الأخيرين، فيكون الإمام عليه السلام في كلّ 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 عبدالله عليه السلام، فقال أبوبصير: جعلت فداك الليلة التي يرجىٰ فيها ما يرجىٰ، فقال: في إحدىٰ وعشرين

---

(١) زبدة البيان ص ٤٩.

أو ثلاث وعشرين، قال: فإن لم أقو علىٰ كلتيهما، فقال: ما أيسر ليلتين فيما تطلب.

قلت: فربما رأينا الهلال عندنا، وجاءنا من يخبرنا بخلاف ذلك من أرض أُخرىٰ، فقال: ما أيسر أربع ليال تطلبها فيها، قلت: جعلت فداك ليلة ثلاث وعشرين ليلة الجهني؟ فقال: إنّ ذلك ليقال.

فقلت: جعلت فداك إنّ سليمان بن خالد روىٰ في تسع عشرة يكتب وفد الحاج، فقال لي: يا أبامحمّد وفد الحاج يكتب في ليلة القدر والمنايا والبلايا وما يكون إلىٰ مثلها [في قابل] فاطلبها في ليلة إحدىٰ وثلاث، وصلّ في كلّ واحد منهما مائة ركعة، وأحيهما إن استطعت إلى النور، واغتسل فيهما.

قال: قلت: فإن لم أقدر علىٰ ذلك وأنا قائم، قال: فصلّ وأنت جالس، قلت: فإن لم أستطع، قال: فعلىٰ فراشك، لا عليك أن تكتحل أوّل الليل بشيء من النوم، إنّ أبواب السماء تفتح في رمضان، وتصفد الشياطين، وتقبل أعمال المؤمنين، نعم الشهر رمضان، كان يسمّىٰ علىٰ عهد رسول الله ﷺ المرزوق[1].

أقول: يستفاد من هذا الحديث أنّ من طلبها في أيّ بلد من تلك البلاد الشرقية والغربية في ليلة إحدىٰ وثلاث يدركها بحقيقتها، لا بمجرّد أن يكون له ثواب عبادتها، كما قيل وقد سبق، وإلّا فأيّة حاجة له إلىٰ طلبها في أربع ليال عند الاشتباه والاختلاف في رؤية الهلال، لولا أنّه يطلبها ليدركها بحقيقتها الفاضلة.

فيستفاد منه أنّ الإمام عليه السلام في كلّ ليلة من تلك الليالي في بلد من تلك البلاد، فتنزل عليه الملائكة بأحكامها، أو هو في بلدته ولكنّها تنزل عليه في كلّ ليلة بأحوال سكّان بلدة تلك الليلة ليلة قدرهم.

---

(١) فروع الكافي ٤: ١٥٦ ـ ١٥٧ ح ٢.

وعلى التقديرين، فأهل كلّ بلدة من تلك البلاد يدركونها بحقيقتها الفاضلة إذا طلبوها في ليلة إحدىٰ وثلاث، وإذاً فالمعتمد هو أحد الجوابين الأخيرين، أو كلاهما، فتأمّل.

فصل
في ما يدلّ على استمرارها إلىٰ يوم القيامة

في مجمع البيان: وذكر عطاء، عن ابن عبّاس، قال: ذكر لرسول الله ﷺ رجل من بني إسرائيل أنّه حمل السلاح علىٰ عاتقه في سبيل الله ألف شهر، فعجب من ذلك رسول الله ﷺ عجباً شديداً، وتمنّىٰ أن يكون ذلك في أُمّته.

فقال: يا ربّ جعلت أُمّتي أقصر الناس أعماراً، وأقلّها أعمالاً، فأعطاه الله ليلة القدر، وقال: ليلة القدر[1] خير من ألف شهر الذي حمل الإسرائيلي [السلاح] في سبيل الله لك ولأُمّتك من بعدك إلىٰ يوم القيامة[2].

وفيه: وجاءت الرواية عن أبي ذرّ، قال: قلت: يا رسول الله ليلة القدر هي شيء تكون علىٰ عهد الأنبياء ينزل فيها، فإذا قبضوا رفعت؟ قال: لا، بل هي إلىٰ يوم القيامة[3].

وفي الكافي: عن داود بن فرقد، قال: حدّثني يعقوب، قال: سمعت رجلاً يسأل أبا عبدالله عليه السلام عن ليلة القدر، فقال: أخبرني عن ليلة القدر كانت أو تكون في كلّ

---

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

(٢) مجمع البيان ٥: ٥٢٠.

(٣) مجمع البيان ٥: ٥١٨.

عام؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: لو رفعت ليلة القدر لرفع[١] القرآن[٢].

وفيه: عن حمران، أنّه سأل أباجعفر عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ قال: نعم ليلة القدر، وهي في كلّ سنة في شهر رمضان في العشر الأواخر. الحديث[٣].

وفيه: عن أبي جعفر الثاني عليه السلام، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: كان علي بن الحسين عليهما السلام يقول: إنّا أنزلناه في ليلة القدر، صدق الله عزّوجلّ أنزل القرآن في ليلة القدر، إلىٰ أن قال: ثمّ قال في بعض كتابه: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾[٤] في إنّا أنزلناه في ليلة القدر.

وقال في بعض كتابه: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللهُ الشَّاكِرِينَ﴾[٥].

---

(١) لأنّ رفعها برفع العترة الطاهرة؛ إذ فيها تنزل الملائكة والروح علىٰ واحد منهم، ورفعهم يستلزم رفع القرآن؛ لأنّهما لن يفترقا حتّىٰ يردا علىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله الحوض، فبقاؤها واستمرارها إلىٰ يوم القيامة أدلّ دليل علىٰ أنّ في كلّ عصر من الأعصار لابدّ من وجود واحد منهم حتّىٰ تنزل عليه الملائكة والروح فيها، ولذلك أنكرها العامّة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، كما سيشير إليه سيّد الساجدين صلوات الله عليه وعلىٰ آبائه وأبنائه المعصومين «منه».

(٢) فروع الكافي ٤: ١٥٨ ح ٧.

(٣) فروع الكافي ٤: ١٥٧ ح ٦.

(٤) سورة الأنفال: ٢٥.

(٥) سورة آل عمران: ١٣٨.

يقول في الآية الأُولىٰ: وإنّ محمّداً حين يموت يقول أهل الخلاف: لأمر الله عزّوجلّ مضت ليلة القدر مع رسول الله ﷺ، فهذه فتنة أصابتهم خاصّة، وبهذا ارتدّوا علىٰ أعقابهم؛ لأنّهم إن قالوا لم تذهب، فلابدّ أن يكون لله عزّوجلّ فيها أمر، وإذا أقرّوا بالأمر لم يكن له من صاحب بدّ[١].

والأخبار فيه أكثر من أن يعدّ.

فصل

في نبذة من الأخبار التي أشار إليها الشيخ في التبيان

فمنها: ما في مجمع البيان، عن أبي‌بكرة، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إلتمسوها في العشر الأواخر في تسع بقين، أو سبع بقين، أو خمس بقين، أو ثلاث بقين، أو آخر ليلة[٢].

وروىٰ مرفوعاً عن النبي ﷺ، قال: إلتمسوها في العشر الأواخر من رمضان[٣].

قال أبوسعيد الخدري: قال رسول الله ﷺ: رأيت هذه الليلة ثمّ أنسيتها، ورأيتني أسجد في ماء وطين، فالتمسوها في العشر الأواخر، والتمسوها في كلّ وتر.

قال: فأبصرت عيناي رسول الله ﷺ انصرف وعلىٰ جبهته وأنفه أثر الماء والطين من صبيحة إحدىٰ وعشرين، أورده البخاري في الصحيح[٤].

---

(١) أُصول الكافي ١: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٢) مجمع البيان ٥: ٥٢٠.

(٣) مجمع البيان ٥: ٥١٨.

(٤) مجمع البيان ٥: ٥١٨ ـ ٥١٩.

وعن عمر بن الخطّاب أنّه قال لأصحاب رسول الله ﷺ: قد علمتم أنّ رسول الله قال في ليلة القدر: أُطلبوها في العشر الأواخر وتراً[١].

هذا ما ورد في طرقهم، وظاهره يدلّ علىٰ بقائها بعد رسول الله ﷺ، فتأمّل.

وأمّا الواردة في طريقنا، فمستفيضة كما قال الشيخ رحمه الله.

ويظهر من تلك الأخبار أنّ كلّ وتر من تلك الأوتار يحتمل أن يكون ليلة القدر، فينبغي علىٰ ما ذهب إليه الشيخ في التبيان[٢] إحياؤها بالأعمال المقرّرة في ليلة القدر، رجاء أن يدرك ثواب عبادتها. والله المستعان وعليه التكلان.

فصل

[معنىٰ ليلة القدر]

اختلف العلماء في معنىٰ هذا الاسم، فقيل: سمّيت ليلة القدر؛ لأنّها الليلة التي يحكم الله فيها ويقضي بما يكون في السنة بأجمعها من كلّ أمر، وهي الليلة المباركة في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾[٣] لأنّ الله تعالىٰ ينزل فيها الخير والبركة والمغفرة.

أقول: ويدلّ علىٰ صحّة هذا القول[٤] أخبار كثيرة.

منها: ما في الكافي، في حسنة حمران، أنّه سأل أباجعفر عليه السلام عن قول الله تعالىٰ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ قال: نعم ليلة القدر، وهي في كلّ سنة في شهر رمضان

---

(١) مجمع البيان ٥: ٥١٩.

(٢) التبيان ١٠: ٣٨٥.

(٣) الدخان: ٣.

(٤) إشارة إلىٰ ترجيح هذا الوجه من جملة وجوه التسمية «منه».

في العشر الأواخر، فلم ينزل القرآن إلّا في ليلة القدر، قال الله تعالىٰ: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾[١] قال: يقدّر في ليلة القدر كلّ شيء يكون في تلك السنة إلىٰ مثلها من قابل، خير وشرّ، وطاعة ومعصية، ومولود، وأجل ورزق، فما قدّر في تلك الليلة فهو المحتوم، ولله تعالىٰ فيه المشيئة. الحديث[٢].

وفي رواية أُخرىٰ: وفيه ـ أي: في شهر رمضان ـ رأس السنة يقدّر فيها ما يكون في السنة من خير أو شرّ، أو مضرّة أو منفعة، أو رزق أو أجل، ولذلك سمّيت ليلة القدر[٣].

وقيل: لأنّ للطاعات فيها قدراً عظيماً وثواباً جزيلاً.

وقيل: سمّيت ليلة القدر؛ لأنّه أنزل فيها كتاب ذو قدر إلىٰ رسول ذي قدر لأجل أُمّة ذات قدر علىٰ يدي ملك ذي قدر. وقيل: لأنّ الله قدّر فيها القرآن.

وقيل: سمّيت بذلك؛ لأنّ الأرض تضيق فيها بالملائكة، من قوله: ﴿فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ﴾[٤] وهو منقول عن الخليل بن أحمد رحمه الله[٥].

فصل
في شرف ليلة القدر

روي عن ابن عبّاس، عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث طويل، وفيه: فإذا كانت ليلة

---

(١) سورة الدخان: ٤.

(٢) فروع الكافي ٤: ١٥٧ ـ ١٥٨.

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

(٤) سورة الفجر: ١٦.

(٥) مجمع البحرين ٣: ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

القدر يأمر الله تبارك وتعالىٰ جبرئيل عليه السلام فيهبط في كبكبة[١] من الملائكة ومعهم لواء أخضر، فيركّز اللواء علىٰ ظهر الكعبة وله ستمائة جناح، منها جناحان لا ينتشر إلّا في ليلة القدر.

قال: فينشرهما في تلك الليلة، فيجاوزان المشرق[٢] والمغرب، ويبثّ جبرئيل الملائكة في هذه الأُمّة، فيسلّمون علىٰ كلّ قاعد وقائم ومصلّ وذاكر، ويصافحونهم، ويؤمّنون علىٰ دعائهم حتّىٰ يطلع الفجر، فإذا طلع الفجر نادىٰ جبرئيل عليه السلام معشر الملائكة: الرحيل الرحيل.

فيقولون: يا جبرئيل ما صنع الله تعالىٰ في حوائج المؤمنين من أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله؟ فيقول: إنّ الله عزّوجلّ نظر إليهم هذه الليلة، فعفىٰ عنهم وغفر لهم إلّا أربعة.

فقيل لرسول الله صلى الله عليه وآله: من هذه الأربعة؟ قال: رجل مات مدمن خمر، وعاق لوالديه، وقاطع رحم، ومشاحن.

قيل: يا رسول الله وما المشاحن؟ قال: الصارم[٣].

وتمّ استنساخ وتحقيق هذه الرسالة في (٢٢) محرّم الحرام سنة (١٤١١) هـ في مشهد مولانا الرضا عليه السلام، على يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم السبت (٦) ذي‌الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) الكبكبة: بالكسر وبالضمّ الجماعة «منه».

(٢) ذكر جلال الدين محمّد في شرح الهياكل في هيكل النبوّات: أنّ سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله رأىٰ جبرئيل كثيراً، وأخبر منه أنّه في صورته، ورآه كأنّه طبق في الخافقين «منه».

(٣) تفسير نور الثقلين ٥: ٦١٤ ح ١٣، وفي آخره: الصارمة. وبحار الأنوار ٩٦: ٣٣٨ ـ ٣٣٩ و ص ٣٥١ ح ٢٢، والأمالي للشيخ المفيد ص ٢٢٩.

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

١٧

التعليقة

على أجوبة المسائل المهنائيّة

للعلامة المحقّق محمّد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيّد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

بعد حمد الله مفيض الوجود، والصلاة علىٰ صاحب المقام المحمود، وآله معادن الإحسان والكرم والجود.

يقول العبد الضعيف النحيف الجاني **محمّد بن الحسين المدعوّ بإسماعيل المازندراني** سترت عيوبه وغفرت ذنوبه: هذه تعليقات علّقتها علىٰ هذه الأسئلة والأجوبة، وتنبيهات نبّهت عليها لأرباب العقول والأفئدة، راجياً من الله الغفران، ومنهم الإحسان بإصلاح ما فيه من السهو والنسيان، فمن عثر بهما وأصلح فأجره على الله، إنّ الله لا يضيع أجر المحسنين.

قال آية الله العلّامة في جواب من سأله عن المؤمن، هل يجوز أن يكفر أم لا؟ وما حجّة من يقول إنّه لا يكفر؟ وقد قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾[1] وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقاً مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾[2] فأثبت الإيمان فيهما، وقطع في إحداهما بالكفر بعد الإيمان، وجوّز في الأُخرىٰ.

---

(١) سورة النساء: ١٣٧.

(٢) سورة آل عمران: ١٠٠.

ولو كان المراد به المؤمن بالظاهر دون الباطن، لما قطع بإيمانه، بل كان يبيّن حاله، كما في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾[1] فبأيّ شيء يتأوّل هذه الآيات وأشباهها من لم يجوّز كفره ؟:

اختلف الناس في هذه الآية، بناءً على اختلافهم في أنّ الإيمان هل يصحّ أن يتعقّبه كفر أم لا؟ وفي أنّ الإحباط هل هو صحيح أم لا؟ وفي أنّ الموافاة هل هي شرط في الإيمان أم لا ؟

فقال السيّد المرتضىٰ: إنّ الإيمان الحقيقي لا يصحّ أن يتعقّبه كفر؛ لأنّ ثواب الإيمان دائم، وعقاب الكفر دائم، والإحباط والموافاة عنده باطلان .

أمّا الإحباط، فلاستلزامه أن يكون الجامع بين الإحسان والإساءة بمنزلة من لم يفعل الإحسان والإساءة، إن ساوىٰ ما يستحقّ من ذمّ ومدح علىٰ إحسانه وإساءته، أو يكون بمنزلة من لم يحسن إن زاد المستحقّ على الإساءة، أو بمنزلة من لم يسأ إن زاد المستحقّ على الإحسان، واللازم باطل قطعاً، فالملزوم مثله .

وأمّا الموافاة، فليست عنده شرطاً في استحقاق الثواب بالإيمان؛ لأنّ وجوه الأفعال وشروطها التي يستحقّ بها ما يستحقّ، لا يجوز أن يكون منفصلة عنها، ومتأخّرة عن وقت حدوثها، والموافاة منفصلة عن وقت حدوث الإيمان، فلا يكون وجهاً ولا شرطاً في استحقاق الثواب به .

فحينئذ تأويل السيّد هذه الآية بأنّ المراد الذين أظهروا الإيمان ثمّ أظهروا الكفر، وكذا قوله تعالىٰ: ﴿يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ أي: بعد إظهار الإيمان

---

(١) سورة المائدة: ٤١ .

منكم، ولا يشترط في الاطلاق اللفظي القطع.

وذهب جماعة من علمائنا إلىٰ أنّ الإيمان قد يتعقّبه الكفر، كما أنّ الكفر قد يتعقّبه الإيمان، وقد جوّزوا الإحباط والموافاة[١].

أقول: الظاهر أنّ الإيمان الحقيقي، وهو ما تمكّن في القلب تمكّناً تامّاً، واستقرّ فيه استقراراً تامّاً، بحيث لا يزول بتشكيك مشكّك الأدلّة والبراهين المفيدة لليقين، ويعبّر عنه العبارة تارةً بالإحسان، وأُخرىٰ بالإيقان، لا يجوز أن يتعقّبه كفر.

ويدلّ عليه من طريق الخبر قوله عليه السلام: «من دخل في الإيمان بعلم ثبت ونفعه إيمانه، ومن دخل فيه بغير علم خرج منه كما دخل فيه»[٢].

وقوله عليه السلام: «من أخذ دينه من كتاب الله وسنّة نبيّه زالت الجبال قبل أن يزول، ومن أخذ دينه من أفواه الرجال ردّته الرجال»[٣].

وبذلك يظهر أنّ الإيمان إن كان حصوله بمجرّد التقليد من غير دليل: إمّا لكونه غير قادر على النظر والبحث واستخراج العقائد من الأدلّة والبراهين، كالبله والنساء وضعفاء العقول.

أو لكونه غير مستخرج مع قدرته عليه بضرب من التسامح، يجوز أن يتعقّبه كفر، ولا يكون إيماناً حقيقة؛ لعدم حصوله من طريق العلم، وهو الدلائل المؤدّية إلى الحقّ، فينقاد صاحبه لأدنىٰ شبهة تعتريه، ولا يمكنه حلّها، وهو الذي يعبد الله

---

(١) أجوبة المسائل المهنّائية ص ٢٠ ـ ٢٢.

(٢) راجع: بحار الأنوار ٢٤: ٢٩٠.

(٣) بحار الأنوار ٢: ١٠٥.

علىٰ حرف .

وهذا حال أكثر الناس، فإنّ إيمانهم تصديقات مشوبة بالشكوك والشبهات على اختلاف غرابتها، ويمكن معها الشرك، وما يؤمن أكثرهم إلّا وهم مشركون .

وبالجملة اختلاف مراتب الإيمان كمالاً ونقصاناً بحسب اختلاف مراتب العلم قوّة وضعفاً، فكلّما ازداد العلم ازداد الإيمان إلىٰ أن ينشرح صدره، فيظهر له صدق الأنبياء في جميع ما أخبروا عنه إجمالاً وتفصيلاً علىٰ حسب علمه وبمقدار انشراح صدره، وذلك بتوفيق الله وخذلانه .

فمن أراد الله توفيقه، وأن يكون إيمانه ثابتاً مستقرّاً، سبّب له الأسباب المؤدّية إلىٰ أن يأخذ دينه من كتاب الله وسنّة نبيّه، بعلم ويقين وبصيرة، فذاك أثبت في دينه من الجبال الرواسي .

ومن أراد خذلانه، وأن يكون دينه معاراً مستودعاً، سبّب له أسباب الاستحسان والتقليد من غير علم وبصيرة، فذاك في مشيئة الله، إن شاء أتمّ إيمانه، وإن شاء سلبه إيّاه .

وإليه يشير قول أبي الحسن عليه السلام: إنّ الله خلق المؤمنين على الإيمان، فلا يكونون إلّا مؤمنين، وأعار قوماً إيماناً، فإن شاء تمّمه لهم، وإن شاء سلبهم إيّاه، قال: وفيهم جرت ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾[1] .

وفي رواية أُخرىٰ: وجبل بعض المؤمنين على الإيمان، فلا يرتدّون أبداً، ومنهم من أُعير الإيمان عارية، فإذا هو دعا وألحّ في الدعاء مات على الإيمان[2].

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٤١٨ ح ٤ .

(٢) أُصول الكافي ٢: ٤١٩ ح ٥ .

وهذه الأخبار وما أشبهها[١] ـ وهي كثيرة ليس هذا محلّ ذكرها ـ مؤيّدة لما ذهب إليه السيّد من أنّ كلاًّ من الإيمان والكفر يتحقّق بتحقيق شروطه المقارنة.

وليس شيء من استحقاق الثواب والعقاب مشروطاً بشرط متأخّر، بل إن تحقّق الإيمان تحقّق معه استحقاق الثواب، وإن تحقّق الكفر تحقّق معه استحقاق العقاب.

فإن كفر أحد بعد الإيمان، كان كفره اللاحق كاشفاً عن أنّه ما كان مؤمناً في الأصل، ولم يكن في الأصل مستحقّاً للثواب عليه، وإطلاق المؤمن عليه بمحض اللفظ وبحسب الظاهر.

وإن آمن أحد بعد الكفر زال كفره بالإيمان اللاحق، وسقط استحقاقه العقاب بعفو الله تعالىٰ، لا بالإحباط، ولا بعدم الموافاة، كما يقوله الآخرون.

فعلى ما ذهب إليه ﷺ من عدم اشتراط الموافاة يكون استحقاق الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية استحقاقاً مستقرّاً غير مشروط بشيء متأخّر، فمن عمل شيئاً من طاعة قلبية أو بدنية صار الثواب حقّاً له، ومن عمل شيئاً من معصية قلبية أو بدنية صار العقاب حقّاً عليه.

وذلك بناءً على القول بأنّ العباد يستحقّون علىٰ أفعالهم الثواب والعقاب، خلافاً لجميع نفاة الحسن والقبح العقليين، فإنّهم يقولون: إنّ الثواب الموعود علىٰ سبيل التفضّل، والعقاب المتوعّد به علىٰ سبيل التنكيل والزجر، وعلىٰ أنّ الإحباط والتكفير باطلان، خلافاً لطائفة من المعتزلة، بأنّ ثوابهم المتقدّم يسقط بمعصيتهم المتأخّرة، ويكفّر ذنبهم المتقدّم بطاعتهم المتأخّرة.

---

(١) راجع: بحار الأنوار ٦٩: ٢١٢ ـ ٢٣٤.

وظاهر أنّه ظلم مستلزم لأن يكون حال من عبد الله ألف سنة، ثمّ عزم علىٰ شرب جرعة من الخمر، ثمّ مات، حال من لم يعبد الله مدّة عمره؛ لأنّ عقاب من عزم علىٰ شربها أسقط ثواب طاعته بالكلّية، فيكون كمن لا يعبده قطّ، ومعلوم فساده بالضرورة من دين محمّد ﷺ، ولقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه﴾[١] والإيفاء بوعده واجب، وقوله تعالىٰ: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً﴾[٢] لأنّه لو كان أحد العملين محبطاً للآخر لما كان للخطّ المستعمل في الجمع مع امتزاج معنىً.

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

وهل يكون في ذلك فرق بين المؤمن المطيع والمؤمن العاصي؟ لأنّ الإيمان حاصل لهما، وإن كان العاصي قد يعذّب. ثمّ هل هو من أهل الجنّة؟:

إذا كان الجزم جزماً علمياً، واعتقد اعتقاداً علمياً لما هو شرط في صحّة الإيمان، وحصل له اعتقادان آخران علميان، أحدهما: بطلان الإحباط، والثاني: عدم اشتراط الموافاة، جاز له الحلف، وإلّا فلا[٣].

أقول: كلّ من كان علىٰ مذهب السيّد واعتقاده من عدم صحّة تعقّب الكفر الإيمان الحقيقي، ومن بطلان الإحباط وعدم اشتراط الموافاة، يجوز له الجزم بكونه من أهل الجنّة والحلف عليه بعد أن كان إيمانه حقيقياً، ويعرف بما ذكرناه في

---

(١) سورة الزلزلة: ٧.

(٢) سورة التوبة: ١٠٢.

(٣) أجوبة المسائل المهنّائية ص ٢٢ ـ ٢٣.

المسألة السالفة .

ولا فرق في ذلك بين المؤمن المطيع والعاصي وإن لم يتب، أو لم يشفع له شفيع؛ لأنّ عذاب صاحب الكبيرة عندنا منقطع؛ لاستحقاقه الثواب بإيمانه؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه﴾ والإيمان أعظم أعمال الخير، فإن استحقّ العقاب بالمعصية: فإمّا أن يقدّم الثواب على العقاب، وهو مع كونه هنا مستلزماً للمطلوب باطل إجماعاً، أو بالعكس وهو المطلوب .

هذا، وكان السيّد جلال الدين عبدالله الحسني يقول: إذا كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات، كان مقتضى العدل أنّ الإيمان لا يضرّ معه شيء من المعاصي، وإلّا فالكفر أعظم، وكان يقول: إذا كان توحيد ساعة يهدم كفر سبعين سنة، فتوحيد سبعين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة ؟

قال عظّم 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؟ فإنّ تلك الجلود الطاهرة معصومة مطهّرة :

إن قصد بذلك التجوّز، بأن يريد أنّه جلد يكون من نسل رسول الله ﷺ فلا بأس، وإن قصد الحقيقة فلا .

أقول: هذا الترديد لا يخلو من شيء، فإنّ قصد الحقيقة هنا من العاقل إذا لم يكن لاغياً ولا ساهياً من الممتنعات، ضرورة أنّ الجلد المشار إليه مثلاً ليس عين جلد رسول الله ﷺ، ولا يقصده بهذه الاشارة أحد، بل هو من باب المجاز في الحذف، والقرينة عليه جلية، أي: هذا ذرّيته ونسله .

فالأولىٰ في الجواب أن يقال: نعم يجوز ذلك، ويكون مجازاً لا حقيقة .

قال عظّم الله أجره في جواب من سأله عن الخُضُر التي تسقىٰ بالماء النجس دائماً، هل يكون أكلها حراماً أو مكروهاً أو لا يكون حراماً ولا مكروهاً؟ وهل يكون الماء المعصور منها طاهراً ؟:

الخضر التي تسقىٰ بالماء النجس طاهرة، ولا يحرم أكلها ولا يكره، والماء المنفصل منها طاهر؛ لأنّ ماهية النجاسة قد عدمت به[1].

أقول: لمّا كانت المسألة خلافية، حيث وقع من بعضهم الخلاف في كون بعض الاستحالات من المطهّرات كما سيأتي وهو دليله وعدم اعتباره، وكان من الواجب علىٰ غير المجتهد في أمثال ذلك هو السؤال عن المجتهد الحقّ بعد كونه عادلاً، ليكون ذلك حجّة له، خصّ هذا الفرد لخفائه بالسؤال.

وإلّا فالمشهور بين الأصحاب أنّ الاستحالة ـ وهي تبدّل الصورة النوعية، وانتقال الماهية إلىٰ صورة أُخرىٰ، واكتساب اسم مباين للأوّل، وهذا أقرب قواعدهم من كون الأجسام بسيطة متماثلة، وكون الصورة النوعية أعراضاً لا جواهر ممّا أشار في الجواب، فافهم ـ من المطهّرات.

ولذا حكموا بطهارة المني والعلقة باستحالتهما حيواناً، والماء النجس باستحالته بول الحيوان مأكول اللحم، والغذاء النجس روثاً أو لبناً لمأكول اللحم، والعذرة دوداً أو نباتاً أو فاكهة وأمثالها؛ إذ العلّة في ذلك كلّه واحدة، وهي أنّ الشارع لم يعلّق الأحكام على الذوات، بل علّقها على الأسماء، فهي جارية على المسمّيات بواسطة الأسماء، فزوال الاسم يستلزم زوال الحكم، وسيأتي له زيادة تفصيل.

---

(١) أجوبة المسائل المهنّائية ص ٢٣ ـ ٢٤.

هذا، وعن أبي البختري، عن الصادق، عن أبيه، عن علي عليهما السلام، أنّه كان لا يرىٰ بأساً أن يطرح في المزارع العذرة[١].

قال نوّر الله مرقده في جواب من سأله عن قول الأصحاب: «إنّ البهيمة إذا وطأها الآدمي حرم لحمها ولحم نسلها» هل يعنون بنسلها قبل الوطىء وبعده، أو بعده خاصّة علىٰ تقدير بقائها؟ وأيّ وجه لتحريم نسلها؟ وخاصّة إن كان يحرم قبل الوطىء:

النسل الذي قبل الوطىء لا يلحقه هذا الحكم، وإنّما يلحق الحكم بما بعد الوطىء، سواء تعقّبه أو تأخّر عنه[٢].

أقول: هذا السؤال من السائل الفاضل أمر غريب، وصدور مثله عن مثله شيء عجيب، فإنّ كلام الأصحاب غير مبهم مشتبه؛ لتصريحهم بأنّ المحرّم لحمه ولبنه هو نسلها المتجدّد بعد الوطىء بلا خلاف فيه.

وإنّما قال علىٰ تقدير بقائها بوجوب ذبحها وإطراحها بالنار إن لم يكن المقصود منها ظهرها؛ لقول الصادق عليه السلام في جواب سدير لمّا سأله عن الرجل يأتي البهيمة: يجلّد دون الحدّ، ويغرم قيمة البهيمة لصاحبها؛ لأنّه أفسدها عليه، وتذبح وتحرق وتدفن إن كانت ممّا يؤكل لحمها، وإن كانت ممّا يركب ظهره غرم قيمتها وجلّد دون الحدّ، وأخرجها من المدينة التي فعل بها إلىٰ بلاد أُخرىٰ حيث لا تعرف، فيبيعها فيها كي لا يعيّر بها صاحبها[٣].

---

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

(٢) أجوبة المسائل المهنّائية ص ٢٤.

(٣) فروع الكافي ٧: ٢٠٤، من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٧، تهذيب الأحكام ١٠: ٤٧، وسائل

ثمّ الظاهر أنّ الوجه في تحريمها وتحريم نسلها ورود النصّ علىٰ ذلك، فيكون مجرّد تعبّد، ولا مجال للفصل فيه وفي أمثاله، كما سيأتي مفصّلاً، ولذلك لم يتعرّض لوجهه في الجواب وقد سئل عنه.

وإنّما وجب ذبحها وإحراقها لا لكونه عقوبة، بل: إمّا لحكمة خفية: أو مبالغة في إخفائها وإعدامها لتجتنب؛ إذ يحتمل اشتباه لحمها بغيره لولا الإحراق، فيحلّ علىٰ بعض الوجوه، وفي الأخير نظر، فتأمّل.

قال روّح الله روحه في جواب من سأله عن سماع الغناء إذا كان بغير شبابة ولا دفّ ولا هجاء لمسلم وتشبيب بامرأة معيّنة، فهل فيه رخصة أم هو حرام علىٰ كلّ حال قادح في العدالة؟ وكذلك غناء الإنسان لنفسه هل هو كذلك؟ وما قولكم في الذي لا يطرب بسماعه الإنسان 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 معيّنة أو لا، ولا رخصة في شيء من ذلك، وينقدح في العدالة، وكذا غناء الإنسان لنفسه بغير خلاف بين الإمامية[1].

أقول: مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب الموجب للذّة الإنسان ولهوه حرام، يفسق فاعله، ويردّ شهادته، وكذا مستمعه، سواء استعمل في شعر أو قرآن أو غيرهما، فلو فرض عدم لذّته بما يستمعه من ذلك الصوت لا يكون فرقاً بينه وبين صوت الغراب وشبهه من الأصوات التي لا توجب لذّة ولا لهواً عملاً بالدوران، وسيأتي له توضيح.

الشيعة ٢٨: ٣٥٨ ح ٤.

(١) أجوبة المسائل المهنّائية ص ٢٥.

ويحرم من الشعر ما تضمّن هجاء مؤمن، أو تشبيباً بامرأة معروفة غير محلّلة له، والغلام مطلقاً، والزمر والعود والصنج وغيرها من آلات اللهو حرام يفسق فاعله ومستمعه، والدفّ في الأملاك مكروه، بشرط أن لا يكون معه صنج ولا جلاجل.

وفي رواية نبوية: يحشر صاحب الطنبور يوم القيامة وهو أسود الوجه وبيده طنبور من نار، وفوق رأسه سبعون ألف ملك، وبيد كلّ ملك مقمعة يضربون رأسه ووجهه، ويحشر صاحب الغناء من قبره أعمىٰ وأخرس وأبكم، ويحشر الزاني مثل ذلك، وصاحب المزمار مثل ذلك، وصاحب الدفّ مثل ذلك[١].

وقال: الغناء رقيّة الزنا[٢].

وقال: ما رفع أحد صوته بغناء إلّا بعث الله شيطانين علىٰ منكبيه، يضربان بأعقابهما علىٰ صدره حتّىٰ يمسك[٣].

وقال الصادق عليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾[٤]: هو الغناء[٥].

وقال له رجل: إنّ لي جيراناً ولهم جوارٍ يتغنّين ويضربن بالعود، فربما دخلت المخرج فأُطيل الجلوس استماعاً منّي لهنّ، فقال: لا تفعل، فقال: والله ما هو شيء أتيته برجلي إنّما سماع أسمعه بأُذني.

فقال عليه السلام: تالله أما سمعت الله عزّوجلّ يقول: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ

---

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

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

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

(٤) سورة الحجّ: ٣٠.

(٥) بحار الأنوار ٧٩: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾(١).

فقال الرجل: كأنّي لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله عزّوجلّ من عربي ولا من عجمي، لا جرم أنّي قد تركتها، وأنا أستغفر الله تعالىٰ.

فقال له الصادق عليه السلام: قم فاغتسل وصلّ ما بدا لك، فلقد كنت مقيماً علىٰ أمرٍ عظيم، ما كان أسوأ حالك لو مت علىٰ ذلك، إستغفر الله واسأله التوبة من كلّ ما يكره، فإنّه لا يكره إلّا القبيح، والقبيح دعه لأهله، فإنّ لكلّ أهلاً(٢).

وأكثر المفسّرين علىٰ أنّ المراد بلهو الحديث في قوله تعالىٰ: **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾**(٣) الغناء، وهو المروي عن الباقر والصادق والرضا عليهم السلام(٤).

وفي رواية عامية نبوية: من ملأ مسامعه من غناءٍ، لم يؤذن له أن يسمع صوت الروحانيين يوم القيامة، قيل: وما الروحانيون يا رسول الله؟ قال: قرّاء أهل الجنّة(٥).

وعنه صلى الله عليه وآله: إقرؤا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإيّاكم ولحون أهل الفسق وأهل الكتاب(٦)، وسيجيء أقوام من بعدي يرجّعون بالقرآن ترجيع الغناء والرهبانية والنوح، لا يجاوز حناجرهم، مفتونة قلوبهم وقلوب الذين تعجبهم بشأنهم(٧).

---

(١) سورة الإسراء: ٣٦.

(٢) فروع الكافي ٦: ٤٣٢، من لا يحضره الفقيه ١: ٨٠، تفسير العياشي ٢: ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٣) سورة لقمان: ٦.

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

(٥) لم أظفر عليه في مظانّه.

(٦) في البحار: الكتابين، والجامع: الكبائر.

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

وأمّا ما روي أنّ رجلاً سأل علي بن الحسين عليهما السلام عن شراء جارية لها صوت، فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكّرتك الجنّة.

قال الصدوق: يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء.

ثمّ قال: وأمّا الغناء، فمحظور علىٰ كلّ حال[١].

وبالجملة لا خلاف في حرمة الغناء بين الإمامية، كما أفاده المجيب، والمعروف من تعريفها ما ذكرناه. والتشكيك فيه وفي تعيينها من بين الأصوات يوجب اجتناب استماع جلّها بل كلّها، فتأمّل.

وحرّرنا رسالة مفردة في تحريم الغناء مبسوطة، فليطلب من هناك.

قال رحمه الله في جواب من سأله عن شخص قال بين جماعة من الناس: جميع ما أملك من دارٍ وبستان وغير ذلك لأخي نصفه، فهل يكون هذا اللفظ هبة فيحتاج إلىٰ قبول وقبض أم يكون إقراراً؟ بأن يكون ما في يده لأخيه نصفه، فلا يحتاج إلىٰ قبول، فإذا شهدت الشهود بعد وفاة أخيه وفي حياته بهذا اللفظ ما يكون حكمه؟:

المشهور بين الفقهاء بطلان هذه الصيغة وعدم الاعتبار بها؛ لامتناع إضافة الملك الواحد في الوقت كشراء ونحوه، فإنّه صحيح لجواز أن يكون للمقرّ له على المقرّ حقّ، وقد جعل المقرّ داره وبستانه في مقابلة منه إلىٰ شخصين، إلّا أن يقول: جميع ما بيدي أو نحوه، أو يقول في هذه الصورة بسبب صحيح شرعي، أو بأمر حقّ واجب[٢].

أقول: لمّا كان مقتضى الإقرار لكونه إخباراً عن حقّ سابق سبق ملك المقرّ له

---

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

(٢) أجوبة المسائل المهنّائية ص ٢٧.

علىٰ وقت الإقرار، فإذا قال: جميع ما أملك لفلان يجتمع منه النقيضان؛ للتناقض الظاهر بين النسبة والفلان.

وفيه أنّ التناقض إنّما يلزم مع ثبوت الملك لهما في نفس الأمر. أمّا ثبوت أحدهما ظاهراً والآخر في نفس الأمر، فلا.

والحال هنا كذلك، فكأنّه قال: جميع ما أملك بحسب الظاهر لأخي في نفس الأمر، ولا تناقض فيه، بل هو مؤيّد بصحّة الإقرار، فإنّه يحمل على الظاهر، فإنّه المطابق لحكم الإقرار.

إذ لابدّ فيه من كون الملك تحت يد المقرّ، وهي تقتضي ظاهراً كونه ملكاً له، والإسناد له مجازي، والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعيّنة للمجاز موجودة؛ لأنّ الحكم بصحّة إقرار العقلاء من الاتيان باللام المفيدة للملك قرينة علىٰ أنّ إضافة الملك إلى المقرّ بحسب الظاهر، فالقول باعتبار هذه الصيغة معتبر، والمشهور الأصل له.

قال قدّس الله روحه في جواب من سأله عمّا يرويه الجمهور عن سيّدنا رسول الله ﷺ أنّه قال: إنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنّة حتّىٰ يبقىٰ بينه وبينها ذراع أو باع، فيسبق عليه القضاء، فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار. وإنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتّىٰ يبقىٰ بينه وبينها ذراع أو باع، فيسبق عليه القضاء، فيعمل بعمل أهل الجنّة فيدخل الجنّة[1]. هل يصحّ هذا الحديث أم لا؟ وإن كان صحيحاً فما وجهه وتأويله ؟:

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

---

(١) بحار الأنوار ١٠٣: ٢٠٠، وعوالي اللآلي ١: ٨٢.

المطيع والعاصي في علمه تعالىٰ، فإذا علم الله تعالىٰ أنّ العاصي بعد عصيانه في أكثر عمره يرجع إلى الطاعة، كان من أهل الجنّة في القضاء، ويصدق عليه أنّه سبق القضاء في هذا المعنى الذي قرّرناه، لا كما يقوله المجبّرة، وكذا البحث في المطيع[١].

أقول: المراد بالقضاء هاهنا هو العلم بما يفعله العباد باختيارهم وإرادتهم من خير أو شرّ، وقد ثبت أنّه تابع للمعلوم، فلا يكون علّة له، وقد جاء القضاء بمعنى العلم في قوله: ﴿إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا﴾[٢] يعني: علمها.

وقال أهل العلم: إنّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة علىٰ سبيل الإبداع، والقدر عبارة عن وجودها في موادّها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصّلة واحداً بعد كلّ واحد، كما جاء في التنزيل: ﴿مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[٣].

فالأشياء كلّها بقضاء الله، بمعنىٰ أنّه قد علمها، ومن جملتها أنّه علم مثلاً أنّ المؤمن المطيع بعد إيمانه وطاعته في أكثر عمره يرجع باختياره إلى الكرّ والعصيان، فيكون من أهل النار في القضاء بهذا المعنىٰ.

وهذا معنىٰ قولهم «إنّ جميع الموجودات كلّية كانت أو جزئية واقع بقضاء الله وقدره» أمّا في غير أفعال العباد، فعلىٰ سبيل الحتم والجزم. وأمّا في أفعالهم، فعلىٰ سبيل التعليق بإرادتهم.

---

(١) أجوبة المسائل المهنّائية ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) سورة يوسف: ٦٨.

(٣) سورة الحجر: ٢١.

وليس المراد بالقضاء هاهنا ما يقوله الجبرية من أنّه بمعنى الخلق، كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[١] أي: خلقهنّ، فيجعلون أفعال العباد كلّها مخلوقة له تعالىٰ.

ويزعمون أنّه خلق المعصية في العاصي، والكفر في الكافر، ومنعه الإيمان ولم يعطه القدرة عليه وأراد منه الكفر وخلق فيه القدرة الموجبة له، ثمّ قال متعجّباً: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ﴾.

وبالجملة المستفاد من هذا الخبر أنّ السعادة والشقاوة الأُخرويتين إنّما تكونان بحسن العاقبة وسوءها، وذلك بتوفيق الله وخذلانه، فينبغي الإنسان أن يطلب حسن العاقبة ويسعىٰ فيه، ويتضرّع إليه تعالىٰ في أن يرزقه ذلك.

ثمّ إنّ لهذا الخبر نظائر في طرق الخاصّة:

منها: ما روي عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: يسلك بالسعيد في طريق الأشقياء حتّىٰ يقول الناس: ما أشبهه بهم بل هو منهم، ثمّ يتداركه السعادة. وقد يسلك بالشقي طريق السعداء حتّىٰ يقول الناس: ما أشبهه بهم بل هو منهم، ثمّ يتداركه الشقاء، إنّ من كتبه الله سعيداً وإن لم يبق من الدنيا إلّا فواق ناقة ختم له بالسعادة[٢].

يُسلَكُ علىٰ بناء المفعول، أو البناء للتعدية والفاعل هو الله بالخذلان أو التوفيق.

قال عليه السلام في جواب من سأله عن الذي يذكّي الذبيحة، ويستقبل بها القبلة، ويذكر اسم الله تعالىٰ عليها، وهو لا يعتقد وجوب ذلك، أو لا يعلم أنّ ذلك واجب أو غير واجب، هل تصحّ ذكاته وتحلّ ذبيحته والحال هذه أم لا؟ وهل يتعيّن لفظ بعينه من

---

(١) سورة فصّلت: ١٢.

(٢) أُصول الكافي ١: ١٥٤ ح ٣.

ذكر الله تعالىٰ على الذبيحة أم يكفي أيّ ذكر أتىٰ به الإنسان؟ :

نعم تصحّ ذكاته، وتحلّ ذبيحته؛ لوجود الشرط الذي هو ذكر الله تعالىٰ، ولهذا صحّت الذكاة من الصبي وهو يعلم أنّه لا يجب عليه شيء، وكذا تصحّ ذكاة من لا يعتقد وجوبها من العامّة، ولا يتعيّن شيء غير لفظ الله تعالى[١].

أقول: هذا ممّا ذكر اسم الله عليه، وكلّ ما ذكر اسم الله عليه من الذبيحة فهو حلال. أمّا الصغرىٰ، فمفروض صدقها. وأمّا الكبرىٰ، فلقوله تعالىٰ: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾[٢] ﴿وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾[٣].

حيث أبهم الذكر، ولم يعتبر في صحّة ذكاته وحلّية ذبيحته كونه معتقداً لوجوبه، فهو باقٍ علىٰ عمومه إلّا ما أخرجه الدليل، وبه يعلم أنّه لا يتعيّن شرعية اسم الله تعالىٰ.

وعن الباقر عليه السلام في حديث، قال: ولا تأكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عزّوجلّ عليها[٤].

وقال الصادق عليه السلام: من لم يسمّ إذا ذبح فلا تأكله[٥].

وقال الباقر عليه السلام في جواب محمّد بن مسلم، سأله عن رجل ذبح، فسبّح أو كبّر أو

---

(١) أجوبة المسائل المهنّائية ص ٢٨.

(٢) سورة الأنعام: ١١٨.

(٣) سورة الأنعام: ١١٩.

(٤) فروع الكافي ٦: ٢٣٣، تهذيب الأحكام ٩: ٦٠.

(٥) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٣٣، وسائل الشيعة ٢٤: ٣٠.

هلّل أو حمد الله عزّوجلّ: هذا كلّه من أسماء الله تعالىٰ لا بأس به[١].

قال عفى الله عنه في جواب من سأله عمّن يصلّي الفريضة، إذ مرّ 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، ثمّ يعود إلى القراءة، فقد روي في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾[٢] أنّهم كانوا إذا مرّوا 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؛ لأنّه دعاء وقد سوّغ فيها، ونصّ علماؤنا علىٰ ذلك في الصلاة[٣].

أقول: الأصل في ذلك هو الإذن في الدعاء في أثناء الصلاة، ولكن لو طال الدعاء في خلال القراءة ربما أبطل، إن خرج عن نظم القراءة المعتادة، كما صرّح به في المعتبر[٤].

وفي موثّقة سماعة: ينبغي لمن يقرأ القرآن إذا مرّ بآية من القرآن فيها مسألة أو تخويف أن يسأل عند ذلك خير ما يرجو، ويسأل العافية من النار ومن العذاب[٥].

وفي مرسلة البرقي: ينبغي للعبد إذا صلّىٰ أن يرتّل في قراءته، وإذا مرّ بآية فيها

---

(١) فروع الكافي ٦: ٢٣٤، من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٣٣، وسائل الشيعة ٢٤: ٣١.

(٢) سورة البقرة: ١٢١.

(٣) أجوبة المسائل المهنّائية ص ٢٩.

(٤) المعتبر ٢: ٢٦٩.

(٥) فروع الكافي ٣: ٣٠١، تهذيب الأحكام ٢: ٢٨٦، وسائل الشيعة ٦: ٦٩ و ١٧١.

ذكر الجنّة وذكر النار سأل الله الجنّة، وتعوّذ بالله من النار[١].

وقال الصادق عليه السلام في جواب الحلبي لمّا سأله عن الرجل يكون مع الإمام، فيمرّ بالبسملة أو بآية فيها ذكر جنّة أو نار: لا بأس بأن يسأل عند ذلك، ويتعوّذ من النار، ويسأل الله الجنّة[٢].

وقال حذيفة: صلّيت خلف رسول الله صلى الله عليه وآله ذات ليلة، فقرأ سورة البقرة، وكان إذا مرّ بآية فيها تسبيح سبّح، وإذا مرّ بسؤال سأل، وإذا مرّ بتعوّذ تعوّذ[٣].

قال جعل الله الجنّة مثواه في جواب من سأله عمّن إذا تاب توبة مستكملة بشرائطها، ثمّ ابتلي بعد ذلك فوقع في المعصية ومات علىٰ غير توبة، فهل يؤاخذ بالذنوب التي كانت قبل التوبة وبعدها، أم لا يؤاخذ إلّا بما أحدثه بعدها؟ وهل يكون ذلك إذا تاب ثمّ نقض ثمّ تاب ثمّ نقض، كلّما تاب محي عنه السالف ولا يعود إليه أم لا ؟:

التوبة مسقطة لما تقدّمها من المعاصي، فإذا عاد إلى المعصية لم تبطل تلك التوبة، ولا يعود عقاب تلك المعاصي السابقة بعد سقوطه بالتوبة[٤].

أقول: إسناد إسقاط عقاب الذنوب المتقدّمة على التوبة إليها مجازي، والمسقط في الحقيقة هو الله تعالىٰ، وهل يجب عليه إسقاطه عقلاً بعد التوبة، أو يكون ذلك إحساناً منه وتفضّلاً للوعد الذي في الآيات والروايات ؟

---

(١) تهذيب الأحكام ٢: ١٢٤، وسائل الشيعة ٦: ٦٨.

(٢) فروع الكافي ٣: ٣٠٢، وسائل الشيعة ٦: ٦٩.

(٣) المعتبر ٢: ٢٦٩.

(٤) أجوبة المسائل المهنّائية ص ٢٩.

ذهب إلى الأوّل جماعة، منهم صاحب الكشّاف، محتجّين بأنّ عدله يوجب المغفرة للتائب؛ لأنّ العبد إذا جاء في الاعتذار وجب العفو والتجاوز.

وفيه أنّ العقل لا يقبح الانتقام والانتصاب، بل هو محض العدل، وقبول اعتذار من أساء إلىٰ غيره ثمّ جاء معتذراً غير واجب عقلاً، بل هو مختار في العفو والمجازات.

نعم كثير من الآيات كقوله: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾[1] وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾[2].

والروايات، كقوله عليه السلام لمحمّد بن مسلم: ذنوب المؤمن إذا تاب منها مغفورة، فليعمل المؤمن لما يستأنف بعد التوبة والمغفرة، أما والله أنّها ليست إلّا لأهل الإيمان. قلت: فإن عاد بعد التوبة والاستغفار من الذنوب وعاد في التوبة، قال: يا محمّد بن مسلم أترى العبد المؤمن يندم علىٰ ذنبه، ويستغفر الله تعالىٰ منه ويتوب، ثمّ لا يقبل الله توبته، قلت: فإنّه فعل ذلك مراراً يذنب، ثمّ يتوب ويستغفر، فقال: كلّما عاد المؤمن بالاستغفار والتوبة عاد الله عليه بالمغفرة، وإنّ الله غفور رحيم، يقبل التوبة ويعفو عن السيّئات، فإيّاك أن تقنط المؤمنين من رحمة الله[3].

وقوله صلى الله عليه وآله: لو حملتم الخطايا إلى السماء، ثمّ ندمتم عليها لتاب الله عليكم[4].

يدلّ علىٰ وجوب قبولها على الله بالمعنى المتقدّم، وإسقاط العقاب؛ لأنّها دافعة

---

(١) سورة غافر: ٣.

(٢) سورة الشورىٰ: ٢٥.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٤٣٤ ح ٦.

(٤) لم أعثر عليه في مظانّه.

لضرر العقاب، ودفعه واجب، فما يدفع به الضرر أيضاً واجب منه بها، وهذا يدلّ علىٰ وجوبها على العبد، كما يظهر بأدنىٰ تأمّل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحاً﴾[١] ﴿وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ﴾[٢].

قال شرّف الله قدره في جواب من سأله عن الماء الجاري في النهر الذي يسقىٰ بها البساتين والأراضي، إذا أراد الإنسان أن يشتري منه حصّة كيف السبيل إلىٰ صحّة بيعه؟ وهل يصحّ بيع مائه اليوم واليومين والساعة والساعتين؟ وكيف السبيل إلىٰ تصحيحه؟ بيّن لنا ذلك، فإنّ هذا أمر يحتاج إليه الناس:.

لا يصحّ بيع الماء إلّا محصوراً مشاهداً، فإن أُريد بيعه فليحضره ليشاهد، أو يستأجر النهر الذي يجري فيه الماء من المباح يوماً أو يومين[٣].

أقول: لمّا كان من شرائط صحّة البيع كون المبيع مضبوط المقدار، وكان الضبط هنا متعذّراً إلّا بالحصر والمشاهدة، جعلهما معتبرين في صحّته.

وبذلك يعلم أنّ الماء الجاري في النهر لمّا كان محصوراً به، كان مجرّد المشاهدة كافياً في صحّة بيع مائه ساعة أو ساعتين ويوماً أو يومين؛ لزوال العذر وحصول العلم، وخصوصاً إذا كان الماء صافياً حاكياً لعمقه.

ولو اتّفقت الزيادة أو النقصان في أثناء المدّة المضروبة بأسباب سماوية أو أرضية، فالظاهر أنّه من المشتري.

قال الصادق عليه السلام ـ بعد أن سئل عن الرجل يكون له شرب مع القوم في قناتهم

---

(١) سورة التحريم: ٨.

(٢) سورة الحجرات: ١١.

(٣) أجوبة المسائل المهنّائية ص ٣٠.

وهم فيه شركاء، فيستغني بعضهم عن شربه أيبيعه؟ ـ: نعم إن شاء باعه بورقٍ، وإن شاء باعه بكيل حنطة[١].

والأحوط استيجار النهر بما فيه من المباح مدّة معيّنة، ليكون أبعد عن الغرر، وأقرب إلى الصحّة. وإنّما جعل الاجارة متعلّقة بالنهر دون مائه؛ لعدم صحّة إجارته؛ لأنّ مورد الاجارة كلّما يصحّ الانتفاع به مع بقاء عينه، والماء وإن صحّ الانتفاع به لكنّه لا تبقىٰ عينه هاهنا بعد الانتفاع به، فلا تصحّ إجارته لذلك.

قال أسكنه الله في جنّاته في جواب من سأله عن الماء النجس إذا اجتمع كرّاً، فهل يطهر أم لا؟:

لا يحكم له بالطهارة ما لم يجتمع من أجزاء طاهرة بأسرها[٢].

أقول: نقل عن المرتضىٰ[٣] وابن إدريس[٤] ويحيى بن سعيد[٥] أنّ الماء المحقون إذا كان دون الكرّ، فإنّه ينجس بملاقاة النجاسة، ويطهر بإتمامه كرّاً.

وصرّح ابن إدريس علىٰ ما نقل عنه بعدم الفرق بين إتمامه بالطاهر والنجس، وحكى الشهيد عن بعضهم اشتراط الاتمام بالطاهر.

والأصحّ ما ذهب إليه الشيخ في الخلاف[٦] و العلّامة[٧] هنا، وابن

---

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

(٢) أجوبة المسائل المهنّائية ص ٣٣.

(٣) رسائل الشريف المرتضىٰ ٢: ٣٦١.

(٤) السرائر ١: ٦٣.

(٥) الجامع للشرائع ص ١٨.

(٦) الخلاف ١: ١٩٤.

(٧) مختلف الشيعة ١: ١٧٩.

الجنيد[١] وأكثر المتأخّرين من بقائه على النجاسة .

لنا: أنّه محكوم بنجاسته شرعاً، فلا يرتفع هذا الحكم إلّا بدليل شرعي، ولم يثبت .

واحتجاج المرتضىٰ بأنّ البلوغ يستهلك النجاسة، فيستوي ملاقاتها قبل الكثرة وبعدها، وبأنّه لولا الحكم بالطهارة لما حكم بطهارة الماء الكثير إذا وجد فيه نجاسة؛ لإمكان سبقها علىٰ كثرته .

مجاب بأنّ تسويته بين الأمرين قياس مع الفارق، بقوّة الماء بعد البلوغ وضعفه قبله، وبأنّ إمكان السبق لا يعارض أصالة الطهارة .

وأمّا احتجاج ابن إدريس بعموم «إذا بلغ الماء كرّاً لم يحمل خبثاً»[٢] فإنّ الماء يعمّ الطاهر والنجس والخبث، نكرة في سياق النفي فيعمّ، ومعنىٰ «لم يحمل خبثاً» لم ... .

إلىٰ هنا ما في النسخة المخطوطة الفريدة، ولعلّ التعليقات كانت أكثر من هذا، وكانت النسخة سقيمة جدّاً .

وتمّ استنساخ الرسالة وتحقيقها وتصحيحها حسب المكنة في (١٥) ربيع الثاني سنة (١٤١١) هـ في بلدة قم المقدّسة، على يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائي عفي عنه .

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الأحد (٧) ذي الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين .

---

(١) مختلف الشيعة ١: ١٧٩ عنه .

(٢) عوالي اللآلي ١: ٧٦ و ٢: ١٦ .

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

١٨

رسالة

عدلية

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله الذي بسط بساط العدل والإحسان في بسيط مملكته، فأقام السماوات ومهّد الأرضين والتبن علىٰ كمال عدله وغاية مرحمته، الذي أمر[1] بها وأحبّهما إلىٰ أن أمهل فرعون بعدله وإحسانه، مع كفره وشكيمته، وخصّ العدل بمزية، فجعل من اتّصف به شاهداً على الناس وإماماً لهم، فدلّ علىٰ نباهة قدره وجلالة منزلته، وكفىٰ بذلك شاهداً أنّ بقاء النوع وتـ[illegible] منوط به ومربوط باستقامته.

والصلاة علىٰ خير خلقه ومظهر عدله، مقنّن السنّة والشرع، سيّدنا محمّد أشرف ما ذرؤا عدل[2] بريّته، وعلىٰ آله الذين عدلوا فيما أُمروا به حتّىٰ صاروا أُمناء الله في بلاده وعباده، فشرّفوا بخلافته.

أمّا بعد: فيقول العبد المفتاق إلىٰ رحمة ربّه الجليل **محمّد بن الحسين المازندراني المدعو بإسماعيل**، رزق الاحتفاظ من الخطأ، والاحتراس من الزلل، كائناً ما كان منهما في القول والعمل:

---

(١) إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان، وكلّ مأمور به محبوب «منه».

(٢) خَلقاً وخُلقاً وملكة «منه».

هذه عجالة حرجية، و «رسالة عدلية» محتوية علىٰ أبواب وفصول تعرف فيها العدالة ومنافياتها ومصحّحاتها، وطرق التوصّل إلى العلم بها، وما فيها من المذاهب والاختلافات، وترجيح بعضها علىٰ بعض، بحسب ما يستفاد من الآيات والروايات، مراعياً فيه الإيجاز دون الاطناب، مستعيناً بمذلّل الشدائد ومسهّل الصعاب، إنّه يهدي من يشاء إلى الصراط السوي والطريق الصواب.

الباب الأوّل

وفيه فصول: في تعريف العدالة لغةً واصطلاحاً، وبيان ما به تثبت العدالة وتصلح، وما به تزول وتفسد، كمواقعة الكبائر، والإصرار على الصغائر[١].

الفصل الأوّل
في معنى العدالة لغةً واصطلاحاً

العدالة لغة: الاستواء والاستقامة، ويطلق علىٰ ضدّ الظلم، وعدم الإخلال بالواجب، وترك فعل القبيح، ومنه ما ورد: «وبالعدل قامت السماوات والأرض»[٢] لأنّ المراد بعدله تعالىٰ أنّه لا يفعل القبيح الذي هو الإخلال بالواجب.

وقيل: العدل التقسيط علىٰ سواء، فتارةً يراد به السواء باعتبار المقدار، ومنه: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾[٣] أي: في مقدار المحبّة، إشارة إلىٰ ما

---

(١) وأمّا خلاف المروءة، ففيه خلاف، فعند بعضهم تزول به، وعند بعضهم لا تزول، بناءً علىٰ أنّه خلاف العادة لا خلاف الشرع، وسيأتي الإيماء إليه «منه».

(٢) عوالي اللآلي ٤: ١٠٢.

(٣) سورة النساء: ١٢٩.

عليه جبلّة الإنسان من أنّ الإنسان لا يقدر أن يسوّي بينهنّ في المحبّة. وتارةً باعتبار الحكمة والانتظام. ومنه ما روي: «بالعدل قامت السماوات والأرض» تنبيهاً علىٰ أنّه لو كان شيء ممّا قامتا به زائداً عمّا هو عليه، أو ناقصاً عنه علىٰ غير ما اقتضته الحكمة، لم يكن العالم منتظماً، وانتظامه بتقدير ذلك علىٰ ما يليق بقوامه وقيامه، ومتىٰ وصف الله سبحانه بالعدل، فإنّما يراد أنّ أفعاله واقعة علىٰ نهاية الحكمة البالغة والانتظام. إنتهىٰ.

وقد يطلق على الفريضة، ومنه ما ورد: «من أكل حراماً لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً»[١] الصرف: النافلة، والعدل: الفريضة، فدلّ علىٰ أنّ آكل الحرام لا نافلة له ولا فريضة، إلّا أن يفرّق بين القبول والإجزاء.

وقال صاحب الكشّاف في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾[٢] أي: فدية؛ لأنّها معادلة للمفدىٰ، ثمّ قال: ومنه الحديث: لا يقبل منه صرف ولا عدل. أي: توبة ولا فدية[٣]. وعلىٰ هذا فالأمر أشكل.

وفي القاموس: العدل ضدّ الجور، وما قام في النفوس أنّه مستقيم كالعدالة والعدولة، وعدل الحكم تعديلاً أقامه، وفلاناً زكّاه، والميزان سوّاه، والفريضة والنافلة والسويّة والاستقامة[٤].

أقول: ومن هذا الباب ما جاء في الخبر: دعا موسىٰ عليه السلام علىٰ فرعون بهلاكه،

---

(١) بحار الأنوار ١٠٣: ١٦، عدّة الداعي ص ١٥٣.

(٢) سورة البقرة: ٤٨.

(٣) الكشّاف ١: ٢٧٩.

(٤) القاموس المحيط ٣: ١٣.

فأوحى الله إليه: يا موسىٰ ما ضرّني كفره، ولعبادي من عدله نفعه، فلمّا قرن مع كفره ظلماً أغرقه الله في اليمّ.

وفي رواية عن الصادق عليه السلام، قال موسىٰ: يا ربّ أمهلت فرعون وهو يجحدك ويدّعي الربوبية، فأوحىٰ إليه: يا موسىٰ انّه قد آمن السبل، ولم يجر في الحكم، ولم يسمع من أحد الخصمين ما لم يحضر الآخر، ولم يجد من الناس حاجة إلّا أنفق في مصالحهم، وكانت قوائم موائده راسخة في الأرض لكي لا ترفع يسبغه طعامه ولم يزن قطّ، ولم يلط قطّ، لذلك أمهلته[١].

هذا وفي كتاب عدّة الداعي لابن فهد في شرح أسماء الله الحسنىٰ: العدل هو الذي لا يميل به الهوىٰ فيجور في الحكم، والعدل من الناس المرضي قوله وفعله وحكمه[٢].

ونحوه في نهاية ابن الأثير، إلّا أنّه زاد فقال: وهو في الأصل مصدر إسمي، فوضع موضع العادل، وهو أبلغ منه؛ لأنّه جعل المسمّىٰ نفسه عدلاً[٣].

ومنه ما ورد في الخبر: أحبّ الناس إلى الله وأقربهم منه السلطان العادل، وأبغضهم إليه وأبعدهم منه السلطان الجائر[٤].

دلّت المقابلة علىٰ أنّ العدل ضدّ الجور، كما تقدّم فيما نقلنا عن القاموس.

وقال الواسطي: العدل أن لا تحرّك جميع الأعضاء إلّا لله تعالىٰ.

---

(١) بحار الأنوار ١٣: ١٢٩.

(٢) عدّة الداعي ص ٣٠٦.

(٣) نهاية ابن الأثير ٣: ١٩٠.

(٤) كنز العمّال ٦: ٩ برقم: ١٤٦٠٧.

وقال الحكماء: أُصول الفضائل الخلقية ثلاثة: الشجاعة، والعفّة، والحكمة، ومجموعها العدل.

واعلم أنّ العدل أصل كلّ خير، وعليه مدار كلّ أمر، وبه قامت السماوات والأرض، وهو ميزان الله القسط في الدنيا والآخرة، وهو: إمّا بالقوّة فهيئة نفسانية يطلب بها المتوسّط بين الإفراط والتفريط، وإمّا بالفعل فالأمر المتوسّط بين طرفي الإفراط والتفريط.

فبالاعتبار الأوّل قيل: هو أصل الفضائل كلّها، من حيثِ إنّ صاحبه يكسب به جميع الفضائل.

وبالاعتبار الثاني قيل: هو الفضائل كلّها من حيث إنّه لا يخرج شيء عن الفضائل عنه.

وبيانه: أنّ الفضائل كلّها ملكات متوسّطة بين طرفي إفراط وتفريط، فالمتوسّط منها هو العدل، كالحكمة النظرية المتوسّطة بين الجربزة والغباوة، والعفّة المتوسّطة بين خمود الشهوة والفجور، والشجاعة المتوسّطة بين الجبن والتهوّر، والسخاء بين التبذير والبخل، والتواضع بين الكبر والذلّ، والاقتصاد بين الإسراف والتقتير، والإنصاف بين الظلم والانظلام، وقس علىٰ ذلك سائر الأخلاق الفاضلة.

فالأوساط بين هذه الأطراف المتضادّة هي الفضائل، ولكلّ منها طرفا تفريط وإفراط هما مذمومان، والخروج إلىٰ أحدهما هو الجور الذي هو ضدّ العدل، والأطراف المتضادّة هي الرذائل، ومن هنا قيل: خير الأُمور أوسطها.

ثمّ هذا الحكم في العدل جارٍ في باب العقائد أيضاً، كالتوحيد المتوسّط بين التعطيل والشرك، والتعويل على الأمر بين الجبر والتفويض، وفي باب الأعمال كأداء الواجبات والسنن المتوسّط بين البطالة والترهّب، وفي باب الأقوال

كالبلاغة المتوسّطة بين العيّ والهذر.

فتبيّن أنّه لا يخرج شيء من الفضائل عنه قولاً وعملاً واعتقاداً، ولذلك قالوا: هو ميزان الله المبرىء من كلّ زلّة، وصراطه المستقيم المؤدّي بسالكه إليه، وبه يستتبّ أمر العالم، قال الله تعالىٰ: ﴿الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾[١] وقال: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾[٢].

عبّر بالميزان عن العدل؛ لأنّه من أثره، ومن أظهر أفعاله للحاسّة؛ إذ كان العدل مراعاة الاستقامة علىٰ حاقّ الوسط في طرفي الإفراط والتفريط اللذين هما ككفّتي الميزان، مهما رجّحت إحداهما فالنقصان لازم والخسران قائم.

وقال عليه السلام: بالعدل قامت السماوات والأرض[٣]. إذ لو كان شيء من موجودات العالم وأُصولها زائداً على الآخر إفراطاً، أو ناقصاً عنه تفريطاً، لم يكن منتظماً هذا النظام.

وبيان ذلك: أنّ مقادير العناصر لو لم تكن متكافئة متعادلة بحسب الكمّية والكيفية، لاستولى الغالب على المغلوب، وانتقلت الطبائع كلّها إلىٰ طبيعة الجرم الغالب. ولو كان بُعد الشمس من الأرض أقلّ ممّا هو عليه الآن، لاحترق كلّ ما في العالم. ولو كان أكثر لاستولى البرد والجمود، وكذا القول في مقادير حركات الكواكب ومراتب سرعتها وبطوءها، فإنّ كلاً منها مقدّر علىٰ ما يليق بنظام العالم وقوامه وقيامه.

---

(١) سورة الشورىٰ: ١٧.

(٢) سورة الرحمٰن: ٧.

(٣) عوالي اللآلي ٤: ١٠٢.

ولهذا المعنىٰ وصف الله بالعدل إذا كان معنىٰ عدله وضعه لكلّ موجود في مرتبة وهيئة له ما يستحقّه من غير زيادة ونقصان مضبوطاً بنظام الحكمة .

ثمّ الصراط المستقيم المؤدّي بسالكه إلى الله تعالى: إمّا علم، أو عمل. فالعلم طريق القوّة النظرية، والعمل طريق القوّة العملية، وكلّ منهما متوسّط بين رذيلتين هما طرفا الإفراط والتفريط، والوسط منهما هو العدل، فهو الصراط المستقيم الذي لا ميل له إلىٰ أحد الجانبين .

ولذلك قال العسكري عليه السلام: الصراط المستقيم في الدنيا هو ما قصر عن الغلوّ، وارتفع عن التقصير، فلم يعدل إلىٰ شيء من الباطل، وفي الآخرة هو طريق المؤمنين إلى الجنّة، فمن استقام علىٰ هذا الصراط، مرّ علىٰ صراط الآخرة مستوياً ودخل الجنّة آمناً[1] .

قالوا: ومن فضيلة العدل أنّ الجور الذي هو ضدّه لا يستتبّ إلّا به، فلو أنّ لصوصاً تشارطوا فيما بينهم شرطاً، فلم يراعوا العدالة، لم ينتظم أمرهم، ومن فضله أنّ كلّ نفس تتلذّ بسماعه وتتألّم من ضدّه .

ولذلك يستحسن الجائر عدل غيره إذا رآه أو سمع به، ولحسنه تتألّم النفوس من كلّ ما كان مركّباً في العالم ليس له نظام مستقيم، ولذلك يكره العرج والعور ويتشأّم به. والذين يجب على الإنسان استعمال العدل معهم خمسة :

الأوّل: ربّ العزّة تعالىٰ وتقدّس، وذلك بمعرفة توحيده وأحكامه والقيام بها .

الثاني: قوى النفس، وذلك بأن يجعل هواه مستسلماً لعقله، فقد قيل: أعدل الناس من أنصف عقله من هواه .

---

(١) تفسير الإمام العسكري عليه السلام ص ٤٤ .

الثالث: أسلافه الماضون في إنفاذ قضاياهم والدعاء لهم.

الرابع: معاملوه وأحبّاؤه في أداء الحقوق، والإنصاف في المعاملات من المبايعات والمقارضات والكرامات.

الخامس: عامّة الناس علىٰ سبيل الحكم، وذلك إذا تؤتى الحكم بينهم، وأمّا إذا كان الحكم بينه وبين غيره وكان الحقّ له، فالفضل أشرف من العدل، وقد نصّ الله تعالىٰ الأمرين، فقال في الحكم بين الناس: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[1] وقال في من له الحقّ: ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنسَوْا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾[2].

هذا، واصطلاحاً: ملكة في النفس، أي: هيئة وقوّة راسخة فيها تمنعها من فعل الكبائر والإصرار على الصغائر ومنافيات المروءة، وتلك الملكة المانعة كسائر الملكات النفسانية إنّما تتأتّىٰ بالتمرّن والمداومة علىٰ فعل الطاعات وملازمة العبادات، وترك المنهيات بكفّ النفس عن ارتكاب السيّئات مرّة بعد أُخرىٰ، وكرّة بعد أُولىٰ، مع إدامة النظر والتفكّر والاعتبار، وعدم الغفلة عمّا كلّف به، وذلك لأُولي الأبصار، وملاك الأمر كلّه محبّة الآخرة ومبغضة الدنيا، فإنّها رأس كلّ خطيئة.

فالمقام تقتضي بيان أُمور:

الأوّل: الكبائر، وقد اضطربت فيها كلمات الأكابر، وسيأتي بيانها بفضل الله القادر.

الثاني: الإصرار على الصغائر، والإصرار من الصرّ، وهو الشدّ والربط، ومنه

---

(١) سورة النساء: ٥٨.

(٢) سورة البقرة: ٢٣٧.

الصرّة، ثمّ أُطلق على الإقامة على الذنب من غير استغفار، كأنّ المذنب ارتبط بالإقامة.

والمشهور أنّ الكبيرة نفس الإصرار على الصغيرة المصرّ عليها تصير بالإصرار كبيرة، فمعنىٰ «لا صغيرة مع الإصرار»[١] أنّه لا أثر لها في ترتّب العقاب، بل العقاب معه يترتّب علىٰ نفس الإصرار الذي هو من الكبائر، فكأنّ الصغيرة في جنبه مضمحلّة.

وقد قيل: مرجعه العرف وبلوغه مبلغاً ينفي الثقة، وظاهر أنّ العرف يختلف باختلاف الصغائر، فالصغيرة التي لا يحترز عنها غالباً، إصرارها يتحقّق بأكثر ممّا يتحقّق به الإصرار علىٰ ما يرتكب نادراً.

وقيل: المراد به العزم علىٰ فعلها بعد الفراغ منها، وفي معناه المداومة علىٰ نوع منها بلا توبة، فالإصرار إمّا: فعلي، كالمداومة علىٰ نوع أو أنواع من الصغائر. أو حكمي، وهو العزم علىٰ فعلها ثانياً بعد وقوعه وإن لم يفعل، كذا في قواعد شيخنا الشهيد رحمه الله.

وقال شيخنا البهائي رحمه الله في الأربعين: ولا يخفىٰ أنّ تخصيصه الإصرار الحكمي بالعزم علىٰ تلك الصغيرة بعد الفراغ منها يعطي أنّه لو كان عازماً علىٰ صغيرة أُخرىٰ بعد الفراغ ممّا هو فيه لا يكون مصرّاً أيضاً. وتقييده ببعد الفراغ منها يقتضي بظاهره أنّ من كان عازماً مدّة سنة علىٰ لبس الحرير مثلاً، لكنّه لم يلبسه أصلاً لعدم تمكّنه، لا يكون في تلك المدّة مصرّاً، وهو محلّ نظر[٢]. إنتهىٰ.

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٢٨٨.

(٢) الأربعين للشيخ البهائي ص ١٩٠، الحديث التاسع والعشرون.

وأمّا من فعل الصغيرة، ولم يخطر بباله العزم علىٰ فعلها بعدها ولا التوبة منها، فهو الذي لا يقدح في العدالة، ويكفّر بالأعمال الصالحة، كما ورد في الخبر، قال الله تعالىٰ: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[١].

وقال بعض العامّة: الإصرار هو إدامة الفعل، والعزم علىٰ إدامته إدامة يصحّ معها إطلاق وصف العزم عليه.

وقال بعضهم: حدّ الإصرار أن تتكرّر الصغيرة بحيث يشعر بقلّة مبالاته بذنبه كإشعار الكبيرة، وكذا إذا اجتمع صغائر مختلفة الأنواع بحيث يشعر وقوعها بما يشعر به أصغر الكبائر.

وروىٰ ثقة الإسلام في الكافي: بسند ضعيف، عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[٢] قال: الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله، ولا يحدّث نفسه بتوبة، فذلك الإصرار[٣].

وقيل: هو يدلّ علىٰ أن يتحقّق الذنب مع عدم الاستغفار والتوبة، سواء أذنب ذنباً آخر من نوع ذلك الذنب، أو من غير نوعه، أو عزم علىٰ ذنب آخر أم لا. أمّا تحقّقه في غير الأخير، فظاهر. وأمّا الأخير، فلأنّ التوبة واجبة في كلّ آن، فتركها ذنب مضاف إلى الذنب الأوّل، فتحقّق الإصرار.

وعن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لا والله لا يقبل الله شيئاً من

---

(١) سورة هود: ١١٤.

(٢) سورة آل عمران: ١٣٥.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٢٨٨ ح ٢.

طاعته على الإصرار علىٰ شيء من معاصيه[١].

الثالث: المروءة، والمشهور اعتبارها في العدالة، ومنهم من لم يعتبرها لا شطراً ولا شرطاً، بل اقتصر علىٰ عدم موافقة الكبائر والإصرار على الصغائر، وذلك لأنّ المكلّف إذا قام بالواجبات واجتنب عن المنهيات، وعلم أنّ ذلك قد صار فيه ملكة[٢] صار مأموناً من الوقوع في المآثم والمعاصي، وارتكاب ما يرتكبه نادراً من المنفّرات الظاهرية لا يستلزم عصيانه المنافي للعدالة.

وهذا وجه، لكن الأوّل أوجه، سواء جعلناها داخلة في العدالة، كما هو المشهور من أنّ العدالة هو الذي يعتدل أحواله ديناً ومروءة وحكماً، أم خارجة عنها وصفة برأسها، كما عليه جماعة؛ لأنّ طرحها إمّا: لخبل ونقصان، أو لقلّة مبالاة وحياء.

وعلى التقديرين تبطل الثقة به. أمّا المخبل، فظاهر. وأمّا قليل الحياء، فلأنّ من لا حياء له يصنع ما شاء، كما ورد في الخبر[٣].

وفي ضبطها عبارات: منها أنّ صاحب المروءة هو الذي يصون نفسه عن الأدناس ولا يشينها عند الناس، أو الذي يتحرّز عمّا يسخر منه ويضحك به، أو الذي يسير بسيرة أمثاله زماناً ومكاناً.

فمن ترك المروءة لبس ما لا يليق بأمثاله بحيث يصير مضحكة، إلّا أن يكون ذلك منه لبراءته عن التكليفات الرسمية، فيلبس ما يجد إمّا استكانة أو اقتداءً

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٢٨٨ ح ٣.

(٢) تحقّق الملكة المستلزمة للتقوىٰ بدون المروءة التي هي تنزيه النفس والدناءة الغير اللائقة بأمثاله نادر «منه».

(٣) أُصول الكافي ٢: ١٠٦ و ٥: ٣١٧.

بالسلف التاركين للتكلّف .

ومن خلاف المروءة المشي في الأسواق والمجامع مكشوف الرأس والبدن ولا يليق بمثله، وكذا مدّ الرجل في المجالس، والبول في الشوارع وقت مرور الناس، والأكل في الأسواق في غير المواضع المعدّة له إذا لم يكن سوقياً أو عربياً .

والإكثار في الحكايات المضحكة، والخروج من حسن العشرة مع الأهل والجيران والمعاملين، والمضايقة في اليسير الذي لا يستقصىٰ فيه، وكثرة الضحك والإفراط في المزاح «لا تمار أخاك ولا تمازحه»[١] «من كثر مزاحه لم يخل من حاقد عليه ومستخفّ به»[٢] .

وأمّا أصل المزاح، فمرغّب فيه، فورد «ما من مؤمن إلّا وفيه دعابة»[٣]، وإنّ المداعبة من حسن الخُلق ، وإنّك لتدخل بها السرور علىٰ أخيك. وكان رسول الله ﷺ يداعب الرجل يريد أن يسرّه[٤] .

وبالجملة مرادهم بالمروءة اتّباع محاسن العادات، واجتناب مساويها، وما ينفر عنه الطبع من المباحات، ويسقط به المجد والعزّ عن القلوب حتّى الاجتماع مع الأراذل وترك صحبة الأفاضل .

وليس منه ما يستهجنه العامّة ويتركه الناس من السنن، كالكحل والحنك في بعض البلاد، وإنّما العبرة بغير الراجح شرعاً .

---

(١) عوالي اللآلي ١: ١٩٠، بحار الأنوار ٧٤: ١٥٤ .

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم ص ٢٢٢ .

(٣) أُصول الكافي ٢: ٦٦٣. داعبه: مازحه، ورجل داعب لاعب، والدعابة: اللعب «منه» .

(٤) أُصول الكافي ٢: ٦٦٣ .

الفصل الثاني
في الطرق المعروفة في معرفة العدالة

وهي ثلاثة :

الأوّل: أن تعرفه بظاهر الإسلام، وإن كان مجهولاً حاله .

الثاني: أن تعرفه مع ذلك بحسن الظاهر[1]، بأن يكون مشتغلاً بالفرائض والسنن وإقامة الصلوات وضبط مواقيتها، ونحو ذلك ممّا يعبّر عنه بظاهر الصلاح، من غير أن تطلع علىٰ باطن أمره بالمباشرة .

الثالث: أن تعرفه مع ذلك بالملكة الماضية، وذلك: إمّا بالعشرة الباطنة، أو باشتهاره بها بين العلماء، أو بشهادة القرائن المتكثّرة المتعاضدة، أو بالتزكية من العالم بها، وهذا من أوضح الطرق دليلاً، وأشهرها بين المتأخّرين، وأقربها إلى الاحتياط، وهو المختار .

وإليه أشار الشهيد في الذكرىٰ بقوله: والأقرب اشتراط العلم بالعدالة بالمعاشرة الباطنة، أو شهادة عدلين، أو اشتهارها، ولا يكفي التعويل علىٰ حسن الظاهر، وخالف هنا فريقان :

أحدهما من قال: كلّ المسلمين على العدالة إلىٰ أن يظهر منه ما يزيلها، وبه قال ابن الجنيد .

والثاني: جواز التعويل علىٰ حسن الظاهر، وهو قول بعض الأصحاب؛ لعسر

---

(١) فمن اكتفىٰ في ثبوت العدالة بظاهر الإسلام وجعله دليلاً عليه، يكتفي بحسن الظاهر بطريق أولىٰ «منه» .

الاطّلاع على البواطن[١].

ومثله ما في مبحث جماعة البيان[٢].

ويعلم العدالة بالشياع، أو بالمعاشرة الباطنة، وصلاة عدلين خلفه، ولا يكفي الإسلام في معرفة العدالة، خلافاً لابن الجنيد، ولا التعويل علىٰ حسن الظاهر على الأقوىٰ.

وإنّما لم يصرّح باعتبار الملكة في العدالة؛ لأنّ نفي كفاية التعويل علىٰ حسن الظاهر، واشتراط العلم بها بالمعاشرة الباطنة أو إحدىٰ أُختيها، أغنيا عن اعتبارها.

ومثله ما في مختصر الأُصول للحاجبي: العدالة محافظة وبنية يحمل علىٰ ملازمة التقوىٰ والمروءة، وليس معها بدعة؛ لأنّ قيد ملازمة التقوىٰ والمروءة يغني عن قيد الملكة؛ إذ المحافظة ما لم تكن ملكة راسخة لم تكن حاملة عليهما.

ولعلّ ذلك منه مبني علىٰ أنّه مالكي الفروع، وإلّا فالمشهور من جمهور العامّة وخصوصاً الحنفية منهم الاكتفاء بظاهر الإسلام، والحكم بكون كلّ مسلم عدلاً ما لم يظهر منه خلافه.

وممّن صرّح من أصحابنا بالملكة صاحب معالم الأُصول[٣]، والشهيد الثاني في شرحه على اللمعة[٤]، وفي الدراية[٥]، وغيرهما، وصاحب الرسالة الموسومة

---

(١) ذكرى الشيعة ٤: ٣٩١ ـ ٣٩٢.

(٢) البيان ص ١٣١.

(٣) معالم الأُصول ص ٢٠٠ طبع جماعة المدرّسين.

(٤) شرح اللمعة ١: ٣٧٨.

(٥) الرعاية في علم الدراية ص ١٨٥.

بالجعفرية[١] وشارحها .

والعلّامة في المختلف، حيث قال: إنّها هيئة قائمة في النفس تقتضي البعث علىٰ ملازمة الطاعات والانتهاء من المحرّمات[٢]. وهي الظاهرة من كلام الشيخ في مبحث جماعة النهاية: لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته[٣] .

ومثله كلام المفيد: العدل من كان معروفاً بالدين والورع عن محارم الله تعالىٰ[٤].

وهذا يدلّ على الملكة وزيادة؛ لأنّ الورع هو العفّة وحسن السيرة، وهو مرتبة وراء العدالة تبعث علىٰ ترك المكروهات والتجنّب عن الشبهات .

واعلم أنّ ظاهر قول العلّامة في النهاية: ولو لم يعلم فسق إمامه ولا بدعته حتّىٰ صلّىٰ معه، بناءً علىٰ حسن الظاهر لم يعد، ولو لم يعلم حاله ولم يظهر منه ما يمنع الائتمام به ولا ما يسوغه لم تصحّ الصلاة[٥] .

يدلّ على اكتفائه في العدالة بحسن الظاهر من غير اعتبار الملكة والمعاشرة .

وأمّا قوله في التذكرة: لو كان فسقه خفياً وهو عدل في الظاهر، فالوجه أنّه لا يجوز لمن علم فسقه الائتمام به؛ لأنّه ظالم عنده، مندرج تحت قوله: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾[٦]. فلا دلالة على اكتفائه بحسن الظاهر، كما ظنّه بعض

---

(١) الرسالة الجعفرية المطبوعة في رسائل المحقّق الكركي ١: ٨٠.

(٢) مختلف الشيعة ٨: ٤٨٤ .

(٣) النهاية ص ١١٢ .

(٤) المقنعة ص ٧٢٥.

(٥) نهاية الإحكام ٢: ١٤٠ ـ ١٤١ .

(٦) تذكرة الفقهاء ٤: ٢٨٢ .

الفضلاء، بل مفهوم قوله لا يجوز لمن علم فسقه الائتمام[١] به لمن لم يعلم فسقه علىٰ حسن ظاهره أو لا.

فإن كانت دلالة المفهوم معتبرة في الدلالة على المذهب، فهو ظاهر الانطباق علىٰ مذهب ابن الجنيد، وإلّا فلا دلالة علىٰ مذهب من المذاهب.

وعلم بما قرّرناه أنّ له في العدالة ثلاثة أقوال: إعتبار الملكة، كما اختاره في المختلف. والاكتفاء بحسن الظاهر، كما هو الظاهر من النهاية. وبظاهر الإسلام ما لم يعلم الفسق، كما هو المفهوم من التذكرة.

أقول: مذهب ابن الجنيد في طريق العلم بالعدالة مطابق لمذهب عامّة العامّة، كما أومىء إليه الشهيد الثاني في الدراية في الباب الأوّل منها في بيان الحديث الصحيح.

حيث قال بعد كلام: وبهذا الاعتبار كثرت أحاديثهم الصحيحة، وقلّت أحاديثنا، مضافاً إلىٰ ما اكتفوا به في العدالة من الاكتفاء بعدم ظهور الفسق، والبناء علىٰ ظاهر حال المسلم[٢].

ومنه يفهم أنّ كثيراً من الأخبار الواردة في باب العدالة الدالّة بظاهرها على الاكتفاء بظاهر الإسلام ما لم يظهر الفسق وإن كان المسلم مجهولاً حاله، كصحيحتي حريز وأبي‌بصير ونظائرهما الآتية، محمولة على التقية، وهذه الأخبار

---

(١) فيه نظر؛ إذ المفروض أنّه عدل في الظاهر عند من يأتمّ به، وإن كان فاسقاً في الباطن عند من علم فسقه، فيفهم من كلامه هذا اعتبار ظهور العدالة في الإمامة، فيرجع إلى المشهور بين المتأخّرين، فتأمّل «منه».

(٢) الرعاية في علم الدراية ص ٧٨.

التي تمسّك بها الشيخ[١] وابن الجنيد في الاكتفاء بظاهر الإسلام.

وقد قال أبو عبدالله الصادق عليه السلام في الرواية المشهورة بمقبولة عمر بن حنظلة بعد أن قال عمر: جعلت فداك وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لها بأيّ الخبرين نأخذ؟ قال: بما يخالف العامّة، فإنّ فيه الرشاد[٢].

وله نظائر كثيرة، فليكن هذا علىٰ ذكر منك تجده نافعاً ـ إن شاء الله العزيز ـ في الأبواب الآتية، ولا سيّما في باب التوفيق بين هذه الأخبار وما يخالفها ويباينها.

فائدة نفعها عائدة

المراد بالشياع هنا أخبار جماعة يستفاد منه ما يتآخم العلم واليقين، أعني: الظنّ الغالب القوي، ولا يتقيّد بعدد مخصوص، والعدل والفاسق والرجال والنساء والصبيان والكفّار سواء، وقد يعبّر عنه بالاستفاضة.

الفصل الثالث

في تقرير ما يدلّ علىٰ أوثقية المذهب المختار وأرجحيته

من البيّن أنّ الناس جلّهم بل كلّهم من جهة نفوسهم الأمّارة بالسوء الواقعة بين القوّة الشهوية والسبعية، مائلون إلىٰ تناول اللذّات البدنية البهيمية، مسلّطون الشهوة على العقل، ساعون في استنباط الحيل المؤدّية إلىٰ مراعاتهم، غير متأمّلين عواقب الأُمور، حارصون علىٰ ما منعوا منه من الزور، آنسون بلذّات الفانية وبدار الغرور، جالبون منافع الدنيا، دافعون عنهم مضارّها، مخالفون أوامر الله، مرتكبون نواهيه، جاهلون منافيات العدالة ومصحّحاتها، يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا

---

(١) أي: في الشهادة لا في الإمامة، فإنّه يعتبر فيها الملكة كما مرّ «منه».

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٨.

وهم عن الآخرة هم غافلون .

فالأصل فيهم نقيض العدالة والاتّقاء، وبحكم الاستصحاب يلزم استمرار ذلك، حيث لم يتجدّد ناقل إلىٰ أن يعلم خلافه، ولا يعلم إلّا بالمعاشرة، أو إحدىٰ أُختيها، كما لا يخفىٰ علىٰ من راجع عرف أكثر الناس، ولا سيّما عرف المتعارفين في زماننا هذا في بلدتنا هذه، فإنّهم أشدّ الناس حيلة وتزوّراً، وأكثرهم خباءً وتغريراً .

وما الناس بالناس الذين عهدتهم ولا الدار التي كنت تعلم

واعلم أنّ المعتبر في المعرفة الباطنة التقادم؛ لأنّه لا يمكن الاختبار بدونه غالباً.

نعم حسن النظر ودقّته وشدّة الإمعان في أحواله ربما يقوم مقامه في مدّة يسيرة، فاعتباره مبني على الغالب .

حكي أنّ شاهداً شهد[1] عند بعض الحكّام، فقال له: إنّي لا أعرفك، فأت بمن يعرفك. فأتىٰ برجل، فقال له: كيف عرفته؟ قال: بالصلاح والأمانة، قال: هل عاشرته عشرة طويلة حتّىٰ عرفت ظاهره من باطنه؟ قال: لا .

قال: فهل عاملته بالدرهم والدينار حتّىٰ عرفت حقّه من باطله؟ قال: لا، قال: فهل غاضبته حتّىٰ غوضب بحضرتك حتّىٰ عرفت خلقه من تخلّقه؟ قال: لا، قال: فأنت لا تعرفه، إئت بمن يعرفك .

تقرير آخر: الأصل في أفراد الناس كلّهم الفسق لا العدالة؛ لأنّها طارءة، وذلك

---

(١) شهد بعض العدول المقلّين عند قاضٍ بشهادة، فتوقّف في شهادته، فقال له بعضهم: أنّىٰ لك في العدالة رجل مثله؟ قال: هو كذلك إلّا أنّه رجل فقير، والذي شهد به عظيم، فعجبوا من قوله. وقال بعضهم: وربما يقدح في عدالة الرجل إقلاله، كذا في شرح الصحيفة الكاملة لصدر الدين بن أحمد الحسيني المشهور بسيّد علي خان «منه» .

لأنّ مقتضاها التزام تكاليف الشرع، وهو ليس بصفة جبلّية في الإنسان، ومقتضى الفسق القوّة الشهوية والغضبية، وهما عزيزتان فيه .

والظاهر بل الأصل وقوع مقتضى الصفة الغريزية ما لم يدلّ دليل علىٰ خلافه، وإنّما يحصل العلم بخلافه بعد الاختبار المستفاد من التكرار المطّلع على الخلق من التخلّق والطبع من التكلّف وما يجري مجراه، لا بمجرّد حسن الظاهر، وإن لم تحصل العشرة الباطنة .

تقرير آخر: العدالة حادثة في الإنسان، والأصل عدم حدوثها فيه؛ لأنّ عدم الحادث السابق علىٰ وجوده، ألا يرىٰ أنّ التحلية بعد التخلية، والفضيلة بعد الرذيلة، والعلم بعد الجهل، والكمال بعد النقصان في الإنسان، بل الممكن بما هو ممكن ناقص، وإنّما يتكامل بسبب من أسباب خارجة: إمّا دفعة، أو على التدريج .

والعلم بذي السبب إنّما يحصل من العلم بسببه، فإذا شوهد مثلاً صلاح شخص وعلم أنّ ذلك ليس منه ليس من باب التدليس[1]، بأن لم يزل عليه مستمرّاً إلىٰ أوقات أُخر حكم به عليه، وإلّا فالأصل فيه عدمه .

هذا معنىٰ كون العدالة طارءة، والفسق طارءاً إلّا أنّ المكلّف فاسق وإن لم يعص الله، ليرد أنّ الصبي إذا بلغ كان عادلاً إلىٰ أن تصدر عنه معصية. وفيه ما فيه، فإذا وجد ذلك الأصل وانضمّ إليه ما سبق من مقتضى الفسق قوي جانبه فيرجّح .

ولا أقل من أن يصير منشأً لحصول الريبة في حدوث العدالة، فالاحتياط يقتضي التوقّف إلىٰ أن يحصل ما يزيل الريبة، والاحتياط مهما أمكن في العبادات

---

(١) إشتقاقه من الدلس بالتحريك، وهو اختلاط الظلام، سمّي بذلك لاشتراكهما في الخفاء، حيث أوهم أنّه عادل وليس بذاك «منه» .

والأحكام الشرعية واجب .

تنبيه :

للتدليس طرق أدقّها: إخفاء أسباب الفسق، وإفشاء موهمات العدالة من تسبيح وتهليل وعباء ورداء، بل بكاء وتخشّع وتخضّع، ونحوها ممّا يوهم كونه من العدول والصلحاء، بل من الأتقياء والأولياء، كما يصنع ذلك كثير من متصنّعي الناس، حتّىٰ كأنّهم بذلك سحروا أعين الناس، وأخذوا بمجامع قلوبهم، فإذا غابوا عنهم وخلوا إلىٰ شياطينهم، فلهم أعمال من دون ذلك هم لها فاعلون .

فإن قلت: من كان من أهل الصلاح الظاهر، وكان من المسلمين، فسوء الظنّ به واتّهامه محظور، فعن النبي صلى الله عليه وآله: إنّ الله حرّم من المسلم دمه وعرضه، وأن يظنّ به ظنّ السوء[١] .

وعن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: إذا اتّهم المؤمن أخاه إنماث الإيمان من قلبه، كما ينماث الملح في الماء[٢] .

بل مقتضى الصلاح حسن الظنّ بالمؤمن وعدم اتّهامه، كما روي عن أميرالمؤمنين عليه السلام: ضع أمر أخيك علىٰ أحسنه حتّىٰ يأتيك ما يقلبك عنه، ولا تظنّن بكلمة خرجت من أخيك سوءً وأنت تجد لها في الخير محملاً[٣]. ولذلك قال العلماء: أفعال المؤمنين محمولة على الصحّة .

قلت: ليس المراد بسوء الظنّ هنا ـ أي: في باب العدالة ـ إلّا عدم الثقة

---

(١) بحار الأنوار ٧٥: ٢٠١، كشف الريبة ص ٢١ .

(٢) أُصول الكافي ٢: ٣٦١ ح ١ .

(٣) أُصول الكافي ٢: ٣٦٢ ح ٣ .

والطمأنينة بكلّ أحد، فإنّ من شأن أهل الرأي والصلاح أن لا يثقوا بكلّ أحد، ولا يركنوا إلىٰ كلّ شخصٍ، تفادياً عن الغرر، وأخذاً بفضيلة الحزم.

ولذلك قال أميرالمؤمنين عليه السلام: الطمأنينة إلىٰ كلّ أحد قبل الاختبار عجز[١].

وفي كلامهم: إذا كان العذر تبعاً، فالثقة بكلّ أحد عجز.

وعلىٰ هذا المعنىٰ حمل الخبر المشهور: «الحزم سوء الظنّ بالناس»[٢].

وفي رواية: «احترسوا من الناس بسوء الظنّ»[٣].

وروىٰ ثقة الإسلام في الكافي، عن أبي عبدالله عليه السلام: الحزم مساءة الظنّ[٤].

