

کنکره بزرگداشت
ملا محمدی نراقی و ملا احمد نراقی

رسائل و مسائل

شامل هشتصد و پانزده سؤال و جواب
و دوازده رساله فقهی و غیره

تألیف

ملا احمد نراقی (ره)

(متوفای ۱۲۴۵ ق)

(جلد دوم)

کنکره بزرگداشت ملا محمدی نراقی و ملا احمد نراقی



رسائل و مسائل

شامل هشتصد و پانزده سؤال و جواب
و دوازده رساله فقهی و غیره

تألیف
ملا احمد نراقی^(ره)
(متوفای ۱۲۴۵ ق)



جلد دوم

گنجینه بزرگداشت
ملا مهدی نراقی و ملا احمد نراقی

به کوشش
رضا استادی

رسائل و مسائل (جلد دوم)

- ✻ مؤلف: ملا احمد نراقی ره
- ✻ په کوشش: رضا استادی
- ✻ ناشر: کنگره بزرگداشت ملا مهدی و ملا احمد نراقی
- ✻ نویت چاپ: اول ۱۳۸۰
- ✻ قطع و صفحه: وزیری / ۴۱۶
- ✻ حروفچینی و صفحه آرایی: قرائشر
- ✻ چاپ: سلمان فارسی، قم
- ✻ شمارگان: ۱۰۰۰
- ✻ قیمت سه جلد: ۵۰۰۰ تومان

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باسمه تعالی

کتابهایی که توسط کنگره بزرگداشت ملامهدی نراقی (ره) و ملااحمد نراقی (ره) با بودجه وزارت ارشاد اسلامی در ده مجلد در سال ۱۳۸۰ش چاپ شده است:

۱- معتمد الشیعة في أحكام الشريعة. تألیف ملا مهدی نراقی (ره)، فقه است و فقط کتاب طهارت آن تألیف شده.

۲- شهاب ثاقب. تألیف ملامهدی نراقی (ره). بحث امامت و فارسی است.

۳- جامعة الأصول. تألیف ملامهدی نراقی (ره) اصول فقه است.

۴- الحاشية على الشفاء. تألیف ملامهدی نراقی (ره). حاشیه الهیات شفاء ابن سینا است.

۵- رسائل و مسائل. تألیف ملا احمد نراقی (ره). سؤال و جواب فقهی و غیره است بضمیمه چند رساله (فارسی و عربی) در سه جلد.

۶- مشارق الأحكام. تألیف ملا محمد بن ملااحمد نراقی (ره). قواعد فقهی است.

۷- شعب المقال في درجات الرجال. تألیف میرزا ابوالقاسم بن ملامحمد بن ملااحمد نراقی (ره). رجال حدیث است.

۸- كشف الغطاء عن وجوه مراسم الاهتداء. تألیف ملامحمد حسن قزوینی (ره). در علم اخلاق است. و شاید بتوان آن را مختصر جامع السعادات ملامهدی نراقی (ره) بشمار آورد.

۹- شرح احوال و آثار ملا مهدی نراقی و ملااحمد نراقی و خاندان ایشان بضمیمه برخی از رساله های مختصر آنان.

ضمناً جامع الافکار ملامهدی نراقی (ره) (کلام و فلسفه است) نیز توسط یکی از دانشگاهیان در دست تحقیق و انتشار است.

فهرست مطالب

سؤال و جواب‌ها

۱. درباره اربعین ۱۲
۲. سجده ملائکه به آدم ۱۴
۳. بوسیدن ضریح ۱۵
۴. معمای فقهی ۱۶
۵. معمای فقهی ۱۷
۶. معمای نحوی ۱۸
۷. درباره جمع میان ولادت رسول خدا (ص) در ربیع الاول و حمل ایشان در ایام تشریق .. ۱۷
۸. معمای ادبی ۱۸
۹. معنی حدیث اسلم ابوطالب بحساب الجمل ... ۱۹
۱۰. حکم نقل قصه دروغ ۲۱
۱۱. معنی حدیث لولا علی لما خلقت ۲۶
۱۲. آیا ابدان انبیاء و امامان (ع) می‌پوسد؟ ۳۰
۱۳. معنی ایمان و معرفه الله چیست؟ ۳۷
۱۴. حلّ یک مشکل ۴۱
۱۵. معنی حدیث لولا تمرّد عیسی عن طاعة الله لکنّت علی دینه ۴۴
۱۶. معنی اولوالعزم ۴۶
۱۷. لزوم اعتقاد به انبیاء گذشته ۴۹

۱۸. دست روی قبر گذاردن هنگام خواندن فاتحه ۵۰
۱۹. آیا ذکر القاب برای انبیا موجب زیادتی ثواب می‌شود؟ ۵۱
۲۰. علم انبیاء و ائمه (ع) لدنی است یا نه؟ ۵۲
۲۱. لزوم یقین در اصول عقائد ۵۷
۲۲. اگر غیبت شده غیبت‌کننده را حلال‌کند آیا بعد می‌تواند بگوید پشیمان شدم و حلال
نمی‌کنم؟ ۵۸
۲۳. بدگویی از علماء در مباحث علمی ۵۹
۲۴. معنی شعری از شیخ بهائی ۶۱
۲۵. ثنویه ۶۳
۲۶. فرق مقدّر با خالق چیست ۷۳
۲۷. عدم اثبات اجتهاد به ادعای خود شخص ۷۸
۲۸. موارد نزاع اصولی و اخباری ۸۰
۲۹. معنی حدیث لاجبر ولا تفویض ۸۴
۳۰. ادله حرمت ذکر نام امام زمان (ع) ۸۹
۳۱. افضلیت امام زمان (ع) بر سائر امامان ۹۹
۳۲. افضلیت حضرت فاطمه (س) بر ائمه (ع) ۱۰۲
۳۳. شرکت علی (ع) در جماعت خلفا ۱۰۳
۳۴. عدول از تقلید ۱۰۳
۳۵. لزوم تقلید در مستحبات ۱۰۴
۳۶. حکم عمل بی تقلید ۱۰۵
۳۷. معنی یک شعر ۱۰۶
۳۸. آیا خداوند قادر است افضل از پیامبر خاتم بیافریند ۱۰۸
۳۹. معنی شعری از حافظ ۱۱۶
۴۰. ابتلاء انبیا به منفرات ۱۱۸
۴۱. امکان دیدن امام زمان و زمان غیبت کبری ۱۲۲
۴۲. نکته‌ای در باره دعای ماه رجب ۱۲۶

۴۳. درباره عمل بی تقلید و برخی فروع آن ۱۲۹
۴۴. درباره حدیثی که می گوید در ظرف گفتن لا و نعم خورشید به اندازه پانصد سال
پیموده است ۱۳۷
۴۵. اصول دین سه است یا پنج؟ ۱۴۱

رساله ها^۱

رساله اول: در دفاع از برخی نظرات مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء

- (فارسی و عربی) ۱۴۸-۱۵۷
- رساله دوم در پاسخ به پنج سؤال (فارس) ۱۵۸-۲۰۳
- ۱- عمر دنیا و رجعت ۱۵۹-۱۶۹
- ۲- رکود خورشید در هرروز ۱۷۰-۱۸۳
- ۳- نماز جماعت در معراج چه نمازی بود؟ ۱۸۴-۱۸۶
- ۴- معنی ظلوم و جهول در آیه امانت و آیا انبیاء و ائمه هم مشمول این آیه
هستند؟ ۱۸۷-۲۰۰
- ۵- حرکت هوا چرا موجب خنکی می شود ۲۰۱-۲۰۳

رساله سوم: در علم حضرت باری تعالی پاسخ به هشت سؤال در این باره

- (فارسی) ۲۰۴-۲۲۰
- رساله چهارم: ایضاً در باره علم حضرت باری تعالی (فارسی) ۲۲۱-۲۳۳
- رساله پنجم: شرح این حدیث مشکل: انما یقال کیف لشیء لم یکن فکان
(عربی) ۲۳۴-۲۴۲

۱. توجیه: رساله های نهم تا دوازدهم در جلد اول بود و در این چاپ آخر جلد دوم قرار گرفت و نیز هشت
رساله دیگر در جلد دوم، متفرق بود و در اینجا پشت سر هم قرار داده شد.

- رساله ششم: در باره اینکه ارواح رسول خدا و ائمه هدی در بهشت عدن است
 ۲۷۱-۲۴۳ یا در برزخ (فارسی)
- رساله هفتم: در عدم حجّیت مظنه (فارسی) ۳۳۴-۲۷۲
- رساله هشتم: در باره اینکه در چه صورت می توان عالمی را تکفیر کرد
 ۳۵۵-۳۳۵ (فارسی)
- رساله نهم: در وجوب حج برمدیون (عربی) ۳۶۴-۳۵۶
- رساله دهم: حکم کسی که فقط اضطرابی مشعر را درک کرده است
 ۴۷۶-۳۶۵ (عربی)
- رساله یازدهم: در رضاع (فارسی) ۳۸۶-۳۷۷
- رساله دوازدهم: منجّزات مریض (عربی) ۴۱۶-۳۸۷

مصادر تحقیق جلد دوم رسائل و مسائل

۱. احتجاج طبرسی، چاپ اسوه
۲. ارشاد شیخ مفید، چاپ آخوندی
۳. اعتقادات شیخ صدوق، چاپ سنگی و چاپ کنگره شیخ مفید
۴. الاعلام زرکلی
۵. اقبال ابن طاووس، افست، چاپ سنگی
۶. امالی شیخ صدوق، چاپ سنگی
۷. اوائل المقالات شیخ مفید، چاپ کنگره شیخ مفید
۸. ایفاظ من الهمجة شیخ حرّ عاملی، چاش قم
۹. بحار الانوار علامه مجلسی، چاپ ایران و بیروت
۱۰. بصائر الدرجات صفار، چاپ وزیری
۱۱. تفسیر برهان، سید هاشم بحرانی، چاپ بعثت
۱۲. تفسیر قمی، چاپ سنگی، وزیری
۱۳. تفسیر کشف زمخشری
۱۴. تفسیر نور الثقلین حویزی
۱۵. تلخیص الشافی شیخ طوسی چاپ نجف
۱۶. تلخیص الوسائل مرحوم صادقی تبریزی
۱۷. توحید شیخ صدوق، تحقیق سید هاشم طهرانی
۱۸. تهذیب شیخ طوسی، چاپ نجف
۱۹. ثواب الاعمال شیخ صدوق، چاپ غفاری
۲۰. جامع الاخبار، چاپ جیبی ۱۳۸۲ و چاپ جدید آل البیت
۲۱. جامع السعادات نراقی، چاپ نجف،
۲۲. جامع الصغیر سیوطی
۲۳. الجامع للشرائع ابن سعید حلّی، چاپ قم
۲۴. الذریعه علامه طهرانی
۲۵. سرائر ابن ادریس، چاپ سنگی
۲۶. سعد السعود ابن طاووس، چاپ نجف و چاپ جدید

۲۷. عوائد الايام نراقی، چاپ دفتر تبلیغات
۲۸. عوالی اللثالی احسانی، چاپ قم
۲۹. غیبت شیخ طوسی، چاپ نجف
۳۰. فقه الرضا، چاپ آل البیت
۳۱. قاموس اللغة فیروزآبادی
۳۲. کافی شیخ کلینی، چاپ آخوندی و چاپ
باترجمه
۳۳. کامل الزیارات ابن قولویه، چاپ سنگی
۳۴. کشف الغطاء شیخ جعفر (ره)، چاپ
سنگی
۳۵. کمال الدین شیخ صدوق، چاپ غفاری
۳۶. معجم احادیث البحار.
۳۷. معجم احادیث الوسائل
۳۸. معجم الفهرس للقرآن الکریم
۳۹. مسالک الافهام شهید ثانی چاپ سنگی
۴۰. مصباح الزائر ابن طاووس چاپ آل البیت
۴۱. مصباح کفعمی، افست، چاپ سنگی
۴۲. مجمع البحرین طریحی
۴۳. مجمع البیان شیخ طبرسی، چاپ ۱۳۱۷
در ده جلد
۴۴. محاسن برقی، چاپ محدث ارموی
۴۵. مختصر البصائر، چاپ جامعه مدرسین
۴۶. مشکاة الانوار طبرسی، چاپ جدید
۴۷. مشکات العلوم نراقی، چاپ حروفی
۴۸. معانی الاخبار شیخ صدوق، چاپ غفاری
۴۹. ملل و نحل شهرستانی
۵۰. منتخب الاثر آیه الله صافی، چاپ اول
۵۱. من لایحضره الفقیه شیخ صدوق، چاپ
غفاری
۵۲. منیه المرید شهید ثانی، تحقیق آقای
مختاری
۵۳. نهج البلاغه چاپ مصر با تعلیقات عبده
۵۴. وسائل الشیعه عاملی، چاپ ۲۰ جلدی
و ۳۰ جلدی
۵۵. وافی فیض کاشانی چاپ سه جلدی اسلامی
۵۶. هفده رساله، چاپ مشهد

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلّد دوّم از کتاب «رسائل و مسائل»، و این مجلّد مشتمل است بر مسائل غیر
فروعیه از مسائل متفرّقه اصولیه و غیر اصولیه، و حلّ مشکلات و بیان معضلات و نحو
اینها. [۴۵ مسأله و ۱۲ رساله]

ادباره اربعين |

س ۱: چه می‌فرمایند در اینکه ماه محرم یک روز کسر دارد و بیست و نه روز می‌شود، آیا ما اربعین را در بیست و یکم صفر بدانیم یا بیستم؟

ج: زیارت اربعین زیارت روز بیستم صفر است، نه چهل روز از عاشورا گذشته، آن را زیارت اربعین گویند یا به جهت اینکه سال اول اتفاق افتاده بود که ماه محرم تمام بود، یا به جهت اینکه غالب آن است که چهل روز می‌باشد.

سید بن طاووس رضی الله عنه روایت کرده است که عطاء نقل کرد که روز بیستم صفر با جابر بن عبدالله بودم که به غاضریه رسیدیم، غسل کرد و زیارت کرد، و زیارت اربعین را نقل می‌کند.^۱

و نیز سید مذکور در کتاب «اقبال» می‌فرماید که: کسی سؤال کند که: چگونه بیستم صفر روز اربعین می‌شود و حال اینکه با روز عاشورا چهل و یک روز می‌شود؟ و خلاصه جوابی که داده این است که چون آنچه مضبوط است این است که روز اربعین روز بیستم صفر است پس باید بگوییم که: معلوم است در وقت قرار داد یا روز عاشورا را جزء محرم نگرفته‌اند، یا ماه محرم سی کم بوده، و به این جهت اسم بیستم صفر را اربعین کرده‌اند.^۲

۱- بحار الانوار ج ۹۸ ص ۳۲۹ به نقل از مصباح الزائر ابن طاووس .

۲- اقبال ص ۵۸۹ چاپ سنگی افست .

و شیخ کفعمی می‌گوید: چرا زیارت اربعین را اربعین می‌گویند؟ به جهت اینکه وقت آن روز بیستم صفر است.^۱

و سید از مصباح نقل کرده در وجه استحباب زیارت اربعین که حرم امام حسین علیه السلام روز بیستم صفر وارد مدینه شدند، و از غیر مصباح نقل کرده که در معاودت از شام بیستم صفر وارد کربلا شدند.^۲

خلاصه آنکه زیارت اربعین زیارت روز بیستم صفر است.

۱- مصباح کفعمی ص ۴۸۹.

۲- اقبال ص ۵۸۹.

[سجده ملائکه به آدم]

س ۲: چرا جناب اُحدیّت امر کرد ملائکه را به سجده کردن آدم با آنکه سجده مختصّ ذات مقدّس اوست؟

ج: مقتضای سجده نیست مگر اظهار خضوع و ذلّت و مسکنت، و شکی نیست که سزاوار تخضع و تذللّ در نزد او نیست مگر خداوند عالم. تذللّ از برای دیگران اگر به جهت امتثال امر الهی باشد عین تذللّ از برای پروردگار است، بلکه در آن تذللّ از برای پروردگار بیشتر است، نمی بینی که تعظیم سلطان تعظیم اوست، و اگر امر به تعظیم دیگری کند که تو آن را مساوی خود دانی، تعظیم و فرمان برداری سلطان به امتثال آن بیشتر ظاهر می شود، پس حقیقت سجده از برای خدا شده.

اما اینکه سجده از برای غیر خدا جایز نیست پس این از احکام تکلیفیّه ما است، یعنی ما را از سجده غیر نهی فرموده، و این چه منافات دارد با اینکه خود، ملائکه را امر به سجده دیگری کند؟ هرکس را حکمی است، بلی اگر می فرمود که: در هیچ وقت از برای هیچ مخلوقی سجده غیر خدا جایز نیست، در این وقت معارضه می کرد با امر به سجده ملائکه آدم را، و در آن صورت نیز بایست تخصیص (اختصاص) داد عموم اوّل را به غیر خصوص ثانی.

بوسیدن ضریح |

س ۳: بوسیدن ضرائح مقدّسه چه صورت دارد؟ و بر تقدیر عیب نداشتن ثواب دارد یا نه؟

ج: در بسیاری از زیارات منصوصه تصریح به بوسیدن ضریح و قبر رسیده، پس در هر جا که وارد شده بوسیدن مستحبّ و موجب ثواب، و در زیارتی که نرسیده، یا بدون زیارت اگر به قصد تعظیم و اظهار اخلاص باشد باز خوب است و موجب ثواب.^۱

معماً |

س ۴: مشهور است که زنی معصیت خدا کرد پس بر شوهرش جماعش سنت شد، و اگر اطاعت خدا می کرد جماعش بر او حرام می گشت، این چه فرض است؟

ج: این در فرض بسیار می شود، مثل اینکه زن روزه نذر معین داشت و معصیت کرده خورد، جماع او جایز، و اگر روزه می بود غیر جایز، یا حیض داشت و امر خود را از شوهر پنهان و معصیت کرد، جماعش جایز، و الا حرام، الی غیر ذلك.

۱- پس از این سؤال و جواب، سؤال و جوابی بود که پیشتر در باب ارث یاد شده بود، از این جهت، حذف شد.

| معماً |

س ۵: در بعضی مواضع به نظر رسیده که: «من دخل البئر ويُخرج الدلو فله كذا. فإن قرىء بكسر الجيم يستحقّه إن أخرجه، وإلا فلا، وإن قرىء بضمّ الجيم لا يستحقّ مطلقاً. وإن قرىء بفتحها يستحقّ مطلقاً، بيّنا كيف ذلك؟

ج: وذلك لأنّه على الأوّل يكون «يُخرج» معطوفاً، فالحكم واضح، وعلى الثاني يكون الواو حالّية، والفعل خبر لمقدّر، فيصير تعليقاً للجعل على المحال، وهو كونه مخرجاً حين الدخول، وعلى الثالث يكون الفعل منصوباً بأن المقدّرة بعد الواو التعليلية، كما هو مذهب بعض النحاة، فيكون الجعل بإزاء الدخول لا الإخراج، فيستحقّه وإن لم يخرججه.

| معماً |

س ۶: زید عیده، ولده، جاریته، زوجها، اخته، عمّها، داره، سقفها، خشبته، ساج. چه معنی دارد؟

ج: زید مبتدأ و تمام ما بعدش خبر آن است، و همچنین تا آخر که مجموع ده ابتداء ده خبر می شود، و هر ضمیری که در جمله لاحق است راجع به مبتدای سابق است، چنانکه مقتضای اخبار به جمله است، و معنی آن این است که: چوب سقف خانه عمومی خواهر شوهر کنیز ولد بنده زید ساج است.

درباره ولادت رسول خدا ﷺ |

س ۷: مشهور است که حمل حضرت رسالت پناه ﷺ در لیالی تشریق در منی در نزد جمره وسطی اتفاق افتاد، و حال آنکه در دوازدهم یا هفدهم شهر ربیع الاول متولد شد، و بنابراین لازم می آید که مدت حمل آن حضرت یا کمتر از شش ماه، یا بیشتر از یک سال باشد، و حال آنکه اول، مخالف اجماع اهل اسلام، و دوم، مخالف اجماع شیعه است، و هیچ کس این را از خصایص آن حضرت نیز نשמرده است.

ج: می تواند شد که نقل مذکور مبتنی باشد بر قاعده «نسیء» که متعارف کفار بوده، و حق تعالی در سوره توبه با آیه «أَمَّا النَّسِيءُ فَزِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ»^۱ اشاره به آن فرموده، و حج کفار در آن سال در غیر ماه ذی الحجة بوده است، بلکه آنچه ابن طاووس علیه الرحمة روایت فرموده که حمل آن حضرت در ماه جمادی الثانی بوده مؤید این است،^۲ چه شیخ طبرسی در مجمع البیان از مجاهد نقل کرده که او گفته: المشركون يحجّون في كلّ شهر عامين، فحجّوا مثلاً في المحرم عامين، ثمّ في صفر عامين، وهكذا، حتى وافقت الحجة التي كانت قبل حجة الوداع في ذي القعدة، ثمّ حجّ النبي ﷺ في عام حجة الوداع، فوافقت حجّتهم في ذي الحجة. انتهى.^۳

۱- توبه: ۳۷.

۲- اقبال ص ۶۲۳.

۳- مجمع البیان ج ۵ ص ۵۸ چاپ ۱۴۱۷.

و از آن مستفاد می‌شود که حمل آن حضرت یازده ماه بوده، چه عمر شریف آن حضرت شصت و سه سال بوده، و در سال آخر حجّة الوداع را کردند. و پیش از آن شصت و دو سال بوده، و هرگاه حیجّ دو سال دو سال از ماه‌ها دور زند ابتداء از ذی‌القعدة راجعاً الی بعده از ماه‌ها که هر ماهی را در دو سال حساب کنند، در شصت و یکم به جمادی الاولى منتهی می‌شود، و در شصت و دوم نیز در جمادی الاولى خواهد بود که دو ماه شود.

[معماً]

- س ۸: این عبارت که «سم سمة محمّد اثارها (کذا) و اشکر لمن أهدى ولو سمسة» چه معنی دارد؟
- ج: سم سمة اول مرکب است از «سم» فعل أمر و مصدر آن، و بقية آن ظاهر است.

[اسلم ابوطالب ...]

س ۹: در حدیث است که: «اسلم أبوطالب رضی الله عنه بحساب الجمل، وعقد بیده ثلاثاً وستین»^۱ چه معنی دارد؟

ج: معنای بسیار در خصوص آن به نظر رسیده، اما بعضی از آنها بسیار دور است، و دو معنی از حدیث بیرون می‌آید:

اول: آنچه صدوق در کتاب «اکمال الدین و معانی الاخبار» از ابی القاسم حسین بن روح که از نواب حضرت صاحب الامر (عجل الله تعالی فرجه) است روایت کرده، و آن این است که معنایش این است که گفت: إله أحد جواد، چه عدد این سه کلمه به حساب جمل شصت و سه می‌شود.^۲

دوم: آنچه شیخ ثقة جلیل محمد بن شهر آشوب در کتاب «مناقب» روایت کرده که: لما حضر أبوطالب الوفاة دعا رسول الله وبكى، وقال: يا محمد إني أخرج من الدنيا، وما لي غم إلا غمك - إلى أن قال: - يا عم إنك تخاف على أذى أعادي، ولا تخاف على نفسك عذاب ربّي؟ فضحك أبوطالب وقال: يا محمد! دعوتني وزعمت أنك ناصحي ولقد صدقت، وكنت قدماً أميناً، وعقد بيده على ثلاث وستين عقد البنصر والخنصر وعقد الإبهام على أصبعه

۱- کافی ۴۴۹/۱.

۲- بحار ۳۵ ص ۷۸ به نقل از کمال الدین و معانی الاخبار.

الوسطی، وأشار بإصبعه المسمّحة يقول: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، فقام عليّ وقال: الله أكبر... الحديث.^۱

پس غرض آن است که به نحو متعارف در این از منته مسبّحه را راست کرد و خنصر و بنصر و وسطی را خوابانید، و ابهام را خوابانید، و ابهام را چسبانید بر وسطی که علامت شصت و سه است در علم عقود انامل، و شهادت گفت.

سوم: آنکه ایمان آورد در وقتی که عمر او به شصت و سه سال رسیده بود، چه او در سال دهم بعثت فوت شد و عمر او از هشتاد متجاوز، و به نود نرسیده بود.

چهارم: آنکه اشاره باشد به دو حرف «لا» و «إلا» در کلمه توحید، چه این دو حرف شصت و سه است.

ا نقل قصه دروغ ا

س ۱۰: چه می‌فرماید در خصوص نقل قصصی که اصل ندارد و محض کذب می‌باشد، یا بعضی از آنها اصل دارد، و بعضی دیگر کذب است، آیا ناقل و مستمع عاصی و گناه کار می‌باشند، یا معصیت بر ناقل است و مستمع را باکی نیست؟ چون جناب ملا محمد باقر در «عین الحیة» دغدغه حرام فرموده‌اند در مثل نقل نقال‌ها که در سر راه‌ها نقل می‌کنند، و مثل رموز حمزه که نقل می‌کنند، آیا شنیدن اینها حقیقاً حرام است، و مستمع و ناقل هر دو معصیت کارند، یا ضرر ندارد؟

ج: بلی، مرحوم ملا محمد باقر علیه الرحمة در کتاب «عین الحیة» می‌فرماید: از جمله چیزهایی که مذموم است، بلکه دغدغه حرمت در آن می‌شود نقل دروغ است، مانند قصه حمزه و سایر قصه‌های دروغ، و در کتاب «حقّ الیقین» تصریح نموده به حرام بودن آن نزد جمعی از علما، بلکه ظاهر کلام مرحوم در آنجا آن است که خود نیز حرام می‌دانند، می‌فرماید: و از جمله محرّمات که جمعی از علما تصریح به آن کرده‌اند خواندن و شنیدن قصه‌هایی است که همه آنها دروغ است، مانند قصه حمزه و افسانه‌های معلوم الکذب، و افسانه‌هایی که بعضی از آنها معلوم الکذب باشد. و صریح کلام ایشان آن است که شنیدن آنها را نیز جمعی از علما حرام می‌دانند.

و ظاهر از کلام فاضل کامل محمد بن ادريس حلی علیه الرحمة نیز حرمت است، بلکه

او خواندن مطلق تواریخ را که راست نباشد حرام می‌داند،^۱
و عالم فاضل أبو‌الصلاح حلبی در کتاب «کافی» می‌فرماید که: حرام است دروغ، و از
جمله دروغ است صحبت داشتن شب به قصه‌های قصه خوانان که جنگهای دروغ
اختراعی را نقل می‌کنند.^۲

و همچنین شیخ جلیل بزرگوار یحیی بن سعید در کتاب «جامع» فرموده است که:
حرام است شب نشینی کردن به ذکر دروغ و قصه‌های اختراعی و قصه‌هایی که دروغ‌ها
به آن زیاد کرده‌اند.^۳

و دلیل این بزرگواران بر حرمت خواندن آنها یکی از سه چیز می‌تواند شد:
اول: اینکه اینها دروغ است، و گفتن دروغ بالبدیهه حرام است، و این ظاهر کلام ابی
الصلاح است.

دوم: آنکه اینها لغو است، و موجب تضییع سرمایه عمر عزیز و ارتکاب لغو حرام
است، و این مستفاد از کلام ابن‌ادریس است.

سوم: بعضی احادیث که در این خصوص وارد شده،
از آن جمله شیخ صدوق محمد بن بابویه در کتاب «عقائد» روایت کرده که قصه
خوانان در خدمت حضرت صادق علیه السلام مذکور شدند، فرمود که: خدا لعنت کند بر ایشان
که تشنیع ما می‌کنند،^۴

و نیز همان شیخ روایت کرده است در آن کتاب که از آن حضرت سؤال کردند از
قصه خوانان آیا حلال است گوش دادن به سخن ایشان؟ حضرت فرمود که: نه.^۵
و شیخ کلینی و شیخ طوسی نیز هر دو از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده‌اند که

۱- سرائر کتاب المکاسب: احادیث القصص والاسمار محظور.

۲- کافی ص ۲۸۰.

۳- الجامع للشرائع ص ۳۹۷.

۴- وسائل ۱۱/۱۱۱.

۵- وسائل ۱۱/۱۱۱.

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام قصه خوانی را دید که در مسجد قصه می خواند، تازیانه بر او زد و او را از مسجد بیرون کرد.

و در بعضی کتب معتبره مروی است از امام محمد تقی علیه السلام که آن حضرت نقل فرموده از حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله که آن حضرت فرمود: یاد کردن علی بن ابی طالب عبادت است، و از علامات منافق آن است که از یاد کردن او متنفر می شود، و اختیار می کند شنیدن قصه های دروغ و افسانه های گبران را. ولیکن در دلالت این سه بر حرمت هر قصه خوانی و استماع آن در نظر حقیر تأمل است.

اما دلیل اول به جهت آنکه دروغ گفتن غیر از حکایت دروغ است، و دروغ گفتن آن است که شخص خود خبر از چیزی بدهد که در واقع خلاف آن باشد، و حکایت دروغ عبارت از آن است که کسی نسبت بدهد دروغی را به کسی و بگوید: فلان کس، یا در فلان کتاب چنان نقل نموده و چنین خبر داده، و یا از کتابی این دروغ را بخواند، و در این صورت آن شخص نسبت دهنده هرگاه نسبت او واقعیت داشته باشد دروغی نگفته خواهد بود، خصوص هرگاه سامع هم علم به کذب آن حکایت داشته باشد، و خواندن کتابهای افسانه و قصص مثل کتاب حمزه از قبیل ثانی است، بلی هرگاه آن شخص گوینده خود این خبر دروغ را بدهد بدون اینکه نسبت به غیری بدهد، ظاهر آن است که خود دروغ گفته باشد و حرام باشد، خصوص هرگاه کذب آن هم بر سامع مشتبه باشد، یا اینکه نداند که این شخص این حکایت را از جانب دیگری می کند.

و اما دلیل دوم: پس حرمت مطلق لغو هنوز معلوم نیست، اگر چه در لغو و سخنان بیهوده گفتن مطلقاً کراهت شدید است، و تضييع سرمایه عمر عزیز است که از هر ساعت بلکه هر دقیقه از آن می توان تحصیل سلطنت ابدیه نمود، و از هر لحظه از آن درهای اقلیم سعادت دائمیه بر روی خود گشود. خدای تعالی می فرماید: ﴿قد أفلح المؤمنون... والذین هم عن اللغو معرضون﴾.^۱

و اما دليل سؤم: پس در دلالت اين احاديث، بلکه صحت سند بعضی از آنها محل تأمل است،

اما حديث اول، پس علاوه بر ضعف سند آن می تواند شد که لعن بر قصه خوانان به جهت تشنيع آنها بر ائمه باشد، و حکايت و قصه های آنها قصه های کفار و اهل جاهليت و اهل تسنن و بدعت، و مدايح خلفای جور باشد، چنانکه ظاهر از حديث اين است، و مؤيد آن است که مطلق قصه خواندن که شامل قصه راست و حق هم باشد حرام نیست و موجب لعن نمی شود، و در هر افسانه تشنيع نیست.

و اما حديث دوم، پس آن خبر از واقعه مخصوصه است، و شايد که قصه آن قصه خوان از قصه های حرام بوده و باعث چنين عقوبتی بوده، علاوه بر آنکه قصه خوانی او در مسجد بوده، و شايد خصوصيت مسجد منظور حضرت بوده، چه باعث تشويش مصلين می شده، و همچنين می تواند که قصه او از قصه های اهل کفر و ضلالت بوده، الی غير ذلك من الاحتمالات.

و اما حديث سؤم: پس مطلقاً بر اين مطلب دلالتی ندارد، به جهت آنکه می تواند شد که تنفر از ذکر حضرت امير المؤمنين عليه السلام و اختيار استماع قصص کاذبه هر دو باهم از علامات منافق باشد و حرام باشد، نه محض استماع قصه تنها، و نیز ظاهر از حديث ذم است بر کسانی که ترجيح می دهند قصه های دروغ و حکايت کردن آن را بر ذکر حضرت امير المؤمنين عليه السلام و از ذکر آن حضرت متنفر و به قصه های دروغ راغب و مستبشرند، و ذم حضرت بر همین ترجيح باشد نه بر اصل عمل قصه خوانی، و می تواند شد که در اين مقام کسانی را که عمل مباحی را هم ترجيح می دهند بر ذکر فضائل حضرت ذم فرمایند، و مناسب اين معنی است آنچه در آخر حديث است که می فرمایند: و کسانی که دلهاي ایشان متنفر از ذکر علی عليه السلام و مستبشر از ذکر غير اوست، ایشان کسانی هستند که ايمان به آخرت ندارند، و از برای ایشان است عذاب خوار کننده، و حال اينکه مطلق ذکر غير علی عليه السلام قطعاً حرام نیست در غير اين مقام، و ايضاً [ذم] استماع قصص کاذبه و علامت منافق بودن بر حرمت آن [دلالت] نمی کند، چه می تواند که چیزی مکروهی هم از علامات نفاق باشد، خصوص هرگاه کراهت شديد داشته باشد، و از اين

قبیل ذم در بسیاری از احادیث در حق مکروهات واقع شده.

و اما حدیث چهارم^۱: پس حجّت آن بر حقیر معلوم نیست، بلکه بودن اصل کتاب هم از صدوق به سرحد علم و یقین نرسیده، علاوه بر اینکه در اصل دلالت آن هم بر این مطلب محلّ کلام است، چه آنکه یقین داریم که مراد سائل از قصه خوان جماعت مخصوصه بودند که قصه ایشان از راه کفر و ضلالت بوده، چنانچه آخر حدیث هم به این مشعر است که مراد از قصه خوان در اینجا کسی است که از کلمات و اقوال که از شیطان و مناسب اوست سخن گوید، و به هر تقدیر که باشد احوط اجتناب از قصه خوانی دروغ و استماع آن است.^۲

۱ - ظاهراً مقصود از حدیث چهارم همان حدیث دوم است یا این روایت که در وسائل بعد از آن نقل شده: قال الصادق علیه السلام من اصغى الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق عن الله فقد عبد الله وان كان الناطق عن ابليس فقد عبد ابليس . وسائل ۱۱/۱۱۱ .

۲ - عبارت جواب تصحیح قیاسی شد.

﴿لَوْلَا عَلِيٌّ لَمَا خُلِقْتَ﴾

س ۱۱: در خصوص اینکه حدیثی از جانب پیغمبر ﷺ نقل می‌کنند که فرمود: اگر علی نمی‌بود من خلق نمی‌شدم، و سبب وجود پیغمبر ﷺ وجود علی علیه السلام بود، صحت این حدیث را قلمی، و آنچه معلوم شما است از اخبار از معنی اینکه باعث وجود پیغمبر ﷺ وجود علی علیه السلام شده است، و اگر او نمی‌بود او خلق نمی‌شد، قلمی شود.

ج: بر سبیل اجمال حدیث به این مضمون در کتاب «سبعین»^۱ که کتابی است در آن جمع بعضی از احادیث شده، شنیدم از عالمی که در آنجا مذکور است، و من خود هنوز آن کتاب را ندیده‌ام، باری حدیث منقول است. و به جهت بیان معنی آن می‌گویم که: آنچه از اخبار مستفاد می‌شود آن است که خلق عالم مادیات از آسمان و زمین و ما بتعلق بهما به طفیل وجود بنی‌نوع انسان است که اشرف انواع اکوان است، که اگر غرض خلق انسان نمی‌بود سایر مادیات خلق نمی‌شد، و غرض از خلقت نوع انسان که جامع جمیع شئونات و نسخه‌ای از صحیفه الهیه است معرفت پروردگار و عبادت حضرت آفریدگار است، چنانچه در حدیث قدسی وارد است که «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف، فخلقت الخلق» یعنی: من گنجی بودم پنهان، خواستم تا شناخته شوم، پس آفریدم خلق را.

۱- تألیف میر سیدعلی همدانی است و در کتاب ینابیع الموده چاپ شده است.

و در کتاب مجید فرموده: «وما خلقت الجنّ والانس الا ليعبدون»^۱ یعنی خلق نکردم من جنّ و انس را مگر آنکه مرا پرستش و عبادت کنند، و چون افضل انواع بندگی و عبادت آن است که با وجود جمع قوای متخالفه صادر شود، و این موقوف به تکلیف است، لهذا عبادت کردن نوع انسان وابسته تکلیف انسان، و تحقق لطف تکلیف بدون وجود نبی مرسل از جانب پروردگار نمی شود، پس از این جهت است که در بعضی احادیث قدسیّه وارد شده است که فرمودند به حضرت پیغمبر ﷺ: «لولاک لما خلقت الافلاك» یعنی؛ اگر تو نمی بودی من خلق نمی کردم آسمان ها را، به جهت اینکه اگر تو نمی بودی تکلیفی نمی بود، و اگر تکلیف نمی بود بنی نوع انسان را خلق نمی کردم، و اگر انسان را خلق نمی کردم آسمان و زمین را خلق نمی کردم، پس چنین است که اگر وجود رسول نمی بود آسمان و زمین خلق نمی شد، و چون تبلیغ احکام تکلیف و تحمیل ائثال اوامر و نواهی بر بنی نوع انسان که مجمع قوای متخالفه و آرای متضاده است موقوف است بر جمع میان رفق و مدارا و تلطیف و تجلیب، و ظهور آثار رحمت و رأفت و کرم و عطوفت، و میان قهر و غضب و تخویف و اظهار آثار جلال و کبریا و قهاریت، چه بسا باشد که اصلاح حال بنی نوع انسان موقوف به قتل جمعی از کفار و نهب و غارت و اسر ایشان باشد، همچنان که طبیب مهربان جسمانی بسیار محتاج می شود به دادن صبر و حنظل، بلکه بریدن عضو و داغ کردن و شکافتن و بخیه زدن و امثال آن، همچنین طبیب روحانی که طبیب نفوس باشد بسا محتاج می شود در رفع امراض نفسانیه به قتل و ضرب و اسر و امثال آن، و همه نفوس به رفق ولین و مرحمت به اصلاح نمی آیند، بلکه بسیاری محتاج به ظهور آثار جلالند.

پس به این جهت چاره نیست در تبلیغ تکلیف از ظهور آثار رحمت و جمال، و آثار قهر و جلال، و یک کدام تنها کفایت نمی کند، و شخص مقدّس و وجود اقدس سیّد رسل ﷺ اگر چه در مرتبه جامعیت بود، ولیکن مظهر انواع جمال بود و آئینه دار جمال رحمت الهیه بود، و باوجود رتبه جامعیت، مظهریت از برای جنبه جمال و رحمت

داشت، و از این جهت است که در حق او فرمود: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^۱ و به مقتضای این آیه ارسال او بجز به جهت ظهور مراتب رحمت نبود، و از این جهت است که به مدلول «الاسماء تنزل من السماء» یعنی اسماء هرکسی از آسمان نازل می‌شود، اسماء شریفه آن سرور هم از سرچشمه رحمت آب می‌خورد، چون محمد و احمد و محمود و امین الله و حبیب الله.

پس لازم بود با او از مظهر جلالی نیز، و چنانچه با او مظهر جلال نمی‌بود تبلیغ احکام تکلیف راست نمی‌آمد، و مظهر جلال و کبریا با آن حضرت نبود مگر ذات مبارک علی بن ابی طالب علیه السلام و از این جهت است که اسماء آن حضرت همه از جلال خبر می‌دهد، چون علی و اسدالله و حیدر و غضنفر، و از این جهت بود که حضرت رسول صلی الله علیه و آله در روز عید که حسنین علیهما السلام را بر کتف همایون نشانید و لبهای مبارک گوهرنشان را به ذکر العفو گشود، جبرئیل نازل شد که: چون تو مظهر رحمت و جمالی، و اگر بالمژه پرده از جمال رحمت برداشته شود دریای رحمت مؤمن و کافر را فرو می‌گیرد، و لطف تکلیف تمام می‌شود، و به این ساق که تو زبان به العفو گشوده‌ای آنآ فأنأ شوق تو زیاد می‌شود، و اگر تو ساکت نشوی آثار رحمت بر جلال غالب، و لطف تکلیف زائل می‌شود.

و در روز خیر بعد از آنکه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام با مرحب مقابل شد و از بیهوده گویی‌های او دریای غضب اسدالله به جوش آمد، و با آنچنان غضبی تیغ از نیام کشید، به جبرئیل خطاب رسید که: مظهر جلال ما را جنبه ظهور غالب [شد] و چنانچه به این نوع غضب او به جوش آید بالمژه بر جمال غالب آید و قهر عالم را فرو می‌گیرد، به زمین نازل شو و بازوی او را بگیر، یعنی غضب او را به اظهار شعاعی از اشعه جمال ما تسکین ده.

خلاصه آنکه نبی مظهر جمال، و ولی مظهر جلال بود، و دانستی که غرض از ایجاد نبی تکلیف موقوف به جمال و جلال هر دو بود، پس اگر مظهر جلال که ولی باشد

نمی بود تکلیف صورت نمی گرفت، نبی هم ایجاد نمی شد. پس هر دو وجود لازم بودند، و همانا یک نفس بودند، چنانچه فرمود: *أنا و علی من نور واحد*. و نیز فرمود: *«أنفسنا وأنفسکم»*^۱ تا همه اجزاء یک نفس تمام نشود. آن جزء دیگر به وجود نمی آید.

پس صحیح است که اگر علی نمی بود پیغمبر هم خلق نمی شد.
اما بدان که [مراد] از این خلق، خلق بدن است و تعلق روح به آن، یعنی از عالم غیب به شهادت آمدن، نه از عدم به وجود.

بیان این مطلب آنکه اخبار مصرّح است به اینکه خدای تعالی روح مقدّس نبوی را به چندین هزار سال قبل از ایجاد این عالم آفرید، و در عالم قدس او را تربیت فرمود، چون تربیت کامل یافت امر تکلیف را به او وا گذاشت و او را به این عالم فرستاد، پس آن جناب را دو گونه خلق بود: اوّل: خلق روح مقدّس و دوّم: خلق بدن و به این عالم فرستادن. و این است که می فرمایند که: *من اوّل و من آخرم*، به اعتبار خلق اوّل اوّل بود، و به اعتبار خلق ثانی دوّم.

و آنچه رسیده که اگر علی نمی بود من خلق نمی شدم مراد خلقت ثانی است که آمدن به این عالم باشد و تعلق آن روح اعظم به قالب عنصری، نه خلقت اوّل.

و تفصیل این مقام بسطی می خواهد که تکدر جسم مرا حال مانع از بیان آن است.
و بعضی دیگر این حدیث را معنی می کند به اینکه: چون پیغمبر ﷺ صاحب مرتبه عظمای نبوت، و علی ﷺ صاحب منصب والای ولایت بود، و ولایت باطن نبوت، و نبوت ظاهر ولایت است، پس ظاهر بدون باطن یافت نمی شود، و بیان این معنی بر وجهی که به فهم همه کس نزدیک شود محتاج به طول مقال است و بودن مجال، و این در حقّ این داعی الآن محال، والتوفیق من الله المتعال.

۱ ابدان انبیاء و امامان علیهم السلام

س ۱۲: هرگاه کسی نظر به حدیث: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ حَرَّمَ عِظَامَنَا عَلَى الْأَرْضِ، وَحَرَّمَ لِحْمَنَا عَلَى الدُّودِ أَنْ يَطْعَمَ مِنْهَا شَيْئاً»

و به ملاحظه حدیث نبوی ﷺ «حیاتی خیر لکم، ومماتی خیر لکم، قالوا: یا رسول الله وكيف ذلك؟ فقال: أما حیاتی، فإنَّ الله تعالى يقول: ﴿وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم﴾ وأما مفارقتی ایامکم، فإنَّ أَعْمَالَكُمْ تعرض علیَّ کلَّ یوم، فما كان من حسن استزدت الله، وما كان لکم من قبیح استغفرت الله لکم، قالوا: وقد رمت یا رسول الله؟ فقال: کلاً انَّ الله حَرَّمَ لِحْمَنَا عَلَى الْأَرْضِ أَنْ تَطْعَمَ مِنْهَا شَيْئاً»^۱

و نظر به احادیثی که وارد شده است که انبیا و ائمه صلوات الله علیهم ارواح ایشان با بدنهای ایشان از زمین به آسمان می روند و تنعم ایشان در بدن های اصلی است که در دنیا داشته اند، و این مخصوص ایشان است و در غیر ایشان نمی باشد.

و نظر به حدیثی که وارد شده است که چون وقت مرگ مؤمن شود می آید به نزد او رسول خدا و علی و فاطمه و حسن و حسین.

و نظر به حدیث معراج که گذشت جناب محمد ﷺ بر مرد پیری که در زیر درختی نشسته بود الخ.

و نظر به احادیث بسیار که در باب ظهور انبیا و اوصیاء بعد از وفات ایشان وارد شده است مانند احادیث نمودن حضرت امیر علی علیه السلام حضرت رسول ﷺ را در مسجد قبا به ابو

بکر، و نمودن حضرت امام حسن علیه السلام حضرت امیر را به اصحاب خود، و دیدن حضرت امیر حضرت یوشع را و سخن گفتن با او، و ملاقات حضرت صادق علیه السلام حضرت باقر علیه السلام را و امثال اینها که در کتاب «بصائر الدرجات» و غیر آن به طرق متعدده روایت شده.

و نظر به قائل بودن شیخ مفید و جمعی از متکلمین و محدثین امامیه به آنکه بعد از سه روز یا بیشتر ارواح مقدسه انبیاء و اوصیاء به جسد های اصلی معاودت می نمایند و ایشان را به آسمان می برند.

و نظر به آنچه در رساله قاضی زاده مذکور است که بر صاحب عقیده کامله و ایمان درست واجب است که به نظر اذعان و قبول در مدلولات روایات دالّه بر عجایب حالات و غرایب کمالات آن حضرت نظر نموده، العیاذ بالله انکار حرفی از آن در خاطر نگذراند که انکار تمامی است، و امیر المؤمنین علیه السلام فرمود که: هر که در قبول نمودن اسرار و فضائل و حالات آن حضرت تأمل نموده گوید: از چه جهت؟ یا چون و چرایی بر زبان جاری کند، یا در خاطر قرار دهد، از زمره اهل ایمان بیرون است.

و از ایشان منقول است که: ما اسرار خدایم که ما را به امانت در هیاکل بشریه گذاشته اند، و ظاهراً مراد آن باشد - والعلم عند الله - که ایشان متخلّق به اخلاق ربّانی گشته، بلکه متحقّق به اوصاف الله گشته اند.

و نظر به آنکه از ائمه اطهار علیهم السلام منقول است که: هر چه از ما به شما می رسد اذعان و تسلیم نمایید، و اگر عقل شما به آن نرسد به ظاهرش اقرار نمایید، و زود انکار نکنید شاید که ما گفته باشیم، و تکذیب و ردّ قول ما تکذیب و ردّ قول خداوند عرش اعلی است،

معتقد به این مضامین شده.

و دیگری را نظر به کریمه «انما انا بشر مثلكم»^۱ و سایر آیات مناسبه و فقرات دعای صحیفه کامله که در آخر دعای نماز شب وارد شده است، و احادیث صریحه در نقل عظام بعض انبیاء از مکانی به مکانی دیگر، و غیر اینها اعتقاد آن شده که اجساد انبیاء و

اوصیاء همگی مثل سایر مردم مندرس و رمیم می‌شود، بلکه می‌گوید که: اگر جناب امیرالمؤمنین علیه السلام قدری در تدفین جناب پیغمبر صلی الله علیه و آله صبر می‌فرمود جسد آن جناب می‌گندید و کرم در آن به هم می‌رسید هرچند غور در امثال این مسائل مرجوح باشد، اما متوقع آن است که بیان فرمایند که: کدام یک از اعتقادین راجح، بلکه مطابق واقع است، و شخص ثانی مستحق عقاب^۱ هست یا نه؟

ج: در جواب این سؤال ابتدا می‌کنیم به ذکر مقدمه‌ای، و آن این است که خلاف در حجیت اخبار آحاد امری است مشهور و معروف، جمعی کثیر از علمای اخبار قائل به عدم حجیت آن شده‌اند، و جمعی غفیر از فقهای ابرار آن را حجت دانسته‌اند، و بنای اکثر علمای متأخرین بلکه متقدمین بر قول اخیر است، ولیکن از ادله معتمده بر حجیت آن زیاده بر حجیت در مسائل تکلیفیه فروعیه ثابت نمی‌شود، همچنان که مفصل آن را در کتاب «مناهج الاحکام» و «شرح تجرید الاصول» بیان کرده‌ام، و در غیر آنچه تکلیف در آن ثابت باشد، مثل مسأله تعبّد نبی صلی الله علیه و آله قبل از بعثت به کدام دین، و مسأله احوال اطفال بعد از فوت، و مسأله کیفیت بدء خلق عالم، و همین مسأله و امثال اینها. پس دلیل بر حجیت اخبار آحاد و وجوب قول به مضمون آن در آنها نداریم، بلی اکثر آن است که مظنه به مدلولات آنها حاصل می‌شود، پس می‌توان گفت که: چنین مظنه دارم.

و اما آنچه وارد شده است که: هرچه از ما برسد تسلیم نمایید اگر چه عقل شما قبول نکند، مراد آن است که آنچه بدانید که ما فرموده‌ایم تسلیم کنید و تکذیب قول ما را نکنید نه اینکه هرچه نسبت به ما بدهند شما آن را قبول کنید و تسلیم کنید، و اگر چنین می‌بود بر همه کس لازم بود قبول هر خبر واحدی، و جایز نبود ردّ هیچ خبری، بلکه خلاف نبایست بشود در حجیت خبر واحد، و در اثبات آن احتیاج به ادله‌ای که ذکر شده نمی‌بود بایست به همین استدلال کنند، و حال آنکه احدی به این، در حجیت اخبار آحاد، تمسک نجسته.

و علاوه بر این در اخبار وارد نشده است که هر خبری را قبول کنید، بلکه در اخبار وارد شده است که هر خبری که نسبت به ایشان داده شود که مستبعد در عقل باشد نباید انکار کرد و گفت: چنین نیست، چه محتمل است که از ایشان باشد، همچنان که ثقة الاسلام به اسناد خود از جابر روایت نموده که حضرت امام محمد باقر علیه السلام فرمود: «فما ورد علیکم من حدیث آل محمد علیهم السلام فلانت له قلوبکم وعرفتموه فاقبلوه، وما اشیأت منه قلوبکم وانکرتموه فردوه الی الله والی الرسول والی العالم من آل محمد علیهم السلام واما الهالك أن یحدث أحدکم بشیء منه لا یحتمله فیقول: والله ما کان هذا، والله ما کان هذا والانکار هو الکفر»^۱ و شکی نیست که عدم انکار غیر از قبول و اعتقاد است.

و بعد از این مقدمه می‌گوییم که: در خصوص اجساد مقدسه انبیاء و ائمه معصومین علیهم السلام بعضی اخبار وارد شده است که در قبر خاک نمی‌شود و از هم نمی‌باشد، یا به آسمان می‌برند، از آن جمله دو روایتی است که جناب سائل نقل نمود، و در هر دو روایت که منقول است از کتاب «بصائر»، فی الجملة اختلافی در الفاظ واقع شده، اما در معنی چندان تفاوت نمی‌کند، ممکن به نظر سائل در غیر بصائر به آن الفاظ رسیده باشد. و از آن جمله روایتی دیگر است منقول در بصائر و تهذیب و کامل الزیارة نیز از زیاد بن ابی‌الحلال از حضرت صادق علیه السلام که فرمود: «ما من نبی ولا وصی نبی یبقی فی الارض أكثر من ثلاثة آیام، حتی یرفع روحه وعظمه ولحمه الی السماء».^۲

و از آن جمله روایتی است که شیخ کراجکی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله روایت کرده که حضرت فرمود: «أنا أکرم عند الله من أن یدعی فی الأرض أكثر من ثلاث».^۳

و از آن جمله روایتی است که شیخ در تهذیب به اسناد خود از عطیه ... روایت نموده که: «قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: لا یمکث جثة نبی ولا وصی فی الأرض أكثر من أربعین یوماً».^۴ این است اخباری که در این مطلب حال به نظر رسیده.

و از ظاهر کلام شیخ کراجکی استشمام ادعای اجماع بر این می‌شود، چه بعد از

۱- کافی ۴۰۱/۱ و کافی با ترجمه فارسی ۲/۲۵۴.

۲ و ۳ و ۴- بحار جلد ۹۷ صفحه ۱۳۰ و ۱۳۱.

روایتی که از او نقل شده می‌گوید: و هكذا عندنا حکم الائمة علیهم السلام و ادعای اجماع از کلام شیخ مفید رحمته الله در مقالات نیز محتمل است به احتمال قریب، بلکه ظاهر است، قال ما خلاصته: ان رسل الله تعالى من البشر و انبيائه و الائمة من خلفائه محدثون مصنوعون يلحقهم الآلام - الى أن قال - : و أما أحوالهم بعد الوفاة فانهم ينقلون من تحت التراب، فيسكنون بأجسامهم و أرواحهم جنّة الله تعالى، فيكونون فيها أحياء يتنعمون الى يوم الحساب - الى أن قال: - و ان رسول الله صلی الله علیه و آله و الائمة من عترته خاصّة لا يخفى عليهم بعد الوفاة أحوال شيعتهم في دار الدنيا باعلام الله تعالى ذلك حالاً بعد حال، و يسمعون كلام الناجي لهم... و تبلغهم المناجاة من بعد، كما جاءت به الرواية و هذا مذهب فقهاء الامامية كافّة، و حملة الآثار منهم - الى أن قال: - و بلغني عن بني نوبخت خلاف فيه، و لقيت جماعة من المقصرين عن المعرفة من ينتمي الى الإمامية أنهم يأبونه. انتهى.^۱

و وجه نسبت دعوی اجماع به احتمال جواز اشاره بودن «هذا» است به فقره اخيره که لا يخفى عليهم بعد الوفاة الخ، و بالعکس، و این اخبار با این نقل اجماع ظاهر آن است که در امثال این مسایل حجّت نباشد، و دلیلی بر حجّت آنها که شامل این مقام هم باشد نیست، بلکه این اخبار نظر به ضعف اسناد کلام در حجّیتشان در فروع نیز هست، و اجماع منقول صریح را هم من در فروع نیز حجّت نمی‌دانم.

و با وجود این بعضی از اینها معارض است با بعضی اخبار دیگر، همچنان که مرحوم ملاّ محمّد باقر مجلسی رحمته الله در کتاب «مزار بحار» بعد از نقل دو روایت رفع به آسمان می‌فرماید:

«انّ في هذين الخبرين إشكالاً من جهة منافاتهما لكثير من الاخبار الدالة على بقاء أبدانهم في الأرض كأخبار نقل عظام آدم و نقل عظام يوسف، و بعض الآثار الواردة بأنهم نيشوا قبر الحسين عليه السلام فوجدوه في قبره، و أنّهم حفروا في الرصافة بئراً فوجدوا فيها شعيب بن صالح، و امثال تلك الاخبار كثيرة، فمنهم من حمل أخبار الرفع على أنّهم يرفعون بعد الثلاثة، ثمّ يرجعون الى قبورهم، كما ورد في بعض الاخبار أنّ كلّ وصيّ يموت يلحق بنبیّه، ثمّ يرجع الى

مکانه، و منهم من حملها علی أنَّها صدرت لنوع من المصلحة توریه لقطع أطماع الخوارج والنواصب الذین کانوا یریدون نبش قبورهم واخراجهم منها... انتهى^۱

پس به مجرد اخبار مذکوره حکم قطع بر رفع ابدان شریفه ایشان به آسمان یا به بهشت دنیا، یا بر بقای اجساد مقدسه ایشان در زمین و عدم تطرق تفرق و تلاشی بر آنها مشکل است.

و اما سایر آنچه جناب سائل از برای استشهاد بر این مطلب ذکر کرده دلالتی بر آن ندارد، چه ضرور نیست که مشاهده رسول و ائمه در حین ممات هرکس، یا در معراج، یا ظهور ایشان بر بعضی بعد از وفات ایشان به این اجسام مشخصه دنیای دتبه باشد، چه در اخبار بسیار وارد شده که قبل از تولد ایشان نیز انبیای سابق به خدمت خاتم الانبیاء و سید الاوصیاء رسیده اند، و ایشان را دیده اند، و شکی نیست که ایشان را در این بدن که هنوز متولد نشده بودند ندیدند، بلکه ممکن است که به اجسام مثالیّه باشند یا غیر آن.

قال المولی محمد باقر المجلسي في كتاب «المعاد» من بحاره:

إعلم أن حضور النبي ﷺ والائمة ﷺ عند الموت مما قد ورد به الاخبار المستفيضة. وقد اشتهر بين الشيعة غاية الاشتهار - الى أن قال: - يمكن أن يكون حضورهم بجسد مثالي لطيف - الى آخر ما قال - ثم قال: يمكن أن يخلق الله تعالى لكلّ منهم مثلاً بصورته، انتهى.^۲

و اخبار در خصوص تعلّق ارواح به اجساد مثالیّه بسیار است، از آن جمله روایت کلینی به سند متصل از ابی عبدالله علیه السلام در خصوص ارواح مؤمنین: فإذا قبضه الله عزوجل صیر تلك الروح في قالب كقالبه في الدنيا.^۳

و اما سخن قاضی زاده و فرموده امیر المؤمنین علیه السلام اگر ثابت باشد دخلی به مقام ندارد، چه انکار کردن غیر از عدم اعتقاد است، علاوه بر اینکه سخن قاضی زاده بر کسی حجت نمی شود، و فرموده حضرت امیر علیه السلام در خصوص هر فضیلتی و حالتی و کرامتی خواه

۱- بحار ۹۷/۱۳۱.

۲- بحار ۶/۲۰۱.

۳- کافی ۳/۲۴۵.

ثابت باشد یا نه، بلکه مطلق فضایل آن حضرت نیست.

و بالجمله، همچنان که مذکور شد حکم قطع به رفع اجساد یا بر عدم تفرّق نمی توان کرد، اما به ملاحظه اخبار مذکوره و آنچه [نقل شده] از ملاحظه در بدن حضرت امام حسین علیه السلام و شعیب، و بدن دانیال در شوشتر در عهد عمر، و آنچه نقل شده در ملاحظه عدم تفرّق اجساد مؤمنین، ظنّ به عدم تفرّق ابدان مطهّره ایشان حاصل است.

مظنون و راجح در نظر حقیر آن است که تفرّق به آن ها راه نیابد، ولیکن هرگاه کسی بگوید: من ظن ندارم و از این اخبار از برای من مظنه حاصل نمی شود، و سیما به ملاحظه معارضات، بحثی بر او وارد نمی آید، چه اذهان در قبول ... اختلاف تمام دارند، و گفتن آنکه من چنین نمی دانم که باقی بمانند و احتمال تفرّق می دهم ضرر ندارد، و اما حکم به اینکه البته متفرّق الاجزاء می شوند گویا راه نداشته باشد، بلکه ظنّ به تفرّق هم بی وجه است.

و اما گفتن اینکه می گندد و کرم می خورد و امثال این کلمات هرگاه از راه اهانت و استخفاف باشد، قائل آن مستحقّ عقاب و عذاب است، بلکه کافر می شود اگرچه فرض مطابقه واقع کنیم، چه بسیار امور مطابقه واقع را می توان در مورد اهانت گفت، مثل اینکه کسی به زید بگوید: یا مفعولة الّاّم، یا باین النطفة الخبیثة القدرة، اینها اهانت به آن شخص است اگر چه مطابق واقع باشد، اما هرگاه قصد اهانت نباشد موجب عقاب نمی شود، ولیکن باز به امثال این الفاظ خوب نیست در خصوص حجج الله متکلم شدن، و [از] ملاحظه ادب و توقیر بسیار دور است، والله سبحانه هو العالم.

ایمان و معرفة الله |

س ۱۳: معنی ایمان و معرفة الله چیست؟

ج: چنانچه تفصیل این مطلب را باید بیان نمود به قدر کتابی گنجایش دارد، و مجال آن وسعت را ندارد، ولیکن مجعلاً ذکر می‌شود که ایمان به معنی تصدیق است، و در اصطلاح اهل شریعت محمدی صلی الله علیه و آله تصدیق خاصی است، و آن تصدیق به مدلول شهادتین است، و در طریقه اهل بیت و علمای فرقه اثناعشریه تصدیق اخص است، و آن تصدیق به مدلول شهادتین با تصدیق به ولایت مخصوصه و امامت ائمه اثناعشریه است، و مراد از تصدیق در این مقام اعتقاد و اذعان قلبی است، نه تصدیق به لسان فقط، و تصدیق به لسان فقط عبارت از اسلام است و ایمان نیست، چنانچه حق سبحانه و تعالی در کتاب کریم فرموده است که:

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^۱

یعنی گفتند اعراب که: ما ایمان آوردیم، بگو به ایشان که: ایمان نیاورده‌اید، ولیکن بگویید ما اسلام آورده‌ایم و ایمان در دلهای شما داخل نشده.

و حضرت امام جعفر صادق علیه السلام در اخبار بسیار به این مطلب تصریح فرموده‌اند، از آن جمله در خبر صحیح است از محمد بن مسلم که گفت: سؤال نمودم از حضرت از ایمان؟ فرمود: شهادة أن لا إله إلا الله و اقرار به آنچه نازل شده است از خدا، و آنچه در

دلها قرار می‌گیرد از تصدیق به این.^۱

و در روایت دیگر است که سماعه عرض کرد به آن حضرت که خبر ده مرا از اسلام و ایمان که آیا مختلفند؟ حضرت فرمود که: ایمان مشارک اسلام است، و اسلام مشارک ایمان نیست، سماعه گوید که: عرض کردم که وصف این دو را از برای من بیان کن، حضرت فرمود که: اسلام عبارت است از: شهادة أن لا اله الا الله و التصديق برسول الله، که به واسطه آن خونها محفوظ، و بر آن جاری شده است مناکح و موارث، و بر ظاهر آن هستند جماعت مردم، و ایمان عبارت است از هدایت و آنچه ثابت می‌شود از صفت اسلام و ظاهر می‌شود به آن عمل به آن - تا آخر حدیث.^۲

و هر که اظهار شهادتین نمود و تصدیق قلبی به آنها نداشته باشد آن مسلم است در ظاهر، و کافر است در باطن، و آن را کفر نفاق گویند، و تصدیق قلبی که عبارت از اعتقاد و اذعان است و ایمان عبارت از آن است مراتب بسیار دارد، چه از برای یقین و اعتقاد درجات بیشمار است، و از این است که در احادیث وارد شده که یقین بعضی مانند روشنائی چراغ است، و یقین بعضی دیگر مانند روشنائی ستارگان است، و از طایفه دیگر شبیه به نور ماه است، و از جمعی دیگر مانند ضوء شمس است، و از بعضی دیگر مانند خود خورشید است، و از فرقه‌ای از خورشید نورانی‌تر و ظاهرتر است.

پس اصل ایمان همان اعتقاد و تصدیق قلبی است به معنی شهادتین و ولایت، نه غیر آن، ولیکن این اعتقاد و تصدیق در ضعف و شدت و خفاء و جلاء و ظهور و وضوح در نهایت اختلاف است، و از مراتب آن است مراتب ثلاث علم الیقین، و عین الیقین، و حق الیقین. و یک مرتبه آن مرتبه اعتقاد صلحاء عوام است، و مرتبه دیگر آن مرتبه سید اولیاء که فرمود: «لم أعبد رباً لم أره»،^۳ خدایی را که ندیده باشم عبادت نمی‌کنم، و آنچه در اخبار وارد شده که از برای ایمان هفت درجه است، و در بعضی دیگر ده درجه

۱- کافی ۲/۳۸.

۲- کافی ۲/۲۵.

۳- کافی ۱/۹۸ و ۱۳۸.

است.^۱ و بعضی بیشتر، اشاره به اختلاف در این مراتب است.

و نظر به اینکه عمل تابع علم واقعی است، و علم واقعی مستلزم عمل است. و یقین کامل لازم دارد ملازمت طاعت و مجانبت عصیان را، هرچه یقین اکمل و وضوح و ظهور آن اشد می گردد، لزوم اتیان به مراتب عبادت و طاعت و اجتناب از معصیت بیشتر می شود. و از این است که در بعضی اخبار ایمان را به همان تصدیق قلبی تفسیر فرموده، و در بعضی دیگر عمل را به آن ضم نموده، و اخبار در ضم اعمال نیز مختلف است، بعضی همان ارکان اسلام را که صلاة و صوم و زکات و حج و جهاد، باشد داخل ایمان شمرده، و بعضی زیاده تر کرده، و در بعضی اینقدر از اوصاف ایمان را شمرده که آن را تالی مرتبه عصمت ساخته، و هریک اشاره به مرتبه ای از مراتب علم یقین است، و هرکه مرتبه ادنی را دارد از مرتبه اعلی خالی است و آن مرتبه از ایمان را ندارد. و از این است که حق تعالی در سوره نساء می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ﴾^۲ یعنی ای کسانی که ایمان آورده اید ایمان بیاورید به خدا و رسول او، و این امر است به کسانی که مرتبه ای از ایمان را دارند به دخول در مرتبه بالاتر، و آنچه معنی دارد که امر شود به مؤمن که ثانیاً ایمان آورد.

و اما آنچه در بعضی اخبار رسیده که ایمان تصدیق قلبی به شهادتین است فقط، و ذکر ولایت در آنها نشده، آنها مبنی بر تقیه است.

این است مجمل معنی ایمان، و اما اینکه آیا ظن در ایمان کافی است یا نه، و آیا مجرد علم کفایت می کند اگرچه ادله عقلیه با آن نباشد، و سایر آنچه متعلق به این مقام است محتاج به تفصیلی است که حال وقت وسعت آن را ندارد، و در کتاب مناهج الاحکام بسیار از آن را بیان کرده ایم.

و اما معرفه الله به معنی شناختن خداست، و شناختن خدا یا به شناختن حقیقت ذات مقدس اوست، یا شناختن صفات او، یا شناختن وجود او، اما شناسایی حقیقت ذات، پس

۱- کافی ۴۲/۱ باب درجات الایمان .

۲- نساء : ۱۳۶ .

آن امری است محال و ممتنع، مالترا ب ورب الارباب، مثنی خاک را با خداوند پاک چه کار؟ و همچنین حقیقت صفات او، چه صفات حقیقه عین ذات مقدس است، و شناختن ذات محال است، پس معرفه الله ممکن عبارت است از شناختن وجود او و یقین به وجود او، و شناختن آثار و لوازم او، چون آثار توحید و عظمت و قدرت و علم و رحمت و غیر اینها.

پس هرکه یقین او به وجود صانع اشد و علم او به آثار صفات کمالیه او اکثر است معرفت او به خدا بیشتر است، و تفصیل این مقام نیز موقوف به بسطی است که مجال وسعت آن را ندارد، و شمه ای از این مراتب را در کتاب معراج السعاده بیان نموده ام.

حَلّ یک اشکال |

س ۱۴: هرگاه دو شیشه ساعت صحیح متساوی در رفتار داشته باشیم که هر کدام یک دوره را در یک شبانه روز که بیست و چهار ساعت است طی کنند، و هر دو ساکن باشند، و در روزی که آفتاب در اوّل جدی باشد در ولایتی که روز اوّل جدی آن مثلاً نه ساعت باشد، یکی از آن‌ها را بر طلوع آفتاب کوک کنیم، و در غروب آفتاب همان روز یکی دیگر را کوک کنیم، شک نیست که ساعت اوّل نه ساعت پیش خواهد بود، و نظر به اینکه هر دو در رفتار متساوی هستند، باید بعد از این همیشه ساعت دوّم نه ساعت عقب باشد، یعنی نه ساعت کمتر از ساعت اوّل حرکت کرده باشد، و حال اینکه هرگاه هر دو علی‌الاتصال حرکت کنند به طریق مذکور، یعنی اوّل بعد از گذشتن بیست و چهار ساعت که اوقات غروب است تا روزی که آفتاب به اوّل سرطان رسد که روز در ولایت مفروض پانزده ساعت شود، در اوّل صد و هشتاد شبانه روز طی کرده است، یعنی سیصد و شصت دوره ساعت را حرکت نموده، و ساعت دوّم صد و هشتاد شبانه روز یعنی سیصد و شصت دوره ساعت را طی کرده به پانزده ساعت کم، زیرا که آن در غروب صد و هشتاد را طی خواهد کرد، پس پانزده ساعت عقب افتاد، با وجود فرض تساوی حرکت هر دو، و حال آنکه اوّل نه ساعت عقب بود، خلاصه آنکه نه ساعت فاصله میان دو شیشه ساعت بود، و مساوی حرکت کردند، و حال پانزده ساعت فاصله است، آیا سبب این اختلاف چه شد؟^۱

ج: سبب این اختلاف خلط میان روزی با شب روز دیگر است، توضیح این آن است که هر یک شبانه روز بیست و چهار ساعت است، به این معنی که هر شبی با روز آن بیست و چهار ساعت است، نه با روز دیگر، مثلاً شب جمعه با روز جمعه اگر بیست و چهار ساعت باشد، روز جمعه با شب شنبه، یا شب جمعه با روز پنجشنبه از بیست و چهار ساعت کمتر یا زیادتر خواهد بود، و اگر روز جمعه با شب شنبه بیست و چهار ساعت باشد، روز جمعه با شب جمعه، و همچنین شب شنبه از بیست و چهار ساعت کمتر یا زیادتر خواهد بود، پس بنابر این روز اول جدی با شب آن بیست و چهار ساعت است، و شب آن در بلد مفروض پانزده و روز نه ساعت است، و چون بعد از اول جدی شب کوتاه می شود و روز بلند، پس لا محاله شب دوم جدی از پانزده ساعت چیزی کم می شود که دو دقیقه باشد، به این معنی که همه شبها بر روی هم شبی دو دقیقه از آن می افتد، گو شود که شبها در زیادتی و کمی هم اختلاف داشته باشند. و ما به جهت سهولت فرض هر شبی را دو دقیقه حساب می کنیم که در شش ماه شش ساعت شود، که تفاوت میان روز اول جدی و اول سرطان است، و روز دوم جدی دو دقیقه زیاد می شود، و همچنین.

و چون این را دانستی می گویم که: ساعتی که در طلوع آفتاب روز اول جدی کوک شد نظر به اینکه دوره آن بیست و چهار ساعت است دو دقیقه بعد از طلوع آفتاب روز دوم دوره آن تمام می شود، زیرا که نه ساعت روز اول جدی است، و پانزده ساعت به دو دقیقه کم شب دوم جدی، پس در طلوع آفتاب روز دوم دوره آن تمام نشده، بلکه دو دقیقه گذشته دوره تمام می شود، و روز سوم جدی چهار دقیقه گذشته دوره تمام می شود، و روز چهارم شش دقیقه گذشته، و همچنین تا روز اول دلو، آن ساعت یک ساعت بعد از طلوع دوره را تمام می کند و هر ماهی یک ساعت تمام می شود تا شش ماه که روز اول سرطان باشد شش ساعت از طلوع گذشته دوره آن تمام می شود که نه ساعت

نفرموده اند و آیت الله حسن زاده آملی در پاورقی جواب داده اند، لیکن در اینجا مرحوم نراقی خود اشکال را حل فرموده اند.

به غروب مانده است، و این بعینه همان تفاوتی است که در روز اوّل جدی میان دو ساعت بود، و این در وقتی است که شب مقدّم را بر روی روز مؤخّر بگیریم.

و اگر برعکس باشد ساعت طلوعی بر حال خود خواهد بود، و این اختلاف در ساعت غروبی خواهد بود، پس صاحب آن شبهه غافل شده است از اختلاف روز پیش با شب بعد. و چنین دانسته است که هر روز با هر شبی بر روی هم بیست و چهار ساعت است، و حال اینکه چنین نیست، بلکه هر شبی با روز خودش بیست و چهار ساعت است، و با روز بعد به قدر تفاوت آن روز با روز پیشش [در] بیست و چهار ساعت تفاوت می‌کند.

معنی یک حدیث |

س ۱۵: در حدیث وارد است که: «لولا تمرّد عیسی عن طاعة الله لکنت علی دینه» معنی این حدیث چیست؟

ج: این حدیث را بعضی از حضرت رسول ﷺ روایت کرده‌اند، و بعضی دیگر نسبت به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام داده‌اند، و مرحوم والد ماجد حقیر - طاب ثراه - در کتاب مشکلات العلوم^۱ نقل فرموده‌اند، و سه توجیه از برای آن ذکر کرده‌اند:

اول: اینکه ممکن است مضاف در آن محذوف باشد، و تقدیر این باشد که: «لولا تمرّد امة عیسی عن طاعة الله لکنت علی دینه» یعنی هرگاه امت عیسی سرکشی از طاعت خدا نمی‌کردند بر دین عیسی بودمی، زیرا که سنت سنیة الهیة بر این جاری گشته که دین هیچ پیغمبری منسوخ نمی‌شود مگر بعد از فتور دین و سستی آن و اندراس احکام آن، و سرکشی امت از او و ظهور فساد در ایشان و ترک احکام ملت و شریعت او و رفض طریقه و ناموس او، همچنان که ظهور قائم آل محمد علیه السلام نیز نمی‌شود مگر بعد از آن که زمین از جور و ظلم مملوّ شود و ملت بیضای احمدیه روی در اندراس نهد، و کفر اکثر روی زمین را فراگیرد، پس بنابراین معنی این حدیث این می‌شود که اگر نه امت عیسی اعراض از دین او می‌کردند و سرکشی از احکام شریعت او می‌نمودند دین او نسخ نمی‌شد، و اگر دین او نسخ نمی‌شد من نیز داخل دین او می‌بودم، چه تا دین عیسی منسوخ نشده بود بر هر که به سرحدّ تکلیف می‌رسید لازم بود که متدین به دین او گردد و قلادة شریعت او را برگردن نهد.

دوم: اینکه غرض از این کلام اقرار گرفتن باشد از طایفه نصاری که به خدایی عیسی قائلند | بر بندگی او، بیان آن این است که چون نصاری به گمان فاسد خود عیسی را خدا می دانستند چنان می دانستند که او عبادت و بندگی نمی کند، چه عبادت و بندگی با مرتبه الوهیت منافات دارد، پس حضرت رسول ﷺ یا امیرالمؤمنین در خصوص نصاری این کلام را فرمودند، و ایشان وحشت کرده گفتند که: طاعت و عبادت احدی مثل عیسی نبوده، و لحظه ای از او تمرد و سرکشی به ظهور نرسیده، و به همین اقرار قول ایشان به الوهیت عیسی باطل می شود، چه اگر او خدای بودی طاعت و عبادت نکردی، و نظیر این را صدوق علیه السلام در کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام در مناظره حضرت امام رضا علیه السلام با اهل ملل ذکر کرده است، و روایت کرده که آن حضرت به جاثلیق فرمودند که: ما از برای عیسی هیچ عیبی نمی بینیم و هیچ نقصی نداشته مگر اینکه قلیل العباده بوده، جاثلیق گفت: ای عجب از غفلت تو از بسیاری عبادت عیسی، با وجود اینکه عبادت او چنان و چنان بوده، حضرت فرمود: عبادت چه شخص را می کرد، اگر خود خدا بود همچنان که گمان شما است؟ جاثلیق حیران ماند که چه جواب گوید.

سوم: اینکه شکی نیست که افضلیت و بلندی مرتبه هرکسی نیست مگر به جهت افزونی طاعت و عبادت خدا، پس هرکه اطاعت و عبادت او بیشتر است مرتبه او بالاتر، و در نزد خدا افضل است، و هرکه اطاعت او کمتر، رتبه او پست تر است، و شکی نیست که مرتبه عیسی به مراتب شتی از مرتبه ارجمند سید انبیاء و مرسلین و حضرت خاتم النبیین پست تر بوده، و این نیست مگر به جهت اینکه در مرتبه اطاعت الهیه از او ناقص تر بوده، و شکی نیست که هرکه در مرتبه ای از طاعت نقصانی دارد در آن مرتبه از طاعت بیرون رفته و تمرد کرده، پس حضرت می فرماید که: اگر این نبود که عیسی فی الجمله از اطاعت تمرد کرده، و اگر اصلاً تمرد نمی کرد مرتبه او ناقص تر از مرتبه خاتم انبیاء نمی بود، بلکه بالاتر می بود، چه خاتم انبیاء نیز اعتراف به عجز از اطاعت الهیه کما هو حق می نمود، و اگر رتبه عیسی بالاتر می بود، پس دین او منسوخ نمی شد، چه به عقل و نقل ثابت است که دین اعلی به اسفل منسوخ نمی شود،

و مخفی نماند که در بعض نسخ: لکنتم علی دینه، به نظر رسیده، و بنابراین توجیه اول و سوم انطباق خواهد بود نه دوم. والله العالم.

اولوالعزم |

س ۱۶: استعمال اولوالعزم در انبیاء چه معنی دارد؟

ج: اولوالعزم به معنی صاحبان عزم است، و از برای عزم چند معنی است:

اول: صبر، همچنان عمر بن معدی کرب در حق اشعث گفت: والله انّھا لعزوم مفرّعة أي صبور صحیحة العقد، و این در وقتی بود که اشعث به او گفت: والله لئن دنوت لاضرّطتك.

دوم: جدّ و جهد و سعی.

سوم: وجوب، و این معنی مراد است از عزیمت که در مقابل رخصت استعمال می شود.

چهارم: عقد قلب بر امضای امری، یعنی اراده جازمه در جای آوردن امری و قطع کردن فعلی،

و اراده هریک از این معانی به حسب لغت در استعمال اولوالعزم صلاحیت دارد، که بنا بر اول معنی آن صاحبان صبر در بلا یا و محن [باشد] همچنانکه ابن اثیر در نهاییه خود به این معنی حمل کرده، و همچنین صاحب کشاف، چنانکه گفته است: والمراد بأولوالعزم بعض الانبیاء، قيل: هم نوح صبر علی أذى قومه، كانوا یضربونه حتّی یغشی علیه، و ابراهیم علی التّار وذبح ولده، و اسحاق (اسماعیل) علی الذّبح و یعقوب علی فقد ولده و ذهاب بصره، و یوسف علی الحبّ والسجن، وأیوب علی الضّرّ، وموسی قال له قومه: انا لمدركون قال: کلاً انّ معی ربّی سیهدین، و داود بکی علی خطیئته أربعین سنة، و عیسی لم یضع لینة علی لینة وقال: انّھا معبر.^۱

۱- کشاف در ذیل آیه ۳۵ سوره احقاف ج ۴ ص ۳۱۳.

و بنابر دَوم، معنی آن صاحبان جدّ و جهد و ثبات در امر باشد، همچنان که باز صاحب کشف می‌گوید: اولوالعزم اولوالجدّ و الثبات و الصبر.

و بنابر سَوم: معنی آن صاحبان واجبات و فرائض خواهد بود، همچنان که در مجمع البیان می‌فرماید: والعزم هو الوجوب والحتم، و اولوالعزم من الرسل هم الذين شرعوا الشرائع وأوجبوا على الناس الاخذ بها والانتطاع عن غيرها.^۱ و خلاصه آن آنکه از برای ایشان فرائض و شرایعی باشد که تخصیص به ایشان داشته باشد، و ایشان صاحبان آنها باشند.

و بنا بر چهارم: معنی آن صاحبان اراده جازمه و رأی ثابت در امضای شریعت خود، همچنان که در قاموس می‌گوید: وأولوالعزم من الرسل الذين عزموا على أمر الله فيما عهد اليهم.^۲

خلاصه کلام آنکه به حسب لغت اراده هریک از این چهار معنی ممکن است، خواه بگوییم: اولوالعزم جمیع پیغمبرانند، همچنان که جمعی از اهل سنت چون ابن زید و جبائی و جماعتی دیگر قائلند، و لفظ «من» در «من الرسل» را بیانیه می‌گیرند، و در این وقت در معنی سَوم واجب را اطاعت ایشان باید گرفت، واجباتی که به ایشان می‌خواندند، گو از نبی سابق بوده باشد، و در اضافه ادنی ملاست کافی است.

یا بگوییم: بعضی از آنها است، و در این صورت باید سبب تخصیص یا شدت صبر در بلایا باشد به جهت شدت بلا بنابر معنی اوّل، یا کثرت جدّ و جهد به جهت تازه بودن شریعت بنابر معنی دَوم، چه رواج آن و برگردن مردم گذاردن و نسخ شریعت سابق کردن بسیار اصعب و به اجتهاد محتاج تر است. یا خصوصیتی در اراده جازمه و عقد قلب بر فعل، مثل اینکه در روز «الست» سابق بر انبیای دیگر عقد قلب کرده باشند، همچنان که در بعضی احادیث تصریح به آن شده و مذکور خواهد شد، و این به حسب لغت است. و اما در تعیین اولوالعزم از انبیاء خلاف است، بعضی از اهل سنت همه انبیاء را اولوالعزم می‌دانند، و بعضی دیگر از ایشان که سدی و کلبی باشد پیغمبران اولوالعزم را

۱- مجمع البیان ۱۶۹/۹ چاپ ۱۴۱۷ به نقل از ابی العالیه.

۲- قاموس ۱۵۰/۴.

آنها می‌دانند که مأمور به جهاد و قتال شدند، و ابن‌عالیه از اهل سنت می‌گوید: چهار نفرند: نوح و ابراهیم و هود و محمد. و بعضی دیگر از ایشان می‌گویند: نوح و ابراهیم و موسی و محمد علیهم‌السلام و دانستی (کذا) که بعضی نه نفر گفته‌اند. نوح و ابراهیم و اسحاق و یعقوب و یوسف و ایوب و موسی و داود و عیسی. و بعضی از ایشان شش نفر گفته‌اند. و آنچه قول اکثر مفسرین است و مروی از ائمه طاهرين است آن است که پیغمبران اولوالعزم ایشانی هستند که شریعت تازه داشتند و شرع ایشان ناسخ شریعت سابقه بود. و ایشان پنج نفرند: نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد علیهم‌السلام همچنان که ثقة الاسلام در کافی از حضرت صادق علیه‌السلام روایت کرده است، و سبب اولوالعزم بودن ایشان را آوردن شریعت و عزیمت تازه بیان فرموده است.

و در حدیث دیگر از آن سرور مروی است: «سادة النبیین والمرسلین خمسة وهم أولوالعزم من الرسل، وعليهم دارت الریح: نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد - صلی الله علیه و آله و علی جمیع الانبیاء والمرسلین»^۱

و در کافی^۲ و علل الشرایع از حضرت امام محمد باقر علیه‌السلام مروی است که این پنج نفر اولوالعزم نامیده شدند به علت اینکه خدای تعالی عهد گرفت از ایشان در خصوص محمد، و اوصیای بعدش، و مهدی و طریقه او، پس عزم خود را جمع کردند که هم چنین است.

و در تفسیر علی بن ابراهیم رسیده است که معنی اولوالعزم این است که سبقت گرفتند بر سایر انبیاء در اقرار به خدا و اقرار به هر پیغمبری که پیش از ایشان است و بعد از ایشان خواهد بود، و عزم کردند بر صبر کردن بر تکذیب و اذیت امت.

۱- کافی ۱/ ۱۷۵.

۲- کافی ۱/ ۴۱۶.

لزوم اعتقاد به پیامبران گذشته |

س ۱۷: معتقد بودن به انبیای سابق از ضروری دین است یا نه؟ و هرگاه کسی معتقد به یکی از آنها نباشد کافر خواهد بود یا نه؟

ج: آنچه در بعضی از روایات وارد شده عدد جمیع انبیاء صد و بیست و چهار هزار است، ولیکن این عدد ضروری دین نشده که منکر آن کافر باشد، ولیکن اعتقاد به انبیای سابق فی الجمله از ضروری دین، و منکر آن کافر است، و ظاهر آن است که قدر ضروری که اعتقاد به آن لازم و منکر آن بدون شبهه محتمله (کذا) کافر است نبوت انبیایی است که در قرآن کریم تصریح به نبوت آن ها شده، و غیر از اینها از انبیاء به حدّ ضرورت نرسیده که حکم به کفر منکر آنها بشود.

[دست روی قبر گذاشتن و ...]

س ۱۸: در وقت فائحه خواندن در زیارت قبور مؤمنین دست بر قبر گذاشتن یا نگذاشتن تفاوت دارد یا نه؟

ج: بلی، تفاوت بسیار دارد، و احادیث در استحباب دست بر قبر گذاشتن به حدّ استفاضه رسیده است، و لیکن در اکثر آنها وارد شده که رو به قبله بنشیند و دست بر قبر نهد، از آن جمله در کتاب شریف فقه الرضا^(ع) در آداب دفن میّت بعد از دفن میّت: ثمّ وضع یدک علی القبر وأنت مستقبل القبلة وقل: اللّهم ارحم غربته، تا آخر دعا، و بعد از آن می‌فرماید: ومتی ما زرت قبره فادع له بهذا الدعاء وأنت مستقبل القبلة ویداک علی القبر.^۱

و از آن جمله در کتاب کامل الزیارة به سند متصل از علی بن بلال از حضرت امام رضا^(ع) روایت کرده که آن حضرت فرمود: من أتى قبر أخیه المؤمن ثمّ وضع یده علی القبر وقرء «أنا انزلناه فی لیلة القدر» سبع مرّات أمن يوم الفزع الاکبر، أو يوم الفزع.^۲

و از آن جمله باز در کتاب مذکور به سندی دیگر این حدیث را نقل کرده است به زیادتى: واستقبل القبلة.^۳

و از آن جمله باز در کتاب مذکور به سند متصل از عبدالرحمان بن ابی عبدالله روایت

۱- فقه الرضا ۱۷۲.

۲- کامل الزیارات ص ۳۲۰ چاپ سنگی.

۳- کامل الزیارات ص ۳۲۰.

کرده است که به حضرت امام جعفر صادق علیه السلام عرض کرد که: کیف أضع يدي على قبور المسلمين؟ فأشار بيده الى الارض فوضعها عليها وهو مقابل القبلة.^۱

و از آن جمله در مصباح الزائر ابن طاووس به این عبارت مذکور است که: إذا أردت زيارة المؤمنين فينبغي أن يكون يوم الخميس، والآن في أي وقت شئت، وصفتها أن تستقبل القبلة وتضع يدك على القبر وتقول: اللهم ارحم غربته، تا آخر دعا، و بعد از دعا و انا انزلناه می گوید: وروي في صفة زيارتهم رواية اخرى.^۲

[تکریم انبیاء]

س ۱۹: ذکر نمودن القاب بسیاری از برای انبیاء و اولیاء باعث زیادتى ثواب می شود یا نه؟

ج: شکی نیست که تعظیم و توقیر کافه انبیاء و اولیاء [موجب] خشنودی خدا و رفع درجات می گردد، و از جمله تعظیمات ذکر القاب دالّه بر مدایح و محامد ایشان است، پس تکثیر آنها به قصد تعظیم و احترام از جمله تعظیم شعائر الله و موجب ثواب [است] و لکل امری ما نوى.^۳

۱- کامل الزیارات ص ۳۲۰.

۲- مصباح الزائر ص ۵۱۲ چاپ آل البيت .

۳- عوالی اللثالی ۱/ ۳۸۰.

اعلم لدنّی |

س ۲۰: علم انبیاء و ائمّه لدنّی است یا نه؟

ج: بدان که علم به غیر محسوسات و ضروریات یا به تعلیم معلّمی است از بشر، یا به استدلال است و فکر، یا به غیر اینها، و اخیر نیز اقسام بسیار دارد، زیرا که
یا به وحی است که به واسطه تعلیم ملک یا مشاهده او با سماع صوت او، یا سماع صوتی که خدا در مخلوقی آن را ایجاد کند حاصل شود، و به این علم اشاره فرموده آیه: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^۱.

و یا به رؤیت در منام است، و به آن اشاره شده است: «الرؤیا جزء من ستّة وأربعین جزءاً من أجزاء النبوة»^۲.

یا به الهام است، و اشاره به آن است آنچه سیّد رسل فرموده است که:

إنّ روح القدس نفث فی روعی،^۳ الحدیث.

و یا به شهود و مکاشفه است، و آن به نوری است که در قلب ظاهر می شود، و دیده بصیرت گشوده می شود، و فسحت و انفتاح در صدر حاصل می گردد، و آدمی به آن جهت مشاهده عالم غیب را می کند، و از موجودات آن عالم اطلاع می یابد، و اشاره به

۱- نجم: ۴.

۲- بحار ج ۵۸ / ۱۹۲ و ۲۱۰.

۳- کافی ۷۴/۲: الاوانّ الروح الامین

این علم است حدیث نبوی که: لیس العلم بکثرة التعلّم، اَمّا هو نور یقذفه الله فی قلب من یرید الله أن یریدیه.^۱

و در حدیث دیگر است: من أخلص لِّلہ أربعین صباحاً ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه.^۲

و در حدیث دیگر است که: ما من عبد الاّ ولقلبه عینان، وهو غیب یدرک بهما الغیب، فإذا أراد الله بعبدٍ خیراً فتح عینی قلبه، فیرى ما هو غائب عن بصره.^۳

و قسم اوّل را که علم قلبی باشد علم وراثت گویند، «العلماء ورثة الانبیاء»، و علم تقلیدی نیز نامند، و قسم دوّم را علم نظر و برهان می‌نامند، و علم اعتبار و استقبال (استدلال) نیز می‌گویند. «وإن فی ذلك لعیبرة»^۴ «أولم یتفکروا فی انفسهم ما خلق السموات والارض...»^۵

و قسم سوّم بجمیع انواعه علم لدنی گویند که مأخوذ است از قول خدای تعالی: «وعلّمناه من لدنا علماً»^۶ و این علم را علم تحقیقی نیز نامند. و این قسم افضل علوم و اعلاّی همه است، بلکه علم حقیقی همان است.

و ظاهر کلام ملاً محسن کاشانی^{رحمته} در کتاب وافی آن است که علم لدنی نوع آخر از قسم اخیر است، گفته است: فالتحقیقی نور یظهر فی القلب فینشرح فیشاهد الغیب، وینفسح فیحتمل البلاء و یحفظ السرّ، و علامته التجافی عن دار الغرور و الإنابة الی دار الخلود، و التأهب للموت قبل نزوله، و یسمی بالعلم اللدنی.^۷

۱- بحار ۱/ ۲۲۴. مشکاة الانوار ۳۲۵. منیة المرید ص ۱۴۹ و ۱۶۷.

۲- جامع الصغیر سیوطی ۲/ ۲۷۵. به تعلیقه اول رساله سیر و سلوک در کتاب هفده رساله ص ۱۲۹ رجوع شود.

۳- وافی ج ۱ ص ۸ چاپ اسلامیّه، و در آن «همان غیب» است.

۴- آل عمران: ۱۳ و النازعات: ۲۶.

۵- روم: ۸.

۶- کهف: ۶۵.

۷- وافی ج ۱ ص ۷.

اما ظاهر آن است که علم لدنی را بر همه انواع قسم اخیر اطلاق نمایند.
چون این معلوم شد می‌گوییم که: سؤال یا از علم به همه ضروریات است یا مطلق.
یعنی از علم فی الجملة،

اگر مراد اول است ظاهر آن است که از برای غیر خدا به جمیع اشیاء حاصل نباشد تا
بگوییم لدنی است یا غیر لدنی،

و اگر سؤال از مطلق علم است، یا سؤال از این است که آیا جمیع انبیاء و ائمه آنچه
معلوم ایشان می‌شد به علم لدنی بود و به تعلیم و نظر نبود، یا سؤال از این است که آیا
فی الجملة علم لدنی از برای ایشان حاصل بود؟

اگر مراد اول است می‌گوییم: معلوم نیست که جمیع علوم ایشان لدنی بوده، و دلیلی بر
این نیست، بلکه ظاهر این است که علم غیر لدنی نیز از برای ایشان بود، همچنان که از
مقدمه موسی و خضر مستفاد می‌شود. و احادیث تعلیم حضرت رسول به حضرت
امیرالمؤمنین بر آن دلالت می‌کند، و همچنین احادیثی که در خصوص جهات علوم ائمه
رسیده، همچنان که بعضی از آن مذکور خواهد شد.

و اگر مراد ثانی است گوییم: ظاهر آن است که از برای جمیع انبیاء نوعی از علم لدنی
حاصل بوده، همچنان که از روایت هشام بن سالم که در کتاب کافی مذکور است مستفاد
می‌شود، خلاصه ترجمه آن این است که: جمیع انبیاء و مرسلین بر چهار طبقه‌اند،

یک قسم نبی است که منبأ فی نفسه است و نبوت او از برای خود اوست و بس، و
منبأ فی نفسه تفسیر شده است به اینکه ملک را در خواب می‌بیند و از او در خواب أخذ
می‌کند.

و قسم دوم آن است که در خواب می‌بیند و در بیداری هم صدا می‌شنود، و ملک را
معاینه نمی‌بیند در بیداری، و مبعوث بر کسی نیست، و از برای او پیشوایی هست که
واجب اطاعه اوست، مثل لوط که ابراهیم علیه السلام پیشوای او بود.

و قسم سوم آن است که در خواب می‌بیند و صدا هم می‌شنود، و ملک را هم در
بیداری می‌بیند. و به طایفه قلیله یا کثیره هم مبعوث است، اما برای او پیشوایی هست و
واجب اطاعه دیگری است، مثل یونس.

و قسم چهارم آن است که در خواب می بیند و صدا می شنود، و ملک را معاینه در بیداری می بیند، و از برای او پیشوایی نیست، و اطاعت پیغمبری دیگر بر او واجب نیست، مثل اولوالعزم.^۱

و از این حدیث مستفاد می شود که هر پیغمبری لا اقل در خواب به واسطه ملک عالم به بعض امور می شود، و دانستی که این قسم نیز از اقسام علم لدنی است، پس هر پیغمبری فی الجملة علم لدنی از برای او حاصل خواهد بود.

و اما پیغمبر آخر الزمان ﷺ پس احادیث بسیار در اینکه او به تعلیم الهی کامل شده وارد است، همچنان که در احادیث تفویض تصریح به آن شده، و حدیث مشهور: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»^۲ نیز به آن ناطق است.

و اما ائمه طاهرين ﷺ پس آنچه از اخبار مستفاد می شود این است که علوم ایشان از جهات متعدده است، یکی از جهت تعلیم و الهام الهی است که علم لدنی بوده باشد، و یکی از شنیدن از ملک، و آن نیز علم لدنی است.

از آن جمله در کافی به سند متصل از علی سائی^۳ از حضرت امام موسی کاظم ﷺ مروی است که فرموده: مبلغ علمنا علی ثلاثة وجوه: ماض و غابر و حادث، فأما الماضي فمفسر، وأما الغابر فمزبور، وأما الحادث فغذف في القلوب ونقر في الاسماع، وهو أفضل علمنا، ولا نبی بعد نبینا.^۴

و سبب فرمودن اینکه «لا نبی بعد نبینا» این است که چون از وجه ثالث مستفاد شد که یکی از جهت علوم ایشان إلهام و إخبار ملک است، و این قول موهم ادعای نبوت بود، این توهم را [رفع] فرمود.

۱- کافی ۱/ ۱۷۴.

۲- عوالی اللئالی ۴/ ۱۲۱.

۳- در پاورقی کافی چنین آمده است: السانی منسوب الى قرية من المدينة يقال لها: ساية.

۴- کافی ۱/ ۲۶۴.

و نزدیک به این حدیث است روایت مفصل بن عمر از حضرت کاظم علیه السلام^۱
و روایت حارث بن مغیره از حضرت صادق علیه السلام^۲
و در روایتی حضرت صادق علیه السلام (کاظم علیه السلام) «نکت در قلوب» را به الهام، و «نقر در
اسماع» را به حدیث ملائکه تفسیر فرموده اند،^۳
و در امالی شیخ طوسی مروی است که: «قیل لابی عبدالله علیه السلام: إذا سُئلَ الامامُ کیف
یجیب؟ قال: الهام أو سماع، وربما كانا جميعاً»^۴
و در حدیثی دیگر در کتاب مذکور به اسناد متصل از ابی حمزه از حضرت
صادق علیه السلام روایت کرده است: «انّ منّا لمن یؤتی فی منامه، وانّ منّا لمن یسمع الصوت...
وانّ منّا لمن یأتیه صورة أعظم من جبرئیل ومیکائیل»^۵
وقال علیه السلام «انّ منّا لمن یعاین معاینه»^۶

۱- کافی ۱/۲۶۴.

۲- کافی ۱/۲۶۴.

۳- کافی ۱/۲۶۴.

۴- بحار ۵۸/۲۶ به نقل از بصائر الدرجات ۹۱.

۵- بحار ۱۹/۲۶ به نقل از امالی طوسی.

۶- همان.

الزوم یقین در اصول عقائد |

س ۲۱: در معرفت اصول دین، «دلیل قاطع» ضرور است، یا «اعتقاد جازم ثابت» کافی است؟

ج: این مسأله را در کتاب مناهج الاحکام بیان شافی وافی کرده‌ایم، و تحقیق آن است که مطلوب و مأمور به در اصول عقاید اعتقاد جازم و یقینی است، و تحصیل دلیل بنفسه واجب نیست، بلی اگر حصول اعتقاد جازم موقوف به دلیل باشد تحصیل آن لازم است، و مراتب افراد انسان مختلف است، و حصول علم از برای بعضی به مجرد تقلید شخصی ممکن است، و بعضی دیگر را بدون نظر و استدلال علم حاصل نمی‌شود، و مکلف به و باعث نجات و وصول به درجات آن علم و یقین به اصول عقاید است به هر طریق که حاصل شود.

غیبت |

س ۲۲: هرگاه کسی غیبت کسی را کرد و حلیت از آن شخص طلبید، بعد از چند وقت دعوایی کردند، آن شخص که غیبت او کرده شده می‌گوید که: من تو را به جهت آن غیبتی که پیش از این کرده بودی حلال نخواهم کرد، آیا آن شخص غیبت کننده به جهت آن غیبت سابقه معاقب است یا نه؟

ج: غیبت از جمله حقوق الناس است، ولیکن به نظر نهی الهی از آن متضمن حق الله نیز هست، پس عقاب بر آن به دو جهت است، یکی از جهت حق الله و سقوط عقاب از این جهت موقوف به توبه است، و بعد از توبه عقاب آن ساقط می‌گردد، و دیگری از جهت حق الناس، و آنچه از اخبار و کلمات علمای اخبار مستفاد می‌شود آن است که سقوط عقاب از این جهت موقوف به استرضای از مغتاب است، و بعد از گذشتن او و حلال کردن حق او ساقط می‌شود، و آنچه ساقط شد دیگر عود نمی‌کند، اگر چه آن شخص تصریح کند به ندامت از عفو.

[بدگویی علماء]

س ۲۳: هرگاه کسی تألیف کند، و در تألیف خود بر مخالفین خود در رأی حرف بزند، و کلماتی بنویسد که اگر آن شخص مخالف بشنود مکدر شود و راضی نباشد به گفتن آن کلمات در حق او، آیا معصیت دارد یا نه، غیبت است یا نه؟

ج: بدان که بعضی از علما از آن جمله والد ماجد حقیر در کتاب جامع السعادات تصریح فرموده ه اینکه غیبت تخصیص به قول ندارد، بلکه به ایماء و اشاره و حرکت و کنایه نیز متحقق می شود،^۱ و والد حقیر در کتاب مذکور فرموده: وكذا ذكر مصتَفٍ في كتابه فاضلاً معيَّناً وتهجين كلامه بلا اقتران شيء من الأعدار المحوجة الى ذكره غيبة.^۲ واستدلال کرده اند به اینکه علت حرمت غیبت صدور از زبان نیست، بلکه فهمانیدن نقص غیر است، و به بعضی اخبار ضعیفه که غیبت به اشاره نیز متحقق می شود.

و مخفی نماند که علت مذکوره صلاحیت از برای تحریم دارد نه غیبت بودن، و خبر ضعیف مستند حکمی نمی تواند شد، و آنچه از اخبار مستفاد می شود این است که غیبت تخصیص به قول دارد، و بعضی اخبار مطلقه بعد از وجود مقتید موجب تعمیم و اطلاق نمی شود، و احادیث مقتیده و مطلقه و بیان حقیقت حال آنها را در این مقام در باب

۱- جامع السعادات ۲/۲۹۶ چاپ نجف.

۲- جامع السعادات ۲/۳۱۳ چاپ نجف.

متاجر از کتاب مستند الشیعه بیان کرده‌ایم. پس ظاهر این است که این عمل از افراد غیبت نباشد.

اما هرگاه آن کلمات کلماتی باشد که باعث ایزاء آن شخص مخالف، یا اهانت او، یا اذلال او، یا تحقیر او، یا ذکر آن کلام مراء و جدال و خصومت باشد شکی در حرمت آن نیست، چه این امور مطلقاً حرام هستند، خواه به قول یا غیر آن.

و آیات و اخبار در تحریم آنها بسیار است. قال الله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغِيرٍ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بِهَتَانَا وَإِثْمًا مَبِينًا﴾.^۱

وقال رسول الله ﷺ: «من ءاذنى مؤمناً فقد ءاذانى، ومن ءاذانى فقد ءاذنى الله، ومن ءاذنى الله فهو ملعون في التوراة والانجيل والزبور والفرقان».^۲

وقال الصادق عليه السلام: قال الله تعالى: «من أهان لى ولياً فقد أَرصد لمعاربى».^۳

وقال عليه السلام: قال رسول الله ﷺ: قال الله تعالى: قد نابذني من أذلّ عبدي المؤمن».^۴

وقال عليه السلام: من حقر مؤمناً مسكيناً أو غير مسكين لم يزل الله تعالى حاقراً له ماقتاً حتى يرجع عن محقرته إياه.^۵

وعن امير المؤمنين عليه السلام: «إياكم والمراء والخصومة».

وقال الصادق عليه السلام: لا تمارين حليماً ولا سفيهاً.^۷ الى غير ذلك.

۱- الاحزاب: ۵۸.

۲- جامع السعادات ۲/ ۲۱۵.

۳- جامع السعادات ۲/ ۲۱۵ و کافی ۲/ ۳۵۱.

۴- جامع السعادات ۲/ ۲۱۵ و کافی ۲/ ۳۵۲.

۵- جامع السعادات ۲/ ۲۱۵ و کافی ۲/ ۳۵۱.

۶- جامع السعادات ۲/ ۲۸۵ و کافی ۲/ ۳۰۰.

۷- جامع السعادات ۲/ ۲۸۵ و کافی ۲/ ۳۰۱.

معنی رباعی شیخ بهائی |

س ۲۴: چه می‌فرمایند در معنی دو شعر شیخ بهاء الدین محمد رحمته الله؟

در جوانی کن نثار دوست جان	رو عوان بین ذلک را بخوان
پیر چون گشتی گران جانی مکن	گوسفند پیر قربانی مکن

ج: اما شعر اول معنی آن ظاهر است، و بیان این را می‌کند که باید سلوک راه حق را در هنگام جوانی کرد که هنوز ملکات ردیه مستحکم نشده، و تغییر صفات به سهولت میسر است، چه مراد از نثار کردن جان در راه دوست صرف کردن عمر است در خدمت و بندگی او، و راه رضا و خشنودی او، و ظاهر است که در جوانی که هنوز اوصاف ذمیمه ملکه نشده و ملکات نیز چندان رسوخ به هم نرسانیده، راه بندگی سپردن اسهل است، و اگر کسی جوانی را صرف لهو و لعب نمود و سی چهل سال در اطاعت شیطان به سر برد معتاد می‌شود، و دیگر جواب شیطان دادن و بر او غالب شدن صعوبت دارد.

و از این جهت است که در بعضی احادیث وارد شده که چنانچه سن آدمی به چهل سالگی رسید و میل به راه حق ننمود و پیروی شیطان کرد، شیطان بعد از چهل سالگی دست بر روی او می‌کشد و می‌گوید: پدرم و مادرم فدای رخسارت باد که دیگر روی رستگاری نخواهی دید.

و «عوان بین ذلک» اشاره به آن چیز است که پروردگار عالم جلّ شأنه در وصف بقره‌ای که امر شد قربان کنند می‌فرماید: ﴿لَا فَاَرَضَ وَلَا يَكْرَهُ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكُ﴾ یعنی آن بقره

باید نه پیر باشد و نه گوساله، بلکه میان این دو امر، و استشهاد شیخ به این یا به اعتبار این است که هرگاه در بقره که قربان می‌شود جوانی مطلوب باشد، انسان را هم قیاس به آن باید نمود، پس باید وقت فدا نمودن جان میان طفولت و پیری باشد، تا در پیری هم به سهولت میسر شود.

و یا به اعتبار آنچه بعضی از عرفا گفته‌اند که مراد از بقره در آیه مبارکه همان نفس انسانی است.

و اما شعر دوم پس معنی آن آنچه حال به نظر قاصر می‌رسد این است که نوعی کن که در پیری خدمت بر تو سهل باشد و بندگی کردن آسان باشد، نه اینکه بندگی که می‌کنی بر تو گران باشد، پس خود را در جوانی قربان کن و وقف خدمت دوست کن تا چون پیر شوی بندگی از بابت گرانجانی نباشد،^۱ بلکه زیرا که چون در جوانی خود را فدا ساخته و معتاد شده‌ای، در پیری هم خدمت بر تو و بندگی گوارا خواهد بود، نه اینکه از قبیل گوسفند پیر قربانی کردن باشد. این معنی حال به خاطر رسید. والله العالم.

[ثنویه و ...]

س ۲۵: بیان فرمایند که جماعتی که قائل به نور و ظلمت هستند مستند ایشان چه چیز است و مذهب ایشان کدام است؟

ج: نمی‌دانم مستند سایر مذاهب فاسده از عبدهٔ اقسام و کواکب و نیرات و گاو و آب و غیر اینها را دانسته‌اید، و همین مستند این طایفه مانده‌است که از آن سؤال کرده‌اید. باری چون سؤال شده مجملأً اهل این مذهب و خرافات ایشان مذکور می‌شود، هر چند فایده‌ای بر ذکر طرقات و خرافات ایشان مترتب نمی‌شود، ولیکن اجابۀ لسؤال الأخ فی الایمان به آن اشاره می‌شود. علاوه بر اینکه چون فهمیدن بعضی احادیث توقّف به دانستن بعضی از اقوال فاسدهٔ ایشان دارد.

لهذا در بیان آنها توضیح معنی حدیث می‌شود، و به این جهت بعد از نقل قول ایشان حدیثی که در کتاب احتجاج از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام مروی است که منطبق است بر ردّ قول ایشان بیان می‌کنیم.

بدان که اصل شبههٔ قول به نور و ظلمت که اهل فرس - همچنان که صاحب ملل و نحل تصریح نموده - آنها را یزدان و اهرمن گویند این است که در عالم خیر و نفع و صلاح و ضیاء و بهجت و فرح و عزّت و آنچه از این قبیل است موجود است، و همچنین شرّ و ضرّ و فساد و تیرگی و کدورت و ممات و الم و غم و ذلّت نیز متحقّق است. و چون نور که یزدان است خیر محض است منشأ وجود شرّ و ضرّ و امثال آن

نمی‌تواند شد، پس باید دیگری نیز باشد که منشأ این آثار بوده باشد، و آن را ظلمت و اهرمن نامند.

و اصل قائلین به نور و ظلمت دو فرقه‌اند، و هر فرقه نیز چند طایفه‌اند، یک فرقه کسانی هستند که نور را قدیم و ظلمت را حادث می‌دانند، و یک فرقه دیگر کسانی هستند که هر دو را قدیم می‌دانند.

و اما فرقه اولی که نور را قدیم و ظلمت را حادث می‌دانند مجوسند که به دو اصل قائل شده‌اند: نور و ظلمت و می‌گویند: هر دو اصل قدیم ازلی نیستند، بلکه نور ازلی است و ظلمت حادث، و اینها چند طایفه‌اند که در سبب حدوث ظلمت اختلاف دارند. طایفه اولی، کیومرثیه، می‌گویند: نور که یزدان است ازلی و قدیم بود، و در نزد خود به این فکر افتاد که اگر وقتی منازعی از برای او ظاهر شود چگونه خواهد شد؟ و چون این فکر ردی بود و مناسب طبیعت نور نبود باعث حدوث ظلمت شد، پس ظلمت از این فکر حادث شد و اهرمن نامیده شد، و به عبارت دیگر شیطان، و مطبوع به رشته فتنه و ضرر و اضرار. پس بر نور که یزدان است خروج کرد و مخالفت کرد با او طبعاً و قولاً^۱، و عاقبت میان لشگر نور و لشگر ظلمت محاربه واقع شد، ملائکه میان افتادند و بنای مصالحه گذاردند به این نحو که هفت هزار سال عالم سفلی متعلق به اهرمن باشد، بعد از هفت هزار سال او را خالی نموده و تسلیم سلطان نور نماید، پس اهرمن هر که را پیش از صلح در عالم سفلی بود هلاک کرد، و ابتدا مردی را کشت که او را کیومرث نام بود، و گاو را کشت، و در مکانی که مرد افتاد گیاهی روید، و از بیخ آن گیاه مرد و زنی به هم رسیدند، و انسان از آنها متولد شد، و در مکانی که گاو افتاد گیاهی روید، و از بیخ آن حیواناتی دیگر ظاهر شدند.

پس یزدان ارواح انسانی را مخیر گردانید میان آنکه ایشان را از مجاورت اهرمن به عالم اعلیٰ ببرد، یا ایشان را به جسد انسانی داخل نموده با اهرمن جنگ کنند، ایشان شقّ اخیر را انتخاب کرده، و بعد از غلبه ایشان بر لشگر اهرمن قیامت کبری خواهد شد.

۱- در ملل و نحل «فعلاً» بجای «قولاً».

طایفهٔ دَوَم: زروانیه، و ایشان سه صنفند:

صنف اوّل: زروان اعظم که نور است، در مطلبی شک از برای او حاصل شد، و از آن شک شیطان حادث گردید.

و صنف دَوَم: می‌گویند که زروان اشخاص روحانین خلق کرد، و به جهتی در خلق آنها متفکر شده و از آن فکر شیطان حادث شد

و این دو صنف می‌گویند: بعد از حدوث شیطان چون در موقف حضور زروان ایستاد، زروان ملاحظهٔ او را نمود مملوّ از خباثت و شرارت و فساد است، و او را از نزد خود راند، و او آمده بر دنیا مستولی شد.

صنف سوّم: می‌گویند: با ذروان اعظم امری ردّی از فکر ردّی با عفوئت ردّیه از قدیم بود، و آن منشأ حدوث شیطان شد، پیش از آن دنیا از همهٔ شرور و آفات خالی بود، و اهل آن در خیر محض و نعیم خالص بود، بعد از حدوث شیطان فتنه و آفات در آنجا پیدا شد، پس شیطان به حيله آسمان را شکافته بالا رفت با لشکر خود، و بنای محاربه با نور گذاشت، و سه هزار سال محاربه کرد و ظفر نیافت، عاقبت به توسط ملائکه مصالحه شد که شیطان با لشکرش نه هزار سال در این عالم باشند، پس به جای اصلی خود عود کنند، و شیطان شرط کرد که زروان آن را از افعال ردّیه منع نکنند، و ذروان صلاح را در مصالحه و تحمّل دید و تا انقضای این مدّت مردم در بلا و محنت خواهند بود.

طایفهٔ سوّم: زردشتیه‌اند، و این زردشت از قراری که شهرستانی در ملل و نحل بیان کرده در زمان سلطنت گشتاسب بود، و پدر او از اهل آذربایجان و مادر او از اهل ری بود، و او نیز قائل به نور و ظلمت بود، و چند وجه از او منقول است، یکی از آنها اینکه نور اصل است و وجود حقیقی دارد، و وجود او وجود است، و اما ظلمت مانند سایه‌ای است از نور و تابع آن است در وجود، و چنان پندارد که موجود نیست.

فرقهٔ دَوَم: ثنویه‌اند، و ایشان گمان می‌کنند که نور و ظلمت هر دو ازلی و قدیمند، و اینها نیز چند طایفه‌اند.

طایفهٔ اوّلی: مانویه، اصحاب مانی حکیم که در زمان شاپور بن اردشیر هم رسید، بعد

از زمان حضرت عیسی و دینی قرار داد متوسط میان مجوسیت و نصرانیت، و به نبوت عیسی قائل بود و موسی را منکر بود، و او عالم را مصنوع از دو اصل قدیم می‌داند، یکی نور و دیگری ظلمت، می‌گویند: وجود چیزی بدون اصل قدیم نمی‌تواند شد. و می‌گویند: این دو اصل از اوّل قادر و حسّاس و سمیع و بصیر بودند، ولیکن در صورت و فعل و تدبیر مثل یکدیگر نبودند.

پس نور جوهری است نیکو و فاضل و کریم و صافی پاکیزه و خوشبو و نیک منظر و صاحب نفس کریمه حلیمه نافعۀ عالمه، و فعل او خیر و صلاح و نفع و شادی و ترتیب و نظام و اتفاق، و در جهت فوق از برای او ارضی است نورانی ازلی غیر متناهی از جهت فوق لطیف، و پنج جنس از او در این عالم است، چهار به جای بدن است، و آن روشنایی و آتش و آب و باد است، و یکی به جای روح است و آن نسیم است.

و ظلمت جوهری است قبیح و ناقص و لثیم و کدر و خبیث و متعفن و زشت منظر، صاحب نفس شریره لثیمه... ضارۀ جاهله، و فعل او شرّ و فساد و ضرر و غم و تغییر و اختلاف، و در جهت تحت از برای آن ارضی است ظلمانی کثیف غیر متناهی از جهت تحت، و از برای آن اجناس و ابدان است، و روح آنها دخان است، پس می‌گوید: نظر به انتهای عالم نور و ابتداء عالم ظلمت اجزاء ظلماتیه با نورانیه ممزوج شدند.

و در سبب مزج، و جوهی گفته‌اند، از آن جمله آنکه چون میان عالم نور و ظلمت بود بعضی از اجزای نوریه در آن فرجه داخل شده و با ظلمت مخلوط، و نور خواست تا اجزای خود را مستخلص سازد اجزای بسیاری از آن اسیر ظلمت شد، و به این جهت مدّتی محاربه بین ایشان قائم بود، و چون نور الانوار امزاج آنها را دید خواست تا نور ممزوج به ظلمت را صافی نماید ملکی از ملائکه را امر فرمود تا این عالم را بر هیئت امتزاج و اختلاط انسان خلق کرد تا ابدان نوریه را از ابدان ظلماتیه مستخلص سازد، و خورشید و ماه و کواکب را به این جهت آفرید، و آنها را متحرّک ساخت، و زمین را از گوشت ابدان مختلطه آفرید، و کوهها را از استخوان‌های آنها، و آسمان را از پوست آنها، و دریاها را از خون آنها، و همه اجزاء ممتازجه را در این عالم محصور کرد، و در دور عالم در خارج فلک عالم خندقی قرار داد، و امر کرد اجزای این عالم را به نقل و

تحویل، و کواکب را مؤثر قرار داد تا تأثیر کنند در ارض و ماء و باد و نار ممزوج، و آنها را از جمادیت به حیوانیت، و از حیوانیت به انسانیت رسانید، و امر کرد انسان را به تسبیح و تقدیس و اعمال برّ، و کلام طیب و اجزای نوریّه مبدل به آنها می‌شود.

و نسیم را امر کرد تا آنها را مرتفع سازد، و در صبحدم به عمود نورانی صبح سپارد، و آن به ماه می‌سپارد، و ماه به این جهت از اوّل ماه هر روز نور آن زیاد می‌شود تا نصف ماه، و در آن وقت ماه از نور پر می‌شود و بدر می‌شود، پس ماه آن نور را به تدریج به خورشید می‌سپارد تا آخر ماه، و خورشید آن نور را به عالم انوار می‌سپارد و همچنین بالا می‌رود تا به نور خالص، و هر چه ظلمت از نور جدا می‌شود آن را در آن خندق می‌اندازد، و آن خندق روز به روز مملوّ می‌شود تا همه اجزای نور از ظلمت جدا شود و دیگر چیزی باقی نمی‌ماند مگر قلبی که با ظلمت منجمد و منعقد شده‌اند، و ماه و خورشید نمی‌توانند آن را از هم جدا کنند.

پس در آن وقت امر می‌شود به ملکی که آسمان را دارد که دست بردارد، و امر می‌شود به ملکی که زمین را دارد که آن نیز صعود کند، پس در آن وقت آسمانها بر زمین می‌افتد، پس آتشی بر آنها افروخته می‌شود که هزار و چهارصد و شصت و هشت سال افروخته می‌شود، و آن نور و ظلمت منجمده گداخته می‌شوند تا اجزای نوریّه بتمامها مستخلص می‌شوند، و نور و ظلمت به حالت اولی عود می‌کنند و فتنه و بلا و محن بر طرف می‌شود.

طایفه دوّم: دیصانیّه و مزدکیّه‌اند، و دیصان نام مردی است، و همچنین مزدک، و مزدک در ایام دولت قباد پدر انوشیروان ظاهر شد، و قول این دو نیز مثل قول مانویّه است در وجود اصلین قدیمین، مگر اینکه دیصان و مزدک می‌گویند: نور به قصد و اختیار عمل می‌کند و زنده و عالم و حسّاس است، و ظلمت به اتفاق و خبط عمل می‌نماید، و میت و عاجز و جاهل و اعمی است.

فرق میان دیصانیّه و مزدکیّه آن است که مزدکیّه مزج و خلاص این دو را نیز می‌گویند به حسب اتفاق است، و دیصانیّه مخالف ایشانند در بعضی اسباب امتزاج و خلاص، چه بعضی از ایشان می‌گویند: نور به اختیار خود داخل ظلمت شده و بعد از دخول متأدّی

شد، پس ارادهٔ استخلاص خود کرد، و بعضی دیگر می‌گویند: ظلمت به حبله خود را به نور رسانید و متشبث به آن شد، نور هر چه سعی کرد مستخلص شود مخلوط‌تر شد، پس محتاج به زمانی شد که خود را خلاص نماید، و بعضی دیگر می‌گویند: نور به اختیار خود ممزوج و داخل ظلمت شد تا او را به اصلاح آورد و اجزای صالحهٔ آن را ممتاز سازد، و به جهت مصلحت چندی با آن مماشات و به طریق آن رفتار می‌کند از اظهار فساد و نحو اینها.

طایفهٔ سوم: مرقبونی‌اند، و این طایفه نیز قائل به دو اصل قدیمند، نور و ظلمت، و لیکن اصل ثالثی نیز با اینها قائل شده‌اند که آن را معدّل جامع گویند، و رتبهٔ آنرا از نور پست‌تر و از ظلمت بالاتر می‌دانند، و آن را سبب امتزاج نور و ظلمت می‌دانند.

یعنی می‌گویند: ظلمت را آن رتبه نبود که با نور ممزوج شود، بلکه با همان اصل ثالث ممزوج شد، نور چون امتزاج ظلمت را با معدّل دید از راه مهربانی بر معدّل روح‌الله را که پسر خود مسیح بود به عالم ممتزج فرستاد تا معدّل را از دام ظلمت خبیث خلاص سازد. این است بلیخص مذاهب قائلین به نور و ظلمت.^۱

و در کتاب احتجاج حدیثی از ابی عبد الله علیه السلام مروی است که بعد از احاطه به اقوال مذکوره ردّ آنها از آن حدیث ظاهر می‌شود.

روایت کرده‌است از «هشام بن الحکم أنه سأل الزندیق، الصادق علیه السلام عن قول من زعم أن الله لم يزل معه طينة ردیة (موزیة)، فلم يستطع التفصی منها الا بامتزاجه بها ودخوله فيها، فمن تلك الطينة خلق الأشياء؟ قال: سبحانه الله تعالى، ما أعجز إلهاً، يوصف بالقدرة لا يستطيع التفصی من الطينة؟ إن كانت الطينة، حیة ازلیة فكانا الهین قديمین، فامتزجا و دبرا العالم من أنفسهما، فإن كان ذلك كذلك من أين جاء الموت والفناء؟ وإن كانت الطينة میة فلا بقاء للمیت مع الأزلی القديم، والمیت لا يعیی عنه الحی، وهذه مقالة الديصانیة أشدّ الزنادقة قولاً - الى

۱- ملل و نحل ۲ / ۲۸ - ۵۸. در برخی مطالب آنچه در اینجا آمده با ملل و نحل تفاوت و کم و زیاد دارد.

أَن قال: - فأما من زعم أَن الأبدان ظلمة والأرواح نور، و أَن النور لا يعمل الشرّ، والظلمة لا يعمل الخير فلا يجب عليهم أَن يلوموا أحداً على معصية ولا ركوب حرمة ولا إتيان فاحشة، و أَن ذلك عن الظلمة غير مستنكر، لأنّ ذلك فعلها، ولا له أَن يدعو ربّاً ولا يتضرّع اليه، لأنّ النور ربّ، والربّ لا يتضرّع الى نفسه ولا يستعيذ بغيره، ولا لأحد من اهل هذه المقالة أَن يقول: أحسنت يا محسن أو أسأت، لأنّ الإساءة من فعل الظلمة وذلك فعلها، والاحسان من النور، ولا يقول النور لنفسه: أحسنت يا محسن، وليس هناك ثالث، فكانت الظلمة على قياس قولهم أحكم فعلاً وأتقن تدبيراً وأعزّ أركاناً من النور، لأنّ الأبدان محكمة، فمن صور هذا الخلق صورة واحدة على نعوت مختلفة، وكلّ شيء يرى ظاهراً من الزهر والأشجار والشار والطيور والدوابّ يجب أَن يكون إلهاً، ثمّ حبست النور في حبسها والدولة لها، وأما ما ادّعى من أَن العاقبة سوف يكون للنور فدعوى، وينبغي على قياس قولهم أَن لا يكون للنور فعل، لأنّه اسير وليس له سلطان، فلا فعل له ولا تدبير، وإن كان له مع الظلمة تدبير فما هو بأسير، بل هو مطلق عزيز، فان لم يكن كذلك وكان أسير الظلمة فأنّه يظهر في هذا العالم احسان وخير مع فساد وشرّ، فهذا يدلّ على أَن الظلمة تحسن الخير وتفعله كما تحسن الشرّ وتفعله، فإن قالوا: محال ذلك، فلا نور يثبت ولا ظلمة، وبطلت دعواهم ورجع الأمر الى أَن الله واحد وما سواه باطل، فهذه مقالة ماني الزنديق واصحابه، وأما من قال: النور والظلمة بينهما حكم فلا بدّ أَن يكون أكبر الثلاثة الحكم، لأنّه لا يحتاج الى الحاكم المَغْلُوب أو جاهل أو مظلوم، وهذه مقالة المرقبونية^١، والحكاية عنهم تطول، قال: فما قصّة ماني؟ قال: متفحّص أخذ بعض المجوسيّة فشابها ببعض النصرانيّة فأخطأ الملتين ولم يصب مذهباً واحداً منهما، وزعم أَن العالم دبر من إلهين: نور وظلمة، و أَن النور في حصار من الظلمة على ما حكينا منه، فكذبته النصارى و قبلته المجوس، الحديث^٢.

و مراد از طينبت كه در صدر حديث است بنا بر قول فرقه اول همان فكر ردئ يا شيء ردئ است كه مصدر شيطان و منشأ حدوث ظلمت است، و بنا بر قول فرقه ثانيه ظلمت

١- المرقبونية .

٢- الاحتجاج ٢/ ٢٣٦ .

است، و ظاهر آن است که مراد حضرت در اینجا ظلمت باشد، چه بنای حدیث بر ذکر اصناف ثلاثه فرقه ثانیه است.

و حضرت در این حدیث بر ابطال مذهب قائلین به ظلمت و نور به دو وجه استدلال نموده.

اول: اینکه قول ایشان که: لم یستطع التّفصی منها، مستلزم عجز بر پروردگار است و عجز نقص است، که عقل حاکم است به اینکه صانع این نظام از آن منزّه است. و دوم: اینکه خالی نیست که این میّت ازلیّه که ظلمت است با حیّ عالم قادر است، پس هر یک واجب الوجود می شوند، و هرگاه عالم از امتزاج آنها حاصل شد موت و فنا بر هیچ جزئی از اجزاء عالم روا نخواهد بود، زیرا که مرکّب متّنی می شود به انتفاء احد جزئین، و میّت عاجز است و بی قدرت و علم و اراده، این محال است، چه قدم مستلزم وجوب وجود، و آن مستلزم علم و اراده است، و به این اشاره فرمودند که: فلا بقاء للمیّت مع الأزلیّ القدیّم.

و بعد از آن ابطال مذهب ایشان را به وجهی دیگر فرمود، و آن این است که ایشان نسبت می دهند خلق موزیات را مانند عقارب و حیّات و سباع را به ظلمت، و چون ظلمت میّت است جایز نیست نسبت خلق اینها به آن، چه عقل حاکم است بر اینکه باید صانع اشرف از مصنوع باشد از همه جهات، و چگونه حیات و اراده افاضه می شود از چیزی که خالی از اینهاست؟

و اما آنچه را حضرت به مانویّه نسبت داده که نور روح است، و ظلمت بدن، اگر چه در کتاب ملل و نحل که مشتمل بر نقل مذاهب است، و همچنین ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه تصریح ایشان را به آن نقل نکرده اند، بلکه همان قدر که ما ذکر کردیم نسبت داده اند، و لیکن شکی نیست که بعد از فرمودن امام اعتنائی به نقل ایشان نیست، و می تواند شد که این قول بعضی از اقدمین ایشان باشد، یا آنکه آنچه از ایشان نقل شده از اجناس و ابدان و ارواح منطبق بر این نمود، و مراد از روح اجزای نوریه متشبهه به این اجناس، و از ابدان اجزاء ظلماتیه متشبهه به آنها باشد، و حضرت به چند وجه ابطال مذهب ایشان را فرمود.

اول: اینکه لازم می‌آید مردم قادر بر فعل و ترک معاصی نباشند، چه آن اثر جسد است و نمی‌تواند منشأ خیر شود، پس مردم مجبور بر شر خواهند بود، و کسی مستحق ملامت نخواهد بود، و حال اینکه می‌بینیم عَقْلًا ملامت می‌کنند اهل شر و معصیت را.

دوم: اینکه می‌بینیم عَقْلًا مستحسن می‌شمارند تَضَرُّع به باری تعالی و عبادت او را، و اینها فعل روح است که آن نور است، و نور به زعم ایشان پروردگار است، پس چگونه تَضَرُّع به خود می‌کند و استعانت از خود می‌جوید؟

سوم: اینکه لازم می‌آید جایز نباشد که احدی به دیگری بگوید: احسنت یا أسأت، زیرا که حاکم به این یا نور خواهد بود یا ظلمت، چه بنا بر زعم ایشان دیگر چیزی نیست، پس مادم و ممدوح و ذام و مذموم یکی خواهد بود، و این باطل است، علاوه بر اینکه ظلمت مجبور خواهد بود، دیگر گفتن أسأت بر او صحیح نخواهد بود، و حال اینکه به بدیهه عقل جایز است گفتن این دو کلام.

چهارم: اینکه ایشان حکم می‌کنند که نور پروردگار است، و بنا بر این باید فعل او اقوی و محکم‌تر از ظلمت باشد، و حال اینکه مقتضای قول ایشان چنین نیست، زیرا که ابدان به زعم ایشان از ظلمت است، و آنچه می‌بینیم و مشاهده می‌کنیم و به آن حکم به قدرت و علم پروردگار می‌کنیم همان ابدان مختلفه است و اشجار و ثمار و طیور و دواب، و روحی را که می‌گویند ما نمی‌بینیم، پس بنابراین باید ظلمت اله قادر و حکیم و علیم بوده باشد، پس قوله عَلَّمَهُ «فمن صَوَّر» مبتداء بود و «يجب أن يكون» خبر آن، و «كل شيء» عطف خواهد بود بر «هذا الخلق».

پنجم: اینکه آنچه را می‌گویند که نور اسیر ظلمت و محبوس آن شد منافای ربوبیت نورا است، چه اسر و حبس مستلزم عجز و نقص است، و آنچه را ادعا کرده‌اند که در قیامت نور بر ظلمت غالب خواهد شد با آنکه فایده‌ای در دفع فساد ندارد دعوایی است خالی از دلیل، و نیز باید نور بیکاره باشد، چه از اسیر محبوس چه برمی‌آید؟ و اگر گویند: آن نیز خلقی و تدبیری دارد، پس اسیر نخواهد بود، چه عقل حکم می‌کند که خالق مدبر باید مطلق العنان و عزیز باشد، پس بنابر قول ایشان که اسیر است لازم می‌آید ایشان را که آنچه از احسان و خیر در عالم یافت می‌شود از فعل ظلمت باشد.

پس اگر گویند: این محال است، پس اصل کلام ایشان و خلق را نسبت به هر دو دادن باطل خواهد بود، و ثابت می شود آنچه را ما می گوییم که خدای تعالی واحد است و شریک و ندی در مملکت ندارد.

و اما مذهب مرقیونیه را امام باطل فرموده اند به اینکه قول به ثالث و آن را حکم و واسطه قرار دادن منافی ربوبیت نور است، زیرا که حاکم قاهر می شود و نور مقهور. و ایضاً لازم می آید حاکم دانایتر به حکمت از نور باشد، و این بدیهتاً باطل است، چه ایشان نور را پروردگار می دانند، و بدیهی است که رب خالق این نظام اتم جاهل نمی تواند شد

این مجمل بیان حدیث شریف است، و بسط آن مجالی واسع تر می خواهد. و الله العالم.

ا فرق تقدیر و خلق ا

س ۲۶: بیان فرمایند فرق ما بین لفظ و معنی «یا مقدر الخیر والشر» با «یا خالق الخیر والشر»؟

ج: اما فرق میان لفظ این دو فقره پس ظاهر است، و اما فرق میان تقدیر و خلق، تقدیر و خلق دو چیزند ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسُوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾.^۱ و مراد از تقدیر تصویر (تصوّر) عملی (علمی) است از برای آنچه ارادهٔ خلق او می‌شود و معین ساختن قدر و زمان و مکان و آثار و احوال آن، و مراد از خلق تکوین و ایجاد آن شیء است در خارج، پس تقدیر مقدم بر خلق است. و بلا تشبیه در افعال عباد هرگاه خواهند امری را بکنند، مثل اینکه بنایی بسازند، موقوف است اول به علم اجمالی به آن، پس به خواستن آن که مبدأ اراده است، پس به اراده و عزم بر آن، پس به تصویر و تقدیر و کیفیت و تعیین موضوع و طول و عرض آن، پس امضاء و ایجاد آن در خارج. و در احادیث بسیار فرق میان تقدیر و خلق به این نحو و مقدم بودن تقدیر بر خلق شده در وقتی که پروردگار عالم به ملائکه می‌فرمود: ﴿إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾^۲ تقدیر خلق بشر را فرموده بود، و در عالم اقدار علمیه وجود علمی آن متحقق بود و لیکن هنوز

۱- الاعلى : ۲.

۲- فاطر : ۷۱.

خلق نشده بود و به عالم اکوان خارجیه نیامده بود «أَنَا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتَاهُ بِقَدَرٍ»^۱ هر چیزی به سبب تقدیر خلق شد، پس تقدیر مقدّم بر خلق بود.

و در حدیث عمران صابی حضرت امام رضا^{علیه السلام} می فرماید: «واعلم أَنَّ الواحد الَّذِي هُوَ قائمٌ بغير تقدیر و لا تحدید خلق خلقاً مقدراً بتحدید و تقدیر».^۲

و در کتاب سعد السعود تألیف سیّد جلیل سیّد بن طاووس حدیث طویلی مروی است که می فرماید: «فخلق الله آدم على صورته التي صورها في اللوح المحفوظ»^۳ و این تصویر همان تقدیر است که مقدّم بر خلق است.

و در نهج البلاغه در خطبه طویله ای می فرماید: «قدّر ما خلق لكم فالطف تقريره و دبره فأحكم تدبيره».^۴

و در کتاب اثبات الوصیّه مسعودی از حضرت امیر المؤمنین^{علیه السلام} خطبه ای منقول است، و در آنجا می فرماید که: خدای تعالی می فرماید: «ولا برئت خلقاً حتّى أحکمت خلقه»^۵ و مراد از احکام خلق تقدیر آن است.

و همانا اشاره به تقدیر باشد آنچه در کتاب مروج الذهب مسعودی^۶ از حضرت امیر^{علیه السلام} منقول است که فرمودند: «أَنَّ الله حين شاء تقدیر الخليقة و ذرء البریة و ابدع المبدعات نصب الخلق في صور كالهباء» و ظاهر آن است که مراد از نصب صور تقدیر باشد.

و در کافی به سند متصل از یونس بن عبدالرحمان از حضرت امام رضا^{علیه السلام} مروی است که فرمودند: «فتعلم ما القدر؟ قلت لا قال: هو الهندسة و وضع الحدود من البقاء

۱- قمر: ۴۹.

۲- توحید صدوق ۴۳۸.

۳- سعد السعود ص ۶۶.

۴- نهج البلاغه خطبه ۸۷ (اشباح)

۵- اثبات الوصیّه

۶- مروج الذهب

والفناء»^۱ و هندسه معرّب اندازه است، و مراد آن است که تقدیر اندازه گرفتن و موضع حدود هر چیز را... کردن است.

و نیز در کافی به سند متصل از علی بن ابراهیم بن هاشمی مروی است که گفت: «سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول: لا يكون شيء إلا ما شاء الله وأراد وقدّر وقضى. قلت: ما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل، قلت ما معنى أراد؟ قال: الثبوت عليه، قلت: ما معنى قدّر؟ قال تقدیر الشيء من طوله وعرضه، قلت ما معنى قضى؟ قال: اذا قضى أمضاء، فذلك الذي لا مردّ له».^۲

و نیز به سند متصل از معلی بن محمد منقول است که گفت: «سئل العالم عليه السلام: كيف علم الله؟ قال: علم وشاء وأراد وقدّر وقضى وأمضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدّر، وقدّر ما أراد، فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئة كانت الإرادة، وبإرادته كانت التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الامضاء، والعلم متّقدم على المشيئة والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالامضاء - الى أن قال: - والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً ووقتاً، والقضاء بالامضاء، هو المبرم من المفعولات - الى أن قال: - فبالعلم علم الأشياء قبل كونها، وبالمشيئة عرف صفاتها وحدودها و أنشأها قبل اظهارها، وبالإرادة ميّز انفسها في ألوانها وصفاتها، وبالتقدير قدّر اقواتها وعرف أولها وآخرها، وبالقضاء أبان للناس أماكنها ودلّهم عليها، وبالامضاء شرح عللها وأبان أمرها، وذلك تقدير العزيز العليم».^۳

و نیز به سند متصل از مالک جهنی مروی است که گفت: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ ﴿أَو لَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئاً﴾ قال فقال: لا مقدراً ولا مكتوناً، قال: وسألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً﴾

۱- کافی ۱/ ۱۵۸.

۲- کافی ۱/ ۱۵۰. یک جمله حدیث در کافی چاپ آخوندی نیست ولی در محاسن برقی هست.

۳- کافی ۱/ ۱۴۸.

مذکوراً^۱ فقال: کان مقدراً غیر مذکور^۱. و مراد حضرت آن است که مراد از آیه اولی آن است که انسان در وقتی که نه تقدیر و نه تصویر آن در لوح محفوظ شده بود و نه به وجود خارجی آمده بود، و در آیه ثانیة آن است که تقدیر شده بود و در لوح محفوظ ثبت شده بود و خلق نشده بود.

و از همه این اخبار مستفاد می شود که تقدیر غیر از خلق و تکوین و مقدم بر آن است و در روایت یونس مراتب خصال شش گانه^۲ که در اخبار تصریح شده که خلق موقوف بر آنهاست مذکور است.

اول: علم که مبدأ جمیع افعال اختیاریه، و به آن تصریح فرمودند بقوله عَلَّمَ «علم». و دوم: مشیت است، و مراد از آن مطلق اراده است، خواه به حدّ عزم و اجماع برسد یا نه، چنانکه فرمود: «و شاء»، و در حدیث هاشمی آنرا به ابتدای فعل تفسیر فرمودند، و مراد همان مطلق اراده است که ابتدای شروع در تقدیر و اراده است. و سوم: اراده است، و آن عزم بر فعل یا ترک است، چنانچه در روایت هاشمی فرمودند: «الثبوت علیه» و به آن تصریح فرمودند بقوله: «و أَرَادَ».

و چهارم: تقدیر است که در روایت هاشمی تفسیر فرمودند «بتقدیر الشيء من طوله وعرضه» و ظاهر است هر فاعلی که می خواهد افراد جزئیّه از طبیعت واحده مشترکه را به خارج در آورد بعد از آنکه عزم بر آن کرد، همچنان که انسان هرگاه خواهد بنایی بسازد در خارج لازم است که پیش از شروع در آن تعیین مکان آنرا کند، زمانی که در آن شروع خواهد کرد و مقدارش را از کوچکی و بزرگی و طول و عرض و شکل و صفت و رنگ و غیر اینها، و همه اینها داخل در تقدیر است، و به آن تصریح فرمودند بقوله وَقَدَّرَ «و قَدَّرَ».

و پنجم: قضاء است، و حکما قضاء را اشاره گرفته اند به قاعده ای که در نزد ایشان مقرر است که: «الشيء ما لم يجب لم يوجد» باشد و قضاء را همان ایجاب گرفته، و ظاهر

۱- کافی ۱/ ۱۴۷.

۲- در کافی ۱/ ۱۴۸ روایت معلی آمده که مراتب شش گانه را دارد و روایت یونس پیدا نشد.

آن است که اشاره است قضا به فرمودن: «کن» چنانکه می‌فرماید: ﴿إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۱، پس قضا همان قول «کن» است.

ششم: امضاء که فیکون اشاره به آن است، چنانکه در روایت هاشمی فرمودند: «إِذَا قَضَىٰ امْضَاهُ فَذَلِكَ الَّذِي لَا مَرَدَّ لَهُ» و در روایت یونس فرمودند: «وَبِقَضَائِهِ كَانَ الْاِمْضَاءُ» پس قضا حکم و فرمان به موجود شدن است، و امضاء نفس ایجاد است که تکوین باشد که مترتب بر فرمان حکم است.

و مرتبه دیگر هست که هفتم این مراتب است، و آن وجود و کون است که عبارت از موجود شدن و بودن باشد، و این بعد از ایجاد و تکوین است، چه می‌گویند: «أَوْجَدَ فَوَجَدَ، وَكُونُ فَكَانَ» و قوله تعالی: ﴿فَيَكُونُ﴾ حقیقتاً مراد این مرتبه است، اما چون وجود حادث بدون ایجاد و کون آن بدون تکوین محال است پس هر دو مرتبه از «فیکون» استفاده می‌شود.

پس از آنچه بیان کردیم فرق میان تقدیر و خلق و مقدر و خالق معلوم شد، و ظاهر شد که فرق بسیار است میان مقدر خیر و شر، و خالق خیر و شر، و این در فقرات ادعیه و احادیث وارد شده مذکور است، ولیکن بعضی حمل می‌کنند آنها را بر معانی که مطابق با اعتقادات صحیحیه و مذهب اهل حق نیست، و از برای آنها معانی صحیحیه است که ائمه معصومین و علمای شریعت مقدسه سید المرسلین علیهم‌السلام آنها را بیان کرده‌اند. پس بر متدین متقی لازم است که پیروی ایشان را نماید، بلی مقتضای تقوی و تدین آن است که اعتقاد و معلوم خود را منطبق بر کتاب و سنت نماید، نه اینکه کتاب و سنت را تابع اعتقاد و معلوم خود و تطبیق بر علم خود به تأویل و محامل نمایند. والله سبحانه والراسخون فی العلم أعلم. والسلام علی تابع الهدی.

عدم اثبات اجتهاد به ادعای محض |

س ۲۷: هرگاه مجتهد جامع الشرایطی شهادت بر عدالت مرد فاضلی بدهد، و بعد از غیبت آن مجتهد آن شخص فاضل ادعای اجتهاد نماید، آیا تقلید آن شخص را می توان نمود یا خیر؟ و شناختن مجتهد به چه نوع از برای عوام الناس باید معلوم شود؟

ج: بدان که در شناختن مجتهد جمعی از علما علم و یقین به اجتهاد را شرط دانسته اند، و بعضی حصول مظنه را کافی می دانند، و از آن جمله علامه در کتاب تهذیب و می فرماید که: مظنه حاصل می شود به ملاحظه اینکه شخص بر منصب افتاء نشسته و در حضور خلق بسیار اقدام به افتاء نموده و جمعی از مسلمین بر آن گرد آمده.

و حق آن است که هر کس که خواهد تقلید مجتهدی را نماید باید عالم به اجتهاد آن باشد، یعنی جزم و یقین به اجتهاد آن داشته باشد به نحوی که عادتاً خلاف آنرا احتمال ندهد، و این جزم برای عوام حاصل می شود به شیاع اجتهاد او و استفاضه آن، خصوصاً در میان اهل علم، خصوصاً هرگاه قرائن دیگر به آن ضم شود، مثل نشر کتاب استدلال او در نزد علما و رجوع اهل علم به او و امثال این، و از بابت شیاع است اجتماع جمع کثیری از علما و اهل فضل بر اجتهاد او، و شکی نیست که به این نحو از برای عامی جزم به اجتهاد شخص مهم می رسد، و همین جزم کافی است.

و اما به ادعای خود آن شخص اگر چه عادل باشد نمی توان تقلید کرد، چه از قول عادل جزم حاصل نمی شود، خصوص در جایی که از برای خود ادعایی کند، علاوه بر اینکه عدالت منافاتی بر خطاء ندارد، گاه است که کسی مرحله ای از فضیلت را دارد و

چنان پندارد که اجتهاد همین است و بس. و آنچه در نزد بعضی مشهور است که اقوال و افعال مسلم را باید حمل بر صدق و صحت نمود بر سبیل اطلاق ثابت نیست، همچنان که در کتاب عوائد الایام^۱ به وجه مبسوط، و در کتاب مناهج الاحکام بر سبیل اختصار بیان کرده‌ایم. و همچنین آنچه شهرتی دارد که دعوای بی منازع را باید قبول کرد، مراد آن است که مزاحم نمی‌توان شد، نه اینکه بنای تکالیف و احکام شرعی^۲ خود را بر آن توان گذاشت. و از اینجا معلوم شد جواب آنچه در صدر سؤال [آمده بود] زیرا که تعدیل مجتهد بیش از عدالت آن شخص را نمی‌رساند، و مجرد عدالت موجب قبول اجتهاد نمی‌شود.

ا موارد نزاع اخباری و اصولی |

س ۲۸: بیان فرمایند که نزاع میان اصولی و اخباری چیست؟ و هرگاه مرد صالح اخباری امامت کند اقتدا کردن به او چه صورت دارد؟

ج: بسط این مقام موکول به کتب اصولیه است، و ما در کتاب مناهج الاحکام، و شرح تجرید الاصول بیان این مطلب را کرده ایم، و مجمل کلام آن است که معنی اجتهاد در اصطلاح علمای شیعه بذل جهد و استفراغ وسع است در استنباط و استخراج احکام شرعیه فرعیه از ادله شرعیه مفصله مضبوطه در مواضع خود.

و سخن مجتهدین آن است که شکی نیست که تا روز قیامت تکلیفات شرعیه باقی هستند «حلال محمد حلال الی یوم القیامة، و حرام محمد حرام الی یوم القیامة» و بجا آوردن تکلیف موقوف است به دانستن احکام شرعیه و دانستن احکام موقوف است بر رجوع کردن به ادله آنها که ثابت الحجیه باشند، و ادله ای که حجیت آنها بر ما ثابت می تواند شد کتاب خدا است و اخبار ائمه هدی و اجماع، و ادله عقلیه و بعضی از اقسام قیاس.

و شکی نیست که استخراج احکام از اینها موقوف به مقدّماتی چند است، چه کتاب و اخبار به زبان عربی هستند، و فهمیدن معانی و مفردات الفاظ آنها موقوف به علم لغت است، و امتیاز معانی صیغه های مختلفه موقوف بر صرف است، و درک معانی مرکبات آن موقوف به علم نحو است، و کیفیت استدلال موقوف به علم منطق است، و در آنها حقیقت و مجاز است، و امر و نهی، و عام و خاص، و مطلق و مقید، و مجمل و مبین، و منطوق و مفهوم، و ناسخ و منسوخ، و در کتاب خدا محکم و متشابه است، و در سنت

قول است و فعل است و تقریر، و در سنت قولیه آحاد است و متواتر، و از جمله ادله اجماع است و قواعد عقلیه.

و هر یک از اینها اقسامی دارند که بعضی از آنها حجت است و بعضی حجت نیست، و بسیار میان ادله تعارض واقع می‌شود، و استدلال موقوف به ترجیح است، و ممکن نیست استنباط احکام بدون معرفت این امور، و متکفل از برای بیان اینها علم اصول است.

و همچنین در اخبار مقبول و مردود است، و معرفت هر یک به شناختن راوی حدیث است، و شناختن آن موکول به علم رجال است.

و بعد از معرفت همه این مقدمات استخراج احکام از ادله مذکوره موقوف است بر انس به اصطلاح فقهاء، و ممارست تامه در اخبار، و اطلاع بر متعارف مردم در اداء مطالب به الفاظ، چه وجوه دلالت مختلفند، و اصطلاحات جدیده و قدیمه به یکدیگر متمیز شده‌اند، و امتیاز میان آنها صعب است، و با وجود این احتمال تقیه در بسیاری از اخبار می‌رود، و بسیار می‌شود که ناقلین اخبار، اخبار را نقل به معنی کرده‌اند، و بسا باشد به عباراتی نقل کرده باشند که قاصر در افاده مراد باشد.

پس باید در معرفت این امور مهارت تامه تحصیل نمود. و بعد از آن هم چنین نیست که حکم هر مسأله بخصوصها وارد شده باشد، بلکه حکم اکثر مسائل باید استنباط شود از قواعد کلیه‌ای که از ائمه دین رسیده، و این استنباط موقوف است به قوه قدسیه و ملکه راسخه که به واسطه آن توان ردّ فروع بر اصول نمود.

پس می‌گویند: حقیقت اجتهاد آن است که کسی که ممارست در فنّ فقاهاست داشته باشد، و مستأنس با کلام فقهاء و اصطلاحات اخبار باشد، و صاحب قوه قدسیه باشد، هرگاه مسأله‌ای بر او وارد شود و خواهد حکم آن را بفهمد، نظر کند که حکم آن از کدام یک از ادله از کتاب و سنت می‌توان استخراج نمود، پس ببیند که از آنچه می‌توان استخراج کرد موقوف بر کدام یک از مقدمات مذکوره است، پس ردّ به آن دلیل، بعد از تصحیح مقدمات آن کند [و] به مقتضای نظر خود حکم نماید. و اگر باید رجوع کرد در استنباط حکم به اجماع بسیطی یا مرکبی، محقق یا منقولی، یا به یکی از ادله عقلیه،

رجوع نماید، و اگر ادله تعارض نمایند نظر در وجوه ترجیحات کند، و آنچه مقتضای نظر اوست در آن معمول دارد، و این سعی و بذل جهد و نظر مرد به ادله و ترجیح از مثل چنین شخصی اجتهاد است به معنی آنکه اجتهاد عملی باشد. و قوه قدسیه مذکوره اجتهاد به معنی ملکه است، و هر که این مرتبه از برای او حاصل شد مجتهد است و نائب امام معصوم است، و شأن او استنباط احکام الهیه، و وظیفه مردم رجوع به او و اطاعت اوست در احکام.

و اما اخباریین انکار اجتهاد را میکنند و با اهل اجتهاد خلاف دارند، و اختلاف ایشان و منازعه ایشان راجع به پنج امر می شود.

اول اینکه: استنباط حکم به این طریق غالب اوقات آن است که مفید زائد بر ظن نیست، چه بسیاری از مقدمات و قواعد و اقسام ادله زیاده بر ظن افاده نمی کند، و ظن در احکام الهی حجت نیست، نه مطلق ظن در حجیت ظن و عدم حجیت آن است^۱، و چون انکار حجیت همه ظنون را نمودند می گویند: اخباری که امروز در دست هست مفید علمند، و این مطلب نیز حقیقتاً یک نزاع عظیمی است میان مجتهد و اخباری، چه مجتهدین می گویند: این اخبار مفید علم نیستند، و اخباریین ادعای علمیت آن را می کنند. دوم: در توقف استخراج احکام بر مقدمات مذکوره از علم لغت و نحو و صرف و منطقی و اصول و رجال، چه ایشان می گویند: استنباط احکام از ادله موقوف به اکثر اینها نیست، و اکثر قواعد اصولیه را مخترعه می دانند.

سوم: در توقف استخراج احکام از قواعد کلیه بر قوه قدسیه.

چهارم: در تجاوز کردن در ادله احکام از کتاب و اخبار و به اجماع و ادله عقلیه عمل کردن، چه ایشان منحصر می دانند دلیل را در کتاب و سنت، بلکه بسیاری از ایشان در حجیت کتاب خدا بدون بیان ائمه هدی نیز سخن دارند.

پنجم: در صحت اصل اجتهاد من حیث هو اجتهاد، چه ایشان می گویند: اجتهاد باطل است، و از ائمه دین مذمت اجتهاد و طعن بر اهل آن وارد شده، در این پنج مطلب طایفه

اخباریین با مجتهدین منازعند.

و حقیقت امر آن است که بعضی اخباریین که درک و فهمی ندارند از درجهٔ عوام عرب ترقی نکرده‌اند، و ایشان را خلاف و وفاقی نیست، و آنچه می‌گویند به مجرد تقلید و تبعیت است، و به محض تقلید و متابعت بعضی دیگر. خود را اخباری نامیده‌اند، و آن کسانی که با مجتهدین... اما در عمل نمی‌توانند خلاف کرد و به ظنون عمل می‌کنند، اما نام آن را ظن نمی‌گذارند، و در فهم ادله به مقدمات مذکوره رجوع می‌کنند، و بسیاری از قواعد اصولیه را معمول می‌دانند، اما نمی‌گویند که رجوع می‌کنیم، و اجتهاد می‌کنند، ولیکن از تسمیه به آن تحاشی می‌کنند به جهت بعضی اخبار، و غافل از اینند که آن اجتهادی که مذمت شده اجتهاد عامه است که به مصالح [امرسله] و استحسانات و قیاسات ضعیفه و امثال اینها عمل می‌کنند، و حقیقت این به مستحسن خود عمل کردن است.

و اما اجتهاد شیعه که نوعی از اجتهاد لغوی است که بذل جهد و سعی باشد امری است که استخراج حکم بدون آن غیر میسر، و فهم مسائل به جز آن طریق غیر متصور است، والله سبحانه هو الهادی الی طریق الصواب.

و اما آنچه در آخر سؤال است از جواز اقتدا به اخباری، بلی بعد از آنکه عادل باشد و میان خود و خدا سعی و بذل جهد خود را کرده باشد، و این طریق را درست فهمیده باشد بر او حرجی نیست، و اقتدا به او جایز، بلکه مستحب است.

الاجبر ولا تفویض |

س ۲۹: چه می‌فرمایند در باب معنی حدیث «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین». ج: بدان که این حدیث به این عبارت را در کتاب کافی به سند متصل از محمد بن یحیی روایت کرده، و او مرسل^۱ از حضرت صادق علیه السلام روایت نموده که فرمود: «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» و تتمه حدیث آن است که «قلت: وما امر بین امرین؟ قال: مثل ذلك: رجل رأته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته، ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت انت الذي أمرته بالمعصية».^۱

ولیکن این مضمون در اخبار بسیار وارد شده، از آن جمله در مرسله ابوطالب قمی از حضرت صادق علیه السلام است «قال: قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، قال: قلت: ففوض اليهم الامر؟ قال: لا، قلت: فماذا؟ قال: لطف من ربك بين ذلك».^۲

و در مرسله یونس از امامین همامین ابو جعفر و ابو عبدالله علیهما السلام است که عرض کرد: «هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالوا: نعم، أوسع مما بين السماء والارض».^۳

و در مرسله دیگر یونس از حضرت ابو عبدالله علیه السلام است که قال: قال له رجل: جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها، فقال له: جعلت فداك ففوض الى العباد؟ قال: فقال: لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر و

۱- کافی ۱/ ۱۶۰.

۲- کافی ۱/ ۱۵۹.

۳- کافی ۱/ ۱۵۹.

النهی فقال له : جعلت فداک فبینهما منزلة؟ فقال: «نعم أوسع ما بین السماء والارض».^۱
و بسیاری از علما در معنی این حدیث سخن گفته‌اند و رساله نوشته‌اند، و ما در اینجا از برای این حدیث پنج معنی ذکر می‌کنیم.

اَوَّلُ معنی است که از حدیث اوّل معلوم می‌شود که بعد از آن که حضرت فرمود: «بل أمر بین الأمرین» راوی عرض کرد که چه چیز است امر بین امرین؟ حضرت فرمود: مثال این آن است که مردی را ببینی که معصیتی می‌کند، او را منع کنی از آن معصیت، و او نهی تو را قبول نکند، پس واگذاری او را و آن معصیت را بکنند، پس چنین نیست که بعد از آنکه از تو قبول نکرد و تو او را واگذاری، تو او را به معصیت امر کرده باشی.

و محصل معنی آنکه اگر تو آن شخص را بر معصیت می‌داشتی و جبر بر آن معصیت می‌کردی، یا او را از معصیت باز می‌داشتی و دست او را می‌گرفتی جبر بود، و اگر می‌دیدی معصیت را می‌کند و به او هیچ نمی‌گفتی و فساد آن را بیان نمی‌کردی، این تفویض بود و میان این دو این است که فساد آن عمل را بیان کنی، و او را از معصیت نهی کنی. اما او را جبر بر ترک نکنی، پس معنی «لا جبر ولا تفویض. بل امر بین الامرین» آن است که خدای تعالی بندگان را مجبور بر فعل معاصی یا ترک آنها نفرموده که نتوانند غیر از آن کنند و امر را هم به آنها وانگذاشته که هر کاری خواهند بکنند بر ایشان بحثی و مؤاخذه‌ای نباشد، بلکه قدرت فعل و ترک را به ایشان داده و مفسده و مصلحت را هم به ایشان نموده و امر و نهی هم کرده.

پس معنی «لا جبر» اینکه: چنین نیست که بنده بی قدرت باشد، و معنی «لا تفویض» اینکه: چنین نیست که مطلق العنان و خود سر باشد تا هر چه بکند یکسان باشد، بلکه منزله‌ای است میان اینکه وجود و قدرت و تحقق امر و نهی باشد، و همین «لطف من ربک بین ذلک» است، چه اگر مجبور بودند ثوابی نبود، و اگر امر و نهی نمی‌بود به مصالح و مفاسد بر نمی‌خوردند، پس عین لطف همین است که واقع شده.

و از این جهت است که می‌گویند: تکلیف لطف است، و این لطف است که انسان را

اشرف از ملائکه می‌کند، چه ایشان مجبور بر طاعت‌اند، و معنی «لطف من ربك» همین است که ما ذکر کردیم، نه آنچه بعضی دیگر گفته‌اند که لطف به معنی نازک است، یعنی در این میان معنی نازک و نفی است.^۱

و در مرسله دوم یونس نیز همین معنی از برای امر بین الامرین معلوم می‌شود، چنین فرموده: «لو فُوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي» چه دلالت می‌کند بر اینکه مراد از «لاتفويض» امر و نهی کردن است.

دوم: معنایی است که خواجه نصیر الدین طوسی در رساله‌ای که در جبر و اختیار نوشته بیان کرده است، و سایر متأخرین از او از حکماء نیز به آن روش ذکر کرده‌اند، و آن این است که اگر بنده را هیچ اراده و مشیّتی و اختیاری و قدرتی نمی‌بود جبر محض بود، و چنین نیست، و اگر اراده و مشیّت و قدرت و اختیار می‌بود و اراده و مشیّت و قدرت و اختیار او نیز به اراده و مشیّت و قدرت و اختیار او می‌بود، تفویض محض بود، و چنین نیز نیست، بلکه خداوند عالم بنده را قدرت و اختیار و اراده و مشیّت داد و این صفات را از برای او آفرید ﴿وما تشاؤون الاّ أن يشاء الله﴾ و خود اراده و اختیار فعل را کرد، و این امر بین الامرین است، پس هر که نظر او مقصور بر خلق اراده و قدرت و اختیار است و به اختیار بنده ملتفت نمی‌شود جبری می‌شود، و هر که نظر او مقصور بر اختیار بنده است و ملتفت به اسباب و دواعی که خارج از قدرت اوست نمی‌شود تفویض می‌شود، و هر که هر دو را می‌بیند به معنی امر بین الامرین می‌رسد، و خواجه می‌فرماید: هر که همین آفرینش اراده و قدرت و اختیار را می‌بیند، و آفرینش آفریدگار را نمی‌بیند، چشم چپ او بینا است و راست او کور است، و هر که هر دو را می‌بیند هر دو چشم او بینا است.

سوم: معنایی است که به برکت ائمه اطهار بر این حقیر واضح شده، و آن را در کتاب معراج السعاده بیان نموده‌ام، و آن این است که مراد از امر بین الامرین اختیار امکانی است، و بیان این مطلب آن است که شکی نیست که آفریدگار عالم جلّ شأنه قادر بر

ایجاد هر چیزی است که ممکن الوجود باشد، بلکه مقتضای قیاضیت مطلقه آن است که افاضه وجود بر هر ممکن الوجودی بفرماید، و از جمله امور ممکنه خلقی است متّصف به صفت قدرت و اختیار، و به عبارت دیگر خلق صفت قدرت و اختیار از برای مخلوق، پس خداوند عالم، قادر بر چنین خلقی هست و از چنین خلقی نقصی لازم نمی آید، چنان که خدا حیّ و عالم و سمیع و بصیر بود، و خلق کرد خلقی را که حیّ و عالم و سمیع و بصیرند.

همچنین خداوند قادر متعال خلق می کند به جهت مصالح و اظهار قدرت تامّه خلقی را که قادر مختار باشند، و می بینیم بالبدیهه و الاجماع و الآیات و الاخبار که انسان چنین خلقی است، بلکه چون انسان جامع جمیع شئونات و مظهر صفات جلال و جمال حضرت ایزد متعال است و در آن صفت حیات و علم و اراده و سمع و بصر و نحو اینها مخلوق است باید البتّه متّصف به صفت اقتدار و اختیار نیز باشد، ولیکن باید ملاحظه نمود که چه نوع قدرت و اختیاری [برای] او هست.

پس می گوئیم که همچنان که خداوند عالم موجود است و حیّ و عالم الی غیر ذلك من الصفات، ولیکن وجود او واجب، و حیات او واجب، و علم او واجب و همه در نهایت کمال و مبرّاز شائبه نقص، بلکه وجودش وجود محض و حیاتش حیات محض، و علمش علم محض و افاضه وجود و حیات و علم مثلاً بر انسان نمود، ولیکن وجودی امکانی و حیاتی امکانی و علمی امکانی، پس امر در قدرت و اختیار نیز چنین است، و قدرتش و اختیارش نیز مانند وجودش و حیاتش و علمش [می باشد] «هر خانه به کدخدایش ماند» همه چیز، متاع البیت شبیه صاحب البیت، و وجود ایشان وجود امکانی است که نه به مثابه وجود صرف است که وجود بوده باشد، و نه عدم صرف، بلکه وجودی است مشوب به عدم و عدمی است مشوب به وجود.

و همچنین حیات او نه حیات صرف واجبی است، و نه ممات صرف، بلکه حیاتی است مخلوط به ممات، و مماتی است ممزوج به حیات، و علم او نه علم صرف و انکشاف حقیقی واجبی است و نه جهل صرف، بلکه علمی است جهل آلود و جهلی است علم آلود. پس همچنین قدرت و اختیاری که قادر و مختار مطلق از برای انسان

خلق کرده نه قدرت و اختیار صرف می تواند بود، زیرا که اختیار صرف محض ذات پاک پروردگار است، و عین وجود مقدس اوست، پس چگونه می تواند شد که از برای دیگری ثابت باشد، و چون بدیهی است که قدرت و اختیاری برای انسان ثابت است پس بی اختیاری صرف هم نیست، بلکه امری است میانه اختیار مطلق و بی اختیاری محض، و به گمان این فقیر این معنی بهترین معانی است که به فکر امثال ما از برای این فقره می تواند رسید.

چهارم: معنایی است که آن نیز به خاطر قاصر چنین رسیده، و نزدیک به معنای اول است، و در کتاب معراج السعاده هم بیان کرده ام، و آن این است که می تواند شد که مراد از امر بین الامرین قدرت و اختیاری باشد که منوط به قدرت و اختیار غیر است، زیرا که انسان اگر چه مختار باشد اما اختیار او از دیگری است، و آن دیگری قادر به سلب اختیارش در عین اختیارش هست، و شکی نیست که چنین اختیاری اگر چه از بی اختیاری بالاتر است، ولیکن از اختیار مطلق فروتر است، پس همانا امری است میان اختیار و بی اختیاری.

پنجم: آنکه اختیار مطلق آن است که کسی بر هر امری توانا و قادر بر همه چیز بوده باشد و بی اختیاری محض آنکه اختیار به هیچ چیز نداشته باشد مانند جماد، و شکی نیست که انسان را در غیر افعال تکلیفیه از موت و حیات، عزت و ذلت، سقم و صحت، و فقر و غنا، و حسن منظر و کراهت آن، و تیزی بصر و کندی آن، و طول عمر و قصر آن و نحو اینها اصلاً اختیاری و قدرتی نیست، همچنان که شکی نیست که او را در خیر و شر اعمال تکلیفیه از طاعات و عبادات و مباحات و معاصی و منهیات قدرت و اختیار است. پس نه مختار مطلق باشد، و نه مجبور مطلق، بلکه اختیار او همین در امور تکلیفیه و اعمال خیر و شر است، که حکیم علی الاطلاق به جهت مصالحی چند که خود به آنها داناست، چند روزی زمام اختیار را در این امور به دست خود انسان داده و او را به عالم ابتلاء و امتحان فرستاده، پس انسان هم مختار است در امور تکلیفیه و خیرات و شرور، و مجبور است در غیر اینها در اموری که مذکور شد، والله سبحانه و اماناؤه أعلم بمعانی کلماتهم.

| حرمت ذکر نام امام زمان (عج) |

س ۳۰: در بعضی از کتب شیعه مذکور است که در زمان غیبت حضرت صاحب الامر (عج) نام مبارک یا کنیه آن جناب را بردن خوب نیست، و نهی وارد شده، سبب چیست؟

ج: بلی در این خصوص احادیث معتبره به حدّ استفاضه، بلکه به نزدیک تواتر معنوی وارد شده، و ما در اینجا چند حدیث را ذکر می‌کنیم، و بعد از آن حقیقت حال را بیان می‌کنیم.

اول: روایت داود بن قاسم جعفری است که در کتاب کافی مروی است از حضرت امام علی نقی (عج) که فرمود: «الخلف من بعدی الحسن ابنی، فکیف لکم بالخلف من بعد الخلف؟ فقلت: ولیم جعلنی الله فداک؟ قال: لا تکم لا ترون شخصه، ولا یعلّ لکم ذکره باسمه، فقلت له: فکیف نذکره؟ فقال قولوا الحجّة من آل محمّد - صلوات الله وسلامه علیهم»^۱.

دوم: صحیحۃ ابن رثاب از حضرت امام صادق (عج) مرویه در کافی، و در کتاب کمال الدّین که فرمودند: «صاحب هذا الامر لا یسمّیه باسمه الا کافر»^۲.

سوم: موثقه ربّان بن صلت از حضرت امام رضا (عج) مرویه در کافی نیز «يقول وسئل

۱- کافی ۳۳۳/۱. این روایت در کمال الدین صدوق ۶۴۸/۲ و ارشاد مفید ۳۶۳ هم نقل شده است.

۲- کافی ۳۳۳/۱.

عن القائم: فقال لا يرى جسمه ولا يسمّى اسمه»^۱.

چهارم: صحیحۀ عبد الله بن جعفر حمیری مرویہ در کافی نیز، و حدیث طویل آن است، و در آن سؤال شده است از حضرت امام حسن عسکری علیه السلام که مطالبی دارم از که سؤال کنم؟ فرمود: عمری و پسر او که این دو ثقہ و امینند، پس راوی میگوید که سؤال کردم از شیخ بزرگوار جلیل عمری وکیل حضرت صاحب الامر علیه السلام که «أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمد عليه السلام؟ فقال: إي والله ورقبته مثل ذاك، و أوماً بيده، فقلت له: فبقيت مسألة واحدة، فقال لي: هات، قلت والاسم؟ قال: محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك، ولا أقول هذا من عندی، فليس لي أن أحل ولا أحرم، ولكنه عنه عليه السلام، فإن الأمر عند السلطان أن أبا محمد مضى ولم يخلف ولداً - إلى أن قال: - وإذا وقع الاسم وقع الطلب، فاتقوا الله وامسكوا عن ذلك»^۲.

پنجم: روایتی که شیخ صدوق به سند متصل در کتاب کمال الدین و تمام النعمه از عبد الله بن أبي يعفور روایت نموده که میگوید: از حضرت صادق علیه السلام سؤال کردم: «فقلت: يا سيدي ومن المهدي من ولدك؟ فقال: الخامس من ولد السابع، يغيب عنكم شخصه، ولا يحل لكم تسميته»^۳ و در باب دیگر این کتاب این حدیث را روایت کرده و به جای «عنكم ولكم» «عنهم ولهم» فرموده.^۴

ششم: روایتی که صدوق در کتاب غیبت و به سند متصل از حضرت امام محمد باقر علیه السلام روایت کرده که فرمود: سأل عمر أمير المؤمنين عليه السلام عن المهدي فقال: يا بن أبي طالب أخبرني عن المهدي ما اسمه؟ قال عليه السلام: «أما اسمه فلا، لأن حبيبي وخليلي عهد إلي أن لا أحدث باسمه حتى يبعثه الله عز وجل...»^۵.

هفتم: توقیع رفیعی است که به محمد بن عثمان عمری رسیده، و در کتاب غیبت شیخ

۱- کافی ۱/۳۳۳.

۲- کافی ۱/۳۳۰.

۳- کمال الدین ۲/۳۳۸.

۴- کمال الدین ۲/۴۱۰.

۵- کمال الدین ۲/۶۴۸.

و کمال الدین صدوق مروی است «قال: خرج توقيع بخط أعرفه: من سَناني في مجمع الناس باسئى فعلیه لعنة الله».^۱

هشتم: توقیعی دیگر است که در دو کتاب مذکور منقول است از علی بن عاصم کوفی «يقول: خرج في توقيعات صاحب الزمان: ملعون ملعون من سَناني في محفل من الناس».^۲

نهم: روایت طویله‌ای است که صدوق در کتاب کمال الدین به سند متصل از حضرت جواد روایت کرده است که حضرت امیرالمؤمنین و امام حسن علیهما السلام و سلمان فارسی در مسجد بودند که خضر داخل شد و سخنانی چند مذکور کرد، و همه ائمه را شمرد تا به امام حسن عسکری رسید، پس فرمود: «وأشهد علی رجل من ولد الحسن لا یکنی ولا یستی حتّی یتّهر امره، فیملأها عدلاً کما ملئت جوراً، والسّلام علیک یا أمیرالمؤمنین ورحمة الله وبرکاته، ثمّ قام فمضى».^۳

و همین روایت را صاحب کافی به سند صحیح از حضرت جواد علیه السلام روایت کرده. دهم: روایتی است که در کتاب کمال الدین به سند متصل از عبد العظیم حسنی منقول است که گفت: به خدمت امام علی نقی علیه السلام رسیدم «قال: فلما بصری قال: مرحباً بك یا أبا القاسم - الی أن قال: - ومن بعدی الحسن ابنی، فكیف للنّاس بالخلف من بعده؟ قال: فقلت: وكيف ذلك یا مولای؟ قال: لآته لا یری شخصه ولا یحلّ ذكره باسمه حتّی یخرج فیملأ الارض قسطاً وعدلاً» الحدیث.^۴

باز دهم: روایتی است که در کتاب کمال الدین به سند متصل از عبد العظیم حسنی نقل کرده که به خدمت امام محمد تقی علیه السلام رسیدم و عرض کردم: «أتی لأرجو أن تكون القائم من اهل بیت محمد الذی یملاء الارض قسطاً وعدلاً کما ملئت ظلماً وجوراً، فقال: یا أبا القاسم ما متّا الآ و هو قائم بامر الله عزّوجلّ و هاد الی دینه، ولكنّ القائم الذی یتّهر الله به الارض ...

۱- کمال الدین ۴۸۳/۲.

۲- کمال الدین ۴۸۲/۲.

۳- کافی ۵۲۵/۱ و کمال الدین ۳۱۳/۱.

۴- کمال الدین ۳۷۹/۲.

هو الَّذي تخفى على الناس ولادته ويغيب عنهم شخصه، ويحرم عليهم تسميته، وهو سَيِّ رسول الله ﷺ» الحديث.^۱

دوازدهم: روایت احمد بن زياد که در کتاب کمال الدين است از حضرت موسى ﷺ و در آخر آن در وصف حَجَّت می فرماید: «الَّذي يخفى على الناس ولادته ولا يحل لهم تسميته حَتَّى يظهره الله عزَّ وجلَّ» الحديث.^۲

سیزدهم: روایت صفوان بن مهران مرویه در کمال الدين از حضرت صادق ﷺ، می گوید: قيل له يابن رسول الله من المهدى من ولدك؟ قال: الخامس من ولد السابع، يغيب عنكم شخصه ولا يحل لكم تسميته».^۳

چهاردهم: روایت أبي خالد کابلی از حضرت امام محمد باقر ﷺ مرویه در بحار الانوار «قال: دخلت على محمد بن علي الباقر ﷺ فقلت: جعلت فداك، قد وصف لي ابوك صاحب هذا الامر بصفة لو رأيته في بعض الطرق لأخذت بيده، قال: فتريد ماذا؟ قلت: اريد أن تسميه لي حَتَّى أعرفه باسمه، فقال: سألتني يا أبا خالد عن سؤال مجهد، ولقد سألتني عن أمر لو كنت محدثاً به أحداً لحدثتك».^۴

پانزدهم: روایت حمیری مرویه در بحار، و در آخر آن این است: «قلت للعمرى: هل رأيت صاحبي؟ قال: نعم، وله عنق مثل ذاك، وأشار بيديه جميعاً إلى عنقه، قال: قلت: فالاسم؟ قال: إياك أن تبحث عن هذا، فإنَّ عند القوم أنَّ هذا النسل قد انقطع».^۵

شانزدهم: در کتاب بحار مروی است که شخصی عرض کرد به عثمان بن سعید: «هل رأيت صاحب الامر؟ قال: نعم - الى أن قال: - قلت فالاسم؟ قال: نهيتم عن هذا». و مخفی نماند که همه این احادیث متفقند در منع تسمیه آن حضرت فی الجمله، و

۱- کمال الدين ۲/ ۳۷۸.

۲- کمال الدين ۲/ ۳۶۸.

۳- کمال الدين ۲/ ۳۳۳.

۴- بحار الانوار ۵۱/ ۳۱.

۵- بحار الانوار ۵۱/ ۳۳.

اگر چه در دلالت بعضی از این احادیث بر عموم منع خدشه می‌توان کرد، چون حدیث اول و چهارم و پنجم و سیزدهم، چه آنها به عنوان خطاب مشافهه وارد شده‌اند، و منع و حرمت را نسبت به مخاطبین می‌رسانند، اما نسبت به همه اشخاص حتی موجودین در زمان غیبت محلّ خدشه می‌شود، زیرا که می‌تواند شد که تسمیه در آن زمان به جهت تقیه و خوف طلب حضرت یا وکلای او حرام باشد، و در ازمنه دیگر نباشد، یا در زمان سابق بر زمان تولّد حضرت به جهت خوف انتشار و شهرت و بقای آن انتشار تا زمان حضرت ممنوع باشد، ولیکن بعد نباشد.

و مانند حدیث هفتم و هشتم که تخصیص دارند به منع از تسمیه در محافل و مجامع، اما در خلوات را دلالت ندارند، ولیکن اکثر آنها دالّ بر عموم منع اند نسبت به همه اشخاص در همه ازمنه حتی زمان غیبت کبری، بعضی به اطلاق، چون دوم و سوم و یازدهم و پنجم به طریق دیگر روایت آن، و بعضی به تصریح، چون نهم و دهم و دوازدهم.

و اختصاص بعضی به مشافهین و بعضی به جامع موجب تقیید و تخصیص آنها نمی‌شود، چه حمل مطلق بر مقیّد و عامّ بر خاصّ در صورت تنافی است نه توافق. و همچنین تعلیل حرمت سؤال در روایت چهارم به اینکه «اذا وقع الاسم وقع الطلب» اصلاً دلالت بر اختصاص سایر اخبار هم به این صورت ندارد، چه می‌تواند شد که یکی از علل حرمت بر اهل آن زمان خوف طلب باشد، و چون آن قریب به فهم راوی بود حضرت همان علّت را بیان فرموده باشند، یا چون در علل شرعیّه اطّراد شرط نیست، چنانچه خمر به علّت اسکار قلیل و کثیر آن حرام است، پس می‌شود وجود سبب در بعضی افراد علّت حرمت طبیعت شود.

پس مقتضای مجموع این احادیث حرمت تسمیه آن جناب است مطلقاً، خواه در زمان حضور و خواه در زمان غیبت صغری و کبری.

و مؤید این مطلب است آنکه متتبع کتب احادیث می‌بیند که زیاده از هزار حدیث است که در حق صاحب‌الامر وارد شده که اکثر آن در کتاب کمال الدین است، و در کتاب کافی و تهذیب و من لا یحضره الفقیه و غیرها، چه در باب احوال ائمه، و چه در

ادعیه، و چه در زیارات در هیچ یک از آنها مگر یکی یا دو که نوشته می شود تصریح به اسم سامی آن جناب نشده، و از روایات و علما احدی زبان به آن نگشوده.

پس ظاهر حرمت تسمیه آن جناب است مطلقاً، چنانکه مذهب صدوق علیه السلام است و به آن تصریح کرده است در باب ماروی عن سیده النساء من حدیث صحیفه از کتاب کمال الدین، و در آنجا از جابر بن عبد الله روایت کرده است که به خدمت حضرت سیده النساء (سلام الله علیها) رسیدم به جهت تهنیت تولد امام حسین علیه السلام، دیدم صحیفه درخشنده در دست مبارک او است، عرض کردم: این صحیفه چیست؟ فرمود: در آن اسماء ائمه از ولد من است، عرض کردم: بنمای به من ببینم، فرمود: یا جابر اگر نهی نشده بود می نمودم، ولیکن مأذونی از ظاهر آن باطن او را ملاحظه کنی، جابر می گوید: پس خواندم آن را، پس در آن بود ابوالقاسم محمد بن عبدالله المصطفی امه آمنة بنت وهب، و همچنین هر یک از ائمه را نام برده - الی أن قال: - ابوالقاسم محمد بن الحسن، هو الحجة القائم امه جاریه اسمها نرجس. بعد از نقل این حدیث صدوق می گوید: قال مصنف هذا الكتاب: جاء هذا الحديث هكذا بتسمية القائم علیه السلام والذي اذهب اليه ماروی فی النهی عن تسميته ^۱.

و ظاهر این است که مذهب کلینی و شیخ طوسی نیز همین است، چه صاحب کافی احادیث منع از تسمیه را بلا ذکر معارض روایت کرده، ^۲ و او و شیخ در کتاب صیام در باب ادعیه هر روز و شب ماه رمضان در کافی و تهذیب دعایی از برای شب قدر نقل می کند به این نوع که: «يقول بعد تحميد الله تعالى والصلاة على النبي وآله: اللهم كن لوليک فلان بن فلان في هذه الساعة وفي كل ساعة ولياً وحافظاً وناصراً ودليلاً وقائداً وعوناً [وعيناً]، حتى تسكنه ارضك طوعاً وتمتعه فيها طويلاً» ^۳.

و در کتاب کافی روایتی به سند متصل از کرام از حضرت صادق علیه السلام به این نحو

۱- کمال الدین ۱/ ۳۰۵.

۲- کافی ۱/ ۳۳۲ باب فی النهی عن الاسم.

۳- کافی ۴/ ۱۶۲.

روایت نموده: «ثمّ كشف حجاباً من الحجب فاذا خلفه محمّد واثني عشر وصياً له. وأخذ بيد فلان القائم من بينهم» الحديث.^۱

و صاحب وافى نیز تصریح به عدم جواز کرده، چه در کتاب حجّت وافى بعد از آنکه حدیثی روایت کرده و در آخر آن این است: «والخازن لعلمی الحسن. ویکمل ذلك بابه (محمّد) رحمة للعالمین» گفته است: و انما کتب اسم الصاحب بالحروف مفردة لعدم جواز التّنطق باسمه و کتبه.^۲

و همچنین فاضل محدّث ملاً محمّد باقر مجلسی رحمته الله در کتاب بحار بعد از ذکر بعضی از اخبار نهی از تسمیه و تحدید به اینکه «حتی يظهره الله» می فرماید: هذه التحديدات مصرّحة في نفي قول من خصّ ذلك بزمان الغيبة الصغرى تعويلاً على بعض العلل المستنبطة والاستفادات الوهميّة. انتهى.^۳

بلکه محتمل است که مذهب اکثر علما بلکه همه ایشان این باشد، بلی دیدم که شخصی این مطلب را از بعضی از اجلّه علمای معاصرین - طاب ثراه - سؤال نموده، آن در جواب فرموده که: اخبار در منع تسمیه آن جناب بسیار است، ولیکن آنچه از سایر اخبار مستفاد می شود این است که این از راه تقیّه است در زمان های اوائل تولّد آن جناب و ازمنه متقاربه آن از زمان های غیبت، چون همیشه فراعنه از اعداء آل محمّد رحمته الله در اطفاء نور الهی می کوشیدند، و در بعضی اخبار تصریح شده به تحریم ذکر اسم به اینکه در نزد سلطان چنین محقّق شده که امام حسن عسکری رحمته الله از دنیا رفت و اولادی از او باقی نماند، پس هرگاه اسم او را ببرید او در طلب خواهد بود و الحاصل وجه منع ظاهراً همین است، و اما در امثال این زمان ظاهراً منعی از برای آن نمی دانم، و اگر ظاهراً تصریح به اسم نشود و اکتفاء به لفظ حجّت بشود احوط خواهد بود. انتهى کلامه، رفع مقامه.

۱- کافی ۵۳۴/۱.

۲- وافى جزء ۲ ص ۷۲ چاپ اسلامیه.

۳- بحار ۳۲/۵۱.

و مخفی نماند که آنچه را فرموده که از سایر اخبار مستفاد می شود آن است که از راه تقیه است اشاره است به حدیث چهارم، و دانستی که آن دلالت بر اطلاق را نمی کند. و تخصیص مطلقات را نمی دهد، بلکه چاره مصرّحات نمی کند، و مانع منحصر در تقیه بر آن حضرت نیست، بلکه تقیه بر شیعیان نیز مانع است، و همچنین استنزاء و سخریه به ایشان همچنان که بعضی از اعداء آل محمد و ملاعین ایشان در قصیده ای که در استنزاء بر شیعه گفته می گوید: شعر.

ما آن للسرداب أن یلد الذی	سمّیتوه بزعمکم انساناً
تبّاً لکم وعلی عقولکم العفا	ثلثتم العنقاء والغیلانا ^۱

و ملعون از حضرت خضر و الیاس فراموش کرده که خود آن ملاعین به وجود ایشان قائلند.

و مانع کلی از تسمیه آن جناب بغض و عداوت اعداء است نسبت به او، چه این سبب سوء ادب ایشان می شود، و به این علت تصریح فرموده حضرت امام جعفر صادق علیه السلام در منع ذکر علی و فاطمه چنانچه در کتاب کافی به سند متصل از عنبسه منقول است از ابی عبد الله علیه السلام که فرمود: ایاکم و ذکر علی و فاطمه، فإنّ الناس لیس شیء ابغض الیهم من ذکر علی و فاطمه، شکی نیست که ذکر جناب صاحب الامر که قاتل همه ایشان و مخرب دولت ایشان و بیرون آورنده خلفاء ایشان است از قبور، مبعوض است نزد ایشان.

بلی چیزی که موهم جواز ذکر اسم آن جناب می شود دو حدیث است که در آن

۱- سید بحر العلوم جوابی فرموده که دو بیتش اینست:

قد آن للسرداب ان یلد الذی	یصلیکم بسیوفه نیرانا
انکرتم المهدی اذ لم تسلكوا	سبل الهدی و تبعتم الغیلانا

• ملا محمد رضا گلپایگانی جوابی گفته که دو بیتش اینست:

قد آن للسرداب ان یلد الذی	نطقت به الآثارو التبیانا
فعلی رؤوسکم التراب فانکم	انکرتم الاخبارو القرآنا

تصریح به اسم سامی او شده، یکی حدیث صحیفه^۱ که گذشت، دوم حدیثی که در کتاب کمال الدین از مفصل بن عمر از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که آن حضرت فرمود: «یا مفصل الامام من بعدی ابنی موسی من خلفه... المأمون المنتظر محمد بن الحسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی^۲.

و اما حدیث صحیفه پس معلوم نیست تصریح به آن از جانب بندگان باشد که اهل تکلیفند، چه آن صحیفه از آسمان آمده بود و از جانب خدا تسمیه واقع شده، و کسی نمی‌گوید: از برای خدا تسمیه جایز نیست.

پس باقی ماند یک حدیث، و آن صلاحیت معارضه با اخبار مذکوره ندارد، علاوه بر اینکه آن فعل حضرت است، و فعل معارض قول و مخصص آن نمی‌تواند شد، خصوصاً در صورت تقدم فعل، چه می‌تواند شد در آن وقت سببی از برای جواز بوده. و از اینجا معلوم می‌شود که بعضی از احادیث که نقل می‌شود که فرمود: «اولهم محمد و اوسطهم محمد، و آخرهم محمد» معارض این اخبار نمی‌شود، خصوصاً اینکه بعضی از این اخبار حکایت از قول خدا یا جبرئیل است، و بعضی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و می‌تواند شد که در وقت تصریح حضرت رسول هنوز حرمت تسمیه نازل نشده بود، با وجود اینکه حدیث به این مضمون که صلاحیت حجیت داشته باشد به نظر نرسیده.

اما احادیثی که متضمن این است که: چهار محمد و چهار علی است. این تسمیه به خصوص نیست و منافاتی ندارد، و همچنین بعضی احادیث که اسم سامی را به حروف مفردة ذکر کرده، چه می‌تواند شد صدور حدیث نیز به این نحو بوده، و آن نیز تسمیه نیست.