قال بعض الشارحين: يعني: إنّ جودة الرأي وإحكام الأمر والأخذ بالثقة يقتضي سوء الظنّ بالناس، يعني تجويز السوء منهم والتثبّت فيما يأتون به حتّىٰ يتبيّن الحقّ من الباطل، والصدق من الكذب، والعلم من الشبهة، ولو وجب القبول منهم والثقة بهم من غير حزم ولم يجز نسبة السوء إليهم لوقع الهرج والمرج وبطل الدين، ورجع كما كان قبل البعثة.

وبالجملة فالحزم يوجب أن يبنى الحال علىٰ تجويز السوء منهم حتّىٰ يتبيّن الحقّ، ويحصل الإذعان به.

وفيه تنبيه علىٰ أنّه لا ينبغي متابعة الغير في أمر من الأُمور مع تجويز كون ذلك الأمر خطأً، بل لابدّ من كمال الاحتياط فيه. وإنّما قلنا علىٰ جواز السوء منهم؛ لأنّه

---

(١) نهج البلاغة ص ٥٤٤ رقم الحديث: ٣٨٤.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٨: ٢٧٨.

(٣) بحار لأنوار ٧٧: ١٦٠، تحف العقول ص ٥٤.

(٤) أُصول الكافي ١: ٢٧.

الذي يقتضيه الحزم والاحتياط، فلا ينافي ما ورد من النهي عن مساءة الظنّ بالخلق؛ لأنّ ما ذكرناه من باب التجويز العقلي الذي هو قضية الحزم، وما ورد من النهي عنه من باب الاعتقاد الفاسد، والقول بالشيء رجماً بالغيب[١]. إنتهىٰ.

تقرير آخر: الفسق أكثر، فهو أغلب على الظنّ وأرجح، وهو معنى الأصل، وقد قال أبوالحسن عليه السلام: إذا كان الجور أغلب لم يحلّ لأحد أن يظنّ بأحد خيراً حتّىٰ يعرف ذلك منه[٢].

وقال علي عليه السلام: إذا استولى الفساد على الزمان وأهله، فأحسن رجل الظنّ برجل فقد غرّر[٣].

وسيأتي فيه نمط أخر من الكلام بعون الله الملك العلّام.

الفصل الرابع

في النقول وفيما ذكره الفحول وما فيه وما عليه

قال في شرح الشرح: في كون العدالة طارءة نظر، بل الأصل أنّ الصبي إذا بلغ، بلغ عدلاً حتّىٰ تصدر عنه المعصية.

وقال ملّا ميرزا جان: فيه نظر؛ لأنّه إذا كان الرسوخ معتبراً في حدّ العدالة لم يكن الصبي إذا بلغ بلغ عدلاً ما لم يصر ملابسة التقوىٰ والمروءة ملكة راسخة فيه، وعلىٰ هذا تحصل الواسطة بين العادل وما يقابله من الفاسق وتارك المروءة.

أقول: وذلك لأنّ الصبي وقت بلوغه لمّا لم تقع منه معصية توجب الفسق ولا

---

(١) شرح الكافي للمحقّق المازندراني ١: ٤٢٢.

(٢) فروع الكافي ٥: ٢٩٨، بحار الأنوار ١٠: ٢٤٦.

(٣) نهج البلاغة ص ٤٨٩ رقم الحديث: ١١٤.

تكون له ملكة تصدق بها العدالة، يكون واسطة بينهما.

وفيه أنّ هذه الواسطة وإن كانت ممكنة في نفس الأمر، إلّا أنّ العلم بوجودها ممتنع عادة؛ إذ المعاصي غير منحصرة في الأفعال الظاهرة، والعلم بانتفاء الباطنة بدون الملكة غير ممكن.

وبهذا يندفع ما أورده الفاضل الأردبيلي علىٰ صاحب الكشّاف بعد أن نقل قوله، استدلّ بكريمة: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[1] على اعتبار العدالة في الإمام، حيث قالوا: في هذا دليل علىٰ أنّ الفاسق لا يصلح للإمامة بقوله.

وفي الاستدلال تأمّل؛ إذ الواسطة بين الظلم والعدل ثابتة، فلا يلزم من مانعية الأوّل للإمامة اشتراط الثاني لها، وهو ظاهر، ولعلّه يريد به غيره، أو ينضمّ معه عدم القول بالواسطة، أي: كلّ من لم يجوّزها للفاسق لم يجوّزها لغير العدل[2].

ثمّ قال ملّا ميرزا جان: العدالة ملكة يتوقّف وجودها علىٰ أُمور كثيرة، من فعل الواجبات، وترك المحرّمات، والاحتراز عن ترك المروءات، والفسق يكفيه أمر واحد كترك واجب، وحينئذ نقول في ترجيح كون الأصل هو الفسق أنّ ما يتوقّف علىٰ أمر واحد كان أصلاً وراجحاً بالقياس إلىٰ ما يتوقّف علىٰ أُمور كثيرة؛ لأنّه أسهل وجوداً وأقرب وقوعاً.

وأيضاً الفسق يتحقّق بعدم الواجب، والعدالة لا يتحقّق بدون الواجبات، والأصل في الحوادث العدم، فكذا فيما كان تحقّقه بعدم أمر بالنسبة إلىٰ ما كان تحقّقه على الوجود.

---

(١) سورة البقرة: ١٢٤.

(٢) زبدة البيان ص ٤٦.

أقول: وبما قرّرناه سالفاً وآنفاً سقط ما في المسالك: الأصل في المسلم العدالة[١].

بمعنىٰ أنّ حاله يحمل على القيام بالواجبات وترك المحرّمات، ومن ثمّ جرىٰ عليه هذا الحكم حتّىٰ لا يجوز رميه بفعل محرّم ولا ترك واجب أخذاً بظاهر حاله.

واتّفق الكلّ علىٰ بناء عقده على الصحيح، سلّمنا أنّ العدالة أمر آخر غير الإسلام وهو الملكة، لكن لا يشترط العلم بوجودها، بل يكفي عدم العلم بانتفائها عن المسلم.

وذلك لأنّ المسلم من أسلم لله ولرسوله فيما جاء به: إمّا إجمالاً ففيما علم إجمالاً، وإمّا تفصيلاً ففيما علم تفصيلاً، وغايته أنّه عالم بأُصول العقائد وفروعها: إمّا اجتهاداً، أو تقليلاً مع الإذعان بأنّه كذلك، وظاهر أنّ العلم بكون الشيء علىٰ صفة مع اعتقاد أنّه كذلك، لا يستلزم العمل به فيما يتعلّق بالعمليات، فربّ تجارة أو عمارة مثلاً نعملها ونعلم أنّ فعلها خير لنا من تركها ولا نعمل بمقتضاه، فليس كلّ علم عملي يستتبع العمل به.

والمعتبر في الفروع وخصوصاً في أبواب العدالة هو العمل لا مجرّد العلم والتصديق به بأنّه كذلك، فربّ عالم بوجوب الصلاة والزكاة والحجّ والجهاد وبقبح الكذب وحسن الصدق إلىٰ غير ذلك عمل بنقصانها، فمسّت الحاجة إلى المعاشرة والاختبار المستفاد من التكرار ليعلم حاله هل هو ممّن يعمل بمقتضىٰ علمه أم من

---

(١) هذا منه ﷺ تقرير لمذهبهم وتوجيه لكلامهم، وتصحيح له بقدر الإمكان، وإلّا فهو لا يقول به، بل يعتبر في العدالة مطلقاً الملكة، كما صرّح به في شرحه على الدراية، وفي شرحه على اللمعة، وفي سائر مصنّفاته «منه».

يكون ممّن قد أضلّه الله علىٰ علم .

والحاصل أنّ إسلام الرجل وإن أُريد به الإيمان لا يدلّ علىٰ عدالته؛ لأنّه يجامعه الفسق؛ إذ لا منافاة بينهما إلّا علىٰ مذهب الوحدية، وذلك لأنّ المؤمن من أقرّ بالشهادتين والإمامة الكبرىٰ عرف الفروع وما فيها من الخلاف، سواء عمل بمقتضىٰ ما عرفه أم لا، فإنّ العمل بل الإقرار ليس بشطر من الإيمان والإسلام .

علىٰ أنّ كثيراً من المسلمين غير عارفين بأُصول العقائد وما فيها فضلاً عن فروعها، فكيف يكون الأصل في كلّ المسلمين العدالة؟ وهم لا يعلمون منافياتها ومصحّحاتها، لا اجتهاداً ولا تقليداً، وكثير منهم لا يعملون بما يعلمون، كما هو المشاهد منهم، وذلك ممّا يورث الظنّ بكون الأصل فيهم نقيضها .

فحينئذ نقول: إن أُريد بالأصل هنا الكثير الراجح، فكون العدالة أصلاً فيهم بهذا المعنىٰ خلاف الواقع، فإنّ من البيّن الواضح المحسوس من أنّ الفسق فيهم أكثر وأغلب، فهو أرجح من نقيضه، وهو معنى الأصل .

وإن أُريد به ما لا يصار عنه إلّا بالدليل فهو باطل؛ لأنّ العدالة لمّا كانت حادثة فيهم، وكان الأصل عدم حدوثها، فما لم يدلّ دليل علىٰ خلافه وهو حدوثها فيهم لا يصار إليها .

وإن أُريد به أنّ ظاهر حالهم يحمل علىٰ قيامهم بالواجبات وترك المحرّمات، فمع أنّه ليس معنى الأصل؛ إذ الأصل عبارة عن كون الشيء أولىٰ ما لم يعارضه شيء يقتضي العدول عنه .

وقد يقال على القاعدة والضابطة والراجح في نفسه والسابق في الاعتبار، كما يقال: الأصل في الكلام الحقيقة لا يفيد شيئاً؛ لأنّ هذا الحمل إنّما يصحّ لو لم يعارضه الأصل المقتضي لعدم قيامهم بشيء من الواجب فضلاً عن تركهم المحرّم .

وبالجملة ظاهر حال المسلم وإن اقتضىٰ قيامه بالواجبات وترك المحرّمات، إلّا أنّ الأصل عدم قيامه بها؛ إذ الأصل في الحوادث العدم، والظاهر لا يعارض الأصل؛ لأنّه دليل عقلي وحجّة بالإجماع، والظاهر كثيراً يخرج الأمر بخلافه وليس حجّة، وعلىٰ ذلك فرّع العلماء كثيراً من مسائلهم.

وأيضاً فإنّ العدالة لمّا كانت متوقّفة علىٰ فعل الواجبات وترك المحرّمات كما اعترف به، وكان الفسق أمراً يكفيه ترك واجب، كان أصلاً وراجحاً بالنسبة إليها.

وأمّا عدم جواز قذف المسلم بفعل محرّم ولا ترك واجب، بمعنىٰ عدم صحّة الحكم عليه بالفسق، فمغالطة، فإنّ المسلم المجهول عدالته لمّا احتمل أن يكون عدلاً ولا أقلّ 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 رعايتها في شرع الإسلام، ولا يجوز هتكها فيه، بأن يقال: هو تارك الصلاة مع عدم العلم به، أو شارب الخمر وهو مستتر به.

وهذا لا يدلّ علىٰ عدالته بالمعنى المعتبر شرعاً، بل يجب البحث عن حصولها فيه وعدمه، وسيأتي الكلام فيه وفي اتّفاق الكلّ علىٰ صحّة عقده، وأنّ ذلك الاتّفاق ممّا لا يشترط فيه العدالة، والكلام فيما يشترط فيه ذلك.

ثمّ لو كانت العدالة نفس الإسلام، لكان اعتبارها في الشاهد والقاضي ونحوهما إذا كانوا مسلمين لغواً لا فائدة فيه، وهو يخالف صريح الأخبار.

كخبر داود بن الحصين، عن الصادق عليه السلام في رجلين اتّفقا علىٰ عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، واختلف العدلان، عن قول أيّهما يمضي الحكم؟ قال: ينظر إلىٰ أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ

حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر[١].

ومقبولة عمر بن حنظلة: فالحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما في الحديث، ولا يلتفت إلىٰ ما يحكم به الآخر[٢].

فإنّهما ونظائرهما الكثيرة صريحة في أنّ العدالة أمر غير الإسلام، كيف لا؟ وهما يدلّان علىٰ أنّ المعتبر في القاضي والمفتي بعد إيمانهما واجتهادهما أن يكونا عدلين مرضيين.

ومن هنا صرّح الأصحاب بأنّ اجتهاد الفاسق ومجهولِ الحال نافع له لا لغيره.

وأيضاً لو جاز الاكتفاء بظاهر الإسلام ما لم يظهر الفسق، وكان ذلك هو العدالة، وكان بدونه لا تنتظم الأحكام للحكّام، كما ذكره في المسالك ذلك العلّام، فما معنىٰ قول الصادق عليه السلام: إذا شهد رجل علىٰ شهادة رجل، فإنّ شهادته تقبل، وهي نصف شهادة، وإن شهد رجلان عدلان علىٰ شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد[٣].

وقوله عليه السلام: في رجل شهد علىٰ شهادة رجل، فجاء الرجل وقال: إنّي لم أشهده، تجوز شهادة أعدلهما، وإن كانت عدالتهما واحدة لم تجز شهادته[٤].

فإنّ العدالة جاءت شرطاً لقبول شهادة المسلم، والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط، ومفهومه حجّة عنده، فوجب العلم بوجود العدالة وثبوتها، كما تقتضيه أيضاً آية التثبّت، ولا يكفي مجرّد عدم العلم بانتفائها عن المسلم.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٨، تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٣.

(٢) أُصول الكافي ١: ٦٧، من لا يحضره الفقيه ٣: ٨، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٦٩، وسائل الشيعة ٢٧: ٤٠٤.

(٤) تهذيب الأحكام ٦: ٢٥٦، وسائل الشيعة ٢٧: ٤٠٥.

ومنه يعلم أنّ قول الشيخ الطوسي في البحث عن عدالة الشهود: ما كان في زمن النبي ﷺ، ولا في صدر السالف، وإنّما هو شيء أحدثه شريك بن عبدالله القاضي. ممّا لا وجه له، وسيأتي وما فيه.

وحديث عدم انتظام الأحكام بدونه للحكّام لا يصلح دليلاً على الاكتفاء في العدالة بظاهر الإسلام، وإن كان المسلم مجهولاً حاله، وكان الأصل فيه عدم العدالة والاتّقاء، بل الواجب على الحاكم أن يفتش عن حاله، فإن عرفه بالعدالة عدّل، وإن عرفه بالفسق فسّق، وإن لم يعرفه بأحدهما استزكىٰ، فإن زكّاه المدّعي بشاهدين يعرفان العدالة وما يزيلها أثبتها، فإن أتى الخصم بجارح وقبله قدّمه على التزكية، وإن لم يأت به حكم عليه بعد التماس المدّعي، فهذه وظيفة من قبل الشارع، فإن انتظمت معها الأحكام، وإلّا فلا ضير عليه في شريعة الإسلام.

وبما قرّرناه ظهر أنّ شهادة المستورين والمجهولين مردودة؛ لعدم حصول الظنّ بصدقهم، ولأنّ الشارع لم ينصبه دليلاً للحاكم، وإنّما نصب له دليلاً من عرف عدالته، فسقط ما في المسالك.

ولقد أغرب العلّامة في المختلف، حيث استدلّ لاشتراط ظهور العدالة بعد أن اختاره بقوله: إنّ الظنّ إنّما يحصل بإخبار العدل دون الفاسق، ومع انتفاء الظنّ لا يجوز الحكم بشهادته[1].

وأيّ دليل دلّه علىٰ هذا الحصر، فإنّ الكلام في شهادة المستور لا الفاسق، وبعض المستورين والمجهولين قد يحصل الظنّ بصدقهم أزيد من بعض من ظاهره العدالة، فضلاً عن حصول أصل الظنّ في خبرهم.

---

(١) مختلف الشيعة ٨: ٤٩٢.

وأيضاً فإنّ الظنّ ليس بشرط، وإنّما الشرط من نصبه الشارع دليلاً، سواء ظنّ الحاكم صدقه أم لا، فإنّ شهادة المستور والمجهول بانفرادها من دون احتفافها بالقرائن لا تفيد ظنّاً بصدقه.

بل غايتها إفادة الشكّ به؛ لأنّها مجرّد خبر يحتمل الصدق والكذب، فإذا انضمّ إليه حديث كون الأصل في أفراد الناس كلّهم الفسق معلّلاً بكونه من مقتضىٰ قوّتين غريزتين قوي جانب كذبه فرجّح، فيزول الشكّ أيضاً، ولا أقلّ من أن يصير منشأً لحصول الريبة في صدقه، فالاحتياط يقتضي التوقّف إلىٰ أن يحصل ما ينفي الشكّ ويثبت الظنّ بصدقه، وما ذلك إلّا عدالته المفيدة لذلك.

وأمّا إذا كانت شهادته محفوفة بالقرائن المفيدة لصدقه، فمفيد الظنّ إذن هو تلك القرائن لا مجرّد شهادته العارية عن ذلك، والكلام إنّما يساق في هذا دون ذاك.

ثمّ قال: وأغرب منه ما أجاب به في المهذّب عن قولهم «إنّ الأصل في المسلم العدالة» بأنّ الإسلام يقتضيها بمعنى أنّ المسلم أقرب إليها لا أنّه يقتضيها اقتضاءً يمنع من النقيض، وقبول الشهادة مبني على اليقين لا التجويز.

وأنت خبير بأنّ المعتبر من العدالة عند معتبر ظهورها ليس هو اليقين بل مجرّد الظهور، وإن أمكن خلافه في نفس الأمر بالإجماع. والمنع من النقيض غير شرط فيها اتّفاقاً.

والجواب: أنّ مراده باليقين هنا هو اليقين الشرعي الحاصل من إخبار العدلين، فيؤول إلىٰ مجرّد الظنّ والظهور، لا ما لا يمكن خلافه في نفس الأمر، فإنّ عاقلاً لا يدّعي ذلك في مثل هذا المقام.

وظاهر أنّ مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها، فيتوقّف على العلم بانتفاء صفة الفسق، فيمنع من النقيض بهذا المعنىٰ، بخلاف مجرّد الإسلام، فإنّه كما

عرفته لا يمنع منه .

فحاصل جوابه يؤول إلىٰ أنّ ظاهر حال المسلم وإن اقتضىٰ عدالته بمعنىٰ قيامه بالواجبات وترك المحرّمات .

وهذا معنىٰ قوله إنّ المسلم أقرب إليها إلّا أنّه لا يقتضيها اقتضاءً يمنع من النقيض وهو الفسق؛ لأنّ الأصل عدم قيامه بها، والظاهر كما سبق لا يعارض الأصل، فلا يحصل اليقين الشرعي، وهو الظنّ الغالب القوي بعدالته، ومجرّد التجويز واحتمال العدالة لا يكفي في قبول الشهادة، فليس في جوابه بعد التحصيل ما يوجب الغرابة .

أوهام وتنبيهات

وأمّا ما ورد في بعض الروايات من قوله ﷺ: «نحن نحكم بالظاهر والله يتولّى السرائر» وفي رواية أُخرىٰ: أنا أقضي بالظاهر. وفي أُخرىٰ: الظاهر عنوان الباطن[1] .

فالظاهر أنّ المراد به أنّ العقائد والضمائر والنيات والسرائر لمّا كانت مستورة عنّا ولم يطّلع عليها إلّا الله فهي إلى الله، وهو يتولّاها ويجازي عليها، إن خيراً فخيراً، وإن شرّاً فشرّاً .

وأمّا نحن، فنحكم بالظواهر من الأحوال، فإذا رأينا مثلاً شخصاً يجتنب عن الكبائر ولا يصرّ على الصغائر، ويتحرّز عمّا يخالف المروءة، فنحكم بعدالته ولا نتكلّف على الزائد، فإنّه موضوع عنّا، ولا دلالة فيه على الاكتفاء بحسن الظاهر،

---

(١) هذه روايات عامية لم توجد في مصادرنا الحديثية، راجع: بحار الأنوار ٦٩: ٣٦٥ .

إذ[١] المفروض أنّ ظاهره حسن، وذلك ممّا يوجب الظنّ بعدالته، ولذا لمّا أسلم الأعرابي فشهد بالهلال فقبل منه؛ لأنّا لا نسلّم أنّ ذلك بمجرّده يوجب ظنّاً بعدالته ما لم يختبر؛ لاحتمال أن يكون من باب التكلّف والتدليس.

وأمّا قصّة الأعرابي، فعلىٰ تقدير ثبوتها، فلعلّه عرف عدالته من وجه آخر، ولأنّ الإسلام يجبّ ما قبله، ولم تحدث بعده ما تنتقض به العدالة، أو لأنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له، فيكون عدلاً بمجرّد الإسلام والتوبة، فيقبل شهادته بعدهما بلا فصل، إلّا أنّ تعريف العدالة بالملكة لا يساعده، فإنّ تحقّقها بمجرّد الإسلام والتوبة بعد العلم بعدمها مشكل.

فإن قلت: من كان ظاهره حسناً مع اتّصافه بالإيمان، فهو ظاهر الصدق، فليقبل إخباره بعدالته من دون أن نختبر، أو يشهد عليها عدلان، وذلك كإخباره بكون اللحم مذكّاة، والماء طاهراً أو نجساً، وبرقّ جاريته التي يبيعها، وبعقد عقده، ونحو ذلك؛ إذ في الكلّ لا يشترط العدالة، بل يكتفىٰ بظاهر صدقه.

قلت: أوّلاً أنّ ذلك خارج عن محلّ النزاع؛ إذ محلّه حيث يشترط فيه عدم الفسق، وذلك مقبول معه اتّفاقاً.

وثانياً: أنّ العدالة أعلىٰ مرتبة من هذه الأُمور الجزئية؛ لأنّها تثبت شرعاً عامّاً، فلا يلزم من القبول في ذلك القبول فيها.

تتمّة مهمّة

قد سبق أنّ العدالة تثبت بالتزكية من العالم بها، فهل يكفي فيها مجرّد أن يقول: عرفته بالصلاح والأمانة، أو ما رأيت منه إلّا خيراً، أو لا أعلم منه فسقاً وما شابه

---

(١) تعليل للمنفي لا للنفي «منه».

ذلك، من غير أن يذكر سبب التزكية مفصّلاً، أو لابدّ من التفصيل؟ قولان، أوّلهما أقرب إلى التحقيق؛ لأنّ العدالة تحصل بالتحرّز عن أسباب الفسق، وهي كثيرة يعسر ضبطها وعدّها.

ثمّ هل يكفي فيها الواحد، أو لابدّ من التعدّد؟ قولان، اختار أوّلهما العلّامة، وثانيهما المحقّق، وهو الأقرب؛ لأنّها شاذّة، ومن شأنها اعتبار العدد فيها، ولأنّ مقتضى اشتراط العدالة إعتبار حصول العلم بها، والبينة تقوم مقام العلم شرعاً فتغني عنه، وما سوىٰ ذلك تتوقّف الاكتفاء به على الدليل.

وفرض العموم في الآية علىٰ وجه يتناول الإخبار بالعدالة يؤدّي إلىٰ حصول التناقض في مدلولها؛ لأنّ الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقّف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق، ضرورة أنّ خبر العدل بمجرّده لا يوجب العلم، وسيأتي أنّ مقتضاها توقّف القبول على العلم بالانتفاء، فلابدّ من حملها علىٰ إرادة الإخبار بما سوى العدالة.

وهذه المسألة متفرّعة علىٰ أنّ خبر العدل في غير دعوى العدالة لنفسه هل يفيد القطع أم لا؟ الظاهر أنّه لا يفيده.

تنبيه

قد علمت معنى العدالة لغة واصطلاحاً، فاعلم أنّ حملها في الروايات الماضية والآتية على المعنى العرفي دون المعنى الشرعي ـ بعد تسليم أن ليس المراد بها المعنى اللغوي، كما فعله صاحب المدارك ـ غير جيّد؛ لأنّ الخطاب الشرعي إنّما يحمل على المعنى العرفي إذا لم تكن له حقيقة في الشرع، وكانت له في العرف حقيقة.

والعدالة ليست لها فيه حقيقة أصلاً، وإنّما تطلق في الشرع علىٰ ما ذكرناه، وهو

أنّ بعضهم اكتفىٰ في معرفتها بمجرّد حسن الظاهر، وبعضهم بعدم معلومية الفسق، وآخرون اعتبروا فيها المعاشرة وحصول الملكة، وتلك الاختلافات لاختلاف الأخبار الواردة في ذلك، فإنّ بعضها بظاهره يدلّ على الأوّل، وبعضها كذلك على الثاني، وبعضها على الثالث.

فإذا ثبت أنّ المعنيين الأوّلين غير كافيين في تحقّقها ومعرفتها، تعيّن حملها على الثالث؛ لعدم تحقّق معنى العرفي، مع الاتّفاق علىٰ عدم إرادة المعنى اللغوي، فتأمّل فيه.

الباب الثاني

في نقل نبذة من الأخبار والآثار[1] الدالّة على اعتبار العدالة في إمام الجمعة والجماعة

مع استطراد طرف آخر منها المناسب للمقام والمكمّل للمرام.

فصل

[اشتراط العدالة في إمام الجمعة والجماعة]

قال سيّدنا الإمام الهمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: ثلاثة لا يصلّىٰ خلفهم: المجهول، والغالي وإن كان يقول بقولك، والمجاهر بالفسق وإن كان مقتصداً. كذا في الفقيه[2].

---

(١) الأثر هو ما جاء عن الصحابي، والخبر أعمّ منه. وقيل: إنّ الأثر مساوٍ للخبر. وقيل: إنّ الأثر أعمّ من الحديث والخبر، وكيف ما كان فالمراد به هنا ما سننقله عن أبي ذرّ وغيره من الصحابة رضي الله عنهم «منه».

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٩ برقم: ١١١٠.

وذكر مؤلّفه إيّاه من دون تأويل ولا قدح، مع ما سبق منه من الشرط، يدلّ علىٰ أنّه مذهبه وإن كان الراوي مهملاً.

لأنّه مذكور في التهذيب بسند مجهول، عن خلف بن حمّاد، عن رجل، عن الصادق، قال: لا تصلّ خلف الغالي وإن كان يقول بقولك، والمجهول، والمجاهر بالفسق وإن كان مقتصداً[١].

المجهول من جهل حاله لا شخصه. ومفاد العبارة هو الثاني، فالإسناد مجازي أُسند معنى الفعل في المبني للمفعول إلىٰ غير المفعول به للملابسة بينهما.

والمراد هنا من لا يكون حاله في العدالة والرذالة معلومة، فيجب على المأموم أن يفتّش عن حال إمامه الذي يريد أن يصلّي خلفه، فإن ظهرت له عدالته وظنّ بها بطريق من الطرق المعتبرة في تحصيل العلم بالعدالة، وإلّا فلا يصلّ خلفه حينئذ؛ لاستلزامه بطلان صلاته هذه بالاقتداء به والحال هذه.

لأنّ مجهول الحال[٢] بل مشكوك العدالة لا يكون أهلاً للضمان، فلا يصحّ الائتمام به، ولأنّ هذه صلاة منهية عنها، وكلّ صلاة كذلك فاسدة؛ لأنّ النهي في العبادات يفسدها، ولأنّ الذمّة مشغولة يقيناً، فلا يجوز الاقتداء بمن لا وثوق بدينه ولا أمانته للجهل بحاله.

قال العلّامة في النهاية وقد سبق نقله: ولو لم يعلم حاله ولم يظهر منه ما يمنع

---

(١) تهذيب الأحكام ٣: ١٣ ح ٢١.

(٢) وجه الترقّي أنّ مجهول الحال مظنون الفسق كما سيأتي، فمشكوك العدالة فوقه «منه».

الائتمام به ولا ما يسوغه، لم تصحّ الصلاة[١].

وقال الشهيد في الذكرىٰ بعد اعتبار عدالة إمام الجمعة والجماعة إجماعاً: لو شكّ في عدالته لم تصحّ الصلاة خلفه[٢].

وفي الخبر إشارة إلىٰ أنّ اكتفاء بعض الأصحاب العدالة بظاهر الإسلام مع الجهل بحال المسلم، وبعضهم بالتعويل علىٰ حسن الظاهر، غير كافٍ؛ لأنّ حسن الظاهر لا يفيد العلم بحقيقة الحال، فيفيد العلم بظهور عدالته المعتبر شرعاً؛ لأنّه كثيراً ما يجتمع[٣] معه الفسق الخفي؛ إذ الإنسان يخفي أسباب فقهه غالباً، فلابدّ من معرفة باطن حاله.

وقد جرّبنا نحن ذلك، فوجدنا بحسن الظاهر وسيماء الصالحين بعض من عاصرناه، فبعد ما عاشرناه عرفناه أنّه من حزب الشيطان.

ونعم ما قال أبوالدرداء ـ وإن كان أصل الكلام علىٰ ما ذكره السيّد في نهج البلاغة من أميرالمؤمنين صلوات الله عليه وعلىٰ أولاده المعصومين ـ: وجدت الناس أخبر تقلّه[٤].

---

(١) نهاية الإحكام ٢: ١٤٠.

(٢) ذكرى الشيعة ٤: ١٠٢.

(٣) إشارة إلىٰ أنّ القدر المعتبر في العلم بالعدالة مجرّد ظهورها عند المعتبر، لاشتراطها في نفس الأمر كما مرّ، فمن عاشر رجلاً ووجده يجتنب عن الكبائر ولا يصرّ على الصغائر ويتحرّز عمّا يخالف المروءة وظنّ أنّ ذلك صار فيه ملكة، جاز له الائتمام به، وإن كان فاسقاً بل كافراً في نفس الأمر «منه».

(٤) نهج البلاغة ص ٥٥٣ رقم الحديث: ٤٣٤. القلي البغض يقول: جرّب الناس فإنّك إذا

وسيأتي في رواية الفقيه الجليل عبدالله بن أبي يعفور أنّ عدالة الرجل إنّما يعرف بالتفتيش عن حاله، فإذا فتّش وعرف بالستر والعفاف وكفّ البطن والفَرْج واليد واللسان، وبالجملة اجتناب الكبائر، مع تعاهده الصلاة في أوقاتها، ليكون ذلك ستراً وكفّارة للصغائر، وجب على العارف به بذلك من قبيلته وأهل محلّته تذكيته وإظهار عدالته في الناس بعد أن سئلوا عنها.

وظاهر أنّ ذلك إنّما يتصوّر بالاختبار بالصحبة المتأكّدة والملازمة بحيث يظهر أحواله، ويحصل الاطّلاع علىٰ سريرته، فكيف يصحّ الاكتفاء بحسن الظاهر والحال هذه؟

نعم من اكتفىٰ في العدالة بالتعويل على الإيمان إلىٰ أن يعلم الفسق، له أن يقول: المراد به من لا يكون حاله في الإيمان[1] وعدمه معلومة؛ إذ لا تسوغ الصلاة حال الاختيار خلف العامّة وغيرهم من فرق الشيعة غير الإمامي؛ لاشتراط الإيمان في الإمام اتّفاقاً منّا، وهذا[2] القول مع كونه خلاف الظاهر من لفظ الحديث.

جرّبتهم قليتهم وتركتهم لما يظهر لك من بواطن سرائرهم، لفظة أمر ومعناه الخبر، أي: من جرّبهم وخبّرهم أبغضهم وتركهم، والهاء في تقلّه للسكت «منه».

(١) إشارة إلىٰ أنّ مرادهم بالإسلام هنا هو الإيمان؛ للاتّفاق على اشتراطه في إمام الجماعة، وكذا في الشاهد «منه».

(٢) هذا مبني على القول بأنّ من قال بإمامة أميرالمؤمنين عليه السلام بلا فصل فهو شيعة، قائلاً كان بإمامة سائر الأئمّة أم لا، حتّىٰ تشمل الواقفية والزيدية والفطحية وأمثالهم، وهذا اصطلاح مستحدث من أئمّة أهل الكلام، وليس في الروايات منه عين ولا أثر، بل الشيعة هم القائلون بولاية الأئمّة عليهم السلام في كلّ وقت إلىٰ تمام الاثناعشر، وعليهم ينزّل ما ورد في

ولذا قال الفاضل الأردبيلي في شرحه على الإرشاد بعد نقله: وفيه دلالة صريحة علىٰ عدم الاكتفاء بجهل الحال، بل لابدّ من العلم المتعارف بالعدالة، فلا يدلّ القيد بالمجاهر على الجواز في غيره بعد التصريح بالعدم في المجهول.

وهو ظاهر، كيف؟ والفسق مانع، والعدالة شرط، فما لم يحصل العلم بحصوله ورفع المانع لم يحصل المشروط والممنوع، ولا يكفي في مثله الأصل العدم، كيف؟ فإنّه يعتبر فيه الأُمور الوجودية، وهي فعل الطاعات، بل قيل: هي ملكة وهي وجودية.

والأصل في الكلّ عدم الفعل، فلا يكفي مجرّد الإسلام بل الإيمان مع عدم ظهور الفسق، كما هو مذهب الأكثر[1]. إنتهىٰ كلامه رفع مقامه.

ضعيف، كما مرّ وسيأتي.

وبالجملة علىٰ مذهب من رأىٰ أنّ الأصل في كلّ المسلمين العدالة تجوز الصلاة خلف مجهول الحال إلىٰ أن يظهر فسقه.

وأمّا على المذهب الحقّ والقول الصدق بأصالة الفسق، فلا، بل يجب البحث حينئذ عن حاله، والفحص عن جماله وجلاله، إلىٰ أن يحصل العلم بانتفاء الفسق أو العدالة، سواء كان انتفاؤها لوجود فعل محرّم أو ترك واجب أو ترك مروءة أم لا، بل بأن لا تصير الحالة ملكة راسخة مع فعل الواجبات والكفّ عن المحرّمات وعن ترك المروءات، وظاهر أنّ عدم الملكة أصل بالنسبة إلىٰ وجودها، بل الوجود طارٍ

` فضل الشيعة، مثل ما روته أُمّ سلمة عنه ﷺ: شيعة علي هم الفائزون يوم القيامة. وستأتي صفة شيعته الفائزين «منه».

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٣٥٤.

عليه، كما سبق .

والقول بأنّ مجهول الحال مظنون العدالة؛ إذ ظهور إيمانه مع انضمام حسن ظاهره يفيد ذلك، والإجماع منعقد علىٰ وجوب اتّباع الظنّ .

مجاب: بأنّ مجرّد كونه كذلك مظنّة لعدالته، وإن لم يختبر غير مسلم، والسند ما مرّ في بعض الفصول السالفة، ولقوله ﷺ: خير القرون قرني، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ يفشو الكذب[١] .

ولما في الكافي: عن محمّد بن هارون الجلّاب، عن أبي الحسن عليه السلام: إذا كان الجور أغلب لم يحلّ لأحد أن يظنّ لأحد خيراً حتّىٰ يعرف ذلك منه[٢] .

ولا شبهة في أنّ الفسق في زماننا هذا أغلب وأكثر، فحينئذ لا يحصل الظنّ بعدالة مجهول الحال، بل المظنون وقتئذ عدمها .

والحاصل أنّ المجهول حاله منخرط في سلك من له صفة الفسق، من باب تغليب الأكثر، فلا يقتدىٰ به، ولا يقبل قوله، إلىٰ أن يبحث عن حاله، مع ما فيه من الاحتياط الواجب، ومنع كونه واجباً مستنداً إلىٰ عدم وجوب صوم يوم آخر الشعبان إذا كان مشكوكاً فيه .

وأمّا وجوب صوم يوم الشكّ من آخر رمضان، فللاستصحاب لا للاحتياط، مرفوع بأنّ الاحتياط إنّما شرّع فيما ثبت وجوبه، كما في الصلاة المنسية. أو كان ثبوته هو الأصل، كما في صوم ثلاثين من رمضان .

وأمّا ما احتمل التحريم، كالصوم عند الشكّ في هلال رمضان، فللاحتياط فيه،

---

(١) صحيح مسلم ٤: ١٩٦٢ .

(٢) فروع الكافي ٥: ٢٩٨ ح ٢ .

ومسألتنا هذه من قبيلة الثاني؛ لما سبق من أصالة الفسق .

وتوهّم أنّ الفسق شرط في وجوب التبيّن، فإذا انتفىٰ انتفي، وهاهنا قد انتفي، مدفوع بأنّ المنتفي هو العلم به، ولا يلزم من عدم العلم بالشيء عدمه، والمطلوب هو العلم بالعدم، ومنه يفهم أن لا واسطة في الواقع بين وصفي العدالة والفسق؛ إذ الملكة المعتبرة فيها إن تحقّقت فهو العادل، وإلّا فالفاسق، وتوسّط مجهول الحال إنّما هو بين من علم فسقه أو عدالته .

ومعلوم أنّ تقدّم العلم بالوصف لا مدخلية له في حقيقته، ووجوب التثبّت معلّق بنفس الوصف لا بما تقدّم العلم به، ومقتضاه إرادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه .

ويؤيّده أنّ وليد بن عقبة لمّا أخبر بارتداد بني المصطلق أمر المؤمنين بالتثبّت والتوقّف ليعلموا فسقه وعدمه، وهم قبل ذلك الوقت ما كانوا عالمين بفسقه، وإلّا لما بعثه رسول الله ﷺ إلىٰ بني المصطلق ليأخذ منهم الصدقة .

وبذلك سقط ما في المسالك: جاء الفسق شرطاً في وجوب التبيّن عند خبر الفاسق في قوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1]. شرط في الأمر بالتبيّن عند خبر الفاسق، ومقتضاه عدم الأمر به مع عدم العلم به؛ لأنّ المجهول حاله لا يصحّ الحكم بالفسق، بل لو وصفه به واصف ثبت عليه التعزير .

وذلك لأنّ عدم صحّة الحكم عليه بالفسق لعدم العلم به لا يستلزم العلم بعدمه، ضرورة أنّ عدم العلم بالشيء لا يستلزم عدمه فضلاً عن العلم بعدمه، والمطلوب هو العلم بالعدم؛ لأنّ وجوب التبيّن معلّق بنفس الوصف لا بما سبق به العلم،

---

(١) سورة الحجرات: ٦ .

فوجب التفتيش عن حصوله وعدمه .

وأيضاً كما لا يصحّ الحكم عليه بالفسق، فكذا لا يصحّ الحكم عليه بالعدل، فلابدّ من مرجّح يرجّح به أحدهما على الآخر، وقد سبق أنّ الأصل في أفراد الناس كلّهم هو الفسق لا العدالة .

وأيضاً فإنّ قوله تعالىٰ: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ تعليل للأمر بالتبيّن، ومن البيّن أنّ الوقوع في الندم بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول إخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا حجر معها عن الكذب، والجهل بحاله لا يدفعه؛ لأنّ ذلك التعليل يقتضي وجوب التثبّت عند خبر من لا نعلم عدالته، لمشاركته الفاسق في جواز الكذب، فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر علىٰ حدّ قيامه في خبر الفاسق .

وقد تقرّر أنّ العلّة المنصوصة تتعدّىٰ بها الحكم إلىٰ كلّ محلّ يوجد فيه الشرط. وأمّا حديث التعزير، فمغالطة، وقد سبق نظيره في الفصل الرابع من الباب الأوّل، فتذكّر .

وهم وتنبيه

جواز كشف ستر المؤمن إذا تعلّق به غرض صحيح

فإن قلت: المجهول حاله مستورة عورته، فلا ينبغي البحث عن حاله المؤدّي إلىٰ كشف عورته، فإنّ من تتبّع عورة أخيه يتّبع الله عورته، ومن يتّبع الله عورته، فضحه علىٰ رؤوس الأشهاد الأوّلين والآخرين .

وأيضاً قد علم من سيرة نبيّنا ﷺ أنّه كان لا يجسّس على المنكرات، بل كان يسترها ويكره إظهارها، فإنّ في إظهارها إظهار الفاحشة، وقد قال الله تعالىٰ:

﴿الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا﴾[١] الآية .

قلت: جواز ذلك البحث وإن اشتمل على القدح في المسلم المستور، واستلزم إشاعة الفاحشة في الذين آمنوا، إذا تعلّق به غرض صحيح من دفع المفاسد[٢] الدينية، ومحافظة[٣] الأموال والفروج، وصيانة الشريعة المطهّرة من إدخال ما ليس[٤] منها فيها، ونحو ذلك، وهذا أمر واضح لا مرية فيه .

هذا، والغالي من أفرط في حبّ مخلوق حتّىٰ كفر، يقال: غلىٰ في الأمر يغلو إذا جاوز فيه الحدّ، وإنّما لم تجز الصلاة خلف الغلاة؛ لأنّهم كفّار ارتدّوا عن دين الإسلام .

قال الباقر عليه السلام: إنّ علياً عليه السلام لمّا فرغ من أهل البصرة أتاه سبعون رجلاً من الزطّ، فسلّموا عليه، وكلّموه بلسانهم، ثمّ قال لهم: إنّي لست كما قلتم، أنا عبدالله مخلوق، فأبوا عليه وقالوا لعنهم الله: لا، بل أنت أنت هو، فقال لهم: لئن لم ترجعوا عمّا قلتم فيَّ ثمّ تتوبوا إلى الله تعالىٰ لأقتلنّكم .

قال: فأبوا عليه أن يتوبوا أو يرجعوا، فأمر أن يحفر آبار فحفرت، ثمّ خرق بعضها إلىٰ بعض، ثمّ قذف بهم، ثمّ جزّ رؤوسهم[٥]، ثمّ ألهب في بئر ناراً وليس فيها أحد منهم، فدخل فيها الدخان عليهم فماتوا[٦] .

---

(١) سورة النور: ١٩ .

(٢) كما في صورة فساد صلاة المؤمن إذا اقتدىٰ به وهو بهذه الحال «منه» .

(٣) كما في صورة شهادة الزور «منه» .

(٤) كما في صورة كون الراوي ضعيفاً مع روايته في العقائد والأحكام «منه» .

(٥) في الكشّي: ثمّ خرق بعضها إلىٰ بعض، ثمّ فرّقهم، ثمّ طمّ رؤوسها .

(٦) إختيار معرفة الرجال ١: ٣٢٥ .

وفي خبر آخر: يا علي إنّ أُمّتي ستفترق ثلاثة: فرقة شيعتك وهم المؤمنون، وفرقة عدوّك وهم الشاكّون، وفرقة غالوا فيك وهم الجاحدون، فأنت وشيعتك في الجنّة، وعدوّك والغالي في النار[١].

وعن الصادق عليه السلام: إنّ الغلاة شرّ خلق الله، يصغّرون عظمة الله، ويدّعون الربوبية لعباد الله، إنّ الغلاة شرّ من اليهود والنصارىٰ والمجوس[٢].

فظهر أنّ الغالي لا يقول بقول المخاطب، ولا يتديّن بدينه، بل ذلك مجرّد فرض وتقدير جعله فرداً خفياً، وبالغ به في عدم جواز الصلاة خلفه، فتأمّل.

والمجاهر: من جاهر بمعاصيها وأظهرها.

وفي نهاية ابن الأثير: وفيه «كلّ أُمّتي معافىٰ إلّا المجاهرين» هم الذين جاهروا بمعاصيهم وأظهروها، وكشفوا ما ستر الله عليهم منها فيتحدّثون بها. يقال: جهر وجاهر وأجهر، ومنه الحديث «لا غيبة لفاسق ولا مجاهر»[٣].

وظاهره أنّ المجاهر هو الذي جاهر بفسقه بعد فعله وإن كان قد فعله خفياً، لا الذي يرتكبه جهاراً، والمتبادر هو الثاني، والظاهر هو الأعمّ. وقوله عليه السلام: «من ألقىٰ جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له»[٤] يحتملهما.

وأمّا ما نقله من قوله «لا غيبة لفاسق» فمردود بمنع أصل الحديث، أو بحمله علىٰ فاسق خاصّ، أو على النهي وإن كان بصورة الخبر؛ إذ لو أُبقي علىٰ عمومه

---

(١) بحار الأنوار ٢٥: ٢٦٤.

(٢) بحار الأنوار ٢٥: ٢٦٥ و ٢٨٤ و ٧٩: ٢٢٥.

(٣) نهاية ابن الأثير ١: ٣٢١.

(٤) عوالي اللآلي ١: ٢٧٧.

لهدم قاعدة النهي عن الغيبة، نعم لو تعلّق بذلك غرض ديني ومقصد صحيح يعود إلى المغتاب، بأن يرجوا ارتداعه عن المعصية بذلك، لجاز من باب النهي عن المنكر.

والفسق: الخروج عن طاعة الله مع الإيمان به، من قولهم «فسقت الرطبة عن قشرها» إذا خرجت، والفاسق في الشرع الخارج عن أمر الله تعالىٰ بارتكاب الكبيرة، وهو مؤمن لوجود حدّة فيه.

وفيه دلالة علىٰ أنّ المتجاهر بالفسق ينافي العدالة، وإنّ الاستتار به لا يقدح فيها، وذلك بمفهومه المخالف في كونه حجّة خلاف.

والظاهر أنّ مفهوم الوصف ليس بحجّة، بحيث يلزم من عدمه العدم، وعلىٰ تقدير كونه حجّة لا يعارض المنطوق وهو قوله «المجهول» علىٰ أنّه إنّما يكون حجّة إذا لم يكن لذكر الصفة فائدة سوىٰ تخصيص الحكم.

ولعلّ فائدته هنا هي الاهتمام بالنهي عن الصلاة خلفه، لا لدلالة علىٰ جواز الصلاة خلف من ليس كذلك، وإن كان مجهولاً حاله، ليناقض قوله «والمجهول» كما يفيده كلام الفاضل الأردبيلي وقد سبق، فتذكّر.

إكمال
المراد من المجهول حاله

يمكن حمل المجهول على المجهول مذهبه، فيدلّ مفهوم المجاهر بالفسق علىٰ مذهب ابن الجنيد.

ولذلك قال الشهيد في الذكرىٰ: وهذا يصلح حجّة للجانبين من حيث لفظ

المجهول[١] ومفهوم المجاهر بالفسق[٢].

والأظهر أن يحمل المجهول على المجهول حاله كما هو المتبادر، ويجعل ذكر خصوص الغالي والمجاهر من باب زيادة الاعتناء بالنهي عن الصلاة خلفهم؛ إذ لو حمل على المجهول مذهبه، واعتبر مفهوم المجاهر بالفسق، يلزم منه جواز الصلاة خلف من عدا الغالي من فرق المسلمين إذا لم يكونوا مجاهرين، وهو باتّفاق منّا باطل؛ لأنّ الإيمان معتبر في الإمام مطلقاً بالإجماع.

توضيح

لو حملناه على المجهول عدالته، يفهم منه أنّ الإمامي لابدّ وأن يكون معلوم العدالة، فيخرج منه كلّ من ليس إمامياً عادلاً.

أمّا غير الإمامي، فلما يأتي أنّ كلّ مخالف في الاعتقاد فهو فاسق، لتقصيره في الاجتهاد. وأمّا الإمامي الفاسق، فظاهر.

وإنّما ذكر بعده الغالي والمجاهر: إمّا لزيادة الاهتمام، أو لعدم اعتبار المفهوم. وأمّا لو حملناه على المجهول مذهبه، واعتبرنا مفهوم المجاهر، يلزم منه جواز الصلاة خلف من عدا الغالي إذا لم يكونوا مجاهرين، وتخصيص المذهب بمذهب الإمامية بناءً علىٰ إرادة الإيمان من الإسلام، مع أنّه خلاف الظاهر لا يلائمه ذكر

---

(١) لفظ المجهول يدلّ علىٰ بطلان مذهب ابن الجنيد لو حملناه على المجهول حاله؛ لأنّه اكتفىٰ في العلم بالعدالة علىٰ مجرّد الإسلام ما لم يعلم فسقه، وإن كان مجهولاً حاله. ومفهوم المجاهر يدلّ علىٰ بطلان مذهب من خالفه اعتبر في العلم بالعدالة العشرة الباطنة أو إحدىٰ أُختيها، أم اعتبر فيه مجرّد حسن الظاهر؛ لأنّ النهي عن الصلاة خلف المجاهر لا يدلّ على اعتبار حسن الظاهر «منه».

(٢) ذكرى الشيعة ٤: ٣٩٢.

الغالي، ولا سيّما علىٰ نسخة الفقيه، فتدبّر.

تتميم نفعه عميم

المراد من المقتصد في الآثار

الاقتصاد إفتعال من القصد، بمعنى القصد، وهو التوسّط في الأُمور بين الإفراط والتفريط.

قال الزمخشري في الأساس: قصد في معيشته، واقتصد وقصد في الأمر، إذا لم يجاوز فيه الحدّ، ورضي بالتوسّط؛ لأنّه في ذلك يقصد الأسدّ، وهو على القصد وعلىٰ قصد السبيل إذا كان راشداً، وله طريق قصد وقاصدة خلاف قولهم «طريق جور وجائرة»[1]. إنتهىٰ.

والوسط: الحقّ الذي لا ميل له إلىٰ أحد الجانبين من الإفراط والتفريط، هو الصراط المستقيم، والطريق القصد الذي أخذ الله على العباد سلوكها، فالمراد بالاقتصاد سلوك الطريق القصد في العقائد والأقوال والأفعال.

وكثيراً ما يستعمل الاقتصاد خاصّاً في التوسّط في الانفاق بين الإسراف والتقتير. ومنه «ما عال من اقتصد»[2] وهو من الأُمور التي نصّ الله تعالىٰ عليها بقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَاماً﴾[3].

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ المراد بالمقتصد هنا الاثناعشري؛ لأنّه اقتصد فاختار الحدّ الوسط دون طرفي الافراط، وهو الغلوّ والتفريط، وهو تضييع حقّهم

---

(١) أساس البلاغة ص ٥٠٩.

(٢) بحار الأنوار ٧٨: ٢٠٣.

(٣) سورة الفرقان: ٦٧.

وبغضهم عليهم السلام، كما هو شأن النواصب والخوارج .

وفي مجمع البيان في كريمة: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلاً إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾[1] عن علي عليه السلام، قال: جئت إلى النبي صلى الله عليه وآله يوماً، فوجدته في ملاء من قريش، فنظر إليّ، ثمّ قال: يا علي إنّما مثلك في هذه الأُمّة كمثل عيسى بن مريم، أحبّه قوم فأفرطوا في حبّه فهلكوا، وأبغضه قوم فأفرطوا في بغضه فهلكوا، واقتصد فيه قوم فنجوا، فعظم ذلك عليهم، فضحكوا وقالوا: يشبه بالأنبياء والرسل، فنزلت الآية[2] .

والمراد أنّه لا تصلّ خلف الفاسق المجاهر بفسقه، وإن كان شيعياً إمامياً إثناعشرياً موافقاً لك في الاعتقاد .

ويفهم منه أنّ صاحب الكبيرة وإن كان مجاهراً بها مؤمن، وأنّ الأعمال الصالحة ليست بجزء منه؛ لأنّه أسند الاقتصاد إليه وهو مجاهر بالفسق .

والمعتزلة لمّا قالوا: الإيمان عبارة عن مجموع التصديق والإقرار والعمل، جعلوه قسماً ثالثاً نازلاً بين منزلتي المؤمن والكافر؛ لمشاركته كلّ منهما في بعض الأحكام، فإنّه يشارك المؤمن في أنّه يناكح ويوارث ويصلّىٰ عليه ويدفن في مقابر المؤمنين، ويشارك الكافر في الذمّ والبراءة منه واعتقاد عداوته، وأن لا يقبل له شهادة، ولا يقدّم للصلاة .

ويحتمل بعيداً أن يراد به الاقتصاد في الجهر بالفسق، بأن يكون يرتكب الكبيرة أحياناً مستقبحاً إيّاها، دون أن يكون منهمكاً فيها، بأن يعتاد ارتكابها غير

---

(١) سورة الزخرف: ٥٧ .

(٢) مجمع البيان ٥: ٥٣ .

مبالٍ بها. تأمّل فيه، فإنّه أيضاً يناسب أن يجعل فرداً خفياً يبالغ به في عدم جواز الصلاة خلفه.

وله مرتبة أُخرىٰ هي أن يرتكبها مستصوباً إيّاها، فإذا بلغ هذا المبلغ خلع ربقة الإيمان ولبس الكفر، نعوذ بالله منه.

هذا، وروىٰ سعيد بن إسماعيل، عن أبيه، عن الرضا عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يقارف الذنوب يصلّىٰ خلفه أم لا؟ قال: لا. كذا في الفقيه[1].

وفي التهذيب: عن سعد بن إسماعيل، عن أبيه، قال: قلت للرضا عليه السلام: رجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الأمر أُصلّي خلفه؟ قال: لا[2].

يقارفه: يقاربه ويخالطه ويكتسبه، وهو بعمومه يفيد عدم جواز الصلاة خلف من يقارفه مطلقاً، كبيرة كانت أم صغيرة، وإن كان عارفاً إمامياً، إلّا أن يخصّ بالكبيرة، جمعاً بين الأدلّة.

أو يجعل اللام للعهد، وإن احتملت الاستغراق؛ لأنّ عموم المفرد المحلّىٰ باللام ليس من حيث كونه موضوعاً له علىٰ حدّ صيغ العموم؛ إذ لا عموم له بالوضع، بل هو موضوع للعهد، كما صرّح به بعض المحقّقين من العربية والأُصول، وإنّما دلالته على العموم باعتبار منافاة عدم إرادته الحكمة واستلزامه الترجيح من غير مرجّح، وهما إنّما يكونان عند عدم احتمال العهد.

والظاهر أنّه سؤال عن بعض أنواع المهيّة، فإنّ تحصّلها ثمّ اقترافها من حيث هي غير ممكن، بل لابدّ فيه من تحقّقها في ضمن نوع ما بل فرد منه، فليحمل عليه

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٨٠ برقم: ١١١٥.

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ٣١ ح ٢٢.

لفظة «الذنب» فيما يدلّ علىٰ عدم جواز الائتمام به لاقترانه الذنب .

والحاصل أنّه محمول على الأفراد الشايعة المنساق إليها الذهن وهي الكبيرة، والقرينة عليه عدم جواز الصلاة خلفه لذلك، وشموله لكلّ فرد للطبيعة ممنوع يتّجه العموم في جميع أفراد النوع المعهود .

ويحتمل الجنس، وهو غير مفيد للعموم، كما في لبست الثوب أو شربت الماء، ولامتناع تأكيده ووصفه بما يفيده، وإليه يؤول ما في التهذيب من لفظ الجمع؛ لأنّ بعد إبطال الجمعية بدخول اللام يفيد معنى الجنس .

ويمكن إبقاؤه على العموم بإرادة الصغيرة المصرّة عليها، وفيه أن لا صغيرة مع الإصرار، كما لا كبيرة مع الاستغفار، فتأمّل فيه .

وقال الباقر عليه السلام: لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته[1]. أي: لا تصلّ خلف أحد إلّا خلف من تثق بدينه، بأن يكون إمامياً أخذ دينه من كتاب الله وسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله علىٰ علم ويقين وبصيرة، لا باستحسان وتقليد وتأويل .

وإليه يشير قولهم عليهم السلام: من أخذ دينه من كتاب الله وسنّة نبيّه زالت الجبال قبل أن يزول، ومن أخذ دينه من أفواه الرجال ردّته الرجال[2] .

وظاهره يدلّ علىٰ عدم جواز الائتمام بالمجهولين، وإن كانوا مستورين، فيدلّ علىٰ عدم جواز الاكتفاء في العدالة بظاهر الإسلام، بل يدلّ علىٰ وجوب الاختبار بالمعاشرة، بحيث يحصل الاطّلاع علىٰ سريرته؛ إذ الوثوق بديانته وأمانته لا يتأتّىٰ إلّا به أو بأحد أخويه، فيدلّ على اعتبار الملكة ؛ لأنّ الوثوق بهما

---

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٦٦، وسائل الشيعة ٨: ٣٠٩ و ٣١٥ و ٣١٩ .

(٢) بحار الأنوار ٢: ١٠٥ و ٢٣: ١٠٢ .

لا يتحقّق إلّا بها .

فائدة نفعها عائدة

فإن قلت: فما حال من ليست له قوّة هذا الأخذ ؟

قلت: هو إذا أخذ دينه من هذا الآخذ من كتاب الله وسنّة رسول الله ﷺ، كان حكمه في أنّ دينه مأخوذ منهما؛ لأنّ المقلّد دينه دين مجتهده، إن حقّاً فحقّ، وإن باطلاً فباطل .

والنهي في الخبر: إمّا مخصوص بأُصول العقائد، أو بما إذا كان المأخوذ منه أفواهياً، بأن يكون سنّياً قياسياً استحسانياً شيعياً سماعياً كتابياً، فإنّهم يأخذون الأحكام من الكتاب والسنّة، لا من القياس والاستحسان، وهذا هو الأظهر، وإلّا فالقول بجواز التقليد وحقّية مذهب المقلّد وبطلان مذهب الحلبيين ممّا لا مفرّ منه .

وبهذا يجمع بين هذا الخبر وما رواه بعضهم عن سيّدنا رسول الله ﷺ أنّه قال: «خذوا العلم من أفواه الرجال»[1] لأنّ المقلّد يجب عليه أن يأخذ الأحكام عن المجتهد لا من الكتب؛ لقوله «إيّاكم والصحفيون، أو لا يغرّنّكم الصحفيون»[2] كما نقله آخرون، ولقوله تعالىٰ: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3].

فلا يجوز لأحد أن يقدم إلى القول على الله ورسوله بمجرّد اعتقاده من نفسه فهم المراد، وظنّه سلوك نهج السداد، ومطالعة عبارة الأوّلين إذا لم يكن من المجتهدين .

---

(١) عوالي اللآلي ٤: ٧٨ برقم: ٦٨ .

(٢) عوالي اللآلي ٤: ٧٨ برقم: ٦٩ .

(٣) سورة النحل: ٤٣ .

ولذا اشتهر أنّ المكلّف في هذا الزمان، وهو زمان غيبة صاحبنا، صنفان: مجتهد، ومقلّد وفرضه الأخذ من المجتهد، ولو بوسائط عادلة بعد مراعاة شرائط التقليد، بأن يثبت عنده اجتهاد من يريد أن يقلّده بالممارسة والمباحثة المطّلعة علىٰ كونه أهلاً لذلك.

وذلك للعالم بطريق الاجتهاد، وبما يتوقّف هو عليه وإن لم يكن مجتهداً، أو بإذعان العلماء وتصديقهم له بذلك، بشرط أن يبلغ ذلك حدّ الشياع ليحصل الوثوق به، أو بشهادة عدلين عارفين بطريقه إذا كان مستند الشهادة استخبارهما، ومع ذلك كلّه لابدّ من العلم بعدالته بالطريق المعتبر في العلم بالعدالة.

وبما قرّرناه يستفاد أنّ من ليس بواحد من الصنفين ـ كأئمّة عصرنا هذا في بلدتنا هذه ـ لا تسوغ الصلاة خلفه؛ لعدم الوثوق بدينه ولا أمانته.

أمّا الأوّل، فلأنّه ليس بمأخوذ من الكتاب والسنّة، فأنّىٰ له المعرفة بفقه الصلاة ومقدّماتها فضلاً عن العدالة وما يتعلّق بها.

وأمّا الثاني، فلأنّه لا أمانة لمن لا دين له.

قال الشهيد في الذكرىٰ: ترك المقلّد تقليد العالم أو الأعلم قادح في عدالته[1].

أقول: فليس أحد من عصرنا هذا في مصرنا عادلاً؛ إذ ليس فيهم عالم فضلاً عن المقلّد، وهم لا يقلّدون عالماً من خارج بلدتهم علىٰ تقدير وجوده، فالأمر مشكل في كثير من الأحكام المعتبر فيها حضور عدول المؤمنين، وإن قلنا بأنّ الأصل في كلّ المسلمين العدالة إلىٰ أن يظهر منه ما يزيلها، فإنّ التقليد واجب علىٰ غير العالم من المكلّفين، وتارك الواجب فاسق بالاتّفاق.

---

(١) ذكرى الشيعة ٤: ١٠٢.

مع أنّهم تاركون واجباً آخر أهمّ من هذا، وهو تحصيل ملكة الاجتهاد، فإنّه واجب في صورة فقد المجتهد، كما في زماننا هذا وبلادنا هذه، أمّا على الأعيان كما هو المشهور من الحلبيين، أو على الكفاية بمعنىٰ وجوبه على الكلّ إلىٰ أن يطلع فيهم فقيه مؤتمن، فيسقط عن غيره ممّن يأخذ منه أحكام دينه ما دام حيّاً.

وأعجب من ذلك هؤلاء الأئمّة مع عدم وقوفهم بالكتاب والسنّة، يثنون وسادة الافتاء والاقضاء، ويدعون الناس إلىٰ تقليدهم واتّباع حكمهم على الملأ، ولا يخافون مؤاخذة جبّار الأرض والسماء، فنعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيّئات أعمالنا.

هذا، وقال محمّد بن بابويه ﵀ ناقلاً عن أبيه في رسالته التي كتب إليه: لا تصلّ خلف أحد إلّا خلف رجلين: أحدهما من تثق بدينه وورعه، وآخر تتّقي سيفه وسطوته وشناعته على الدين، فصلّ خلفه علىٰ سبيل التقية والمداراة[1].

أقول: الورع محرّكة التقوىٰ، وهو علىٰ ما نقل عن أهل العصمة والطهارة ﵈ أن لا يراك الله حيث نهاك، ولا يفقدك حيث أمرك[2]. أي: هو اجتناب جميع المنهيات، وارتكاب جميع المأمورات.

وقال في الذكرىٰ: الورع العفّة وحسن السيرة، وهو مرتبة وراء العدالة تبعث علىٰ ترك المكروهات، والتجنّب عن الشبهات.

وقال بعض أصحابنا: الورع الكفّ عمّا لا ينبغي، يقال: ورع عن المحارم يرع بكسرتين وورعاً بفتحتين ورعة كعدة فهو ورع، أي: كثير الورع، وقد قسّموا ورع

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٨٠.

(٢) بحار الأنوار ٧٨: ٢٤١.

الأنفس علىٰ أربع درجات :

الأُولى: الورع عمّا يوجب التفسيق وسقوط العدالة، وهذه أدناها .

الثانية: ورع الصالحين، وهو التحرّج عمّا يتطرّق إليه شبهة الحرمة، وإن ساغ ذلك في الفتوىٰ، وهو الذي قال فيه رسول الله ﷺ: دع ما يريبك إلىٰ ما لا يريبك[١] .

الثالثة: ورع المتّقين، وهو ترك المباح خوفاً من انتهائه إلى المحظور، مثل ترك التحدّث بأحوال الناس، حذراً من أن يجرّ إلى الغيبة. قال رسول الله ﷺ: لا يبلغ الرجل درجة المتّقين حتّىٰ يدع ما لا بأس به مخافة ما به بأس[٢] .

الرابعة: ورع الصدّيقين، وهو ترك ما لا يراد بتناوله القوّة علىٰ طاعة لله، أو يلمّ بصاحبه بعض خواطر المعصية. إنتهىٰ .

وظاهره يدلّ علىٰ عدم جواز الائتمام بمن لا ورع له بالمعنى المذكور، وظاهر أنّ معرفته بذلك موقوفة على الاختبار المستفاد من التكرار، لا علىٰ مجرّد حسن الظاهر، وإن لم يحصل العشرة الباطنة؛ إذ لا يحصل به للنفس وثوق لا بدينه ولا بورعه، كيف؟ والإنسان كثيراً ما يخفي أسباب فسقه، فلابدّ من معرفة باطن أمره، فهذا القول أيضاً يدلّ على اعتبار الملكة بطريق قد سبق ذكره .

ومن هنا يعلم أنّ السلف عليهم السلام كانوا يبالغون في معرفة عدالة الإمام وديانته وأمانته، وكانوا يفتشون عن حاله إلىٰ أن يحصل لهم وثوق بتقواه وورعه، وما كانوا يكتفون بمجرّد حسن ظاهره من غير أن يتحقّق لهم الوثوق به .

كيف؟ وعلي بن بابويه من السلف الصالح، ومن أجلّاء أصحابنا وفقهائهم، وابنه

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٧ و ١٧٠، وبحار الأنوار ٢: ٢٥٩ و ٢٦٠ .

(٢) بحار الأنوار ٧٧: ١٦٦ و ١٧٩ .

محمّد هذا من أعزّ الناس إليه وأشفقهم عليه، وقد كتب إليه بذلك، ومنعه من الصلاة خلف أحد إلّا خلف من يثق بدينه وورعه، وهو علىٰ ما فسّره الأصحاب عبارة عن فعل الواجبات وترك المنهيات مطلقاً، وقد مرّ أنّ الوثوق بورعه هذا لا يحصل إلّا بالصحّة المتأكّدة الملازمة، بحيث يظهر أحواله، ويحصل الاطّلاع علىٰ سريرته.

فما ذكره صاحب المدارك بقوله: المستفاد من إطلاق كثير من الروايات وخصوص بعضها الاكتفاء في ذلك بحسن الظاهر، والمعرفة بفقه الصلاة، بل المنقول من فعل السلف الاكتفاء بما دون ذلك، إلّا أنّ المصير إلىٰ ما ذكره الأصحاب أحوط[1].

إن أراد بهم أصحاب الأئمّة عليهم السلام، فقد عرفت وستعرف من الأخبار المنقولة عنهم أنّهم ما كانوا يكتفون بحسن الظاهر فضلاً عمّا دون ذلك.

وإن أراد بهم من بعدهم من فقهائنا الإمامية، فقد نقل عنهم بعد نقل قول المصنّف «يعتبر في الإمام العدالة والإيمان والعقل وطهارة المولد»[2] إعتبار هذه الأُمور الأربعة في إمام الجماعة مقطوع به في كلامهم، وهم يدّعون عليه الإجماع.

نعم ذهب ابن الجنيد إلىٰ أنّ كلّ المسلمين على العدالة إلىٰ أن يظهر منه ما يزيلها. ثمّ قال: وذهب آخرون إلىٰ جواز التعويل علىٰ حسن الظاهر؛ لعسر الاطّلاع على البواطن.

وليس كلّ السلف يكتفون بحسن الظاهر وما دون ذلك، علىٰ أنّ فعل السلف بهذا المعنىٰ ليس بحجّة تركن إليها النفس، بعد دلالة الأدلّة علىٰ خلافها، وخصوصاً

---

(١) مدارك الأحكام ٤: ٦٦.

(٢) شرائع الاسلام ١: ١٢٤.

إذا كان المستفاد من عموم كثير من الروايات وخصوص بعضها اعتبار العدالة بالمعنى المعتبر عند المتأخّرين مع كونه أحوط كما اعترف به، فليأخذ الحائط لدينه، وليكن في العبادات علىٰ يقينه .

تنبيه

لعلّ مراد المحقّق بالعقل حيث اعتبره بعد الإيمان والعدالة المعرفة بفقه الصلاة، أو الرزانة والمتانة، أو العلم بمواضع النفع ومواقع الضرّ، ليسأل الله منها ما هو مناسب الوقت وأحوال المأمومين، وإلّا فحصول الإيمان والعدالة بدونه كأنّه ممتنع، فذكرهما مغنٍ عن ذكره، فإنّه كان له موقع قبلهما .

بل نقول: إعتبار العدالة يغني عمّا عداها. أمّا عن الأوّل، فلأنّ المخالف للحقّ من فرق أهل الإسلام لا عدالة له بل هو فاسق، كما صرّح به في أبواب الشهادة من كتابه هذا، وسيأتي أيضاً بيان فسقه في مواضع من رسالتنا هذه .

وأمّا عن الثالث، فإنّ المجنون لا يتّصف بالعدالة؛ لعدم اتّصافه بالإيمان حقيقة .

وأمّا عن الرابع، فلأنّ ولد الزنا شرّ الثلاثة، كما ورد في الخبر[1]، وإذا كان شرّه أعظم من شرّ أبويه لم تصحّ إمامته؛ لعدم صحّة إمامتهما لفسقهما، فيلزم عدم صحّة إمامته بطريق أولىٰ .

وسأل عمر بن يزيد أبا عبدالله الصادق عليه السلام عن إمام لا بأس به في جميع أُموره، عارف غير أنّه يسمع أبويه الكلام الغليظ الذي يغيظهما أقرأ خلفه؟ قال: لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقّاً قاطعاً. كذا في الفقيه[2] .

---

(١) عوالي اللآلي ٣: ٥٣٣ و ٥٣٤، وبحار الأنوار ٣٠: ١٨١ .

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٩ ـ ٣٨٠ .

وفي التهذيب: لا بأس به في جميع أمره عارف غير أنّه. الحديث[١].

وهو مجرور صفة للإمام، والمراد أنّه عارف بهذا الأمر وهو الإمامة، أي: هو شيعي إمامي، أو عارف بفقه الصلاة ومنافيات العدالة ومصحّحاتها، وما يتعلّق بأمر الإمامة الصغرىٰ. ويقال: عقّ والده آذاه أذىً وعصاه وخرج عليه فهو ضدّ البرّ.

ويحمل ذلك علىٰ أنّه غير مصرّ؛ إذ الإصرار على الصغائر يلحقها بالكبائر لو جعلنا هذا صغيرة، وتحريم أن يقول لهما أُفّ يؤذن بعظم حقّهما، ويدلّ علىٰ أنّ عقوق الوالدين قادح في العدالة، كيف لا؟ وقد جعل الله العاقّ جبّاراً شقياً في قوله تعالىٰ: ﴿وَبَرّاً بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً﴾[٢].

وبذلك استدلّ أبوجعفر الثاني محمّد بن علي الرضا عليه السلام في رواية عبدالعظيم بن عبدالله الحسيني علىٰ كون عقوق الوالدين من الكبائر[٣].

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إيّاكم وعقوق الوالدين، فإنّ ريح الجنّة توجد من مسيرة ألف عام ولا يجدها عاقّ[٤].

أقول: وهذا خبر صحيح صريح في أنّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام كانوا يختبرون من يريدون أن يصلّوا خلفه، وكانوا يفتشون عن حاله إلىٰ أن يحصل لهم الاطّلاع علىٰ جميع أُموره المعتبرة في الإمامة من العدالة وغيرها.

ألا يرىٰ إلىٰ عمر بن يزيد بيّاع السابري من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام

---

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٣٠ ح ١٨.

(٢) سورة مريم: ٣٢.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٢٨٥، من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٣.

(٤) أُصول الكافي ٢: ٣٤٩ ح ٦.

وهو من الفضلاء الأجلّاء المعتمدين من أصحاب أبي عبدالله عليه السلام، وكان واسطة بينه وبين الناس، وله كتاب أسنده إليه الشيخ[١] والنجاشي[٢]. لمّا شكّ في كون هذا الكلام الغليظ منافياً لعدالة الإمام، سأل عنه الإمام عليه السلام إحتياطاً لدينه، وتحرّياً ليقينه، وحذراً عن بطلان صلاته بالاقتداء به والحال هذه، فقال: إقرأ خلفه[٣]. أي: هو مناف لعدالته، فتجب عليَّ القراءة خلفه.

إذ المفروض أن لا بأس به في جميع أُموره من معرفة فقه الصلاة وطهارة المولد، ومن كونه عارفاً إمامياً قارءً، إلىٰ غير ذلك من وظائف الإمام، غير أنّه يسمع أبويه الكلام الغليظ.

وظاهر أنّ هذا النحو من الاطّلاع لا يتيسّر إلّا من الاختبار من التكرار، فيدلّ على المعاشرة، أو ما يقوم مقامها، وعلى اعتبار الملكة في العدالة، ثمّ في تقرير الإمام عليه السلام علىٰ هذا الكلام دلالة علىٰ وجوب معرفة ذلك كلّه.

والعجب من صاحب المدارك أنّه بعد أن نقل عن جمع من الأصحاب الإجماع علىٰ أنّ العدالة شرط في الإمام، ونقل عنهم في مقام احتجاجهم علىٰ ذلك هذا الخبر، وخبر سعيد بن إسماعيل الماضي، وخبر أبي علي بن راشد الآتي، قال: هذه الأخبار لا تخلو عن ضعف في سند، أو قصور في دلالة[٤].

وأيّ ضعف وقصور في هذا الخبر؟ فإنّه مع صحّته صريح فيما ادّعاه

---

(١) الفهرست للشيخ الطوسي ص ٣٢٤.

(٢) رجال النجاشي ص ٢٨٦ برقم: ٧٦٣.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٩، تهذيب الأحكام ٣: ٣٠.

(٤) مدارك الأحكام ٤: ٦٦.

الأصحاب، كما لا يخفىٰ علىٰ من تأمّله من أُولي الألباب.

وروىٰ محمّد بن يعقوب بإسناده، عن سماعة، قال: سألته عن رجل كان يصلّي، فخرج الإمام وقد صلّى الرجل ركعة من صلاة فريضة، قال: إن كان إماماً عدلاً فليصلّ أُخرىٰ وينصرف ويجعلهما تطوّعاً، وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، وإن لم يكن إمام عدل فليبن علىٰ صلاته كما هو ويصلّي ركعة أُخرىٰ معه، ويجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمّداً عبده ورسوله[1]، ثمّ ليتمّ صلاته معه ما استطاع، فإنّ التقية واسعة، وليس شيء من التقية إلّا وصاحبها عليه مأجور إن شاء الله[2].

أقول: هذا الخبر موثّق، وإن كان في طريقه عثمان بن عيسىٰ، وسماعة بن مهران، وهما واقفيان، إلّا أنّهما موثوقاً بهما في روايتهما.

وقول الشيخ الصدوق في مبحث من أفطر أو جامع في شهر رمضان من كتاب من لا يحضره الفقيه: لا أفتي بالخبر الذي رواه سماعة؛ لأنّ سماعة واقفي[3]. لا يضرّنا؛ إذ لا منافاة بين الوقوف والوثوق.

ثمّ الظاهر أنّ المسؤول هو أبو عبدالله عليه السلام، ويحتمل الكاظم عليه السلام؛ لأنّه يروي عنهما جميعاً.

والخبر صريح في عدم جواز الائتمام بغير العدل، إلّا في صورة التقية

---

(١) فيه دلالة علىٰ ما ذهب إليه الصدوق من عدم وجوب الصلاة على النبي وآله في التشهّد الأوّل من حيث كونها جزءً من الصلاة «منه».

(٢) فروع الكافي ٣: ٣٨٠ ح ٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٢: ١٢١.

والمداراة، وأنّ العلم بعدالته قبل الاقتداء به ممّا لابدّ منه: إمّا بأن لا يعلم منه فسقاً، أو يعلم منه فسقاً، أو يعلم منه عدمه، أو يكتفىٰ بحسن ظاهره، والأوسط أوسط؛ لأنّ ظاهره يدلّ على اشتراط العدالة في إمام الجماعة، فيفيد أنّها أمر آخر غير الإسلام، وأنّ العلم بوجودها في الإمام قبل الائتمام من شرائط صحّة الصلاة، فينفي القول بأنّ العدالة نفس الإسلام.

وعلىٰ 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 الأوّل عن صاحب المسالك، فتذكّر.

وقال أبوذرّ: إمامك شفيعك إلى الله، فلا تجعل شفيعك سفيهاً ولا فاسقاً. كذا في الفقيه[١] والتهذيب[٢].

والسفيه: من خفّ عقله، أو استخفّه بالتقليد والإعراض عن النظر، ومنهم من يجعل السفيه مقابل الرشيد، وهو الصارف ماله في غير الأغراض الصحيحة. ولا يبعد أن يراد به هنا الجاهل بالمسائل؛ إذ السفه نتيجة الجهل، فنسبة تدخل في نسبته.

وفي نهاية ابن الأثير: السفه في الأصل الخفّة والطيش، وسفه فلان رأيه[٣] إذا كان مضطرباً بالاستقامة له. وقال الزمخشري بعد أن نقل حديث «إنّما البغي من

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٨.

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ٣٠، وسائل الشيعة ٨: ٣١٤.

(٣) منصوب على التمييز وإن كان معرفة، أي: سفه من حيث الرأي، نحو غبن رأيه، وألم رأسه «منه».

سفه الحقّ» فيه وجهان: أحدهما، أن يكون علىٰ حذف الجار وإيصال الفعل، كان الأصل سفه على الحقّ. والثاني: أن يضمن معنىٰ فعل متعدّ كجهل، والمعنى الاستخفاف بالحقّ، وأن لا يراه ما هو عليه من الرجحان والرزانة[١].

أقول: نقل عن المبرّد وتغلب أنّ سفه بالكسر متعدّ، وبالضمّ لازم، ويشهد له ما جاء في الخبر: «الكبر أن تسفه الحقّ وتغمض الناس»[٢]. وعليه فلا حاجة إلى الحذف والإيصال، وجعله منصوباً بنزع الخافض، ولا إلى القول بالتضمين. والمعنىٰ: من استخفّ بالحقّ وأذلّه واستمهنه ولم يتبعه بل أعرض عنه، فهو بغي خارج على الحقّ.

ثمّ ظاهر كلامه يفيد أنّه حمل البغي علىٰ فعول من البغي، وكلمة «من» على الموصول، وجعل سفه ماضياً.

وعلى الوجهين يمكن حمله على المصدر، ولفظة «من» على الابتداء، وسفه على الصفة، بمعنىٰ أنّ الخروج على الإمام العادل إنّما هو ناشٍ من سفه على الحقّ، فإنّه لو كان عالماً به لما خرج عليه، أو طلب الميتة والرغبة في أكلها في غير الاضطرار إنّما هو ممّن جهل الحقّ وأنّه يضرّه ولا ينفعه.

وبالجملة حمل السفيه على الجاهل هو الأولىٰ بالنظر إلى المقام؛ لأنّ الإمام لمّا كان شفيعاً لمأمومه، والشفاعة بالإضافة إلى المستحقّين للثواب طلب زيادة المنافع لهم، وبالنسبة إلى العصاة إسقاط المضارّ عنهم مع كون الشفيع أعلىٰ حالاً من المشفوع، وكان المناسب أن يكون عالماً بمواضع النفع ومواقع الضرّ ليسأل الله

---

(١) نهاية ابن الأثير ٢: ٣٧٦.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٣١١.

ما هو المناسب لأحوال المأمومين في دنياهم وأُخراهم.

ويمكن أن يحمل شفاعته علىٰ جمعه المأموم بنفسه في الخطاب بالاستعانة، وجلب نفع دوام الهداية، ودفع ضرّ الغضب والضلالة، فيكون حاصله أنّ إمامك سفيرك فيما بينك وبين الله تعالىٰ، ويتكلّم عنك ويدعو لك، فهو ضامن لقراءتك، فلا تجعله لأحدهما؛ لأنّ واحد منهما ليس أهلاً لا للشفاعة ولا للسفارة ولا للضمانة، فتأمّل.

ومن الظاهر أنّ العلم بعدم اتّصافه بإحدى الصفتين المذكورتين لا يتيسّر إلّا بالمعاشرة، أو الشهادة، أو الشهرة، أو ائتمام العدلين به بحيث يعلم ركونهما إليه تزكية، فيدلّ علىٰ وجوب تحصيل العلم بعدم فسقه، وأنّه لا يكفي مجرّد عدم العلم بالفسق، وذلك إنّما يتأتّىٰ بالملكة، فيفيد اعتبارها في العدالة، تأمّل فيه.

ومنهم[1] من حمله علىٰ منع اقتداء من علم بالفسق أو السفاهة، أو من لم يظهر بالامارة الشرعية التي هي حسن الظاهر عدم كونه سفيهاً أو فاسقاً: وهو كما ترىٰ؛ إذ النهي فيه عن الصلاة خلفهما قد علّل بنفس الوصف لا بما تقدّم العلم به، والحمل الثاني كما اعترف به ليس بشيء؛ لكونه خلاف الظاهر، والمعارضات الداعية له إلى التأويل، وهي الأخبار الدالّة بزعمه على الاكتفاء بحسن الظاهر، ستعرف أنّها غير صالحة للمعارضة. وقال النبيﷺ لأبي ذرّ: لا تصلّوا خلف فاسق، كذا في الذكرى[2].

وهو كما عرفته يدلّ علىٰ وجوب البحث والتفتيش عن حاله إلىٰ أن يتحقّق

---

(١) هو المولى الفاضل محمّد بن عبدالفتّاح التنكابني «منه».

(٢) ذكرى الشيعة ٤: ٣٨٩.

العلم بفسقه أو عدمه؛ لأنّ النهي عن الصلاة خلفه معلّل بنفس الوصف لا بما تقدّم العلم به، فوجب البحث عن حصوله فيه وعدمه، ومثله في الدلالة ما قاله ﷺ لأبي الدرداء: لا تصلّ خلف السفهاء[١].

ولا يذهب عليك أنّ هاتين الروايتين كرواية أبي ذرّ في الدلالة علىٰ أنّ المعتبر في العلم بالعدالة هو العشرة، أو إحدىٰ أُختيها؛ لأنّه نهىٰ عن الصلاة خلف الفاسق والسفيه، وهذا بظاهره يقتضي تحصيل العلم بعدم اتّصاف الإمام بإحدى الخصلتين حتّىٰ يجوز الاقتداء به.

وفي الفقيه عنه ﷺ: إمام القوم وافدهم، فقدّموا أفضلكم[٢].

في القاموس: الوفد السابق من الإبل[٣].

وفي الصحاح: وفد فلان على الأمير، أي ورد رسولاً فهو وافد، والجمع وفد[٤].

وفي الكلام استعارة، أي: فكما أنّ الوارد علىٰ عظيم من العظماء لعرض مطلب قوم، يعرض المطلب عليه، ويلتمس منه إنجاحه، فكذا الإمام حال الصلاة يرد علىٰ ساحة عزّ الله ذي الملك والملكوت، ويعرض المطالب عليه، ويستدعي منه الاجابة.

وإليه يشير قول علي بن الحسين عليه السلام: وأمّا حقّ إمامك في الصلاة، بأن تعلم أنّه تقلّد السفارة فيما بينك وبين الله تعالىٰ، ويكلّم عنك ولم تتكلّم عنه، ودعا لك ولم

---

(١) ذكرى الشيعة ٤: ٣٨٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٧ برقم: ١١٠٠.

(٣) القاموس المحيط ١: ٣٤٦.

(٤) صحاح اللغة ١: ٥٥٠.

تدع عنه، وكفاك هول المقام بين يدي الله تعالى[١].

ولا شكّ أنّ الوافد كلّما كان أفضل وأعلم بحدود الأدب، كانت المطالب إلى الحصول أقرب. وحينئذ فالواجب على الإمام أن يعلم أنّ الصلاة وفادة إلى الله تعالىٰ، وهو فيها قائم بين يدي الله، فإذا علم ذلك قام فيها مقام العبد الذليل الحقير الراغب الراجي الراهب الخائف المسكين المستكين المتضرّع المعظِّم لمن كان بين يديه بالسكون والوقار، ويقبل عليه بقلبه، ويقيمها بحدودها وحقوقها، فلعلّ الله يقبلها بكرمه ومنّه، وبذلك يخرج عن عهدة وظائف الإمامة والوفادة.

وظاهره يفيد وجوب تحصيل العلم بالأفضل وتقديمه: إمّا في القراءة، أو الفقاهة، أو الهجرة، أو الصباحة، والكلّ محتمل، وإن كان الثاني هو الأظهر؛ لما أومأنا إليه، ولقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[٢] ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٣] ولما سيأتي من حديث السفال.

ولذا قال ابن أبي عقيل: لا يؤمّ المفضول الفاضل، ولا الجاهل العالم.

ونقل عن بعضهم أنّ الأفقه أولىٰ بالتقديم من الأقرأ؛ لشدّة الحاجة إليه في الصلاة، فإنّه ربما فاته فيها ما يحتاج إلىٰ كثرة الفقه في معرفته، وحمل خبر «يؤمّ القوم أقرأهم»[٤] علىٰ أنّ القراءة كانت في زمن الصحابة مستلزمة للفقه؛ لأنّهم كانوا إذا تعلّموا القرآن تعلّموا أحكامه.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٢: ٦٢٣، وبحار الأنوار ٧٤: ١٦.

(٢) سورة فاطر: ٢٨.

(٣) سورة الزمر: ٩.

(٤) علل الشرائع ٢: ٣٢٦.

وفي الفقيه أيضاً عنه ﷺ: إن سرّكم أن تزكّوا صلاتكم، فقدّموا خياركم[١]. أي: فضلاءكم وفقهاءكم وأُمناء دينكم، العارفين بفقه الصلاة وحقوقها، ليقيموها علىٰ وجهها تامّة جامعة للشرائط والآداب، وهي كأُختها السابقة في الدلالة علىٰ وجوب تحصيل العلم بالخيار، وتقديمهم في تزكية الصلاة وتنميتها. يعني: إن سرّكم أن تكونوا مزكّين[٢] لصلاتكم فقدّموهم.

وفي صحيحة علي بن محمّد الحلبي، عن الصادق عليه السلام: لا تصلّ خلف من يشهد عليك بالكفر، ولا خلف من شهدت عليه بالكفر[٣]. يعني من العامّة وغيرهم من بقية فرق الشيعة غير الإمامي، أو الأعمّ منهم، كما إذا اتّفق أن يشهد بعضهم علىٰ بعض بالكفر، زعماً منه أنّ اعتقاده الفلاني يوجب كفره وخروجه عن دين الإسلام.

وهذا إنّما يتصوّر إذا كان أحدهما مخالفاً لآخر في شيء من أُصول العقائد، كما إذا كان أحدهما جبرياً، أو صوفياً يقول بكون وجود المطلق واجب الوجود، أو منكراً إمامة واحد من الأئمّة، أو معتقداً قدم العالم، أو يكون تناسخياً ونحو ذلك.

وأمّا فروعها من المعاني والأحوال وثبوت المعدومات وغيرها من فروع الكلام، فلا يوجب الاختلاف فيها كفراً ولا فسقاً، وإن كان مخطئاً في اجتهاده؛ لأنّها مباحث ظنّية، والاختلاف فيها بين العلماء كثير، وقد عدّ بعضهم جملة ما وقع الخلاف فيه منها بين المرتضىٰ وشيخه المفيد، فبلغ نحواً من مائة مسألة فضلاً عن

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٧ برقم: ١١٠١.

(٢) فيه دلالة على اشتراط الإيمان في الإمام، وأنّه لابدّ وأن يكون مرضياً عند المأموم «منه».

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٨٠ برقم: ١١١٤.

غيرهم. وكذا إذا اختلفا في المسائل الفرعية.

قال الشهيد في الذكرىٰ: المخالف في أُصول العقائد لا يقتدىٰ به، إلّا أن يكون في مسائل لا مدخل لها في الإسلام، كمسألة بقاء الأعراض، وحدوث الإرادة، والنفي والإثبات، فإنّ ذلك غير ضائر؛ لأنّ مثله خفي المدارك، ولا يتوقّف الإيمان عليه.

ثمّ قال: والمخالف في الفروع إذا لم يخرق الإجماع يجوز الاقتداء به؛ لعدم خروجه بذلك عن العدالة[1].

قال العلّامة في بعض إفاداته: القول بثبوت المعدومات وإن كان رديئاً باطلاً، لكنّه لا يوجب تكفيراً، ولا عدم قبول إيمان القائلين به وأفعالهم الصالحة، ولا ردّ شهاداتهم، ولا يحرم مناكحتهم، وحكمهم في الدنيا والآخرة حكم المؤمنين؛ لأنّ الموجب للتكفير إنّما هو اعتقاد قدم الجواهر، وهم لا يقولون بذلك؛ لأنّ القديم يعتبر فيه الوجود، وهم لا يقولون بوجوده في الأزل.

لكن حصلت شبهة في الفرق بين الثبوت والوجود، وجعلوا الثبوت أعمّ من الوجود، وأكثر مشايخ المتكلّمين من المعتزلة والأشاعرة مثبتون، فكيف تكفيرهم؟ وفيه أنّهم لمّا جعلوا المعدوم الممكن شيئاً في الأزل، وإن قالوا بأنّ الشيئية أعمّ من الوجود، لزمهم: إمّا إنكار الحديث المشهور، أو الإقرار ببطلان مذهبهم؛ لأنّه لا يخلو: إمّا أن يكون شيئاً في الأزل، أو لا.

فعلى الأوّل لزم الأوّل؛ لأنّ عموم الخبر ينفي الأشياء الأزلية، وهم يقولون بها وبكونها غير متناهية ممتاز بعضها عن بعض.

---

(١) ذكرى الشيعة ٤: ٣٩٢.

وعلى الثاني لزم الثاني، فالقول بالشيئية لا يجامع القول بـ«كان الله ولم يكن معه شيء»[١] وهم يقولون بالأوّل، فلزمهم إنكار الثاني وهو كفر؛ لاستلزامه ردّ قول المعصوم، وفيه أن يخصّوه في الخبر بالموجود، أو يقولوا بكونه ظنّياً لعدم تواتره وإن كان مشهوراً، فلا يعارض القطعي، وهم شكوكهم وشبهاتهم، فتأمّل فيه.

وفي موثّقة إسماعيل بن مسلم، أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الصلاة خلف رجل يكذب بقدر الله تعالىٰ، قال: ليعد كلّ صلاة صلّاها خلفه[٢].

القدر: محرّكة الخلق والإيجاب والإعلام، وإليه يشير قول الطوسي.

والقضاء والقدر إن أُريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الإلزام والإيجاب صحّ في الواجب خاصّة، أو الإعلام صحّ مطلقاً. والظاهر أنّ الإعلام ليس معنىً ثالثاً للقضاء والقدر، بل معناهما الثالث هو العلم.

ولذا اختلفوا فيها باعتبار هذا المعنىٰ، فمنهم من جعل كلاهما عبارة عن علمه تعالىٰ بما سواه من غير فرق. ومنهم من جعل القضاء علمه التفصيلي به، والقدر علمه الاجمالي به. ومنهم من عكس.

وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ﴾[٣] فالقضاء فيه ليس بمعنى الإعلام، بل بمعنى القطع والبتّ والحتم، لمّا عدّي بـ«إلىٰ» ضمن معنى الإنهاء أو الإيحاء، كما أشار إليه الكشّاف[٤]، وتبعه البيضاوي[٥]، وصرّح به في قوله تعالىٰ:

---

(١) بحار الأنوار ٥٧: ٢٣٣ و ٢٣٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٨٠ برقم: ١١١٦.

(٣) سورة الإسراء: ٤.

(٤) الكشّاف ٢: ٤٣٨.

(٥) أنوار التنزيل للبيضاوي ١: ٦٨٩.

﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ﴾[١].

وعدّي «قضينا» بـ«إلىٰ» لأنّه ضمن معنىٰ أوحينا، كأنّه قيل: أوحينا إليه مقضياً مبثوثاً، وكذا ﴿قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ﴾[٢] معناه: أوحينا وألزمنا. نعم لمّا تضمّن إيجابه تعالىٰ علمه بالواجب أُوردت اللام المعلّقة باعتباره.

واعلم أنّهم اختلفوا في معناهما إذا استعملا في العلم، كذلك اختلفوا فيه إذا استعملا في الخلق أو الايجاب أو الإلزام، فقيل: إنّهما متساوقان فيهما. وقيل: في الخلق التقدير بهيئة المقدّر للإيجاد، والقضاء إيجاده. وقيل بالعكس. وكذا في الإيجاب قبل القدر هو الإيجاد الذي يتغيّر ويتبدّل بخلاف القضاء. وقيل بالعكس.

والحقّ أن القدر مقدّم على القضاء، وهو إتمام الأمر الذي لا يتطرّق إليه تبديل ولا تغيير؛ لأنّ القدر من التقدير، وهو جعل الشيء علىٰ مقداره غيره.

وأمّا القضاء، فمعناه الفراغ من الأمر، وهو يناسب القطع وإتمام الخلق؛ لأنّ من أوجب أمراً بحيث لا يتطرّق إليه التغيير، فإذا تمّ خلقه فقد فرغ من أمره ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾[٣] أي: قتله؛ لأنّ 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 الإبرام وإقامة العين[٤].

وعن الكاظم عليه السلام: القدر تقدير الشيء من طوله وعرضه، والقضاء الإمضاء[٥].

---

(١) سورة الحجر: ٦٦.

(٢) سورة الحجر: ٦٠.

(٣) سورة القصص: ١٥.

(٤) أُصول الكافي ١: ١٥٨ ح ٤.

(٥) أُصول الكافي ١: ١٥٠، وبحار الأنوار ٥: ١٢٢.

وفي نهاية ابن الأثير: المراد بالقدر التقدير، وبالقضاء الخلق، وهما متلازمان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر؛ لأنّ القدر بمنزلة الأساس، والقضاء بمنزلة البناء[١].

وقال الراغب: القدر هو التقدير، والقضاء هو التفصيل والبتّ[٢].

وقال الطيّبي: القدر كتقدير النقّاش الصورة في ذهنه، والقضاء كرسمه تلك الصورة، والقدر ما لم يكن حتماً فمرجوّ أن يدفعه الله، فإذا قضىٰ فلا مدفع له. ولمّا قيل لعلي عليه السلام: أتفرّ من القضاء؟ قال: أفرّ من قضاء الله إلىٰ قدره[٣].

ويجب الإيمان به، كما دلّت عليه الآيات والروايات، وليس معناه أنّ أفعال العباد بقدره، بل الغرض من الإيمان به الرضا به وتلقّيه بالقبول، تؤمنوا بالقدر خيره وشرّه وحلوه ومرّه. ولعلّ المراد بتكذيب الرجل إيّاه أنّه لا يقول به ولا بالقضاء، بل ينفيهما ويقول بالتفويض.

قال الصادق عليه السلام: الناس في القدر علىٰ ثلاثة أوجه: رجل يزعم أنّ الأمر مفوّض إليه، فقد أوهن الله في سلطانه فهو هالك. ورجل يزعم أنّ الله أجبر العباد على المعاصي وكلّفهم ما لا يطيقون، فقد ظلم الله في حكمه فهو هالك. ورجل يزعم أنّ الله كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله، وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ[٤].

فقد أخبر عليه السلام أنّ من تقلّد الجبر والتفويض ودان بهما، فهو علىٰ خلاف الحقّ،

---

(١) نهاية ابن الأثير ٤: ٧٨.

(٢) مفردات الراغب ص ٤٠٧.

(٣) عوالي اللآلي ٤: ١٤٧. فنبّه عليه السلام بما قلناه، ويشهد له «كان أمراً مقضياً» «وكان علىٰ ربّك حتماً مقضياً» حيث نبّه أنّه صار بحيث لا يمكن تلافيه «منه».

(٤) الخصال ص ١٩٥، بحار الأنوار ٥: ٩.

وكلّ من خالفه فهو فاسق، فلا يجوز الاقتداء به، وخصوصاً إذا اعتقد أنّ خلاف الحقّ حقّ، سواء كان اعتقاده هذا صادراً عن اجتهاد أم تقليد.

ومن العجب أنّ من أصحابنا من زعم أنّ المخالف للحقّ في الاعتقاد إذا لم يكن عالماً بكون اعتقاده مخالفاً للحقّ لم يكن فاسقاً؛ لأنّه لا يعتقد المعصية.