بلی حدیثی مروی است در کتاب کمال الدین به سند متصل از حضرت ابی جعفر «عن أبيه عن جدّه قال امير المؤمنين عليه السلام: يخرج رجل من ولدي في آخر الزمان - الى أن قال: -

۱- کمال الدین ۳۰۵/۱.

۲- کمال الدین ۳۳۴/۲.

له اسمان، اسم یخفی، واسم یعلن، فاما الاسم الَّذي یخفی فاحمد، واما الَّذي یعلن فمحمد^۱ و ظاهر این حدیث موهم این است که اعلان و اظهار اسم آن جناب جایز باشد، ولیکن حق آن است که اصلاً دلالتی بر جواز ندارد، چه مدلول حدیث بیش از این نیست که فرمودند:

آن جناب را دو اسم است، یکی آنکه مخفی کرده می‌شود، و دیگری آنکه آشکار می‌شود، اما اینکه چه وقت آشکار می‌شود پس مذکور نیست ممکن مراد این باشد که در وقت ظهور اعلان به آن اسم می‌شود، یا اینکه در نزد شیعه ظاهر و آشکار است اگر چه تنطقی و به زبان آوردن آن حرام باشد.

و از آنچه گفتیم معلوم شد که حق حرمت تسمیه آن جناب و ذکر آن اسم مستطاب است، و ظاهر آن است که حرمت در ذکر آن در نزد غیر باشد، اما اگر پیش خود کسی ذکر کند حرمت معلوم نیست، و اگر در بعضی ادعیه باشد از این بابت خواهد بود، و اما منع از ذکر کنیت مبارک آن جناب پس اگر چه صاحب وافی تصریح به منع آن کرده و در روایت نهم مذکور است، اما چون به لفظ «لا یکنی» واقع شده که اخبار در مقام انشاء است و افاده آن از برای حرمت بر حقیر معلوم نیست پس حکم به حرمت آن نمی‌کنم، و از آنچه در مطاوی کلمات ما مذکور شد سر حرمت تسمیه هم که در آخر سؤال است واضح شد. والله اعلم.

افضلیت امام زمان علیه السلام بر سایر ائمه علیهم السلام |

س ۳۱: دلیل بر افضلیت حضرت صاحب الامر از سایر ائمه اطهار چه چیز است؟
ج: به قول ملاها: «ثَبَّتَ العرشَ ثمَّ انقَشَ» شما اوّل حکم به افضلیت آن حضرت را ثابت بکن، پس مطالبه دلیل کن، و تحقیق آن است که ما از پیش خود حکم به افضلیت هیچ یک نمی توانیم کرد، چه آن موقوف به احاطه تامّه است به عالم آنها، و آنها در حقّ غیر معصوم غیر میسر است.

و به واسطه طول عمر صاحب و اکثریت عبادت و آنچه از او به ظهور خواهد رسید در امر دین حکم به افضلیت نمی توانیم کرد، چه می تواند شد یک عمل از شخصی مساوی اعمالی بسیار از دیگری باشد، چنانچه فرمودند: «ضربة علی يوم الخندق خير من عبادة الثقلين» پس راهی که ما توانیم این مطلب را پی ببریم منحصر به اخبار است، و اخبار در این باب مختلف وارد شده، چه بعضی از آنها دالّ بر مساوات همه ائمه است بعد از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام.

از آن جمله صحیحه حارث بن مغیره که ثقة الاسلام در کافی روایت نموده از ابی عبدالله علیه السلام «قال: سمعته يقول: نحن في الامر والفهم والحلال والحرام نجري مجرى واحد، واما رسول الله صلی الله علیه و آله وعلی علیه السلام فلهما فضلهما»^۱.

و از آن جمله روایت عبد الرحمن بن کثیر هاشمی مرویه کافی از حضرت ابی عبد الله علیه السلام «قال: قال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ

عملهم من شيء» قال: الَّذِينَ آمَنُوا النَّبِيَّ ﷺ وَأَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَذُرِّيَّتَهُ الْأَتَمَّةَ وَالْأَوْصِيَاءَ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - الْحَقْنَا بِهِمْ وَلَمْ نَنْقُصْ ذُرِّيَّتَهُمْ: الْحَبَّةُ الَّتِي جَاءَ بِهَا مُحَمَّدٌ نَبِيَّ عَلِيٍّ وَحَبَّتُهُمْ وَاحِدَةٌ، وَطَاعَتُهُمْ وَاحِدَةٌ^۱.

و از آن جمله صدوق در کتاب کمال الدین در باب ماروی عن النبی من النصّ علی القائم به سند متصل از ابی حمزة ثمالی روایت کرده است از امام «أبی جعفر عن أبیه علی بن الحسین عن أبیه الحسین علیه السلام قال: دخلت أنا وأخی علی جدی رسول الله ﷺ فأجلسنی علی فخذہ، وأجلس أخی علی فخذہ الاخری، ثم قتلنا وقال: بأبی أنتما من إمامین سبطین، اختارکما الله مني ومن أبیکما ومن أمکما، واختار من صلیک یا حسین تسعة أئمة تاسعهم قائمهم، وكلّهم فی الفضل والمنزلة سواء عند الله تعالی»^۲.

و از بعضی اخبار افضلیت حضرت صاحب معلوم می شود، از آن جمله در کتاب کافی روایت می کند از مقاتل بن سلیمان از حضرت صادق علیه السلام که فرمود: «قال رسول الله ﷺ: أنا سید النبیین» و حدیث طولانی است، انبیاء و اوصیاء را ذکر می فرماید که هر یک وصیت را به دیگری سپردند، تا می فرماید: «وَأَنَا اَدْفَعُهَا إِلَیْکَ یَا عَلِیَّ، وَأَنْتَ تَدْفَعُهَا إِلَیَّ وَیَدْفَعُهَا وَصِیْکَ إِلَیَّ أَوْصِیَاکَ مِنْ وَلَدِکَ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ، حَتَّى تَدْفَعَ إِلَیَّ خَیْرَ أَهْلِ الْأَرْضِ بَعْدَکَ»^۳.

و دلالت این حدیث بر افضلیت آن جناب در وقتی است که «حتی» از برای انتہا باشد، و «بعدک» استثناء از اهل الارض باشد، چه در این وقت دالّ بر این خواهد بود که آخر ائمه بهترین اهل ارض است بعد از حضرت امیر علیه السلام، ولیکن ممکن است که «حتی» تعلیلیّه باشد و «بعدک» ظرف «تدفع» باشد، یعنی دفع وصیت را به تو می کنم و تو دفع می کنی به وصی خود و وصی تو به اوصیایی که از ولد تو هستند دفع می کنند هر یک بعد از دیگری، و به غیر از ایشان نمی رسد، تا به این جهت دفع شده باشد وصیت بعد از تو به

۱- کافی ۲۷۵/۱.

۲- کمال الدین ۲۶۹/۱.

۳- در کافی یافت نشد. فقیه ۱۷۷/۴. کمال الدین ۲۱۲/۱.

بهترین اهل زمین. و افراد خبر به جهت وحدت وصی است در هر زمان. و با وجود این احتمال حدیث دلالتی بر افضلیت صاحب الامر نخواهد کرد.

و همچنین مؤید افضلیت آن جناب است حدیثی دیگر که در کتاب کمال الدین از سدر صیرفی مروی است که گفت: من و مفضل بن عمر و ابوبصیر و ابان بن تغلب بر حضرت صادق (علیه السلام) داخل شدیم، دیدیم او بر خاک نشسته و پلاسی آستین کوتاه پوشیده «و هو یبکی بکاء الواله الثکلی ذات الکبد الحری، قد نال الحزن من وجتیه وشاع التّغییر فی عارضیه، وأبلی الدموع محجریه و هو یقول: سیّدي غیبتک نغت رقادی و ضیقت علیّ مهادی، وابتزّت منّی راحة فؤادی، سیّدي غیبتک أوصلت مصابی بفجائع الابد و فقد الواحد بعد الواحد، یغنی الجمع والعدد - الی أن قال: - قال سدر: فاستطارت عقولنا ولها و تصدّعت قلوبنا جزعاً من ذلك الخطب الهائل والحادث الغائل - الی أن قال: - قلنا: لا أبکی الله یا بن خیر الوری عینیک من آیة حادثة تستزف دمعک».^۱ تا اینکه بیان می فرماید این فرع از طول غیبت قائم ما است، و محل مطلوب عبارت «سیدی» است که ظاهراً دالّ بر افضلیت است، ولیکن بسیاری شود که آدمی به مساوی خود این گونه خطابات را می کند، خصوصاً در صورت شوق بسیار به ملاقات او.

خلاصه آنکه احادیث در خصوص این مطلب مختلفند، و به این جهت حکمی نمی توان کرد، بلکه اگر مختلف هم نباشد حکم مشکل است، زیرا که اخبار متواتره یا مفیده علم در این مقام نیست، بلکه منحصر است به اخبار آحاد، و از اخبار آحاد امثال این مطالب را اثبات کردن مشکل است، زیرا که فقهای اولی البراعه بعد از زحمت و مشقّت بسیار، زیاده از حجّیت این اخبار را در احکام تکلیفیّه اثبات نکرده اند، و اما در امثال این مسائل حجّیت آنها دلیلی ندارد، بلی اگر خبر بی معارض باشد و مفید ظنّ باشد می توان گفت: مظنون این است، اما حکم نمی توان کرد.

افضلیت فاطمه زهرا علیها السلام بر ائمه علیهم السلام |

س ۳۲: آیا حضرت فاطمه زهرا علیها السلام بعد از حسین علیه السلام بر سایر ائمه اطهار افضلیت دارند یا نه ایشان افضلند؟

ج: امثال این مسائل نه از اصول دین اند و نه از فروع، نه دانستن او از واجبات است و نه از مستحبات، در ندانستن آن تصوّر ضرری نه، و در حکم به آن احتمال خطر، و نه از اخبار ائمه اطهار در این خصوص حدیثی در نظر، و نه عقول امثال ما را در این مراحل راه، و کذب (کذا) بیش از این نمی توان گفت.

و قطع نظر از فضایل غیر محصوره که هر یک دارند و ما را احاطه به عشری از اعشار آنها نیست از برای حضرت سیده النساء مرتبه جدودت از برای ائمه تسعه حاصل بوده و جدّه من حیث هی جدّه فضیلتی دارد که از برای نبیرگان فضیلت نیست، و از برای ائمه طاهرین مرتبه امامت و خلافت کبری حاصل بود که از برای سیده النساء نبود، و مرتبه امامت نیز من حیث هی فضیلتی دارد که از برای غیر امام نیست و ظاهر آن است که فضیلت مرتبه امامت بسیار افزون تر از مرتبه جدودت است.

دیگر آنکه اگر چه در احادیث و اخبار و زیارات و تسلیمات فضایل غیر عدیده از برای همه ایشان مذکور، و در کتب احادیث و زیارات و ادعیه مسطور است، ولیکن آنقدر از اوصاف عظیمه و فضایل جسیمه که از برای ائمه مذکور است به آنقدر از برای سیده النساء مذکور نیست، و به حقیقت حال، خدا و رسول و خزنه علم ایشان داناترند.

اِشْرَکَتِ عَلِیؑ در جماعت خلفا |

س ۳۳: بیان فرمایند که حضرت امیرالمؤمنین در زمانی که خلفای جور غصب خلافت آن جناب را نمودند آن حضرت در نماز جماعت ایشان حاضر می شد، یا اینکه تقیّه نمی فرمودند؟

ج: بلی به جماعت ایشان حاضر می شدند و صورت اقتدا را به عمل می آوردند، و قضیّه معاهدهٔ ابوبکر و خالد ولید، و گفتن ابوبکر مابین تشهّد و تسلیم: «یا خالد لاتفعل ما امرتک» مشهور و در کتب احادیث مسطور است، همچنین احادیثی که رسیده است آن جناب مستطاب و حسنین در عقب امام قرائت می فرمودند اگر چه ظاهراً اقتدا بود والله العالم.

اِعدول از تقلید |

س ۳۴: هرگاه زید مقلّد مجتهد حیّ بوده، بعد از فوت او مقلّد مجتهد دیگر در یک مسأله که تقلید مجتهد میّت را جایز می داند بر تقلید آن میّت باقی مانده، آیا در بعضی مسائل تقلید مجتهد میّت را بکند، و در بعضی عدول بکند جایز است یا نه؟

ج: حقیر عدول از تقلید را مطلقاً در همه جا جایز می دانم، و دلیلی بر عدم جواز آن که تمام باشد نیست.

[تقلید در مستحبات]

س ۳۵: در مسائل سنتی آیا تقلید مجتهد حی لازم است، از قبیل نوافل و ادعیه و اذکار و غیره، یا نه؟

ج: بلی، شرط است در صحت مستحبات نیز تقلید مجتهد حی، بدون آن مستحب به عمل نیامده و مستحق ثواب نیست و عبادت به آن متحقق نشده، ولیکن یک فرق میان واجبات و مستحبات هست، و آن این است که در واجبات در هر واجبی بخصوصه و در اجزاء و احکام آن هر یک بخصوصها تقلید لازم است، و اما مستحبات پس بنا بر مذهب مختار که تسامح در ادله سنن باشد و جواز اثبات استحباب فعلی به حدیثی اگر چه ضعیف باشد و به مجرد قول فقیهی یا محدثی، تقلید در هر فعل، هر فعل لازم نیست، بلکه بعد از تقلید در مسأله تسامح در ادله سنن هر چه استحباب آن از حدیثی یا قول فقیهی یا محدثی رسیده باشد می تواند آن را به عمل آورد.

و دیگر اینکه در هر فردی از اعمال مستحبه احتیاج به سؤال از مجتهد نیست، ولیکن این تخصیص به اصل عمل مستحب دارد، اما آنچه غیر از نفس فعل مستحب است از احکام و شرایط و مبطلات محتاج به تقلید به خصوص است.

پس اگر کسی حدیثی دید که روزه اول هر ماه سنت است، بعد از تقلید در مسأله تسامح احتیاج به تقلید به خصوص در این مسأله نیست، ولیکن آیا چه چیز مبطل روزه است و صحت روزه موقوف به چیست، محتاج به تقلید دیگر است و همچنین احکام شک و سهو در نماز مستحب و مبطلات آن، و همچنین اگر حدیثی ببیند که در فلان

وقت تصدّق به فقیر مستحب است تقلید در مسألة تسامح کفایت می‌کند و احتیاج به تقلید خاص در مسألة تصدّق نیست، اما فقیر چه نوع کسی است تقلید دیگر می‌خواهد. و اگر ببیند که دو رکعت نماز در وقت مغرب مستحب است، اصل استحباب نماز تقلیدی را زائد بر تقلید در مسألة تسامح نمی‌خواهد، ولیکن وقت مغرب کدام است تقلیدی دیگر می‌خواهد، الی غیر ذلك.

[عمل بی تقلید]

س ۳۶: هرگاه زید تقلید مجتهدی را می‌کرده که بنا بر رأی او بعضی افعال او باطل بوده و بنا بر رأی مجتهدی که الحال تقلید می‌کند باطل نیست، آیا قضا و جبران افعال سابقه ضرورت است یا نه؟

ج: معلوم است که آن اعمال را به تقلید آن مجتهد که آنها را باطل می‌داند به جا نیاورده است، و چون مجتهد ثانی را قید کرده که الحال تقلید می‌کند معلوم می‌شود که در آن وقت که این اعمال را می‌کرده به تقلید این مجتهد نیز نبوده، چون گفته که در آن وقت تقلید مجتهدی می‌کرده، و معلوم است جاهل غافل و ساذج نیز نبوده بلکه مطلع بر لزوم تقلید بوده، و با وجود این آن اعمال را بدون تقلید به جا آورده پس آن اعمال باطل خواهد بود اگر چه مطابق رأی بعضی از مجتهدین بوده باشد، و اگر جبرانی داشته باشد اتیان به آن لازم خواهد بود و الله العالم.

معنی یک شعر |

س ۳۷: بیان فرمایند معنی این شعر را:

در آشیان چرخ دو مرغان زیرکند
اندر فضای ربع زمین دانه می‌خورند
پرواز چون کنند در این دامگاه خون
بگرفته کوه قاف به چنگال می‌پزند
نه مشتری، نه زهره، نه مریخ، نه زحل
نه آفتاب خاور و نه ماه انورند
هستند و نیستند و نهانند و آشکار
چون ذات ذو الجلال نه جسم و نه جوهرند
معلوم شد که ناصر خسرو غلام اوست
هر کس که گوید این دو گوهر از چه عنصرند

ج: همانا این دو مرغ روز و شب باشند که در فضای زمین ظاهرند، و تخصیص به ربع زمین می‌تواند شد به جهت این باشد که ربع این مسکون است و از آب مکشوف است، و چون تتمه زیر آب است در آنجا روز و شبی معلوم نمی‌شود، و می‌تواند شد «ربع» به فتح باشد که به معنی منزلگاه است، یعنی در منزلگاه زمین می‌چرند، و چون تابع طلوع و غروب آفتابند که از کوهها ظاهر می‌شود گویا رفتن ایشان به صعود بر کوه است و از

آنجا می‌روند و بر طرف می‌شوند، و مراد از اینکه هستند و نیستند و نهانند و آشکار، این است که همیشه یکی از ایشان هست و ظاهر است، و دیگری نیست و پنهان، پس هر وقتی یکی از آنها هست و یکی ظاهر است، و یکی پنهان است، و روز و شب نه جسمند و نه جوهر، و نه کواکب مذکوره، و این واضح است.

ا یا خدا قادر است افضل از پیامبر خاتم بیافریند |

س ۳۸: بفرمایید که خداوند افضل از محمد ﷺ و علی علیه السلام خلق کرده است یا نه؟ و چنانچه خلق نکرده قادر بر خلق کردن هست یا نه؟ و چنانچه قادر باشد و خلق نکرده باشد نقصی در فیاضیتش لازم می آید یا نه؟ و چنانچه قادر نباشد عجزی متصور است یا نه؟

ج: این مسأله را سال گذشته اعلیٰ حضرت قدر قدرت ظلّ ظلیل اله الغازی فی سبیل الله پادشاه جمجاه، اسلام پناه خلد الله ملکه از این داعی استفسار فرمود و در تحقیق حال در این مسأله کلام فیما بین به طول انجامید، در آن اثناء پادشاه اسلام پناه تدقیقات لایقه و تحقیقات می فرمودند.

و بیان این مسأله موقوف بر بیان مقدمه ای است، و آن این است که معنی قدرت و کمال [چیست]. قدرت آن است که آنچه تواند شد از عدم به وجود آید قدرت ایجاد آنرا داشته باشد، و هر چیزی که ممکن الوجود بوده ایجاد آن در قبضه قدرت او بوده، و اما آنچه به حسب ذات ممنوع الوجود و غیر قابل التحقّ بوده تعلق نگرفتن قدرت به آن موجب نقص قدرت نیست، بلکه این در طرف قابل است نه قادر.

و از این جهت حکماء گفته اند: عدم قدرته تعالی بالمتنعات الذاتیة لیس من نقصان فی قدرته، ولا لقصور فی عمومها، بل إنّما ذلك من نقصان المفروض وامتناعه الذاتي وبطلانه الصرف وعدم حفظه من الشیئة.

و این خود واضح است که غایت کمال آن است که ایجاد آنچه ممکن است تواند کرد پس عدم تعلّق قدرت باری سبحانه بر نیست کردن خود - معاذ الله - موجب نقصی در قدرت نیست، و به این اشاره فرموده حضرت امیر مؤمنان و سید متّقیان در صحیحۀ ابن اذینه از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام «قال: قيل لأمر المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير تصغير الدنيا أو تكبير البيضة؟ قال: إن الله تعالى لا ينسب إلى العجز، وألذي سألتني لا يكون».^۱ خلاصه معنی آنکه خدا را نسبت به عجز نمی توان داد، و آنچه سؤال کردی چیزی است که وجود نمی تواند هم رسانید.

و از آن قبیل است هرگاه کسی سؤال کند که آیا حق سبحانه و تعالی می تواند عدد هزار گردو را کمتر از عدد یک گردو کند بدون اینکه بر یکی چیزی بیافزاید یا از هزار کم کند؟

هرگاه این مقدمه معلوم شد می گوئیم: کلام در دو مقام می تواند بود.
اول: اینکه آیا افضل از محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام خدا خلق کرده یا خلق خواهد کرد یا نه؟

دوم: اینکه افضل از این دو سرور ممکن است و قابل تعلّق قدرت باری تعالی هست یا نه؟

اما اول: پس بدان که اعتقاد ما این است که در مخلوقات خدا چه از گذشته و چه از آینده، و چه از موجودین اشرف و اکمل و افضل و اقرب به خدا، و اعلی درجتاً و ارفع منزلتاً از محمد صلی الله علیه و آله نیست و خلق نشده و نخواهد شد، همچنان که شیخ جلیل صدوق -رحمة الله علیه- در کتاب عقائد به آن تصریح فرموده.

می فرماید: «يجب أن يعتقد أن الله عز وجل لم يخلق خلقاً أفضل من محمد صلی الله علیه و آله والائمة، وأنهم أحب الخلق إلى الله عز وجل وأكرمهم - إلى أن قال: - ويعتقد أن الله تعالى خلق جميع ما خلق له ولاهل بيته، وأنه لولاهم ما خلق الله السماء ولا الارض، ولا الجنة ولا النار، ولا آدم

ولا حواء، ولا الملائكة، ولا شيئاً من ما خلق» انتهى.^۱

و فاضل محدّث ملاً محمّد باقر مجلسی در کتاب بحار می فرماید: «فضل نبیّنا وائتتنا علی جمیع المخلوقات هو الَّذی لا یرتاب فیهِ».

و اما احادیث و اخبار پس بر این مطلب متواتر و بسیار، و از آن جمله قول حضرت صادق علیه السلام در روایت سعید اعرج که فرموده: «ولرسوله الفضل علی جمیع من خلق الله».^۲ و در روایت حبّۀ عنری از حضرت امیر علیه السلام که فرمود: «قال رسول الله أنا سیّد الاولین والآخرین».

و در روایت ابن عبّاس از حضرت رسول صلی الله علیه و آله که فرمود: «علیّ بن ابی طالب افضل خلق الله غیری».^۳

و در روایت صدوق از حضرت امام حسن عسکری علیه السلام: «عن آبائه عن علی علیه السلام أنّه قال: قال الله یا موسیٰ أما علمت أنّ محمّداً افضل عندي من جمیع ملائکتي وجمیع خلقي».^۴ و در روایت ثقة الاسلام: «عن معاوية بن عمار عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: إنّ ربّی أتحنّني فی یومیّ بتحفّة لم یتحفّني بشلها فی ما مضی، إنّ جبرئیل أتاني وأقرّاني من ربّی السّلام وقال: یا محمّد! إنّ الله تعالیٰ اختار من بنی هاشم سبعة لم یخلق مثلهم فی ما مضی، ولا یخلق مثلهم فی ما بقی».^۵

و در روایت محمّد بن سنان: «عن أبی عبد الله علیه السلام: نحن صفوة الله، ونحن خيرة الله، وبنا فتح الله وبنا ختم الله، ونحن احبار (اخيار) الدهر ونواميس العصر، ونحن علّة الوجود وحجّة المعبود، ونحن نور الانوار والسنام الاعظم».^۶

۱- اعتقادات صدوق ص ۹۷ چاپ سنگی.

۲- بحار ۳۵۲/۲۵.

۳- ۳۶۰/۲۵.

۴- بحار ۳۴۱/۱۳، از امام رضا علیه السلام.

۵- بحار ۷۸/۵۱.

۶- بحار ۲۵۹/۲۶ با تلخیص.

- و روایت أبو سعید خدری «في خطبة لأُمير المؤمنين: اَنَا خَيْرَةُ اللَّهِ اصْطَفَانَا عَلَى خَلْقِهِ».^۱
و روایت... «نحن خيرة الله من خلقه».^۲
- و در روایت هروی «عن الرضا عليه السلام في خطابه سبحانه لأدم: هم أي آل العباء خير منك ومن جميع خلقي».^۳
- و در روایت عبد الاعلی «قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: ما تنبأ نبي مطلقاً (قطاً) الا بمعرفة حقنا وتفضلنا على ما سوانا».^۴
- و في رواية أبي ظبيان عنه عليه السلام: «محمد بن عبد الله وآل محمد خير من برء الله». وفي رواية جعفر بن محمد الفزارى عنه «نحن قوام الله على خلقه».^۵
- و روایت قرب الاسناد: «عن فضيل قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام قال: لا تفضلوا على رسول الله احداً».^۶
- و في نهج البلاغة: «واشهد أن محمداً سيّد عباده».^۷
- و في رواية كمال الدين عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قال رسول الله: «أنا سيّد من خلق الله».^۸
- و في رواية اخرى: خلق الله نور نبيّنا عليه السلام، وقال: أنت خيرتى من خلقى.^۹
- «وفي رواية المفضل عن الصادق عليه السلام أن الله تبارك وتعالى خلق الارواح قبل الاجساد بألفي عام، فجعل اعلاها واشرفها ارواح محمد وعلى والحسن والحسين والائمة من بعدهم،

۱- بحار ۲۶/۲۶.

۲- بحار ۲۶/۲۴۸: نحن خيرته.

۳- بحار ۲۶/۳۶۲.

۴- بحار ۲۶/۳۰۴.

۵- بحار ۲۶/۲۵۴.

۶- بحار ۱۶/۳۶۷ به نقل از قرب الاسناد.

۷- نهج البلاغه چاپ عبده خطبه ۲۰۹ با تلخیص.

۸- بحار ۱۶/۳۶۴.

۹- بحار ۱۵/۲۸.

فعرضها على السماوات والارض والجبّال فغشيها نورهم فقال الله للسماوات والارض والجبّال: هؤلاء أحبّي وأوليائي وحبّتي على خلقي وائمة بريتي، ما خلقت خلقاً أحبّ إليّ منهم، ولهم ولمن تولّاهم خلقت جنتي، ولمن خالفهم وعاداهم خلقت ناري، فمن ادّعى منزلتهم منّي ومحلمهم من عظمتي عذّبه عذاباً لا اعذّبه احداً من العالمين»^۱.

والمرور في تفسير الامام «أن موسى قال لبنى اسرائيل: لقد رأينا ممالك ربنا من سماواته وحجبه وكريسه وعرشه وجنانه ونيرانه، فما رأينا أنفذ امراً في جميع تلك الممالك واعظم سلطاناً من محمد ﷺ وعلى ﷺ وفاطمة ﷺ والحسن والحسين ﷺ»^۲.

وايضاً في تفسير الامام «قال الله تعالى: انّ محمداً ﷺ لو وزن به جميع الخلق من النبيين والمرسلين والملائكة المقربين و سائر عباده الصالحين من أوّل الدهر الى آخره، ومن الثرى الى العرش لرجّح بهم»^۳.

وفي الروايات المستفيضة المروية في الامالي وغيره: «انّ الله تعالى قال: محمد صفوتي من خلقي»^۴.

وفي الاحتجاج في خطبة لفاطمة ﷺ: «واشهد أنّ أبى محمداً ﷺ عبده ورسوله، اختاره وانتجبه قبل أن أرسله، وسماه قبل أن اجتباه، واصطفاه قبل أن ابتعته اذ الخلائق بالغيب مكنونة، وبسرّ الاهاويل مصونة، وبنهاية عدم مقرونة، علماً من الله تعالى بمآئل الامور واحاطةً بحدودات الدهور ومعرفة بمواقع الامور»^۵ - الى أن قالت: - أبى خيرة الله من خلقه وبريته»^۶.

و از آن جمله در زیارات بسیار به خصوص در زیارت جامعه کبیره وارد شده که

۱- بحار ۲۶/۳۲۰.

۲- بحار ۱۳/۲۳۶ به نقل از تفسیر امام ﷺ.

۳- بحار ۲۶/۳۳۱ به نقل از تفسیر امام ﷺ.

۴- بحار ۱۸/۳۸۹.

۵- در احتجاج: بمواقع المقدور.

۶- احتجاج ۱/۲۵۶ با کمی تفاوت.

می فرماید: «فبلغ الله بكم اشرف محلّ المکرمین، واعلى منازل السقّیین، وارفع درجات المرسلین، حیث لا یلحقه لاحق، ولا یفوقه فائق، ولا یسبقه سابق، ولا یقطع فی ادراکه طامع».^۱

و آنچه از اخبار ذکر شده مختصری است از روایات متواتره وارده در این باب که در ابواب متفرقه کتب احادیث مسطور است، مثل باب صفات الانبیاء و اصنافهم، و باب أنّهم کلمات الله، و باب یدو انوارهم، و باب أنّهم اعلم من الانبیاء، و ابواب فضائل امیر المؤمنین (علیه السلام) و فاطمه (علیها السلام) و باب اخذ الميثاق بولايتهم، و باب أنّهم شهداء الله على خلقه، و باب أنّهم ولایة امر الله و خزنة علمه، و باب أنّهم نور الله تعالی، و باب أنّهم المصطفون، و باب أنّهم اسم الله الاعظم.

و همچنین دلالت می کند بر این مطلب احادیثی که وارد شده که بعد از قیامت خدا خلقتی می کند و باز پیغمبر حجّت بر ایشان خواهد بود.

و بالجمله ظاهر از اخبار و کلمات علمای اخبار آن است که این مطلب ضروری مذهب باشد، همچنان که از برای متبّع ظاهر می شود.

و اما مقام دوم: و آن این بود که آیا ممکن است خلقی افضل از خاتم الانبیاء یا نه؟ پس آنچه مستفاد از اخبار و احادیث ائمه اطهار (علیهم السلام) می شود آن است که آن ذات اشرف در آخر مرتبه و نهایت مرحله فضیلت و شرف سلسله ممکنات است، و دلالت می کند بر این آنچه رسیده که او علّت وجود است چنانچه گذشت، و اسم الله الاعظم و السنام الاعظم^۲ است، و آنچه رسیده که: «لا یسبقه سابق و لا یفوقه فائق و لا یلحقه لاحق»^۳، و اینکه: «فضّلونا علی من سوانا»، و حدیث مشهور: «نزلونا عن الربوبیّة و قولوا فینا ما شئتم»، و آنچه در زیارات و غیره هست بر سبیل اطلاق که منزلت ایشان اشرف منازل و درجه ایشان اعلی مدارج و حیث لا یلحقه لاحق است، و غیر اینها از تصریحات و تلویحات.

۱- زیارت جامعه کبیره در فقیه نقل شده است.

۲- بحار ۲۶/۲۵۹.

۳- زیارت جامعه کبیره.

و همچنین دال بر این مطلب است بعضی از قواعد حکماء در ترتیب صدور و قاعده امکان اشرف.

و نیز دلالت می‌کند قاعده مسلمة میان فلاسفة اسلام که نور محمدی علیه السلام مشترک میان وجوب و امکان است.

و مؤید این مطلب است آیه مبارکه (فکان قاب قوسین او ادنی).^۱

و بالجمله ظاهر این است که این مطلب نیز از اخبار و آیات و قواعد ظاهر باشد.

پس مقتضای آنچه گفته شد در مقام اول این است که حضرت باری تعالی اشرف از پیغمبر ما صلی الله علیه و آله خلق نکرده و نخواهد کرد، و مقتضای آنچه در مقام ثانی بیان شد این است که در سلسله ممکنات خلقی افضل و اشرف از آن جناب ممکن نیست، و بنا بر این عدم تعلق قدرت به افضل از او نه از قصور قدرت خواهد بود، بلکه از عدم امکان طرف قبول خواهد بود، چنانچه در مقدمه مذکور شد، پس نخواهیم گفت: خدا قادر بر خلق افضل از او نیست زیرا که توصیف خدا به عجز جایز نیست بلکه معنی قدرت اقتدار بر امری است که از شأن آن قبول مقدور باشد، و معنی عجز عدم اقتدار بر آن است، بلکه می‌گوییم: افضل از آن ممکن نیست و قابل نشأ وجود نیست، چنانچه حضرت امیر مؤمنان در صحیحه سابقه به آن اشاره فرمودند، در حدیث دنیا و بیضه.

و بنابراین از خلق نشدن افضل از آن جناب نقضی در قیاضت فیاض مطلق لازم نمی‌آید، زیرا که اشرف از او ممکن نیست.

بر فرض اگر هم تسلیم کنیم که عقلاً افضل از او ممکن است باز هم از خلق نشدن افضل نقضی در فیض وارد نیست، چه آنکه مقتضای فیض مطلق آن است که هر چیزی را خلق کند و فیض وجود را به او برساند به مقتضای حکمت و علم به اصلح، و ما از کجا دانیم که خلق کردن افضل از آن جناب مقتضای حکمت و مصلحت الهیه بوده، چنانچه وجودات متجدده حادثه هر یک فیضی هستند و مسبوق به عدم هستند، و هیچ موجب نقص فیض در زمان سابق نمی‌شوند.

و ظاهراً آنچه در سؤال قلمی شده منظور ایراد شبهه بوده که اگر ایجاد افضل از آن جناب مقدور الهی نباشد عجز لازم آید، و اگر باشد و خلق نشده نقصان در فیاضیت لازم آید، و جواب همان است که بیان شد.

علاوه بر آن می‌گوییم که: هرگاه چنین باشد نقل کلام را به افضل از او می‌کنیم، و هرگاه موجود شود می‌گوییم: آیا افضل از آن افضل‌تری که موجود کرده ممکن نیست یا هست و خلق نشده؟ بنا بر اول عجز، و بنا بر ثانی نقص فیض لازم می‌آید، و همچنین نقل کلام را به ثالث، و از ثالث به رابع می‌نماییم الی ما لا نهایه له، پس یا تسلسل لازم آید، یا شبهه وارد خواهد آمد، و هر دو محال است، و جواب آن است که محقق شد. و مراد ما از اینکه ذات مقدس احمدی عَلَيْهِ السَّلَام و نور اقدس محمدی عَلَيْهِ السَّلَام در اقصی مدارج کمال امکانی و اعلی منازل شرف مخلوقی است این است که ذاتی که مستعد فیضان سعادات و قابل و متقبل لمعات انوار کمالات باشد از آن سرور کائنات بالاتری متصور و ممکن نیست، نه اینکه جمیع مراتب کمالات امکانیه که بالاتر از آن نباشد بالفعل در آن جناب متحقق باشد، چه آنکه ذات مقدس او هر آن از صلوات مصلین بر او و غیر (کذا) در ترقی و مورد تجلی مرتبه فوق مرتبه سابقه است، بلکه هر مرتبه معد مرتبه فوق آن است الی ابد الآباد، و در اخبار وارد شده که در هر شب جمعه علمی به جهت پیغمبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت اطهار او منکشف می‌شود که پیش از آن دم نبوده.^۱

[معنی شعر حافظ]

س ۳۹: بیان فرمایند معنی این شعر خواجه حافظ را:

عکس روی تو چه در آینه جام افتاد زاهد از خنده می در طمع خام افتاد

ج: معنی ظاهر آن این است که بعد از آنکه تو جام شراب را به دست عاشق سوخته دل دادی و عکس روی تو در آینه جام دید چنان تصوّر کرد که تو کشف جمال خود را در نزد او کرده و سر وصال او را داری، طمعش به حرکت آمد یا از خنده می که عبارت از تموّج و حرکت آن است در جام چون آن را دید تصوّر کرد که تو نیز تبسم به او می کنی، و چنان یافت که تو مایل وصال او هستی. و اما معنی او از قراری که آنهایی که ادّعی عرفان می کنند می گویند: روی ساقی عبارت از ذات اقدس و وجود مطلق است، و مراد از عکس آن اشعه انوار جمال و جلال است ﴿الله نور السموات والارض﴾^۱ «و بنور وجهک الّذی اضاء له کلّ شیء»^۲ و مراد از جام قلب عارف است که: «قلب العارف مرآة نور الله» و مراد از می معارف و پرتو آن نور وافرالسرور است، و آن می شراب طهور است، و مراد از خنده آن انبساط و شگفتگی است که در دل عارف از پرتو آن نور هویدا می گردد.

۱- نور: ۳۵.

۲- دعای کمیل.

یعنی بعد از ظهور نور جمال ازل در دل عارف چنان شگفتگی و انبساطی از برای او حاصل شد که چنان تصوّر کرد که به مرتبهٔ وصول رسیده و محرم حرم وصال شده. ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾.^۱

و نظیر این در عبادات ظاهریّه آن است که عامی اگر در شبی دو رکعت نماز کند منتظر نزول وحی می‌شود

و در بعضی از وصایا در کلام بعضی از اکابر رسیده و آن این است که بعضی از کسانی که خود را از عرفا می‌شمارند به اندک خیالی یا سوری (سروری) که در ایشان ظاهر شد خود را از اولیاء الله تصوّر می‌کنند، بلکه خود را از تکالیف و تحمّل آن بالاتر می‌دانند. نعوذ بالله من سوء المآل و الخذلان.

بلکه بعضی از این فرقه می‌گویند: مراد از طمع خام امری است از این بالاتر، چه بعد از مشاهدهٔ آن نور در قلب خود چنان تصوّر کرد که از ذات خودش ناشی شده، پس در طمع خام افتاده زبان به کلمهٔ انا الحق گشوده

و بعضی گفته‌اند مراد از جام، مظاهر کونیّه است، و از طمع خام، وحدت وجود است اعاذنا الله من هذه الهفوات.

ا ابتلاء انبیاء به منقرات |

س ۴۰: آیا در انبیاء علیهم السلام نقص در اعضاء یا معیوب بودن جایز است به علت عارضه ای. مثل حضرت ایوب علیه السلام که نسبت می دهند که کرم به بدن مبارکش افتاد، یا نه؟

ج: بدان که اکثر متکلمین شیعه اثبات کرده اند که می باید انبیاء و حجج خالی باشند از عیبی که موجب نفرت خلق از ایشان باشد، زیرا که این منافی غرض از بعثت ایشان است، و بر طبق این مطلب ایشان هم دو حدیث در کافی به نظر رسیده که یکی ظاهر در این مطلب است، و دیگری نزدیک به صریح، بلکه صریح است.

اول: روایت عبدالعزیز بن مسلم است از حضرت امام رضا علیه السلام و حدیث طولانی است، و یک فقره آن این است: «الامام المطهر من الذنوب والمبری عن العیوب».^۱

و یکی دیگر روایت اسحاق بن غالب از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام، و آن حدیث نیز بسیار طولانی است، و در آنجا در اوصاف امام می فرماید: «مصرفاً عنه قوارف السوء مبرءاً عن العاهات، محجوباً عن الافات».^۲

و ملا محمد باقر مجلسی رحمته الله در کتاب بحار الانوار بعد از نقل این حدیث فرموده: «والمراد بالعاهات والافات الامراض التي توجب نفرة الخلق وتشويه الخلقة، كالعمى والعرج والجذام و... واشباهها».

۱- کافی ۱/ ۲۰۰.

۲- کافی ۱/ ۲۰۴.

ولیکن کوری را هم داخل این عاهات گرفتن منافی است با آنچه در صریح قرآن است که چشم‌های حضرت یعقوب سفید شد، و آنچه در اخبار رسیده که حضرت شعیب آنقدر گریست که دو چشم او کور شد، خدا چشم او را بینا کرد، ثانیاً گریه کرد تا کور شد، باز خداوند عالم او را بینا کرد، ثالثاً گریه کرد تا کور شد، وحی به او شد که ای شعیب تا کی گریه می‌کنی؟ اگر گریه تو از شوق بهشت است، بهشت از برای تو آماده است، و اگر از خوف جهنم است، جهنم بر تو حرام است، عرض کرد که: نه از شوق بهشت است، و نه از خوف جهنم، بلکه از دوستی تو و اشتیاق به ملاقات تو است، خطاب رسید که: «اذن لا خدمتک کلیمی» حال که تو چنین هستی من کلیم خود موسی بن عمران را به خدمت کاری تو مأمور می‌نمایم، پس چندین سال چوب شبانی به دست حضرت کلیم داد و او را به شبانی شعیب امر فرمود.

و علاوه بر اینکه کوری و عرج معلوم نیست که باعث نفرت خلق شود، بلی آنچه را که گفته‌اند در امراضی که موجب نفرت خلق می‌شود علی‌الظاهر منافات دارد با قواعد شیعه، بلکه با احادیثی که وارد شده که امام خوشبوتر از مشک می‌باشد و همچنین اوصافی دیگر.

و اما آنچه در خصوص حضرت ایوب رسیده، در تفسیر علی بن ابراهیم قمی که از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده در قصه ایوب که «فقال» یعنی شیطان گفت: سلطنی علی بدنه فسلطه علی بدنه ما خلا عقله وعینیه، فنفخ فیہ ابلیس، فصار قرحة واحدة من قرنه الی قدمه، فبقی فی ذلک دهرأ طویلاً یحمد الله ویشکره حتی وقع فی بدنه الدود، فکانت تخرج من بدنه فیردها فیقول لها ارجعی الی موضعک الذی خلقتک الله منه، وتتن حتی اخرجه اهل القرية من القرية»^۱. تا آخر حدیث، پس صحت این حدیث معلوم نیست.

زیرا که معارض است با آنچه صدوق در کتاب خصال از حضرت صادق علیه السلام روایت نموده: «إنَّ آیوب مع جمیع ما ابتلی به لم یتنن له البتة، ولا تبعت له صورة، ولا خرجت منه مدة من دم ولا قیح، ولا استفززه احد رآه، ولا استوحش منه احد شاهده، ولا تدود شیء من

جسده». یعنی: هیچ از جسد او کرم نشد و قبول کرم هم نکرد، بعد از آن می‌فرماید: «وهكذا يصنع الله عز وجل بجميع من يبتليه من انبيائه وأوليائه المكرمين عَلَيْهِ السَّلَام»^۱ و حدیث صدوق در نزد ارباب حدیث به اعتبار اقرب است از حدیث علی بن ابراهیم.

پس می‌گوییم: آنچه در سؤال قلمی شده که آیا نقص انبیاء در اعضا یا معیوب بودن به جهت عارضه جایز است یا نه؟ می‌گوییم: نقص یا چیزی است که [موجب] تنفر مردم و تنفر طباع از ایشان می‌شود یا نه، اگر از بابت اول باشد جایز نیست، و در ایوب کرم افتادن و متعفن شدن ثابت نیست.

و اگر غیر از این نقص باشد جایز است چنانکه حضرت رسول ﷺ فرمود: «البلاء موکل بالانبياء، ثم بالاولياء، ثم بالامثل فالامثل في درجات العلی»^۲ و ثابت است که ثنایای مبارکه خاتم انبیاء و اشرف کائنات جعلنا الله فداه در جنگ احد شکسته شدند.

و بالجملة مطلق عیوب بدنیّه و آفات جسمانیّه نرسیدن به انبیاء و ائمه دلیلی تام ندارد، بلکه مخالف است با آنچه در قرآن و احادیث متواتره بالمعنی رسیده است.

و اما عیوبی که موجب نفرت طباع باشد پس موافق قواعد شیعه و احادیثی که رسیده ظاهر آن است که انبیاء و ائمه از آنها بری باشند، و در احادیث چیزی که دلالت بر وقوع امثال این عیوب کند در ایشان نیست، مگر آنچه در قصه ایوب رسیده، و آن راهم دانستید ثابت نیست و معارض دارد.

ولیکن سخنی دیگر هم در اینجا هست، و آن این است که آنچه موافق قواعد شیعه است آن است که چون چنین امراضی موجب دوری مردم از او می‌شود و غرض بعثت و نصب امام رغبت مردم به ایشان و متفع شدن از ایشان است پس باید از آنها خالی باشند، و می‌توانیم بگوییم: لازم این است که در اول امر که هنوز اثبات نبوت او نشده و او تبلیغ احکام رسالت نکرده باید چنین باشد، اما بعد از آن به چه دلیل قطعی باید حکم به عدم

۱- بحار ۱۲/۳۴۸.

۲- به کافی ۲/۲۵۲ - ۲۵۹ رجوع شود.

عروض عارضه چنین کرد و ملاً محمد باقر مجلسی رحمته الله در کتاب «عین الحیاة» همین مطلب را گفته است.

می‌گوید: اگر چه مشکل است اثبات کردن استحاله این نوع از امراض منقره که بعد از ثبوت نبوت و فراغ از تبلیغ رسالت باشد، خصوصاً هرگاه بعد از آن چنین (کذا) معجزات در رفع آنها ظاهر شود که موجب مزید تشیید امر نبوت ایشان باشد، والله سبحانه و أولوالعلم هم العالمون بحقائق الاحوال.

امکان رؤیت امام زمان (عج) در زمان غیبت ۱

س ۴۱: آیا در زمان غیبت کبری جناب قائم عجل الله فی فرجه از برای بعضی مؤمنین ممکن الرؤیه است به نحوی که بشناسند که خود آن جناب است؟

ج: دلیلی تامّ بر امتناع رؤیت سید انام (عج) و شناختن آن نداریم، بلکه آنچه از آثار مدوّنه در کتب اصحاب به دست می‌آید که در زمان غیبت کبری بسی از اخبار و خلّص شیعیان به خدمت آن حضرت رسیده‌اند، و شیخ الطایفه شیخ ابو جعفر طوسی (رحم) بعد از آنکه می‌فرماید که علّت در استتار و غیبت آن بزرگوار از ابصار نقص و علّتی است که در ماست، و بعد از ارتفاع و ازاحه علّت ظاهر می‌شود می‌گوید به این عبارت:

«أنا لا نقطع علی استتاره علی جمیع أولیائه، بل يجوز أن يظهر لأكثرهم. ولا يعلم كلّ انسان إلا حال نفسه، فان كان ظاهراً له فعلته مزاحمة، وان لم يكن ظاهراً له علم أنّه انما لم يظهر له لامر يرجع اليه وان لم يعلمه مفصلاً لتقصير من جهته»^۱.

بلی در بعضی روایات وارد شده است که توقیعی از آن جناب مقدّس به ابی الحسن السیمری که آخر وکلا و نواب آن حضرت بود در زمان غیبت صغری رسید در وقت وفات ابوالحسن و امر به او که دیگری را نائب و وکیل نگرداند، می‌فرماید: «وسیّاتی من

۱- غیبت شیخ طوسی ص ۶۸ و به تلخیص الشافی شیخ طوسی ۸۴/۱ و ۲۲۲/۴ رجوع شود.

شیعتی من يدعى المشاهدة، ألا فمن ادعى المشاهدة قبل خروج السفيناني و الصيحة هو كذاب...»^۱

ولیکن این خبر معارض است با اخبار بسیاری از ثقات که خبر از مشاهدۀ آن حضرت و شناختن آن در زمان غیبت کبری داده‌اند، همچنان که در اخبار جمعی از ثقات وارد شده است که در سنۀ سبع و ثلاثین و ثلاثمائة که شش سال از ابتدای غیبت کبری گذشته بود شیخ بزرگوار جعفر بن محمد بن قولویه ابن هشام را به نیابت خود به مکه فرستاد در وقتی که حجر الاسود را قرامطه به مکه رد نموده بودند، و ابن هشام در وقت نصب حجر خدمت آن سید اولاد بشر رسید و عریضۀ ابن قولویه را رسانید و جواب را شنید و مراجعت نمود.^۲

و همچنین به نقل مستفیض اسماعیل بن الحسن صاحب السلعة در زمان سید بزرگوار رضی الدین علی بن طاووس در حدود سنۀ شش صد از هجرت تقریباً در سرّ من رأی به خدمت آن جناب مشرف شد و به برکت آن حضرت سلعة او رفع شد، و خواست خدمت آن سرور برود او را منع نمودند و گفتند: چرا امام می‌گوید مراجعت کن و نمی‌کنی؟^۳

و دیگری عطوه که پدر سید جلیل سید باقی که آن نیز در قریب آن زمان بوده به خدمت آن حضرت رسید و به برکت آن جناب از مرض صعبی که داشت شفا یافت.^۴

و دیگر ابو العباس ابن میمون واسطی در سنۀ خمس و ثلاثین و ستمائه از جدّ خود و زامن ابی فراس نقل می‌کند که در روضۀ متبرکۀ کاظمین (علیه السلام) به خدمت آن حضرت رسید^۵، و غیر از اینها آنچه به طول می‌انجامد.

۱- بحار ۵۱/۳۶۱.

۲- بحار ۵۲/۵۸.

۳- بحار ۵۲/۶۱.

۴- بحار ۵۲/۶۵.

۵- بحار ۵۲/۵۳.

و از این جهت است که فاضل محدّث ملاً محمّد باقر مجلسی رحمته در کتاب بحار الانوار بعد از نقل حدیث توقیع مذکور می‌فرماید: «لعلّه محمول علی من یدّعی الشّاهده مع النیابة وایصال الاخبار عن جانبه الی الشیعة علی مثال السفراء لئلا ینافی الاخبار التّی مضت فی من رآه»^۱ یعنی مراد حضرت این است که بعد از من جمعی از شیعیان بیایند که ادّعای مشاهدۀ مرا بکنند و ادّعای نیابت مرا بکنند، هر که چنین ادّعایی بکند دروغگو و مفتری است، و مفتری بودن هم اشاره به ادّعای نیابت را دارد. پس مراد خبر دادن از کذب کسانی است که بعد از وکلا و سفرای حضرت در زمان غیبت کبری ادّعای نیابت کردند مثل ابومحمّد شریعی^۲ که اوّل کسی بود که بعد از وفات ابو الحسن السیمری که آخر سفرای حضرت بود ادّعای وکالت کرد به دروغ، و حضرت او را لعن کرد.

و دیگر از مدّعیین وکالت به دروغ ابوجعفر شلمغانی^۳ است، و دیگر محمّد بن نصیر نسیری^۴ است که نصیریّه به او منسوب‌اند، و دیگر احمد بن هلال کرخی^۵ است، و ابوطاهر محمّد بن علی بن بلال^۶، و حسین بن منصور حلاج^۷ و ابودلف مجنون^۸ و ابوبکر بغدادی^۹ و غیر اینها، پس توقیع مذکور محمول بر امثال این اشخاص است، چنانچه ملاً محمّد باقر مرحوم فرموده، و از این کلام او مستفاد می‌شود که ممکن است رؤیت آن حضرت با معرفت در زمان غیبت کبری، همچنان که شیخ طوسی رحمته نیز فرموده‌اند، و صاحب وافی نیز به مثل این تصریح کرده است می‌گوید:

۱- بحار ۵۲/۱۵۱.

۲- غیبت شیخ طوسی ۲۴۴.

۳- همان.

۴- همان.

۵- غیبت شیخ طوسی ۲۴۵.

۶- همان.

۷- غیبت شیخ طوسی ۲۴۶.

۸- غیبت شیخ طوسی ۲۵۶.

۹- غیبت شیخ طوسی ۲۵۴.

«وقد رآه غير واحد من النَّاس وشاهدوا منه المعجزات والكرامات، ولهم قصص وحكايات - الى أن قال: - و من النَّاس من وصل في بعض اسفاره الى بلدته ورآه فيها، وسمع منه الحديث وشاهد منه الاعاجيب»^۱.

و بالجمله، ظاهر آن است که خلّص شیعیان و کُلّ موالیان ممکن باشد به خدمت آن سید انس و جان برسند و اصلاً امتناعی ندارد.

و اما احادیثی که رسیده است که هر سال در موسم حج به مکه حاضر می شود و یری النَّاس ولا یرونه و یعرفهم ولا یعرفونه^۲ منافاتی ندارد، زیرا که نشناختن مردم در آنجا حضرت را منافاتی ندارد که شخص خاصی در جایی به خدمت آن حضرت برسد.

و همچنین آنچه از حضرت امام همام علی بن موسی الرضا علیه السلام در وصف صاحب الامر رسیده که: «لا یری جسمه ولا یسمی اسمه»^۳ مراد این نیست که هیچ کس آن حضرت را نمی بیند، زیرا که در زمان غیبت کبری جمعی بی شمار که همه را صدوق در کمال الدین شمرده^۴ و در احادیث وارد شده به خدمت آن سرور رسیده اند، بلکه معنی این احادیث آن است که همچنین نیست که هر که خواهد آن حضرت را ببیند تواند، اگر چه حضرت خود بر بعضی ظاهر شود، چنانچه گفته می شود که ملک دیده نمی شود و جنّ دیده نمی شود، و حال اینکه انبیاء ملائکه را می دیدند و همچنین ائمه، یعنی ملائکه بر ایشان ظاهر می شد و همچنین طوایف جنّ بر بسیاری از مردم ظاهر می شوند، والله سبحانه هو العالم، و السلام علی انبیائه و اولیائه و خلیفته فی ارضه.

۱- وافی جزء دوم ص ۹۶ چاپ اسلامیة .

۲- بحار ۱۵۲/۵۲ و ۱۵۶ .

۳- بحار ۳۳/۵۱ .

۴- به کمال الدین ۲/۴۳۴ باب ذکر من شاهد القائم علیه السلام و رآه و کلمه رجوع شود.

انگته‌ای در دعای ماه رجب |

س ۴۲: چه می‌فرمایند در دعایی که وارد شده است از حضرت صادق علیه السلام که فرمودند: «اللّهُمَّ اعْطِنِي بِمَسْأَلَتِي إِيَّاكَ جَمِيعَ خَيْرِ الدُّنْيَا وَجَمِيعَ خَيْرِ الْآخِرَةِ، وَاصْرِفْ عَنِّي بِمَسْأَلَتِي إِيَّاكَ جَمِيعَ شَرِّ الدُّنْيَا وَشَرِّ الْآخِرَةِ» آن حضرت علیه السلام لفظ جمیع را در خیر دنیا و آخرت و در شرّ دنیا ذکر کرده‌اند، و در شرّ آخرت ذکر نکرده‌اند، سرّ و حکمت آن چیست؟

ج: این فقره در دعای هر روز ماه رجب است، و مشهور بلکه موجود در نسخ «شرّ الآخرة» است به کسر «راء» تا عطف بر «شرّ الدنيا» باشد، و لفظ جمیع بر سر آن درآید، در این وقت اختلاف معنوی نخواهد بود، بلکه همین نکته لفظی است که چرا در «خیر» اعاده مضاف شد و در شرّ نشد؟

و شاید نکته آن تفنّن یا اشاره به جواز عطف بر مضاف‌الیه بدون اعاده مضاف و جواز اعاده مضاف، یا اشتمال کلام حضرت بر همه اقسام مجوّزه باشد که این نوعی از بلاغت است، و مرجع این دو نیز به تفنّن در کلام می‌شود.

و می‌تواند اشاره باشد به وحدت جمیع شُرور در آخرت چنانچه مذکور می‌شود. و اگر «شرّ الآخرة» به فتح «راء» خوانده شود که عطف بر مضاف باشد، چنانچه همانا در بعضی کتب به عنوان نسخه بدل باشد در این وقت محتاج به نکته معنوی خواهد بود در اضافه «جمیع» به «شرّ الدنيا» به تنهایی، و اکتفا به مطلق شرّ در شرّ الآخرة. و می‌تواند شد که نکته آن این باشد که شرّ آخرت یک نوع است، و شرّ دنیا انواع

بسیار دارد. بیان آن این است که جهات شرور دنیویّه و مبادی و مصدر آنها در غایت تکثر و تعدّدند، و به آن واسطه تعدّد بسیار در انواع و اصناف شرور حاصل می‌شود، زیرا که جهات صدور و منشأ شرور یکی نفس اماره است، چنانکه خدای تعالی می‌فرماید: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^۱ دیگری شیاطین جن و انس است، چنانچه می‌فرماید: ﴿وَمِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾^۲ و غاسق و جادوگران و حاسدانند که می‌فرماید: ﴿وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾^۳ و دواب الارض موزیه است، چنانچه در ادعیه وارد شده است: «وَمِنْ شَرِّ كُلِّ دَابَّةٍ أَنْتَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا»^۴ و اعداء و کائندان و سلاطین است، چنانچه معصوم فرموده است: «اللَّهُمَّ بِنَاقِ نَوْرِ بَهَاءِ عَرْشِكَ [مِنْ] اَعْدَائِي اسْتَرْتِ، وَبَسْطَةِ الْجَبَرُوتِ مِنْ كَمَالِ عَرْكِكَ مَنْ يَكِيدُنِي احْتَجِبْتُ، وَبِسُلْطَانِكَ الْعَظِيمِ مِنْ شَرِّ كُلِّ سُلْطَانٍ وَشَيْطَانٍ اسْتَعِزْتُ»^۵ و غیر اینها که در آیات قرآنیّه و ادعیه معصومیه وارد شده.

به خلاف شرّ آخرت که مصدر و منشأ همه، شیطان و نفس اماره است که آن نیز از حزب شیطان است، پس شرّ آخرت یک نوع است و شرور دنیویّه انواع متکثره. و می‌توان گفت که وحدت نوع شرّ آخرت و تعدّد شرور دنیویّه به جهت آن است که شرّ آخرت همان مصیبتی است که بر دین و طاعت وارد می‌شود و بس، و اما شرور دنیا مصایبی هستند که بر دین و طاعت وارد می‌شوند و بر جسم و بدن وارد می‌شوند، چون انواع امراض و اسقام، و بر اولاد و عیال وارد می‌شوند، و بر خویشان و نزدیکان وارد می‌شوند، و بر مال و متعلقات وارد می‌شوند.

پس همچنان که در آنچه اول گفتیم وجه وحدت شرّ آخرت و تعدّد انواع شرور دنیا

۱- نساء: ۷۹.

۲- سوره ناس.

۳- سوره فلق.

۴- بحار ۴۷/۸۳ و موارد دیگر.

۵- بحار ۲۲۷/۹۱.

به جهت وحدت منشأ و مصدر، و تعدّد آنها بود، در این وجه به واسطه موارد شرور است که در شرّ آخرت یک چیز است و آن آتش جهنّم است، و تمثّل دیگر در جنب آن کالمعدوم یا از متفرّعات آن است، اما شرور دنیا چنین نیست که یکی عمده باشد و تمثّل از فروع آن باشد، و عمده‌ای که در وقت اطلاق به آن ذهن در آید ندارد.

و به هر حال حضرت خواستند اشاره فرمایند به تعدّد شرور دنیا و وحدت شرّ آخرت به یکی از جهات مذکوره، پس به این جهت لفظ جمیع را اضافه به شرّ دنیا فرمودند و در شرّ آخرت ذکر نفرمودند. اگر گفته نشود که این وجوه را در جانب خیر نیز می‌توان گفت. زیرا که خیرات اخرویه را منشأ و مصادر متعدّده ممکن است، چون اعمال خود، و رحمت و مغفرت خدای تعالی، و شفاعت شفعاى قیامت، و ولد صالح، و غیر اینها، و همچنین موارد خیرات اخرویه، چه بسا باشد که عمل خیر شخصی اثر در اولاد او کند، یا به شفاعت او جمعی از نزدیکان یا دوستان به خیر رسند، چنانچه در احادیث وارد شده، والله سبحانه هو العالم.

عمل بی تقلید و ...

س ۴۳: چه می‌فرمایند در اینکه زید نداند از بدو زمان تقلید تا مدتی که قدر آن مدت نیز بر او معلوم نیست که آیا در عمل به فروع بنا را بر تقلید صحیح شرع پسند گذاشته یا نه؟ آن مدت مجهولة التقلید و القدر را که نه تقلید آن مشخص است و نه قدر آن، صحت و سقم عبادات آن ایام، و در صورت فساد طریقه کیفیت اعاده را مرقوم فرمایند. و آن قدری را هم که می‌داند بنا را بر تقلید گذاشته به این نحو گذاشته، چون شنیده بود: الناس صنفان: مجتهد و مقلد. او نیز بر خود قرار داد تقلید را که چنانچه کسی از او می‌پرسید مقلدی؟ می‌گفت بلی و مقلد فلان [همین] قدر دیگر نه از کتابی دید و نه مسائل و رأی مجتهد خود را از ثقات شنید، و فرضاً اگر بعضی را هم شنید نه از مسائل مهمه عام البلوی، مثلاً در صلاة صور پنجگانه شک و سهو، و در صوم مثلاً مبطلات و مصححات حتی طریقه نیت و شرایط آن، بلکه اگر چیزی از مسائل را به رأی مجتهد خود شنید جزئی از جزئیات غیر عامه البلوی بود، که آن را هم نمی‌داند عمل کرده است یا نه؟ و نیز نمی‌داند که آن مسائل کدامند؟ و بعضی را هم بالاجمال می‌داند عمل کرده است.

حال که بعد از حیات آن مجتهد است نمی‌داند که آن بعض چه مسأله بوده که عمل کرده است، خلاصه در نظرش معشوش است، نمی‌داند در حیات مجتهد خود بنای تقلید را بر وجه شرعی گذاشت یا نه، و بر فرض شریعت عمل کرده یا نه، و بر فرض عمل، بر وجه شرعی یعنی اخذ از ثقة یا غیر [بوده] یا نه، لکن از زمانی که یافت تقلید ضرور است اینقدر مقطوع به و یقین است که بنا را بر تقلید مجتهد حی گذاشت، به این نحو که من در

عمل فروعاً مثلاً اویم، همین قدر، و منظورش این بود که بعد از فرصت بنای عمل را بر کتاب او یا اخذ از ثقات گذارد، لکن توفیق نیافت.

حال که بعد از حیات اوست آیا در صحت تقلید این کس به نحو معروض به این مجتهد و تقلید مطلقاً به این نحو کافی است یا خیر، و بر فرض فساد یا صحت این تقلید در صورت معذوریت مثلاً صحت و فساد این عبادات سنوات که حال^۱ تقلید و عمل بر وجه معروض بود مرقوم فرمایند.

و تا حال که از بدو زمان تکلیف ده سال مثلاً گذشته به همین حال باقی است، و تا زمان وصول فتوی به جهت حیرانی نیز چنین است، نمی‌داند این تقلید صحیح است، تا بنای عمل را به رأی مجتهد خود بر وجه شرعی یعنی از کتاب و غیره گذارد، یا فاسد است؟ تا بنای این عمل را به رأی مجتهد دیگر که حی است گذارد، و عبادات این اِتام چگونه خواهد بود؟ و بر فرض صحت تقلید و عبادات با وجوه مفروضه معروضه قضای فائده مرتبه بر ذمه دارد یقیناً، ولیکن نمی‌داند که چه نماز و چقدر و به چه ترتیب است، یعنی از صلاة مفروضه یومیته و غیرها از آیات مثلاً، بلی این قدر می‌داند که بعضی پیش از بعض دیگر فوت شده است، در این صورت به چه نحو قضاء کند، و با اشتغال ذمه به قضاء اداء را در وقت فضیلت و سعه وقت و سایر عبادات مستحبّه از قبیل نوافل مرتبه و غیرها و زیارات و ادعیه و ختم‌ها و نمازهای آن، و اعتکاف و غیرها را به عمل بیاورد یا نه؟

و بر فرض توانستن می‌تواند از کتاب غیر مجتهد خود مثل کتب مرحوم مجلسی و غیره اخذ و عمل نماید یا نه؟

از اینها گذشته هرگاه شخصی اصول دین را بر وفق شرع یعنی اصول خمس را به ادله، و تفرقه میان اصول دین و مذهب را نداند، عباداتش چه صورت دارد؟ مسائل معروضه را درباره شخص مذکور مشخص فرموده حکم قطعی فرمایند. مَدَّ اللَّهُ تَعَالَى ظِلَّكُمْ الْعَالِی و امرکم مطاع.

ج : بدان که انسان مکلف یعنی بالغ عاقل که عبادتی می‌کند از چهار قسم بیرون نیست، زیرا که یا مقلد است یا مجتهد یا محتاط، یا نه مجتهد و نه مقلد و نه محتاط، و شکی نیست که عمل سه طایفه اول صحیح و موجب براءت ذمه است، ولیکن در هر یک شروطی است.

اما مقلد، اولاً باید مجتهد خود را بشناسد به طریقی که در معرفت مجتهد مقرر است. و بنای تقلید کسی را گذاشتن بدون معرفت اجتهاد او کفایت نمی‌کند، و ثانیاً باید بنای تقلید او را در عبادت خود بگذارد، و ثالثاً تقلید او را در جزئی جزئی از عبادت خود بکند، یعنی از رأی مجتهد خود مطلع شود و آن عمل را موافق رأی او به جهت تقلید او به جا آورد. پس اگر در یکی از این سه مرحله کوتاهی کند و آن را به عمل آورد عبادت او فاسد است.

ولیکن آنچه را گفتیم که باید در جزئی جزئی تقلید کند، مراد هر جزئی است که محتاج الیه است و به عمل می‌آورد، اما آنچه که محتاج الیه نیست یا امری نیست که به عمل آورد چنانچه تقلید نکرده باشد ضرر ندارد، مثل اینکه در مسأله جواز صلاة در جامه مخلوط از طلا و ابریشم و عدم جواز آن تقلید نکرده، ولیکن در چنین جامه‌ای هم نماز اتفاق نیفتاده، نماز او صحیح است و همچنین در چیزی که پشت پا را بیوشاند اما چیزی از ساق پا را نبوشاند، هرگاه در این مسأله تقلید نکرد، اما در چنین چیزی هم نماز از برای او اتفاق نیفتاده باز نماز صحیح است.

خلاصه در آنچه محتاج به آن نشده باشد هرگاه ترک تقلید کرده باشد ضرر ندارد. و از این قبیل است مسائل شک و سهو هرگاه تقلید نکرده باشد، اما شک و سهوی هم نکرده باشد و هرگاه در مسائل شک و سهو تقلید نکرده باشد و در بعضی نمازها شک و سهو کرده باشد و در بعضی نکرده باشد، آنچه شک و سهو کرده باطل است، و آنچه را نکرده صحیح است و اگر نداند که آیا در نمازی شک و سهو مثلاً کرده یا نه همه نمازهای او صحیح است، و اگر بداند که در بعضی شک یا سهو کرده و در بعضی نکرده ولیکن قدری که شک و سهو کرده نداند چقدر است قدری که یقین داند که از آن کمتر نیست باطل است و بقیه صحیح است.

و همچنین آنچه را گفتیم که در هر چیزی محتاج الیه است اگر تقلید نکرده باشد عبادت او فاسد است مراد این است که خصوصاً همان در جزئی که در آن تقلید نکرده فاسد است، اما سایر عبادات آن فاسد نیست، مگر اینکه آن جزئی که تقلید نکرده جزء یا شرط تمام عبادت باشد، مثلاً اگر کسی در مضمضه یا استنشاق تقلید نکرده باشد که چه نوع است و بی تقلید به جا آورده باشد مضمضه یا استنشاق او فاسد است، ولیکن وضوی او فاسد نیست، و همچنین بنا بر اینکه سلام جزء نماز نیست و واجب و خارج است هرگاه بدون تقلید یکی از دو سلام را بگوید، سلام او صحیح نیست اما نماز او درست است.

و اما مجتهد، پس اولاً باید بعد از آنکه خود را صاحب قوهٔ اجتهاد دانست که عرض کند بعضی اجتهادات خود را به مجتهدین مقبول الاجتهاد تا مبادا بر خود او مشتبّه شده باشد و خطا در مجتهد دانستن خود کرده باشد، چه بسیار می شود که کسی چون معرفت تمام به کمال اجتهاد ندارد اندک مرتبه ای که از برای او حاصل شد خود را مجتهد و واجب الاطاعه فرض می کند، و بعد از آنکه احاطه به علو مرتبهٔ اجتهاد نمود می فهمد که بسیار دور بوده.

و بعد از آنکه خود را بر محک زد و تمام عیار بر آمد و معلوم او شد که صاحب ملکهٔ اجتهاد است همین قدر کفایت در صحت عبادات نمی کند مادامی که جمیع جزئیاتی که ضرور محتاج الیه او است در آن اجتهاد کند از مسائل وضو و غسل و صلاّه، از قبله و لباس و مکان و وقت و افعال آن. همچنین از سایر واجبات و محرمات که ارتکاب و اجتناب از آنها لازم است در همه روز، و از مسائل صوم در وقت دخول ماه صیام و هکذا.

و چون تقلید از برای صاحب قوهٔ اجتهاد جایز نیست، بر کسی که خود را صاحب ملکهٔ اجتهاد دانست جایز نیست اهمال در اجتهاد در جمیع ما یحتاج الیه و مشغول شدن به امری دیگر، الا قدر لازم از آنچه در حفظ بدن و معاش ضرور است.

و باید تا اجتهاد خود را تمام نکرده در ضروریات خود یا به احتیاط عمل کند، یا مشغول به اجتهاد باشد تا در ضیق وقت عبادت، آن وقت تقلید جایز است، و این مرحله

را هم باید اجتهاد کرده باشد، و اگر غیر از این کند عبادات او صحیح نیست.

و از این جهت کلام در حق جمعی از مدّعیان اجتهاد مشکل می‌شود، و از این مشکل‌تر آنکه بسا باشد به تصوّر حصول ملکهٔ اجتهاد متولّی امور رعیت می‌شود از تصرّف در اخماس و اموال صغار و غیب و مجهول المالک و سنهاء، و در انکحه و طلاق ولایتی، و امر به معروف، و مرافعات و حال آنکه اوّل باید اجتهاد کند در اینکه چرا مجتهد را ولایت در این امور هست و چقدر ولایت دارد، پس در جزئیات مسائل ضروریّه در این امور اجتهاد کند، و اجتهاد اینها روزگاران و سالیان دراز می‌خواهد.

و اما محتاط: پس بدان که مرتبهٔ احتیاط مرتبه‌ای است صعب و مستصعب:

اولاً: فهمیدن احتیاط در جمیع اعمال محتاج است به مرتبهٔ رفیعّه از علم که کم از مرتبهٔ اجتهاد نیست، و ثانیاً جا آوردن احتیاط در جمیع اعمال مرحله‌ای است که نیست مگر کار اوحدیّ از ناس، بلکه همانا عمل به آن در جمیع اعمال متعذّر باشد.

و اما غیر اینها پس بر دو قسم است، ساذج و غیر ساذج، و به عبارتی دیگر قاصر و مقصّر، و مراد از ساذج و قاصر کسی است که به گوش او اجتهاد و تقلیدی نخورده باشد و به خاطر او خطور نکرده باشد که تقلید لازم است، بلکه یقین داشته باشد که آنچه می‌کند از پدر یا مادر یا معلّم یا یک ملایی فرا گرفته صحیح است و فرمودهٔ خدا است و خلاف آن را احتمال ندهد، چنین کسی عبادات او صحیح است، خواه مطابق قول مجتهد باشد یا نه، و همچنین است اگر تقلید را شنیده باشد، اما یقین داشته باشد که تقلید این است که بگوید: من مقلّد فلان کسم، و به خاطر او خطور نکند که اخذ مسایل هم لازم است.

و مراد از غیر ساذج و مقصّر کسی است که شنیده باشد یا احتمال بدهد که در مسایل باید بنا بر تقلید گذاشت از برای غیر مجتهد، و با وجود این تقصیر و مسامحه در اخذ مسایل کند، چنین کسی عبادات او فاسد است اگر چه مطابق رأی مجتهد زنده اتّفاق افتاده باشد، و بر او قضای آنچه قضا دارد لازم است، و هرگاه این مراحل معلوم شد جواب از مسألهٔ مرقومه واضح می‌گردد.

اما جواب آنچه در ابتدای سؤال شده که زید وقتی تقلید را نداند، و قدر آن مدّت را

نیز نداند. و نداند که آیا بنا بر تقلید گذارده یا نه، و زمان و مدت مجهوله التقلید را نیز نداند، پس اگر بداند که مدتی تقلید نکرده در آن مدت داخل صنف غیر مقلد خواهد بود، پس اگر بداند که از قسم سازج و قاصر بوده عبادات او صحیح است و قضا و اعاده ندارد، و اگر بداند که از قسم مقصر و غیر سازج بوده باید عبادات را اعاده و قضاء نماید، یعنی آنچه را که قضاء و اعاده داشته باشد. و اگر تردید داشته باشد که از کدام صنف بوده مقتضای استصحاب آن است که خود را از صنف قاصر سازج محسوب دارد، و قضای عبادات بر او لازم نباشد، و حکم به صحت عبادات آن مدت کند.

و اگر قدر آن مدت را نداند، یعنی بداند که مدتی تقلید نکرده و بعد از آن بنا را بر تقلید صحیح گذاشته، اما نداند چقدر مدت تقلید نکرده، پس باید بنا را بر اکثر گذارد، یعنی هر قدر را یقین داند که تقلید صحیح کرده آن را حکم به صحت عبادات خود کند، و تتمه حکم به فساد کند، مگر آنکه در مدت عدم تقلید قاصر و سازج بوده، که در این صورت عبادات ایام تقلید و عدم تقلید او همه صحیح خواهد بود.

و اگر بداند مدتی غیر مقلد قاصر بوده و مدتی غیر مقلد مقصر، و قدر آن دو مدت را نداند، هر قدر به یقین داند که مقصر بوده حکم به فساد عبادات خود کند، و تتمه را حکم به صحت.

و اما جواب از آنچه بعد سؤال شده - تا آنجا که قلمی شده که: و تا حال که از زمان بدو تکلیف ده سال است - آنکه عبادات شخص مذکور در این مدت فاسد است، و راهی صحیح از برای صحت آن نیست، چه دانسته شد که تقلید همین قرار دادن عمل به قول غیر نیست، بلکه عمل کردن است، و چنین شخصی که سؤال شده عمل نکرده به رأی مجتهد خود، و هر جا هم که نمی داند که آیا عمل به رأی او کرده یا نه، این شک در تقلید است و اصل عدم تحقق آن است.

و اما جواب از آنچه بعد از آن است - تا آنجا که قلمی شده که: - بر فرض صحت تقلید و عبادات، پس آنکه مادامی که بر تقلید به نحو مذکور باقی است یعنی همین قرار عمل است به فتوای مجتهد نه اصل عمل، عبادت فاسد است. و باید عمل به رأی مجتهد در مسایل جزئیة نمود، و چون مجتهدی که ابتداء قرار عمل به قول او داده بود فوت

شده و تقلید مجتهد مَیّت مطلقاً جایز نیست نه ابتداءً و نه استدامتاً بنا بر اقوی و اشهر، بلکه خلاف آن در نزد علمای سابقین در غایت ندرت است، لہذا بر او لازم است که رجوع به تقلید مجتهد حَیّ نماید، اما نه مثل تقلید سابق که مجرّد قرار دادن باشد نه عمل کردن، و زمان حیرت او نیز عبادات او فاسد است، مگر اینکه کلیّۀ عمل به قول مجتهد زنده کرده باشد، یعنی از مجتهدی اخذ کرده باشد که بعد از وفات مجتهد، و عدم وصول به مجتهد دیگر، وظیفۀ او چیست، و در این مدّت وظیفۀ او آن است که بلا تأمل سعی در تحصیل مجتهد زنده کند و اقوال او را به دست بیاورد، و به قدری که میسر باشد سعی کند و تأخیر نبندازد مگر به قدری که موجب عسر و حرج باشد، و در زمان سعی حق آن است که مختیر است در عمل به آنچه احتمال می‌دهد که حکم شارع باشد، که از آن جمله فتاوی مجتهدین اموات باشد، و از آن جمله فتاوی مجتهد سابق خود او است، ولیکن به شرطی که به قدر میسر تأخیر در تحصیل فتاوی مجتهد زنده نکند.

و اما جواب از کیفیت قضاء فائده در صورت جهل به خصوص فائده و به قدر آن و به ترتیب آن، اما در قدر، قدر لازم قدری است که یقین داند از آن کمتر نیست، و احتیاط آن است که قدری به جا آورد که یقین داند از آن بیشتر نیست، و اما ترتیب، در صورت جهل به ترتیب مراعات ترتیب لازم نیست، هر نوع می‌خواهد بکند.

و اما در خصوص فائده باید به نحوی عمل آورد که یقین حاصل باشد که فائده مخصوصه به عمل آمده، مثلاً اگر بداند که لا اقلّ ده نماز از او فوت شده و نداند چه نمازی است، ده دو رکعتی، ده سه رکعتی، و ده چهار رکعتی به جای آورد، و اگر نماز آیات هم داخل محتملات باشد ده نماز آیات هم به جای آورد، و هکذا.

و اما جواب از سؤال جواز اداء در سعة وقت و همچنین سایر اعمال با اشتغال ذمه به قضا، پس حق آن است که می‌تواند همه آنها را به جا آورد، و ادائیۀ او در سعة وقت و در وقت فضیلت جایز است، و همچنین عبادات مستحبۀ از نوافل و ادعیه و زیارت و ختمات و صلوات و اعتکافات و غیرها همگی جایز و بر آنها ثواب مترتب است.

و اما جواب از عمل به کتب غیر مجتهد خود در اعمال مذکوره، نظر به اینکه در ادلّۀ سنن مسامحه می‌شود و می‌توان در مستحبات و مکروهات به احادیث ضعیفه و اقوال

فقهاء متقدمین و متأخرین عمل نمود، لهذا جایز است در اعمال مستحبّه و مکروهات قول فقهاء اموات را معتبر دانست و به آنها عمل نمود، و اگر در مستحبّی میان فقهاء اختلاف باشد و هریک کیفیتى بگویند، محبّر است در اختیار هر یک که خواهد، و هرگاه عملی باشد که بعضی مستحب داند و بعضی حرام، در این صورت نیز ظاهر آن است که تواند به عمل آورد، مگر هرگاه مجتهد خود او آن را حرام داند و تقلید او در خصوص این مسأله نیز بکند، اما احتیاط ترک چنین عملی است مطلقاً.

و اما جواب از سؤال آخر، پس بدان که مناط در اصول دین علم است، و لازم نیست که دلیل حصول علم در نظر او باشد، پس اگر به اصول دین علم داشته باشد عبادت او صحیح است، اگر چه دلیل در نظر او نباشد، و تفرقه در میان اصول دین و مذهب دخل به صحت عبادت ندارد.

[لا ونعم]

س ۴۴: در السنه و افواه مشهور است که روزی جبرئیل علیه السلام به خدمت بارفعت جناب رسالت مآب مشرف شدند، حضرت فرمود: یا اخی یا جبرئیل آیا ظهر شده است؟ جبرئیل اول گفت: لا، بعد بلا فاصله گفت: نعم، رسول خدا فرمودند: این سخن چه معنی دارد؟ عرض کرد که: آن وقت که شما فرمودید هنوز ظهر نپایان شده بود، از این جهت عرض نمودم: لا، و در این زمان آفتاب پانصد سال راه طی نمود و به مرتبه زوال رسید، لهذا عرض کردم: نعم، بفرمایید که این کلام محض حرف است یا حدیث بودنش صحت دارد؟ أطال الله بقاءکم ودام ظلکم.

ج: بدان که حدیثی که در این خصوص دیده‌ام که فاضل محدث ملا محمد باقر مجلسی رحمته الله در مجلد سماء و عالم بحار الانوار نقل فرموده از کتاب قصص راوندی از شیخ جلیل صدوق که او به سند متصل از محمد بن مسلم ثقفی روایت نموده «عن ابي جعفر علیه السلام قال: ان موسى سأل ربه أن يعلمه زوال الشمس. فوكل الله بها ملكاً، فقال: يا موسى! قد زالت الشمس. فقال موسى: متى؟ فقال: حتى اخبرتك وقد سارت خمس مائة عام»^۱

در این حدیث سؤال و جواب موسی با ملک بوده، نه با خاتم الانبیاء و خصوص جبرئیل، و همچنین پانصد سال راه رفتن شمس در گفتن قد زالت الشمس بوده، نه گفتن «لا» و من خود حدیث را به نوعی که در سؤال قلمی شده در جایی ندیده‌ام، اما ثقه‌ای در این اوقات نقل کرده که حدیث را به همین نحو من در کتاب زینة المجالس دیده‌ام، و

کتاب مذکور حال در نزد من حاضر نبود تا رجوع کنم.

و من خود از افضل المتقدمین و المتأخرین و زبدة الفقهاء و المتألهین والد ماجد خود قدس سره این حدیث را به این نوع شنیده‌ام که فرمودند: در حدیث است که خاتم الانبیاء از جبرئیل پرسید آیا ظاهر شده است؟ جبرئیل عرض کرد: لا نعم. حضرت پرسید: این عبارت چه معنی دارد؟ عرض کرد که تا من «لا» گفتم، شمس پنج هزار فرسخ راه را طی نمود، و تفاوت این حدیث با آنچه در سؤال است در قدر مسافت است.

و از آنچه گفتیم معلوم شد که آنچه در السنه و افواه مشهور است محض حرف نیست، بلکه مستند به اخبار است

و اشکالی که گاه به این حدیث کرده می‌شود این است که این با آنچه علمای هیئت و ارباب ارساد از اجرام و حرکات افلاک و شمس معین نموده‌اند نمی‌سازد، زیرا که گفته‌اند: محیط دور زمین تقریباً هشت هزار فرسخ است، که از قراری که مرحوم ملا محمد باقر مجلسی در کتاب بحار فرموده به سیر متعارف در سه سال طی می‌شود، و شکی نیست که خورشید شبانه روزی که بیست و چهار ساعت باشد این هشت هزار فرسخ را طی می‌کند نه بیشتر، که حصه هر ساعتی تخمیناً سیصد و چهل فرسخ باشد، و چون هر ساعتی شصت دقیقه است حصه هر دقیقه تقریباً شش فرسخ کمتر می‌شود، و هر دقیقه به قدر دو یست یا صد و پنجاه مرتبه می‌توان لفظ «لا» گفت، و اگر لا ونعم را با هم بگیریم و حال آنکه خلاف ظاهر است لا اقل صد دفعه می‌توان گفت، پس در زمان لا و نعم گفتن صد یک شش فرسخ کمتر را طی می‌کند، و این کجا و پنج هزار فرسخ یا پانصد سال راه کجا؟

و اگر گفته شود که خورشید چنانچه علمای هیئت بر آن اتفاق دارند در آسمان چهارم است، و مناطق مسافت آسمان است نه زمین، مثلاً هرگاه سنگ آسیابی باشد که دوره آن سنگ یعنی دایره بزرگ آن سنگ مثلاً سه ذرع باشد، و دایره‌های کوچک نیز در وسط آن دایره هست تا دایره نزدیک به سوراخ میان که مرکز است [و] در غایت کوچکی می‌شود، و یکی از آن دایره‌های کوچک مثلاً دور آن یک شبر است، هرگاه مورچه‌ای در آن دایره بزرگ باشد و سنگ یک دور حرکت کند آن مورچه به دور همه آن دوایر گشته و مسافت همه را طی کرده، اما قدر حرکت آن سه ذرع مسافت است

نه یک شبر، پس خورشید که در فلک رابع است و به طریقه اهل هیئت بر دور زمین حرکت کرده همان مسافت آسمانی را طی کرده است، نه زمین را به تنهایی، و معلوم است که خورشید را می‌گویند سیصد و بیست و هشت مقابل تمام کره زمین است. پس ملاحظه کن و ببین آسمان او چه قدر خواهد بود، پس گاه هست مسافت آسمانی او که حقیقت خورشید^۱ آن را قلمی کرده به این قدر رسد.

جواب گفته می‌شود: بعد مقرر فلک شمس از مرکز زمین از قرار استخراج ارساء هزار هزار فرسخ و هفتصد و هفتاد هزار فرسخ و ششصد و هفتاد و دو فرسخ است، و این نصف فلک شمس است در نصف قطر کره زمین که تقریباً یک هزار فرسخ و کسری است، بنابراین نصف قطر فلک تخمیناً هزار و هشتصد مقابل نصف کره زمین خواهد بود، پس اگر بگوییم: تفاوت میان مسافت هر دایره کوچکی با دایره بزرگتر بالنسبه به تفاوت نصف قطر آنها است همچنان که ممکن است چنین باشد دور فلک شمس تخمیناً هزار و هشتصد مقابل کره زمین می‌شود، و بنا بر این از قراری که مذکور شد خورشید در هر دقیقه از آسمان خود هزار و ششصد مرتبه شش فرسخ تخمیناً طی خواهد نمود که ده هزار و هشتصد فرسخ باشد تقریباً، و صد یک آن که قدر گفتن: «لا نعم» است یک صد و هشت فرسخ می‌شود تخمیناً، و این کجا و پنج هزار فرسخ یا پانصد سال کجا؟

و اگر گفته شود که: بنای زوال شمس از نصف النهار به طریقه اهل هیئت طی منطقه فلک الافلاک است که فلک اعلی و اعظم است که محل دایره نصف النهار و سایر دوایر است، نه منطقه آسمان چهارم، پس باید ملاحظه آن را نمود، گاه است آن مسافت به قدر مسافتی که در حدیث است برسد.

می‌گوییم: نصف قطر فلک اعلی از قراری که ارباب رصد استخراج نموده‌اند سی و سه هزار هزار فرسخ و پانصد و چهل و هشت هزار فرسخ و پنجاه و پنج فرسخ است،

۱- اگر عبارت تصحیف نشده باشد ممکن است مقصود از «حقیقت خورشید» نبی مکرم صلی الله علیه و اله باشد.

همچنان که در این بیت ذکر شده :

بعد چرخ تاسع از مرکز موثع گویمت

هر سخن جز حمد داور هست جانا جاهلی^۱

و این تقریباً نزدیک به هفده برابر نصف قطر فلک چهارم است، پس مسافت دوره فلک اعلی نزدیک به هفده مقابل دوره فلک شمس می شود، و بنا بر این خورشید در هر دقیقه از فلک اعلی قریب هفده مقابل ده هزار و هشت فرسخ را طی می کند که یکصد و هفتاد هزار و صد و سی و شش فرسخ باشد صد یک آن می تواند شد قدر گفتن: «لا نعم» باشد یک هزار و هفتصد فرسخ و کسری است، و این مطابق است تقریباً با آنچه فاضل محدث ملّا محمد باقر مجلسی در کتاب سماء و عالم بحار الانوار از بعضی از ارباب هیئت و رصد نقل کرده که فلک اعظم در مقدار وقتی که کسی بگوید: «واحد» یک هزار و هفتصد و سی و سه فرسخ راه طی می کند،^۲ و این مسافت نیز کجا و پنج هزار فرسخ با پانصد سال کجا؟ بلکه این از قراری که فاضل مذکور گفته که هشت هزار فرسخ در سه سال طی می شود این مسافت تقریباً در قریب به هشت ماه طی می شود.

و مخفی نماند که می توان جواب از این اشکال گفت که بنای زوال دایره نصف النهار و حرکات شبانه روز و طی مناطق و دوائر فی الحقیقه در نزد علمای هیئت بر محدب افلاک است نه مقعر آنها، و آنچه مذکور شد از نصف قطر فلک اعظم چنانکه تمام علمای هیأت به آن تصریح نموده اند نصف قطر مقعر فلک اعظم است، و همگی متفقاً گفته اند که: «لا یعلم محدبه الا الله» یعنی محدب آن را جز خدا کسی نمی داند چقدر است، زیرا که چون ستاره ای در آن نیافته اند لهذا راهی ندارند به پی بردن به ثخن و غلظت آن از رصد. پس بنا بر این می تواند شد که نصف قطر محدب آن هفتصد و پنجاه مقابل هشت ماه مسافت را که پانصد سال باشد طی کند، و اشکال بالمرة مرتفع شود.

این همه در صورتی است که ما اقوال علمای هیأت و ارباب ارساد را مطابق واقع بدانیم، و حال اینکه این مرتبه معلوم نیست، و الله سبحانه هو العالم.

۱- این سؤال و جواب و متعلقاتش نیاز به بررسی و تحقیق دارد.

۲- بحار ۱۰۹/۵۵.

اصول دین سه است یا پنج |

س ۴۵: مشهور فی مابین فرقه ناجیه این است که اصول دین پنج است، لکن بعضی از فقهاء - رضوان الله علیهم - ومن جمله صاحب قوانین رحمه الله می فرمایند: اصول دین سه است، و آن توحید و نبوت و معاد است، اما عدل و امامت اصول مذهب است. اولاً بفرمایید که این کلام چه معنی دارد، و ثانیاً ثمره خلاف کجا ظاهر می شود؟ و ثالثاً به اعتقاد ملازمان عالی^۱ تکلیف مکلفان در این باب چه چیز است؟ آیا هر پنج را اصول دین بدانند، یا بطوری که میرزای مرحوم فرموده باید اعتقاد داشته باشد؟ چگونگی را به تفصیل مبین فرمایید که مسأله از اهمّ مسایل ضروریه است.

ج: اولاً بدان که به این عبارت که اصول دین پنج است بخصوصه در احادیث بر نخورده‌ام، و در کلمات قدماء اصحاب امامیه - رضی الله عنهم - ندیده‌ام، بلی در بعضی از کتب و رسایل بعضی از علما متوسطین و بعضی از متأخرین و متأخرین متأخرین این عبارت مذکور است، و به هر حال لفظ اصول دین در این کلام به یکی از دو معنی می تواند شد.

یکی آن معنی که در کتب کلامیه و بعضی از کتب اصولیه فقه از برای اصول که مقابل فروع می گویند ذکر شده، و احکام اصولیه به این معنی را مقابل احکام فروعیه می گیرند، و آن عبارت است از آنچه متعلق به اعتقاد باشد، یعنی شارع امر به اعتقاد به آن

۱- «ملازمان عالی» مانند «جناهمالی» است و برای احترام گفته شده.

بخصوصه اولاً و بالذات نموده باشد من غیر مدخلیة للعمل فيه.

در مقابل آن فروع است، و آن احکامی است که متعلق به عمل است اولاً و بالذات و تنقید اولاً و بالذات در این دو عبارت به جهت بیرون رفتن مثل اعتقاد به وجوب نماز است، چه آن نیز واجب است، ولیکن نه آن است که شارع آن را بخصوصه و اولاً و بالذات واجب نموده باشد، بلکه وجوب آن به توسط امر به جا آوردن نماز است، و مطلوب اصلی آن است، به خلاف مثل توحید که مقصود و مأمور به در آن همان اعتقاد است، و خود آن اعتقاد فی نفسه مطلوب است

و معنی دوم این که مراد از اصل ما بنی علیه الشیء باشد.

پس بنا بر معنی اول مراد از اصول دین اموری است که در دین اعتقاد به آن واجب و مطلوب است و از عقاید لازمه در این دین است، و هر که متدین به آن دین باشد باید البتّه آن اعتقاد را داشته باشد.

و بنا بر معنی دوم مراد از اصول دین اموری است که مبنای دین بر آن است و بدون آن دین خراب و ضایع است، بلکه متحقق نیست.

و فروع دین بنا بر معنی اول اموری است که عمل به آنها در دین لازم است و مطلوب به جا آوردن آنها است، نه مجرد اعتقاد، و بنا بر معنی ثانی اموری است که در دین واجب و لازم است، و اما مبنای دین بر آنها نیست که اگر کسی ترک بکند از دین خارج شود.

و «اصول» در این عبارت که: اصول دین پنج است، به هر یک از این دو معنی می تواند شد، و بنا بر اول معنی این خواهد بود که اموری که در دین حق اعتقاد به آنها لازم است و امر به اعتقاد آنها اولاً و بالذات شده پنج است، و بنا بر ثانی معنی آن خواهد بود که اموری که مبنای دین حق بر آنها است بدون آنها متحقق نمی شود پنج است.

و بر هر دو تقدیر ایرادی وارد می آید که تخصیص به این پنج تمام نیست، چه اموری دیگر نیز هست که امر به اعتقاد به آنها اولاً و بالذات شده است، چون وجود خدا و سایر صفات ثبوتیه و سلبیه و معراج و عصمت و خاتمیت و رجعت و غیر اینها. و همچنین

اموری هست که بدون آنها دین حق تمام نمی‌شود و جاهل به آنها از دین خارج است، چون وجود خدا و علم و قدرت و ازلی بودن او. و این ایراد بعینه در حصر فروع دین در شش (کذا)، بلکه حصر صفات ثبوتیه و سلبیه در هفت و هشت نیز وارد می‌آید.

و توجیهی چند از برای این حصرها کرده‌اند، مثل اینکه: مراد بیان عمده آن امور است یعنی عمده آنها این پنج یا این شش است.

و مثل اینکه: تخصیص به این پنج به جهت داخل بودن بواقی در اینها است، چه توحید لازم دارد وجود واجب را، بلکه همه صفات ثبوتیه و سلبیه را، و خاتمیت و عصمت و رجعت داخل در نبوت و امامت است و هکذا.

و مثل اینکه: مراد بیان عقایدی است که مدخلیت در صحت اطاعت تکلیفات الهیه دارد.

و در بعضی از این توجیهات مناقشه می‌توان نمود، ولیکن بیان این مطلب در اینجا مطلوب نیست، علاوه بر آنکه چون عبارت در کلام معصوم نیست و اتفاق علما بر آن ذکر نشده اهتمامی چندان در توجیه آن لازم نیست، و اگر کسی بر اینها بیفزاید غلطی نکرده خواهد بود.

و اما لفظ دین در امثال این کلمات به یکی از دو معنی می‌تواند بود، یکی به معنی طریقه [ای] که به آن بندگی خدا می‌شود، این موافق بعضی از معانی لغویه است، چه در لغت، دین را به این معنی ذکر کرده‌اند. در صحاح می‌گوید: «ادانه أي استعبده» پس دین هر کسی طریقه‌ای است که آن طریقه را راه بندگی کردن خدا قرار داده، و این معنی اعم از اسلام و ایمان خاص که مذهب اثنا عشری است و سایر ملل و مذاهب خواهد بود.

و به این معنی در احادیث معتبره بسیار استعمال شده، همچنان که ثقة الاسلام در جامع کافی به سند خود از ابی الجارود روایت نموده که او گفت: «قلت لابی جعفر علیه السلام: یا ابن رسول الله هل تعرف مودتی لکم و انقطاعی الیکم و موالاتی آیاکم؟ قال: فقال نعم، قال: فقلت: انی اسألك مسألة تعجینی فیها، فانی مکفوف البصر قلیل المشی، ولا استطیع زیارتکم کلّ حین، قال: هات حاجتک، قلت: اخبرنی بدینک الذی تدین الله عزوجل به انت و اهل بیتک لأدین الله تعالی به، قال: ان کنت اقصر الخطة فقد اعظمت المسألة، والله لا عطینک دینی

ودین آبائی الذی ندين الله تعالى به شهادة ان لا إله الا الله وأنّ محمداً رسول الله والاقرار بما جاء به من عند الله، والولاية لوليتنا، والبراءة من عدوتنا، والتسليم لامرنا، وانتظار قائننا، والاجتهاد والورع»^۱.

و در روایتی دیگر به سند متصل از عمرو بن حریث روایت نموده: «قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت: جعلت فداك الا اقتص عليك ديني؟ فقال: بلى، فقلت: ادين الله تعالى بشهادة أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأنّ محمداً عبده ورسوله وأنّ الساعة آتية لا ريب فيها، وأنّ الله يبعث من في القبور، واقام الصلاة وایتاء الزكاة، والصوم شهر رمضان، وحج البيت، والولاية لعليّ امير المؤمنين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله والولاية للحسن والحسين والولاية لعليّ بن الحسين، والولاية لمحمد بن عليّ ولك من بعده صلوات الله عليهم اجمعين، وانكم ائتمت عليه احيى وعليه اموت وادين الله به، فقال: يا عمرو هذا والله دين الله ودين آبائي الذي ادين الله به في السر والعلانية»^۲.

و نحو اينها است روایت ابی بصير و روایت اسماعيل جعفی و غير اينها، و دين به اين معنى استعمال آن، در اسلام و ايمان صحيح خواهد بود.

و معنى دیگر دين معنى متعارف در میان عرف متأخر است که مقابل مذهب ذکر می شود، و دين را همین طریقه منسوبه به پیغمبر می خوانند و مذهب را طریقه منسوبه به امام و مقتدا و پیشوا، پس می گویند: دين اسلام و مذهب تشيع و مذهب اشاعره و مذهب زیدیه، وليکن تخصیص دين به اين معنى و مذهب به آن معنى طریقه ای است که عرف متأخر بر آن جاری شده.

هرگاه اينها معلوم شد پس بدان که هر که می گوید: اصول دين پنج است، و مراد او از دين معنى اول است، يعنى آنچه در طریقه صحيحه بندگی خدا که دين تشيع باشد اعتقاد به آن لازم است و امر شده است اولاً وبالذات اعتقاد به آن پنج است، يا آنچه مبنای شيعه بر آن است و کسی که یکی از آنها را قابل نباشد از تشيع خارج است، پنج است.

۱- کافی ۲/۲۲.

۲- کافی ۲/۲۳.

و هر که می‌گوید: اصول دین سه است و عدالت و امامت داخل اصول مذهب است مراد او از دین معنی دَوم است، و مراد او از اصول هم باید معنی دَوم باشد، یعنی آنچه مبنای اسلام بر آن است و هر که اعتقاد به یکی از آنها نداشته باشد داخل مسلمین نیست سه است، و اما عدل و امامت خاصه پس انکار آنها آدمی را از اسلام بیرون نمی‌برد، زیرا که اشاعره به جبر قایلند که لازم آن نفی عدالت است، و از زمره مسلمین محسوبند، و همچنین امامت.

اما عدل و امامت را هر که اعتقاد نداشته باشد از زمره شیعه نخواهد بود، پس این دو از اصول مذهبند نه دین.

اما اگر اصول به معنی اول حمل شود باید اصول دین را پنج گرفت، اگر چه دین حمل بر اسلام شود، زیرا که در دین اسلام هم امر به اعتقاد به عدل و امامت شده.

و چون این نیز دانسته شد پس در جواب سؤال گفته می‌شود که: آنچه سؤال شده اولاً که آیا این کلام چه معنی دارد؟ اگر مراد از این کلام عبارت «اصول دین پنج است» هست، معنی آن معلوم شد و بیان شد که چهار معنی می‌توان گفت:

اولاً: آنکه عمده آنچه در طریقه حقه بندگی خدا اعتقاد به آن اولاً و بالذات لازم است پنج است.

دوم: آنکه آنچه بنای طریقه حق بر آن است و جاهل بر آن از طریقه حق خارج است اعتقاد به پنج چیز است.

سوم: آنکه عمده آنچه در دین اسلام اعتقاد به آن لازم است و از مکلف اولاً و بالذات اعتقاد به آن خواسته شده پنج چیز است.

چهارم: آنکه عمده آنچه مبنای دین اسلام بر آن است و جاهل به آن از دین خارج، پنج چیز است.

و سه معنی اول صحیح است و اصلاً ایرادی بر آن لازم نیست، و اما معنی اخیر صحیح نیست زیرا که هر که عدل و امامت را قایل نباشد از دین اسلام خارج نیست و آنها از اصول دین نیستند، بلکه از اصول مذهبند، مگر بنا بر قول کسانی که می‌گویند که:

آنچه آدمی را از اسلام خارج می‌کند کفر صریح است.^۱ نه کفر لازمی که قابل به آن لزوم آن را برنخورده باشد و قابل به آن نباشد، چه در این صورت عدل نیز از اصول دین اسلام خواهد بود، زیرا که اشاعره نمی‌گویند: ما خدا را ظالم می‌دانیم و عادل نمی‌دانیم، و می‌گویند: چیزی که قابل هستیم منافی عدالت نیست، بنا بر این عدل مطلقاً از اصول دین خواهد بود.

و همچنین بنا بر قول کسانی که اهل تسنن را کافر می‌دانند، چنانچه بعضی از قدمای علمای امامیه به آن قایلند، امامت نیز از اصول دین اسلام خواهد بود، و بنابراین دو قول معنی چهارم هم صحیح خواهد بود.

و اگر مراد از این کلام عبارت صاحب قوانین رحمة الله علیه است که فرموده‌اند: اصول دین پنج نیست و سه است و آن دو اصول مذهبند، پس معنی آن نیز معلوم شد، و ایشان اصول دین را مبنای اسلام گرفته‌اند، و آنچه جاهل به آن از اسلام خارج می‌شود و کفر لازمی را کفر ندانسته‌اند، همچنان که حق این است، اهل سنت را نیز از زمره مسلمین شمرده‌اند همچنان که چنین نیز هست، و مراد ایشان این است که مراد از اصول مبنی است، و مراد از دین اسلام است، و عدل را حمل کرده‌اند بر نفی مسألة جبر، و این از اصول مذهب شیعه است چون مسألة امامت.

اما آنچه سؤال شده که ثمره خلاف کجا ظاهر می‌شود پس اگر اصول به معنی مبنی گرفته شود، و دین به معنی اسلام، در این صورت نمی‌توان گفت اصول دین پنج است مگر به مذهب کسی که اهل سنت را کافر می‌داند و ظلمی که لازم مذهب باشد نیز کفر بداند، و هر دو خلاف تحقیق است، بلکه باید گفت: اصول دین سه است و آن دو دیگر اصول مذهبند، چه منکر آنها نجس نیستند و از زمره مسلمین خارج نیستند، گو از زمره شیعه خارجند.

و اما آنچه سؤال شده که صحیح در نزد حقیر کدام است، پس آن نیز معلوم شد زیرا که می‌توان در این عبارت دین را به معنی طریقه حق در بندگی خدا گرفت، چنانچه در

اخبار رسیده و گفت: اصول دین پنج است، یا دین را به معنی اسلام گرفت و اصول را به معنی اول، یعنی مایلزم الاعتقاد به و باز گفت: اصول دین پنج است.

و می‌توان دین را به معنی اسلام گرفت و اصول را به معنی مبنی و گفت: اصول دین سه است و آن دو اصول مذهبند پس هر دو معنی صحیح است، می‌خواهی دین را به معنی طریقه حقه در بندگی خدا بگیر همچنان که در اخبار رسیده و بنای قدمای اصحاب بر این است، و بگو: اصل دین پنج است، و می‌خواهی دین را به معنی اسلام بگیر همچنان که عرف متأخر بر این جاری است و بگو: اصول دین سه است، و بنابراین نزاع راجع به لفظی می‌شود. والله العالم.

رساله در دفاع از برخی نظرات مرحوم کاشف الغطاء

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد مخفی نماند که بعد از آنکه حضرت آفریدگار بنی نوع انسان که زبده انواع اکوان است به خلعت و جود سرافراز ساخت، الطاف عمیم اقتضای آن فرمود که ایشان را به مصالح قابلیت وصول به درجات عالیّه، و^۱ از اجتناب از اعمال مستلزمه مفاسد، خلاص از درکات هالکه هاویه به جهت ایشان حاصل کرد، و به آن جهت سنت سنیه بر بعثت انبیاء و نصب خلفاء مقرر شد، و چون به حسب حکم و مصالح متکثر و عوائق و موانع عدیده اجرای طریقه به وجود نبی و ظهور وصی در جمیع ازمنه و اوقات نشد، لهذا در زمان غیبت امام علمای اسلام را که امنای دین و مروج ذریت سید المرسلین هستند مرجع و ملجأ کافه رعایا مقرر فرمود. و ائمه طاهرین که اوصیای خاتم النبیین اند امر به رجوع به ایشان و اخذ احکام دین از آنها فرمودند.

حضرت صادق آل محمد^{علیهم السلام} در روایت مقبوله مشهوره تصریح فرمودند: «انظروا الی من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا، و عرف احکامنا، فارضوا به حکماً، فانی قد جعلته علیکم حاکماً، فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فأنما بحکم الله استخف و علینا رد، و الراد علینا کالراد علی الله تعالی، و هو علی حد الشک بالله»^۲.

یعنی نظر کنید به کسی که از اهل مذهب شما باشد که روایت کند حدیث ما را، و نظر

۱- شاید (واو) زائد باشد.

۲- کافی ۶۷/۱ و ۴۱۲/۷.

کند در حلال و حرام ما، و بشناسد احکام ما را، پس راضی شوید به او که حکم کننده میان شما باشد، به درستی که من او را حاکم به شما کردم، پس هر وقتی که حکم کند به حکم ما و از او قبول کرده نشود بتحقیق که استخفاف به حکم خدا شده است، و بر ما رد شده است، و رد کننده بر ما رد کننده است بر خدای تعالی، و آن به حدّ شرک به خداست.

و در توقیع اشرف که از خاتم آل محمد صلی الله علیه و آله رسیده است فرموده است: «وَأَمَّا الْوُاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةٍ حَدِيثًا، فَإِنَّهُمْ حِجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حِجَّةَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.»^۱ یعنی در اموری که واقع می شود رجوع کنید به علمایی که روایت کنندگان حدیث ما هستند، پس به درستی که ایشان حجت منند بر شما، و من حجت خدایم بر ایشان.

و همچنان که در احادیث متکثره وارد است امر نشد به رعایا به رجوع به علما مگر بعد از آنکه عهد و میثاق گرفته شد از علما به بذل علم و نشر احکام از برای رعایا، و از این جهت است که در هر عصری از اعصار علمای اخیار همت بر نشر حلال و حرام و ترویج احکام سید انام و ارشاد عباد و احیای بلاد گماشته، به قدر مقدور، کوناهی و خود داری ننمایند.

و از جمله طرق ترویج احکام تألیف کتب است که نفع آن اعمّ و فایده آن اتمّ است، زیرا که هر نسخه از کتاب عالمی قائم مقام خود آن عالم است، و به این علت است که تفصیل داده شده است مداد علما بر دماء شهداء، و به این سبب است که طریقه انبیّه اساطین دین مبین به تصنیف مصنفات و تألیف مؤلفات جاری شده تا احکام به بلاد نایبه و قرون آتیه برسد.

و از جمله مؤلفانی که متضمن جلّ احکام شرع اقدس، و حاوی اکثر مسائل دین مقدّس است کتاب کشف الغطاء است که در این زمان سعادت اقتران از نتایج افکار و رشحات اقلام و حی اثار شیخ المشایخ العظام، و زبدة الفقهاء الکرام، مروج احکام

الشریعة النبویة، و مبین الطریقه الحقة المرتضویة، حاوی المناقب و الفضائل، و کاشف معضلات المسائل، العامل الفاضل الكامل، و حید العصر و فرید الدهر، شیخنا الأجل الأعظم و مخدومنا الأكمل المعظم الشیخ محمد جعفر ادم الله أيام إفاداته، و متع الله المسلمين بطول حياته به منصفه ظهور آمله که الحق کتابی است بی شبیه و عدیل، و جامع اکثر مسایل فروع و اصول، حاوی مهمات احکام شریعت حضرت رسول، متضمن فروعی که ابدأ افکار در اعصار و امصار به آنها نرسیده، و مشتمل بر وقایعی که دقایق انظار بر پیرامون آنها نگردیده لؤلؤی است شاهوار، لایق تاج سلاطین کامکار، درّی است گرانمایه، سزاوار خزانه ملوک ذوی الاقتدار، قابل الله مؤلفه بمثوباته الجزیلة، و شکر الله مساعیه الجمیلة.

و گویا در چند موضع از کتاب مذکور خدشه به نظر بعضی آمده، بلکه علی ما ذکر بعضی در مقام استبعاد بر آمده، بلکه زبان به طعن گشوده، هر چند اختلاف اذهان و انظار نه امری است جدید، و تفاوت سلاقی و افکار نه چیزی است بعید، و لکن بر مبتدئین لازم است که سعی در فهم کلام علمای اعلام نموده، چنانچه مطابق با آنچه خود فهمیده اتفاق افتاد در مقام شکرگزاری حضرت باری بر آید، و چنانچه مخالفش یافت تخطئه ذهن خود را نموده به مضمون ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^۱ عمل نماید، و خود را از مقام طعن بر علما که فی الحقیقة راجع به طعن بر شریعت سید انبیاء ﷺ است دور دارد. و از جمله مواضعی که محل استبعاد بوده: ما قاله الشیخ أئیده الله تعالی فی فنّ الاعتقادات من أنه قد تقرّر فی العقول أنّ معلول الذات لا يحول ولا يزول.^۲

أقول: استبعادی که شده گویا از این بود که جناب شیخ بر صانع عالم جلّ شأنه معلول الذات اطلاق نموده، و حال اینکه او علّت است نه معلول. و مخفی نماند که نظر شیخ جلیل آن است که کلام قوم متفق بر این است که وجود

۱- بقره: ۲۸۶.

۲- کشف الغطاء ص ۳.

حق سبحانه و تعالی مقتضای ذات مقدّس اوست، و همچنین حیات و بقای او و علم او، و لازم این آن است که ذات او مقتضای ذات اوست، و معنی مقتضی و معلول یکی است، پس هرگاه توان گفت که وجود حق سبحانه و تعالی که عین ذات اوست مقتضای ذات است، چرا نتوان گفت که معلول ذات است؟ و چه تفاوت میان این دو کلام است؟ بلکه می‌گویند که: ذات حق تعالی بذاته علّت وجود اوست، و هرگاه اطلاق علّیت ذات از برای وجود جایز است ضرری در اطلاق معلولیت وجود از برای ذات نخواهد بود.

و اگر گفته شود که: مراد از مقتضی و علّیت نه معنی متعارف است که ذات ایجاد وجود کرده یا ایجاد علم نمود و امثال اینها، بلکه مراد این است که واجب در وجود علم او و حیات او و غیر اینها احتیاج به غیر نداشت، یا معنی دیگر، باید همین معنی را نیز از معلولیت از برای ذات اراده کرد.

و از جمله مواضع: ما قاله الشيخ سلمه الله تعالى في الفن المذكور حيث قال: وفيه مباحث. الأول: في التوحيد والثاني: النبوة، الثالث: المعاد، ثم قال: وهذه الثلاثة من أصول الإسلام، فمن أنكر منها واحداً عرف بالكفر بين الأنام، ثم قال: الرابع: العدل، الخامس: الإمامة.^۱

أقول: استبعادی که شده از آن است که تخصیص ثلاثة اولی به اصول اسلام داده شده، و اخراج عدل و امامت از اصول اسلام و ادخال آنها در اصول ایمان. و مخفی نماند که اصول دین یک مرتبه در مقابل فروع اطلاق می‌شود، و در این صورت شکی نیست که عدل و امامت داخل اصول است و مدخلیتی به فروع ندارد، و در این وقت مراد از اصول دین اعم از اصول مذهب است، و اعم از ضروری و غیر ضروری است، و از این باب است که بسیاری از مسائل اعتقادیّه نه خلاقیّه را از اصول می‌گیرند، همچنان که در موضع خود بیان شده.

و یک مرتبه دیگر اصول دین در مقابل اصول مذهب ذکر می‌شود که مراد از اول

اصول اسلام باشد، و مراد از ثانی اصول ایمان.

و در این وقت می‌گوییم که: از برای عدل دو معنی است، یکی مقابل ظلم صریح که انکار آن تصریح به ظالم بودن خدای تعالی باشد بر بندگان، و یکی دیگر مقابل ظلم التزامی که انکار آن مستلزم ظلم باشد، مثل اینکه به مسأله‌ای قائل شود که لازم او ظلم باشد نه صریح.

و ظاهر آن است که شکی نیست که عدل به معنی اول از اصول اسلام است، و اما عدل به معنی ثانی از اصول اسلام نیست، بلکه از اصول ایمان است، و از این جهت است که امامیه و معتزله را عدلیه می‌گویند در مقابل اشاعره، و چنانچه انکار عدل به این معنی مطلقاً موجب کفر و خروج از اسلام بودی باید ائمه طاهرين و جمیع علمای سابقین و لاحقین معظم اهل سنت را که اشاعره هستند از اهل اسلام نشمرند، و با ایشان معامله کفار نمایند.

بلی هرگاه کسی انکار عدل به معنی دوم را نماید با وجود اینکه به فساد آن برخورد و لزوم ظلم را بفهمد، ظاهر آن است که خارج از اسلام باشد.

و همچنین از برای امامت دو معنی است، یکی امامت فی الجملة، به معنی اینکه از برای خاتم الانبیاء خلیفه بوده است من غیر تعیین شخص، و ظاهر این است که امامت به این معنی از ضروری دین اسلام باشد.

و دوم: به معنی امامت حقّه که خلافت بلا فصل حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام و بعد از او ائمه مطهرین او به ترتیب معین تا قائم آل محمد علیه السلام.

و شک نیست که امامت به این معنی از اصول ایمان است نه اسلام، و از این جهت است که حکم نمی‌کنیم به خروج غیر شیعه اثناعشریه از طوایف مسلمین از دایره اسلام. و نظر جناب شیخ - سلمه الله - در عدل و امامت به معنی دوم است، و نظر آنکه آنها را از اصول دین شمرده به معنی اول است و دور نیست که نظر مشهور هم به معنی دوم باشد، و مراد از اصول دین مقابل فروع باشد، پس در دو صورت قول شیخ با آنچه مشهور است متحد است، و فرقی نیست، و استبعاد راه ندارد.

و از جمله مواضع ما قاله الشیخ حرسه الله فی کتاب الطهارات بعد بیان اقسام الکفار

والمبتدعة، حيث قال: وإن لم يمكن ذلك وترتبت على وجوده فتنة العباد وبعثهم على فساد الاعتقاد أخرج من البلاد ونادى المنادي بالبراءة على رؤس الأشهاد، ويجرى نحو ذلك في حق المبذعين في فروع الذين المدّعين للاستقلال الباعثين على اضلال الجهال العاملين بظاهر الروايات من دون خبرة بالمقدمات.^۱

أقول: شكّ نیست که هرکسی نمی‌تواند حدیثی که به نظر او رسیده و ترجمه او را فهمید به او عمل کند، بلکه فهمیدن احکام الهی از اخبار ائمه طاهرين محتاج است به مقدمات کثیره و علوم عديده و انس به احاديث و اخبار، بلکه به کلمات فقهای اخبار رضوان الله عليهم. و همین قدر هم کفایت نمی‌کند تا تأییدی از جانب حضرت آفریدگار و التفاتی از بواطن ائمه اطهار و قوه قدسیه ملکه ملکیه نبوده باشد، و استخراج حکم از اخبار بدون اینها غیر ممکن.

و هرکه گمان کند که می‌توان بدون امور مذکوره استنباط احکام الهیه را از اخبار نموده گمان خطایی کرده، و کسانی که چنین تصوّر می‌کنند و می‌گویند که: هرکسی عمل به ظاهر روایات می‌تواند کرد و احتیاج به هیچ وجه به مقدمه‌ای از مقدمات نیست بر دو قسمند. بعضی هستند که همت ایشان از تحصیل مقدمات و قدرت بر رسیدن به علوم محتاج الیها قاصر، و طبع ایشان از تقلید علمای دین مبین مستنکر، و حب استقلال و امور دنیویّه ایشان را به محاکمات و فتاوی مستدعی است، و به این جهت می‌گویند که: هیچ یک از اینها محتاج الیه نیست، و هرکه هر چیزی را دید به مجرد آنکه ظاهر آن را فهمید می‌تواند به آن حکم کند، و شکی نیست که این قسم از اهل بدعت و ضلالت‌اند و رفع و دفع آنها لازم.

و قسم دیگر آنکه میان خود و خدا سعی خود را کرد و اطراف و ادله را ملاحظه نمود، و هیچ تقصیری در بذل جهد نکرد، و چنین یافت که احتیاج به تحصیل مقدمات نیست، و همان ظواهر روایات در استفاده احکام کافی است، و چنین شخصی در نزد خدا معذور، و آن را اهل بدعت شمردن دور است.

و ظاهر آن است که نظر شیخ به قسم اول است، و همچنین لفظ مدّعين للاستفلال به آن مشعر است، و این کلامی است حقّ و مطابق واقع.

و یحتمل که مراد جناب شیخ قسم ثانی باشد، و منظور ایشان آن باشد که کسی که چنین می‌گوید اگر بدون ربط در علوم و قدرت بر بذل جهد و استدلال و قوّه فهمیدن کلام علما باشد مثل شخص عامی بذل جهد و سعی او معنی ندارد و کفایت نمی‌کند، چنانچه عامی بگوید: من بذل جهد کردم و چنین فهمیدم، غلط می‌گوید، و اگر از جمله علما باشد ممکن نیست که بعد از سعی و بذل جهد قائل به این شود که در عمل به روایات احتیاج به هیچ مقدّمه نیست، و اگر قائل شود کاشف از تقصیر او در سعی است، و به این جهت آثم، و ردع او لازم است، و این نیز خالی از وجه نیست.

و از جمله مواضع: مقاله الشيخ - حفظه الله - فی بحث الأذان بعد أن ذکر أن قول: «أشهد أن علياً ولي الله» ليس من الأذان، ومن ذكره بقصد الأذان فقد شرع في الدين، وأن من قصد ذكره لإظهار شأنه، أو لرجعانه في ذاته، أو مع ذكر رب العالمين أو سيّد المرسلين كما روى ذلك، أو الردّ على المخالفين و ارغام انوف المعاندين ائيب على ذلك، لكن صفة الولاية ليس لها مزيد شرافة، لكثرة معانيها فلا امتياز لها إلا مع قرينة إرادة معنى التصرف والتسلط فيها، فإن جميع المؤمنين أولياء الله، فلو بدل بالخليفة بلا فصل، أو بقول: أمير المؤمنين عليه السلام، أو بقول: حجة الله، أو بقول: أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ونحوها كان أولى - إلى أن قال: - ولو قيل بعد ذكر رسول الله: صلى الله عليه وآله على محمد سيّد المرسلين وخليفته بلا فصل عليّ ولي الله أمير المؤمنين، لكان بعيداً عن الإيهام وأجمع لصفات التعظيم والاحترام.^۱

أقول: شكّ نیست که أشهد أن عليّاً وليّ الله از أجزاء اذان نیست، و اجماع علمای امامیه بر آن منعقد، و داخل اذان کردن به قصد اذان تشریع و غیر مجوّز است، و آنچه جناب شیخ فرموده‌اند از اولویّت لفظ وليّ الله به یکی از الفاظ مذکوره هیچ محلّ استبعاد نیست، و مرتبه ولایت اگر چه از مراتب عظیمه است، امّا لفظ آن مشترک است میانه معانی چند که از آن جمله محبّ است، بلکه در میان عوام اهل سنت این معنی اشهر است، به جهت سعی متقدّمین ایشان.

ا. بحثی دربارهٔ شهادت ثالثه در أذان

و تحقیق ما أفاده شیخنا الاعظم ومخدومنا الأفهم أدام الله أيام إفادته، ومتّع أهل الاسلام بطول حياته من أنّه ليس من الأذان قول «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله» وأمثاله،^١ فهو كذلك، والأحاديث الواردة في بيان الأذان وتعداد فصوله عن ائمتنا الطاهرين يرشد إليه، والإجماع المحقّق قطعاً يدلّ عليه، وعدّ جماعة من فحول فقهائنا الأخبار المتضمّنة له من الشواذّ غير المعمول بها، ونسبتها الى الوضع يؤكّده و الشواهد التي ذكرها شيخنا الفريد يؤيّدّه^٢

ولم اعثر على من يجوز كونه من الأذان،

نعم قال شيخنا المجلسي^{رحمته} في البحار بعد نقل قول الصدوق: ولا يبعد كون الشهادة بالولاية من الأجزاء المستحبّة للأذان، لشهادة الشيخ والعلامة بورود الاخبار بها، ثمّ نقل عبارات النهاية والمبسوط والمنتهى التي نقلها شيخنا أدام الله بقاءه و زاد في عبارة النهاية: «و من عمل بها كان مخطئاً»

و هو مردود بأنّه ... كيف يسمع شهادته بوجود الخبر و لا يسمع بكونه شاذّاً غير معمول به بل يكون العمل به خطأ و ائى حجة في نقل ذلك الخبر الذي لا يعلم سنده و لامتنه لينظر في حاله و دلالتّه، مع كونه مخالفاً للإجماع المقطوع به و تصريح الصدوق بكونه موضوعاً و مع

١- كشف الغطاء ص ٢٢٧ .

٢- تصحيح قياسی شد.

معارضته^١ مع سائر الاخبار المشهورة بل الصحيحة ايضاً الواردة فى فصول الاذان. و لم يقل احد بحجة مثل ذلك الخبر

و ان كان نظره الى التسامح فى ادلة السنن.^٢ ففيه انه اذا لم يكن لها معارض من اجماع و غيره. و اما معه فلا يبقى دليل حتى يتسامح مع انه كما صرح به جماعة ان التسامح فيما انما هو اذا كان الدليل مظنون الصدق او غير مظنون الكذب . و يدل عليه ان معظم دليل التسامح الاخبار المستفيضة المصرحة بانه من بلغه شىء من الثواب ففعله التماس ذلك الثواب او رجاءه فله اجره و لا يتحقق التماس الثواب و لارجاؤه مع ظن الكذب. و لا شك فى حصول الظن بالكذب مع تصريح مثل الصدوق بالوضع و شهادة الجماعة بالشذوذ بل يحصل العلم بالمخالفة للواقع بملاحظة الاجماع القاطع.

ثم ما افاده شيخنا المحقق دامظه من قوله : و من قصد ذكر امير المؤمنين عليه السلام لاطهار شأنه او لمجرد رجائه لذاته او مع ذكر رب العالمين او^٣ ذكر سيد المرسلين كما روى ذلك فيه و فى باقى الائمة الطاهرين، او الرد على المخالفين و ارغام انوف المعاندين ائيب على ذلك.^٤

فهو ايضاً مما لا ريب فيه و لاشبهة تعتريه

و بملاحظة الدليلين الاول و الآخر يظهر اولوية التبديل الذى افاده^٥

و ذلك لان الولاية و ان كانت من المراتب العظيمة والصفات العلية الا ان لفظها يستعمل فى معان كثيرة احدها المحب فلا يدل على المطلوب الا مع القرينة. و لو سلمنا ظهوره فى المطلوب فانما نسلمه فى الصدر الاول قبل ورود النص بولاية امير المؤمنين عليه السلام و اما

١- تصحيح قياسى شد.

٢- مؤلف در مستند ٤/٤٨٧ قول به استحباب را باستناد ادله تسامح پذيرفته است .

٣- شايد واو صحيح باشد.

٤- كشف الغطاء ص ٢٢٧ .

٥- در كشف الغطاء فرموده: لكن صفة الولاية ليس لها مزيد شرافة لكثرة معانيها ... فلو بدّل بالخليفة بلافضل ... و نحوها كان اولي و ابعد عن توهم العوام انه من فصول الاذان ...

بعده فلما ثقل ذلك على المخالفين المناققين ذكروا للفظ الولي المعاني الكثيرة وأثبتوها في كتبهم المضلّة و اذا عوا بين الناس بحيث يمكن ان يقال بصيرورة المعنى المطلوب مهجوراً عندهم بل الظاهر انهم في امثال هذا الزمان سيما عوامهم لا يفهمون المعنى المطلوب فلا يحصل به امر عام الفهم و لا اظهار شأن مولانا امير المؤمنين عليه السلام

بل من الاخبار الواردة في ذكر مولانا مع رب العالمين و ذكر سيد المرسلين ما يأمر بذكر امير المؤمنين كما رواه الشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي في الاحتجاج عن القاسم بن معاوية عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال: فاذا قال احدكم لا اله الا الله محمد رسول الله فليقل على امير المؤمنين

بل لا يبعد ان يستفاد اولوية التبديل في هذا الزمان مما ذكره بعض العلماء في وجه امر النبي بشهادة ان لا اله الا الله دون ان الله موجود من انه لم يكن احد نافيّاً لوجود الصانع بل كانوا يشبتون الشريك فلو امر بشهادة الوجود لكان يوهم الخلاف فيه فيمكن ان يقال انه لما كان الشائع في هذا الزمان عند عوام المخالفين بل الكفار من اليهود و النصرى ان معنى الولي المحبّ فالاذعان بشهادته يمكن ان يوهم الخلاف بين المسلمين في كونه محبّاً لله

و بالجملة ما افاده شيخنا سلمه الله تعالى موافق للاعتبار نابع من عين شدّة الخلوص و الحرص على اظهار شأن امام الاخبار و ارغام انوف مخالفيه عند الخواصّ و العوامّ و قد سمعت استبعاد بعض لذلك بل الطعن فيه و هو إما لعدم الاطلاع على كلام الشيخ الاجلّ الاوحد او للعناد ... الشريعة المقدّسة النبويّة الراجع الى العناد مع صانعها عليه الف سلام.

رساله در پاسخ پنج سؤال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة على نبينا محمد وآله الطاهرين.

این چند سطر در نهایت استعجال و غایت تفرق بال و تراکم اشتغال در جواب چند سؤال که یکی از اخلاقی ایمانی و احبای روحانی، طالب راه یقین و متورع امین، جعله الله من الابرار و المقربين از این خادم اهل ایمان و یقین نموده بود مرقوم قلم بی بضاعت می گردد، و من الله التوفیق و التأیید.

عمر دنیا و رجعت |

س اول: جماعت یهود عنود را اعتقاد این است که عمر دنیا شش هزار سال است، و الحال تخمیناً پنج هزار و پانصد و هفتاد سال از آن گذشته، و تخمیناً چهارصد و سی سال دیگر دنیا تمام، و قیامت قیام خواهد شد، و حق سبحانه و تعالی به ایشان خبر داده بود که مسیح که حضرت عیسی - علی نبینا و آله و علیه السلام - باشد از برای ایشان ظهور خواهد نمود، و ایشان آن بزرگوار را (کذا) می‌گویند که خدا خبر داده که ملخ ماشیخ^۱ ظهور خواهد نمود، و ایشان را از این ذلت نجات خواهد داد، و شریعت اسلام معدوم خواهد شد، و حال اینکه اسم ملخ ماشیخ در هیچ جا مذکور نیست، و اگر ایشان بگویند که انبیاء خبر داده‌اند دروغ می‌گویند. بهر حال این اعتقاد این فرقه ضالّه می‌باشد. این حقیر چون هر وقت یکی از علمای کالانعام ایشان را می‌بینم دلیلی بر بطلان مذهب ایشان بیان می‌نمایم. روزی با ایشان گفتگو می‌نمودم، گفتم که: شما می‌گویید: چهار صد و سی سال دیگر دنیا تمام می‌شود و ماشیخ می‌آید و شما را به مرتبه بزرگی می‌رساند، هرگاه پانصد سال، یا هزار سال دیگر دنیا تمام نشود و ماشیخ نیاید در آن وقت هرگاه کسی بر شما حجت کند که چگونه شود این خبر شما، و به چه امید در یهودیت باقی هستید، چه جواب خواهید گفت؟ و حال اینکه می‌توان قسم خورد که تا هزار سال یا بیشتر دیگر دنیا به همین طریق خواهد گذشت، و ملت اسلام روز به روز در تزايد خواهد بود، اتفاقاً روز دیگر در خانه یکی از صدور عظام جلیل القدر به خدمت یکی از مشایخ

۱- ملخ = ملک و پادشاه (۲) ضبط این کلمه روشن نشد در نسخه ما با شین و یاء و خاء است.

کرام رسیده کیفیت ماجرا مذکور شد، و من گفتم: چنین سخن مذکور شد، آیا می توانم این قسم را بخورم یا نه؟ جناب شیخ معظم فرمودند: نه، بلکه تا صد سال دیگر را هم نمی توان قسم خورد. حال سؤال مخلص این است که ما حدیث رجعت را در دست داریم که حضرات ائمه علیهم السلام رجعت می کنند هریک چند هزار سال سلطنت می کنند. و این رجعت در این دنیا خواهد بود و قبل از قیامت وقوع خواهد یافت، این احادیث صحیح است، ما باید اعتقاد داشته باشیم یا نه؟ و هرگاه باید اعتقاد داشته باشیم چگونه ما نمی توانیم قسم خورد که هزار سال دیگر قیامت نمی شود؟

ج: و بالله التوفیق: انّ الله عنده علم الساعة، مدت تمام شدن دنیا را به تحقیق جز عالم الغیب نمی داند، ولیکن آنچه از اخبار صادقین علیهم السلام که علوم ایشان به تعلیم الهی است به ما رسیده و به سرحدّ وضوح و ظهور رسیده آن است که ناچار است در میان ما و قیامت از تحقیق سه مرحله:

مرحله اول: تحقّق علامات ظهور قائم آل محمد علیهم السلام.

دوم: ظهور آن سرور و رجعت طایفه ای از گذشتگان.

سوم: تحقّق اشراط الساعة که علامات قیام قیامت است.

و اعتقاد به این سه مرحله بر سبیل اجمال واجب، و منکر یکی از آنها منکر ضروری مذهب یا دین است. و اما تفصیل اینها، پس در خصوص هریک از آنها احادیث بسیار از ائمه اطهار - صلوات الله علیهم - وارد شده.

اما در خصوص مرحله اول: اخبار و احادیث بی شمار رسیده، تعیین علاماتی چند شده، مانند خروج طامة الکبری که دابة الارض است، و خروج سفیانی، و فرورفتن لشکر او به زمین، و کشته شدن نفس زکیّه از سادات حسنی در پیش کعبه یا پشت کوفه، و خروج یمانی از یمن، و هم رسیدن آتش طولانی که سه روز یا هفت روز بماند، و استیلای عرب بر بلاد، و قتل اهل مصر پادشاه خود را، و خراب شدن، و بلند شدن سه علم خلافت و پادشاهی در مصر، و دخول علم های بنی قیس و عرب در مصر، و داخل شدن علم های قبیله کننده از عرب در بلاد خراسان، و ظاهر شدن شصت نفر دروغ گوی که همه

دعوی پیغمبری کنند، و بلند شدن دوازده [نفر] از آل ابوطالب که همه دعوی امامت کنند.

و در کتاب اصول خمس^۱ مذکور است که سفیانی از نسل یزید بن معاویه بن ابی سفیان خواهد بود، و نامش عثمان بن عنبسه، و از شام خروج خواهد کرد، و تمام بلاد مسخر خواهد نمود، و سیصد هزار کس از شام به جانب مکه معظمه خواهد فرستاد، و چون لشکر او به زمین بیداء رسند که نام موضعی است میان مکه و مدینه، خدای تعالی امر خواهد فرمود زمین را که همه آنها را فرو ببرد مگر دو کس.

و هم در آن کتاب مذکور است که یمانی از جانب یمن خروج کند، و بر آن حوالی مستولی شود، و ظاهراً از بنی عباس باشد.

و از جمله علامات ظهور قائم صیحه از آسمان و خروج دجال است.

و در کتاب تحفة المجالس و خلاصة المنهج و غیرهما مذکور است که در احادیث و اخبار بسیار آمده که سه سال پیش از خروج دجال خدای تعالی آسمان را امر فرماید که در سال اول ثلث باران را نگاه دارد، و زمین را امر فرماید که ثلث زرع و گیاه را نرواند، و در سال دوم آسمان و زمین هریک دو ثلث برکت و رحمت را قطع کنند، و سال سوم یک قطره باران نیاید، و یک برگ گیاه نروید، و در بعضی اخبار هفت سال پیش از خروج دجال رسیده، و علامات دیگر هم بسیار در احادیث وارد است.

و اما در خصوص مرحله دوم: آنچه از اخبار وارد شده بی حد و نهایت [است] به حدی که جمع و حصر همه آنها در نهایت اشکال و صعوبت دارد، و در بسیاری از آنها تعیین مدت سلطنت حضرت قائم و بعضی از ائمه نیز شده، و ذکر رجعت و بیان آن در اخبار بسیار واقع شده. و از آن جمله فقیه محدث کامل ملاً محمد باقر مجلسی رحمته الله زیاده از دوست حدیث در خصوص رجعت در کتاب بحار الانوار نقل نموده، و ذکر کرده است که آن احادیث را از پنجاه اصل معتبر که زیاده از چهل نفر از مصنفین علمای امامیه نقل نموده اند استخراج کرده ام، و آیات قرآنیّه بسیار را در آن کتاب موافق

۱- تألیف ابوالحسن علی وهقی. به ذریعه علامه طهرانی ۱۸۱/۲ رجوع شود.

احادیث معتبره به رجعت تفسیر نموده است، و ذکر آن احادیث در اینجا مقصود نیست. چه اکثر از آنها زیاده از اصل رجعت را نمی‌رساند، بلی در بسیاری از آن احادیث بیان مدت سلطنت قائم و غیر آن شده.

و از آن جمله سعد بن عبدالله در کتاب بصائر الدرجات از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام روایت کرده است که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در رجعت چهل و چهار هزار سال پادشاهی کند، تا آنکه یک مرد از شیعیان آن حضرت هزار فرزند از صلب او متولد شود همه پسر، هر ساله یک فرزند.^۱

و از آن جمله شیخ جلیل بهاء الدین علی بن عبدالحمید در کتاب انوار مضیئه از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام روایت کرده که آن حضرت فرمود که: چون حضرت رسول صلی الله علیه و آله رجعت کند پنجاه هزار سال پادشاهی خواهد کرد، و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام چهل و چهار هزار سال.^۲

و شیخ حسن بن سلیمان در کتاب منتخب البصائر از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که در زمان دولت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام از هریک از شیعیان هزار پسر هم رسد، سالی یک پسر، سواى دختر،^۳

و مثل این حدیث را در کتاب تحفة المجالس از محمّد بن بابویه و جعفر بن قولویه، و محمّد بن ابراهیم نعمانی - رضی الله عنهم - به سندشان از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده‌اند.^۴

و در کتاب اصول خمسه و اکمال الدین نیز به اندک تفاوتی در عبارات مروی است. و از آن جمله شیخ مفید و شیخ طوسی علیهما السلام به سندهای معتبره از جابر از امام محمّد باقر علیه السلام روایت کرده‌اند که به خدا سوگند که مردی از ما اهل بیت پادشاهی خواهد

۱- مختصر البصائر ص ۱۱۷ و بحار ۴۲/۵۳.

۲- مختصر البصائر ص ۱۶۷ و بحار ۱۰۴/۵۳ به نقل از انوار مضیئه.

۳- بحار ۴۲/۵۳. مختصر البصائر ۱۱۷.

۴- تحفة المجالس.

کرد، بعد از وفاتش سیصد و نه سال، گفتیم: این چه وقت خواهد بود؟ فرمود: بعد از آنکه حضرت قائم از دنیا برود. گفتیم: قائم چند سال پادشاهی کند؟ فرمود: نوزده سال، و بعد از وفات او هرج و فتنه بسیار خواهد بود تا پنجاه سال، پس منتصر یعنی انتقام کشنده به دنیا خواهد آمد که حضرت امام حسین علیه السلام است، پس بعد از آن حضرت سقّاح بیرون آید، یعنی حضرت امیرالمؤمنین^۱.

و در خطبه حضرت امیرالمؤمنین که مسمی است به خطبه مخزون مذکور است که: حضرت قائم ما بین ظهور او و مابین وفات او سیصد و چند سال در دنیا مکث خواهد فرمود.^۲

و نزدیک به این حدیث را علی بن عبدالله به سند متصل از حضرت امام محمد باقر علیه السلام روایت کرده.

و از آن جمله سید جلیل ابن طاوس رحمته الله در کتاب بشارت از بعضی کتب معتبره روایت کرده است که عمر دنیا صد هزار سال است، بیست هزار سال از سایر مردم است، و هشتاد هزار سال مدّت ملک آل محمد و پادشاهی ایشان است،^۳ و احادیثی دیگر در احوال زمان رجعت وارد شده که اگرچه در آنها تعیین مدّتی نشده، ولیکن از آنها امتداد بسیاری در زمان مستفاد می شود.

از آن جمله حدیثی است که سعد بن عبدالله در کتاب بصائر الدرجات از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام روایت کرده است، و در آن روایت مذکور است که راوی عرض کرد که: مگر رجعت های بسیار خواهد بود؟ حضرت فرمود: بلی، و هر امامی که در هر قرنی بوده است رجعت می کند، و نیکوکاران و بدکاران زمان او با او بر می گردند.

و هم در کتاب مذکور به چندین سند از حضرت امام محمد باقر علیه السلام روایت کرده است که اوّل کسی که در رجعت برخواهد گشت حضرت امام حسین علیه السلام خواهد بود، و

۱- بحار ۵۳/۱۰۰ به نقل از اختصاص مفید و غیبت شیخ طوسی .

۲- منتخب البصائر ۲۷۴.

۳- بحار ۵۳/۱۱۶ به نقل از کتاب مختصر البصائر از کتاب بشارت .

آن حضرت اینقدر پادشاهی خواهد کرد که از پیری ابروهای او بر روی دیده‌اش آویخته شود.

شیخ حسن بن سلیمان در کتاب منتخب البصائر از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که حضرت امام حسین علیه السلام در آن رجعت چهل سال در زمین مکث خواهد فرمود تا ابروهای او به چشمانش افتند.^۱

صاحب کتاب^۲ گفته: دور نیست که حدیث چهل هزار سال باشد، و لفظ «هزار» در کتاب افتاده باشد، زیرا که چهل سال عمر این قدر نیست که ابرو این قدر بزرگ شود. و حدیثی دیگر به این مضمون در کتاب مذکور روایت شده.

و هم در آن کتاب و غیر آن منقول است از مفصل بن عمر که او از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام روایت کند و حدیث طولانی است، و در آن حدیث مذکور است که آن حضرت فرمود: والله ای مفصل حضرت صاحب الامر چون ظاهر شود بردارد از جمیع ملت‌ها و دین‌ها اختلاف را، و همه دین، دین حق گردد، و بناهای ظالمان را از مکه و مدینه و عراق و سایر اقالیم خراب کند، و در آن زمان شهر کوفه و سعتش بقدر پنجاه و چهار میل، یعنی هیجده فرسخ باشد، و قصرهای کوفه به کربلای معلی متصل گردد، و شهر بغداد چنان خراب شود که اگر کسی از آنجا بگذرد نشان دهد که این زمین آن شهر است، و در آن حدیث می‌فرماید که: پس ظاهر شود حضرت امام حسین علیه السلام بادوازده هزار صدیق و هفتاد و دو نفر که با او شهید شده بودند، پس صدیق اکبر که امیر المؤمنین علیه السلام است رجعت کند، پس سید اکبر که حضرت پیغمبر است با جمیع مهاجر و انصار رجعت می‌فرماید، و همچنین هریک از ائمه طاهرين - صلوات الله عليهم اجمعين.^۳

و از آن جمله قطب راوندی و غیره از جابر از امام محمد باقر علیه السلام روایت کرده‌اند

۱- مختصر البصائر ص ۹۱ و بحار ۵۳/۶۳.

۲- مقصود صاحب کتاب منتخب البصائر نیست، شاید مقصود تحفة المجالس باشد.

۳- به بحار ۵۳/باب اول، حدیث اول و منتخب البصائر ۴۳۳ رجوع شود.

در حدیث طولانی که مختصر آن، آن است که حضرت امام حسین علیه السلام پیش از شهادت خود خطبه‌ای خواند، و در آن خطبه از رجعت خود خبر داد و فرمود که: بعد از آن اینقدر در زمین بمانم که خدا خواهد، و حضرت امیرالمؤمنین شمشیر پیغمبر به من دهد و بفرستد مرا به مشرق و مغرب عالم تا به هند رسم، و جمیع شهرهای هند را فتح کنم، پس حضرت امیرالمؤمنین لشکر به بصره فرستد، و لشکر به جانب شهرهای فرنگ فرستد که همه را فتح کند.^۱

و از آن جمله در احادیث معتبره که بعضی از آنها در تفسیر آیه مبارکه وَإِنْ أَلَدِي فرض عليك القرآن لراذك الی معاده^۲ وارد است رسیده است که حضرت صادق علیه السلام فرموده است که: والله دنیا منقضی نشود تا حضرت رسول و امیر هر دو به دنیا برگردند و در نجف اشرف یکدیگر را ملاقات کنند، و در آن جا مسجدی بناکنند که دوازده هزار در داشته باشد.^۳

و از آن جمله در کتاب اصول خمس مروی است که شهر کوفه این قدر بزرگ شود که متصل به کربلا گردد.

و در تحفه المجالس از ابن بابویه و ابن قولویه و غیرهما از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که حضرت صاحب علیه السلام در پشت کوفه مسجدی بنا کند که هزار در داشته باشد، و از پشت قبر امام حسین نهری به طرف نجف اشرف جاری سازد که آبش به دریای نجف ریزد، و در آن پل‌ها و آسیاها ساخته شود.

و از آن جمله در احادیث بسیار وارد شده که از برای حضرت امیرالمؤمنین رجعت‌های متعدده خواهد بود.

و همچنین در احادیث متکثره رسیده است: یازده مهدی از اولاد امام حسین خواهند بود.

۱- ایفاظ من ההجعة ص ۳۵۲ به نقل از قطب‌راوندی در خرائج .

۲- قصص : ۸۵ .

۳- تفسیر برهان ۴/۲۹۱ ذیل آیه شریفه .

و این احادیث اگر چه مشتمل بر تعیین مدّتی نیست، ولیکن بسیاری از وقایع که در آنها مذکور است اموری است که مقتضای عادت مدّت طولی را مستدعی است.

و بعضی احادیث دیگر هست که می توان استنباط امتداد زمانی از آنها نمود، همچنان که حدیثی است که شیعه و سنی به طرق متعدّده روایت کرده اند که آنچه در امم سابقه واقع شده باید در این امت نیز واقع شود،^۱

و به این جهت جمعی از علما گفته اند که: باید مثل واقعهٔ اصحاب کهف نیز در این امت مرحومه سمت ظهور یابد، و به این سبب بعضی گفته اند که فاصلهٔ میان دو رجعت حضرت صاحب سیصد سال است که مدّت واقعهٔ اصحاب کهف است.

و همچنین در احادیث بسیار وارد است که سنّت نوح در حضرت صاحب جاری خواهد بود،^۲

و به این سبب جمعی از علما گفته اند که عمر شریف آن حضرت مطابق عمر نوح خواهد بود، و عمر نوح به روایتی هزار و نهصد سال است و به روایتی هزار و پانصد سال، و روایات دیگر هم در عمر او هست.

و اما مرحلهٔ سوّم: که اشراط الساعة و علامات القيامة می باشد، در آیات بسیار وارد، و اخبار بی شمار از آنها مصرّح است، مانند خروج یأجوج و مأجوج، و افناء مخلوقات، و نفخ صور، و دخان، و غیر اینها [که برای اینها] نیز زمانی ضرور است، و در بعضی احادیث ذکر مدّت بعضی از اینها شده، و حتّی آنکه از حدیث عبید بن زراره که علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود، و زید نرسی در کتاب خود روایت کرده اند مستفاد می شود که ما بین میرانیدن اهل زمین تا میرانیدن اسرافیل چندین اضعاف ابتدای خلق عالم تا میرانیدن اهل زمین خواهد بود،

و در بعضی احادیث مابین النّفختین چهل سال، و بعضی چهارصد سال وارد شده، اگر چه ظاهر آن است که این زمان ها دخیلی به ما نحن فیه ندارد.

۱- به ایقاظ الّهجة ص ۹۸ باب چهارم رجوع شود.

۲- به کتاب منتخب الاثر ص ۳۰۰ و بحار ۲۱۷/۵۱ رجوع شود.

بلی حدیثی دیگر هست که دخل به این مقام دارد، و آن حدیثی است که در مدت عمر دنیا رسیده، و آن را عیاشی در تفسیر خود روایت نموده است به واسطه از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام و ابتدای آن این است که مردی به آن حضرت عرض کرد که: فدای تو گردم، مردم چنین گمان می‌کنند که عمر دنیا هفت هزار سال است، فرمود: همچنین نیست که می‌گویند، تا اینکه در آخر حدیث می‌فرمایند که: خدای تعالی آدم را خلق کرد و از برای او ده هزار سال مقرر فرمود، و تا حال هفت هزار و دویست سال آن گذشته است، و شما در آخر الزمان هستید.^۱

و چون این مقدمه را دانستی بدان که همچنان که اشاره به آن شد مجمل سه مرحله از جمله ضروریات است، و اعتقاد و علم به آن لازم است، یعنی اعتقاد به اینکه قبل از ظهور حضرت قائم علیه السلام بعضی علامات ظاهر خواهد شد، و همچنین قبل از قیام ساعت علامات بسیار به ظهور خواهد پیوست، بلکه بعضی از آن علامات بخصوصه ثابت و مصرح به قرآن کریم است، و همچنین اصل رجعت از قطعیات مذهب شیعه است | و اعتقاد به آن باید داشت، و جمیع علما فرقه محقه در همه اعصار بر آن اتفاق کرده‌اند، و بر مخالفین در خصوص آن احتجاجات و الزامات نموده‌اند، و بسیاری از علمای امامیه چون ابن بابویه و شیخ مفید و شیخ طوسی و سید مرتضی و ابن طاووس و غیرهم ادعای اجماع بر آن کرده‌اند، و جمعی کثیر و جمعی غفیر از علمای شیعه از قدما رسائل در خصوص آن نوشته‌اند، و قریب به پنجاه نفر از محدثین اخبار رجعت را در اصول خود ذکر کرده‌اند، و احادیث مستفیضه وارد شده است از ائمه طاهرين علیهم السلام که فرمودند که: از ما نیست کسی که ایمان به رجعت نداشته باشد.^۲

و اما تفصیل احوال ایام ظهور حضرت صاحب الامر و زمان رجعت، پس بعضی گاه است به مرتبه مظنوتیت نیز نمی‌رسد، و فاضل محدث کامل ملا محمد باقر مجلسی رحمته الله فرموده است که رجعت حضرت

۱- بحار ۸۷/۵۴ به نقل از تفسیر عیاشی .

۲- به بحار ۱۲۲/۵۳ رجوع شود .

امیر و حضرت امام حسین علیه السلام نیز متواتر است، و در سایر ائمه نیز احادیث صحیحیه معتبره بسیار وارد شده است، و اگر متواتر نباشد به مرتبه‌ای است که اذعان باید کرد. انتهی کلامه.

و اما در خصوص امتداد زمان ظهور قائم و ایام رجعت و فاصله میان ما و تمام شدن دنیا، پس از جمله قطعیات تعینیه ضروریّه آن است که تمام شدن دنیا امر دفعی نیست که بدون تقدیم مقدمه و امتداد زمانی قیامت قائم شود، یا خلق دنیا برطرف شوند، بلکه علاماتی باید متحقّق شود از برای ظهور صاحب الامر، و از برای آنها زمانی ضرور است، گو تواند شد که همه آنها در زمان غیر طولی متحقّق شود، و بعد از آن ایام ظهور آن بزرگوار و رجعت طایفه‌ای از اطهار باید بشود، و از بسیاری از اخبار متقدّمه امتداد زمان بسیاری از برای آن ایام می‌رسد، و اگر چه در بعضی از آن اخبار فی الجمله تفاوتی هست، ولیکن جمع میان آنها و رفع تفاوت و اختلاف ممکن است. و آنچه از آن اخبار مستفاد می‌شود زیاده از چهارصد و سی سال است که در سؤال مذکور است، و همچنان که بسیاری از علما ذکر کرده‌اند حصول علم از اخبار و عدم آن به حالات اشخاص مختلف می‌شود، همچنان که در حصول علم از متواتر گفته‌اند که شرط است که ذهن سامع مسبوق به شبهه نباشد، بلکه گفته‌اند که: می‌تواند شد که از برای شخصی از یک خبر علم حاصل شود، و از برای دیگری حاصل نشود.

لذا می‌گوییم که: می‌تواند شد که کسی ذهن او از شبهاتی که در اخبار گفته‌اند خالی باشد، و ذهن او مسبوق به آن شبهات نباشد، از ملاحظه اخبار مذکوره و بعضی امور دیگر که در اخبار متقدّمه وارد شده که عاده احتیاج به زمان طولی دارد با ملاحظه آنچه در عمر خود دنیا رسیده، خصوص هرگاه کلام تا قیامت باشد و ملاحظه زمان تحقّق اشراط الساعة و زمان آنها نیز بشود، علم به قدر مشترک میان اخبار از برای او هم رسد به نوعی که تواند قسم یاد کند که عمر دنیا پانصد سال دیگر یا هزار سال دیگر خواهد بود، پیش از آن قیام قیامت نخواهد شد، و بر آن قسم گناهی نخواهد داشت، و می‌تواند شد که شخصی دیگر ذهن او مسبوق به آن شبهات باشد و احتمال بعض شبهاتی که در حصول علم از اخبار کرده‌اند بدهد، از قبیل سهو و تصحیف و وضع و تحریف و قصور

در فهم معنی و امثال اینها، و از برای چنین شخصی علم حاصل نشود، و قسم نتواند یاد کرد، بر هیچ یک از این دو شخص بحثی وارد نخواهد بود.

ولیکن انصاف آن است که از ملاحظه آنچه مذکور شد از اخبار معصومیه متکثره متعدده و قرائن منضمه متقدمه، ظن غالب حاصل می شود بر اینکه تا زمان فناء جمیع مردمان مدتی طویل که زیاده از چهارصد و پانصد سال است خواهد بود، و اگر کلام تا قیام ساعت باشد ظن بسیار اقوی می شود، بلکه با وجود مسبوقیت ذهن به شبهاتی که در اخبار گفته اند اگر کسی به جهت تتبع اخبار مذکوره و تکثر و تعدد آنها، بلکه قریب به تواتر معنوی بودن آنها دعوی حصول علم بکند عجب نخواهد بود. والله سبحانه هو العالم بحقائق الامور.

ارکود خورشید |

س دوم: در کتاب «من لایحضره الفقیه» مذکور است که آفتاب هر روز به دایره نصف النهار می‌رسد رکودی دارد، و بعد رو به زوال می‌گذارد، اما روز جمعه رکود ندارد،^۱

حال مخلص را اشتباهی به خاطر می‌رسد، و آن این است که هرگاه شمس به دایره نصف النهار که رسید رکود می‌کند، این آفتاب از اوّل طلوع تا وقت غروب در هر آنی نسبت به یک ولایتی بر دایره نصف النهار آن ولایت است، و باید برای آن سرزمین رکود به عمل بیاورد، بنابراین آفتاب باید دائم در رکود باشد، و لازم می‌آید که در روز جمعه که رکود ندارد اقصر سایر ایام باشد، و حال اینکه ما به آلت ساعت یا اسطرلاب می‌بینیم که سایر ایام اطول از روز جمعه، یا روز جمعه اقصر از ایام دیگر نیستند؟

ج: بدان و قُلَّ الله بسعادة الدارين، ورزقك البهجة في النشاطين که احادیث قریبه به این مضمون مستفیض است، از آن جمله در کتاب «من لایحضره الفقیه» از حضرت امام جعفر صادق (ع) که از آن حضرت سؤال شد از خورشید که چگونه هر روز رکود می‌کند و در روز جمعه از برای او رکودی نمی‌باشد؟ آن حضرت فرمود که: به جهت آنکه خداوند عزوجل روز جمعه را تنگ‌ترین روزها قرار داده است، شخصی عرض

کرد که چرا روز جمعه را تنگ‌ترین روزها گردانید؟ فرمود: به علت اینکه در این روز خدای تعالی عذاب نمی‌کند مشرکین را به جهت حرمت این روز در نزد او.^۱

و ایضاً در آن کتاب به سند صحیح از حریز بن عبدالله منقول است که گفت: در خدمت حضرت صادق (علیه السلام) بودم، مردی به آن حضرت عرض کرد که: فدای تو گردم، خورشید به سرعت حرکت می‌کند تا غایتی که دارد بعد از آن ساعتی رکود می‌کند پیش از آن که به زوال برسد، حضرت فرمود: إذن می‌گیرد که آیا زوال کند یا نه.^۲

و از آن جمله در کتاب کافی به سند متصل از محمد بن اسماعیل بن بزیع روایت می‌کند که او به حضرت امام رضا (علیه السلام) عرض کرد که: به من رسیده است که روز جمعه کوتاه‌ترین روزهاست، حضرت فرمود: بلی همچنین است، عرض کردم که: فدای تو شوم چگونه است این؟ حضرت فرمود که: به درستی که خداوند تبارک و تعالی ارواح مشرکین را جمع می‌کند در زیر عین الشمس، پس چون شمس رکود کند خدا ارواح مشرکین را ساعتی به رکود شمس عذاب می‌کند، پس چون روز جمعه در آید از برای شمس رکودی نیست. خدای تعالی از مشرکین عذاب را به جهت فضیلت روز جمعه بر می‌دارد، پس از برای شمس رکودی نیست.^۳

و از آن جمله محمد بن علی بن ابراهیم در کتاب خود که مسمی به علل است روایت کرده است از عالم که فرمود که: علت در کوتاهی روز جمعه آن است که خدای تعالی جمع می‌کند ارواح کفار و مشرکین را، پس عذاب می‌کند ایشان را در زیر عین الشمس، مگر در روز جمعه که در آن روز از برای شمس رکودی نیست، و خدای تعالی کفار را عذاب نمی‌کند به جهت فضل روز جمعه.^۴

و از آن جمله در کتاب اختصاص از ابی الصباح کنانی مروی است که گفت: سؤال

۱- فقیه ۱/ ۲۲۵.

۲- فقیه ۱/ ۲۲۶.

۳- کافی ۳/ ۴۱۶. بحار ۵۵/ ۱۶۳.

۴- بحار ۵۵/ ۱۶۶ به نقل از علل.

کردم از حضرت صادق علیه السلام از قول خدای تعالی: «ألم تر أنّ الله يسجد له من في السموات والارض والشمس والقمر»^۱ تا آخر آیه، حضرت فرمود: از برای خورشید هر شبانه روزی چهار سجده است، یک سجده پیش از طلوع فجر، و چون از سجده فارغ شود فجر طلوع می‌کند و وقت نماز داخل می‌شود، اما سجده دوم به درستی که چون به وسط قبه رسید و روز بلند شود پیش از زوال رکود می‌کند. پس هرگاه به محاذی عرش رسید رکوع می‌کند و سجده می‌نماید، و چون از سجده فارغ شود از وسط قبه زائل می‌شود و وقت نماز زوال داخل می‌شود. و اما سجده سوم به درستی که آن در هنگامی از افق غایب شد به سجده می‌افتد، و چون از سجده بر می‌خیزد زوال شب می‌شود، همچنان که هنگامی که از وسط السماء زایل شد وقت زوال نهار داخل شد. و در اصل خیر سجده چهارم مذکور نیست.^۲

و چنانچه از بعضی از اخبار دیگر مستفاد می‌شود وقت سجده چهارم نصف شب است مقابل وقت زوال روز.

و مخفی نماند که از برای جمعی از علمای اعلام در فهمیدن این احادیث اشکالاتی چند حاصل شده و در حل آنها متحیر مانده‌اند، حتی اینکه ملا محمد باقر مجلسی در کتاب سماء و عالم بحار گفته است: إنها من متشابهات الاخبار ومعضلات الآثار، ولا يعلم تأويلها الا الله والراسخون في العلم.

و از جمله اشکالاتی که ذکر کرده‌اند دو اشکالی است که جناب سائل ذکر کرده، که یکی آن است که همچنان که حدیث دوم و آخر بر آن دلالت می‌کند که رکود شمس پیش از زوال است در وقت وصول به دایره نصف النهار، و شمس در هر آنی در دایره نصف النهار ولایتی است، پس لازم می‌آید که آفتاب دائم در رکود باشد، و دوم آن است که همچنان که در حدیث اول و سوم و چهارم به آن تصریح شده باید روز جمعه کوتاه‌ترین روزها باشد، و حال آنکه این خلاف محسوس است، و از

۱- حج: ۱۸.

۲- بحار ۵۵/۱۶۴ به نقل از اختصاص با تلخیص.

رجوع به آلات اوقات مانند اسطرلاب و ساعت می‌بایم که روز جمعه تفاوتی با روزهای دیگر ندارد.

و جواب از اشکال اول آن است که این اشکال در وقتی وارد می‌آید که دلیل بر تعیین نصف النهاری که محل رکود است نباشد، و حال اینکه دلیل موجود است بر اینکه مراد از آن نصف النهار مکه معظمه است، زیرا که در حدیث اخیر تصریح به آن فرموده که رکود شمس در نصف النهار وقتی است که به محاذی عرش برسد، و محاذی عرش نصف النهار مکه معظمه است، همچنان که در احادیث وارد شده. از آن جمله در باب عرش و کرسی در بحار الانوار از شیخ مفید منقول است که او روایت کرده است از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام که فرمود: هرگاه سنگی از عرش رها شود به بام بیت المعمور می‌افتد، و هرگاه از بیت المعمور سنگی رها شود بر بام بیت الحرام که کعبه معظمه است واقع می‌شود، و خدای تعالی عرش را خلق نکرده است که محل سکناي خود قرار داده باشد - تعالی الله عن ذلك - لکن عرش را خلق کرد و نسبت به خود داد از راه تکریم و اعظام آن و امر فرمود ملائکه را به عبادت کردن به حمل عرش، همچنان که در زمین خانه‌ای خلق کرد، و آن را از برای خود خلق نکرد که در آنجا سکنی کند، لیکن از برای بندگان خلق فرمود و نسبت به خود داد از جهت تکریم و تعظیم آن.^۱

و از آن جمله در کتاب علل و کتاب مجالس صدوق مروی است از حضرت صادق علیه السلام که شخصی از آن حضرت سؤال کرد که: چرا کعبه را کعبه می‌نامند؟ فرمود: به جهت آنکه مربع است، عرض کرد که: چرا مربع شد؟ فرمود: زیرا که در محاذی بیت المعمور است، و آن مربع است، عرض کرد که: چرا بیت المعمور مربع است؟ فرمود: به جهت آن که در محاذی عرش است، و عرش مربع است. عرض نمود که: چرا عرش مربع است؟ فرمود: به جهت آنکه کلماتی که بنای اسلام بر آنها شده چهار است «سبحان الله، والحمد لله و لا اله الا الله والله اکبر».^۲

۱- بحار ۸/۵۵ به نقل از شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد.

۲- بحار ۵/۵۵ به نقل از فقیه و امالی صدوق و علل الشرایع.

و از آن جمله باز شیخ مفید روایت کرده است که در حدیث وارد شده است که خدا خانه‌ای در زیر عرش آفریده است و آن را بیت المعمور نامیده که ملائکه همه سال آن را حج می‌کنند، و در زیر بیت المعمور در آسمان چهارم خانه‌ای آفریده که آن را ضراح نامیده، و امر فرموده است ملائکه را که حج آن را کنند، و تعظیم آن را به جای آورند، و بر دور آن طواف کنند، و بیت الحرام را که کعبه است خلق کرده و زیر ضراح قرار داده است.^۱

و در حدیث آخر رکود، تصریح شده است که رکود شمس در وقتی است که در دایره نصف النهار به محاذی عرش رسد، پس لا محاله آن نصف النهار مکه معظمه می‌شود، [روایات] معصومیّه بعضی مبین بعضی دیگرند، همچنان که خود ایشان تصریح به این فرموده‌اند.

و مخفی نماند که این عرش که خانه کعبه محاذی آن است و شمس به محاذات او می‌رسد همان عرش است که خدای تعالی به جهت عبادت ملائکه در آسمان هفتم آفریده، و به جای کعبه در زمین، و تصریح فرموده که هشت فرشته حامل آن است. و همچنان که از اخبار مستفاد می‌شود و شیخ مفید و دیگران به آن تصریح کرده‌اند این غیر از آن عرش است که در حق آن فرموده: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^۲ و عرش در جوف کرسی است، و کرسی و جمیع عالم در جوف عرش ثانی است، و از این جهت است که در بعضی اخبار وارد شده که عرش محیط به کرسی است، و در بعضی از اخبار دیگر رسیده که کرسی محیط به عرش است.

و از آنچه ما ذکر کردیم معلوم شد جواب آنچه بعضی از علما گفته‌اند که اگر چه ممکن است در حلّ اشکال گفته شود که: مراد از نصف النهاری که شمس در آنجا رکود می‌کند نصف النهار موضعی خاص است مثل مکه یا مدینه یا قبة الارض، ولیکن دلیل بر تعیین موضعی نیست، چه با دلیل تعیین را به وجه صحیح بیان کردیم.

۱- بحار ۸/۵۵ به نقل از شیخ مفید.

۲- طه: ۵.

و اما ایرادی که بعضی دیگر کرده‌اند که اگر مراد نصف النهار موضعی خاصی باشد باید در بلاد دیگر رکود از برای شمس در غیر نصف النهار مثلاً در وقت ضحی یا وقت عصر واقع شود، و معلوم نیست کسی آن را گفته باشد، پس این سخن ضعیف است، زیرا که چه فسادى بر این مترتب می‌شود که التزام کنیم که در وقتی که شمس به نصف النهار مگه رسیده در ولایت دیگر نیز از برای آن رکود است؟ گو در آن ولایت هنگام نصف النهار نباشد، و عدم احساس آن ضرر نمی‌رساند، همچنان که بیان خواهیم نمود.

و مخفی نماند که ورود این اشکال و احتیاج به تعیین نصف النهاری که محل رکود است در صورتی است که آسمان کروی باشد، همچنان که اهل هیئت و طبعیین و اکثر فقهای اسلام می‌گویند، و اگر قائل به کرویّت آن نباشیم و بگوییم: دلیلی تام بر کرویّت آن نیست و یحتمل سطحی مربع یا غیر آن باشد در این صورت اشکالی نخواهد بود، و نصف النهار وسط آسمان خواهد بود، و آن در همه مواضع یکی خواهد بود، و زوال در جمیع بلاد در یک وقت متحقق خواهد شد، و اشکالی لازم نخواهد آمد.

و اما جواب از اشکال دوم آن است که در احادیث مدّتی از برای رکود معین نشده، پس می‌تواند شد که مدّت قلیل باشد که به آلات ساعت معلوم نشود.

و توضیح این مطلب آن است که از برای هر روز ساعتی چند است، و هر ساعتی به شصت دقیقه منقسم می‌شود، و هر دقیقه به شصت ثانیه، و هر ثانیه به شصت ثالثه، و هم چنین تا ناسعه و عاشره، و آلات ساعت بعد از آنکه بسیار دقیق و خالی از همه عیوب باشد زیاده از دقایق معلوم نمی‌شود، و هیچ آلتی حکم به توانی و ثوالت نمی‌کند، چه جای توسع و عواشر، با وجود اینکه اکثر شیشه‌های ساعات ... با یکدیگر مختلفند، و اسطرلاب که بهترین اقسام [آن] اسطرلاب تام است، و آن حکم به دقایق نمی‌کند مگر به تخمین، چه جای ثانیه و ثالثه، پس از کجا می‌توان دانست که روز جمعه با غیر آن به قدر دقیقه یا کمتر اختلاف ندارد، و حال اینکه شکّی نیست که هر دو روز متصل به یک نوع نیستند، بلکه از اوّل سرطان تا اوّل جدی هر روز بعدی از روز قبل کوتاه‌تر است، و از اوّل جدی تا اوّل سرطان به عکس است، و با وجود این، این اختلاف در دو روز و سه روز از آلات ساعت معلوم نمی‌شود، و اگر قطع نظر از این کنیم

و فرض کنیم که آلت ساعتی مضبوط به دست آید که حکم بر دقایق بلکه ثوانی و ثوالت کند، در وقتی تو می توانی از آن عدم اختلاف روزها یا اختلاف آنها را به تحقیق بفهمی که ابتدای روز به عنوان تحقیق بر تو معلوم باشد، و این امری است عادهً محال، چه ابتدای حقیقی طلوع فجر صادق که مبدأ روز است، شرعاً، با ابتدای طلوع آفتاب که مبدأ روز است نزد اهل تنجیم در وقتی به دست تو می آید که در اول آنی که طلوع فجر می شود یا مرکز شمس به افق حقیقی می رسد تو آن را معلوم کنی، و آن امری است غیر ممکن، چه در ولایتی که هموار است و از کوه خالی است اغلب ابخره غلیظه حوالی افق را دارد که ابتدای طلوع حقیقی به دست نمی آید، و در کوهستان خود کوه مانع از اطلاع داشتن بر بدو طلوع است، و همین قدر کفایت نمی کند، بلکه محتاج به دانستن آخر آن نیز هست که آن زوال حمرة مشرقیه یا استتار قرص آفتاب است، و علم به آخر حقیقی بدون تخمین معلوم نیست که عادهً ممکن باشد، و چون ابتدای روز با ابتدای شبانه روز و آخر آن معلوم نباشد مضبوط بودن آلت ساعت چه فایده می بخشد؟

و اگر فرض کنیم که کسی را ابتدای حقیقی و انتهای حقیقی به دست آمد و آلتی قطع الصّحه خالی از همه عیوب تحصیل کرد، از کجاکه به قدر یک دقیقه یا بیشتر اختلاف میان روز جمعه و غیر آن را بفهمد، کیست که آنها را به دست آورده و این تجربه را کرده باشد؟

و چنان توهم نکنی که اگر رکود شمس به قدر قلیلی از زمان چون یک دقیقه یا دو دقیقه باشد بهمین قدر رکود چندان عذابی به جهت ارواح مشرکین و کفار حاصل نخواهد شد، چه می تواند شد که در همین قدر زمان از اجتماع ایشان در عین الشمس چندان حرارت در ایشان حاصل شود که تا روز دیگر معذب باشند.

آیا نمی بینی که با وجود اینکه همچنان که از اخبار بسیار مستفاد می شود قواعد اهل هیئت نیز بر آن منطبق است همه کرة زمین در پیش آسمان اولی قدر محسوس ندارد، چه جای آنکه در پیش آسمان خورشید و همه کرة زمین که به این نوع بشود آنچه از آن که از آب بیرون است معلوم، پس همه اجزای روی زمین در پیش شمس تفاوت

محسوس به قرب و بعد ندارد، و با وجود این ...^۱ قلیل قرب و بعدی که فی الحقیقه محسوس نیست اینقدر تأثیر آفتاب تفاوت می‌کند که در یک جا از شدت حرارت سنگ عقیق و یاقوت و طلا و الماس می‌شود، و جاندار زیست نمی‌تواند کرد، و در مکانی دیگر هوا سرد و خنک است، با وجود آنکه در آن جایی که حرارت آن سنگ را یاقوت و مثل آن می‌کند به سرعت هرچه تمام‌تر از هر جزئی از آن می‌گذرد، و سرعت حرکت آن به قدری است که در هنگامی که موسی از ملکی پرسید که: متی زالت الشمس؟ گفت: وقتی که تو این کلام را گفتی، زیرا که تا تو این کلام را تمام کردی خورشید پانصد سال راه را طی کرد. و چون حضرت رسول ﷺ از جبرئیل پرسید که: زوال شده است یا نه؟ عرض کرد: «لا نعم» یعنی: نه، آری، و عرض کرد که تا من «لا» را گفتم خورشید پنج هزار فرسخ را طی نمود،

پس هرگاه قدر غیر محسوسی از قرب و محاذات او با جزئی از زمین با وجود سرعتی چنین باعث گداختن سنگ و خاک شود، چه عجب از رکود و سکون آن در قدر یک دقیقه در محاذی ارواح مشرکین با وجود اجتماع آنها در نزدیکی آن که معذب شوند، بلکه تا روز دیگر به الم آن مبتلا باشند.

و مخفی نماند که بر این احادیث سه اشکال دیگر وارد آورده‌اند:

اول: اینکه رکود شمس و سکون آن موجب آن است که حرکت شمس در قوس‌های مدارهای خود مختلف شود، یعنی قوس از مداری را که رکود نمی‌کند زودتر قطع کند از قوسی که در آن رکود می‌کند، و حال اینکه این مخالف محسوس است.

دوم: اینکه این موجب آن است که در حرکت فلک اختلاف به هم رسد، به این معنی که یک فلک گاهی متحرک و گاهی ساکن باشد، و حال اینکه در پیش اهل ارباصاد ثابت است که این نمی‌تواند شد، بلکه همیشه حرکت فلک بر یک نسق، و متحرک آن ساکن، و ساکن آن چون قطب متحرک نمی‌شود به خودی خود، و همچنین علمای طبعیین براهین عقلیه اقامه نموده‌اند.

سوم: اینکه در علم طبیعی ثابت است که حرارت شمس به اعتبار جرم و جسم آن نیست تا نزدیک کردن ارواح مشرکین را به آن باعث عذاب ایشان شود از خود شمس، بلکه به اعتبار انعکاس شعاع آن است از اجسام ارضیه، و از این جهت هرچه به آسمان نزدیک می شود و از زمین دور می شود تأثیر حرارت کمتر می شود، پس چه فایده دارد نزدیک کردن ارواح مشرکین به عین الشمس؟

و جواب اما از اشکال اول: پس از آن جهت که سابق ذکر کردیم معلوم و روشن شد، زیرا که کدام قوس مدار شمس است که وصول مرکز شمس به اول و آخر آن حقیقه بدون تقرّب محسوس شد، و این به کدام آلت مضبوط به دست آمد تا محلّ اشکال شود، بلکه اصل قوس ها همه امور فرضیه است، ریاضیین به جهت تصحیح مطالب خود و اجزاء براهین هندسه فرض کرده اند.

و اما از اشکال دوم: پس نمی دانم که صاحب این اشکال آن را بر طریق قواعد شریعت وارد آورده، یا به موافق قول اهل علم هیئت، یا بر مقتضای قوانین علمای طبیعت، تا جواب به مقتضای آن گفته شود، پس اگر بنای آن بر قواعد شریعت است مطلقاً و اصلاً از قواعد شرعیه ثابت نیست که اختلاف در افلاک جایز نیست، بلکه اهل شریعت افلاک و کواکب را مسخر قدرت خالق آنها می دانند که هر کدام را هر وقت که خواهد ساکن می کند، و هر وقت که خواهد متحرّک می سازد، چون خواهد سریع می کند، و چون اراده کند بطیء می نماید، گاهی خرق می کند و زمانی التیام می بخشد، هر زمان خواهد از مشرق به مغرب می روند، و هرگاه مشیت او قرار گیرد از مغرب به مشرق حرکت می نمایند، نه ایشان را در حرکت و سکون خود اختیاری است، و نه بر ایشان هیچ یک از حرکت و سکون و سرعت و بطؤ و غیر اینها متعین و لازم است مگر به امر خالق ایشان، و ما را راهی نیست که بفهمیم که خالق ایشان چگونه باید به ایشان امر فرماید.

﴿والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله ربّ

العالمین﴾.^۱

واگر مبنای اشکالش قواعد اهل هیئت است می‌گوییم که: مبنای قواعد علمای هیئت در امثال این امور یعنی حرکت و سکون فلکی و بطؤ و سرعت آن و مقدار حرکت آنها به ارصاء است که از آلات رصدیه آنها را به دست آورند، و آلات رصدیه حکم بر ثوالت و روابع، بلکه ثوانی نیز نمی‌کند مگر به تقریب و تخمین، و مطلقاً از آنها تحقیق اینها بدست نمی‌آید، با وجود اینکه انضباط جمیع آلات رصد و عدم خطای راصدین معلوم نیست، بلکه خلاف آن معلوم است، اگر چنین نبود اختلافات بسیار در رصدها واقع نشدی، و حال اینکه در مواضع بسیار اختلاف میان رصد ایلخانی با الغ بیکی و ...^۱ و میانه خود این دو با رصدهای دیگر متحقق است، و اکثر اعمال رصد موقوف به مقدمات کثیره‌ای است که محلّ خطا و اشتباه می‌شود، علاوه بر اینکه خود واضح است که همه اهل هیأت اهل رصد نیستند، بلکه بعد از قرون بسیار اگر یک نفری رصدی بست، و اکثر ایشان کسانی نیستند که باید قول ایشان را قبول کرد، و از کجا آنچه می‌گویند مطابق واقع باشد، و از چه راه به گفته یک نفری که عدالت آن نیز معلوم نیست اشکال در حدیث منسوب به معصوم وارد می‌آید؟ و مطابق بودن بعضی از آنچه گفته‌اند با آنچه واقع می‌شود از خسوفات و کسوفات و امثال اینها مستلزم آن نیست که همه صحیح و مطابق واقع باشد.

واگر گویند: غرض آن نیست که ما یافته‌ایم که اختلاف نیست، بلکه مقصود این است که اختلاف شمس در حرکت و سکون با قواعد اهل هیأت نمی‌سازد، و اکثر قواعد ایشان قواعد قطعیه است.

گوئیم: نهایت آنچه مقتضای قواعد ایشان است این است که حرکت شبانه روزی محسوس به روشی که در دست هست مختلف نمی‌شود، نه اینکه مطلقاً سکونی ندارد، بلکه اگر سکون محسوس دارد همه روز باید داشته باشد، و زیاده بر این از قواعد ایشان ثابت نمی‌شود، مگر از رصد که حال آن را دانستی. سلّمنا که این مخالف قواعد ایشان است، خود ایشان به اموری چند معترف و قائلند که متحقق است، و با هیچ یک از

قواعد ایشان نمی سازد، و در حل حیران مانده اند، و آنها را مالا ینحل نامیده اند، و در تذکره و غیره هفده چیز را ذکر می کند و آنها را مالا ینحل می گوید، و دست و پاها می زنند، و از بدو امر تا حال باز بر عدم انحلال باقی است، پس بر فرض مخالفت رکود شمس در دقیقه با قواعد ایشان آن هم یکی از مالا ینحل باشد.

و اگر مبنای اشکال بر براهین طبیعیین است، اکثر آن براهین مبتنی بر مقدمات غیر نامّه است، و قواعد واهی که از برای خود قرار داده اند منتهی می شود به اموری که نمی توانند تمام کنند، و من خود بسیاری از ادله ایشان را در امثال این مطالب ملاحظه کرده و تأمل نموده ام، و بعد از آن که مدتی آنها را براهین قاطعه می دانستم و دلیل تام می شمردم عاقبت بر خوردم که کثیری از آنها ناقص، و منتهی به امری که مطمئن به آن توان شد [نیست] و چگونه چنین نباشد و حال اینکه ارباب اینها با یکدیگر در نزاع و جدال، و در مقام ردّ احتجاج و استدلال کم دلیلی است که جمعی کثیر از ایشان آن را ردّ نکرده باشند، آنچه را این تمام می داند آن ناقص می شمارد، و آنچه آن رد می کند این قبول می نماید، و اکثر ادله و مقدمات ایشان چون ریسمانی است پیش باد آویخته، هر زمانی باد آن را به کناری می برد، و امثال اینها چگونه موجب قطع می تواند شد؟

سَلَمَنّا که اختلاف در حرکت فلک نمی باشد، اختلاف واقعی است، اما اختلاف محسوس خود امری است ظاهر و محسوس، چه خمسّه متحرّره گاه بطیّء و گاه سریع، گاه راجع و گاه مقیم و گاه مستقیم اند، پس چه شود که رکود شمس هم از قبیل اقامت یکی از کواکب باشد، و همچنان که در سالی چند وقت - مثلاً - می باشد، این در هر روز در وقتی باشد، مگر در هفته یک روز، و این به جهت افلاک جزئیّه باشد به جهت تصحیح رجعت و اقامت و استقامت اثبات می کند.

و اما جواب از اشکال سوّم: پس بعضی از علما چنین جواب گفته اند که: ممکن است که از برای [آن] دو حرارت باشد، یکی از جهت جرم، و یکی از جهت انعکاس، و اینکه گفته اند: فلکیّات این کیفیّات را قبول نمی کند دلیل قاطعی ندارد.

و این جواب اگر چه صحیح است، لیکن ما را احتیاجی به آن نیست، چه در اخبار متقدّمه وارد شده (نشده) است که ارواح مشرکین را بلند می کنند تا نزدیک به عین

الشمس تا از حرارت جرم آن معذب شوند، بلکه می‌تواند شد مراد از زیر عین الشمس محاذی آن در زمین باشد، و شکی نیست که در محاذی آن تأثیر حرارت بیشتر است از غیر محاذی، به این جهت در حین زوال تأثیر حرارت شمس بیشتر است از طرفین آن، و مخفی نماناد که آنچه که ما ذکر کردیم در بیان معنی احادیث رکود به نوعی بوده که مرتکب تأویلی نشدیم و آنها را بر ظاهر خود باقی گذاردیم، و بعضی از علما آنها را تأویل نموده‌اند و چند تأویل از برای آنها ذکر کرده‌اند:

اول: اینکه مراد رکود و سکون شعاع شمس است، یعنی ساکن شدن آن، بیان آن است که سایه شاخص پیش از زوال آن‌افاناً در کم شدن است، و شعاع آن در زیاد شدن تا حدّ معینی در وقت زوال، و بعد از آن سایه در زیاد شدن است و شعاع در کم شدن تا غروب، و ثابت است که میان هر دو حرکت مختلف از برای یک چیز البته سکونی می‌باشد، پس بعد از نهایت نقصان ظلّ لابدّ است که پیش از شروع در زیادتی اندکی ظلّ ساکن شود، و به تبعیت آن رکود از برای شعاع نیز در زمین حاصل، و بعد از آن سایه زیاد شود، و این رکود شمس است که حقیقه شعاع آن رکود می‌کند به تبعیت رکود ظلّ، و این منافاتی با استمرار حرکت آن در فلک ندارد، پس مراد از رکود شمس رکود شعاع آن است، و خواهی بگو: رکود ظلّ آن.

دوم: اینکه چون از حوالی نصف النهار تا وصول به نصف النهار حرکت شمس بسیار کم محسوس می‌شود که گویا هیچ حرکت نمی‌کند پس به این جهت از بابت مجاز اطلاق رکود بر آن شده، و مراد رکود حقیقی نیست، بلکه شبیه به رکود است.

سوم: آنکه چون در نصف النهار بسیاری از بلاد ظلّ شاخص معدوم می‌گردد پس دیگر حرکتی از برای ظلّ باقی نمی‌ماند، چه ظلّ باقی نیست که حرکت کند، پس مراد از رکود شمس ظلّ آن است.

و مخفی نماناد که بنابراین سه توجیه تفاوتی میان روز جمعه و غیر جمعه نخواهد بود، و حال اینکه بعضی از اخبار دلالت بر تفاوت می‌کند، و اینها اگر صحیح باشند توجیه کوتاهی روز جمعه را نمی‌کنند، علاوه بر اینکه همچنان که ملا محمد باقر مجلسی رحمته الله در کتاب سماء و عالم بحار و غیر او ذکر کرده‌اند بر توجیه اول وارد می‌آید

که از برای ظلّ مطلقاً حرکتی نیست، و نه از برای شعاع، بلکه ظلّی معدوم می‌شود و ظلّ دیگر موجود، و همچنین شعاع با وجود اینکه همچنان که در موضع خود مبین شده آنچه توهم می‌شود از برای ظلّ و شعاع حرکت مستقیم نیست تا مستلزم سکون در میان دو حرکت آن باشد.

و سه توجیه دیگر نیز ذکر کرده‌اند:

اَوّل: اینکه ایّام سرور و راحت در نزد راحت مردم کوتاه می‌نماید، و ایّام محنت و اندوه دراز می‌نماید، و چون مشرکین در غیر روز جمعه معذّب هستند و ایّام محنت ایشان است بر ایشان دراز می‌نماید که گویا شمس رکود کرده، و در جمعه چون معذّب نیستند بر ایشان کوتاه می‌گذرد که گویا شمس رکودی ندارد.

دوّم: اینکه مراد از مشرکین، مشرکین به شرک خفی هستند که اهل دنیا و فرورفتگان در متاع این عاریت‌سرا هستند، زیرا که ایشان چون نزدیک وقت نماز داخل شد ایمان ایشان، ایشان را امر می‌کند که دست از امور دنیا برداشته و لهو و راحت را ترک کرده به مساجد حاضر شوند، و هوی و هوس و شیطان ایشان را بر آن می‌دارد که به امر خود مشغول باشند، پس این دو طایفه در باطن او به نزاع اشتغال می‌نمایند، و در کشاکش می‌اندازند، و به این سبب معذّب می‌باشند تا کدّام غالب شوند و به استراحت افتند، پس به جهت گرفتاری به این نزاع و جدال و بازماندن ایشان در ساعتی از شغل دنیا و آخرت هر دو چنان تصوّر می‌شود که شمس رکود کرده.

اما در روز جمعه چون آن روزی است که عید مؤمنین و هنگام عبادت ایشان است و خدای تعالی آن را روز برکت و حرمت قرار داده و وقت نماز را بر ایشان تنگ کرده که یارای تخیّر ندارند و جای منازعه نیست، پس در اوّل روز قرار مسجد رفتن و نماز گزاردن را به خود می‌دهند و به مساجد رفته منتظر وقت نماز می‌شوند، و چون اذان را شنیدند دلهای ایشان فرحناک می‌شود و به نشاط می‌آیند، و بدون زحمت و مشقّت به نماز می‌ایستند، پس گویا احساس رکود شمس نمی‌کنند و روز بر ایشان به سرعت می‌گذرد، و از این جهت اقصر ایّام می‌نماید.

سوّم: آنکه چون اعمال و عبادات روز جمعه بسیار است به حدّی که روز وفای به

همه آنها نمی‌کند، معنی تنگی و کوتاهی روز جمعه آن است که وفا به اعمال خود نمی‌کند، و چون روزهای دیگر چنین نیست پس گویا جمعه کوتاه‌تر است از روزهای دیگر، پس گویا شمس در روزهای دیگر رکود دارد و در این روز ندارد.

و مخفی نیست بُعد همه این تأویلات، خصوص تأویل اخیر، چه در احادیث تصریح شده که رکود شمس به جهت تعذیب مشرکین است، و در روز جمعه چون تعذیب مشرکین نمی‌شود شمس رکود نمی‌کند و روز کوتاه است، و اگر باب تأویل مفتوح شود تأویلات دیگر نیز می‌توان نمود. والله اعلم.

اگر گفته شود که: در اکثر احادیث مذکور است که رکود شمس به جهت تعذیب ارواح مشرکین است، و در یکی از آنها رسیده که به جهت تحصیل إذن زوال است، و چگونه میان این احادیث جمع می‌شود؟

می‌گوییم: ممکن است که رکود به هر دو جهت باشد، و ضرور نیست همه جهات در همه احادیث مذکور باشد.

اگر گفته شود: پس چرا در روز جمعه تحصیل إذن نمی‌کند؟ گوییم: ممکن است که در روز جمعه پیش از رسیدن آن به موضع رکود امر به زوال به آن برسد، والله اعلم.

انماز جماعت در معراج |

س سوم: در حدیث وارد شده که سید کائنات در شبی که به معراج تشریف بردند جمعی از ملائکه در آسمان به رسول مختار اقتدا نموده با حضرت نماز کردند، صاحبان نماز سنت که با جماعت نمی‌شود، و وقت نماز فریضه هم نبود، آیا این چه نماز بود که حضرت با جماعت کردند؟

ج: احادیثی که در معراج به نظر رسیده اکثر متضمن اقتدای انبیای عظام به آن سید انام است در بیت المقدس، و در یک حدیث هم اقتدای ملائکه و انبیاء در آسمان به آن سید انس و جان وارد شده، و آن حدیثی است که در کتاب کشف الیقین روایت شده از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام و در آن حدیث است که جبرئیل آن حضرت را از بیت المقدس به آسمان بالا برد، و از آن جا به بیت المعمور رسانید، و در آنجا جبرئیل وضو ساخت، و حضرت رسول صلی الله علیه و آله نیز مانند وضوی او ساخت، و جبرئیل اذان و اقامه گفت، و به حضرت پیغمبر گفت: پیش بایست و نماز کن، و جهر در نماز کن به درستی که عقب تو از ملائکه بایستند اینقدر که عدد ایشان را به جز خداوند نداند، و در صف اول است پدر تو آدم و نوح و هود و ابراهیم و موسی و هر پیغمبری که خدا فرستاده است از روزی که آسمان و زمین را خلق کرده تا روزی که تو را برانگیخته است یا محمد. پس حضرت پیش ایستاد و دو رکعت نماز کرد بدون اضطراب و احتشام از ایشان.^۱

و به هر حال جواب از آنچه سؤال نموده‌اند به چند وجه ممکن است:

اول: اینکه شاید آن نماز سنتی بوده و جایز نبودن نماز سنتی با جماعت از برای ما مکلفین از امت محمدی^ﷺ دلالت بر عدم جواز از برای همه کس نمی‌کند، چه شکی نیست که انبیای کرام و ملائکه عظام که به آن حضرت اقتدا نمودند در آن وقت از این عالم تکلیف خارج، و وظیفه ما با وظیفه ایشان متفاوت است، و دلیلی بر اتحاد ما و ایشان در آن حال در جمیع احکام نیست، پس شاید جماعت در نمازهای مستحبی از برای ایشان جایز باشد.