بل يزعم أنّ اعتقاده هذا حقّ وطاعة، فإذا كان الرجل لا بأس به إلّا أنّه يكذب بقدر الله ولا يصدّقه، ويزعم أنّ اعتقاده هذا حقّ وطاعة، فلِمَ لا يجوز الصلاة خلفه، ووجبت إعادة كلّ صلاة صلّاها خلفه، وهو بذلك الاعتقاد لم يصر فاسقاً، لعدم علمه بكونه معصية، بل مع اعتقاد أنّه طاعة، بل من أُمّهات الطاعات.

ولا يذهب عليك أنّ أمره عليه السلام بالإعادة مبني علىٰ أنّه لم يجتهد في معرفة عدالته وحسن اعتقاده قبل الصلاة بالطريق المعتبر.

وأمّا إذا اجتهد وغلبت علىٰ ظنّه عدالته، فإنّ صلاته هذه مجزية ولا يجب عليه الاعادة، فإنّه فعل ما وجب عليه فعله، والإجماع منعقد علىٰ وجوب اتّباع الظنّ، فليس إذاً للإعادة وجه غير ما ذكرناه، تأمّل فيه.

وفي صحيحة إسماعيل الجعفي، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل يحبّ أميرالمؤمنين عليه السلام ولا يتبرّأ من عدوّه، ويقول: هو أحبّ إليّ ممّن خالفه، قال: هذا مخلّط وهو عدوّ، فلا تصلّ خلفه ولا كرامة إلّا أن تتّقيه[1].

أي: هو يلبس عليكم أنّه ليس من المعاندين وهو منهم، أو أنّه مخلّط بين العداوة والمحبّة، ويفهم منه اشتراط الإيمان والتشيّع، وأنّ المؤمن من يتبرّأ من أعدائهم، بل التبرّأ جزء منه، كيف لا؟ وحبّ علي عليه السلام عبادة، والنظر إلىٰ علي عليه السلام

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٨٠ برقم: ١١١٧.

عبادة، ولا يقبل الله إيمان عبد إلّا بموالاته وبالبراءة من أعدائه .

وفي رواية أُخرىٰ: من أراد أن يحيي حياتي، ويموت ميتتي، ويدخل جنّة عدن التي غرسها الله بيده، فليتولّ علي بن أبي‌طالب، وليتولّ وليّه، وليعاد عدوّه، وليسلّم للأوصياء من بعده[1] .

فأمر أوّلاً بمحبّته، ثمّ بمحبّة من يحبّه، وعداوة من يعاديه؛ إذ بذلك تتمّ المحبّة، وتخلص المودّة، ولعلّه لذلك قدّم هاتين القرينتين على التسليم للأوصياء .

وفي ذلك تنبيه علىٰ أنّ محبّتهم الواجبة التي أمر الله بها وجعلها أجراً للرسالة هي هذه، فكما يجب علىٰ كافّة البرايا محبّتهم يجب عليهم محبّة أوليائهم وعداوة أعدائهم، كما وردت به روايات كثيرة .

وعن علي أميرالمؤمنين عليه السلام: الأصدقاء ثلاثة: صديقك، وصديق صديقك، وعدو عدوّك. والأعداء ثلاثة: عدوّك، وعدو عدوّك، وصديق عدوّك[2] .

وبالجملة لا تتمّ المحبّة والمودّة إلّا باستجماع مراتب الصداقة والاجتناب عمّا يوجب العداوة .

وفي التهذيب: عن زرارة، عن حمران، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: إنّ في كتاب علي عليه السلام: إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم .

قال زرارة: قلت له: هذا ما لا يكون إتّقاك، عدوّ الله أقتدي به؟! قال حمران: كيف اتّقاني وأنا لم أسأله هو الذي ابتدأني، وقال في كتاب علي عليه السلام: إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم، كيف يكون هذا منه تقية؟ قال: قلت: قد اتّقاك هذا ما

---

(١) كفاية الأثر ص ٨٦ .

(٢) نهج البلاغة ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨ رقم الحديث: ٢٩٥ .

لا يجوز، حتّى اجتمعنا عند أبي عبدالله عليه السلام.

فقال له حمران: أصلحك الله هذا الحديث الذي حدّثتني به أنّ في كتاب علي عليه السلام إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم، فقال: هذا ما لا يكون عدوّ الله فاسق لا ينبغي لنا أن نقتدي به ولا نصلّي معه.

فقال أبو عبدالله عليه السلام: في كتاب علي عليه السلام: إذا صلّوا الجمعة فصلّوا معهم، ولا تقومنّ من مقعدك حتّىٰ تصلّي ركعتين أُخريين، قلت: فأكون قد صلّيت أربعاً لنفسي لم أقتد به؟ فقال: نعم، فسكت وسكت صاحبي ورضينا[1].

المراد بكتاب علي عليه السلام هو الجامعة، وهي صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله، وإملائه من فلق فيه، أي: من شقّ فمه، وخطّ علي عليه السلام بيمينه، فيها كلّ حلال وحرام، وكلّ شيء يحتاج الناس إليه حتّى الأرش في الخدش.

وفيه دلالة علىٰ فسق المخالف للحقّ في الاعتقاد، ولعلّ ذلك لتقصيره في الاجتهاد، وأنّه لا يجوز الاقتداء بالفاسق وغير المؤمن، بل يجب حينئذ قصد الانفراد ونيّة الظهر؛ لسقوط الجمعة وإن كان في حال التقية.

فإن قلت: هل فيه دلالة علىٰ جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلىٰ وقت الحاجة؟ حيث إنّه لم يبيّن المراد في هذا الوقت، بأنّ هذه الصلاة بهذه الهيئة لم يصحّ الاكتفاء بها، بل يجب أن يصلّي ركعتين أُخريين بقصد الإنفراد ونيّة الظهر، وكان ذلك علىٰ إجماله في ذهن المخاطب إلىٰ أن يبيّن المراد، فرجع الاشتباه، فسكت هو وصاحبه ورضيا به.

قلت: لا؛ لاحتمال أن يكون هذا منه تقية، كما فهمه زرارة، ومجرّد ابتدائه به لا

---

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٨ ح ٨.

يدلّ علىٰ عدمها؛ إذ لعلّه كان هناك من يتّقيه، أو كان حمران في هذا الوقت ممّن يتّقيه، أو كان ذلك لمصلحة تعود إليه أو إلىٰ حمران أو غيرهما، ومع جواز هذه الاحتمالات كلاًّ أو بعضاً يسقط الاستدلال به عليه وإن ظنّه بعضهم .

وروىٰ محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام، أنّه قال: لا تصلّ خلف من يبغي على الأذان أو الصلاة أجراً، ولا تقبل شهادته[1] .

ظاهر الأصحاب يعطي أنّ المؤذّن يسوغ له أن يأخذ الرزق من بيت المال؛ لأنّه من المصالح، وهو يقيّد أنّ أخذ الأُجرة على الأذان لا ينافي العدالة .

فيمكن أن يقال: مراده عليه السلام أنّ من تعيّن عليه الأذان لكونه من شعائر الإسلام مع عدم غيره، أو وجوده مع عدم قابليته، وكان له من ماله كفاية، فلا يجوز له أخذها، فإنّ أخذها والحال هذه كان قادحاً في عدالته، فلا تقبل شهادته، ولا يصلّىٰ خلفه .

ومراد الأصحاب أنّ من لم يتعيّن عليه الأذان، أو لم تكن له كفاية من ماله، يجوز له أخذ الأُجرة عليه بقدر الكفاية، فلا منافاة، أو يفرّق بين طلب الأُجرة ابتداءً وأخذها من غير طلب .

كما إذا قرّر صاحب المسجد مثلاً من ماله، أو الإمام من بيت المال للمؤذّن أو الإمام أجراً معيّناً من غير أن يطالبوه منه، بأنّ الأوّل ينافي العدالة دون الثاني، كما يظهر من فتاوي الأصحاب، فتأمّل .

وقال علي بن محمّد ومحمّد بن علي عليهما السلام: من قال بالجسم، فلا تعطوه شيئاً من

---

(١) فروع الكافي ٧: ٣٩٦، من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٣، تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٣، وسائل الشيعة ٢٧: ٣٧٧ ـ ٣٧٨ .

الزكاة، ولا تصلّوا خلفه[١].

أي: من قال بكونه تعالىٰ جسماً، أو ما يستلزمه، ككونه مرئياً أو في مكان، كالأشاعرة والمجسّمة والمشبّهة والكرامية ومن يحذو حذوهم، فإنّهم يقولون بالتجسيم صريحاً. وهذا أيضاً صريح في فسق المخالف للحقّ في الاعتقاد؛ لتقصيره في الاجتهاد.

وفي صحيحة زرارة، عن الباقر عليه السلام: إذا أدرك الرجل بعض الصلاة وفاته بعض خلف إمام يحتسب بالصلاة خلفه، جعل ما أدرك أوّل صلاته[٢].

أي: يعتدّ، أو يطلب إذا صلّىٰ خلفه أجراً من الله، والجملة صفة للإمام، أي: الإمام الذي بشرائط الإمامة، بأن يكون مؤمناً مؤتمناً عادلاً.

وكذا كلّ ما ورد من أمثال هذه العبارة، كقول علي عليه السلام في صحيحة زرارة، ومحمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام: من قرأ خلف إمام يأتمّ به فمات، بعث علىٰ غير فطرة[٣]. ومثله قول الصادق عليه السلام في صحيحة الحلبي[٤].

ومنه رواية محمّد بن سهل، عن أبيه، قال: سألت الرضا عليه السلام عمّن ركع مع إمام قوم يقتدي به، ثمّ رفع رأسه قبل الإمام، قال: يعيد ركوعه[٥].

ومثلها رواية فضيل بن يسار، عن الصادق عليه السلام[٦].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٩، تهذيب الأحكام ٣: ٢٨٣، وسائل الشيعة ٨: ٣١١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٩٣، تهذيب الأحكام ٣: ٤٥، وسائل الشيعة ٨: ٣٨٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٩٠، تهذيب الأحكام ٣: ٢٦٩، وسائل الشيعة ٨: ٣٥٦.

(٤) وسائل الشيعة ٨: ٣٥٦ ح ١.

(٥) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٩٥، تهذيب الأحكام ٣: ٤٧، وسائل الشيعة ٨: ٣٩٠ ح ٢.

(٦) وسائل الشيعة ٨: ٣٩٠ ح ١.

ظاهره اشتراط العدالة. واحتمال أن يكون المراد أن لا يكون مخالفاً ولا فاسقاً ظاهراً، بل يكون مستوراً مجهولاً حاله، بعيد.

فظهر بما قرّرناه ونقلناه أنّ العدالة بالمعنى المعتبر فيه الملكة ممّا لابدّ منه، ومن اعتباره في صحّة الصلاة، جمعة كانت أو جماعة، وقد نقل عليه الإجماع جمع من الأصحاب.

واحتجّوا عليه أيضاً بصحيحة عمر بن يزيد السابقة وغيرها، وبرواية أبي علي ابن راشد، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ مواليك قد اختلفوا فأُصلّي خلفهم جميعاً، فقال: لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته[1].

«قد اختلفوا» أي: في الصلاح والفساد، أو في مراتب العدالة، وقد سبق أنّها ونظائرها تنفي الاكتفاء بحسن الظاهر، فضلاً عن الاكتفاء بظاهر الإسلام وعدم معلومية الفسق، وحمل الوثوق بالدين والأمانة على الظنّ الحاصل من حسن الظاهر، كما فعله بعضهم[2] خلاف الظاهر، وما بعثه على ارتكاب ذلك من الأخبار ستعرف حاله.

فصل

وأمّا ما نقله العامّة من قوله صلى الله عليه وآله: إنّ الله فرض عليكم الجمعة، فمن تركها في حياتي أو بعد موتي وله إمام عادل أو فاجر استخفافاً وجحوداً، فلا جمع الله شمله[3].

---

(١) فروع الكافي ٣: ٣٧٤، تهذيب الأحكام ٣: ٢٦٦، وسائل الشيعة ٨: ٣٠٩ و ٣١٥.

(٢) المراد به محمّد بن عبدالفتّاح التنكابني «منه».

(٣) عوالي اللآلي ٢: ٥٤ و ٢١٩، وسائل الشيعة ٧: ٣٠٢.

فيناقضه ما رووه بطريق جابر عنه ﷺ، أنّه قال: لا تؤمّن امرأة رجلاً، ولا فاجر مؤمناً، إلّا أن يقهره سلطان، أو يخاف سيفه أو سوطه.

فإنّ ظاهره وإن كان نهي الفاجر عن الإمامة، إلّا أنّ المراد به نهي المؤمن عن الاقتداء به، أي: لا يأتمّ به، فيكون إماماً، كما في قوله تعالىٰ: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ﴾(١).

وأمّا إبقاؤه علىٰ ظاهره، بأن يكون هو أيضاً منهياً عن الإمامة له، كما هو منهي عن الاقتداء به، من باب الكناية أو عموم المجاز، فلا يلائمه الاستثناء، مع أنّ الفاجر ليس بمنهي عن الإمامة، بل هو منهي عن الائتمام به؛ لعدم جواز الركون إليه وكونه أهلاً للضمان.

ويمكن أن يقال: هو أيضاً منهي عن الإمامة؛ لاستلزامها بطلان صلاة مؤمن وهو آثم يحصل له بذلك، وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾(٢) وخصوصاً إذا كان المؤمن جاهلاً، بأنّ الواجب عليه تحصيل الظنّ بظهور عدالة الإمام، بل إمامته هذه فسق آخر إذا أشعر باقتدائه به، وفيه تأمّل.

فظهر أنّه لا يمكنهم أن يعمّموا الإمام، بل لابدّ أن يعتبروا فيه العدالة مطلقاً، كما عليه الأصحاب في الجمعة وفي الجماعة المطلقة؛ لظاهر قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾(٣) والاقتداء ركون، فتعميمهم يستلزم ردّ الكتاب والسنّة، وتعميمنا مع ذلك يستلزم ردّ الإجماع.

---

(١) سورة الأعراف: ٢٧.

(٢) سورة المائدة: ٢.

(٣) سورة هود: ١١٣.

والحال فيما رووه من حديث إسماعيل بن عبّاس، عن حميد بن مالك، عن مكحول، عن معاذ، أنّ النبيﷺ قال: يا معاذ أطع كلّ أمير، وصلّ خلف كلّ إمام[١].

فإنّه مع كونه ضعيفاً، وكون إسماعيل هذا عندهم مهجوراً؛ لأنّه روىٰ مناكير، مناقض لما مرّ، ومعارض بما روي أنّ النبيﷺ قال لمعاذ: لا تقدّموا بين أيديكم إلّا من ترضون دينه وأمانته[٢].

فإنّ فيه أيضاً دلالة على اعتبار الملكة في العدالة، فإنّ الرضا بدينه وأمانته والوثوق بهما إنّما يحصل بها، وذلك: إمّا بالمعاشرة، أو بإحدىٰ أُختيها.

وبما روي أنّه قال لابن مسعود: لا طاعة لمن عصى الله. قالها ثلاثاً[٣]. وإذا كان الإمام إنّما جعل ليتّبع، وقد نهى النبيﷺ من اتّباع العاصي، فقد نهىٰ عن الدخول في صلاته واتّباعه.

وفيه أيضاً دلالة علىٰ وجوب البحث عن حاله إلىٰ أن يحصل العلم بعصيانه وعدمه؛ لأنّ النهي عن طاعته والدخول في صلاته واتّباعه قد علّل بنفس وصفه بالعصيان لا بما تقدّم العلم به، فوجب الفحص عن حصوله فيه وعدمه: إمّا بالعشرة، أو إحدىٰ أُختيها.

وبالجملة النهي عن طاعته لأجل عصيانه يقتضي تحصيل العلم بعدم اتّصافه به حتّىٰ يجوز الاقتداء به، ثمّ كيف يستقيم عند الطبائع السليمة والعقول المستقيمة

---

(١) كنز العمّال ٦: ٦٦ برقم: ١٤٨٦٩، وذكرى الشيعة ٤: ٣٨٩.

(٢) ذكرى الشيعة ٤: ٣٨٩.

(٣) كنز العمّال ٦: ٧٦ ـ ٧٧، ذكرى الشيعة ٤: ٣٨٩.

الاقتداء بالفاجر وتفويض الأُمور الدينية إليه؟ ولا سيّما أمر الصلاة[١] التي هي معراج المؤمن ونور عينه، وهي من أكمل أركان الدين، وأفضل أعمال المسلمين، حتّىٰ أنّها إذا قبلت قبل سائر الأعمال، وإذا ردّت ردّ[٢].

وقل لي لو تحاكمت نفسك دوني وجعلتها قاضية في ذلك الأمر الجسيم والخطب العظيم هل ترضىٰ بذلك من شيء؟ لا أظنّك أن تكون ترضىٰ منه، فكن الحاكم دوني.

واعلم أنّ صاحب الكشّاف في كريمة: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٣] صرّح باعتبار العدالة في إمام الجماعة، حيث قال: وقالوا: في هذا دليل علىٰ أنّ الفاسق لا يصلح للإمامة، وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته؟ ولا يجب طاعته، ولا يقبل خبره، ولا يقدّم للصلاة[٤].

ويفهم منه اشتراطه العدالة في القاضي والشاهد والراوي، مع أنّه حنفي فروعه، وخلاف ذلك كلّه مشهور عنه معمول عندهم؛ إذ الحنفية لا يعتبرون عدالة القاضي والشاهد والراوي ولا إمام الجماعة، بل يصلّون خلف كلّ برّ وفاجر، ويقبلون خبره.

---

(١) لا شكّ في أنّها أفضل الأعمال البدنية؛ لقوله عليه السلام «ما تقرّب العبد إلى الله بشيء بعد المعرفة أفضل من الصلاة» وسئل الصادق عليه السلام عن أفضل ما يتقرّب به العباد إلىٰ ربّهم، فقال: ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة، وأشار به إلى الصلوات اليومية «منه».

(٢) ورد أوّل ما يحاسب به العبد عن صلاته، فإن قبلت قبل سائر أعماله وإن كانت مردودة، وإن ردّت ردّت سائر أعماله وإن كانت مقبولة «منه».

(٣) سورة البقرة: ١٢٤.

(٤) الكشّاف ١: ٣٠٩.

ثمّ اعلم أنّ الفاضل الأردبيلي ـ بعد أن فسّر الإمام بالمقتدىٰ به في أفعاله وأقواله ـ قال: ويمكن أن يستدلّ بالآية على اشتراط العدالة في إمام الجماعة، بمعنىٰ عدم تجويز إقامة الفاسق لصدق الإمام عليه بالتفسير الماضي، وإن كان المقصود بالسؤال هو الخلافة والإمامة المطلقة؛ إذ لا يبعد كون المراد بالعبد ما هو الأعمّ منها، أي: ما أجوز تفويض أمري إلى الظالم، فإنّه غير معقول بل ظلم، كما يفهم من الكشّاف، ولا شكّ في كون تجويز إمامة الفاسق للجماعة تفويض أمر عظيم إليه[1].

ولعلّه أراد بالاستدلال ما يندرج فيه الاحتمال، وإلّا فليس من وظيفة المستدلّ أن يقول في مقام الاستدلال، ولا يبعد أن يحتمل، فإنّه خارج عن القانون، علىٰ أنّ احتمال إرادة إمام الجماعة من العهد وكونه مندرجاً تحت عمومه في غاية البعد.

فصل

[ما لو تبيّن فسق الإمام]

وأمّا ما ورد في كتاب زياد بن مروان القندي، ونوادر محمّد بن أبي‌عمير، أنّ الصادق عليه السلام، قال في رجل صلّىٰ بقوم من حين خرجوا من خراسان حتّىٰ قدموا مكّة، فإذا هو يهودي أو نصراني: ليس عليهم إعادة. كذا في الفقيه[2].

وسنده إلىٰ زياد ضعيف، وإلىٰ محمّد وإن كان صحيحاً؛ لأنّه رواه عن أبيه، ومحمّد بن الحسن، عن سعد بن عبدالله، والحميري، جميعاً عن أيّوب بن نوح، وإبراهيم بن هاشم، ويعقوب بن يزيد، ومحمّد بن عبدالجبّار، جميعاً عن محمّد بن

---

(١) زبدة البيان ص ٤٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٤٠٥ برقم: ١٢٠١.

أبي عمير، إلّا أنّ رواية محمّد هذه مرسلة، كما يظهر من التهذيب[١] والكافي[٢]، وسيأتي ما فيها.

فما قيل[٣]: إنّ رواية محمّد التي في أعلىٰ مراتب الصحّة مؤيّدة برواية زياد، محلّ تأمّل.

وفي التهذيب هكذا: عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عنه عليه السلام في قوم خرجوا من خراسان أو بعض الجبال وكان يؤمّهم رجل، فلمّا صاروا إلى الكوفة علموا أنّه يهودي، قال: لا يعيدون[٤].

ففيه إشكال؛ إذ اليهودي والنصراني قبلتهم علىٰ خلاف جهة قبلة هؤلاء؛ لأنّ اليهود يصلّي قِبَل المغرب، والنصارىٰ قِبَل المشرق، والمسلمين قِبَل المسجد الحرام، وكذا هيئات صلاتهم وكيفياتها علىٰ خلاف هيئات صلاتهم وكيفياتها، فما بالهم اشتبه عليهم الأمر، ولم يتفطّنوا فسق إمامهم؟!.

وعلىٰ تقدير إصلاحه بأنّه قد ورد علىٰ سبيل الفرض والمثال، أو أنّ إمامهم قد زوّرهم وخادعهم في أمر الإمامة حتّى التبس عليهم أمره، فمحمول علىٰ أنّهم إذا كانوا قد اجتهدوا في معرفة عدالته وغلبت علىٰ ظنّهم بالطريق المعتبر، ثمّ تبيّن الخلاف. وأمّا إذا قصّروا، فإنّ صلاتهم باطلة، وعليهم الإعادة.

ويحتمل أن يكون وارداً على التقية؛ لموافقته مذهب العامّة، مع ما فيه من

---

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٤٠ ح ١٤١.

(٢) فروع الكافي ٣: ٣٧٨ ح ٤.

(٣) المراد بهذا القائل محمّد بن عبدالفتّاح المشهور بالسراب «منه».

(٤) تهذيب الأحكام ٣: ٤٠ ح ١٤١.

الاختلاف بمكّة والكوفة، ومع قطع النظر عن ذلك كلّه فهو مرسل، وفي قبوله خلاف، والأقوىٰ عدمه مطلقاً.

فإنّ القول بقبوله إذا علم أنّه لا يرسل إلّا مع عدالة الواسطة ممّا لا وجه له؛ لأنّ مستند هذا العلم إذا كان هو الاستقراء لمراسيله بحيث يجد المحذوف ثقة، فهذا معنى الاسناد ولا بحث فيه. وإن كان حسن الظنّ به في أنّه لا يرسل إلّا عن ثقة، فهو غير كافٍ شرعاً في الاعتماد عليه.

وإن كان استناده إلىٰ إخباره بأنّه لا يرسل إلّا عن ثقة، فمرجعه إلىٰ شهادته بعدالة الراوي المجهول، فعلىٰ تقدير قبوله، فالاعتماد إذاً على التعديل، وظاهر الأصحاب في قبول مراسيل ابن أبي‌عمير هو المعنى الأوّل، ودون إثباته خرط القتاد.

وبالجملة أكثر الأُصوليين ومنهم صاحب المعالم والمحدّثين علىٰ أنّ المرسل ليس بحجّة، للجهل بحال المحذوف، فيحتمل كونه ضعيفاً، ويزداد الاحتمال بزيادة الساقط، فيقوىٰ إحتمال الضعف، ومجرّد روايته عنه ليس تعديلاً بل أعمّ، ولعلّ هذا هو السبب لعدم اعتبار ابن الجنيد مرسلة ابن أبي‌عمير، حيث قال: إذا أمّ الكافر قوماً فعلموا بذلك، كان عليهم الاعادة[1].

ونقل ابن إدريس عن المرتضىٰ: وجوب الاعادة لو تبيّن فسقه أو كفره[2].

وقال الشهيد في الذكرىٰ بعد اعتبار العدالة في إمام الجماعة: إجماعاً؛ لما سلف من الآية والرواية، والمعتبر ظهور العدالة لا اشتراطها في نفس الأمر، فلو تبيّن

---

(١) مختلف الشيعة ٣: ٧٠ عنه.

(٢) السرائر ١: ٢٨٢.

فسقه أو كفره فلا إعادة، واستدلّ عليه بمرسلة ابن أبي‌عمير عن الصادق عليه السلام السابقة[١].

وقال ابن بابويه: يعيدون ما خافت فيه إلاّ ما جهر[٢].

والأظهر أنّهم إذا اجتهدوا في معرفة عدالته بالطريق المعتبر، وغلبت علىٰ ظنّهم، فإنّ صلاتهم مجزية، ولا إعادة عليهم مطلقاً، فإنّهم فعلوا ما وجب عليهم فعله، والإجماع منعقد علىٰ وجوب اتّباع الظنّ، والعقل يدلّ عليه، فإنّ طرق العلم واليقين منسدّة في الفروع من الأحكام، فلا وجه للاعادة.

فصل

وبما قرّرناه سقط إفادة بعض[٣] 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 بُعد تحقّق ظنّ حصول ملكة راسخة باعثة على اجتناب الكبائر والإصرار على الصغائر وترك المروءة لكلّ القوم بالمعاشرة أو لبعضهم بها، وبالشهادة القولية أو الفعلية من هذا البعض للبعض الآخر لو لم نقل بمعلومية عدم التحقّق.

وأيضاً لو كانت الملكة معتبرة في جواز الاقتداء لم يكن لإطلاق قوله عليه السلام «ليس عليهم إعادة» وقوله «لا يعيدون» سبب تبلغه عقولنا وترتضيه.

بل كان المناسب بحسب عقولنا أن يقول: ليس علىٰ من عاشره معاشرة باطنية

---

(١) ذكرى الشيعة ٤: ٣٨٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٦٣.

(٣) وهو المولى الفاضل محمّد بن عبدالفتّاح التنكابني المشهور بالسراب «منه».

وظنّ بحصول الملكة له، أو ظهر بالشهرة أو الشهادة حصولها له إعادة أو ما يفيد مفاده.

إذ لا بعد في تحقّق ظنّ حصول الملكة لكلّ القوم بالمعاشرة، أو لبعضهم بها وللبعض الآخر بشهادة عدلين أو اقتدائهما به ونحو ذلك، كما فهمه منه الشهيد.

ولذلك استدلّ به مع اعتباره الملكة في العدالة علىٰ عدم وجوب الاعادة بعد تبيّن كفر الإمام لو كان قد ظهرت للمأموم عدالته، كما سبق آنفاً.

وإنّما أطلق الإمام ولم يفصّله لسبق علمهم بذلك كلّه، فإنّ اعتبار العدالة بهذا المعنىٰ في إمام الجماعة مطلقاً، وطريق المعرفة بها على الوجه المذكور شايعاً بين أصحابه عليهم السلام، كما دلّت عليه أخبار قد سبق الإيماء إلىٰ نبذ منها.

فهذا الخبر وإن كان مطلق لكنّه مقيّد بهذه الأخبار، كما يقتضيه رعاية القانون في العمل بالأخبار، مع احتمال ورود ذلك منه على التقية؛ لموافقته العامّة في اكتفائهم في العدالة بظاهر الإسلام، مع ما عرفته من حال الخبر وسقوطه علىٰ قواعد العلماء الكرام.

وأيضاً فإنّ 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 علىٰ من حصل له الوثوق بدينه وأمانته لأجل الظنّ الحاصل له من حسن ظاهره، كأن رآه مشتغلاً بالفرائض والسنن وإقامة الصلوات وضبط مواقيتها، وما يفيد مفاده من اتيانه بوظائف الإسلام من الفروع الخمسة، وكون الناس سالمين من يده ولسانه. وبالجملة من كونه في زيّ الصلحاء عادةً.

ثمّ إنّه قد استدلّ على الاكتفاء في العدالة بمجرّد حسن الظاهر بعد اختياره له،

بروايات لا تخلو عن ضعف في سند، أو قصور في دلالة، منها: صحيحة زرارة في الجمعة: فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم[١].

ومنها: ما رواه الصدوق، عن داود بن الحصين، أنّه لا يؤمّ الحضري المسافر، ولا يؤمّ المسافر الحضري، فإن ابتلي الرجل بشيء من ذلك فأمّ قوماً حاضرين، فإذا أتمّ ركعتين سلّم، ثمّ أخذ بيد أحدهم فقدّمه فأمّهم[٢].

أقول: وهذا الخبر مع كونه مضمراً ضعيف بحكم بن مسكين، كما هو المشهور، وبداود هذا؛ لأنّه واقفي علىٰ ما في رجال الشيخ[٣]، وإن وثّقه النجاشي[٤]؛ إذ الجرح مقدّم على التعديل.

ومنها: ما سأل علي بن جعفر أخاه موسىٰ عليه السلام عن إمام أحدث، فانصرف ولم يقدّم أحداً، ما حال القوم؟ قال: لا صلاة لهم إلّا بإمام، فليقدّم بعضهم فليتمّ بهم ما بقي منها، وقد تمّت صلاتهم[٥].

أقول: أي لا صلاة لهم جماعة إلّا بإمام، وإلّا فلهم أن ينفردوا، فلا تتوقّف صلاتهم علىٰ تقديم إمام.

ومنها: ما رواه الحلبي، عن الصادق عليه السلام، أنّه سئل عن رجل أمّ قوماً وصلّىٰ بهم ركعة ثمّ مات، قال: يقدّمون رجلاً آخر، فيعتدّ بالركعة، ويطرحون الميت خلفهم،

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٤١١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٩٨، وسائل الشيعة ٨: ٣٣٠.

(٣) رجال الشيخ الطوسي ص ٣٣٦ برقم: ٥٠٠٧.

(٤) رجال النجاشي ص ١٥٩.

(٥) من لا يحضره الفقيه ١: ٤٠٣، وتهذيب الأحكام ٣: ٢٨٣، وسائل الشيعة ٨: ٤٢٦.

ويغتسل من مسّه[١].

قال: والروايتان الأخيرتان صحيحتان، وهما مع روايتي زرارة وداود دالّة علىٰ عدم التشديد في أمر العدالة، ولو كان أمر أصل العدالة أو أمر معرفتها شديداً، لم يحسن الإجمال في أحدهم وبعضهم والتنكير في رجل آخر، كما يعرفه الراجع إلىٰ وجدانه.

أقول: لا دلالة في هذه الروايات بواحدة من الدلالات على الاكتفاء بحسن الظاهر؛ لأنّها كما اعترف به مجملات، وروايات اعتبار الملكة ـ كرواية أبي علي، وأبي ذرّ، وابن أبي يعفور، وعمر بن يزيد، ومعاذ، وابن مسعود، وغيرها ـ مفصّلات، والمجمل يحكم عليه المفصّل، كما ورد عليه الخبر.

علىٰ أنّ هذا الإجمال له وجه حسن، وهو الإيماء إلىٰ أنّ العدالة بالمعنى المعتبر فيه الملكة كانت في أزمنة ورود الروايات وأمكنتها شايعة بينهم، بحيث كان يصلح كلّ منهم للقدوة والإمامة، وخصوصاً أهل الصفّ الأوّل القابلون لتدارك أمثال ذلك.

روىٰ جابر عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: ليكن الذين يلون الإمام منكم أُولوا الأحلام والنهىٰ، فإن نسي الإمام أو تعايا قوّموه[٢].

وقياس تلك الأزمنة الظالم أهلها قياس مع الفارق، فظهر أنّ هذه الروايات لا تعارض بينها وبين الروايات الدالّة على اعتبار الملكة، حتّىٰ يحتاج إلىٰ ردّها، أو تأويلها إليها تأويلاً بعيداً عن مقتضى الظاهر والعبارة كما فعله قدس سره.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٤٠٣، وسائل الشيعة ٣: ٢٩١ و ٨: ٣٨٠.

(٢) فروع الكافي ٣: ٣٧٢، تهذيب الأحكام ٣: ٢٦٥، وسائل الشيعة ٨: ٣٠٥ ح ٢.

والعجب أنّه بعد نقل هذه الروايات، قال: وإن يظهر من هذه الروايات اعتبار مزية في الإمام، لكن يمكن أن يكون حضور الجماعة مندرجاً في حسن الظاهر وإن لم نقل به، فهذه الروايات أيضاً دالّة علىٰ مذهب ابن الجنيد، وهو قد تصدّىٰ لأن يستدلّ بها على القول بحسن الظاهر، وليس من القانون أن يقول المستدلّ: ويمكن أن يكون كذا.

ثمّ من البيّن أنّ مجرّد حضور الجماعة، وإن كان علىٰ وجه المداومة والمواظبة، لا يدلّ علىٰ حسن الظاهر، ولا سيّما إذا كان اتّفاقياً، كما هو من محتملات هذا المقام. ثمّ من حقّ العبارة أن يقول: يمكن حضور الجماعة مندرجاً فيه حسن الظاهر، وما يفيده مفاده، فتأمّل.

وبالجملة ليس للقول بالاكتفاء علىٰ حسن الظاهر دليل علىٰ ما وصل إلينا غير عسر الإطّلاع على البواطن، كما ذكره الشهيد في الذكرىٰ، وقد سبق ذكره في الباب الأوّل.

ثمّ أورد له دليلاً آخر من باب الاحتمال، وهو ما رواه الشيخ بإسناد معتبر، عن الباقر عليه السلام: إذا كان الرجل لا تعرفه يؤمّ الناس، فقرأ القرآن، فلا تقرأ واعتدّ بصلاته[1].

ثمّ قال: ويمكن أن يكون اقتدائهم به تعديلاً له عند من لا يعرفه.

وهذا توجيه وجيه إذا كان الناس عارفين بعدالته؛ لأنّ الاستفاضة والاشتهار بالصلاح عند العرفاء كافٍ في ثبوت العدالة، فالمراد أنّه إذا كان الرجل لا تعرفه بالعدالة يؤمّ الناس العادلين العارفين بعدالته، فلا تقرأ خلفه واعتد بصلاته؛ لأنّ من

---

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٧٥، وسائل الشيعة ٥: ٣١٩ ح ٤.

طرق العلم بالعدالة اقتداء العادلين به أو أكثر .

وأمّا أنّ إطلاق الروايات وإجمالها يدلّ علىٰ حسن الظاهر، كما ذكره صاحب المدارك وتبعه هذا الفاضل، فقد سبق ما فيه .

وأمّا تمسّكهم بصعوبة الاطّلاع، فليس بدليل تعتمد النفس عليه، أو تركن شيئاً قليلاً إليه؛ لأنّ جميع التكاليف الشرعية صعبة عسرة شاقّة، والمنفي في الآيات والروايات ليس مطلق الصعوبة والعسرة، بل ما يستلزم الضيق والحرج، أو ما يقرب منه، علىٰ أنّا نمنع الصعوبة والعسرة؛ إذ المعاشرة أو الاختلاط بشخص أوالتجسّس عن حاله والسؤال عنها أهل قبيلته ومحلّته ليس فيه تعذّر ولا تعسّر، وبعد اشتهاره بالعدالة فالأمر في غاية السهولة، وكذا الحال في شهادة العدلين، أو اقتدائهما به تزكية، نعم تحصيل المكلّف أصل ملكة العدالة أمر مشكل ولا كلام فيه.

وأمّا معرفتها وطريق التوصّل إليه، فلا إشكال فيه، بل هو سهل ليّن هيّن، وهذا أمر بيّن لا ينبغي النزاع فيه والتعلّل بما لا يطابق قانون الشرع، بل قد ورد للقول بالاكتفاء على ظاهر الإسلام[1] بعض الروايات الضعيفة، إلّا رواية واحدة شاذّة محمولة على التقية؛ لموافقتها العامّة في الاكتفاء بعدم ظهور الفسق والبناء علىٰ ظاهر حال المسلم .

وقد روىٰ عبيد بن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّه قال: ما سمعت منّي ما يشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه[2] .

فيبقى القول باعتبار الملكة ـ كما ذهب إليه الشهيدان وعامّة المتأخّرين مع

---

(١) أي: في الشهادة لا في الإمامة «منه» .

(٢) تهذيب الأحكام ٨: ٩٨، الاستبصار ٣: ٣١٨ .

أدلّتهم ـ سالماً عن المعارض، علىٰ أنّ من خالفهم يقول بكونه أحوط في الدين، وأقرب إلىٰ قانون الشرع المبين، فليأخذ الحائط لدينه في العبادات والشهادات والروايات وغيرها، فإنّ الاحتياط مهما أمكن وخصوصاً في هذه الأزمنة أمر واجب، وقد اتّفق الكلّ علىٰ أنّه طريق منجٍ، وأنّه ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط .

وبهذا التقرير يندفع ما أفاده بقوله: يدلّ علىٰ عدم التشديد في أمر العدالة المعتبرة في الإمامة الأخبار المذكورة وغيرها، والمبالغة التامّة والتأكيد البالغ في الجماعة، وعدم تعرّض بيان احتياج جواز الائتمام بأحد إلى المعاشرة، أو إحدىٰ أُختيها، مع توفّر الدواعي هل يليق له إطلاق التأكيدات التي تظهر من الأخبار وعدم تعرّض البيان مع تعسّر الاطّلاع بعدالة شخص أو تعذّره ؟

وهل رأيت وقوع أمثال تلك التأكيدات التي تظهر من كلامهمعليهم السلام في أمر الجماعة مع عدم إمكانها إلّا النادر من الناس في نادر من المواضع؛ لتعذّر الاطّلاع علىٰ عدالة الإمام في أكثر الموارد في أمر آخر، بأن يكون موقوفاً علىٰ أمر متعذّر التحصيل في أكثر الأوقات، وأطلق التأكيد ولم يبيّن توقّفه عليه .

أليس هذه العمومات الدالّة على الأمر بالمواظبة على الجماعة ومذمّة تاركها دالّة علىٰ عدم ندور العدالة والاطّلاع عليها ؟

أقول: أمّا دلالة الأخبار، فقد عرفت ما فيه، فلا نعيده .

وأمّا حديث عدم تعرّضهم للبيان، ففيه أنّهمعليهم السلام لمّا اعتبروا في الإمام الديانة والأمانة، ولم يجوّزوا كونه فاسقاً ولا سفيهاً إلىٰ غير ذلك، فقد تعرّضوا لبيان احتياجه إلى المعاشرة أو إحدىٰ أُختيها .

إذ الوثوق بديانته وأمانته والعلم بعدم اتّصافه بإحدى الخصلتين المذكورتين

وما شابه ذلك إنّما يحصل بالصحبة المتأكّدة، والملازمة علىٰ وجه كاشف أحواله حيث يكون ذلك ممكناً، ومع عدم الامكان باشتهاره بين العلماء العارفين بقانون الشرع، أو بشهادة القرائن المتكثّرة المتعاضدة، ونحو ذلك.

وأمّا تعسّر الاطّلاع أو تعذّره، وهو عمدة دليلهم الذي يصولون به، وكذا إطلاق الروايات والتأكيدات، فقد سبق ما فيه، والأمر بالمواظبة على الجماعة أمر بتحصيل ملكة العدالة المنوطة بها الجماعة، ومذمّة تركها علىٰ تقدير يتحقّق شرطها، كما في سائر الموارد من الزكاة والحجّ والجهاد لا مطلقاً، لا تقدّموا بين أيديكم إلّا من ترضون دينه وأمانته، وعدم ندور العدالة إنّما كان في أزمنة ورود الرواية، لا في تلك الأزمنة والأمكنة الظالم أهلها.

ثمّ بعد ذلك كلّه، فهذه كلّها كلمات شعرية يرغّب بها ويرهّب، وهي غير لائقة بمقام الاستدلال، بل هي من ديدنة الواعظين، لا بل من طريقة الشاعرين.

وبما قرّرناه ظهر وجه اعتبار الملكة في العدالة، وإنّه ممّا اقتضته رعاية القانون في العمل بالرواية، لا قول ابن الجنيد، ولا اعتبار حسن الظاهر.

وفي قول عليعليه السلام: إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله، ثمّ أساء رجل الظنّ برجل لم تظهر منه خونة، فقد ظلم، وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله، فأحسن رجل الظنّ برجل، فقد غرّر، كذا في نهج البلاغة[1].

دلالة علىٰ أنّ الغالب على الزمان وأهله كهذا الزمان وأهله إذا كان هو الفسق لا يجوز فيه الاكتفاء بحسن الظاهر، فضلاً عن الاكتفاء بظاهر الإسلام، لا في الشاهد، ولا في الإمام، ولا في بواقي الأحكام، بل لابدّ من العشرة، أو ما يفيد مفادها

---

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

المفيدة لغلبة الظنّ بعدالته، وظهورها حتّىٰ يحصل الوثوق بقوله وفعله .

نعم لو كان الغالب على الزمان وأهله ـ كزمان ورود الأخبار الدالّة على الاكتفاء بحسن الظاهر علىٰ تقدير تسليم دلالتها عليه ـ هو الصلاح والعدالة، جاز الاكتفاء به والحكم عليه، من غير حاجة إلى التفتيش والاختبار، وذلك لأنّ غلبة الصلاح على الزمان وأهله تفيد غلبة الظنّ المفيدة لجواز العمل .

وهذا وجه آخر للتوفيق بين الأخبار وجيه حسن يستفاد من كلامه عليه السلام .

فصل

إعلم أنّ ما أفاده هذا الفاضل في هذه الفائدة الثالثة أكثره غير مفيد إلّا ما نقلناه، وسنأتي ببقية كلامه في آخر الرسالة .

نعم ما أجاده في آخر هذه الفائدة كلام جيّد متين ننقله امتثالاً لأمرهم: خذ ما صفي ودع ما كدر[1] .

قال دامت إفاداته: وقد شاع في هذا الزمان سؤال المأمومين أئمّة الجماعة عن المسائل الضرورية، وشاع بينهم الجواب وإن لم يكونوا من أهله، والظاهر أنّ هذا لم يكن في أزمنة ورود الروايات الدالّة على الاكتفاء بحسن الظاهر، من غير أن يظهر كون الإمام من أهل الفتوىٰ أو مجتنباً عنها .

بل الظاهر عدم جواز الائتمام ما لم يظهر في غير قابل الفتوىٰ الاجتناب عنها؛ لحصول الظنّ في أئمّة الجماعة الجرأة في الفتوىٰ في هذا الزمان، فإن ارتفع شيوع هذه الجرأة في بعض الأزمان والأمكنة، فالحكم بالعدالة فيه أيسر من الحكم بها في مكان شيوع الجرأة في الفتوىٰ .

---

(١) بحار الأنوار ٦١: ١٠٤ .

وأيضاً قد شاع في أكثر أئمّة الجماعة الذين لم يتّصفوا بمزية علمية وخُلُقية وغيرهما ترك الاقتداء بمن اتّصف بها، وهذا يورث الظنّ بالدواعي، ولم يظهر كون هذا شايعاً في زمان ورود الروايات، وبعد حصول الاتّهام بالدواعي بالأمارة الدالّة عليها، فالائتمام به والحكم بالعدالة مشكل، بل يحصل الظنّ بعدمها.

أقول: لا يكفي في الحكم بالعدالة مجرّد حصول الظنّ بارتفاع هذه الجرأة، بل لابدّ من حصول الظنّ برجوعهم في المسائل الضرورية إلىٰ من له أهلية الفتوى؛ إذ قد سبق النقل عن الذكرىٰ أنّ ترك المقلّد تقليد العالم أو الأعلم قادح في عدالته، وهو كذلك؛ لأنّ معرفة فقه الصلاة بدون ذلك في هذه الأزمان ممتنع عادة، وخصوصاً على القول بعدم جواز تقليد الميت ومن في حكمه من المحصّلين الغير المجتهدين كلاًّ أو بعضاً.

تتمّة مهمّة

وهب أنّ العدالة غير معتبرة في إمام الصلاة، فلا أقلّ اعتبار كونه شيعياً إمامياً، وأنّىٰ يكون لأئمّة عصرنا هذا في مصرنا هذا، هذا التشيّع الذي ينطق به ما رواه جابر بن يزيد الجعفي، عن أبي جعفر محمّد بن علي الباقر عليه السلام.

حيث قال: يا جابر أيكتفي من انتحل[1] التشيّع أن يقول بحبّنا أهل البيت، فوالله ما شيعتنا إلّا من اتّقى الله وأطاعه، وما كانوا يعرفون إلّا بالتواضع، والتخشّع والأمانة، وكثرة ذكر الله، والصوم، والصلاة، والتعهّد للجيران من الفقراء وأهل المسكنة والغارمين والأيتام، وصدق الحديث، وتلاوة القرآن، وكفّ الألسن من

---

(١) انتحل فلان مذهب كذا: إذا انتسب إليه، وانتحل فلان شعر غيره أو قوله إذا ادّعاه لنفسه «منه».

الناس إلّا من خير، وكانوا أُمناء عشائرهم في الأشياء.

قال جابر: يابن رسول الله لست أعرف أحداً بهذه الصفة.

فقال عليه السلام: يا جابر لا تذهبنّ بك المذاهب حسب الرجل أن يقول: أُحبّ علياً عليه السلام وأتولّاه، فلو قال: إنّي أُحبّ رسول الله صلى الله عليه وآله، فرسول الله صلى الله عليه وآله خير من علي عليه السلام، ثمّ لا يعمل بعمله ولا يتّبع سنّته، ما ينفعه حبّه إيّاه شيئاً، فاتّقوا الله لما عنده، ليس بين الله وبين أحد قرابة، أحبّ العباد إلى الله وأكرمهم عليه أتقاهم وأعملهم بطاعته، والله ما تقرّب إلى الله تعالىٰ إلّا بالطاعة، ما معنا براءة من النار، ولا على الله لأحد حجّة، من كان لله مطيعاً فهو لنا ولي، ومن كان لله عاصياً فهو لنا عدوّ، ولا تنال ولايتنا إلّا بالورع والعمل[1].

لا يراعون الحقوق التي توجبها أُخوّة الإيمان، وذلك ممّا يقدح في مروءتهم، بل في عدالتهم إن كانت، وقد عقد لذلك في الكافي باباً، وترجمه بباب حقّ المؤمن علىٰ أخيه وأداء حقّه.

ورد فيه عن المعلّىٰ، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت: ما حقّ المسلم على المسلم؟ قال: له سبع حقوق واجبات، ما منهنّ حقّ إلّا وهو عليه واجب، إن ضيّع منها شيئاً خرج من ولاية الله وطاعته ولم يكن لله فيه نصيب.

ثمّ قال: أيسر حقّ منها أن تحبّ له ما تحبّ لنفسك، وتكره له ما تكره لنفسك.

والحقّ الثاني أن تجتنب سخطه، وتتّبع مرضاته، وتطيع أمره.

والحقّ الثالث أن تعينه بنفسك ومالك ولسانك ويدك ورجلك.

والحقّ الرابع أن تكون عينه ودليله ومرآته.

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٧٤ ـ ٧٥ ح ٣.

والحقّ الخامس أن لا تشبع ويجوع، ولا تروي ويظمأ، ولا تلبس ويعري.

والحقّ السادس أن يكون لك خادم وليس لأخيك خادم، فوجب عليك أن تبعث خادمك، فيغسل ثيابه، ويصنع طعامه، ويمهّد فراشه.

والحقّ السابع أن تبرّ قسمه، وتجيب دعوته، وتعود مريضه، وتشهد جنازته، وإذا علمت أنّ له حاجة تبادره إلىٰ قضائها، ولا تلجأه إلىٰ أن يسألكها، ولكن تبادره مبادرة[١].

وفي رواية أُخرىٰ: وتفرّج كربته، وتقضي دَينه، وإذا مات خلّفته في أهله وولده[٢].

وفي أُخرىٰ: وتسعىٰ في حوائجه بالليل والنهار[٣].

والروايات في هذا المعنىٰ كثيرة، والله المستعان.

توجيه

هذا وما شابهه دليل علىٰ أنّ الشيعة هم التابعون لهم في العقائد والأعمال، حتّىٰ ورد عن الصادق عليه السلام: إنّ شيعة علي عليه السلام مثل الحسنين وسلمان ومحمّد بن أبي بكر ونظائرهم[٤].

ويمكن التوفيق بأنّ الشيعة هم التابعون لهم في العقائد. وأمّا الكاملون منهم، فهم التابعون لهم في العقائد والأعمال. ونفي اسم الشيعة عمّن سواهم مبني علىٰ

---

(١) أُصول الكافي ٢: ١٦٩ ح ٢.

(٢) أُصول الكافي ٢: ١٦٩ ح ١.

(٣) أُصول الكافي ٢: ١٧٤ ح ١٤.

(٤) بحار الأنوار ٢٢: ٣٣٠.

نفي الكمال، فتأمّل .

فصل

قال عليعليه السلام: الأغلف لا يؤمّ القوم وإن كان أقرأهم؛ لأنّه ضيّع من السنّة أعظمها، ولا تقبل له شهادة، ولا يصلّىٰ عليه، إلّا أن يكون ترك ذلك خوفاً علىٰ نفسه(١) .

يظهر منه أنّ ترك الختان يقدح في العدالة، ويوجب ردّ الشهادة، والوجه فيه أنّ الإيمان هو التصديق بجميع ما أتىٰ به النبيصلى الله عليه وآله، وهذا منه .

والأقرب أنّه متىٰ تمكّن من الختان بطلت إمامته مطلقاً، سواء أمّ الأغلف أم المطهّر لفسقه. ولذا ردّ بعضهم إلى اشتراط العدالة، وإلّا صحّت مطلقاً. والخبر محمول على التمكّن صريحاً، وجوّز أبوالصلاح إمامة الأغلف للأغلف لا للمطهّر .

واعلم أنّ الختان في حال الصغر مستحبّ للذكر، ومع بلوغه واجب عليه فعله، ويستحقّ العقاب إن تركه متمكّناً، فيقدح في عدالته، فلا تصحّ إمامته، ولا شهادته، ولا طوافه، وأمّا صلاته فإن تمكّن من كشف الغلفة للتطهير وجب، ومع تركه تبطل صلاته .

هذا، وعنهعليه السلام: إنّما يستدلّ على الصالحين بما يجري الله لهم علىٰ ألسن عباده(٢). وهذا يدلّ علىٰ أنّ الاستفاضة والاشتهار بالصلاح كافٍ في ثبوت العدالة، ولكن في أصل الخبر إشكال؛ إذ ربّ مشهور بالصلاح لا أصل له، بل هو

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٨، تهذيب الأحكام ٣: ٣٠، وسائل الشيعة ٨: ٣٢٠ ح ١ .

(٢) نهج البلاغة ص ٤٢٦ من كتابه إلى مالك الأشتر برقم: ٥٣، وبحار الأنوار ٣٣: ٥٩٩ و ٧١: ٣٧٢ و ٧٧: ٢٤٢ .

من الطالحين، وربّ خمول ذي طمرين لا يؤبه به، بل ينسب إلى الفسق وهو من الصالحين، ألا يرىٰ أنّ علياًعليه السلام وهو من صالح المؤمنين، كما سمّاه الله في كتابه العزيز[١] قد طعن بل لعن .

أقول هذا، وأستغفر الله أيّاماً وشهوراً، بل سنين ودهوراً، إلىٰ أن ولي عمر بن عبدالعزيز فنهىٰ عنه، وقد اشتهر في ذلك الأزمنة والأمكنة الظالم أهلها معاوية وهو من أفسق الفاسقين بخال المؤمنين، فلابدّ أن يخصّ اشتهاره بذلك بين العلماء العارفين .

يؤيّد ما قلناه: ما رواه الصدوق في معاني الأخبار، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن المفضّل بن عمر .

فالسند حسن بل صحيح، لما في إرشاد المفيد أنّ المفضّل هذا من شيوخ أصحاب أبي عبدالله عليه السلام ومن خاصّته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين[٢]. فقوله يعارض قول كلّ ذامّ وجارح، ويؤيّده قول أبي الحسن عليه السلام لمّا أتاه موت المفضّل هذا: رحمه الله[٣] .

قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ من قبلنا يقولون: إنّ الله إذا أحبّ عبداً نوّه به منوّه من السماء أنّ الله يحبّ فلاناً فأحبّوه، فتلقىٰ له المحبّة في قلوب العباد، فإذا أبغض عبداً نوّه منوّه من السماء أنّ الله يبغض فلاناً فابغضوه، فيلقى الله له البغضاء في قلوب العباد .

---

(١) سورة التحريم: ٤ .

(٢) الارشاد ٢: ٢١٦ .

(٣) إختيار معرفة الرجال ٢: ٦١٢ برقم: ٥٨٢ .

قال: وكان عليه السلام متّكئاً فاستوىٰ جالساً فنفض يده ثلاث مرّات يقول: لا، ليس كما يقولون، ولكن الله تعالىٰ إذا أحبّ عبداً أغرىٰ به الناس في الأرض ليقولوا فيه فيؤثمهم ويأجره، وإذا أبغض عبداً أحبّه إلى الناس ليقولوا فيه فيؤثمهم ويؤثمه.

ثمّ قال: من كان أحبّ إلى الله من يحيى بن زكريا أغراهم به حتّىٰ قتلوه، ومن كان أحبّ إلى الله من علي بن أبي طالب عليه السلام، فلقي من الناس ما قد علمتم، ومن كان أحبّ إلى الله تعالىٰ من الحسين بن علي عليهما السلام، فأغراهم به حتّىٰ قتلوه[1].

وفي التهذيب: عن أبي عبيدة، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القوم من أصحابنا يجتمعون فتحضر الصلاة، فيقول بعضهم لبعضٍ: تقدّم يا فلان، فقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: يتقدّم القوم أقرأهم للقرآن، فإن كانوا في القراءة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء فأكثرهم سنّاً، فإن كانوا في السنّ سواء فليؤمّهم أعلمهم بالسنّة، وأفقههم في الدين، ولا يتقدّمنّ أحدكم الرجل في منزله، ولا صاحب سلطان في سلطانه[2].

وليكن الإمام منكم أُولوا الأحلام والتقىٰ.

الحلم بالكسر الأناة والتثبّت في الأُمور، وذلك من شعار العقلاء، وقد سبق أنّ التقوىٰ إنّما يحصل بفعل الواجبات، وترك المنهيات الكبيرة مطلقاً والصغيرة مع الإصرار.

ويفهم منه اشتراط الإيمان والعقل والعدالة.

أمّا الأوّل، فلقوله «منكم» وأمّا الآخران، فلما سبق.

---

(١) معاني الأخبار ص ٣٨١ ـ ٣٨٢ ح ١١.

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ٣١ ـ ٣٢.

وقد سبق اعتبار هذه الأُمور في إمام الجماعة؛ لما ادّعىٰ عليه الإجماع جمع من الأصحاب، ومن البيّن أنّ معرفة تقواه بالمعنى المذكور إنّما تتأتّىٰ بالصحبة المتأكّدة المطّلعة علىٰ سريرته وباطنته، لا بمجرّد حسن ظاهره، فإنّه كثيراً ما يجتمع معه الفسق الخفي، كما سبق.

والمراد بالأقرأ الأكثر جمعاً في القرآن، ويحتمل أحسن قراءة. وبالأقدم هجرة من هاجر من البادية إلى الأمصار؛ إذ أهلها أقرب إلىٰ تحصيل شرائط الإمامة والكمال، وهذان يفيدان مناط الحكم، ومحطّ الفائدة حصول المعرفة فعلاً وإن قصر زمانه، لا مجرّد الأقدمية، بل من حصل طرفاً من الشرائط والمعرفة وإن قلّ زمانه، فهو أقدم هجرة ممّن شاب قرناه فيه، وهو غير محصّل للآداب بعد.

وعن النبي ﷺ: من صلّىٰ بقوم وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلىٰ سفال إلىٰ يوم القيامة. كذا في الفقيه[1].

وهو في التهذيب[2] وإن كان مرفوعاً، إلّا أنّه يطابق صريح العقل من قبح تقديم من حقّه التأخير، وهو الذي اعتمد عليه المحقّقون في الإمامة الكبرىٰ، وهو يطابق كريمة: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي﴾[3] مع ما في تأخيره من الاهانة والخفّة بالعلم وأهله.

ولذا قال ابن أبي عقيل بمنع إمامة المفضول بالفاضل، ومنع إمامة الجاهل بالعالم، إلّا مع الإذن من العالم الفاضل.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٨ برقم: ١١٠٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ٥٦ ح ١٠٦.

(٣) سورة يونس: ٣٥.

الباب الثالث
في ذكر آيات وروايات دلّت على اشتراط العدالة في الشاهد والراوي

وفي الاشارة إلىٰ ما قيل من الفرق بين العدالة المشروطة في الرواية، والمشروطة في الإمامة والشاهد، وما يتفرّع علىٰ ذلك من المباحث الآتية.

فصل
[اشتراط العدالة في قبول الشهادة]

المشهور بين الأصحاب أنّ العدالة مشروطة في قبول الشهادة، فوجب البحث عن عدالة الشهود، ولا يكفي الاعتماد علىٰ ظاهر الإسلام؛ لما سبق، ولقوله تعالىٰ: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[1] فإنّ الإسلام داخل في قوله «منكم» لأنّه خطاب للمسلمين، فلابدّ من اشتمال الوصف بالعدالة علىٰ أمر زائد على الإسلام.

ولكن الشيخ في الخلاف ذهب إلى الاكتفاء في قبول الشهادة بظاهر الإسلام، مدّعياً عليه الإجماع، ودلالة الأخبار، وقال: إنّ البحث عن عدالة الشهود ما كان في زمن النبي ﷺ، ولا في صدر السالف، وإنّما هو شيء أحدثه شريك بن عبدالله القاضي. وقد وافقه صريحاً ابن الجنيد كما سبق، وهو ظاهر المفيد. وأمّا القدماء منهم، فكلامهم مجمل، والإجماع لم يثبت.

وأمّا الأخبار، فستعرف حالها، وخبر ابن أبي يعفور وغيره وآية التثبّت وغيرها حجّة عليه، ولذا اشتهر بين المتأخّرين منهم خلاف ما ذهب إليه. فإنّهم يعتبرون العدالة في الشهود على الوجه الذي سبق.

---

(١) سورة الطلاق: ٢.

ثمّ إنّ نسبة البحث عن عدالة الشهود إلىٰ شريك القاضي غريب؛ لأنّ شريكاً هذا كان قاضياً من جهة العامّة، وكان معاصراً لأبي حنيفة، والمشهور منهم في العدالة مطلق، ولا سيّما عدالة الشهود، وهو الاكتفاء بظاهر الإسلام وعدم ظهور الفسق.

ولكن يؤيّد ما نسبه إليه ما رواه عبدالله بن بكير، عن زرارة، قال: شهد أبوكريبة الأزدي ومحمّد بن مسلم الثقفي عند شريك بشهادة وهو قاضٍ، فنظر في وجوههما مليّاً، ثمّ قال: جعفريان فاطميان، فبكيا، فقال لهما: وما يبكيكما؟

قالا: نسبتنا إلىٰ قوم لا يرضون بأمثالنا أن يكونوا من إخوانهم لما يرون من سخف ورعنا، ونسبتنا إلىٰ رجل لا يرضىٰ بأمثالنا أن يكونوا من شيعته، فإن تفضّل وقبلنا فله المنّ علينا والفضل فينا.

فتبسّم شريك، ثمّ قال: إذا كانت الرجال فليكن أمثالكما، يا وليد أجزهما هذه المرّة، قال: فحججنا، فخبّرنا أبا عبدالله عليه السلام بالقصّة، فقال: ما لشريك شركه الله يوم القيامة بشركين من نار[1].

ولكن هذا ليس من خصائص الشريك؛ لأنّ محمّد بن عبدالرحمٰن بن أبي ليلىٰ القاضي من العامّة أيضاً ردّ شهادة محمّد بن مسلم، كما رواه أبوكهمس عن الصادق عليه السلام[2]. ولعلّ أمثال ذلك منهم كانت لعداوة دينية، لا لأنّهم كانوا يبحثون عن عدالة الشهود.

وأمّا أنّ البحث عن عدالة الشهود ما كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله ولا في صدر

---

(١) إختيار معرفة الرجال ١: ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٧٥.

السالف، فعلىٰ تقدير تسليمه وعدم منافاته لآية التثبّت، بأن قال: إنّ الأمر بالتثبّت إنّما هو في خصوص واقعة وليد بن عقبة بن أبي معيط، حيث بعثه النبي ﷺ إلىٰ بني المصطلق مصدّقاً، فلمّا قرب إلىٰ ديارهم ركبوا مستقبلين، فظنّهم مقاتليه، فرجع وأخبر النبي ﷺ بأنّهم ارتدّوا، فنزلت.

وفيه أنّ خصوص السبب لا يدلّ علىٰ خصوص الحكم، بل مداره علىٰ ظاهر اللفظ، وظاهر تنكير فاسق ونبأ هو العموم، فكأنّه قال: أيّ فاسق جاء بأيّ نبأ فتوقّفوا، كما ذكره في الكشّاف[1]، فلعلّه كان لغلبة الظنّ بصدقهم؛ لغلبة صدقهم وعدالتهم المغنية عن البحث.

كما يدلّ عليه «خير القرون قرني، ثمّ من يلونهم، ثمّ يفشو الكذب، فإذا كثر الكذب وغلب الجور لم يحلّ لأحد أن يظنّ بأحد خيراً حتّىٰ يعرف ذلك منه» كما ورد في الخبر[2].

وقد قال علي عليه السلام: إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله، ثمّ أساء رجل الظنّ برجل لم يظهر منه خونة، فقد ظلم، وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله، فأحسن رجل الظنّ برجل، فقد غرّر[3].

وأمّا ما نقل عن الشيخ أنّه كان يقول: تب أقبل شهادتك، فلعلّ وجهه أنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له، فيكون عدلاً بمجرّد التوبة، فيقبل شهادته بعدها بلا فصل، إلّا أنّ تعريف العدالة بالملكة لا يساعده، فإنّ تحقّقها بمجرّد التوبة مشكل

---

(١) الكشّاف ٣: ٥٥٩ ـ ٥٦٠.

(٢) صحيح مسلم ٤: ١٩٦٣.

(٣) نهج البلاغة ص ٤٨٩ رقم الحديث: ١١٤.

بعد العلم بعدمها، كما في آيات الأحكام للفاضل الأردبيلي[١].

والأظهر أنّه مبني علىٰ قبول الشهادة بظاهر الإسلام ما لم يظهر الفسق، وهنا وإن ظهر فسقه وهو ذنبه المحوج إلى التوبة، لكنّه لمّا سقط بها وكان لا مانع من قبول شهادته علىٰ مذهبه سواه.

إذ المفروض أنّه مسلم كان يقبل شهادته بعدها بلا فصل؛ لتحقّق المقتضي ودفع المانع، والملكة غير مشروطة عنده في الشهادة، وإن كان مشروطة في الإمامة كما سبق[٢]، بل هو يكتفي في الشهادة بمجرّد الإسلام كما مرّ، فعدم تحقّق الملكة بمجرّد التوبة بعد العلم بعدمها لا إشكال فيه عنده.

ولعلّ قوله في كتاب العدّة: والعدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر أن يكون الراوي معتقداً للحقّ مستبصراً، ثقة في دينه، متحرّجاً عن الكذب، غير متّهم فيما يرويه[٣].

مبني علىٰ ذلك، أو علىٰ أنّ العدالة المشروطة في الرواية مغايرة للعدالة المشروطة في الشهادة، فإنّه قال فيه: من كان مخطئاً في بعض الأُصول، أو فاسقاً في أفعال الجوارح، وكان ثقة في روايته، متحرّزاً فيها، فإنّ ذلك لا يوجب ردّ خبره، ويجوز العمل به؛ لأنّ العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه، وإنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره[٤].

---

(١) زبدة البيان ص ٤٥.

(٢) في الفصل الثاني من الباب الأوّل «منه».

(٣) عدّة الأُصول ١: ٣٧٩.

(٤) عدّة الأُصول ١: ٣٨٢.

وهو مع بعده ومنافاته لآية التثبّت مخالف للمشهور.

قال الشهيد الثاني في الدراية: جمهور أئمّة الحديث والأُصول الفقهية على اشتراط عدالة الراوي؛ لما تقدّم من الأمر بالتثبّت عند خبر الفاسق، فصار عدم الفسق شرطاً لقبول الرواية، ومع الجهل بالشرط يتحقّق الجهل بالمشروط، فيجب الحكم بنفيه حتّىٰ يعلم وجود انتفاء التثبّت، كذا استدلّوا عليه.

ثمّ قال: وفيه نظر؛ لأنّ مقتضى الآية كون الفسق مانعاً من قبول الرواية، فإذا جهل حال الراوي لا يصحّ الحكم عليه بالفسق، فلا يجب التثبّت عند خبره بمقتضىٰ مفهوم الشرط، ولا نسلّم أنّ الشرط عدم الفسق، بل المانع ظهوره، فلا يجب العلم بانتفائه حيث يجهل، والأصل عدم الفسق في المسلم وصحّة قوله.

ثمّ قال: وهذا بعض آراء شيخنا أبوجعفر الطوسي، فإنّه كثيراً ما يقبل خبر غير العدل ولا يبيّن سبب ذلك[1].

أقول: قد عرفت ما فيه سالفاً وآنفاً فلا نعيده، وإنّما قال هذا بعض آرائه؛ لأنّه اشترط في قبول الرواية الإيمان والعدالة في كتب الأُصول، ولكن وقع له في كتب الفروع غرائب.

فتارة يعمل بالخبر الضعيف مطلقاً، حتّىٰ أنّه يخصّص به أخباراً كثيرة صحيحة حيث يعارضه بإطلاقها، وتارة يصرّح بردّ الحديث لضعفه، وأُخرىٰ بردّ الصحيح معلّلاً بأنّه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً، كما هي عبارة المرتضىٰ.

ثمّ قال الشهيد: ومذهب أبي حنيفة قبول رواية مجهول الحال، محتجّاً بنحو ذلك، وبقبول قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ورقّ الجارية، والفرق بين ما ذكر

---

(١) الرعاية في علم الدراية ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

وبين الرواية واضح[١].

أقول: قد عرفت الفرق فيما سبق، فتذكّر.

ثمّ قال: وليس المراد بالعدالة كونه تاركاً لجميع المعاصي، بل بمعنىٰ كونه سليماً من أسباب الفسق التي هي فعل الكبائر، والإصرار على الصغائر وخوارم المروءة، وهي الاتّصاف بما تستحسن التحلّي به عادة بحسب زمانه ومكانه وشأنه فعلاً وتركاً علىٰ وجه يصير ذلك له ملكة[٢].

ثمّ قال: وتعرف العدالة المعتبرة في الراوي بتنصيص العدلين عليها، أو بالاستفاضة، بأن تشتهر عدالته بين أهل النقل أو غيره من أهل العلم، كمشايخنا السالفين من عهد محمّد بن يعقوب الكليني إلىٰ زماننا هذا.

لا يحتاج أحد من هؤلاء المشايخ المشهورين إلىٰ تنصيص علىٰ تزكيته، ولا تنبيه علىٰ عدالته؛ لما اشتهر في كلّ عصر من فقههم وضبطهم وورعهم زيادة على العدالة.

وإنّما يتوقّف على التزكية غير هؤلاء من الرواة الذين لم يشتهروا بذلك، ككثير من سبق علىٰ هؤلاء، وهم طرق الأحاديث المدوّنة في الكتب غالباً.

وفي الاكتفاء بتزكية الواحد العدل في الرواية قول مشهور لنا ولمخالفينا، كما يكتفىٰ بالواحد في أصل الرواية، وهذه التزكية فرع الرواية، فكما لا يعتبر العدد في الأصل فكذا في الفرع، وذهب بعضهم إلى اعتبار اثنين، كما في الجرح والتعديل في الشهادات.

---

(١) الرعاية ص ١٨٤.

(٢) الرعاية ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

فهذا طريق معرفة عدالة الراوي السابق علىٰ زماننا، والمعاصر يثبت بذلك وبالمعاشرة الباطنة المطّلعة علىٰ حاله، واتّصافه بالملكة المذكورة[١].

فصل

[المناقشة في الأدلّة القائمة علىٰ مذهب الشيخ في العدالة]

فيما استدلّ به الشهيد الثاني في المسالك[٢] علىٰ إثبات مذهب الشيخ ومن شايعه، وهو روايات ضعيفة سنداً، أو قاصرة دلالة، فنشير إليها وإلىٰ ما فيها وما عليها.

فنقول: وأمّا استدلاله لهم برواية علاء بن سيّابة، عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن شهادة من يلعب بالحمام، فقال: لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق[٣]. على الاكتفاء بظاهر الإسلام إذا لم يظهر فسق، وأنّ العدالة تحصل ظاهراً مع الجهل بحال المسلم، فمحلّ نظر.

أمّا أوّلاً: فلأنّ علاء هذا مهمل مجهول.

وأمّا ثانياً: فلأنّه معارض بما رواه محمّد بن أبي عمير، عن العلاء بن سيّابة هذا بعينه، عن الصادق عليه السلام، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: لا تقبل شهادة سابق الحاج؛ لأنّه قتل راحلته، وأفنىٰ زاده، وأتعب نفسه، واستخفّ بصلاته. قلت: فالمكاري والجمّال والملّاح؟ فقال: وما بأس بهم تقبل شهادتهم إذا كانوا صلحاء[٤].

---

(١) الرعاية ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢) مسالك الأفهام في شرح شرائع الاسلام ١٤: ١٦٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٨، تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٤، وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٤.

(٤) فروع الكافي ٧: ٣٩٦، من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦، تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٣، وسائل الشيعة ٢٧: ٣٨١.

وسيأتي بيانه، وأنّه دليل المشهور في آخر الرسالة.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ روايته هذه تدلّ علىٰ جواز الرهان بالحمام، وأنّها المرادة بالريش، حيث قال متّصلاً بما مرّ، قلت: فإنّ من قبلنا يقولون: قال عمر: هو شيطان، فقال: سبحان الله أما علمت أنّ رسول الله ﷺ قال: إنّ الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر والخفّ والريش والنصل، فإنّها تحضره الملائكة، وقد سابق رسول الله ﷺ أُسامة بن زيد وأجرى الخيل[1].

والمعروف من أصحابنا أنّ الرهان عليها حرام، وأنّ جِوازه مخصوص بالخفّ والحافر من الحيوان.

قال في الدراية: والواضعون للحديث أصناف، منهم: من قصد التقرّب به إلى الملوك وأبناء الدنيا، مثل غياث بن إبراهيم دخل على المهدي بن منصور العبّاسي، وكان يعجبه الحمام الطيّارة الواردة من الأماكن البعيدة، فروىٰ حديثاً عن النبي ﷺ أنّه قال: لا سبق إلّا في خفّ أو حافر أو نصل أو جناح، فأمر له بعشرة آلاف درهم.

فلمّا خرج قال المهدي: أشهد أنّ قفاه قفا كذّاب علىٰ رسول الله ﷺ، ما قال رسول الله ﷺ جناح، ولكن هذا أراد أن يتقرّب إلينا وأمر بذبحها، وقال: أنا حملته علىٰ ذلك[2].

ونسبه في موضع من المسالك إلىٰ حفص بن غياث، وقال فيه مكان «أو جناح» «أو ريش».

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٨ و ٤: ٥٩، وسائل الشيعة ٢٧: ٤١٣.

(٢) الرعاية في علم الدراية ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

وما حكاه البهائي في الأربعين في الحديث الحادي والعشرين مطابق لما في الدراية، والظاهر أنّه مأخوذ منها، والعجب من الشهيد أنّه استدلّ لهم بصدر هذا الحديث، مع ما في عجزه من المخالفة والغرابة.

وكذا حال استدلاله لهم بمرسلة يونس، عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن البيّنة إذا أُقيمت على الحقّ أيحلّ للقاضي أن يقضي بقول البيّنة من غير مسألة إذا لم يعرفهم؟

قال: خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، والتناكح، والمواريث، والذبائح، والشهادات، فإن كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسأل عن باطنه[1].

فإنّها مع إرسالها ومخالفتها على الظاهر لصحيحة ابن أبي يعفور، ومعارضتها بها وبالأخبار الدالّة على اعتبار العدالة في قبول الشهادة، يحتمل أن يكون معنىٰ كون ظاهره مأموناً العدالة، فإنّه باجتنابه عن منافيات العدالة يصير مأموناً ثقة معتمداً عليه، لا بمجرّد الإسلام، فلا منافاة بينها وبين الصحيحة المذكورة.

وقيل: معناه إتيانه بوظائف الإسلام من الفروع الخمسة، وكان الناس سالمين من يده ولسانه، وحاصله كونه علىٰ حسن الظاهر وفي زيّ الصلحاء.

وقيل: جازت شهادته بعد الفحص القليل، بأن يسأل عن محلّته وعشيرته عن حاله، وقالوا: لا نعلم منه إلّا خيراً، ومع جواز هذه الاحتمالات كلاًّ أو بعضاً يسقط الاستدلال بها على الاكتفاء بظاهر الإسلام.

---

(١) فروع الكافي ٧: ٤٣١، من لا يحضره الفقيه ٣: ١٦، تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٣ و ٨٨، وسائل الشيعة ٢٧: ٢٨٩.

والشيخ في الاستبصار لمّا روىٰ هذه الرواية ـ بعد ما روىٰ رواية ابن أبي يعفور الآتية، ورام الجمع بينهما علىٰ مذهبه ـ قال: إنّها لا ينافيها من وجهين:

أحدهما: أنّه لا يجب على الحاكم التفتيش عن بواطن الناس، وإنّما يجوز له أن يقبل شهادتهم إذا كانوا علىٰ ظاهر الإسلام والأمانة، وأن لا يعرفهم بما يقدح فيهم ويوجب تفسيقهم، فمتىٰ تكلّف التفتيش عن أحوالهم يحتاج أن يعلم أنّ جميع الصفات المذكورة في خبر ابن أبي يعفور منتفية عنهم؛ لأنّ جميعها يوجب القدح في قبول الشهادة.

الثاني: أن يكون المقصود بالصفات المذكورة فيه الإخبار عن كونها قادحة في الشهادة، وإن لم يلزم التفتيش عنها، والبحث عن حصولها وانتفائها، وتكون الفائدة في ذكرها أنّه ينبغي قبول شهادة من ظاهره الإسلام ولا يعرف منه شيء من هذه الأشياء، فإنّه متىٰ عرف فيه أحدها قدح ذلك في شهادته[1].

وهذا كما ترىٰ توفيق غريب لا يليق مثله بمثله؛ إذ لا يخفىٰ أنّ رواية ابن أبي يعفور صريحة في أنّ العدالة ممّا لابدّ منه في قبول الشهادة، كأنّه أمر مسلّم معروف اعتباره بينهم لا خلاف فيه بوجه، وإنّما المشتبه عليه كيفية معرفتها، فإنّه بعد اعتباره العدالة في قبول الشهادة سأل عن طريق معرفتها، فقرّره الإمام عليه السلام علىٰ ذلك، وبيّن له طريق معرفتها.

ألا يرىٰ قوله «بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتّىٰ يقبل شهادته لهم وعليهم»[2] يعني: أنت وآباؤك عليكم السلام قد اعتبرتم العدالة في أبواب

---

(١) الاستبصار ٣: ١٣ ـ ١٤.

(٢) بحار الأنوار ٨٨: ٣٧.

الشهادات، وهذا منكم أمر معروف مشهور، ولكن طريق معرفتها علينا مشتبه مجهول، فبيّن لنا طريقها، فبيّنه عليه السلام بما بيّنه.

فهذا صريح في أنّ الحاكم وجب عليه أن يعرف الشاهد بوصف العدالة، ثمّ يجيز شهادته. وإنّما يعرفه بذلك بعد أن يفتّش عن حاله، ويعرفه بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، وغير ذلك ممّا بيّنه عليه السلام في الرواية.

فتأويلها إلىٰ ما أوّلها إليه بعد الاعتراف بأنّ جميع الصفات المذكورة فيها قادحة في العدالة ممّا لا يستقيم بوجه، بل الوجه في التوفيق ما أومأنا إليه.

وبالجملة لمّا كانت العدالة معتبرة في قبول الشهادة، كما هو صريح الخبر، وجب التفتيش عن حصولها وعدمه على الوجه المقرّر فيه، حتّىٰ إذا علم أنّه ساتر بجميع عيوبه، بأن لا يرتكب محرّماً، حرم بعد ذلك تفتيش ما وراء ذلك من عيوبه وعثراته وما يصدر عنه على الندرة والغفلة، كما سيأتي بيانه.

ثمّ إنّ الشيخ استدلّ علىٰ ما ذهب إليه برواية حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام في أربعة شهدوا علىٰ رجل محصن بالزنا، فعدّل منهم إثنان، ولم يعدّل الآخران.

قال: فقال: إذا كانوا أربعة من المسلمين ليسوا يعرفون بشهادة الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً، وأُقيم الحدّ على الذي شهدوا عليه، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا، وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم، إلّا أن يكونوا معروفين بالفسق[1].

وليس له علىٰ ما ذهب إليه خبر صحيح سواه، وهو خبر شاذّ[2]، كما نسبه إليه

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٢) الشاذّ ما رواه الراوي الثقة مخالفاً لما رواه الجمهور، سمّي به باعتبار ما قابله، فإنّه

المحقّق في الشرائع مخالف للمشهور من المذهب المنصور، معارض بما دلّ على اعتبار العدالة في قبول الشهادة، مثل ما في الفقيه عن الصادق عليه السلام: وإن شهد رجلان عدلان علىٰ شهادة رجل، فقد ثبت شهادة رجل واحد[1]. وله نظائر مرّت إلىٰ نبذ منها الاشارة.

وأمّا صحيحة أبي بصير وما في معناها، عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عمّا يردّ من الشهود، قال: الظنين والمتّهم والخصم، قلت: الفاسق والخائن؟ قال: كلّ هذا يدخل في الظنين[2].

فقاصرة عن الدلالة على المطلوب؛ لأنّ مفهوم الوصف ليس بحجّة بحيث يلزم من عدمه العدم، كما صرّح به موجّه كلامهم صاحب المسالك. والعجب منه أنّه بعد تصريحه بذلك غفل عنه في هذا المقام حتّىٰ جعل الصحيحة دليلاً علىٰ ذلك.

وأمّا ما رواه محمّد بن يعقوب، وكذا محمّد بن بابويه، عن سلمة بن كهيل، عن علي عليه السلام، أنّه قال لشريح: إعلم أنّ المسلمين عدول بعضهم علىٰ بعض إلّا مجلوداً في حدّ لم يثبت منه، أو معروف بشهادة الزور أو ظنيناً[3].

فهو وإن دلّ علىٰ أنّ الأصل في المسلم العدالة بعد ما تحقّق إسلامه بقيامه علىٰ

` مشهور، فمنهم من ردّه مطلقاً، سواء كان المخالف له أحفظ أو أضبط أو أعدل، أو يكون مثله فيها لشذوذه وقوّة الظنّ بصحّة جانب المشهور. ومنهم من قبله مطلقاً نظراً إلىٰ كون راويه ثقة في الجملة «منه».

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٦٩ برقم: ٣٣٥١.

(٢) فروع الكافي ٧: ٣٩٥، من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٠، تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٢، وسائل الشيعة ٢٧: ٣٧٣.

(٣) فروع الكافي ٧: ٤١٧، ومن لا يحضره الفقيه ٢: ١٥ ـ ١٦.

روادفه من الصلاة والزكاة وغيرهما، ولذا استثنى المجلود وغيره، إلّا أنّه ضعيف بسلمة هذا، فإنّه ضالّ مضلّ، مع موافقته العامّة في اكتفائهم في العدالة بظاهر الإسلام، إلّا أن يظهر منه فسق لم يتب منه، بل المنقول من أكثرهم هو الاكتفاء بما دون ذلك، فيمكن حمله على التقية.

وبما قرّرناه ظهر أنّ الشيخ ليست له روايات، بل له رواية واحدة شاذّة، وهي التي قصدها المحقّق، لا مرسلة يونس كما ظنّه صاحب المسالك؛ إذ الشاذّ بالتفسير الذي ذكره أكثرهم عبارة من حديث صحيح رواه الثقة مخالفاً لما رواه الأكثر، والمرسل لا يسمّىٰ صحيحاً، علىٰ أنّ مرسلة يونس علىٰ ما وجّهناه لا تخالف المشهور.

وعلىٰ تقدير المخالفة لا حاجة في ردّها إلىٰ نسبتها إلى الشذوذ، فإنّها وأمثالها من الضعاف والمجاهيل ممّا لا يعبأ به في إثبات الأحكام؛ إذ المرسل ـ كما سبق ـ لا يجوز العمل به مطلقاً. وأمّا الضعاف، فالأُمّة علىٰ عدم جواز العمل به.

فلم يبق في المقام ما يصلح للاستدلال به على المرام إلّا صحيحة حريز، وهي مع شذوذها محمولة على التقية، ولعلّ في لفظ «وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم»[1] إيماء إليه، فتأمّل.

فصل

وأمّا ما رواه عبدالله بن المغيرة، عن الرضا عليه السلام في رجل طلّق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين، قال: كلّ من ولد على الفطرة، وعرف بالصلاح في

---

(١) فروع الكافي ٧: ٤٠٣، تهذيب الأحكام ٦: ٢٧٧ و ٢٨٦.

نفسه، جازت شهادته[١].

فظاهره وإن دلّ علىٰ قبول شهادة من هو عدل في مذهبه من أهل الإسلام، حيث إنّ كلّ مولود يولد علىٰ فطرة الإسلام، أي: هو بحيث لو خلّي وطبعه وعرض عليه الإسلام لقبله وفعل ما يجب عليه فعله، وترك ما يجب عليه تركه علىٰ أيّ معتقد كان بعد ما حكم بإسلامه، فهو ممّن عرف بالصلاح ظاهراً.

لكنّه يخالف الآية؛ لأنّه فاسق حيث قصّر في الاجتهاد، وإلّا لم يكلّف بالاعتقاد الحقّ، ولم يعاقب علىٰ تركه، فلمّا قصّر في الاجتهاد ولم يفعل ما وجب عليه فعله، كان قد أخلّ بالتكليف، فيكون فاسقاً[٢].

وبذلك سقط ما في المسالك: الفسق إنّما يتحقّق بفعل المعصية المخصوصة مع العلم بكونها معصية، أمّا مع عدمه بل مع اعتقاد أنّها طاعة بل من أُمّهات الطاعات فلا، والأمر في المخالف للحقّ في الاعتقاد كذلك؛ لأنّه لا يعتقد المعصية، بل يزعم أنّ اعتقاده من أهمّ الطاعات، سواء كان اعتقاده صادراً عن نظر أم تقليد.

وذلك لأنّ المخالف في الاعتقاد لمّا قصّر في الاجتهاد يكون فاسقاً، فلا يقبل قوله في الشهادات، وإن كان صادقاً في نفسه، ومتحرّزاً في دينه عن الكذب.

ولذا قال المحقّق: لا تقبل شهادة غير المؤمن وإن اتّصف بالإسلام، لا علىٰ مؤمن ولا علىٰ غيره؛ لاتّصافه بالفسق والظلم المانع من قبول الشهادة[٣].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦، تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٣، وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٣.

(٢) فإنّ اعتقاده الفاسد ليس من مقتضيات ذاته، بل هو عارض له يمكنه رفعه وهو مكلّف به، فلمّا قصّر في رفعه أخلّ بالتكليف الواجب، فيكون فاسقاً «منه».

(٣) شرائع الإسلام ٤: ١٢٦.

ثمّ في تعريفه الفسق بما عرّفه به نظر؛ لعدم اختصاصه بمعصية دون معصية، وعدم اعتبار العلم بكونها معصية، بل الجاهل بمعصية إذا ارتكبها كان فاسقاً، بل نفس جهله بكونها معصية فسق آخر؛ لتقصيره: إمّا في الاجتهاد، أو التقليد الواجب عليه، وتركه فعل ما وجب عليه من معرفة أحكام الدين ودراسة شرائع سيّد المرسلين.

فقد تقرّر في الأُصول أنّ علم المكلّف بالأحكام ليس شرطاً في تكليفه، وإنّما المعتبر تمكّنه من العلم بها، لئلّا يكون تكليفاً بالمحال، وتمكّنه في هذه الصورة من العلم بها ظاهر، وإلّا لم يكن مكلّفاً ولا معاقباً؛ لامتناع التكليف بالمحال، وقبح تعذيب غير المكلّف.

وقوله عليه السلام: «الناس في سعة ممّا لا يعلمون»[1] ليس معناه أنّ جهلهم بالأحكام موسّع عليهم غير واجب معرفتها، بل معناه إذا لم يعلموا مثلاً حرمة شيء أو نجاسته أو غصبيته ونحو ذلك، وبنوا الأمر فيه على الاباحة والطهارة الأصليتين، فهم في سعة عنه حتّىٰ يعلموا خلافه؛ لأنّ الجاهل بالأحكام غير معذور إلّا في مواضع يسيرة محصورة، وخصوصاً الجاهل بأُصول العقائد التي منها الإمامة، بل هو كافر في الحقيقة، وإن كان مسلماً على الظاهر.

نعم ذهبت شرذمة قليلة ممّن لا يعبأ بهم ولا بقولهم ـ كالجاحظ والعنبري ـ إلىٰ أنّ الكافر البالغ في الاجتهاد الذي لم يصل إلى المطلوب معذور؛ لقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2] ولأنّ تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة

---

(١) عوالي اللآلي ١: ٤٢٤.

(٢) سورة الحجّ: ٧٨.

مـن غير تقصير قبيح .

وذهب الباقون إلىٰ أنّه معذور، وادّعوا عليه الإجماع قبل ظـهور المـخالفين، ويدلّ عليه أنّ كفّار 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 يبقىٰ في الشكّ بعد إفراغ الوسع .

علىٰ أنّ بذلهم الجهد والطاقة في عرضة المنع، وإلّا لكانوا من المـهتدين بـما وعدهم الله بقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[١] وقوله: ﴿وَمَـا جَـعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٢] خطاب لأهل الدين لا مع الخارجين منه .

ويشيّد ما قرّرناه ما سبق في رواية حمران بن أعين، عن أبي عبدالله عليه السلام: إنّ في كتاب علي عليه السلام: إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم، فقال له أخوه زرارة بـن أعين: هذا ما لا يكون إتّقاك، عدوّ الله فاسق لا ينبغي لنا أن نقتدي به، ولا نصلّي معه، ثمّ بعد ما اجتمعا عنده عليه السلام صوّب زرارة رأيه[٣] .

وهو قد أطلق على الإمام المخالف للحقّ في الاعتقاد الفسق، وجعله من أعداء الله، وما ذلك إلّا لجهله هذا الأمر، وتقصيره في الاجتهاد، وإن كان هـو لا يـراه معصية، بل يزعم أنّه طاعة، بل من أُمّـهات الطـاعات، ولذلك كـان بـنو عـدي ومؤذّنوهم وأئمّتهم وجميع أهل المسجد عثمانية يبرؤون منّا ومن أئمّتنا .

كما في رواية علي بن سعد البصري، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي نازل في

---

(١) سورة العنكبوت: ٦٩ .

(٢) سورة الحجّ: ٧٨ .

(٣) تهذيب الأحكام ٣: ٢٨ .

بني عدي، ومؤذّنهم وإمامهم وجميع أهل المسجد عثمانية يتبرّؤون منكم ومن شيعتكم وأنا نازل فيهم، فما ترىٰ في الصلاة خلف الإمام؟ قال: صلّ 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 فضيلاً بما قال، فقال: هو أعلم بما قال، ولكنّي قد سمعته وسمعت أباه يقولان: لا تعتدّ بالصلاة خلف الناصب، واقرأ لنفسك كأنّك وحدك، قال: فأخذت بقول الفضيل وتركت قول أبي عبدالله عليه السلام[٢].

وفيه دلالة واضحة علىٰ أنّ آل عثمان وشيعتهم من النواصب، وهم المتظاهرون بالسبّ للأئمّة المعصومين عليهم السلام.

وفي الفقيه: من نصب حرباً لآل محمّد عليهم السلام، فلا نصيب له في الإسلام، والجهّال يتوهّمون أنّ كلّ مخالف ناصب وليس كذلك[٣].

وفيه أنّ من لم يقل بالأئمّة الاثناعشر من أهل الإسلام، فهو في الحقيقة ناصب؛ لأنّه لا يخلو من نصب عداوة لواحد من أهل البيت عليهم السلام، حيث اعتقد منه أنّه ليس له مرتبة الإمامة وفرض الطاعة، ولذلك كانوا يبرؤون منهم ومن شيعتهم.

وفي القاموس: الناصب المتديّن ببغضة علي بن أبي طالب عليه السلام، نصبوا له، أي: عادوه[٤].

---

(١) فيه دلالة علىٰ جلالة قدر الفضيل هذا، وأنّه ممّن لقي الباقر والصادق عليهما السلام، وأنّه سمع منهما ما سمع «منه».

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٠٨.

(٤) القاموس المحيط ١: ١٣٣.

وقال الفاضل النقي محمّدتقي المجلسي في شرح قوله «شاهدين ناصبيين» أي: مظهرين لعداوة أهل البيت، أو الأعمّ منهم ومن غير الحقّ[١].

أقول: وسئل سيّدنا أبو عبدالله الصادق عليه السلام عن الناصب، فقال: ليس الناصب من نصب العداوة لنا، فإنّك لو دررت العراقين لما وجدت من يبغضنا، وإنّما الناصبي من نصب العداوة لشيعتنا وهو يعلم أنّهم شيعتنا[٢].

وهذا هو التفسير، وعليه فكثير من المخالفين داخلون فيه، والمرتضىٰ وابن إدريس ذهب إلىٰ نجاسة كلّ الجمهور، والاحتياط والدليل يقتضي المشهور.

وبما قرّرناه ظهر أنّ الفسق لا يعتبر فيه المعصية المخصوصة، ولا العلم بكونها معصية، بل مع عدمه واعتقاد أنّها طاعة، بل من أُمّهات الطاعات يتحقّق بها الفسق؛ إذ يكفيه ترك واجب وفعل محرّم عن جهل كان أو عن علم، وكيف يكون الجاهل بمنافيات العدالة ومصحّحاتها عادلاً؟ والعدالة ملكة يتوقّف وجودها علىٰ فعل الواجبات وترك المحرّمات، والاحتراز عن خلاف المروءات.

وبالجملة يلزم ممّا ذكره أن لا يكون اعتقاد من الاعتقادات الفاسدة معصية، ولا موجباً للتفسيق؛ لأنّ أهل كلّ ملّة واعتقاد يزعمون أنّ اعتقادهم حقّ، وهم مثابون عليه مأجورون، مثلاً من يكذب بقدر الله، أو يقول بكونه تعالىٰ جسماً، يزعم أنّ اعتقاده هذا حقّ وطاعة وهو عليه مثاب، فيلزم أن لا يكون فاسقاً من هذه الجهة.

وقد سبق عن الصادقين عليهما السلام أنّهم قالوا: من صلّىٰ خلف رجل يكذب بقدر الله

---

(١) روضة المتّقين ٦: ١٢٧.

(٢) معاني الأخبار ص ٣٦٥.

فليعد صلاة صلّاها خلفه، ومن قال بالجسم فلا تعطوه شيئاً من الزكاة ولا تصلّوا خلفه[١]. ولا سبب يوجب فسق هؤلاء إلّا اعتقادهم هذا، كما يدلّ عليه ذكر الوصف.

ولنعد إلىٰ ما كنّا فيه، فنقول: ويمكن حمل جوابه عليه السلام علىٰ أنّه لا تقبل شهادة الناصبي كناية؛ لأنّ قبولها مشروط بشرطين: كون الشاهد مولوداً على الفطرة، وكونه معروفاً بالصلاح في نفسه، فيمكن أن يراد بالمولود على الفطرة المولود الذي بقي عليها ولم ينقله أحد إلىٰ غيرها، أو يراد بالصلاح في نفسه كون أفعاله واعتقاداته التي كلّف بها صالحة، وهذا ليس كذلك؛ لاشتراط صحّتها بصحّة الاعتقاد.

ولهذا قال الفاضل المجلسي ملّا محمّدتقي في شرح قوله «وعرف بالصلاح في نفسه»: بأن كان عادلاً إمامياً، فإنّ غيرهم ليسوا بصالحين، أو يحمل على التقية، وعلىٰ أيّ حال وردت تقية، أو عليهم وعلى الكفّار، لا على المؤمنين، فإنّه لا خلاف بين الأصحاب في اشتراط الإيمان[٢]. إنتهىٰ.

ويمكن أيضاً حمل قبولها علىٰ حال الضرورة حيث لم يمكن إشهاد مؤمن، لئلّا يذهب حقّ أحد، كما يفهم من خبر آخر.

ويمكن أيضاً حمله علىٰ كفاية سماعها في صحّة البطلان، وذلك لا يستلزم قبول شهادتهما وثبوتها عند الحاكم؛ إذ كثيراً ما يشترط في العقود والإيقاعات شرائط لا دخل لها في ثبوتها عند الحاكم.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٩، وسائل الشيعة ٨: ٣١١.

(٢) روضة المتّقين ٦: ١٢٧.

وأمّا ما قيل من أنّ المعتدّ بمذهبه وإن ارتكب محرّماً علىٰ مذهب الحاكم إذا شهد يوثّق بقوله؛ إذ الكذب حرام في جميع المذاهب، وارتكاب ما ارتكبه ليس لقلّة مبالاته في الدين حتّىٰ تنفي الثقة عن قوله، ومعلوم أنّ ملاك الأمر في باب الشهادات ذلك، فيمكن حمل الخبر علىٰ ظاهره.

ففيه ما سبق أن لا خلاف في اشتراط الإيمان في الشاهد والناصبي، وإن فرض أنّه عدل في مذهبه، إلّا أنّ صحّة الطلاق موقوف علىٰ وقوعه في حضور عدلين من المؤمنين؛ لقوله تعالىٰ: ﴿ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[1] يعني على الطلاق.

وفي الكافي: عن الكاظم عليه السلام، أنّه قال لأبي يوسف القاضي: إنّ الله تعالىٰ أمر في كتابه بالطلاق، وأكّد فيه بشاهدين، ولم يرض بهما إلّا عدلين، وأمر في كتابه بالتزويج وأهمله بلا شهود، فأثبتم شاهدين فيما أهمل، وأبطلتم الشاهدين فيما أكّد[2].

وهذا أيضاً يدلّ علىٰ فسق أبناء المخالفين وقضاتهم وفضلائهم فضلاً عن غيرهم؛ لأنّهم لمّا خالفوا ما أمر الله به في كتابه علىٰ وجه المبالغة والتأكيد، وأبطلوه رأساً من غير سبب وشبهة، فبأيّ حديث بعده يؤمنون؟ وأيّ وثوق بعده بقولهم؟ وأيّة مبالاة لهم بعد ذلك بالدين حتّىٰ يعتمد علىٰ قولهم ويوثّق به؟ وخصوصاً في أبواب الشهادات، ولا سيّما في العقودات والإيقاعات.