دوم: اینکه آنچه در حدیث وارد شده آن است که آن حضرت امامت ایشان را نمود و ایشان اقتدا به او کردند، و امامت به معنی پیشوایی کردن، و اقتدا به معنی متابعت کردن است، و این اعم از این است که به طریق لازم در نمازهای فریضه باشد که قرائت ساقط باشد و نیت اقتدا لازم، یا به این طریق که آن حضرت پیش بایستد و آنچه بگوید ایشان نیز اقتدا به آن حضرت کرده و متابعت نموده همان را بگویند و هر که از برای قومی پیش بایستد و عملی بکند و ایشان هم در آن عمل متابعت او کنند او امام ایشان خواهد بود، و ایشان به او اقتدا کرده خواهند بود، شکی نیست که این نوع اقتدا در نماز سنتی جایز است، یعنی یکی پیش بایستد و جمعی در عقب او، و آنچه او گوید دیگران نیز آن را گویند، و شاید که اقتدای انبیاء به آن حضرت از این قبیل بوده.

سوم: اینکه همچنان که از بعضی احادیث معراج مستفاد می‌شود آن است که در شب معراج چون حضرت به مدینه مشرفه و طور سیناء و بیت المقدس و بیت المعمور رسیدند، در همه موضع جبرئیل به ایشان عرض می‌کرد که: فرود آی و نماز کن، و ظاهر از امر و جوب است، پس شاید که این نماز در این وقت بر آن جناب و اقتداکنندگان به او واجب بود و بس، و اموری که مختص به آن جناب است بسیار است.

چهارم: اینکه شاید این نماز طواف بیت المقدس و بیت المعمور بوده، و در آن وقت طواف آنجا بر آن حضرت و مقتدین به او واجب بوده، و یا اینکه چون معراج در اوایل بعثت نبی بوده، شاید در آن وقت نماز سنتی به جماعت از برای همه کس مشروع بوده و بعد منسوخ شده.

پنجم: اینکه عبادت وارده در حدیث صلاة است، و صلاة در لغت به معنی دعا است. و در بسیاری از احادیث هم به این معنی استعمال شده است حقیقتاً بنابر قول به عدم ثبوت حقیقت شرعیّه، و مجازاً بنابر قول به ثبوت آن، پس شاید مراد از صلاة هم در این احادیث دعا باشد، و مراد این باشد که آن حضرت پیش ایستادند و دعا کردند به امت یا جمیع بندگان، و سایر انبیاء هم در دعا کردن اقتدا به آن جناب کردند، ولیکن این توجیه در حدیث بیت المعمور جاری نیست، چه در آنجا تصریح به اذان و اقامه گفتن و دو رکعت بودن نماز شده.

آیه عرض امانت |

س چهارم: در آخر آیه ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ می‌فرمایند: ﴿فَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^۱ شکی نیست که جمیع انبیاء در تحت انسان مندرجند، و چگونه ایشان ظلم و جهول بودند، خصوص پیغمبر آخر الزمان و ائمه راشدین؟ این را بیان فرمایند؟

ج: جواب از این سؤال موقوف به بیان معنی آیه مبارکه است، و بیان مراد از امانت و معنی ظلم و جهول. و آیه مبارکه [را] بنابر آنچه از اخبار ائمه اطهار و کلمات علمای اختیار مستفاد می‌شود چند وجه می‌توان معنی کرد:

وجه اول: اینکه مراد از امانت بار تکلیف است، و مراد از عرض آن ملاحظه مقتضای تکلیف و استعداد و قابلیتِ سماوات و ارضین و جبال است و مطابقهٔ اینها بایکدیگر. یعنی ما ملاحظه فرمودیم مقتضای بار تکلیف را و مقتضای استعداد و قابلیتِ سماوات و ارضین را، دیدیم که آنها ابا از تحمل تکلیف دارند، و این کنایه از آن است که استعداد آن را نداشتند، و انسان آن را قبول کرد و متحمل شد، یعنی مستعد آن بود، زیرا که انسان ظلم و جهول بود، و این دو سبب استعداد تکلیف شدند، چه قابلیت تکلیف موقوف است بر قوه‌ای که مقتضای آن اطاعت مکلف باشد که قوه عاقله است، و بر قوه‌ای که منازع آن باشد که قوه غضبیه و شهویه باشد تا مشتمل بر مبدأ طاعت و مبدأ

عصیان هر دو باشد، و استعداد تکلیف داشته باشد، و ظلوم کنایه از قوه غضبیه است، چه آن مبدأ هر ظلمی است، و جهول اشاره به قوه شهویه و قوه عاقله است.

اما قوه شهویه، به جهت اینکه اجتماع شهوات باعث حرمان انسانی از درک معارف و حقایق شده، چه متابعت مقتضیات شهوت موجب تسلط شیطان است، و او مانع از وصول به معارف حقّه، همچنان که در حدیث وارد است که اگر نه این بود که شیاطین احاطه به قلوب بنی آدم کرده‌اند هر آینه معاینه ملکوت آسمانها و زمین را می‌دیدند. و اما قوه عاقله، به جهت اینکه جاهل اطلاق نمی‌شود مگر به کسی که مستعد علم باشد، زیرا که جهل نادانی است از برای کسی که شأن آن دانایی باشد، و از این جهت سنگ و کلوخ و خر و گاو را جاهل نمی‌گویند، و انسانی که نادان به چیزی باشد آن را جاهل می‌گویند.

پس معنی آیه شریفه بنابراین آن می‌شود که: انسان متحمل آن شد، زیرا که آن جامع قوه عاقله و غضبیه و شهویه بود که مناط تکلیفند.

وجه دوم: آنکه مراد از امانت همان تکلیف باشد، و مراد این باشد که ما عرض تکلیف را بر آسمان‌ها و زمین و کوهها نمودیم، یافتیم که ذات و طبع آنها ابا از تحمل تکلیف دارند و سزاوار آن نیستند، زیرا که فایده‌ای بر تکلیف آنها مترتب نمی‌شود، چه مقصود از تکلیف حصول فعلیت است از برای آنچه قوه و استعداد آن هست، و این موقوف است بر اینکه محلّ تکلیف نقص محض نباشد تا قبول هیچ کمالی نکند، و کمال محض نباشد تا محتاج به تکمیل نباشد، بلکه در آن قوه کمال حاصل باشد و استعداد فعلیت آن را داشته باشد.

پس هر چه مطلقاً استعداد ندارد محلّ تکلیف نمی‌تواند شد، و همچنین هر چه به قدر استعداد خود فعلیت به هم رسانیده قابل تکلیف نیست، و آسمان و زمین و کوه استعدادشان به همین قدر است که از برای ایشان حاصل است، و انسان سزاوار و قابل تکلیف بود، و در حقّ آن فایده تکلیف به ظهور می‌رسید، زیرا که نقص محض نبود، و جمیع کمالات او هم فعلیت به هم نرسانیده بود، بلکه ناقصی بود که استعداد کمال داشت، و ظلوم و جهول اشاره به این مرتبه است، چه ظلوم متجاوز از حدّ است که

صلاحیت استقرار بر حدّ را داشته باشد، پس تجاوز نقص است، و صلاحیت وصول به حدّ عبارت از استعداد کمال است، و همچنین جهول نادانی است که قابلیت علم و معرفت از برای او باشد، و مراد از تجاوز انسان از حدّ اشتغال او به [دنیای] دون است و ارتکاب امور دنیویّه از اکل و شرب و وقاع و مصاحبت ابنای روزگار و امثال اینها، چه نفس انسانی که بذاته مجرّد از علایق مادیّه است و از عالم امر پروردگار است، چنانکه می فرماید: ﴿وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^۱ حدّ او از این بالاتر است که به امثال امور مذکوره آلوده گردد، چه جای اینکه در آن فرو رود، پس بعد از آنکه مشغول به آنها شد از حدّ خود تجاوز نموده، بلکه می توان گفت که تعلّق او به این بدن ظلمانی و هبوط او به این عالم جسمانی نیز تجاوز از حدّ خود است، بلکه مسکن و مأوای آن از این بالاتر، و مقام آن والاتر است ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارجعي إلى ربِّكِ راضيةً مرضيةً﴾^۲ ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۳.

و شکی نیست که رجوع موقوف به این است که به جایی رود که اوّل هم در آنجا بوده، و الاّ بازگشت و رجوع نخواهد بود.

و اگر گویی که: آن را ظلم گفتن به واسطه اشتغال به تدبیر بدن و سایر لوازم آن راه دارد، اما تعلّق به بدن و هبوط به دنیا که به اختیار او نبوده تا به واسطه آن ظلم باشد. گوئیم: در بعضی احادیث رسیده که بعد از آنکه خدای تعالی روح انسانی را خلق نمود، روح در خود نور و بها و احاطه و ارتفاعی ملاحظه نمود، و به این سبب برخورد بالید، و به این سبب خدای تعالی آن را به این عالم عجز و نقص فرستاد.

و در حدیثی دیگر است که بعد از خلق روح خدای تعالی به آن خطاب فرمود که: من انا؟ من کیستم؟ روح گفت: من انا؟ خدای تعالی چون خود بینی او را ملاحظه فرمود او را به بدن مبتلا ساخت و به انواع احتیاج و بلاها گرفتار کرد تا عجز او را به او بنماید.

۱- اسراء: ۸۵.

۲- فجر: ۲۸.

۳- بقره: ۱۵۶.

و در حدیث است که بعد از خلاصی روح از حبس بدن خاکی خدای تعالی به او خطاب می‌فرماید که: من أنا؟ عرض می‌کند: أنت الله الملك الواحد القهار.

پس بنابراین احادیث خود روح مدخلیتی در هبوط به این دنیا داشته و به این جهت بر خود ظلم کرده.

و اما جهول بودن آن خود امری است ظاهر و هویدا، پس بنابراین معنی آیه مبارکه - و الله أعلم - این است که ما ملاحظه تکلیف و آسمان و زمین و کوه را فرمودیم، دیدیم در تکلیف آنها فایده‌ای متصور نیست، و به این جهت ذات ایشان ابا از تحمل تکلیف می‌نمود، و انسان او را متحمل شد، چه آن به واسطه ظلومیت و جهولیت قابلیت تکلیف داشت، و فایده بر تکلیف او مترتب می‌گردد.

و مأخذ این دو وجه که مراد از امانت تکلیف باشد از بعضی احادیث ظاهر می‌شود، از آن جمله حدیثی است که وارد شده است که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام چون هنگام نماز داخل می‌شد مضطرب می‌گردیدند و می‌فرمودند که: وقت اداء امانتی است که آسمانها و زمین از تحمل آن اعتراف به عجز کردند.^۱

وجه سوم: اینکه امانت عقل باشد که گرانمایه‌تر چیزی است که خداوند سبحانه بر بنی نوع [آدم] کرامت فرموده، و مراد از ظلوم و جهول بودن آن، آن است که صاحب قوه غضبیه و شهویه که مبدأ هر ظلم و جهل هستند [می‌باشد] چه مقصود کلی از اعطاء قوه عاقله... و قوه غضبیه و شهویه محافظت انسان از حد اعتدال است، پس محتاج به آن و سزاوار عطاى بالطبع چیزی است که صاحب غضب و شهوت باشد، و آن انسان است، و اما غیر او نظر به خلق ایشان از آن دو قوه بالطبع قابل قوه عاقله و سزاوار آن نیستند.

وجه چهارم: آنکه مراد از امانت اختیار و قدرت باشد، و مراد از ظلوم و جهول بودن همان باشد که در وجه سوم مذکور شد، و معنی آن باشد که چون فایده اعطاء قدرت و اختیار حصول امتحان و اختبار است تا سعادت و شقاوت به منصه ظهور رسد، و این موقوف است بر اینکه محل آن صاحب مبدأ شرور نیز باشد، همچنان که باید صاحب

مبدأ خیرات که عقل است نیز باشد تا امتحان و ابتلاء در حقّ آن به ظهور برسد، و مبدأ شرور قوّه غضبیّه و شهویّه است، پس نظر به خلق انسان از آن‌ها و از عاقله بالذات قابل عطای اختیار نبودند، و انسان قابل بود.

وجه پنجم: آنکه مراد از امانت همان اختیار باشد، و معنی آن باشد که ما عطیّه اختیار و خلعت اقتدار را به آسمان و زمین و کوه عرض فرمودیم، و آنها از تحمّل آن ابا نمودند، و انسان آن را قبول کرد و به خود خرید، به درستی که او در این خصوص ظلم بر نفس خود کرد، و جاهل به لوازم و عاقبت آن بود، چه لازم اختیار مخلوق تحمّل مشقّت تکلیف شاق است، و محرومی از استراحت فنای مطلق و عجز کلیّ در راحت کبریای قادر حقیقی، پس به این سبب انسان ظلم بر خود کرد که قبول اختیار را نمود، و جاهل بود به اینکه تکلیف در عقب اختیار وارد می‌شود.

وجه ششم: آنکه مراد از امانت باز قدرت و اختیار باشد، و معنی ظلم معنی لغوی آن باشد که وضع شیء در غیر موضع و تجاوز از حدّ هر شیء است و مراد از جهل، جهل به حدّ خود و محلّ قدرت و اختیار. یعنی چون عرض عطای اختیار به آسمان و زمین شد عجز و زبونی خود را دیده از قبول آن امتناع نمودند، و انسان نظر به شهادت ذات خود کرده آن را قبول کرده، و در این خصوص او مرتکب ظلم گردید، و وضع شیء در غیر موضع خود نمود و از حدّ خود تجاوز کرد، زیرا که مخلوق ضعیف را که پا از حدّ امکان بالا نمی‌تواند نهاد با قدرت و اختیار چه کار؟ و انسان علوّ روح و شهادت آن را ملاحظه نموده، چنان تصوّر کرده که فی‌الجملة اختیاری که اختیار مشوب به عجز باشد - که امر بین الامرین اشاره به آن است - خارج از حدّ او نیست، پس هم جاهل به حدّ خود بود، و هم از حدّ خود تجاوز نمود.

وجه هفتم: آنچه جمعی از مفسرین ذکر نموده‌اند، و آن این است که مراد از امانت تکلیف و بار طاعت اختیاری باشد، ولیکن مراد از ظالم بودن انسان و جاهل بودن او وفا نکردن به حقوق طاعت و مراعات نمودن لوازم، و جهل به کینه عاقبت و وخامت خاتمه نافرمانی باشد، و معنی آن خواهد بود که طاعت و تکلیف به آن نظر به عظمت، نان آن به حیثیتی بود که اگر این اجرام عظیمه صاحب شعور و ادراک می‌بودند و بر آنها عرض

می‌شد از تحمّل آن امتناع می‌کردند و از آن وحشت می‌نمودند، و انسان با وجود ضعف بنیه و سستی قوا آن را متحمّل شد، و به تحقیق که آن ظالم بود به جهت کوتاهی نمودن در ادای حقّ آن، و جاهل بود به سوء عاقبت تقصیر و کوتاهی خود.

وجه هشتم: آنچه بعضی ذکر کرده‌اند، مثل فاضل طریحی در مجمع البحرین، و فاضل محدّث ملاً محمّد باقر مجلسی و غیرهما، و آن این است که مراد از امانت مطلق اطاعت باشد، خواه طبیعی و خواه ارادی، و مراد از عرض استدعای آن باشد که اعمّ از طلب فعل است از مختار، و اراده صدور آن از غیر مختار، و مراد از اداء امانت وفای آن و ردّ به صاحبش باشد، و مراد از حمل آن نگاه داشتن آن و اداء نکردن آن باشد، و از این است که کسی را که امانت را به صاحبش رد نکند [و] خود را بری الذمه نسازد می‌گویند: فلان حامل الامانة و محملها، و مراد از ظلم و جهالت خیانت و تقصیر در آن است، و غفلت از غائله آن.^۱

و بعضی از علما گفته است که: چون خدای تعالی این اجرام علویّه و سفلیّه را خلق نمود در آنها فهم و ادراکی آفرید و به ایشان فرمود که: من فرایضی چند واجب کرده‌ام، و بهشتی خلق کرده‌ام از برای هرکه اطاعت مرا کند در آنها، و آتشی از برای هرکه نافرمانی و عصیان کند، ایشان گفتند که: مسخّر در تحت قدرت تو هستیم، و از برای آنچه ما را خلق کرده‌ای آماده‌ایم، و تحمّل فرایض را نمی‌توانیم کرد، و طالب ثواب و عقاب نیستیم و آن‌ها را نمی‌خواهیم، و چون آدم را خلق نمود مثل این را به او گفت، و او آن را قبول کرد و ظلم بر نفس خود نمود که چنین بارگرانی را متحمّل شد، و جاهل بود بر وخامت عاقبت آن.

وجه نهم: آنکه مراد از امانت، امانت متعارف باشد، همچنان که عبارت حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نهج البلاغه^۲ بر آن دلالت می‌کند، همچنین شیخ جلیل محمّد بن یعقوب کلینی در کافی، و شیخ طوسی (رحمه الله) در تهذیب حدیثی که دالّ بر این معنی است

۱- غائله: به معنی «زیان» است.

۲- نورالثقلین ۳۱۲/۴ به نقل از نهج البلاغه خطبه ۱۹۴ چاپ عبده.

روایت کرده‌اند،^۱ و بنابراین معنی این خواهد بود که ما امانت داری و قبول امانات را به اجرام مذکوره عرض کردیم، ایشان از تحمّل آن امتناع نمودند، و انسان آن را قبول کرد و ودایع و امانات را به خود گرفت، به درستی که او ظلم به خود کرد، به جهت اینکه محافظت امانت امری است صعب و مشکل، و تا آن را به صاحب آن ردّ ننماید باری عظیم بر دل او هست، و جاهل بود به غایله و مشقّت آن.

وجه دهم: آنکه مراد از امانت روح مجرّد باشد که از عالم امر پروردگار است و زاده عالم قدس است، و مراد از انسان همان بدن عنصری و قالب جسمانی آن باشد، یعنی ما عرض کردیم به اجرام مذکوره امانت روح را که به آن‌ها تعلّق گیرد، و آنها آلت استکمال روح گردند، همگی ابا نمودند، و قالب انسانی، آن را قبول کرد، و آن ظلم نمود بر روح، و جاهل به مرتبه آن بود، چه قدر آن را نشناخت و استکمال آن را چنانچه باید و شاید نکرد و آن را از بهجت دائمی محروم نمود، بلکه بر خود نیز ظلم کرد که به واسطه تقصیر در تکمیل روح خود نیز به مشقّت و عذاب مبتلا شد.

وجه یازدهم: آنکه مراد از امانت عهدی است که خدای تعالی از آن خبر داده که: ﴿أَلَمْ أَعْهِدَ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَلَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾^۲ و بنابراین مراد این خواهد بود که ما همین عهد را بر اجرام مذکوره عرض کردیم و ایشان از این تعهد ابا نمودند و عاجز و بیچاره نمودند^۳ و گفتند: ما کجا و عهد با پروردگار کجا، اگر از عبادت شیطان محفوظ مانیم از توفیق خداست، و انسان متعهد این مرحله گردید، و به جهت عدم وفای به عهد، به خود ظلم کرد، یا به آن عهد ظلم نمود و جاهل بود به اینکه از عهده عهد خود بر نخواهد آمد.

وجه دوازدهم: آنکه مراد از امانت خلافت الهیه باشد، که به این اشاره فرموده‌اند که:

۱- نورالتقلین ۴/۳۱۲ و ۳۱۳ به نقل از کافی و تهذیب.

۲- یس: ۶۰.

۳- (کذا).

«إِنِّي جاعل في الارض خليفة»^۱ و آن عبارت است از جامعیت جمیع شئونات و مظهریت صفات جلال و جمال، و مراد از ظلوم و جهول چنان است که در وجه پنجم و ششم گذشت.

وجه سیزدهم: آنکه مراد از امانت خلافت و ولایت کبری باشد، که عبارت است از اولی به تصرف بودن در امور دین و دنیای مردم، و مراد از انسان در این صورت آن کسی است که به غصب و تقلب منصب خلافت را از اهل آن غصب نمود، والف و لام در انسان از برای عهد خواهد بود، و احادیث در تفسیر آیه مبارکه به این نوع مستفیض است.

از آن جمله در کتاب عیون و معانی الاخبار مروی است که حسین بن خالد گوید سؤال کردم از حضرت امام رضا^{علیه السلام} از معنی قول خدای تعالی که: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ...»^۲، حضرت فرمود: امانت مرتبه ولایت است، هر که ادعا نماید آن را به غیر حق پس به تحقیق که کافر شده است.^۳

و در کتاب معانی الاخبار به سند متصل از ابو بصیر مروی است که از حضرت امام جعفر صادق^{علیه السلام} سؤال کردم از این آیه مبارکه، فرمود: امانت ولایت است، و انسان ابوالشر و منافق است که ابوبکر بوده باشد،^۴ و بنابراین مراد به حمل خیانت است، همچنان که گذشت، یا مراد به امانت ادعای ولایت به غیر حق است، یعنی این مرحله را بر آسمان و زمین عرض کردیم و عقوبت آن را بیان نمودیم، و به ایشان فرمودیم که: آیا متحمل آن می شوید؟ پس همه از آن ابا نمودند، مگر این منافق و امثال آن.

و از آن جمله در کتاب بصائر الدرجات مروی است به سند متصل از جابر از حضرت باقر^{علیه السلام} در تفسیر آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...» فرمود: آن ولایت است که ابا کردند از حمل

۱- بقره: ۳۰.

۲- احزاب: ۷۲.

۳- نورالتقلین ۴/۳۱۲ به نقل از عیون اخبار الرضا. معانی الاخبار ص ۱۱۰.

۴- معانی الاخبار ص ۱۱۰.

آن، و انسان آن را متحمل شد، و انسانی که متحمل آن شد ابو فلان است.^۱
و در تفسیر علی بن ابراهیم در بیان این آیه مبارکه مذکور است که امانت امامت است، عرض شد بر سماوات و زمین و کوهها، پس ابا نمودند حمل آن را، یعنی ابا کردند که ادعا کنند آن را یا غضب نمایند آن را از اهلیش، و انسان اول آن را متحمل شد، إنه کان ظلوماً جهولاً.^۲

وجه چهاردهم: آنکه مراد از امانت ولایت و دوستی عترت طاهره و وفای به حقوق ایشان و واداشتن در منزلت خود باشد، چنانچه در بعضی از احادیث آیه مبارکه به این تفسیر شده، همچنان که در کتاب «بصائر الدرجات» به سند متصل از حضرت صادق (ع) مروی است که فرمودند در تفسیر آیه مبارکه مذکوره که امانت دوستی علی بن ابی طالب است،^۳

و معنی امتناع اجرام مذکوره و ظلم بودن انسان به این سبب از حدیثی دیگر که در کتاب مناقب ابن شهر آشوب از حضرت امیر المؤمنین (ع) مروی است که در بیان آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...» فرمودند معلوم می شود و آن این است که آن حضرت در بیان این آیه فرمود که: خدا امانت مرا بر هفت آسمان عرض کرد به این نوع که در مقابل آن ثواب باشد و در تقصیر در آن عقاب، آسمانها گفتند: پروردگارا ما به ثواب و عقاب متحمل آن نمی شویم، ولیکن آن را قبول می کنیم خالی از ثواب و عقاب، بعد از آن امانت ولایت مرا بر مرغان عرض کرد، اول طائری که آن را قبول کرد بازهای سفید و قنبره ها بودند، و اول کسی که سر از آن باز زدند جغد و عنقاء بود، پس خدا این دو را از میان مرغان لعن کرد، پس بوم قدرت ندارد که در روزها ظاهر شود به جهت عداوت مرغان با آن، و اما عنقاء پس در دریاها فرو رفت و پنهان شد که دیده نمی شود، و خدا امانت مرا بر زمینها عرض کرد، پس هر بقعه ای که آن را قبول کرد آن را طیب و پاکیزه گردانید و

۱- نورالثقلین ۴/۳۱۳ به نقل از بصائر.

۲- نورالثقلین ۴/۳۱۳ به نقل از تفسیر قمی.

۳- البرهان ۳/۵۰۱ به نقل از بصائر و نورالثقلین ۴/۳۱۳.

گیاه و میوه آن را خشکوار ساخت، و آب آن را زلال کرد. و هر بقعه‌ای که آن را قبول نکرد آن را شوره زار ساخت و گیاه آن را تلخ گردانید، و میوه آن را عوسج^۱ و حنظل کرد، و آب آن را شور و تلخ نمود، پس خدای تعالی فرمود که: انسان آن را متحمل شد، یعنی اَمّت محمد ﷺ ولایت امیرالمؤمنین و امانت او را به ثواب و عتاب قبول کردند، به درستی که او ظالم به نفس خود بود، و جهل به ... امر پروردگار داشت، هر که حق ولایت و امانت را ادا نکند پس آن ظالم است.^۲

و عباد بن صهیب از حضرت صادق ﷺ روایت کرد که آن حضرت فرمود که: حضرت امام باقر ﷺ فرمود که: ابن عباس این آیه مبارکه را خواند، پس گفت: به خدا قسم که خدا دینار و درهم به امانت نگذاشت و نه گنجی از گنج‌های زمین را، ولیکن وحی فرمود به آسمانها و زمین و کوهها پیش از آنکه آدم را خلق کند که من ذریه محمد ﷺ را در میان شما می‌گذارم، شما چه نوع با ایشان سلوک می‌کنید، باید هرگاه شما را بخوانند اجابت کنید، و چون پناه طلبند پناه دهید، پس همه از تحمل حق اطاعت آنها خائف و ترسان شدند و خود را کنار کشیدند، و بنی آدم متحمل او شد، پس عباد بن صهیب گفت: حضرت صادق ﷺ فرمود که: به خدا قسم که وفا نکردند به آنچه متحمل شدند از طاعت ایشان.^۳

وجه پانزدهم: آنکه مراد از امانت، منزلت و مرتبت و رفعت شأن پیغمبر آخرالزمان و ائمه راشدین است، و مراد از تحمل آن تمیز آن منزلت و خواهش آن از برای خود، و مراد به انسان پدر و مادر نوع انسان است که آدم ابوالبشر و حواء باشد، و این معنی مروی است در کتاب معانی الاخبار^۴ به سند متصل از مفضل از حضرت صادق ﷺ و خلاصه حدیث آن است که آن حضرت فرمود که: خدا ارواح را دو هزار سال پیش از

۱- خارین .

۲- البرهان ۵۰۱/۳ به نقل از مناقب ۳۱۴/۲ .

۳- بحار ۲۳/۲۸۳ به نقل از تفسیر فرات .

۴- نورالثقلین ۳۱۰/۴ به نقل از معانی الاخبار .

اجساد آفرید، و اعلی و اشرف از همه ارواح محمد و علی و فاطمه و حسنین و ائمه بعد از ایشان را گردانید، پس عرض کرد ارواح ایشان را بر آسمانها و زمینها و کوهها، پس نور ایشان را حیران و مضطرب ساخت، پس وحی کرد خدای تعالی به آن اجرام که اینها دوستان و اولیاء و حجت‌های منند بر خلق، من هیچ خلقی را دوست‌تر از ایشان در نزد خودم نیافریدم، بهشت را از برای ایشان و دوستانشان خلق کرده‌ام، و آتش را به جهت مخالفین و دشمنان ایشان آفریدم، پس هرکه ادعای منزلت ایشان را در نزد من کند او را عذابی کنم که هیچ یک از اهل عالم را به آن عذاب نکرده باشم، پس ولایت ایشان امانت است نزد خلق من، پس کدام یک از شما انتقال آن را متحمل می‌شوید و آن را از برای خود ادعا می‌کنید بدون اختیار من؟ پس همه ابا و امتناع نمودند، و از ادعای آن منزلت و آرزوی آن مکان خائف و ترسان شدند، پس خدای تعالی آدم را با حواء در بهشت ساکن ساخت، و از شجره گندم نهی فرمود، آدم و حواء نظر افکندند به منزلت محمد و علی و فاطمه و حسنین و ائمه علیهم‌السلام و یافتند مکان ایشان را اشرف منازل اهل بهشت، پس عرض کردند که: پروردگارا این منزلت از کیست؟ خطاب رسید که: سر بردارید و به ساق عرش نظر کنید، چون نظر کردند اسماء ایشان را در آنجا دیدند که از نور خداوند جبار در [آنجا] مکتوب بود، عرض کردند که: چقدر کریمند اهل این منزلت در نزد تو؟ خطاب شد که اگر ایشان نمی‌بودند شما را خلق نمی‌کردم، ایشان خزنة علم من و امنای سر منند، زنهار که به چشم حسد به ایشان نگاه مکنید و مرتبه و محل ایشان در نزد من تمتی ننمایید، که اگر چنین کنید عصیان مرا ورزیده‌اید و از جمله ظالمین خواهید بود، عرض کردند که: کیستند ظالمین؟ خدای تعالی فرمود که: مدعین مرتبه ایشان به غیر حق، پس فرمود که: ای آدم و حواء نظر مکنید به انوار من و حجت‌های من به چشم حسد، که اگر چنین کنید من شما را از جوار خود هابط می‌سازم و خواری من به شما می‌رسد، پس شیطان وسوسه نمود ایشان را، و ایشان را بر این داشت که تمتای منزلت حجت‌های خدا را کنند و به چشم حسد بر ایشان نظر کنند، پس ایشان مخذول شدند تا اینکه از درخت گندم خوردند، و حلی و حلل از بدن‌های ایشان پرواز کرد و عریان ماندند، و ندای پروردگار رسید که: آیا من شما را از این شجره نهی نفرمودم و

گفتم که: شیطان دشمن شماست؟ عرض کردند که: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^۱

پس خطاب رسید که: فرود آید از جوار من، پس فرود آمدند و امر معاش ایشان به خودشان وا گذاشته شد، پس چون خدای تعالی خواست توبه ایشان را قبول کند، جبرئیل آمد و گفت که: شما به خود ستم و ظلم کردید که مرتبه کسی را تمنا کردید که خدا او را بر شما تفضیل داده بود، پس جزای شما عتابی بود که به آن رسیدید، پس از خدا سؤال کنید به حق آن اسمائی که در ساق عرش دیدید تا توبه شما قبول گردد، پس به ایشان سؤال کردند و خدا توبه آنها را قبول کرد، پس انبیاء بعد از این امانت را محافظت می نمودند و اوصیاء خود و مخلصین از امت خود را از آن خبر می دادند، پس ایشان از حمل آن امتناع می کردند و از ادعای آن ترسان می شدند، و انسانی که شناخته شده آن را متحمل شد، پس اصل هر ظلمی از آن است تا روز قیامت، و این است قول خدای تعالی که می فرماید: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾^۲

و مخفی نماند که همچنان که مذکور شد ظاهر از این حدیث آن است که مراد از انسان آدم و حوا باشد، و احتمال دارد که مراد از آخر حدیث که می فرماید که: انسانی که شناخته شده متحمل آن شده ابابکر و اضراب او باشد، ولیکن اول اظهر است.

و چون این وجوه در معنی آیه دانسته شد پس در جواب از اصل شبهه جناب سائل می گوئیم که: اما بنابر سه وجه آخر مطلقاً اشکالی نیست، و جواب ظاهر است، چه بنابر این وجوه مراد از انسان اشخاص خاصه خواهند بود، و همچنین بنابر شش وجه اول نیز اشکال لازم نمی آید، چه ظلوم و جهول بودن پیغمبر و ائمه به این معانی ضرر ندارد، بلکه ثابت است.

اما به آن معنی که در اول و سوم و چهارم ذکر شد که معلوم است، و اما به آن معنی که در دوم مذکور شد به جهت آنکه نفس قدسیه ایشان نیز مشغول به تدبیر بدن و لوازم

بشریت بود، و در این دار هوان سکنی نمودند و به اکل و شرب و وقاع، و لزوم مصاحبت ابناء نوع می پرداختند، و این ظلمی است بر نفس مجرّد، چه وظیفه آن در همه حال علم و معرفت و یاد خدا و استغراق بحر شهود است، خاصه بر نفوس مقدّسه ایشان که در بساط قرب مالک الملوک حاضر بودند، و آنچه بر دیگران روا بود، بر ایشان ناروا بوده «حسنات الأبرار سیئات المقرّبین» و آنچه از گناه و ظلم و امثال آنها که ائمه طاهرین در مناجات‌ها و ادعیه [به خود] نسبت می دادند اشاره به این مطلب بود، و بعضی از علما وزری را که خدا از حضرت رسول ﷺ وضع فرمود که ﴿وَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ﴾^۱ به این وزر تفسیر نموده.

و اما جهل ایشان، پس به جهت اینکه علم و جهل امری است اضافی، پس کسی نسبت به چیزی عالم می باشد و نسبت به چیز دیگر جاهل، و شکی نیست که انبیاء و ائمه در همه وقت عالم به هر چیزی نبودند، بلکه علوم ایشان در تزايد بود، و آنّا فأنّا جهلی از ایشان زایل و علمی حاصل می شد، همچنان که در احادیث مستفیضه وارد شده است که در هر شب جمعه علم ایشان زیاد می شود، و معلوم است که پیش از زیاد شدن جاهل به آن معلوم بودند، و به فخر رسل خطاب رسید که: ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ﴾^۲ و فرمود: ﴿وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^۳ و: ما عرفناك حقّ معرفتك، و در احکام الهیّه منتظر نزول وحی و جبرئیل بود، و اگر همه را دانستی انتظار نکشیدی، پس ایشان نیز به امور بسیار جاهل بودند.

و از اینجا مستفاد می شود مراد از ظلم بودن و جهول بودن به معنی پنجم و ششم نیز از برای ایشان، چه می تواند شد که ایشان نیز در بدو امر مطلع نبودند بر اینکه اختیار مستعقب تکلیف، و اقتدار مستعقب مشقّت اطاعت تکلیفیّه است، و بر اینکه اختیار اگرچه مشوب به عجز بوده باشد ممکن را سزاوار نیست که تحمّل آن را طالب باشد.

۱- سورة شرح: ۲.

۲- اعراف: ۱۸۸.

۳- اسراء: ۸۵.

و اما بنابر شش توجیه دیگر پس وصف انسان به ظلومیت و جهولیت از بابت وصف جنس است به اعتبار اغلب افراد، و این امری است شایع، و در محاورات متعارف و متداول، چنانکه می‌گویند: با اهل فلان ولایت آشنایی مکن که بی‌وفا هستند، و حال اینکه گاه است جمعی کثیر با وفا نیز در آنجا باشند، و همچنین می‌گویند که اهل مدینه ... یا اهل مکه فصیحند، یا طایفه کرد بی‌رحمند، و مراد این نیست که همه چنین‌اند، چه گاه است که بعضی از ایشان از این اوصاف خالی باشند، بلکه توصیف جنس به جهت اتصاف اکثر افراد آن است، پس صحیح است توصیف انسان به ظلوم و جهول به این معنا به اعتبار اتصاف اکثر افراد او به آنها. والله سبحانه هو العالم بمعانی آیاته، والراسخون فی العلم.

حرکت هوا موجب سردی ... |

س پنجم: موافق طبّ یا کلام حکماء این است که حرکت باعث سخونت است، بنابراین باید هر چیزی که حرکت می‌کند احداث سخونت در آن شود، پس چه سبب است که در هوای گرم که باد حرکت نمی‌کند گرمی تأثیر می‌کند، و چون هوا حرکت کرد احداث برودت می‌کند و هوا سرد می‌شود؟ و همچنین تا آب داخل قنات است و حرکت نکرده گرم است، و چون حرکت کرد و بر روی زمین جاری شد سرد می‌شود، و در حرکت آب و باد سخونت ظاهر نمی‌شود؟

ج: اما از برای برودت هوا به سبب وزیدن باد پس بدان که آب بالذات سرد است و تر، و زمین سرد است و خشک، و هوا گرم است و تر، و هوا به اعتبار رطوبت ذاتیه که دارد هر کیفیت را در نهایت سهولت قبول می‌کند و به اندک ممدی آن را می‌پذیرد، و به این سبب هوا با وجود حرارت ذاتیه به اعتبار مجاورت و قرب زمین و آب و اختلاط با اجزای ارضیه و مائیه چنان سرد می‌شود که اگر حرارت اشعه شمس تلافی آن را نکند زیست کردن در آن ممکن نیست، و به این اعتبار است که طبقه مرتفعه از هوا که اشعه خورشید به آنجا نمی‌رسد و بخارات مرتفعه از زمین که مشتمل است بر اجزاء ارضیه و مائیه به آنجا متصاعد می‌شود در نهایت برودت می‌باشد، و چون حرارت ذاتیه هوا با برودت کسبیه آن از ارض و آب مقارنت نمی‌کند به این جهت است که مادامی که حرارت اشعه آفتاب معاونت در حرارت نکند برودت آن به حد افراط می‌رسد، خصوصاً هرگاه برودت به سبب ابخره نیز با آن ضمّ می‌شود، و هرچه معاون برودت

قوی‌تر، برودت بیشتر می‌شود، و چون باد را می‌گویند که به سبب تموج هوا از تصاعد ابخره قویه از ارض حاصل می‌شود، و ابخره مشتمل بر اجزاء مائیه و ارضیه نیز می‌باشد. پس آن اجزاء مخلوط به هوا می‌شود و هوا به آن سبب سرد می‌شود، و حرکتی که به سبب آن تموج در هوا هم می‌رسد در تأثیر حرارت، مقاومت با برودت حاصله از اجزاء بخاریه نمی‌کند. مگر هرگاه باد ضعیفی باشد و حرارت عارضه هوا شدید باشد، در این صورت حرارت بر برودت بخاریه غالب می‌شود و باد گرم می‌وزد. و اگر بخار از زمین بر خیزد که آن زمین کبریتی باشد و حرارت در اجزاء آن باشد، آن باد هوا را گرم‌تر می‌کند، و به سبب سمیت اجزاء کبریتیّه آدمی را هلاک می‌کند، چون باد سموم، و به این سبب است که باد کوهستانات و زمین‌هایی که قریب است به محل تصاعد بخارات سردتر می‌باشد، و هرچه دورتر می‌شود برودت آن کم می‌شود، به جهت آنکه تأثیر اجزاء بخاریه به مجاورت هوا و اشعه شمس ضعیف می‌شود. این است سبب خنکی هوا به جهت وزیدن باد.

و اما خنکی هوایی که از باد زدن و امثال آن حاصل می‌شود، آن نه از این قبیل است، بلکه آن به این جهت که هوایی که مماس بشره هست علاوه بر حرارتی که عارض آن شده، حرارتی دیگر هم به جهت مجاورت بدن علاوه بر آن می‌شود، و به این سبب حرارت آن بسیار تأثیر می‌کند، و به سبب باد زدن و امثال آن هوایی که مماس بشره بود و در نهایت حرارت بود دور می‌شود، و هوایی دیگر که از آن حرارت علاوه خالی است و به جهت امتزاج اجزاء ارضیه و مائیه خالی از برودت نیست ملاصق بشره می‌شود. پس فی‌الجملة راحتی به بدن می‌رسد که گویا خنک شده، و اما چون به محض مجاورت بدن باز کسب حرارتی تازه می‌کند خنکی آن چندان دوامی ندارد، و چون باد زدن تمام می‌شود خنکی هم تمام می‌شود.

و اما جواب از برودت آب، تفصیل آن، آن است که در زمستان که اجزاء زمین [سرد] و حرارت در باطن ارض محتبس است، آب‌هایی که در زمین متکون می‌شود و بیرون می‌آید گرم می‌باشد، و چون در زمستان هوایی که ملاصق روی زمین است در نهایت سردی می‌باشد، آب که مجاور آن شد کسب برودت می‌کند، و آن حرکتی که

می‌کند باعث حرارت شود چندان حرارتی نیست که مقاومت با برودت هوا تواند کرد، بلکه برودت هوا غالب می‌شود که اگر هیچ حرکت نکند بیشتر سرد می‌شود، و از این است که آب جاری کمتر یخ می‌بندد، و اما در تابستان به عکس این است، چه اجزای زمین مخلخل است، و حرارتی در باطن زمین محتبس نیست، بلکه میل به ظاهر کرده، پس آبی که در تابستان متکون می‌شود و از زمین بیرون می‌آید سرد است، مگر در زمینی که اجزای آن بالذات حرارتی داشته باشد، مثل اراضی کبریتیّه، و بعد از بیرون آمدن از زمین چون در تابستان هوای مجاور ارض گرم است، آب به جهت مجاورت هوای گرم کسب حرارت می‌کند و گرم می‌شود. آنچه مذکور شد موافق ظاهر قواعدی است که بر السنة طبیعین جاری است، و حقیقت امر را خداوند حکیم داناست.

حَرَره العبد الأقلّ الخاطيء، أحمد بن محمد مهدي التراقي في يوم الاحد ثامن شهر ربيع الاول سنة ١٢٢٧.

رساله در علم باری تعالی

س: بیان فرمایید، اطلال الله بقاء کم و دامت برکاتکم، و جعل ظلكم ممدوداً علی رؤوس المسلمین که: هرگاه کسی بگوید که: جایز نیست که بگویی که: الله تعالی اشیاء را در ازل می دانست، به جهت اینکه این کلام مستلزم جهل خدای تعالی و قدم اشیاء است، اما جهل پس به سبب آنکه ازل را چه تعبیر کنی از آن به ذات مقدس، و چه از جمله اوعیه ذات مقدس بدانی، چنانچه منقول از متکلمین است اشیاء در آن نبودند.

اما در ذات پس واضح است، و يدلّ علیه العقل والنقل، و اما باذات، پس آنهم ظاهر است، و عقل و نقل و ضرورت قائم بر آنند «کان الله ولم یکن معه شیء».

پس هرگاه بگویی: اشیاء را در ازل می دانست با وجود اینکه اشیاء حادث در آنجا نبودند، کذب و جهل است. آیا نمی بینی که چیزی که در دست کسی نیست کسی بگوید: من آن چیز را در دست آن کس می دانم، این محض جهل است و هرگاه بگوید: آن را در دست فلان نمی دانم این محض علم است.

و اما لزوم قدم، پس به جهت آن است که وقتی تصوّر نمی شود که خدا اشیاء را در ازل نداند، پس باید اشیاء در ازل باشند تا خدا اشیاء را در ازل بداند پس قدم اشیاء لازم آید | و این هم واضح است، و تعدّد قدماء که به عقل و نقل و اجماع باطل، و جهل بر خدا غیر جایز، پس قول به اینکه: «الله تعالی يعلم الاشیاء فی الأزل» باطل و کفر صریح است، بلکه اعتقاد حق و مذهب صحیح آن است که بگویی: الله تعالی اشیاء را بکلیاتها و جزئیاتها و کمیتاتها و کیفیاتها و حدودها و اشکالها و هیئاتها و صورها در زمانها و

مکان‌های خود می‌دانست در ازل، و هیچ چیز در هیچ وقت بر او مخفی نبود و نخواهد بود، و علم حق سبحانه ازلًا و ابدًا محیط به همه چیزها است، و قبل از خلق اشیاء و بعد از خلق اشیاء و حین خلق اشیاء علمش یکی است و تبدلی و تغییری در عملش دست به هم نمی‌دهد اصلاً، بلی تغییر در معلومات است نه در علم، و علم الهی عین ذات مقدس اوست، و لهذا حقیقت او را نمی‌توان یافت آیا این کلام و اعتقاد صحیح است یا نه؟

و بیان فرمایید که هرگاه کسی بگوید که: الله تعالی قبل از ایجاد اشیاء و وجود اشیاء علم به موجود بودن آنها نداشته، چنانچه سید مرتضی و دیگران از علمای اعلام در تفسیر آیه شریفه ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ...﴾^۱ گفته‌اند که: إِنَّ قَبْلَ وَجُودِ الْجِهَادِ لَا يَعْلَمُ الْجِهَادَ مَوْجُودًا، وَاِنَّمَا يَعْلَمُ كَذَلِكَ بَعْدَ حَصُولِهِ، آیا این کلام موجب خروج او می‌شود از اسلام یا نه؟

و بیان فرمایید که هرگاه کسی بگوید: که خدا را دو علم است، یکی قدیم، و آن عین ذات مقدس اوست، و یکی حادث، و آن علمی است که خدای تعالی به رسول و ائمه عطاء فرموده، و ایشان خزنه آنند [و] در کتاب است چنانچه ائمه خود می‌فرمایند: نحن خزنة علم الله، و در زیارت جامعه است: «وَحِزَانُ الْعِلْمِ» و خدای تعالی در قرآن مجید حکایه عن موسی و فرعون فرموده: ﴿فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾^۲، و پر واضح است که مراد از این علم ذاتی نیست، چه آن عین ذات است و محال است که ائمه خزنه ذات باشند، و ذات در ایشان قرار گیرد، و همچنین در کتاب حلول کند، آیا این اعتقاد هم صحیح است یا نه؟

و بیان فرمایید که: هرگاه کسی فتنه دهد به اینکه خالق و موجد خیر و شر مطلقاً، چه افعال عباد و چه غیره، و چه از رب و لواط و ظلم، و چه نماز و روزه خدای تعالی است، و فرق است میان فعل و خلق، همین فعل از بنده است، و خالق و موجد آن خداست، آیا مفتی از مذهب خارج می‌شود یا نه؟

۱- محمد ﷺ : ۳۱.

۲- طه : ۵۲.

و بیان فرمایید که: چیزی که از جمله ضروری دین باشد دانستن اینکه از جمله ضروریات است، آیا از جمله ضروریات است یا نظریات، و چنانچه از برای عوام شبهه حاصل می شود در فهم ضروریات، آیا ممکن است که از برای علما هم شبهه حاصل شود یا نه؟

و بیان فرمایید که: هرگاه کسی بگوید که: قبل از ایجاد اشیاء، اشیاء در علم خدا موجود بودند، و این نحو قدم نقص ندارد، آیا این اعتقاد صحیح است یا نه؟

و بیان فرمایید که در اخبار بسیار وارد شده که: آنچه هست و آنچه خواهد شد الی یوم القيامة همه در علم خدا بوده، مثل روایت منصور بن حازم: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أرأيت ما كان وما هو كائن الی یوم القيامة أليس كان في علم الله تعالى؟ قال: فقال: بلى قبل أن يخلق السموات والأرض»^۱.

آیا این علم که آنها در آن بودند علم ذاتی است یا غیر آن، اگر علم ذاتی باشد لازم می آید که اینها همه در ذات باشند، چه معنی کان في علم الله: کان في ذات الله خواهد بود، و این مستلزم وجود کثرات در ذات مقدس احدی است، و اگر غیر ذاتی باشد آن را هم بیان فرمایند، و اگر معنی دیگر هم داشته باشد آن را هم بیان فرمایند؟

و بیان فرمایید که: وقوع علم بر معلوم بعد از حدوث اشیاء چنانچه معصوم فرموده: «فلما أحاث الأشياء وكان الأشياء^۲، وقع العلم منه على المعلوم»^۳ چه معنی دارد؟ و ذات که خود علم است چگونه واقع می شود بر معلومات؟

زحمت کشیده قربۀ الی الله و طلباً لمرضاته، و إرشاداً لخلقه جواب مسألة ثانیه را مشروحاً مفصلاً مع الإشارة الی أدلتها بزودی به خط شریف قلمی، و به مهر شریف مزین فرمایند که بسیار ضرور و موجب اجر عظیم یوم النشور خواهد بود.

۱- توحید صدوق ۱۳۵.

۲- در کافی: «و كان المعلوم» است.

۳- کافی ۱/ ۱۰۷.

ج: و من الله التوفيق: بدان که سؤال از هشت مسأله شده که سابق بر این بعضی از آنها سؤال شده بود و جواب آنها نیز بیان شده^۱، ولیکن چون مجدداً سؤال شده بر سبیل اجمال جواب از همه بیان می‌شود. و أقول لك أولاً ما قاله الامام أبو الحسن لمحمد بن الفرج الرخمی بعد السؤال عن بعض الاقوال في حق الله سبحانه: دع عنك حيرة الحيران واستعذ بالله من الشيطان.^۲

بدان که صفت علم از اعظم صفات کمالاته است، و براهین ساطعه قاطعه عقلیه، و شواهد باهره نقلیه و ضرورت دینیه قائم است بر اینکه حق سبحانه و تعالی علم او به جمیع اشیاء محیط است ازلاً و ابداً، و در ازل عالم بود به آنچه تا ابد موجود می‌شود بماهیاتها و حقائقها و أوصافها و آثارها و زمانها و مکانها و أحوالها و کلیاتها و جزئیاتها، همچنان که حضرت صادق مصدق علیه السلام در روایت ابن مسکان فرمود: «بل لم یزل عالماً بالمکان قبل تکوینہ، کعلمه به بعد ما کونه، وكذلك علمه بجمیع الاشیاء کعلمه بالمکان»^۳ و احادیث به این مضمون بسیار است «عالم الغیب لا یعزب عنه مثقال ذرة في السنوات ولا في الارض»^۴ «ولقد علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستأخرین»^۵.

و در جواب سؤال سابق، این مطلب را عقلاً و نقلاً بیان نمودیم و اینکه اعتقاد به غیر از این فاسد و باطل است و مخالف عقیده اهل حق است، و قدری که اعتقاد به آن لازم است در علم الهی همین است و بس.

قال الله سبحانه: ﴿واعلموا أن الله بكل شيء عليم﴾.^۶

۱- ظاهراً رساله بعدی ص ۲۲۱ مقصود است.

۲- کافی ۱/ ۱۰۵.

۳- بحار ۴/ ۸۵ به نقل از توحید صدوق.

۴- سبأ: ۳.

۵- حجر: ۲۴.

۶- بقره: ۲۳۱.

اما اینکه آیا علم او به چه نوع بوده و هست، و به چه کیفیت است، آیا حصولی است یا حضوری، دو علم است یا یک علم، و کیفیت آن به چه نحو است؟ پس اصلاً و مطلقاً بر احدی دانستن آن لازم نیست، و تفکر در آن واجب نه. و آیا به کدام دلیل تکلیف خود را ثابت کرده‌ای به اینکه باید کیفیت علم الهی را بدانی و از آن گفتگو کنی؟ بلکه نهی از تفکر در آن شده، و گفتگوی در آن خلاف تکلیف است.

نمی‌بینی خدای تعالی می‌فرماید: ﴿وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ الْإِلَهَ الْحَقُّ﴾^۱ و می‌فرماید: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقُّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾^۲ از کجا دانستی که آنچه عقل ناقص تو ادراک کرد در صفات خدا حق است تا آن را اثبات کنی؟

حضرت امام همام موسی بن جعفر علیه السلام به حکیم نوشت: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَعْلَى وَأَجَلُّ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَبْلُغَ كُنْهَ صِفَتِهِ، فَصَفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَكَفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ».^۳

و در روایت مفضل فرمود بعد از سؤال از چیزی از صفت خدا: «لا تتجاوز ما في القرآن»^۴، و حضرت سید اولیاء فرمود: «عليك يا عبدالله بما دلک عليه القرآن»^۵، و حضرت صادق علیه السلام به عبدالرحیم قصیر فرمود بعد از آن که از صفت خدا سؤال نمود: «ولا تعد القرآن، فتضل بعد البيان».^۶

آیا در کجا دیده‌ای از آیات قرآنی و احادیث معصومیه که کیفیت علم خدا را بیان نموده باشند که تو در صدد تحقیق آن بر آمده‌ای، و حال اینکه علاوه بر منهی عنه بودن دانستن کیفیت آن ممکن نیست.

۱- نساء: ۱۷۱.

۲- یونس: ۳۲.

۳- کافی ۱/۱۰۲ در بحار ۳/۲۶۵ از محاسن برقی از فضل نه مفضل.

۴- کافی ۱/۱۰۲.

۵- بحار ۳/۲۵۷ به نقل از تفسیر عیاشی.

۶- بحار ۳/۲۶۱ به نقل از توحید.

قال الله سبحانه: ﴿وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾.^۱

سبحان الله! طایفه‌ای خود تصریح می‌کنند که علم خدا عین ذات است. همچنان که اخبار نیز به آن ناطق و عقل بر آن قاطع است: «قال أبو عبد الله علیه السلام: لم يزل الله تعالى ربنا والعلم ذاته».^۲ و ذات خداوند سبحانه [مجهول]^۳ الکنه، و وصول به کنه آن محال. پس چگونگی می‌خواهی به کنه علم برسی و حقیقت آن را بدانی؟ و چه هرزه درایی^۴ می‌کنی و حال اینکه می‌گویی: عین ذات است؟

اگر گویی: خدا را دو علم است، یکی علم ذات، و دیگری غیر ذات، گوئیم: ای مسکین بیچاره آن علمی که عین ذات است آیا به آن احاطه کرده و حقیقت آن را فهمیده‌ای یا نه؟ اگر گویی: فهمیده‌ام، غلط گفتی، چه فهم ذات محال، و اگر گویی: نفهمیده‌ام و احاطه نکرده‌ام پس چه می‌دانی که دو علم دارد؟ بلکه آن یک مجهول الکنه محیط به جمیع اشیاء کائنه ازلیه و ابدیه کلّیه و جزئیّه باشد. پس دیگر چه علمی خواهد بود؟ که باید دو علم ثابت کرد.

یک بیچاره می‌گوید: علم خدا حصولی است، پس متحیر می‌شود که آیا در محلّ حاصل است، و به این طرف و آن طرف می‌زند، و از ضلالتی به ضلالتی می‌گریزد. و دیگری می‌گوید: حضوری است، پس سرگردان می‌شود که در چه محضر حاضر است، و از وادی به وادی می‌جهد، و مسکین نمی‌داند علم انسانی هرگاه محض به حصولی یا حضوری باشد، چرا باید علم خدا نیز چنین باشد، گاه است نه حصولی باشد، نه حضوری، و اگر یکی از اینها باشد نه به نحوی باشد که متصور ما ضعفاء العقول است. ما للتراب وربّ الارباب؟

و بعد از این مرحله می‌گوییم:

۱- بقره: ۲۵۵.

۲- کافی ۱/۱۰۷.

۳- در نسخه جای یک کلمه خالی است.

۴- هرزه‌درای = یاوه‌گوی.

اما جواب از سؤال اوّل آنکه: در ابتدا سؤال گفته که: جایز نیست که بگویی: الله تعالی اشیاء را در ازل می دانست، و استدلال بر آن کرده و گفته: پس قول به آن باطل است، و آنچه در آخر آن گفته که: بلکه اعتقاد حق و مذهب صحیح آن است که بگویی: الله تعالی اشیاء را می دانست در ازل، اصلاً و مطلقاً تفاوتی در میان این دو عبارت نیست.

زیرا اگر لفظ «در ازل» را ظرف علم قرار می دهی، قول صحیح، و اعتقاد به آن حق است، و اگر آن را ظرف اشیاء می گیری، یعنی اشیاء حال کونها ثابتة فی الأزل، قول فاسد و اعتقاد باطل است، و این دو عبارت در این خصوص فرقی ندارد، و تقدیم لفظ «می دانست» بر لفظ «در ازل» در یکی، و تأخیر در دیگری موجب تعیین احد احتمالین نمی شود، بلکه اگر لفظ «در ازل» احتمال ظرفیت اشیاء را دارد، در هر دو دارد، و اگر ندارد، در هیچ یک ندارد، و در اخبار نیز به نحو عبارت اوّل وارد شده.

و ظاهر آن است که هر که این عبارت را می گوید ظرف «در ازل» را ظرف علم می گیرد، و قول صحیحی است و اعتقاد حقی، بلکه غیر از این اعتقاد صحیح نیست.

و اما آنچه در مقام استدلال گفته که: هرگاه بگویی: اشیاء را در ازل می دانست، با وجود اینکه اشیاء در آنجا نبودند، کذب و جهل است، پس این در وقتی که «در ازل» ظرف اشیاء باشد، اما هرگاه ظرف «می دانست» باشد، یعنی: می دانست در ازل اشیاء کائنه تا ابد را، و کون هر یک را در زمان و مکان خود، مطلقاً کذب و جهل نیست. بلکه عین صدق و علم است.

و همچنین مثالی که گفته که: چیزی که در دست کسی نیست، کسی می گوید: آن چیز را در دست آن کس می دانم، محض جهل است، در وقتی است که مراد این باشد که می دانم آن چیز حال در دست اوست، همچنان که ظاهر از این کلام است، اما هرگاه بداند که یک ماه دیگر آن چیز در دست او خواهد بود، بگوید: حال می دانم آن چیز را در دست او یک ماه دیگر، صحیح خواهد بود.

و اما آنچه گفته که: هرگاه بگوید: آن را در دست فلان نمی دانم محض علم است، غلط است، بلکه این قول اعم از این است که بداند در دست او چیزی هست یا نه، و محض علم آن است که بگوید: می دانم حال در دست او چیزی نیست.

پس اگر غرض از این کلام تصحیح قول به این است که:
«الله تعالی لا يعلم الأشياء في الأزل» بنابراین که مراد این باشد که اشیاء را در ازل ثابت نمی‌داند، چه ضرور افتاده گفتن به این عبارت اعمّ که مشعر به سوء ادب است؟ بگو: الله تعالی يعلم عدم الأشياء في الأزل «والله الأسماء الحسنی»^۱ «ولا تنابزوا بالألقاب»^۲.

و اما جواب از سؤال دوم: آنکه کسی که می‌گوید: الله تعالی قبل از ایجاد اشیاء علم به موجود بودن آنها نداشته، اگر غرض او این است که در آن وقت علم به موجود بودن در هیچ وقتی حتی در ازمنه آنها نداشته، بلی، این عبارت موجب خروج از دین است، و اگر غرض او این است که در آن وقت علم به موجود بودن در زمان عدم وجود آنها نداشته که زمان ظرف موجود بودن باشد نه ظرف علم، اگرچه موجود خروج از دین نیست، اما سوء ادب است، بلکه اولی آن است که گفته شود: علم به عدم وجود آنها در آن زمان داشته.

و اگر این عبارت خوب می‌بود در وقتی که داود رقی از حضرت ابی عبدالله سؤال کرد از قول خدای تعالی: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهِدُوا مِنْكُمْ»^۳ می‌فرمود: بلی قبل از مجاهده خدا نمی‌دانست جهاد را، و در جواب نمی‌فرمود: اِنَّ الله هو أعلم بما هو مکونه قبل أن یکونه ... من یجاهد مَن لم یجاهد، کما علم أنه یمیت خلقه قبل أن یمیتهم ولم یرهم موتی وهم أحياء.

و اما آنچه از سید مرتضی و علمای دیگر در بیان آیه مبارکه نقل کرده، کلام سید را که ندیده‌ام، بلی در مجمع البیان در تفسیر آیه مبارکه می‌گوید: یعنی حتّی یتَمیز المجاهدین فی سبیل الله من جمعتکم، وقیل: معناه: حتّی يعلم أولیائنا المجاهدین منکم، وقیل: معناه: حتّی

۱- اعراف: ۱۸۰.

۲- حجرات: ۱۱.

۳- آل عمران: ۱۴۲ و توبه: ۱۶.

نعلم جهادکم موجوداً،^۱ و غرض علم در حال وجود است که مرجع آن حتی یقع جهادکم باشد، یعنی تا عالم شود به موجود شدن جهاد شما بعد از آنکه عالم بود به موجود نبودن آن.

و اما جواب از سؤال سوّم: آنکه مراد از اینکه ائمه خزنه علم الله هستند آن است که بسیاری از معلومات الهیه که دیگران عالم به آنها نیستند ایشان عالمند، و خداوند سبحانه علم آن‌ها را به ایشان کرامت فرموده، پس ایشان خزنه کثیری از معلومات الهیه هستند. پس آنکه می‌گوید: خدا دو علم دارد، یکی قدیم، و یکی حادث، و مراد او از علم حادث علم ائمه است نه علمی که صفت خود او باشد، اگر مراد او از اینکه علم ائمه علم خدا است، یعنی علمی است که خدا به جهت ایشان خلق کرده و معنی این است که یکی علمی است که صفت اوست، و یکی علمی است که صفت دیگران است، اما مخلوق اوست، این مطلب صحیح است، و لیکن نمی‌دانم چرا باید این مطلب را به این عبارت ادا کرد و گفت: خدا علم حادث دارد؟ شباهتی دارد قائل این قول با آن کسی که شراب نمی‌خورد، و لیکن لبهای خود را به آن آلوده می‌ساخت و به میان مردم می‌آمد تا مردم او را شارب الخمر بگویند.

ایضاً اگر به جهت عطای علم توان آن علم را نسبت به خداداد تخصیص به علم ائمه ندارد، بلکه هر علمی را خدا عطا فرموده «لیس العلم بکثرة التعلم، ولكنّه نور یقذفه الله فی قلب من یشاء».^۲

و ایضاً اگر به واسطه عطای علم توان گفت: خدا دو علم دارد، پس به جهت عطای حیات به دیگران بلکه جایز خواهد بود کسی بگوید - العیاذ بالله -: خدا دو وجود دارد، یکی قدیم و یکی حادث، و دو حیات دارد، یکی قدیم و یکی حادث، تعالی شأنه عن ذلك علوّ اکبراً.

۱- مجمع البیان ۹/ ۱۹۳ ذیل آیه ۳۱ سوره محمد ﷺ.

۲- بحار ۱/ ۲۲۴. منیة المرید ۱۴۹ و ۱۶۷ با کمی تفاوت.

و اگر مراد او از اینکه علم آنها علم خدا است معنی دیگر است، صحیح نیست، و اصل مطلب و عبارت هر دو باطل است.

و اما جواب از سؤال چهارم آن است که مذهب صحیح، بلکه مجمع علیه فرقه عدلیه و طایفه ناجیه شیعه امامیه این است که خیرات و شرور در افعال عباد مستند به خود ایشان، و خود بنده موجد آنها است، یا به استقلال، یا به امر بین الامرین، و مذهب اشاعره که استناد همه افعال را به حق سبحانه و تعالی می دهند و بنده را اصلاً مؤثر نمی دانند باطل است.

و لیکن در احادیث ائمه اطهار و کلمات علمای ابرار نسبت خالقیت خیر و شر به حق سبحانه و تعالی بسیار واقع شده، بلکه در ادعیه که مأمور به خواندن و تکلم به آنها هستیم نیز تصریح به آن شده، چنانچه در مرسله اسحاق بن عمار وارد است که: سه ساعت در روز، و سه ساعت در شب است که خداوند عالم در آنها تمجید خود را می فرماید و می گوید: ﴿اِنِّی اَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِینَ﴾. تا اینکه می فرماید: اِنِّی اَنَا اللهُ خَالِقُ الْخَیْرِ وَالْشَّرِّ، تا آخر دعا، پس می فرماید: «مَا مِنْ عَبْدٍ یَدْعُوْهُنَّ مُقْبِلًا قَلْبُهُ اِلَى اللهِ تَعَالٰی اِلَّا قَضٰی اللهُ حَاجَتَهُ».^۱

و در موثقه عبدالله بن اعین وارد شده است دعای تمجید که خواندن آن هر روز و شب مستحب است، و از جمله فقرات آن است که: اِنَّتَ اللهُ لَا اِلَهَ اِلَّا اَنْتَ خَالِقُ الْخَیْرِ وَالْشَّرِّ.^۲

و در صحیححه معاویه بن وهب و غیرها وارد شده که خدای تعالی می فرماید: اَنَا خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الْخَیْرَ، وَاجْرِیْتَهُ عَلٰی یَدِیْ مِنْ اَحْبَبِّتِ، وَخَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الشَّرَّ وَاجْرِیْتَهُ عَلٰی یَدِیْ مِنْ اَرِیْدُ.^۳

۱- کافی ۵۱۵/۲.

۲- کافی ۵۱۶/۲.

۳- کافی ۱۵۴/۱ با کمی تفاوت.

و ائمة انام ﷺ و علمای اعلام - شکرالله مساعیهم الجمیلة - معانی صحیحہ از برای این فقرات بیان فرموده‌اند، و محامل مستقیمہ از برای آنها ذکر نموده‌اند، لهذا چون این عبارات در ادعیه و احادیث وارد شده متکلم به آنها را نمی‌توان فاسد العقیدہ گفت، چرا [که] ارادۀ معنی که از برای آنها در احادیث رسیده است محتمل است.

بلی اگر کسی تصریح کند و بگوید: موجد و خالق افعال شر از قبیل قتل امام حسین علیه السلام و اسارت اهل بیت او، و شرک و کفر و سرقه و زنا و لواط، خداست و او اینها را کرد، و فعل خداست نه بنده، و عبد را در آن تأثیر نیست، و در آن مجبور و مضطر است، در آن وقت حکم به فساد عقیدہ آن می‌شود البته.

و نظیر این آن است که در آیات و اخبار اطلاق یدالله بسیار شده، لهذا اگر کسی بگوید: دست خدا بالای دستها است، یا دست خدا فلان را بر زمین زد، حکم نمی‌کنیم به فساد عقیدۀ آن و مجسمه بودن آن، مگر هرگاه عبارتی بگوید که قابل معنی صحیح نباشد، مثل اینکه بگوید: خدا را العیاذ بالله دستی است چون دست انسان از گوشت و استخوان، و اما بیان معانی این فقرات پس این موضع گنجایش آن را ندارد، و در محلی دیگر بیان کرده‌ایم.

و اما جواب از سؤال پنجم: آنکه لازم نیست ضروری بودن هر ضروری دین در هر حال بر هر کس، ملاحظه کن کلام فقها را در بسیاری از مسائل که ادعای ضرورت مذهب یا دین در آنها می‌نمایند، و بعضی از علما در آن مسأله خلاف کرده‌اند، پس نزد مدعی ضروری، ضروری است، و نزد مخالف ضروری نیست، و از این جهت است که ضروری را بر دو قسم نموده‌اند: ضروری خاص، و ضروری عام، ضروری خاص آن است که ثبوت آن از صاحب دین بدیهی باشد از برای شخص خاصی، نه هر کس از اهل دین، و ضروری عام آن است که بدیهی باشد از برای هر که داخل در آن دین باشد، و از آداب و شرایع اهل آن دین استحضار به هم رسانیده و با ایشان معاشرت و مخالطت نماید که این امر از صاحب آن دین است.

و مراد از ضروری دین که مطلقاً ذکر می‌کنند معنی دوم است، و علامت آن، آن

است که از ادله واضحه و امارات لایحه، و براهین منصوصه از جانب صاحب شرع و اشتهار آن به صاحب شرع به حدی باشد که حدس صائب حکم قطعی نماید که هر که داخل در آن دین است و مخالط با اهل آن است البته یقین دارد به اینکه صاحب دین به این امر حکم نموده است، و از این جهت بفهمد که جمیع اهل آن دین حتی عوام ایشان اعتقاد به این دارند، پس می تواند شد که امری ضروری دین باشد، و ضروری بودن آن بر بعضی مخفی باشد اگر چه از علما باشد، به جهت قلت تبع یا به جهت شبهه ای که در فهم مراد از برای او حاصل شده باشد.

و اما جواب از سؤال ششم: آنکه شکی نیست که از جمله اعتقادات صحیحیه که از برای هر کس اعتقاد به آن لازم است آن است که حق سبحانه و تعالی قبل از خلق اشیاء علم به آنها داشته، و اشیاء از برای آن معلوم بوده اند، و این اعتقاد لازم دارد اعتقاد به وجود علمی از برای اشیاء در آن وقت، چه معلوم بودن بدون وجود علمی معنی ندارد، بلی عقول ما از کیفیت وجود علمی آنها و اینکه آیا این چه نوع است قاصر است. پس هرگاه کسی بگوید که: من اشیاء را قبل از وجود آنها معلوم از برای خداوند سبحان می دانم، و هر نحو از وجود علمی که معلوم بودن موقوف بر آن است اعتقاد دارم، اگر چه کیفیت آن را نمی دانم، این اعتقاد صحیح است و اصلاً فساد ندارد. و معظم فساد و نقصی که در قدم اشیاء هست مخالفت ادله قاطعه شرعیه است از آیات و اخبار و اجماع، و ضرورت و ادله شرعیه بر معلوم بودن اشیاء قبل از ایجاد آنها قائم، و همه علمای شریعت مقدسه به آن قائلند، پس اگر معلوم بودن بدون وجود علمی ممکن نمی شود اعتقاد به آن چه ضرور دارد؟ بلکه در اخبار متکثره تصریح شده که: کان فی علم الله قبل أن یخلق الخلق.

و اما جواب از سؤال هفتم: سابق بر این مذکور شد که قدر واجب، اعتقاد به علم خداست به اشیاء قبل از ایجاد آنها و بعد از آن، اما دانستن کیفیت علم و نحوه معلومیت تکلیف ما نیست، بلکه نهی شده است از تدبّر در آن، و امر شده است به کفّ از ما سوای

آنچه خود وصف خود را فرموده، و از تعدی و تجاوز از آن چه در قرآن و اخبار سادات انس و جانّ در صفات الهیّه وارد شده، پس بعد از اعتقاد به اینکه همه اشیاء ازلاً و ابداً معلوم خدا بودند، چه لازم که گفتگو شود که چگونه عالم بود و به چه نحو در علم او بودند؟.

ممکن است به نوعی باشد که اصلاً عقول ما راه به درک آن نداشته باشد یا همه عقول را راه به درک آن نباشد، و دور نیست که کسانی که دل را از علایق دنیویّه کنده و نفس را از خیالّات نفسانیّه پاک ساخته، بدن را در عبادت گذاخته، و عبادت را قرین خود ساخته، و به نور قرآن و احادیث طلب هدایت و رشاد نموده باشند توانند از آنچه در کلمات ائمه انام علیهم السلام وارد شده اشاره اجمالیه به نحو علم الهی استنباط کنند. مثل آنچه در صحیحۀ ابن اذینه وارد شده که حضرت صادق علیه السلام فرمود: «وهو بكلّ شيء محيط بالاشراف».^۱

و در خطبۀ حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام مذکور شده که: «وهو المشاهد لجميع الأماكن بلا انتقال إليها».^۲

و در روایت یعقوب بن جعفر جعفری از حضرت ابی ابراهیم علیه السلام منقول است که فرمود: «أنا منظره في القرب والبعد سواء، لم يبعد منه قريب، ولم يقرب منه بعيد».^۳ و در صحیحۀ بجلی وارد است که: «فليس شيء أقرب إليه من شيء ولم يبعد منه بعيد، ولم يقرب منه قريب».^۴

و در روایت ابی بصیر است که: «ولا كان خلواً من الملك قبل انشائه، ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه».^۵

۱- کافی ۱/ ۱۲۷.

۲- کافی ۱/ ۲۴۲.

۳- کافی ۱/ ۱۲۵.

۴- کافی ۱/ ۱۲۸.

۵- کافی ۱/ ۸۹.

الی غیر ذلك،

فطوبی لمن كان أهلاً لفهم معانيها، ومن الله التأييد والتوفيق.

و اما جواب از سؤال هشتم: آن است که این فقره در صحیحۃ ابی بصیر وارد شده است که حضرت ابی عبدالله علیه السلام فرمود: «لم يزل الله تعالى ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما احدث الأشياء وكان الأشياء (المعلوم) وقع العلم على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور.»^۱ الحديث.

بعضی در بیان معنی وقوع علم بر معلوم گفته‌اند: مراد حصول اضافه متأخره است، و گفته‌اند: صفات بر دو قسم است: صفت ذات و صفت فعل، و صفات ذات بر دو قسمند: صفت خالیة از اضافه، چون حیات، و صفاتی که ذات اضافه به غیر هستند، چون علم و قدرت و سمع و بصر، و این صفات نفس آنها در ازل حاصل، و اضافه آنها متأخر است، پس قبل از ایجاد اشیاء علم که عبارت از انکشاف همه اشیاء بکلیات آنها و جزئیات آنها باشد در ازل متحقق است، و لیکن اضافه آن به اشیاء متأخر و بعد از حدوث آنها هست.

و مخفی نیست که این معنی خالی از ابهام و اجمال نیست، بلکه معنی محصلی که موافق مذهب صحیح باشد از آن مستفاد نمی‌شود. و مرحوم ملامحمد باقر مجلسی رحمته الله در عقل و علم بحار بعد از نقل این حدیث از کتاب توحید صدوق دو معنی از برای او ذکر کرده است، می‌فرماید: «قوله علیه السلام وقع العلم منه على المعلوم» ای وقع علی ما كان معلوماً في الأزل و انطبق علیه و تحقق مصداقه، و ليس المقصود تعلق لم يكن قبل الایجاد، أو المراد بوقوع العلم على المعلوم، العلم به علی أنه حاضر موجود، و كان قد تعلق العلم به قبل ذلك علی وجه الغیبه و أنه سیوجد، والتغیر يرجع الى المعلوم، لا الى العلم، انتهى كلامه، رفع مقامه.^۲

۱- کافی ۱/۱۰۷.

۲- بحار ۴/۷۲.

و معنی اول معنی واضح روشنی است. چنانکه می بینیم که اگر کسی به حساب نجوم یقین کند که در شب چهاردهم ماه در وقت طلوع از افق نصف قرص ماه منخسف خواهد شد، و علم به آن داشته باشد، و حکم کند، و چون شب چهاردهم داخل شود مشاهده کنیم که ماه همان وقت همان قدر آن منخسف شد، می گوییم:

علم او بر معلوم واقع شد، و یقین او با واقع منطبق گردید.

و مخفی نماند که آنچه در جواب این مسؤول و در جواب مسؤول سابق قلمی شد در بیان اعتقاد صحیح در علم باری تعالی و امثال آن چیزی است که اعتقاد به آن لازم است، و اعتقاد به غیر آن فاسد است.

و در این موضع مسأله دیگر مانده که اشاره به آن لازم است، و آن این است که هرگاه کسی به غیر این اعتقاد داشته باشد آیا می توان حکم به کفر او نمود یا نه؟ و مجمل جواب آن این است که در امثال این موارد اگر کسی حکم به کفر کند به دو جهت است، یکی از راه اثبات نقص از برای خداوند سبحانه، دوم: از راه انکار ضروری دین.

و اول وقتی موجب کفر می شود که معتقد به آن بفهمد که آنچه اعتقاد کرده نقص است و با وجود این آن را از برای خدا ثابت کند.

و دوم وقتی موجب کفر می شود که ضروری بودن آن بر همه کس ظاهر، و بر معتقد خلاف این نیز واضح باشد، و با وجود این آن را انکار کند، تا انکار او راجع به انکار صاحب دین شود، همچنان که در رساله ای جداگانه ما این مطلب را بیان نموده ایم.

و اما اگر در حق آن شخص محتمل باشد که بر نخورده باشد نقص بودن آنچه را اعتقاد کرده، بلکه یقین دانیم که راضی به اثبات نقص از برای خدا نیست و امر بر او مشتبّه شده، و همچنین محتمل باشد که شبهه در ضروری بودن آن برای او حاصل شده باشد و ضرورت بر او ثابت نباشد، و یقین دانیم که به صاحب دین و صدق او در همه اقوال معترف است [است] اصلاً موجب تفکیر نمی شود، و اصل مسأله عالم بودن حضرت باری سبحانه مسأله ای است که ظاهر آن است که شبهه در حق احدی محتمل نباشد، و همه کس از خواص و عوام می دانند که نفی آن نقص و اثبات آن ضروری دین است، و

لیکن بعضی از فروع و جزئیات مسألة علم می‌تواند بر بعضی از عوام بلکه خواص مشتبه شود، و نقص در آن از غیر نقص فرق نکند، و بدون تبع نام به ضروری بودن آن بر نخورد، خصوصاً اگر چندان غوری^۱ در احادیث اهل عصمت و کلمات علمای شریعت نداشته باشد، و وقت خود را در کتب حکمیّه تزییع نموده باشد، در این صورت بسا باشد به نقص بسیاری از فروع و شعب مسائل علم الهی بر نخورد، و سخنی بگوید، در این وقت وظیفه عالم مشفق آن است که به طریق مهربانی و شفقت راه فساد عقیده را از برای او مبین نماید، و ابتداء امر حکم به کفر نکند، بلکه او را به لزوم نقص یا ضرورت دین آگاه سازد، اگر بعد از برخوردن، از عقیده راجع نشد مستحق تکفیر است، و اگر راجع شد شکر کند که یکی از بندگان خدا را ارشاد و به حق هدایت نمود. وَفَقَّاهُ اللَّهُ وَآيَاكُمْ لَاتِبَاعِ الْهُدَى وَمَجَانِبَةِ الْغَوَايَةِ وَالرَّدَى. کتبه الأذلّ الأحقر أحمد بن محمد مهدی بن أبي ذر النراقی بصره الله بعبوب نفسه في شهر رجب المرجب سنة ۱۲۳۷.

رساله دیگر در علم باری تعالی

بسم الله تعالی شأنه.

معروض می‌دارد به خدمت صاحبی‌ام، چه می‌فرمایند در خصوص اعتقاد به اینکه خدای تعالی پیش از ایجاد اشیاء علم به هیئت و صورت آنها نداشته، به جهت اینکه چیزی نبوده و این نسبت به خدا نقص نیست، بلکه اگر بدانند لازم می‌آید قدم اشیاء و اعیان ثابته، و این درست نیست، مستدعی آنکه صحت و فساد این اعتقاد را بیان فرمایند که باعث هدایت بسیاری از مردم خواهند گردید

و دیگر چه می‌فرمایند در خصوص اعتقاد به اینکه خدا را دو علم است، یکی علم قدیم ذاتی، و دیگری علم حادث، اما علم قدیم ذاتی آن [علم به] ذات باری است بلا مغایرت، هرچند مغایرت بالاعتبار باشد، و اما علم حادث، پس آن حادث است به حدوث معلوم، به جهت آنکه هرگاه پیش از معلوم باشد علم نمی‌شود، به علت اینکه شرط تحقق علم حادث و متعلق او این است که مطابق با معلوم باشد، و زمانی که معلوم نباشد مطابقت حاصل نمی‌شود، و باید مقترن به معلوم باشد و اگر پیش باشد اقتران متحقق نشده، و باید واقع بر معلوم باشد، و اگر پیش باشد وقوع متحقق نمی‌شود، آیا این اعتقاد صحیح است یا نه؟

و ایضاً صاحب اعتقاد در مسألة دوم می‌گوید: علمه سبحانه بالاشیاء بنفس الاشیاء، آیا این اعتقاد شرعاً صواب است یا نه؟

ج: این سؤال متضمن سه مسأله است.

اما مسأله اول که سؤال از اعتقاد عدم علم خدا قبل از ایجاد اشياء به هیئت و صورت آن‌ها باشد، به جهت اینکه چیزی نبوده، و اگر بداند قدم لازم می‌آید. اولاً نمی‌دانم چرا صاحب این سؤال تخصیص به هیئت و صورت داده، بلکه حقیقت و طبیعت و اجزاء و لوازم و آثار نیز ابتدا نبوده‌اند، و الا قدم لازم می‌آید. پس باید سؤال کند از اعتقاد به اینکه خدا عالم به موجودات پیش از ایجاد آنها بوده یا نبوده، همچنان که در سؤال دوم است.

و به هر حال خواه سؤال از هیئت و صورت فقط باشد یا از هر موجود حادث بنمام حقیقت و هیئته و لوازمه، قول به عدم علم باری تعالی به آنها در وقتی از اوقات یا پیش از ایجاد آنها سخنی است که احدی از علماء شریعت مقدسه نبویه نگفته، بلکه همگی متفقند بر اینکه خداوند عالم از ازل عالم و مطلع بر همه مکونات تا ابد، و موجودات تا آخر خلق از کلیات و جزئیات و حقایق و طبایع و هیئات و صور بوده، و در هیچ آنی از آنات از هیچ چیز از کلی و جزئی غافل نبوده، و علم او همیشه محیط به آنچه بوده و خواهد بود بوده است، و ادعای ضرورت مذهب و اجماع بر آن شده.

فاضل کامل محدث ملاً محمد باقر مجلسی رحمته الله در باب علم از کتاب «بحار الانوار» می‌فرماید: ثم اعلم ان من ضروریات المذهب کونه تعالی عالماً ازلاً و ابداً بجميع الاشياء کلیاتها و جزئیاتها من غیر تغیر فی علمه تعالی، و خالف فی ذلك جمهور الحكماء، فنفا العلم بالجزئیات عنه تعالی، ولقدما الفلاسفة فی العلم مذاهب غریبه.

منها: انه تعالی لا یعلم شیئاً اصلاً.

ومنها: انه لا یعلم ما سواه و یعلم ذاته، وذهب بعضهم الى العکس.

[ومنها: انه لا یعلم جمیع ما سواه و ان علم بعضه.]

ومنها: انه لا یعلم شیئاً الا بعد وقوعها، ونسب الاخیر الى أبي الحسین البصري وهشام بن الحكم، ولعله كان مذهبه قبل اختیار الحق، أو اشتبه على الناقلين بعض کلماته.

و جمیع هذه المذاهب الباطلة کفر صریح مخالف لضرورة العقل والدین، وقد دلت البراهین

القاطعة علی نفيها. انتهى كلامه، رفع مقامه.^۱

و والد ماجد حقیر علیہ الرحمة در کتاب جامع الافکار فرموده: ما ذهب اليه اهل الحق أن الواجب تعالی عالم بجميع الاشياء قبل ايجادها وبعده من غير تفاوت وعلمه السابق علی الاشياء والمقارن معه، بل علمه بجميع الأشياء في جميع الاوقات علی نحو واحد.^۲ بلکه احدی از حکماء و متکلمین اهل اسلام نیز چنین سخنی نگفته، بلکه همه ایشان خداوند سبحانه را عالم به جمیع اشیاء پیش از وجود آنها می دانند، چه کلیات و چه جزئیات.

و اما آن چه محدث مجلسی از جمهور حکماء نقل فرموده که نفی علم خدا به جزئیات را می کنند، مراد نفی علم با وصف جزئیت و بر وجه جزئیت است، نه اینکه مراد نفی علم به جزئیات مطلقاً باشد، زیرا که جمهور حکماء نیز قائل به علم خدا ازلاً و ابداً به جزئیات هستند من جهة الهيئة و الصورة و الحقيقة و اللوازم و الآثار، ولیکن می گویند: علم او به همه آنها بر وجه کلیت است نه بر وجه جزئیت، و اگر آنچه از هشام بن الحکم نیز نقل شده صدق باشد دور نیست مراد او نیز این معنی باشد. و این معنی غیر از این است که در سؤال مذکور است، چه بنابراین علم خدا از ازل نیز محیط بر همه اشیاء و هیئت و صورت آنها خواهد بود. اما بر وجه کلی که علم حصولی باشد

توضیح این مطلب آن است که غیر از شاذی از زنادقة ملاحدة از قدمات فلاسفه که در پیش از اسلام بوده اند که ایشان نفی علم خدا را کرده اند تتمه دیگر باجمعهم خداوند عالم را ازلاً و ابداً عالم به جمیع اشیاء از ممکنات کلیه و جزئیة قدیمه بنابر مذهب ایشان و حادثه می دانند، و احدی انکار علم او را در هیچ وقت به هیچ چیز نکردی.

بلی در کیفیت علم باری تعالی به اشیاء پیش از وجود آنها اختلاف نموده اند به اقوال متکثره، پس بعضی قائل شده اند که عالم است به آنها به علم حصولی که علم بر وجه کلی، است، و این مذهب جمهور مشائین و شیخ أبو علی سینا و خواجه نصیر طوسی است، و

۱- بحار ۴/ ۸۷.

۲- جامع الافکار در دست چاپ است.

جمعی قائل شده‌اند که علم او به آنها علم حضوری است که نسبت به جزئیات علم بر وجه جزئی باشد، و علم حصولی مثل علم آدمی است به جهت اخبار مخبر صادقی به وجود پسری از برای عمرو بعد از آن در فلان روز، زید نام، به فلان هیئت و صورت و رنگ و قد و صفت، بالجمله من جمیع الجهات، یا مثل علم به زید مذکور است در وقتی که او را دیده باشد و به حقیقت او رسیده باشد اما حاضر و شاهد نباشد. و علم حضوری مثل علم اوست به زید مذکور در وقتی که نزد او نشسته باشد و او را مشاهده کند، پس هر دو عالم به جمیع وجوه و احوال و اوصاف زید هستند، لیکن در اول بر وجه کلی است، زیرا که این اوصاف از برای هر که ثابت شود همان شخص معلوم خواهد بود، و دوم بر وجه جزئی، زیرا که آن شخص حاضر مشاهد همان یکی است و بس.

و ارباب این اقوال نیز در کیفیت حصول در حصولی اختلافات بسیار کرده‌اند که فایده‌ای در ذکر آنها نیست، و اکثر آنها مبتنی بر قواعد باطله فاسده است، مثل اینکه بعضی را مبتنی بر ثبوت معدومات کرده‌اند، و بعضی به مثل افلاطونیه، و بعضی به اتحاد عاقل و معقول، و بعضی به صور مرتسمه در ذات اقدس در عقل و نحو اینها، و بعضی اقوال هست که مبتنی بر هیچ یک از اینها نیست و می‌توان تصحیح نمودی.^۱

و بعضی از متأخرین حکماء به علم اجمالی پیش از وجود اشیاء قائل شده‌اند، و آن نیز راجع به بعضی از اقوال متقدمه می‌شود، همچنان که محققین ایشان تصریح کرده‌اند، و بالجمله احدی از ایشان نیست که منکر علم خدا به اشیاء پیش از وجود آنها باشد، بلکه متفق علیه کل است، اگر چه در کیفیت علم خلاف کرده‌اند.

و بعضی گفته‌اند: علم به جزئیات ندارد، یعنی من حیث هو جزئی و به وصف جزئیت، و محصل آنکه علم جزئی بر وجه کلی دارد و نه جزئی، و این معنی [عدم] علم به جزئی نیست، پس اعتقاد به اینکه خدا پیش از وجود اشیاء علم به هیئت و صورت آنها نداشته مخالف قول فقهاء و حکماء همه هست، و مخالف اجماع و ضرورت است، بلکه مخالف شرع و عقل است.

اما شرع، پس به جهت تصریح اخبار متواتره معنی بر علم خدا به اشیاء پیش از وجود آنها، و مساوی بودن علم او پیش از وجود با بعد از وجود.

از آن جمله ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی روایت نموده است از حضرت صادق (ع) که او نقل فرموده خطبه حضرت امیرالمؤمنین (ع) را که در صفتین خواندند، و خطبه طولانی است، در آنجا می فرماید: «لم یجهل ولم یتعلم، أحاط بالاشیاء علماً قبل کونها فلم یزد بکونها علماً، علمه بها قبل أن یكونها کعلمه بعد تکیونها»^۱.

و از آن جمله در روایتی دیگر کلینی از حضرت صادق (ع) روایت کرده که نقل می فرماید خطبه دیگر از حضرت امیر را، و در آخر آن است: «کان رباً إذ لا مربوب، وإلهاً إذ لا مألوه، وعالماً إذ لا معلوم، وسیعاً إذ لا مسموع»^۲.

و در روایت فتح بن عبدالله از حضرت ابی ابراهیم (ع) مروی است، و در آخر آن است که: «عالم إذ لا معلوم، وخالق إذ لا مخلوق»^۳.

و از آن جمله در حدیث صحیح از حضرت امام محمد باقر (ع) روایت نموده است که فرمودند: «کان الله ولاشیء غیره، ولم یزل عالماً بما یکون، فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه»^۴.

و از آن جمله در حدیث صحیح روایت نموده است از ایوب بن نوح که:

«کتب الی أبی الحسن الرضا (ع) یسأله عن الله عزوجل هل کان یعلم الاشیاء قبل أن خلق الاشیاء وکونها، أو لم یعلم ذلك حتی خلقها وأراد خلقها وتکونها، فعلم ما خلق عندما خلق وما کون عندما کون؟ فوقع بخطه: لم یزل الله عالماً بالاشیاء قبل أن یخلق الاشیاء کعلمه بالاشیاء بعد ما خلق الاشیاء»^۵.

۱- کافی ۱/ ۱۳۵.

۲- کافی ۱/ ۱۳۹.

۳- کافی ۱/ ۱۴۱.

۴- کافی ۱/ ۱۰۷.

۵- کافی ۱/ ۱۰۷.

و از آن جمله به سند متصل از محمد بن حمزه روایت نموده است که: «کتبتُ الی الرجل علیه السلام أسأله أن موالیک اختلفوا فی العلم، فقال بعضهم: لم یزل الله عالماً قبل فعل الاشیاء، وقال بعضهم: لا تقولوا لم یزل الله عالماً، لأنّ معنی «یعلم» «یفعل» فإن أثبتنا العلم فقد أثبتنا فی الأزل معه شیئاً، فإن رأیت جعلنی الله فداک أن تعلّمنی ما أقف علیه ولا أجوزه؟ فکتب علیه السلام بخطه: لم یزل الله تعالی عالماً، تعالی ذکره»^۱.

و از آن جمله شیخ صدوق در کتاب توحید و عیون اخبار الرضا علیه السلام به سند متصل از حسین بن بشّار روایت کرده‌اند از حضرت امام رضا علیه السلام: «قال: سألته: أیعلم الله الشیء الذی لم یکن ان لوکان کیف کان یكون، أو لا یعلم إلاّ ما یكون؟ فقال: إن الله تعالی هو العالم بالاشیاء قبل کون الاشیاء - الی أن قال: - فلم یزل الله عزّوجلّ علمه سابقاً للاشیاء قديماً قبل أن یخلقها، الحدیث»^۲.

و از آن جمله صدوق در معانی الاخبار از ثعلبة بن میمون از بعض اصحاب از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده «فی قول الله عزّوجلّ: ﴿عالم الغیب والشهادة﴾ قال: الغیب ما لم یکن، والشهادة ماقدکان»^۳.

و از آن جمله صدوق در توحید و عیون به سند متصل از هروی روایت کرده: «قال: سأل المأمون عن الرضا علیه السلام عن قوله تعالی: ﴿لیلوکم أنیکم أحسن عملاً﴾ فقال علیه السلام: إنّه عزّوجلّ خلق خلقه لیلوهم بتکلیف طاعته وعبادته، لا علی سبیل الامتحان والتجربة، لانه لم یزل علیماً بکلّ شیء...»^۴.

و از آن جمله صدوق در توحید به سند متصل از ابن حازم از ابی عبدالله علیه السلام روایت نموده: «قال: قلت له: أرأیت ماکان وما هو کائن الی یوم القيامة، ألیس کان فی علم الله تعالی؟ قال: فقال: بلی قبل أن یخلق السموات والارض»^۵.

۱- کافی ۱/۱۰۷.

۲- توحید شیخ صدوق ۱۳۶.

۳- معانی الاخبار ۱۴۶.

۴- توحید ۳۲۱.

۵- توحید ۱۳۵.

و از آن جمله در توحید صدوق نیز روایت کرده است به سند متصل از ابن حازم: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله عز وجل؟ قال: لا، بل كان في علمه قبل أن ينشئ السموات والأرض».

و از آن^۱ جمله در کتاب توحید صدوق مروی است به سند متصل از ابن مسکان: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الله تبارك وتعالى أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان، أم علمه عندما خلقه وبعد ما خلقه؟ فقال: تعالى الله، بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه، كعلمه به بعد ما كونه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان».^۲

و از آن جمله نیز در توحید مروی است به سند متصل از «محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول: كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل الله عالماً بما كونه، فعلمه به قبل كونه كعلمه بعد ما كونه».^۳

و از آن جمله نیز در توحید مروی است به سند متصل از ایوب بن نوح «أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عز وجل أكان يعلم الأشياء قبل أن يخلق الأشياء وكونها، أولا يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها وتكوينها، فعلم ما خلق عندما خلق، وما كونه عند ما كونه؟ فوقع عليه بخطه: لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء».^۴

و از آن جمله نیز در توحید به سند متصل مروی است از ابن حازم «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: لا، من قال هذا فأخراه الله، قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟ قال: بلى، قبل أن يخلق الخلق».^۵

۱- توحید ۱۳۵.

۲- توحید ۱۳۷.

۳- توحید ۱۴۵.

۴- توحید ۱۴۵.

۵- توحید ۳۳۴.

و از آن جمله مروی است در کتاب خرائج و کشف الغمّة از حضرت أبو محمد علیه السلام:
 «إِنَّ اللَّهَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا هُوَ يَكُونُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ وَهُم ذَرٌّ، وَعِلْمُ مَنْ يُجَاهِدُ عَنْ لَا يُجَاهِدُ، كَمَا عَلِمَ أَنَّهُ يَمِيتُ خَلْقَهُ قَبْلَ أَنْ يَمِيتَهُمْ وَلَمْ يَرَهُمْ مَوْتِي».^۱

و از آن جمله در خطبۀ حضرت امیر مؤمنان است که می فرماید در نعت باری تعالی:
 «عَالِمًا بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا، مُحِيطًا بِحُدُودِهَا وَانْتِهَائِهَا».^۲

و از آن جمله حضرت امیر در نهج البلاغه می فرماید: «عَلِمَهُ بِالْأَمْوَاتِ الْمَاضِينَ كَعَلِمِهِ بِالْأَحْيَاءِ الْبَاقِينَ».^۳

و غیر از اینها اخبار متکثره و روایات متعدده که ضبط همه آنها متعسر است، و غرض از ذکر جمله ای از آن بیان تواتر معنوی آنها بود و حصول علم از همه آنها. اما عقل، پس وجوه بسیار دلالت بر علم خدا به حادثات پیش از خلق آنها می کند، و در اینجا به ذکر سه وجه آن اکتفاء می شود:

اول: آنکه هرگاه خالق عالم علم به هیئت و صورت کیفیت اشیاء پیش از ایجاد آنها نداشته باشد پس خلق آنها بر وجه مصلحت و حکمت و اتقان نخواهد بود، زیرا که هرگاه نداند چه هیئت و چه کیفیت خلق خواهد کرد و به محض اتفاق و لا عن شعور خلقی خواهد شد، و بعد معلوم او خواهد بود چگونه می تواند خلق را موافق مصلحت و حکمت کند؟ یحتمل آن هیتی که موجود می شود موافق حکمت و مصلحت نباشد، و اگر هم گفته شود که ذات او ذاتی است که به غیر از موافق مصلحت از او صادر نمی شود اگر چه علم نداشته باشد، چندان فایده نخواهد داشت، زیرا که خلق به مصلحت و اراده و مشیت نخواهد بود.

۱- بحار الانوار ۹۰/۴ به نقل از تفسیر عیاشی .

۲- نهج البلاغه خطبه ۱ .

۳- نهج البلاغه خطبه ۱۶۱ .

دوم: آنکه در وقتی که خداوند عالم آدم را آفرید و هرگاه فرض شود که آدم عرض می‌کرد که: آیا یکی از ذریه من که نوح است مثلاً به چه هیئت و صورت خواهد بود، و عمر او چقدر خواهد بود؟ آیا جواب خواهد فرمود که: نمی‌دانم؟ و این نسبت جهل است، و معتقد این فاسد العقیده است، و یا جواب خواهد گفت: می‌دانم و العیاذ بالله دروغ گفته خواهد بود؟ یا خواهد گفت: می‌دانم و راست گفته خواهد بود؟ و همچنین قبل از آدم اگر فرض شود ملائکه از هیئت و صورت آدم سؤال می‌کردند.

وجه سوم: اینکه از جمله بدیهیات است که هر علمی کمال، و فاقد آن ناقص است، پس چنانچه خداوند عالم، قبل از ایجاد اشیاء علم به آنها نداشته باشد، در آن وقت ناقص خواهد بود، و توهم اینکه این علم کمال نیست تا فقد آن نقص باشد خلاف بدیهی است، و حال اینکه اگر کمال نباشد پس بعد از ایجاد هم به چه جهت از برای خدا ثابت می‌کنی، و چرا صفتی که کمال نباشد در ساحت کبریاء راه می‌دهی، پس اعتقاد به اینکه خدا عالم به اشیاء قبل از وجود آنها نبود شرعاً و عقلاً باطل، و معتقد به آن فاسد العقیده است.

و اما آنچه در سؤال مذکور نموده که چیزی نبود تا خدا علم داشته باشد، و اگر خدا علم به آنها داشته باشد لازم می‌آید اعیان ثابته، پس اولاً از او پرسیده می‌شود که چه می‌گویی در آنچه خدا خبر داد به ملائکه از خلق آدم که ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ و ملائکه عرض کردند: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَيُسْفِكُ الدَّمَاءَ﴾ و خدای تعالی فرمود: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.^۱

و از آنچه خبر داد به آدم از احوال ذریه او و اعمال هریک.
و خبر داد به ابراهیم از احوال پیغمبر آخر الزمان و اولاد طاهرین او.
و آنچه خبر دادند سایر پیغمبران از احوال آینده.

و خبر داد پیغمبر آخر الزمان علیه السلام از نشر دین او به شرق و غرب عالم.

و از شهادت حضرت امیر علیه السلام.

و وقایع کربلا.

و غیبت امام ثانی عشر و نحو اینها، که در وقت خبر دادن نبود و محقق نشده بود. آیا در آن وقت اینها ثابت بودند یا نه؟ اگر گویی: ثابت بودند، پس تو به ثبوت معدومات قائل شدی، و اگر نبودند چگونه دانستند و خبر دادند؟ آنچه در اینجا می‌گویی در علم خدا نیز بگو، بلکه تو بالفعل علم داری که فردا آفتاب از مشرق طالع می‌شود، آیا بالفعل که خبر می‌دهی طالع است یا نه؟ اگر طالع است به ثبوت معدوم قائل شدی، و الا چگونه دانستی؟

و ثانیاً می‌گوییم: در کیفیت علم خدا به اشیاء قبل از ایجاد آنها هشت قول است در نزد حکماء، از یک قول که معتزله قائل شده‌اند ثبوت معدومات لازم می‌آید نه از اقوال دیگر، چرا باید به این طریق اعتقاد کرد؟ و سایر اقوال هم اگر می‌کنی خالی از مفاسد نیست، ولیکن بعضی را می‌توان تصحیح کرد، بلکه صحیح است، و بیان آن در این موضع مناسب نیست، و حال اینکه آنچه بر ما لازم است اعتقاد به این است که خدا عالم است به همه چیز در همه حال، اما اینکه کیفیت علم او به چه نوع است؟ بر ما لازم نیست تفحص از آن، بلکه ما را راهی به دانستن آن نیست، و بحث ما از آن مثل بحث کور مادر زاد است از احوال نور و ظلمت و الوان، و حال آنکه نهی شده است از تفحص از امثال اینها.

در کافی به سند معتبر از موسی بن جعفر علیه السلام مروی است: «إِنَّ اللَّهَ أَعْلَى وَأَجَلُّ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَبْلُغَ كُنْهَ صِفَتِهِ، فَصَفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَكَفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ»^۱. و خدا کیفیت علم خود را و صفی فرموده است.

و در روایتی دیگر از آن حضرت سؤال شد از چیزی از صفت خدا؟ «فقال: لا تتجاوز ما في القرآن»^۲.

۱- کافی ۱/۱۰۲.

۲- کافی ۱/۱۰۲.

و در توحید صدوق از موسی بن جعفر علیه السلام مروی است: «لایوصف العلم من الله بکیف»^۱ پس ما را به کیفیّت علم الهی چه کار؟

و سید اولیاء علیه التحیة والثناء در نهج البلاغه می فرماید: «فما دلّک القرآن علیه من صفته فاتبعه لیوصل بینک و بین معرفته، و ائتمّ به و استضیء بنور هدیته... و ما کلفک الشیطان علمه ممّا لیس فی القرآن علیک فرضه، و لا فی سنّة الرسول وائمه الهدی اثره فکل علمه الی الله عزّوجلّ، فإنّه منتهی حقّ الله علیک،

و اعلم أنّ الراسخین فی العلم هم الذین اغناهم الله عن الاقتحام فی السدد المضروبة دون الغیوب، فلزموا الاقرار بجملة ما جهلوا تفسیره من الغیب المحجوب، فقالوا أمّا به کلّ من عند ربّنا، فمدح الله عزّوجلّ اعترافهم بالعجز عن تناول مالم یحیطوا به علماً، و سمی ترکهم التعمّق فیما لم یکلّفهم البحت عنه منهم رسوخاً، فاقصر علی ذلك و لا تقدّر عظمة الله علی قدر عقلک فتکون من الهالکین»^۲

و اما مسأله دوّم: پس مشتمل بر سه اعتقاد است.

یکی: آنکه خدا را علمی است عین ذات مقدّس او.

دوّم اینکه: علمی است دیگر حادث.

سوم اینکه: این علم حادث علم به موجودات است بعد از وجود آنها، و پیش از آن نبوده.

و اما جزء اوّل پس صحیح و علم باری تعالی عین ذات مقدّس اوست، و شواهد عقلیه بر آن دالّ، و اخبار معصومیّه به آن ناطق است.

در کافی به سند معتبر از حضرت صادق علیه السلام مروی است که فرمود: «لم یزل الله جلّ و عزّ ربّنا و العلم ذاته و لا معلوم»^۳ و اخبار دالّه بر این مطلب بسیار است.

۱- توحید ۱۳۸.

۲- نهج البلاغه خطبه ۸۷ معروف به اشباح و بحار ۴/۲۷۶.

۳- کافی ۱/۱۰۷.

و اما جزء دوم: که او را علمی است حادث، پس عقیده فاسد و قول باطل است، چه هر علمی کمال، و هر کمالی ازلاً و ابداً برای او حاصل، و نیز اگر او را علم حادثی باشد پس حال او غیر از حال سابق خواهد بود، تعالی شأنه عن ذلك علواً کبیراً. و امیر مؤمنان در خطبه مشهوره منقوله در کافی و نهج البلاغه و غیرهما می فرماید: «علم ما خلق و خلق ما علم لا بالتفکیر، ولا بعلم حادث أصاب ما خلق»^۱.

و نیز در کتاب کافی از آن حضرت مروی است که فرمودند: «لم تسبق له حال حالاً»^۲ پس اگر او را علم حادثی باشد هر آینه حال سابق غیر از لاحق خواهد بود. و در کتاب عیون اخبار الرضا^{علیه السلام} از علی بن الحسین سید الساجدین مروی است که فرمودند: «لا تتداوله الامور، ولا تجري عليه الاحوال ولا ينزل عليه الاحداث»^۳.

و اما جزء سوم: پس فساد آن از آنچه در مسأله اول گفتیم معلوم شد، و نمی دانم چرا علم به شیء پیش از وجود آن شیء علم نیست، و چرا مطابقت موقوف به حصول زمان وجود معلوم است، و چرا شرط آن اقتران به زمان وجود آن است، و چرا باید آدمی بیچاره که فهم او به مرتبه ای نرسیده که از شبهات وارده به طریق درست خلاص شود و غث و سمین از هم امتیاز دهد، عبارات و شبهات حکمیّه را به نظر در آورده و به خواندن آن علوم مشغول شود، و من حیث لا یشرع به هلاکت افتد؟

و اما مسأله سوم: پس آن اعتقاد نیز فاسد و صاحب آن هالک، و فساد آن از آنچه گذشت معلوم می شود، چه اشیاء حادث و متغیّر، و هر ساعتی متبدّل، پس علم خدا نیز متغیّر خواهد شد، تعالی الله عما یقول الظالمون، سبحان الله، علم خدا عین ذات است، همچنان که چنین است یا وصف آن (کذا)، ذات خدا را نفس اشیاء دانستن کفر محض،

۱- کافی ۱/ ۱۳۶، در کافی این طور است «لا بالتفکیر فی علم حادث».

۲- بحار ۴/ ۳۰۸ به نقل از نهج البلاغه.

۳- بحار ۴/ ۳۰۱ به نقل از تحف العقول.

و همهٔ اشیاء را وصف دانستن جهل بحث، اگر نظر این معتقد به قاعدهٔ اتحاد عاقل و معقول است که بعضی گفته‌اند، این قاعده‌ای است باطل و عقیده‌ای است بس فاسد و مخالف شریعت مقدّسه و منافی ادلّهٔ قاطعهٔ عقلیه، چنانچه در موضع خود مبین است، والله سبحانه هو العالم بكلّ شیء قبل وجود کلّ شیء و بعده. حرّره العبد الاحقر احمد بن محمّد مهدی ابن ابی ذر نراقی.

رساله در شرح حديثى مشكل

الحمد لله والصلاة على رسول الله وآله.

يقول الأحقر احمد بن محمد مهدي ابن أبي ذر: قد روى في كتاب «جامع الأخبار» رواية لاتخلو عن اجمال، فسألني بعض من أعتني بشأنه أن أبيتها على ما يصل اليه فهمي.

فأقول: ان تلك الرواية في النسختين اللتين عندي من الكتاب المذكور مختلفة الاختلاف،^١ وأنا اشرحها على النسختين، فبيانها على ما في احدهما هو أن الشيخ بعد ما نقل رواية عن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: قال عليه السلام: وجاء رجل يهودى الى علي بن أبي طالب وقال له: كيف ربنا؟ قال علي عليه السلام: أنما يقال «كيف» لشيء لم يكن فكان.

أقول: أنه قد وقع السؤال في احاديث كثيرة عن «متى كان ربنا» وأجاب بأن «متى» يقال لشيء لم يكن فكان، والوجه فيه ظاهر، وأمّا في هذا الحديث فعلى عليه السلام نفى الكيفية بذلك وبيانه أنه كما أن «كان متى» عبارة عن نسبه المتغيرات الى الزمان المستلزم لكون الموجود في شطر من الزمان غير موجود فيه سابقاً ولا لاحقاً، فاذا قيل لشيء: «متى كان» فمعناه السؤال عن خصوصية الوقت الذي اتفق وجوده فيه، دون سائر الأوقات. و«أين» عبارة عن نسبة المتغيرات الى الأمكنة، فاذا قيل: «اين كان» معناه السؤال عن خصوصية مكانه الذي وجد فيه، دون سائر الأمكنة.

كذلك «كيف» سؤال عن نسبة المتغيرات الى الحالات والكيفيات، فاذا قيل: «كيف فلان» معناه سؤال عن خصوصية حالته التي وجدت فيه بعد ما لم يكن موجودة، أو سؤال عن حالة يجوز طريان عدم عليها، فيسأل عن بقائها وعدمها.

والباري تعالى جلّ ذكره منزّه عن مثل تلك الحالات، فلا يقال فيه: كيف.
وعلى هذا، فمعنى قوله ﷺ: «أَمَّا يُقَالُ الْخ» أَمَّا يُقَالُ: كيف لشيءٍ أي حالة لم تكن فكانت،
أي يسأل به عن مثل هذه الحالة، والواجب سبحانه مقدّس عن مثلها، فلا يجوز السؤال عنه
بكيف. وحينئذ يكون السؤال عن الحالة والكيفيّة.

ويمكن أن يكون المراد بالشيء هو الذات الّتي فيها الكيفيّة، ويكون المعنى: أَمَّا يستعمل
كيف، ويسأل به عن حالة شيءٍ لم يكن فكان، وأَمَّا الذات القديمة الواجبة فلا يقال لها: كيف،
ولا يسأل عن حالها بكيف.

وبيان الوجه في ذلك بعد تمهيد مقدّمة، وهي: أنّ الكيفية على ما رسمها به بعضهم: هيئة
قارّة في المحلّ لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة إلى أمر خارج عنه، لا نسبة في ذاته، ولا
نسبة واقعة في الأجزاء، وأقسامها كثيرة، لأنّها إمّا يختص بالكميّات كالمثلثيّة والمربعيّة أولاً،
والثاني إمّا يكون محسوساً، كالألوان والطعوم، وينقسم إلى راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل، وغير راسخة أمّا سريعة الزوال كحمرة الخجل، أو بطيئة الزوال كلون الخضاب، أو لا
يكون محسوساً، وهو إمّا استعدادات إمّا للكمالات كالصلابة، أو للنقائص كاللين، أو لا يكون
استعدادات لكمال ولا نقص، بل يكون في أنفسها كمالات أو نقائص، فما كان منها ثابتاً يسمّى
ملكة، كالعلم والقدرة، وما كان سريع الزوال يسمّى حالاً، كغضب الحليم، فهذه أقسام الكيف.

إذا عرفت ذلك فنقول: أنّه لا شك أنّ ذلك المرسوم امر حادث بالذات ممكن الوجود مفتقر
إلى جاعل يوجده، لكونه ذاهية غير الوجود، وكونه عرضاً قائماً بمحلّه، وإذا كان حادثاً فيجب
أن يكون محلّه أيضاً حادثاً، إذ لو كان قديماً لزم كون القديم محلّ الحوادث، بل يلزم قدم
الكيف، إذ ما يكون محلاً لكيفيّة لا يجوز خلوه عنها أو عن نقيضها، فلا تكون الكيفيّة إلاّ فيما،
لم يكن فكان، فلا يستعمل في من كان أزلاً.

وبوجه آخر، لما عرفت أنّ الكيف حادث ممكن، فيكون مفتقراً إلى الجاعل، وينتهي افتقاره
بالآخرة إلى الحقّ تعالى. وموجد الشيء يتقدّم عليه بالوجود، فيستحيل أن يكون المكيف
بالكسر، الفاعل للمكيف مكيفاً بالفتح، أي منفعلاً، والّا لزم تقدّم الشيء على نفسه، وكون الشيء
الواحد قابلاً فاعلاً لشيء واحد، وهو ممنوع.

فالواجب تعالٰى يستحيل أن يكون مكيفاً، بل يختصّ ذلك بالمخلوقات، وعلى هذا يكون

مراده من قوله: «شيء لم يكن، فكان» المخلوقات، ويكون كناية عنها والمعنى أن «كيف» يقال لغير الواجب تعالى، فإن غيره تعالى لم يكن فكان. وقد وقع التصريح بهذا التعليل في بعض الأحاديث أيضاً

[قوله:] «هو كائن بلا كينونة كائن»^١

قوله: «هو كائن» مبتدأ وخبر وقوله: «بلا كينونة كائن» وقع صفة للخبر، وقوله: «كائن» أما مضاف إليه للكينونة، أو صفة له.

فعلى الأول يكون المعنى: هو موجود بدون وجود معه، أي كان حين لم يكن شيء موجوداً، أو يكون المعنى: هو موجود لا يمثل وجود موجود غيره، أي بالوجود الزائد على الذات، والتقدير: هو كائن لا بالكينونة الثابتة لكائن غيره، أي بالكينونة الزائدة، بل كائن بالكينونة العينية.

وعلى الثاني يكون المعنى: هو موجود لا بوجود كائن، بل موجود بنفسه، والحاصل أن كونه ليس بالكينونة، بل بالذات، وهذا هو الموافق لمروعة ابن خالد المروية في الكافي،^٢ حيث قال عليه السلام: «كان بلا كينونة»

قوله: «كان بلا كيف يكون كان».

جملة مستأنفة مؤكدة لنفي كيف عنه تعالى، والعائد في «يكون» راجع إلى كيف، وفي «كان» إلى الرب، أي كان ربنا موجوداً حين لا يكون كيف، وقوله عليه السلام: «كائن بلا كيف لم يزل بلا لم يزل كيف يكون»

جملة أخرى مؤكدة لحكم الجملتين الأوليين الدالّتين على نفي كيف عنه تعالى ووجوده حين عدم كيف، مبيّنة لهذين الحكمين، وبعبارة أخرى أتى بهما عليه السلام تأكيداً، أي هو كائن بلا كيف، أبداً من دون أن يكون كيف أبداً موجوداً، فقوله عليه السلام: «بلا لم يزل» متعلق بقوله: «كائن» والعائد في «يكون» راجع إلى كيف، وحاصله أن الكون اللم يزل بلا كيف متحقق، وليس الكون اللم يزل متحققاً للكيف.

١- هذه هي الجملة الثانية من الحديث فلا تغفل.

٢- كافي ٨٩/١.

وقوله ﷺ: «كان لم يزل بلا كيف» تأكيد وتقرير للحكم المقدم. ويمكن أن يكون هذه مع قوله ﷺ: «بلا لم يزل كيف يكون» جملة واحدة. وعلى هذا فيحصل لكل جملة تفاوت مع الأخيرة معنى، فيكون قوله: «لا كيف يكون كان» بياناً لوجوده حين علم الكيف في الجملة، وقوله ﷺ: «كائن بلا كيف لم يزل» بياناً لكونه لم يزل بلا كيف، وقوله ﷺ: «بلا لم يزل كيف يكون كان لم يزل بلا كيف» بياناً للحكم المذكور في قوله: «كائن بلا كيف لم يزل» مع برهانه، فإنه قال ﷺ أولاً: أنه كائن بلا كيف لم يزل، فقال ثانياً: أنه كان لم يزل بلا كيف، بدون أن يكون الكيف لم يزل، فمعنى الجملة الأخيرة: أنه بدون أن يكون لم يزل كيف، كان الرب بلا كيف لم يزل.

[قوله: | كان القبل بلا قبل يكون قبله،

لما قال ﷺ: «أنه كان حين لا كيف يكون» ذكر برهانه بقوله ﷺ: «أنه كان القبل» أي كانت له القبلية المطلقة، فلا شيء معه في حد ذاته، فيكون قبل الكيف أيضاً. ويمكن أن تكون هذه الجملة بياناً لحكم مستأنف لزيادة البصيرة للسائل، وقوله: «بلا قبل يكون قبله» يحتمل معنيين،

أحدهما: أنه لما قال: «إنه كان القبل» فأراد أن يبين أن قبليته ليست لأجل قبلية زائدة على ذاته تعالى، بل قبليته بذاته، فبعد قوله: «كان القبل» قال: «بلا قبل يكون قبله» فإن قبليته لو كانت بالقبل لزم تقدم القبل عليه تعالى.

وثانيهما: أنه كان القبل ولم يكن شيء قبله، لا قبلية بالزمان والمدة، لأن وجوده تعالى فوق الزمان، ولا بالمكان ولورتبة، لأن ذاته وراء المكان، ولا قبلية بالذات والهيئة، إذ لا جرة لوجوده كالمادة والصورة، ولا تقدم لما هيته كالجنس والفصل، لا بالطبع والعلية، إذ لا سبب لذاته بوجه لا ناقصاً ولا تاماً، بل هو مسبب الأسباب من غير سبب.

وعلى هذا فيكون المراد بالقبل في قوله ﷺ: «بلا قبل» الشيء الذي له القبلية.

[قوله: | فلا غاية ولا منتهى، غاية في غاية، اليه غاية، ولفظ الغاية يحتمل أن يكون بمعنى النهاية، و أن يكون بمعنى الباعث والفائدة للعلّة الفاعلية فعلى الأول، يحتمل قوله: «فلا غاية» معنيين:

أحدهما: أنه لانهاية له في المبدأ، ولا غاية لقبلية الذاتية، ويكون المعنى هو القبل بلا قبل،

فلا نهاية هناك، أي المبدأ، إذ لو كان نهاية لمبدأ لكان له قبل.
 وثانيهما: أنه لا نهاية له في المنتهى ولا غاية لبعديته وسرمديته، ويكون المعنى: هو القبل بلا قبل، فلا غاية آخره، لما تحقّق من أنّ الأبدية له لا نهاية له.
 وقوله: «ولا منتهى» أيضاً يعتمل معنيين:
 أحدهما: أن يكون عطفاً تفسيريّاً للغاية بكلّ من معنييها.
 وثانيها: أن يراد به المنتهى في جانب البعدية، ويكون المراد بالغاية النهاية في جانب القبليّة.

وقوله: «غاية» خبر مبتدأ محذوف، أي هو غاية في غاية اليه غاية، ويشير إلى كونه سبحانه غاية الغايات، ونهاية الأشواق والمرادات، ومقطع الأفعال والحركات، كما وقعت الإشارة اليه بقوله سبحانه ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾^١ والمعنى أنه سبحانه نهاية لجميع الموجودات في نهاية، أي نهاية ليس له أيضاً نهاية، بل وقع في نهاية النهايات، وهذا هو المشار اليه في بعض الأحاديث أنه غاية الغايات.

وقوله: «اليه غاية» صفة لقوله: غاية، أي نهاية اليه النهاية، وبه منتهى الأشياء
 وعلى الثاني، أي كون الغاية بمعنى الفائدة، يكون الفاء للتفصيل والبيان، أنه ﷻ لما بين أنه تعالى القبل وكانت قبليته هي القبليّة الذاتية التي منحصر في الفاعل والغاية، وأراد أن يفصل ويبين أنّ قبليته ليست قبليّة غائيّة بالغاية الزائدة على الذات، فقال ﷻ: أنه مع كونه قبلاً ليست غاية بهذا المعنى، ولا منتهى غاية، فيكون الغاية الثانية مضافاً اليه المنتهى، ويكون قوله: «فلا غاية» ينفي كونه غاية قريبة و قوله: «ولا منتهى غاية» ينفي كونه تعالى غاية بعيدة و قوله: «فى غاية اليه غاية» اى ليس منتهى غاية كائن في غاية، فإنّ منتهى الشيء جزء لذلك الشيء، والكلّ ظرف لأجزائه بأحد معاني الظرف، فلو كان منتهى غاية كان منتهى في تلك الغاية، فقال ﷻ: وليس منتهى غاية في شيء من الغايات، وليست غاية يكون هو فيها منتهى الغاية، والعائد في قوله: «اليه غاية» راجع الى المنتهى،
 والغاية هنا أمّا بمعنى النهاية، أي ليس منتهى غاية في غاية الى ذلك المنتهى نهاية، أي

نهاية تلك الغاية، فأنه لو كان منتهى غاية لكان اليه نهاية تلك الغاية.

أو بمعنى الفائدة، ولابدّ حينئذ من تقدير «ينتهي» الدالة عليه لفظة «الى» أي ليس منتهى غاية في شيء من الغايات لينتهي اليه غاية.

ثم لا يخفى أنّ المراد بالغاية المنفعية هي الغاية الزائدة، حيث إنّ الغاية هي سبب فاعلية الفاعل، فيتوهم أنّها غير الفاعل زائد على ذاته، فنفاها، وأما الغاية الغير الزائدة فغير منفعية عنه، كما يأتي الإشارة اليه.

« [قوله:] قد أجمع الغاية عنده^١ أي هو مجمع الغايات ومنتهى جميع النهايات، فإنّ كلّ موجود ينتهي وجوده بالأخرة اليه سبحانه، فأنه علّة العلل ومبدأ المبادئ، فكلّ ما ينتهي اليه وجود شيء ينتهي وجوده إليه سبحانه، فهو سبحانه أجمع جميع النهايات عنده، فهو غاية كلّ غاية ونهاية كلّ نهاية.

ويمكن أن يكون الغايات الثلاث بالمعنى الثاني، ويكون هاتان الفقرتان إشارة الى ثبوت القبلية الغائية الغير الزائدة له سبحانه، فأنه لما نفى أولاً الغاية، فأراد أن يبين أنّها الغاية الزائدة، وأما الغير الزائدة فليست منفعية عنه تعالى، بل هو غاية الأشياء والأفعال، وذلك لأنّ أفعاله سبحانه ليست جزافاً وعبثاً، بل لها باعث، وما يوجد في كلام بعض الحكماء من أنّ أفعاله تعالى غير معللة بالأغراض والدواعي فالمراد منه كما صرحوا به نفى التعليل وسلب اللمية عن فعله تعالى بما هو غير ذاته، ولا يلزم من ذلك نفى الغاية والداعي عن فعله تعالى حتّى يلزم العبث - تعالى الله عما يظنّه الجاهلون - بل علمه انتظام الخبر^٢ في العالم الذي هو نفس ذاته وعين وجوده علّة غائية وغرض بالذات لفعله، فالفاعل والغاية هناك شيء واحد بلا تغاير في الذات ولا تخالف في الجهات، ولا تظنّ أنّه يعلم إذا كان غاية، والغاية مقدّمة على الفعل علماً ومتأخّرة وجوداً فيلزم أن يكون سبحانه متأخّراً عن الممكنات، لأنهم صرحوا بأنّ تأخّر الغاية عن الفعل أمّا تكون إذا كانت من الأشياء الواقعة في عالم الكون والحركة، وأمّا إذا كانت أرفع من هذا العالم فلا يلزم.

١- هنا آخر الحديث.

٢- كذا و شاید « علمه بالنظام الخير » صحيح باشد.

قال العارف المتأله الشيرازي رحمه الله: الغاية في الفعل الابداعي متقدمة عليه علماً ووجوداً. وفي الكائنات متقدمة عليها علماً ومتأخرة عنها وجوداً. انتهى.

وإذا كان سبحانه علّة غائيّة لفعله وجميع الموجودات ينتهي ايجاده اليه فهو غاية الجميع. فهو مجمع الغاية وغاية كلّ غاية. بل هنا معنى آخر لكونه سبحانه علّة غائيّة لجميع الموجودات. فأنّه تعالى كما هو غاية فعله وايجاده للعالم. كذا هو غاية أفعال سائر الموجودات وحركاتها وسكناتها.

وتوضيح ذلك أنّه لا ريب في أنّ جميع الأشياء طالبة لكمالها متوجهة الى الخير ومتحركة في تحصيل ذلك الكمال بحسب اقصى ما يتصور في حقّها. فيتوجّه دائماً أحسنها الى أشرفها. وينتقل أدناها الى أرفعها. وهكذا من الأخس الى الأشرف فالأشرف. ومن الأدنى الى الأرفع. الى أن يصير آخر الأكوان الطبيعيّة أوّل الأكوان البقائيّة. وآخر منازل الدنيا أوّل منازل العقبي. فالموجودات^١ على ترتبها منازل ومراحل الى الله تعالى. فلكلّ منها عشق وشوق اليه ارادياً كان أو طبعياً. ولذلك حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات. ﴿فلكلّ وجهة هو موليها﴾ «وإن من شيء الا يسبح بحمده».

وذكروا ايضاً أنّ الفواعل طبيعيّة وغيرها لا تفعل شيئاً الا لما فوقها. فإنّ القوى الأرضيّة ايضاً كالنفوس الفلكيّة في أنّ الغاية في افاعيلها هي ما فوقها. اذ الطبايع والنفوس الأرضيّة لا يحرك موادها لتحصيل ما تحتها عن المزاج وغيره وان كان ذلك من الضرورات اللازمة. بل الغاية هي كونها على أفضل ما يمكن لها. ليحصل لها التشبيه بما فوقها. كما في تحريك النفوس السماويّة أجرامها. فكما أنّ تلك النفوس إنّما تحرك تلك الأجرام لأجل إشراقات عقليّة ترد على ذواتها يتهيج بها ويتشبه بمبدئها العالي على الوجه الممكن. ثمّ يلزم عنها بالتبع نفع السوافل لا على القصد الأوّل. اذ لا التفات للعالي الى السافل بالذات. فعلا لها كما قيل:

شربنا وأهرقنا الى الأرض جرعة وللأرض عن كأس الكرام نصيب

فكذلك بعينها حال المبادئ الجزئية من الطبائع والقوى والنفوس الأرضية من أنَّ غاياتها في تصريفاتها البلوغ الى مراتب كمالاتها الممكنة في حقها، لإصلاح تلك السواد والأبدان بالقصد الأول، فغاية كلِّ مبدأ وغرضه من فعله الوجود الذي هو فوق وجوده:

قال بعض العرفاء: لعمرى إنَّ السماء بسرعة دورانها وشدة وجدها، والأرض بفرط سكونها سيَّان في هذا الشأن، لقد اتَّصل بالسماء والأرض من لذيق مانالنا من جمال الأوَّل ما طربت به السماء طرباً رقصها، فهي. بعد في ذلك الرقص والنشاط وغشى على الأرض، فالقيت مطروحة على البساط.

فذلك من عميم اللطف شكر - وهذا من رحيق السرِّ سكر.^١

فانكشف أنَّ غاية جميع الحركات والمعشوقات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها وافعيلها هو ذات الباري أو التقرب اليه والوصول الى حضرته، لأنَّ غرض كلِّ فاعل من فعله ما هو أرفع منه، لكنَّه يلزمه بتأُّ صدور ما هو أدون منه، وبهذا ظهر سرُّ كلام من قال: لولا عشق للعالى لاظمس السافل، فهو سبحانه مجمع الغايات وغاية الحركات والسكنات، فهو غاية كلِّ غاية.

هذا شرح الحديث على ما في إحدى النسختين.

وأما شرحه على ما في النسخة الاخرى، فهو أنَّه قال الشيخ الصدوق رحمته الله قال: يعنى الرضا عليه السلام: وجاء رجل يهودى الى علي بن ابي طالب عليه السلام [وقال له ظ] كيف كان ربنا؟ فقال علي عليه السلام: «كيف» انما يقال لشيء لم يكن فكان، هو كائن بلا كينونة كائن. والى هنا يتوافق النسختان.

[قوله: «بلا كيف» يكون المجرور متعلِّق بهو كائن، والعائد في يكون راجع الى كيف، والمراد كونه تعالى [و] لم يكن كيف موجود، أي هو كائن بدون كون كيف وتحققه، وقوله عليه السلام: «وكان لم يزل بلا كيف يكون لم يزل بلا كيف يكون» بيان لكونه تعالى بلا كيف حين تحقق الكيف ووجوده ايضاً، وعدم اختصاص ذلك بحال عدم الكيف، اي وكان سبحانه لم يزل كيف يكون، أي مادام تحقق الكيف، وكونه لم يزل بلا كيف يكون، أي كان بلا كيف،

فالفاعل لقوله أولاً: لم يزل، الكيف، ولقوله: لم يزل ثانياً «الرب» أي لم يزل الرب كائنًا بلا كيف يكون له ما لم يزل الكيف موجوداً، متحققاً، فهو سبحانه بلا كيف مطلقاً، أي حين وجود الكيف وحين عدمه.

فكائن لم يزل، أي ابدأ، سواء كان الكيف موجوداً أم لا بلا كيف، فالفاء لتفريع الجملة الأخيرة على الجملتين السابقتين.

«كان قبل القبل بلا قبل قد جمع الغاية عنده فهو غاية كل غاية»

ومعنى هذه الفقرات الثلاث يظهر مما مرّ في شرح الحديث على النسخة الاولى، وعلى الله التوكل في الأخيرة والاخرة^۱.

۱- جامع الاخبار چاپ ۱۳۸۲ ص ۶ و چاپ جدید ص ۳۷. این نسخه ها با دو نسخه مرحوم نراقی تفاوت هایی دارد فراجع و نیز معانی الاخبار ص ۷۷ همین حدیث را با تفاوت هایی دارد و نیز در امالی صدوق و محاسن برقی نقل شده است.

رساله درباره اینکه آیا روح مطهر خاتم الانبیاء ﷺ و ارواح ائمه علیهم السلام در بهشت عدن است یا در برزخ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على اشرف المرسلين محمد وآله الطاهرين.
اما بعد: در محفل مینو شکل اعلى حضرت قدر قدرت پادشاه اسلام پناه ظلّ ظليل إله
الغازي في سبيل الله، خلد الله إياهم ملكه، سخن مذکور شده بود از اینکه آیا روح مطهر
مقدس حضرت خاتم الانبياء و ارواح ائمه معصومين - صلوات الله وسلامه عليهم - بعد از
مفارقت از ابدان شریفه مطهره قبل از قیام محشر آیا بی حساب داخل بهشت عدن
می شود، یا اینکه مثل ابدان سایر مردم تا روز قیامت در بهشت دنیا، یا عالم برزخ
می باشند؟ و در خصوص این مطلب و اقوال و احادیثی که در این خصوص باشد از این
دعاگوی دوام دولت جاوید مدّت قاهره، احمد بن محمد مهدی نراقی استفساری شده
بود، لهذا به ذکر این چند جمله اقدام نموده، عرض می شود که قبل از بیان مقصود سه
مطلب باید بر سبیل اختصار دانسته شود.

اول: اینکه باید دانست که بهشت موجود که دار خلود است بالفعل مخلوق است،
چنانچه مذهب جمهور مسلمین است، و اخبار بی شمار بر آن دالّ است، بلکه از تتبع
آیات متکاثره و اخبار متواتره علم قطعی به آن حاصل می شود.

و شیخ صدوق در کتاب توحید و در کتاب امالی، و در کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام به سند متصل از حضرت امام رضا علیه السلام روایت کرده است که: شخصی به آن حضرت عرض کرد: یابن رسول الله خبر ده مرا از بهشت و دوزخ که آیا امروز خلق شده‌اند؟ فرمود: بلی، و پیغمبر خدا داخل بهشت شد و آتش را هم دید در شبی که به معراج رفتند. راوی گوید: عرض کردم: طایفه‌ای می‌گویند که: هنوز خلق نشده، فرمود: این طایفه از ما نیستند و ما از ایشان نیستیم. هر که انکار کند خلق بهشت و دوزخ را پس به تحقیق که تکذیب پیغمبر را کرده، و تکذیب ما را نموده و از شیعیان ما نیست، و در نار جهنم مغلل خواهد بود - تا آخر حدیث.^۱

و از اهل اسلام به غیر از قلیلی از معتزله مثل ابی‌هاشم و قاضی عبد الجبار و اتباع ایشان که می‌گویند: بهشت و دوزخ در روز قیامت خلق خواهد شد، دیگری خلاف نکرده، بلی بعضی این قول را نیز نسبت به سید رضی رحمته الله علیه از علمای شیعه داده‌اند، و لیکن اصل صحّت نسبت ثابت نیست، و بر فرض ثبوت قولی است بسیار ضعیف، بلکه سخیف.

دوم: آنکه همچنان که مشهور میان علما است و تصریح نموده‌اند به آن جمعی از علمای شیعه که از آن جمله است ملاً محمد باقر مجلسی رحمته الله علیه و جمعی از علمای سنت که از آن جمله است انس بن مالک و فخر رازی و شارح مقاصد، مکان بهشت خلد خارج از قباب سبع است، و به عبارتی دیگر فوق سماوات سبع است، و بعضی آیه مبارکه «عند سدرة المنتهی عندها جنة المأوی»^۲ را بر آن مشعر گرفته‌اند. و جمعی در حدیث مشهور: «سقف الجنة عرش الرحمن»^۳ را بر این دلیل گرفته‌اند، ولیکن اخباری دیگر اصرح از آن‌ها هست که بر آن دلالت می‌کند، بلکه آنچه از اخبار متکاثره از وسعت بهشت خلد مستفاد

۱- توحید صدوق ۱۱۸.

۲- نجم: ۱۴.

۳- بحار ۲۰۶/۸.

می‌شود به قدری است که سعه جوفیهٔ سماوات، هم از قراری که از قواعد ارساد مستخرج می‌شود، و هم از قراری که از احادیث مستخرج می‌گردد گنجایش آن را ندارد.

در کتاب ثواب الاعمال از حضرت رسول ﷺ مروی است که هر که در دنیا مسجدی بسازد خدای تعالی به ازای هر شبری یا ذراعی در بهشت از برای او شهری بنا می‌کند از طلا و نقره و دُر و یاقوت و زمرد و زیرجد که چهل هزار سال راه مسافت آن باشد.^۱ و شکی نیست که این یک شهر در جوف آسمان نمی‌گنجد، چه جای آنکه شهرهایی که به ازای تمام مسافت یک مسجد و به ازای جمیع مسجدهای دنیا، و به ازای اعمال دیگر داده می‌شود؟

و در کتاب امالی از حضرت رسول ﷺ مروی است که ثواب روزهٔ روز سوّم ماه مبارک رمضان از برای هر کسی آن است که به عدد هریک موی که در بدن اوست یک قبه در فردوس به او عطاء می‌شود از مروارید درخشنده که در بالای آن دوازده هزار خانه، و در تحت آن نیز دوازده هزار خانه است که در هر خانه هزار تخت است، و بر هر تختی هزار حوریه،

و هر کسی را به عوض روزهٔ روز چهارم ماه مبارک در بهشت خلد هفتاد هزار قصر می‌دهد که در هر قصری هفتاد هزار خانه است، و در هر خانه پنجاه هزار تخت است.

و به عوض روز پنجم به هر کس در جنة المأوی هزار هزار شهر عطا می‌فرماید که در هر شهری هفتاد هزار خانه است،

و به عوض روز ششم در دار السلام صد هزار شهر می‌دهد، و در هر شهری صد هزار دار است و در هر داری صد هزار خانه است، و در هر خانه صد هزار تخت است - الی آخر الحديث.^۲

و در تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام مروی است از پیغمبر صلی الله علیه و آله که فرمود که: هر که

۱- بحار ۱۹۲/۸ به نقل از ثواب الاعمال.

۲- بحار ۱۸۴/۸ به نقل از امالی.

خویشان پدر و مادر خود را مراعات کند در بهشت هزار درجه به او عطا می شود که مابین هر دو درجه بقدری خواهد بود که اسب تندرو صد سال طی کند، و هر که خویشان پیغمبر را برخویشان خود ایشار کند، به عوض هر حبه از مال که به ایشان داده در بهشت هزار قصر به او داده می شود که کوچکترین آنها بزرگتر از تمام دنیا باشد. و هر که دست بر سر یتیمی کشد، در بهشت به او داده می شود به عدد هر مویی که به زیر دست او آمده قصری فراخ تر از تمام دنیا،^۱

و معلوم است که همه آنچه از برای یک نفر رسیده در جوف آسمانها نمی گنجد، چه جای آنکه آنچه از برای همه بندگان خدا که مستحق بهشت شوند.

و در حدیثی وارد است - که حال مأخذ آن در نظرم نیست - که جبرئیل از پروردگار جلّ شأنه دستوری خواست که سیر بهشت کند، پس جمیع بالهای خود را گشود که در یک طرفه العین زیاده از مشرق به مغرب پرواز می کند، و سیر نمود بهشت را به قدری که ستاره ای است در بهشت که چهار صد سال یا پانصد سال یک بار طلوع می کند، و آن ستاره چهار صد بار یا پانصد بار طلوع کرد، پس نشست در مکانی، دید حوری از غرفه سر بر آورد و خندید، و نوری از خنده او ظاهر شد که بهشت روشن شد، جبرئیل سبب خنده او را استفسار کرد، او گفت: در بهشت از شوهرم کم مرتبه تر نیست، و تو هنوز مملکت او را طعم نکرده ای.

و معلوم است که چنین وسعتی در جوف آسمان نیست، پس بهشت خلد در فوق سموات است.

سوم: بدان که غیر از بهشت خلد جنّاتی دیگر در جوف آسمانهاست که آنها را بهشت دنیایی گویند، همچنان که شیخ صدوق در رساله اعتقادات خود، و شیخ جلیل علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود، و شیخ مفید در شرح عقاید، و ثقة الاسلام محمّد بن

یعقوب کلینی در کتاب کافی به آن تصریح نموده‌اند،^۱ بلکه ظاهر آن است که وجود آن جماعی جمیع علمای اسلام از شیعه، و سنی الا اقلّ قلیل بوده باشد.

و اخبار در خصوص اثبات آن در کتب معتبره چون کتاب وافی، و علل الشرائع، و تفسیر علی بن ابراهیم و غیرها بسیار است، و ظاهر این است که آن بهشت منحصر در یک جا نباشد، بلکه بهشت‌های متعدده در جوف آسمانها هست که از آن جمله بهشتی است در جانب مغرب که در حدیث ضریس کنانی که در کتاب کافی از حضرت امام محمد باقر (علیه السلام) روایت شده مذکور است، و در آن حدیث است که خلق کرده است آن را خدا در جانب مغرب، و آب فرات از آن بیرون می‌آید، و ارواح مؤمنین هر شب به آنجا می‌روند و از میوه‌های آن می‌خورند و تنعم می‌کنند و یکدیگر را در آنجا ملاقات می‌کنند و همدیگر را می‌شناسند، و باز به قبور خود مراجعت می‌نمایند.

و از آن جمله وادی السلام است که در احادیث بسیار ذکر آن و اجتماع ارواح مؤمنین در آن شده.

و از آن جمله ما بین قبر و منبر حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) است که احادیث بسیار در اینکه آن روضه‌ای است از روضات جنت رسیده است.

و از آن جمله حول چاه زمزم است و صخره بیت المقدس،

بلکه آنچه از تتبع احادیث و اخبار مستفاد می‌شود آن است که هر موضعی مگر وادی برهوت و بعضی دیگر که مثل آن است صلاحیت بهشت بودن دارد، و حدیث مشهور: القبر روضة من ریاض الجنة، أو حفرة من حفرة النيران،^۲ نیز بر آن مشعر است.

و ظاهر این است که روح مؤمن در جسد مثالی خود در هر مکانی که از برای او مقرر باشد از برای آن بهشتی خواهد بود از بهشت‌های دنیا، و در آنجا ملتذ و متنعم خواهد بود، و در آن مکان روح و راحت و بهجت و خضر و طراوت و میاه و اشجار خواهد بود. بلی احتمال می‌رود که امکنه در اشمال بر تلذذ و ترفع و روح و شرافت مختلف

۱- اعتقادات صدوق ص ۹۱ چاپ سنگی.

۲- بحار ۲۱۴/۶.

باشند، و بهشت‌های دنیا که در آسمان‌ها هستند اعلی و ارفع و اروح و اشرف از بهشت‌های هوا هستند، و بهشت‌های هوا احسن از اکثر بهشت‌های زمین، و هر بهشتی که در آسمان بالاتر است احسن از بهشت‌های آسمان پائین‌تر، و هر بهشتی که در هوا اقرب به آسمان است احسن و اتم از بهشت‌های اقرب به زمین، و بهشت وادی السلام و ما بین قبر و منبر، و بهشت مغرب و حول چاه زمزم احسن از سایر بهشت‌های زمین است، و به این جهت بعضی بخصوص ذکر شده، و ارواح مؤمنین به حسب تفاوت درجات ایشان در آن بهشت‌ها مقام دارند، پس بعضی در بهشت‌های آسمان، و بعضی در بهشت‌های هوا، و بعضی بهشت مغرب، و بعضی در وادی السلام، و بعضی در سایر بهشت‌ها، و بعضی در قبور خود مقرر دارند، و بعضی را اذن آمد و شد به بعضی از بهشت‌های بالاتر از مقرر خود هست، و بعضی را نه.

و احتمال هم می‌رود که ترفع و اشرفیت بهشت‌ها و تفاوت آنها به تفاوت مراتب ساکنین آنها باشد، پس بهشت امام اگر در زمین باشد احسن و ابهج و انعم و اشرف باشد از بهشت ادریس یا عیسی در آسمان.

هرگاه این امور معلوم شد بدان که اصل مقصود متضمن دو سؤال است:
یکی آنکه ارواح مقدسه انبیاء و ائمه علیهم السلام بعد از موت و قبل از قیامت آیا در بهشت خلد خواهند بود، یا در بهشت‌های دنیا؟

دوم: آنکه آیا حساب از برای ایشان خواهد بود یا نه؟

اما اول، پس ندیدم از متکلمین یا غیر ایشان کسی را که بخصوصه این مطلب را عنوان نموده باشد، و مسأله قرار داده در آن گفتگو کرده باشد، مگر یکی از علمای اهل سنت که در کتابی از خود متعرض آن شده و گفته که: این مسأله‌ای است که باید از دلیل نقل به آن پی برد، چه عقل را در تعیین مستقر معین بعد از موت و قبل از قیامت حکم مخصوصی نیست. دیگر کسی را نیافتم که عنوان مسأله را کرده باشد، بلی بعضی از علما در موارد مختلفه گاه است که آن را ذکر می‌کنند.

از آن جمله شیخ جلیل قاضی ابوالفتح کراچکی همین قدر فرموده است که: ارواح مقدسه انبیاء و ائمه علیهم السلام بعد از وفات ایشان در آسمان متنعم خواهند بود، و ظاهر از

بودن در آسمان این است که مراد در جوف قبة آسمان‌ها باشد، نه ما فوق تمام آسمان‌ها که شامل بهشت خلد و عدن نیز باشد.

و دال بر این است آنچه استدلال بر آن نموده - در خصوص بعضی از انبیاء که در شب معراج حضرت رسول ﷺ در هر آسمان پیغمبری را ملاقات نموده

شیخ مفید از علمای شیعه در احوال پیغمبر ﷺ و ائمه علیهم السلام بعد از موت، فرموده است: «وَأَمَّا أحوالهم بعد الوفاة، فَإِنَّهُمْ يَنْقَلُونَ مِنْ تَحْتِ التُّرَابِ، فَيَسْكُنُونَ بِأَجْسَامِهِمْ وَأَرْوَاحِهِمْ جَنَّةَ اللَّهِ تَعَالَى، فَيَكُونُونَ فِيهَا أَحْيَاءَ وَيَتَنَعَّمُونَ إِلَى يَوْمِ الْمَمَاتِ، يَسْتَبْشِرُونَ بِمَنْ يَلْحَقُ بِهِمْ مِنْ صَالِحِي أُمَّمِهِمْ وَشِيعَتِهِمْ، وَيَلْقَوْنَهُ بِالْكَرَامَاتِ، وَيَنْتَظِرُونَ مَنْ يَرِدُ عَلَيْهِمْ - أَلَيْ أَنْ قَالَ: - وَهَذَا مَذْهَبُ فَقْهَاءِ الْإِمَامِيَّةِ كَأَفَّةِ وَحَمَلَةِ الْأَثَارِ مِنْهُمْ، وَلَسْتُ أَعْرِفُ فِيهِ لِمَتَكَلَّمِيهِمْ مِنْ قَبْلِ مَقَالٍ^۱»

یعنی: و اما احوال پیغمبر و ائمه بعد از مردن آن است که ایشان از زیر خاک نقل می‌شوند و با اجسام مقدسه و ارواح مطهره ساکن می‌گردند در بهشت خدای تعالی، و در آنجا زنده می‌باشند و تنعم می‌کنند تا روز مردن دوم که وقت نفخ صور اول باشد، و شاد می‌شوند به هر که به ایشان ملحق می‌شود از نیکان امت و شیعیان ایشان، و ایشان را به کرامت‌ها ملاقات می‌کنند، و انتظار می‌کشند ورود دیگران را. بعد از آن گفته است: این مذهب تمام فقهای شیعه اثنی عشریه است و محدثین ایشان، و نمی‌شناسم از برای متکلمین ایشان در این خصوص پیش از این قولی.

و بهشت خدای تعالی اگرچه احتمال بهشت خلد و بهشت دنیا هر دو را دارد، اما ظاهر از اینکه فرموده: تا روز مردن دوم، آن است که بهشت دنیا باشد، چه بعد از دخول در آن جنت و سکناي در آن مرگ نمی‌باشد، همچنان که صریح آیه مبارکه: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ است. و نیز مشهور میان علماء و صریح اخبار بسیار و ظاهر آیات متعدده آن است که ارواح مؤمنین و شیعیان پیش از قیامت داخل بهشت خلد نمی‌شوند، پس اینکه گفته است: شاد می‌شوند به هر که ملحق می‌شود به ایشان از نیکان و شیعیان و انتظار دیگران را می‌کشند، صریح در این است که مراد بهشت دنیا است.

و مؤید این احتمال است نیز آنچه را بعضی دلیل بر این مطلب ذکر کرده‌اند که حکم انبیاء همه یکی است، و پیغمبر ﷺ در شب معراج انبیاء را در آسمان‌ها ملاقات کرد، چه ملاقات ایشان در ما تحت آسمان هفتم بود، و مذکور شد که بهشت خلد ما فوق سموات سبع است. و نیز مؤید همین مطلب است آنچه را که فاضل محدث ملا محمد باقر مجلسی در کتاب حق‌الیقین ذکر کرده که شیخ مفید و جمعی از متکلمین و محدثین امامیه فائلند که بعد از سه روز یا بیشتر ارواح مقدسه انبیاء و اوصیاء به جسد‌های اصلی معاودت می‌نمایند، و ایشان را به آسمان می‌برند، چه ظاهر از آسمان بردن این است که در آسمان باشند نه ما فوق آسمان‌ها که بهشت خلد است.

و مذهب ابن حزم، و اسحاق بن راهویه، و محمد بن نصیر مروزی^۱ از علمای اهل سنت آن است که ارواح انبیاء و شهداء تمام بعد از انتقال از بدن و قبل از قیامت کبری در بهشت عدن قرار می‌گیرد، و ابن حزم و محمد بن نصیر ادعای اجماع علمای سنت و جماعت را بر این نموده‌اند.

و بعضی از علمای اهل سنت قائل شده‌اند که همه ارواح نیکان و اخیار حتی انبیاء و اوصیاء ایشان بعد از وفات به هر جا که خواهند آمد و شد می‌کنند و قرار می‌گیرند، خواه از جنات دنیا و خواه بهشت عظمی، و این مذهب را از سلمان فارسی نیز نقل کرده. و بعضی دیگر از علما سنت می‌گویند که: ارواح شهداء و امثال ایشان از انبیاء و اوصیاء قبل از قیامت در قندیل‌هایی از نور هستند آویخته از یمین عرش الهی.

همین قدر از اقوال علماء در این مطلب حال به نظر قاصر رسیده، و چون مرجع قول قاضی ابوالفتح و قول شیخ مفید هر دو بنابر آنچه مذکور شد یکی بود، و آن بودن ارواح مقدسه ایشان است در آسمانها، پس در این مطلب چهار قول به نظر رسیده:

یکی آنکه مقر ارواح طیبه ایشان در جنات دنیاویه و سماویه هست، بلکه با اجساد شریفه نصرتیه ایشان، و این مذهب اکثر علمای شیعه است.

دوم: آنکه مستقر آنها در بهشت خلد است، و آن مذهب بسیاری، بلکه همه علمای سنت و جماعت است.

سَوْم: آنکه قبل از قیامت مستقرّ معینی از برای ایشان نیست، بلکه هر جا خواهند می‌روند از جَنّات عظمی و جَنّات دنیا، این مذهب منسوب به سلمان فارسی است و بعضی دیگر از علمای اهل سنت.

چهارم: اینکه ارواح ایشان در قندیل‌های نور در طرف راست عرش آویخته است، و این مذهب بعضی از علمای اهل سنت است.

دلیل قول اوّل دو امر ذکر شده: یکی آنچه کراچکی ذکر کرده و به آن اشاره شد، و آن این است که در احادیث بی حدّ و اخبار خارج از حیّز عدّه، وارد شده دیدن خاتم الانبیاء در لیلة المعراج بسیاری از انبیاء را، بلکه همهٔ ایشان را در آسمان‌ها، بعضی را در آسمان اوّل، و بعضی را در آسمان دوّم، و بعضی سوّم و هکذا، پس مکان ایشان در آسمان بوده، و چون حکم خاتم انبیاء نیز در این خصوص حکم سایر انبیاء است، خصوصاً اولوالعزم ایشان به دلیل اینکه در وقت وفات فرمودند: بالرفیق الأعلى، و در اخبار «رفیق‌اعلی» تفسیر به مرافقت انبیاء و رسل شده، بلکه باید البتّه ایشان باشند، چه از انبیاء بالاتری که پیغمبر با آنها مرافقت نماید نیست، و حکم ائمّه نیز حکم نبی است، به دلیل حدیث مشهور که فرمودند: اگر پیغمبری در مشرق وفات نماید و وصی او در مغرب باشد، حق تعالی جمع می‌فرماید روح‌های ایشان را.

دلیل دیگر: اخباری که وارد شده است در این خصوص، از آن جمله حدیثی است که در کتاب تهذیب الأحکام و کتاب بصائر الدرجات و کامل الزیارة از حضرت صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: هیچ پیغمبری و وصی پیغمبری نیست که در زمین بعد از وفات زیاده از سه روز باقی ماند، بلکه بلند کرده می‌شود با روح و استخوان و گوشت به آسمان.^۱

و از آن جمله حدیثی است که نیز در کتاب تهذیب از حضرت صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: جسد هر پیغمبر یا وصی هر پیغمبری در زمین زیاده از چهل روز باقی نمی‌ماند.^۲

۱- بحار ۲۷/۲۹۹ به نقل از بصائر الدرجات، کامل الزیارات ۳۳۰ و تهذیب ۱۰۶/۶.

۲- تهذیب ۱۰۶/۶.

و دلیل قول دوم آنچه محمد بن حزم ذکر کرده قول خدای تعالی است که می‌فرماید: «و اصحاب المیمنة ما اصحاب المیمنة و اصحاب المشمة ما اصحاب المشمة و السابقون السابقون أولئك المقربون في جنات النعيم».^۱ گفته که، معلوم است مراد از این در حال حیات دنیویّه نیست بالا جماع، و همچنین مراد روز قیامت کبری نیست به دو جهت: یکی اینکه در اوّل سوره از قیامت کبری خبر داده و فرموده: «إذا وقعت الواقعة»^۲ و بعد از آن فرموده: «و کنتم ازواجاً ثلثة»^۳ یعنی بودید سه طایفه، پس باید این سه طایفه بودن قبل از قیامت کبری باشد.

و جهت دوم اینکه اصحاب میمنه و میسرّه در عالم برزخ است، همچنان که حدیث معراج بر آن دلالت می‌کند که حضرت پیغمبر فرمود: در آسمان اوّل حضرت آدم ابوالبشر را دیدم نشسته گاهی نگاه به طرف یمین خود می‌کند و شاد و خرم می‌گردد، و گاه نظر به طرف یسار خود می‌افکند و غمناک می‌شود، سبب آن را از روح الامین استفسار کردم گفت: در طرف راست او ارواح مؤمنین و اخبارند که در تنعم و بهجت‌اند و در طرف یسار او ارواح مشرکین و فجّارند که در عذاب و نقت‌اند.

دلیل قول سوم بعضی از ظواهر اخباری است که در کتب اهل سنت ذکر شده.

دلیل قول چهارم نیز از اخبار کتب ایشان است، بلی حدیثی به این مضمون نیز در کتاب کامل الزیارة مذکور است، و آن حدیثی است که مؤلف کتاب به سند متصل از عبدالله بن بکیر روایت کرده که او گفت: حج نمودم با حضرت امام همام امام جعفر صادق علیه السلام پس به او عرض کردم که: یابن رسول الله صلی الله علیه و آله هرگاه شکافته شود قبر حضرت امام حسین علیه السلام آیا چیزی در قبر مقدّس او یافت می‌شود یا نه؟ فرمود: ای عبدالله چه سؤال عظیمی کردی، به درستی که حسین بن علی علیه السلام با پدر و مادر و برادرش در منزل رسول خدا صلی الله علیه و آله روزی داده می‌شوند و سرور و بهجت می‌کنند و به درستی که آن منزل

۱- سوره واقعه: ۸-۱۲.

۲- همان: ۱.

۳- همان: ۷.

در یمین عرش پروردگار است، و روح مقدّس او به عرش آویخته و می‌گوید: «یا ربّ أنجزلی ما وعدتني» خداوند! برسان از برای من آنچه به من وعده فرمودی.^۱ و مخفی نماند که اثبات مطالب مذکوره به این دلیل‌ها در غایت اشکال است، چه دلالت آنها ناتمام است.

اما دلیل اوّل قول اوّل: به جهت اینکه ملاقات خاتم الانبیاء سایر انبیاء را در آسمان‌ها دلالت نمی‌کند بر آنکه آنجا مأوی و مقرّ ایشان بوده، چه ممکن است که در آن وقت به استقبال حضرت خاتم الانبیاء یا به جهت دیگر از بهشت عدن به آنجا نزول اجلال فرموده باشند، و تفاوت مقامات ایشان در هر آسمانی به جهت تفاوت مراتب ایشان در بهشت بوده، همچنان که در اکثر احادیث معراج ملاقات ایشان، ابتدا در بیت المقدس وارد شده، و همچنین در حدیث بساط و بعضی احادیث دیگر ملاقات حضرت امیرالمؤمنین با بعضی انبیاء در زمین اتفاق افتاده، بلکه ملاقات سایر ائمه هم با بعضی از ایشان در احادیث در زمین رسیده.

و اما دلیل دوّم قول اوّل: به جهت آنکه به مجرّد همین دو حدیث که مفید علم نیستند اثبات مطلب اعتقادیّه کردن مشکل است و ثبوت حجّیت آنها در مقام عمل به تکلیف، دخلی به این مقام ندارد، خصوصاً با وجود اختلاف آنها، چه در اوّل زیاده از سه روز رسیده، و در دوّم زیاده از چهل، با وجود آنکه در خبر دوّم تصریح به رفع به آسمان نشده، پس ممکن است که رفع به بهشت شود، بلکه حدیث اوّل هم که در آن تصریح به رفع به آسمان شده دلالت نمی‌کند بر اینکه در آنجا قرار می‌گیرد، چه ممکن است که از آنجا به بهشت خلد رود، و چون آن بهشت فوق آسمان‌ها است جایز است گفتن که به آسمان رفع می‌شود.

علاوه بر اینها اینکه این دو خبر منافات دارد با اخبار متکثره که دلالت می‌کند بر بقای ابدان مطهّره ایشان در زمین، مثل اخبار نقل عظام یوسف، و در بعضی آثار وارد شده که قبر مقدّس حضرت ابا عبدالله را شکافتند و جسد منور او را در آنجا یافتند، و نیز

در بعضی آثار است که در رصافه چاهی حفر نمودند و در آنجا حضرت شعیب را یافتند.

و از این جهت است که فاضل محدّث ملاً محمّد باقر مجلسی رحمته الله در کتاب مزار بحار از بعضی نقل کرده که مراد از اخبار رفع اجساد ایشان به آسمان‌ها آن است که بعد از سه روز اجساد ایشان را به آسمان می‌برند و باز می‌گردانند به قبور مشرّفه ایشان، و از بعض دیگر نقل نموده که اخبار رفع به جهت مصلحتی وارد شده، تا خوارج و نواصب و سایر دشمنان که در صدد نبش قبور ایشان بودند رفع طمع نمایند.

و اما دلیل قول دوم: پس به جهت اینکه در تفسیر این آیات مبارکات وجوه بسیار دیگر وارد شده که دخل به آنچه مستدلّ ذکر کرده ندارد، و ممکن است که مراد حال قیامت کبری باشد، و معنی این باشد که شما در دنیا یا عالم برزخ سه طایفه بودید، و طایفه سوّم که سابقین باشند امروز که روز قیامت است در جنّات نعیم هستند.

و در تفسیر علی بن ابراهیم از ابی بصیر روایت شده که: شنیدم از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام که فرمود: قول خدای تعالی ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ فروح و ریحان^۱ فرمود: در قبرش و ﴿جَنَّةٍ نَعِيمٍ﴾ فرمود: در قیامت.

و در کتاب امالی صدوق نیز مثل این حدیث از حضرت امام موسی کاظم علیه السلام روایت نموده.^۲

و نیز معلوم نیست که اصحاب میمنه و مشئمه اصحاب یمین و شمال حضرت آدم در عالم برزخ باشند، بلکه ممکن است مراد اصحاب یمن و برکت، و اصحاب شوم و نکبت باشد، یا کسانی که کتاب ایشان به دست راست و چپ داده می‌شود، الی غیر ذلك.

و اما دلیل قول سوّم: پس ضعف آن ظاهر است، چه اخبار عامیه نه در مراتب علمیه و نه علمیه حجّت نیستند، علاوه بر اینکه آن اخبار دلالت صریحی بر این مطلب ندارند و اما دلیل قول چهارم: پس به جهت اینکه اخباری که در این خصوص در کتب اهل

۱- تفسیر قمی ص ۶۶۴. بحار ۶/۲۱۷.

۲- بحار ۶/۲۲۳. امالی ص ۱۷۴ مجلس ۴۸.

سنت رسیده مستمسک ما نمی‌توانند باشند و صلاحیت حجیت و قابلیت اعتماد و استناد ندارند. و حدیث کامل الزیارة نیز حدیثی است ضعیف، و به این یک حدیث ضعیف مطلب اعتقادی ثابت نمی‌شود، با وجود اینکه معارض است به روایاتی که رسیده است که حضرت صادق علیه السلام فرموده که: روح حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله هر شب جمعه مأذون می‌شود که عروج کند به آسمان، و از آنجا برود تا عرش پروردگار. علاوه بر اینکه عرش در احادیث به چندین معنی اطلاق شده، و علما از آن جمله محدث مجلسی رحمته الله ذکر کرده‌اند:

یکی: جسم اعظم از جمیع اجسام محیط به همه اجسام، و ظاهر آن است که اعتقاد به این باید داشت بر سبیل اجمال اگرچه نوع جسم آن بر ما معلوم نباشد.
دوم: جمله مخلوقات الهیه، همچنان که شیخ صدوق در عقائد خود گفته: اعتقاد من در عرش آن است که جمله جمیع خلق است،^۱ و در کتاب معانی الاخبار از حضرت صادق علیه السلام وارد است که: العرش فی وجهه هو جمله الخلق والكرسى وعاؤه و فی وجه آخر هو العلم الذى اطلع الله علیه انبیاء...^۲

و سوم: علم، همچنان که در روایت معانی الاخبار گذشت، و در کتاب توحید صدوق به سند صحیح از حضرت صادق علیه السلام مروی است که: العرش هو العلم الذى لا یقدر أحد قدره.^۳

چهارم: ملک پروردگار و سلطنت او، چنان که در کتاب توحید صدوق به سند متصل از حنّان بن سدید روایت شده از حضرت صادق علیه السلام که فرمود در بیان «الرحمن علی العرش استوی»^۴ یقول: علی الملك احتوی، وهذا ملك کیفیة فی الاشیاء، قال علیه السلام: ثمّ العرش فی الوصل متفرّد من الكرسي، لانهما بابان من أكبر ابواب الغیوب، وهما جمیعان

۱- اعتقادات ص ۷۴.

۲- معانی الاخبار ص ۲۹.

۳- توحید ص ۳۲۷.

۴- طه: ۵.

غیبان، وهما فی الغیب مقرونان، لَأنَّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغیب الَّذی منه مطلع البدع، ومنه الاشیاء کلَّها، والعرش هو الباب الباطن الَّذی یوجد فیہ علم کیف والکون والقدر والحدّ والأین والمشیّة - الی آخر الحدیث^۱.

و در این حدیث شریف نیز اشاره به اطلاق عرش و کرسی بر علم، و تفرقه میان آن‌ها، و تفرقه میان علم به اعیان و علم به کیفیات است، یا اینکه یکی از آنها کتاب محو و اثبات، و دیگری لوح محفوظ است. و اطلاقاتی دیگر نیز به خصوص عرش رسیده که در هر موضعی یکی از آنها مراد است.

پس ممکن است که در این حدیث شریف مراد از عرش یکی از معانی باشد که با سایر اقوال در مستقر ارواح مقدسه مخالفتی نداشته باشد، مثل اینکه مراد از عرش جمله مخلوقات باشد، و مراد از یمین آن مواضع شریفه کریمه که احتمال عرش اعظم و احتمال بهشت خلد و جنات دنیاویّه را دارد.

و می‌تواند مراد از عرش در این حدیث علم باشد، و غرض حضرت این باشد که در یمین، یعنی ایمن امکنه که معلوم خدای تعالی هست در آنجا قرار دارند، و نظر به عدم استعداد سائل از برای فهم و درک آن مقام معلوم به این نحو جواب فرمودند.

و می‌تواند شد که مراد از عرش، عرش ادنی باشد، همچنان که در تفسیر علی بن ابراهیم وارد است که روایت کرده است به اسناد خود از حضرت صادق علیه السلام که فرموده که: از جمله سئوالات پادشاه روم از حضرت امام حسن مجتبی علیه السلام این بود که آیا ارواح مؤمنین بعد از موت کجا می‌باشند؟ حضرت جواب فرمودند که: در نزد صخره بیت المقدس جمع می‌شوند در هر شب جمعه، و هو عرش الله الأدنی.^۲

و اگر چه اینها مجرد احتمال است، اما نظر به ضعف حدیث کیف ماکان مطلبی از آن ثابت نمی‌شود.

و چون قصور این ادله معلوم شد، در بیان تحقیق این مطلب گفته می‌شود که: در مقرّ

۱- توحید صدوق ص ۳۲۲-۳۲۱.

۲- بحار ۱۱۶/۷ به نقل از تفسیر قمی ص ۵۹۸.

اجلال ارواح مقدّسه ایشان بعد از ارتحال از دار فنا و زوال، و قبل قیام ساعت چند احتمال می‌رود:

اول: اینکه مستقرّ ایشان در بهشت عدن و خلد باشد که مسکن ایشان است در روز قیامت.

دوم: اینکه در جنّات دنیا که در آسمانها هست مقرّ عزّ و شرف ایشان باشد.

سوم: اینکه در جنّات زمین یا هوا تشریف داشته باشند.

چهارم: اینکه مستقرّ ایشان در جنّات دنیاویّه باشد بدون تعیین سماء یا ارض، بلکه مختار باشند در آمد و شد به هر جاکه خواهند.

پنجم: اینکه مختار باشند در آمد و شد در آنها و در بهشت عدن.

ششم: اینکه در غیر بهشت خلد و غیر جوف آسمانها از عوالم خارجه از این عالم بوده باشند.

و تعیین یکی از این احتمالات شش‌گانه اگر چه به عنوان علم قطعی نهایت صعوبت دارد، چه دلیل عقلی را در اینجا چندان مدخلیتی نیست، و غالب آن است که موقوف به نقل است، و در نقل، متواتر اگر چه به عنوان تواتر معنوی باشد مشکل است، و غیر متواتر آن بیش از ظنّ افاده نمی‌کند.

اما آنچه مظنون به ظنّ غالب از تتبع آیات و اخبار می‌شود آن است که احتمال اول باطل است به چند وجه:

اول: اینکه بعد از سکون در آنجا و جای گرفتن در آن، خروج از آن محال است، و حضرات پیغمبر و ائمه علیهم‌السلام مدت‌ها بیرون خواهند بود از آنجا.

اما اینکه خروج از آن محال است به صریح آیات و اخبار، اما آیات:

از آن جمله قول خدای تعالی در سورة مبارکه حجر ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرِجِينَ﴾^۱.

و از آن جمله در سورة كهف می فرماید: ﴿كَانَتْ لَهُ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نَزْلًا خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حَوْلًا﴾.^۱

و در سورة فرقان می فرماید: ﴿قُلْ أَذْكَاءٌ خَيْرٌ نَزْلًا أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ﴾.^۲

و در سورة فاطر می فرماید: ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾. الی قوله تعالی: ﴿الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمَقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ﴾.^۳

و در سورة واقعه می فرماید: ﴿لَا مَقْطُوعَةَ وَلَا مَمْنُوعَةَ﴾.^۴

و از آن جمله در قریب به پنجاه آیه^۵ وصف بهشت شده به اینکه خالدین فیها، و در چندین آیه می فرماید. ﴿هَمَّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.^۶

و اما اخبار: پس شیخ صدوق در کتاب علل الشرایع روایت کرده است به سند متصل از حسین بن بشّار از حضرت صادق علیه السلام که راوی از آن حضرت سؤال از بهشت آدم کرد؟ فرمود: جَنَّةٌ مِنْ جَنَّاتِ الدُّنْيَا تَطْلُعُ فِيهِ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، وَلَوْ كَانَتْ مِنْ جَنَّاتِ الْخُلْدِ مَا خَرَجَ مِنْهَا أَبَدًا.^۷ یعنی فرمود که: بهشت آدم بود از بهشت های دنیا که در آنجا ماه و خورشید طلوع می کردند، و اگر بهشت خلد می بود هرگز از آنجا بیرون نمی آمد.

و بعینه همین روایت را شیخ اقدم ثقة الاسلام در کتاب کافی به اسناد خود از حسین بن میسر روایت نموده.^۸

و شیخ بزرگوار علی بن ابراهیم نیز در تفسیر خود از حضرت صادق علیه السلام نزدیک به

۱- كهف: ۱۰۸.

۲- فرقان: ۱۵.

۳- فاطر: ۳۳.

۴- واقعه: ۳۳.

۵- خالدین در ۴۴ مورد آمده و همه هم مربوط به بهشت نیست.

۶- خالدون در ۲۵ مورد آمده و برخی از آنها مربوط به جهنم است.

۷- بحار ۶/۲۸۴ به نقل از علل الشرائع.

۸- کافی ۳/۲۴۷.

این حدیث را روایت کرده.^۱

و اما بیرون بودن حضرات از آنجا، بلکه مدّتها، بلکه زیادتراً از آنچه حضرت آدم در دنیا زیست کرد، پس به دلیل رجعت پیش از قیامت است که از جمله اجماعات شیعه است، بلکه ضروریات مذهب حقّ فرقه محقّه است، و ابن بابویه و شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طبرسی و سید بن طاووس و غیرایشان از اعظم علمای شیعه بر این دعوی اجماع نموده‌اند، و رساله‌هایی در این خصوص تألیف کرده‌اند، و زیاده از چهل نفر از علمای شیعه به این تصریح کرده‌اند، و چندین آیه را به این تفسیر نموده‌اند.^۲

و شیخ جلیل حسن بن سلیمان در کتاب منتخب البصائر از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام روایت کرده است که آن حضرت فرمود: منم صاحب رجعت‌ها و برگشتنها و دولت‌های عجیب.^۳

و شیخ اجلّ سعد بن عبدالله در کتاب بصائر از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به دنیا بیایند، و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام چهل و چهار هزار سال پادشاهی می‌کند.^۴

و به چندین سند از حضرت امام محمدباقر علیه السلام روایت کرده است که اول کسی که در رجعت برخواهد گشت حضرت امام حسین علیه السلام خواهد بود، و آن مقدار پادشاهی خواهد کرد که ابروهای مبارکش به دیده‌اش آویخته خواهد شد.^۵

و قطب راوندی و دیگران از امام محمد باقر علیه السلام روایت کرده‌اند که فرمود: حضرت امام حسین علیه السلام فرمود که: حضرت امیرالمؤمنین در رجعت شمشیر حضرت رسول صلی الله علیه و آله را به من می‌دهد و مرا به جانب مشرق و مغرب می‌فرستد تا آنکه به زمین هند رسم و جمیع

۱- تفسیر قمی ص ۳۵ چاپ سنگی.

۲- بحار ۱۲۲/۵۳.

۳- مختصر البصائر ۱۳۲.

۴- مختصر البصائر ۱۴۷.

۵- مختصر البصائر ۹۱. بحار ۶۳/۵۳.

بلاد هند را فتح کنم.^۱

و نیز در کتاب منتخب البصائر از حضرت صادق علیه السلام مروی است که امیرالمؤمنین علیه السلام رجوع [نماید] با رسول الله، و او خلیفه باشد در زمین، و سایر ائمه عاملان او باشند در اطراف زمین، تا عبادت حق تعالی کرده شود آشکارا چنانچه پیشتر پنهان عبادت کرده بودند، و اضعاف آن عبادت خواهد شد، و حقتعالی به پیغمبرش خواهد داد به قدر پادشاهی جمیع اهل دنیا از روزی که خدا خلق کرده است دولت های دنیا را تا روزی که دولت های دیگران برطرف شود.

و شیخ مفید و شیخ طوسی به سندهای معتبر از حضرت باقر علیه السلام روایت کرده اند که فرمود: به خدا سوگند که مردی از ما اهل بیت پادشاهی خواهد کرد بعد از وفاتش سیصد و نه سال، گفتم: این چه وقت خواهد بود؟ فرمود: بعد از آن که حضرت قائم از دنیا برود.^۲

و در کتاب بشارت سید علی بن طاووس روایت کرده است که: مجموع عمر دنیا صد هزار سال است، بیست هزار سال دولت سایر مردم است، و هشتاد هزار سال دولت ائمه آل محمد علیهم السلام.^۳

و در اخبار بسیار تصریح به رجعت هریک از ائمه و زمان پادشاهی ایشان شده که ذکر آنها در این رساله گنجایش ندارد، پس اگر بعد از وفات در جنت خلد مقام داشتندی تحقیق این معنی محال بودی، چنانچه در احادیث سابقه در حق آدم مذکور شد.

وجه دوم: اینکه اخبار بی شمار و احادیث بسیار وارد شده در خصوص محزون شدن و اندوهناک شدن حضرت رسول و امیرالمؤمنین و فاطمه و امام حسن علیهم السلام در شهادت حضرت امام حسین علیه السلام و گریستن ایشان به حدی که از اجتماع آن اخبار، علم به این

۱- ایقاظ الهمعة ۳۵۲ به نقل از کتاب راوندی.

۲- بحار ۱۰۳/۵۳.

۳- بحار ۱۱۶/۵۳ به نقل از مختصر البصائر از کتاب بشارت.

مطلب حاصل می‌شود، و آیات و اخبار مصرّح‌اند به اینکه حزن و اندوه از برای اهل بهشت خلل نمی‌باشد، و زحمت تصدیع از برای ایشان روی نمی‌دهد، همچنان که در دو آیه متقدّمه گذشت از تصریح به عدم مَسّ نصب، و در سورة مبارکه فاطر می‌فرماید که: اهل جنّات عدن بعد از دخول در آن خواهند گفت: ﴿الحمد لله الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ﴾^۱ و در سورة سجده می‌فرماید: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُی أَنْفُسُكُمْ﴾^۲ و در سورة زخرف می‌فرماید: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهُیهِ الْأَنْفُسُ﴾^۳ و شک نیست که انتفاء حزن از جمله مشتهیات است.

وجه سوّم: آنکه اخبار بسیار، بلکه در بعضی روایات تصریح شده به انتفاء موت از برای اهل جنّات عدن و بهشت خلل، و مقتضای خلود مصرّح به در آیات بسیار نیز این است، و مستفاد از اخبار رجعت حلول موت است به هریک از راجعین ثانیاً، بلکه در نفخ صور اوّل نیز موت از برای ایشان و ترک ابدان مقدّسه عنصریه یا مثالیّه خواهد بود.

وجه چهارم: اینکه در سورة مبارکه «ص» می‌فرماید: ﴿وَأَنَّ لِلْمُتَّقِينَ لِحَسْنَ مَابِ، جَنّاتِ عَدْنٍ مَفْتَحَهُ لَهُمُ الْأَبْوَابُ﴾ الی قوله تعالی: ﴿هَذَا مَا تَوَعَدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ﴾^۴ تصریح فرمودند به اینکه جنّات عدن مخصوص به یوم حساب است، چه لام افاده اختصاص می‌کند.

و در سورة نحل می‌فرماید: ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ، جَنّاتِ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾^۵ یعنی آن دار آخرت جنّات عدنی است که داخل به آن می‌شوند، و ظاهر از

۱- فاطر: ۳۴.

۲- فصلت: ۳۱.

۳- زخرف: ۷۱.

۴- ص: ۵۰.

۵- نحل: ۳۱.

این کلام این است که جنّات عدن در سرای آخرت است، و ظاهر از آخرت بعد از قیامت است، همچنان که در روایت علی بن ابراهیم از ابی بصیر که بعد مذکور خواهد شد تصریح به آن شده.

وجه پنجم: اینکه مستفاد از اخبار آن است که دخول جنّات عدن بعد از طیّ حساب است، و آیات و اخبار صریح اند در اینکه سؤال و حساب از انبیاء و اوصیاء در روز قیامت کبری خواهد بود، چنان که مذکور می شود.

وجه ششم: آنکه در کتاب اکمال الدین و اتمام النعمه مروی است در حدیث سؤال های یهودی از حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) و جوابهای آن حضرت، که آن یهودی قال: وأین یسکن نبیکم من الجنّة؟ قال: فی أعلاها درجةً وأشرفها مكاناً فی جنّات عدن^۱ و این سؤال بعد از رحلت جناب ختمی مآب بوده و اگر آن حضرت بعد از موت به بهشت عدن داخل می شدی سؤال را چنین می کرد: وأین سکن نبیکم من الجنّة؟

وجه هفتم: اینکه علی بن ابراهیم در تفسیر خود به سند متصل از ابو بصیر روایت کرده که شنیدم از حضرت امام جعفر صادق (علیه السلام) که فرمود: قول خدای تعالی ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ فروح وریحان^۲ این در قبر خواهد بود، و ﴿وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ﴾ فرمود که این در آخرت خواهد بود.

و در کتاب امالی شیخ صدوق نیز از حضرت امام موسی (علیه السلام) روایت شده: یدخلان علیه بالروح والريحان، وذلك قوله عزوجل: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ فروح وریحان^۳ یعنی فی قبره، ﴿وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ﴾ یعنی فی الاخرة.

۱- کمال الدین ۱/ ۲۹۶ با کمی تفاوت.

۲- تفسیر قمی ۶۶۴.

۳- امالی صدوق مجلس ۴۸.

وجه هشتم: اینکه اخبار بسیار وارد شده است که ارواح اخیار و اهل ایمان یا مطلق ارواح قبل از قیامت کبری در جنّات دنیا یا در مصرع بدن که موضع قبر باشد خواهد بود، همچنان که در کتاب احتجاج مروی است در حدیث زندیق که از حضرت صادق علیه السلام سؤال کرد که: فاین الروح؟ یعنی روح آدمی بعد از مردن در کجا می باشد؟ فرمودند: فی بطن الارض حیث یصرع (مصرع) البدن الی وقت البعث،^۱ یعنی: در شکم زمین در جایی که بدن به خاک رفته تا روز قیامت.

و این منافاتی ندارد با بودن ارواح در بهشت دنیا، چه در اخبار وارد شده است که: القبر روضة من ریاض الجنة أو حفرة من حفر النيران،^۲ و نیز منافاتی ندارد با احادیثی که رسیده است که به وادی السلام یا بهشت مغرب حاضر می شوند، چه در اکثر اخبار چنین رسیده که در آنجا جمع می شوند و صحبت می دارند و باز به قبور خود مراجعت می کنند.

و در تفسیر علی بن ابراهیم مروی در قول خدای تعالی: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾.^۳ فرمود: این در بهشت های دنیا است قبل از قیامت، به دلیل بکره و عشیّا، و عشیّ در بهشت خلد در آخرت نمی باشد.^۴

و نیز در آن کتاب مروی است در قول خدای تعالی: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا ففِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا﴾.^۵ یعنی در جنّات دنیا مخلصند در آنها مادامت السماوات و الارضین،^۶ و اخبار در این خصوص بسیار است و عموم دارند نسبت به انبیاء و ائمه علیهم السلام و دلیلی بر تخصیص ایشان نداریم، بلکه چنانکه مذکور خواهد شد این حکم به خصوص ایشان نیز وارد شده.

۱- احتجاج ۲/۲۴۵ چاپ اسوه.

۲- بحار ۶/۲۱۴.

۳- مریم: ۶۲.

۴- تفسیر قمی ۴۱۲.

۵- هود: ۱۰۸.

۶- تفسیر قمی ۳۱۴.

وجه نهم: اخبار و احادیثی که در این خصوص وارد شده، و آن بسیار است، از آن جمله در کتاب بصائر الدرجات به دو سند، یکی از ضریس^۱ از حضرت امام محمد باقر (علیه السلام)، و دیگری از آبی یحیی صنعانی از حضرت صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمودند: در هر شب جمعه از برای ما شأنی است از شئون، راوی گوید: عرض کردم: فدای شما شوم چه شأنی است؟ فرموده که: إذن داده می شود از برای ارواح پیغمبران مرده و روح وصی پیغمبر که حال در میان شماست که بالا روند، پس بالا میروند تا به آسمان، و از آنجا میروند تا عرش پروردگار، و در آنجا هفت دفعه طواف می کنند، و در نزد هر قائمه دو رکعت نماز می کنند، پس بر می گردند به بدنهایی که دارند، و داخل صبح می شوند پیغمبران و اولیاء با سرور بسیار.^۲

چه مستفاد از این حدیث آن است که ارواح پیغمبران که از آن جمله پیغمبر آخر الزمان است در بهشت های زمین است، و اگر در بهشت عدن بودی عروج به آسمان معنی نداشت، و نیز دلالت می کند که ابدان مثالیّه یا عنصریّه هستند که فرمود: بر می گردند به بدنها.

و از آن جمله در کتاب کافی روایت کرده است به اسناد خود از جعفر خطیب که گفت: در مدینه بودم، و سقف مسجدی که مشرف بر قبر حضرت رسول الله است افتاده بود، و فعله^۳ بالا می رفتند و پائین می آمدند، و ما جماعتی از شیعیان در آنجا بودیم، من گفتم: که خدمت حضرت صادق خواهد رسید؟ مهران بن ابی نصر با اسماعیل بن عمار گفتند: ما، گفتیم از آن حضرت سؤال کنید از بالا رفتن به نوعی که کسی مشرف بر قبر پیغمبر شود، فردا چون ایشان را دیدیم اسماعیل گفت: سؤال کردم، فرمود: دوست ندارم که یکی از شما بر بالای قبر او بروید، و ایمن نیستم که چیزی ببینید....^۴

۱- حسن بن عباس حریش به جای ضریس.

۲- بصائر الدرجات ۱۳۰.

۳- فعله به معنی عمله و کارگر است.

۴- کافی ۴۵۲/۱.

و از آن جمله در کتاب قائم از مؤلفات فضل بن شاذان مروی است از حضرت صادق علیه السلام که فرمود: ارواح مؤمنین آل محمد علیهم السلام را می بینید در کوه های رضوی که در آنجا ساکنند، پس از طعام ایشان می خورند و شراب ایشان را می آشامند، و با ایشان مجالست می کنند تا قائم ما اهل بیت ظهور کند.

و از آن جمله در کتاب بصائر از ابی بصیر مروی است که در خدمت حضرت امام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام بودم، پس پای خود را به زمین سایید، ناگاه دریایی دیدم که در آن کشتی ها بود، پس در کشتی نشست، و من نیز در آن نشستم، تا رسیدیم به موضعی که در آنجا خیمه ها بود از نقره، پس داخل خیمه ها شد و بیرون آمد و فرمود: دیدی خیمه ای را که اول داخل شدم؟ گفتم: بلی، فرمود: آن خیمه رسول الله بود، و دیگری خیمه امیرالمؤمنین بود، و سوم خیمه فاطمه بود، و چهارم خیمه خدیجه بود، و پنجم خیمه امام حسن، و ششم خیمه امام حسین، و هفتم خیمه امام زین العابدین، و هشتم خیمه پدرم، و نهم خیمه من، و هیچ یک از ما نیست مگر اینکه از برای او خیمه ای است که در آنجا ساکن می شود.^۱

و از آن جمله حدیثی است که در امالی صدوق مروی است، و حدیث طولانی است، و در آن است که فاطمه سؤال کرد از رسول خدا از مکان مادرش خدیجه و عرض کرد که: حال کجاست؟ فرمود: در قصری است که چهار در رو به بهشت دارد،^۲ و از این مستفاد می شود که قصر در خود بهشت نیست، و الا در به بهشت داشتن معنی نداشت.

وجه دهم: احادیث بسیاری است که وارد شده و در کتب اصحاب چون کافی، و امالی شیخ صدوق، و کامل الزیاره و غیرها مذکور است که هرکه در نزد قبر حضرت رسول صلی الله علیه و آله بر او سلام کند می شنود، و هرکه در دور سلام کند ملائکه به آن حضرت

۱- بصائر الدرجات چاپ سنگی ۱۱۹. بحار ۶/۲۴۵.

۲- بحار ۲۲/۵۰۹. امالی صدوق ۳۷۶ مجلس ۹۲.

سلام او را می‌رسانند،^۱

و اگر آن حضرت در آسمانها یا فوق آسمانها در بهشت خلد بودی فرق میان سلام کننده در نزد قبر و غیره در این خصوص نبودی و باید در حق هر دو بفرمایند که: می‌شنود یا به او می‌رسانند.

وجه یازدهم: اینکه ثابت و در میان علما مشتهر است که ارواح مؤمنین در جنّات دنیا می‌باشند، و در اخبار وارد شده که در عالم برزخ در خدمت پیغمبر و ائمه به سر می‌برند، همچنان که در کتاب محاسن برقی مروی است که حضرت فرمود که: چون شیعه را وقت مردن رسید به او می‌گویند: أقدم علی رسول الله وعلیّ والحسن والحسين،^۲ یعنی بیا به نزد رسول خدا و علی و حسن و حسین.

و در حدیثی دیگر وارد است که به مومن نموده می‌شود در وقت مردن منزل او، و می‌بیند محمد و علی و آل طّیّین ایشان را، و خطاب به او می‌رسد که: نمی‌خواهی به اینجا آیی، و ایشان همنشینان و انیسان تو باشند؟^۳
پس معلوم می‌شود که ایشان نیز در بهشت‌های دنیویه می‌باشند.

و مخفی نماند که مؤیداتی دیگر نیز از برای بودن ارواح مقدّسه ایشان در جنّات دنیویه هست، اگر چه جمع آنها با بودن در بهشت خلد ممکن است، امّا ظاهر از اجتماع همه آن است که بودن در بهشت دنیاست، مثل قول خدای تعالی ﴿وَأَنَّا تَوْفُونَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾.^۴ و در احادیث تعرّی خضر در مصیبت پیغمبر و مصیبت حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) وارد شده که این آیه را در شأن ایشان خواند.

۱- تلخیص الوسائل ۳۳۲/۷. کامل الزیارات ص ۱۲.

۲- محاسن ص ۱۷۴.

۳- بحار ۱۷۶/۶ به نقل از تفسیر امام (علیه السلام).

۴- آل عمران ۱۸۵.

و مثل آنچه وارد شده در احادیث که پیغمبر وائمه در منازل خود هستند و می‌گویند: رَبِّ انْجِرْ لَنَا مَا وَعَدْتَنَا.^۱

و مثل حدیثی که در تفسیر علی بن ابراهیم از حضرت صادق علیه السلام مروی است که اطفال شیعیان که از دنیا می‌روند در خدمت حضرت فاطمه علیها السلام هستند و ایشان را تربیت می‌فرماید.^۲

چه ظاهر از بعضی اخبار آن است که این اطفال قبل از قیامت داخل بهشت خلد نمی‌شوند.

و مثل احادیثی که وارد شده، اوّل کسی که داخل بهشت خلد خواهد شد علی بن ابی طالب علیه السلام خواهد بود که در دست او لواء پیغمبر خدا خواهد بود، و در برابر او خواهد رفت، و بعد از آن پیغمبر و بعد از آن سایر انبیاء، و بهشت بر همه انبیاء حرام است تا خاتم انبیاء داخل شود،

و ظاهر از این آن است که این حالت در ابتدای دخول بهشت خلد است، نه بعد از آنکه مدّتی متممادی در آنجا بسر برده باشند.