وروى الشيخ في الحسن، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسن عليه السلام، أنّه قال: جعلت فداك كيف طلاق السنّة؟ قال: يطلّقها إذا طهرت من حيضها قبل أن

---

(١) سورة الطلاق: ٢.

(٢) فروع الكافي ٤: ٣٥٢ و ٥: ٣٨٧.

يغشاها بشاهدين عدلين، كما قال الله في كتابه.

ثمّ قال في آخر الرواية: من ولد على الفطرة أُجيزت شهادته بعد أن يعرف منه خيراً[١]. والوجه فيه ما سبق.

فصل

[تحقيق حول خبر ابن أبي يعفور في العدالة]

فيما رواه في الفقيه عن عبدالله بن أبي يعفور بسند صحيح، لعدم تضرّره باشتماله علىٰ أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار، لكونه من مشايخ الاجازة، قد سمعت كلام الشهيد الثاني: مشايخنا السالفون من عهد الكليني إلىٰ زماننا هذا لا يحتاج أحد منهم إلىٰ تنصيص علىٰ تزكية، ولا تنبيه علىٰ عدالة؛ لما اشتهر في كلّ عصر من فقههم وضبطهم وورعهم زيادة على العدالة[٢].

قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتّىٰ تقبل شهادته لهم وعليهم.

فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفَرْج واليد واللسان، وتعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله تعالىٰ عليها النار، من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك.

والدلالة[٣] علىٰ ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّىٰ يحرم على

---

(١) فروع الكافي ٦: ٦٧، تهذيب الأحكام ٨: ٤٩، بحار الأنوار ٨٨: ٣٦.

(٢) الرعاية ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٣) في التهذيب هكذا: والدلالة علىٰ ذلك والساتر لجميع عيوبه حتّىٰ يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيبه، ويجب عليهم توليته وإظهار عدالته في الناس التعاهد للصلوات. الحديث «منه».

المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهنّ، وحفظ مواقيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلّف عن جماعتهم ومصلّاهم إلّا عن علّة.

فإذا كان ذلك لازماً لمصلّاه عند حضور الصلاة الخمس، فإذا سئل من قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً، مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلّاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين.

وذلك أنّ الصلاة ستر وكفّارة للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنّه يصلّي إذا كان لا يحضر مصلّاه ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنّما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلّي عمّن لا يصلّي، ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممّن يضيع.

ولولا ذلك لم يكن لأحد أن يشهد علىٰ آخر بصلاح؛ لأنّ من لا يصلّي لا صلاح له بين المسلمين؛ لأنّ رسول الله ﷺ همّ بأن يحرق قوماً في منازلهم بتركهم الحضور لجماعة المسلمين، وقد كان منهم من يصلّي في بيته، فلم يقبل منه ذلك، فكيف تقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممّن جرى الحكم من الله ومن رسوله فيه الحرق في جوف بطنه بالنار، ويقول: لا صلاة لمن لا يصلّي في المسجد إلّا عن علّة(١).

بيان ما يستفاد من الخبر ممّا يناسب المقام تكميلاً للمقصود وتتميماً للمرام: هذا الخبر وإن دلّ علىٰ كون الجماعة مرغّباً فيها في الفرائض مطلقاً، إلّا أنّه

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨ ـ ٣٩، تهذيب الأحكام ٦: ٢٤١.

مخصوص بما إذا كان الإمام عادلاً عارفاً بمسائل الصلاة: إمّا اجتهاداً، أو تقليداً من المجتهد وهو حيّ.

وبالجملة بما إذا كان متّصفاً بما سبق من الصفات، فإنّ جماعة المسلمين لا تتحقّق ولا تنعقد إلّا به، فإذا لم يكن كذلك فهو إحدى العلل الموجبة للتخلّف عن جماعاتهم والاجتماع إلىٰ صلواتهم.

ثمّ إنّ العلل المبيحة لترك الجماعة تنقسم إلىٰ عامّ، كالمطر والوحل والريح الشديدة في الليالي المظلمة، لما روي من قوله عليه السلام: إذا ابتلّت النعال فالصلاة في الرحال[1].

قال الهروي قال أبومنصور: النعل ما غلظ من الأرض في صلابة. ومثله ما في نهاية ابن الأثير، وإنّما خصّها بالذكر؛ لأنّ أدنىٰ بلل يندبها، بخلاف الرخوة فإنّها تنشف الماء[2]. إنتهىٰ.

وإلىٰ خاصّ، كالخوف من ظالم، أو خوف فوات رفقة، أو ضياع مال، أو غلبة نوم، أو يكون مريضاً أو ممرّضاً، أو يكون قد أكل شيئاً من المؤذيات رائحتها كالثوم والبصل، أو قد حضر الطعام مع شدّة الشهوة إذا حضر العشاء وأُقيمت الصلاة فابدؤوا بالعشاء، أو يكون حقناً إذا وجد أحدكم الغائط فليبدأ به قبل الصلاة.

والمراد بكونه معروفاً بالستر أن يكون ساتراً لعيوبه لم يكن عيب، أو كان ولم يعلم، لما سبق أنّ المعتبر ظهور العدالة؛ لاشتراطها في نفس الأمر.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٧.

(٢) نهاية ابن الأثير ٥: ٨٢.

وبالعفاف أن يكون مجتنباً عن المحرّمات بل الشبهات «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجىٰ من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم»[١] وهذا معنىٰ كفّه البطن، وقد سبق أنّ من أكل حراماً لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً.

وكذلك يجب كفّ اللسان عن الغيبة أو عن الناس إلّا خيراً «الغيبة أشدّ من ثلاثين زنية في الإسلام»[٢] وكذلك استماعه «المستمع أحد المغتابين»[٣] وقد نصّ الله علىٰ ذمّ الغيبة في كتابه وسنّة صاحبها بأكل لحم أخيه ميتاً[٤].

وكذلك الشتم، وإفشاء الفاحشة «ألا ومن سمع فاحشة فأفشاها، فهو كالذي أتاها»[٥].

وكذلك النميمة والاستماع إليها «لا يدخل الجنّة نمّام»[٦] والنمّام فاسق مردود الشهادة؛ لأنّه لا ينفكّ من الكذب والغيبة والغدر والخيانة والغلّ والحسد والنفاق والإفساد بين الناس، وهو ممّن سعىٰ في قطع ما أمر الله به أن يوصل.

وكذلك يجب كفّ اليد عن لطم مؤمن «ألا ومن لطم خدّ مؤمن أو وجهه بدّد الله عظامه يوم القيامة، وحشره مغلولاً حتّىٰ يدخل جهنّم إلّا أن يتوب»[٧] «والمسلم

---

(١) أُصول الكافي ١: ٦٧، من لا يحضره الفقيه ٣: ٨.

(٢) راجع: بحار الأنوار ٧٥: ٢٢٢ و ٢٤٢ و ٢٥٢ و ٢٥٩.

(٣) بحار الأنوار ٧٥: ٢٢٥.

(٤) سورة الحجرات: ١٢.

(٥) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٥.

(٦) بحار الأنوار ٧٥: ٢٦٨.

(٧) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٥.

من سلم المسلمون من يده ولسانه»[١] ومنه إعانة الظلمة يداً أو لساناً ولو بمباح في نفسه، كالكتابة والخياطة «إنّ أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتّىٰ يحكم الله بين العباد»[٢] وقد ورد: «لا تعنهم علىٰ بناء مسجد»[٣] ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسّكم النار﴾[٤].

وقد اختلفت أقوال الأكابر في تحقيق الكبائر:

ففي الكافي: عن الصادق عليه السلام: هي التي أوجب الله تعالىٰ عليها النار[٥].

وقال قوم: هي كلّ ذنب رتّب عليها الشارع حدّاً، أو صرّح فيه بالوعيد.

وقيل: هي كلّ معصية يلحق صاحبها الوعيد الشديد بنصّ من كتاب أو سنّة.

وقيل: هي كلّ جريرة يؤذن بقلّة اكتراث صاحبها بالدين، أو كلّ ذنب علم حرمته بدليل قاطع.

وقيل: هي السبع الموبقات: الشرك، والسحر، وقتل النفس المحترمة، وأكل الربا ومال اليتيم، والتولّي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات.

وفيه: إنّها إلىٰ سبعمائة أقرب منها إلى السبع.

وعن الرضا عليه السلام: هي السبع المذكورة، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله، وعقوق الوالدين، والزنا، واليمين الغموس، والغلول، ومنع الزكاة، وشهادة الزور، وكتمان الشهادة، وشرب الخمر، وترك الصلاة أو شيء ممّا فرضه الله،

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٦٢.

(٢) فروع الكافي ٥: ١٠٧، تهذيب الأحكام ٦: ٣٣١.

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ٣٣٨.

(٤) سورة هود: ١١٣.

(٥) أُصول الكافي ٢: ٢٨٤، بحار الأنوار ١: ٢١٥ و ١٠: ٢٦٧.

ونقض العهد، وقطيعة الرحم[١].

وزاد بعضهم: اللواط، والغيبة، وترك احترام الكعبة، والتعرّب بعد الهجرة.

وزاد آخر: أكل الميتة والدم، ولحم الخنزير، وما أُهّل به لغير الله من غير ضرورة، والسحت، والقمار، والبخس في الكيل والوزن، ومعاونة الظالمين، وحبس الحقوق من غير عسر، والسعاية، وتأخير الحجّ، والإسراف، والتبذير والخيانة، والاشتغال بالملاهي، والإصرار على الذنب، والرشوة، والمحاربة بقطع الطريق، والقيادة، والدياثة، والنميمة، والغصب، والكذب، وضرب المؤمن بغير حقّ، وتأخير الصلاة عن وقتها[٢].

وذهب جماعة من أصحابنا، كالمفيد وابن البرّاج وأبي الصلاح وابن إدريس إلىٰ أنّ الذنوب كلّها كبائر؛ لاشتراكها في مخالفة الأمر، وإطلاق الصغير والكبير عليها إضافي، فالقبلة بالنسبة إلى الزنا صغيرة، وكبيرة بالنظر إلى النظر بشهوة.

فمعنىٰ قولهم «العدل من يجتنب الكبائر ولا يصرّ على الصغائر» أنّه إذا ظهر له أمران كفّ عن الأكبر ولم يصرّ على الأصغر، فلا يلزمهم كون كلّ معصية مخرجة عن العدالة، وفيه من الحرج والضيق ما لا يخفىٰ؛ لأنّ غير المعصوم لا ينفكّ عنه.

وأجاب عنه ابن إدريس بأنّ الحرج ينفىٰ بالتوبة، وردّ بأنّ الحكم بها لا يكفي فيه مطلق الاستغفار وإظهار الندم، بل لابدّ وأن يعلم من حاله ذلك، وذلك قد يؤدّي إلىٰ زمان طويل يفوت معه الغرض من الشهادة ونحوها، فيبقى الحرج.

---

(١) بحار الأنوار ٨٨: ٢٦.

(٢) راجع: بحار الأنوار ٧٩: ٦ و ٩ و ١٢ و ٨٨: ٢٤ و ٢٦ و ٢٧.

تذنيب

قال العلّامة النيسابوري في تفسيره: الحقّ في هذه المسألة وعليه الأكثر ـ بعد إثبات تقسيم الذنب إلى الصغير والكبير ـ أنّه تعالىٰ لم يميّز جملة الكبائر عن جملة الصغائر؛ لما بيّن في قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[1] إنّ اجتناب الكبائر يوجب تكفير الصغائر، فلو عرف المكلّف جميع الكبائر اجتنبها فقط واجترأ على الإقدام على الصغائر، أمّا إذا عرف أنّه لا ذنب إلّا ويجوز كونه كبيراً، صار هذا المعنىٰ زاجراً له عن الذنوب كلّها.

ونظير هذا في الشرع إخفاء ليلة القدر في شهر رمضان، وساعة الاجابة في ساعات الجمعة، ووقت الموت في جملة الأوقات. هذا ولا مانع أن يبيّن الشارع في بعض الذنوب أنّه كبيرة، كما روي أنّه عليه السلام قال: اجتنبوا السبع الموبقات، إلىٰ غير ذلك[2]. إنتهىٰ.

وقوله عليه السلام «أن يكون ساتراً لجميع عيوبه» بأن لا يرتكب محرّماً ظاهراً، يشعر بأنّ الذنوب كلّها كبائر، ويخصّ العيوب بها والعثرات بالصغائر، أو بما يقع منه على الندرة والغفلة.

فيكون الحاصل أنّه إذا كان ساتراً لعيوبه، إلّا أنّ الكبائر يحرم على المسلمين إظهار ما يقع منه من العثرات والصغائر النادرة على الغفلة.

واعلم أنّ الحسد، وبغضة[3] المؤمن لا عن سبب ديني، ولبس الحرير في غير

---

(١) سورة النساء: ٣١.

(٢) راجع: تفسير النيسابوري ٥: ٣٣ ـ ٣٦.

(٣) سواء هجره مع ذلك أم لا، فإن هجره فهما معصيتان، وقد يتحقّق كلّ منهما بدون

الحرب اختياراً، والتختّم بالذهب والتحلّي به للرجال، وهجاء المؤمن، والشعر المتضمّن كذباً أو هجاءً، أو مدح منافق، أو تشبيهاً بامرأة معروفة غير محلّلة وكذا الغلام مطلقاً، حرام يفسق فاعله.

فعلم أنّ المذاهب فيما يوجب الفسق مختلفة؛ إذ الاختلاف في عدد الكبائر يوجب الاختلاف في أسباب الفسق، فيوجب الاختلاف في أسباب العدالة، فربّ كبيرة قادحة في العدالة عند فقيه، وهي بعينها لا يقدح فيها من غير إصرار عند الآخرين.

ومنه يفهم أنّ الجرح كما يختلف أسبابه، فيحتاج في قبوله إلى التفصيل لاختلاف الناس فيما يوجبه، فكذلك التعديل؛ لأنّ العدالة تتوقّف على اجتناب الكبائر.

فربما لم يعدّ المعدّل بعض الذنوب كبيرة، ولم يقدح عنده فعله في العدالة، فزكي مرتكبه، وهو عند آخر فاسق؛ لكونه كبيرة عنده، فلا يبعد القول باعتبار التفصيل فيهما، ومن نظر إلىٰ صعوبته اكتفىٰ بالاطلاق فيهما، والمشهور أنّ التعديل مقبول عن غير ذكر سببه، وأمّا الجرح فلا يقبل إلّا مفسّراً.

وقوله عليه السلام «وتفتيش ما وراء ذلك» يدلّ علىٰ أنّه في الجملة ضروري في معرفة العدالة؛ إذ الظاهر منه أنّهم إذا فتّشوا فوجدوه ساتراً جميع عيوبه من الكبائر والصغائر المصرّ عليها، حرم عليهم تفتيش ما وراء ذلك.

وإنّما يجب بعد ذلك تزكيته وتعديله: إمّا كفاية، أو عيناً؛ لاحتياج الناس إليه في الشهادات والصلوات والعقودات وسائر المهمّات، أو لأنّ التزكية شهادة فوجب

` الأُخرىٰ «منه».

أداؤها وحرم كتمانها، ولا سيّما إذا سئلوا عنها .

ولكن لابدّ وأن يكون أهل قبيلته وسكّان محلّته المسؤولون عن عدالته عالمين بمواقع الشرور والخيرات، عارفين بالعيوب والعثرات القادحة في العدالة من الأفعال والأقوال والأحوال، وإلّا فيمكن أن يستقبحوا السنن المستهجنة عند العامّة لجهلهم بمواقع حسنها، ويستحسنوا القبائح المتداولة عندهم لأُلفهم بها، كما هو الشايع بين أبناء زماننا هذا .

فلا تغفل عن هذه الدقيقة، فإنّها أمر مهمّ في ثبوت العدالة بطريق الاستفاضة، ولذا اعتبروا اشتهارها بين العلماء، وصرّحوا بأنّ التزكية لابدّ وأن يكون من العالم بها .

وقولهم «ما رأينا منه إلّا خيراً» وكأنّهم يقولون: إنّ الخبر منه مشاهد، والشرّ منه غير معروف، يدلّ على الاكتفاء بالاستفاضة وعلىٰ حسن الظاهر .

والأظهر أنّ المراد به أنّ شهادة الشهود علىٰ عدالة رجل لابدّ وأن تشتمل علىٰ سلب المعصية والرذالة، وإليه يشير قولهم «وما رأينا منه إلّا خيراً» وإثبات الطاعة والعبادة، وإليه يشير قولهم «مواظباً على الصلوات» فيؤيّد ما ذهب إليه العلّامة من ذكر سبب التعديل، خلافاً للمشهور؛ لأنّ المعدّل لابدّ وأن يكون في نظر الحاكم عالماً بسببه، وإلّا لم يصلح له، ومع العلم به لا حاجة إلى السؤال .

وهذا متّجه مع علم الحاكم بموافقة مذهبه لمذهبه في أسبابه، بأن يكون موافقاً له في الاجتهاد، أو مقلّداً له فيه، إلّا أنّ هذا بعينه آتٍ في الجرح؛ إذ علىٰ تقدير اتّفاق المذهبين في الأسباب الموجبة للجرح، اتّجه الاكتفاء بالاطلاق فيه كما في التعديل، فظهر من الخبر اشتراط العدالة بملكة الكفّ عن الكبائر، ويدخل فيها الإصرار على الصغائر، وبمحافظة المواقيت وملازمة الجماعات إلّا من علّة .

وظاهر أنّ المراد بالوقت هنا وقت الأداء والإجزاء، لا وقت الفضيلة، وإن كان فعلها فيه أفضل، كما يدلّ عليه خبر ابن مسعود، حيث سأل النبيﷺ عن أفضل الأعمال، فقال: الصلاة في أوّل وقتها[١]. إذ تأخير الصلاة عن وقت الفضيلة ليس من قوادح العدالة؛ لأنّه ترك سنّة، وتارك السنّة ما لم يكن متهاوناً لم يكن فاسقاً.

وجعل بعضهم التهاون من منافيات المروءة ولم يجعله من الذنوب. نعم ذهب بعضهم إلىٰ أنّ تأخيرها عن وقت الأداء قادح فيها، بناءً علىٰ عدّه من الكبائر.

وقولهؑ «بحضور جماعة من المسلمين» مربوط بـ«واظب» لا بـ«حفظ» وظاهر أنّ ضياع الصلوات من حيث الوقت إنّما يتحقّق بخروج وقت الأداء لا بمجرّد الخروج عن وقت الفضيلة، فما ظنّه بعضهم[٢] أنّ المراد بحفظ مواقيتهنّ هو رعاية وقت الفضيلة، وأيّده بقوله «بحضور جماعة من المسلمين» لشيوع إقامة الجماعة في زمان الفضيلة.

وبقوله «من ضيّع» في مقابل من يحفظ مواقيت الصلاة؛ لأنّ التضيّع يحصل بمجرّد خروج الصلاة عن وقت الفضيلة بعيد؛ لأنّ الإمامؑ في صدد بيان مصحّحات العدالة ومنافياتها، وتأخير الصلاة عن وقت الفضيلة ليس من الكبائر القادحة في العدالة، لا علىٰ قول من جعل وقت الفضيلة المحدود في الكتب وقت الأداء للمختارين، وجعل الصلاة بعده قضاءً إلّا للمعذورين، وهو قول نادر ضعيف.

وإنّما لم يصرّح الإمامؑ باعتبار الملكة؛ لأنّ معرفة الرجل بالستر وما قارنه في مقام الإجمال والتفصيل لا تحصل بدونها، فأغنىٰ عن اعتبارها. ومن الظاهر

---

(١) بحار الأنوار ٨٣: ٦٤، عوالي اللآلي ٢: ٢١٣.

(٢) أراد به هنا في المواضع الآتية محمّد بن عبدالفتّاح التنكابنيؒ «منه».

أنّ عدم مواقعة الكبائر والإصرار على الصغائر يستلزم تنزيه النفس من الدناءة التي لا تليق بأمثاله.

فهذا الخبر كما لا يخفىٰ علىٰ من تأمّله ما يدلّ علىٰ ما اعتبره الأصحاب في تعريف العدالة، ولا دلالة فيه علىٰ رعاية مجرّد حسن الظاهر الذي هو مواظبة المواقيت والجماعة وعدم تركهما بلا عذر كما ظنّه، وإلّا كان هذا التطويل ـ وهو معرفة الرجل بالستر وما قارنه ـ في مقام الإجمال.

ثمّ فصّله بقوله «وتعرف» أي: هذه الأُمور المعتبرة في العدالة باجتناب الكبائر، ثمّ دلّله بقوله «والدلالة علىٰ ذلك» أي: الاجتناب عن الكبائر أن يكون ساتراً لجميع عيوبه.

ثمّ ضمّ إليه قوله «ويكون» أي: مع ذلك المذكور «منه» أي: من هذا الرجل «التعاهد للصلوات الخمس» ممّا لا طائل تحته، بل كان من الواجب أن يقول من الابتداء: أن يعرفوه بالمواظبة على المواقيت والجماعة وعدم تركهما إلّا من علّة.

علىٰ أنّ مجرّد هذا ليس المعنى بحسن الظاهر، بل المراد به الاتيان بوظائف الإسلام من الفروع الخمسة مع كونه في زيّ الصلحاء، وكون الناس من السالمين من يده ولسانه.

وإنّما نشأ هذا التعسّف من جعله قوله «ويكون منه التعاهد» تفسيراً لقوله «أن يكون ساتراً لجميع عيوبه» وهو قبيح لما سبق، ولأنّ من البيّن أنّ مجرّد تعاهده الصلوات وضبطه مواقيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين، لا يدلّ على اجتنابه الكبائر من شرب الخمر وما عطف عليه، ولا يكون ساتراً لعيوبه جميعاً، ولا دليل عليه، فكيف يفسّر ستر العيوب بتعاهد الصلوات؟ وهو لا يدلّ عليه، بل الوجه فيه ما أشرنا إليه من إفادة ظاهر الخبر أنّ مجموع الأمرين من الستر والتعاهد دليل

العدالة، لا مجرّد مواظبة المواقيت والجماعة .

ولذا قال في المدارك بعد نقله الخبر: ويستفاد منه أنّه يقدح في العدالة فعل الكبيرة التي أوعد الله عليها النار، وأنّه يكفي في الحكم بها أن يظهر من حال المكلّف كونه ساتراً لعيوبه، ملازماً لجماعة المسلمين[1] .

وهو وإن رام أن يستدلّ به على الاكتفاء بحسن الظاهر، إلّا أنّه فهم منه دلالته علىٰ مجموع الأمرين من الستر والمواظبة على الجماعة، وهو فهم مستقيم يقتضيه طبع سليم .

وبما قرّرناه ظهر أنّ الموافق لصدر الخبر ما يستفاد منه علىٰ نسخة الفقيه .

وأمّا ما يستفاد منه علىٰ نسخة التهذيب، فمخالف له ولا يلائمه بوجه، ولا يخفىٰ .

وبالجملة مجرّد مواظبة المواقيت وملازمة الجماعة ليس دليلاً على اجتناب الكبائر وستر العيوب، بخلاف مجموع الستر والملازمة والمواظبة، فإنّه دليل عليه واضح .

واعلم أنّ الظانّ المذكور قد أورد سؤالاً علىٰ نفسه بقوله :

فإن قلت: إنّما تدلّ هذه الرواية على الاكتفاء بحسن الظاهر الذي هو المواظبة على الجماعة في الحكم بالعدالة التي يقبل بها الشهادة، ولا يصحّ الحكم بصحّة الائتمام به عند الإمامة .

قلت: مع عدم ظهور القول باختلاف العدالة المعتبرة مع الآخر، يدلّ علىٰ ثبوت العدالة في الإمامة أيضاً .

---

(١) مدارك الأحكام ٤: ٦٩ .

قوله «حتّىٰ يحرم على المسلمين» لأنّه لو لم يكن عادلاً في الإمامة لم يحرم علىٰ طالب إدراك فضيلة الجماعة بالائتمام به التفتيش عن عدالته التي يجوز بها الائتمام بها، وظاهر أنّ هذا ليس تجسّساً محرّماً، ولم يجب على المسلمين تزكيته وإظهار عدالته.

واحتمال كون حرمة التفتيش ووجوب التزكية وإظهار العدالة إنّما هو في قبول الشهادة لا في الاعتماد عليه للإمامة، في غاية البعد لو قلنا بالاحتمال، والظاهر أنّه لا يقول به أحد.

ويدلّ علىٰ ما ذكرته من دلالة العبارة علىٰ عموم العدالة بالنسبة إلىٰ متعلّقها عبارات أُخر من هذه الرواية، فلا تغفل.

أقول: فيه أوّلاً أنّه ظاهر كلام الشيخ في النهاية اعتباره الملكة في العدالة المعتبرة في الإمامة؛ لقوله عليه السلام «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته»[1] وقد سبق أنّ ذلك الوثوق لا يحصل إلّا بها.

وصريح كلامه في الخلاف ـ كما سبق ـ اكتفاؤه في العدالة المعتبرة في قبول الشهادة بظاهر الإسلام، وقد مرّ أنّ العدالة المشروطة في الرواية مغايرة عنده للعدالة المشروطة في الشهادة، كما هو صريح كلامه في كتابه العدّة.

فالقول بالاختلاف بين هذه الثلاثة ولا سيّما بين عدالتي المعتبرة في الإمامة والشهادة بيّن مكشوف لا سترة فيها.

وثانياً: أنّ تفتيش المسلمين عن عدالته إنّما كان ليعلموا هل هو مستور بجميع عيوبه الكبيرة والصغيرة المصرّة عليها أم لا؟ وعلىٰ تأويله لا حاجة إلىٰ ذلك

---

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٦٦، بحار الأنوار ٨٨: ٣٩.

التفتيش، بل يكفي مجرّد أن يعلموا منه حضوره الجماعات في أوقات الصلاة.

ولعلّه أراد بالتفتيش عن عدالته هذا القدر منه، وإلّا كان ناقضاً نفسه، تأمّل.

وثالثاً: أنّ الاحتمال المذكور علىٰ ما ذهب إليه الشيخ في غاية الظهور، وهو يقول به؛ لأنّه لمّا اعتبر الملكة في العدالة المعتبرة في الإمامة، وجب عليه التفتيش عن عدالة الإمام والمعاشرة به في جواز الائتمام إلىٰ أن يحصل له ظنّ حصول الملكة فيه أو عدمه، بخلاف العدالة المعتبرة في قبول الشهادة، فإنّه يكتفىٰ فيها بمجرّد الإسلام، فلا يلزمه التفتيش عمّا سواه.

بل هو تفتيش محرّم علىٰ مذهبه؛ لاستلزامه إشاعة الفاحشة في الذين آمنوا، والقدح في المسلم المستور من دون غرض صحيح يتعلّق به، ولعلّه لذلك أوّل هذه الرواية ـ كما مرّ ـ إلى الوجهين المذكورين.

نعم هذه الرواية علىٰ ما قرّرناها تدلّ على اعتبار الملكة في العدالة مطلقاً، وظاهر أنّه لا يرد عليه ما أورده علىٰ نفسه أصلاً.

ثمّ أورد سؤالاً آخر بقوله:

فإن قلت: الرواية المنقولة مشتملة علىٰ مذمّة بالغة بالنسبة إلىٰ تارك الجماعة، مع أنّ الجماعة ليست واجبة مذمّة لا تليق بسبب ترك المستحبّات.

ويدلّ على استحبابها ما رواه الكليني عن زرارة والفضيل، قالا: قلنا له: الصلوات في جماعة فريضة هي؟ فقال: الصلاة فريضة، وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلّها ولكنّها سنّة، ومن تركها رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علّة فلا صلاة له[1].

---

(١) فروع الكافي ٣: ٣٧٢ ح ٦.

وجه الدلالة على الاستحباب هو قوله «سنّة» في جوابهما. والمبالغة المشتملة عليها قوله «فلا صلاة له» لا ينافي الاستحباب؛ لأنّه يمكن حمله علىٰ سلب الكمال، وأجاب عنه بحمله السلب علىٰ دفع الإيجاب الكلّي، لئلّا ينافي وجوب الجمعة، والسنّة على الطريقة المستمرّة من رسول الله ﷺ ليشمل الواجب والفرض على الوجوب الذي يظهر من القرآن، أو الذي يشتمل علىٰ غاية المبالغة.

ثمّ قال: وعلى التقديرين يمكن أن يكون جوابه ﷺ إشارة إلىٰ عدم كون صلاة كذلك، وإلىٰ وجوب الجماعة بغير القرآن، أو بغير المرتبة البالغة.

أقول: وهذا كلّها خلاف الظاهر؛ إذ لا شكّ أنّ المراد بالصلوات الصلوات اليومية، فتدخل فيها الجمعة، وبالفريضة الواجب، وبالسنّة المستحبّ، ولذلك استدلّ السيّد السند صاحب المدارك بهذه الرواية على انتفاء الوجوب، أي: وجوب الجماعة، فحمل السنّة علىٰ معناها المشهور وهو المستحبّ.

والمتبادر من العبارة عموم السلب لا سلب العموم، أي: لا شيء من الصلوات بواجبة فيه الجماعة، لكن الجماعة مستحبّة مندوبة في الصلوات كلّها، ومعلوم أنّ مدار الاستدلال بالآيات والروايات من السلف إلى الخلف على الظاهر المتبادر المنساق إلى الأذهان، لا على التكلّف والتأويل البعيد، كحمل الفرض على الوجوب الذي يظهر من القرآن؛ إذ المشهور أنّ الفرض يرادف الواجب.

ومن فرّق بينهما قال: إنّ الواجب ما يتعلّق غرض الشارع بإيقاعه لا من حيث شخص بعينه، ويجوز فيه النيابة اختياراً كالزكاة ونحوها، والفرض ما يتعلّق غرض الشارع بإيقاعه عن شخص بعينه ولا يجوز فيه النيابة، كالصلاة والصوم ونحوهما.

والمنقول عن المحقّق الثاني الشيخ علي في بعض حواشيه: أنّ الواجب ما لا يسقط عن المكلّف أصلاً، كمعرفة الله تعالىٰ، والفرض ما يسقط مع العذر، كالصلاة

وباقي العبادات. وعليه فالواجب آكد من الفرض علىٰ عكس ما أفاده ﷺ.

وفي نهاية ابن الأثير: الفرض والواجب سيّان عند الشافعي، والفرض آكد من الواجب عند أبي حنيفة(١).

أقول: لأنّه خصّ الفرض بما يثبت بدليل قطعي، والواجب بما يثبت بدليل ظنّي، قال: لأنّ الفرض التقدير والوجوب السقوط، فخصّصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي؛ لأنّه الذي علم منه تعالىٰ أنّه قدّره علينا.

وأمّا الذي عرف وجوبه بدليل ظنّي، فإنّه الواجب الساقط علينا، ولا نسمّيه فرضاً لعدم علمنا بأنّه تعالىٰ قدّره علينا، وكلام الفاضل المذكور مبني علىٰ ذلك، ولا يخفىٰ وهنه؛ إذ الفرض التقدير، سواء كان طريق معرفته علماً أو ظنّاً، كما أنّ الواجب الساقط من غير اعتبار طريق معرفته، ولكن لا مشاحة في الاصطلاح.

ثمّ قال: واعلم أنّ الروايات التي استدللنا بها علىٰ عدم التشديد في أمر العدالة دالّة عليه كما أوضحته.

ويؤيّدها ما رواه الشيخ عن حريز في الصحيح، عن أبي عبدالله عليه السلام، في أربعة شهدوا علىٰ رجل محصن بالزنا، فعدّل منهم إثنان ولم يعدّل الآخران، قال: فقال: إذا كانوا أربعة من المسلمين ليسوا يعرفون بشهادة الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً، وأُقيم الحدّ على الذي شهدوا عليه، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا، وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم، إلّا أن يكونوا معروفين بالفسق(٢).

وقوله عليه السلام «إلّا أن يكونوا معروفين بالفسق» في هذه الصحيحة موافق لرواية

---

(١) نهاية ابن الأثير ٣: ٤٣٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

خلف بن حمّاد السابقة، ولها مؤيّدات كثيرة لا يحتاج إلىٰ ذكرها وبيان دلالتها؛ لعدم الاحتياج إليهما .

أقول: إنّ الروايات التي استدلّ بها علىٰ عدم التشديد في أمر العدالة المعتبرة في الإمامة ممّا لا دلالة عليه بوجه كما أوضحته. وكذلك قد عرفت أنّ صحيحة حريز هذه شاذّة متروكة عند أكثر الأصحاب ومنهم المحقّق، ومع شذوذها محمولة على التقية لما سبق. ومع ذينك فهي دليل من اكتفىٰ في قبول الشهادة بظاهر الإسلام ما لم يظهر الفسق، كما استدلّ به الشيخ علىٰ ذلك، وهي عمدة دليله عليه مع اعتباره الملكة في العدالة المعتبرة في الإمامة .

فهذه الرواية عند من يعمل بها إنّما تدلّ على الاكتفاء بظاهر الإسلام في الحكم بالعدالة التي يقبل بها الشهادة، ولا يصحّ الحكم بها لصحّة الائتمام عند الإمامة، وقد دريت الفرق بين العدالتين عند العامل بها، وقد سبق أنّ رواية خلف هذه لنا لا علينا، وليس لهم بل عليهم. وعلىٰ تقدير التنزّل، فهي تصلح حجّة للجانبين من حيث لفظ المجهول ومفهوم المجاهر، كما صرّح به الشهيد في الذكرىٰ، وقد سبق في أوائل الباب الثاني، وكذا حال مؤيّداتها المجهولة والمرسلة والضعيفة المذكورة في أوائل الباب الثالث، مع أنّ المجهولة منها مشتملة علىٰ جواز الرهان بالحمام، وقد عرفت ما فيه. والمرسلة منها لا تأييد فيها، بل تطابق المشهور .

وأمّا صحيحة أبي‌بصير وما في معناها، فقاصرة على التأييد كما سبق، فلا حاجة بنا إلىٰ إعادتها وبيان عدم دلالتها وتأييدها .

ثمّ قال: ما ذكرته من عدم التشديد في أمر العدالة إنّما هو ما لم يظهر القادح، فإن ظهر من أحد لا يمكن الحكم بالعدالة ما لم تظهر بالأمارة توبته، وهذه الأمارة تختلف بالنسبة إلى الأشخاص، فإنّ المجاهر بالمعاصي إذا تركها بحيث لم تظهر

منه، واتّصف بحسن الظاهر الذي كان علامة العدالة أوّلاً، فهو علامة العدالة بالنسبة إليه ثانياً أيضاً. وأمّا من ثبت منه منّا في العدالة حين اتّصافه بحسن الظاهر، فثبوت العدالة بالنسبة إليه مثل ثبوتها بالنسبة إلىٰ من لم يظهر منه المنافي، ولا مثل ثبوتها بالنسبة إلى المجاهر؛ لعدم صحّة جعل حسن الظاهر علامة العدالة بالنسبة إليه؛ لثبوت ارتكابه المنافي حين اتّصافه بحسن الظاهر.

فحسن الظاهر بالنسبة إليه خرج عن كونه علامة، فيجب حصول ظنّ التوبة بما يدلّ عليها حتّىٰ يصحّ الحكم بعدالته، إنتهت إفاداته المتعلّقة بهذه المسألة، وقد سبق كثير منها في الباب الثاني، ونبذ منها في الباب الأوّل، مع ما فيه، فتذكّر.

أقول: من ارتكب كبيرة، أو أصرّ على صغيرة، وعرف ذلك منه، فقد هتك به ستره، وزالت به عنه عدالته، فالحكم بها عليه بعده يحتاج إلىٰ أن يعلم منه التوبة، ولا يكفي في العلم بها مطلق الاستغفار وإظهار الندم كما سبق، ولابدّ أن يعلم من حاله ذلك، بأن يظهر منه ما يدلّ علىٰ صدق توبته، ولا تفاوت في ذلك بين المجاهر وغيره، بل[1] مناط الحكم بها عليه إنّما هو بصدقه في التوبة بأيّ طريق كان، فتعيّن طريقه بما أفاده غير جيّد؛ إذ مجرّد تركه المجاهرة بالمعاصي واتّصافه بحسن الظاهر لا يدلّ علىٰ صدقه في التوبة وانتهائه عن المعاصي.

فلعلّه لمّا رأىٰ أنّ التجاهر بالفسق فيه فضاضة ونقض يضرّ بدنياه تاب عنه ظاهراً، وصار يسعىٰ في إخفائه ليدفع عنه العار.

وهذا النقض ما لم يختبر بالمعاشرة، أو إحدىٰ أُختيها، ولم يعلم صدقها في توبته، لم تحصل الثقة به، ولا تعتمد النفس إليه، بل ولا تركن شيئاً قليلاً إليه؛ لأنّه قد

---

(١) إلىٰ هنا انتهت النسخة المصوّرة عن خطّ المؤلّف ﷺ.

ثبت منه ظلمة، وصارت النفس غير مطمئنّة به، فيحكم الاستصحاب بلزوم استمرار ذلك منه إلىٰ أن يعلم منه اتّصافه بخلافه، بل وصيرورة ذلك فيه ملكة، ولا يعلم ذلك منه بالظنّ القوي الشرعي إلّا بما ذكرناه.

وبالجملة ما ذكره من طريق التوصّل إلى العلم بصدقه في التوبة له وجه في الجملة، بناءً علىٰ ما ذهب إليه من الاكتفاء بمجرّد حسن الظاهر. وأمّا على القول باعتبار الملكة والمعاشرة، فتحقّقها بعد العلم بزوالها عنه بمحض التوبة بل ومع العلم بصدقه فيها مشكل، بل لابدّ في تحصيل الظنّ بحصولها فيه من المعاشرة المتجدّدة ونحوها، وذلك بناءً علىٰ هذا القول أمر ظاهر، فتأمّل فيه.

تنبيه نبيه

قد ظهر بما قرّرناه سالفاً في مقام ذكر الأخبار الماضية أنّ للقول باعتبار الملكة نصوصاً عديدة دالّة عليه، فما قاله صاحب المدارك بعد أن نقل عن المتأخّرين أنّهم قد عرّفوا العدالة شرعاً بأنّها هيئة راسخة في النفس تبعث علىٰ ملازمة التقوىٰ والمروءة: واعلم أنّا لم نقف للأصحاب في هذا التعريف علىٰ نصّ يدلّ عليه صريحاً[1]. محلّ نظر.

بل نقول: كون المكلّف علىٰ حال يظهر منه كونه ساتراً لجميع عيوبه وملازم لجماعة المسلمين لا يتحقّق إلّا بالملكة، كما يظهر علىٰ من راجع وجدانه، ثمّ معرفته بذلك لا يتصوّر إلّا بالمعاشرة أو إحدىٰ أُختيها، كما لا يخفىٰ على من تأمّل وأنصف من نفسه. فهذا الخبر مع اعتبار سنده موافق لما اعتبره الأصحاب في العدالة.

---

(١) مدارك الأحكام ٤: ٦٨.

فما قال الفاضل التوني في رسالته المعمولة في صلاة الجمعة: والدليل علىٰ نفي العينية في زمن الغيبة وما في حكمه، وصحيحة ابن أبي يعفور التي فهم منها المتأخّرون ما اعتبره في العدالة من المعاشرة وغيرها، لا دلالة لها علىٰ مذهبهم، بل الظاهر منها الاكتفاء في العدالة بكون الإنسان ساتراً لعيوبه، أي: غير معلن بالمعاصي بشرط المحافظة علىٰ مواقيت الصلوات وحضور الجماعات.

وقد أخذ هو والفاضل المذكور سابقاً ذلك من صاحب المدارك، كما نقلنا ذلك عنه قبل ذلك، محلّ تأمّل. ونعم ما حكاه ابن طاووس في كتابه البهجة لثمرة المهجة، عن جدّه ورّام بن أبي فراس أنّ الشيخ الفاضل سيّد بن محمود الحمصي حدّثه: أن لم يبق للإمامية مفتٍ على التحقيق بل كلّهم حاكٍ، ثمّ قال السيّد: والآن فقد ظهر أنّ الذي يفتي به ويجاب عنه علىٰ سبيل ما حفظه من كلام المتقدّمين هذا.

وقال الباقر عليه السلام: لا تقبل شهادة سابق الحاج؛ لأنّه قتل راحلته، وأفنىٰ زاده، وأتعب نفسه، واستخفّ بصلاته، قيل: فالمكاري والجمّال والملّاح؟ فقال: وما بأس بهم تقبل شهادتهم إذا كانوا صلحاء[1].

دلّ علىٰ أنّ من لم يكن صالحاً، بل كان فاسداً بارتكاب الكبيرة، والإصرار على الصغيرة، بل بترك المروءة، لم يقبل شهادته، ومفهوم الشرط حجّة، فيدلّ علىٰ عدم جواز الاكتفاء بظاهر الإسلام والتعويل علىٰ حسن الظاهر؛ لأنّه دلّ علىٰ كون الصلاح شرطاً لقبول الشهادة، ومع الجهل بالشرط يتحقّق الجهل بالمشروط.

فيجب الحكم بنفيه حتّىٰ يعلم وجوده فيه: إمّا بالمعاشرة، أو إحدىٰ أُختيها، كما

---

(١) فروع الكافي ٧: ٣٩٦، من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦، تهذيب الأحكام ٦: ٢٤٣، وسائل الشيعة ٢٧: ٣٨١.

مرّ نظيره مراراً. وحمل الصلاح علىٰ حسن الظاهر فاسد، بل الصلاح يدلّ على العدالة وزيادة، كما صرّح به الشهيد الثاني في الدراية.

ولعلّ الوجه أنّ الصلاح ضدّ الفساد علىٰ ما ذكر في القاموس[1]، وكلّ معصية فساد ولو كانت صغيرة غير مصرّة عليها، فتأمّل فيه.

والصالح قيل: هو الخالص من كلّ فساد. وقيل: هو المقيم بما يلزمه من حقوق الله وحقوق الناس. وكذا قال الزجّاج في معاني القرآن: الصالح هو الذي يؤدّي بما افترض الله عليه ويؤدّي إلى الناس حقوقهم. اللّهمّ اجعلني من الصالحين، ووجّهني في مسالك الآمنين يا ربّ العالمين.

وبما قرّرناه ونقلناه ظهر اشتراط العدالة في المفتين والقضاة، وفي أئمّة الصلوات، وفي الشهود والرواة، بملكة فعل الواجبات، وترك المحرّمات، والاحتراز عن ترك المروءات.

والحمد لله في جميع الأوقات، وعلىٰ آله سلام وألف تحيّات ما تعاقب الغدوات والعشيات، وسكنت الأرضون، وتحرّكت السماوات.

وتمّ استنساخ الرسالة وتصحيحها وتحقيقها في أوّل ربيع الثاني سنة (١٤١١) هـ في بلدة قم المقدّسة علىٰ يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

وقابلت هذه الرسالة الشريفة مع نسخة الأصل بخطّ المؤلّف ﷺ الموجودة نسختها المصوّرة في المكتبة المرعشية برقم: ٣٢١ قسم المصوّرات.

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الجمعة (١٢) ذي‌الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) القاموس المحيط ١: ٢٣٥.

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

١٩

رسالة

في نوم الملائكة

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

في الإكمال: عن الصادق عليه السلام، أنّه سئل عن الملائكة أينامون؟ فقال: ما من حيّ إلّا وهو ينام خلا الله وحده، والملائكة ينامون، فقيل: يقول الله عزّوجلّ: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾[1] قال: أنفاسهم تسبيح[2].

كذا في الصافي في تفسير الآية المذكورة[3].

وهو بظاهره يخالف العقل والنقل.

أمّا الأوّل، فلأنّ جمهور الملّيين علىٰ أنّ الملك شخص سماوي، متكوّن من جنس العناصر التي منها تكوّنت السماوات العنصرية، فهو حيّ ناطق متحرّك بالإرادة، مأمور تابع للأوامر الإلٰهية، والنوم حال يعرض للحيوان عند استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة، بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الإحساس رأساً. وعلىٰ هذا فليس للملك نوم؛ لأنّه وإن كان حيّاً إلّا أنّه ليس بحيوان؛ لانتماء النموّ المأخوذ في تعريفه عنه، ولعدم الأبخرة هناك؛ لأنّها تابعة للغذاء، وهم لا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون، وإنّما يعيشون بنسيم العرش، كما في رواية أُخرىٰ عن الصادق عليه السلام[4].

وهو مع ذلك بعمومه المستفاد من الاستثناء ينافيه ما صرّح به الحكماء، من أنّ النفس الناطقة لا تنام بتّة؛ لأنّها في وقت النوم تترك استعمال الحواس الظاهرة،

---

(١) سورة الأنبياء: ٢٠.

(٢) إكمال الدين للشيخ الصدوق ص ٦٦٦ ح ٨.

(٣) الصافي للفيض الكاشاني ٣: ٣٣٤.

(٤) بحار الأنوار ٥٩: ١٧٤.

وتبقىٰ محصورة ليست بمجرّدة علىٰ حدّتها، فتعلم كلّ ما في العوالم وكلّ ظاهر وخفي. ولو كانت هذه النفس تنام لما كان الإنسان إذا رأىٰ في النوم شيئاً يعلم أنّه في النوم، بل لا يفرق بينه وبين ما كان في اليقظة. إلىٰ هنا كلام أفينقورس الحكيم.

فإن قلت: كلامه مبني علىٰ تجرّدها، ولم يقم دليل عقلي عليه، فلعلّ بناء الحديث علىٰ أنّها جسم سماوي روحاني، كما قال به أكثر النصارىٰ، وطائفة من المسلمين، وعلىٰ هذا فلا دليل على امتناع نومها.

قلت: قوله «ولو كانت هذه النفس تنام لما كان الإنسان إذا رأىٰ في المنام شيئاً يعلم أنّه في النوم، بل لا يفرق بينه وبين ما كان في اليقظة» دليل واضح عليه.

فإنّ كلّ نائم ما دام نائماً مسلوب عنه العلم والإدراك: إمّا لتعطّله، أو تعطّل الآية، فنومها مع علمها إذا رأت في النوم شيئاً بأنّها في النوم لا يجتمعان ضرورة، مادّياً كان النائم أم مجرّداً. وليس كلامنا هنا في تجرّدها، بل في عدم نومها، وهو يثبت بهذا الدليل، وكيف يصحّ القول بأنّ ما خلا الله كائناً ما كان ينام، مع قوله ﷺ المجمع علىٰ روايته عن العامّة والخاصّة: «عيني تنام وقلبي لا ينام»[1].

فإن كان المراد به النفس الناطقة المجرّدة، كما هو أحد إطلاقيه، فهو يؤيّد قول الحكماء: إنّ هذه النفس لا تنام. وإن كان المراد به ما هو المفهوم من ظاهر هذا اللفظ في عرف العام، فهو ما خلا الله جلّ وعزّ، وقد أثبت له عدم النوم.

واعلم أنّ إطلاق القلب على العقل شايع لغةً وعرفاً، وبذلك فسّر في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[2].

---

(١) بصائر الدرجات ص ٤٢١، بحار الأنوار ١٦: ١٧٣.

(٢) سورة ق: ٣٧.

ومن قال قلب واعٍ يتفكّر في الحقائق، أراد به ما قلناه؛ لأنّ التفكّر من صفات العقل دون العضو المخصوص المتشكّل بشكل مخصوص صنوبري؛ لأنّ ذلك موجود في الصبيان والمجانين مع عدم تحقّق التذكّر لهم.

وبالجملة يظهر من هذا الحديث المتّفق عليه أنّ قلبه ﷺ وهو غير الله لا ينام، ولا شكّ أنّ قلبه حيّ يصحّ أن ينام ولا ينام، وإلّا فلا وجه لسلبه عنه واختصاصه به.

اللّهمّ إلّا أن يقال: المراد إنّ قلبي لا ينام في الأكثر. وفيه بعد.

وأمّا الثاني، فلما مرّ، ولما قال سيّدنا أميرالمؤمنين عليه السلام في خلقة 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 الأبدان، لم يسكنوا الأصلاب، ولم تضمّهم الأرحام، ولم تخلقهم من ماء مهين.

أنشأتهم إنشاءً، فأسكنتهم سماواتك، وأكرمتهم بجوارك، وائتمنتهم علىٰ وحيك، وجنّبتهم الآفات، ووقيتهم البليات، وطهّرتهم من الذنوب، ولولا قوّتك لم يقووا، ولولا تثبيتك لم يثبتوا، ولولا رحمتك لم يطيقوا، ولولا أنت لم يكونوا.

أما أنّهم علىٰ مكانتهم منك، وطاعتهم إيّاك، ومنزلتهم عندك، وقلّة غفلتهم عن أمرك، لو عاينوا ما خفي عنهم منك، لاحتقروا أعمالهم، ولأزرؤوا علىٰ أنفسهم، ولعلموا أنّهم لم يعبدوك حقّ عبادتك، سبحانك خالقاً ومعبوداً، ما أحسن بلاؤك عند خلقك[1].

ويمكن أن يكون للملائكة نحو آخر من النوم غير نوم العيون، ولذلك أضافه

---

(١) تفسير القمّي ٢: ٢٠٧، بحار الأنوار ٥٩: ١٧٥ ـ ١٧٦.

إليها لتفيد التخصيص، فيمكن أن يغلب نومهم علىٰ سائر حواسّهم، ولا يغلب علىٰ عيونهم، كما أنّه كان في نبينا ﷺ يغلب علىٰ عينه ولا يغلب علىٰ قلبه.

أو يكون المراد بالنوم الغفلة من باب ذكر السبب وأراد المسبّب. يعني: إنّهم أحياناً يغفلون عن أوامر الله، كما يشير إليه قوله عليه السلام: وقلّة غفلتهم عن أمرك.

فيكون المراد أنّ غيره سبحانه يكون له نوع غفلة بخلافه، فإنّه لا غفلة له أصلاً، لا جزئية ولا كلّية تمنعه عن حسن قيامه بتدبير الخلق وحفظه، كما أشار إليه بقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[1] فيكون عدم النوم والغفلة من خواصّه سبحانه. وعليه فما من حيّ إلّا وهو ينام خلا الله وحده.

وهذا التوجيه وإن كان بعيداً عن لفظ الحديث، إلّا أنّ التوفيق بين الأخبار مهما أمكن خير من طرح بعضها رأساً، والعلم عند الله وعند أهله.

كتبه بيمناه الجانية الفانية العبد الجاني محمّد بن الحسين المشتهر بإسماعيل المازندراني.

وتمّ استنساخ وتصحيح هذه الرسالة عن نسخة المؤلّف بخطّه الشريف المحفوظة في المكتبة الرضوية في (١٦) جمادي الثاني سنة (١٤١١) هـ في بلدة قم المقدّسة علىٰ يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الجمعة (١٢) ذي الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٥.

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

٢٠

هداية الفؤاد

الى نبذ من أهوال المعاد

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

بعد حمد الله المتوحّد بالعزّ والبقاء، القاهر عباده بالموت والفناء[1]، والصلاة علىٰ محمّد وآله الأتقياء.

أقول وأنا العبد الضعيف النحيف الكئيب الذنيب الجاني **محمّد بن الحسين بن محمّدرضا الشهير بإسماعيل المازندراني** عفى الله عن جرائمهم، بمحمّد وآله وقائمهم:

لمّا سألني بعض الأصدقاء، عن مسألة خلافية بين المتكلّمين، وكذلك بين الحكماء، وهي أنّ ما سوى الله تعالىٰ هل يفنىٰ علىٰ عمومه؟ مجرّداته ومادّياته حتّىٰ لا يبقىٰ منه شيء ولا يدوم منه موجود، ويكون السائل والمجيب في ﴿لِمَن

---

(١) لأنّه الذي لا يعرض له عوارض الزوال، ولا ينتهي تقدير وجوده إلىٰ أمر في الاستقبال، ويعبّر عنه بأنّه أبدي الوجود، فبقاؤه غير متناه ولا محدود، وليس بقاؤه كبقاء النفوس الناطقة والجنّة والنار وأهلهما علىٰ ما سيأتي؛ لأنّ بقاءه أزلي أبدي، وبقاؤها أبدي غير أزلي، وسيأتي فرق آخر، فبالحقيقة هو سبحانه متوحّد بالسرمدية والبقاء، ومتفرّد بالأبدية وعدم الفناء. وأمّا غيره من أصناف الممكنات، فإنّها في حدّ ذاتها مقهورات ميتات فانيات، فكلّ من عليها فان ويبقىٰ وجه ربّك ذو الجلال والإكرام «منه».

الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾(١) واحداً أم يبقىٰ منه باقٍ ببقاء الله تعالىٰ، من غير أن يفني دون النفخة الأُولىٰ وطيّ السماوات العُلىٰ، وتبديل الأرضين السفلىٰ، وإهلاك ما بينهما من الأشياء.

أجبته عنه باختيار الشقّ الثاني، فذكر أنّ بعض المعاصرين من الفضلاء يصرّ على الأوّل، ويسنده أيضاً إلىٰ بعض مشايخه، رحم الله السلف منهم والخلف، وينقل عنهم فيه مناظرة غريبة غير معلومة الصحّة، ويقول: إنّ الروايات صريحة فيه، بل الآيات.

ثمّ التمس منّي ذلك الصديق الرفيق والأخ الشفيق، أخونا الحميد السعيد كاسمه، مولانا محمّدسعيد أسعده الله في الدارين، وأرغد له العيشة في النشأتين، الاشارة إلىٰ ما هو موجب الخلاف والمختار عندي، ليكون له كالتذكرة ينتفع بها إن شاء الله تعالىٰ.

فأجبته إلىٰ ذلك أداءً لحقّ الصداقة والمؤاخاة، مع كونه لذلك أهلاً، بل وجدت الأمر مضافاً إلىٰ قدره سهلاً، وسمّيته «**هداية الفؤاد إلىٰ نبذ من أحوال المعاد**».

فأقول بالله الاستعانة ومنه التوفيق وبيده أزمّة التدقيق والتحقيق: ذهب أكثر العقلاء من الملّيين وقاطبة الحكماء الإلٰهيين إلىٰ بقاء النفوس بعد خراب أبدانها، ولم ينكره منهم إلّا شرذمة قليلة، ممّن لا يعبأ بهم ولا بمقالهم، كالقائلين بكونها عين المزاج، وأشباههم من المنكرين لتجرّدها، والشواهد العقلية والأدلّة النقلية علىٰ بقائها دائماً بالحقّ الدائم الباقي، من دون أن يطرأ عليها العدم بعد الاتّصاف بالوجود العيني، متظافرة متعاضدة.

---

(١) سورة غافر: ١٦.

قال آية الله العلّامة والنحرير الفهّامة في شرحه على التجريد عند قول مصنّفه طاب ثراه «ولا تفنىٰ بفنائه»: اختلف الناس هاهنا، فالقائلون بجواز إعادة المعدوم جوّزوا فناء النفس مع فناء البدن، والمانعون هناك منعوا هاهنا. أمّا الأوائل، فقد اختلفوا أيضاً، والمشهور أنّها لا تفنىٰ.

أمّا أصحابنا، فإنّهم استدلّوا على امتناع فنائها: بأنّ الإعادة واجبة على الله؛ لأنّه وعد المكلّف بالثواب على الطاعة وتوعّد بالعقاب على المعصية بعد الموت، ولا يتصوّر ذلك إلّا بعد العود، فيجب إيفاءً للوعد والوعيد، والحكمة أيضاً تقتضيها؛ لأنّه كلّف بالأوامر والنواهي، فوجب عليه إيصال الثواب بالطاعة، والعقاب بالمعصية.

ولو عدمت النفس لامتنعت إعادتها؛ لامتناع إعادة المعدوم؛ لأنّها نظير الطفرة في المكان لكونها كالطفرة في الزمان، فكما أنّ تعلّق الجسم بمكان بعد تعلّقه بمكان آخر من دون أن يحصل تعلّقه بأمكنة ما بينهما، محال بالبديهة، كذلك تعلّق الشيء بزمان بعد تعلّقه بزمان سابق من غير أن يحصل تعلّقه بالزمان الذي بين الزمانين، محال.

وربما ينبّه على المطلوب ويقال: إذا كان هناك شجر وقطعه زيد، ثمّ سافر مدّة يمكن وجود مثله في مثله، فعاد إلىٰ ذلك الموضع، فرأىٰ شجراً مثله في جميع صفاته وعوارضه، فحينئذ لا يحكم زيد بأنّه هو الأوّل، وقد أُعيد، ولا يجوّز ذلك أصلاً، بل يحكم حكماً يقيناً بأنّه مثله، ولو جازت الإعادة فلِمَ لا يجوز أنّه الأوّل؟ فعلم أنّ امتناع المعدوم مركوز في جميع الطباع[1].

---

(١) كشف المراد ص ١٩٠.

أقول: ولعلّ الفرقة الأُولىٰ لم يقولوا بتجرّدها ومغايرتها للبدن، وإلّا فلا وجه لفنائها بفنائه، ولهذا قال في الشرح الجديد عند شرح العبارة المنقولة: اتّفق القائلون بمغايرة النفس للبدن علىٰ أنّها لا تفنىٰ بفنائه، ثمّ قال: ودليل المتكلّمين علىٰ ذلك النصوص من الكتاب والسنّة[1] وإجماع الفرقة.

ولعلّه أحسن ممّا ذكره العلّامة لفنائه عن تجشّم الاستدلال علىٰ وجوب الإعادة، وعلى امتناع إعادة المعدوم، ولكن ما ذكره العلّامة ألصق بكلام الخواجة، حيث إنّه حكم هنا بأنّها لا تفنىٰ بفنائه، ولم يقم عليه دليلاً، فالظاهر منه أنّه اعتمد فيه علىٰ ما سبق منه من امتناع إعادة[2] المعدوم، وعلىٰ ما سيأتي من وجوب الإعادة، فما ذكره العلّامة في بيان هذا الحكم، فهو الحقّ والصواب.

وأمّا ما ذكره شارح الجديد، فهو وإن كان مثبتاً له أيضاً، لكنّه ممّا لا عين له ولا أثر في الكتاب، فهو في قوّة الخطأ، بل هو هو.

وأمّا الأوائل، فقد استدلّوا بأنّها لو عدمت لكان إمكان عدمها محتاجاً إلىٰ محلّ مغاير لها؛ لأنّ القابل يجب وجوده مع المقبول، ولا يمكن وجود النفس مع العدم، فذلك المحلّ هو المادّة، فتكون النفس مادّية، فتكون مركّبة، هذا خلف، علىٰ أنّ تلك المادّة مستحيل عدمها؛ لاستحالة التسلسل.

---

(١) لعلّهم لم يعتبروا خلاف الفرقة المذكورة؛ لكونه خلاف العقل والنقل من الكتاب والسنّة «منه».

(٢) حيث قال في المقصد الأوّل من الأُمور العامّة: المعدوم لا يعاد؛ لامتناع الاشارة إليه، فلا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود، ولو أُعيد لتخلّل 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 إيفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث «منه».

وهذه الحجّة ضعيفة؛ لابتنائها علىٰ ثبوت الامكان، واحتياجه إلى المحلّ الوجودي، وهو ممنوع، بل هو أمر اعتباري لا تحقّق له في نفسه بحسب الخارج، وإنّما له تحقّق وحصول للأشياء، فإنّ اتّصاف الموجود بالأُمور الاعتبارية جائز، فبعض الموجودات الخارجية متّصف في نفس الأمر بالامكان، وإن لم يكن الامكان موجوداً خارجياً.

وقال محمّد بن بابويه رحمه الله: إعتقادنا في النفوس والأرواح أنّها خلقت للبقاء، ولم تخلق للفناء، وأنّها إذا فارقت الأبدان فهي باقية، فمنها متنعّمة، ومنها معذّبة، إلىٰ أن يردّها الله عزّوجلّ بقدرته إلىٰ أبدانها.

أقول: والمختار عندي أنّ النفوس الناطقة والأرواح المجرّدة، إنسية كانت أو جنّية، ملكية كانت أو فلكية، علىٰ فرض ثبوتها، وكذلك الجنّة والنار وأهاليهما، تدوم بدوام الله، وتبقىٰ ببقائه، بيد أنّ دوامهم أو بقاءهم ليس كدوامه وبقائه.

ولذا لمّا قال النظّام لهشام بن الحكم: إنّ أهل الجنّة لا يبقون في الجنّة ببقاء الأبد، فيكون بقاؤهم كبقاء الله تعالىٰ، ومحال أن يبقون كذلك.

قال هشام: إنّ أهل الجنّة يبقون بمبقٍ لهم، والله يبقىٰ بلا مبقٍ، وهو ليس كذلك.

فقال: محال أن يبقوا الأبد. قال: فما يصيرون؟ قال: يدركهم الخمود. قال: فبلغك أنّ في الجنّة ما تشتهي الأنفس؟ قال: نعم. قال: فإن اشتهوا وسألوا ربّهم بقاء الأبد. قال: إنّ الله لا يلهمهم ذلك.

قال: فلو أنّ رجلاً من أهل الجنّة نظر إلىٰ ثمرة علىٰ شجرة، فمدّ يده اليمنىٰ ليأخذها، فتدلّت إليه الشجرة والثمار، ثمّ حانت منه لفتة، فنظر إلىٰ ثمرة أُخرىٰ أحسن منها، فمدّ يده اليسرىٰ ليأخذها، فأدركه الخمود، ويداه متعلّقة بشجرتين، فارتفعت الأشجار وبقي هو مصلوب، أفبلغك أنّ في الجنّة مصلوبين ؟!

قال: هذا محال. قال: فالذي أتيت به أمحل منه أن يكون قوم قد خلقوا وعاشوا وأُدخلوا الجنان تموتهم فيها يا جاهل[١]. إنتهىٰ.

وليكن ما أردنا بيانه في فصول:

الفصل الأوّل

في أنّ الجنّة والنار مخلوقتان الآن

تدلّ عليه آيات كثيرة وروايات، والإجماع منعقد علىٰ دوامهما بعد الوجود، والنصوص شاهدة علىٰ دوام أكل الجنّة وظلّها. ثمّ لا قائل بدوام الجنّة دون النار، كما لا قائل بوجودها دون وجودها، فدوامها دوامها، كما أنّ ثبوتها ثبوتها، فبمقتضىٰ ذلك مع قطع النظر عن امتناع إعادة المعدوم، وجب التصديق ببقائهما أبداً ودوامهما.

في مجمع البيان: عن أنس، عن النبيﷺ، قال: مررت ليلة أُسري بي بنهر حافتاه قباب المرجان، فنوديت منه: السلام عليك يا رسول الله، فقلت: يا جبرئيل من هؤلاء؟ قال: هؤلاء جوارٍ من الحور العين استأذنّ ربّهنّ عزّوجلّ أن يسلّمن عليك، فأذن لهنّ، فقلن: نحن الخالدات فلا نموت، ونحن الناعمات فلا نيبس، أزواج رجال كرام، ثمّ قرأﷺ: ﴿حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾[٢][٣].

وهذا كما أنّه صريح في وجود الجنّة، كذلك صريح في خلود أهلها، ولمّا كان الخلود في الأصل الثبات المديد، دام أو لم يدم، وكان المراد به هنا الدوام فرّع

---

(١) إختيار معرفة الرجال ١: ٥٥٢ برقم: ٤٩٣.

(٢) سورة الرحمٰن: ٧٢.

(٣) مجمع البيان ٥: ١١١.

عليه عدم الموت تصريحاً بما هو المقصود، فأفاد الدوام والبقاء الأبدي، فيدلّ علىٰ أبدية بقائها أيضاً.

وعنه ﷺ في حديث المعراج: إنّه رأىٰ في السماء آدم أباالبشر عليه السلام، وكان عن يمينه باب يؤتىٰ من قبله ريح طيبة وعن شماله ريح منتنة، فأخبره جبرئيل عليه السلام أنّ أحدهما هو الجنّة، والآخر هو النار(١).

وفي تفسير علي بن إبراهيم، قال: قال رسول الله ﷺ: لمّا دخلت الجنّة رأيت في الجنّة شجرة طوبىٰ، ويجري نهر في أصل تلك الشجرة تنفجر منها الأنهار الأربعة، نهر من ماء غير آسن، ونهر من لبن لم يتغيّر طعمه، ونهر من خمر لذّة للشاربين، ونهر من عسل مصفّى(٢).

وفي الصحيفة الرضوية: بإسناده عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: لمّا أُسري بي إلى السماء، أخذ جبرئيل عليه السلام بيدي وأقعدني علىٰ درنوك من درانيك الجنّة، ثمّ ناولني سفرجلة، فأنا أُقلّبها، فإذا انفلقت، فخرجت منها جارية حوراء لم أر أحسن منها، فقالت: السلاك عليك يا محمّد، قلت: من أنت؟ فقالت: أنا راضية مرضية، خلقني الجبّار من ثلاثة أصناف: أسفلي من مسك، وأوسطي من كافور، وأعلاي من عنبر، عجنت من ماء الحيوان، ثمّ قال الجبّار: كوني، فكنت خلقت لأخيك وابن عمّك علي بن أبي طالب عليه السلام(٣).

وفي خطبة لعلي عليه السلام مذكورة في نهج البلاغة: سبحانك خالقاً ومعبوداً بحسن

---

(١) بحار الأنوار ١٨: ٣٣٤.

(٢) بحار الأنوار ٨: ١٣٧ ـ ١٣٨ عن تفسير القمّي ٢: ٣٣٦.

(٣) صحيفة الإمام الرضا عليه السلام ص ٩٦ ح ٣٠.

بلائك عند خلقك، خلقت داراً، وجعلت فيها مأدبة مشرباً ومطعماً، وأزواجاً وخدماً، وقصوراً وأنهاراً، وزرعاً وثماراً، ثمّ أرسلت داعياً يدعو إليها، فلا الداعي أجابوا، ولا فيما رغبت رغبوا، ولا إلىٰ ما شوّقت إليه اشتاقوا، أقبلوا علىٰ جيفة افتضحوا بأكلها، واصطلحوا علىٰ حبّها. الخطبة[١].

وفي أُصول الكافي: عن مفضّل بن عمر، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، قال: سمعته يقول: أتدري ما كان قميص يوسف عليه السلام؟ قال: قلت: لا، قال: إنّ إبراهيم عليه السلام لمّا أُوقدت له النار، أتاه جبرئيل عليه السلام بثوب من ثياب الجنّة، فألبسه إيّاه، فلم يضرّه معه حرّ ولا برد.

فلمّا حضر إبراهيم عليه السلام الموت، جعله في تميمة وعلّقه علىٰ إسحاق، وعلّقه إسحاق علىٰ يعقوب، فلمّا ولد يوسف علّقه عليه، فكان في عضده حتّىٰ كان من أمره ما كان، فلمّا أخرجه يوسف عليه السلام بمصر من التميمة وجد يعقوب ريحه، وهو قوله: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ﴾ وهو ذلك القميص الذي أنزل الله من الجنّة، قلت: جعلت فداك فإلىٰ من صار ذلك القميص؟ قال: إلىٰ أهله، ثمّ قال: كلّ نبي ورث علماً أو غيره، فقد انتهىٰ إلىٰ آل محمّد صلى الله عليه وآله[٢].

تذنيب

كونهما مخلوقتين الآن ممّا ذهب إليه الأكثر، ومنهم المحقّق الطوسي رحمه الله في التجريد[٣].

---

(١) نهج البلاغة ص ١٥٩ رقم الخطبة: ١٠٩.

(٢) أُصول الكافي ١: ٢٣٢ ح ٥.

(٣) تجريد الاعتقاد ص ٣٠٩.

وله شواهد من القرآن، كقوله تعالىٰ: ﴿عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾[١] ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٢] ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾[٣] ﴿أُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ * وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ﴾[٤].

والحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي خلاف الظاهر، فلا يصار إليه بغير قرينة ولا ضرورة، والأخبار فيه أكثر من أن تحصىٰ، وقصّة آدم مؤيّدة له، وحملها علىٰ بستان من بساتين الدنيا، كبستان كان بأرض فلسطين، أو بين فارس وكرمان، خلقه الله امتحاناً لآدم، كما زعمه أبومسلم وأضرابه، وقد ورد نظير ذلك في بعض الأخبار الضعيفة المعارضة بأقوىٰ منها.

يدفعه ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾[٥] وقوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾[٦] وقوله: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى * وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾[٧] لأنّها صريحة في أنّها كانت من جنان الخلد، ولذا نفىٰ عنه حرّ الشمس إذ لا شمس فيها، وأهلها في ظلّ ممدود.

وكذلك يدلّ عليه ما في خطبة لعليّ عليه السلام مذكورة في نهج البلاغة: ثمّ أسكن

---

(١) سورة النجم: ١٥.

(٢) سورة آل عمران: ١٣٣.

(٣) سورة الحديد: ٢١.

(٤) سورة الشعراء: ٩٠ ـ ٩١.

(٥) سورة البقرة: ٣٤.

(٦) سورة الأعراف: ٢٠.

(٧) سورة طه: ١١٨ ـ ١١٩.

سبحانه آدم داراً أرغد فيها عيشه، وآمن فيها محلّته، وحذّره إبليس وعداوته، فاغترّه عدوّه نفاسة عليه بدار المقام، ومرافقة الأبرار، فباع اليقين بشكّه، والعزيمة بوهنه، واستبدل بالجذل وجلاً، وبالاغترار ندماً، ثمّ بسط الله سبحانه له في توبته، ولقّاه كلمة رحمته، ووعده المردّ إلىٰ جنّته، فأهبطه إلىٰ دار البلية وتناسل الذرّية[١].

وما في أُخرىٰ عنه عليه السلام أيضاً: اختار آدم خيرة من خلقه، وجعله أوّل جبلّته، وأسكنه جنّته، وأرغد فيها أكله، وأوعز إليه فيما نهاه عنه، وأعلمه أنّ في الاقدام عليه التعرّض لمعصيته والمخاطرة بمنزلته، فأقدم علىٰ ما نهاه عنه موافاة لسابق علمه، فأهبط بعد التوبة[٢] ليعمر أرضه بنسله، وليقيم الحجّة علىٰ عباده[٣].

وما في تفسير علي بن إبراهيم، عن الصادق عليه السلام، قال: إنّ آدم بقي على الصفا أربعين صباحاً ساجداً يبكي على الجنّة، وعلىٰ خروجه من الجنّة من جوار الله، فنزل عليه جبرئيل عليه السلام، فقال: يا آدم ما لك تبكي؟ فقال: يا جبرئيل ما لي لا أبكي وقد أخرجني الله من جواره، وأهبطني إلى الدنيا، قال: يا آدم تب إليه[٤].

---

(١) نهج البلاغة ص ٤٣ رقم الخطبة: ١.

(٢) يظهر ممّا نقلناه أنّ إخراجه منها وإهباطه إلى الأرض لم يكن علىٰ وجه العقوبة، بل إنّما أخرجه لأنّ المصلحة قد تغيّرت بتناوله من الشجرة، فاقتضت الحكمة الإلٰهية إهباطه إلى الأرض، وابتلاؤه بالتكليف والمشقّة، وسلبه ما ألبسه من ثياب الجنّة؛ لأنّ إنعامه عليه بذلك كان علىٰ وجه التفضّل والامتنان، فله أن يمنعه ذلك تشديداً للبلوىٰ والامتحان، كما له أن يفقر بعد الإغناء، ويميت بعد الإحياء «منه».

(٣) نهج البلاغة ص ١٣٣ رقم الخطبة: ٩١.

(٤) تفسير القمّي ١: ٤٤، بحار الأنوار ١١: ١٧٨.

وما في روضة الكافي: عنه عليه السلام، أنّه سئل: كم كان طول آدم حين هبط به إلى الأرض؟ وكم كان طول حوّاء؟ قال: وجدنا في كتاب علي عليه السلام أنّ الله عزّوجلّ لمّا أهبط آدم وزوجته حوّاء عليهما السلام إلى الأرض، كانت رجلاه بثنية الصفا، ورأسه دون أُفق السماء، وأنّه شكىٰ إلى الله ما يصيبه من حرّ الشمس.

فأوحى الله عزّوجلّ إلىٰ جبرئيل عليه السلام: إنّ آدم قد شكىٰ ما يصيبه من حرّ الشمس، فأغمزه غمزة، وصيّر طوله سبعين ذراعاً بذراعه، وأغمز حوّاء غمزة، فصيّر طولها خمسة وثلاثين ذراعاً بذراعها[1].

وما في عيون الأخبار: بإسناده إلىٰ أبي الصلت الهروي، قال: قام إليه علي بن الجهم وقال: يابن رسول الله أتقول بعصمة الأنبياء؟ فقال عليه السلام: نعم، قال: فما تقول في قوله: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾[2] فقال عليه السلام: إنّ الله خلق آدم ليكون حجّته في أرضه، وخليفته في بلاده، ولم يخلقه للجنّة، وكانت المعصية من آدم في الجنّة لا في الأرض، وعصمته تجب أن تكون في الأرض، لتتمّ مقادير أمر الله عزّوجلّ، فلمّا أُهبط إلى الأرض وجعل حجّة وخليفة عصم؛ لقوله عزّوجلّ: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[3][4].

وأمّا ما ورد في بعض الأخبار[5] من أنّها كانت جنّة من جنان الدنيا، تطلع فيها الشمس والقمر، ولو كانت من جنان الآخرة ما خرج منها أبداً.

---

(١) روضة الكافي ٨: ٢٣٣ ح ٣٠٨.

(٢) سورة طه: ١٢١.

(٣) سورة آل عمران: ٣٣.

(٤) عيون أخبار الرضا ١: ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٥) أُصول الكافي ٣: ٢٤٧.

فيعارضه ما في عيون الأخبار، في باب ما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار في التوحيد، في حديث طويل، وفيه قال: قلت له: يابن رسول الله أخبرني عن الجنّة والنار، أهما اليوم مخلوقتان؟ فقال: نعم، وإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد دخل الجنّة ورأى النار لمّا عرج به إلى السماء.

قال: فقلت له: إنّ قوماً يقولون: إنّهما اليوم مقدّرتان غير مخلوقتين، فقال عليه السلام: لا هم منّا ولا نحن منهم، من أنكر خلق الجنّة والنار فقد كذّب النبي صلى الله عليه وآله وكذّبنا، وليس من ولايتنا علىٰ شيء، ويخلد في نار جهنّم، قال الله تعالىٰ[1]: ﴿**هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ * يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ**﴾[2] وقال النبي صلى الله عليه وآله: لمّا عرج بي إلى السماء أخذ بيدي جبرئيل عليه السلام، فأدخلني الجنّة. الحديث[3].

فإنّه صلى الله عليه وآله دخل الجنّة ثمّ خرج منها، والفرق غير ظاهر، بل آدم عليه السلام لمّا كان مخالفاً لأمر الله تعالىٰ ـ أقول هذا وأستغفر الله ـ كان أولىٰ منه صلى الله عليه وآله بالاخراج منها.

ومن هنا قال أكثر المفسّرين، والحسن البصري، وعمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وكثير من المعتزلة، كالجبائي، والرمّاني، وابن الأخشد: إنّها كانت جنّة الخلد؛ لأنّ الألف واللام للتعريف وصار كالعلم لها، قالوا: قول من يزعم إنّ جنّة الخلد من يدخلها لا يخرج منها غير صحيح؛ لأنّ ذلك إنّما يكون إذا استقرّ أهل الجنّة فيها للثواب، وأمّا قبل ذلك فلا.

---

(١) لعلّ وجه الاستدلال بالآية علىٰ كون النار موجودة أنّ إسم الاشارة موضوع ليدلّ على المشار إليه المحسوس المشاهد، فيدلّ علىٰ وجوده بطريق أولىٰ «منه».

(٢) سورة الرحمٰن: ٤٣ ـ ٤٤.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١١٦.

وهذا منهم ردّ علىٰ أبي هاشم، حيث زعم أنّها كانت جنّة من جنان السماء غير جنّة الخلد، قال: لأنّ جنّة الخلد أُكلها دائم، ولا تكليف فيها، هذا.

وفي تفسير علي بن إبراهيم: عن النبي ﷺ، قال: لمّا دخلت الجنّة، رأيت في الجنّة شجرة طوبىٰ، أصلها في دار علي، وما في الجنّة قصر ولا منزل إلّا وفيها فتر[1] منها[2]. والحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة.

وقال مجاهد: قلت لابن عبّاس: أين الجنّة؟ فقال: فوق سبق سماوات، قلت: فأين النار؟ قال: تحت أبحر مطبقة.

وعن علي أميرالمؤمنين عليه السلام، أنّه سأل يهودياً أين موضع النار في كتابكم؟ قال: في البحر، قال عليه السلام: ما أراه إلّا صادقاً؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ﴾[3].

فالحقّ مع الأشاعرة بوجودهما، وخلاف أكثر المعتزلة حيث زعموا أنّهما غير مخلوقتين الآن، وإنّما تخلقان يوم القيامة، غير مسموع في مقابل النصّ الصريح الدالّ علىٰ وجودهما، والمعارضات المتمسّكة بها متأوّلة، كما ستأتي إليه الاشارة.

وقال الصدوق رحمه الله: إعتقادنا أنّ الجنّة والنار مخلوقتان، فإنّ النبي ﷺ قد دخل الجنّة ورأى النار حين عرج به، واعتقادنا أنّه لا يخرج أحد من الدنيا حتّىٰ يرىٰ مكانه من الجنّة أو من النار، وأنّ المؤمن لا يخرج من الدنيا حتّىٰ يرفع له الدنيا كأحسن ما رآها، ثمّ يرفع مكانه في الآخرة، ثمّ خيّر بين الدنيا والآخرة، فهو يختار الآخرة، فحينئذ يقبض روحه.

---

(١) في التفسير: فرع.

(٢) تفسير القمّي ٢: ٣٣٦، بحار الأنوار ٨: ١٣٧ ح ٤٩.

(٣) سورة الطور: ٥٢.

أقول: هذا كلام جيّد، إلّا أنّه نقل بعده كلاماً غير جيّد؛ إذ قد ذكر أنّ جنّة آدم كانت من جنان الدنيا وما كانت من جنّة الخلد، قال: لأنّه لو كانت من جنّة الخلد ما خرج منها أبداً. والحال كما عرفت، وعملنا بـ«خذ ما صفي ودع ما كدر»(١).

وفي عيون الأخبار: في باب ما جاء عن الرضاعليه السلام، من خبر الشامي وما سأل عنه أميرالمؤمنينعليه السلام، وسأله عن أوّل من قال الشعر، فقال: آدمعليه السلام، قال: وما كان شعره؟ فقال: لمّا أُنزل إلى الأرض من السماء، فرأىٰ تربتها وسعتها وهواها وقتل قابيل هابيل، قال آدمعليه السلام:

تغيّرت البلاد ومن عليها ... فوجه الأرض مغبرّ قبيح
تغيّر كلّ ذي لون وطعم ... وقلّ بشاشة الوجه المليح(٢)

وأمّا ما استدلّ به على امتناع وجود الجنّة، بأنّه لا يمكن حصولها في عالم العناصر، ولا في عالم الأفلاك؛ لأنّها لا تسعها، فبالضرورة تكون فوقها، وهو محال؛ لأنّ الفلك محدّد الجهات، وبه ينتهي عالم الجسمانيات.

فيجاب: بأنّ حصولها فوقها جائز، وحديث المحدّد مسألة فلسفية مقدوحة، بل يظهر من طريق الخبر أنّ لله ألف عالم غير هذا العالم.

ففي كتاب التوحيد: عن جابر بن يزيد، قال: سألت الباقرعليه السلام عن قوله تعالىٰ: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾(٣).

قال: يا جابر تأويل ذلك أنّ الله عزّوجلّ إذا أفنىٰ هذا الخلق وهذا العالم وسكن

---

(١) بحار الأنوار ٦١: ١٠٤.

(٢) عيون الأخبار ١: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٣) سورة ق: ١٥.

أهل الجنّة الجنّة، وأهل النار النار، جدّد الله عالماً غير هذا العالم، وجدّد خلقاً من غير فحولة ولا إناث يعبدونه ويوحّدونه، خلق لهم أرضاً غير هذه الأرض تحملهم، وسماءً غير هذه السماء تظلّهم، لعلّك ترىٰ أنّ الله إنّما خلق هذا العالم الواحد، أو ترىٰ أنّ الله لم يخلق بشراً غيركم، والله لقد خلق ألف ألف عالم، وألف ألف آدم، أنت في آخر تلك العوالم وأُولئك الآدميين[١].

وقريب منه ما في كتاب الخصال، عن محمّد بن مسلم، عنه عليه السلام[٢].

وفي روضة الكافي: في الصحيح، عن أبي حمزة، قال: قال أبوجعفر عليه السلام ليلة وأنا عنده ونظر إلى السماء، فقال: يا أباحمزة هذه قبّة أبينا آدم عليه السلام، وأنّ لله عزّوجلّ سواها تسعة وثلاثين قبّة فيها خلق ما عصوا الله طرفة عين[٣].

وفيها أيضاً: عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، أنّه سئل هذه قبّة آدم عليه السلام؟ فقال: نعم، ولله قباب كثيرة إلّا أنّ خلف مغربكم هذا تسعة وثلاثون مغرباً أرضاً بيضاء، مملوءة خلقاً يستضيؤون بنوره، ولم يعصوا الله عزّوجلّ طرفة عين، ما يدرون خلق آدم أم لم يخلق، يبرؤون من فلان وفلان[٤].

الفصل الثاني

في أنّ الجنّ كالإنس أحد الثقلين

﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾[٥] فهو مدرك للكلّيات كما هو، ولذلك سمّي بالثقل

---

(١) التوحيد للشيخ الصدوق ص ٢٧٧ ح ٢.

(٢) الخصال للشيخ الصدوق ص ٣٥٩.

(٣) روضة الكافي ٨: ٢٣١ ح ٣٠٠.

(٤) روضة الكافي ٨: ٢٣١ ح ٣٠١.

(٥) سورة الرحمٰن: ٣١.

وزنه بالعقل والتمييز، فله نفس مجرّدة كما للإنس، فهو مكلّف كما هو، فمنهم مؤمن ومنهم كافر ﴿وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُوْلَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَداً * وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً﴾[١] ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَراً مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ ـ إلىٰ قوله عزّ من قائل ـ يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[٢].

فوجب الإعادة إيفاءً للوعد والوعيد، مع أنّها ممّا تقتضيه حكمة الله الحميد ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ﴾ الآية[٣] ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾ الآية[٤].

وفي مجمع البحرين: قيل: إنّ الجنّ أجسام هوائية قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة، لها عقول وأفهام وقدرة على الأعمال الشاقّة.

وحكى ابن الأعرابي العوني إجماع المسلمين علىٰ أنّهم يأكلون ويشربون وينكحون، خلافاً للفلاسفة النافين لوجودهم، ثمّ قال: وليلة الجنّ الليلة التي جاءت الجنّ رسول الله صلى الله عليه وآله، وذهبوا به إلىٰ قومهم ليتعلّموا منه الدين.

واختلف في ثوابهم، فقال أبوحنيفة: ثوابهم السلامة من العذاب؛ لقوله تعالىٰ: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[٥].

---

(١) سورة الجنّ: ١٤ ـ ١٥.

(٢) سورة الأحقاف: ٢٩ ـ ٣١.

(٣) سورة الأنعام: ١٢٨.

(٤) سورة الأنعام: ١٣٠.

(٥) سورة الأحقاف: ٢٩ ـ ٣١.

وقال مالك: لهم الكرامة بالجنّة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾[١].

واستدلّ البخاري على الثواب بقوله تعالىٰ: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾[٢] وبقوله: ﴿فَلَا يَخَافُ بَخْساً﴾[٣] أي: نقصاناً.

وفي الخبر: خلق الله الجنّ خمسة أصناف: صنف حيّات وعقارب، وصنف حشرات الأرض، وصنف كالريح في الهواء، وصنف كبني آدم عليهم الحساب والعقاب[٤].

فوجب بقاء نفوسهم أيضاً؛ لكون العلّة وهي امتناع إعادة المعدوم مع الآيات والروايات السابقة واللاحقة مشتركة.

وهم وتنبيه

أنكر أوائل المعتزلة علىٰ ما نقل عنهم وجوده، مستدلّين بأنّه إن كان لطيفاً وجب أن لا يكون قويّاً علىٰ شيء من الأفعال، وأن يفسد تركيبه بأدنىٰ سبب. وإن كان كثيفاً، وجب أن نشاهده، وإلّا لأمكن أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائحة رايعة ولا نراها.

وهو مع كونه مخالفاً للآيات والروايات، واستدلالاً في مقابل النصّ الصريح والدليل الصحيح، مجاب بأنّه لا يجوز أن يكون لطيفاً بمعنىٰ عدم اللون، لا بمعنىٰ رفقة القوام، وعلىٰ تقدير كونه كثيفاً، فوجوب رؤيته ممنوع؛ لأنّ رؤية الكثيف عند

---

(١) سورة الرحمٰن: ٤٦.

(٢) سورة الأنعام: ١٣٢.

(٣) سورة الجنّ: ١٣.

(٤) مجمع البحرين ٦: ٢٢٩.

الحضور غير واجبة؛ لأنّ الله قادر علىٰ أن يحجبهم عن أبصارنا لضرب من المصلحة.

كما ورد في أخبار الخاصّة والعامّة في تفسير: ﴿جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَاباً مَسْتُوراً﴾[١] إنّ الله أخفىٰ شخص النبي ﷺ عن أعدائه، مع أنّ أولياءه كانوا يرونه[٢]. وإنكار مثل ذلك مع إمكانه، وكونه ممّا قد وردت به الآيات والأخبار، واشتهر بين الأُمّة غاية الاشتهار، لمحض استبعاد الأوهام، ليس من طريقة الأخيار.

ونقل عن متأخّريهم أنّ الملائكة والجنّ والشياطين متّحدون بالنوع، ومختلفون بالأفعال، فالفاعل للخير فقط هو الملائكة، والشرّ فقط هو الشيطان، والذي يفعل الخير تارةً والشرّ أُخرىٰ هو الجنّ، ولذا عدّ إبليس تارةً في الملائكة، وأُخرىٰ في الجنّ.

وعن ابن عبّاس: إنّ من الملائكة ضرباً يتوالدون، يقال لهم: الجنّ، ومنهم إبليس.

وبالجملة لا ريب في وجود الجنّ، وترائيهم للإنس كثير، وإنكاره إنكار القرآن والأخبار البالغة حدّ التواتر، تدلّ علىٰ وجودهم ومجيئهم إلى الأئمّة عليهم السلام، والمشاهدة والتجربة أيضاً دالّتان عليه.

وفي الفقيه، عن الصادق عليه السلام: إذا تغوّلت لكم الغول فأذّنوا[٣].

---

(١) سورة الإسراء: ٤٥.

(٢) بحار الأنوار ٦: ٢٠٠.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٩٨ برقم: ٩١٠.

وفي الجعفريات: عن النبي ﷺ: إذا تغوّلت بكم الغيلان، فأذّنوا بأذان الصلاة[١].

ورواه العامّة[٢] وفسّره الهروي بأنّ العرب يقول: إنّ الغيلان في الفلوات ترائىٰ للناس يتغوّل تغوّلاً، أي: يتلوّن تلوّناً، فتضلّهم من الطريق وتهلكهم، وهم طائفة من الجنّ[٣].

وفي أُصول الكافي: عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: بينا أمير المؤمنين عليه السلام على المنبر، إذ أقبل ثعبان من ناحيةٍ من باب من أبواب المسجد، فهمّ الناس أن يقتلوه، فأرسل أمير المؤمنين عليه السلام أن كفّوا، فكفّوا، وأقبل الثعبان ينساب حتّى انتهىٰ إلى المنبر، فتطاول، فسلّم علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام، فأشار إليه أن يقف حتّىٰ يفرغ من خطبته.

فلمّا فرغ من خطبته أقبل عليه، فقال: من أنت؟ فقال: أنا عمرو بن عثمان خليفتك على الجنّ، وإنّ أبي مات وأوصاني أن آتيك فأستطلع رأيك، وقد أتيتك يا أمير المؤمنين فما تأمرني به؟

فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أُوصيك بتقوى الله، وأن تنصرف فتقوم مقام أبيك في الجنّ، فإنّك خليفتي عليهم، قال: فودّع عمرو أمير المؤمنين عليه السلام، وانصرف فهو خليفته على الجنّ، فقلت له: جعلت فداك فيأتيك عمرو وذاك الواجب عليه؟ قال: نعم[٤].

---

(١) الجعفريات ص ٤٢.

(٢) نهاية ابن الأثير ٣: ٣٩٦.

(٣) ونعم ما قال العارف الشيرازي:

دور است سراب در اين باديه هشدار ... تا غول بيابان نفريبد بسرابت «منه»

(٤) أُصول الكافي ١: ٣٩٦ ح ٦.

وفيه أخبار كثيرة صريحة في أنّهم كانوا يأتون أئمّتنا عليهم السلام، وكانوا يسألونهم عن معالم دينهم وحلالهم وحرامهم.

وفي بصائر الدرجات: في رواية سعد الاسكاف، عن الباقر عليه السلام بعد كلام: أُولئك إخوانكم من الجنّ أتونا يستفتونا في حلالهم وحرامهم، كما تأتوننا وتستفتوننا من حلالكم وحرامكم[١].

وفي تفسير علي بن إبراهيم: في حديث طويل، فجاؤوا إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله، فأسلموا وآمنوا، وعلّمهم رسول الله صلى الله عليه وآله شرائع إسلامهم، إلىٰ قوله: فمنهم مؤمنون وكافرون وناصبون ويهود ونصارىٰ ومجوس، وهم ولد الجان[٢].

وفي الاحتجاج: ولقد أقبل إليه صلى الله عليه وآله أحد وسبعون ألفاً منهم، فبايعوه على الصوم والصلاة والزكاة والحجّ والجهاد ونصح المسلمين[٣].

وفي مجمع البيان: عن جابر بن عبدالله، قال: فلمّا قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله «الرحمٰن» على الناس سكتوا فلم يقولوا شيئاً، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: الجنّ أحسن جواباً منكم، فلمّا قرأت عليهم: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ قالوا: لا، ولا بشيء من آلائك ربّنا نكذّب[٤].

وفي أمالي الصدوق: عن الباقر عليه السلام، حديث طويل يذكر فيه خروج الحسنين عليهما السلام من عند جدّهما ونومهما في حديقة بني النجّار، وطلب النبي صلى الله عليه وآله لهما

---

(١) بصائر الدرجات ص ١٠٠.

(٢) تفسير القمّي ٢: ٢٩٨، بحار الأنوار ١٨: ٨٩ و ٦٣: ٨١.

(٣) الاحتجاج ١: ٢٢٣، بحار الأنوار ١٠: ٤٤ و ١٧: ٢٩٢ و ٦٣: ٩٨.

(٤) بحار الأنوار ١٨: ٧٨ و ٦٣: ١١٧.

حتّىٰ لقيهما، وفيه: وقد اكتنفتهما حيّة لها شعرات كآجام القصب، وجناحان: جناح قد غطّت به الحسن، وجناح قد غطّت به الحسين، فلمّا بصر بهما النبي ﷺ تنحنح فانسابت الحيّة، وهي تقول: اللّهمّ إنّي أُشهدك وأُشهد ملائكتك إنّ هذين شبلا نبيّك قد حفظتهما عليه، ودفعتهما إليه سالمين صحيحين.

فقال لها النبي ﷺ: أيّتها الحيّة ممّن أنت؟ قال: أنا رسول الجنّ إليك، قال: وأيّ الجنّ؟ قال: جنّ نصيبين نفر من بني مليح نسينا آية من كتاب الله عزّوجلّ، فبعثوني إليك لتعلّمنا، فلمّا بلغت هذا الموضع سمعت منادياً ينادي: أيّتها الحيّة هذان شبلا رسول الله، فاحفظهما من العاهات والآفات، ومن طوارق الليل والنهار، فقد حفظتهما وسلّمتهما إليك سالمين صحيحين، وأخذت الحيّة الآية وانصرفت[١].

وسئل العالم[٢] عليه السلام عن مؤمني الجنّ أيدخلون الجنّة؟ فقال: لا، ولكن لله حظائر بين الجنّة والنار يكون فيها مؤمنوا الجنّ وفسّاق الشيعة[٣].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾[٤] دليل علىٰ أنّ للجنّ ثواباً وأزواجاً، وعلىٰ أنّ الجنّ يغشىٰ كما يغشى الإنسي.

الفصل الثالث

في أنّ الملائكة أيضاً مكلّفون مطيعون لأمر الله ﴿لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ

---

(١) بحار الأنوار ٦٣: ٦٤ ـ ٦٥.

(٢) المراد به الصادق عليه السلام «منه».

(٣) بحار الأنوار ٦٣: ٨١ ـ ٨٢.

(٤) سورة الرحمٰن: ٧٤.

وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[١] فبعد فناء أجسامهم بتفرّق أجزائها، وجب إعادتها بجمعها، فوجب بقاء نفوسهم لتعود في الحشر إلىٰ أجسامهم، لامتناع إعادة المعدوم.

تذييل

أكثر المسلمين علىٰ أنّهم أجسام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة، مستدلّين بأنّ الرسل كانوا يرونهم كذلك، وقالت طائفة من النصارىٰ: هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان، ويردّه: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾[٢] إذ النفوس البشرية مخلوقة بعد آدم أبي البشر عليه السلام؛ لكونها حادثة بحدوث الأبدان.

نعم قوم من المسلمين جوّزوا حدوثها قبل حدوثها؛ لقوله «إنّ الله خلق[٣] الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»[٤].

ومنعه الآخرون؛ لقوله: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾[٥] أراد به الروح، ولفظة «ثمّ» يفيد التراخي، فدلّت علىٰ أنّ خلقها بعد تكوّن البدن، ولعلّه أظهر؛ لأنّ الخبر من الآحاد، فتعارضه الآية وهي قطعية المتن، لكنّها ظنّية الدلالة؛ لجواز أن يراد بقوله: «ثمّ أنشأناه» جعل النفس متعلّقة بالبدن، فيلزم منه حدوث تعلّقها لا حدوث ذاتها،

---

(١) سورة التحريم: ٦.

(٢) سورة الكهف: ٥٠.

(٣) وإليه ذهب الصدوق رحمه الله، حيث قال: إنّها الخلق الأوّل بقول النبي صلى الله عليه وآله: إنّ أوّل ما أبدع الله سبحانه هي النفوس المقدّسة المطهّرة، فأنطقها بتوحيده، ثمّ خلق بعد ذلك سائر خلقه «منه».

(٤) معاني الأخبار ص ١٠٨، بحار الأنوار ٨: ٣٠٨.

(٥) سورة المؤمنون: ١٤.

والخبر ظنّي المتن وقطعي الدلالة، فلكلّ رجحان من وجه .