و مثل آنچه در نزد شیعه مشهور و اخبار ایشان بر آن متواتر و احادیث دالّه بر آن در کتب اصحاب مسطور است، چون تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام و تفسیر عیاشی، و کتاب کافی، و مجالس شیخ مفید، و امالی شیخ طوسی، و علل الشرائع، و معانی الاخبار صدوق، و مناقب ابن شهر آشوب، و رجال کشی و دعوات راوندی، و بشارة المصطفی، و کتاب یحیی بن سعید و غیر اینها که امیر المؤمنین، بلکه پیغمبر و سایر ائمه در نزد موت هر مؤمنی، بلکه هر کسی و در حین دفن ایشان حاضر می‌شوند، و به ایشان مخاطبه و تکلم می‌کنند،^۳

چه مقتضای این با ملاحظه اینکه هیچ آنی نیست که جمعی در عالم از بنی آدم در

۱- بحار ۶/۲۶۹ در این حدیث «ارواح مؤمنین» است به خصوص پیامبر و امامان علیهم السلام.

۲- بحار ۵/۲۸۹.

۳- به بحار ج ۶ ص ۱۷۳ باب ۷ رجوع شود.

حال مردن یا دفن نباشد آن است که پیوسته ایشان در دنیا، بلکه در زمین بوده باشند، و این اگر چه با بودن ایشان در جنّات خلد مجتمع می‌شود، به این نحو که ابدان شریفه مثالیّه متعدّده داشته باشند، و به بعضی از آن ابدان حاضر شوند، ولیکن از این احادیث بودن ابدان مثالیّه ایشان در دنیا ثابت می‌شود، بودن ایشان در جنّات خلد هم موقوف به ثبوت و دلیل است، و دلیلی دالّ بر اینکه صریح باشد بر نخورده‌ایم، و بعضی اخبار که لفظ جنّت در آن وارد شده اعمّ از جنّات دنیا و جنّات خلد است.

و از اینجا ظاهر می‌شود تأیید مطلب به احادیثی که وارد شده در ظهور پیغمبر و ائمه بعد از وفات ایشان در حالات بسیار، چون ظهور حضرت رسول بر ابی بکر در مسجد قبا، همچنان که در کتاب بصائر و غیره مذکور است، و ظهور او از برای حضرت امام رضا علیه السلام در خراسان، همچنان که در کتاب قرب الاسناد ذکر شده، و ظهور امیرالمؤمنین علیه السلام بر حسین در وقت حمل جنازه مقدّسه آن حضرت، همچنان که والد ماجد حقیر در کتاب محرق القلوب نقل فرموده، و ظهور حضرت امام موسی علیه السلام بر حضرت امام رضا علیه السلام همچنان که در کتاب قرب الاسناد است، و ظهور حضرت صادق علیه السلام بر حضرت کاظم میان مدینه و عریض، همچنان که در کتاب بصائر منقول است، و ظهور حضرت باقر علیه السلام بر حضرت صادق علیه السلام و سماعه، چنان که در کتاب مذکور روایت شده، الی غیر ذلك.

و مؤید مطلب است ملاقات پیغمبر و ائمه با انبیاء سلف در اماکن متعدّده و در شب معراج، و در حدیث بساط و غیره، چه ظاهر آن است که حکم ایشان نیز حکم خاتم الانبیاء و ائمه باشد.

و از جمله آنچه مذکور شد مستفاد می‌شود که مستقرّ جلال و شرف ایشان قبل از قیامت کبری در جنّات خلد نباشد، بلکه از اکثر آنچه مذکور شد مستفاد می‌شود که در عالمی دیگر خارج از جوف آسمان‌ها و از بهشت خلد نیز که یکی از احتمالات سابقه است نیز نباشد، بلکه مکنون و مستفاد از بسیاری از آنچه مذکور شد این است که در جنّات دنیویّه بلکه در جنّات واقعه در زمین مستقرّ ایشان است اگرچه مختار در عروج به سماوات نیز هستند، و در بعضی اوقات به آسمان‌ها عروج می‌فرمایند، بلکه محتمل

است که بعضی احیاناً مطلع بر جنان خلد نیز گردند، همچنان که حضرت رسول در ایام حیات در لَیْلَةُ الْمَعْرَاج سیر بهشت فرموده‌اند،

این است آنچه حال از این مطلب به نظر قاصر رسیده

و بدانکه آنچه مذکور شد خصوص بودن ایشان در جَنّات دنیویّه سماویّه یا ارضیّه، و احادیث بر آن دلالت می‌نماید، به ملاحظه حیثیت وجود ایشان است در عالم اکوان، و از برای ایشان حیثیتی و جنبه‌ای دیگر هست که به آن واسطه از اکوان خارج و در جَنّات خلد داخل‌اند، چه در حین حیات، و چه بعد از ممات، و گفتگو در اینجا از حیثیت اولی بود، چنانکه در حال حیات ایشان هرگاه سؤال از مقرّ جلالشان می‌شد گفته می‌شد که: در مدینه مثلاً تشریف دارند، و این منافات با اتصال به عوالم دیگر از جهت دیگر ندارد، و تحقیق این مطلب موقعی دیگر دارد.

و از اینجا وجهی دیگر عقلی از برای بودن ایشان در جَنّات دنیویّه مستفاد می‌شود، چه اتصال ایشان به این عالم اکوان به جهت تصرّفی است که باید در این عالم نموده باشند، یا این عالم در ایشان تصرّفی نموده باشد، پس مادامی که ایشان را تصرّف ثابت باشد در این اکوان تشریف خواهند داشت، و شکی نیست که تا این عالم باقی است تصرّف ایشان ثابت، و استشفاع به ایشان و حضور ایشان نزد اموات و دعای از برای زوّار و غیر آنها صریح است در تصرّف ایشان، همچنان که فواید صلوات بر نبی و آل و عبادات واجب و نحو اینها صریح است در عکس، و تحقیق این موقوف به طولی است که مقام مناسب نیست.

و اما مطلب دوم: که آیا ایشان بی حساب و سؤال داخل جنان خلد می‌شوند، یا از برای ایشان نیز سؤال و حساب هست؟ پس شیخ صدوق در عقائد خود فرموده که: اعتقاد ما در حساب این است که آن حقّ است، و بعضی حساب‌ها را خدای عزّ و جلّ خود متوجّه می‌شود، و بعضی را انبیاء و ائمه متوجّه می‌شوند، پس حساب انبیاء و ائمه

را خدا خود متوجه می‌شود، و هر پیغمبری حساب اوصیای خود را متوجه می‌شود.^۱ و این دالّ است بر اینکه از برای انبیاء و اوصیاء نیز حساب و سؤال می‌باشد.

ودالات می‌کند بر آن نیز صریح قول خدای تعالی در سورة اعراف ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾^۲ و در سورة مائده می‌فرماید: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ قَالَوَا لَا عِلْمَ لَنَا بِكَ عَلَامَ الْغُيُوبِ﴾.^۳

و همچنین دلالت می‌کند بر آن اخبار، از آن جمله روایتی است که امّ کلثوم غذا از برای پدر بزرگوار خود در شبی که حضرت شهید شد حاضر کرده، و نانی و کاسه شیر و قدری نمک، حضرت فرمود: چرا دو نان خورش به جهت من آوردی، آیا می‌خواهی و قوف من از برای حساب در روز قیامت طول بکشد؟

و در تفسیر علی بن ابراهیم به سند متصل از حضرت باقر علیه السلام مروی است که بعد از آنکه در روز حساب پروردگار اهل محشر را به عرصه محشر حاضر می‌فرماید پس ندا می‌شود به ندایی که همه خلائق می‌شنوند، و خوانده می‌شود: محمد بن عبدالله النبیّ القرشیّ العربیّ، پس پیش می‌آید حضرت و بر یمن عرش می‌ایستد، پس حضرت امیر را می‌خوانند، پس بر یسار حضرت رسول می‌ایستد، پس امت محمد صلی الله علیه و آله را می‌خوانند، پس از یسار حضرت می‌ایستد، پس هر پیغمبری و امتش خوانده می‌شود از اوّل پیغمبران تا آخرشان، و از طرف چپ عرش می‌ایستند، پس اوّل کسی که از برای سؤال خوانده می‌شود قلم است. می‌ایستد به صورت آدمی در برابر پرورگار، پس خدای عزّوجلّ می‌فرماید: آیا نوشتی بر لوح آنچه را امر فرمودم؟ عرض می‌کند: بلی یارب، بعد از آن لوح را می‌خواند، و همچنین تا می‌رسد به بنی آدم، پس اوّل کسی که از اولاد آدم به جهت سؤال خوانده می‌شوند محمد بن عبدالله است - تا آخر حدیث.^۴ و در آن ذکر

۱- اعتقادات صدوق ص ۸۸.

۲- اعراف: ۶.

۳- مائده: ۱۰۹.

۴- تفسیر قمی ص ۱۷۹.

سؤال از حضرت امیرالمؤمنین و حسن و حسین و سایر ائمه علیهم السلام نیز شده.

و در کتاب کافی به سند متصل از حضرت امام محمد باقر علیه السلام مروی است که رسول الله صلی الله علیه و آله فرموده: یا معاشر قراء القرآن اتقوا الله عزوجل فیما حملکم من کتابه، فإني مسؤول و انکم مسؤولون.^۱

و توهم نکنی که چون در حق بعضی وارد شده است که بی حساب داخل بهشت شوند لازم می آید مرتبه ایشان بالاتر از مرتبه انبیاء و ائمه باشد، زیرا که نرسیدن محاسبه بعضی می تواند شد به جهت قلت مشاغل و خفت مؤن ایشان بوده، همچنان که در احادیث وارد شده است.

و این از قبیل آن است که سلطانی ملک زاده یا وزیر اعظم خود را به ایالت و ولایتی بفرستد، بعد از چندی ایشان را احضار نماید، شکی نیست که تا ملک زاده یا وزیر از محاسبه و سؤال ولایت فارغ می شوند، و کیفیت امور ولایت را به عرض می رسانند، و از معرض موقوف سلطان می گذرد، خدمتکاران و پیشقراولان از ملازمان ایشان در منزل خود استراحت ها کرده اند. یسر الله سبحانه حسابنا فی يوم الحساب، بالنبی و آله الأطیاب.

رساله در عدم حجیت مظنه

س: چه می‌فرمایند در خصوص مسائل اجتهادیه غیر منصوصه و وقایع حادثه غیر مرویه، آیا در آنها ظنون حاصله از ورای کتاب و سنت حجّت شرعی هست یا نه؟
و آیا متمسک به اجماعات محققه و ادله عقلیه در نفس احکام شرعیه می‌توان شد یا نه؟

و در صورت حجّت دانستن آنها حجّت و دلیل و برهان غیر علیل آن چیست؟
و هرگاه متمسک شود به کلمات متأخرین و عبارات مجتهدین اصولیین که: تکلیف ثابت است بالاجماع، و تکلیف ما لا یطاق قبیح است عقلاً و شرعاً، و باب علم مسدود است، و از عمل به مرجوح یا مساوی ترجیح مرجوح یا أحد المتساویین بلا مرجح لازم می‌آید، پس لابدیم که متمسک شویم به ظنون اجتهادیه و آراء نظریه و اصول و قواعد ممّهده و اجماعات و ادله عقلیه.

پس جواب گفته‌اند اما اولاً: که فرموده‌اند: تکلیف ثابت است بالاجماع: لانسلم که تکلیف مطلقاً ثابت باشد، بلی آنچه مسلم است تکلیف بشرط البیان و العلم و الوصول است، لا مطلقاً، و اجماع مطلق نیز ممنوع است، به جهت مخالفت قدماء و محدّثین.
و اما ثانیاً که فرموده‌اند که: تکلیف ما لا یطاق قبیح است، مسلم است، لکن در صورت عدم بیان معصومی و عدم وصول بیان و جهل مخاطب مکلف، به مکلف به، تکلیف ممنوع است.

و اما ثالثاً که فرموده‌اند: باب علم مسدود است: لانسلم، زیرا که عدم وجدان دلیل بر عدم وجود نیست، و اخبار داله بر توقف و احتیاط مستفیضه است.

و اما رابعاً که فرموده اند که: پس لابدیم که متمسک شویم به ظنون اجتهادیه و آراء نظریه، فيه أيضاً منع ظاهر، زیرا که در صورت توقف و احتیاط احتیاج به اقدام به مالا أمّن فيه من الخطاء نیست، چرا که هرگاه مصادف ثواب شد مثاب و مأجور نیست، و هرگاه خطا کرد دروغ بر خدا و رسول گفت.

عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في الكتاب ولا في السنة، فننظر فيها؟ قال: لا، أما أنك ان أصبت لم توجر، وإن أخطأت كذبت على الله.^۱

و آیات صریحه و اخبار صحیحه دالّه بر تحریم و تعمیم ظنون اجتهادیه غیر مرویه بسیار است که تفصیل آنها موجب تطویل است، و بیشتر آنها در کتاب تفصیل وسائل الشیعه مذکور و مسطور است، خصوصاً در أبواب قضاء، و تخصیص آیات و اخبار به اجماع غیر مستند ممنوع است، و ظاهر «إِنْ يَعْضُ الظَّنَّ اِثْمٌ»^۲ افاده تخصیص ظنّ مجتهد نمی کند. و احتمال دارد که مراد به بعض الظنّ، قلیله باشد، از قبیل بعض السمّ يهلك أو يضّر، أي قلیله يهلك أو يضّر، فضلاً عن الكثير.

غرض جواب مشهور بسیار است و به جهت این خادم الطلبه اشتباهی روی داده، هر چند سعی کرده که یک طرف قرار گیرد ممکن نشد، التماس آنکه جواب شافی کافی نوشته ارسال فرمایند تا موجب رفع سرگردانی این کمترین گردد.

ج: جواب شافی کافی در این خصوص کتابی برآسه می خواهد، چه این سؤال متضمن معظم مسائل اصولیه و جلّ مسائل اجتهادیه است، و تفصیل مسائل را به نحوی که گمانم آن است که دیگران از فحول علما کثرهم الله متوجه نشده اند، من در شرح تجرید الاصول، و کتاب مناهج الأحکام، و کتاب اساس الأحکام بیان کرده ام، بلکه بنای کتاب اساس بر بیان همین مطلب است، و تفصیل جمیع این مطالب به نوعی که می خواهیم و می خواهید در اینجا متعسر، و لیکن اجمالاً ذکر می شود، و چون بعضی عبارات سؤال

خالی از اجمال بلکه قصور نیست و در آنها بعض تعریفات قاصره هست، لهذا در جواب ملاحظه فقره فقره سؤال نمی شود، بلکه بیان محصل مطلب بر سیل اجمال می شود.

پس می گوئیم: ملخص سؤال اول سه چیز است:

اول: اینکه آیا ظنون حاصله از ورای کتاب و سنت در مسائل غیر منصوصه و وقایع حادثه غیر مرویه حجت هست یا نه؟

دوم: آنکه آیا اجماعات متحققه حجت هست یا نه؟

سوم: آیا ادله عقلیه حجت هست یا نه؟

اما در جواب از اول می گوئیم که ظاهراً خلائی در میان علمای فرقه محقه شیعیه اثنی عشریه نیست در اینکه اصل ابتدایی عدم حجیت ظن است مطلقاً، و به هیچ ظنی متمسک نمی تواند شد مادامی که برهان قطعی و دلیل علمی بر حجیت آن نباشد، و خلائی که هست در این است که آیا مزبلی از برای اصل ابتدایی هست یا نه؟ و بر فرض بودن آیا بعضی از ظنون خارج شده، یا مطلق آن خارج شده الا ما منع عنه الدلیل، یعنی اصل ثانوی حجیت ظن شده.

پس مذهب جمعی از اخباریین آن است که هیچ ظنی از تحت اصل ابتدایی خارج نشده و هیچ ظنی حجت نیست و نمی توان عمل نمود الا به دلیل قطعی، و ادعای قطعیت اخبار را می کنند.

و جمعی دیگر از متأخرین اخباریین چون دیدند که فساد این ادعا در نهایت وضوح است گفتند: مراد از قطعیت اخبار آن است که دلیل قطعی بر حجیت آنها هست، و این عین قول حجیت ظن خبری است به واسطه دلیل قطعی بر حجیت آن.

و جمعی از قدمای مجتهدین نیز قائل به عدم حجیت ظن و انحصار حجت در علم شدند.

و مذهب اکثر مجتهدین، بلکه جمیع متأخرین ایشان آن است که مزیل از برای اصل ابتدایی هست، و حجیت بر احکام شرعیه منحصر به علم نیست، بلی گفتگویی که هست در آن هست که آیا ظن فی الجمله، بعبارة اخری بعضی از ظنون، و به عبارت ثالثه ظنون مخصوصه خارج شده است، یا آنکه مطلق ظن الا ما منع منه الدلیل خارج شده است، تا

اصل حجیت ظن باشد؟

پس معظم مجتهدین شیعه، بلکه قاطبه ایشان، بلکه آنچه من اجماعی فرقه محقه شیعه می دانم آن است که مطلق ظن خارج نشده، بلکه ظنون مخصوصه خارج شده اند، و بعضی از علمای این عصر قائل به خروج مطلق ظن و اصالت حجیت ظن شده اند، و گمانم چنان است که از علمای سابق احدی چنین چیزی نگفته باشد، و آنچه از بعض عبارات ایشان یافت می شود از آن چیزی که استشمام رائحه حجیت مطلق ظن از آن می شود، یا مستلزم آن است با وجود تصریحاتشان به خلاف آن، سر آن را بر وجه شافی من در کتب خود ذکر نموده ام.

و اما آنچه در بعض از کلمات یافت می شود از اطلاق حجیت ظن مجتهد، پس علاوه بر اینکه این اطلاق در مقابل سلب کلی است، و غرض از آن رد بر سلب کلی است، نه اثبات کلی، دلالتی هم بر اصالت حجیت ظن ندارد، زیرا که همچنان که خود ذکر می کنند تعلیق شیء بر وصف مشعر بر علّیت وصف است، پس مراد آن است که ظن مجتهد من حیث اِنَّه مجتهد، ای ظنه المستند الی اجتهاده حجة، و اجتهاد را تعریف می کنند که هو استفراغ الوسع فی تحصیل الظن من الأدلة الشرعیة، و ادله شرعیه عبارت است عما ثبت شرعاً کونه دلیلاً، پس معنی حجیت ظن مجتهد، حجیت ظن حاصل عن دلیل ثبت حجته شرعاً می شود و این غیر از حجیت مطلق ظن یا اصالت حجیت ظن است.

و ملخص آنچه مذکور شد این شد که در خصوص حجیت مظنه و عدم آن دو خلاف است میان علمای شیعه، یکی: آنکه آیا ظنی حجت هست یا نه؟ بلکه حجت منحصر در علم است. دوم: آنکه بر فرض حجیت آن آیا حجت مطلق ظن است و اصل حجیت آن است یا نه، بلکه بعضی از ظنون حجت است، و حجت، ظنون مخصوصه است؟

اما در خلاف اول که میان اخباریین و معظم مجتهدین است، حق با مجتهدین است و حجت منحصر در علم نیست، بلکه ظن نیز حجت هست، به معنی ایجاب جزئی در مقابل سلب کلی، همچنان که وجه آن را در مقام خود بیان نموده ایم، و مراد سائل هم

سؤال از این نیست، چه مستفاد از قول ایشان «که ظنون حاصله از ورای کتاب و سنت» آن است که ظنون حاصله از کتاب و سنت را فرض حجت کرده‌اند، و بطلان سلب کلی را مسلم داشته‌اند.

و اما در خلاف ثانی که میان معظم مجتهدین و شاذی از ایشان است پس حق آن است که مطلقاً ظن حجت نیست، و اصل، حجت آن نیست، زیرا که حجت چیزی نیست مگر وجوب متابعت آن، و از قواعد مسلمة میان جمیع ارباب معقول و منقول، و مدلول علیه به حجج عقلیه و نقلیه است که اصل عدم وجوب است تا دلیلی قاطع و برهانی واضح بر ثبوت آن باشد، علاوه بر اینکه دانستی که اصل ابتدایی به اجماع جمیع، عدم حجت ظن است، پس خروج از آن محتاج به دلیل است، و من دلیلی بر اصالت حجت نیافتم، باوجود آنکه سالهای دراز در تحصیل و تتبع از آن شتافتم.

و بعضی ادله که بعضی از فضلاء ذکر کرده‌اند لیس الاکسراب بقیعة یحسبه الظمان ماء، و اگر محقق مدقّق به نظر تحقیق در آن تأمل کند می‌یابد که لایسمن و لا یغنی من جوع، و من ادله را با آنچه تعلق به آن دارد در کتب خود بیان کرده‌ام، و دو کلمه که انمودگی باشد در اینجا یاد می‌کنم، و آن این است که اقوی ادله ایشان سه چیز است:

اول: دلیل انسداد باب علم، و تقریر آن با تحریر چنین است که: هذا الزمان وماشابهه زمان بقاء التکالیف و انسداد باب العلم بها، و کلمات الزمان زمان بقاء التکالیف و انسداد باب العلم بها يجب العمل فيه بالظن من حيث هو هو، ففی هذا الزمان يجب العمل بالظن من حيث هو هو.

و مخفی نماند که تمیم این دلیل موقوف است بر تمامیت صغری و کبری آن، و تمامیت صغری موقوف است بر ثبوت دو امر که هیچ یک از آنها - یا اکثر - ثابت نیستند. اما آن دو امری که صغری بر آنها توقف دارد، اول: بقاء تکالیف زائد از قدر معلوم. دوم: انسداد باب علم در این ازمان.

اما اول که بقای احکام و تکلیف زائد بر قدر معلوم باشد پس قول به آن بعد از اثبات حجت اصل و کتاب و خبر مضائقه نیست، و لیکن فایده‌ای از برای این مقام ندارد، چه

اگر اینها حجّت باشند و فرض ثبوت حجّیت آنها را کنیم دیگر در اثبات آن احکام احتیاج به تمسّک به ظنّ من حیث هو نخواهیم داشت، بلکه دلیل بر آن احکام همین اصل وخبر و کتاب خواهد بود.

پس آنچه در این مقام به کار می آید و از برای مستدل مفید است دلیل علمی قطعی است بر بقاء تکلیف و احکام زائد بر قدر معلوم، نه دلیل ظنّی، و اگر تمسّک به دلیل ظنّی جوید خصم منع حجّیت آن را می کند، چه هنوز حجّیت ظنّ مطلق یا مخصوص ثابت نشده، و الا احتیاج به این ردّ و بحث نمی بود. پس در این مقام حکم به بقاء احکام غیر از معلومات، محتاج است به دلیل علمی و هیچ مستندی علمی نه از شرع و نه از عقل بر این مطلب نیست.

اما از شرع، به جهت اینکه دلیل قطعی شرعی در این زمان یا آیه محکمه است، یا خبر متواتر [یا خبر] محفوف به قرینه، یا اجماع قطعی، و هیچ یک دلالت بر این مطلب ندارند.

اما کتاب، پس معلوم است، بلکه مواضع متعدّدۀ آن دلالت بر خلاف این مطلب می کند، مثل قوله سبحانه: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً أَلَا مَا آتَاهَا﴾^۱ و اتیان^۲ حقیقت در اتیان یقینی است، چه غیر یقینی معلوم نیست که خدا فرموده باشد و اتیان به آن کرده باشد. وقوله تعالی: ﴿فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَلَالاً وَحَرَاماً قُلْ إِنَّ اللَّهَ اذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^۳ مقصور فرموده اند مستند حکم به حلیّت و حرمت را به اذن خدا، یا افترای به او، پس هر چه در آن اذن [نیست] - که عبارت است از آنچه علم به رخصت او نیست - حکم خدا نیست، بلکه محض افترای بر اوست.

وقوله تعالی: ﴿وَلَا تَقِفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^۴.

۱- طلاق: ۷.

۲- ایتاء صحیح است.

۳- یونس: ۵۹.

۴- اسراء: ۳۶.

و قوله عزّ شأنه: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱ الى غير ذلك.

و اما اخبار، پس واضح است که در این زمان خبر متواتر یا محفوظ به قرینه علمیه بر مطلبی نیست و اخبار آحاد چنانکه مذکور شد در این مقام بی فایده است، با وجود اینکه اخبار آحاد بر خلاف این مطلب دالّ است، بلکه می توانیم بگوییم که اخبار دالّه بر عدم بقاء در غیر معلومات به سر حدّ تواتر معنوی رسیده، مثل قوله: «لا تکلیف الا بعد البیان» و «رفع عن امتی ما لا یعلمون»^۲ و «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^۳ و «امر مشکل یردّ حکمه الى الله ورسوله»^۴ و «من لم يعرف شیئاً هل علیه شیء؟ قال: لا»^۵ و الاخبار المتجاوزة عن حدّ الاحصاء الناهیة عن العمل بغير العلم والأمره بالتوقف فی ما لا یعلم و غیرها.

پس اگر گفته شود که: در اخبار بسیار وارد شده است که از برای هر چیزی حکمی است که رسول خدا آن ها را بیان فرموده حتی ارش خدش و احکام قضای حاجت و جلده و نصف جلده.^۶

گوییم: اولاً اینها اخبار آحادند که غیر ظنّ افاده چیزی نمی کنند، ثانیاً: آنکه مدلول این اخبار نیست مگر اینکه هر چیز از برای آن حکمی بود، رسول خدا بیان فرمود، نه اینکه از برای هر چیزی حکمی بود و رسول بیان کرد. ثالثاً: اینکه مقدمه مأخوذه در صغری وجود حکم غیر معلومات نبود، بلکه بقای احکام غیر معلومه بود، و کلام در آن است که آیا غیر از معلومات احکامی از برای کسانی که سدّ باب علم از برای آنها شده باقی است یا نه، و بودن [فرق] میان حکم رسول

۱- بقره: ۱۶۹.

۲- وسائل ۱۵/۳۶۹.

۳- وسائل ۲۷/۱۶۳. کافی ۱۶۴.

۴- وسائل ۲۷/۱۵۷: یردّ علمه الى الله ورسوله.

۵- کافی ۱/۱۶۴.

۶- وسائل ۲۹/۳۵۶.

به حکمی و بقای آن از برای جاهل و غیر متمکن به وصول به آن .

آیا نمی‌بینی که جمعی از علما جاهل ساذج را بالمره معذور دانسته‌اند و حکم را از او برداشته‌اند؟ و چه ضرر دارد که رسول خدا ﷺ حکمی از برای چیزی فرموده باشد و آن حکم از برای کسی باشد که آن حکم به او رسیده باشد به طریق علمی یا ظنّ ثابت الحجّیه؟ بلکه لامحاله چنین است، و حکم از برای غیر من وصل الیه نیست، و عبارت «رفع عن امتی» و «وضع» صریح در آن است، و اجماع جمیع علما، بلکه ضروری دین سید انبیاء ﷺ است که مستضعفین و کسانی که اصلاً و مطلقاً از حکمی خبر نداشته باشند معذورند و آن حکم به آنها تعلّق نمی‌گیرد.

بل لنا هیئنا کلام آخر، وهو أنه: ما اراد بأحكام الله التي أتى بها النبي في كل واقعة بمداول تلك الاخبار ويحكم ببقائنا إلى هذا الزمان؟ فإنه أمّا يراد أن الله سبحانه في كل واقعة في حقّ جميع المكلفين حكماً واقعياً واحداً معيّناً غير متبدل هو حكم لجميع المكلفين حكم به وقرره وهو باق لنا ولغيرنا، يجب على الكلّ العمل بهذا الحكم الواحد والاتيان به، ويعاقب تاركة والمنحرف عنه.

أو يراد أن الله سبحانه في كل واقعة لكلّ احد حكماً يجب عليه العمل به وإن لم يكن ذلك الحكم معيّناً بل تعينه منوط بنظر المكلف وسعيه واجتهاده.

فإن كان المراد الاول، فلا يتفرع عليه وجوب العمل بالظنّ اصلاً، بل يناقضه، لأنه إذا وجب العمل بشيء معيّن والاتيان به البته فالمظنون يمكن أن يكون هو، وأن يكون غيره، فالإتيان بالمظنون لا يعلم أنه الاتيان بما فرض وجوب الاتيان به البته، ومع ذلك فهو مخالف لإجماع جميع المسلمين، إذ معنى وجوب العمل بشيء معيّن واحد أنه يعاقب بتركه والانحراف عنه، فلو كان الله في كل واقعة أو في الجملة لجميع المكلفين حكماً معيّناً واحداً غير ساقط عنهم - كما هو معنى البقاء - لزم عقاب غير واحد من المجتهدين والمقلّدين طرّاً، لاتحاد الحكم المعين وتفاوت الأعمال واختلافها جداً، فإنّ غير الواحد غير آتٍ بذلك المعين قطعاً، فإنّ المعين لا يختلف.

فإن قلت: إنّ عدم عقابهم لأجل أنّهم مكلفون بمقتضى فهمهم ذلك الحكم المعين قطعاً. قلنا: مع أن فهمهم ليس الا بطريق الظنّ الجائز الخطاء الذي يوجب التعبد به عدم بقاء ذلك

المعین، اَنَّ التکلیف بمقتضى الفهم المختلف قطعاً عين القول بعدم بقاء ذلك المعین واختلافه باختلاف الأنفهام، وإذا جاز السقوط وعدم البقاء باختلاف الفهم فلیم لايجوز عدم البقاء باختلاف انسداد باب العلم به وافتاحه وبالجملة، لو كان المراد من الحكم ذلك لكان الحكم ببقائه ووجوب العمل به باطلاً ضرورة.

وان كان المراد الثاني - فمع أنه لا يوافق مذهب المخطئة، بل مخالف لاجماع الشيعة - لا ربط لتفريع وجوب العمل بالظن عليه الا بعد ثبوت ان ذلك الحكم هو الذي ظنه المكلف أنه حكم الله في حقه. وبالجملة، لا معنى محصل للحكم ببقاء الأحكام قبل اثبات وجود العلم أو ظن دل على اعتباره دليل علمي.

فإن قلت: فكيف الحال في ذلك الحال؟

قلنا: القدر المعلوم الثابت كما ذكرناه في محله أن لله احكاماً في وقائع أو حكماً في كل واقعة يجب العمل به لمن فحص عنه ووصل اليه علماً أو ظناً دل على اعتباره قاطع، وهو ايضاً علم والفحص عنه واجب شرعاً وعقلاً، فاللازم أولاً هو الفحص، فإن هو وجد اليه سيلاً من علم، أو ظن ثابت الحجية فيحكم ببقائه ووجوب العمل به، والا فليس باقياً، بل هو ساقط مرتفع، والمرجع بعد رفعه وسقوطه الى عدم الحكم، أو الحكم بالاباحة العقلية.

و اما اجماع قطعي بر بقای احكام غير از معلومات، پس ادعای آن نیست مگر شطط از کلام، و چه راه است از برای ثبوت این اجماع و حال اینکه اجماع ثابت نمی شود مگر به تصریح و فتوای تمام علما الا من شد، واحدى از متقدمین و متأخرین از علمایی که قول ایشان معتنی به و مصدر از برای حکم به اجماع می شود تصریح به این نکرده اند، بلکه خلاف آن را جمعی ذکر کرده اند و گفته اند: بقاء حکم غیر از معلومات معلوم نیست، مانند فاضل محقق آقا جمال خوانساری در حواشی شرح مختصر اصول، و شیخ المشایخ شیخ بهاء الدین عاملی در کتاب اربعین، و مولانا خلیل قزوینی و جمعی از اخباریین.

و آنچه گاهی بر السنة بعضی از طلبه عصر ما جاری می شود که بقای حکم در هر واقعه اجماعی است، نیست مگر از راه بی تبعی، و گاه است که استنباط اجماع را از عدم اقتضای احدی از علما بر معلومات می نمایند، و به این جهت ادعای اجماع می کنند.

قيل: انّ بقاء التكليف بمعنى كون كلّ مكلف من أوّل البعثة الى يوم القيامة مكلفاً في كلّ واقعة ببناء العمل على واحد من الأحكام الخمسة ولو على الاباحة العقلية مما انعقد عليه اجماع المسلمين. ألا ترى الى فرق المسلمين أنّهم لا يحصرّون تكاليفهم في معلوماتهم ولا يتسامعون فيما يتردّدون في حكمه، معتذرين بعدم ثبوت وجوب البناء على حكم، بل يفحصون عن مدارك الواقعة، فإن وجدوا لها دليلاً خاصاً، والأرجح الى العمومات مع وجودها، والأقالي حكم ما لا نصّ فيه، فلزوم الفحص في كلّ واقعة والبناء على مقتضى الدليل ممّا انعقد عليه الاجماع، مع أنّ مقتضى العقل والنقل عدم تحقّق واقعة الآ ولها حكم.

وأيضاً تعلّقت الأحكام بكثير من الكليات والمجملات، وتفاصيلها غير معلومة، فثبوت التكليف فيها ممّا لا يمكن معه، ويتمّ الكليّة بعدم الفصل.

و مخفى نماند که این نیست مگر از عدم تأمل و دوری از مرحله تحقیق، و به جهت بیان این اوّل مقدمه‌ای که آن را در بعضی از فوائد خود ذکر نموده‌ایم ذکر می‌کنم، و آن این است که: اعلم أنّ الاجماع على حكم هو الاتفاق الكاشف عن حكم المعصوم بذلك الحكم، وهو إمّا قولی أو فعلی، والمراد بالاول ما علم الاجماع بفتاوى المجتهدين واقوالهم، كتصريحهم بأنّه يجب كذا مثلاً، أو تصريحهم بأنّ خبر الواحد حجة، وبالثاني ما علم بأفعالهم وأعمالهم، كفعل الجميع مثلاً ثوبهم عن ملاقاته بول ما لا يؤكل لحمه، وبعملهم بالأحاد واستدلالهم بها، وكما يشترط في اثبات الحكم المطلق بالاول اطلاق حكمهم وفتاویهم، [كذلك يشترط] في اثبات الحكم به لنا وفي حجّيته في حقّنا اندراجنا تحت اطلاق قولهم أو عمومه، فلا يمكن اثبات الحكم المطلق، ولا يثبت الاجماع عليه أو على ما يشملنا الآ بالعلم باطلاق الفتاوى أو شمولها لنا كلاً، ولا يثبت الاجماع على المطلق أو على ما يشملنا اذا كانت الفتاوى أو بعضها الذي له مدخلية في ثبوت الكشف مقيداً، بل ولو محتمل التقييد.

وكذلك يشترط في اثبات الحكم المطلق أو في حقّنا بالثاني العلم بمساواة الجميع للعالمين، أو مساواتنا لهم في جميع الحالات التي يحتمل مدخلية في تعلّق ذلك العمل بهم وانتفاء الفارق بينهم وبين الباقيين من جهة ما يمكن أن يكون له مدخلية في ذلك العمل و سبباً له وموجباً آياه، فلو رأينا ولا حظنا جماعة من العلماء الذين يكشف اتفاقهم على أمر عن رأي المعصوم، أو عمله، أنّهم أفتروا يوم الشك وجوباً مثلاً، ولكن كان الجميع مسافرين، أو جوزنا

کونهم كذلك، فلا يثبت منه اجماع على وجوب افطار ذلك اليوم مطلقاً، أو في حقنا ولو لم تكن مسافرين.

آلا ترى أننا لو علمنا أن جميع العلماء الامامية، بل علماء الامة، بل جميع الامة شربوا دواءً خاصاً، أو كلّ منهم دواء وجوباً شرعياً، ولكن شربت طائفة لصداعهم، واخرى لوجع عينهم وثالثة لوجع اذنهم، ورابعة لوجع بطنه، وخامسة لوجع ضرسه، وسادسة لسلسه، وسابعة لورم رجله، وهكذا، وجوّزنا أن يكون شرب كلّ طائفة لمرض لانحکم بوجوب الشرب المطلق أو علينا مع خلوتنا عن جميع الأمراض وافتراقنا عنهم بسببه، وذلك ظاهر جداً.

و چون این مقدمه معلوم شد می‌گوییم: آیا گمانت این است که این طوائف غیر محصوره از فرق مسلمین که در هر واقعه بنای عمل را بر حکمی از احکام خمسہ گذارند و تکلیفات خود را منحصر در معلومات نساختند، بعد از این بود که دلیل ظنی را از برای خود حجّت کرده بودند و [با] برهان قطعی حجّیت آن را ثابت نموده بودند، و برای ایشان دلیل بودن آن شرعاً معلوم شده بود یا نه؟

اگر گویی: نشده بود و بدون اینکه دلیل ظنی را حجّت کرده باشند و حجّیت آن بر ایشان ثابت شده باشد عمل به آن می‌کردند و حکم خدا را از آن استخراج می‌نمودند و تکالیف غیر معلومه را از آن بیرون می‌آوردند، پوچ می‌گویی و به جز سکوت و خنده مستحق جوابی نیستی.

و اگر گویی: بنای عمل در هر واقعه بر همگی اگر چه غیر از معلومات باشد بعد از اثبات حجّیت دلیل ظنی مثل خبر یا شهرت یا مطلق ظن بوده، پس به من و تو در این حال که هنوز هیچ ظنی را حجّت نکرده‌ایم چه رجوع دارد، و چه دنباله آن‌ها را گرفته‌ایم، و حال آنکه فرق میان من و تو و میان آنها از زمین تا آسمان است، و البته اگر ما هم دلیل ظنی را حجّیت آن را بفهمیم مثل آنها خواهیم کرد و بنای عمل را بر غیر معلوم نیز خواهیم گذاشت، و حال ما هم مثل حال آنها خواهد شد.

آیا آنها رجوع به دلیل خاص، و با فقدان به عمومات، و با انتفاء به حکم ما لاخبر فیه بعد از ثبوت حجّیت آن دلیل خاص و آن عمومات و دانستن حکم ما لا نصّ فیه می‌کردند و یا قبل از آن؟ معلوم است که بعد بوده، پس اگر از برای تو هم حجّیت آنها

معلوم بوده چه به دنبال ظنّ افتاده‌ای؟ به آنها عمل کن و دست از ظنّ بینوا بردار، و اگر معلوم نشده پس تو کجا و آنها کجا؟ و این بیچاره از این مرحله غافل شده که این اگر به این نوع اجماع ثابت شود به اعتراف خود او عدم حجّیت ظنّ، اجماع قطع می‌شود، چه ایشان معترفند که در زمان حضور اصحاب امام که اتفاق ایشان کاشف از قول معصوم است قطعاً، چون متمکّن از علم بودند به ظنّ عمل نمی‌کردند و عمل به آن را حرام می‌دانستند، و اخبار بی شمار ناهیه از عمل به ظنّ را حمل بر ایشان می‌کنند. پس هرگاه اجماع ایشان بر عدم حجّیت ظنّ ثابت شد تو چرا دست از آن بر می‌داری و به پای ظنّ می‌چسبی؟

اگر گویی: فرق است میان ما و ایشان، ایشان به جهت فتح باب علم عمل به ظنّ نمی‌کردند، و اگر این نمی‌بود عمل می‌کردند.

گوییم: همین فرق میان تو در این وقت و میان علمای متقدمین حاصل است، به جهت ثبوت حجّیت بعضی ادلّه ظنّیه از برای ایشان و عدم آن از برای ما هنوز، و اگر از برای ایشان دلیل ظنّی حجت نشده بود و اثبات آن را نکرده بودند هرگز تجاوز از معلومات نمی‌کردند، همچنان که ما هم بعد از ثبوت حجّیت مطلق ظنّ یا ظنّی مخصوص، تجاوز می‌کنیم.

و اما اجماع بر فحوص که ادعا نموده، آن مسلم است، بلکه دلیل عقلی قطعی و نقلی بر آن هست، چنانکه در بعضی مواضع بیان کرده‌ایم، و سخن در وجوب فحوص از حکم نیست، سخن در این است که آیا بعد از فحوص، حکم و تکلیف غیر از معلومات از برای ما هست یا نه.

و اما اینکه گفته: مقتضای عقل و نقل عدم تحقق واقعه‌ای است که بی حکم باشد، اگر نقل ظنّی می‌خواهد در این مقام اگر باشد چه فایده دارد، و اگر قطعی می‌خواهد کدام است، و اما عقلی پس کیفیت آن معلوم خواهد شد، علاوه بر اینکه نمی‌دانم اخبار بسیار مصرّحه بقوله: «اسکتوا عما سکت الله» و «رفع عن امتی» و «وضع» و امثال آن‌ها را فراموش کرده‌اند که صریح در این است که بعضی وقایع مسکوت عنه است، و احکام بعضی موضوع یا مرفوع است.

و اما آنچه گفته که: بسیاری از احکام متعلق به کلیات و مجملات است که تفصیل آنها معلوم نیست. پس ثبوت تکلیف در آن تفصیل غیر معلومه قطعاً ثابت است و باید رجوع به ظن نمود، کلامی بی وجه و خالی از صحت است، زیرا که بعد از ثبوت تکلیف به کلی و مجمل به چه جهت و کدام سبب تکلیف به جزئی ثابت می شود یا تفصیل؟ مثلاً شارع فرمود: عتق رقبة مؤمنه کنید، و این کلی یا مجمل است، و بیان نشده که رومی باشد یا حبشی، یا سیاه یا سفید، کوتاه یا بلند، جمیل یا کریه، جوان یا پیر، صغیر یا کبیر، لاغر یا سمین، بلید یا ذهین، و غیر ذلک، پس در این خصوص ها می گوییم: تکلیفی نیست.

و همچنین فرمود: در نماز قرائت کنید. هرگاه بیان جهر و اخفات در آن را نفرماید بالنسبه به آنها مجمل یا کلی خواهد بود، و بالنسبه به آنها تکلیفی و حکمی نخواهد بود، بلکه مکلف در خصوص آنها اختیار خواهد داشت که هر کدام را خواهد به جا آورد. نگویی که: تخییر هم حکمی از احکام است، پس حکم ثابت خواهد شد، زیرا که تخییر در امر بر دو قسم است، یکی آن است که ثابت باشد به جهت حکم شارع به تخییر، یکی دیگر آنکه به حکم عقل باشد، نه به این معنی که عقل حکم کند که شارع حکم به تخییر فرموده، بلکه چون شارع حکمی نفرموده مکلف در آن خود سر و مختار باشد، و این تخییر غیر از حکم شرعی است، خلاصه آنکه مختیر بودن مکلف یک بار ناشی از حکم شارع به اباحه می شود، و این از احکام شرعیه است، و یک بار دیگر ناشی از بی حکمی و خودسری مکلف می شود، و این اگر چه حکم فعلی است، اما حکم شرع نیست، و این اباحه عقلیه است، یک معنی عبارت از حکم عقل به مختار بودن او است چون حکم شرعی ندارد، و معنی دیگر آن حکم عقل است به مختار بودن شرعی، و این حکمی است شرعی ثابت به عقل.

آیا نمی بینی که اگر دیوانه یا طفلی که به اتفاق عقلا و ضرورت دینیه محلّ تکلیف و متعلق به هیچ حکمی از احکام خمسّه شرعیه نیستند از تو سؤال کنند که آیا من فلان کار را بکنم یا نه؟ لا محاله می گویی: می خواهی بکن و می خواهی نه، و اختیار داری، و حال اینکه حکم شرعی به آن تعلق نمی گیرد، بلکه اگر از تو سؤال کنند که بعد از خوردن

بخواهد یا بایستد؟ می‌گویی هر کار می‌خواهد بکند، و این خود سری به جهت بی حکمی است، نه به جهت تعلق حکم شرعی به آن، بلکه پیش از بعثت که این قائل خود در آن معترف به عدم حکم و تکلیف شده، و تخصیص زده زمان تکلیف را به اوّل بعثت تا روز قیامت اگر سؤال شود از عمل شخصی در آن زمان، می‌گوید: خود سر و مختار است. و از آنچه گفتیم ظاهر شد که اصلاً دلیل نقلی قطعی بر ثبوت و بقای تکلیف در غیر معلومات نیست و یافت نمی‌شود.

اما دلیل عقلی، پس نمی‌دانم کدام جهت عقلیه دلالت می‌کند بر وجود حکم و تکلیف در هر واقعه، یا ثبوت و بقاء حکم و تکلیفی غیر از احکام معلومه؟ و چه ضرر دارد که خداوند عالم از برای بعضی از افعال حکمی بیان فرموده باشد، و از برای بعضی دیگر حکمی نفرموده باشد، چنانچه حدیث مشهور: «اسکتوا عما سکت الله» و حدیث «وسکت عن أشياء» مصرّح به آن است.

والحاصل: أنّه یمكن عقلاً أن یکلف الله سبحانه عبداً أو جمیع عباده بامور ویقرر له أو لهم أحكاماً معینة فی امور، وسکت عن الباقي، فلا یكون لهم فی الباقي تکلیف ولا حکم اصلاً. فإن قلت: لا یخلو إمّا أن یعاقبه علی فعل الباقي أولاً، فعلى الأوّل یكون حراماً، وعلى الثاني إمّا أن یؤجره بالفعل والترك أولاً، فعلى الأوّل یكون مستحباً أو مکروهاً، وعلى الثالث مباحاً.

قلت: لا یعاقبه ولا یؤجره، ولا یلزم منه اباحتہ، لأنّ المسلم أنّ کلّ مباح لا عقاب علیه ولا ثواب له، لا أنّ کلّ ما لا عقاب علیه ولا ثواب له فهو مباح، فإنّ ما لا حکم له ایضاً كذلك، فإنّ سلطاناً تسلّط علينا لا یعاقبنا علی أفعالنا السابقة علی تسلّطه علينا ولا یؤجرنا، وليس ذلك لأجل أنّه جعلها مباحة لنا، بل لأجل عدم الحكم، ولذا لا عقاب ولا ثواب علی حرکات الأطفال والمجانین والعیوانات العجم واهل زمان قبل البعثة، مع أنّها لا یوصف بالاباحة.

والتحقیق أنّ کلّ فعل من کلّ أحد بالنسبة الى کلّ حاکم ینقسم أولاً علی قسمین: إمّا لا حکم فيه، أو له فيه حکم، والثاني ینقسم الى الاحکام الخمسة، ویشارك الاول الاباحة فی عدم استحقاق ثواب ولا عقاب علیه، لأنّه کما هو شأن الاباحة، كذلك هو شأن عدم الحكم ایضاً. فإن قلت: لا شک فی أنّ الله سبحانه محیط بجميع الامور لا یجوز علیه الغفلة ففی کلّ فعل

من أفعالنا إما يرضى لنا بفعله أو لا، وعلى الأول إما يرضى بالترك أو لا، والأول مباح، والثاني واجب، وهكذا الى آخر الأحكام.

قلنا: لا نسلم أن الأول مباح والثاني واجب الخ، وبيان ذلك بعد مقدمه وهى أن الأحكام الشرعية خمسة: الإيجاب، وهو عبارة عن طلب الفعل حتماً، والتدب، وهو عبارة عن طلبه من غير حتم، والتحرير، وهى عبارة عن طلب الترك حتماً، والكرهه، وهى عبارة عن طلبه لا على سبيل الحتم، والاباحة، وهى عبارة عن جعل الطرفين مساوياً، أى الحكم بتساوى الطرفين. ثم الوجوب والحرمة وأخواتهما اللزامة الانفعالية مترتبة على الإيجاب والتحرير، وأخواتهما المتعدية الفعلية، فيقال: أوجب فوجب، وحرّم فحرّم وهكذا، فلا وجوب ما لم يتحقق إيجاب ولا حرمة ما لم يتحقق تحرير، وهكذا الباقي.

ثم طلب الشيء عبارة عن اظهار محبوبيته، فما لم يتحقق الاظهار بنحو من الأنحاء ولو بالعقل أو العادة أو غيرهما لم يتحقق الطلب، وما لم يتحقق الطلب لم يتحقق الوجوب والحرمة وأخواتهما وإن كان الفعل في الواقع محبوباً فله أو تركه، مع مبغوضية النقيض أو عدمها، فإن المولى إذا اشترى عبداً ولم يأمره بعد بشيء ولم يحكم له بحكم ليس شيء واجباً عليه ولا حراماً، الى آخر الأحكام، ألا ما كان ممنوعيته أو مبغوضيته أو تساويه معلوماً للعبد بالعقل أو العادة، فأنهما أيضاً لسانان للمولى في ما كان كذلك.

فلو كان الجلوس في بيت معين محبوباً للمولى واقعاً مبغوضاً تركه، ولكن لم يبيته بعد للبعد، لا يقول أحد: أنه أوجه عليه، أو واجب عليه، وهذا ظاهر جداً.

ويكتفي في ذلك كون تلك الأحكام أحكاماً، وهى من مقولة الانفعال، حيث إن الحكم عبارة عن التصديق، فلا يتحقق الحكم إلا بفعل الحاكم.

وبعد تلك المقدمة يظهر لك أن الواجب والمباح وأخواتهما هو ما بين الله سبحانه وجوبه أو إباحته وقدره لنا، وأما مجرد الرضا بالفعل وعدم السخط عليه من دون بيان ذلك أصلاً فليس حكماً ولا تكليفاً.

ألا ترى أن الله سبحانه محيط بجميع افعال الحيوانات، والأطفال والمجانين، ومن لم يسمع بشريعة أصلاً، وبأفعال الناس قبل البعثة، بل بسكنات الجمادات، ولا يخلو إما راض بها، أو لا - الى آخر ما قيل - مع أنهم ليسوا بمكلفين ولا محكومين، فما الضرر عقلاً في أن نكون في بعض أفعالنا مثلهم.

فإن قلت: ذلك لأجل أنهم ليسوا بمكلفين ولا محكومين، ونحن مكلفون ومحكومون.
قلت: لا أفهم معنى ذلك! إن أردت أن أفعالهم ليس معرضاً للرضا وعدمه فقد اعترفت
بامكانه، فلم لا يكون بعض أفعالنا كذلك، وإن أردت أن هذا ليس تكليفاً لهم وحكماً لهم فلم لا
نكون كذلك في بعض أفعالنا؟
وان قلت: أنه ليس من شأنهم التكليف والحكم.

قلنا: إذا كان التكليف والحكم مجرد الرضا وعدمه وهو يتحقق في حقهم، فلم ليس من
شأنهم؟

والتحقيق أن معنى عدم كونهم مكلفين أنه سبحانه لم يجعل لأفعالهم حكماً أصلاً ولم يقرره
لهم، ومعنى كوننا مكلفين أنه حمل علينا بعض الامور وقّرر لنا بعض الأحكام، وأما أنه جعل لنا
في جميع أفعالنا حكماً فلا دليل عقلياً عليه اصلاً.

و بالجمله این مطلب که در هر فعلی از افعال ما را حکمی باقی است یا غیر از
معلومات نیز احکامی چند داریم قبل از اثبات حجیت مطلق ظن یا ظنون مخصوصه
مطلقاً دلیل قطعی ندارد، نه از عقل و نه از نقل.

پس اگر بگوییم که: اقتصار بر معلومات و رفع ید از غیر انها مستلزم خروج از دین
سید المرسلین است.

گوییم: ظاهر آن است که بی تأمل هرچه می‌خواهی می‌گویی، و الا اگر تأمل
می‌کردی و اندکی اهل تحقیق بودی هرگز چنین سخنی از تو سر نمی‌زد،

اما اولاً: به جهت اینکه من می‌گویم، پس بر من هنوز معلوم نیست که سید المرسلین
غیر از معلومات از برای من به این حال حکمی و تکلیفی آورده باشد، و تو می‌گویی:
رفع ید از غیر معلومات خروج از دین اوست، تو حکمی و دینی غیر از معلومات بر من
ثابت کن، بعد از آن این را بگو.

و اما ثانياً: به جهت اینکه نمی‌دانم آیا دین و حکم سید المرسلین در هر واقعه لا یمّده و
لا یحصی بوده و هرچه هر مجتهدی در هر واقعه‌ای گفته آن را بخصوصه او آورده، یا
حکم او یک چیز بوده؟ اگر همه این اقوال مختلفه در هر واقعه تعیناً دین و حکم اوست
بخصوصه پس غیر معلومات نخواهد بود و همه حکم او خواهد بود، هر یک را

می‌خواهی بگیر، چه ضرور که عمل به مظنه کنی؟ و اگر فی الواقع یکی بوده، پس در هر واقعه غیر از یک مجتهد یقیناً از دین او خارج شده، بلکه همه مجتهدین قطعاً الّا یک نفر از دین او خارج شده، و هرگاه این همه خارج شده باشند و هیچ نقص لازم نیاید ما را هم قیاس بر آنها کن، بلکه محتمل است همه خارج شده باشند، بلکه مظنون هر مجتهدی آن است که به غیر از خود او همه خارجند و هیچ نقصی لازم نیاید.

و اما ثالثاً: به جهت اینکه آن کس که اقتصار بر معلومات می‌کند در غیر معلومات نیز اغلب آن است که از بابت خود سری به یکی از اقوال مختلف فیها عمل می‌کند، مثلاً نهایت این است که از بول پسر شیرخواره اجتناب نخواهد کرد، و این موافق قول کسی است که آن را نجس نمی‌داند، و از آب غصبی وضو خواهد گرفت، و این موافق قول کسی است که آن را جایز می‌داند، و در روزه واجب سر به آب فرو خواهد برد، و این مطابق قول کسی است که آن را حرام نمی‌داند، و هکذا. پس اغلب آن است که عمل او مطابق عمل مجتهدی خواهد بود، پس چرا از دین در می‌رود؟ بلی نهایت آن است که این مجتهد آن را از بابت ظنّ به حکم الله به عمل آورده خواهد بود، و این مقصر از بابت اتفاق، به جهت بی‌حکمی و عدم ثبوت حکمی در آن، و مجرد این باعث دخول در دین و خروج از آن نمی‌شود، و الّا لازم می‌آید جمیع مجتهدین نیز خارج از دین شده باشند، زیرا که آنها از بابت ظنّ به حکم الله بجا آورده‌اند و اصحاب ائمه از بابت علم به حکم الله.

و اما رابعاً: به جهت اینکه آنچه استخوان بندی دین و استوانه آن است معلوم است، و نمی‌دانم چرا اگر کسی اقتصار بر معلومات کند از دین بیرون می‌رود، ملاحظه کن اگر کسی روزه ماه مبارک رمضان را بگیرد و در آن بر معلومات اقتصار کند، پس اسماک کند از طلوع صبح صادق تا استتار قرص از اکل و شرب به طریق متعارف و جماع و انزال عمد و باقی بر جنابت ماندن، و سایر آنچه مجمع علیه است، و اعتنا به مختلف فیه نکند به چه جهت در کیفیت روزه از شریعت خارج شده؟ و همچنین در نماز ساتر عورت و بدن خود را از نجاست مجمع علیها هرگاه پاک کند، و عورت قطعیه را بپوشاند، و رو به قبله بایستد بعد از وضوی مشتمل بر غسلتین و مسحتین، و نیت کند و تکبیر و قرائت

و رکوع و سجود و تشهد و طمأنینه و تسلیم به جا آورد نمی‌دانم چرا خارج از دین رسول شده خواهد بود هرگاه بعضی امور مختلف فیه را به جهت عدم ثبوت حکم در آن، حکمی در آن قرار ندهد؟

اگر گفته شود که: مراد خروج از سیرهٔ علما و طریقهٔ فقهاست.

گوییم: مراد علمایی است که راه علم زیاده از آنچه از برای ما هست از برای آنها مفتوح بوده، یا ظنی مخصوص را از برای خود حجت کرده‌اند یا علمایی که چنین نبوده‌اند؟ اگر طایفه اولی را خواهی پس خروج از سیرهٔ ایشان از برای کسی که ظنی حجت نکرده باشد چه ضرر دارد، همچنان که عامل به ظن خارج از سیرهٔ اصحاب ائمه شد به جهت سد باب علم می‌گوید: هیچ ضرری ندارد.

و اگر طایفه ثانیه را می‌خواهی، مسلم نداریم لزوم خروج از سیرهٔ ایشان، و حال اینکه نمی‌دانیم نقص خروج از سیرهٔ طایفه‌ای را که اختلاف احوال با شخص دارند از کجا یافته‌اند، و حال اینکه شیخ طوسی در «عده»، و سید مرتضی در «ذریعه»، و ابن ادریس و ابن زهره و غیر هم تصریح فرموده‌اند به اینکه: هرگاه علما در مسأله یا مسائلی بر چند قول اختلاف کنند و بر کسی حقیقت اقوال معلوم نشود و دلیلی بر تعیین احدهما نداشته باشد باید قائل به تخییر شود، و حال اینکه [این] قول لامحاله خارج از سیرهٔ جمیع است. بالجمله، مطلقاً دلیلی بر بقای تکلیف غیر از معلومات از برای کسی که ظنی را حجت نکرده باشد نیست، بلکه تحقیق مقام آن است که بعد از بلوغ آدمی به سر حد بلوغ و تکلیف و اطلاع بر آمدن رسول و آوردن احکامی چند و علم به احکام و تکلیفاتی چند، براو لازم است به حکم صریح عقل که در صدد فحص و تفتیش از آن احکام بر آید، و آنچه را که علم به آن هم رسانیده به جا آورد، اگر یافت یا بلکه مظنه کرد، بلکه احتمال داد که احکامی دیگر هم غیر از معلومات باشد اگر دست رس به خود شارع باشد برود و از او سؤال کند، و اگر نباشد فحص و تفتیش نماید از آنچه او را به احکام او می‌رساند و امر به اتباع آن در احکام او شده، و اگر علم هم رسانیده به اینکه فلان امر مفید ظن واجب الاتباع است و از جانب شارع امر به اخذ احکام از آن شده آن را اطاعت کند، و اگر معلوم نشد اقتصار بر معلومات خود نماید.

و اما دليل بر اين فحوص و تفتيش عقل صريح و اجماع قطعی، بلکه از جميع ملل و اديان، و اتفاق علما بر آن با وجود اتحاد حال ما و ايشان در اين خصوص، و آيات متکثره و اخبار متواتره است «فاسئلوا اهل الذکر ان کتّم لاتعلمون»^۱ «ولو لا نفر من کلّ فرقه منهم طائفة...»^۲ «طلب العلم فريضة»^۳ «اطلبوا العلم»^۴ الى غير ذلك.

پس اگر بگویی که: علما تصريح نموده اند و وجدان هم بر آن حکم می کند اگر تکثر اخبار آحاد بر واقعه ای به یک مضمون باشد علم اجمالی در آن واقعه هم می رسد، یعنی علم به قدر مشترک، و این را مشترک معنوی نامند، و بنابر این هر که نظر کند در اخبار وارده و اقوال علما یقین می کند که شارع احکامی غیر از معلومات آورده، و حکم او مقصور بر معلومات ما نبوده.

گوییم: این سخن صحیح و مطابق واقع است، و آنچه ما مسلم نداشتیم صدور حکم در هر واقعه ای بود، اما اینکه از ملاحظه احادیث و کتب فقها یقین می شود که احکامی چند از شارع صادر شده غیر از آنچه بخصوصه ضروری یا مجمع علیه شده شکی نیست، بلکه بدیهی است، و لیکن سخن در بقای آنهاست نسبت به کسانی که علم به خصوصیت آنها ندارند، یعنی در این که آیا از برای همه کس بود، یا تخصیصی داشت؟ و تحقیق مقام آن است که هرگاه شارع بفرماید که: بول حمار نجس است و اجتناب از آن واجب است، آیا مراد او این است که این اجتناب بر همه کس لازم است، خواه بعد از فحوص تامّ مطلع از این فرموده بشود و یا مطلع نشود، یا تخصیص دارد به کسی که مطلع شود بر او به شرط الفحص؟

اگر گویی: عام است قائل به تکلیف ما لم یعلم و ما لا ینطاق شده ای و مخالفت با آيات متکثره و اخبار متواتره کرده ای، بلکه خلاف اجماع قطعی، بلکه ضرورت دینیته

۱- انبیاء: ۷ و نحل: ۴۳.

۲- توبه: ۱۲۲.

۳- کافی: ۳۰/۱.

۴- عوالی اللئالی ۷۰/۴ و لوبالصین.

را مرتکب شده‌ای چه بدیهی است که چنین نیست، و ظاهر است که این حکم یکی بیشتر نبوده، و با وجود این هر مجتهدی مکلف به فهم خود است، و اگر مجتهدی عدم نجاست را بفهمد اجتناب او واجب نیست اگر چه فی الواقع حکم به اجتناب شده باشد. پس معلوم است که حکم عموم ندارد و تخصیص به عالم به آن حکم دارد، پس از برای غیر عالم بعد از فحص و سعی باقی نخواهد بود.

اگر بگوییم که: قدر مسلم آن است که غیر عالم و غیر ظان بیرون رفته‌اند و حکم آنها نیست، اما خروج ظان بر ما معلوم نیست، پس قدر مسلم آن است که فرموده: بول حمار نجس است و اجتناب از او لازم است از برای همه کس غیر از کسی که علم یا ظن از برای او بعد از فحص به این حکم هم نرسد.

جواب گوییم: بلی این در وقتی از برای تو فایده دارد که صورت ظن به نجاست بول حمار مسلم باشد که شارع فرموده: بول حمار واجب الاجتناب است تا ظان به آن راهم شامل باشد، ما می‌گوییم: به چه دلیل که اصل این حکم را فرموده باشد، تا غیر عالم و غیر ظان بیرون رفته باشد، و این در مانده باشد؟ گاه است نفرموده باشد که بول حمار نجس است، در این وقت وجوب اجتناب ظان بی جهت خواهد بود.

و اما امر دوم از دو امری که تمامیت صغری موقوف به آن است مقدمه انسداد باب علم است به احکام، چه این مقدمه در نزد ما محل بحث است، زیرا که اگر اراده شده است به انسداد باب علم، انسداد باب علم بی واسطه، پس آن مسلم است، و اگر اراده شده است انسداد باب مطلق علم اگر چه به واسطه ظن معلوم الحجیه باشد پس آن ممنوع است.

و تفصیل این آن است که شک نیست در اینکه ظن، بلکه مطلق اماره متنبیه به علم، علم است، چه همچنان که هرگاه رسول خدا ﷺ به تو بفرماید: حکم فلان واقعه چنین است علم به آن هم می‌رسانی، همچنین هرگاه بفرماید: در حکم فلان واقعه به آنچه خبر واحد دلالت کند عمل کن، باز بعد از دلالت خبر واحد علم به حکم آن در حق خود هم می‌رسانی، پس با وجود ظن یا اماره ثابت الحجیه، بلکه با وجود احتمال وجود آن دعوی انسداد باب علم غلط است.

و ما مسلّم نداریم فقد ظنّ کذابی یا اماره کذائیه را، بلکه ظنون کتائیه و خبریه را معلوم الحجّیه می دانیم، همچنان که در کتب خود مانند شرح تجرید الاصول، و مناهج الأحکام، و مفتاح الأحکام، و أساس الأحکام، و عوائد الاّتیام بیان نموده ایم. و از اینجا معلوم شد که صغرای این دلیل ناتمام است.

بعد از آن می رویم بر سر کبرای آن اوّلّاً بر سبیل اجمال و می گوئیم: تمامیت کبرای این دلیل موقوف است بر ثبوت تفرّع و جوب عمل به مطلق ظنّ بر بقای تکلیف و سدّ باب علم، و چه دلیل است بر اینکه در صورت بقای تکلیف و حکم و سدّ باب علم آن باید عمل به مطلق ظنّ کرد؟

آیا نمی بینی که قاضی مکلف به حکم مابین مترافعین است و راهی به سوی علم ندارد مکلف به عمل به مطلق ظنّ نشده، بلکه امر به رجوع به شاهدین عدلین، و بعضی مواقع به اربعة شهود، و بعضی... شده؟ آیا نمی بینی که در خصوص مفقود الخبر تکلیف به عمل به ظنّ ممات او نشده؟ آیا نمی بینی جمعی از علما در زمان غیبت تکلیف را عمل به اخبار آحاد از باب تعبّد می دانند، آیا نمی بینی که جمعی غفیر در صورت عدم دلیل رجوع به احتیاط می نمایند؟ و هکذا.

علاوه بر اینها از تو سؤال می کنم و می گوئیم: آنها العالم العامل بالظنّ چه می فرمایند در حق مجتهدی که در موضعی بیفتد که هیچ اسبابی از برای او نباشد، و هیچ راه حصول ظنّ ما فی الأغلب به جهت او نباشد، و مدتی مدید یا تمام عمر خود در آن موضع باشد، آیا غیر از معلومات او تکلیف و حکم ساقط است یا نه؟ اگر گویی: ساقط است، گوئیم: چه مفسده ای بر سقوط در حق شخصی که متمکن از مظنه هست مترتب می شود که در ظنّ این نیست؟ و قبل از علم به حجّیت ظنّ چه باعث شد که احکام از او مرتفع نشد و از این مرتفع شد.

و اگر گویی: ساقط نیست و تکلیف او عمل به تخییر یا احتیاط به اصل است، گوئیم: چرا این شخص متمکن از مظنه چنین نباشد. و چه مفسده در حقّ این است که در حق او نیست؟ نمی گوئیم: که البته باید عمل به یکی از اینها کند، تا تو بگویی: به چه دلیل، بلکه می گوئیم: چرا باید عمل به ظنّ کند دون اینها، و چه ضرر دارد عمل به یکی از اینها و

حال اینکه اینها با ظنّ در احتمال جواز عمل در یک مرتبه‌اند.

بلکه کلام را جاری می‌کنیم در حقّ جمیع مجتهدین، چه لازم نیست که در هر واقعه البته ظنّی باشد، پس می‌گوییم: چه می‌فرمایی در مسأله‌ای که سدّ باب ظنّ نیز در آن شده، آیا مجتهد مکلف به چه چیز است؟ چه ضرر دارد که همان تکلیف باشد در صورت افتتاح باب ظنّ.

و بعد از این بر سبیل تفصیل می‌گوییم که: هرگاه باب علم سدّ شود و احکام باقی باشد تفرّع و جوب عمل به مطلق ظنّ موقوف است بر عدم احتمال دیگر، و حال اینکه در این مقام احتمالاتی دیگر نیز می‌رود که تا همه اینها را باطل نسازی تفریع و جوب عمل به مطلق ظنّ صحیح نیست، اول عمل به اصل، دوم به احتیاط، سوم به تخیر، چهارم به توقف، پنجم به ظنّ مخصوص، ششم به اماره من غیر ملاحظه افادتها الظنّ ام لا، همچنان که در حکم قضاة و نحو اینها، و از فحای کلمات و مطاوی عبارات و خلال کتب بعضی از اهل عصر از مشایخ اجازه ما، خصوص در کتابی که در اصول نوشته تفتنّ به بعضی از این احتمالات، و در مقام ابطال آن بودن، مستفاد می‌شود، و من آن را با آنچه احتمال گفتن دارد در ابطال بواقی اشاره می‌کنم.

فیقال لإبطال الأوّل - وهو بناء العمل على الأصول في غير المعلومات - : أنّه لا دليل قطعيّ على اعتبار الأصل مطلقاً في ما كان الظنّ على خلاف الأصل، مع أنّه غير ممكن في كثير من الوقائع، لكون التكليف ثابتاً والمكلف به كلياً، أو كيفيته مجعلة، مع أنّه خلاف المقطوع به من سيرة العلماء، بل لا يجوزونه لو كان الحكم مظنوناً بالظنون الخاصة، على أنّ الاقتصاد عليه يوجب الخروج عن الدين والانحراف عن طريقة الكلّ وتأليف دين آخر.

الجواب: اماّ أولاً: اینکه گویا دلیل قطعی را منحصر در شرعیات دانسته و عقل قاطع را از حاکم بودن معزول ساخته، و حسن و قبح عقلی را فراموش کرده، و از این غافل شده که اگر چنین باشد بقای تکلیف و عدم جواز تکلیف ما لا یطاق، و عدم جواز ترجیح بلا مرجح که یکی از مقدّمات این دلیلشان هست هم چنان که خواهد آمد، و وجوب عمل به ظنّ بعد از سدّ باب علم، و امثال اینها از کجا و کدام دلیل شرعی ثابت خواهد کرد؟ و

اگر عقل را بالمَرّه معزول نکرده چگونه می‌گوید: دلیل قطعی بر اعتبار اصل اگرچه ظَنّ بر خلاف آن باشد نیست، در صورتی که دلیل قطعی بر حجت ظنی نداشته باشد؟

آیا دلیل قطعی بهتر از اینکه فرض می‌کنیم ما را در موقف عرض پروردگار در عرصه محشر باز داشته‌اند و از ما سؤال کنند که: چرا به اصل برائت عمل کردی و حکم به اشتغال ذمه خود نکردی؟ هرگاه عرض کنیم که: پروردگارا سعی و بذل جهد خود را کردیم، علم به اشتغال ذمه خود به هم نرسانیدیم، پس سعی و بذل جهد خود را کردیم علم به اینکه باید عمل به ظَنّ کنیم و آن را دلیل بدانیم نیز به هم نرسانیدیم، و ترا چنین می‌دانستیم که تکلیف به ما لا یعلم و به چیزی که دلیلی بر آن نصب نکرده‌ای که از آن جمله عمل به ظَنّ باشد نمی‌کنی، علاوه بر آنچه در کتاب کریم تو و در روایات منسوبه به حجج تو از مذمت عمل به ظَنّ و نهی از تدبیر به ما لا یعلم و عدم اشتغال ذمه در صورت عدم علم ملاحظه کرده بودیم، به این جهت بنابر اصل گذاشتیم، آیا خدا به ما چه خواهد فرمود، و باز خواهد فرمود که: غلط کردید و آنها را به جهنم بیرید؟ حاشا و کلا که چنین باشد، و عقل صریح این را قبیح می‌شمارد.

اما هرگاه به تو بگوید که: ای مرد حساسی به چه سبب متابعت ظَنّ را کردی و دین مرا تابع ظَنّ خود قرار دادی، بلکه ظنّت را امام و پیغمبر خود ساختی بدون حجت و برهان، و حال اینکه من در نصب پیغمبر و امام معجزات و کرامات و براهین ساطعه قرار دادم، و تویی سبب و جهت آن را پیغمبر خود ساختی و راهبر قراردادی و حال اینکه احتمال مخالفت من در آن می‌رفت، و حال اینکه در کلام من اشارت بر مذمت آن بود چه جواب خواهی گفت؟.

اگر گویی: خواهم گفت: خداوندان من آنچه مظنه کردم که خواهش تو هست و حکم تو است آن را گردن نهادم و متابعت کردم، و با وجود این مؤاخذه قبیح است، اگر بفرماید که: چگونه شد که از آیات بسیار کلام من و اخبار بی‌شمار حجج اظهار من که از دو یست و سیصد متجاوز است، و از تصریح جمعی کثیر به اجماع بر حرمت عمل به ظن و به غیر علم، ظنّ به عدم جواز متابعت ظنّ هم نرسانیدی، و از الحاق شیء بالأغلب و التّأسیس اُولی من التّأکید، یا یک اجماع منقول کسی که بر متضادین نقل اجماع کرده،

ظنّ به حکم هم رسانیدی؟ نمی‌دانم چه جواب خواهی داشت؟
 سلّمناکه از تو مؤاخذه نخواهد کرد و عذر تو را خواهد پذیرفت، و لیکن تو در عدم
 مؤاخذه شریک خواهی بود با عامل به اصل چنانکه گذشت، و عدم مؤاخذه دلیل بر
 تعیین عمل و وجوب انحصار در این نمی‌شود، بلکه عامل به اصل هم مورد مؤاخذه
 نخواهد بود.

و همچنین اگر کسی عمل به احتیاط کند و عرض کند که: پروردگارا من آنچه یقین
 می‌کردم که از شغل ذمه‌گی بر می‌آیم می‌کردم، چنین می‌دانی او را مؤاخذه خواهند
 کرد؟ حاشا، پس عدم مؤاخذه دلیل بر تعیین و حصر عمل نمی‌شود. و اگر چنین بودی
 بایست قبل از بعثت هم عمل به ظنّ واجب بودی، به جهت اینکه همه آنچه تو گفتی در
 آن جاری است، و این را احدی نگفته و خلاف ضرورت دینیه است.

سلّمناکه عقل معزول است و حکم آن غیر مقبول، آیا این همه آیات و اخبار
 بی‌شمار در خصوص براءت ذمه‌ی کسی که شغل ذمه‌گی بعد از فحوص بر او معلوم نشد
 مفید قطع به حجّیت اصل بعد از فحوص نیست؟ و اگر این همه مفید قطع به قدر مشترک
 نباشد کدام واقعه متواتر معنوی خواهد شد؟ تو را به خدا قسم می‌دهم سری به گریبان بر
 و وقایع حاتم و رستم را که می‌دانی تعداد کن، و آیات و اخبار مصرّحه به براءت ذمه
 غیر عالم بعد از فحوص را نیز بشمار، ببین کدام یک بیشترند؟ پس ببین معارضی هست که
 [در] صورت ظنّ به خلاف چنین نیست یا نه؟

سلّمناکه از اینها علم بهم نرسید آیا اجماع قطعی کفایت نمی‌کند؟ و شکی نیست که
 عمل به اصل در صورت عدم دلیل، اجماع قطعی است.
 اگر بگویی: مسلم نیست اجماع در صورت ظنّ به خلاف با وجود ثبوت حجّیت آن
 ظنّ بر عامل ایضاً.

گویم: اگر صورت ثبوت را می‌خواهی فساد آن ظاهر است، چه شکی نیست که تمام
 علما ظنّی را که حجّت نمی‌دانند اگر یافت شود اعتنا نمی‌کنند و عمل به اصل می‌کنند، آیا
 نمی‌بینی که کسی که اجماع منقول یا شهرت را حجّت نمی‌داند اگر در موردی یکی از
 اینها یافت شود عمل به اصل می‌کند. و اگر از هر عالمی سؤال کنی که: من با وجود عدم

ثبوت حجّیت اینها چه کنم؟ می‌گوید: عمل به اصل کن، پس عمل به اصل مع وجود الظنّ علی خلافه از برای کسی که حجّیت این [ظنّ نزد او] ثابت نباشد اجماعی است.

و اما ثانیاً: اینکه مسلم داشتیم که مطلقاً دلیل قطعی بر اعتبار اصل نداریم، و لیکن تو در مقام ابطال عمل به اصل بودی، و آن دلیل قطعی بر عدم اعتبار می‌خواهد، و عدم دلیل بر اعتبار فایده ندارد و خصم می‌گوید: چه ضرر دارد عمل به اصل و یکفیه الاحتمال، تو باید ضرورت (کذا) ثابت کنی، و اصل هرگاه دلیل قطعی نداشته باشد با ظنّ تو مثل هم خواهند بود، زیرا که بعد از بقای تکلیف و سدّ باب علم دو راه هست، یکی اصل و یکی ظنّ، و هر دو در بی دلیلی شریک خواهند بود، پس چرا باید به راه ظنّ رفت، و کدام دلیل است بر تعیین ظنّ یا فساد اصل؟

و اما آنچه گفته که: عمل به اصل در بسیاری از وقایع غیر ممکن است، به جهت ثبوت تکلیف کلیّ یا اجمالی [به] مکلف به، پس بر آن وارد است که: اما در مقام کلیّه پس نمی‌دانم چرا عمل به اصل غیر ممکن است در خصوصیات، و اما در مقام اجمال، پس خلاف در اینکه آیا بعد از اجمال مکلف به تکلیف ساقط می‌شود یا نه مشهور است، و به جز دلیل ظنی بر بقاء نیست، پس حکم قطعی به ثبوت تکلیف در این مقام بی وجه است، علاوه بر اینکه عدم امکان عمل با وجود ثبوت تکلیف هم ممنوع است، زیرا که اگر قدر مشترکی دارد در زائد عمل به اصل می‌شود و اگر ندارد در غیر واحد عمل به اصل می‌شود، مانند اوانی مشتبّه که یکی از آنها نجس بوده باشد.

و اما آنچه گفته که: در عمل به اصل خروج از طریقه کلّ و انحراف از سیره علما است، پس جواب آن سابقاً مذکور شد و ملخّص آن آنکه علمایی را که تو می‌گویی ظنون مخصوصه را حجّت کرده بودند، پس حال ایشان غیر از حال ما است، و در این صورت اتّحاد سیره باطل است، نه اختلاف آن، و نمی‌دانم چگونه خروج عامل به ظنّ از سیره اصحاب ائمّه که قطعاً سیره امام بوده به جهت اختلاف حال از افتتاح باب علم و انسداد آن ضرر ندارد، و خروج از سیره علما به جهت اختلاف حال در ثبوت حجّیت ظنّ و عدم آن مضّر است؟

علاوه بر اینکه عمل به اصل در غیر معلومات - گو معلومات اینها با معلومات ما زیاد

و کم داشته باشد - باعث فساد نمی‌شود، چه شکی نیست که عمل مجتهدین به اصل مساوی نیست، بسی از آن که در نزد بعضی حجّت است و نزد بعضی دیگر نه، و عمل او در آن به اصل است.

و اما غیر سید پس همگی متفق‌اند بر سبیل قطع که در مواردی که علم نباشد و حجّیت ظن هم بر کسی ثابت نباشد لازم است عمل کردن به اصل پس قبل از ثبوت حجّیت ظنّ ترک اصل قطعاً خروج است از سیره علما، با وجود اینکه آنچه قطعی من است و مرا در آن تشکیکی نیست آن است که عمل به مطلق ظن و قول به اصالت حجّیت آن خروج از سیره جمیع علمای شیعه ائنا عشریه است، بلکه بعد از مسأله امامت همین مسأله فارق بوده میان شیعه و سنی.

و اما آنچه گفته که: در عمل به اصل در غیر معلومات خروج از دین لازم می‌آید، پس جواب آن نیز مذکور شد، علاوه بر اینکه اصل در غیر معلومات محتمل است مطابق حکم آن بوده باشد مثل منظونات تو، چه شکی نیست که آنها نیز محتمل است مخالف حکم دین باشند، و الاً مقطوعات خواهند بود. پس آنچه را عامل به اصل می‌کند و آنچه را عامل به ظن می‌کند در احتمال مطابقت و مخالفت یکی هستند، چگونه شد یکی خروج از دین شد، و یکی دخول در آن؟ بلی فرقی که دارند این است که عامل به ظن [ظنّ به] مطابقه دارد، و نمی‌دانم چگونه شد که ظنّ این بیچاره باعث این می‌شود که کسی که غیر آن را بکند خارج از دین باشد؟

اگر بگوییم که: اگر چه عمل به اصل در مورد مورد خروج از دین نیست، اما همه با هم یقیناً غیر از آن است که شارع قرار داده.

گوییم: در حق چنین شخصی که دلیل ندارد مسلم نداریم، علاوه بر اینکه همین سخن بر عامل به ظنّ نیز وارد است، چه اگر هر مورد هر مورد احتمال مطابقت می‌رود اما یقیناً همچنین نیست که جمیع ظنون این یک نفر مطابق قول امام باشد، و عادت بر این جاری نشده، خصوصاً بسیار می‌شود در مسائل بسیار تبدل از برای رأی او بهم می‌رسد، و در یک وقت یقیناً همه ظنون او مطابق نبوده و هیچ نقصی بر او وارد نیاید.

ثمَّ أَنَّهُ يُقَالُ لِإِطْلَالِ الثَّانِي - أَيِ الْإِحْتِيَاظِ - : أَنَّهُ لَا دَلِيلَ قِطْعِيٍّ عَلَى وَجْهِهِ، بَلْ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ لَا يَفِيدُ سِوَى الظَّنِّ، وَهُوَ فِي الْمَقَامِ غَيْرُ مُفِيدٍ، مَعَ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ الْإِحْتِيَاظُ فِي الْإِغْلَابِ، كَمَا إِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ الْوُجُوبِ وَالْحَرَمَةِ، أَوْ بَيْنَ شَرْطِيَّةٍ شَيْءٍ وَعَدَمِ شَرْطِيَّتِهِ، بَلْ فِي دَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ الْإِسْتِحْبَابِ وَعَدَمِهِ لِأَجْلِ تَفَاوُتِ النِّيَّةِ مَعَ مَنَافَاتِهِ لَمَّا اشْتَهَرَ مِنْ وَجُوبِ الْاجْتِهَادِ أَوْ التَّقْلِيدِ، مَعَ أَنَّ الْإِحْتِيَاظَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِمَا إِذَا أَتَى بِمَا حَصَلَ بِهِ الْقَطْعُ بِالْوَاقِعِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ، وَلَا رَيْبَ أَنَّهُ فِي الْعِبَادَاتِ الْمُرَكَّبَةِ لَا يَحْصُلُ إِلَّا إِذَا أَتَى بِجَمِيعِ الْمَحْتَمَلَاتِ، وَلَا شَكَّ أَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ الْعُسْرَ وَالْحَرَجَ، وَالْقَوْلُ بِوُجُوبِهِ إِلَى أَنْ يُؤَدِّيَ إِلَيْهِمَا وَعَدَمُهُ بَعْدَهُ يَصَحُّ فِي الْأُمُورِ التَّدْرِيجِيَّةِ وَأَمَّا شَأْنُ الْمُجْتَهِدِ فِيهِ الْاجْتِهَادُ وَالْعَمَلُ، فَلَيْسَتْ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، لِاجْتِمَاعِ جَمْلَةٍ فِيهَا فِي أَنْ، بَلْ لَا يُمْكِنُ خَلْقُ الْمَكْلَفِ فِي شَيْءٍ مِنْ تَكَالِيفٍ كَثِيرَةٍ، لَا أَنَّهُ فِي الْأَوَّلِ مَكْلَفٌ بِشَيْءٍ، وَفِي الثَّانِي بَأْخَرِ حَتَّى يَحْتَاطَ إِلَى أَنْ يُؤَدِّيَ إِلَى الْعُسْرِ، مَعَ أَنَّ حَدَّ الْعُسْرِ وَالْحَرَجِ لَيْسَ مِمَّا يَعْلَمُهُ كُلُّ أَحَدٍ حَتَّى يَصَحَّ الْحَوَالَةُ عَلَيْهِ وَإِنْ صَحَّ فِي قَلِيلٍ مِنَ الْوَقَائِعِ.

وَبِالْجَمْلَةِ، إِيحَابُ اللَّهِ سَبْحَانَهُ الْإِحْتِيَاظَ إِنَّمَا تَكْلِيفٌ بِالْمَحَالِ، أَوْ إِيقَاعٌ فِي الْعُسْرِ وَالْحَرَجِ، نَعَمْ لَا أَشْكَالَ فِي حَسَنِهِ وَامْكَانِهِ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ، هَذَا كُلُّهُ مِضَافاً إِلَى إِجْمَاعِ الْعُلَمَاءِ عَلَى عَدَمِ تَعْيِنِ الْإِحْتِيَاظِ فِي مَا يَحْصُلُ الظَّنُّ بِهِ.

الجواب: أمَّا از اینکه وجوب احتیاط دلیل قطعی ندارد مسلم است، و لیکن خصم را دلیل قطعی در کار نیست، و احتمال او را کافی است، و نمی دانم ظنّ چه دلیل قطعی دارد، علاوه بر اینکه خود مسلم داشت که دلیل ظنّی دارد و همان کفایت می کند، زیرا که خصم چنین می گوید که: بعد از بقای تکلیف و انسداد باب علم یا باید عمل به ظن کرد یا به احتیاط، و علی التقديرین مطلوب ثابت است. امّا اگر باید عمل به احتیاط کرد که واضح است، و امّا اگر باید عمل به ظنّ کرد به جهت مظنون بودن وجوب احتیاط، پس بنابراین وجوب احتیاط قطعی می شود.

و امّا از اینکه گفته: احتیاط غالباً ممکن نیست، اولاً قید «غالباً» بوجه است، به جهت اینکه موارد غیر ممکنه بسیار نادر است، و ثانیاً آنکه نمی دانم چه ضرر دارد عدم امکان در بعضی موارد، چه عمل به ظنّ هم در بسیاری از موارد میسر نمی شود، یا به جهت عدم

وجود ظنّ، یا به جهت حصول ظنّی که عمل به آن اجماعاً جایز نیست، مثل ظنّ قیاسی، یا ظنّ فال گرفتن و نحو اینها، در این مکان تو چه می‌کنی؟ خصم را می‌رسد بگوید: من نیز همان را در موارد عدم امکان احتیاط می‌کنم. ملخص اینکه همچنان که بنای تو در عمل بر ظنّ، مقید به حال وجود و امکان است، همچنین بنای خصم در عمل به احتیاط. و اما از آنچه گفته است که: این منافات دارد با آنچه مشهور است از وجوب اجتهاد یا تقلید، این مناقض است با آنکه در آخر تصریح نموده به قطعیت استحباب احتیاط به قدر امکان، با وجود آنکه آنچه را گفته که مشهور است چنین نیست، بلکه مشهور آن است که سه صنفند: مجتهد و مقلّد و محتاط.

و اما از سایر آنچه گفته از لزوم عسر و حرج، اما اولاً این است که تو خود معترف شدی به رجحان و استحباب احتیاط به قدر امکان، و اجماع قطعی بلکه ضرور منعقد است بر اینکه هر راجحی به نذر و شبه آن واجب می‌شود، پس هرگاه کسی نذر کند احتیاط را خواهی گفت چه نوع کند، ما نیز در حق مجتهد همان را می‌گوییم، اگر گویی: این نذر غیر منعقد است خلاف اجماع کرده‌ای و اگر گویی مطلقاً منعقد است و احتیاط واجب و ضرری ندارد، در حق مجتهد هم چنین بگوی، و اگر تا موضع معین را واجب می‌کنی در حق مجتهد هم همان را واجب کن، و در تتمه مثل مورد عدم امکان احتیاط عمل می‌کند، و حال اینکه جمعی کثیر از علما هستند که در ما لا نصّ فیهِ احتیاط را واجب می‌دانند و هیچ نقصی بر آنها نیامد، بعینه ما لا یعلم حکمه را چنان فرض کن.

و اما ثانیاً این است که عسر و حرج اگر به حدّ تکلیف ما لا یطاق برسد پس شکی نیست که تکلیف ساقط است، همچنان که در عمل به ظنّ چنین است، و آن مورد بر همه معین است، و چون به حدّ عدم امکان رسید عمل بر احتیاط نخواهد بود و اگر به آن حد نرسد پس می‌گویی: دلیل بر انتفاء آن نیست مگر بعض از عموماً ظنیّه مخصّصه به الف تخصیصات، پس گو لازم بیاید چه ضرر دارد.

و همچنین تو که ادله نهی از ظن را به صورت افتتاح باب علم تخصیص می‌دهی این عموماً را به این صورت تخصیص ده، کدام دلیل است بر جواز این تخصیص دون آن؟ و اندکی سر بر زانویه و عموماً نفی عسر و حرج را به نظر در آور، پس عموماً

ناهیه از عمل به ظن را مشاهده کن بین کدام یک بیشتر است، و چگونه شد که آنها باعث رفع احتیاط می شوند، و اینها موجب رفع عمل به ظن نمی شوند و تخصیص اینها جایز است دون آنها؟

اگر گویی: انتفاء عسر و حرج اجماعی است. گوییم حتی در صورت بقای شغل ذمه و انسداد راه تعیین، مسلم نداریم، با وجود اینکه در تعیین معنی عسر و حرج و قدر آن گفتگوهای بی حد است، و بعضی آن را تخصیص به ما لا یطاق داده اند، و بعضی در غیر تکلیفات جاری ساخته اند، و جمعی کثیر این دو لفظ را مجمل و استدلال به آنها را ساقط دانسته اند، و به چنین چیزی در چنین مقامی تمسک جستن از غرائب امور است. و اما ثالثاً: این است که از جمله امور مقطوع بها بالاجماع - و تو خود نیز به آن اعتراف کردی - این است که احتیاط مستحب است، و این اجماعی علما است، همین چیزی را که همه می گویند: مستحب است به همان نحو که آنها می گویند چه ضرر دارد واجب باشد؟ و نمی دانم این چه امری است که استحباب آن جایز، بلکه واقع است | و ممکن نمی شود واجب باشد؟

اگر گویی که: لزوم عسر و حرج در صورت وجوب است نه استحباب گوییم: شکی نیست که بعض امور فی نفسه معسور است، خواه مباح باشد یا واجب یا مستحب، مثل تحمل درد شدید، یا صعود از جبل رفیع، یا نشستن در آفتاب تابستان، و ثابت از ادله این است که «لایرد الله العسر ویرید الیسر» و شکی نیست که مستحب مراد خدا است، پس اگر معسور را مستحب کرده باشد اراده آن را کرده خواهد بود، و خلاصه کلام آنکه آن دلیلی که نفی عسر و حرج را می کند در واجبات و مستحبات هر دو می کند.

پس آنچه جواب گفته می شود در آنچه مجمع علیه و مدلول علیه نقل است از حسن و رجحان احتیاط مطلقاً، بعینه همان جواب گفته می شود در قول به تعین و وجوب آن به قدر امکان.

و ینال لابطال الثالث وهو التخییر فی کلّ ما یحتمل أن یکون حکم الله سبحانه من الأقوال المختلف فیها فی غیر المعلومات من الوقائع: انّ التخییر فی جمیع المسائل أو أكثرها ممّا انعد

الاجماع علی بطلانه، وذهب الكلّ الى تعيين المدرك (كذا) وإن اختلفوا فيه، والتخيير الَّذي قالوا به إنا هو في تعارض الأمرين، بل هو موجب للهرج والمرج، ولو لم یسلم ذلك الاجماع لم یثبت الاجماع في مسألة فرعية أصلاً الخ.

الجواب: نمی فهمم مراد از انعقاد اجماع بر بطلان تخیر در وقایعی که حکم آنها معلوم نباشد و حجّیت دلیل در آن هنوز به ثبوت نرسیده باشد [چیست]؟

اگر مراد آن است که فقها تصریح به بطلان تخیر نموده اند، من مطابۀ قول همه فقها را به تو بخشیدم، یک نفر فقیه که قول او معتبر باشد به دست من بده و یک عبارت فقهی را به من بنمای که گفته باشد: قول به تخیر در مسائل غیر علمیّه و غیر مظنونّه به ظنّ ثابت الحجّیه باطل است، من اجماع تو را قبول می کنم، با وجود اینکه اکثر تصریح به ثبوت تخیر در این صورت نموده اند همچنان که مذکور می شود.

و اگر مراد آن است که فقها قائل به تخیر نشده اند، بلکه هر کسی قول معینی اختیار کرده است، اگر در جمیع مسائل می خواهی حتّی در مسائلی که ترجیحی ظنّی ثابت الحجّیه نزد ایشان از برای احد اقوال نبوده - غلط می گویی، و چقدر مساله است که به جهت عدم ترجیح قائل به تخیر شده اند؟ و اگر در اکثر مسائل می خواهی مسلم داریم، ولیکن این به سبب وجود دلیل ثابت الحجّیه است از برای ایشان، پس حال کسی که این را ندارد مثل حال ایشان نیست، پس عدم قول ایشان به تخیر، اجماع بر عدم جواز قول به تخیر از برای غیر ایشان نمی شود.

و خلاصه این است که اگر اجماع بر بطلان تخیر در حقّ ایشان می خواهی مسلم است، و اگر در حق ما می خواهی ممنوع است، و نگفتن احدی از ایشان به تخیر مطلقاً از برای ما ضرری ندارد، آیا نمی بینی که امام حکم به تخیر فرموده است در حق کسی که ادله نسبت به او تعارض کند، با وجود اینکه حکم معصوم از برای مشافهین یکی از آنها بوده؟ و آیا نمی بینی که سید در ذریعه، و شیخ در عدّه، و جمعی دیگر غیر از ایشان تصریح نموده اند بر اینکه هرگاه جمیع در مسأله ای اتفاق بر دو قول یا بیشتر کنند و ما ندانیم کدام یک از این دو قول حقّ است باید عمل به تخیر کنیم؟

و حال اینکه شکی نیست که قول جمیع امت در این مسأله غیر از تخییر است. بلکه می‌توان دعوی اجماع کرد بر اینکه اگر علم به ثبوت تکلیف در مسأله‌ای داشته باشیم و علم به حکم یا ظن ثابت الحجیه نداشته باشیم حکم یا عمل به اصل است یا تخییر.