ولكن ذلك لا ينفع النصارىٰ؛ لأنّ بدن آدم لكونه أبا البشر أوّل الأبدان البشرية، فلم يكن قبله بدن بشري يتصوّر نفس بشرية مفارقة له مأمورة بالسجود لآدم .

وزعم الحكماء أنّها جواهر مجرّدة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة، منقسمة: إلى المستغرقين في معرفة الله، والمتنزّهين عن الاشتغال بغيره، وهم العلّيون والملائكة المقرّبون .

وإلىٰ مدبّرين لأمر الله من السماء إلى الأرض، وهم المدبّرات أمراً، فمنهم سماوية مدبّرات للأجرام العلوية، مسمّاة بالنفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند أهل الشرع، ومنهم أرضية مدبّرات لعالم العناصر: إمّا للبسائط الأربعة وأنواع الكائنات، وهم المسمّون بملائكة الأرض، وإليهم أشار صاحب الوحي بقوله: جاءني ملك البحار، وملك الأمطار، وملك الجبال، وملك الأرزاق[1]، أو الأشخاص الجزئية وتسمّىٰ نفوساً أرضية .

الفصل الرابع
في تكليف الأفلاك وعدمها

في أنّ الفلك علىٰ تقدير كونه ذا نفس مجرّدة وكونه كغيره مكلّفاً، يكون حكمه حكمه، وإلّا فلا إشكال فيه؛ لجواز أن يعدم بالكلّية ولا يعاد أصلاً، كما أشار إليه صاحب التجريد بقوله: «يتأوّل في المكلّف بالتفرّق»[2] فإنّ فيه إيماء إلىٰ أنّ غير المكلّف يجوز أن يعدم ولا يعاد .

---

(١) راجع: بحار الأنوار ٥٩: ٢٠٢ .

(٢) تجريد الاعتقاد ص ٣٠٠ .

لكنّه يشكل بقوله: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[١] لصراحته في أنّه تعالىٰ يحشرها لينتصف لبعضها من بعض، كما قاله المفسّرون، فيقتصّ للجمّاء من القرناء، ويوصل إليها ما تستحقّه من الأعواض على الآلام التي نالتها في الدنيا، فمن قال بدوام العوض قال: تبقىٰ منعّمة على الأبد، ومن قال بانقطاعه، قال: إذا فعل الله بها ما تستحقّه من الأعواض جعلها تراباً.

ومنهم من قال بأنّه تعالىٰ يديمه لها تفضّلاً؛ لئلّا يدخل عليها الألم بانقطاعه.

ويمكن دفعه بما نقل عن ابن عبّاس أنّه قال: حشرها موتها، يقال: إذا أجحفت السنة بالناس وأموالهم حشرتهم السنة، ولا يحضرني فيها الآن خبر إلّا ما ورد في ناقة صالح وكلب أصحاب الكهف. والأظهر ما يستفاد من كلام المحقّق الطوسي قدس سره.

نعم ظاهر ما في الكافي أنّ الله تبارك وتعالىٰ إذا برز لخلقه أقسم قسماً علىٰ نفسه، فقال: وعزّتي وجلالي لا يجوزني ظلم ظالم، ولو كفّ بكفّ، ولو مسحة بكفّ، ولو نطحة ما بين القرناء إلى الجمّاء، فيقتصّ للعباد بعضهم من بعض[٢].

وظاهر ما في مسلم عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: لتؤدّن الحقوق إلىٰ أهلها يوم القيامة، حتّىٰ يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء[٣]. يفيد وقوع حشر الوحوش.

وقال عياض: اضطرب العلماء في بعث البهائم، وأقوىٰ ما تعلّق به من يقول ببعثها قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[٤].

---

(١) سورة الشمس: ٥.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٤٤٢.

(٣) صحيح مسلم ٤: ١٩٩٧ ح ٦٠.

(٤) سورة الشمس: ٥.

وأجاب الآخر: بأنّ معنىٰ حشرت ماتت، قال: والأحاديث الواردة في بعثها آحاد تفيد الظنّ، والمطلوب في المسألة القطع، وحمل البعض القود المذكور في الحديث علىٰ أنّه ليس حقيقة، وإنّما هو ضرب مثل إعلاماً للخلق بأنّها دار جزاء لا يبقىٰ فيها حقّ عند أحد.

ثمّ قال: ويصحّ عندي أن يخلق الله تعالىٰ هذه الحركة للبهائم يوم القيامة؛ ليشعر أهل المحشر بما هم صائرون إليه من العدل، وسمّي ذلك قصاصاً، لا أنّه قصاص تكليف ومجازاة.

ومن توقّف في بعثها إنّما توقّف في القطع بذلك، كما يقطع ببعث المكلّفين، والأحاديث الواردة ليست نصوصاً ولا متواترة، وليست المسألة عملية حتّىٰ يكتفىٰ فيها بالظنّ.

والأظهر حشر المخلوقات كلّها بمجموع ظواهر الآيات والأحاديث، وليس من شرط الإعادة المجازاة بعقاب أو ثواب؛ للإجماع علىٰ أنّ أولاد الأنبياء عليهم السلام في الجنّة ولا مجازاة على الأطفال. واختلف في أولاد من سواهم اختلافاً كثيراً. إنتهىٰ.

وقال القرطبي: حمل بعضهم الحديث علىٰ ظاهره؛ لأنّه قال: يؤتىٰ يوم القيامة بالبهائم فيقال لها: كوني تراباً بعد ما يقاد للجمّاء من القرناء، وحينئذ يقول الكافر: يا ليتني كنت تراباً.

ويدلّ علىٰ أنّها ضرب مثل، ما جاء في بعض الروايات من الزيادة في هذا الحديث، يريد الحديث الذي نقله مسلم، قال: حتّىٰ يقاد للجلحاء من القرناء، وللحجر ما ركب علىٰ حجر، وللعود لم خدش العود؛ لأنّ الجمادات لا تعقل كلاماً،

فلا ثواب ولا عقاب لها، وهو في التمثيل مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآناً﴾[١] الآية وقوله: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ﴾[٢] الآية.

وقال الآبي: المسائل العلمية التي لا ترجع للذات ولا للصفات كهذه يصحّ التمسّك فيها بالآحاد، والاستدلال بمجموع ظواهر الآيات والأحاديث يرجع إلى التواتر المعنوي، والاختلاف في من سوىٰ أولاد الأنبياء عليهم السلام، إنّما هو في محلّتهم بعد البعث لا في بعثهم، كذا أظنّه.

وتوقّف الأشعري في بعث المجانين ومن لم يبلغه الدعوة، فجوّز أن يبعثوا وأن لا يبعثوا، ولم يرو عنه قاطع في ذلك.

ثمّ قال: لا معنىٰ لتوقّفه؛ لأنّ ظاهر الآيات والأحاديث بعث الجميع، والمسألة علمية لا ترجع للذات ولا للصفات، فيصحّ التمسّك فيها بالآحاد كما تقدّم. أو يقال: مجموع الآيات والأحاديث يفيد التواتر المعنوي، كما تقدّم. إنتهىٰ.

وبالجملة حشر الحيوانات ممّا قال به أكثر المتكلّمين من الخاصّة والعامّة، وإن اختلفوا في خصوصياته من بقائها بعد الحشر، أو تفرّقها وصيرورتها تراباً، ومنهم من أوّل القرناء بالإنسان القوي القادر على الظلم، والجمّاء بالمظلوم الضعيف، وهو تكلّف مستغنى عنه. قيل: ولا يبعد أن يكون المراد مؤاخذة المكلّف بتمكين القرناء، من إضرار الجمّاء، والله يعلم.

تنبيه نبيه

الاحتمال السابق ذكره مبني علىٰ ما ذكره الحكماء القائلون بأنّ الأفلاك

---

(١) سورة الرعد: ٣١.

(٢) سورة الحشر: ٢١.

بأجمعها حيّة ناطقة عاشقة، مطيعة لمبدعها وخالقها.

وأكثرهم علىٰ أنّ غرضها من حركاتها نيل التشبّه بجنابه، والتقرّب إليه جلّ شأنه، وبعضهم علىٰ أنّ حركاتها لورود الشوارق القدسية عليها آناً فآناً، فهي من قبيل الطرب والترقّص الحاصل له من شدّة السرور والفرح، وذهب جمع منهم إلىٰ أنّه لا ميت في شيء من الكواكب أيضاً، حتّىٰ أثبتوا الكلّ منها نفساً علىٰ حدة تحرّك حركة مستديرة علىٰ نفسه.

وابن سينا في الشفا مال إلىٰ هذا القول، ورجّحه في الاشارات.

وقال الشيخ البهائي في الحديقة الهلالية: لم يرد في الشريعة المطهّرة ما ينافي ذلك القول، ولا قام دليل عقلي علىٰ بطلانه، ولو قال به قائل لم يكن مجازياً [مجازفاً] ثمّ قال: وإذا جاز أن يكون لمثل البعوضة والنملة فما دونها حياة، فأيّ مانع من أن يكون لتلك الأجرام الشريفة ذلك.

وذهب جماعة إلىٰ أنّ لجميع الأشياء نفوساً مجرّدة ونطقاً، وجعلوا ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[1] محمولاً علىٰ ظاهره[2].

وتبعه في ذلك كلّه آخوندنا فيض ﷺ في تعليقاته علىٰ هذا الدعاء، وقال ما قال، ثمّ زاد عليه أبيات فارسية، حيث قال: وأنشد بعضهم:

از ملک نه فلک چو گردانست　　فلک آمد تن و ملک جانست

---

(١) سورة الإسراء: ٤٤. قالوا: لو أُريد به التسبيح بلسان الحال لاحتاج قوله: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ إلىٰ تأويل، فإنّ ذرّة من ذرّات الوجود ينادي بلسان حالها علىٰ وجود صانع حكيم واجب الوجود، وذكروا أنّ الإعجاز في تسبيح الحصاء ليس من حيث نفس التسبيح، بل من حيث إسماعه الصحابة، وإلّا فهي في التسبيح دائماً «منه».

(٢) الحديقة الهلالية ص ٩٢ ـ ٩٣.

عـرش و كسـى و جـرمهاى كـرات كـمتر است از بـهائم و حشـرات
خـنفساء و مگس حـمار و قـبان همه با جـان و مـهر و مـه بـى‌جان

أقول: قول ابن سينا وأضرابه ـ كما اعترفوا به ـ ليس بحجّة تركن إليها الديّانون في أمثال تلك المطالب، مع أنّه مخالف لما انعقد عليه إجماع المسلمين، كما نقله السيّد في ملحقات الدرر والغرر، وكفىٰ به ناقلاً:

إذا قـالت حـذام فـصدّقوها فـإنّ القـول مـا قـالت حـذام

حيث قال: لا خلاف بين المسلمين في ارتفاع الحياة عن الفلك وما يشتمل عليه من الكواكب، فإنّها مسخّرة مدبّرة.

وبعد اللتيا واللتي، فهو مخالف لما رواه محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام، قال: سألته عن ركود الشمس؟ فقال: إنّ الشمس إذا طلعت جذبها سبعون ألف ملك، بعد أن أخذ بكلّ شعاع منها خمسة آلاف من الملائكة من بين جاذب ودافع، حتّىٰ إذا بلغت الجوّ وجازت الكوّ قلّبها ملك النور ظهر البطن[1]. الحديث.

ولما روي عن سيّد العابدين عليه السلام، أنّه قال: إنّ الله وكّل بالفلك ملكاً معه سبعون ألف ملك، فهم يديرون الفلك، فإذا أداروه دارت الشمس والقمر والنجوم معه، فنزلت في منازلها التي قدّرها ليومها وليلتها، فإذا كثرت ذنوب العباد وأحبّ الله أن يستعتبهم بآية من آياته، أمر الملك الموكّل بالفلك أن أزيلوا الفلك عن مجاريه.

إلىٰ قوله عليه السلام: فإذا أراد الله أن يجليها ويردّها إلىٰ مجراها، أمر الملك الموكّل بالفلك أن يردّ الفلك إلىٰ مجراه فيردّه، فترجع الشمس إلىٰ مجراها. الحديث[2].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٢٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٥٣٩ ـ ٥٤٠.

وغيره. وإلىٰ هذا أشار السيّد بقوله: فإنّها مسخّرة مدبّرة.

وأمّا تأويل تلك الأملاك بنفوس الأفلاك وقواها، وخصوصاً على القول بأنّ لكلّ كوكب نفساً علىٰ حدة، فغير جائز، فإنّ تأويل الظواهر إنّما يجوز إذا دلّ القاطع علىٰ خلافه، وهنا ليس كذلك، فالواجب الإعراض عن التأويل، فإنّه جارٍ في أكثر المذاهب الباطلة، والتعرّض له إنّما ينشأ من التعصّب المبرّئ عنه أهل الحقّ، وكونه مخالفاً لقوانين الحكمة غير مضرّ، فإنّها نظريات لم تثبت ببرهان.

فالقول بها وهمي لا يعارض ظواهر النصوص الشرعية، فتأمّل ثمّ استقم كما أُمرت ولا تتّبع الهوىٰ فيضلّك عن سبيل الله، والله الموفّق والمعين.

الفصل الخامس

الاستدلال علىٰ بقاء النفوس البشرية بعد خراب أبدانها

وهو العمدة في هذا الباب والغرض المسوق له الكلام في هذا الكتاب، في أنّ الأدلّة علىٰ بقاء النفوس البشرية بعد خراب أبدانها العنصرية زائدة علىٰ ما مرّ آيات وروايات:

ففي رواية عنه ﷺ: ما خلقتم للفناء، بل خلقتم للبقاء، وإنّما تنتقلون من دار إلىٰ دار. هكذا أوردها الصدوق رحمه الله في اعتقاداته[1].

وإنّما سلب عنهم الفناء، وأوجب لهم البقاء؛ لأنّهم مكلّفون بالأوامر والنواهي، فوجب إعادتهم بعد موتهم البدني؛ لوجوب إيصال الثواب بالطاعة والعقاب بالمعصية، ولو فنت أنفسهم المكلّفة لامتنعت إعادتها، لما مرّ.

أو لأنّ النفس بعد الاتّصاف بالوجود العيني غير قابلة للعدم، فصارت واجبة

---

(١) بحار الأنوار ٦: ٢٤٩ و ٦٠: ٧٨.

بالغير، دائمة بالحقّ الدائم الباقي، لا تنعدم أبداً، إنّما تتغيّر بحسب العوالم، ولا منافاة بين كون الشيء أبدياً وغير أزلي؛ لجواز أن يمتنع عدمه بعد وجوده لمانع، كوجوب الإعادة مثلاً مع امتناع إعادة المعدوم، ولا يلزم منه الانقلاب من الامكان إلى الوجوب الذاتيين، وإنّما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقاً، طارءً كان أو مبتدءً.

فهذا الخبر يدلّ علىٰ أبدية النفوس الإنسانية ودوام بقائها، ولذا استدلّ به الصدوق في اعتقاداته في باب الاعتقاد في النفوس والأرواح علىٰ بقائها وعدم فنائها أبداً.

ويدلّ عليه صريحاً ما في خبر آخر: خلقتم للأبد، وإنّما تنتقلون من دار إلىٰ دار[١].

والمشهور أنّ اللام في أمثالها للصيرورة، وتسمّىٰ لام العاقبة ولام المآل، ومنه[٢]:

لدوا للموت وابنوا للخراب[٣]

وقوله:

فللموت تغدو الوالدات سخالها كما لخراب الدور تبني المساكن

أي: ما خلقتم لتصيروا فانين، بل خلقتم لتكونوا باقين، وإنّما تنتقلون من دار إلىٰ دار، فلا تتوهّموا فناءكم، بل تيقّنوا ببقائكم لتعملوا علىٰ مقتضاه، لكن البصرية

---

(١) مجموعة الورّام ص ١٤٤.

(٢) في الديوان المنسوب إلىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام: له ملك ينادي كلّ يوم «منه».

(٣) ديوان الامام أميرالمؤمنين عليه السلام ص ١٦.

أنكروا اللام العاقبة .

وقال الزمخشري: والحقّ أنّها لام العلّة، والتعليل فيها علىٰ طريق المجاز نحو: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾[١] فإنّ ذلك لمّا كان نتيجة التقاطهم له، شبّه بالداعي الذي يفعل لأجله، فاللام مستعارة لما يشبه التعليل، وهو المحبّة والتبنّي .

وهو الأنسب بالرواية، كما هو الظاهر لأهل الدراية؛ إذ الغرض الأصلي من خلقهم هو العبادة، ولكن لمّا كان البقاء مرتّباً عليه وسبباً للعبادة شبّه بالداعي، فافهم، هذا .

وفي رواية أُخرىٰ: المؤمن حيّ في الدارين .

وفي أُخرىٰ: المؤمنون لا يموتون، بل ينتقلون من دار إلىٰ دار[٢] .

وإنّما خصّ المؤمن في إحداهما بالحياة، ونفىٰ عنه في الأُخرىٰ الموت، وسكت عن الكافر لا لأنّه يموت، بل لأنّ حياته كاللّاحياة، فإنّه لا يموت فيها ولا يحيىٰ، وإلّا فلا قائل ببقاء النفوس السعيدة وفناء النفوس الشقية بعد خراب البدن .

وظاهر أنّ المراد بالمؤمن الحيّ الغير المايت هو النفس الناطقة، وإلّا فالموت الحيواني البدني أمر ضروري لا شكّ فيه ﴿إنّك ميّت وإنّهم ميّتون﴾[٣] .

فنسبة الانتقال من دار إلىٰ دار إليها نسبة مجازية؛ إذ المنتقل منها إليها هو هذا الهيكل المحسوس والنفس متعلّقة به، فالعلاقة متحقّقة، وإلّا فالمجرّد لا يجوز عليه

---

(١) سورة القصص: ٨ .

(٢) روايتان عاميتان لم أظفر عليهما في مجاميعنا الحديثية .

(٣) سورة الزمر: ٣٠ .

الانتقال الأيني؛ لكونه من خواصّ الأجسام.

وعن النبي ﷺ أنّه نادى الأشقياء المقتولين يوم بدر: يا فلان قد وجدت ما وعدني ربّي حقّاً، فهل وجدتم ما وعدكم ربّكم حقّاً؟ ثمّ قال: والذي نفسي بيده أنّهم لأسمع لهذا الكلام منكم، إلّا أنّهم لا يقدرون على الجواب[١].

ومثله عن علي أميرالمؤمنين عليه السلام في قتلىٰ وقعة جمل.

وفي الفقيه: وقف رسول الله ﷺ على القتلىٰ ببدر وقد جمعهم في قليب: إنّا وجدنا ما وعدنا ربّنا حقّاً، فهل وجدتم ما وعدكم ربّكم حقّاً، فقال المنافقون: إنّ رسول الله يكلّم الموتىٰ، فنظر إليهم، فقال: لو أذن لهم في الكلام لقالوا نعم، وإنّ خير الزاد التقوىٰ[٢].

وهذا صريح في أنّ الموتىٰ يسمعون كلام الأحياء، ويفهمون خطاباتهم.

كما يدلّ عليه أيضاً ما رواه في الفقيه، عن الصادق عليه السلام: إذا قبضت الروح، فهي مظلّة فوق الجسد ـ روح المؤمن وغيره ـ ينظر إلىٰ كلّ شيء يصنع به، فإذا كفّن ووضع على السرير وحمل علىٰ أعناق الرجال عادت الروح، فدخلت فيه، فيمدّ له في بصره، فينظر إلىٰ موضعه من الجنّة أو النار، فينادي بأعلىٰ صوته إن كان من أهل الجنّة: عجّلوني عجّلوني، وإن كان من أهل النار: ردّودني ردّوني، وهو يعلم كلّ شيء يصنع به، ويسمع الكلام[٣]. إنتهىٰ.

لكنّهم لا يقدرون علىٰ جوابهم لا لفقد آلة التكلّم؛ لأنّ بعضهم يتكلّمون مع بعض

---

(١) تصحيح الاعتقاد ص ٩٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ١٩٣ برقم: ٥٩٢.

ويتحادثون، كما هو صريح كثير من الأخبار وسيأتي منها، بل لأنّهم غير مرخّصين فيه؛ لئلّا يختلّ أمر التكليف ويصير بديهياً، ولذلك إذا رأى المؤمن بيته[1] الذي في الجنّة، وقال: دعوني أذهب فأُبشّر أهلي، يقال له: أسكن.

ولعلّ الوجه في كونهم أسمع، أنّهم صاروا أجرد ممّا كانوا عليه في تلك الدار الدنيا؛ لقلّة الشواغل الحسّية العائقة عن الإدراك، ولذا تكون آلامهم أشدّ ولذّاتهم أقوىٰ.

وقال الفاضل الملقّب بالمجلسي ﷺ في شرحه على الفقيه بعد نقل الخبر المذكور: هذا الخبر وما ماثله من الأخبار الكثيرة البالغة حدّ التواتر وظواهر الآيات، تدلّ على المعاد الروحاني، وهو بقاء النفس بعد خراب البدن. والذي يظهر منه أنّها: إمّا مجرّد وبعد المفارقة تتعلّق بالجسم المثالي، وبه أخبار كثيرة، وإمّا أنّها جسم لطيف في غاية اللطافة كالملائكة، فإنّها على المشهور بين الأصحاب والمتكلّمين أنّهم أجسام.

ولا يستبعد أن يكون الجسم محلاًّ للعلوم، وإنّ كان أكثر المحقّقين على التجرّد، كنصير الدين الطوسي عليه الرحمة، ومن تبعه من المتكلّمين والحكماء، وبه فسّروا قوله تعالىٰ: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[2] أي: من عالم الأمر الذي خلق بقول

---

(١) هذا ما ورد في صحاحهم عنه ﷺ: إنّ هذه الأُمّة تبتلي في قبورها، فإنّ المؤمن إذا وضع في قبره أتاه ملك، إلىٰ قوله: فينطلق به إلىٰ بيته الذي كان في النار، فيقال: هذا بيتك في النار، ولكن الله عصمك ورحمك وأبدلك به بيتاً في الجنّة، فيقول: دعوني، الحديث «منه».

(٢) سورة الإسراء: ٨٥.

«كن» بلا مادّة ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾(١).

وفي فروع الكافي: عن ضريس الكناسي، قال: سألت أباجعفرعليه السلام أنّ الناس يذكرون أنّ فراتنا يخرج من الجنّة، فكيف هو؟ وهو يقبل من المغرب، وتصبّ فيه العيون والأودية؟

فقال أبوجعفرعليه السلام وأنا أسمع: إنّ لله جنّة خلقها الله في المغرب، وماء فراتكم يخرج منها، وإليها يخرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كلّ مساء، فتسقط علىٰ أثمارها، وتأكل منها، وتتنعّم فيها، وتتلاقىٰ وتتعارفون، فإذا طلع الفجر هاجت من الجنّة، فكانت في الهواء فيما بين السماء والأرض، تطير ذاهبة وجائية، وتعهد حفرها إذا طلعت الشمس، وتتلاقي في الهواء وتتعارف.

قال: وإنّ لله ناراً في المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفّار، ويأكلون من زقّومها، ويشربون من حميمها ليلها، فإذا طلع الفجر هاجت إلىٰ وادٍ باليمن يقال له: برهوت أشدّ من نيران الدنيا، كانوا فيه يتلاقون ويتعارفون، وإذا كان المساء عادوا إلى النار، فهم كذلك إلىٰ يوم القيامة.

قال: قلت: ما حال الموحّدين المقرّين بنبوّة محمّدصلى الله عليه وآله من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم إمام ولا يعرفون ولايتكم؟

فقال: أمّا هؤلاء فإنّهم في حفرهم لا يخرجون منها، فمن كان له عمل صالح ولم يظهر منه عداوة، فإنّه يخدّ له خدّ إلى الجنّة التي خلقها الله في المغرب، فيدخل عليه منها الروح في حفرته إلىٰ يوم القيامة، فيلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيّئاته، فإمّا إلى الجنّة أو إلى النار، فهؤلاء موقوفون لأمر الله، قال: وكذلك يفعل الله

---

(١) روضة المتّقين ١: ٤٩٢.

بـالمستضعفين والبـله والأطـفال وأولاد المسـلمين الذيـن لم يـبلغوا الحـلم. الحديث(١)(٢).

وفيه دلالة ظاهرة علىٰ بقاء النفس مدركة إلىٰ يوم القيامة، وبالاتّفاق لا موت لها بعده ولا فناء، كما يدلّ عليه أيضاً قـوله عليه السلام «فـيلقى الله فـيحاسبه بـحسناته وسيّئاته، فإمّا إلى الجنّة أو إلى النار».

فكذلك يدلّ علىٰ أبديتها ما في الكافي أيضاً: عن الكاظم عليه السلام، أنّه قال في قصّةٍ لمنكري المعاد من الأُمم الماضية: فأحدث الله فيهم الأحلام ولم تكن قبل ذلك، فأتوا نبيهم فأخبروه بما رأوا وما أنكروا مـن ذلك، فـقال: إنّ الله أراد أن يـحتجّ عليكم بهذا، هكذا تكون أرواحكم إذا متّم، وإن بليت أبدانكم تصير الأرواح إلىٰ عقاب حتّىٰ يبعث الله الأبدان(٣).

ويدلّ عليها أيضاً ما فيه أيضاً: عن عمرو بن يزيد، عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: قلت له: إنّي سمعتك وأنت تقول: كلّ شيعتنا في الجنّة علىٰ ما كـان فـيهم، قـال: صدّقتك، كلّهم والله في الجنّة، قال: قلت: جعلت فداك إنّ الذنوب كثيرة كبار، فقال: أمّا في القيامة فكلّكم في الجنّة بشفاعة النبي المطاع، أو وصي النبي، ولكنّي والله أتخوّف عنكم في البرزخ، قلت: وما البرزخ؟ قال: القبر منذ حين موته إلىٰ يـوم القيامة(٤).

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٤٦ ـ ٢٤٧، بحار الأنوار ٦: ٢٨٦ و ٢٨٩، تفسير القمّي ٢: ٢٦٠.

(٢) هذا الحديث مذكور في فروع الكافي وله طول في الجملة، أخذنا منه موضع الحاجة «منه».

(٣) الروضة من الكافي ٨: ٩٠، بحار الأنوار ٦: ٢٤٣ و ١٤: ٤٨٤ و ٦١: ١٨٩.

(٤) فروع الكافي ٣: ٢٤٢ ح ٣.

وكذلك يدلّ عليها ما فيه أيضاً: عن سالم، عنه عليه السلام، في حديث طويل: ثمّ تؤخذ روحه فتوضع في الجنّة حيث رأىٰ منزله، ثمّ يقال له: نم قرير العين، فلا تزال نفحة من الجنّة تصيب جسده ويجد لذّتها وطيبها حتّىٰ يبعث، وقال في الكافر: ثمّ تؤخذ روحه فتوضع حيث رأىٰ مقعده من النار، ثمّ لم تزل نفحة من النار تصيب جسده، فيجد ألمها وحرّها في جسده إلىٰ يوم يبعث[١].

وكذلك يدلّ عليها أيضاً ما فيه أيضاً: عن الباقر عليه السلام، في آخر حديث الكناسي وقد مرّ أوّله: فأمّا النصّاب من أهل القبلة، فإنّهم يخدّ لهم خدّ إلى النار التي خلقها الله في المشرق، فيدخل عليهم منها اللهب والشرر والدخان وفورة الحميم إلىٰ يوم القيامة، ثمّ مصيرهم إلى الحميم، ثمّ في النار يسجرون. الحديث[٢].

وكذلك يدلّ عليها أيضاً ما فيه أيضاً: عن أبي بكر الحضرمي، عنه عليه السلام: يسألون ـ أي: في القبر ـ عن الحجّة القائم بين أظهرهم، فيقولون: ما تقول في فلان بن فلان؟ فيقول: ذاك إمامي، فيقولون: نم أنام الله عينيك، ويفتح له باب إلى الجنّة، فما يزال تنفحه[٣] من روحها إلىٰ يوم القيامة، ويقال للكافر: ما تقول في فلان؟ فيقول: قد سمعت ولا أدري ما هو، فيقال له: لا دريت ويفتح له باب من النار، فلا تزال تنفحه[٤] من حرّها إلىٰ يوم القيامة[٥].

وكذلك يدلّ عليها أيضاً ما فيه أيضاً: عن الصادق عليه السلام في حديث له طول:

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٤٢.

(٢) فروع الكافي ٣: ٢٤٧.

(٣) في الكافي: يتحفه.

(٤) في الكافي: يتحفه.

(٥) فروع الكافي ٣: ٢٣٧ ح ٨.

ينادي منادٍ من السماء: أفرشوا له في قبره من النار، وألبسوه ثياباً من النار، وافتحوا له باباً من النار، حتّىٰ يأتينا وما عندنا شرّ له. الحديث[١].

وفيه وفي غيره دلالة واضحة علىٰ عذاب القبر الحاصل في البرزخ، وهو ما بين الموت والقيامة، وإن لم يكن هناك قبر.

قال الصادق عليه السلام: البرزخ القبر، وهو الثواب والعقاب بين الدنيا والآخرة. كذا في تفسير علي بن إبراهيم[٢].

وفي الكافي: عنه عليه السلام: هو القبر منذ حين موته إلىٰ يوم القيامة[٣].

ولا شكّ أنّه موقوف علىٰ بقاء الروح مدركة، وتعلّقها بالبدن ليتمكّن من الإحساس باللذّة والألم، ويقدر علىٰ إجابة الملكين.

واستبعاد تعلّقها بمن أكلته السباع أو أُحرق وتفرّقت أجزاؤه يميناً وشمالاً، مدفوع بالنظر إلىٰ قدرة الله تعالىٰ القادر علىٰ حفظ أجزائه الأصلية عن التفتّت، أو جمعها بعده، وتعلّق الروح بها تعلّقاً.

ولذا قال في الكشّاف، وكذا في جوامع الجامع: يجوز أن يجمع الله من أجزاء الشهيد جملة فيحييها ويوصل إليها النعيم وإن كانت في حجم الذرّة.

واعلم أنّ عذاب القبر ممّا اتّفقت عليه الأُمّة سلفاً وخلفاً، وقال به أكثر أهل الملل، ولم ينكره من المسلمين إلّا شرذمة قليلة، والأخبار الواردة فيه من الجانبين غير محصورة، وهو أمر ممكن عقلاً؛ لأنّه: إمّا للنفس فقط وهو ممكن؛

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٤٠.

(٢) تفسير القمّي ٢: ٩٤.

(٣) فروع الكافي ٣: ٢٤٢.

لجواز بقائها، فجاز أن يعذّبها الله في القبر وهو البرزخ .

أو لها مع البدن، وهو أيضاً ممكن؛ لجواز أن يحصل للبدن بتأثير قدرة الله ما يستعدّ به ثانياً لقبول علاقة النفس، فمع إمكانه وإخبار المخبر الصادق عنه لا وجه لإنكاره، قال الله تعالىٰ: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً﴾(١) .

قال الصادق عليه السلام: هذا في نار البرزخ قبل يوم القيامة؛ إذ لا غدوّ ولا عشي في القيامة، ثمّ قال: ألم تسمع قوله عزّوجلّ: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾(٢) .

ولعلّه عليه السلام أشار إلىٰ أنّ هذا العطف يستدعي أن يكون العرض على النار غدوّاً وعشياً، غير العذاب بعد قيام الساعة، فيكون في القبر(٣) .

وقال في الذكرىٰ: تظافرت الأخبار بعذاب القبر ـ نعوذ بالله منه ـ وقد مرّ طرف منها، وقوله: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾ يدلّ عليه. ثمّ قال: وقد روى ابن مسعود أنّ أرواحهم في أجواف طير سود يعرضون على النار بكرة وعشيّاً إلىٰ يوم القيامة(٤) .

---

(١) سورة غافر: ٤٦ .

(٢) تفسير القمّي ٢: ٢٥٨ .

(٣) هذا مذكور في مجمع البيان في لفظ هذا معناه، وقال القمّي (٢: ٢٥٨): ذلك في الدنيا قبل القيامة، وذلك أنّ القيامة لا يكون غدوّاً ولا عشياً؛ لأنّهما إنّما يكونان في الشمس والقمر ... فقال: ما يقول الناس فيها؟ فقيل: يقولون: إنّها في نار الخلد وهم لا يعذّبون فيما بين ذلك، فقال عليه السلام: فهم من السعداء، ثمّ قال عليه السلام: إنّما هذا في الدنيا، فأمّا في نار الخلد، وهما لا يكونان في جنان الخلد ونيرانها «منه» .

(٤) ذكرى الشيعة ٢: ٨٧ .

وهو أيضاً صريح في بقائها مدركة إلىٰ يوم القيامة .

وقال صاحب التجريد: عذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه[١] .

القبر روضة من رياض الجنّة، أو حفرة من حفر النيران، واستنزهوا من البول[٢]، فإنّ عامّة عذاب القبر منه[٣] .

وفي تفسير علي بن إبراهيم: وقوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ﴾[٤] قال: منكم يعني من الشيعة «إنس ولا جان» قال: معناه من تولّىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام، وتبرّأ من أعدائه، وآمن بالله، وأحلّ حلاله، وحرّم حرامه، ثمّ دخل في الذنوب، ولم يتب في الدنيا، عذّب لها في البرزخ، ويخرج يوم القيامة وليس له ذنب يسأل عنه يوم القيامة[٥] .

ومثله في مجمع البيان، عن الرضا عليه السلام[٦] .

وهذا مع قطع النظر عن القول بالأشباح المثالية، وتعلّق الروح بها ما دامت في

---

(١) تجريد الاعتقاد ص ٣٠٨ .

(٢) قال الصدوق: أكثر ما يكون عذاب القبر من النميمة، وسوء الخُلُق، والاستخفاف بالبول «منه» .

(٣) بحار الأنوار ٦: ٢٧٥ و ٢١٤ و ٢١٨ و ٣٣: ٥٤٥. هذا الخبر أُسند في تفسير علي بن إبراهيم (٢: ٩٤) وكتاب الخصال إلىٰ علي بن الحسين عليه السلام، وفي رواية بشير الدهّان إلى الصادق عليه السلام، وفي الشرح الجديد إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله، وكلّهم صلوات الله عليهم لاتّحاد مستقاهم واحد «منه» .

(٤) سورة الرحمٰن: ٣٩ .

(٥) تفسير القمّي ٢: ٣٤٥ .

(٦) مجمع البيان ٥: ٢٠٦ .

عالم البرزخ. وأمّا مع القول بها، كما هو صريح كثير من الأخبار، ومنها خبر الكناسي، ضرورة أن تفرّج الأرواح في الهواء وتطيّرها فيه، باعتبار تعلّقها بالأبدان المثالية المتوسّطة بين عالم الكثافة واللطافة دون أجسادها العنصرية المادّية المحضة، فلا إشكال كما لا يخفىٰ.

نعم في إثبات هذا العالم، وهذه الأشباح بالبرهان العقلي إشكال، ولكنّه قد تأيّد بالظواهر النقلية ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[1].

وقد ذهبت إليه طائفة من الحكماء، حيث قالوا: إنّ في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسّي، وهو واسطة بين عالمي التجرّد والمادّية، وهو عالم عظيم الوسعة، وسكّانها علىٰ مراتب مختلفة في اللطافة والكثافة، ولأبدانهم المثالية جميع المشاعر الظاهرة والباطنة، فيتلذّذون ويتألّمون باللذّات والآلام النفسانية والجسمانية، هذا.

وفي الحديث القدسي: يابن آدم خلقتك للبقاء وأنا حيّ لا أموت، أطعني في ما أمرتك به، وانته عمّا نهيتك عنه، أجعلك مثلي حيّاً 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.

ودخل علي بن محمّد عليهما السلام علىٰ مريض من أصحابه وهو يبكي ويجزع للموت، فقال له: يا عبدالله تخاف من الموت لأنّك لا تعرفه. إلىٰ قوله: فإذا أنت وردت عليه وجاوزته، فقد نجوت من كلّ همّ وغمّ وأذىً، ووصلت إلىٰ كلّ سرور

---

(١) سورة المؤمنون: ١٠٠.

وفرح[١]. كذا في اعتقادات الصدوق في باب الاعتقاد في بقاء النفوس دائماً وعدم فنائها أبداً.

والوجه فيه: أنّها لو كانت هالكة بهلاك البدن أو بعده، لما كانت واصلة بعد المفارقة إلىٰ كلّ سرور وفرح، وناجية من كلّ همّ وغمّ وأذىً، وأيّ أذىً أوهم وغمّ أشدّ من الموت والفناء.

نقل ما يدلّ على الجمع والتفريق

وفي خطبة لعلي عليه السلام مذكورة في نهج البلاغة، قال بعد كلام: حتّىٰ إذا بلغ الكتاب أجله، والأمر مقاديره، وأُلحق آخر الخلق بأوّله، وجاء من أمر الله ما يريده من تجديد خلقه، أماد السماء وفطرها، وأرجّ الأرض وأرجفها، وقلع الجبال ونسفها، ودكّ بعضها بعضاً من هيبة جلالته ومخوف سطوته، وأخرج من فيها، فجدّدهم بعد إخلاقهم، وجمعهم بعد تفريقهم[٢].

في نهاية ابن الأثير: إخلاق الثوب تقطيعه، وقد خلق الثوب وأخلق[٣].

وفي القاموس: الخلق محرّكة: البالي، وخلق الثوب خلوقة وخلقاً: بلي[٤].

فهذا صريح في أنّ إفناء الله للأجسام عبارة عن تفريقه أجزاءها، وإزالته صورها وأشكالها، وتقطيعه اتّصالها، كما يذهب إليه من قال بامتناع إعادة المعدوم، وأن ليس المراد به إبطال ذواتها وإعدامها بالمرّة، كما يذهب إليه من قال

---

(١) بحار الأنوار ٦: ١٥٦، معاني الأخبار ص ٢٩٠.

(٢) نهج البلاغة ص ١٦١ رقم الخطبة: ١٠٩.

(٣) نهاية ابن الأثير ٢: ٧١.

(٤) القاموس المحيط ٣: ٢٢٩.

بجواز إعادته .

لأنّه حينئذ يلزم أن لا يكون موضوع الوجودين والعدم المتخلّل بينهما شيئاً واحداً؛ لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم، مع أنّ الحكم بأنّ «ب» مثلاً في الخارج هو ما كان «أ» في الخارج، يستدعي حفظ الذات واستمرارها في الخارج، ولا ينفع كونها محفوظة في الذهن، نعم الحفظ فيه إنّما ينفع العلم بأنّ «ب» كان «أ» وأمّا أنّ «ب» كان «أ» في الخارج، فلابدّ فيه من أن لا يكون الذات مفقودة في الخارج .

ثمّ إن بني علىٰ مذهب من قال بأنّ حقيقة الجسم هي الصورة الاتّصالية، وأنّها تبقىٰ بعينها حال الانفصال، بناءً علىٰ أنّ الوحدة والكثرة ليستا من المشخّصات، أو أنّ الجسم كالهيولىٰ ليس في نفسه شخصاً، ولا واحداً ولا كثيراً، بل كلّ ذلك له بتبعية المقدار .

يرد عليه: أنّ عاقلاً لا يقول بأنّه إذا أُحرق زيد فصار رماداً، أو أُلقي في أرض الملح فصار ملحاً، فحينئذ يبقىٰ شخص زيد بعينه، ضرورة ما به زيد، زيد لم يبق حينئذ .

وعلىٰ هذا يلزم علىٰ من قال بامتناع إعادة المعدوم، وكان قائلاً بالمعاد الجسماني، أن يقول مثل ما يقوله مثبت الجزء الصوري، من أنّ الأجزاء المادّية باقية بعينها، ويتبدّل ما يكون به الشخص شخصاً إلىٰ ما يماثله، وبه يأوّل الآيات والروايات الواردة في المعاد، كما هو طريقتهم في تأويل الظواهر إذا دلّ القاطع علىٰ خلافه .

وإن بني علىٰ مذهب من قال بالجزء الصوري في الأجسام، فله أن يقول: يكفي في المعاد البدني كون الأجزاء المادّية باقية بحالها وإن تبدّلت الصورة، فإن

تشخّص البدن إنّما هو بالنفس، فلا يمتاز ولا يتعيّن إلّا بها[١]، وجوهرية هذا الإنسان واحدة في الدنيا والآخرة، وروحه باقٍ وإن تبدّلت الصورة عليه، فهو هو، وإن كانت صورته في الآخرة صورة كلب أو خنزير، أو ضرسه مثل جبل أُحد تغليظاً للعقوبة، أو كانوا جرداً مرداً مكحّلين أبناء ثلاث وثلاثين علىٰ خلق آدم، طولهم ستّون في عرض سبعة أذرع ليتوفّر عليهم اللذّات، كما ورد في الأخبار.

وتوهّم التناسخ، مندفع بأنّ امتناعه إنّما يتمّ بالدليل النقلي، وهو لا يشمل تلك الصورة، بل نقول: هذا عين الحشر الجسماني، علىٰ أنّ التناسخ الممنوع شرعاً وعقلاً هو أن تعود الروح إلىٰ بدن غير بدنها في عالم العناصر، فعودها إلىٰ بدنها الأوّل الباقي بمادّته، أو إلىٰ بدن آخر في غير هذا العالم لا يسمّىٰ تناسخاً.

بيان الفرق بين قول المسلمين في المعاد وبين قول أهل التناسخ

وقال الرازي في نهاية العقول: إنّ المسلمين يقولون: بحدوث الأرواح وردّها إلى الأبدان، لا في هذا العالم، والتناسخية يقولون: بقدمها وردّها إليها في هذا العالم، وينكرون الآخرة والجنّة والنار، وإنّما كفروا من أجل هذا الإنكار.

ومن هنا علم أنّ القول بتعلّقها بعد مفارقتها أبدانها العنصرية بالأبدان المثالية ليس قولاً بالتناسخ. هذا.

وفي الحديث النبوي: ينشىء الله النشأة الآخرة علىٰ عجب الذنب. الذي يبقىٰ من هذه النشأة الدنيا، فعليه تركّب النشأة الآخرة.

---

(١) ولهذا يكون زيد زيداً، وأعضاؤه تنسب إليه، ويعرف به، ويحكم بوحدته، وإن تبدّل أنواعاً من التبدّل «منه».

وفي رواية أُخرىٰ: كلّ ابن آدم يبلىٰ إلاّ عجب الذنب .

وفي تفسير أبي محمّد العسكري عليه السلام: في قوله تعالىٰ: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾[١] أخذوا قطعة، وهي عجب الذنب الذي منه خلق آدم، وعليه يركب إذا أُعيد خلقاً جديداً[٢] .

وقد أشار إليه البيضاوي في تفسيره: وعجب الذنب: أصله الذي ينبت منه الذنب، قيل: وأمره عجب؛ لأنّه أوّل ما خلق وآخر ما يخلق .

وفي القاموس: العجب بالفتح: أصل الذنب، ومؤخّر كلّ شيء[٣] .

وفي نهاية ابن الأثير بعد نقل الحديث: العجب بالسكون العظم الذي في أسفل الصلب عند العجز، وهو العسيب[٤] من الدواب[٥] .

ومنهم من أوّله بالنفس، وبعضهم بالجواهر الفرد الذي لا يتجزّىء .

قيل: إذا عدم الشيء بقيت ذاته المخصوصة، فعند العود يعطيها الله الوجود، وهو قول جمهور المعتزلة، بناءً علىٰ أنّ المعدوم شيء .

وقيل[٦]: إنّ الصورة البرزخية بكمالاتها آخر ما يكتسب من البدن العنصري، فصحّ التعبير عنها بعجب الذنب الذي هو مؤخّر البدن وعليه يقوم البدن .

وفي الكافي، وكذا في الفقيه: عن عمّار الساباطي، عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن

---

(١) سورة البقرة: ٦٨ .

(٢) تفسير الإمام العسكري ص ٢٧٨، بحار الأنوار ٧: ٤٣ و ١٣: ٢٧٠ و ٦٠: ٣٥٨ .

(٣) القاموس المحيط ١: ١٠١ .

(٤) العسيب: عظم الذنب ومنبت الشعر منه «منه» .

(٥) نهاية ابن الأثير ٣: ١٨٤ .

(٦) هذا ما قاله القاشاني قدس سره «منه» .

الميت هل يبلىٰ جسده؟ قال: نعم، حتّىٰ لا يبقىٰ له لحم ولا عظم إلّا طينته التي خلق منها، فإنّها لا تبلىٰ، تبقىٰ في القبر مستديرة حتّىٰ يخلق منها كما خلق أوّل مرّة[١].

والظاهر أنّ هذا مخصّص بغير سيّد المرسلين وأوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين؛ لما في الفقيه في حديث طويل، قالوا: وقد رممت[٢] يا رسول الله، يعنون صرت رميماً، فقال: كلّا، إنّ الله عزّوجلّ حرّم لحومنا على الأرض أن تطعم منها شيئاً[٣].

وفيه: عن الصادق عليه السلام: إنّ الله عزّوجلّ حرّم عظامنا على الأرض، ولحومنا على الدود، أن تطعم منها شيئاً[٤]. هذا.

وفي نهاية ابن الأثير: طينة الرجل خلقه وأصله[٥].

ولا شكّ أنّ الأصل الذي خلق منه الإنسان هو النطفة ـ كما سيأتي ـ فالمراد

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٥١، من لا يحضره الفقيه ١: ١٩١ برقم: ٥٨٠.

(٢) رممت على المبني للمفعول، وفي الذكرىٰ في مقام ذكر الأخبار الدالّة علىٰ تعلّق النفس بالأبدان المثالية، ومنها ما روي من الطريقين عنه صلى الله عليه وآله، قال: حياتي خير لكم ومماتي خير لكم، قالوا: يا رسول الله وكيف ذلك؟ قال: وأمّا حياتي فإنّ الله يقول: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ وأمّا مفارقتي إيّاكم فإنّ أعمالكم تعرض عليَّ كلّ يوم، فما كان من حسن استزدت الله لكم، وما كان من قبيح أستغفر الله لكم، قالوا: وقد رممت، الحديث. «منه».

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ١٩١ برقم: ٥٨٢.

(٤) من لا يحضره الفقيه ١: ١٩١ برقم: ٥٨١.

(٥) نهاية ابن الأثير ٣: ١٥٣.

بالطينة هنا ما به تتولّد الأجزاء الأصلية من العظم والعصب والرباط، أو هي نفسها علىٰ رأي من فسّرها بما يكون لكلّ بدن قبل الأكل، وفسّر الفضلية بما حصل له بالغذاء.

فهذا الخبر إشارة إلىٰ أنّ الأجزاء الفضلية تتفرّق وتتلاشىٰ، ويبقىٰ ما به تتكوّن الأجزاء الأصلية بحاله، ليكون كالمادّة يخلق منها كما خلق أوّل مرّة: إمّا بضمّ الأجزاء إليها بعد التفتّت والتشتّت، أو بإنشائها منها مرّة أُخرىٰ، كما أنشأها منها في المرّة الأُولىٰ[1].

وإنّما تبقىٰ مستديرة لكونها في بدو الفطرة حين كونها في الرحم كذلك؛ لأنّ الماء أنّ السطح الظاهر من الماء الواقف أينما كان يكون قطعة من سطح كروي، مركزه مركز العالم؛ لأنّه لو كان سطحاً مستوياً لكان جزء منه أقرب إلى المركز وجزء منه أبعد، فيميل الماء من الموضع الأبعد إلى الموضع الأقرب؛ لأنّه سيّال مائل إلىٰ مركز العالم بالطبع، والهواء غير ممانع له فيثقل [فينتقل] من موضع إلىٰ موضع آخر تتشابه نسبة جميع أجزاء سطحه الظاهر إلىٰ مركز العالم، فيصير قطعة من سطح كرة مركزها مركز العالم.

ولا استبعاد في بقائها بحالها بالنظر إلىٰ قدرة الله القادر، فلا حاجة إلىٰ تأويلها[2]، وتأويل عجب الذنب بالصورة البرزخية الباقية بعد الموت، ولا إلى القول بأنّ استدارتها كناية عن انتقالها من حال إلىٰ حال من الدوران بمعنى

---

(١) ويؤيّده ما سيأتي من أنّ الله إذا أراد أن يبعث الخلق مطّر السماء على الأرض أربعين صباحاً، فاجتمعت الأوصال ونبتت اللحوم «منه».

(٢) المأوّل القاشاني ﷺ «منه».

الحركة، يعني: إنّها مأخوذة من دار يدور دوراً ودوراناً، بمعنىٰ منتقلة من حال إلىٰ حال، ومن شأن إلىٰ شأن.

والحاصل أنّ ما سوى الطينة لا يبقىٰ، وإنّما تبقى الطينة مستديرة مستديمة مستمرّة في جميع مراتب التغيّر دائرة منتقلة من حال إلىٰ حال مع بقائها بذاتها حتّىٰ يخلق منها كما خلق أوّل مرّة، وقد يفسّر بمعنىٰ مدوّرة بناءً علىٰ صيرورتها بسيطة، وقد أومأنا إلىٰ ما هو قريب منه، فتذكّر.

وكذلك لا حاجة إلى القول بأنّها إنّما لا تبلىٰ لأنّها لا تقبل البلىٰ؛ لأنّه خلاف الأظهر، بل هو خلاف الشرع الأنور؛ لابتنائه على القواعد الفلسفية.

وقال آخوندنا المرادﷺ في حواشيه علىٰ من لا يحضره الفقيه: يمكن أن يراد بالطينة ذرّة من الذرّات المسؤولة في الأزل بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1] بعد ما جعلت قابلة للخطاب بتعلّق روح كلّ واحدة بها، فيكون بدن كلّ إنسان مخلوقاً من ذرّة من تلك الذرّات، فينميها الله تعالىٰ إلىٰ ما شاء من غاية، ثمّ يذهب عنها ما زاد عليها، وتبقىٰ مستديرة في القبر إلىٰ ما شاء الله، ثمّ يزيد فيها تلك الزيادات وقت الإحياء.

أقول: فيه نظر، أمّا أوّلاً: فلأنّه يستلزم القول بأزلية النفوس والأرواح، وهو مع كونه خلاف ما ذهب إليه الملّيون من المسلمين وغيرهم ـ إذ لا قديم عندهم في الوجود إلّا الله، والأخبار المتواترة من طرق الخاصّة والعامّة، بل هو من ضروريات الدين ـ باطل؛ لما تقرّر من أنّها حادثة بحدوث البدن، كما أشار إليه في

---

(١) سورة الأعراف: ١٧٢.

التجريد بقوله «وهي حادثة، وهو ظاهر علىٰ قولنا[١] وعلىٰ قول الخصم: لو كانت أزلية، لزم إجتماع الضدّين، أو بطلان ما ثبت، أو ثبوت ما يمتنع[٢].

وأمّا ثانياً: فلأنّ المسؤول والقابل للخطاب والفاهم له والمطلوب منه الجواب، لا شكّ أنّه الروح المجرّدة القائمة بذاتها، لا الذرّة المتعلّقة هي بها، وإنّما الاحتياج إلى الذرّة في أن تصير آلة لها في تكلّمها الحقيقي بلسانها المقالي لتتمكّن بـذلك على الجواب عن السؤال، ولا شبهة في أنّ الذرّة التي مائة منها زنة شعير ـ كـما صرّح به في القاموس[٣] ـ غير صالحة للآلية الكذائية، فتعلّقها بها ممّا لا فائدة له أصلاً.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ بدن كلّ إنسان إلّا آدم أبي البشر وعيسىٰ إنّما هو مخلوق من النطفة، كما هو صريح العقل والنقل ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾[٤] ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾[٥] ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ

---

(١) قوله «علىٰ قولنا» الخ، أي: علىٰ قول الملّيين القائلين بحدوث العالم بأسره، والنفس الناطقة من العالم لا محالة ليس علىٰ ما ينبغي، فإنّ هذا الحدوث لا يستلزم الحدوث مع الأبدان، فإن كان المراد مطلق الحدوث، فأيّ وجه لجعله مسألة علىٰ حدة. علىٰ أنّ الحجّة التي تمسّك بها على الحدوث لا يجري إلّا في الماديات «منه».

(٢) تجريد الاعتقاد ص ١٥٧.

(٣) القاموس المحيط ٢: ٣٤.

(٤) سورة المؤمنون: ١٢ ـ ١٤.

(٥) سورة الطارق: ٥ ـ ٦.

مُبِينٌ﴾[١].

وأمّا العقل، فالمقرّر عندهم أنّ نفس الأبوين تجمع بالقوّة الجاذبة أجزاءً غذائية، ثمّ تجعلها أخلاطاً وتفرز منها بالقوّة المولدة مادّة المني، وتجعلها مستعدّة لقبول قوّة من شأنها إعداد المادّة لصيرورتها إنساناً، فتصير بتلك القوّة منيّاً، وتلك القوّة تكون صورة حافظة لمزاج المني، كالصورة المعدنية.

ثمّ إنّ المني تتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلىٰ أن تصير مستعدّاً لقبول نفس أكمل تصدر عنها مع حفظ المادّة الأفعال النباتية، فتجذب الغذاء وتضيفها إلىٰ تلك المادّة فتنميها، فتتكامل المادّة بتربيتها إيّاها، فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل.

وهكذا إلىٰ أن يصير مستعدّاً لقبول نفس أكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدّم الأفاعيل الحيوانية أيضاً، فتصدر عنها تلك الأفاعيل، فيتمّ البدن ويتكامل إلىٰ أن يصير مستعدّاً لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدّم النطق وتبقىٰ مدبّرة إلىٰ حلول الأجل.

وأمّا رابعاً: فلأنّه يلزم أن تكون أُصول الأبدان وأجزاؤها الأصلية أزلية قديمة، والحادث إنّما هو أجزاؤها الفضلية التي تزيد وتنقص، ولم يقل به أحد.

وأمّا خامساً: فلأنّه لا يظهر حينئذ وجه لبقائها مستديرة؛ لأنّ كون الذرّة وهي صغار النمل مستديرة، مع أنّه غير معهود ولا معروف، ممّا لا دليل عليه لا عقلاً ولا نقلاً.

وأمّا سادساً: فلأنّ تلك الذرّات المسؤولة في الأزل بعد ما جعلت قابلة

---

(١) سورة يس: ٧٧.

للخطاب إن كانت في تلك المدّة المتطاولة الغير المتناهية كاسبة، فأين مكسوباتها؟ وإن لم تكن بل كانت مهملة معطّلة، فيلزم التعطيل.

مع أنّه لا وجه لتعطّلها مع بقائها وبقاء ما تعلّقت بها، وكونها قابلة للخطاب والسؤال والجواب، فيلزم أن يكون لكلّ إنسان علوم وكمالات أو نقصان وجهالات غير متناهية، وطول العهد لو كان منسياً لما كان منسياً للجميع، خصوصاً ما هو قريب العهد، ولا يجد إنسان من نفسه شيئاً من ذلك.

وأمّا سابعاً: فلأنّ تلك الذرّات المسؤولة في الأزل لمّا جعلوا عقلاء عارفين التوحيد فاهمين الخطاب بتعلّق روح كلّ واحدة بها، وجب أن يتذكّروا الميثاق؛ لأنّ أخذه إنّما يكون حجّة على المأخوذ عليه إذا كان ذاكراً له، وكيف يجوز أن ينسي جميع العقلاء شيئاً كانوا عرفوه وميّزوه حتّىٰ لا يذكره واحد منهم، وإن طال العهد.

ألا ترىٰ أنّ أهل الآخرة يعرفون كثيراً من أحوال الدنيا، حتّىٰ يقول أهل الجنّة لأهل النار: ﴿أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّاً﴾[1] ولو جاز أن ينسوا ذلك، لجاز أن يكون الله قد كلّف الخلق فيما مضىٰ.

ثمّ أعادهم: إمّا ليثيبهم، أو ليعاقبهم، ونسوا ذلك، وذلك يؤدّي إلى الجهل، وإلىٰ صحّة مذهب التناسخية، فإنّ من أقوى الدليل في الردّ عليهم أنّ النفس المتعلّقة بهذا البدن لو كانت منتقلة إليه من بدن آخر، لزم أن يتذكّر شيئاً من أحوال ذلك البدن؛ لأنّ محلّ العلم والتذكّر هو جوهر النفس الباقي ـ كما كان ـ واللازم باطل قطعاً.

---

(١) سورة الأعراف: ٤٤.

فلهم أن ينقضوا هذا الدليل بقصّة 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 تذكّر شيء من هذه الواقعة أصلاً، بل ينكره غاية الانكار.

وأمّا ادّعاء بعض المتصوّفة تذكّره وبقاء لذّة الخطاب في أُذنه، فهو هذيان عند أهل الأديان. فالصحيح في ذلك توجّه الخطاب إلى 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 وتمكّنهم منه منزلة الاشهاد والاعتراف.

وإليه ذهب كثير من المحقّقين، كالمرتضىٰ والعلّامة والبيضاوي، وغيرهم من محصّلي الخاصّة والعامّة، وإنّما طوّلنا الكلام وخرجنا به عن المقام، لما هو المشهور بين الخواص والعوام «الكلام يجرّ إلى الكلام».

ولنرجع إلىٰ ما كنّا فيه، فنقول: وبالجملة هذا الخبر يدلّ علىٰ أن إعادة فواضل المكلّف غير واجبة، وبه تندفع شبهة مشهورة، هي أنّ المعاد البدني غير ممكن؛ لأنّه لو أكل إنسان إنساناً وصار جزء بدنه: فإمّا أن لا يعاد وهو المطلوب، أو يعاد فيهما معاً وهو محال، أو في أحدهما وحده، فلا يكون الآخر معاداً بعينه، وهذا مع إفضائه إلىٰ ترجيح من غير مرجّح يستلزم المطلوب، وهو عدم إمكان إعادة جميع الأبدان بأعيانها، وذلك لأنّ المعاد إنّما هو الأجزاء الأصلية الباقية، وهذا الجزء فضل لا يجب إعادته.

نعم لو كان من الأجزاء الأصلية للمأكول أُعيد فيه، وإلّا فلا. أو يقال: أجزاء المأكول أصلية له وفضلية للآكل حيث صارت غذاءً له، فيعاد كلّ منهما مع أجزائه الأصلية، فيرد أصلية المأكول التي صارت فضلية للآكل إلى المأكول، ويبقىٰ أصلية

الأكل فيه، فلا يمتنع العود .

ثمّ أنت خبير بأنّ الخبر يؤيّد القول بامتناع إعادة المعدوم، تأمّل .

وفي الاحتجاج: عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، قال السائل: أنّىٰ له بالبعث والبدن قد بلي والأعضاء قد تفرّقت، فعضو ببلدة تأكله سباعها وعضو بأُخرىٰ تمزّقه هوامها، وعضو قد صار تراباً يبنىٰ به مع الطين في حائطه ؟

قال عليه السلام: إنّ الذي أنشأها من غير شيء وصوّره من غير مثال كان سبق إليه، قادر أن يعيده كما بدأه .

قال: أوضح لي ذلك .

قال: إنّ الروح مقيمة في مكانها، روح المحسن في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظلمة، والبدن يصير تراباً كما منه خلق، وما تقذف به السباع والهوام من أجوافها ممّا أكلته ومزّقته، كلّ ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرّة في ظلمات الأرض، ويعلم عدد الأشياء ووزنها، وإنّ تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب .

فإذا كان حين البعث مطرت الأرض مطر النشور، فتربو الأرض ثمّ تمخض مخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غسل بالماء، والزبد من اللبن إذا مخض، فيجتمع تراب كلّ قالب إلىٰ قالبه، فينتقل بإذن الله تعالى القادر إلىٰ حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصوّر كهيئتها، وتلج الروح فيها، فإذا قد استوىٰ لا ينكر من نفسه شيئاً[1] .

أقول: مخض الشيء حرّكه شديداً. والسقاء ككساء: جلد السخلة تكون للماء

---

(١) الاحتجاج ٢: ٢٤٥ ـ ٢٤٦، بحار الأنوار ٧: ٣٧ .

واللبن، وقد جرت عادتهم بأنّهم إذا أرادوا أن يأخذوا الزبد من اللبن يضعونه في السقاء، ثمّ يحرّكونه حركة عنيفة ليمتاز منه الزبد.

والمراد أنّ الأرض حين البعث بعد نزول المطر أربعين صباحاً يحرّك تحريك السقاء شديداً، فيمتاز منها تراب البشر امتياز الذهب من التراب بالغسل والزبد من اللبن بالتحريك.

ثمّ الظاهر أنّ المراد أنّ البدن تستعدّ ثانياً بتأثير قدرة الله تعالىٰ القادر لقبول علاقة النفس فيقبلها. فالمراد بالانتقال: الانتقال الكيفي الإستعدادي، لا الأيني المسافي؛ لأنّ انتقال البدن بلا روح وإن لم يكن ممتنعاً بالنظر إلىٰ قدرة الله القادر، لكنّه بعيد.

علىٰ أنّ الروح لا مكان لها ولا حيّز لتصوّر الانتقال إليها، فالولوج عبارة عن تعلّقها به ثانياً تعلّق التدبير والتصرّف كما كانت أوّلاً، لا دخول شيء في شيء؛ لاستحالة ذلك في المجرّدات.

ويمكن أن يقال: إنّ الروح وإن لم يكن في أصل جوهرها من هذا العالم إلّا أنّ لها مظاهر ومجالي في الجسد، وأوّل مظهر لها فيه بخار لطيف دخاني شبيه في لطافته واعتداله بالجرم السماوي، ويقال له: الروح الحيواني، وهو مستوى الروح الربّاني الذي هو من عالم الأمر ومركبه ومطيّته قواه.

فعبّر عليه السلام عن الروح بمظهره تقريباً إلى الأفهام؛ لأنّها قاصرة عن فهم حقيقته، والمراد بكونها مقيمة في مكانها: كونها باقية علىٰ ما كانت عليه من منزلتها ومرتبتها من غير أن ينقص منها شيء من فضائلها، أو رذائلها المكتسبة في دار الكسب.

فهذا الخبر أيضاً صريح في أنّ النفس بعد ما فارقت البدن تكون باقية: إمّا

منعّمة، أو معذّبة، إلىٰ أن يردّها الله تعالىٰ بقدرته إلىٰ بدنها، وهو أيضاً صريح في أنّ إفناء البدن عبارة عن تفريق أجزائه وإعادته عن جمعها .

وفيه أيضاً إيماء إلىٰ ما قاله المتكلّمون من أنّ صحّة الحشر الجسداني مبنية علىٰ ثلاث مقدّمات :

أمّا الأُولىٰ: فهي أنّ مواد الأبدان قابلة للجمع والحياة، فإنّ تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة عليها يدلّ علىٰ أنّها قابلة لها بذاتها، وما بالذات يأبىٰ أن يزول ويتغيّر، وإليه الاشارة بقوله: فيجتمع تراب كلّ قالب إلىٰ قالبه .

وأمّا الثانية: فإنّه تعالىٰ عالم بها وبمواقعها، وإليه الاشارة بقوله «وما يقذف به السباع ـ إلىٰ قوله ـ ويعلم عدد الأشياء ووزنها» .

وأمّا الثالثة: فإنّه تعالىٰ قادر علىٰ جمعها وإحيائها، وإليه الاشارة بقوله «فينتقل بإذن الله تعالىٰ القادر» إلىٰ آخره .

وفي تفسير علي بن إبراهيم عنه عليه السلام: إذا أراد الله أن يبعث الخلق، أمطر السماء على الأرض أربعين صباحاً، فاجتمعت الأوصال، ونبتت اللحوم[1] .

وفي أمالي الصدوق مثله سواء[2] .

وهو أيضاً صريح في أنّ إعادة البدن بعد التخريب عبارة عن جمعه بعد التفريق، كما يذهب إليه من قال بامتناع إعادة المعدوم؛ إذ الأجسام بناءً علىٰ هذا المذهب لا تنعدم ولا تبطل ذواتاً، كما هو رأي القائلين بجواز إعادة المعدومين، بل تتفرّق أجزاءً وتخرج عن الانتفاع، فإعادتها جمعها بعد التفريق، لا إيجادها

---

(١) تفسير القمّي ٢: ٢٥٣، بحار الأنوار ٧: ٣٣ و ٣٩ .

(٢) الأمالي للشيخ الصدوق ص ٢٤٣ برقم: ٢٥٨ .

بعد الإعدام، كما يذهب إليه هذا الفريق.

ويدلّ عليه أيضاً قصّة الخليل عليه التحية من الربّ الجليل: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِن الطَّيْرِ﴾[١] فإنّه يظهر منها أنّه أُريد بإحياء الموتىٰ تأليف أجزائه المتفرّقة بالموت.

وفي روضة الكافي: عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، قال: لمّا رأىٰ إبراهيم ملكوت السماوات والأرض، إلتفت فرأىٰ جيفة في ساحل البحر، نصفها في البحر ونصفها في البرّ، تجيء سباع البحر فتأكل ما في الماء، ثمّ يرجع فيشدّ بعضها بعضاً فيأكل بعضها بعضاً، وتجيء سباع البرّ، فتأكّل منها فيشدّ بعضها بعضاً، فيأكل بعضها بعضاً.

فعند ذلك تعجّب إبراهيم عليه السلام ممّا رأىٰ، وقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ قال: كيف تخرج ما تناسل التي أكل بعضها بعضاً: قال: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ يعني: حتّىٰ أرىٰ هذا كما رأيت هذه الأشياء كلّها ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنْ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً﴾ فقطّعهنّ واختلطهنّ كما اختلطت هذه الجيفة في هذه السباع التي أكل بعضها بعضاً، فخلط، ثمّ جعل علىٰ كلّ جبل منهنّ جزءً ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً﴾ فلمّا دعاهنّ أجبنه، وكانت الجبال عشرة[٢].

وفي قوله تعالىٰ: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾[٣] دلالة علىٰ أنّ موادّ الأبدان وأجزائها المتفتّة المتفكّكة بالموت المختلطة بالتراب باقية إلىٰ أن يألّفها الله بقدرته على الصورة السابقة، ويردّ الأرواح إليها.

---

(١) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٢) الروضة من الكافي ٨: ٣٠٥ ح ٤٧٣.

(٣) سورة طه: ٥٥.

وفي أواخر كتاب الجنائز من الكافي، وكذا من الفقيه، عن الصادق عليه السلام: إنّ الأرواح في صفة الأجساد في شجر في الجنّة تتعارف وتتساءل، فإذا قدمت الروح علىٰ تلك الأرواح، تقول: دعوها، فإنّها قد أقبلت من هول عظيم، ثمّ يسألونها ما فعل فلان؟ وما فعل فلان؟ فإن قالت لهم: تركته حيّاً، إرتجوه، وإن قالت لهم: قد هلك، قالوا: قد هوى هوى[1].

هوي بالكسر هوىً: إذا أحبّ، وهوى بالفتح هوياً بالضمّ: سقط، أي: هوىٰ في الهاوية؛ لأنّ الجنّة درجات والنار دركات. ولعلّهم عرفوا ذلك من عدم قدومه بعد هلاكه عليهم؛ لأنّه لو كان من أهل السعادة لكان قادماً عليهم ونازلاً علىٰ ذلك الشجر الذي في الجنّة، فعدمه دليل علىٰ عدمه، فيدلّ على اجتماع تلك الأرواح واطّلاعها علىٰ من سفر من الدنيا إلى الآخرة.

وظاهره يدلّ علىٰ أنّ الأرواح أجسام يسأل بعضها بعضاً، ويقرب بعضها من بعض. فإمّا أن يراد بالأرواح الأبدان المثالية تسمية للشيء باسم ما حلّ فيه، أو المراد بكونها في صفة الأجساد تعلّقها بما له صفتها، وهو الأبدان المثالية، فعبّر عنها بمظاهرها تقريباً إلى الأفهام.

وعلىٰ هذا فالظرفية مجازية باعتبار تعلّقها بالقالب المثالي في عالم البرزخ، وإلّا فهي مجرّدة غير مكانية.

وقد قال الصادق عليه السلام: مثل المؤمن وبدنه كمثل جوهرة في صندوق إذا أُخرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يعبأ به. كذا في بصائر الدرجات[2].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٩٣، فروع الكافي ٣: ٢٤٤، بحار الأنوار ٦: ٢٦٩.

(٢) بحار الأنوار ٦١: ٤٠.

وفيه إيماء لطيف إلىٰ أنّ محلّ الثواب والعقاب إنّما هو جوهر النفس الناطقة بأيّ بدن تعلّقت من العنصري والمثالي، كما هو صريح حديث العقل: إيّاك أُعاقب وإيّاك أُثيب[١].

فإن قلت: فيلزم إيصال الثواب والعقاب إلىٰ من يماثل من يستحقّهما.

قلت: المستحقّ لهما هو النفس المجرّدة الباقية بعد خراب البدن، والمدرك للذّة والألم وإن كان جسمانياً إنّما هو النفس، والبدن آلة لها في أفعالها التي تستحقّ بها الثواب والعقاب، وكذا بعض اللذّات والآلام، ولا محذور في أن يكون استحقاقها لهما عند تعلّقها بآلة، وإيصال أحدهما عند تعلّقها بآلة أُخرىٰ.

يؤيّده ما في الاحتجاج عنه عليه السلام، أنّه قال: ربما يؤمر البدن وينهىٰ ويثاب ويعاقب، وقد تفارقه ويلبسها الله تعالىٰ غيره، كما تقتضيه حكمته[٢].

وما في بصائر الدرجات أيضاً: عن الباقر عليه السلام، قال: كنت خلف أبي وهو علىٰ بغلته، فنفرت، فإذا هو شيخ في عنقه سلسلة ورجل يتبعه، فقال: يا علي بن الحسين اسقني، فقال الرجل: لا تسقه لا سقاه الله، وكان الشيخ معاوية[٣].

وهذا كما أنّه صريح في بقاء النفس بعد مفارقتها البدن العنصري، كذلك صريح في تعلّقها بالقالب المثالي في عالم البرزخ، ليكون آلة لها في إيصال الثواب والعقاب.

---

(١) أُصول الكافي ١: ١٠ و ٢٦، هذا بناءً علىٰ أنّ المراد من العقل في هذا الحديث هو البدن المثالي، كما صرّح به بعض الأفاضل، فالمراد بإقبالها إقبالها إلىٰ عالم المجرّدات، وبإدبارها تعلّقها بالبدن والمادّيات «منه».

(٢) بحار الأنوار ٦١: ٣٦.

(٣) بصائر الدرجات ص ٢٨٥، بحار الأنوار ٦: ٢٤٧.

ويظهر منه ومن نظائره أنّهم عليهم السلام كانوا يشاهدون أهل البرزخ وما هم فيه من الثواب والعقاب، وإنّما حجبوا عن أبصارنا لضرب من المصلحة، أو لئلّا يختلّ أمر التكليف، ولذا رأته البغلة فنفرت، وقد أخفى الله شخصه عن سائر أفراد المكلّفين.

هذا، وقال عليه السلام: إنّ الأرواح لا تمازج البدن ولا تداخله، وإنّما هي كلل للبدن محيطة به[1]. يعني: إحاطة التدبير والتصرّف كإحاطة الملك بممالكه، والكلل محرّكة: الحاكم.

فيه ردّ صريح على النظّام وابن الراوندي وغيرهما من منكري تجرّدها، فيدلّ علىٰ أنّها ليست قوّة جسمانية حالّة في المادّة ولا جسماً، بل هي لا مكانية لا تقبل إشارة حسّية، وإنّما تعلّقها بالبدن تعلّق التدبير والتصرّف من غير أن تكون داخلة فيه بأجزائه أو الحلول.

وهذا مذهب الفلاسفة من المتقدّمين والمتأخّرين، ووافقهم علىٰ ذلك كثير من المسلمين، كالغزالي، والراغب الأصفهاني، والمحقّق الطوسي، وغيرهم، وجمع من الصوفية. وخالفهم فيه الجمهور، بناءً علىٰ نفيهم المجرّدات مطلقاً، عقولاً كانت أو نفوساً، قائلين بأنّها لو وجدت لشاركت الواجب في التجرّد، ولزم تركّب ذاته من الأمر المشترك وممّا به يمتاز عنه، وهو محال. وفساده ظاهر؛ لأنّ المشاركة في الأعراض، ولا سيّما في السلوب والاضافات، لا يقتضي التركيب في الذات.

وفي كتاب توحيد المفضّل بن عمر المنقول عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، في الردّ على الدهرية، قال عليه السلام بعد أن ذكر الله عزّوجلّ والعجز عن أن يدرك: فإن قالوا: ولم استتر؟ قيل لهم: ما يستتر بحيلة يخلص إليها، كمن يحتجب عن الناس

---

(١) بحار الأنوار ٦١: ٤٠، بصائر الدرجات ص ٤٦٣.

بالأبواب والستور، وإنّما معنىٰ قولنا: استتر، إنّه لطف عن مدىٰ ما تبلغه الأوهام، كما لطفت النفس وهي خلق من خلقه وارتفعت عن إدراكها بالنظر[١].

وهذا يدلّ علىٰ أنّ النفس لطيفة لاهوتية، لا يمكن العلم بكيفيتها ولا الاحاطة بها، فلو كانت جسماً أو جسمانية لأمكن إدراكها بالنظر والدليل، وهو ظاهر.

وفي الكافي عنه عليه السلام: إنّ أرواح المؤمنين في حجرات في الجنّة، يأكلون من طعامها، ويشربون من شرابها، ويقولون: ربّنا أقم لنا الساعة، وأنجز لنا ما وعدتنا، وألحق آخرنا بأوّلنا[٢].

لعلّهم طلبوا ذلك في الجنّة المغربية، مع ما هم فيه من طعامها وشرابها؛ لكونه ناقصاً في جنب ما ينالونه بعد إقامة الساعة وإنجاز الوعد الصدق، من التقرّب والزلفىٰ بالدرجات العلىٰ، والعيش بالحياة الطيّبة والأُنس الدائم، بعد أن دخلوا الجنّة التي وعدهم الله بألسنة أنبيائه عليهم السلام.

فإنّهم يجلسون فيها علىٰ سرر موضونة، متّكئين عليها متقابلين، يطوف عليهم ولدان مخلّدون بأكواب وأباريق وكأس من معين، لا يصدّعون عنها ولا ينزفون، وفاكهة ممّا يتخيّرون، ولحم طير ممّا يشتهون، وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون، جزاءً بما كانوا يعملون.

وفي رواية أُخرىٰ عنه عليه السلام: فإذا قبضه الله صيّر تلك الروح في قالب كقالبه في الدنيا، فيأكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادم، عرفوه بتلك الصورة التي كانت

---

(١) توحيد المفضّل ص ١٧٨، بحار الأنوار ٣: ١٤٨.

(٢) فروع الكافي ٣: ٢٤٤ ح ٤.

في الدنيا[١]. الظاهر أنّ تلك القوالب المثالية والأشباح البرزخية تحدث بقدرة الله القادر حين مفارقتها أبدانها العنصرية وقطعها تعلّقها بها، فتتعلّق بتلك القوالب ضرباً من التعلّق ما دامت في عالم البرزخ.

ويحتمل أن يكون في هذا العالم لكلّ أحد مثال موجود قائم بذاته، كما نقل نظيره عن أفلاطون الإلٰهي: إنّ للموجودات صوراً مجرّدة في عالم الإلٰه المقدّس، وربما يسمّيها المُثُل الإلٰهية.

ويؤيّده ما في الخبر عن سيّد البشر ﷺ: لكلّ أحد مثال، كلّما فعله فعل ذلك المثال، فإذا فعل حسناً اطّلع الله عليه الملكوت، وإذا صنع سوءً ضرب الله بينه وبين الملكوت حجاباً فلا يطّلعون عليه.

وعليه أُنزل: يا من أظهر الجميل، وستر القبيح[٢].

وبعضهم أوّل هذه القوالب المثالية بالقوّة الباطنة الجزئية، قال: فإنّها عند التحقيق قوّة نفسية لا جسمية، وباطنيتها ومادّيتها كباطنية النفس، ومادّيتها لا كباطنية الجسم ومادّيته، قال: وهي النفس من حيث إنّها مستعدّة لإدراك الصور والمعاني بلا توسّط القوى الجسمية، وهي باقية بعد الموت وإن لم يكن بقاؤها دائماً. ولا يخفىٰ أنّه بعيد عن سياق الأخبار، بل مثل هذا التأويل القبيح المستكره ردّ للأخبار، وطعن في الآثار، وبمثله يَضلّون ويُضلّون.

وعنه عليه السلام أنّه سئل عن أرواح المؤمنين، فقال: في الجنّة علىٰ صور أبدانهم، لو

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٤٥ ح ٦.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٥٧٨.

رأيته لقلت فلان[١].

الظاهر أنّ المراد بالجنّة في هذا الخبر وأمثاله الجنّة المخلوقة في المغرب التي إليها تخرج أرواح المؤمنين علىٰ صور أبدانهم العنصرية المراد بها الأشباح المثالية في عالم البرزخ، كما مرّ في حديث الكناسي عن الباقر عليه السلام[٢].

وليس المراد بها الجنّة التي يدخلونها بعد قيام الساعة بأبدانهم العنصرية بعد جمع أجزائها المتفرّقة، كما هو الظاهر والمصرّح به في قول الباقر عليه السلام، فإنّه يخدّ له خدّ إلى الجنّة التي خلقها الله في المغرب، فيدخل عليه منها الروح في حفرته إلىٰ يوم القيامة، فيلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيّئاته، فإمّا إلى الجنّة أو إلى النار[٣].

فما قاله الشيخ البهائي قدس سره في الأربعين: ظاهر قوله «في الجنّة» يعطي أنّ الجنّة مخلوقة الآن، ومن قال بخلق الجنّة قال بخلق النار[٤]. محلّ نظر وتأمّل؛ إذ المراد بهذه الجنّة ليس هو الجنّة المتنازع فيها بين الأشاعرة والمعتزلة، بل المراد بها الجنّة المغربية، ولعلّ ما أسقطه في تلك الورطة هو اشتراك لفظة الجنّة والغفلة عن محلّ النزاع.

وعنه عليه السلام: إنّ الميت يزور أهله كلّ يوم أو يومين أو ثلاثة أو جمعة أو شهر أو سنة علىٰ قدر منزلته وعمله، فينظر إليهم، ويسمع كلامهم، ويرى المؤمن ما يحبّ، ويستر عنه ما يكره، ويرى الكافر ما يكره، ويستر عنه ما يحبّ[٥].

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٤٦٦.

(٢) فروع الكافي ٣: ٢٤٦.

(٣) فروع الكافي ٣: ٢٤٦.

(٤) الأربعون حديثاً للشيخ البهائي ص ٥٠١.

(٥) فروع الكافي ٣: ٢٣٠.

وظاهر أنّ هذا كلّه بأبدانهم المثالية، ولذا لمّا سأل السائل، فقال: في أيّ صورة يأتيهم؟ فقال: في صورة طائر لطيف يسقط علىٰ جدرهم ويشرف عليهم[١].

وفي خبر آخر: فيأتيهم في بعض صور الطير[٢].

وفي آخر: في صورة العصفور، أو أصغر من ذلك، فيبعث الله تعالىٰ معه ملكاً، فيريه ما يسرّه، ويستر عنه ما يكره، فيرىٰ ما يسرّه، ويرجع إلىٰ قرّة عين[٣].

كلّ ذلك في الكافي، وفيها وفي غيرها دلالة علىٰ أنّ للأرواح رجوعاً إلى الدنيا قبل يوم القيامة، ولكنّه يشكل بقوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾[٤] إلّا أن يقال: المراد نفي رجوعهم إليهم في صورهم الأصلية وأبدانهم العنصرية.

وفيه أنّه ينافي أخبار الرجعة، ولذا قال في الكشّاف: وهذا ممّا يردّ قول أهل الرجعة[٥]. وفيه أنّ غاية ما دلّت عليه الآية أنّ القرون الخالية لا يرجعون بصورهم الأصلية إلى العباد المستهزئين للرسل مدّة حياتهم.

وأمّا دلالتها علىٰ أنّهم لا يرجعون أبداً لا إليهم ولا إلىٰ غيرهم، أو أنّ غيرهم لا يرجع قبل يوم القيامة إلى الدنيا بصورته التي كان عليها، فلا.

ثمّ أيّة منافاة بين رجوع علي عليه السلام إلى الدنيا، وبين نكاح نسائه وقسمة ميراثه إذا كان ذلك جائزاً في الشرع. فما حكاه عن ابن عبّاس أنّه قيل له: إنّ قوماً يزعمون

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٣٠.

(٢) فروع الكافي ٣: ٢٣٠، بحار الأنوار ٦: ٢٥٧.

(٣) فروع الكافي ٣: ٢٣١.

(٤) سورة يس: ٣١.

(٥) الكشّاف ٣: ٣٢٠.

أنّ علياً مبعوث قبل يوم القيامة، فقال: بئس القوم، نحن إذن نكحنا نسائه، وقسّمنا ميراثه. فمع كونه فرية لا مرية فيها، لا يدلّ علىٰ عدم الجواز، وهو ظاهر.

ومن العجب أنّ هذا الرجل الناسي يتكلّم بكلّ ما خطر بباله من غير مبالاة، ولعلّه ذهب عنه ما نقلوه في كتبهم: إنّه إذا خرج المهدي عليه السلام نزل عيسى بن مريم عليه السلام، فصلّىٰ خلفه. ونزوله إلى الأرض رجوعه إلى الدنيا بعد موته؛ لأنّه تعالىٰ قال: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾[1].

ألا يرىٰ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾[2] فهؤلاء ماتوا ورجعوا إلى الدنيا، وقال الله تعالىٰ في قصّة عزير أو راميا على اختلاف القولين: ﴿فَأَمَاتَهُ اللهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾[3] فهذا مات مائة عام، ثمّ رجع إلى الدنيا وبقي فيها، ثمّ مات بأجله.

وفي قصّة المختارين من قوم موسىٰ عليه السلام لميقات ربّه: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[4] فأحياهم فرجعوا إلى الدنيا، فأكلوا وشربوا ونكحوا وولد لهم أولاد وبقوا فيها، ثمّ ماتوا بآجالهم. وكذلك جميع الموتى الذين أحياهم الله لعيسىٰ عليه السلام رجعوا إلى الدنيا وبقوا فيها ثمّ ماتوا، وقصّة أصحاب الكهف معروفة، والرواية النبوية «كلّ ما كان في الأُمم السالفة يكون في هذه الأُمّة مثله، حذو النعل بالنعل، والقذّة بالقذّة»[5] مشهورة.

---

(١) سورة آل عمران: ٥٥.

(٢) سورة البقرة: ٢٤٣.

(٣) سورة البقرة: ٢٥٩.

(٤) سورة البقرة: ٥٦.

(٥) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٠٣، بحار الأنوار ٩: ٢٤٨ و ١٣: ١٨٠ و ٢٥: ١٣٤.

فلنرجع إلىٰ ما كنّا فيه، فنقول: وفي الكافي: عن علي أميرالمؤمنين عليه السلام، أنّه قال لحبّة العرني بعد أن سأله عن أرواح المؤمنين: لو كشف لك لرأيتهم حلقاً حلقاً محتبين يتحادثون، فقال: أجسام أم أرواح؟ فقال: أرواح، وما من مؤمن يموت في بقعة من بقاع الأرض إلّا قيل لروحه: ألحقي بوادي السلام، وإنّها لبقعة من جنّة عدن[1]. وهذا يدلّ علىٰ أنّ الأبدان المثالية المتعلّقة بها النفوس ما دامت في عالم البرزخ ليست في كثافة المادّيات، ولا في لطافة المجرّدات، بل هي ذوات جهتين وواسطة بين العالمين، ولذلك نفوا عنها الجسمية، وأثبتوا لها بعض لوازمها، كالأكل والشرب والحلقة، والتحدّث والتعارف في الجوّ والتلاقي فيه، والتحاق بعضهم ببعض، وما أشبه ذلك.

فقوله «أرواح» يعني: إنّها أرواح متعلّقة بأشباح مثالية، ولذلك يقال لروحه: ألحقي بوادي السلام، وإلّا فالمجرّد لا مكان له ولا انتقال من بقعة إلىٰ بقعة، اللّهمّ إلّا أن تكون الروح جسماً روحانياً سماوياً، كما ذهب إليه طائفة من المسلمين وأكثر النصارىٰ.

وفي التهذيب: عن مروان بن مسلم، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، قال: قلت له: إنّ أخي ببغداد وأخاف أن يموت بها، قال: ما يبالي حيث ما مات، إنّه لا يبقىٰ مؤمن في شرق الأرض وغربها إلّا حشر الله روحه إلىٰ وادي السلام، قال: وهو ظهر الكوفة، كأنّي بهم حلق حلق قعوداً يتحدّثون[2].

هذا طرف من الروايات الدالّة علىٰ بقاء النفوس بعد خراب أبدانها، وبعضها

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٤٣ ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٤٦٦، فروع الكافي ٣: ٢٤٣ ح ٢.

صريح في بقائها أبداً، وبعضها مؤيّد للقول بامتناع إعادة المعدوم بل صريح فيه.

وأمّا الآيات، فمنها: قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ[1] * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ﴾[2] ولعلّ معنىٰ هذا الرجوع أنّها من جوهر الملكوت، وإنّما أشغلها عن عالمها وعن مطالعة أفراد تلك العوالم ومشاهدة ما فيها من العلوم واستفاضة الأنوار منها هذه القوىٰ ومشاغلتها، فبعد ما فارقت البدن تعود إلىٰ وطنها الأصلي ومقامها الحقيقي، فترجع إلىٰ جوار ربّها الذي إليه مرجع كلّ شيء.

وفي الكافي: عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، أنّه سئل هل يكره المؤمن علىٰ قبض روحه؟ قال: لا والله، إنّه إذا أتاه ملك الموت لقبض روحه يجزع عند ذلك، فيقول له ملك الموت: يا ولي الله لا تجزع، فوالذي بعث محمّداً صلى الله عليه وآله لأنا أبرّ بك وأشفق عليك من والد رحيم لو حضرك، افتح عينيك فانظر، قال: ويمثّل له رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين والأئمّة من ذرّيتهم عليهم السلام، فيقال له: هذا رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين والأئمّة عليهم السلام رفقاؤك، فيفتح عينيه فينظر، فينادي روحه مناد من قبل ربّ العزّة، فيقول: يا أيّتها النفس المطمئنّة إلىٰ محمّد وأهل بيته ارجعي إلىٰ ربّك راضية بالولاية مرضية بالثواب، فادخلي في عبادي، يعني: محمّداً وأهل بيته، وادخلي جنّتي، فما من شيء أحبّ إليه من

---

(١) النفس الناطقة بميلها في غالب أحوالها لأُلفها بعالم الحسّي إلى الشهوات واللذّات سمّيت أمّارة، وإذا مالت إلى العالم العلوي سمّيت مطمئنّة، وإذا مالت إليه تارةً وأُخرىٰ إلى السفل سمّيت لوّامة، وإذا كان ميلها دائماً إلى العلوي سمّيت ملهمة، وهي أشرف النفوس الإنسانية، كما أنّ الأُولىٰ أخسّها «منه».

(٢) سورة الفجر: ٢٧ ـ ٢٨.

استلال روحه واللحوق بالمنادي[١].

ومثله في تفسير علي بن إبراهيم[٢]. وهو صريح في أنّ المراد بالروح في أمثال هذه الأخبار هو النفس المجرّدة التي ليست في أصل جوهرها من هذا العالم، لا ما هو مظهر لها في الجسد، وهو بخار لطيف دخاني شبيه في لطافته واعتداله بالجرم السماوي، ويقال له: الروح الحيواني، كما مرّ. وقد يطلق الروح على القرآن والوحي والرحمة وعلىٰ جبرئيل عليه السلام، يذكّر ويؤنّث، كذا في نهاية ابن الأثير[٣]. هذا.

ومنها: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[٤] وهي تدلّ على أنّ الإنسان غير الهيكل المحسوس، بل جوهر مجرّد مدرك بذاته، لا يفنىٰ بخراب البدن، ولا يتوقّف عليه إدراكه وتألّمه والتذاذه، كذا في تفسير البيضاوي.

ثمّ قال: ومن أنكر ذلك ولم ير الروح إلّا ريحاً وعرضاً، قال: هم أحياء يوم القيامة، وإنّما وصفوا به في الحال لتحقّقه ودنوّه، أو أحياء بالذكر، أو الإيمان[٥].

وقال في ذيل كريمة: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾[٦]: هو تنبيه علىٰ أنّ حياتهم ليست بالجسد، ولا من جنس ما

---

(١) فروع الكافي ٣: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٢) تفسير القمّي ٢: ٤٢١.

(٣) نهاية ابن الأثير ٢: ٢٧٢.

(٤) سورة آل عمران: ١٦٩.

(٥) أنوار التنزيل للبيضاوي ١: ٢٤٤.

(٦) سورة البقرة: ١٥٤.

يحسّ به من الحيوانات، وإنّما هي أمر لا يدرك بالعقل بل بالوحي. وعن الحسن: إنّ الشهداء أحياء عند الله تعرض أرزاقهم علىٰ أرواحهم، فيصل إليهم الروح، كما تعرض النار علىٰ أرواح آل فرعون غدوّاً وعشياً، فيصل إليهم الوجع.

ثمّ قال: وفي الآية دلالة علىٰ أنّ الأرواح جواهر قائمة بأنفسها، مغايرة لما يحسّ به من البدن تبقىٰ بعد الموت درّاكة، وعليه جمهور الصحابة والتابعين، وبه نطقت الآيات والسنن. وعلى هذا فتخصيص الشهداء لاختصاصهم بالقرب من الله تعالىٰ، ومزيد البهجة والكرامة(١).

وقال الشهيد في الذكرىٰ عند ذكر هذه الآيات: دلّ القرآن العزيز علىٰ بقاء النفس بعد الموت بناءً علىٰ تجرّدها، وعليه كثير من الأصحاب ومن المسلمين، أو علىٰ تعلّقها بأبدان، وهو مروي بأسانيد متكثّرة من الجانبين(٢).

أراد الخاصّة والعامّة، ثمّ ذكر أخباراً من الطريقين، إلىٰ أن قال: وممّا يدلّ علىٰ بقاء النفس مدركة بعد الموت أحاديث الزيارة(٣). ثمّ ذكر طرفاً صالحاً منها.

أقول: وممّا يدلّ علىٰ بقائها مدركة بعده، أحاديث زيارة القبور.

روى الكليني عن محمّد بن مسلم، عن الصادق عليه السلام، قال: قال أميرالمؤمنين عليه السلام: زوروا موتاكم، فإنّهم يفرحون بزيارتكم(٤).

وروىٰ إسحاق بن عمّار عن الكاظم عليه السلام: أنّه يعلم زائره، ويأنس به ويستوحش

---

(١) أنوار التنزيل ١: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) ذكرى الشيعة ٢: ٨٩.

(٣) ذكرى الشيعة ٢: ٩٢.

(٤) فروع الكافي ٣: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

لانصرافه[١]. وأمثال ذلك، وهي مثل أحاديث زيارة الموتىٰ للأحياء كثيرة.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[٢] يدلّ علىٰ أنّ لهم ثواباً وعقاباً بين الدنيا والآخرة، وهو فرع بقائها وإدراكها منذ حين مفارقتها إلىٰ يوم البعث، وبعد ذلك اليوم لا موت ولا فناء لشيء من الأرواح المكلّفة، فتدلّ علىٰ بقائها: إمّا مثابة، أو معاقبة إلىٰ أن يردّها الله إلىٰ أبدانها الأوّلية.

قال علي بن إبراهيم في تفسيره: وقوله عزّوجلّ: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ البرزخ هو أمر بين أمرين، وهو الثواب والعقاب بين الدنيا والآخرة، وهو قول الصادق عليه السلام: والله ما أخاف عليكم إلّا البرزخ، وأمّا إذا صار الأمر إلينا فنحن أولىٰ بكم[٣].

وفي كتاب الخصال: عن الزهري، عن علي بن الحسين عليهما السلام ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ قال: هو القبر، وإنّ لهم فيها لمعيشة ضنكا، والله إنّ القبر لروضة من رياض الجنّة، أو حفرة من حفر النار[٤].

وقال في الذكرىٰ: البحث الثامن في البرزخ، وهو لغة الحاجز، والمراد هنا ما بين الموت والبعث، قال الله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ ثمّ قال: وروى ابن بابويه عن الصادق عليه السلام: إنّ بين الدنيا والآخرة ألف عقبة، أهونها وأيسرها الموت والبعث[٥].

---

(١) فروع الكافي ٣: ٢٢٨.

(٢) سورة المؤمنون: ١٠٠.

(٣) تفسير القمّي ٢: ٩٤.

(٤) الخصال للشيخ الصدوق ص ١٢٠.

(٥) ذكرى الشيعة ٢: ٨٥.

وفي مصباح الشريعة: عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام بعد أن ذكر التقوىٰ: وفيه جماع كلّ عبادة صالحة، وبه وصل من وصل إلى الدرجات العلىٰ، وبه عاش بالحياة الطيّبة والأُنس الدائم، قال الله عزّوجلّ: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ * فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾[1] فلو كانت النفس هالكة بهلاكه، لما كان أُنسها بالله الذي هو أنيس كلّ متّق دائماً بعد الموت.

وقال محمّد بن بابويه رحمه الله: إعتقادنا في النفوس والأرواح أنّها إذا فارقت الأبدان، فهي باقية منعّمة ومنها معذّبة، إلىٰ أن يردّها الله عزّوجلّ بقدرته إلىٰ أبدانها[2]. ثمّ استدلّ عليه بآيات منها هذه الآيات المذكورة.

وبالجملة النصوص علىٰ ذلك من الكتاب والسنّة، بل وإجماع الأُمّة ـ علىٰ ما ذكره القوشجي ـ أكثر من أن تحصىٰ، وكلّها صريحة المناطيق علىٰ بقائها بعد خرابه، فتكون باقية: إمّا بلا تعلّق كما هو زعم الفلاسفة، أو معه كما هو رأي المحقّقين من المتكلّمين، لكن بأبدان مثالية مدّة البرزخ إلىٰ أن يقوم قيامتها الكبرىٰ، فتعود إلىٰ أبدانها الأوّلية العنصرية بإذن مبدعها وخالقها: إمّا بجمع أجزائها المتشتّتة المتفرّقة، كما هو مذهب القائلين بامتناع إعادة المعدومين، أو بإيجادها من كتم العدم كما أنشأها منه أوّل مرّة، كما هو رأي القائلين بجوازها؛ إذ لا قائل ببقائها بعد خرابه وفكّ تركيبه، ثمّ بفنائها عند النفخة الأُولىٰ، فالقول به خرق للإجماع المركّب.

فإنّ كلّ من قال بتجرّدها قال ببقائها بعد خرابه، وكلّ من قال ببقائها بعده قال

---

(١) مصباح الشريعة ص ١٦٢، بحار الأنوار ٧٨: ٢٠٠.

(٢) تصحيح الاعتقاد ص ٧٩، بحار الأنوار ٦: ٢٤٩.

ببقائها دائماً، فالقول بفنائها بعد مدّة من خرابه إحداث قول ثالث، الأوّل فناؤها بفنائه، الثاني بقاؤها دائماً بعد فنائه، الثالث بقاؤها برهة من الزمان بعد فنائه ثمّ فناؤها، وهو القول الثالث الخارق للإجماع.

فإن قلت: فما تقول في حديث رواه علي بن إبراهيم في تفسيره، عن أبيه، عن ابن أبي‌عمير، عن زيد النرسي، عن عبيد بن زرارة، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا أمات الله أهل الأرض لبث كمثل ما خلق الله الخلق، ومثل ما أماتهم وأضعاف ذلك، ثمّ أمات أهل السماء الدنيا، ثمّ لبث مثل ما خلق الله الخلق، ومثل ما أمات أهل الأرض وأهل السماء الدنيا وأضعاف ذلك.

ثمّ أمات أهل السماء الثانية، ثمّ لبث ما خلق الله الخلق ومثل ما أمات أهل الأرض وأهل السماء الدنيا والسماء الثانية وأضعاف ذلك، ثمّ أمات أهل السماء الثالثة، ثمّ لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ما أمات أهل الأرض وأهل السماء الدنيا والسماء الثانية والثالثة وأضعاف ذلك، وفي كلّ سماء مثل ذلك كلّه وأضعاف ذلك. ثمّ أمات ميكائيل عليه السلام، ثمّ لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ذلك كلّه وأضعاف ذلك، ثمّ أمات جبرئيل عليه السلام، ثمّ لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ذلك كلّه وأضعاف ذلك، ثمّ أمات إسرافيل عليه السلام، ثمّ لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ذلك كلّه وأضعاف ذلك، ثمّ أمات ملك الموت عليه السلام، ثمّ لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ذلك كلّه وأضعاف ذلك. ثمّ يقول الله عزّوجلّ: لمن الملك اليوم؟ فيرد علىٰ نفسه: لله الواحد القهّار، أين الجبّارون؟ وأين المتكبّرون ونخوتهم؟ وأين الذين ادّعوا معي إلٰهاً آخر، ثمّ يبعث الخلق. قال عبيد قلت: إنّ هذا الأمر كائن طوّلت ذلك؟

فقال: أرأيت ما كان هل علمت به؟ فقلت: لا، قال: فكذلك هذا[١].

قلت: اتّحاد السائل والمجيب لا يدلّ علىٰ عدم بقاء موجود سوى الله تعالىٰ؛ لجواز أن تكون الأرواح المكلّفة كلّها من الجنّ والإنس والملك بعد إفناء الله تعالىٰ أجسامهم وإماتته إيّاها بالتمزيق والتفريق موجودة في ذلك اليوم وقت السؤال، ولم يقدروا على الجواب: إمّا لفقد آلة الاجابة، أو لعدم كونهم مأذونين فيها، أو لدهشة، أو وحشة، أو خشية، أو غيرها.

يؤيّده ما في ذلك التفسير أيضاً: عن ثوير بن أبي فاختة، عن علي بن الحسين عليهما السلام، قال: سئل عن النفختين كم بينهما؟ قال: ما شاء الله، قال: فأخبرني يابن رسول الله كيف ينفخ فيه؟ فقال: أمّا النفخة الأُولىٰ، فإنّ الله عزّوجلّ يأمر إسرافيل، فيهبط إلى الدنيا ومعه الصور، وللصور رأس واحد وطرفان، وبين طرف كلّ رأس منهما إلى الآخر مثل ما بين السماء إلى الأرض، قال: فإذا رأت الملائكة إسرافيل وقد هبط إلى الدنيا ومعه الصور، قالوا: قد أذن الله في موت أهل الأرض، وفي موت أهل السماء.

قال: فيهبط إسرافيل بحظيرة بيت المقدس ويستقبل الكعبة، فإذا رأوه أهل الأرض، قالوا: قد أذن الله في موت أهل الأرض، قال: فينفخ فيه نفخة، فيخرج الصوت من الطرف الذي يلي الأرض، فلا يبقىٰ في الأرض ذو روح إلاّ صعق ومات إلاّ إسرافيل.

قال: فيقول الله لإسرافيل: يا إسرافيل مت، فيموت، فيمكثون في ذلك ما شاء الله، ثمّ يأمر السماوات فتمور، ويأمر الأرض فتسير، وهو قوله: ﴿يَوْمَ تَمُورُ

---

(١) تفسير القمّي ٢: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

السَّمَاءُ مَوْراً * وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْراً﴾ يعني: تبسط وتبدّل الأرض غير الأرض، يعني: بأرض لم تكسب عليها الذنوب، بارزة ليس عليها جبال ولا نبات، كما دحاها أوّل مرّة، ويعيد عرشه على الماء، كما كان أوّل مرّة مستقلاً بعظمته وقدرته.

قال: فعند ذلك ينادي الجبّار تبارك وتعالىٰ بصوت من قبله جهوري، يسمع أقطار السماوات والأرضين: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ فلا يجيب مجيب، فعند ذلك يقول الجبّار عزّوجلّ مجيباً لنفسه: ﴿لِلّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ وأنا قهرت الخلائق كلّهم وأمتهم، إنّي أنا الله لا إلٰه إلّا أنا وحدي لا شريك لي ولا وزير، وأنا خلقت خلقي بيدي، وأنا أمتهم بمشيئتي، وأنا أُحييهم بقدرتي.

قال: فينفخ[1] الجبّار نفخة أُخرىٰ في الصور، فيخرج الصوت من أحد الطرفين الذي يلي السماوات، فلا يبقىٰ في السماوات أحد إلّا حيّ وقام كما كان، وتعود حملة العرش، وتحضر الجنّة والنار، ويحشر الخلائق للحساب.

قال: فرأيت علي بن الحسين عليهما السلام عند ذلك يبكي بكاءً شديداً[2].

فإنّه عليه السلام لم يقل: فلا مجيب يجيبه، بل قال: فلا يجيبه مجيب، وظاهره وجود المجيب وعدم إجابته، وعلىٰ تقدير عدم بقاء موجود في ذلك الوقت سوى الله تعالىٰ، فمن يسمع هذا الصوت الجهوري الحادث من محض قدرة الله القادر في

---

(١) المشهور أنّ النفختين من إسرافيل عليه السلام، فورد أنّه تعالىٰ يقول: يا إسرافيل قم وانفخ في الصور نفخة، فينفخ فينادي: أيّتها الأرواح الخارجة، والعظام النخرة، والأجسام البالية، والعروق المنقطعة، والجلود الممزّقة، والشعور الساقطة، قوموا للفصل والقضاء، فيقومون بأمر الله تعالىٰ، وذلك قوله: ﴿فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ فلعلّ المراد بنفخته تعالىٰ في الصور أنّه يأمر إسرافيل أن ينفخ فيه، فالإسناد مجازي «منه».

(٢) تفسير القمّي ٢: ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

أقطار السماوات والأرضين؟ وما فائدته ؟

فإنّ ثمرته إنّما تظهر إذا كانت أرواح الجبّارين والمتكبّرين والمدّعين مع الله إلٰهاً آخر وغيرها موجودة سامعة بسبب تعلّقها بأبدان مثالية أو غيرها، وإلّا فلا فائدة له أصلاً، بل هو جهل وسفه لا يصدر عمّن له عقل، فكيف عن الحكيم العليم.

والحاصل أنّ المراد بإماتة أهل السماوات والأرض، هو تفريق أجسامهم أجزاءً، وقطع علاقة نفوسهم عن التصرّف فيها، وبإحيائهم هو جمع تلك الأجزاء وتعلّق تلك الأرواح بها ثانياً كما كانت أوّلاً.

وبهذا يظهر ما في الكافي: عن يعقوب الأحمر[١]، قال: دخلنا علىٰ أبي عبدالله عليه السلام نعزّيه بإسماعيل، فترحّم عليه، ثمّ قال: إنّ الله عزّوجلّ نعىٰ[٢] إلىٰ نبيه نفسه، فقال: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾[٣] وقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾[٤] ثمّ أنشأ يحدّث، فقال: إنّه يموت أهل الأرض حتّىٰ لا يبقىٰ أحد، ثمّ يموت أهل السماء حتّىٰ لا يبقىٰ أحد إلّا ملك الموت، وحملة العرش، وجبرئيل وميكائيل.

فيجيء ملك الموت حتّىٰ يقوم بين يدي الله عزّوجلّ، فيقال له: من بقي؟ وهو أعلم، فيقول: يا ربّ لم يبق إلّا ملك الموت وحملة العرش وجبرئيل وميكائيل،

---

(١) سند هذه الرواية في الكافي هكذا: محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، وإن كان على المشهور صحيحاً، ولكن ابن عيسىٰ مع أنّه غير مدافع في المشهور، عندنا محلّ توقّف؛ لما بيّناه في كتاب رجالنا «منه».

(٢) نعي كوعي أُخبر بالموت، والمصدر النعي كالضرب «منه».

(٣) سورة الزمر: ٣٢.

(٤) سورة آل عمران: ١٨٢.

فيقال له: قل لهما فليموتا، فيقول الملائكة عند ذلك: يا ربّ رسوليك[١] وأمينيك، فيقول: إنّي قد قضيت علىٰ كلّ نفس فيها الروح الموت.

ثمّ يجيء ملك الموت حتّىٰ يقف بين يدي الله عزّوجلّ، فيقال له: من بقي؟ وهو أعلم، فيقول: يا ربّ لم يبق إلّا ملك الموت وحملة العرش، فيقال له: قل لحملة العرش فليموتوا، قال: ثمّ يجيء كئيباً حزيناً لا يرفع طرفه، فيقال له: من بقي؟ وهو أعلم، فيقول: يا ربّ لم يبق إلّا ملك الموت، فيقال له: مت يا ملك الموت، فيموت، ثمّ يأخذ الأرض والسماوات بيمينه، ويقول: أين الذين كانوا يدعون معي شريكاً؟ أين الذين كانوا يجعلون معي إلٰهاً آخر[٢]؟

فتلك الأخبار ونظائرها علىٰ فرض صحّتها وثبوتها لا تضرّ القول ببقاء النفوس، وامتناع إعادة المعدوم، علىٰ أنّ ظاهر سياق الآية[٣] ينادي بأعلىٰ صوته أنّ وقت هذا السؤال إنّما هو يوم القيامة ﴿يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾ وذلك بعد حشرهم وجمعهم في صعيد واحد.

فالظاهر منه أنّ المجيب هو أهل المحشر، كما قاله المفسّرون. نعم ذهب بعضهم إلىٰ أنّ السائل هو المجيب، وهو الملك المنادي في ذلك اليوم بهذا النداء، ولكنّه غير مضرّ بالمدّعىٰ، كما لا يخفىٰ.

مع أنّ رواية النرسي منافية لما رواه الطبرسي في الاحتجاج عنه عليه السلام، أنّه قال:

---

(١) منصوبان بفعل مقدّر، وهو تميت «منه».

(٢) فروع الكافي ٣: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٣) لأنّ حرف التعريف في «اليوم» إشارة إلى المذكور قبله في قوله: ﴿يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ﴾ ولا شبهة في أنّ هذا اليوم القيامة فكذا هذا «منه».

بين النفختين أربعمائة سنة[١]. لأنّها تدلّ علىٰ أنّ بين إماتة إسرافيل عليه السلام وإحيائه أزمنة غير محصورة في عدد لا يعلم مقدارها إلّا علّام الغيوب.

وأيضاً فإنّ النرسي ممّن لم يعمل أبوجعفر بن بابويه بأخباره، كما ذكره الغضائري، وقال في الفهرست: زيد النرسي وزيد الزرّاد، لهما أصلان لم يروهما محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه. وقال في فهرسته: لم يروهما محمّد بن الحسن بن الوليد، وكان يقول: هما موضوعان. وكذلك كتاب خالد بن عبدالله بن سدير، وكان يقول: وضع هذه الأُصول محمّد بن موسى الهمداني، وكتاب زيد النرسي رواه ابن أبي عمير عنه[٢]. إنتهىٰ.

وبالجملة الآية قطعية المتن وقطعية الدلالة، علىٰ أنّ المراد باليوم هو يوم القيامة بعد حشر الخلائق، والرواية ظنّية المتن وقطعية الدلالة، علىٰ أنّ المراد به غير هذا اليوم، فنأخذ الآية ونترك الرواية؛ لما ورد عنهم عليهم السلام: إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه علىٰ كتاب الله، فإذا وافقه فخذوه، وإن خالفه فردّوه واضربوا به عرض الحائط[٣].

وفي الكافي: بسند صحيح عن الصادق عليه السلام: إنّ الحديث الذي لا يوافق القرآن فهو زخرف[٤].

ثمّ أقول: ويظهر من بعض الأخبار أنّ المجيب في ذلك اليوم هو أرواح

---

(١) الاحتجاج ٢: ٣٥٠، بحار الأنوار ٦: ٣٣٠ ح ١٥.

(٢) الفهرست للشيخ الطوسي ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٣) تهذيب الأحكام ٧: ٢٧٥.

(٤) أُصول الكافي ١: ٦٩ ح ٣.

الأنبياء والأوصياء عليهم السلام .

ففي كتاب التوحيد: عن علي بن الحسن بن علي بن فضّال، عن أبيه، عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام، قال: حدّثني أبي، عن أبيه، عن جدّه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام في « أ ، ب ، ت ، ث » أنّه قال: الألف آلاء الله. إلىٰ قوله: فالميم ملك الله يوم الدين يوم لا مالك غيره، ويقول الله عزّوجلّ: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ ثمّ ينطق أرواح أنبيائه ورسله وحججه، فيقولون: ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ فيقول الله جلّ جلاله: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[1].

وهذا أيضاً صريح في أنّ المراد بذلك اليوم هو يوم القيامة بعد حشر الخلائق، كما أنّه صريح في أنّ المجيب هو غير الله تعالىٰ .

وحينئذ فيمكن التوفيق بين تلك الأخبار، بأن يقال: إنّهم عليهم السلام لمّا كانوا على الحدّ المشترك بين الحقّ والخلق، فكلّ ما يصدر عنهم من الأقوال والأفعال كان لله وبالله ومن الله وفي الله، فيصحّ نسبة أفعالهم وأقوالهم إلى الله .

في الكافي: عن الصادق عليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾[2] فقال: إنّ الله لا يأسف كأسفنا، ولكنّه خلق أولياء لنفسه، يأسفون ويرضون، وهم مخلوقون مربوبون، فجعل رضاهم رضا نفسه، وسخطهم سخط نفسه؛ لأنّه جعلهم الدعاة إليه والأدلّاء عليه، فلذلك صاروا كذلك، وليس أنّ ذلك يصل إلى الله كما

---

(١) التوحيد للشيخ الصدوق ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

(٢) سورة الزخرف: ٥٥ .

يصل إلىٰ خلقه. الحديث[١].

وعلىٰ هذا فلا فرق بين نسبة الإجابة إلى الله وبين نسبتها إلىٰ أوليائه عليهم السلام، إلّا بالحقيقة والمجاز، وبذلك تتلائم تلك الأخبار من ذلك الوجه وتصير متوافقة، فتأمّل.

فإن قلت: فما تقول في: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٢] والهلاك الفناء، فيلزم أن لا يبقىٰ شيء سواه تعالىٰ، وهو الأوّل والآخر، والآخرية في حقّه تعالىٰ إنّما يتحقّق أن لو بقي بعد فناء ما سواه، فإنّ الآخر هو الباقي بعد فناء الخلق، وليس معناه ما له الإنتهاء، كما ليس معنى الإبتداء ما له الإبتداء، بل معناه أنّه السابق على الأشياء الكائن قبل وجود الخلق لا شيء قبله.

قلت: دوام الجنّة والنار وأهاليهما وغيرها لا ينافي آخريته تعالىٰ، واختصاصها به، فإنّ هذه الأشياء دائماً في التغيّر والتبدّل، وفي معرض الفناء والزوال، وهو تعالىٰ باقٍ من حيث الذات والصفات، أزلاً وأبداً من حيث لا يلحقه تغيير أصلاً، فكلّ شيء هالك وفانٍ إلّا وجهه تعالىٰ.

وفي أُصول الكافي: عن ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبدالله الصادق عليه السلام عن قوله عزّوجلّ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ قلت: أمّا الأوّل فقد عرفناه، وأمّا الآخر فبيّن لنا تفسيره، فقال: إنّه ليس شيء إلّا يبيد أو يتغيّر أو يدخله التغيّر والزوال، أو ينتقل من لون إلىٰ لون، ومن هيئة إلىٰ هيئة، ومن صفة إلىٰ صفة، ومن زيادة إلىٰ نقصان، ومن نقصان إلىٰ زيادة، إلّا ربّ العالمين، فإنّه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة.

---

(١) أُصول الكافي ١: ١٤٤ ح ٦.

(٢) سورة القصص: ٨٨.

هو الأوّل قبل كلّ شيء، وهو الآخر علىٰ ما لم يزل، لا يختلف عليه الصفات والأسماء، كما يختلف علىٰ غيره، مثل الإنسان الذي يكون تراباً مرّة، ومرّة لحماً، ومرّة دماً، ومرّة رفاتاً ورميماً، وكالتمر الذي يكون مرّة بلحاً، ومرّة بسراً، ومرّة رطباً، ومرّة تمراً، فتتبدّل عليه الأسماء والصفات، والله عزّوجلّ بخلاف ذلك[١].

وقال الفاضل العالم الربّاني محمّدباقر بن محمّدتقي المجلسي ـ نوّر الله مرقديهما ـ في شرحه[٢] على الصحيفة الكاملة الملقّبة بزبور آل محمّد عليهم السلام: إعلم أنّ أوّليته تعالىٰ وآخريته، فسّرتا بوجوه:

الأوّل: أن يكون المراد الأسبقية بحسب الزمان، وهذا إنّما يتمّ إذا كان الزمان أمراً موهوماً، كما ذهب إليه المتكلّمون، أو بحسب الزمان التقديري، كما ذكره الطبرسي في مجمع البيان، أي: لو فرضنا وقدّرنا قبل حدوث الزمان زماناً آخر كان الواجب تعالىٰ أسبق وأقدم؛ إذ لو قيل بزمان موجود قديم، يلزم إثبات قديم سوى الواجب، وهو خلاف ما ذهب إليه الملّيون من المسلمين وغيرهم، والأخبار المتواترة من طرق العامّة والخاصّة، بل هو من ضروريات الدين، وجاحده كافر.

وعلىٰ هذا فالمراد بالآخرية أنّه الموجود بعد الأشياء بأحد المعنيين، وهذا يدلّ علىٰ أنّه تعالىٰ يفني الأشياء جميعاً، ثمّ يوجدها، كما يدلّ عليه صريح كلام أميرالمؤمنين عليه السلام في بعض خطب نهج البلاغة، فلا عبرة بما يقال من امتناع إعادة المعدوم، فإنّ دلائلهم مدخولة ضعيفة، لاتعارض بها النصوص الجليّة الواضحة[٣].

---

(١) أُصول الكافي ١: ١١٥ ح ٥.

(٢) المسمّى بالفرائد الطريفة في شرح الدعاء الأوّل «منه».

(٣) الفرائد الطريفة ص ١٠٩ ـ ١١٠ المطبوع بتحقيقنا.

أقول: وفيه نظر أمّا أوّلاً: فلأنّ هذا الكلام من ذلك العلّام: إمّا مبني علىٰ أنّه لا يقول بتجرّد النفس ومغايرتها للبدن، وهو من مثله بعيد، كيف لا؟ وتجرّدها ممّا لا ينبغي أن يشكّ فيه عاقل؛ لكونه ممّا قد قامت عليه البراهين العقلية، وأشارت إليه الكتب السماوية، وشهدت له الأخبار النبوية.

أو علىٰ أنّه يقول به، ولكنّه يقول: إنّها تفنىٰ بفناء البدن، وهو أيضاً منه بعيد بل أبعد؛ لأنّ كلّ من قال بتجرّدها ومغايرتها للبدن، قال: بأنّها لا تفنىٰ بفنائه، ومع ذلك فهو مخالف لكثير من الآيات والروايات الدالّة علىٰ بقائها بعد خرابه ما دامت في عالم البرزخ. أو علىٰ أنّه يقول ببقائها مدّة البرزخ، كما يظهر منه في بعض كتبه، حيث قال: إعلم أنّ حضور النبي والأئمّة عليهم السلام[1] عند الموت ممّا قد وردت به الأخبار. إلىٰ أن قال: ويمكن أن يكون حضورهم بجسد مثالي لطيف لا يراه غير المحتضر. وستأتي الأخبار في سائر الموتىٰ أنّ أرواحهم في البرزخ تتعلّق بأجساد مثالية، وأمّا الحيّ من الأئمّة، فلا يبعد تصرّف روحه لقوّته في جسد مثالي أيضاً. إنتهىٰ.

ولكنّه يقول بفنائها عند النفخة الأُولىٰ، وهو أبعد من سابقيه؛ لأنّه مع كونه مخالفاً للإجماع، فإنّ من جوّز إعادة المعدوم جوّز فنائها بفنائه، فهو لا يقول ببقائها بعد فنائه، ثمّ بفنائها بعد مدّة من فنائه، كما عرفت سابقاً. مخالف لكثير من الأخبار الدالّة علىٰ أنّها إذا فارقت البدن، فهي باقية: إمّا منعّمة، أو معذّبة، إلىٰ أن يردّها الله

---

(١) وكذلك حضور فاطمة ـ صلوات الله عليها ـ أيضاً ممّا قد وردت به الأخبار، وقد مرّ فيما نقلناه من الكافي بقوله عليه السلام «ويمثّل له رسول الله وأميرالمؤمنين وفاطمة والحسن والحسين والأئمّة من ذرّيتهم عليهم السلام» فالأولىٰ ذكرها أيضاً صلوات الله عليها «منه».

بقدرته إلىٰ بدنها، وقد مرّ طرف صالح من تلك الأخبار مع قول بعض الأخيار(١)، فتذكّر.

بل يظهر من بعضها ـ وقد مرّ أيضاً ـ أنّ أجساد نبيّنا وأوصيائه صلوات الله علىٰ أرواحهم وأجسادهم، تبقىٰ إلىٰ يوم القيامة، من غير أن تصير رفاتاً ورميماً، مع أنّه ﷺ قد صرّح في كلامه المنقول منه آنفاً أنّ الأرواح في البرزخ تتعلّق بالأجساد المثالية، وأسنده إلى الأخبار.

وقد مرّ في غير واحد منها أنّ البرزخ عبارة عن القبر منذ حين الموت إلىٰ يوم القيامة، وهو يوم البعث؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ وبعده بلا خلاف لا موت ولا فناء لشيء من الأرواح، فكيف يسوغ له القول بأنّه تعالىٰ يفني الأشياء جميعاً ثمّ يوجدها؟.

واعلم أنّ الظاهر أنّه لا يقول بتجرّد النفس؛ لأنّه صرّح في شرحه على الكافي في كتاب العقل بأنّ تجرّدها لم يثبت لنا من الأخبار، بل الظاهر منها مادّيتها، كما بيّناه في مظانّه.

وقد قال قبيل ذلك بأنّه لا يظهر من الأخبار وجود مجرّد سوى الله تعالىٰ.

وهو منه غريب، أمّا أوّلاً: فلما رواه صاحب منهج التحقيق عن ابن خالويه، يرفعه إلىٰ جابر بن عبدالله الأنصاري، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنّ الله عزّوجلّ خلقني وخلق علياً والحسن والحسين من نور واحد، فعصر ذلك النور عصرة، فخرج منه شيعتنا، فسبّحنا فسبّحوا، وقدّسنا فقدّسوا، وهلّلنا وهلّلوا،

---

(١) كالصدوق والشهيد من الخاصّة، والقاضي البيضاوي والحسن من العامّة وغيرهم، فتذكّر «منه».

ومجّدنا فمجّدوا، ووحّدنا فوحّدوا.

ثمّ خلق السماوات والأرض، وخلق الملائكة مائة عام لا تعرف تسبيحاً ولا تقديساً، فسبّحنا فسبّحت شيعتنا، وسبّحت الملائكة، وكذلك في البواقي، فنحن الموحّدون حيث لا موحّد غيرنا، وحقيق على الله عزّوجلّ كما اختصّنا وشيعتنا أن يزلفنا وشيعتنا في أعلىٰ علّيين، إنّ الله اصطفانا واصطفىٰ شيعتنا من قبل أن نكون أجساماً، فدعانا، فأجبناه، فغفر لنا ولشيعتنا من قبل أن نستغفر الله عزّوجلّ[١].

فإنّه صريح في أنّ الأرواح جواهر مجرّدة قائمة بأنفسها، مغايرة لما يحسّ به من البدن. يؤيّده قوله ﷺ: أوّل ما خلق الله روحي[٢].

وفي رواية أُخرىٰ: نوري[٣].

وهي تدلّ علىٰ أنّ النور قد يطلق على المجرّد، كما هو ظاهر حديث جابر أيضاً؛ لتجرّده عن ظلمة المادّية، وقد أكثرنا الشواهد عليه في بعض رسائلنا.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لمّا قال ببقائها بعد فناء البدن، وتعلّقها في عالم البرزخ بأجساد مثالية، فلابدّ له من القول بتجرّدها، ولذا قال الشهيد: دلّ القرآن العزيز علىٰ بقاء النفس بعد الموت، وتعلّقها بأبدان مثالية بناءً علىٰ تجرّدها[٤].

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه يذهب إلىٰ أنّها جسم منفصل عن البدن خارج عنه، مجاور له، لا يفنىٰ بفنائه، فيتعلّق بعد مفارقته عنه ببدن مثله، وهو شبيه بما قال به

---

(١) بحار الأنوار ٢٦: ٣٤٣ و ٢٧: ١٣١ و ٣٧: ٨٠.

(٢) بحار الأنوار ١٨: ٣٤٥ و ٥٧: ٥٨ و ٣٠٦.

(٣) بحار الأنوار ١: ٩٧.

(٤) ذكرى الشيعة ٢: ٨٩.

أكثر النصارىٰ، من أنّ الروح جسم روحاني سماوي، وقد ذهبت إليه طائفة من المسلمين، ولكنّه باطل بما تقرّر في مقرّه.

وبما في الكافي: في باب البدع والرأي والمقاييس، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: إنّ إبليس قاس نفسه بآدم، فقال: خلقتني من نار وخلقته من طين، لو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار، كان ذلك أكثر نوراً وضياءً من النار[١].

والعجب أنّه نقل عنه رحمه الله أنّه قال في حاشيته علىٰ هذا الحديث: إنّ المراد بهذا الجوهر هو النفس المجرّدة[٢].

وفيه: في باب النوادر، في حديث مرفوع، قال: كان أميرالمؤمنين عليه السلام يقول: روّحوا أنفسكم ببديع الحكمة، فإنّها تكلّ كما تكلّ الأبدان[٣].

قال السيّد السند الداماد رحمه الله: فيه تنصيص علىٰ تجرّد النفس الناطقة الإنسانية؛ إذ هو قاضٍ علىٰ أنّ الأنفس وراء الأبدان، وأنّ كلالها وراء كلال الأبدان، وترويح النفس ببديع الحكمة برهان علىٰ أنّها جوهر وراء البدن، فإنّ البدن لا تروّح إلّا بالبدائع الجرمانية واللطائف الجسمانية[٤].

وأمّا ثالثاً: فلأنّ القول بالزمان الموهوم مخالف للشرع، علىٰ ما يدلّ عليه ظاهر بعض الأخبار، ومنها الخطبة المستدلّ بها لقوله عليه السلام: وأنّه يعود سبحانه بعد فناء العالم وحده، لا شيء معه، كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت

---

(١) أُصول الكافي ١: ٥٨ ح ١٨.

(٢) هذه العبارة غير موجودة في مرآة العقول، راجع الكتاب ١: ١٩٩.

(٣) أُصول الكافي ١: ٤٨ ح ١.

(٤) التعليقة علىٰ كتاب الكافي للسيّد الداماد ص ١٠٣ المطبوعة بتحقيقنا.

ولا مكان ولا حين ولا زمان، عدمت عند ذلك الآجال والأوقات[١]، وزالت السنون والساعات، فلا شيء إلّا الله[٢].

فإنّ الزمان الموهوم لو كان شيئاً في نفس الأمر، لتكون الأوّلية والآخرية بحسبه، لكان قبل ابتداء الدنيا، وكذلك بعد فنائها زمان. وقوله عليه السلام «كما كان قبل ابتدائها» إلىٰ آخره ينفيه.

وإن لم يكن شيئاً في نفس الأمر، فهو مجرّد اسم من دون تحقّق المسمّىٰ، وكيف يكون له تحقّق في نفس الأمر وليس له منشأ انتزاع في الخارج؛ إذ هو غير قادر لا يمكن انتزاعه إلّا ممّا يختلف نسبته إلى الأُمور الخارجة عنه، وقبل حدوث العالم أو بعد فنائه علىٰ هذا الغرض ليس موجود سوىٰ ذات الله تعالىٰ.

بالجملة الظاهر أنّ ما ذكره الطبرسي من الزمان التقديري هو الأظهر بالنظر إلى الشرع الأنور. وتحقيق هذا الكلام وتنقيح هذا المرام يطلب من رسالتنا المفردة المعمولة لتحقيق القول بالحدوث الدهري.

وأمّا رابعاً: فلأنّه لمّا فرض أنّ المراد بالأوّلية الأسبقية بحسب الزمان، فحينئذ لا معنىٰ لقوله «إذ لو قيل بزمان موجود قديم، يلزم إثبات قديم سوى الواجب» فإنّه صريح في أنّ الزمان لو كان موجوداً قديماً لتمّ القول بالأسبقية الزمانية، لكن يلزم إثبات قديم سوى الواجب، وليس كذلك؛ إذ للزمان وراسمه وما هو موضوع

---

(١) ظاهره يؤيّد القول بكون الزمان مقدار حركة الفلك، كما ذهب إليه أرسطو وأشياعه، وكذلك يؤيّد القول بأنّ المكان هو السطح، كما يؤيّده أخبار أُخر، وينفي القول بالبعد، فتأمّل. «منه».

(٢) نهج البلاغة ص ٢٧٦ رقم الخطبة: ١٨٦.

للراسم وغيرها علىٰ هذا الفرض معيّة أزلية مع الواجب، وإلّا لزم حدوث الزمان وهو خلاف الفرض. نعم لو كان المراد بالأسبقية، الأسبقية الذاتية دون الزمانية، لكان له وجه، وليس فليس. فكان الواجب أن يقول: إذ لو قيل بزمان موجود قديم، لا يتصوّر الأسبقية بحسب الزمان، مع أنّه يلزم إثبات قديم سوى الواجب.

وأمّا خامساً: فلأنّ تلك الخطبة لمّا كانت بظاهرها معارضة بأخبار كثيرة صحيحة صريحة في بقاء النفس أبداً، وكذلك الجنّة والنار وأهاليهما، من غير أن يطرأ عليهم العدم، ومعمولة بها عند السلف، شكر الله مساعيهم الجميلة، كالصدوق وأضرابه من السلف الصالح[1]، حيث اعتقدوا بقاء النفس دائماً، وذكروا لإثباته تلك الأخبار، وجب تأويلها بما يوافق تلك الأخبار، جمعاً بين الأدلّة[2]، وإلّا فإبقاؤها علىٰ ظاهرها وإطراح غيرها مع كونه أكثر وأقوىٰ، ليس من العكس بأولىٰ. كيف؟ وهو مؤيّد بأدلّة عقلية قطعية دالّة على امتناع إعادة المعدوم، حتّىٰ

---

(١) فالأمر إن بني على التقليد، فتقليدهم أولىٰ لقرب عهدهم من المعصوم، وصفاء ذهنهم، وغاية تتبّعهم، وكمال تصلّبهم «أُولئك آبائي فجئني بمثلهم» وإن بني علىٰ ما هو مقتضى الأدلّة العقلية والنقلية، فالحال كما عرفت، فخذ الفطانة بيدك، ولا تكن من الغافلين «منه».

والعجب من الفاضل المجلسي حيث يقول: إنّ القول بوجود قديم سوى الله مخالف لإجماع الأُمّة، مع أنّه لا يفهمون العامّة من الحادث والقديم ما رامه وأمثاله؛ لأنّ للحدوث أنحاء من المعاني والمصاديق، مع هذا هو يذهب إلىٰ نفي تجرّد الأرواح وفنائها بفناء الأبدان، ممّا تلقّاه بالقبول جمّ غفير من الفحول، وجمع كثير من ذوي الأحلام والعقول «منه».

(٢) إذ الجمع مهما أمكن أولىٰ من إطراح بعضها رأساً «منه».

كاد أن يكون المطلب بديهياً، ولذلك قال كثير، منهم ابن سينا في التعليقات: إنّ تلك الأدلّة تنبيهات على المطلب، وإلّا فأصله بديهي فطري تشهد به الفطرة، وإنكاره يوجب رفع الاعتماد عن حكم العقل رأساً.

وبالجملة أخبار أبدية النفوس مع كونها مؤيّدة بتلك الأدلّة غير قابلة للتأويل؛ لكونها ناصّة بالباب، بخلاف النادرة الدالّة بعمومها علىٰ خلافها، فوجب تخصيصها بها؛ إذ التخصيص[1] في كلامهم غير عزيز، علىٰ ما اشتهر أنّه ما من عام إلّا وقد خصّ حتّىٰ هذا.

فيمكن أن يكون المراد أنّه تعالىٰ يصير بعد فناء العالم الجسماني واحداً، لا شيء معه في ذلك العالم، كما كان قبل ابتدائه، بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان، كذلك يكون بعد فنائه؛ لأنّ انعدام ما هو موضوع لما هو راسم للزمان يستلزم انعدامه، وإذا انعدم انعدمت الآجال والأوقات، وزالت السنون والساعات، فلا شيء من هذا العالم موجوداً إلّا الله، فالحصر إضافي.

واعلم أنّ العالم قد يطلق ويراد به ما سوى الواجب، وقد يراد به العالم الجسماني، وعلى الأوّل يمكن أن يحمل العالم في كلامه عليه السلام علىٰ كلّ واحد من أجزائه إطلاقاً للكلّ على الجزء، أو لأنّه قد يطلق عليه العالم أيضاً.

ففي هذه الصورة يتأتّىٰ هذا التأويل، وإن كان خلاف الظاهر، لكن تأويله إذا

---

(١) الشيء إذا ورد في كلامهم مطلقاً تارةً ومقيّداً أُخرىٰ، يحمل مطلقه علىٰ مقيّده، وفناء العالم في هذه الخطبة ورد مطلقاً، وقد ورد مقيّداً في بعض الأخبار، فوجب حمله عليه وإجراء حكمه عليه؛ لأنّ الأخبار المجملة تحكم عليها الأخبار المفصّلة، كما هو المروي عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام «منه».

دلّ القاطع علىٰ خلافه أمر متحتّم عندهم. وأمّا على الثاني، فمؤونة هذا التأويل مرفوعة عنّا، وبمثل هذا تندفع المنافاة بين هذا الخبر وأمثاله، وبين أخبار أبدية النفوس كما مرّت. فتذكّر ثمّ تفكّر مع التوجّه اللائق والتجرّد الفائق ليتجلّي عليك[١] وجه الحقّ عن جلباب البيان، وينجلي لك صبح الصدق عن أُفق العيان، والله المستعان وعليه التكلان.

ثمّ قال ﷺ: أو المراد البقاء ذاتاً وصفة، بحيث لا يتطرّق إليه تغيّر وتحوّل من هيئة إلىٰ هيئة، ومن حال إلىٰ حال، ومن صفة إلىٰ صفة، وكلّ من سواه في معرض الزوال والفناء والتغيّر، ويدلّ عليه صحيحة ابن أبي يعفور التي رواها ثقة الإسلام والصدوق رحمهما الله عن أبي عبدالله عليه السلام، وغيرها من الأخبار[٢].

أقول: هذا هو الصحيح، وبه يجمع بين الآيات والروايات المتعارضة بحسب الظاهر، وقد مرّت صحيحة ابن أبي يعفور.

وهو ﷺ قال في شرحه على الأُصول: إنّ الغرض منها أنّ دوام الجنّة والنار وأهلهما وغيرها، لا ينافي آخريته تعالىٰ، واختصاصها به، فإنّ هذه الأشياء دائماً في التغيّر، وهو تعالىٰ باقٍ من حيث الذات والصفات أزلاً وأبداً[٣].

الوجه الثاني: أن يكون المراد بالأوّل القديم لا الأسبق، وبالآخر الأبدي، وبه فسّرهما أكثر المحقّقين، وعلىٰ هذا لا ينافي أبدية الجنّة وأهلها[٤].

---

(١) وبما قرّرنا ظهر أنّه لا يمكن أن يراد بآخريته تعالىٰ أنّه الموجود بعد الأشياء بأحد المعنيين، وإن أمكن أن يراد بأوّليته أنّه الموجود قبلها بأحد المعنيين، فافهم «منه».

(٢) الفرائد الطريفة ص ١١٠.

(٣) مرآة العقول ٢: ٤١.

(٤) الفرائد الطريفة ص ١١٢.

أقول: لا وجه لهذا التخصيص، فإنّه كما لا ينافي أبديتهما، كذلك لا ينافي أبدية النار وأهلها، وأبدية النفوس الناطقة مطلقاً من الجنّ والإنس وغيرهما.

الوجه الثالث: أن يكون المراد بالأوّلية العلّية، أي: هو علّة العلل ومبدأ المبادئ، وبالآخرية الغائية، أي: هو غاية الغايات كما هو مصطلح الحكماء، أو هو منتهىٰ سلسلة العلل ذهناً، فإنّك إذا فتّشت عن علّة شيء، ثمّ عن علّة علّته وهكذا، ينتهي بالآخرة إليه تعالىٰ، فعلىٰ هذا الوجه يكون أوّليته تعالىٰ عين آخريته وتختلفان بالاعتبار.

الوجه الرابع: أنّه مبدأ سلوك العارف ومنتهاه، فإنّ بتوفيقه يبتدأ وإليه ينتهي؛ إذ أنّه أوّل الأشياء معرفة وأظهرها، ومنتهىٰ مراتب الكمال بالنظر إلىٰ كلّ استعداد وقابلية. وقيل: هو الأوّل بإحسانه، والآخر بغفرانه[1]. هذا.

وأمّا ما قيل في الجواب عن كريمة: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ بعد أن أورد عليه بأنّ الجنّة والنار دائمتان وأهاليهما، فكيف يصحّ كلّ شيء هالك؟ من أنّ في الكلام محذوفاً، تقديره: كلّ شيء حيّ هالك؛ لأنّ الجنّة والنار ليستا بحيّتين.

ثمّ قال: فإن قلت بأيّ دليل قدّرت؟

قلت: بقرينة «هالك» لأنّ الهلاك لا يوصف به إلّا الحيّ.

ففيه أنّ هذا الجواب لا يدفع كلا جزئي السؤال[2]؛ لأنّ أهاليهما أحياء، وبعضهم يخصّصها من آية الهلاك جمعاً بين الأدلّة.

---

(١) الفرائد الطريفة ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٢) لأنّه بمعنى الموت، وهو لا يوصف به إلّا الحيّ؛ لأنّه عدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حيّاً، وفيه خلاف المشهور «منه».

وقال الطبرسي رحمه الله: المعنىٰ كلّ شيء فانٍ بائدٍ إلّا ذاته، وهذا كما يقال: هذا وجه الرأي ووجه الطريق، ثمّ قال: وفي هذا دلالة علىٰ أنّ الأجسام تفنىٰ ثمّ تعاد، علىٰ ما قاله الشيوخ في الفناء والإعادة. وعن ابن عبّاس: أي كلّ شيء هالك إلّا ما أُريد به وجهه، فإنّه يبقىٰ ثوابه(١).

وقيل: إنّ المعنىٰ كلّ شيء هالك، وإنّما وجوده وبقاؤه وكماله بالجهة المنسوبة إليه سبحانه، فإنّه علّة لوجود كلّ شيء وبقائه وكماله، ومع قطع النظر عن هذه الجهة، فهي فانية باطلة هالكة.

وقيل: إنّ المعنىٰ كلّ شيء هالك، أي: باطل، إلّا دينه الذي يتوجّه به إليه سبحانه، وكلّ ما أمر به من طاعته، وقد وردت أخبار كثيرة علىٰ هذا الوجه.

وقيل: إنّ المراد بالوجه الأنبياء والأوصياء عليهم السلام؛ لأنّ الوجه ما يواجه به عباده ويخاطبهم بهم عليهم السلام، وإذا أراد العباد التوجّه إليه تعالىٰ يتوجّهون إليهم، وبه أيضاً وردت أخبار كثيرة.

وقيل: إنّ الضمير راجع إلى الشيء، أي: كلّ شيء بجميع جهاته باطل وفانٍ إلّا وجهه الذي به يتوجّه إلىٰ ربّه، وهو روحه وعقله ومحلّ معرفة الله منه التي تبقىٰ بعد فناء جسمه وشخصه، وهو أيضاً مروي عنهم عليهم السلام.

وقال البيضاوي: «كلّ شيء هالك إلّا وجهه» إلّا ذاته، فإنّ ما عداه ممكن هالك في حدّ ذاته معدوم(٢).

وحاصله آيل إلىٰ ما أومأنا إليه: أنّ المراد بهلاك كلّ شيء أنّه هالك في حدّ ذاته

---

(١) مجمع البيان ٤: ٢٧٠.

(٢) أنوار التنزيل للبيضاوي ٢: ٢٢٦.

لضعف الوجود الامكاني، فالتحقّق بالهالك المعدوم، كما تدلّ عليه صيغة الفاعل، فإنّها ليست بمعنى الاستقبال علىٰ معنىٰ أنّه سيهلك، بل هو علىٰ حقيقته من معنى الحال، فإنّ سلسلة الممكنات لضعف وجوداتها الغيرية هالكة في حدود ذواتها أزلاً وأبداً.

وقد أشار إليه بهمنيار في التحصيل وغيره، حيث قال: كلّ ممكن بالقياس إلىٰ ذاته باطل وبه تعالىٰ حقّ، كما يرشد إليه قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ فهو آناً فآناً يحتاج إلىٰ أن يقول له الفاعل الحقّ: «كن» ويفيض عليه الوجود، بحيث لو أمسك عنه هذا القول والافاضة طرفة عين لعاد إلى البطلان الذاتي والزوال الأصلي، كما أنّ ضوء الشمس لو زال عن سطح المستضيء لعاد إلىٰ ظلمته الأصلية، فله الحمد أنّه مالك هو باقٍ وغيره هالكٌ.

وفي كتاب التوحيد: عن أبي عبدالله عليه السلام في ﴿كلّ شيء هالك إلّا وجهه﴾ قال: من أتى الله بما أمر به من طاعة محمّد صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام من بعده، فهو الوجه الذي لا يهلك، ثمّ قرأ: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾[1].

وفيه: عنه عليه السلام أنّه سئل عن الآية، قال: كلّ شيء هالك إلّا من أخذ طريق الحقّ[2].

وفي المحاسن مثله، إلّا أنّ في آخره: من أخذ الطريق الذي أنتم عليه[3].

وفي الكافي: عن الحارث بن المغيرة النصري، قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن

---

(١) التوحيد للشيخ الصدوق ص ١٤٩ ح ٣.

(٢) التوحيد ص ١٤٩ ح ٢.

(٣) المحاسن ١: ١٩٩، بحار الأنوار ٢٤: ٢٠١ و ٦٨: ٩٥.

قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ فقال: ما يقولون؟ قلت: يقولون يهلك كلّ شيء إلّا وجه الله، فقال: سبحان الله لقد قالوا قولاً عظيماً، إنّما عني بذلك وجه الله الذي يؤتىٰ منه(١).

قيل: لمّا كان مرادهم فناء كلّ شيء غير ذاته، فاستعظمه وأنكره عليه السلام؛ إذ من المخلوقات ما لا يفنىٰ. وهو بعيد؛ لأنّ الظاهر من الآية علىٰ ما فسّره الإمام عليه السلام أنّ أهل كلّ مذهب من المذاهب الباطلة هالك إلّا أهل مذهب الحقّ، وهم الذين توجّهوا إلى الله بإرشاد الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، فإنّهم وجه الله الذي من توجّه إليه توجّه إلى الله، وصار من أهل النجاة.

فالمراد بالهلاك ما يقابل النجاة، كما يقال: فرقة ناجية، وفرقة هالكة، لا ما يقابل الحياة وهو الموت، وعلىٰ هذا فلا دلالة في الآية علىٰ بقاء شيء ولا علىٰ فنائه. وأمّا وصفه عليه السلام قولهم بالعظم، فالظاهر أنّه لإثباتهم له سبحانه وجهاً كوجوه البشر، ومن قال ذلك فقد كفر، والله تعالىٰ أعلم وأبصر.

قاعدة فيها فائدة

لمّا كانت الدراية مقدّمة على الرواية، فمتىٰ ورد عليك قولان متناقضان وحكمان متنافيان، فأعرضهما علىٰ قانون عقلي، وزنهما بميزانه، فإنّه المتكفّل والحاكم في النقليات(٢) لاحتياجه إليه وانتهائه بالآخرة إليه، فما وافق منهما حكماً عقلياً وبرهاناً يقينياً، فاعتقده ودن به، وأوّل الآخر إليه.

---

(١) أُصول الكافي ١: ١٤٣ ح ١.

(٢) إذ لابدّ من معرفة صدق النقل بدليل عقلي «منه».

وذلك كما في: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[١] و ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[٢] فإنّهما ينافيان بظاهريهما آية التنزيه، وقد عارضهما أيضاً الدليل العقلي الدالّ على استحالة الجلوس في حقّه تعالىٰ، وكونه ذا جارحة، فوجب تأويلهما إليهما، بجعل الاستواء عبارة عن الاستيلاء، كما في قوله:

قد استوىٰ بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

أو بجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك، وكذا الحال في سائر الآيات والروايات، وهذا ممّا اتّفق عليه قاطبة الأوّلين والآخرين من الحكماء والعلماء الراسخين، فإنّ طريقتهم المسلوكة تأويل الظاهر إذا دلّ القاطع علىٰ خلافه، وهنا قد دلّ الدليل العقلي على امتناع إعادة المعدوم، مع ما يؤيّده من الآيات والروايات الكثيرة، فما ورد من الروايات المنافية لها بظاهرها وجب تأويلها إليها.

خاتمة

اعلم أيّدك الله تعالىٰ أيّها الأخ العزيز أنّ القدر الضروري من الدين، والذي يجب أن يكون عليه من كان من المسلمين، هو الإيمان بالمعاد البدني، علىٰ وجه أتىٰ به صاحب الشريعة علىٰ صادعها وآله السلام، إيماناً مجملاً من غير بحث وفحص عن الحقيقة والكيفية. فمن آمن بمجرّد ذلك وصدّق به مواطئاً قلبه لسانه من غير أن يبحث عن كيفيته هل هو بجمع الأجزاء المتفرّقة أو بإيجادها من كتم العدم؟ ومن امتناع إعادة المعدوم وإمكانها، إلىٰ غير ذلك ممّا يتعلّق بأحوال المعاد

---

(١) سورة طه: ٥.

(٢) سورة الفتح: ١٠.

البدني، فهو مؤمن، ولا حاجة إلى التفتيش وتحقيق الدليل.

بل ربما يورث ذلك له شبهة يضلّ فهمه عن جوابها لوضوحها وخفائه، فيصير من التائهين المتحيّرين، بل من الملحدين المنكرين مع وضوح الأمر وظهوره: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ﴾ فهذا تلقين للدليل علىٰ صحّة البعث والإعادة، فإنّ من كان قادراً على الانشاء فهو علىٰ ﴿مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[1] الإعادة أقدر؛ لكونها من الإبتداء أسهل.

ولذا قال أبو عبدالله الصادق عليه السلام: أفيعجز من ابتدىء به من لا شيء أن يعيده بعد أن يبلي، بل ابتداؤه أصعب عندكم[2] من إعادته[3].

وفي الاحتجاج عنه عليه السلام: أنّه تعالىٰ علىٰ إعادة من بلي أقدر. ثمّ قال: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾[4] أي: إذا كان خلق السماوات والأرض أعظم وأبعد في أوهامكم وقدركم أن تقدروا عليه من إعادة البالي، فكيف جوّزتم من الله خلق هذا الأعجب عندكم والأصعب لديكم، ولم تجوّزوا منه ما هو أسهل عندكم من إعادة البالي، فإمكان وجود النشأة الأُخرىٰ يعلم بالقياس على النشأة الأُولىٰ بالطريق الأولىٰ

---

(١) سورة يس: ٧٧ ـ ٧٩.

(٢) فيه ردّ على الذين زعموا أنّه تعالىٰ لا يحدث شيئاً إلّا من أصل قديم وهو المادّة، قالوا: لا يخلو من أن يكون خلق الأشياء من شيء أو من لا شيء، فأشار عليه السلام إلىٰ أنّ ترديدهم باطل؛ إذ نقيض من شيء، لا من شيء لا شيء، لا من شيء «منه».

(٣) بحار الأنوار ٢: ١٢٥ و ٩: ٢٥٥.

(٤) سورة يس: ٨١.

فإنّ العلم والقدرة في طرف الفاعل والقبول والاستعداد في جانب القابل كلّها متحقّقة ذاتية، وما بالذات يأبىٰ أن يزول أو يتغيّر(چ).

قال علي بن الحسين عليه السلام: العجب كلّ العجب لمن أنكر النشأة الأُخرىٰ وهو يرى النشأة الأُولىٰ، ولقد علمتم النشأة الأُولىٰ(١). فلولا تذكّرون ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾(٢).

فهذا إنكار منه تعالىٰ علىٰ منكري البعث الذين ظنّوا أنّه تعالىٰ لن يعيدهم بعد أن صاروا رفاتاً إلىٰ ما كانوا عليه أوّلاً، فكنّىٰ عن البعث بجمع العظام، وقال: بلىٰ نجمعها، ونحن قادرون علىٰ أن نسوّي بنانه علىٰ ما كانت عليه، وإن دقّت عظامها وصغرت، ومن قدر علىٰ جمع صغار العظام، فهو علىٰ جمع كبارها أقدر.

وفي قصّة أصحاب الكهف دلالة واضحة علىٰ إمكان القيامة، فإنّ من توفّي نفوسهم، وأمسكها ثلاثمائة سنين حافظاً أبدانها عن التحلّل والتفتّت، ثمّ أرسلها إليها، قدر أن يتوفّي نفوس جميع الناس ممسكاً إيّاها إلىٰ أن يحشر أبدانهم فيردّها عليها، ولذلك قال: ﴿وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾(٣).

بان أمر الإلٰه واختلف الناس(٤) فداع إلىٰ ضلال وهاد

(چ) الاحتجاج ١: ٢١، بحار الأنوار ٢: ١٢٥ و ٩: ٢٥٥.

(١) فروع الكافي ٣: ٢٥٨.

(٢) سورة القيامة: ٣ ـ ٤.

(٣) سورة الكهف: ٢١.

(٤) يعني بعضهم لا يقول بالمعاد الجسماني، وبعضهم يقول به. وأمّا القول بأنّ المراد أنّ

والذي حـــارت البـــرية فـــيه حـــيوان مســـتحدث مـــن جـــماد

يعني: إنّ البرية تحيّرت في المعاد الجسماني، والنشور الذي ليس بـنفساني، وفي أنّ أبدان الأموات كيف تحيىٰ من الرفات، فالطبيعيون منهم لمّا زعـموا أنّ النفس: إمّا جسم، أو جسماني، واعتقدوا أنّ المعدوم لا يعاد، أحالوا المعاد مطلقاً.

والإلٰهيون منهم لمّا قالوا بتجرّدها وبقائها بعد خرابه، مع قولهم بامتناع إعـادة المعدوم، حصروه في الروحاني فقط علىٰ ما هو المشهور منهم.

ولكنّه غلط مشهور لا أصل له، فإنّ بعضهم كالمعلّم الثاني في شرحه علىٰ رسالة زيتون الكبير، قال: وأمّا المعاد، فقد ورد به الشرع ونحن نتبع علىٰ وفق ما أمر به الشرع والنبي، وهو منقسم إلىٰ لذّات عقلية ولذّات جسمية.

وكذلك ابن سينا في الشفاء قال بهما جميعاً، حيث قال: يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو منقول عن الشرع، ولا سبيل إلىٰ إثباته إلّا من طريق الشريعة، وتصديق خير البرية، وهو الذي للبدن عند البعث، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها سيّدنا ونبينا ومولانا محمّد صلوات الله وسلامه عليه، حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس للأنفس، وإن كانت الأنفس منّا[1] تقصر عن تصوّرها[2].

وفيه أنّ القول بامتناع وجود بعد غير مـتناهٍ، مـع القـول بأنّ أفـراد النـفوس

` أمر الله ظاهر في تقديره وحكمه بالموت على العبادة، ولكن الناس مختلفون، فمنهم من يدعو إلىٰ حرص الدنيا فيقتدي به فيضلّ، ومنهم من ترك الدنيا وزخـارفها فـيقتدي بـه فيهتدي، وإلّا فلا وجه لإطلاق لفظ المعاد على الباقي «منه».

(١) في الشفاء: الأوهام هاهنا.

(٢) الشفاء، الإلٰهيات ص ٤٢٣.

الإنسانية غير متناهية كما هو مذهبهم، ينافيان القول بالمعاد الجسماني.

ونقل عن جالينوس الحكيم أنّه توقّف، فقال: لم يظهر لي أنّ النفس هل هي عين المزاج، فعند فناء البدن تبطل ولا تعود؛ لامتناع إعادة المعدوم، أم هي جوهر باقٍ بعد فساده، فيكون المعاد ممكناً.

وأمّا من لم يقل بتجرّدها من أهل الملل، فالمعاد عندهم منحصر في الجسماني، لكن قال بعضهم: إنّ الله يعدم الجسم ثمّ يعيده، وامتنع الباقون منهم عن ذلك لامتناع إعادة المعدوم الصرف، فقال فريق: إنّه تعالىٰ يفرّق أجزائه ثمّ يؤلّفها، وقال آخرون: إذا عدم الشيء بقيت ذاته المخصوصة، فعند العود يعطيها الله الوجود. وأمّا القائلون بتجرّدها منهم، فذهبوا إلى الجسماني[1] والروحاني معاً، جمعاً بين الشريعة والحكمة، وهو المذهب المنصور.

وحاصله: إنّ الجسم بعد تفرّق أجزائه يعاد بجمعها، فيعاد إليه النفس الباقية المتعلّقة بغيره من الأشباح المثالية ما دامت في عالم البرزخ، فالمذاهب في المعاد خمسة لا غير، والحقّ هو المذهب الأخير.

وأمّا القول بأنّ المعاد الروحاني لمّا كان ممّا لا يفهمه كثير من الناس، فذكروا الجسماني تمثيلاً له من باب تشبيه المعقول بالمحسوس.

فتكذيب للأنبياء عليهم السلام؛ لأنّه حينئذ لا يكون خبرهم مطابقاً للواقع.

علىٰ أنّ التمثيل إنّما يصحّ أن لو أفاد المطلوب، وهذا التمثيل يصرف العقل عن فهم ما هو المقصود؛ لأنّ مفهومه منافٍ للمطلوب، فلا يجوز التمثيل به، فهذا

---

(١) المراد بالمعاد الجسماني جمع الأجزاء المتفرّقة، والمراد بالروحاني وجود الروح بعد خراب البدن وموته، كذا قال الدواني في حاشية الحاشية القديمة «منه».

انموذج عن أحوال المعاد المشهورة. وأمّا الاستقصاء فيها، فممّا يتعلّق بكتب الكلامية، فمن أراد ذلك فليطلبه من هناك، أعاذنا الله وإيّاك من الضلالة والغواية، وأرشدنا وإيّاك إلىٰ ما فيه صلاحنا في البداية والنهاية.

هذا جملة ما خطر بخاطري الفاتر، وذهني القاصر، علىٰ وجه الاستعجال، والعلم عند الله وعند أهله محمّد وآله خير آل، والحمد لله علىٰ كلّ حال، والصلاة علىٰ نبيّه وآله ما بقي الغدوّ والآصال.

وختم بتوفيق الله وتأييده في شهر الله المعظّم شهر رمضان في أواسط ليلة عشرين من سنة ستّ وأربعين ومائة وألف من الهجرة النبوية المصطفوية عليه وآله ألف سلام وتحية، علىٰ يد محرّره الفقير إلىٰ رحمة ربّه الغني محمّد بن الحسين بن محمّدرضا المازندراني المشهور بإسماعيل، صانه عن الحدثان ونوائب الدوران، مع توزّع البال لاختلال الأحوال. والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

وتمّ تصحيح وتحقيق هذه الرسالة في (٥) جمادى الثاني سنة (١٤١١) هـ في بلدة قم المقدّسة علىٰ يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الاثنين (١٥) ذي‌الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين.

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

٢١

رسالة

في بيان الشجرة الخبيثة

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

لقد سئلت عن هذه المسألة غير مرّة، فصار هذا وما سيأتي في آخرها سبباً موجباً لتحريرها.

فأقول وأنا العبد الذليل الآنس بربّه الجليل **محمّد بن الحسين المشتهر بإسماعيل**: في تفسير علي بن إبراهيم في قوله تعالىٰ: ﴿**مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ**﴾[1] عن الباقر عليه السلام: كذلك الكافرون لا تصعد أعمالهم إلى السماء، وبنو أُميّة لا يذكرون الله في مجلس ولا في مسجد، ولا تصعد أعمالهم إلى السماء إلّا قليل منهم[2].

يعني: إنّهم يذكرون الله في المجلس والمسجد، وتصعد أعمالهم إلى السماء، وهو كناية عن بلوغها إلىٰ درجة القبول، كما أنّ صعودها كناية عن عدم قبولها.

ومن البيّن أنّ من هذا شأنه ليس بملعون ولا مطعون، فما ورد في بعض الروايات والزيارات لعن الله بني أُميّة قاطبة[3]: فإمّا محمول على الأكثر منهم، كما يفيده صريح الخبر؛ لوجود استثناء قليل منهم.

---

(١) سورة إبراهيم: ٢٦.

(٢) تفسير القمّي ١: ٣٦٩.

(٣) كما في زيارة العاشوراء.

أو علىٰ كلّ من كان منهم في زمن ورود اللعن، أو يكون بصفتهم وسمتهم منهم ومن غيرهم، فربما كان شخص من قوم وليس منهم.

وربما لم يكن من قوم وهو منهم «سلمان منّا أهل البيت»[١].

«من أحبّنا فهو منّا أهل البيت، قيل: منكم؟ قال: منّا والله، أما سمعت قول إبراهيم: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾»[٢].

«من اتّقىٰ منكم وأصلح فهو منّا أهل البيت، قيل: منكم أهل البيت؟ قال: منّا أهل البيت، قال فيها إبراهيم: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾[٣].

الأوّل باقري، والثاني صادقي عليهما السلام.

والوجه في ذلك أنّ من تشبّه بقوم فهو منهم: ﴿يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾[٤] سلبه عنه لكفره وهو ابنه.

فإذن مناط الحكم ما يؤول إلى الشخص نفسه من اعتقاداته وأعماله وأقواله، وعليه جزاؤه إن خيراً فخيراً، وإن شرّاً فشرّاً ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾[٥].

وعلىٰ هذا فيصحّ أن يكون شخص من بني أُميّة نسباً، ولا يكون منهم اعتقاداً، فلا يشمله هذا اللعن لانتفاء ما يوجبه؛ لأنّهم ليسوا ملعونين من حيث ذواتهم وانتسابهم إلىٰ بني أُميّة، بل إنّما لعنوا لما هم عليه من الاعتقاد والقول والفعل، فكلّ من كان عليه فهو منهم وإن لم يكن منهم، وكلّ من لم

---

(١) بحار الأنوار ١٠: ١٢١ و ١٨: ١٩ و ٢٢: ٣٢٦

(٢) سورة إبراهيم: ٣٦، تفسير العياشي ٢: ٢٣١.

(٣) تفسير العياشي ٢: ٢٣١.

(٤) سورة هود: ٤٦.

(٥) سورة النساء: ١٢٣.

يكن عليه فليس منهم وإن كان منهم.

ففي رواية عبيد بن زرارة، قال: دخلت علىٰ أبي عبدالله عليه السلام وعنده البقباق، فقلت له: جعلت فداك رجل أحبّ بني أُميّة أهو معهم؟ قال: نعم، قال: قلت: رجل أحبّكم أهو معكم؟ قال: نعم، قلت: وإن زنا وإن سرق؟ قال: فنظر إلى البقباق فوجد منه غفلة، ثمّ أومىء برأسه: نعم[١].

هذا، ويؤيّد الاحتمال الثاني ما ورد عن الصادق عليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللهِ كُفْراً وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ * جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ﴾[٢] إنّها نزلت في الأفجرين من قريش: بني المغيرة، وبني أُميّة. فأمّا بنو المغيرة، فقطع الله دابرهم. وأمّا بنو أُميّة، فمتّعوا إلىٰ حين، ثمّ قال: ونحن نعمة الله التي أنعم بها علىٰ عباده، وبنا يفوز من فاز[٣]. ومثله عن أمير المؤمنين عليه السلام[٤].

فإنّه يستفاد من قوله «وأمّا بنو أُميّة، فمتّعوا إلىٰ حين» أنّ المراد بالمعلونين منهم هم الذين متّعوا إلىٰ زمان انقراض دولتهم المنحوسة الذين بدّلوا تلك النعمة وعدلوا عنها لا مطلقهم. وإن كانوا مؤمنين مبتغين لتلك النعمة، فإنّهم كغيرهم مكلّفون مأمورون بالإيمان، فمن آمن منهم وحسن إيمانه فهو ناج لا يسوغ لعنه، كما يستفاد من الخبر. فإنّ من يذكر الله فيهما[٥]، وتصعد أعماله إلى السماء، كيف يجوز لعنه؟ وهو صحيح الاعتقاد مؤمن مصدّق لما جاء به النبي صلى الله عليه وآله.

---

(١) إختيار معرفة الرجال ٢: ٦٢٧ برقم: ٦١٧.

(٢) سورة إبراهيم: ٢٨.

(٣) تفسير القمّي ١: ٣٧١.

(٤) أُصول الكافي ١: ٢١٧.

(٥) في المجلس والمسجد، كما سبق في الحديث الأوّل «منه».

وليس في الأخبار ما يدلّ علىٰ أنّهم بأسرهم بحيث لا يشذّ منهم فرد إلى انقراض زمان التكليف من الهالكين المستحقّين اللعن، بل فيها ما يدلّ علىٰ خلافه كما سبق. فما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا وافا مؤمناً أو مؤمنة منهم أن يقول: هذا من بني أُميّة، وقاطبتهم ملعون، فهذا ملعون، ليداخله شكّ في إيمانه، ويذهب به إلى الارتداد، أعاذنا الله من موبقات الإيمان.

فهذا هو السبب المقدّم لنا علىٰ تحرير هذه المسألة.

وقد بلغنا من ثقات السادة أنّ قبل زماننا هذا بخمسين سنة أو أكثر، سأل واحد من بني أُميّة في مدينة بغداد فاضلاً[1] من فضلائنا الإمامية ـ كثّر الله أمثالهم ـ عمّا ورد في طريقتنا من لعنهم قاطبة، كان السائل من أهل الإيمان.

فأجابه الفاضل بوروده فيه واعتذر بذلك، وقال ما أقول إذا كان قد ورد.

فأقنط الرجل المسكين وآيسه، ولم يأوّل الحديث، ولم يشرح له ما يسكن فؤاده، أو يشفي كباده[2]، وهذا من مثله منكر يورث تيئيس المكلّف، وقد ورد النهي عنه بالاضافة إلىٰ كلّ عالم.

وتمّ استنساخ وتحقيق وتصحيح هذه الرسالة الشريفة عن نسخة المؤلّف بخطّه الشريف في (١٥) جمادى الثاني سنة (١٤١١) هـ في بلدة قم المقدّسة، علىٰ يد العبد الفقير السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الاثنين (١٥) ذي‌الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) المراد به الفاضل الخوانساري جمال الملّة والدين قدس سره «منه».

(٢) بالضمّ وجع الكبد «منه».

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

٢٢

رسالة

في الجبر والتفويض

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله الذي أمرنا بما يصحّنا وينفعنا تخييراً، ونهانا عمّا يفسدنا ويضرّنا في ديننا ودنيانا تحذيراً، وكلّفنا بعد ما ملكنا ما هو أملك به منّا بلطفه يسيراً، ووضع تكليفه عنّا حين ما أخذ مناطه منّا بل لم يكلّفنا بإحسانه عسيراً، وأعطانا بفضله وكرمه علىٰ قليل من أعمالنا ثواباً جزيلاً وأجراً كثيراً.

والصلاة علىٰ خير خلقه سيّدنا محمّد المبعوث على العالمين بشيراً ونذيراً، وعلىٰ آله الذين قاموا مقامه، فدلّوا على الحقّ كما دلّ، فكان كلّ منهم في وقته سراجاً وقمراً منيراً.

وبعد: يقول العبد الآنس بمولاه الجليل **محمّد بن الحسين بن محمّدرضا المشهور بإسماعيل**، سقاه الله من رحيقه المختوم، وكشف عليه من بواطن العلوم:

لمّا انتهت النوبة في مطالعتنا كتاب نهج البلاغة إلىٰ باب المختار من الحِكَم والأدب، وذلك بعد ما فرغنا عمّا فيه، وجدنا فيه كلاماً موجزاً جامعاً لإثبات أمر بين الأمرين، ونفي القول بالجبر والتفويض، المستلزم للكذب والمين.

فأشار مشيرنا إشارة عقلية إلىٰ كشف سحاب ستره، ليكون ذاك وسيلة بدور بدره وظهور قدره، فإنّه بحر عميق، وكلام دقيق، صدر من مصدر التحقيق، علي صدر الدين بل كعبة اليقين سلام الله عليه وعلىٰ آله وأولاده المعصومين إلىٰ يوم الدين.

حيث قال وقد سئل عن معنىٰ قوله «لا حول ولا قوّة إلّا بالله»: إنّا لا نملك مع الله شيئاً، ولا نملك إلّا ما ملّكنا، فمتىٰ ملكنا ما هو أملك به منّا كلّفنا، ومتىٰ أخذه منّا وضع تكليفه عنّا[1].

في الاسمين من «لا حول ولا قوّة» خمسة أوجه من الاعراب مشهورة: فتحهما، ورفعهما لكونه جواب قولهم «أبغير الله حول وقوّة؟» فرفع بالابتداء مطابقة للسؤال، وفتح الأوّل ونصب الثاني، وفتح الأوّل ورفع الثاني، وبالعكس.

وكلمة «لا» على الوجه الأوّل في الموضعين لنفي الجنس «ولا قوّة» عطف علىٰ «حول» عطف مفرد علىٰ مفرد، وخبرها محذوف، أي: لا حول ولا قوّة موجود إلّا بالله.

أو عطف جملة علىٰ جملة، أي: لا حول إلّا بالله، ولا قوّة إلّا بالله، فحذف خبر الجملة الأُولىٰ استغناءً عنه بخبر الجملة الثانية، فاندفع الإشكال المشهور، وهو أنّ الاستثناء على الوجه الأوّل راجع في المعنىٰ إلى الجملتين، ولا يصحّ لفظه؛ لأنّ «إلّا» الواحدة لا يستثنىٰ بها من شيئين.

وأجاب عنه الشيخ ابن حاجب بأنّ الحول والقوّة لمّا كانا بمعنىٰ، صحّ رجوع الاستثناء إليهما؛ لتنزيلهما منزلة شيء واحد.

وهذا الذي ذكره تفسير بعض اللغويين: إنّ الحول هو القوّة، والقوّة هي الحول، فهما مترادفان.

وقيل: المراد به هنا الحركة، يقال: حال الشيء يحول إذا تحرّك، والمعنىٰ لا حركة ولا قوّة ولا استطاعة على التصرّف إلّا بمشيئة الله.

---

(١) نهج البلاغة ص ٥٤٧ رقم الحديث: ٤٠٤.

وقيل: الحول الحيلة بمعنى تقليب الفكر للاهتداء إلى المقصود.

وظاهر كلام سيّدنا أميرالمؤمنين ـ سلام الله عليه ـ يعطي أنّ الحول بمعنى الملكية والتصرّف، والقوّة عبارة عن التكليف، كما سنشير إليه إن شاء الله العزيز.

وروي عن ابن مسعود أنّه قال: معناه لا حول عن معصية الله إلّا بعصمة الله، ولا قوّة علىٰ طاعة الله إلّا بمعونة الله[١].

وفي كتاب التوحيد للصدوق: عن الباقر عليه السلام: إنّ الحول هنا بمعنى التحوّل والانتقال، والمعنىٰ لا حول لنا عن المعاصي ولا قوّة لنا علىٰ الطاعات إلّا بتوفيق الله سبحانه[٢].

وفي كتاب معاني الأخبار: بإسناده إلىٰ جابر بن يزيد الجعفي، عنه عليه السلام، قال: سألته عن معنىٰ «لا حول ولا قوّة إلّا بالله» فقال: معناه لا حول لنا عن معصية الله إلّا بعون الله، ولا قوّة لنا علىٰ طاعة الله إلّا بتوفيق الله عزّوجلّ[٣].

فعلىٰ هذا فيكون وجه تقديم الحول على القوّة أنّ التخلية مقدّمة على التحلية، فتخلية النفس وتحويلها من المعاصي إلى الطاعات وإعدادها لها مقدّمة علىٰ تحليتها بالطاعات.

وفي الصحيفة الكاملة: اللّهمّ ومن الضعف خلقتنا، وعلى الوهن بنيتنا، ومن ماء مهين ابتدأتنا، فلا حول لنا إلّا بقوّتك، ولا قوّة لنا إلّا بعونك[٤].

---

(١) راجع: مجمع البحرين ٥: ٣٥٩.

(٢) التوحيد للشيخ الصدوق ص ٢٤٢ ح ٣.

(٣) معاني الأخبار ص ٢١ ـ ٢٢.

(٤) الصحيفة الكاملة السجّادية ص ٥٨، الدعاء: ٩.

الحول هنا بمعنى الحركة، أي: لا حركة لنا في تحصيل خير إلّا بقوّتك، ويجوز أن يكون بمعنى الاحتيال من حال حولاً بمعنىٰ إحتال إذا قدر على التصرّف، أي: لا قدرة لنا على التصرّف إلّا بقوّتك.

والقوّة تطلق علىٰ كمال القدرة، ويقابلها الضعف.

ولمّا أنّه تعالىٰ مستند جميع الموجودات والمفيض علىٰ كلّ قابل ما يستعدّه ويستحقّه، فهو معطٍ لكلّ ضعيف عادم القوّة من نفسه كماله وقوّته، لم يكن للإنسان قدرة على الحركة أو التصرّف إلّا بقوّته سبحانه، ولا قوّة إلّا بإفاضة قوّة استعداد هو يقوىٰ به عقله على القيام بأوامره تعالىٰ، والاجتناب عن نواهيه، وهو معنىٰ قوله «إلّا بقوّتك».

ومن هنا يعلم معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلَا ضَرّاً إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ﴾(١).

قال النيشابوري: إحتجّت الأشاعرة بهذه الآية في مسألة خلق الأعمال، قالوا: الإيمان نفع، والكفر ضرّ، فوجب أن لا يحصلا إلّا بمشيئة الله تعالىٰ. وأجابت المعتزلة بأنّ المراد لا أملك لنفسي من النفع والضرّ إلّا قدر ما شاء الله أن يقدّرني عليه ويمكّنني منه(٢).

وقال أمين الإسلام أبوعلي الطبرسي: في هذا الاستثناء دلالة علىٰ فساد مذهب المجبّرة؛ لأنّ الأفعال كلّها لو كانت مخلوقة لله لما صحّ الاستثناء منه؛ لأنّ

---

(١) سورة الأعراف: ١٨٨.

(٢) غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيشابوري ٩: ٩٥.

أحداً لا يملك عندهم شيئاً[١].

هذا، وفي الحديث: لا حول ولا قوّة إلّا بالله كنز من كنوز الجنّة[٢].

ولعلّ الوجه فيه أنّ في هذه الكلمة الشريفة تسليماً لقضاء الله وقدره، وإظهاراً للفقر إليه تعالىٰ بطلب المعونة منه في جميع الأُمور، وإبرازاً لعجز البشر بسلب القوّة والحركة في الخيرات والطاعات، وصرف الشرور والسيّئات عنهم، وإثباتهما للملك العلّام توقيراً وتعظيماً له، ودلالة على التوحيد الخفي.

لأنّ من نفى الحيلة والحركة والقوّة والاستطاعة عن غيره، وأثبتها له سبحانه على الحصر الحقيقي، وبيّنه أنّه بإيجاده واستعانته وتوفيقه، لزمه القول بأنّه لم يخرج شيء من ملكه وملكوته، وأنّه لا شريك له تحقيقاً لمعنى الحصر، وهذا هو حقيقة الإيمان والعبودية الموجبة لدخول الجنّة.

واعلم أنّ هذه الكلمة الشريفة يقال لها: الحولقة بتقديم اللام على القاف، على ما ذكره الجوهري[٣]، وغيره يقول: الحوقلة بتقديم القاف على اللام.

وبعد تقدّم هذه الجملة نشرع في المقصود، سائلين من الله الإمداد وإلهام السداد، فنقول: يشبه أن يكون منشأ السؤال أنّ هذه المقال يوهم الجبر، ويخيّل أن لا فاعل ولا مؤثّر في الوجود إلّا الله، كما تقتضيه أُصول الجبرية والجهمية ممّن كون ما عداه تعالىٰ أسباباً عادية، والممكنات بأسرها مستندة إليه من غير واسطة.

وذلك أنّه يدلّ علىٰ نفي جنس الحول والقوّة المستلزم لنفي جميع أفراده عمّا

---

(١) مجمع البيان ٢: ٥٠٧.

(٢) بحار الأنوار ٧٧: ١٣١ و ٧٨: ٢٠٠ و ٢٢٦.

(٣) لم أعثر عليه في صحاح اللغة للجوهري.

سواه، وانحصارها جميعاً فيه؛ لأنّ انتفاء الطبيعة يستلزم انتفاء أفرادها؛ إذ لا وجود للفرد مجرّداً عنها، كما لا وجود لها مجرّداً عنه، علىٰ ما هو الحقّ من وجود الكلّي الطبيعي في الأعيان في ضمن أشخاصه، فانتفاؤه انتفاؤها.

ضرورة انتفاء الكلّ بانتفاء جزئه، كما أنّ انتفاءها انتفاؤه، وإلّا لزم وجود الطبائع المرسلة في الأعيان وهو المثل، وقد ثبت بطلانها.

فنبّهﷺ علىٰ غفلته عن قولهم «إلّا بالله» فإنّه يفيد ثبوت حول لهم عن المعصية وقوّة على الطاعة، بتمليكه تعالىٰ وتمكينه، فإنّ معناه لا حول ولا قوّة بوجه إلّا حول وقوّة أودعهما فينا وملّكنا إيّاهما؛ لأنّ حولنا وقوّتنا به واستطاعتنا منه؛ إذ لولا إقداره إيّانا وخلقه لنا أحياءً لم نكن مالكين ولا متصرّفين، فنحن قادرون بعد إقداره إيّانا، ومالكون بعد تمليكه وتمكينه، فهذه الكلمة الشريفة تدلّ علىٰ نفي الجبر والتفويض.

شرح ذلك: أنّ قولهﷺ «ولا نملك إلّا ما ملّكنا» كتفسير لقوله «إنّا لا نملك مع الله شيئاً» وبيان لما يفيد الحصر.

ثمّ أخذ في الأمر بين الأمرين، وإطراح القول بالجبر والتفويض من البين، أي: لمّا كانت مكنتنا وملكتنا بتمكينه وتمليكه، فلا نملك معه شيئاً، ولا حول لنا ولا قوّة إلّا به.

فمتىٰ ملّكنا غريزة وعقلاً وقوّة وقدرة واستطاعة وآلة، وبالجملة ما هو مناط التكليف، كلّفنا ليبلونا أيّنا أحسن عملاً. ومتىٰ سلبه منّا كلاًّ أو بعضاً، وضع تكليفه بهذا القدر عنّا، مثلاً الصبي والمجنون ومن يجري مجراهما لمّا أخذ منهم ما هو مناط التكليف، وضع عنهم التكليف، والمستطيع بتكليف دون تكليف كلّف بما استطاعه ما دام استطاعه، فواجد النصاب مكلّف بالزكاة ما دام واجداً، فإذا أخذ

منه النصاب رفع عنه التكليف بالزكاة، وكذا حال القادر على الجهاد والمستطيع بالحجّ.

والحاصل أنّا لا نقدر معه تعالىٰ علىٰ شيء، ولا نقدر إلّا عمّا ما أقدرنا عليه، فمتىٰ أقدرنا علىٰ ما هو أقدر به منّا صرنا بذلك قادرين عليه، فحينئذ يكلّفنا به نحو أن يكلّفنا بالنظر والزكاة والصلاة والحجّ والجهاد عند إقداره إيّانا عليها، بالعقل والمال والجوارح والأعضاء، فحين ما أخذ منّا العقل والمال والجوارح والأعضاء، أسقط عنّا التكليف بالنظر والزكاة والصلاة والحجّ والجهاد، وما شاكل ذلك.

وبتقرير آخر: ما ينوط به التكليف ويدور عليه الاختيار أن يكون للعبد قوّة فاعلية صالحة للفعل والترك يقال لها: القدرة، وقوّة أُخرىٰ علمية يدركه للنفع والضرّ والآفة والشرّ في جانبي ما يقدر عليه، وقوّة أُخرىٰ باعثة تطيعها القوّة المسمّاة بالقدرة، بحيث متى انبعثت الإرادة لفعل أو ترك بحسب ما أدركته النفس بقوّتها الادراكية أطاعتها تلك القوّة ففعلت أدركت.

فإن حصل وجوب بعد تصوّر نفع مظنون أو مجزوم وانبعاث إرادة جازمة، فذلك وجوب عارض لاحق لا ينافيه إمكان سابق.

وإلىٰ هذه القوىٰ وكونها مناطة للتكليف أشار عليه السلام بقوله «فمتىٰ ملكنا ما هو أملك به منّا كلّفنا، ومتىٰ أخذه منّا وضع تكليفه عنّا» مثلاً الصبي والمجنون لمّا أخذ عنهما القوّة العلمية والعملية وضع عنهما التكليف؛ لقبح تكليف العاجز والجاهل بما يتوقّف على القدرة والعلم.

فدلّ دلالة واضحة على اختيار العبد وقدرته علىٰ ما يفعل ويترك، وكونها مؤثّرة فيه؛ لأنّ في صورة عدم تأثير القدرة والارادة من العبد لا معنىٰ لتمليك الله

إيّاه ما ينوط به التكليف، ولا لوضعه عنه التكليف بأخذه منه ما هو مناطه؛ إذ لا يتصوّر في هذه الصورة ما ينوط به التكليف .

كيف؟ والعبد حينئذ لا مدخل له في فعله وتركه إلّا كمدخلية الآلة فيما هي آلة له، والفرق بإثبات القدرة الكاسبة ممّا لا معنىٰ له، والذين يقولون بها لا يقولون معنىٰ ما يقولون، وستظهر سخاوته وسماجته إن شاء الله العزيز، وبالجملة يد الله فوق أيدينا، فلا قدرة لنا مع قدرته، وإن كانت لنا قدرة بقدرته .

وتفصيل هذه الجملة: أنّه تعالىٰ أراد شيئاً وأردنا نقيضه، وقع مراده تعالىٰ دون مرادنا، فلا نملك معه شيئاً؛ لأنّ قدرتنا وإن كانت مستقلّة بالتأثير، إلّا أنّ قدرته تعالىٰ فوق قدرتنا فلا تعارض، والاستواء في الاستقلال بالتأثير لا ينافي التفاوت في القوّة والشدّة .

فأشار الإمام عليه السلام بهذا الكلام إلىٰ دفع ما توهّمته الجبرية، أنّ العبد لو كان مستقلاً في فعله، وأراد الله منه الطاعة وعمل هو بالمعصية، لزم منه كونه تعالىٰ مغلوباً، وكون عبده غالباً، وذلك لأنّ المغلوبية إنّما تلزم أن لو أراد الله إيجاد الطاعة وأراد هو إيجاد المعصية ثمّ وقعت المعصية .

وأمّا إذا أراد منه الطاعة علىٰ وجه التخيير، بأن قال: ملّكتك الفعل والترك وأقدرتك عليهما، وأوجبت عليك أحدهما وإن تركته عاقبتك، فالمغلوبية غير لازمة .

قال الله عزّوجلّ: يابن آدم أنا أولىٰ بحسناتك منك، وأنت أولى بسيّئاتك منّي، عملت المعاصي بقوّتي التي جعلتها فيك[1] .

---

(١) أُصول الكافي ١: ١٥٧، وبحار الأنوار ٥: ١٥ و ٥٦ .

وظاهر أنّ واهب القوّة أقوىٰ، وهو بالحسنات التي هي آلة لها أولىٰ؛ لأنّه وهبها ليصرفها فيها، فلمّا صرفها في السيّئات وقد نهي عنه، صار هو أولىٰ بها منه؛ لأنّه صرف الشيء في غير مصرفه، فسرف وظلم به نفسه، واستحقّ به العقاب.

والحاصل أنّ فعله تعالىٰ في الطاعات أدخل وأشدّ تأثيراً من فعلنا فيها، كما أنّ فعلنا في السيّئات أدخل وأشدّ تأثيراً من فعله تعالىٰ فيها، ولذا ورد في كثير من الأخبار القدسية أنّه تعالىٰ أولىٰ بحسنات عباده منهم، وهم أليق بسيّئاتهم منه.

ففي الكافي: عن أحمد بن محمّد بن أبي‌نصر البزنطي، عن الرضا عليه السلام، أنّه قال: قال الله عزّوجلّ: يابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك، وبقوّتي أدّيت فرائضي، وبنعمتي قوّيت علىٰ معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً قويّاً، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيّئة فمن نفسك، وذاك أنّي أولىٰ بحسناتك منك، وأنت أولىٰ بسيّئاتك منّي، وذاك أنّي لا أسأل عمّا أفعل وهم يسألون[1].

والقول بأنّه حينئذ لم يقع مراده تعالىٰ ووقع مراد العاصي، وكفىٰ بذلك نقصه، واهي؛ إذ النقص إنّما يلزم أن لو كانت إرادته تعالىٰ من مقولة إرادة العاصي ثمّ صارت مغلوبة، ولو كانت من مقولتها لغلبت؛ لكونها أقوىٰ منها، كما سبق.

وبالجملة القول بالجبر وعدم تأثير القدرة والإرادة ينافي التكليف المستلزم للثواب والعقاب والأمر والنهي؛ لأنّ الثواب نفع مقارن للتعظيم، والعقاب ضرر مقارن للاهانة، ولا يتصوّرانّ مع الجبر، وإلّا لكان سفهاً.

وكذا الأمر والنهي؛ لأنّهما عبارتان عن إعلام الناس بمصالح بعض الأعمال ومنافعها، وبمفاسد بعضها ومضارّها، ليختار العبد ما فيه المصلحة والمنفعة، ويترك

---

(١) أُصول الكافي ١: ١٥٢ ح ٦ و ص ١٦٠ ح ١٢.

ما فيه المفسدة والمضرّة، وظاهر أنّ ذلك في صورة الجبر وعدم تأثير الاختيار والارادة سفه وعبث، تعالى الله ربّنا عن ذلك.

ولذلك أثبت عليه السلام لنا قدرة مؤثّرة في نفسها، إلّا أنّه نفىٰ عنها التأثير في جنب قدرة الله القادر، فلا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين.

واعلم أنّ حاصل معنى الجبر علىٰ ما ذهب إليه الجهمية يرجع إلىٰ أنّ جميع أفعال العباد من الخير والشرّ والحسن والقبح مستند إليه تعالىٰ، من غير أن يكون لقدرتهم مدخل في أفعالهم أصلاً حتّىٰ بطريق الكسب.

وأمّا جمهور الأشاعرة، فإنّهم يثبتون لهم كسباً ويقولون: إنّ تعلّق قدرتهم وإرادتهم سبب عادي لخلق الله تعالىٰ الفعل فيهم، من غير أن يكون منهم تأثيراً ومدخل في وجوده، غير كونهم محالاً ومظاهر له، وهذا يستلزم نسبة الظلم إلى الله، تعالىٰ عن ذلك، وسيأتي في ذلك كلام أبسط.

وحاصل معنى التفويض يرجع إلىٰ أنّ الله عزّوجلّ بعد أن خلق الإنسان وجوارحه وقواه، وأرسل إليه الرسل مبشّرين ومنذرين ليبيّنوا له النجدين بالوعد والوعيد، سلّم إليه أمره في أفعاله الحسنة والقبيحة، فهو مستقلّ فيها.

فهم ينكرون أن يكون لله تعالىٰ صنع في أفعال عباده بالتوفيق والخذلان، حتّىٰ أنّ بعضهم يقولون: إنّه تعالىٰ لا يقدر علىٰ منعهم وصرفهم عن أفعالهم، بل لا يقدر علىٰ إيجاد ما هو مقدور لهم، وهذا وهن في سلطانه تعالىٰ، ومناف لقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾[1].

وحاصل معنى الأمر بين الأمرين يرجع إلىٰ هداية الله ولطفه بالنسبة إلىٰ بعض،

---

(١) سورة الإنسان: ٣٠، والتكوير: ٢٩.

وتركها بالنسبة إلىٰ آخر، بحيث لا يصل إلىٰ حدّ الإلجاء والجبر في شيء منهما.

مثلاً يأمر عبده بأمر، ويعده علىٰ فعله، ويوعده علىٰ تركه، ويمكن صدور الفعل منه، فقد تمّم الحجّة ولم يبق العذر، ثمّ بعد ذلك يلاطف بزيادة الوعد والإيعاد ويتأكّد الأمر السابق، إلىٰ غير ذلك من الملاطفات، وإذا لم يفعل تلك الألطاف لا يفعله وتقديرها يفعله، فليس في تركها إلجاء.

وفي الكافي: عن أبي طالب القمّي، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، قلت: ففوّض إليهم الأمر؟ قال: لا، قلت: فماذا؟ قال: لطف من ربّك 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 إلّا كسرتموه؟ قيل: إن رأيت ذلك، فقال: إنّ الله تعالىٰ لم يطع بإكراه، ولم يعص بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملكهم، والقادر علىٰ ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادّاً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته، فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثمّ قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه(٢).

وقد تكون لله تعالىٰ بالنسبة إلىٰ بعض عباده زيادة ألطاف وعنايات تعينهم علىٰ ترك المعصية وفعل الطاعة، كما تشهد بذلك حال الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، ولاسيّما أُولوا العزم منهم، فإنّ اعتناءه تعالىٰ بشأنهم من بدو فطرتهم إلىٰ وقت رحلتهم كان ظاهراً.

---

(١) أُصول الكافي ١: ١٥٩ ح ٨.

(٢) التوحيد للشيخ الصدوق ص ٣٦١ ح ٧.

وذلك اللطف الزائد: إمّا تفضّل وهو غير واجب عليه، فلا يجب فيه المشاركة، أو مسبّب من علمه تعالىٰ بقبول المحلّ له دون غيره، كما أشار إليه بقوله عزّ من قائل: ﴿اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾(١).

هذا، وقيل: إنّ الأمر بين الأمرين هو كون الفعل واقعاً بقدرة العبد واختياره، وكون قدرته واختياره مستندين إلى الله تعالىٰ.

وقيل: هو كون الأُمور التكليفية مفوّضاً إلى العبد وغيرها بتقدير الله.

وقيل: هو كون الأسباب القريبة للفعل والترك بقدرة العبد، والبعيدة كالجوارح والقوىٰ والقدرة والاختيار بقدرة الله تعالىٰ، كالفعل يقع بقدرتين معاً، والعبد ليس بمجبور في فعله ولا مستقلّ فيه، بأن تكون الأسباب كلّها مستندة إليه.

وقيل: هو كون العبد غير مجبور في جميع ما يتعلّق به ولا مختاراً فيه، بل يكون في بعضه كالموت والحياة مجبوراً، وفي بعض آخر كالمعاصي والطاعات مختاراً.

وقيل: هو إقدار الله وتمكينه العبد في أفعاله وأعماله وأوامره له بالطاعة ونهيه عن المعصية، وإنزاله الكتب وإرساله الرسل للترغيب والترهيب بالوعد والوعيد، فهذا أمر بين الجبر والتفويض.

وهما في طرفي إفراط وتفريط؛ إذ الأوّل إيجاد الفعل في العبد ولا قدرة له علىٰ تركه والامتناع منه، والثاني تسليم الله الأُمور إليه وإباحته له ما يريد، بحيث لا تكون له قدرة علىٰ صرفه عنه ومنعه.

وبالجملة هذا أمر فهمه دقيق، وعلمه أنيق، لا تقتبس إلّا من مشكاة أهل بيت النبوّة ومعدن الرسالة، ولذلك تحيّر فيه العلماء من كلّ فرقة.

---

(١) سورة الأنعام: ١٢٤.

قال الفخر الرازي وهو إمام الجبرية وقدوتهم: حال هذه المسألة عجيبة، فإنّ الناس كانوا فيها مختلفين أبداً، بسبب أنّ ما يمكن الرجوع إليه فيها متعارضة، فمعوّل الجبرية علىٰ أنّه لابدّ لترجيح الفعل على الترك من مرجّح ليس من العبد، ومعوّل القدرية علىٰ أنّ العبد لو لم يكن قادراً علىٰ فعله لما حسن المدح والذمّ والأمر والنهي، وهما مقدّمتان بديهيتان.

ثمّ من الدلائل العقلية إعتماد الجبرية علىٰ أنّ تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة للعبد، واعتماد القدرية علىٰ أنّ أفعال العباد واقعة علىٰ وفق قصورهم ودواعيهم، وهما متعارضان.

أقول: القول بالجبر لمّا استلزم عدم فائدة الأمر والنهي، والمحمدة والمذمّة، والوعد والوعيد، وإنزال الكتب وإرسال الرسل، وبطلان الثواب والعقاب، وعدم الفرق بين الكفر والإيمان، والشكر والكفران، وكلمة التوحيد والهذيان، إلىٰ غير ذلك.

فإنّه إنّما يتصوّر بعد أن كانت صدور هذه الأفعال عن مصدرها علىٰ سبيل القدرة والاختيار دون الجبر والاضطرار، بل القول به يخالف بديهة العقل؛ إذ الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا. علم بالضرورة أنّ ما دلّ علىٰ صحّته شبهة فاسدة: إمّا مادّة، أو صورة، وإن لم يكن لنا علم بفساد إحداهما بخصوصها، ولا قدرة علىٰ ردّها، فإنّ الشبهة في الضروريات لا يلتفت إليها ولا يجاب عنها.

مثلاً لمّا كان حدوث العالم من ضروريات الدين، لانعقاد الإجماع عليه من الملّيين، وصراحة الأخبار المتواترة عن المعصومين، علمنا أنّ شبهة القدم وما يدلّ عليه بأقلّ لا يلتفت إليه، سواء قدرنا علىٰ ردّها والجواب عنها أم لا، وله نظائر.

ثمّ حاصل ما عوّل عليه الجبرية أوّلاً: أنّ العبد لو كان قادراً مختاراً، والقادر من يصحّ منه الفعل والترك، لتوقّف ترجيح لا يكون صادراً عنه باختياره، وإلّا لزم التسلسل بنقل الكلام إلىٰ صدوره منه، ويكون الفعل مع ذلك المرجّح واجب الصدور عنه؛ إذ لو لم يجب لجاز أن يوجد معه تارة ويعدم أُخرىٰ، فتخصيص أحد الوقتين بالوجود يحتاج إلىٰ مرجّح آخر ولا يتسلسل، بل ينتهي إلىٰ مرجّح يجب معه صدور الفعل عنه، فيكون اضطرارياً لا اختيارياً.

وأُجيب بأنّ القادر من يصحّ منه الفعل والترك قبل تحقّق الداعي إلىٰ أحدهما وهو الإرادة. وأمّا بعده فيجب الطرف الذي تعلّق به الارادة، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحقّقه.

وحاصل ما عوّل عليه ثانياً: أنّه لو كان موجداً لأفعاله بالاختيار، لكان عالماً بتفاصيلها؛ إذ الايجاد لا يتصوّر بدون العلم بالموجد، والتالي باطل؛ إذ الناطق مثلاً ينطق بحروف مخصوصة علىٰ نظم مخصوص من غير شعور له بمخارجها ولا بالهيئات والأوضاع التي لتلك المخارج عند الاتيان بتلك الحروف.

وأُجيب بأنّ العلم الاجمالي كافٍ في الايجاد بالاختيار، وهو حاصل في الصورة المذكورة وما شاكلها.

فائدة

القَدَر محرّكة قد يجيء بمعنى الخلق، والمراد به هنا خلق الله تعالىٰ جميع الأشياء حتّىٰ أفعال العباد، كما ذهبت إليه الأشاعرة القائلة بأن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله، فالقدري يساوق الجبري لا يقابله.

لكن لمّا اتّفقت الأُمّة علىٰ أنّ النبي ﷺ قد ذمّ القدرية بقوله: القدرية مجوس هذه الأُمّة. اندفع كلّ من الجبرية والتفويضية أن يدفع هذا النبز عن أنفسهم،

فيسمّون خصومهم بها، إلّا أنّ الظاهر كما أومأنا إليه أنّ القدرية هم القائلون بالقدر لا النافون له، كما هو مقتضىٰ قاعدة اللغة، كالتميمية والزيدية والرومية ونحوها.

فقول صاحب القاموس بعد تفسيره القدر بالقضاء والحكم: والقدرية جاحدوا القدر[١]. محلّ نظر، يمكن فهمه أيضاً ممّا حكاه الراغب وسيأتي: أنّ رجلاً من الجبرية زنت امرأته، فجعل يضربها وهي تقول: القضاء والقدر.

ويدلّ عليه أيضاً التشبيه في الحديث المذكور، فإنّ المجوس كما يظهر من بعض الأخبار كانوا يعملون الفواحش، ثمّ يسندونها إلى الله تعالىٰ.

وروي عن عبدالله بن عمر، أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: القدرية مجوس هذه الأُمّة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تصلّوا عليهم، وإن لقيتموهم فلا تسلّموا عليهم، قيل: من هم يا رسول الله؟ قال: الذين يعملون المعاصي، ثمّ يزعمون أنّها من الله كتبها عليهم[٢].

وهذا مع دلالته علىٰ كفرهم نصّ بالباب، كما لا يخفىٰ علىٰ أُولي الألباب، وكلام الرازي حيث قابل بين الجبرية والقدرية مبني علىٰ أنّ مراده بهم من يقول بأنّ أفعال العباد ليست بقدر الله وقضائه، بل بمجرّد إرادتهم، فهم القادرون علىٰ كلّ ما في تحت قدرتهم من غير أن يكون لله فيه صنع.

بل بالغ بعضهم[٣] لفرط جهله حتّىٰ قال بعدم قدرته تعالىٰ علىٰ صرف العبد عمّا

---

(١) القاموس المحيط ٢: ١١٤.

(٢) كنز العمّال ١: ١١٩.

(٣) وهم طائفة من المعتزلة الذين يقولون: إنّه تعالىٰ لا قدرة له علىٰ صرفه ومنعه عباده عمّا يفعلون، بل لا قدرة له علىٰ إيجاد ما هم عليه قادرون، وهم المشهورون بالمفوّضة «منه».

يريد، فأوهن الله في سلطانه، ونفىٰ عموم قدرته، تعالى الله عمّا يقول الظـالمون علوّاً كبيراً.

وإلىٰ ردّه أشار عليه السلام بقوله «فمتىٰ ملّكنا ما هو أملك به منّا كلّفنا».

وروىٰ محمّد بن إدريس في السرائر: عن سعد الجلّاب، عن أبي عـبدالله عليه السلام، قال: كان أميرالمؤمنين عليه السلام يبرأ من القدرية في كلّ ركعة، ويقول: بحول الله وقوّته أقوم وأقعد(١).

وهذا صريح في أنّ المراد بالقدرية هم المفوّضة، وأنّ التفويض عبارة عن سلب قدرته تعالىٰ علىٰ صرف العبد عمّا يريد، وإلىٰ هذا التقابل أشـار المـولوي فـي المثنوي بقوله:

در خرد جبر از قدر رسواتر است(٢)

هذا، وبما قرّرناه سابقاً يظهر جواب شبهة أُخرىٰ لهم، وهي أنّ العبد المتمكّن من فعله إذا أراد تحريك جسم مثلاً وأراد الله سكونه، فإمّا أن يقعا معاً، أو لا يقع شيء منهما، وهما محالان، أو يقع أحدهما فيلزم الترجيح من غير مرجّح، وهـو وجود المرجّح في إرادته تعالىٰ.

وفي كلامه عليه السلام حيث نفى المغلوبية في ضمن غالبيته تعالىٰ، إشارة إلىٰ دفع هذه الشبهة أيضاً؛ لأنّ الفعل وإن كان واقعاً بقدرتنا واختيارنا، إلّا أنّهما مستندان إليه تعالىٰ، فهو أملك به منّا.

ضرورة أنّ موجود المالك أملك منه بما ملكه، لكنّه بعد ما ملكه ومكّنه عليه

---

(١) السرائر ٣: ٦٠٢، بحار الأنوار ٨٥: ١٨٣.

(٢) المثنوي المولوي ص ٥٢٠ ج ٥.

كلّفه، فمتىٰ أخذه منه وضع تكليفه عنه؛ إذ لا يتصوّر من عاقل فضلاً عن حكيم كامل أن يكلّف من لا سبيل له إلى الاتيان بما كلّف به، ففيه نوع إيماء إلىٰ بطلان القول بجواز التكليف بما لا يطاق.

فظهر أنّ حصر الحول والقوّة فيه تعالىٰ باعتبار أصل التمليك والتمكين، وإلّا فللعبد حول وقوّة بحوله وقوّته وإقداره وتمكينه، وهو الظاهر من قولهم «إلّا بالله».

وإلىٰ هذا الأصل يرجع قولهم «بحول الله وقوّته أقوم وأقعد» فهو من العبد شكر وإظهار لما أنعمه الله عليه، ليزيده فوق المزيد، ويعينه علىٰ فعل ما يريد، والاضافة تكفيها ملابسة ما، فكيف بالملابسة التامّة، فلا جبر لتملّكه، ولا تفويض لتمليكه، وقدرته علىٰ أخذ ما ملكه لكونه أملك به منه، فالمراد أنّه لا حول ولا قوّة لولا حول الله وقوّته وتمليكه وتمكينه.

فالمؤثّر بالذات لا يكون إلّا الواجب بالذات؛ لأنّ الحول والقوّة حيثما كانت، كانت فائضة من مبدأ الفيّاض، وهو الذي أعطىٰ كلّ شيء خلقه ثمّ هدىٰ، والآثار كلّها تابعة للوجود، وهو تابع للمهية، وهي تابعة لجاعلها، خارجة به من الليس إلى الأيس.

فالحيات والآلات، بل كلّ ما يتوقّف عليه وجود المعلولات من الأفاعيل والحركات فائضة من مبدأ الموجودات، إلّا أنّه بعد ما ملكه العبد ومنحه إيّاه كلّفه بمقتضاه ليستحقّ به التعظيم، ويفوز بالنعيم المقيم، فالأسباب البعيدة كلّها منه تعالىٰ بلا اختيار من العبد، والقريبة من التخيّل والتفكّر والارادة.

وبالجملة ما به يختار أحد طرفي الفعل والترك منه باختياره بعد تملّكه وتمكّنه، ومنهما يصدر عنه الفعل، إلّا أنّ تأثير العلّة البعيدة لا يصل إلى المعلول فضلاً عن كونها تامّة في إيجاده، وإنّما الواصل إليه تأثير العلّة القريبة؛ لأنّه الصادر عنها لا

من البعيدة، والعلّة القريبة لا توجد إلّا بعد وجودها وقدرتها وتمكّنها بأسباب تؤدّي إليها، وبعد ما رفع عنها الموانع.

قال المحقّق في شرح رسالة العلم: الذي ينظر إلى الأسباب الأوّل، ويعلم أنّها ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكم بالجبر، وهو غير صحيح مطلقاً؛ لأنّ السبب القريب للفعل هو قدرته وإرادته. والذي ينظر إلى السبب القريب، يحكم بالاختيار والتفويض، وهو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً؛ لأنّ الفعل لم يحصل بأسباب كلّها مقدورة ومرادة له. والحقّ ما قاله بعضهم: لا جبر ولا تفويض ولكنّه أمر بين أمرين[1]. إنتهىٰ كلامه رفع مقامه.

وفيه أنّهم لا ينكرون قدرته وإرادته، بل يقولون بهما وبتعلّقهما بالفعل، وبه يثبتون الكسب، إلّا أنّهم ينفون منهما التأثير فيه، ومن الفاعل المدخلية في وجوده، غير كونه محلاًّ له، فالأولىٰ أن يضمّ إليه، ووجودهما بدون التأثير كعدمهما، كما سيأتي في أواخر الرسالة بيانه، ويمكن أن يكون هذا مراده؛ إذ لا معنىٰ للقدرة إلّا ما يؤثّر في الغير علىٰ وفق الارادة.

هذا، وأنت خبير بأنّ كونه تعالىٰ أملك وأقدر من عباده، لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم، ألا يرىٰ إلىٰ ما قال عالم من أهل بيت النبوّة عليهم السلام: اللّهمّ إنّك كلّفتني من نفسي ما أنت أملك به منّي، وقدرتك عليه وعليّ أغلب من قدرتي[2].

حيث أثبت لنفسه قدرة مؤثّرة مغلوبة في جنب قدرة الله القادر، وذلك لأنّ قدرته علىٰ إصلاح نفسه وتطهيرها من دنس المعاصي بسلوك سبيل الطاعة،

---

(١) راجع: رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض للمحقّق الطوسي ص ٤٧٧.

(٢) الصحيفة الكاملة السجّادية ص ١٠٦، الدعاء: ٢٢.

وتحرّي رضوانه، وتجنّب سخطه، ووقايته لها من الهلاك السرمدي والعذاب الأبدي، بالقيام بالطاعات، واجتناب الشهوات، مستندة إلىٰ قدرته تعالىٰ، إذ هي مستندة بمنع الموجودات، وكلّ قدرة تنتهي إلىٰ قدرة فوقها.

فهو سبحانه أقدر علىٰ إصلاح نفس عبده منه، وقدرته على العبد وعلىٰ ما كلّف به أغلب من قدرة العبد، كيف لا؟ وهو لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرّاً إلّا به، وكلّ موجود فهو في تصريف ملكه وقدرته، فدلّ بذلك علىٰ بطلان الجبر والتفويض.

فإنّ المفوّضة لا يثبتون له تعالىٰ قدرة علىٰ صرفهم ومنعهم عن المعاصي، وهم يعلمون أنّه تعالىٰ مقلّب القلوب والأبصار، فربما يقلّب قلب العاصي عن إرادته المعصية إلىٰ إرادته الطاعة، كما قلّب قلب فرعون علىٰ إرادته قتل موسىٰ عليه السلام، وجعله شفيقاً عليه حتّىٰ تبنّاه وربّاه في حجره.

وأمّا الجبرية، فهم لا يثبتون للعبد قدرة: إمّا مطلقاً كالجهمية منهم، أو مؤثّرة كالأشعرية، وهم يعلمون أن لا معنىٰ للقدرة إلّا ما يؤثّر في الغير علىٰ وفق الارادة.

فمن أثبت للعبد قدرة وإرادة من غير تأثيرهما في الأفعال، بل جعل تعلّقهما من الأسباب العادية لخلق الله تعالىٰ عن ذلك الفعل فيه، وسمّاه الكسب الذي يثبته الأشعري، وبه صحّح التكليف وما يتفرّع عليه من الثواب والعقاب، وبه ذبّ عنهم التشنيع بعدم الفرق بين حركة المرتعش والمختار، وكونهم أضلّ وأجهل من الحمار، فإنّه يفرّق بين المقدور وغيره.

فقد أغرب، فإنّه مع كونه خلاف العقل والنقل، فإنّ كلّ عاقل يجد من نفسه أنّ أفعاله صادرة عنه بقدرته واختياره، حتّىٰ أنّه لو أراد تركه لتركه، ولذا يلوم نفسه إذا فعل قبيحاً، وما لامها إلّا وقد وجد منها سبيلاً إلىٰ تركه.

وقد سئل بعض الصادقين من أهل بيت النبوّة عليهم السلام عن القضاء والقدر، فقال: ما

استطعت أن تلوم العبد عليه فهو منه، وما لم تستطع أن تلومه فهو من فعل الله تعالىٰ، يقول الله للعبد: لِمَ عصيت؟ لِمَ فسقت؟ لِمَ شربت الخمر؟ لِمَ زنيت؟ فهذا فعل العبد، ولا يقول له: لِمَ مرضت؟ لِمَ قصّرت؟ لِمَ ابيضضت؟ لِمَ اسوددت؟ لأنّه من فعل الله تعالىٰ[١].

وعن باب مدينة العلم ومعدن الفضل والحكم عليه السلام: كلّ ما استغفرت منه فهو منك، وكلّ ما حمدت الله عليه فهو منه[٢].

والقول بأنّ القدر الضروري هو صدور أفعالنا مقارنة لإرادتنا واختيارنا صدرت عنّا أو عن الله، تشكيك في الضروري.

وقولهم إنّ المدّعىٰ لو كان ضرورياً لما صار مطرح الأنظار، ولما ذهب إليه جماعة من الأحبار. مدفوع بأنّ الله يهدي من يشاء إلىٰ صراط مستقيم، ولعلّهم منعوا هدايته لتهالكم علىٰ ترويج باطلهم وحثّهم إيّاه، فإنّ حبّك الشيء يعمي ويصمّ.

ألا يرىٰ إلىٰ قوله تعالىٰ في منكريه: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾[٣] حيث أنكروا لعنادهم ما شهدت به قلوبهم.

ومعلوم لك أنّ هذا الاعتقاد الشنيع والقول الفظيع من لوازم أُصولهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة، فإنّهم لمّا قالوا بكون العلم علّة للحادث ومفيداً لوجوبه، قالوا بأنّ أفعال العباد معلولة لعلم واجب الوجود، وواجبة باقتضائه، فهذا شيخهم الخيّام

---

(١) بحار الأنوار ٥: ٥٩ ح ١٠٩.

(٢) بحار الأنوار ٥: ٥٨.

(٣) سورة الزمر: ٣٨.

نقل عنه أنّه كان يقول :

من می خورم و هرکه چه من اهل بود　　می خوردن من بـنزد او سـهل بـود
می خوردن من حق زازل می‌دانست　　گر می نخورم علم خـدا جـهل بـود

وأمّا المعتزلة، فقالوا: إنّ الله تعالىٰ كان عالماً في الأزل بما يفعله العبد فيما لا يزال، ولكن علمه به لا يخرجه عن كونه اختيارياً للعبد، كما أنّ من أعطىٰ عبده سيفاً وهو يعلم ما يصنع به العبد، والعبد صرفه في قتل نفس مثلاً، لا يخرج فعل العبد هذا بعلم سيّده به عن كونه اختيارياً للعبد، فهذا محقّقهم نصير الدين محمّد نقل عنه أنّه قال في جواب الخيّام :

گـفتی کـه گـنه بـنزد او سـهل بـود　　این کی گوید کسی که او اهـل بـود
عــلم ازلی عــلّت عـصیان کـردن　　نــزد عــقلا ز غــایت جـهل بـود

والحقّ معهم؛ لأنّ معنى الاختيار ـ كما سبق ـ أن يكون للعبد قوّة فاعلية صالحة للفعل والترك يقال لها: القدرة، وقوّة أُخرىٰ علمية مدركة للنفع والضـرر والآفـة والشرّ في جانبي ما يقدر عليه، وقوّة أُخرىٰ إرادية باعثة تطيعها القوّة المسـمّاة بالقدرة بحيث متى انبعثت الارادة لفعل أو ترك بحسب ما أدركته النفس بـقوّتها الادراكية أطاعتها تلك القوّة ففعلت أو تركت .

وذلك أمر لا ينافيه علم الله تعالىٰ بما يقع أو لا يقع من الطرفين، فإن حـصل وجوب بعد تصوّر نفع مظنون أو مجزوم وانبعاث إرادة عـازمة، فـذلك وجـوب عارض لاحق لا ينافيه إمكان سابق .

قال المحقّق الطوسي في بعض رسائله: والحجّة العظمىٰ للمجبّرة أنّ الله تعالىٰ قبل إيجاد العباد قد علم أنّ كلّ واحد منهم ماذا يفعل بعد وجوده، فلو أمكن خلافه لزم أن يكون علمه تعالىٰ جهلاً، لعدم مطابقته للمعلوم، لكن لا يمكن وهو الجبر .

وأيضاً كلّ ما هو مقدّر في علمه تعالىٰ أن يحصل للعبد وجب أن يحصل وإن لم يسع فيه، وكلّ ما هو مقدّر أن لا يحصل له امتنع حصوله له وإن سعىٰ فيه، فلا تأثير بسعي العبد واجتهاده، بل جميع الأشياء صادرة بتقدير الله تعالىٰ وإرادته[١].

والجواب: المعارضة بأنّ الله كما كان عالماً بفعل الخلق قبل خلقهم، كذلك كان عالماً بأفعال نفسه قبل خلقها، فيلزم أن يكون مجبوراً علىٰ أفعاله، فما هو جواب عن هذا فهو جواب عن ذاك.

وأمّا الشبهة الثانية، فجوابها ظاهر؛ لأنّه تعالىٰ إذا قدّر شيئاً أن لا يقع إلّا بالجهد، امتنع وقوعه إلّا بالجهد. وأمّا من اجتهد، فلا يلزم من اجتهاده أن يصل إليه ما قدّر وصوله إليه بالاجتهاد، فإنّ الجهد وحده ليس بسبب موجب، بل يحتاج وصوله إليه إلىٰ شرائط أُخر.

وحسن التوفيق عبارة عن استجماع جميع تلك الشرائط، وسوء التوفيق عبارة عن فقدان بعضها، ووجود السبب الغير الموجب لا يقتضي وجود المسبّب.

هذا، ثمّ أنت خبير بأنّ من لوازم القول بالجبر ـ كما أشار إليه الخيّام ـ أن لا يلوم أحد أحداً علىٰ أقبح القبائح.

نقل الراغب في المحاضرات: أنّ رجلاً من الجبرية زنت امرأته، فجعل يضربها وهي تقول: القضاء والقدر، فلمّا بالغ في ضربها، قالت: والله أنت تقول بمذهب ابن عبّاد، فقبّل الرجل عذرها، وألقى السوط من يده، وقال: أنت سنّية حقّاً.

ومن الغرائب أنّهم يلتزمون مثل هذا الإلزام الفظيع، ويقبلون عذر من فعل مثل هذا الفعل الشنيع، وينقلون في ذلك حديثاً، رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة،

---

(١) راجع: تلخيص المحصّل للمحقّق الطوسي ص ٣٢٥.

قال: قال رسول الله ﷺ: احتجّ آدم وموسىٰ عليه السلام عند ربّهما، فحجّ آدم موسىٰ، قال موسىٰ: أنت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه، وسجد لك ملائكته وأسكنك في جنّته، ثمّ أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض ؟

قال آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه، وأعطاك الألواح فيها تبيان كلّ شيء وقرّبك نجياً، فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أُخلق؟ قال موسىٰ: بأربعين عاماً، قال آدم: فهل وجدت فيها «وعصىٰ آدم ربّه فغوىٰ» ؟ قال: نعم، قال: أفتلومني علىٰ أن عملت عملاً كتبه الله تعالىٰ عليَّ أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين عاماً، قال رسول الله ﷺ: فحجّ آدم موسى[1] .

وأنت تعلم أنّ هذا ممّا وضعته الزنادقة ليفسدوا به الإسلام، وينصروا به مذهبهم. روي عن حمّاد بن زيد، قال: وضعت الزنادقة علىٰ رسول الله ﷺ أربعة عشر ألف حديث .

وعن عبدالله بن يزيد المقرمي: أنّ رجلاً من الخوارج رجع عن بدعته، فجعل يقول: أُنظروا هذا الحديث عمّن تأخذونه، فإنّا كنّا إذا رأينا رأياً جعلنا له حديثاً .

وقد ذهب الكرامية وبعض المبتدعة من المتصوّفة إلىٰ جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب .

وحكي عن بعض أهل الرأي أنّ ما وافق القياس الجلي جاز أن يعزّىٰ إلى النبي ﷺ، حتّىٰ قال بعض المخذولين في الحديث المشهور المتواتر: إنّما قال من كذب عليَّ ونحن مكذب له ونقوّي شرعه. نسأل الله السلامة من الخذلان .

وقال الطيبي في شرح الحديث المذكور: حجّ آدم موسىٰ، أي: غلب عليه

---

(١) صحيح مسلم ٤: ٢٠٤٣ ح ١٥ .

بالحجّة، بأن ألزمه أنّ جملة ما صدر عنه لم يكن هو مستقلاً بها متمكّناً من تركها، بل كانت أمراً مقضياً.

ولا يخفىٰ أنّ هذه حجّة بالغة للكفّار والعصاة على الله يوم القيامة؛ إذ لهم أن يقولوا: يا ربّ أرسلت إلينا رسلاً، ولكنّك منعتنا بقضائك وقدرك اتّباعهم، فتكون للناس على الله حجّة بعد الرسل.

إنّما[1] يتمّ إذا كانت قدرته وإرادته مستندتين إليه، كما نبّه عليه.

وأمّا إذا كانتا مستندتين إلى الله تعالىٰ كفعله علىٰ ما زعموه، لكونهما من الممكنات المستندة إليه تعالىٰ من غير واسطة، فلا يتوجّه تكليف إليه، ولا يصحّ الوعد والوعيد عليه؛ لأنّه والحال هذه كآلة في يد غيره، فلا مدخل له في الفعل والترك إلّا كمدخلية تلك الآلة، وبهذا القدر لا يتصحّح الثواب والعقاب، ولا يتّجه إليه الخطاب بالعتاب.

وقولهم بأنّ هذا إنّما يرد على القائل بالحسن والقبح العقليين؛ إذ يقبح عقلاً إيصال العذاب إلىٰ من لم يفعل شيئاً بالاختيار وكان مضطرّاً فيه، وأمّا من لم يقل بهما فلا؛ لأنّ ما سوى الله ملكه يتصرّف فيه ما يشاء بما يشاء، فله أن يثيب أو يعاقب من يشاء كيف يشاء، حتّىٰ لو أدخل الأبرار في الجحيم والفجّار في النعيم، لم يكن ذلك قبيحاً، بل القبيح ما اعتبره قبيحاً، والحسن ما اعتبره حسناً، فما فعله ليس فيه قبح.

مدفوع بأنّ إرسال الرسل، وإنزال الكتب في الدنيا، ونشر الصحائف، وإحضار الأنبياء والشهداء في العقبىٰ، يكون علىٰ هذا التقدير عبثاً؛ إذ لا فائدة في ذلك إلّا

---

(١) هذا خبر «إنّ» في قوله «فإنّه مع كونه خلاف العقل والنقل» «منه».

إلزام الحجّة على المكلّف، وإثبات ما به يستحقّ الثواب والعقاب، فإذا كان ما سواه ملكه، وكان له أن يتصرّف فيه ما يشاء كيف يشاء، فأيّ حاجة إلىٰ ذلك ؟

فالحقّ مع العدلية[١] القائلة بأنّ العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقدرته وإرادته؛ لأنّ الله مكّنه على الفعل والترك، وأقدره عليهما، وخلّىٰ سبيله، إلّا أنّه أوجب عليه أحدهما .

ثمّ قال: إن تركته عاقبتك، وإن فعلته أثبتك، كما ورد في حديث صحيح روته العامّة والخاصّة بطرق مختلفة وأسانيد متعدّدة: «أما أنّي إيّاكِ أنهي، وإيّاك أُعاقب، وإيّاك أُثيب»[٢] وبهذا يتصحّح الثواب والعقاب والوعد والوعيد والتأديب والسياسة والشرائع، وجميع ما جاء به الرسل عليهم السلام .

فهذا الحديث الشريف مع صحّته واستفاضته وورود في الطريقين، دلّ دلالة ظاهرة على اختيار العبد وقدرته علىٰ ما يفعل ويترك، وكونها مؤثّرة فيه، وإلّا ففي صورة عدم تأثير القدرة والارادة من العبد لا معنىٰ لأمره ونهيه وإثباته وعقابه؛ إذ لا مدخل له حينئذ في فعله وتركه إلّا كمدخلية الآلة فيما هي آلة له، ومن الظاهر أنّ العاقل فضلاً عن الحكيم الكامل لا يعاقب الآلة ولا يثيبها في صورتي استعمالها في الخير والشرّ .

هذا، وأمّا ما قاله الفلاسفة: إنّ الممكن عقلاً كان أم نفساً أو غيرهما، لا يتّصف

---

(١) أراد بالعدلية هنا الإمامية، لا قوم قالوا: كلّ فعل يمدح عليه العبد أو يذمّ فهو فعله وإنّما يفعله باختياره، إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وإنّما فوّض الله إليه هذه الأفعال وهو مسؤول عنها، وهم المشهورون بالعدلية، وربما يسمّىٰ القدرية أيضاً، كما سبق إليه الايماء «منه» .

(٢) أُصول الكافي ١: ١٠ و ٢٦ و بحار الأنوار ١: ٩٦ .

بإيجاد؛ لأنّه الذي ليس له في حدّ ذاته وجود، فلا يوجد ولا يؤثّر إلّا الواجب بالذات.

ففيه أنّ الممكن إنّما يوجد ويؤثّر من حيث إنّه موجود بالفعل وواجب بالغير، كما أومأ ﷺ إليه بقوله «فمتىٰ ملّكنا ما هو أملك به منّا كلّفنا» لا من حيث أنّه معدوم في حدّ ذاته، وقوّة من تلقاء نفسه، فيلزم منه كون ما بالقوّة مفيداً للوجود والعدم، شريكاً في إخراج الشيء من القوّة إلى الفعل كما حسبوه.

علىٰ أنّهم يؤثرون الطبائع ويجعلون العقول عللاً مؤثّرة، وإلّا لم يتمّ دليلهم علىٰ عدم جواز كون الصورة هي الصادر الأوّل، فإنّهم علّلوه بأنّ الصورة تلزمها المادّة، فيلزم كونها مؤثّرة فيما بعدها من المعلولات، وهذا غير جائز.

قال رئيسهم في الفصل الرابع من المقالة التاسعة من إلٰهيات الشفاء ـ بعد أن قرّر أنّ المعلول الأوّل لا يكون إلّا عقلاً محضاً ـ لقائل أن يقول: إنّه لا يمتنع أن يكون الحادث من المبدأ الأوّل صورة مادّية، لكنّها تلزم عنها مادّتها.

فنقول: إنّ هذا يوجب أن تكون الأشياء التي بعد هذه الصورة وهذه المادّة تالية في درجة المعلولات، وأن يكون وجودها بتوسّط المادّة، فتكون المادّة سبباً لوجود صور الأجسام الكثيرة في العالم وقوامها، وهذا محال؛ إذ المادّة وجودها أنّها قابلة فقط، وليست سبباً لوجود شيء من الأشياء علىٰ غير سبيل القبول[1].

وغير خافٍ عليك أنّ هذا إنّما يتمّ علىٰ تقدير كون الوسائط مؤثّرات مقدّماتها في تواليها، وإلّا فلا مانع من كون المادّة بعد تحصيلها بالصورة شريطة لصدور الأجسام من المبدأ الأوّل؛ إذ كونها قابلة فقط لا ينافي الشرطية، فإحدى

---

(١) الشفاء، الإلٰهيات ص ٤٠٤.

المقدّمتين معلولة، بل كلّ منهما مدخولة.

أمّا الثانية، فلجواز أن يكون كلّ من الصورة والمادّة شرطاً للصدور لا سبباً ومصدوراً، والشرط غير معتبر فيه التأثير المنافي للتأثّر، علىٰ أنّ تأثّره من صورة وتأثيره في صورة، بعد تقوّمها بالصورة، وكون هذا محالاً في حيّز المنع.

وأمّا الأولىٰ، فلأنّ القدر المسلّم عندنا أنّ المؤثّر بالذات إنّما هو الواجب بالذات، وأمّا إنحصار التأثير فيه فممنوع، إلىٰ أن يقوم عليه دليل، ولا دليل عليه لا عقلاً ولا نقلاً، بل العقل والنقل يشهدان علىٰ خلافه ويتعاضدان عليه، بل البديهة شاهدة عدل عليه، والمنازع مكابر مقتضىٰ عقله، وإليه أشار من أشار بقوله: والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا. وقد مرّ ما ينبّه عليه، فليتذكّر.

نعم إيجاد الجواهر والأعراض المفارقة لذات الموجد مختصّ بالواجب بالذات، كما صرّح به بعض المتأخّرين مدّعياً فيه الاتّفاق.

وفيه أنّ الفلاسفة يعتبرون في العقول جهاتاً أربعاً وجوباً ووجوداً وتعقّلاً وإمكاناً، ويقولون: يصدر عنها بكلّ جهة أمر عقل ونفس وصورة وهيولىٰ، ويجعلون الأشرف تابعاً للأشرف، فكيف يمكنهم نفي الايجاد عن الممكن، والتوجيه بكونه آلة وشرطاً فيه ما مرّ.

وبالجملة الممكن بما هو ممكن لا يكون موجداً، وهذا لا ينافي كونه موجداً بما هو موجود وواجب. وعلىٰ تقدير اختصاص إيجاد الجواهر والأعراض المفارقة لذات الموجود بالواجب بالذات، لا يلزم عدم كون حركات عباده بعد تمكينه وإقداره صادرة عنهم.

والحاصل أنّ قدرته الجامعة لشرائط التأثير إنّما تتعلّق بما له إمكان الوقوع بالنظر إلىٰ علمه بالنظام الأعلىٰ. وأمّا قدرته على الاطلاق، فمتعلّقة بكلّ ما هو

ممكن الصدور عن الغير، فلا منافاة بين عموم قدرته وكون غيره قادراً ومؤثّراً، وإليه الاشارة بقوله: «فمتىٰ ملّكنا ما هو أملك به منّا كلّفنا».

يعني: إنّه تعالىٰ وإن كان قادراً علىٰ كلّ ما هو مقدور العباد، إلّا أنّ قدرته المقرونة بجميع شرائط التأثير لا تتعلّق بإيجاد أفعالهم وحركاتهم لمكان التكليف، فاقتضت حكمته البالغة وعلمه بالنظام الأعلىٰ تمكينهم وإقدارهم على الفعل والترك، بحيث إن شاؤوا فعلوا بقدرتهم، وإن شاؤوا تركوا، ثمّ تكليفهم، وإلّا لم يبق للتكليف وما يترتّب عليه من استحقاقهم التعظيم على الاتيان بما كلّفوا به والاهانة علىٰ تركه محلّ، ولذا متىٰ أخذ منهم ما هو مناط التكليف وضع تكليفه عنهم.

فظهر أنّهم مالكون لما يفعلون وقادرون عليه، وبه يستحقّون الثواب والعقاب، كما يصرّح بذلك قوله عليه السلام في جواب محمّد بن أحمد بن الهيثم الشامي لمّا سأله أكان مسيره إلى الشام بقضاء من الله وقدره؟ بعد كلام طويل:

ويحك ظننت قضاءً لازماً، وقدراً حاتماً، لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، إنّ الله سبحانه أمر عباده تخييراً، ونهاهم تحذيراً، وكلّف يسيراً، ولم يكلّف عسيراً، وأعطىٰ على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يرسل الأنبياء لعباً، ولم ينزل الكتب للعباد عبثاً، ولا خلق السماوات والأرض وبينهما باطلاً، ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار[1].

وقد قال عليه السلام في هذا الحديث بعد قوله: وسقط الوعد والوعيد، ولكان المذنب

---

(١) نهج البلاغة ص ٤٨١ رقم الحديث: ٧٨.

أولىٰ بالإحسان من المحسن، والمحسن أولىٰ بالعقوبة من المذنب[١].

وفيه إشكال؛ لأنّ المذنب والمحسن علىٰ مذهب الجبر يتساويان في عدم صدور فعل عنهما، فكيف يكون أحدهما بالإحسان والآخر بالاساءة أولىٰ؟ وقد قيل فيه وجوه:

الأوّل: أنّ المذنب إنّما كان أولىٰ بالإحسان؛ لأنّه لا يرضىٰ بالذنب، كما يدلّ جبره عليه، والمحسن أولىٰ بالعقوبة؛ لأنّه لا يرضىٰ بالإحسان لدلالة الجبر عليه، ومن لا يرضىٰ بالإحسان أولىٰ بالعقوبة من الذي يرضىٰ به.

الثاني: أنّ في عقوبة المسيء علىٰ ذلك التقدير جمع بين إلزامه بالسيئة وعقوبته عليها، وكلّ منهما إضرار وإزرار به. وفي إثابته المحسن جمع بين إلزامه بالحسنة وإثابته عليها، وكلّ منهما نفع وإحسان إليه، وفي خلاف ذلك يكون لكلّ منهما نفع وضرر، وهذا بالعدل أقرب، وذلك بخلافه أشبه.

الثالث: أنّه تعالىٰ لمّا كان مستقلاً في فعل عبده، ثمّ أظهر الفاحشة علىٰ يديه كان هو أولىٰ بالتدارك من الذي أظهر الحسنة علىٰ يديه. وكذا لمّا كان مستقلاً في حسنات عبده، كان المحسن أولىٰ بالعقوبة؛ لأنّه إن عاقبه فقد أحسن إليه بإجراء الحسنة علىٰ يديه، بخلاف المسيء فقد جمع له شرّ الدنيا والآخرة من غير جرم.

وقريب منه ما قيل: إنّه تعالىٰ لمّا جعل المذنب مظهر فعل قبيح وهو بلية، والمحسن مظهر فعل حسن وهو راحة، كان الأوّل أولىٰ بالإحسان، والثاني أليق بالعقوبة.

الخامس: أنّ المذنب علىٰ هذا المذهب لم يفعل ما لا ينبغي أن يفعل، فكان

---

(١) أُصول الكافي ١: ١٥٥.

أولىٰ بالإحسان، والمحسن لم يفعل ما كان ينبغي أن يفعل، فكان أولىٰ بالعقوبة .

وفيه دلالة علىٰ أنّ من تقلّد الجبر والتفويض ودان به فهو كافر، كما تدلّ عليه أخبار أُخر كثيرة .

ففي حديث طويل رضوي: اللّهمّ من قال بالجبر والتشبيه فهو مشرك، ونحن منه براء في الدنيا والآخرة[١] .

وفي آخر صادقي: الناس في القدر علىٰ ثلاثة أوجه: رجل يزعم أنّ الأمر مفوّض إليه، فقد أوهن الله في سلطانه، فهو هالك. ورجل يزعم أنّ الله عزّوجلّ جبر العباد على المعاصي، وكلّفهم ما لا يطيقون، فقد ظلم الله في حكمه، فهو هالك. ورجل يزعم أنّ الله كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم ما لا يطيقون، فإذا أحسن حمد الله، وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ[٢] .

وفي آخر نبوي: لن يلق العبد ربّه بذنوب أعظم من الإشراك بالله، وأن يعمل بمعصية ثمّ يزعم أنّها من الله عزّوجلّ[٣] .

وأمّا النقليات الدالّة علىٰ أنّ أفعال العباد مستندة إليه تعالىٰ، فمع كونها ظواهر مأوّلة لئلّا ينافي حكم العقل، معارضة بأضعاف أمثالها، علىٰ أنّ غير الكتاب منها محمولة على التقية؛ لأنّ مشركي قريش كانوا جبرية، فلمّا أظهر الله نبيه عليهم ضعف القول به إلىٰ زمن سلاطين بني أُمية، ثمّ قوي وشاع فيهم وفي أتباعهم، وطالت المشاجرة بين فريقي المجبّرة والناجية المقتبسة من مشكاة النبوّة ومن

---

(١) التوحيد للشيخ الصدوق ص ٣٦٣ .

(٢) الخصال ص ١٩٥ برقم: ٢٧١ .

(٣) لم أعثر عليه في مجاميعنا الحديثية .

وافقهم من الفلاسفة .

مع أنّ الأمر أظهر من الشمس، وأبين من الأمس؛ لقضاء الضرورة علىٰ بطلان الجبر. والعقليات الدالّة عليه شبه مجابة، أوردها المحقّق في التجريد وأجاب عنها، ثمّ عارضها بأحسن منها[1] .

هذا، وبما نقلناه آنفاً وقرّرناه سالفاً يظهر فساد ما ينسب إلى المحقّق الدواني في رسائله في مقام تصحيح مذهب الأشعري، وترجيحه أنّ الممكنات لمّا لم تكن في أنفسها موجودة، وإنّما وجوداتها مستفادة من الواجب تعالىٰ، فليس لها عليه حقّ حتّىٰ ينسب إليه تعالىٰ في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم .

وليس مثله كمثل من يملك عبدين، ثمّ يعذّب أحدهما من غير جريمة، وينعم الآخر من غير سابقة استحقاق، فإنّ العبد ليس مخلوقاً للمالك، بل هو ومالكه سيّان في أنّهما مخلوقان لله تعالىٰ، ومستفيدان الوجود منه، مملوكان في الحقيقة له تعالىٰ، فلا حقّ للمالك في العبد إلّا ما عليه لله تعالىٰ .

ثمّ قال: ويناسب هذا الوجه أنّ الإنسان إذا تخيّل صوراً منعّمة وصوراً معذّبة، لا يتوجّه الاعراض عليه بأنّك لِمَ خصصت هذه الصور بالعذاب وتلك بالنعم؟ وليعلم أنّ خلق الكافر ليس بقبيح وإن كان الكافر قبيحاً، كما أنّ تصوير الصور القبيحة دالّ علىٰ كمال حذاقة الصانع ومهارته في صنعته .

أقول: قد سبق ما يفي بدفع ذلك، ونزيدك أنّك إذا قرّرت لعبدك المطيع بيتاً شريفاً، ولعبدك العاصي بيتاً خسيساً، صحّ ذلك عقلاً وشرعاً، ولا يصفك عاقل بالظلم والجور. وأمّا إذا عكّست الأمر، أو أوقعت التساوي، فلا شكّ أنك موصوف

---

(١) تجريد الاعتقاد ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ .

بالظلم؛ إذ الظلم وضع الشيء في غير موضعه وهذا منه .

ثمّ ما ذكره من الوجه إنّما يناسب ما ذهبت إليه الفلاسفة من أنّ عيناً من الأعيان لا يمكن أن يظهر في الوجود ذاتاً وصفة وفعلاً، إلّا بقدر خصوصية قابليته واستعداده الذاتي الذي لا يقبل التغيير والتبديل والمزيد والنقصان، فما قدر الله على الخلق الكفر والعصيان من نفسه، بل باقتضاء أعيانهم وطلبهم بألسنة استعداداتهم أن يجعلهم كافراً أو عاصياً، فما كانوا في علم الله ظهروا في وجوداتهم العينية، فليس له إلّا إفاضة الوجود عليهم .

وعلىٰ هذا فخلق الكافر ليس قبيحاً، وإن كان الكافر قبيحاً، وإليه أشار في المثنوي بعد كلام طويل بقوله :

زشتی خط زشتی نقّاش نیست ... بلکه از وی زشت را بنمود نیست
قوّت نقّاش باشد آنکه او ... هم تواند زشت کردن هم نکو
گر گشایم بحث این را من بساز ... تا سؤال و تا جواب آید دراز
ذوق نکته عشق از من میرود ... نفس خدمت نفس دیگر می‌شود[1]

وقد بسطنا القول فيه في رسالتنا الموسومة بجامع الشتات في مقام التوفيق بين قوله عليه السلام «الرضا بالكفر كفر» وقوله تعالىٰ: «من لم يرض بقضائي فليطلب ربّاً سوائي»[2] فليطلب من هناك[3]. ولا يناسب أُسلوب المتكلّمين النافين للمادّة والاستعداد، بل حيث انتفت المادّة انتفى الاستعداد .

---

(١) المثنوي المولوي ص ٢٤٦ ج ٣ .

(٢) بحار الأنوار ٥: ٩٥ و ٦٧: ٢٣٦ .

(٣) جامع الشتات ص ١٣٦ ـ ١٣٨ للمؤلّف المطبوع بتحقيقي .

ثمّ قال: والحقّ الذي يلوح من كوّة التحقيق أنّ فيض الوجود من منبع الوجود فائض على المهيات الممكنة بحسب ما يمنعه ويقبله، وكما أنّ المتنعّم في النشأتين ممكن، فكذلك المعذّب فيهما، والمنع في إحداهما دون الآخر، فأيّد الله تعالىٰ ملأ بالخير والكمال، وخزانة كرمه مملوءة من نفائس جواهر الجود والافضال.

ولابدّ أن يوجد جميع هذه الأقسام، وأصل هذا أنّ صفات الإلٰهية بأسرها تقتضي ظهورها في مظاهر الأكوان، وبروزها في مجالي الأعيان، وكما أنّ الأسماء الجمالية تقتضي البروز تأبى الاستار، كذلك الأسماء الجلالية.

وكما أنّ إسم الهادي والمعزّ يتجلّىٰ في مجالي نشآت صفحات المؤمنين والأبرار، وكذلك اسم المضلّ والمذلّ يظهر في مظاهر المشركين والكفّار، واعتبر ذلك في جميع الأسماء والصفات، تنكشف لك لمعة من لمعات أنوار الحقيقة، وتهتدي إلىٰ شمّة من نفحات الأسرار الدقيقة، والسؤال بأنّ هذا لمّا صار مظهراً لذلك الاسم لكان هذا ذلك، ثمّ كان السؤال باقياً بعينه، فتأمّل فإنّه دقيق.

أقول: هذا الرجل تصوّف بعد أن تأشعر وتفلسف، وكلامه هذا مبني علىٰ أنّ الاسم عين المسمّىٰ، كما ذهبت إليه الأشاعرة، فظهوره في مظاهر الأكوان، وبروزه في مجالي الأعيان، عبارة عن تعيّنات اعتبارية تعرضه فتحصّصه وتخصّصه ولا معنىٰ لذلك، بل الحقّ أنّ الاسم غير المسمّىٰ، كما ذهبت إليه المعتزلة، ودلّت عليه أخبار كثيرة.

وقال الفخر الرازي: إن أُريد بالاسم اللفظ، فلا ريب أنّه غير المسمّىٰ. وإن أُريد به ذات الشيء، فهو عين المسمّىٰ. وإن أُريد به الصفة، انقسم بانقسامه إلىٰ ما هو نفس المسمّىٰ كالوجود، وإلىٰ ما هو غيره كالخالق والرازق، وإلىٰ ما ليس هو ولا غيره كالعالم والقادر.

وفيه أنّه إن أُريد من اللفظ ذات الشيء، لا يلزم أن يكون الاسم عين المسمّىٰ بل دالاًّ عليه.

وقيل: إنّ الاسم هو الذات باعتبار صفة معيّنة وتجلّ خاصّ، فإنّ الرحمٰن ذات له الرحمة، والقهّار ذات له القهر، فالاسم كالصفة في أنّه عين المسمّىٰ باعتبار الحقيقة، وغيره باعتبار المفهوم.

ثمّ الاسم ينقسم باعتبار الأُنس والهيبة إلىٰ جمالية كاللطيف والغفّار، وجلالية كالمنتقم والقهّار، والله سبحانه وإن كان بذاته غنياً عمّا سواه، ولكن أسماءه تقتضي أن يكون لكلّ منها مظهر يظهر فيه أثره ومعناه، ويتجلّى المسمّىٰ بذلك الاسم لأهل التوحيد، حتّىٰ يعرف الله بصفاته الكمال كلّها، وإنّما اختصّ كلّ مخلوق باسم بسبب ظهور الصفة التي دلّ عليها ذلك الاسم فيه.

فمظهر الرحمٰن مثلاً من يجري علىٰ يديه الرحمة لمن يستحقّ الرحمة، ثمّ من يجري عليه الرحمة، ومظهر القهّار من يجري علىٰ يديه القهر لمن يستحقّ القهر، ثمّ من يجري عليه القهر، إلىٰ غير ذلك، فإنّه لو لم يكن في الخارج راحم ومرحوم لم يظهر الرحمانية، ولو لم يكن قاهر ومقهور لم يظهر القاهرية، وعليه فقس سائر الأسماء.

أقول: لمّا ثبت بالفعل والنقل أنّ صفاته تعالىٰ الحقيقية عين ذاته، ولا تغاير بينهما إلّا بالاعتبار؛ إذ الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجوداً، ولمّا كان واجب الوجود باعتبار ذاته موجوداً، كان وجوده عين ذاته، وكذا القدرة الحقيقية ما يكون الشيء باعتباره قادراً.

ولمّا كان ذاته بذاته قادراً، كانت القدرة عين ذاته وهكذا، فلا معنىٰ لاقتضاء صفاته الظهور في مظاهر الأكوان، والبروز في مجالي الأعيان، غير أنّ وجود

الموجودات يدلّ علىٰ وجوده، وقدرة القادرين تدلّ علىٰ قدرته، وهكذا.

فإنّ مفيض الوجود والقدرة مثلاً يجب أن يكون موجوداً وقادراً بالضرورة، فإن أرادوا بما ذكروه ذلك، فلا نزاع معهم، غير أنّه لا يصحّح مذهب الأشعري، ولا يدلّ علىٰ توحيد الأفعال، وأن لا يكون في الوجود مؤثّر إلّا الله، وقد قصدوا بذلك إثباته.

وإن أرادوا به أنّ نسبة الأزمنة والأمكنة إليه تعالىٰ نسبة واحدة، فجاز ظهوره في كلّ زمان، وبروزه في كلّ مكان بأيّ شأن شاء، وأيّة صورة أراد، فيظهر في كلّ عين من الأعيان الممكنة بحسب استعداده من غير تكثّر وتغيّر في ذاته، ومن غير أن يمنعه الظهور بأحكام بعضها من الظهور بأحكام سائرها.

كما مثّلوا في ذلك بقولهم: وإذا انطبقت صورة جزئية في مرايا متكثّرة متعدّدة مختلفة بالكبر والصغر، والطول والقصر، والاستواء والتحديب والتقعير، وغير ذلك من الاختلافات، فلا شكّ أنّها تكثّرت بحسب تكثّر المرايا، واختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها، وانّ هذا التكثّر غير قادح في وحدتها، والظهور بحسب كلّ واحد من تلك المرايا غير مانع لها أن يظهر بحسب سائرها، وإليه يشير قول قدوتهم ومولاهم:

خلق را چون آب دان صاف و زلال ... اندر او تابان صفات ذو الجلال
پادشاهان مظهر شاهی حق ... عالمان مرآت آگاهی حق
خوب رویان آئینهٔ خوبی او ... عشق ایشان عکس مطلوبی او[1]

إلىٰ آخر ما قاله هناك، فهذا يستلزم توحيد الأفعال، ولكنّه هذيان لابتنائه علىٰ

---

(١) المثنوي المولوي ص ٦٣٦ ج ٦.

كونه تعالىٰ عين الوجود المطلق، وهو أقبح وأشدّ كفراً من جبر الأشعري، حتّىٰ أنّه يكفّر القائل به، وويل لمن يكفّره النمرود.

فكيف يصحّح بذلك مذهبه؟! ويقول: إنّ التوحيد بحسب القسمة ثلاث مراتب، أدناها مرتبة توحيد الأفعال، وهو أن يتحقّق بعلم اليقين، أو بعين اليقين، أو بحقّ اليقين، أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله.

وقد انكشف ذلك على الأشعري: إمّا من وراء حجاب القوّة الفكرية، أو اقتبسه من مشكاة النبوّة، فإنّه قليلاً ما يفارق ظواهر الكتاب والسنّة.

والحكماء أيضاً قائلون بأنّ الله تعالىٰ هو الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات، وأنّ ما عداه بمنزلة الشرائط والآلات، وهذا وإن كان خلاف ما اشتهر بين المتأخّرين المنتحلين لأقاويلهم، لكنّه ممّا صرّح به المحقّقون منهم، حتّىٰ شيخهم في الشفاء، وتلميذه عمر بن الخيّام قد صنّف رسالة وأشبع فيها القول وبيّنه بمقدّمات دقيقة، لولا ما أنا فيه من الشواغل العالية، وكوني علىٰ جناح السفر لأحصيت بعضها، وذكره أيضاً تلميذه بهمنيار في التحصيل، مشيراً إلىٰ بعض مقدّمات دليله.

أقول: قد عرفت نبذاً منها وما فيه وفي مستند الأشعري من النقليات والعقليات، فالقول باستناده ذلك من وراء حجاب القوّة الفكرية، أو اقتباسه من المشكاة النبوية غريب، وصدوره من مثله عجيب.

وحاصل كلام الأشعري ـ كما أومأنا إليه سالفاً ـ أنّ أفعال العباد واقعة بقدرة الله وحدها، ولا تأثير لقدرتهم فيها، بل جرت عادة الله بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، وإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعله مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً مكسوباً له، والمراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته وإرادته

من غير أن يكون منه تأثير أو مدخل في وجوده، غير كونه محلاًّ له .

وقال الحكماء: هي واقعة علىٰ سبيل الوجوب وامتناع التخلّف، بقدرة يخلقها الله في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع .

ثمّ إن شئت أن تسمع كلاماً أبسط ممّا سبق، فاستمع لما يتلىٰ عليك .

قال بهمنيار: فإن قيل: هل لنا قدرة على الفعل أم لا؟ قلنا: إنّ لنا قدرة على الفعل بالقياس إلى الآحاد. وأمّا بالقياس إلى الكلّ، فليس لنا قدرة إلاّ على المقدور ـ أي: علىٰ ما علم واجب الوجود ـ صدوره منّا، وهو يجري الأسباب إلى اختيارنا إيّاه .

وإلىٰ هذا أشار من أشار بقوله: ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين، فالوجوب بالنظر إلى الأسباب البعيدة، ومنها علمه وإرادته تعالىٰ، والامكان بالنظر إلى الأسباب القريبة، ومنها إرادة العبد .

فقوله في كتابه الموسوم بالتحصيل: وإن سألت الحقّ، فلا يصلح أن تكون علّة الوجود إلّا ما هو يرىٰ من كلّ وجه من معنىٰ ما بالقوّة. وهذا صفة الأوّل تعالىٰ بالضرورة لا غير؛ إذ لو كان مفيداً لوجود ما فيه معنىٰ ما بالقوّة، سواء كان عقلاً أو جسماً، كان للعدم شركة في إفادة الوجود .

وكان لما بالقوّة شركة في إخراج الشيء من القوّة إلى الفعل: إمّا مبني علىٰ أنّ إيجاد الجواهر والأعراض المفارقة لذات الموجد ممّا هو مختصّ بالمبدأ الأوّل، أو علىٰ أنّ الموجد بالذات لا يكون إلّا الواجب بالذات، أو علىٰ أنّ الممكن بما هو ممكن لا يكون موجداً، وإن كان بما هو موجود بالفعل وواجب بالغير موجداً، كما سبق .

وعلى التقادير لا منافاة بينه وبين كون أفعال العباد اختيارية صادرة عنهم،

وبذلك يوفّق بين كلاميه .

وبالجملة المشهور أنّ جمهور المعتزلة وبعض الفلاسفة يقولون: بأنّ أفعال العباد مستندة إليهم صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم، ولا مدخل لقدرة الله وإرادته في أفعالهم حتّىٰ بطريق اللطف، وإن كان قادراً علىٰ صرفهم ومنعهم عن أفعالهم .

ومنه يظهر أنّ الحكماء يقولون[1] بأنّ أفعالهم واقعة بقدرتهم واختيارهم بلا إيجاب واضطرار، كما هو المشهور منهم، كيف؟ وهم من العقلاء، والعاقل لا يقول بالجبر .

وما أحسن ما قال أبو هذيل العلّاف، وبعضهم ينسبه إلىٰ بهلول: حمار بشر أعقل من البشر، فإنّ حماره يفرّق بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه، حيث إنّه إذا وصل إلىٰ نهر صغير يمكنه العبور عنه يطأه، وإن وصل إلىٰ ما لا يقدر على العبور عنه لا يخوض فيه وإن أوجع بالضرب. وهذا دليل علىٰ أنّه يفرّق بين المقدور وغير المقدور، وأحسن منه ما قال الشاعر :

كلّ مقالته الإلٰه أضلّني ... وأرادني ما كان عنه نهاني
أيقول ربّك للخلائق آمنوا ... جهراً ويجبرهم على العصيان
إن صحّ ذا فتعوّذا من ربّكم ... وذروا نعوذكم من الشيطان

وأحسن منه ما قال الآخر :

لم تخل أفعالنا اللاتي نذمّ بها ... إحدى ثلاث خصال حين نأتيها
إمّا تفرّد ربّنا بصنعتها ... فيسقط اللوم حين نبديها

---

(١) أراد بعضهم، فإنّ أكثرهم يقولون: لا مؤثّر في الوجود إلّا الله، وإرادة العبد مصدّقاً لإيجاده الفعل علىٰ يده، بل الجبر من لوازم قواعدهم «منه» .

أو كـان يشـركنا فـيها فـيلحقه ما سوف يلحقنا من لائم فيها
أو لم يكـن لإلـهي فـي جنايتها ذنب فـما الذنب إلّا ذنب جـانيها

وهذا مضمون حديث روي عن عالم من أهل بيت النبوّة عليهم السلام.

والحاصل أنّ الحكماء لا ينفون التأثير عمّا عداه تعالىٰ، بل يثبتون له تأثيراً وينفون عنه الاستقلال به، ويقولون: إنّ تأثيره مغلوب مقهور في جنب تأثيره تعالىٰ؛ لئلّا يتوهّم نفي التأثير عنه تعالىٰ فيما عدا الصادر الأوّل، فما يوهمه كلامهم من نفي التأثير عمّا سواه مطلقاً، فهو مبني علىٰ ما قلناه سالفاً من الوجوه، وبذلك تتلائم كلمتهم وتتمّ أدلّتهم، فليتأمّل أهله.

ثمّ قال: وأعود إلىٰ أصل الكلام، وأقول: إنّ هذه المرتبة من التوحيد، وهو توحيد الأفعال أوّل فتوحات السالكين إلى الله تعالىٰ. وثانيها مرتبة توحيد الصفات، وهو أن يرىٰ كلّ قدرة مستغرقة في قدرته الشاملة، وكلّ علم مضمحلاً في علمه الكامل، بل يرىٰ كلّ كماله لمعة من عكس كماله، كما أنّ الشمس إذا تجلّت وانتشرت أضواءها على الأعيان.

فالذي لا يتحقّق عليه جليّة الحال ربما يعتقد أنّ الأعيان مشاركة للشمس في النور، لكن المتبصّر يرىٰ أن تلك الأنوار بأسرها نور الشمس، ظهرت عليها بحسب قابلياتها ومناسباتها إيّاها، وهذه أعلىٰ من الأوّل ومستلزمة له.

أقول: وضعفه ظاهر؛ لأنّه مجرّد تمثيل لا يناسب المقامات الحكمية؛ لأنّه إن أراد أن لا قدرة مؤثّرة عدا قدرته تعالىٰ، فممنوع والسند ما مرّ. وإن أراد أن قدرة غيره في جنب قدرته مقهورة مغلوبة، أو أنّها فائضة منه وهو منحها إيّاه، فمسلّم ولا يفيد؛ إذ لا نزاع فيه، وكذا الكلام في سائر الكمالات والصفات، وكون كلّ كمال لمعة من عكس كماله ومظهراً من مظاهره، مبني علىٰ أصل فاسد قد سبق إليه الإيماء.

ثمّ حديث القابلية والمناسبة لا يناسب أذواق المتصوّفين، بل الأوّل يوافق أقاويل المشّائين، والثاني يناسب كلمات المتألّهين، ولعلّه رام بذلك أن يشير إلىٰ أنّ هذه المذاهب بأربعتها، متشاركة متقاربة في أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله .

أمّا مذهب الأشعرية، فظاهر. وأمّا مذهب الصوفية والمشّائية، فلما مرّ وسيأتي.

وأمّا مذهب متألّهي الحكماء، فلأنّ ما سوى الله عندهم ليس له وجود، بل هو منسوب إليه؛ لأنّ الوجود ليس عارضاً له، ولا قائماً به ولا بمهيته، بل مصداق حمل الوجود عليه مجرّد انتسابه إليه، كما أنّ الحدّاد من ينسب إليه الحديد، وهي مصداق حمله عليه لا من يقوم هو به. وإذا لم يكن له وجود، فكيف له تأثير؛ إذ التأثير تابع للوجود، فإذا لم يكن لم يكن .

وفيه أنّ الوجود البديهي المشترك بين الموجودات أمر اعتباري، والماهيات متّصفة به حقيقة بالضرورة، والمنازع مكابر مقتضىٰ عقله، فإن أرادوا أنّه ليس قائماً بها حقيقة، أو ليس هو في الواقع أصلاً، فمكابرة وإن اعترفوا به، لكن قالوا: للممكنات علاقة مع الواجب ينتزع بها منها هذا الأمر البديهي، فليس هذا مذهباً آخر غير مذهب المشّائين والمتكلّمين .

هذا، ثمّ قال: وثالثها مرتبة توحيد الذات، وهناك تنمحي الاشارة، وتنطمس العبارة، ولا أجد من الوقت المساعدة للخوض فيه، فإنّه بحر عميق .

وقريب منه ما نسجه القاساني في بعض مؤلّفاته، حيث قال: إنّ المخلوقات مع تباينها في الذات والصفات والأفعال، وترتّبها في القرب والبعد من الحقّ الأوّل والذات الأحدية تجمعها حقيقة واحدة إلٰهية، جامع لجميع حقائقها وطبقاتها، لا بمعنىٰ أنّ المركّب من المجموع شيء واحد هو الحقّ، حاشا الجناب الإلٰهي عن وصمة الكثرة والتركّب، بل هو هو والأشياء أشياء .

بل بمعنىٰ أنّ تلك الحقيقة الإلٰهية مع أنّها في غاية البساطة والأحدية ينفذ نورها في أقطار السماوات والأرضين، فما من ذرّة إلّا وهو محيط بها قاهر عليها ظاهر فيها. كما قال إمام الموحّدين أميرالمؤمنين عليه السلام: مع كلّ شيء لا بمقارنة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة[١].

وكذلك لصفات المخلوقات جهة واحدة إلٰهية جامعة للجميع، فإنّ السمع والبصر وغيرهما من الصفات في أيّ موصوف كان هو الله سبحانه حقيقة، ولذلك قال: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[٢] أي: لا غير، يعني هو السميع بعين سمع كلّ سميع، والبصير بعين بصر كلّ بصير، وقال: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾[٣] أي: بعين كلّ حياة. وفي الحديث القدسي: فبي يسمع، وبي يبصر[٤].

خلق را چون آب دان صاف و زلال ... اندر او تابان صفات ذو الجلال
پادشاهان مظهر شاهی حق ... عالمان مرآت آگاهی حق
خوب رویان آئینهٔ خوبی او ... عشق ایشان عکس مطلوبی او
قرنها بر قرنها رفت ای همام ... وین معانی بر قرار و بر دوام
آب مبدل شد درین جو چند بار ... عکس ماه عکس اختر برقرار[٥]

وكذلك الأفعال المنسوبة إلى الموجودات من ذلك الوجه الذي ينسب إلى الحقّ بعينه، فكما أنّ وجود زيد بعينه أمر متحقّق في الواقع، وهو شأن من شؤون

---

(١) نهج البلاغة ص ٣٩ الخطبة: ١، بحار الأنوار ٤: ٢٤٧ و ٥٧: ١٧٦ و ٧٧: ٣٠٢.

(٢) سورة الشورىٰ: ١١.

(٣) سورة غافر: ٦٥.

(٤) بحار الأنوار ٥: ٢٠٥.

(٥) المثنوي المولوي ص ٦٣٦ ج ٦.

الحقّ، ولمعة من لمعاته، ومظهر من مظاهره، فكذلك هو فاعل لما يصدر عنه بالحقيقة لا بالمجاز، ومع ذلك فعله أحد أفاعيل الحقّ بلا شوب قصور وتشبيه تعالىٰ عن ذلك، كما قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾[1].

بارها گفته‌ام و بار دیگر می‌گویم که من دلشده این ره نه بخود می‌پویم
در پس آیئنه طوطی صفتم داشته‌اند آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم
من‌اگرخارم اگرگل چمن آرائی هست که بدان دست که می‌پروردم می‌رویم

فاحمد أوهامك أيّها الجبري، فالفعل ثابت لك بمباشرتك إيّاه وقيامه بك، وسكّن جأشك أيّها القدري، فالفعل مسلوب عنك من حيث أنت؛ لأنّ وجودك إذا قطع النظر بارتباطه بوجود الحقّ فهو باطل، فكذا فعلك؛ إذ كلّ فعل متقوّم بوجود فاعله.

وانظروا جميعاً بعين الاعتبار في فعل الحواس كيف انمحىٰ وانطوىٰ في فعل النفس، وتصوّرها في تصوّر النفس، واتلوا جميعاً قوله تعالىٰ: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[2] وتصالحاً بقول الإمام بالحقّ «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»[3] قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾[4] أثبت المشيئة للعبد، فنفىٰ به الجبر وجعلها بعد مشيئة الله، فنفىٰ به التفويض، وقال: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾[5] وما كسبت يداه إلّا بالله لا من دون الله، فيكون وهناً في سلطانه، ولا مع

---

(١) سورة الأنفال: ١٧.

(٢) سورة التوبة: ١٤.

(٣) بحار الأنوار ٤: ١٩٧ و ٥: ١١ و ٢٢.

(٤) سورة الإنسان: ٣٠.

(٥) سورة الحجّ: ١٠.

الله فيكون شركاً بالله .

فبيد العباد طاعة الله ومعصية الله، إلّا أنّه لا حول عن المعصية ولا قوّة على الطاعة إلّا بالله، ولا مشيئة إلّا بعد مشيئة الله، والتنزيه والحسنات والمحامد ترجع إلىٰ مقام الوحدة والتشبيه، والسيئات والمذامّ ترجع إلىٰ محال الكثرة، فسبحان من تنزّه عن الفحشاء، وسبحان من لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء .

وفيه أوّلاً: أنّ هذا الذي ذكر من معنى التفويض يخالف بديهة العقل والإجماع، فإنّ القدري أيضاً معترف بأنّ فعله مسلوب عنه من حيث هو هو، مع قطع النظر عن وجوده المرتبط بوجود الحقّ .

بل يقول: إنّ الاقدار والتمكين فضلاً عن الوجود من فعله تعالىٰ؛ إذ لم ينكر أحد من أُولي الأحلام وخاصّة إذا كان من أهل الإسلام أن يكون لله تعالىٰ مدخل في فعله بواسطة؛ لأنّ القدري يقول: إنّه تعالىٰ بعد أن أوجده وأوجد جوارحه وقواه وحواسّه التي لها دخل في فعله، وأرسل إليه رسوله ليبيّن له طريقي الهداية والضلالة بالوعد والوعيد، سلّم إليه أمره في أفعال نفسه من الخير والشرّ والحسن والقبح، فهو مستقلّ فيها من غير أن يكون لله تعالىٰ فيها صنع بالخذلان والتوفيق، حتّىٰ نفىٰ بعضهم لفرط جهله قدرته تعالىٰ علىٰ صرفه عن فعله، فهو ينكر أن يكون له تعالىٰ مدخل في فعله بلا واسطة .

وأمّا أنّه لا دخل له تعالىٰ في فعله ولو بواسطة إيجاده وإيجاد جوارحه وقواه، فهذا ممّا لم يقل به أحد، فيكون خارجاً عن محلّ النزاع، وكذا الحال فيما ذكره من الاحتجاج على الجبري، فإنّه أيضاً يقول بأنّ فعله إنّما ينسب إليه باعتبار مباشرته إيّاه وقيامه به بطريق الكسب، إلّا أنّه ينكر أن يكون منه تأثيراً ومدخلاً في وجوده غير كونه محلاً له، كما مرّ وسيأتي إن شاء الله العزيز .

وثانياً: أنّه أقول: لا مفرّ للوحدتي من القول بأن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله، بل توحيد الفعل من أوّل فتوحاتهم كما سبق، وهذه من عباراتهم :

فكلّ الذي شاهدته فعل واحد بمفرده لكن بحجب الأكنّة
إذا ما أزال الستر لم تر غيره ولم يبق بالاشكال اشكال ريبة

فما زاد هذا الرجل الذي يأخذ ضغثاً من الحقّ وضغثاً من الباطل، فيخالطهما فيلبس ويدلّس بهذه العبارات، إلّا تكثير السواد، بل تحريف الكلم عن مواضعه، ويأوّلها في ضمن هذا التدليس، ويصرفها عن معناها الظاهر الحقّ إلى الباطل الذي يرومه، كما هو دأبه في غير واحد من الأُصول الدينية والضروريات اليقينية، كما لا يخفىٰ علىٰ من أمعن النظر وأجاد .

كيف لا؟ و حال آنكه وحدتى گويد: كه اصل فعل يكى است، إلاّ آن است كه در هر محلى رنگ ديگر نمايد، و در هر جائى نام ديگر يابد، آن را كه بخود وجود نبود فعل چگونه بود، و اقتدار كى تواند بود .

كلّ ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو خلال
سايه معشوق گر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بوديم او بما مشتاق بود

والحاصل أنّ الصوفية يقولون: إنّ حقيقته الممكنة لا يصدق عليها الوجود بوجهٍ، بل الممكنات مظاهر لحقيقة الوجود، ونسبتها إليها نسبة الأمواج إلى البحار، والأشعّة إلى الأنوار، والتعينات إلى الطبائع .

در عالم معرفت چه كردم گذرى
افتاد مرا ز راه وحدت نظرى
پس طرفه حكايتى و نادر خبرى
يكدست و صد آستين دوصد جيب و سرى

وقال الآخر:

خود مرا در میان چه کار و چه بار — غیر من دیگری است کار گذار
من زبان او سخن گذارنده — بلکه من خامه او نگارنده
آلتی‌ام 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 لأنّ زيداً مثلاً ليس فاعلاً حقيقياً للضرب مثلاً عند الجبرية والصوفية، بل فاعله الحقيقي الذي من شأنه أن يسند إليه الضرب هو الله تعالىٰ. نعم هو فاعل له عند أهل العرف، فإنّهم يسندون الفعل إلى الآلة والشرط والمحلّ، ولا يدقّقون فيها تدقيقات الكلامية، ولا يعتبرون في الاسناد الحقيقي أن يكون ما هو له هو الفاعل الحقيقي.

ونعم ما قال، ثمّ نعم ما قال باب مدينة العلم ومنتهى الفضل والحلم سلام الله عليه: لو أنّ الباطل خلص من مزاج الحقّ لم يخف على المرتادين، ولو أنّ الحقّ خلص من لبس الباطل انقطعت عنه ألسن المعاندين، ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث، فيمزجان فهنالك يستولي الشيطان علىٰ أوليائه، وينجو الذين سبقت لهم من الله الحسنى[1].

وأمّا قول الدواني: إنّا إذا فتّشنا عن حال مبادئ الأفعال، وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق، بل هي تأكيد الشوق، ووجدنا الشوق منبعثاً عن تصوّر الشيء الملائم، واعتقاد الملائكة من غير معارض، فهذه أُمور لا يتخلّف تحقّق الفعل عن تحقّقها،

---

(١) نهج البلاغة ص ٨٨ رقم الكلام: ٥٠.

وجميعها بغير قدرة وإرادة، فإنّ تصوّر الشيء الملائم واعتقاد الملائمة غير مقدور، وانبعاث الشوق بعده لازم بالضرورة، وانبعاث القوّة المحرّكة بعده ضروري.

وتلك الضروريات: إمّا عقلية كما هو مذهب الحكماء، أو عادية كما هو مذهب الأشعري، فالأفعال الاختيارية للعبد مستندة إلىٰ أُمور ليس شيء منها بقدرته، لكن لا يخرج الفعل عن أن يكون اختيارياً، فإنّ صفة القدرة والعلم ليس في شيء من الموارد باختيار الموصوف.

ألا يرىٰ أنّ الله تعالىٰ فاعل مختار بالاتّفاق، مع أنّ علمه وقدرته وإرادته ليست مستندة إلى اختياره؛ إذ لو كانت مستندة إليه لتوقّف على العلم والقدرة والارادة فيلزم التسلسل.

ففيه أنّه لا فرق إذن بين أفعاله تعالىٰ وأفعال عباده في الاختيار والاضطرار، فإذا كانت أفعاله والحال هذه بقدرته واختياره وقدرته مؤثّرة وأفعاله مختارة، فليكن أفعال العباد أيضاً كذلك بقدرتهم واختيارهم، وقدرتهم مؤثّرة وأفعالهم مختارة، وإلّا فما الفرق بين الصورتين مع الاشتراك في العلّة.

فإنّ أفعاله تعالىٰ أيضاً مستندة إلىٰ علمه وقدرته وإرادته، وهي أُمور لا يتخلّف الفعل عن تحقّقها، وليس بشيء منها بقدرته وإرادته، وإلّا جاء التسلسل، فكيف صارت إحدى القدرتين مؤثّرة دون الأُخرىٰ، وأحد الفاعلين مختاراً دون الآخر.

ثمّ قال متّصلاً بما مرّ: والمعتزلة لا ينكرون أنّ قدرة العبد وإرادته منه تعالىٰ، فلم يبق النزاع بين المعتزلة والأشاعرة، إلّا أنّ قدرة العبد مؤثّرة عند المعتزلة، وغير مؤثّرة عند الأشاعرة.

وأنت خبير بأنّ هذا الفرق لا يؤثّر في دفع الشبهة التي تتبادر إلى الأوهام العامية في ترتّب الثواب والعقاب عليهما؛ لكون قدرة العبد مؤثّرة فيه، فللسائل أن

يعود ويقول: هل القدرة والارادة وتعلّقهما بقدرة الله أو لا ؟

ومعلوم أنّ المعتزلة لا ينكرون كون القدرة والارادة وتعلّقهما من الله، وصدور الفعل بعد تعلّق القدرة والارادة ضروري، ونسبة القدرة والارادة المتعلّقتين بالفعل إلى العبد نسبة المقبول إلى القابل، لا نسبة المفعول إلى الفاعل؛ إذ الشبهة غير منحسمة عن أصلها .

ومثل العبد في كونه معاقباً بالمعاصي مثل من اضطرّ إلىٰ شيء ثمّ عوقب به، فإنّ الله ألقىٰ في نفسه صورة الأمر الملائم واعتقاد النفع فيه، ثمّ صار ذلك سبباً لانبعاث القوّة المحرّكة إلى الفعل، وتلك الأسباب منساقة إلىٰ مسبّباتها بالضرورة العقلية عندهم، فالشبهة لا تندفع بهذا القدر الذي تدّعيه المعتزلة، أعني: تأثير قدرة العبد وإرادته .

أقول: قد سبق حاصل هذه الشبهة، وهي لزوم التسلسل علىٰ تقدير أن يكون نسبة الارادة المتعلّقة بالفعل إلى العبد نسبة المفعول إلى الفاعل؛ لأنّ العبد لمّا فرض أنّه فاعل مختار يصحّ منه الفعل والترك، فلابدّ لترجيحه أحدهما على الآخر من مرجّح .

ضرورة بطلان الترجيح من غير مرجّح، وهو علىٰ هذا التقدير أيضاً فعل من أفعاله، فيحتاج إلىٰ مرجّح آخر وهكذا، أو الانتهاء إلىٰ مرجّح ليس فعلاً اختيارياً له، فيكون صدوره منه مع هذا المرجّح علىٰ وجه الاضطرار، وهو المطلوب. وهذه الشبهة من أقوىٰ شبهاتهم، وأوثق متمسّكاتهم التي صالوا بها علىٰ خصومهم، وقد سبق جوابها أيضاً، فتذكّر .

وقد يجاب عنها بأنّ مرجّح فعل العبد وهو إرادته يمكن أن يكون أسباباً وعللاً تنتهي إلىٰ إرادة الله سبحانه، وهي وإن لم تكن اختيارية للعبد، إلّا أنّها يمكن أن

تكون مشروطة بترك العبد كفّ نفسه، ولمّا كان كلّ من الكفّ وتركه اختيارياً له، فله مدخل في حدوث الارادة من غير أن يلزم منه جبر أو تسلسل أو ترجيح بلا مرجّح، فإنّ بعد تحقّق ترك الكفّ الذي هو اختياري له وشرط لحدوث الارادة يجب صدور الفعل عنه، وهو وجوب بالاختيار، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار.

ولمّا كان ترك الكفّ أمراً عدمياً أزلياً لا يحتاج إلىٰ علّة ومرجّح، ليلزم منه التسلسل، وعلىٰ تقدير احتياجه إليه، فلعلّه يكون أمراً عدمياً كعدم الداعي إلىٰ كفّ النفس، فتكون علّته أيضاً عدمياً آخر كعدم علّة الداعي وهكذا لا إلىٰ نهاية، والتسلسل في الأُمور العدمية عندهم جائز.

وأمّا كفّ النفس عن الارادة، فهو وإن كان وجودياً إلّا أنّه أيضاً فعل من أفعال العبد، فمرجّحه أيضاً يكون أسباباً وعللاً تنتهي إلىٰ إرادة الله المشروطة بترك كفّ النفس، وقد سبق أنّه اختياري، فحدوث كلّ مرجّح مشروط بترك الكفّ، والكفّ عن كلّ مرجّح موقوف بحدوث مرجّح آخر، ولا يلزم منه التسلسل المحال، ولا الجبر في الأفعال.

ومن هذا الجواب يظهر معنىٰ آخر لقولهم «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» وقد سبقت له معان أُخر، فتذكّر.

والمعتزلة يقولون: إنّه تعالىٰ جعل العبد قادراً، بأن أودع فيه قوّة وأعطاه قدرة وآلة تمكّن بها علىٰ كلّ من طرفي الفعل والترك قبل تحقّق الداعي إلىٰ أحدهما وتعلّق إرادته الحادثة به، فإن أراد بكون القدرة والإرادة من الله تعالىٰ أن خلقهما فيه منه، فهذا ممّا لا نزاع فيه، ولا يقتضي وجوب الفعل عندهما، ولا يلزم منه بطلان استقلاله به.

وإن أراد أنّ تعلّقهما بالفعل من الله تعالىٰ، فليس كذلك؛ لأنّ الأشاعرة إنّما يثبتون الكسب للعبد، بأن تعلّق قدرته وإرادته سبب عادي لخلق الله الفعل فيه، فلو كان تعلّقهما أيضاً من الله تعالىٰ لما ثبت له كسب يصحّح به الثواب والعقاب والأمر والنهي.

وبالجملة كون قدرته وإرادته وتعلّقهما بقدرة الله بالمعنى المذكور لا ينافي كون فعله اختيارياً وقدرته مؤثّرة، فإنّ الضرورة والوجوب للداعي لا ينافي القدرة وتأثيرها كما في الواجب، وإلّا فللسائل أن يقول: هل تكون أفعاله تعالىٰ بقدرته وإرادته وتعلّقهما أو لا؟

ومعلوم أنّ الأشاعرة لا ينكرون كون أفعاله بقدرته وإرادته وتعلّقهما، وصدور الفعل بعد تعلّق القدرة والارادة ضروري، ونسبة القدرة والارادة المتعلّقتين بالفعل إلى الواجب نسبة المقبول إلى القابل لا نسبة المفعول إلى الفاعل؛ إذ الشبهة وهي لزوم التسلسل علىٰ هذا التقدير غير منحسمة عن أصلها.

ومثل الواجب في كونه فاعلاً مثل من اضطرّ إلىٰ شيء ثمّ فعله، فإنّ علمه وقدرته وإرادته صارت سبباً لفعله، وتلك الأسباب منساقة إلىٰ مسبّباتها بالضرورة، وليس شيء منها مستنداً إلى اختياره، فالشبهة وهي كونه تعالىٰ مضطراً في فعله لا مختاراً لا تندفع بهذا القدر الذي تدّعيه الأشاعرة، أعني: قدرة الله وإرادته.

وبالجملة لا فرق بين فعلين في الاستناد إلىٰ ما ليس بقدرة الفاعل، فكلّ ما يقال في هذا وقدرته واختياره وتأثيرهما وعدمه في الفعل، يقال في ذاك بعينه سواء بسواء، فكما يلزم أن لا يكون العبد في فعله مختاراً صرفاً، فكذلك يلزم أن لا يكون الواجب تعالىٰ شأنه في فعله مختاراً صرفاً، بل يكون اختياره مشوباً

بالايجاب، وظاهر أنّ القول بتحقّق شوب من الايجاب في حقّه تعالىٰ ممّا لا يجترئ عليه مؤمن .

نعم يحكىٰ عن بعض الجبرية أنّه كان يقول: إذا قال العاصي يوم القيامة يا ربّ لِمَ تعذّبني بمعصية أوجدتها أنت فيَّ بلا قدرة منّي ولا اختيار؟ يقول الله في جوابه: يا عبد إنّي أيضاً في تعذيبي إيّاك لا قدرة لي ولا اختيار، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً .

ثمّ القول بأنّ للعبد في فعله قدرة واختياراً، وإن لم يكن لقدرته واختياره تأثير، واهي؛ لأنّ وجودهما بدون التأثير كعدمهما إذا لم يكونا مستندين إليه، بل فعل الله تعالىٰ كفعله .

ويكون مثل ذلك كمثل من وضع سيفه في يد عبده وهو لا يقدر معه علىٰ شيء، ثمّ أمسك يده مع السيف وحرّكهما نحو المقتول، ومع ذلك قتله السيّد بآلة أُخرىٰ غير السيف، فهل في ذلك مؤاخذة على العبد أم على السيّد ؟

نعم لو كان اختياره وقدرته مستندين إليه حتّىٰ يكون مثله كمثل من حمل على أحد بالسيف وصدر منه جملة ما يتوقّف عليه إزهاق روحه، ولكن أزهق روحه بسبب آخر من موت فجأة ونحوه قبل أن يأخذ السيف مأخذه حتّىٰ لو لم يمت فجأة لقتله السيف، لكان لتصحيح الثواب والعقاب والأمر والنهي حينئذ وجه ما؛ لأنّ الفعل وإن لم يستند إليه فقد استند إليه إرادته التي من شأنها أن يترتّب عليه الفعل .

وفيه ما فيه، ولعلّهم أرادوا ذلك بقولهم تعلّق قدرة العبد وإرادته سبب عادي لخلق الله الفعل فيه، فيكون تعلّق قدرته وإرادته سبباً بعيداً للفعل، وتعلّق قدرة الله تعالىٰ وإرادته سبباً قريباً له، ومن الظاهر عند العقل أنّ المأخوذ بالجناية إنّما هو

ذو السبب القريب لإيراثه الأثر دون البعيد؛ لبعده عن التأثير .

مع أنّك قد عرفت أنّهما غير مستندين إليه؛ لأنّهما من الممكنات، والممكنات بأسرها علىٰ زعمهم مستندة إليه تعالىٰ من غير واسطة .

فاعتذار الدواني عن التشنيع بعدم الفرق بين حركة المرتعش والمختار، ولزوم كون البشر أضلّ وأجهل من الحمار لفرقه بين المقدور وغيره، بأنّ هذا إنّما يلزم علىٰ من لا يثبت للعبد قدرة وإرادة أصلاً، كما ينقل عن الحشوية .

وأمّا الذي يثبت له القدرة والارادة، ويدّعي عدم تأثيرهما في الأفعال، فلا يرد عليه ذلك؛ إذ القدرة والارادة حاصلة للعبد ضرورة. وأمّا أنّهما مؤثّران، فليس بضروري أصلاً؛ لجواز أن يكون من الأسباب العادية، كما يقوله الأشعري .

ومن هنا يعرف الفرق بين الجبر المحض، وما ذهب إليه الأشعري، فإنّ الأوّل نفي القدرة والارادة عن العبد، والثاني نفي تأثير لقدرته وإرادته .

لا يقال: التأثير معتبر في القدرة، فإنّهم عرّفوها بصفة تؤثّر علىٰ وفق الارادة .

لأنّا نقول: الأشعري يقسّم القدرة إلى المؤثّرة والكاسبة، وما ذكرتم تعريف للقسم الأوّل لا مطلق القدرة .

ومن هنا تبيّن أنّ الكسف الذي يثبته الأشعري هو تعلّق قدرة العبد وإرادته الذي سبب عادي لخلق الله الفعل في العبد .

غير مسموع ولا مفيد، وقد مرّ ذلك بوجه آخر، فليتذكّر .

وليعلم أنّه أراد بقوله «بعض الحشوية» جماعة من الجبرية الصرفة، وهم المشهورون بالجهمية طائفة ينسبون إلىٰ رئيسهم الجهم بن صفوان، فإنّهم يستندون جميع أفعال العباد من الخير والشرّ والحسن والقبح إليه تعالىٰ، ولا يثبتون لهم قدرة وإرادة أصلاً، بل ينفون أن يكون بقدرتهم وإرادتهم في أفعالهم مدخل مطلقاً

حتّى بطريق الكسب، وهذا هو الجبر المحض، فلا فرق عندهم بين حركة المرتعش والمختار.

فالفرق بين مذهبي الجهمية والأشعرية بعد اشتراكهم في أنّ العبد ليس مصدراً لأفعاله، أنّهم يثبتون الكسب بالمعنى الذي سبق، ويقولون: بأنّ الفعل إنّما ينسب إليه باعتبار قيامه به بطريق الكسب، بخلاف الجهمية فإنّهم ينفون الكسب ويسندون الفعل إليه لمجرّد قيامه به وإن لم يكن مكسوباً له.

فعلىٰ مذهب جمهور الأشاعرة وإن لم يلزم عدم الفرق بين الفعل الاختياري والاضطراري المخالف لبديهة العقل، إلّا أنّه يلزم لغوية الأمر والنهي والمدح والذمّ والوعد والوعيد وإرسال الرسل وإنزال الكتب، وبطلان الثواب والعقاب، ومساواة الحسن والقبح، فإنّ أفعال العباد كلّها عندهم مستندة إليه تعالىٰ، والقول بالكسب لا ينفعهم، فإنّه أيضاً من أفعاله تعالىٰ، فيكون صدوره عنهم علىٰ وجه الاضطرار دون الاختيار كما سبق، فتذكّر.

شبهة مدروءة

قد يتوهّم أنّ الإيمان والفضل والكمال وأضدادها تابعة لطهارة الطينة وصفائها، وخباثة الطينة وظلمتها، وهي شبهة ضعيفة؛ لأنّ الله تعالىٰ لمّا علم أنّ الأرواح يعود بعضها باختياره إلى الإيمان وما يتبعه، وبعضها إلى الكفر وما يتبعه.

وذلك لتقصيره عن النظر الواجب عليه شرعاً المتمكّن منه عقلاً ولا عذر له، لأنّ الواجب على الواجب تعالىٰ بعثة الرسل، وخلق القدرة والآلات والألطاف وقد فعله له، فالتقصير له، وإلّا فهما متّحدان نوعاً ومختلفاً شخصاً، كما ثبت في محلّه.

خلق للأوّل مسكناً من طينة علّيين، وللآخر من طينة سجّين، ليستقرّ كلّ فيما

يناسبه، فالخلق من الطينتين تابع للإيمان والكفر، ومسبّب عن العمل، فلا يستلزم الجبر، ولا ينافي الاختيار.

لأنّ رعاية الطهارة والخباثة لمجرّد المناسبة، لا أنّ لهذا البدن الطيّب أو الخبيث دخلاً في الأفعال؛ لوجوب صدور القبيح عن ذي البدن الخبيث وجوب لاحق لا سابق، وكونه واسطة للقبيح إنّما هو باعتبار أنّه واسطة للثبات والوجوب اللاحق، لا للثبوت والوجوب السابق.

ولعلّ هذا مراد من قال: إنّ ولد الزنا لخبث أصله وفساد طبيعته لا يقبل الألطاف الإلٰهية، ولا يصحّ منه اعتقاد الحقّ؛ لأنّه في الباطن مبغض، وكلّ مبغض لعدم قبوله اللطف الإلٰهي وهو الإمامة لا يصحّ منه اعتقاد الحقّ، وإن أظهره فهو لا يدخل الجنّة ولا ينجو من النار.

وبالجملة ولد الزنا على المشهور بين أصحابنا كسائر أفراد المكلّفين في الطهارة والنجاسة بالإيمان والكفر، وفي الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية.

وعلىٰ مذهب السيّد المرتضىٰ وإن كان من أهل النار؛ لرواية رواها أنّ ولد الزنا لا ينجو[1]، وأنّه لا يدخل الجنّة، إلّا أنّ ذلك لا يسلبه القدرة ولا اختيار الإيمان، بل هو متمكّن من الوصول إلى الحقّ، وإن كان يختار الباطل عليه، كسائر أصناف الكفّار والمنافقين، فإنّهم مع قدرتهم وتمكّنهم من الوصول إليه اختاروا الباطل عليه، وسوّلت لهم أنفسهم ما كانوا يعلمون.

وقد يجاب بأنّ غاية ما دلّت عليه أخبار الطينة أنّ لتينك الطينتين تأثيراً ومدخلاً في الجملة في أفعال الخير والشرّ، وتركها بحيث لا يصل معه إلىٰ حدّ

---

(١) بحار الأنوار ٥: ٢٨٥.

الالجاء والجبر في شيء منهما، بل ليس تأثيرهما فيهما إلّا كتأثير القوى العقلية والشهوية والغضبية، فكما أنّ المكلّف مع هذه القوىٰ 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 القوىٰ، مع أنّ كلّ فرد من أفراد الإنسان خلق من هاتين الطينتين، كما يستفاد من الأخبار، ويدلّ عليه خروج المؤمن من الكافر وبالعكس، فيكون تأثير كلّ منهما معارضاً بتأثير الآخر، فلا يكون كلّ منهما علّة تامّة لتأثيره، بحيث يصل إلىٰ حدّ الالجاء والجبر.

وبالجملة لمّا دلّ العقل والنقل على الاختيار، فلابدّ من التأويل في تلك الأخبار، توفيقاً بينها وبين ما دلّ علىٰ خلافها.

ومنهم من قال: إنّه سبحانه أجبر العباد علىٰ ما أراده بالارادة التكوينية، واضطرّهم في جريان ما قدّره وقضاه عليهم من الأُمور المستندة إليه تعالىٰ، وليس لهم فيها مدخلية أصلاً، كالسعادة والشقاوة والتوفيقات والخذلان والحياة والآجال والأعمار والأرزاق والصحّة والسعة وأمثالها، ولم يجبرهم على الفعل والترك فيما لهم فيه مدخلية، ويستند إليهم من أفعالهم الاختيارية وتكاليفهم الشرعية المرادة بالارادة التكليفية.

ثمّ قال: فإن قيل: إذا قلتم بخلق السعادة والشقاوة في السعيد والشقي اضطراراً، فقد ألزمتم أنّه تعالىٰ اضطرّ الأوّل بفعل الخيرات والثاني بتركها؛ إذ السعادة موجبة لفعل الخيرات، والشقاوة لتركها، فما معنى الاختيار وحسن التكليف؟

قلنا: إنّه تعالىٰ خلق السعيد، فخلقت السعادة بخلقه، وخلق الشقي فخلقت الشقاوة بخلقه، لا أنّه خلقهما فخلق السعادة والشقاوة فيهما.

والملخّص أنّ السعيد بشرط الوجود وسائر شرائط الفعل موجب لإرادته الخيرات والحسنات لسعادته الذاتية، والشقي أيضاً بعد تحقّق الشرائط موجب لارادته الشرور والسيئات لشقاوته الذاتية، وأثر الفاعل هو وجود الذات بالذات، ووجود الذاتيات بالتبع دون نفس الذات وما يستند إليها. إنتهىٰ .

فتأمّل فيه، وكأنّا قد فصّلنا القول فيه في بعض رسائلنا، فمن أراد الوقوف عليه فليرجع إليه، وإلى الله المرجع والمآب، ومنه إفاضة الحقّ والثواب .

قد رقم علىٰ يد راقمه الضعيف النحيف الجاني محمّد بن الحسين الشهير بإسماعيل المازندراني في أيّام كان مسجوناً في بيت الأحزان لخوف ظالم من ظلمة سلاطين الزمان، أخذه الله نكال الآخرة والأُولىٰ، وجعله بقدرته وبطشته عبرة لمن يخشىٰ، فإنّه أطغىٰ وأعصىٰ من فرعون الذي أُرسل إليه موسىٰ، بيد أنّه لم يقل بعد وسيقول إن عاش أنا ربّكم الأعلىٰ، بمحمّد خاتم النبيين، وعترته الطيّبين الطاهرين أئمّة الهدىٰ .

وتمّ استنساخ وتحقيق وتصحيح هذه الرسالة في (٣) جمادى الثاني سنة (١٤١١) هـ في بلدة قم المقدّسة علىٰ يد العبد السيّد مهدي الرجائي عفي عنه .

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الأربعاء (١٧) ذي‌الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين .

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

٢٣

رسالة

في شرح حديث من أحبّنا أهل البيت فليعدّ للفقر جلبابا أو تجفافا

للعلامة المحقّق محمّد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيّد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

بعد الحمد والصلاة، أقول وأنا العبد الفاتر خاطراً، والقاصر ظاهراً[1]، **محمّد ابن الحسين المشتهر بإسماعيل** عفى الله عنهما الجليل، وقبل منهما القليل :

لمّا كان هذا الخبر من غريب الأخبار، اختلف في معناه العلماء الأخيار خاصيهم وعاميهم، فأحببت أن أُشير إلىٰ ما أفادوا في معناه، وأجادوا من الفوائد، وأضمم إليه ما خطر بخاطري الفاتر وذهني القاصر من الزوائد، فإن كان حقّاً فمن الرحمٰن، وإن كان باطلاً فمن الشيطان، نعوذ بالله منه .

روي عن سيّدنا أميرالمؤمنين عليه السلام، أنّه قال: من أحبّنا أهل البيت فليعدّ[2] للفقر جلباباً أو تجفافاً[3] .

الجلباب: الملحفة، والجمع جلابيب .

قال البيضاوي في قوله تعالىٰ: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ**

---

(١) إشارة إلىٰ قصور حفظه وذكره «منه» .

(٢) في النهج: فليستعدّ .

(٣) نهج البلاغة ص ٤٨٨ رقم الحديث: ١١٢، بحار الأنوار ٢٧: ١٤٣ و ٦١: ١٣٥ .

الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾[١] يغطّين وجوههنّ وأبدانهنّ بملاحفهنّ إذا برزن لحاجة[٢].

وقال صاحب كنز اللغة: جلباب چادر و ردا.

والتجفاف: شيء من سلاح يترك على الفرس يقيه الأذىٰ، وقد يلبسه الإنسان أيضاً، كذا في نهاية ابن الأثير[٣].

وفي القاموس: التجفاف بالكسر آلة للحرب يلبسه الفرس والإنسان ليقيه في الحرب[٤].

أقول: وفي الحديث حثّ وترغيب علىٰ فعل ما أمر به، كما يقول من له عزّ وشرف وله أصحاب وأحباب: فليفعل كذا وكذا، حثّاً لهم علىٰ فعله.

والمعنىٰ: من أحبّنا فليستر فقره، أو فليدفعه بالتجارة ونحوها عن نفسه، فحذف الضمير وعوّضه باللام.

فقوله «فليعدّ للفقر جلباباً» إشارة إلى الحثّ علىٰ ستره؛ لأنّ الجلباب آلة للستر.

وقوله «فليعدّ تجفافاً له» إشارة إلى الحثّ علىٰ ما به يدفع الفقر وأذاه عن نفسه من تجارة، أو زراعة، أو صناعة، أو كتابة ونحوها؛ لأنّ التجفاف آلة لدفع الأذىٰ في الحرب.

---

(١) سورة الأحزاب: ٥٩.

(٢) أنوار التنزيل للبيضاوي ٢: ٢٨٠.

(٣) نهاية ابن الأثير ١: ٢٧٩.

(٤) القاموس المحيط ٣: ١٢٤.

وإنّما أمره بإعداد ما يقيه أذاه لطفاً به وحفظاً له عن شماتة أعدائه وأرباب دولة الباطل، ولئلّا يهينوه لفقره وفاقته، فأمره بإعداد ما فيه عزّه وإكرامه، ولأنّ من الفقر ما هو سواد الوجه في الدارين.

قال يحيى بن معاذ: أقرب الناس إلى الكفر ذو فاقة لا صبر له.

وهذا تأويل قول النبيﷺ: كاد الفقر أن يكون كفراً[1]. ولذلك ورد في بعض الروايات استعاذتهمعليهم السلام من الفقر.

وبالجملة إعداد ما به يدفع الفقر الذي لا يكون معه صبر ولا ورع يحجزه عمّا لا يليق بأهل الدين والمروءة واجب «غنىً يحجزك عن الظلم خير من فقر يحملك على الإثم» كذا في التهذيب عن الصادقعليه السلام[2].

ولذلك قسّموا الاكتساب إلى الأقسام الخمسة: منها: ما هو واجب.

وإنّما شبّه التجارة ونحوها بالتجفاف؛ لأنّها تقيه أذى الفقر ويدفعه عنه، كما أنّ التجفاف يقيه أذى الحرب ويدفعه، فهما متشابهان في دفع الأذىٰ ووقايته.

فعلى الأوّل شبّه الفقر في وجوب ستره وشناعة إظهاره؛ لأنّه ذلّ وهوان واستسلاب للعزّة ومذهبة للحياء، بامرأة ذات عورة شنيع إظهارها واجب سترها بالجلباب.

أي: فليعدّ للفقر ساتراً ستيراً علىٰ وجه لا يظهر منه شيء، ولذلك ذكر من أستار المشبّه به جلبابه الذي يستر عامّة بدنه وعوراته.

وفيه من المبالغة والحثّ علىٰ ستر الفقر وكتمانه ما لا يخفىٰ، وذلك بأن يكتمه

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٣٠٧، وبحار الأنوار ٧٢: ٢٩، وكنز العمّال ٦: ٤٩٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ٣٢٨ ح ٢٥.

علىٰ نفسه ويعدّها لتحمّله، فكأنّه بذلك أعدّ له جلباباً وستره به، فتشبيه الفقر بامرأة محتجبة تحت الجلباب استعارة بالكناية، وإثبات الجلباب تخييلية .

قال شارح مختصر التلخيص بعد قول الماتن «ويكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن أستارها»: تشبيه وجوه الاعجاز بالأشياء المحتجبة تحت الأستار استعارة بالكناية، وإثبات الأستار لها تخييلية .

وأنت بعد مقايستك هذا بذاك لا تجد بينهما فرقاً، فالمناقشة في الأوّل دون الثاني ممّا لا وقع له، فتأمّل .

والغرض المسوق له الكلام هو الحثّ علىٰ ستره وكتمانه وعدم إظهاره؛ لئلّا يشمت به الأعداء، ويقولوا: إنّ محبّي أهل بيت محمّد ﷺ فقراء أذلّاء لا مال لهم، ولذلك كان أصحاب الصفة يتعفّفون ويكتمون فقرهم علىٰ وجه يحسبهم الجاهل بحالهم أغنياء من التعفّف .

وورد في الخبر عن سيّدنا الصادق عليه السلام: شيعتنا من لا يسأل الناس ولو مات جوعاً(١) .

يشهد لصحّة ما قلناه ما في الكافي: عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: يا علي إنّ الله جعل الفقر أمانة عند خلقه، فمن ستره أعطاه الله مثل أجر الصائم القائم(٢) .

وفيه في رواية أُخرىٰ: يا علي الحاجة أمانة الله عند خلقه، فمن كتمها أعطاه الله

---

(١) عدّة الداعي ص ٩٩، وبحار الأنوار ٩٦: ١٥٨ .

(٢) أُصول الكافي ٢: ٢٦٠ ح ٣ .

ثواب من صلّىٰ[١].

فكتمانه فقره وحاجته علىٰ نفسه هو جلبابه؛ لاشتراكهما في الساترية.

وعلى الثاني شبّه الفقر بالعدوّ، والخصم بالمحارب، ثمّ أمر بإعداد تجفاف له ليقيه أذاه، وهم قد يشبّهون الفقر بالخصم والجائر.

كما في حكاية أعرابي دخل علىٰ أميرالمؤمنين عليه السلام: جئتك لتنصفني عن جائر لا يرحم صغيراً لصغره ولا كبيراً لكبره، فقال عليه السلام: وما ذاك؟ قال: الفقر يا أميرالمؤمنين، فأمر الخازن بعشرة آلاف درهم فأعطاه، وقال: يا أخا العرب فبالله ورسوله عليك كلّما أتاك خصمك متعرّضاً، فارجع إليّ متعوّذاً[٢].

إلّا أنّ ما في هذه الحكاية استعارة مصرّحة، وما في حديثنا هذا استعارة مكنّية.

وبالجملة أنّ المفهوم منه أنّه عليه السلام جعل المحبّة مقتضية لإعداد جلباب أو تجفاف للفقر، ولم يجعلها مقتضية له نفسه.

فهذا حثّ منه لمن أحبّهم علىٰ ستر فقره أو دفعه، ولا يلزم منه أمر مخالف للواقع حتّىٰ يحتاج دفعه إلىٰ تأويل كما فعلوه، وسيأتي هو وما فيه.

فملخّص الكلام في هذا المقام: أنّ محبّتهم عليهم السلام تقتضي ستر الفقر، أو دفعه للفقر، والمخالف للواقع هو هذا إلّا الأوّل؛ لأنّهم عليهم السلام كانوا يسترون فقرهم ويدفعونه، فعلىٰ محبّيهم إن كانوا صادقين في محبّتهم أن يستروه أو يدفعوه، تشبيهاً بهم.

وأمّا أنّهم كانوا يسترونه، فمع وضوحه تدلّ عليه صحيحة أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: إنّ ناساً بالمدينة قالوا: ليس للحسن مال، قال: فبعث

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٢٦١ ح ٨.

(٢) مستدرك وسائل الشيعة ٧: ١٧٦.

الحسن عليه السلام إلىٰ رجل بالمدينة، فاستقرض منه ألف درهم، فأرسل بها إلى المصدّق وقال: هذه صدقة مالنا، فقالوا: ما بعث الحسن عليه السلام بهذه من تلقاء نفسه إلّا وله مال[١].

وفي رواية عبدالأعلىٰ مولىٰ آل سام، قال: إنّ علي بن الحسين عليهما السلام اشتدّت حاله حتّىٰ تحدّث بذلك أهل المدينة، فبلغه ذلك، فتعيّن ألف درهم، ثمّ بعث بها إلىٰ صاحب المدينة، وقال: هذه صدقة مالي[٢].

فهذا ونحوه جلباب للفقر يستره عن أعين الناس، وليس المراد به مجرّد الصبر عليه، فإنّ الستر يلزمه الصبر من غير عكس كلّي، فكم من فقير يصبر ولا يستر، بل يظهر من حاله أنّه فقير، كما ظهر من حاله عليه السلام، فإنّه مع صبره عليه قد ظهر منه ما تحدّث به أهل المدينة، إلىٰ أن بعث بألف درهم، فحينئذ ستره.

نعم إنّ الصبر عليه علىٰ وجه لا يظهر منه الفقر من طرق الستر، فهو ممّا يستعان به عليه لأنّه هو، فافهمه.

وأمّا أنّهم عليهم السلام كانوا يدفعونه بالتلاش في المعاش، فمع وضوحه أيضاً تدلّ عليه صحيحة عبدالرحمٰن بن الحجّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال محمّد بن المنكدر: كان يقول: ما كنت أرىٰ أنّ علي بن الحسين عليهما السلام يدع خلفاً أفضل من علي بن الحسين عليهما السلام، حتّىٰ رأيت ابنه محمّد بن علي عليهما السلام، فأردت أن أعظه فوعظني، فقال له أصحابه: بأيّ شيء وعظك؟

قال: خرجت إلىٰ بعض نواحي المدينة في ساعة حارّة، فلقيني أبوجعفر محمّد

---

(١) بحار الأنوار ٤٣: ٣٥١ ح ٢٦.

(٢) فروع الكافي ٦: ٤٤٠.

ابن علي عليه السلام، وكان رجلاً بادناً ثقيلاً، وهو متّكئ علىٰ غلامين أسودين أو موليين، فقلت في نفسي: سبحان الله شيخ من أشياخ قريش في مثل هذه الساعة علىٰ مثل هذه الحال في طلب الدنيا، أما أنّي لأعظنّه.

فدنوت منه، فسلّمت عليه، فردّ عليَّ بنهرٍ وهو ينصاب عرقاً، فقلت: أصلحك الله شيخ من أشياخ قريش في هذه الساعة علىٰ هذه الحال في طلب الدنيا، أرأيت لو جاء أجلك وأنت علىٰ هذه الحال ما كنت تصنع؟

فقال: لو جاءني الموت وأنا علىٰ هذه الحال جاءني وأنا علىٰ طاعة من طاعات الله عزّوجلّ، أكفّ بها نفسي وعيالي عنك وعن الناس، وإنّما كنت أخاف أن لو جاءني الموت وأنا علىٰ معصية من معاصي الله عزّوجلّ، فقلت: صدقت يرحمك الله، أردت أن أعظك فوعظتني[1].

وفي رواية عبدالأعلىٰ مولىٰ آل سام، قال: استقبلت أبا عبدالله عليه السلام في بعض طرق المدينة في يوم صائف شديد الحرّ، فقلت: جعلت فداك حالك عند الله عزّوجلّ وقرابتك من رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنت تجهد نفسك في مثل هذا اليوم. فقال: يا عبدالأعلىٰ خرجت في طلب الرزق لأستغني به عن مثلك[2].

فهذا ونحوه تجفاف للفقر، يدفعه ويقي أذاه.

ولا يبعد أن يراد بجلباب الفقر إجادة الثياب وتنظيفها، وتزيين الظاهر وتطييبه؛ لأنّه لدلالته ظاهراً على الثروة والغنىٰ يستر الفقر، ويحسبه الجاهل بحاله من الأغنياء، وأن يراد به إظهار الغنىٰ ولو باستقراض، كما مرّ في حديث الحسن وعلي بن الحسين عليهما السلام.

---

(١) بحار الأنوار ٤٦: ٢٨٧ عن الإرشاد، وفروع الكافي ٥: ٧٣ ح ١.

(٢) فروع الكافي ٥: ٧٤ ح ٣.

ويحتمل بعيداً أن يكون مراده عليه السلام بهذا الكلام حثّ الأغنياء من محبّيهم علىٰ إعانة الفقراء منهم والإنفاق عليهم؛ لأنّ إعانتهم لهم تستر فقرهم ويدفعه عنهم حيث لا يحتاجون إلىٰ إظهاره، فكأنّهم بذلك أعدّوا لفقرهم جلباباً أو تجفافاً، فأستروه به، أو دفعوه عنهم، ولعلّه عليه السلام لذلك قال: فليعدّ للفقر، ولم يقل لفقره.

أي: من أحبّنا فليعدّ لفقر الفقراء جلباباً أو تجفافاً، أي: فليستره، أو فليدفعه بالاعانة والمواساة لهم؛ لأنّ الأغنياء بمنعهم الفقراء حقوقهم أحوجوهم إلىٰ إظهار الفقر وكشف الحاجة، ولولا منعهم لهم لم يحتاجوا إلىٰ ذلك.

ولو أنّ الناس أدّوا زكاة أموالهم ما بقي مسلم فقيراً محتاجاً، ولاستغنىٰ بما فرض الله له، وإنّ الناس ما افتقروا ولا احتاجوا ولا جاعوا ولا عروا إلّا بذنوب الأغنياء.

وفي رواية أُخرىٰ: وإنّما يؤتى الفقراء فيما أُوتوا من منع من منعهم حقوقهم لا من الفريضة[1].

هذا، وقال ابن الأثير في النهاية: وفي حديث علي عليه السلام «من أحبّنا أهل البيت فليعدّ للفقر جلباباً» ولم يذكر أو تجفافاً.

ثمّ قال: أي: ليزهد في الدنيا، وليصبر على الفقر والقلّة. والجلباب: الازار والرداء. وقيل: الملحفة. وقيل: هو كالمقنعة تغطّي به المرأة رأسها وظهرها وصدرها، وجمعه جلابيب، كنّي به عن الصبر؛ لأنّه يستر الفقر، كما يستر الجلباب البدن.

---

(١) فروع الكافي ٣: ٤٩٦ و ٤٩٧ و ٤٩٨، من لا يحضره الفقيه ٢: ٣ و ٤، وتهذيب الأحكام ٤: ٤٩.

أقول: هذا ما سيشير إليه القتيبي، ونحن نأتي بما فيه وعليه .

ثمّ قال ابن الأثير: وقيل إنّما كنّي بالجلباب عن اشتماله بالفقر، أي: فليلبس إزار الفقر، ويكون منه علىٰ حالة تعمّه وتشمله؛ لأنّ الغنىٰ من أحوال أهل الدنيا، ولا يتهيّأ الجمع بين حبّ الدنيا وحبّ أهل البيت(١) .

أقول: وفيه أنّ الغنىٰ ليس من خصائص أهل الدنيا ولا يلزمه حبّها؛ لأنّ بعض الأنبياء والأوصياء عليهم السلام وخاصّة أصحابهم وحواريهم كانوا أغنياء، وإن كانوا من الزاهدين في الدنيا؛ إذ الزهد ليس فقدها، بل عدم تعلّق القلب بها، بحيث لا يفرح بحصولها، ولا يحزن بفواتها .

قال سيّد العابدين عليه السلام: ألا وإنّ الزهد في آية من كتاب الله: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾(٢)(٣).

ثمّ ليس بين الغنىٰ وحبّ أهل البيت منع جمع، كيف؟ وأكثر أعاظم أصحابهم وأحبابهم، كزرارة وابن أبي‌عمير وعلي بن يقطين وغيرهم، كانوا أغنياء أرباب أموال كثيرة .

نقل الشيخ البهائي رحمه الله عن الدروس أنّه قد أُحصي في عام واحد خمسمائة وخمسون ملبّياً عن علي بن يقطين، أقلّهم بسبعمائة دينار، وأكثرهم بعشرة آلاف(٤) .

---

(١) نهاية ابن الأثير ١: ٢٨٣ .

(٢) سورة الحديد: ٢٣ .

(٣) تفسير القمّي ٢: ٢٥٩، وأُصول الكافي ٢: ١٢٨ .

(٤) الدروس الشرعية ١: ٣١٩ .

ثمّ قال: هذا يصير مبلغاً لا تفيء به خزانة كثير من ملوك زماننا .

قال: وإذا كان يصرف في الحجّ المستحبّ هذا القدر، فما ظنّك في جميع خرجه في كلّ السنة من التصدّقات المستحبّة والواجبة من الخمس والزكاة والانعامات، وغير ذلك من الاخراجات .

قال: وأعجب من ذلك أن يكون هذا كلّه من الحلال، فإنّ الرجل الثقة لا يقرب الحرام .

وعن أبي عبدالله الشاذاني، أنّه قال: سمعت الفضل بن شاذان يقول: أخذ يوماً شيخي بيدي وذهب بي إلى ابن أبي‌عمير، فصعدنا إليه في غرفة وحوله مشايخ يعظّمونه ويبجّلونه، فقلت لأبي: من هذا؟ فقال: هذا ابن أبي‌عمير، قلت: الرجل الصالح العابد؟ قال: نعم .

وسمعته يقول: ضرب ابن أبي‌عمير مائة خشبة وعشرين خشبة في أيّام هارون، وتولّىٰ ضربه السندي بن شاهك على التشيّع وحبس، فأدّىٰ مائة وأحداً وعشرين ألفاً حتّىٰ خلّي عنه، فقلت: وكان متموّلاً؟ قال: نعم، كان ربّ خمسمائة ألف درهم(١) .

ثمّ كيف يحثّ علي عليه السلام من أحبّهم علىٰ لبس إزار الفقر، وهو وأولاده الكرام عليهم السلام كانوا يتأبّون عن ذلك، ويحثّون أحبّاءهم وأولياءهم علىٰ نزعه، حيث قالوا: لا خير في من لا يحبّ جمع المال يكفّ به وجهه، ويقضي به دينه، ويصل به رحمه(٢). يعني من حلال .

---

(١) إختيار معرفة الرجال ٢: ٨٥٥ ـ ٨٥٦ .

(٢) فروع الكافي ٥: ٧٢ ح ٥ .

وقد قال سيّدنا الصادق عليه السلام لمولى له عبدالله: احفظ عزّك، قال: وما عزّي جعلت فداك؟ قال: غدوّك إلىٰ سوقك، وإكرامك نفسك. وقال لآخر مولى له: مالي أراك تركت غدوّك إلىٰ عزّك؟ قال: جنازة أردت أن أحضرها، قال: لا تدع الرواح إلىٰ عزّك. كذا في صحيحة علي بن عقبة(١).

والأخبار في حثّهم أحبابهم وأصحابهم على التجارة وطلب الغنىٰ ونهيهم عن تركها، أكثر من أن تحصىٰ، وهم إذا لم يرضوا لأنفسهم أن ينسب إليهم الفقر والقلّة حتّى استقرضوا ودفعوا به الهوان والذلّ عنهم ـ كما مرّ ـ فكيف يرضون ذلك لأحبابهم وأصحابهم، ويحثّونهم على التقلّل المانع من أكثر الطاعات والعبادات، كالحجّ، والزكوات، وصلة الأرحام، ونحوها، علىٰ لبس إزار الفقر المورث للذلّة والاهانة، وهم قد نهوهم عنه كما سبق.

وفي الكافي: في موثّقة أبي بصير، قال: بلغ أميرالمؤمنين عليه السلام أنّ طلحة والزبير يقولان: ليس لعلي عليه السلام مال، فشقّ ذلك عليه، فأمر وكلاءه أن يجمعوا غلّته، حتّىٰ إذا حال الحول أتوه وقد جمعوا من ثمن غلّته مائة ألف درهم، فنشرت بين يديه، قال: فأرسل إلىٰ طلحة والزبير، فأتياه، فقال لهما: هذا المال والله ليس لأحد فيه شيء، وكان عندهما مصدّقاً، قال: فخرجا من عنده وهما يقولان: إنّ له لمال. كذا في الكافي(٢).

ومثله رواية عبدالأعلىٰ مولىٰ آل سام، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ الناس

---

(١) تهذيب الأحكام ٧: ٤، وسائل الشيعة ١٧: ١٣.

(٢) فروع الكافي ٦: ٤٤٠.

يروون أنّ لك مالاً كثيراً، فقال: ما يسوءني ذلك، إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام. الحديث[١].

قال بعض المحقّقين من أصحابنا: إنّ ترك الدنيا بالكلّية ليس هو مطلب الشارع من الزهد فيها والتخلّي عنها؛ لأنّه يراعي نظام العالم باشتراك الخلق في عمارة الدنيا وتعاونهم على المصالح، ليتمّ بقاء النوع الإنساني، وترك الدنيا وإهمالها بالكلّية 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 تعدّيها.

وبما قرّرناه ظهر أنّ وجه الحديث خلاف ما قالوه، بل الوجه فيه ما أسلفناه.

وبالجملة إن أراد هذا القائل إنّ هذا الكلام منه عليه السلام حثّ لمن أحبّهم علىٰ لبس إزار الفقر والفاقة، وترك أسباب الغنىٰ والثروة وما يوجبها بالكلّية، فيردّه ما سبق وما ورد من استعاذتهم منه.

فهذا سيّد العابدين وزين الساجدين يقول في دعائه: ولا أفتقرنّ ومن عندك وسعي[٢].

وفي موضع آخر منه: وصن وجهي باليسار، ولا تبتذل جاهي بالاقتار[٣].

فكيف يحثّون أحبّاءهم وأولياءهم بلبس إزار الافتقار والاقتار؟ وهم يتأبّون عنه، ويلتمسون الله في صيانة ماء وجههم باليسار، وعدم ابتذال جاههم بالاقتار.

نعم لو كان المراد بالفقر هو الفقر إلى الله دون غيره وطلب الحاجة منه لا من

---

(١) مكارم الأخلاق للطبرسي ص ٩٩.

(٢) الصحيفة الكاملة السجّادية ص ٩٨، الدعاء: ٢٠.

(٣) الصحيفة الكاملة السجّادية ص ٩٨، الدعاء: ٢٠.

غيره، وإليه يشير قول النبي ﷺ: الفقر فخري[١].

وقول سيّد العابدين عليه السلام: تمدّحت بالغنا عن خلقك، أنت أهل الغنا عنهم، ونسبتهم إلى الفقر وهم أهل الفقر إليك، فمن حاول سدّ خلّته من عندك، ورام صرف الفقر عن نفسه بك، فقد طلب حاجته في مضانّها، وأتىٰ طلبته من وجهها، ومن توجّه بحاجته إلىٰ أحد من خلقك، أو جعله سبب نجحها دونك، فقد تعرّض للحرمان، واستحقّ من عندك فوت الإحسان[٢].

لكان له وجه، وكان مفاد الكلام: من أحبّنا فليلبس إزار الفقر إلى الله دون غيره، ويكون منه علىٰ حالة يعمّه ويشمله؛ لأنّ الفقر إلىٰ غيره كفر، كما أشار إليه النبي ﷺ بقوله: الفقر سواد الوجه في الدارين[٣]. وإليه وإلىٰ غيره كاد أن يكون كفراً، كما سبق نقله عنه ﷺ.

ولا يتهيّأ الجمع بينه وبين حبّ أهل البيت عليهم السلام لانتفاء لازم المحبّة، ضرورة حصر فقرهم وقصر حاجتهم عليه تعالىٰ كما سبق، فهذا وجه آخر كلامه يتأتّىٰ عنه، لا يخفىٰ.

وإن أراد أنّ محبّتهم تورث الفقر وتوجبه، فهو خلاف الواقع، كما أشار إليه أبوعبيد القاسم بن سلام في كتاب غريب الحديث، حيث قال: فقد تأوّل بعض الناس هذا الخبر علىٰ أنّه أراد به الفقر في الدنيا، وليس ذلك كذلك[٤]؛ لأنّا نرىٰ في

---

(١) بحار الأنوار ٧٢: ٣٠ و ٣٢ و ٤٩ و ٥٥.

(٢) الصحيفة الكاملة السجّادية ص ٦٨، الدعاء: ١٣.

(٣) عوالي اللآلي ١: ٤٠، بحار الأنوار ٧٢: ٣٠.

(٤) في المصدر: وليس لهذا وجه.

من يحبّهم مثل ما نرىٰ في سائر الناس من الغنىٰ والفقر ولا تمييز بينهما[١].

قال: والصحيح أنّه أراد به الفقر في يوم القيامة، وأخرج الكلام مخرج الموعظة والنصيحة والحثّ على الطاعات، فكأنّه قال: من أحبّنا فليعدّ لفقره يوم القيامة ما يجبره من الثواب والقرب إلى الله تعالىٰ والزلف عنده. كذا نقله عنه السيّد السند في الغرر والدرر[٢].

أقول: من البيّن أنّ من تأوّل الخبر علىٰ أنّه أراد به الفقر في الدنيا لم يتركه علىٰ عمومه، بل خصّه بالكاملين المتّقين من محبّيهم، فلا يرد عليه أنّ هذا خلاف الواقع؛ لأنّا نرىٰ في من يحبّهم مثل ما نرىٰ في سائر الناس من غير فرق بينهما، وذلك لأنّه حمل المحبّ على الفرد الكامل منه، كما يفيده الاطلاق.

ومن هذه صفته في المحبّة، فإنّه يمنع عن الزائد من القوت لطفاً به وحفظاً له عن مفاسد الزائد.

كما يدلّ عليه ما في الكافي: عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: ليس لمصّاص شيعتنا في دولة الباطل إلّا القوت، شرّقوا إن شئتم أو غرّبوا لن ترزقوا إلّا القوت[٣].

وفيه: عنه عليه السلام: كلّما ازداد العبد إيماناً ازداد ضيقاً في معيشته[٤].

وذلك لأنّ الله يمنع المؤمن عن الدنيا، ويزوي عنه حصولها، ويقطع عنه أسبابها، ويبعد عنه المهلك من لذّاتها، كي لا يتدنّس بها ولا يسكن إليها.

---

(١) غريب الحديث للهروي ٢: ١٤٦.

(٢) أمالي السيّد المرتضىٰ ١: ١٣.

(٣) أُصول الكافي ٢: ٢٦١ ح ٧.

(٤) أُصول الكافي ٢: ٢٦١ ح ٤.

وإليه أشاروا فيما ورد عنهم عليهم السلام بقولهم: ويحميه الدنيا كما يحمي الطبيب المريض[١].

وعلىٰ هذا المعنىٰ حمل الخبر سيّدنا الرضي المرضي رضي الله عنه في نهج البلاغة وفنون البراعة، إلّا أنّه نقل مكان «فليعدّ» من باب الافعال «فليستعدّ» من باب الاستفعال، كما هو المذكور في بعض نسخ الغرر والدرر أيضاً، ولم ينقل «أو تجفافاً» كما لم ينقله ابن الأثير أيضاً علىٰ ما مرّ.

وظنّي أنّ المعنى الذي نقله عن القيل مبني علىٰ هذه الرواية، إلّا أنّه أبقى الحبّ والمحبّ علىٰ عمومهما، ووجه الخبر بأنّ الغنىٰ يورث حبّ الدنيا، وبين حبّها وحبّهم عليهم السلام منع جمع، وقد عرفت ما فيه، بل الخبر علىٰ هذه الرواية محمول علىٰ ما أشرنا إليه.

وهذه عبارة الرضي بعينها: وقال عليه السلام: وقد توفّي سهل بن حنيف الأنصاري رضي الله عنه بالكوفة بعد مرجعه معه من صفّين، وكان من أحبّ الناس إليه: لو أحبّني جبل لتهافت. ومعنىٰ ذلك أنّ المحنة تغلظ عليه، فتسرع المصائب إليه، ولا يفعل ذلك إلّا بالأتقياء الأبرار والمصطفين الأخيار، وهذا مثل قوله عليه السلام «من أحبّنا أهل البيت فليستعدّ للفقر جلباباً» وقد يأوّل ذلك علىٰ معنى آخر ليس هذا موضع ذكره[٢].

ولعلّه إشارة إلىٰ ما أوّله عليه أخوه السيّد السند، أو أبوعبيد، أو القتيبي[٣]، أو معنىٰ آخر كان في ذهنه العالي وفكره الغالي، ولم يجد له هنا محلاً.

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٢٥٥.

(٢) نهج البلاغة ص ٤٨٨ رقم الحديث: ١١٢.

(٣) إصلاح الغلط لابن قتيبة ص ٥١.

والظاهر أنّ الوجه في فقر من أحبّهم من المتّقين ـ ما سبق ـ: أنّ الله يحميه الدنيا كما يحمي الطبيب المريض، فيكون لطفاً به وحفظاً له عن المفاسد، كما مرّ.

وإنّما خصّ السيّد الفقر في الخبر بعد حمله على المتعارف منه بالأتقياء من محبّيهم الكاملين في التقوىٰ والمحبّة: إمّا ليطابق الواقع، أو لورود الأخبار الدالّة علىٰ ضيق معيشة أمثالهم لضرب من المصلحة، كما أومأنا إلىٰ نبذة منه.

وما لا يصل إليه عقولنا أكثر، والمخصّص كما يكون نقلياً كذلك قد يكون عقلياً، كما هو المصرّح به في أُصول الأصحاب، والله ورسوله ومن أسند إليه الخبر أعلم بالصواب.

واعلم أنّ الفقر علىٰ أقسام: فقر الدنيا، وفقر الآخرة، وفقر القلب. صرّح به بعض العلماء، فكما يصحّ أن يقال: إنّه أراد به فقر الدنيا أو الآخرة علىٰ ما مرّ، يصحّ أن يقال: إنّه أراد به فقر القلب، وأخرج الكلام مخرج الموعظة والنصيحة، والحثّ علىٰ تحصيل العلوم الدينية والمعارف اليقينية.

فكأنّه قال: من أحبّنا فليعدّ لفقر قلبه ما يجبره من التفقّه في الدين، والتفكّر في حقائق الأشياء علىٰ وجه يفيد اليقين. وظاهر أنّ الحثّ علىٰ جبر هذا الفقر أهمّ من الحثّ علىٰ جبر غيره لأنّه مناطه.

ثمّ قال السيّد السند في الكتاب المذكور: قال أبومحمّد عبدالله بن مسلم بن قتيبة: وجه الحديث خلاف ما قاله أبوعبيد، ولم يرد إلّا الفقر في الدنيا.

ومعنى الخبر: إنّ من أحبّنا فليصبر على التقلّل من الدنيا، والتقنّع فيها، وليأخذ نفسه بالكفّ عن أموالها وأعراضها، وشبّه الصبر على الفقر بالتجفاف أو الجلباب؛ لأنّه يستر الفقر، كما يستر الجلباب أو التجفاف البدن.

قال: ويشهد بصحّة هذا التأويل ما يروىٰ عنه عليه السلام أنّه رأىٰ قوماً علىٰ بابه، فقال:

يا قنبر ما هؤلاء؟ فقال له قنبر: هؤلاء شيعتك، فقال: ما لي لا أرىٰ فيهم سيماء الشيعة؟ قال: وما سيماء الشيعة؟ قال: خمص البطون من الطوىٰ، يبس الشفاه من الظمأ، عمش العيون من البكاء[١].

هذا كلّه قول ابن قتيبة، والوجهان جميعاً في الخبر حسنان، وإن كان الوجه الذي ذكره ابن قتيبة أحسن وأنصع[٢].

أقول: ولكن فيه أنّ الأظهر ما قدّمناه من الاستعارة المكنّية.

وعليه فالجلباب أو التجفاف ليس بمشبّه به، ليكون في الكلام استعارة مصرّحة، بل هو من ملازمات المشبّه به، فالاستعارة تخييلية، وأنّ ما استشهد به لا يشهد له.

بل غاية ما دلّ عليه أنّ الشيعة ينبغي لهم أن يكونوا من أهل الرياضات والمجاهدات، ومن أرباب هذه السمات، صائمين قائمين باكين، فقراء كانوا أم أغنياء، بل كون أغنيائهم علىٰ هذه الصفات أحسن وأزين، وأنّ من أحبّهم لا يلزمه أن يأخذ نفسه بالكفّ عن أموال الدنيا وأعراضها.

كيف؟ وقد كان بعض محبوبيهم كالصادق عليه السلام وغيره كثير المال كما سبق، وقد ورد الحثّ البليغ في تحصيله وضبطه وربطه وصيانته وعدم إضاعته؛ لأنّه عزّه وعونه، ونعم العون الدنيا على الآخرة.

وانّه لم يذكر نكتة ولا فائدة لقوله «أو تجفافاً» بعد قوله «جلباباً» بل جعلهما جميعاً مشبّهاً به للصبر على الفقر في الستر، وعليه كان ذكر أحدهما مغنياً عن

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٢٣٣، وبحار الأنوار ٤١: ٤.

(٢) أمالي السيّد المرتضىٰ ١: ١٣.

الآخر. نعم لو كان الحديث كما نقله ابن الأثير، كان لما ذكره وجه، وليس فليس. والعجب من السيّد السند أنّه استحسنه وجعله أحسن وأنصع ممّا ذكره أبوعبيد .

ثمّ قال: ويمكن أن يكون في الخبر وجه ثالث تشهد بصحّته اللغة، وهو أنّ أحد وجوه معنىٰ لفظة الفقر أن يحزّ أنف البعير حتّىٰ يخلص إلى العظم أو قريب منه، ثمّ يلوي عليه حبل يذلّل بذلك الصعب .

يقال: فقره يفقره فقراً، إذا فعل به ذلك، وبعير مفقور وبه فقرة، وكلّ شيء حززته وأثّرت فيه فقد فقرته تفقيراً، ومنه سمّيت الفاقرة، وقيل: سيف مفقر، فيحمل القول علىٰ أن يكون عليه السلام أراد من أحبّنا فيلزم نفسه وليخطمها وليقدها إلى الطاعات، وليصرفها عمّا يميل طباعها إليه من الشهوات، وليذلّلها على الصبر عمّا كره منها، ومشقّة ما أُريد منها، كما يفعل ذلك بالبعير الصعب، وهذا وجه ثالث في الخبر لم يذكر .

وليس يجب أن يستبعد حمل الكلام علىٰ بعض ما يحتمله إذا كان له شاهد في اللغة وكلام العرب؛ لأنّ الواجب علىٰ من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كلّ ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني، ويجوز أن يكون أراد المخاطب كلّ واحد منها منفرداً، وليس عليه العلم بمراده بعينه، فإنّ مراده مغيب عنه، وأكثر ما يلزمه ما ذكرناه من ذكر وجوه احتمال الكلام[1] .

أقول: لو كان الواجب على المتعاطي تفسير غريب الحديث أن يذكر كلّ ما يحتمل، لكان على السيّد السند أن يذكر ما أسلفناه من وجوه احتمال الكلام، ويجوّز أن يكون كلّ منها بحياله مراد المخاطب لعين ما ذكره، فما هو جوابه فهو

---

(١) أمالي السيّد المرتضىٰ ١: ١٣ ـ ١٤ .

جوابه، مع أنّه يرد علىٰ ما ذكره أنّ إرادة خلاف الظاهر بدون نصب قرينة عليه، بل مع نصب قرينة علىٰ خلافه، خلاف دأب الفصحاء، فطريق الاحتمال هنا مسدود .

وذلك أنّ ذكر الجلباب أو التجفاف لا يلائم ما أفاده وأجاده، وإنّما الملائم له أن يقال: فليعدّ للفقر حبلاً؛ لأنّه آلة التذليل، لا الجلباب أو التجفاف .

قيل: ويمكن أن يقال: إنّه شبّه الصبر علىٰ تذليل النفس بالجلباب، كما مرّ في معنى القتيبي .

والفرق بينهما ـ مع أنّ المراد فيهما جميعاً الصبر على الفقر ـ أنّ الفقر على الأوّل محمول علىٰ معناه المتعارف، وفي الثاني على التذليل، وفيه ما فيه .

واعلم أنّه ﷺ إنّما غيّر المعنى المذكور بالعبارة المذكورة؛ لأنّ الكلام متىٰ خلا عن الاستعارة وجرىٰ كلّه على الحقيقة، كان عرياً عن الفصاحة، بريئاً من البلاغة .

ولذلك قال صاحب المفتاح في أوائل المعاني: إنّ الدالّ بالوضعية لا يخرج عن حكم النعيق، وهو الذي سمّي في علم النحو أصل المعنىٰ، ونزّل هاهنا منزلة أصوات الحيوانات .

مع أنّ في التعبير عنه بهذه العبارة فوائد أُخرىٰ، وعوائد شتّىٰ، قد أشرنا إلىٰ نبذة منها .

منها: أنّ الفقر في وجوب ستره وشناعة إظهاره، كالعورة في وجوب سترها وشناعة إظهارها .

إلىٰ غير ذلك من الفوائد والعوائد، فتأمّل فيه، فإنّ كلامه جعلني الله فداه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق، صلّى الله عليه وآله وعلىٰ من انتسب بالتجرّد إليه .

وتمّ استنساخ وتحقيق وتصحيح هذه الرسالة في (١٨) جمادي الأُولىٰ سنة

(١٤١١) هـ في بلدة قم المقدّسة علىٰ يد العبد السيّد مهدي الرجائي عفي عنه .

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الأربعاء (١٧) ذي الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين .

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

٢٤

المسائل الأسلامية

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

١ ـ مسألة[١]

وجه الشهادة والتأكيد في زيارة الرسول صلى الله عليه وآله

روى الشيخ **الثقة الرضي عبدالله** بن جعفر الحميري في كتاب قرب الاسناد بسند صحيح، عن **أحمد بن محمّد** بن أبي نصر البزنطي، قال: قلت للرضا صلوات الله عليه: كيف الصلاة علىٰ رسول الله في دبر المكتوبة؟ وكيف السلام عليه ؟

فقال عليه السلام تقول: السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته، السلام عليك يا محمّد بن عبدالله، السلام عليك يا خيرة الله، السلام عليك يا حبيب الله، السلام عليك يا صفوة الله، السلام عليك يا أمين الله، أشهد أنّك رسول الله، وأشهد أنّك محمّد بن عبدالله، وأشهد أنّك قد نصحت لأُمّتك، وجاهدت في سبيل ربّك وعبدته حتّىٰ أتاك اليقين، فجزاك الله يا رسول الله أفضل ما جزىٰ نبياً عن أُمّته، اللّهمّ صلّ علىٰ محمّد وآل محمّد أفضل ما صلّيت علىٰ إبراهيم وآل إبراهيم إنّك حميد

---

(١) قابلت هذه المسألة على النسخة الموجودة في مجموعة برقم (٥٥٦٥) بخطّه الشريف في المكتبة المرعشية بقم.

مجيد[١].

فإن قلت: ما وجه هذه الشهادة وتأكيد الحكم؟ مع أنّه ممّا لا ينكره المخاطب ولا يتردّد فيه.

قلت: أمثال هذه الخطابات من قبيل «إيّاك أعني واسمعي يا جارة»[٢].

فإن قلت: أحد لا ينكر كونه محمّد بن عبدالله، ولا يتردّد فيه، فكيف يكون من هذا القبيل؟

قلت: هذا من قبيل إخراج الكلام علىٰ خلاف مقتضى الظاهر، بجعل غير المنكر كالمنكر إذا لاح عليه شيء من أمارات الإنكار.

والغلاة ـ لعنهم الله ـ لمّا قالوا بربوبيته.

كما جاء في الخبر: عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، أنّه قال: جاء رجل إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: السلام عليك يا ربّي، فقال: ما لك؟ لعنك الله، ربّي وربّك الله[٣].

فكأنّهم منكرون كونه محمّد بن عبدالله؛ لأنّ البنوّة كالنبوّة والرسالة تنافي الربوبية، وبالغ في التأكيد باقترانه بالشهادة؛ لأنّها الإخبار عن اليقين.

وإنّما قرن الشهادة بالبنوّة بالشهادة بالرسالة، تصريحاً بما قد دلّت عليه بالالتزام من نفي الربوبية. وفائدتها الإيمان والإقرار ببنوّته الدالّة علىٰ عبوديته ونفي الربوبية عنه.

---

(١) قرب الاسناد ص ١٦٩.

(٢) بحار الأنوار ١٧: ٤٦ و ٧١ و ٣٢: ١٨ و ٢٧ و ٦٧ و ٣٤: ٩٩ و ٣٨٤.

(٣) بحار الأنوار ٢٥: ٢٩٧.

ولمّا كانت الغلاة يسلّمون عليه بالربوبية أمر الرضا عليه السلام أصحابه بعد أن سئل عن كيفية السلام عليه بأن يسلّموا عليه بـ«يا محمّد بن عبدالله» وأن يشهدوا له بالبنوّة المنافية للربوبية، ردّاً علىٰ هؤلاء الكفرة المسلّمين عليه بالربوبية.

ويحتمل أن يكون المراد أنّك محمّد بن عبدالله الذي بشّر الأنبياء الماضون والرسل السابقون بأنّه يبعث في آخر الزمان.

وإليه أشار صاحب البحار ـ عليه رحمة الله الملك الغفّار ـ في بعض فوائده بقوله: أقول: لعلّ المراد بقوله «إنّك محمّد بن عبدالله» إنّه المسمّىٰ بهذا الاسم الذي أخبر به الأنبياء والمرسلون، وكان ينتظره السابقون، لا كما قالت اليهود لعنهم الله: إنّه رجل آخر يأتي بعد ذلك[1]. إنتهىٰ كلامه طاب منامه.

والفرق أنّ الغلاة ينفون عنه البنوّة ويثبتون له الربوبية، واليهود يثبتون له البنوّة ويقولون: إنّه محمّد بن عبدالله، لكنّهم ينفون عنه الرسالة ويقولون: إنّ المسمّىٰ بهذا الاسم الذي بشّر ببعثته السابقون رجل آخر يأتي.

ولا يخفىٰ أنّ قولهم هذا ينافي ما يروون عن نبيهم ـ علىٰ نبينا وآله وعليه السلام ـ أنّه قال: عليكم بالسبت أبداً.

ثمّ لا يخفىٰ أنّ ما أفاده صاحب البحار لا يختصّ باليهود، بل النصارىٰ أيضاً لابدّ وأن يقولوا مثل قولهم؛ لأنّ نبيّهم عيسى بن مريم قد قال: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾[2] فتأمّل.

---

(١) راجع: بحار الأنوار ٨٦: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) سورة الصفّ: ٦.

٢ ـ مسألة[١]

عمل مجرّب لدفع المرض

في الكافي: في باب الدعاء للعلل والأمراض، عن أحمد بن محمّد، عن عبدالعزيز بن المهتدي، عن يونس بن عبدالرحمٰن، عن داود بن رزين، فالسند مجهول، وفي بعض النسخ «داود بن زربي» فالسند صحيح.

قال: مرضت بالمدينة مرضاً شديداً، فبلغ ذلك أبا عبدالله عليه السلام، فكتب إليّ: قد بلغني علّتك، فاشتر صاعاً من برّ، ثمّ استلق علىٰ قفاك، وانثره علىٰ صدرك كيف ما انتثر، وقل: اللّهمّ إنّي أسألك باسمك الذي إذا سألك به المضطرّ كشفت ما به من ضرّ، ومكّنت له في الأرض، وجعلته خليفتك علىٰ خلقك، أن تصلّي علىٰ محمّد وآل محمّد، وأن تعافيني من علّتي.

ثمّ استو جالساً، واجمع البرّ من حولك، وقل مثل ذلك، واقسمه مدّاً مدّاً لكلّ مسكين، وقل مثل ذلك. قال داود: ففعلت ذلك، فكأنّما نشطت من عقال، وقد فعله غير واحد فانتفع به[٢].

أقول: أهمل عليه السلام عدد الأمداد في هذا الخبر، ولعلّه كان لشهرته، أو لعلم المخاطب به، والمشهور بين العامّة والخاصّة حتّىٰ كاد أن يكون إجماعاً، أنّ الصاع أربعة أمداد، وعليه دلّت أخبار صحيحة.

---

(١) قابلت هذه المسألة علىٰ نسختين مخطوطتين موجودتين في المكتبة المرعشية برقم ٤٩٧٣ و٣١١٢.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٥٦٤ ح ٢.

ولكن في رواية سماعة[١] وسليمان بن حفص المروزي[٢] عن الرضا عليه السلام، أنّه خمسة أمداد.

فالأولىٰ في أمثال هذه الأُمور اعتباره، وقسمته خمسة أمداد، لكلّ مسكين مدّ لا أربعة أمداد، كما هو الشايع في هذه الأزمان؛ لاحتمال أن يكون المراد بالصاع في رواية داود ما رواه المروزي، فالعمل بمقتضاه يفيد اليقين بالعمل بما في رواية داود، فيترتّب عليه الأثر إن شاء الله العزيز.

فإذا أردت أن تفعل ذلك، فعليك أن تبيع برّاً يساوي ثلاثة أرباع المنّ الشاهي العبّاسي، بل أكثر من ذلك، كما تقتضيه رواية المروزي، وما فيها من تفسير المدّ والدرهم والدانق والحبّة، فإذا فعلت به ما نطقت به رواية داود، فاقسمه خمسة أمداد لكلّ مسكين مدّ.

وعليك أن تباشر جميع ما دلّت عليه الرواية من القول والفعل، وهو نثر البرّ وجمعه وقسمته بنفسك إذا كنت قادراً عليه، ليترتّب عليه الأثر المطلوب منه.

فلعلّ تخلّفه في بعض الموارد لخلل وقع في قول أو فعل وأنت غافل عنه أو تارك له، فتسوء ظنّك في عدم ترتّب الأثر علىٰ ذلك، وهو منقول عمّن منه الداء والدواء.

وقد نقل عن الراوي أنّه قال: قد فعله غير واحد فانتفع به، فدلّ علىٰ أنّ عدم الانتفاع به في مادّة من الموادّ يكون لخلل وقع في قول أو فعل؛ إذ الظاهر بل الأظهر منه أنّ مجموع تلك الهيئات والأفعال والأقوال لها مدخل في حصول

---

(١) الاستبصار ١: ١٢١، وسائل الشيعة ١: ٤٨٢ ح ٤.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ١٣٥، الاستبصار ١: ١٢١، وسائل الشيعة ١: ٤٨١.

العافية من ذلك المرض الذي يفعل ذلك لأجله، فهو علّة تامّة له يترتّب عليها، فإذا انتفي جزء منها ينتفي ذلك الترتّب .

بل نقول: كمال الاحتياط في أن يترتّب عليه الأثر يقتضي أن تشتري ذلك الصاع من البرّ، وإن كانت عندك أمثاله، وأن تنثره في صدرك وهو مكشوف لا ساتر عليه من ثوب وغيره، كما يفيده ظاهر الخبر، فلعلّ في ضمن كلّ منها حكمة ومصلحة لا تصل إليها عقولنا .

وبالجملة لابدّ في ترتّب الأثر علىٰ أمثال ذلك من رعاية ما أمر به المعصوم على النحو الذي أمر به من غير زيادة ولا نقصان، كما في أجزاء الاكسير، فإنّ الحكمة في بعض ما أمر به مستورة لا يعقلها إلّا العالمون، إلّا أن يتوقّف العمل بأمر يقينياً علىٰ تلك الزيادة، فحينئذ لا بأس بها .

كما قد يحتاج إليها في العبادات أيضاً، كغسل أعضاء الوضوء مثلاً، ولذلك قلنا: إنّ العمل برواية المروزي يقتضي اليقين بالعمل بما في رواية داود، فتأمّل .

والحاصل أنّ متابعة الطبيب الحاذق فيما يأمر به وينهي عنه من الواجبات، وإلّا فلا يلوم المريض في عدم برئه من الدواء والدعاء إلّا نفسه .

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ظاهر الرواية يفيد أنّ ذلك غير مختصّ بمرض دون مرض، ولا علّة دون علّة، بل هو نافع لجميع العلل والأمراض، فتأمّل فيه .

٣ـ مسألة

المراد من مؤمن آل فرعون

في فروع الكافي: في باب السجود والتسبيح، عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد ابن محمّد، عن علي بن الحكم، عن مالك بن عطية، عن يونس بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت فداك هذا الذي ظهر بوجهي يزعم الناس أنّ الله لم يبتل به

عبداً له فيه حاجة .

فقال: لا، قد كان مؤمن آل فرعون مكتع الأصابع، فكان يقول هكذا ـ ومدّ يده ـ ويقول: يا قوم اتّبعوا المرسلين. الحديث[١] .

أقول: يونس بن عمّار بن حيّان الصيرفي التغلبي الكوفي أخو إسحاق بن عمّار، مهمل لا مدح فيه ولا قدح .

فالسند مجهول، والمتن معلول؛ لأنّ قوله تعالىٰ: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾[٢] نزلت في حبيب النجّار، وهو الذي جاء من أقصاها، وهو المراد بمؤمن آل يس .

وكان قد آمن بسيّدنا محمّد بن عبدالله صلى الله عليه وآله، وبينهما ستمائة سنة، وهو من أُمّة عيسىٰ عليه السلام، كان في غار يعبد الله، فلمّا بلغه خبر الرسل أظهر دينه .

وقيل: لمّا كفر الملك بالرسل، وأجمع هو وقومه علىٰ قتلهم، بلغ ذلك حبيباً وهو علىٰ باب المدينة الأقصىٰ، فجاء يسعىٰ إليهم، ويذكّرهم ويدعوهم إلىٰ طاعة الرسل .

وأمّا مؤمن آل فرعون، فهو حزقيل كزنبيل، بالمهملة المكسورة ثمّ الزاي المعجمة ثمّ القاف المكسورة. وقيل: كان اسمه حبيب. وقيل: جبرئيل .

فهو من أُمّة موسىٰ عليه السلام، ولم يقل لقومه اتّبعوا المرسلين، بل قال: ﴿يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِي أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾[٣] ولم يظهر إيمانه، بل كان يكتمه ويتّقي منهم، كما

---

(١) فروع الكافي ٣: ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٢) سورة يس: ٢٠.

(٣) سورة غافر: ٣٨.

في تفسير علي بن إبراهيم[١].

وكان خازن فرعون مؤمناً بموسىٰ عليه السلام، قد كتم إيمانه ستمائة سنة، وهو الذي قال الله عزّوجلّ: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَنْ يَقُولَ رَبِّي اللهُ﴾[٢].

وقد قتل قبل هلاك فرعون وقومه وحين دعوته قومه إلى الإيمان، كما هو المروي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالىٰ: ﴿فَوَقَاهُ اللهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴾[٣] قال عليه السلام: لقد سطوا عليه وقتلوه، ولكن أتدرون ما وقاه؟ وقاه أن يفتنوه في دينه. كذا في الكافي[٤]، والمحاسن[٥].

وفي تفسير علي بن إبراهيم عنه عليه السلام: والله لقد قطّعوه إرباً إرباً، ولكن وقاه الله أن يفتنوه في دينه[٦].

وفي مجمع البيان: عن الباقر عليه السلام: السابقون أربعة: ابن آدم المقتول، وسابق أُمّة موسىٰ عليه السلام وهو مؤمن آل فرعون، وسابق أُمّة عيسىٰ عليه السلام وهو حبيب النجّار، والسابق في أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله وهو علي بن أبي طالب عليه السلام[٧].

وفي المحاسن: عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: الصدّيقون ثلاثة: حبيب النجّار مؤمن آل

---

(١) تفسير القمّي ٢: ٢٥٧.

(٢) سورة غافر: ٢٨.

(٣) سورة غافر: ٤٥.

(٤) أُصول الكافي ٢: ٢١٥ ـ ٢١٦. وفيه أما لقد بسطوا الخ.

(٥) المحاسن للبرقي ١: ٣٤٥ ح ١١٩.

(٦) تفسير القمّي ٢: ٢٥٨.

(٧) مجمع البيان ٥: ٢١٥.

يس الذي يقول: اتّبعوا المرسلين، وحزقيل مؤمن آل فرعون، وعلي بن أبي‌طالب وهو أفضلهم[١].

وفي جوامع الجامع عنه عليه السلام: سباق الأُمم ثلاثة، لم يكفروا بالله طرفة عين: علي ابن أبي طالب عليه السلام، وصاحب يس، ومؤمن آل فرعون، فهم الصدّيقون وعلي عليه السلام أفضلهم[٢].

والمظنون أنّ الحديث المذكور أوّلاً: إمّا موضوع من غير أهل الوقوف، ويدلّ عليه أنّ المذكور في الجواب لم يدلّ علىٰ بطلان زعمهم بوجه؛ لأنّهم لم يزعموا أنّ الله لم يبتل مؤمناً ببلاء أصلاً حتّىٰ تثبت مادّة نقيضه بثبوت تكنيع أصابع مؤمن كامل، وإنّما زعموا أنّه تعالىٰ لم يبتل مؤمناً بهذا البلاء الذي ظهر بوجهه.

وهذا لا يناقضه ثبوت بلاءنا لمؤمن، وإنّما يناقضه ما إذا ثبت مثل هذا البلاء المخصوص الظاهر بوجهه لمؤمن آخر إيمانه مسلّم الثبوت عندهم ولم يثبت بهذا، أو محرّف مغيّر من بعض الرواة أو النسّاخ، فبدّلوا مؤمن آل يس بمؤمن آل فرعون.

فيكون الغرض من التمثيل مجرّد تسلية خاطره بأنّ المؤمن قد يبتلي ببلاء، لا إبداء مادّة نقض لزعمهم حتّىٰ يرد عليه ما سبق، فتأمّل.

نمّقه العبد الجاني محمّد بن الحسين المشهور بإسماعيل المازندراني عفي عنهما.

---

(١) بحار الأنوار ٤٠: ٧٦، و ٩٢: ٢٩٦، الخصال ص ١٨٤.

(٢) بحار الأنوار ١٣: ٥٨ و ١٤: ٢٧٣ و ٣٨: ٢٣٠ و ٦٧: ٢٠٥.

٤ ـ مسألة

حول آية ﴿إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا﴾

قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا﴾[1] لأنّ كلّ حادث مسبوق بأسباب غير متناهية، ولكلّ دخل في وجوده، فهو نعمة عليه.

وذلك لما تقرّر عندهم أنّ العلّة التامّة للحادث لابدّ وأن تشتمل علىٰ أُمور غير متناهية متعاقبة، وإلّا يلزم التخلّف عن العلّة التامّة، فهذه كلّها نعم عليه سابقة على الوجود غير متناهية.

ومن البيّن أنّ الحادث زمان وجوده متناهٍ، ولا يمكن إحصاء الغير المتناهي في زمان متناهٍ، ضرورة أنّ إحصاء الغير المتناهي يستدعي زماناً غير متناهٍ.

وإليه أشار سيّدنا أميرالمؤمنين عليه السلام فيما نقل عنه أنّ المراد بتلك النعمة نعمة الوجود.

وكذلك إن أُريد بها النعم اللاحقة المسبوقة بالوجود لا يمكن إحصاؤها؛ لأنّ في كلّ نفس نعمتين يلزمهما نعم أُخرىٰ ظاهرة وباطنة داخلة وخارجة.

ابر و باد و مه و خورشيد و فلک در کارند

بل الظاهر أنّ كلّ ما له دخل في نظام العالم، فهو نعمة علىٰ ذلك الشخص؛ إذ لولاه لاختلّ نظامه، وباختلاله اختلّ ذلك الشخص، كما لا يخفىٰ.

٥ ـ مسألة

حول التدهين بالنفسج

في عيون الأخبار: عن سيّد الأبرار ـ سلام الله عليه وآله الأخيار ـ أنّه قال:

---

(١) سورة إبراهيم: ٣٤.

أُدهنوا بالبنفسج، فإنّه بارد في الصيف، حارّ في الشتاء[١].

هذا ترغيب للادهان به، ومدح له بإيراثه الأثرين المتضادّين في الفصلين المتضادّين، كلّ أثر يناسب ذلك الفصل ويطلب فيه.

ويمكن توجيهه بأنّ المادّة في الشتاء لمّا كانت متكاثفة ببرد الهواء، فإذا أثّر فيها البنفسج بكيفيته، تبخّرت بذلك فصارت متسخّنة.

وأمّا في الصيف، فإنّها لمّا كانت متخلخلة متجفّفة الرطوبات بحرارة الهواء ومشتملة على الأهوية والأبخرة الحارّة، فإذا دخل في خلالها البنفسج، وأُخرج منها تلك الأهوية، وأثّر فيها بكيفيته، صارت بذلك متبرّدة.

فاختلاف تأثيره بالتبريد والتسخين في الصيف والشتاء، والطبيعة واحدة باعتبار اختلاف المادّة واختلاف التأثير، كما يكون لاختلاف الفاعل، فقد يكون لاختلاف القابل.

ويحتمل أن يكون لحرّ الصيف وبرد الشتاء مدخل في تبريده وتسخينه بطريق الشرطية.

وقد تقرّر أنّ للهواء والوقت مدخل عظيم في تأثير المؤثّر، وباختلافه يختلف الأثر، فيشبه أن يكون البنفسج بطبعه معتدلاً حارّاً ولا بارداً، وإنّما يصير كذلك باختلاف هواء الصيف والشتاء، ويلزم منه أن يكون تأثيره في الفصلين الآخرين بين التبريد والتسخين، وإرادة الفصول الأربعة من الفصلين بعيد.

ويمكن أن يكون ذلك له بالخاصّية، كما يقوله الأطبّاء في بعض الأدوية، لكنّهم ذكروا في كتبهم الطبّية أنّه بارد ورطب في الأُولىٰ.

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٣٤ ـ ٣٥.

وقيل: حارّ يولد دماً معتدلاً، ويسكّن الصداع الدموي شمّاً وضماداً، وينفع من الرمد والسعال الحارّين، ويلين الصدر، وينفع من التهاب المعدة، إلىٰ آخر ما ذكره القرشي في حرف الباء.

ولعلّ منشأ اختلافهم هذا أنّ القائل بكونه حارّاً لمّا استعمله في الشتاء وجده فيه حارّاً حكم به، والقائل بكونه بارداً لمّا استعمله في الصيف ووجده بارداً حكم به.

والحكمان كلاهما حقّ، لكن لا مطلقاً بل مقيّداً، والواجب على المتطبّب الحاذق أن يتّبع قول النبي الصادقﷺ في كونه حارّاً بارداً، وأن يعمل علىٰ مقتضاهما، فليحكم بأنّه يسكّن الصداع الدموي، وينفع الرمد والسعال الحارّين إذا استعمل في الصيف، لا في الشتاء، بل هو فيه يحرّكه ولا ينفعهما.

وإنّما حكم القرشي بتسكينه الصداع الدموي، ونفعه الرمد والسعال الحارّين مطلقاً، بناءً علىٰ إيثاره القول بكونه بارداً مطلقاً.

ولا كذلك الأمر، بل هو حارّ بارد، كما أفاده أطبّ الأطبّاء أفضل الأنبياء صلوات الله عليه وآله العلماء الحلماء الأبراء الحكماء.

هذا ما خطر بخاطري المليل، وذهني القاصر الكليل، ولعلّ غيري بفكره الصائب، وذهنه الثاقب، يوجّهه بوجه أحرىٰ منه وأولىٰ، فليتأمّل فيه.

وتمّ استنساخ وتحقيق وتصحيح هذه الرسالة في (٢٥) جمادي الأُولىٰ سنة (١٤١١) هـ في بلدة قم المقدّسة علىٰ يد العبد السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الأربعاء (١٧) ذي‌الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين.

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

٢٥

في تفسير قوله تعالى
وكان عرشه على الماء

للعلامة المحقق محمد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

في أُصول الكافي: عن محمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن عبدالرحمٰن بن كثير، عن داود الرقّي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾[1].

فقال: ما يقولون ؟

قلت: يقولون: إنّ العرش كان على الماء، والربّ تعالىٰ فوقه .

فقال: كذبوا، من زعم هذا فقد صيّر الله محمولاً، ووصفه بصفة المخلوق، فلزمه أنّ الشيء الذي يحمله أقوىٰ منه .

قلت: بيّن لي جعلت فداك ؟

فقال: إنّ الله حمل دينه وعلمه الماء قبل أن تكون أرض أو سماء أو جنّ أو شمس أو قمر، فلمّا أراد أن يخلق الخلق نشرهم بين يديه، فقال لهم: من ربّكم ؟

فأوّل من نطق رسول الله صلى الله عليه وآله وأميرالمؤمنين والأئمّة عليهم السلام، فقالوا: أنت ربّنا، فحملهم العلم والدين، ثمّ قال للملائكة: هؤلاء حملة ديني وعلمي وأُمنائي في خلقي وهم المسؤولون. الحديث[2].

---

(١) سورة هود: ٧.

(٢) أُصول الكافي ١: ١٣٢ ـ ١٣٣ ح ٧.

قال السيّد الداماد: كثيراً ما وقع اسم الماء في التنزيل الكريم وفي الأحاديث الشريفة على العلم وعلى العقل القدسي الذي هو حامله، واسم الأرض على النفس المجرّدة التي هي بجوهرها قابلة للعلوم والمعارف.

ومنه قوله عزّ سلطانه: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾[1] علىٰ ما قد قرّره غير واحد من أئمّة التفسير، فكذلك قول مولانا أبي عبدالله عليه السلام في هذا الحديث. الماء تعبير عن الجوهر العقل الحامل لنور العلم من الأنوار العقلية القدسية[2].

وتعقّبه بعض[3] من تأخّر عنه، بأنّ هذه التأويلات في الأخبار جرأة علىٰ من صدرت منه، والأولىٰ تسليمها وردّ علمها إليهم.

ويحتمل أن يكون المراد بحمل دينه وعلمه على الماء أنّه تعالىٰ جعله مادّة قابلة لأن يخلق منه الأنبياء والأوصياء، الذين هم قابلون وحاملون لعلمه ودينه.

أو أنّ علمه لمّا كان قبل خلق الأشياء غير متعلّق بشيء من الموجودات العينية، بل كان عالماً بها وهي معدومة، فلمّا أوجد الماء الذي هو مادّة سائر الموجودات، كان متعلّقاً لعلمه به وبما يوجد منه، فلعلّ هذا الكلام إشارة إليه، مع أنّه لا يمتنع أن يكون الله أفاض على الماء روحاً وأعطاه علماً[4].

أقول: كلّ من قال بوجود العقل المجرّد ذاتاً وفعلاً، قال بقدمه المستلزم لقدم

---

(١) سورة الحجّ: ٥.

(٢) التعليقة علىٰ أُصول الكافي ص ٣١٩ ـ ٣٢٠ المطبوعة بتحقيقنا.

(٣) المراد به صاحب بحار الأنوار قدس سره «منه».

(٤) مرآة العقول ٢: ٨١ ـ ٨٢.

العالم، والقائل بالقديم سوى الله وإن كان إمامياً كافر بإجماع المسلمين .

كما صرّح به آية الله العلّامة في جواب من سأله عمّن يعتقد التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة، ولكنّه يقول بقدم العالم، ما يكون حكمه في الدنيا والآخرة؟: متى اعتقد القِدم فهو كافر بلا خلاف، فإنّ الفارق بين المسلم والكافر ذلك، وحكمه في الآخرة حكم باقي الكفّار بالإجماع[١] .

وبمثله قال المعقّب ﷺ في الفرائد الطريفة في شرح الصحيفة[٢]، وصرّح فيه بأنّ حدوث العالم من ضروريات الدين .

فقوله هنا بكون هذا التأويل جرأة لا كفراً: إمّا مراعاة منه للسيّد، ولا موضع لها؛ إذ الحقّ أحقّ أن يتّبع، أو غفلة منه عمّا يلزمه .

وهذا من السيّد مع قوله بالحدوث الدهري والزمان التقديري وإصراره عليه غريب .

وأغرب منه قوله بوقوع اسم الماء في القرآن والحديث على العقل المجرّد القائم بذاته كثيراً .

ولو كان الأمر علىٰ ما زعمه، لكان القول بالقديم بالزمان ممّا لا مدفع له، فكيف صار كفراً عندهم ؟

وعلىٰ تقدير وقوع اسم الأرض في الآية على النفس المجرّدة والماء على العلم، لا يلزم منه وقوعه علىٰ ذلك العقل القديم، كيف؟ وهم ينكرونه ويكفّرون القائل به .

---

(١) أجوبة المسائل المهنّائية ص ٨٨ ـ ٨٩ .

(٢) الفرائد الطريفة للعلاّمة المجلسي ص ١٠٩ المطبوع بتحقيقنا .

مع أنّ في التفاسير المشهورة المتداولة، كتفسير الزمخشري والبيضاوي ومجمع البيان وما شاكلها، ليس منه عين ولا أثر. والعجب ممّن يدّعي كثرة وقوع شيء لم يقع قطّ.

وبالجملة وقوع اسم الأرض على النفس المجرّدة والماء على العلم في الآية ـ لو سلّم له ذلك، مع أنّه تفسير بالرأي الممنوع ـ لا يستلزم وقوع اسم الماء على العقل المجرّد ذاتاً وفعلاً في القرآن والحديث.

فما استشهد به علىٰ إثبات المدّعىٰ، فهو علىٰ تقدير تمامه لا يشهد له، وهو لم يذكر آية ولا رواية ولا قولاً يعبأ بقائله يدلّ علىٰ ذلك الوقوع.

ومن الغريب أن يحمل اللفظ علىٰ خلاف ظاهره المخالف لإجماعهم وأخبارهم من دون شاهد من الكتاب والسنّة، ولا دليل قاطع من العقل.

فإنّ أدلّة وجود العقل مدخولة، فلا يمكن إثباته بها، وما لا يكون ثابتاً بالدليل العقلي إذا كان مخالفاً لإجماعهم وأخبارهم، فهو باطل، ولا يميل إلىٰ تجويز الباطل عاقل.

فقوله «إنّ الماء في هذا الحديث عبارة عن الجوهر العقل القدسي» مجرّد دعوىٰ بلا دليل، لا يشهد له عقل ولا نقل؛ لأنّ لفظ الماء لم يوضع في اللغة ولا في الشرع للعقل الأوّل، ولا علاقة بينهما مصحّحة، ولا قرينة هنا ليكون الاطلاق مجازياً.

ولم يذهب إليه أحد من مفسّري المتكلّمين في آية، ولا أحد من المحدّثين في رواية، فالتعبير عنه به من دون شياع استعماله فيه، بل ومع عدم استعماله فيه قطعاً، من قبيل التعبير عن آسمان بريسمان من غير قرينة.

فكيف يصحّ هذا ويسوغ لعاقل، ولا سيّما لمثل السيّد الداماد الحكيم المتكلّم

المتشرّع العارف بمحاورات العرب ومواقع استعمالاتهم، أن يقول به لا علىٰ وجه الاحتمال والامكان، بل علىٰ سبيل القطع، كأنّه أقام عليه قاطع البرهان.

وبمثل هذا التأويل القبيح المستكره ضلّ وأضلّ من أضلّ وأضلّ، ثمّ غلطه في التأويل ودعواه ما لا أصل له فيه، وحمله الكلام علىٰ ما لا يحتمله، كلّه سهل في جنب اعتقاده هذا لو مات عليه ولم يرجع عنه، نعوذ بالله منه.

والظاهر أنّ هذا المعنىٰ خطر بباله، فكتبه ذاهلاً عمّا يلزمه من المفاسد، أو كان ذلك لشدّة ميله ومحبّته علىٰ ما نسجه الفلاسفة وخمّنوه، فكان كما ورد في الخبر: حبّك للشيء يعمي ويصمّ.

ونحن نرجو من الله الكريم أن يكون قد هداه قبل مشاهدته الدار الآخرة، برجوعه عن هذا الاعتقاد السخيف المخالف للإجماع والأخبار المستلزم للكفر، أعاذنا الله من موبقات الإسلام، وما يمنعنا عن الوصول إلىٰ دار السلام بمحمّد وآله الكرام عليهم السلام.

أقول: وفي كلام المعقّب أيضاً نظر.

أمّا أوّلاً: فلأنّ معنىٰ خلق شيء من شيء جعل ذلك الشيء، وهو مدخول من مبدأ تكوّنه ومنشأ وجوده، كخلق الإنسان من الطين أو النطفة، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ ـ من طين ـ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾[1].

فالأنبياء والأوصياء عليهم السلام لكونهم من سنخ الإنسان، مخلوقون: إمّا من طين، أو من ماء مهين وهي النطفة.

فكيف يقال: إنّهم خلقوا من تلك المادّة، وهي بدون الحياة غير قابلة للعلم

---

(١) سورة المؤمنون: ١٣.

والدين، ومعها لأن يخلق منها سادة الأنبياء والأوصياء المرضيين .

والظاهر من كلامه أنّ مراده أنّ وصف الماء بأنّه حامل لدينه وعلمه، مجاز باعتبار أنّه سيصير جزءً مادّياً لمن هو حامل لدينه وعلمه، وهذا كما ترىٰ مع أنّه لا اختصاص له بالماء، بل سائر العناصر كذلك .

إلّا أن يقال: إنّ الماء لمّا كان أوّل حادث من أجرام هذا العالم خصّ بذلك، وهذا بعيد من كلامه .

ثمّ إنّ الحديث إنّما دلّ علىٰ أنّ حملة هذا العلم والدين، هم نبينا وأوصياؤه، لا قاطبة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام .

وأمّا ثانياً: فلأنّ معنىٰ حمل العلم، لكونه عرضاً من الكيفيات النفسانية القائمة بها هو الاتّصاف به، فكلّ من اتّصف بعلم فهو حامله، وذلك العلم محموله. ومن المعلوم أنّ متعلّق العلم وهو المعلوم، لا يكون متّصفاً بذلك العلم، فكيف يقال هو حامله ؟

وأمّا ثالثاً: فلأنّه تعالىٰ قبل خلقه الأشياء إنّما كان عالماً بها بالعلم الاجمالي الحاصل له من علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير حاجة له في ذلك إلىٰ أمر مغاير لذاته .

ولا شكّ أنّ متعلّق هذا العلم وهو ذاته بذاته، كان موجوداً عينياً. وأمّا علمه بالأشياء وهي معدومة بغير هذا الطريق، فلا يتصوّر له معنىٰ؛ لأنّه فرع ثبوتها وتمايزها، ولا تمايز بينها، فكيف كان عالماً بها وهي معدومة؟ والعلم بها يقتضي التمايز .

وأمّا رابعاً: فلأنّ ظاهر كلامه يفيد أنّ الماء أوّل موجود عيني تعلّق به علمه تعالىٰ، ولا كذلك هو .

أمّا أوّلاً: فلما جاء في السفر الأوّل من التوراة: إنّ الله خلق جوهراً، فنظر إليه نظر الهيبة، فذابت أجزاؤه فصارت ماءً، ثمّ ارتفع منه بخار كالدخان، فخلق منه السماوات، وظهر علىٰ وجه الماء زبد فخلق منه الأرض، ثمّ أرساها بالجبال[١].

وعلىٰ هذا فذلك الجوهر أوّل موجود عيني تعلّق به علمه تعالىٰ.

وأمّا ثانياً: فلما ورد في الخبر عن سيّد البشر، أنّه قال: أوّل ما خلق الله نوري[٢]. وفي رواية: روحي[٣]. وفي أُخرىٰ: القلم[٤]. فكان ذلك النور أو الروح أو القلم أوّل موجود عيني تعلّق به علمه تعالىٰ لا هذا الماء.

وأمّا خامساً: فلأنّ الماء لو كان قد أُفيض عليه الروح وأُعطي له العلم والدين: فإمّا مع كونه محلاً وقابلاً لذلك الفيض، أو لا معه.

فإن كان الأوّل والمبدأ الفيّاض لا بخل فيه ولا منع من جانبه، فلِمَ أخذ منه الروح وسلب عنه العلم والدين.

وإن كان الثاني، كان ذلك وضعاً للشيء في غير محلّه فكان ظلماً، وهو تعالىٰ غني عن ذلك، وقد ورد من وضع الحكمة في غير أهلها جهل، ومن منع أهلها ظلم، فأعط كلّ ذي حقّ حقّه.

وقال الفاضل الصالح المازندراني في شرح قوله «وحمّل دينه وعلمه الماء» أي: حمّل الماء عبادته وطاعته، أو سلطانه ومعرفته وعلمه بحقائق الأشياء،

---

(١) الملل والنحل ٢: ٦٤.

(٢) عوالي اللآلي ٤: ٩٩.

(٣) بحار الأنوار ١٨: ٣٤٥ و ٥٧: ٥٨ و ٣٠٦.

(٤) بحار الأنوار ٥٧: ٣٠٩.

وخواصّها وآثارها وكمّياتها ومقاديرها وكلّياتها وجزئياتها، علىٰ ما هي عليه في نفس الأمر.

ولا يبعد أن يقال: تحميل ذلك على الماء باعتبار أنّ فيه جزءً مادّياً لمحمّد وآله الطاهرين.

وقال بعض المحقّقين: المراد بالماء هنا العقل القدسي الذي هو حامل عرش المعرفة، هذا كلامه(١).

وفيه نظر يعرف ممّا سلف.

ثمّ أنت خبير بأن لا منافاة بين قوله «أوّل ما خلق الله نوري أو روحي أو القلم» وبين ما في التوراة؛ لأنّ هذا في الجواهر الجسمانية، وذلك في الجواهر الروحانية.

وإنّما المنافاة بينه وبين ضعيفة داود الرقّي السابقة؛ لأنّ النبي ﷺ لمّا كان أوّل من تشرّف بعناية الله وصار مظهر جلاله وجماله، والمقرّر عندهم أنّ أوّل خلق الله أشدّ مناسبة بذاته تعالىٰ؛ إذ لا واسطة بينه وبين خالقه، كان هو حامل دينه وعلمه بلا واسطة. فكيف يقال: إنّ الله حمل دينه وعلمه الماء قبل أن يخلق النبي وآله عليهم السلام، فلمّا خلقهم وأقرّوا بربوبيته حمّلهم العلم والدين.

وبالجملة روحه أوّل ما تعلّقت به القدرة الأزلية؛ لما سبق أنّ الله تعالىٰ لمّا خلقه كان الله ولم يكن معه شيء آخر، كان هو مجمع صفاته الذاتية، من العلم والحياة والقدرة والارادة وغيرها، فكان هو أوّل موجود عيني تعلّق به علمه تعالىٰ لا غير.

وهم لمّا غفلوا عن هذا أخذوا في تأويل هذا الخبر بمثل هذه التكلّفات.

ولو جاز مثل هذه الاحتمالات، لجاز أن يقال: إنّ المراد بالماء في هذا الخبر ما

---

(١) شرح الكافي للعلّامة المازندراني ٤: ١٤٩.

نقل عن تاليس الملطي: إنّ المبدأ الأوّل أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلّها، فانبعث من كلّ صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأوّل، فمحلّ الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر. وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسّي إلّا وفي ذات العنصر صورة ومثال منه، فيكون قوله «إنّ الله حمل علمه الماء» إشارة إلىٰ هذا.

هذا، وظنّي أنّ الأولىٰ: إمّا ردّ علمه إلىٰ قائله، كما قال به هذا القائل، وليته كان يكتفي بهذا القدر. أو طرحه لضعفه ومنافاته الخبر المشهور المنصور.

ويحتمل قوياً أن يكون من موضوعات عبدالرحمٰن بن كثير، فإنّه ضعيف كان يضع الحديث كما صرّحوا به. ومثله في الضعف والكذب سهل بن زياد الآدمي الرازي، فلا اعتماد علىٰ ما روياه، وخاصّة إذا خالف المشهور وناقض المنصور.

فإن قلت: قد ورد أنّ أوّل ما خلق الله العقل[1].

قلت: أوّل ما خلقه هو نفس النبي ﷺ، وهي من حيث إنّها تدرك الأشياء كما هي عقل، ومن حيث إنّها يهتدي بها نور، ومن حيث إنّها باعث حياة الخلق بالمعرفة والعبادة روح، ومن حيث إنّها مظهر الحقائق والدقائق قلم.

وأمّا قول بعض الحكماء إنّ النفوس حادثة بحدوث الأبدان، فغير مسلّم، كيف وكثير من الروايات ناطقة بخلافه.

منه: صحيحة بكير بن أعين، عن الباقر عليه السلام المذكورة في الكافي: خلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفي عام[2].

---

(١) عوالي اللآلي ٤: ٩٩.

(٢) أُصول الكافي ١: ٤٣٨ ح ٩.

وفي رواية أُخرىٰ: إنّ الله خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام[١].

وإليه ذهب قوم، منهم الصدوق رحمه الله حيث قال: إنّها الخلق الأوّل؛ لقول النبي صلى الله عليه وآله: أوّل ما أبدع الله سبحانه هي النفوس المقدّسة المطهّرة، فأنطقها بتوحيده، ثمّ خلق بعد ذلك سائر خلقه[٢].

وعنه صلى الله عليه وآله: أوّل ما خلق الله عزّوجلّ أرواحنا، فأنطقنا بتوحيده وتمجيده، ثمّ خلق الملائكة، فلمّا شاهدوا أرواحنا نوراً واحداً استعظموا أمرنا، فسبّحنا لتعلم الملائكة أنّا خلق مخلوقون، وأنّه منزّه عن صفاتنا، فسبّحت الملائكة بتسبيحنا، ونزّهته عن صفاتنا. الحديث[٣].

وفي رواية أُخرىٰ: يا محمّد إنّي خلقتك وعلياً نوراً ـ يعني: روحاً بلا بدن ـ قبل أن أخلق سماواتي وأرضي وعرشي وبحري، فلم تزل تهلّلني وتمجّدني[٤].

وفي مسند أحمد بن حنبل: عن زاذان، عن سلمان، قال: سمعت حبيبي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: كنت أنا وعلي نوراً بين يدي الله تعالىٰ قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف عام[٥].

والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصىٰ، وبعضها يدلّ علىٰ أنّ أرواحهم كانت متعلّقة بأبدان مثالية، ولا استبعاد فيه؛ إذ كما يجوز تعلّق الأرواح بعد خراب الأبدان بأبدان مثالية، جاز تعلّقها بها قبل تعلّقها بهذه الأبدان، كما دلّ عليه كثير من

---

(١) أُصول الكافي ١: ٤٣٨ ح ١.

(٢) رسالة تصحيح الاعتقاد ص ٧٩، بحار الأنوار ٦: ٢٤٩.

(٣) علل الشرائع ص ٥، عيون الأخبار ١: ٢٦٢، بحار الأنوار ١٨: ٣٤٥ و ٢٦: ٣٣٥.

(٤) أُصول الكافي ١: ٤٤٠ ح ٣.

(٥) المناقب لابن المغازلي ص ٨٩.

الأخبار. وليس هذا من التناسخ الممنوع في شيء، كما قرّرنا في تعليقاتنا على الأربعين للشيخ بهاء الدين ﷺ.

والقول بأنّ تلك النفوس في تلك المدّة المتطاولة إن كانت كاسبة فأين مكسوباتها، وإن لم تكن بل كانت مهملة معطّلة لزم التعطيل، مع أنّه لا وجه لتعطّلها مع بقائها وبقاء ما تعلّقت هي بها من الأبدان المثالية.

فيلزم أن يكون لكلّ إنسان منهم علوم وكمالات، أو نقصان وجهالات، ولا أقلّ من أن يتذكّر شيئاً من أحوال ذلك البدن؛ لأنّ محلّ العلم والتذكّر إنّما هو جوهر النفس الباقي.

ألا يرىٰ أنّ أهل الآخرة يتذكّرون كثيراً من أحوال الدنيا، حتّىٰ يقول أهل الجنّة لأهل النار: ﴿أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّاً﴾[1].

مجاب بأنّ توغّلهم في هذا البدن، شغلهم عن ذلك ومنعهم، ولذلك كان غير المتوغّلين منهم كأئمّتنا ـ صلوات الله عليهم ـ متذكّرين بأحوال ذلك البدن.

حيث أخبروا بأنّهم كانوا يعبدون الله بالتسبيح والتهليل، وبأنّ الملائكة لمّا استعظموا شأنهم سبّحوا، ليعلموا أنّهم مخلوقون مربوبون، وأنّ الله منزّه عن صفاتهم، إلىٰ غير ذلك من أحوال ذلك البدن، كما هو مذكور في محلّه.

فإن قلت: يؤيّد قول الحكماء قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾[2] أراد به الروح، ولفظة «ثمّ» تفيد التراخي، فدلّت علىٰ أنّ خلقها بعد تكوّن البدن.

قلت: دلالة الآية عليه ظنّية؛ لجواز أن يراد بقوله «ثمّ أنشأناه» جعل النفس

---

(١) سورة الأعراف: ٤٤.

(٢) سورة المؤمنون: ١٤.

متعلّقة بالبدن، فيلزم منه عدم تقدّم تعلّقها لا عدم تقدّم ذاتها، والرواية وإن كانت ظنّية المتن، إلّا أنّها قطعية الدلالة، وفي القول بها جمع بين الدليلين، وهو أولىٰ من إلغاء أحدهما رأساً.

والأظهر أن يقال: إنّ المراد بالعرش في الآية العالم الجسماني، كما هو أحد معانيه المستفادة من الأخبار، يعني: كان بناء العالم الجسماني على الماء.

وذلك أنّ أوّل ما أبدعه الله تعالىٰ من الأجسام هو الماء؛ لأنّه قابل لكلّ صورة، ثمّ حصلت الأرض منه بالتكثيف والهواء والنار بالتلطيف؛ إذ الماء إذا لطف صار هواءً، وتكوّنت النار من صفوة الماء، والسماء تكوّنت من دخان النار، كذا نقل عن تاليس الملطي في رواية أُخرىٰ عنه.

ويقال: إنّه أخذه من التوراة، لكنّه ينافيه ما سبق نقله عن السفر الأوّل من التوراة، فتذكّر.

قال صاحب الملل والنحل: نقل عنه أنّ المبدع الأوّل هو الماء، ومنه أبدع الجواهر كلّها من السماء والأرض وما بينهما، فذكر أنّ من خموده تكوّنت الأرض، ومن انحلاله تكوّن الهواء، ومن صفوة الهواء تكوّنت النار، ومن الدخان والأبخرة تكوّنت السماء، ومن الإشعال الحاصل من النار الأثير تكوّنت الكواكب، فدارت حول المركز دوران المسبّب على السبب بالشوق الحاصل إليه.

ثمّ قال: إنّ تاليس الملطي إنّما تلقّىٰ مذهبه من المشكاة النبوية[1].

يعني نقل عن التوراة. وقريب منه ما ورد في طريق أهل البيت عليهم السلام.

ففي روضة الكافي: عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل: ولكنّه تعالىٰ كان إذ لا

---

(١) الملل والنحل ٢: ٦٣ ـ ٦٤.

شيء غيره، وخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه، وهو الماء الذي خلق الأشياء منه، فجعل نسب كلّ شيء إلى الماء، ولم يجعل للماء نسباً يضاف إليه، وخلق الريح من الماء[١].

وحمل بعض[٢] المتفلسفة العرش في الآية على العالم الجسماني، والماء على المادّة التي لها قبول خير وشرّ، كالماء القابل للتشكّلات المختلفة.

ثمّ قال: ولك أن تعمّم المادّة التي عبّر عنها بلسان الشرع بالماء بما يشمل مادّة الأرواح، فإنّ التحقيق الأتّم يقتضي أن لا تخلو الأرواح من مادّة، وهي منشأ إمكانها الذاتي القابل للوجود الخاصّ، ومبدأ استعدادها الفطري لامتثال أمر «كن» في علم الله سبحانه.

فإنّ كلّ ممكن جسماً كان أو روحاً، فهو زوج تركيبي، له عدم من نفسه، ووجود من ربّه، تميّز عدمه بذلك الوجود وتخصّص به، أحدهما بمنزلة المادّة، والآخر بمنزلة الصورة.

وباعتبار تقدّم القابل على المقبول ورد أوّل ما خلق الله الماء[٣]، ولكون القابل ليس من عداد المخلوق بل هو شرط له ورد أوّل ما خلق الله العقل[٤].

أقول: قد عرفت أنّ أوّلية الأوّل بالاضافة إلى الجواهر الجسمانية، والثاني بالنسبة إلى الجواهر الروحانية، وهو الأوّل بالحقيقة، والمراد به نفس النبي ﷺ؛

---

(١) روضة الكافي ٨: ٩٤.

(٢) المراد به صاحب الوافي في بعض رسائله «منه».

(٣) بحار الأنوار ٥٧: ٣١٢.

(٤) راجع: بحار الأنوار ١: ١٠١ و ١٠٤ و ٥٧: ٣٠٩.

لأنّها من حيث تدرك الأشياء كما هي عقل، وليس المراد به ما يقوله الفلاسفة؛ لأنّه يباين قواعد الملّة. والمذكور في بعض الروايات أنّ الله خلق الماء، ثمّ خلق منه الأرض، ثمّ مكث ما شاء، ثمّ خلق من دخان ساطع من الماء السماء.

والتوفيق بين قوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾[1] وقوله: ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا * وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾[2] يقتضي أن يكون الله خلق الأرض أوّلاً جرماً صغيراً، ثمّ خلق السماء طبقة واحدة، ثمّ دحا الأرض وخلق ما فيها، ثمّ جعل السماء سبع طبقات.

وأُصول الفلاسفة تباين ذلك كلّه علىٰ وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه.

فحمل الماء على المادّة القديمة، والقول بأنّ بناء العالم الجسماني كان على الماء، أي: المادّة قاصداً بذلك تطبيق النقل على العقل، عديم الفائدة.

هذا، وظاهر تفاسير العامّة تفيد أنّهم حملوا العرش على الجسم المحيط بجميع الأجسام، وهو أيضاً أحد معانيه المستفادة من الأخبار[3] والماء على الجسم المعروف.

---

(١) سورة البقرة: ٢٩.

(٢) سورة النازعات: ٢٧ ـ ٣٠.

(٣) يظهر من الأخبار أنّ العرش يطلق على الجسم المحيط بجميع الأجسام وعينه، مع ما فيه من الأجسام، وهو العالم الجسماني، ونحن قد أشرنا إليه آنفاً وسابقاً.

وقد يراد به جميع ما سوى الله في الأرواح والأجسام.

وقد يطلق علىٰ علم الله المتعلّق بما سواه، وبناء ضعيفة داود عليه.

وقد يراد به علم الله الذي أطلع عليه أنبياءه وحججه عليهم السلام «منه».

قال البيضاوي بعد قوله تعالىٰ: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾: لم يكن حائلاً بينهما، لا أنّه كان موضوعاً علىٰ متن الماء، واستدلّ به علىٰ إمكان الخلأ، وأنّ الماء أوّل حادث بعد العرش من أجرام هذا العالم. ثمّ قال: وقيل: كان الماء علىٰ متن الريح[١].

أقول: وعلىٰ هذا القول لا يلزم إمكان الخلأ، ولكنّه يخالفه ما سبق من حديث الروضة.

ويوافقه ما في تفسير علي بن إبراهيم بسند صحيح في حديث الأبرش، أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام: أخبرني عن قول الله: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا﴾[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 يحدّ، ولم يكن يومئذ خلق غيرهما، والماء يومئذ عذب فرات، فلمّا أراد الله أن يخلق الأرض أمر الرياح فضربت الماء حتّىٰ صار موجاً، ثمّ أزبد فصار زبداً واحداً، فجمعهم في موضع البيت، ثمّ جعله جبلاً من زبد، ثمّ دحا الأرض من تحته.

فقال الله تبارك وتعالىٰ: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً﴾[٣] ثمّ مكث الربّ تبارك وتعالىٰ ما شاء.

فلمّا أراد أن يخلق السماء أمر الرياح، فضربت البحور حتّىٰ أزبدت، فخرج

---

(١) أنوار التنزيل للبيضاوي ١: ٥٥٤.

(٢) سورة الأنبياء: ٣٠.

(٣) سورة آل عمران: ٩٦.

من ذلك الموج والزبد من وسطه دخان ساطع من غير نار، فخلق منه السماء، وجعل فيها البروج والنجوم، ومنازل الشمس والقمر، وأجراها في الفلك.

وكانت السماء خضراء علىٰ لون الماء الأخضر، وكانت الأرض غبراء علىٰ لون الماء العذب، وكانا مرتوقتين ليس لهما أبواب، ولم تكن للأرض أبواب وهي النبت، ولم تمطر السماء عليها، فنبت ففتق السماء بالمطر، وفتق الأرض بالنبات، وذلك قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الآية.

فقال الأبرش: والله ما حدّثني بمثل هذا الحديث أحد قطّ، أعد عليَّ، فأعاده عليه، وكان الأبرش ملحداً، فقال: وأنا أشهد أنّك ابن نبي ثلاث مرّات[1].

ولا يذهب عليك أنّ قوله عليه السلام «ولم يكن يومئذ خلق غيرهما» أي: خلق من هذا العالم الجسماني، يدلّ علىٰ أنّ العرش بمعنى الجسم المحيط لم يكن يومئذ مخلوقاً، وإلّا لكان الهواء محدوداً.

وقوله «والهواء لا يحدّ» ينفيه، فالمراد بكونه على الماء ما أشرنا إليه سابقاً، والله أعلم بالصواب، والصلاة علىٰ رسوله وآله الأطياب.

وتمّ استنساخ وتحقيق وتصحيح هذه الرسالة في (١١) رجب المبارك سنة (١٤١١) هـ في بلدة قم المقدّسة علىٰ يد العبد السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الخميس (١٨) ذي الحجّة الحرام سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) تفسير القمّي ٢: ٦٩ ـ ٧٠.

سلسلة آثار المحقق الخواجوئي

٢٦

في ذمّ سؤال غير اللّه

للعلاّمة المحقّق محمّد اسماعيل المازندراني الخواجوئي

المتوفى سنة ١١٧٣ هـ

تحقيق

السيّد مهدي الرجائي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

في الفقيه: في باب النوادر، وهو آخر أبواب الكتاب، عن سيّدنا ومولانا أميرالمؤمنين عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله، أنّه قال له: يا علي لأن أُدخل يدي في فم التنّين إلى المرفق أحبّ إليّ من أن أسأل من لم يكن ثمّ كان[1].

وفي التهذيب: بسند بين مجهول وضعيف عن داود الرقّي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: يا داود تدخل يدك في فم التنّين إلى المرفق خير لك من طلب الحوائج إلىٰ من لم يكن فكان[2].

أقول: التنّين كسكّيت حيّة عظيمة ذات شكل وهيبة غريبة، لها رأس وذنب غريبان، وفم وبطن أغرب، كاد الناظر إليها أن يصير مغشياً عليه من هيبتها.

وأنا وإن لم أرها في الخارج بحقيقتها الخارجية، ولكنّي رأيتها بصورتها المثالية في صورة عبدالرحمٰن الصوفي المشهور. فأوّل ما رأيتها وذلك ذات ليلة رجعت إلىٰ ذلك الكتاب بتقريب، ففزعت منها ورعبت، وخيّل إليّ أنّها جانّ ترءاى أو حيّة تسعىٰ، فلمّا نمت رأيت في المنام حيّة مهيبة أقبلت إليّ، فاضطربت لذلك اضطراباً شديداً كاد أن يفارقني روحي، فانتبهت فزعاً مرعوباً مرتعداً

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٧٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ٣٢٩ ح ٣٣.

فرائصي، فقمت من منامي مضطربة الأحوال، كان لي شبه الجنون .

ولعلّه ـ عليه وآله السلام ـ لذلك خصّها بالذكر، لينفر به الطباع عن الميل إلىٰ سؤال غير الله، ويشير إلىٰ صعوبة الأمر وشدّته؛ لأنّها أكثر هيبة وأشدّ سمّاً، فيكون الألم الحاصل من لذعها أشدّ، وخاصّة إذا كان إدخال اليد في فمها إلى المرفق .

ثمّ إنّي بعد ما فرغت من شرح الحديث بمدّة، وجدت في حواشي ملّا علي البيرجندي علىٰ شرح جغميني هكذا: التنّين نوع من الحيّات العظيمة، ولا يكون طوله أقلّ من خمسة أذرع، وقد يبلغ طوله ثلاثين ذراعاً أو أكثر، وله أعين وفم واسعة، وعلىٰ عنقه شعر، وله حاجبان طويلان، ولونه أسود أو أصفر، وله سمّ ضعيف غير قاتل، وأكثر ما يكون في الهند. إنتهىٰ .

وهو قريب المطابقة لما في صورة ابن الصوفي. وعلىٰ هذا فإنّما خصّها من بين الحيّات بالذكر؛ لأنّها أكثر هيبة من غيرها، لا لأنّها أشدّ سمّاً .

وقال القزويني في عجائب المخلوقات: إنّه شيء من الكوسج، في فمه أنياب مثل أسنّة الرماح، وهو طويل كالنخلة السحوق، أحمر العينين كالدم، واسع الفم والجوف، برّاق العينين، يبلع كثيراً من الحيوان .

يخافه حيوان البرّ والبحر، إذا تحرّك تحرّك البحر لقوّته الشديدة، فأوّل أمره تكون حيّة ممرّدة تأكل دواب البرّ ما يرىٰ، وإذا كثر فسادها حملها ملك وألقاها في البحر، فتفعل بدواب البحر ما كانت تفعل بدواب البرّ، فيعظم بدنها، فيبعث الله لها ملكاً يحملها ويلقاها إلىٰ يأجوج ومأجوج .

ويفهم منه أنّ الألم الحاصل من لذع سؤال غير الله أوجع وأوقع وأشدّ تأثيراً في نفوس أرباب الهمم العالية من الألم الحاصل من لذع التنّين على الوجه المذكور؛ لأنّ الأوّل روحاني، والثاني جسماني، والآلام الروحانية أشدّ بمراتب من الآلام

الجسمانية، كما هو بيّن ومبيّن .

فذمّ عليه وآله السلام في ضمن هذا الكلام سؤال غير الله تعالىٰ كائناً من كان، وبالغ فيه وضرب له المثل، حيث شبّه الهيئة الحاصلة من الأوّل بالهيئة الحاصلة من الثاني زيادة في التوضيح والتقرير، فإنّه أوقع في النفس، وأقمع للخصم .

لأنّه عليه السلام يريك المتخيّل محقّقاً، والمعقول محسوساً. ولذا أكثر الله في كتبه الأمثال، وفشت في كلام الأنبياء والحكماء .

وذلك أنّ غير الله تعالىٰ لمّا لم يكن ثمّ كان، كان حادثاً مسبوقاً بالعدم، محتاجاً احتياج السائل إليه، ورفع الحاجة إلىٰ من هو مثله في الاحتياج فيه ذلّ وهوان للنفس أشدّ عليها من إدخال اليد في فمها إلى المرفق، ولذا صار هذا أحبّ إليه منه.

وفيه إشارة إلىٰ أنّ المحتاج مع كمال احتياجه وفقره وفاقته وشدّته وضيقه في معيشته ينبغي له أن يكفّ نفسه عن سؤال غير الله ورفع الحاجة إلى المخلوقين، ومن هنا قيل بالفارسية :

بـــا كـــمال احـــتياج از خـــلق اســـتغنا خـــوش است
بـــا دهـــان خشک مـــردن بـــر لب دريـــا خـــوش است

نقل أنّ أباتمّام حبيب بن أوس الطائي قصد البصرة منتجعاً، فلمّا وردها سأل عن شاعرها، فذكر له عبدالصمد بن المعدّل، فقال: أنشدوني شيئاً من شعره، فأُنشد قوله :

لست تـــنفكّ طـــالباً لوصـــال مـــن حـــبيب أو طـــالباً لنـــوال

أي: ما لخروجك يبقىٰ بين ذلّ الهوىٰ وذلّ السؤال، فحوّل راحلته عنها ولم يدخلها. وما أحسن ما فعل خليل الرحمٰن ـ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ـ حين أراد نمرود إلقاءه في النار، وكان في الهواء مشرفاً عليها، فعرض له جبرئيل، فقال:

ألك حاجة؟ قال: أمّا إليك فلا. كذلك يفعل الرجل البصير.

والحاصل أنّ ذمّ سؤال غير الله معلوم عقلاً ونقلاً؛ لأنّ فيه ذلاًّ وهواناً، وطلباً من غير أهله، وإعراضاً عمّن ليس من أهله، وهو دليل علىٰ ضعف إيمان السائل، وعدمه علىٰ قوّة إيمان الراجي.

لأنّه لمّا نفىٰ أن يكون هناك معط غير الله بمسألته عن غيره، فخلص توحيده وتمّت عبوديته. ولذلك ورد أنّ المخلص هو الذي لا يسأل شيئاً حتّىٰ يجد، فإذا وجد رضي، وإذا بقي عنده شيء أعطاه الله، فإن لم يسأل المخلوق فقد أمر بالعبودية.

وعن الصادق عليه السلام: شيعتنا من لا يسأل الناس ولو مات جوعاً[1].

أقول: وخصوصاً إذا كان السؤال ممّن لم يكن أهلاً للمعروف ومن هو باللوم موصوف، فإنّه أدهىٰ وأمرّ وأسوأ وأضرّ.

ومن كلامهم: لا شيء أوجع للأحرار من الرجوع إلى الأشرار.

وروي أنّ في زبور داود: إن كنت تسأل عبادي، فاسأل معادن الخير ترجع مغبوطاً مسروراً، ولا تسأل معادن الشرّ ترجع ملوماً محسوراً.

وعن عمر بن أحمد الباهلي:

ومن يطلب المعروف من غير أهله ... يجد مطلب المعروف غير يسير
إذا أنت لم تجعل لعرضك جنّة ... من الذمّ سار الذمّ كلّ مسير

أقول: ولا يبعد تنزيل الخبر الذي نحن فيه علىٰ هذا، بأن يقدّر هكذا: أحبّ إليّ من أن أسأل من لم يكن غنياً ثمّ كان، أي: صار غنياً، فإنّه لمّا لم يكن أهلاً

---

(١) أُصول الكافي ٣: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

للمعروف، فالغالب عليه أن يمنع السائل ولا يعطيه، وإن أعطاه أعطاه قليلاً أو ذمّه كثيراً ومنّ عليه طويلاً، وهذا أشدّ عليه من إدخاله يده في فم التنّين إلى المرفق.

ومن الدليل علىٰ ما ذكرناه من حذف الخبر ما جاء في الأثر عن ابن أبي حمزة الثمالي، قال قال أبوجعفر عليه السلام: إنّما مثل الحاجة إلىٰ من أصاب ماله حديثاً كمثل الدرهم في فم الأفعى أنت إليه محوج وأنت منها علىٰ خطر. كذا في التهذيب(١).

وفي خبر آخر: إنّ الله تعالىٰ أوحىٰ إلىٰ موسىٰ عليه السلام: لئن تدخل يدك في فم التنّين إلى المرفق خير من أن تبسطها إلىٰ غني قد نشأ في الفقر. هكذا وجدته في شرح الصحيفة للسيّد علي خان رحمه الله.

والوجه فيه ما أومأنا إليه، والظاهر أنّ مراده عليه السلام من الخبر المذكور هو هذا المعنىٰ بقرينة هذا الخبر، فإنّه مفصّل والأوّل مجمل، والمجمل يحكم عليه المفصّل.

كتبه بيمناه الجانية الفانية العبد الجاني محمّد بن الحسين بن محمّدرضا المشتهر بإسماعيل المازندراني، إجابة لالتماس بعض الأصحاب، والله أعلم بالصواب، وصلّى الله علىٰ محمّد وآله الأطياب.

[خاتمة]

قد ورد في باب تلقين الميت: إنّ من المستحبّ تلقينه ما كان يعتقده في دار التكليف من العقائد الحقّة، ليكون ذلك مذكّراً له في جواب الملكين السائلين عن العقائد، وعدّ منها: أنّ الموت حقّ. ولقائل أن يقول: هذا ممّا لا حاجة إليه، فإنّ أحداً من العقلاء وأهل التكليف لا ينكر حقّية الموت البدني الحيواني؛ لأنّه أمر ضروري لا يصحّ إنكاره، فكيف صار ممّا يجب على المكلّف اعتقاده في دار

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٢٩ ح ٣٢.

التكليف؟ ثمّ كيف صار موضع سؤال في القبر ؟

أقول: ولعلّ المراد به الاعتقاد بالموت على الوجه الوارد في الشريعة المطهّرة على صادعها وآله السلام، وهو أنّ مميت كلّ أنفس ومهلكها هو الله تعالىٰ، كما قال الله: ﴿يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[1] وقال: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ﴾[2] وغير ذلك من الآيات .

فإنّ الموت علىٰ هذا الوجه ليس بضروري يكون التكليف باعتقاده عبثاً، والسؤال عنه في القبر لغواً لا فائدة له، بل هو نظري له منكر في دار التكليف، كما أخبر الله عنه حاكياً عن الدهرية بقوله: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾[3] ومثله قوله :

أشاب الصغير وأفنى الكبير ... كرّ الليالي ومرّ العشي

ولذا صار موضع سؤال في القبر يجب على المكلّف اعتقاده في دار التكليف حتّىٰ أنّه إذا رأىٰ جنازة يستحبّ له أن يقول: هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله، فتأمّل .

وتمّ استنساخ وتحقيق وتصحيح هذه الرسالة الشريفة في (١٢) رجب المبارك سنة (١٤١١) هـ في بلدة قم المقدّسة علىٰ يد العبد السيّد مهدي الرجائي عفي عنه.

وتمّ مراجعتها ثانياً في يوم الخميس (١٨) ذي‌الحجّة الحرام يوم العيد الأكبر الغدير سنة (١٤٢٦) هـ والحمد لله ربّ العالمين .

---

(١) سورة الزمر: ٤٢ .

(٢) سورة الملك: ٢ .

(٣) سورة الجاثية: ٢٤ .

فهرس المجموعة