و از عجایب احوال این است که خود می‌گویی: حجیت اجماع نیست مگر به جهت آنکه کاشف از قول معصوم است، و در تعارض امارتین شرعیتین خود یقین داری که قول معصوم یکی از اینها بوده، نه تخییر، و با وجود این در حق کسی که ترجیح را نفهمد معصوم حکم به تخییر فرموده، پس چرا در سایر وقایع کسی که حق را نفهمد تخییر جایز نباشد؟ گو هیچ یک از علما قائل نشده باشند.

و عجیب‌تر از این و غریب‌تر این است که می‌گوید: قول به تخییر موجب هرج و مرج است، ای بینوا هرگاه چند مجتهد در عصری باشند که هر یک در این وقایع یک قولی را اختیار کرده باشند. آیا مردم مخیر نیستند در گرفتن هر کدام از اقوال مختلف فیها که خواهند؟ خصوصاً بنا بر قول به جواز رجوع از تقلید، چگونه شد که هیچ هرجی نیست، و اگر به جهت عدم ثبوت حجیت دلیلی همین تخییر را قائل شویم هرج و مرج لازم می‌آید؟ علاوه بر اینکه چه ضرر دارد که این تخییر از برای همان مجتهد باشد و هر کدام را که اختیار کرد به همان یکی فتوی دهد؟

و از این هر دو عجیب‌تر و غریب‌تر آن است که گفته است که: اگر اجماع ثابت نشود هیچ اجماعی در مسأله فروعیه ثابت نخواهد شد، چه کسی در ثبوت اجماع در اینجا حرف دارد، و لیکن می‌گوییم: یک بار به اجماع معلوم می‌شود که امام فلان حکم معین را فرموده، در این صورت همین اجماع دلیل ما بر همان حکم می‌شود، و حکم می‌کنیم، و یک بار به اجماع معلوم می‌شود که امام یکی از این دو حکم را کرده معیناً، و لیکن ما تعیین آن را نمی‌دانیم، در این صورت فایده این اجماع همین است که از این دو قول نمی‌توانیم خارج شویم و احداث قول ثالث کنیم، اما لازم نیست که البته باید یکی معین را گرفت، و از این جهت است که بنای فقها در چنین موارد بر تخییر است، و امام خود فرموده که در چنین مورد با وجود اینکه عمل من بر معین بوده تو مخیری.

پس اگر بگویی که: لازم معین بودن حکم امام حکم اوجه عدم تخییر می‌شود، پس

مراد اجماع بر بطلان تخییر است، و این یک امر معین است. گوییم: اگر چنین باشد لازم می‌آید تناقض حکم امام به تخییر در صورت تعارض امارتین و اختلاف حدیثین، زیرا که خود امام یکی از این دو حکم را فرموده معیناً، و لازم آن حکم به عدم تخییر است، و این مناقض حکم به تخییر است، پس تخییر مطلقاً باید باطل باشد مگر در جایی که امام هم مخیر بوده، و این خلاف مجمع علیه است، و حلّ آن این است که لازم معین بودن حکم در نزد کسی عدم تخییر است از برای آن کس نه مطلقاً، پس لازم تعین حکم نزد امام عدم تخییر اوست نه عدم تخییر کسی که از برای او این حکم معین نباشد.

و يقال لإبطال الرابع وهو التوقف: إنه إما يكون في العمل أو في الافتاء. أما الأول فلا معنى له من حيث هو، لعدم خلوّ المكلف من حيث الفعل أو الترك، ولا ريب في بطلانه، من حيث أنه مقرّر من الشارع لأن كلّ مكلف لابدّ له من بناء عمله في كلّ واقعة على حكم، وأما الثاني فلا مفرّ منه في الافتاء بالحكم العلمي الواقعي، ولا شكّ في بطلانه في الحكم الظنّي الواقعي والعلمي الظاهري، لأنّ مرجعه الى نفي وجوب الافتاء، وهو باطل، لاستلزامه الهرج والمرج ومخالف للإجماع، ولذا قيل بوجوبه عيناً عند الانحصار، وكفايةً عند عدمه.

فإن قلت: توقف الاصحاب في كثير من المسائل الفقهيّة.

قلنا: توقفهم إنّما هو في الحكم الواقعي بمعنى عدم العلم به أو الظنّ، والعمل والافتاء فيه إنّما هو على حسب الاصول الكلية.

الجواب: اما أولاً: پس به منع بطلان توقف در عمل من حيث إنّ العمل مقرّر من الشارع، و بودن هر کسی مکلف به بناء عمل در هر واقعه بر حکمی سخنی است بی معنی و لغو، نمی‌دانم در جمیع امور مردّه میان مستحب و مباح هرگاه کسی رجوع نکند و بنای عمل را بر احد طرفین نگذارد و متوقف باشد در حکم شارع در آن چه گناهی کرده خواهد بود، و کدام کس گفته البته مکلف است که بنای عمل را بر کدام بگذارد، و همچنین جمیع امور مردّه میان مکروه و مباح، و مستحب و مکروه، بلکه در جمیع امور مردّه میان حرام و یکی از این احکام ثلاثه هرگاه توقف کند و بنای عمل را بر حکمی نگذارد و لیکن آن را ترک کند، نه از بابت اینکه حکم شارع است، بلکه از برای

رجحانی که عقلاً در همه جا دارد چه گناهی بر او خواهد بود، و چرا باید البته بنای عمل را بر حکم معینی بگذارد؟

و اگر هر کسی به آنچه گفته مکلف بوده باشد جمیع فقهائى أطیاب فتاوى و تارک واجب و مکلف به خود خواهند بود، چه هیچ یک نیستند که در مسائل متعدده توقف نکرده باشند، و عذری که از برای توقف آنها گفته و معنی کرده بی معنی است، همچنان که مذکور خواهد شد.

و اما ثانياً: پس به منع بطلان توقف افتاء در حکم ظنی واقعی و علمی ظاهری، و بطلان نفی وجوب افتاء ممنوع است، و به چه دلیل در هر واقعه بر هر کسی لازم است فتوی دادن، و از کجا اجماع بر آن باشد؟ و آنچه می بینیم که توقف نکرده اند به جهت ثبوت حجیت دلیل ظنی است از برای آنها، و آنچه می گویند که اجتهاد واجب عینی است یا کفایی، چیزی دیگر است و دخل به این مقدمه ندارد، چه شکی نیست که بر هر مجتهدی و مفتی لازم است که معلومات نظریه و غیر معلومات را تمیز دهد، و در معلومات فتوی دهد و در غیر معلومات فحص و بذل جهد کند، ببیند آیا ظن مخصوص یا مطلق ظن یا اماره ثابت الحجه در آنها هست یا نه، اگر باشد به مقتضای آن فتوی دهد، چه لزوم افتاء به معلومات و لزوم فحص در غیر اینها از بدیهیات و ضروریات است، و این مرحله غیر از این است که باید البته کسی باشد که در جمیع وقایع فتوی بدهد.

و اما اینکه گفته: اگر چنین کسی نباشد هرج و مرج لازم می آید، نمی دانم اگر به مستحبات و مکروهات و بسی از عبادات و متعلقات آن کسی فتوی ندهد و توقف کند چه هرج و مرجی خواهد شد؟

و اگر بگوییم: کلام را در امور واجبه لازمه فرض می کنیم و به عدم قول به فصل مطلب را تمام می کنیم.

گوییم: پناه به اجماع مرکب بردن در امثال این مقامات از قبیل تمسک غریق است به ریش خود، مقامی نیست که در آن قول معصوم به امثال این مزخرفات ثابت شود، علاوه بر اینکه خصم تو ردّ دلیل را به احتمالات مفرده نمی کند، بلکه احتمال مرکب را می دهد، و تو باید آن را باطل کنی، پس می گوید که: چه ضرر دارد بعد از انسداد باب

علم در جایی که لزوم افتاء نباشد توقف کن، و در مقامی که ثابت باشد به ظن یا چیز دیگر عمل کن، پس حجیت ظن مطلق ثابت نمی‌شود.

و اما آنچه توقف اصحاب را در بسیاری از مسائل بر آن حمل کرده کلام بی‌معنی است، زیرا که آن کسی که علم و ظن به واقع بخصوصه هم برسانند، باوجود این وصف آیا شارع از برای آن حکمی قرار داده واقعاً یا نه؟ اگر قرار نداده پس این اعتراف به انتفاء حکم است از برای عمل، و افتاء آن به حسب اصول کلیه غلط خواهد بود، و اگر قرار داده، و آن همان است که از اصول کلیه معلوم یا مظنون می‌شود پس این در حکم خود متوقف نخواهد بود، چرا می‌گوید: متوقفم؟

اگر گویی: مرادشان از توقف انتفاء علم و ظن بخصوص واقع مورد است. گوئیم: پس باید در جمیع مواردی که تعارض ادله شد و مرجحی نیست تلقی به توقف کنند، چه ظن به واقع بخصوصه ندارند، و تخیر را از بابت قواعد کلیه جاهل به واقع می‌گیرند، و حال اینکه خود در این مقام نسبت توقف را به اخباری می‌دهند و رد و تشنیع بر او می‌کنند، و همچنین بسیاری از مواضع جریان اصل موضعی است که نه علم به واقع و نه ظن به آن است و حکم به اصل می‌کنند و اظهار توقف می‌نمایند (نمی‌نمایند). و يقال لإبطال الخامس - أي العمل بالظن المخصوص - : إنه إن أريد من خصوصيته كون هذا الفرد من الظن وإن لم يكن دليل على حجتيه فهو ترجيح بلا مرجح، وبطلانه بديهي، وإن أريد منها خصوصيته من حيث ثبوت الحجية فالمفروض انتفاء ظن كذا في أي معلوم الحجية، والألم يكن باب العلم منسداً. ودعوى معلومية حجية بعض أفراد الأدلة الشرعية مجازفة، ولو ثبت فلا يثبت حجية شيء في جميع الاحكام المعلوم بقاؤها.

الجواب: بعد از مقدمه، و آن این است که شکی نیست که علم فی نفسه حجت است، و حجیت آن احتیاج به دلیل ندارد، و از این جهت است که فرق میان انواع علوم در حجیت نیست، و چنین نیست که بعضی علوم حجت باشند دون بعضی، و مخالفت در حجیت هیچ علمی نیست، بخلاف ظن که به خودی خود حجت نیست و حجیت آن

موقوف است به وجود دلیل بر آن، و بسیاری از ظنون حجّت نیست، مثل ظنّ قیاس و ظنّ فال، و ظنّ قاضی که حاصل از یک شاهد یا مجرّد قول مدّعی یا بعضی قرائن خارجیه باشد.

و از این جهت است که مستدلّ در این مقام محتاج به دلیل است، و متفرّع ساخته است حجّیت ظنّ را بر بقای احکام و انسداد باب علم و ابطال احتمالات دیگر غیر از ظنّ. پس بر محقّق است که ببیند که آیا متفرّع و ثابت از آنها بعد از تسلیم آنها حجّیت مطلق ظنّ است، و ملاحظه کند که بقاء احکام و سدّ باب علم دلالت بر حجّیت مطلق آن یا ظنّ من حیث هو هو می‌کند، یا ثابت از آن حجّیت ظنی است از ظنون فی الجملة.

شکی نیست که مدلول اینها حجّیت کلّ ظنّ یا ظنّ من حیث هو نیست، چه هیچ ملازمه شرعیّه یا عقلیه یا عادیّه میان این مقدمات و میان عمل به کلّ ظنّ یا ظنّ من حیث هو ظنّ نیست و از این جهت است که اگر بر فرض کسی به خدمت امام زمان علیه السلام برسد و عرض کند که: در زمان غیبت تو احکام باقی است، و راه علم به آنها منسد است، و به غیر از ظنّ همه احتمالات دیگر باطل است، ما چه چاره کنیم؟ او در جواب بفرماید: به فلان ظنّ عمل کن، مثل ظنّ خبری یا شهری، هیچ فسادى لازم نمی‌آید.

پس ثابت از این مقدمات بر فرض تسلیم همه آنها نیست مگر حجّیت ظنی از ظنون، یعنی ظنّ فی الجملة.

هرگاه این مقدمه معلوم شد در جواب از آنچه گفته اولاً می‌گوییم که: مراد خصم تو این نیست که به ظنّ مخصوص عمل کن، تا تو بحث کنی که خصوصیت از حیثیت فردیت ظنّ است، یا از حیثیت ثبوت حجّیت، بلکه مراد آن این است که وقتی دلیل تو تمام می‌شود که احتمال عمل به بعضی ظنون دون بعضی را باطل کنی و ثابت کنی وجوب عمل کلّ ظنّ را.

و خلاصه آنکه: مفاد دلیل تو نیست مگر حجّیت یک ظنی، چرا تو به کلّ ظنّ عمل می‌کنی؟

اگر گویی: حجّیت ظنّ فی الجملة بدون تعیین بعض یا کلّ فایده نمی‌بخشد، چه به چیزی بدون تعیین نمی‌توان عمل کرد.

گوییم: غرض خصم تو نیز این است که این دلیل مفید فایده نیست، و از آن به جز حجیت ظن فی الجملة ثابت نمی‌شود، و تو محتاجی از برای تعیین آن ظن به دلیل دیگر، و وحی نازل نشده که البته باید این دلیل امر مفید فایده ثابت کند، هرگاه به اجماع ثابت شود که باید به ظن عمل کنی و ندانی ظن مجمع علیه کدام است چه خواهی کرد؟ و ثانیاً می‌گوییم که: خصم تو را می‌رسد که شق ثالثی اختیار کند و آن عمل به ظن مظنون الحجیه است، یعنی خصوصیت آن ظن را از حیثیت ظن به حجیت اختیار کند و عمل به ظن مظنون الحجیه کند، و شک نیست که در این صورت ترجیح بلا مرجح لازم نمی‌آید.

قیل: المراد من الترجیح هنا هو التعیین والتلبس به و هو لازم الاتباع دون غیره، ولا شك أن الترجیح بهذا المعنى عين الاستدلال، فيكون الترجیح بواسطة الظن بالحجیه استدلالاً بالظن على تعیین هذا الظن المظنون الحجیه للعمل دون غیره، ولا شك أن هذا لا يتم إلا على ثبوت حجیه خصوص هذا الظن أو القول بحجیه ظنّ، والاوّل لم يثبت فتعیّن الثاني. فلا نسلم هذا الجواب إلا على القول بأصالة حجیه كلّ ظنّ.

و این قائل اشتباه کرده و خطا کرده است میان ترجیح شیء و تعیین شیء، و ما به جهت این مطلب مقدمه‌ای را که در بعضی فوائد خود ذکر کرده‌ایم بیان می‌کنیم و بعد از آن جواب از سخن او می‌گوییم:

وهو أنه لا ريب في بطلان الترجیح بلا مرجح، فإنه ممّا يحكم بقبّحه العقل والعرف والعادة، بل يقولون بامتناعه الذاتي، كالترجیح بلا مرجح، والمراد بالترجیح بلا مرجح هو الكون مع أحد الطرفين والميل اليه والاخذ به من غير مرجح وإن لم يحكم بتعيينه وجوباً، وأمّا الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك.

ولنوضح ذلك بأمثلة فنقول: إذا ارسل سلطان مثلاً عبده الى بلد وقرّر له احكاماً وطلبها منه ولو لم يعلم ذلك العبد تلك الاحكام، ولكن أخبره عادل بأنّه طلب منه إكرام زيد وعمرو وبكر وخالد من غير نفي احكام اخر، وآخر بأنّه طلب منه بناء دار ومسجد وقنطرة ورباط ونفى الغير، وثالث بأنّه طلب منه استكتاب مصحف ودعاء وكتاب وديوان كذلك ولم يكن له بدٌّ من

العمل بأقوال هؤلاء كلاً أو بعضاً، ولكن لم يعلم أن أحكامه هل هو ما أخبره الجميع أو واحد أو اثنين، فإن كان الجميع متساوين من جميع الوجوه، فلو عمل بقول واحد معين منهم من حيث هو قوله كان ترجيحاً بلا مرجح ومورداً للقيح، بل قد يقال: أنه لا يمكن ذلك وإن أخذ به فلا بد من مرجح.

ولكن لو كان الظنّ الحاصل من قول أحدهم أقوى، أو ضمّ معه مكتوب متضمّن للأخذ بقوله من السلطان أو من الوزير من غير أن يفيد العلم ولا يكون دليل على حجّية ذلك المكتوب، فلو أخذ بقوله وعمل به لا يكون ذلك ترجيحاً بلا مرجح، ولا قبح فيه عقلاً ولا عرفاً، نعم لا يجوز له الحكم بأنّ الواجب أخذه على ذلك إلا مع دليل عليه.

ومن هذا القبيل لو حضر طعامان عنده أحدهما ألدّ من الآخر، فلو أكل الألدّ لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح وإن لم يلزم أكل الألدّ، ولكن لو حكم بلزوم أكله لا بدّ من وجود دليل عليه. ولا يكفي مجرد الألدّة، نعم لو كان أحدهما النصّ الصحيح له الحكم باللزوم.

ومن ذلك القبيل أيضاً: من أراد المسافرة الى بلد كان له طريقان متساويان من جميع الوجوه، ولكن سافر بعض أحبائه من أحدهما، فلو اختار هو أيضاً المسافرة من ذلك الطريق لرفاقته لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح، ولكن لو حكم بتعيين هذا الطريق المسلك احتاج الى دليل.

وبالجملة جميع الموارد كذلك، فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح، فالمرجح غير الدليل، والاولّ يكون في مقام الميل والعمل، والثاني في مقام التصديق والحكم.

و چون این مقدمه را دانستی می گویم: مراد از موردین این نیست که البته باید ظنّ مظنون الحجّیه را عمل کرد و گفت: این ظنّی است که شارع لازم کرده است عمل به آنرا بعد از سدّ باب علم، بلکه غرض او این است که بعد از آنکه به بقاء تکلیف و انسداد باب علم، عمل به ظنّ فی الجملة از برای مکلف لازم شد و نمی داند که این کدام ظنّ است اگر عمل به ظنّ مظنون الحجّیه کند، همچنان که مسافر از راهی که رفیق و دوست او می رود برود چه ضرر دارد و چه نقصی بر او لازم می آید؟

اگر گویی: ترجیح بلا مرجح است، پوچ گفته ای، و اگر نقصی دیگر است بیان فرما تا

و ثالثاً می‌گوییم در جواب از ابطال عمل به ظنّ مخصوص: اینکه باید عمل به ظنّ مظنون الحجّیه کند، زیرا که هم چنانکه تو می‌گویی که واجب است بر ما بناگذاشتن در هر واقعه بر حکمی از احکام، و چون احکام او معلوم نیست و باب علم به آن منسّد است، پس واجب است عمل در تعیین آن بر ظنّ، و هیچ ترجیح بلا مرجّحی لازم نمی‌آید، با وجود اینکه تعیین تو نیست مگر به ظنّ، پس همچنین ما می‌گوییم که بعد از اینکه عمل به ظنی لازم شد و تعیین آن ظن بر ما معلوم نیست واجب است در تعیین آن ظن نیز عمل به ظن، و چگونه است که در اول از عمل به ظنّ ترجیح بلا مرجّح لازم نمی‌آید، و ترجیح به ظن درست است، و در ثانی لازم می‌آید و درست نیست؟ ولعمری انّ هذا لشيء عجاب.

و به تقریری دیگر: اگر می‌گویی: انسداد باب علم و بقای احکام و ابطال سایر احتمالات بنفسه موجب عمل به کلّ ظن و اصالت حجّیت ظنّ است، چه ملازمه‌ای را بیان فرمایی؟

و اگر می‌گویی: موجب عمل به ظنّ است فی الجملة، ولیکن آن ظنّ حجّت بر ما معین نیست به طریق علمی، پس اگر انسداد باب علم را مستلزم عمل به ظنّ نمی‌دانی چرا در اصل دلیل اخذ کردی، و اگر می‌دانی در این مقام هم تکلیف عمل به ظنی از ظنون باقی است و باب علم به آن ظنّ مسدود است، پس در آن نیز به ظنّ عمل کن، و هر ظنی که دلیل ظنی بر حجّیت آن باشد واجب العمل دان، و آن عبارت است از اخبار وارده در کتب معتبره اصحاب که شهرت و اجماع منقول و مفهوم وصف کتاب، و احادیث بی‌شمار و قرائن بسیار بر حجّیت آنها هست، همچنان که مفضلاً در کتاب شرح تجرید الاصول و مناهج و اساس و مفتاح بیان نموده‌ایم.

اگر گویی که: دلیل ظنی بر حجّیت اخبار نفی حجّیت ظنی دیگر را نمی‌کند گوییم بلی ولیکن دلیلی بر حجّیت ظنی دیگر نخواهد بود، چه بعد از ثبوت وجوب عمل به ظنّ مظنون الحجّیه باب احکام مفتوح می‌شود، و دلیل تو در ظنی دیگر جاری نخواهد بود و در تحت اصل عدم حجّیت باقی خواهد ماند.

و رابعاً می‌گوییم که: هرگاه فرض کنیم عدم مرجح را، لازم از آن تخییر میان ظنون خواهد بود، نه عمل به هر ظن.

اگر گویی: کسی قائل به تخییر میان ظن نشده.

گوییم: کسی هم باب علم حجیت ظن مخصوص براو سد نشده بود، پس حال ما و دیگران تفاوت دارد، و چقدر مسأله که دیگران ترجیح احد طرفین را داده‌اند و بر لاحق راه ترجیح سد شده و قائل به تخییر شده‌اند.

بلکه هرگاه از تو پیرسم که: هرگاه در نظر تو دو اماره در حکمی تعارض کنند و ترجیحی را که دیگران داده‌اند در نظر تو تمام نباشد چه خواهی کرد؟ آیا توقف خواهی کرد و حال آنکه گفتی: در هر مسأله‌ای افتاء واجب است، یا به اصلی که هیچ کس در آن عمل نکرده عمل خواهی کرد، یا لا محاله عمل به تخییر خواهی نمود؟

همچنین در ما نحن فیه اگر گویی: عمل به تخییر در بین ظنون موجب هرج و مرج است. گوییم: نمی‌دانیم چرا؟ مراد از تخییر بین ظنون این است که هر مجتهدی هر ظنی را که خواهد از برای عمل اختیار کند، مثل ظن خبری یا شهری یا غیر اینها، چگونه شد که هر کدام ظنی را اختیار کردند به جهت دلیل بر آن هرج و مرجی لازم نیامد، چرا به جهت تخییر لازم می‌آید، و حال اینکه در غیر از سبب اختیار فرقی ندارند؟ و تنمّه تفصیل گفتگو در این احتمال را در کتب مبسوطه خود ذکر کرده‌ایم.

و يقال لإبطال السادس، أي العمل بأماره مخصوصه من غير ملاحظة إفادتها الظن وعدمها ما قيل في إبطال الخامس بعينه من أنه: إن أريد من خصوصيتها كونها هذه الأماره فهو ترجيح بلا مرجح، وإن أريد من حيث ثبوت الحجية فالمفروض انتفاؤها.

الجواب: نظیر آنچه در جواب از ظن مخصوص گفته شد بعینه در همین گفته می‌شود، پس می‌گوییم: مراد از خصوصیت آن اماره مطلقون الحجیه بودن آن است الی آخر الکلام.

و چون آنچه ما گفتیم بر آن احاطه نمودی می‌دانی که این احتمالات باطل نیستند،

بلکه احتمال هریک می‌رود، و بعد از احتمال آنها کبری ناتمام می‌ماند، همچنان که صغری نیز ناتمام بود، و دلیلی که صغری و کبری آن هر دو ناتمام باشد خود بین چه حالتی دارد.

و جوهی دیگر بسیار از آن اعتراضات بر این استدلال وارد است که اکثر آنها را مادر کتب مبسوطه خود ذکر کرده‌ایم، و ذکر آنها در اینجا لزومی ندارد، چه آنچه را گفتیم طالب حق را کفایت می‌کند.

ولیکن یک اعتراض است که ذکر آن لازم است، و آن این است که بعد از آنکه چشم از فساد مقدمات این دلیل پیوشیم بر سر نتیجه آن می‌آییم که «فیجب العمل بالظن» باشد، و می‌گوییم: آیا مراد تو و مستتج از مقدمات تو وجوب عمل و حجیت کلّ ظن است، خواه دلیل قطعی بر منع از عمل به او باشد یا نه؟ یا مراد وجوب عمل به هر ظنی است که هیچ دلیل قطعی یا ظنی بر منع از عمل به آن نباشد؟

ظاهر است که مراد اول نیست، چه هر ظنی که دلیل قطعی بر منع از عمل به آن باشد نمی‌توان قائل به وجوب عمل به آن شد، پس باید مراد یکی از دو احتمال اخیر باشد، پس اگر مراد احتمال دوم باشد یعنی وجوب عمل به هر ظنی که دلیل قطعی بر بطلان آن نباشد اگر چه دلیل ظنی باشد بر آن چند مفسده وارد می‌آید.

مفسده اول: آنکه پس بنابراین هرگاه دلیل ظنی دلالت کند بر منع از عمل به ظنی مثل آیه نبأ که بنابر حجیت مفهوم و صف دلالت می‌کند بر منع از عمل به خبر فاسق، بلکه غیر عادل بنابر مشهور که اصالت فسق باشد، و مثل اخباری که وارد شده در منع از عمل به روایات عامیه، و در منع عمل به روایات مخالفه عموم کتاب، و مثل شهرت بر منع از عمل به مشهور و غیر اینها، باید عمل به آن ظنّ ممنوع منه بکنی و اعتناء به دلیل منع نکنی، و حال اینکه چنین نمی‌کنی، بلکه اگر دلالت آیه نبأ را تمام بدانی خبر فاسق را ردّ می‌کنی و به آن عمل نمی‌کنی، و همچنین روایات عامیه.

و اگر مکابره کنی و گویی: آن ظنّ ممنوع منه ظناً را عمل می‌کنیم، و اعتناء به دلیل منع نمی‌کنیم.

گوییم: دلیل منع هم که ظنی بود، و تو گفتی که هر ظنی که دلیل قطعی بر بطلان آن نباشد عمل می‌کنیم، چه دلیل است قطعی بر بطلان این دلیل ظنی؟ اگر گویی که: دلیل عام بر حجیت هر ظنی که دلیل قطعی بر بطلان آن باشد (نباشد ظ) دلیل بر بطلان این دلیل ظنی است که مثلاً آیه نبأ باشد، زیرا که این دلیل عام دلالت می‌کند بر وجوب گرفتن خبر فاسق ظنی، و آیه بر منع از آن و دلیل عام قطعی است که معارض با آیه نبأ شده است، پس دلیل قطعی بر منع از عمل به آیه است.

گوییم: دلالت دلیل عام بر حجیت آن و خبر فاسق ظنی علی السواء است، و نسبت آن به هر دو یکی است، چرا نمی‌گویی: خبر فاسق دلیل قطعی بر عدم حجیت آن هست که آیه نبأ باشد که به واسطه دلیل عام قطعی العمل شده، و اگر این را بگویی از آن طرف ایراد وارد می‌آید.

و خلاصه کلام آنکه اگر مراد آن باشد که هر ظنی که دلیل قطعی بر بطلان آن نباشد واجب العمل است اگرچه دلیل ظنی باشد لازم می‌آید که دلیل ظنی که هیچ دلیلی بر بطلان آن نباشد ترک کنی، زیرا که اگر دلیل ظنی بر بطلان ظنی دلالت کند نخواهی گرفت، و حال اینکه هیچ دلیلی بر بطلان آن نیست، و نسبت دلیل عام به دلیل مانع و ممنوع منه یکی است.

مفسده دوم: آنکه نمی‌دانم در صورت تمامیت دلالت آیه نبأ بر منع از قبول خبر فاسق ظنی، یا اخبار، بر منع از قبول اخبار عامیه اگر چه افاده ظن کنند ادعا می‌کنی که قطع داری بر وجوب قبول خبر فاسق و روایات عامیه، یا نه، دعوی ظن بر حجیت آنها می‌کنی؟ اگر ادعای قطع می‌کنی خود هم می‌دانی که دروغ می‌گویی، و اگر ادعای ظن می‌کنی نمی‌دانم چگونه ظن را به ظن حجّت می‌کنی؟

مفسده سوم: اینکه تفریع وجوب عمل به ظن بر بقای حکم و سدّ باب علم آیا بی‌منشأ و سبب است، یا سبب و مأخذی دارد؟ اگر بی‌مأخذ است و دلیل ندارد، که اصلاً تفریع فاسد و باطل است، و اگر مأخذی دارد ملاحظه کن و بین در ظنی که دلیل ظنی بر بطلان آن باشد هم جاری است یا نه، و مأخذی که تصوّر می‌شود ادعا کنند دو چیز است: یکی اجماع، و یکی حکم عقلاء و جریان عادت بر آن.

اما اجماع، پس عدم ثبوت آن در صورت وجود دلیل ظنی بر منع واضح است، و اما حکم عقلاء پس عقل تو را حاکم قرار می‌دهیم و از تو سؤال می‌کنیم که: هرگاه مولایی از بنده خود که در ولایت بعیده است اموری خواسته باشد و آنها را فراموش کرده باشد، و تحصیل علم ممکن نباشد، و طلب مولی باقی باشد، ولیکن کاغذی از مولی برسد مفید ظنّ که فلان امور مطلوب است، و زید هم اموری چند را خبر دهد که اینها مطلوب مولی است، و از هر یک ظنّ حاصل شود، ولیکن کاغذی از مولی برسد، یا عادلّی از جانب او خبر دهد که مادامی که در آن ولایتی به خبر خالی از نوشته عمل مکن، آیا در این صورت هم عقل تو حکم می‌کند باز باید خبر زید را بگیری؟ اگر چنین حکم کند آفرین بر عقل تو، و چنین عقلی البته باید هر ظنّ را حجّت داند.

مفسده چهارم: اینکه آیا در منازعات و مرافعات و وقایعی که روی می‌دهد هرگاه رجوع به مجتهد نمایند، بر او افتاء لازم است یا نه؟ البته خواهی گفت: بلی، چه همین اوّل دعوای تو بود، بعد از آن می‌گوییم: اگر حاکم علم به واقع داشته باشد بنابر مشهور بلکه مجمع علیه میان امامیه حکم به مقتضای واقع می‌کند، و هرگاه علم او به واقع منسّد باشد به مقتضای استدلال تو و اختیار تو باید عمل به ظنّ خود به واقع کند، مگر ظنی که دلیل قطعی بر منع از آن باشد، و از این لازم می‌آید که هرگاه از قول مدّعی یا یک شاهد یا یمین مدّعی، یا دو شاهد در جایی که چهار شاهد ضرور است، یا دو فاسق، یا چهار فاسق، یا از بعضی امارات و قرائن ظنی به واقع حاصل کنی به مقتضای آن حکم کنی، اگرچه دلیل ظنی مثل خبر صحیح یا اخبار صحیحّه یا اجماعات منقولّه یا شهرت عظیمه باشد که در فلان جا دو شاهد عادل یا چهار عادل ضرور است، یا یمین تنها کافی نیست، یا شهادت زنان یا فسّاق مسموع نیست.

و همچنین در تعیین عادل و کیفیت شهادت شاهد و مسائل یمین و جمیع اینها باید ظنّ خود به واقع را بگیری، مگر در جایی که اجماع قطعی باشد.

پس هرگاه مثلاً خلاف باشد که آیا در فلان امر یک شاهد مرد و یک زن کافی است یا نه، و چند خبر صحیح بلکه مشهور هم این باشد که کافی نیست، تو باید اعتناء به آن اخبار نکنی و قول آنها که مفید ظنّ به واقع است بگیری، چه به واسطه دلیل ظنی دست

از ظنّ خود بر نمی داری، و حال اینکه هرگز چنین نمی کنی. و اگر چنین کنی باید در اکثر مسائل خلاقیات احکام و مرافعات عمل به ادله ظنیه نکنی و آن ها را دور اندازی، بلکه در غیر احکام نیز مثلاً هرگاه علم به وصول نجاست به جامه خود را داشته باشی حکم خدا و جوب غسل آن است، و هرگاه باب علم در موضعی منسد شد و ظنّ هم رسانیدی به وصول بول به قول یک نفر عادل یا فاسق یا طفل، یا اماره خارجیّه، به مقتضای استدلال خود باید به آن ظنّ عمل کنی اگرچه دلیل ظنّی مثل استصحاب یا خبر صحیح بر عدم قبول آن باشد، و همچنین در بسیاری از ابواب نجاسات و طهارات و غیر اینها. و این مفسده ای است که مغری از آن نیست.

اگر گویی: این ظنون ظنّ به حکم شرعی نیست، و کلام و مقتضای دلیل ظنّ در حکم شرعی است.

گوییم: هرگاه علم به واقع داشته باشی علم به حکم شرعی آن داری، پس ظنّ واقع بعینه همان ظنّ به حکم شرعی است، همچنان که در علم به ما جاء به النبی علم به حکم شرعی خود داری، و در ظنّ به آن ظنّ به این ادعا می کنی.

اگر گویی: ظنّ به واقع در اینجا مستلزم ظنّ به حکم شرعی نیست.

گوییم: بلکه همین ظنّ به حکم شرعی است، علاوه بر اینکه بعینه همین سخن تو در ظنّ بما جاء به النبی جاری است، چه ظنّ به آن مستلزم ظنّ به حکم در حقّ تو نیست، و فی الجملة بیانی از این نیز خواهد آمد.

اگر گویی: چون هیچ یک از علما عمل به ظنّ به واقع با وجود دلیل بر منع از آن نکرده، به این جهت ما هم نمی کنیم.

گوییم: پس طرح ظنّی که دلیل ظنّی بر منع از آن شده اجماعی شد چگونه تو گفتی: من ظنّی را عمل می کنم که دلیل قطعی بر منع از آن نباشد؟

اگر گویی: چون من این ظنون را حجّیت آنها را ثابت کردم پس دلیل قطعی می شوند. گوییم: اولاً ما هم اول همین سخن را با تو داشتیم، تو گفتی: ظنّ به واقع را ثابت کردم، پس این را نمی گیرم، حال چرا قضیه برعکس شد.

و ثانیاً: تو همان ظنّ به واقع را قطعاً حجّت کرده بودی،

و ثالثاً: تو هر ظنّی را حجّت کردی، پس هر ظنّی را که دلیل ظنّی بر آن باشد چگونه می‌گیری؟

اگر گویی: هرگاه دلیل ظنّی منع کند از عمل به ظنّی هر دو ظنّ باقی نمی‌ماند، بلکه تعارض می‌کنند، و هر کدام اقوی باشد باقی می‌ماند.

گوییم: این از غرایب سخن‌ها است، آیا هرگاه سه نفر عالم عادل در پیش تو شهادت دهند که ما دیدیم فلان مرد با فلان زن جمع شده بود و زنا می‌کرد، و کالمیل فی المکحله دیدیم، تو ظنّ به زناى آنها هم نمی‌رسانی که شارع فرموده است: به سه شاهد در زنا عمل مکن؟ و اگر چنین بود لوث در قسامه چه معنی داشت.

و همچنین آنچه فقهاء در مواضع عدیده گفته‌اند: علم شرط است و ظنّ معتبر نیست، باید ظنّ مرتفع شود، و باید تو بعد از آنکه گذشتن عمر طبیعی را شرط بدانی در غایب هرگز ظنّ به وفات آن نداشته باشی، بلکه همیشه یا علم به حیات یا علم به موت آن داشته باشی، و آیه نبأ را که ملاحظه کنی هرگز از خبر فاسق ظنّ هم نرسانی، و آن که شهرت را حجّت نمی‌داند از هیچ شهرتی ظنّ به هم نرساند، و بالجمله فساد این سخن اظهر من الشمس و أبین من الأمس است.

و اگر مراد احتمال سوّم باشد، یعنی حجّیت هر ظنّی که دلیل بخصوصه بر حجّیت آن نباشد حجّت نباشد، زیرا که آیات بسیار و اخبار بی‌شمار و اجماعات منقوله بر عدم حجّیت ظنّ صریح است، همچنان که در کتاب اساس و مناهج الاحکام آنها را نقل کرده‌ایم، و اینها دلیل ظنّی هستند بر عدم حجّیت کلّ ظنّ، خرج عن تحتها ما خرج بالدلیل العلمی، فیبقی الباقي.

اگر گویی: از اینها ظنّ حاصل نمی‌شود.

گوییم: چگونه شد که در غیر اینجا از یک اجماع منقول، یا شهرت، یا یک آیه، یا یک خبر، یا قول یک نفر که التّأسیس اُولی من التّأکید ظنّ هم می‌رسانی و حکم می‌فرمایی، و این همه آیات و اخبار و اجماعات منقوله و شهرت عظیمه مفید ظنّ از برای تو نیست بدون مانع و سبب، إنّ هذا لشیء عجاب.

اگر گویی: مانع از حصول ظنّ از اینها همین دلیل حجّیت کلّ ظنّ است.

گوییم: تو خود گفتی و معترف شدی که این دلیل حجیت ظنی را می‌رساند که هیچ دلیل ظنی هم بر منع از آن نباشد، و اینها دلیل ظنی بر منعند، پس چه معارضه دارند. آیا نمی‌بینی که «کُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذَرٌ» با هیچ دلیل نجاستی معارضه ندارد، و اگر می‌فرمود: «کُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ» با هر دلیل نجاستی معارضه داشت، اگر مقتضای دلیل تو «کُلُّ ظَنٍّ حَقٌّ» بود، معارضه می‌داشت، تو گفتی: مقتضای دلیل «کُلُّ ظَنٍّ حَقٌّ» حتی يدلّ دلیل علمی أو ظنّی علی عدم حجّيته».

اگر گویی: این اخبار و روایات و اجماعات منقوله دلیل قطعی بر عدم حجیت آنها هست، و آن این است که از حجیت آنها عدم حجیت آنها لازم می‌آید، چه خود آنها هم زیاده از ظن افاده نمی‌کنند.

گوییم: اولاً ظاهر و متبادر از امثال این کلام غیر از خود این کلام است. آیا نمی‌بینی که اگر مولایی به بنده خود گوید که: امروز هر سخنی به تو گویم قبول مکن، همه کس غیر از این سخن را می‌فهمد، و آن بنده نیز همین را می‌فهمد، و هیچ سخنی دیگر را قبول نمی‌کند.

و ثانیاً: مسلم داشتیم که شامل خود نیز هستند، و لیکن می‌گوییم: هرگاه لفظ عامی داشته باشی که دلیل قطعی بر بطلان عموم او باشد همه آن را دست بر می‌داری، یا آنکه آن قدری که دلیل آن را اخراج می‌کند؟ اگر گویی: همه، دروغ می‌گویی، و عام مخصوص را حجت می‌دانی، و الاً هیچ حجّتی از کتاب و سنت نخواهی داشت، زیرا که: مامن عام الاً وقد خصّ.

و اگر گویی: قدری که دلیل دلالت کند بر خروج آن. گوییم: شکی نیست که این روایات و اخبار اگر تخصیص به غیر خود داشته باشند مدلول آنها صحیح خواهد بود و هیچ نقضی نخواهد داشت، و اگر شامل خود نیز باشند از جواز عمل به عموم آنها عدم جواز عمل لازم می‌آید، پس عمل به عموم آنها یعنی حتی خودشان یقیناً نمی‌توان کرد، اما در غیر خودشان چه مانعی از عمل هست و چه دلیلی قطعی یا ظنی بر بطلان نشان هست؟ و این امری است بس ظاهر و واضح.

و چون اصل همین اعتراض را فقیر در کتب خود مانند اساس الأحکام و مناهج

الأحكام ذكر کرده بودم بعضی اهل عصر را به خاطر رسیده بوده که جوابی از او بگویند، سخنی ذکر کرده در ردّ و اعتراض، و تسلیم آن بسیار بهتر و اولی بود.

قال ما خلاصته: إن مقتضى هذا الدليل - أي دليل الانسداد - حجية الظنّ الذي لم يقم على عدم حجّيته دليل قطعيّ ولا ظنّي قائم مقامه، ولا ظنّي أقوى منه أو مساو له من حيث الاندراج تحت هذا الدليل، لا من حيث قوّة الظنّ، فإنّ مقتضى الدليل ذلك، لأنّ بطلان الترجيح بلا مرجّح من مقدّماته، ومقتضاه تساوي الظنون في نظرنا من حيث تجويز الشارع العمل بها والمنع منها ولو كان ظنّاً مانعاً عن ظنّ.

فلو علم المنع من الشارع في خصوص ظنّ، أو ظنّ ذلك بظنّ قائم مقام العلم فلا ريب في عدم التساوي، ولو ظنّ بظنّ غير مخصوص أي قائم مقام العلم بدليل مخصوص فكذلك، لحصول التعارض.

والحاصل أنّ دليل حجّية الظنّ خاصّ بالظنّ الذي لم يقم على عدم حجّيته دليل علمي أو ظنّي مخصوص، أو مندرج تحت دليل حجّيته الظنّ.

وأما الآيات والأخبار الدالّة على عدم حجّية مطلق الظنّ فغير مفيدة للعلم، وليست أيضاً ظنوناً مخصوصة ثابتة حجّيتها بخصوصها بقياس إلى حرمة العمل بغير العلم في زمان الانسداد على القول بخصوصيتها، فضلاً على القول بعدم الخصوصية مطلقاً، وليس الانسداد أيضاً مقتضياً لحجّيتها بالنسبة إلى الظنّ بالأحكام الشرعيّة، لعدم شمول المقدّمات لها.

و محصل آنکه اختیار می‌کنیم حجّیت هر ظنّی را که دلیل قطعی یا ظنّی ثابت الحجّیه بالخصوص یا ثابت الحجّیه بدلیل انسداد بر منع از عمل به آن نباشد، و آیات و اخبار ناهیه از عمل به ظنون افاده قطع نمی‌کند، و نه ثابت الحجّیه بالخصوص و نه از دلیل انسداد حجّیت آنها ثابت می‌شود، زیرا که مقدّمات آن شامل آنها نیستند، و فساد آن بسیار ظاهر است.

اما أولاً: می‌گوییم: این سخن مطلقاً فایده‌ای از برای دفع مفسده چهارم نکرد، بلکه آن را مستحکم کرد، زیرا که هرگاه از گفته یک نفر عادل ظنّ به اشتغال ذمه زید به مال عمرو هم رسانی و خبری دلالت کند که شهادت یک نفر را مکبر، بنابر گفته تو باید هیچ یک را نگیری، لحصول التعارض، چه هر دو مندرجند در تحت دلیل انسداد، زیرا که

هر یک ظنّ به حکم شرعی هستند، چه ظنّ به اشتغال ذمه زید مستلزم ظنّ به وجوب براءت است بر آن، و این حکم شرعی است، و ظنّ به حصول طلاق مستلزم ظنّ به حرمت وطی آن است، و ظنّ به صدور جراحت مستلزم ظنّ به تعلّق دهنده است، و هکذا. اما ثانیاً می‌گوییم: که نفهمیدیم چرا و به چه سبب دلیل انسداد مقتضی حجّت آیات و اخبار ناهیه از عمل به ظنّ نسبت به احکام شرعیّه نیست، آیا اینکه به خبر واحد می‌توان عمل نمود یا به شهرت، یا به اجماع منقول مثلاً واجب است عمل کرد یا نه واقع‌ای از وقایع نیست و خدا را در آن حکمی نیست یا هست؟ اگر می‌گوییم: نیست، خلاف گفته خود را می‌گوییم که در هر چیزی حکمی است و افتاء به آن واجب است، و اگر کسی از تو پرسد که آیا خدا عمل به خبر واحد را به مطلق ظنّ در احکام شرعیّه واجب کرده است یا نه؟ خواهی گفت: خدا حکمی در اینجا ندارد، و اگر ندارد پس تو به دلیل انسداد چه چیز را ثابت می‌خواهی بکنی. و اگر گویی: هست گوییم: حکم خدا در اینها معلوم است یا نه؟ اگر گویی: معلوم است اعتراف به انفتاح باب علم کردی و اصل دلیل فاسد شد، چه ظنّ منتهی به علم است.

علاوه بر اینکه راه علم را بیان فرما تا مستفیض شویم، بلکه از بابت نعم الاتفاق خواهد بود، چه ما می‌گوییم: اخبار آحاد معلوم الحجّیه‌اند و شهرت و اجماع منقول معلوم عدم الحجّیه‌اند. اگر می‌گوییم: معلوم نیست پس باید در آنها به ظن عمل کرد به مقتضای دلیل انسداد.

و بیان کن ببینیم چه فرق است میان اینکه اخباری یا خبری دلالت می‌کند که استصحاب در احکام شرعیّه حجّت است، یا اصل در مقام عدم دلیل حجّت است یا خبر موافق عامّه حجّت نیست، یا اینکه آیات و اخبار دلالت کنند که ظنّ در احکام شرعیّه حجّت هست یا نیست و بعمومها دلالت کنند که شهرت یا اخبار یا اجماع منقول حجّت نیست.

بلکه چه فرق است میان دلالت آیه و خبر و اجماع منقول بر عدم جواز، یا عدم وجوب عمل مکلف به خبر واحد عدل یا شهرت، یا مطلق ظنّ در اثبات حقوق الناس و مراعات، و در باب طهارات و نجاسات و وصول نجاست یا حصول طهارت و امثال

اینها. و چگونه بعضی مندرج در تحت دلیل انسداد هستند و بعضی نیستند؟ و کدام مقدمه دلیل انسداد است که در یکی جاری است و در دیگری؟

و مخفی نماند که اصل این اعتراض تخصیص به دلیل انسداد ندارد، بلکه بر هر دلیلی که بر حجیت مطلق ظن اقامه کنند وارد است، بلکه خود این اعتراض دلیلی است محکم بر عدم امکان حجیت مطلق ظن، همچنان که بر دانا واضح است.

دلیل دوم از ادله ثلاثه قائلین به حجیت کل ظن آن است که اگر عمل به ظن واجب نباشد لازم می آید ترجیح مرجوح بر راجح، و این قبیح است، پس ترجیح راجح که مضمون باشد واجب است و هوالمطلوب.

و بر این دلیل وجوه بسیار از اعتراضات وارد شده است که در کتب خود آنها را ذکر کرده ایم، و در اینجا دو وجه که طالب حق را کفایت می کند ذکر می کنیم.

اول: اینکه ترجیح چه ضرور، تا ترجیح مرجوح لازم آید؟ توضیح این آن است که اگر ترجیح احد طرفین لازم باشد و باید البته ترجیح داد ترجیح مرجوح را نباید داد، اما اگر ترجیحی لازم نباشد و ترجیحی داده نشود چگونه ترجیح مرجوح لازم می آید؟ اگر گویی: ترجیح لازم است، چه در هر مسأله واجب است افتاء.

گوییم: چرا و به چه جهت در هر مسأله افتاء لازم است، و چه دلیل است بر آن؟ و تفصیل این گذشت.

دوم: آنکه آیا وجوب ترجیح راجح و قبح ترجیح مرجوح در صورت وجوب ترجیح به جهت دلیل شرعی و حکم شارع است به آن، یا به جهت حکم عقل است؟ اگر به جهت دلیل شرعی می گویی، وجود آن ممنوع است، و نمی دانم کدام دلیل شرعی است که دالّ است بر این مطلب؟ کاش بیان شود تا مستفیض شویم.

و اگر به جهت دلیل عقلی است، باید تخلف از آن محال باشد و نتواند تخلف کند، و حال اینکه مشاهده می کنیم که جمعی کثیر از علمای اعلام نفی حجیت بعضی از ظنون را کردند، مثل ظن شهرتی و ظن اجماع منقول و ظن استقرایی، به جهت عدم دلیل بر حجیت آنها، و مطلقاً مورد قبح و مذمت نشدند و کسی تقبیح آنها را نکرد، پس چرا تو

اگر مظنون خود را ترک کنی مورد قبیح خواهی شد؟

بلکه می‌گوییم: این چگونه قبیح عقلی است که شارع مقدس امر به ارتکاب آن فرموده در موارد عدیده، از آن جمله ظنّ حاصل از قیاس را فرموده ترک کن و راجح را مگیر، و عجب سخنی بعضی در مقام ردّ این سخن من گفته است.

قال: لمنع حصول الظنّ من القیاس ونحوه بكون مقتضاه حکم الله بالنسبة إلى من دلّ الدلیل القطعی علی حرمة عمله به وإن كان الحكم الواقعی، مظنوناً بواسطته، فمثل القیاس والأدلة المانعة عن العمل به كمثل قول الطیب العالم الحاذق العادل إذا قال: إنّ المقدار الکذائی من هذا السم مقتضی لهلاك شاربیه، مع قوله لشخص: اشربه، فكما أنّ من قوله الأوّل يحصل الظنّ بهلاکة هذا المأمور بشریه، ومن قوله الثاني یرتفع ذلك الظنّ ویکشف أمره بالشرب بضمیمة عدم إرادة هلاکة عن کون مزاجه غیر سایر الأمزجة، أو اخباره برفع اذیتة عنه، لقدترته علی ذلك، فکذلك القیاس والأدلة المانعة.

اولاً می‌گوییم که: اگر غرض این است که از قیاس با قطع نظر از منع شارع ظنّ به حکم الله به هم نمی‌رسد، پس چه ضرور این طول و تفصیل، بگو: هرگز قیاس مفید ظنّ به واقع نبوده است، و ظاهر است که این سخنی است که کسی نمی‌گوید، و حصول ظنّ از بسیاری افراد قیاس به واقع بدیهی است، و اگر غرض آن است که با ملاحظه منع شارع ظنّ هم نمی‌رسد مضایقه نیست، و لکن ما نگفتیم که چرا تو عمل نمی‌کنی به قیاس، تا این جواب را گویی، بلکه ما گفتیم که: هرگاه ترک مظنون قبیح بود چرا شارع در قیاس امر به آن کرد و منع از عمل به راجح نمود، و گفتگوی ما بر منع شارع است نه به عمل نکردن تو.

و خلاصه آن این است که معنی نهی شارع از عمل به ظنّ قیاسی آن است که: لا تأخذ بالراجح عندک من هذه الجهة و اترکه و خذ بمرجوحه، پس اگر عدم اخذ به راجح قبیح عقلی است چگونه شارع امر به چنین چیزی کرد؟

و ثانیاً: می‌گوییم که مثالی که آورده است مستحقّ خنده بسیار است، زیرا که از ملاحظه آن دو قول طیب مذکور می‌فهمیم که قول اوّل او عام نبوده، و هر شاری را

مهلک نبود، پس اگر تو هم از ملاحظه ادله مانعه از قیاس چنین می فهمی که اخذ هر راجحی نزد مکلف واجب نیست و ترک هر مرجوحی لازم نه، بلکه اگر چه عموم دارد اما تخصیص آن جایز است، پس این عجب و جوب و قبح عقلی خواهد بود که قابل تخصیص خواهد بود، و چنین قبح عقلی لایق ریش صاحب آن عقل است.

اگر گویی: راجحی که منع اخذ با او باشد نباید گرفت.

گوییم که: گفتیم که: سخن در عمل تو نیست، بلکه در منع از اخذ است، چه عام را شارع تخصیص می تواند بدهد، اما حکم عقل را خلاف نمی تواند بکند.

و ثالثاً: می گوییم: خود گفتی که حکم الله واقعی مظنون است به واسطه قیاس، آیا به واسطه شهرت یا اجماع منقول مثلاً غیر از حکم واقعی مظنون می شود، به چه سبب است که ترک این قبیح و ترک آن واجب است؟ اگر گویی: به جهت امر شارع است به ترک. گوییم: اگر امر شارع نمی بود ترک آن قبیح بود یا نه؟ اگر گویی: نه، سخن خود را باطل کردی، و اگر گویی: آری، گوییم: پس شارع امر به قبیح کرده، زیرا که پیش از امر شارع این ترک قبیح بوده و شارع به آن امر کرده.

و اگر این سخن صحیح باشد در همه قبایح عقلیه از کذب و تکلیف مالا یتطاق و ظلم و امثال آن جاری خواهد بود، پس هر چه ظاهر شرع که مطابق یکی از اینها باشد باید بر حال خود گذاشت و گفت: اگر این قول شارع در اینجا نمی بود قبیح بود، حال که هست قبح ندارد.

و رابعاً می گوییم که: آنچه در حق قیاس گفتی قبول کردیم، و لیکن سخنی دیگر با تو داریم، و آن این است که هرگاه شخصی که در نهایت مرتبه و ذوق (و ثوق) و اعتماد و علم و فضل و زهد باشد خبر دهد از مشاهده موت شخصی به نحوی که مظنون تو شود، و زوجه او از تو حکم به تزویج خواهد آیا تجویز خواهی نمود، یا منع خواهی نمود؟ و همچنین اگر متقلبی که بارها تقلب از او دیده باشی، به مثل شخص مذکور ادعا کند که یک درهمی که از من قرض کردی بده، و او گوید، دیروز دادم و یک شاهد مثل خود عادل هم بر نزد او اقامه کند، و تو به جهت شاهی دیگر حکم به قسم کنی، آن مرد عادل گوید: من به جهت یک درهم قسم یاد نمی کنم، شکی نیست که مظنون صدق آن

مرد عادل متقی است، و این بدیهی است و مشاهد است.

حال می‌گوییم: تو نمی‌توانی ترک حکم را کنی، چه افتاء حکم را در هر واقعه واجب می‌دانی، خصوصاً اینجا که حکمش ظاهر است، پس آیا اخذ به مظنون و راجح نزد خود خواهی کرد، یا اخذ به موهوم و ترک راجح خواهی نمود؟ اگر گویی: اخذ به مظنون خود می‌کنم دروغ می‌گویی، و اگر راست بگویی غلط می‌کنی که خلاف اجماع را می‌کنی، و اگر گویی: ترک راجح نزد خود را می‌کنم می‌گوییم: شارع ترک راجح را جایز می‌داند و قبیح نمی‌داند، یا جایز نمی‌داند و قبیح می‌داند؟ اگر گویی: قبیح نمی‌داند، پس تو چرا می‌گویی: قبیح است، و اگر جایز نمی‌داند و قبیح می‌داند، چرا خود کرد؟

و خامساً: می‌گوییم: قرآن را کلام خدا می‌دانی یا نه؟ البته می‌گویی: بلی، پس می‌گوییم: آیات ناهیه از اخذ به مظنون عموماً او خصوصاً، صریحاً او فحوی را از قرآن می‌دانی یا نه؟ البته می‌گویی: بلی، پس می‌گوییم: مظنون را راجح می‌دانی یا نه؟ البته می‌گویی: بلی، پس خدا نهی از عمل به راجح فی الجمله فرموده و امر به ترک آن کرده. بعد از آن می‌گوییم: ترک راجح را عقلاً قبیح می‌دانی یا نه؟ اگر گویی: نه: ثبت المطلوب، و اگر گویی: آری، پس گفته خواهی بود: خدا مرتکب قبیح شده و این کفر است.

و بعبارة اخرى: ای قائل به اینکه: «الظنّ هو الراجح و یقبح ترك الراجح»، چه می‌گویی در قول خدای تعالی: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ و ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ و ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا یَغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ و قول امیرالمؤمنین فی نهج البلاغة: ^۱ واعجباه و مآلی لا أعجب عن خطاء هذه الفرق - الی أن قال: - یزون ظنّهم عری وثیقات و اسباب محکّمات، و قوله: من عمی لسنّی الذکر و اتبع الظنّ، ^۲ و قول الصادق علیه السلام: من شك أو ظنّ فأقام علی أحدهما فقد حبط عمله: ^۳

۱- نهج البلاغه خطبه ۸۶.

۲- کافی ۲/۳۹۱.

۳- کافی ۲/۴۰۰.

آیا امر به ترک راجح فرموده‌اند یا نه؟ اگر گویی: نه، دروغ گفتی، و اگر گویی: آری، پس آیا امر به ترک راجح قبیح است یا نه؟ اگر گویی: نه، تکذیب خود کردی، و اگر گویی: آری، کافر شدی.

اگر گویی: عقل حکم می‌کند به قبح ترک هر مظنونی که شارع امر به ترک آن نکرده باشد.

گوییم: اولاً: شارع امر به ترک هر مظنون فرموده، همچنان که دانستی پس عقل حکم به قبح ترک هیچ مظنونی نخواهد کرد.

و ثانیاً: اینکه قبل از نزول این آیات و صدور این روایات که هنوز امر شارع نشده بود عقل حکم به ترک اینها می‌کرد یا نه؟ اگر گویی: نه، تکذیب خود کردی، و اگر گویی: بلی، پس چگونه شارع امر فرمود؟ ﴿انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أتي يؤفكون﴾^۱.

دلیل سوم از ادلة قائلین به حجیت مطلق ظنّ اینکه در مخالفت آنچه را مجتهد ظنّ حکم الله نمود مظنه ضرر است، و دفع ضرر مظنون واجب است.

اما مقدمه اولی پس به جهت اینکه هرگاه ظنّ به وجوب امری حاصل شد ظنّ به استحقاق عقاب بر ترک آن حاصل می‌شود، زیرا که همان معنی وجوب است، و هرگاه ظنّ به حرمت آن هم رسید ظنّ به استحقاق عقاب بر فعل آن حاصل می‌شود، زیرا که مظنون آن است که بعد از وجود مقتضی و عدم ظنّ به مانع مقتضای آن نیز بر آن مترتب می‌شود به جهت ظنّ به عدم مانع به اعتبار اصل، بلکه آیات و اخبار و عید، مثل قوله تعالی سبحانه: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ دلالت بر ترتب عقاب بر عصیان می‌کند، و مقتضای آن ظنّ به ترتب عقاب است.

پس هرگاه مجتهد مخالفت مظنون خود را کند ظنّ به ترتب مؤاخذه بر مخالفت خواهد داشت، و همچنین بر ترک افتای به مقتضای آن، به جهت اجماع بر اینکه حکم مقلد بعینه حکم مجتهد است، و بر اوست تقلید و متابعت، و این اگر چه تخصیص به

واجبات و محرمات دارد، ولیکن به عدم قول به فصل در مستحبات و مکروهات و مباحات نیز جاری می‌شود.

و اما مقدمه ثانیه، پس به حکم عقل بدیهه [دفع ضرر مظنون واجب است]، بلکه بعضی می‌گویند: دفع ضرر محتمل بلکه موهوم نیز واجب است، همچنان که در امور معاشیه مشاهد و محسوس است،

و بر این دلیل ایرادات بسیار وارد است که ما در کتب خود ذکر کرده‌ایم، و ذکر آنها در اینجا موجب اطناب، و لیکن در اینجا اکتفا به ذکر دو بحث واضح می‌کنیم که طالب حق را کفایت کند.

بحث اول: اینکه مطلقاً در مخالفت مجتهد مظنون خود را مظنه ضرر نیست، و به چه جهت و چه سبب این مظنه حاصل می‌شود، اما آنچه را مستدل گفته که در ظن به وجوب ظن به استحقاق عقاب است، زیرا که همان معنی وجوب است، سخنی است پوچ و فاسد ناشی از اشتباه بیان تعریف شیء به حد آن، و تعریف به لازم و معنی [ایجاب] همچنان که تصریح نموده‌اند امری است که تعبیر می‌شود از آن به طلب حتمی فعل و الزام به آن، آیا نمی‌بینی که می‌گویند: الإيجاب طلب الفعل مع المنع من النقيض؟ آیا نمی‌بینی که می‌گویند: امر عبارت از طلب فعل است از برای وجوب.

و بالجمله، از جمله بدیهیات است که معنی ایجاب همان طلب حتمی و الزام است، و وجوب مطلوب بودن فعل شیء است حتماً، بلی بعضی چون دیده‌اند استحقاق عقاب بر ترک یا خوبی عقاب بر آن لازم وجوب شیء است، تعریف به لازم کرده‌اند، و استحقاق عقاب یا ترتب عقاب از لوازم وجوب و ایجاب است نه عین معنی آن.

و چون دانستی که اینها از لوازم است، حال سری بر زانوی خود نه و بین آیا اینها از لوازم نفس وجوبند یا لوازم علم به وجوب یا ظن به آن؟ اگر می‌گویی: از لوازم نفس وجوبند، می‌گوییم به چه لزومی؟ لزوم عقلی یا شرعی یا عادی؟ آیا کدام حکم می‌کنند که هرگاه شارع یا مولی امری را واجب کند بر رعیت یا بنده و هنوز به او نرسیده باشد، بر ترک آن مستحق عقاب باشد، و حال اینکه احدی چنین حکمی نمی‌کند، و مطلقاً دلیلی بر این ملازمه نیست، بلکه می‌بینیم همه تصریح کرده‌اند که عذاب بر ما لم يعلم قبیح

است.

و اگر گویی: از لوازم فهم و جوب است علماً أو ظناً باز منع می‌کنیم، و مادامی که حجیت ظن ثابت نشود نه عقل و نه شرع و نه عرف و نه عادت حکم به ترتب استحقاق عقاب بر ترک و جوب نمی‌کنند، بلکه می‌گوییم: امر بر عکس است، و عقل و عادت حکم به لزوم علم می‌کنند. آیا نمی‌بینی که اگر در روز قیامت خداوند عالم از تو سؤال کند که: چرا فلان امر را به جا نیاوردی؟ تو در جواب عرض کنی که: علم به و جوب او نداشتم، و هر چند تفحص کردم دلیلی هم بر و جوب متابعت ظن خود ندیدم، جایز نیست که ترا عقاب کند.

اگر گویی: ما می‌بینیم در تعریف به لازم گفته‌اند: الواجب ما يستحق تارکه العقاب، و قید علم یا ظنی نکرده‌اند.

گوییم: اولاً این تعریف را نکرده مگر شَرِذْمَةُ قَلِيلِهِ، و دیگران بر آن اباحت غیر محصوره کرده‌اند، و ثانیاً: تو که این را می‌بینی، آن کلامشان را هم نظر کن که می‌گویند: قبیح است مؤاخذه جاهل غیر مقصر، پس معلوم است مرادشان: ما يستحق تارکه مع العلم والتقصیر است، و در صورت تقصیر هم مؤاخذه بر تقصیر است.

و ثالثاً: اینکه جمعی تصریح کرده‌اند که معنی واجب «ما طلب حتماً» است، و می‌گویند: مطلوبیت از شخصی متحقق نمی‌شود مگر در صورت علم او، پس واجب بر شخصی نیست مگر آنچه را که علم به طلب آن داشته باشد، و در حقیقت واجب علم معتبر خواهد بود، و احتمال دارد این شَرِذْمَةُ این منظورشان باشد، و اگر مسلم داریم همه اینها را، می‌گوییم: غایت امر، حصول ظن به استحقاق ضرر است، و این غیر از ظن ضرر است، و ظن ضرر و عقاب از کجا و به چه جهت؟

و آنچه در اثبات این مطلب گفته: بعد از ظن به استحقاق عقاب ظن به ترتب حاصل می‌شود، زیرا که بعد از وجود مقتضی و عدم ظن به مانع مقتضای آن مترتب می‌شود به اعتبار اصالت عدم مانع. غریب سخنی است، به اعتبار اینکه بعد از قول خدای تعالی: ﴿لَا

يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا أَنْتِهَا^۱ و احادیث «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ إِلَّا بَعْدَ الْبَيَانِ»^۲ و «رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ»^۳ و «وَضَعَ عَنْهُمْ مَا لَا يَعْلَمُونَ»^۴ اجرای اصل بسیار مزه دارد.

اما آیات و اخبار و عید پس مطلقاً و اصلاً دلالتی ندارند، زیرا که عصیان و مخالفت و امثال اینها محقق نمی شود مگر بعد از علم و حکم، و نشنیده بودیم که کسی از هیچ جا علمی نداشته باشد به طلب چیزی و آن را ترک کند او را عاصی و خلاف کننده گویند.

بحث دوم: اینکه آیات و اخبار ناهیه از عمل به غیر علم و از عمل به خصوص ظن مثل: «إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»^۵ «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»^۶ و قول حضرت صادق علیه السلام:

«مَنْ شَكَّ أَوْ ظَنَّنَا قَامَ عَلَى أَحَدِهِمَا فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ»^۷، و قول حضرت سجاد علیه السلام: «إِنَّ الشُّكَّ وَالظَّنَّ لَوَاقِحُ الْفِتَنِ»^۸ و قول حضرت امیر در مذمت قوم در عمل به ظنون خود

و امثال آن که ذکر آنها رساله ای به رأسه می خواهد آیا مفید ظن به حرمت عمل به ظن هستند یا نیستند؟ اگر هستند پس بنابر قول تو در عمل به ظن، ظن ضرر است، و دفع ضرر

مظنون واجب است، و اگر نیستند نمی دانم چه سبب دارد که این همه آیات و اخبار افاده ظن نمی کنند، و در مسائل دیگر خبر ضعیفی، بلکه قول فقیهی را مورث ظن می دانند؟

و بعضی در مقام ردّ این بحث برآمده و بعد از آنکه گفته: و الجواب أمّا عن أدلة تحريم العمل بغير العلم فلان و بهمان، و به این طرف و آن طرف زده و نشسته و برخاسته، و دیده چاره نمی تواند کرد گفته است: إِنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ هَذَا الدَّلِيلَ وَنَحْوَهُ لَيْسَ دَلِيلًا تَامًا إِلَّا أَنْ يُعْتَبَرُ فِيهِ مَقَدِّمَاتُ آخِرٍ مِنْ ثُبُوتِ التَّكْلِيفِ وَلِزُومِ الْخُرُوجِ مِنَ الدِّينِ وَالْعِصْرِ

۱- طلاق: ۷.

۲- به این لفظ پیدا نشد.

۳- وسائل ۱۵/۳۶۹.

۴- وسائل ۱۵/۳۷۰.

۵- بقره: ۷۸.

۶- یونس: ۳۶.

۷- وسائل ۲۷/۴۱ و ۱۵۶.

۸- بحار ۹۱/۱۴۷.

والعرج، و فساد این مقدمات را دانستی در این دلیل و دلیل سابق بر آن نیز ایراد چیزی که بر دلیل اول ذکر کردیم وارد می آید.

و فی الجملة فساد این دلیل نیز نهایت ظهور دارد، و انصاف آن است که امثال این ادله را اهل سنت در موارد بسیار استدلال می کنند، و موافق خلاف (کذا) ایشان است، و حیف است که شیعه دامن تشیع خود را به امثال اینها ملوث سازد.

و از آنچه گفتیم معلوم شد که مطلقاً دلیل تامی بر حجیت مطلق ظن نیست، بلکه دلیل بر عدم حجیت آن متعدد است که ما در کتابهای خود بیان کرده ایم. و در اینجا به دو وجه، یکی وجدانی و حدسی، و دیگری وجه الزامی اکتفا می کنیم.

اما اول را به عبارتی که در بعضی کتب خود بیان کرده ایم ادا می کنیم و می گوئیم: لو كانت الأحكام كما يقولون باقية، وكان لكل واقعة حكم، فلا شك في كون باب العلم بها منسداً في زمان الغيبة، بل لأكثر الموجودين في زمان الحضور المنتشرين في البلاد والقرى والبوادي، ولا شك في أنه لا دليل منقولاً من الشارع على حجية الظن من حيث هو، ولا يدعيه العامل به ايضاً.

فنقول: انصف أيها العاقل أنه إذا كانت الحجة التي يثبت بها التكليف بمعظمها هو الظن من حيث هو، ويكون هو مرجع المسائل كلها، ووجب الأخذ به واتباعه في زمان الغيبة الذي أخبر عنه النبي و خلفاؤه، وعن طوله وامتداده، بل في زمان الحضور لغير قليل، وعلم النبي و أوصياؤه أن العقول في ادراك ذلك مختلفة غاية الاختلاف، بل يحكم الأكثر بعدم كونه المدرك، فهل لا ينتبه عليه الرسول ... الذي ارسل من الرب الرحيم لتبليغ الاحكام لشرذمة قليلة المتمكنون للوصول إلى خدمته ولا يبين أن المأخذ والمنع لغير تلك الشرذمة هو الظن؟ سيما مع أنه ملأ الكتاب الذي ارسل إليه بالنهي عن اتباعه والذم عليه، وتواترت الأخبار في ذلك، وكان الأصل ايضاً عدم حجيته، وهل يجوز لهم عدم بيان ذلك والاتكال في فهمه وفي تخصيص العمومات الناهية على مجرد عقل طائفة قليلة، فوجد فيما بعد مضي أزيد من ألف سنة مع تواتر ذمهم العامة على عملهم بالظن مع انسداد باب العلم لهم ايضاً على ما زعموا ومع أن في أخبار كثيرة أن السائل سأل عما يعمل به؟ فأمر بالأخذ بالكتاب والسنة، ثم سأل عما ليس فيه كتاب أو سنة، فأمر بالاحتياط والتوقف، أو التخيير، ولم يأمر في واحد بالعمل

بالظنّ، بل سئل في بعضها عن العمل بالظنّ فنهى عنه، ومنع، بل في التوقيع عن صاحب الزمان عليه السلام السؤال عن الحوادث الواقعة في زمان غيبته ولم يأمر بالظنّ أصلاً، سيّما مع أنّه بين جميع الأحكام المقرّرة وتواترت الأخبار بأنّه لم يبق شيء يحتاج إليه الامة الاّ وبنيته النبي وأودعه إلى خلفائه وأخزّنه عندهم، وهم بيّته لأصحابهم الثقات حتّى وصلت الجزئيات الغير العامة البلوى المخالفة للتقيّة إلينا، فكيف بمثل ذلك الأمر العظيم الذي ليس بعد مسألة الإمامة أمر أهمّ منه وأعظم؟ وهل يجوز مثل ذلك على شخص عامّي له أحكام جزئية في أهل بيته من بعده؟

والعجب كلّ العجب أنّكم تنقضون على العامة بأنّ النبي الذي بينّ أرش الخدش وأحكام بيت الخلاء هل يهمل أمر الخلافة العظمى، مع أنّ مثله يرد عليكم على السواء. ألا ترى أنّه إذا أرسل سلطان معتمداً إلى مملكة عظيمة من ممالكه البعيدة لإبلاغ الأحكام إليهم وبيان مداركها لهم، وكان مدرك الأحكام لمن يلاقيه من أهل تلك المملكة الأخذ من قوله، وكان المأخذ لغير الملاقين له غير ذلك ولم يلاقيه الاّ أشخاص قليلون وهو لم يبيّن المأخذ للباقيين ولم يذكره، بل كان المأخذ شيئاً نهى عنه في مجالس عديدة، ويعلم أنّ أكثر الباقيين لا يعلمون ذلك^١، بل يحكمون بمنع أخذ أحكامه عنه، فهل يقبل ذلك عقل عاقل، فضلاً عن فاضل؟

واشهد الله سبحانه، وعزّ جاره أنّ حكم العقل والعادة بامتناع ذلك ليس بأدنى من حكمهما برتّب وجوب العمل بالظنّ على سدّ باب العلم وترتّب العمل بالكلّ على انتفاء العلم بالخصوص ليس بأدنى من حكم العقل بفتح ترجيع المرجوح أو تكليف ما لا يطاق. والحاصل أنّه لو كان الظنّ هو الحجة في الأحكام لوجب أن يوجد في كلام العجيج عن الأمر بالأخذ به عين وأثر.

فإن قيل: لا شك في أنّ كلّ مجتهد مكلف بمقتضى عقله، فإذا أذاه الدليل العقلي الى حجية الظنّ يكون مكلفاً بالعمل به قطعاً.

قلنا: ليس مرادنا نفى حجية العقل، بل المراد نفى حكمه بذلك بعد ملاحظة ما ذكرنا.

وأما الجواب عن قول الخصم هنا بأنه فما الذي بيّنه لنا وأودعه عندنا؟ فهو أنّه كتاب الله سبحانه والأخبار المدوّنة والروايات المنسوبة إليهم.

فإن قيل: لو كانا حجتين لوجب عليهما بيان ذلك ونصب دليل عليه. قلنا: أمّا كتاب الله فلا يحتاج حجّيته وبيان ذلك إلى دليل، ولو كان هو محتاجاً إلى دليل لكان قول المعصوم أيضاً كذلك، فإنّ قول الله سبحانه حجّة، وأمّا الأخبار فيكفي في بيان حجّيتها وصولها إلينا منهم خلفاً عن سلف ويبدأ عن يد من الامناء الفضلاء الثقات الذين هم متكلّفوا أيتام الامة وحججهم على الرعيّة، وهذا دليل واضح ومناوٍ لائح، على أنّهم جعلوها أدلّة لنا ومسالك لأجلنا.

وثانياً: إنّك هل تزعم أنّهم ما يتّوا وجوب اتّباعها لنا ولزوم الأخذ بها، فما هذه الروايات المتواترة معنّى المملوّة منها الكتب الدالّة على الحثّ على الرواية وحفظها ونشرها، والأمره بأخذها والناهيّة عن ردّها، والمادحة للعالمين بها ورواتها، والمتضنّة لعلاج التعارض فيها؟ وما ذلك التطابق من العلماء الأقدمين واللاحقين في التمسكّ بها والأخذ بمضامينها وضبط معارفها ونقد رجالها، ووضع علم الدراية للعلم بأوصافها، وعلم الرجال لمعرفة رواتها، والإجازة التي لا يخلو عالم منها مع توقّر الدواعي على كتمانها واشتداد التقيّة في نشرها والعمل بها، سيّما في العصر الأوّل والصدر الأقدم، وكيف يمكن مع طول تلك المدة وشدة التقيّة ووجود بواعث الإخفاء وتحقّق موجبات الاختلاف بيانها بأكثر من ذلك بحيث لا يشكّ الأذهان المعتادة للتشكيك، فهل كنت تريد منهم أن يلازموا تلك الأخبار ويتلاحقوا في الأعصار والأمصار ويجعلون جميعاً متواترة مع عدم تمكّنهم من إظهار مسألة على رؤس الأشهاد؟

ولقد أراد بعض من لاحظ متى ذلك المقال أن يجيب عنه فقال: وقد بيّنت عذر عدم وصول الدليل على حجّية الظنّ في آخر كلامك، وهو ابتلاؤهم عليهم السلام بالتقيّة وتوقّر دواعي الكتمان والإخفاء

ولعمري إنّ جواب عجيب، كيف وحجّية الظنّ واتّباعه شعار أهل السنّة ومدارهم، ودارت عليه ديارهم، وبنيت عليه أحكامهم، ومرت عليه حكّامهم، ومثل ذلك كيف يكون محلاً للتقيّة، ولو كانت تقيّة لكانت في إظهار الإمامة أشدّ وأكثر، ويجب أن لا يكون عندنا منها عينٌ ولا أثر، وبالعجالة، الأمر أوضح من أن يحتاج إلى ذلك التطويل، والله يهدي إلى سواء السبيل.

و اما وجه ثانی الزامی، پس بر سبیل اختصار می‌گوییم که: دست به سه مقدمه تو می‌زنیم،

یکی: آنکه تو گفتی که از توقف کردن در غیر معلومات یا عمل به اصل کردن، یا احتیاط کردن، یا اقتصار کردن به معلومات خروج از طریقه علما و فقها و ترک سیره اصحاب لازم می‌آید و این جایز نیست.

دوم: آنکه گفتی که: چون به دلیل انسداد و جوب عمل به ظن فی الجملة ثابت شد و علم به تعیین آن نداریم، و ظن در تعیین آن کافی نیست، لهذا عمل به کلّ ظنون الا ما أخرجه الدلیل واجب است.

سوم: آنکه گفتی که: سبب عمل به ظنّ عدم وجود دلیل علمی یا ظنّ منقطع الحجّیه است.

پس می‌گوییم: از این سه مقدمه لازم می‌آید عدم حجّیت ظنّ، بیان این مطلب آنکه ملاحظه کن و ببین هرگاه امروز دست از اخبار بالمرّه برداری و کتب احادیث را نبوده انگاری، و اصلاً و مطلقاً به حدیثی از احادیث عمل نکنی هیچ التفاتی به این احادیثی که در دست داریم ننمایی، آیا بر طریقه اصحاب رفته خواهی بود، و سیره تو مطابق سیره اصحاب خواهد بود؟

پر ظاهر است که چنین نخواهد بود، زیرا که احدی از علما، نیست که در مسائل فروغیه به این احادیث مرویه عمل نکرده باشد علی اختلاف مراتبهم و شئونهم، گو بعضی از راه حجّیت خبر واحد فی نفسه، و بعضی لأجل افادته العلم، و بعضی من حیث افادته الظنّ، و هکذا، و ملاحظه کن کتاب فقهی یا رساله‌ای که مشتمل بر چند مسأله باشد یافت می‌شود که متضمّن استدلال به بعضی از این احادیث نباشد؟ و این امری است بسیار روشن.

و از این جهت یکی از محدّثین متأخرین فرموده: الواجب إمّا الأخذ بهذه الأخبار كما عليه متقدموا علمائنا الأبرار، أو يحصل دين غير هذا الدين و شريعة غير هذه الشريعة، انتهى.

و نپندارم کسی انکار این مطلب را بکند، و اگر بکند چنین شخصی استحقاق جواب و

مکالمه ندارد، و ملاحظه کند که بعد از ترک این احادیث بالمرّه با کدام فقیه شریک خواهد بود، و مراد ما عمل به اخبار آحاد نیست، بلکه به همین اخباری که در میان امروزه هست که سید مرتضی و ابن‌دریس و تابعین آنها در کتب خود به آنها استدلال کرده‌اند، پس به مقتضای این مقدمه عمل به این اخبار فی‌الجمله در این ایام واجب خواهد بود.

و چون معلوم نیست بر ما که کدام طایفه از اخبار را باید عمل کرد پس به مقتضای مقدمه دوم باید به همه اخبار قطعاً عمل نمود الاّ ما أخرجه الدلیل. و این دلیل قطعی خواهد بود، همچنان که دلیل تو قطعی بود، پس خبر ظنی معلوم الحجّیه خواهد بود، پس به مقتضای مقدمه سوم عمل به ظنّ جایز نخواهد بود، زیرا که باب علم به احکام منسّد نخواهد بود.

و این سخن را من در بعضی مؤلفات خود ذکر کرده‌ام، و بعضی خواسته در صدد دفع آن برآید، گفته: مرا معلوم نیست که کدام طایفه از اخبار را باید عمل کرد، زیرا که خبر صحیح را باید گرفت قطعاً [که] متفق علیه است.

و نمی‌دانم این مرد از صحیح چه معنی اراده کرده، صحیح عند القدماء، یا عند المتأخّرين، اگر اوّل را اراده کرده آیا معنی آن که قطعاً صحّت آن معلوم باشد چه چیز است و آن کدام حدیث است؟ و اگر ثانی را اراده کرده آیا مراد آن از صحیح متفق علیه آن است که جمیع روایات آن معدّل به دو عدل باشند، یا یکی هم کافی است؟ اگر مراد اعمّ از یکی است پس عجب محلّ اتفاقی است که جمعی کثیر از متأخّرين در آن خلاف کرده‌اند.

ثمّ لو قلت: إنّ المراد ما يعدّل جمیع رواه بعدلین، نقول: هل يعدلانه بذكر السبب أو الأعمّ، فإنّه وقع الخلاف في كفاية التعديل على الإطلاق، ثمّ لو عيّنت أحد الشّقین فهل هو ما لا يعارض تعديل أحد رواه جرحاً أم الأعمّ، وعلى التقديرين هل هو ما كان تعديل جميع رواه لفظ (بلفظ) العدالة، أو يكفي مثل ثقة، وعلى التقادير هل يشترط العلم بمذهب المعدّل في العدالة أولاً، وعلى التقادير هل يجب العلم بتعدد العدل أو يكفي هذه التعديلات المتعدّدة التي صرح جماعة بأنّ بعضهم أخذ من بعض، فيقولون: إنّ تعديل العلامة وإبي داود، بل الشيخ على

ما هو ببالي مأخوذ من النجاشي، أو الكشي، وعلى التقادير فلأن مرجع القول بالتعدد الى كون التعديل من باب الشهادة، فهل يقبل شهادة فرع الفرع، مع أنّنا نعلم قطعاً أنّ أكثر التعديلات بل جميعها بالنسبة الى أوائل الرواة من هذا الباب.

وعلى التقادير هل يعمل في قبول الشهادة بالكتابة أم لا، وعلى التقادير هل يكتفى في عدم سقوط واسطة بهذه الظنون الرجالية أم لا، هذا كله بالنسبة الى السند.

ثم يدخلون متنه فيقول: هل ذلك الصحيح المتفق عليه ما كان خاصاً، أو يعمل بالعام مطلقاً، وعلى التقديرين هل يعمل فيه بظن أصالة عدم النقل وعدم التجوّز وعدم القرينية وأمثالها أم لا، وعلى التقادير هل هي منقول بالمعنى أو باللفظ؟ الى غير ذلك.

ثم نتكلم في الامور الخارجيه فنقول: هل يجب موافقته لعمل الأصحاب أم لا، وعلى التقديرين هل يجب خلوه عن المعارض مطلقاً أم المعارض المساوي أم لا، وهل يجب أن لا يكون فيه تخصيص مع أنّه ما من عام إلا وقد خصّ، ومع أنّ في العام المخصّص ألف كلام، وبعد تحقيق بعض ذلك التقادير وأخذ المتفق عليه يجب أن ينظر في أنّه هل يوجد مثل ذلك الصحيح في الأخبار التي تقطع بحجيّة طائفة منها، وعلى تقدير الوجود فيجب أن ينظر هل أنّه يوجد بقدر لو ترك العمل بغيره لم يلزم خلاف سيرة الفقهاء وطريقتهم. ثم إنّ جميع ما ذكرنا إنّما هو الكلام في الأمر الكلي الذي هو غير مفيد، فإذا طلبنا منك مثل هذا الصحيح من بين تلك الأخبار وعيّنت منها واحداً متصفاً بجميع الأوصاف فنقول: من أين علم أنّه كان صحيحاً عند القدماء ومن أين يحصل العلم بعدم وجود جرح لبعض رواته أو معارض له عندهم أو عند بعضهم، ومن أين يعلم علمهم جميعاً بمثل هذا الصحيح، وإن دفعت بعض هذه الاحتمالات بالأصل فنقول: هذا لا يصح إثبات الإجماع به بل العلم والقطع بالأصل، وبالجملة إثبات الإجماع على العمل بخبر واحد معيّن من الآمال التي لاتصل اليها أيدي الآملين.

فإن قلت: نحن لا نثبت الاجماع على فرد معيّن، بل نقول: العمل بهذا النوع لكل أحد تحقق له فرد من ذلك النوع اجماعاً.

قلنا: لو سلّم فأين التحقق، مع أنّ الإجماع عليه أيضاً ممنوع جداً إن أردت بالصحيح ما هو متعارف المتأخّرين، وكيف يسلم اجماع القدماء على ذلك؟ وكذا ان أردت ما هو متعارف

القدماء، فأنه كيف يسلم إجماع المتأخرين عليه، وإن أردت الجامع للوصفين فأَيّ حديث علمنا جمعه لهما؟

فان قلت: الصحيح باصطلاح المتأخرين صحيح عند القدماء.

قلنا: ليس كذلك مطلقاً، بل يشترط أن لا يكون فيه قدح من جهة أخرى، ومن أين يعلم ذلك؟ وبالجمله الأمر أوضح من أن يحتاج الى أمثال هذه التطويلات.

اینها که مذکور شد همه در جواب از سؤال اوّل بود که آیا ظنون حاصله از وراى کتاب و سنت حجّت هست یا نه؟ و خلاصه این شد که اصل عدم حجّیت ظنّ است، و دلیلی بر حجّیت ظنّ غیر حاصل از کتاب و سنت نیست، مگر ظنونی چند که از کتاب یا سنت حجّیت آنها ثابت می شود و اما دلیل حجّیت ظنّ کتاب و سنت و حجّیت ظنّ در الفاظ و اینکه چه ظنی در آنها حجّت است و چه ظنی حجّت نیست مقامی دیگر دارد.

و اما جواب از سؤال دوّم که آیا اجماعات محقّقه حجّت هست یا نه؟ این سؤال از متبّع کلام فقها و اصولیین شیعه بسیار بعید است، زیرا که همه اتفاق دارند بر اینکه مراد از اجماع اتفاق کاشف از رأی امام است قطعاً، و بعد از آنکه مراد این شد حجّیت آن در نزد قائل به امام بدیهی است، زیرا که کشف از رأی آن جزء حقیقت اجماع می شود، بلی کلامی که می توان گفت این است که آیا در این عصر به اجماعی می توان پی برد یا نه، و آن مطلبی دیگر است، و اما اجماعات منقوله پس مشهور میان علمای ما عدم حجّیت آن است، و جمعی هم قائل به حجّیت آنها شده اند، و حق قول اوّل است.

و اما جواب از سؤال سوّم که آیا ادلّه عقلیه حجّت هست یا نه؟ بدان که در نزد اصولیین ادلّه عقلیه را دو اطلاق است، یک دفعه اطلاق می کنند و کلّ دلیل مرکّب من المقدمات العقلیه را می خواهند، مثل دلیل بطلان ترجیح مرجوح، و دلیل وجود صانع و توحید آن و امثال آنها، و یک بار دیگر اطلاق می کنند و اصل و استصحاب را می خواهند، پس اگر مراد سائل از ادلّه عقلیه مستعمل فيه اوّل است، تحقیق در آن، آن

است که آنچه از تکلیفات که عقل صریح به آن حکم کند و دلیل قطعی عقلی بر آن قائم باشد باید به آن اخذ کرد و آن دلیل حجت است، زیرا که علم لامحاله حجت می باشد. و آنچه مفید ظن باشد یعنی دلیل ظنی عقلی به این معنی اصلاً و مطلقاً حجت نیست. و تفصیل این مطلب را در مبادی احکامیه کتاب «مناهج الأحکام»، و مختصری در اول کتاب مفتاح الاحکام بیان نموده ام.

و اگر مراد مستعمل فيه ثانی است که اصل و استصحاب باشد، بلی حجت است، و ادلة حجیت آنها اجماع و کتاب و سنت است، بلکه در بعضی دلیل عقلی قطعی نیز قائم است، و شرطی چند هریک دارند که در مقام خود مذکور است، و تفصیل آنها را این مقام گنجایش ندارد و در کتب مطوله مذکور است، طول الله عمرکم و أبواقم، ومن کل شر و آفة و قاکم، و قفنا الله وایاکم لسلوک الطريق الأقوم و أرشدنا لمتابعة أمناء الدین و سادات الامم بالنبی صلی الله علیه و آله، کتبه بیمناء الدائرة المحتاج الی عفو ربّه الباقی أحمد بن محمد مهدی بن أبی ذر النراقی، و فرغ منه فی ضعیة يوم الجمعة ثامن و عشرين شهر ذي الحجة الحرام سنة ۱۲۳۰، ألف و مأتین و ثلاثین، شاکراً حامداً مصلياً.

رساله درباره اینکه در چه صورت می توان عالمی را تکفیر کرد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين؛ والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله الطاهرين.

وبعد: چنین گوید بنده خاکسار احمد بن محمد مهدی التراقی که: در این اوقات بسیار سؤال می شود از احوال بعضی از علمای ماضین از شیعه یا سنی از کفر و عدم کفر ایشان به سبب بعضی از مذاهب در بعضی از مسائل که نسبت به ایشان داده می شود، و یا از کتب ایشان مستفاد می شود، و بسیار می شود که مبادرت به تکفیر ایشان می شود به مجرد انتساب امری به ایشان بدون تحقیق ثبوت و عدم ثبوت آن، و تحقیق اجتماع شرایط تکفیر و عدم تکفیر.

پس حقیر بعد از تأمل آنچه به خاطر فاطر رسیده در بیان اینکه چه نوع از این اشخاص کافرنند، و چه وقت می توان تکفیر نمود به رشته تحریر می کشد.

لذا قلمی می شود که کفار بر چند قسمند، اهل کتاب و غیر اهل کتاب، و مراد از اهل کتاب یهود و نصاری و مجوسند، و مراد از غیر اهل کتاب غیر این سه طایفه اند از کفار، و غیر اهل کتاب بر دو قسمند، یا از اهل قبله نیستند، مانند بت پرست و ستاره پرست و امثال ایشان، یا از اهل قبله هستند، و مراد از اهل قبله کسی است که منتسب به دین اسلام باشد.

و کافری که از اهل قبله باشد نیز بر دو قسم است:

اول: طوائفی که بخصوصهم کفر ایشان منصوص و از صاحب شریعت مقدسه رسیده، و اسم خاصی دارند، مانند نواصب و خوارج و غلاة،

دوم: کسی که بخصوصه منصوص نیست و اسم خاص ندارد، و آن بر دو قسم است:

اول: کسی است که متکلم به سب یا ناسزایی نسبت به خدا یا نبی ﷺ یا یکی از اهل بیت  شود - به تفصیلی که در مقام خود مذکور است.

دوم: کسی است که منکر ضروری دین ثابت با شرایطی که مذکور خواهد شد بشود، و این واضح است که ما نحن فیه از قبیل غیر قسم آخر نیست.

پس هرگاه بعضی از علمای مذکورین را که تکفیر می کنند کافر باشند از افراد قسم آخر خواهند بود، یعنی به اعتبار اینکه انکار ضروری دین را نموده، و کافر بودن منکر ضروری دین فی الجمله تشکیکی ندارد و اجماعی است، ولیکن حکم به اینکه فلان شخص چون انکار امری را نموده کافر شده یا نه؟ موقوف است به بیان و تحقیق چندین چیز.

اول: بیان ضروری دین.

دوم: بیان اینکه منکر ضروری دین چرا کافر است.

سوم: بیان اینکه چه نوع انکاری موجب تکفیر می شود.

چهارم: بیان اینکه مستند حکم به کفر شخصی معین آیا باید چه باشد و به چه نوع باید ثابت شود.

اما در بیان مطلب اول، یعنی ضروری دین می گوئیم: ضروری دین عبارت است از چیزی که به حدّ بدهات رسیده باشد ثبوت آن از صاحب دین، و این بر دو قسم است، ضروری خاص و ضروری عام، ضروری خاص آن است که ثبوت آن از صاحب دین بدیهی باشد از برای شخصی خاص، نه هر کس از اهل آن دین، و ضروری عام آن است که بدیهی باشد از برای هر که داخل در آن دین باشد، و از آداب و شرایع اهل آن دین استحضار و اطلاع به هم رسانیده و با ایشان معاشرت و مخالفت نماید که این امر از صاحب دین است.

و مراد از ضروری دین که مطلقاً ذکر می‌کنند معنی دوم است، و علامت آن، آن است که ادله واضح و امارات لایحه و براهین ظاهره باهره منصوبه از جانب صاحب شرع، و اشتهار انتساب آن به صاحب شرع به حدی باشد که حدس صائب حکم قطعی نماید که هر که داخل آن دین است و مخالط با اهل آن است البته یقین دارد به اینکه صاحب آن دین به این امر حکم نموده است، و از این جهت بفهمد که جمیع اهل آن دین حتی عوام ایشان اعتقاد به آن دارند.

و اینکه گفته‌اند: ضروری دین آن است که جمیع اهل آن دین از عوام و خواص معتقد آن باشند، از این راه شناخته می‌شود، و الا کدام امر است که کسی در آن تفحص احوال جمیع هفتاد و سه فرقه اهل اسلام را کرده باشد، و اعتقاد ایشان را از عوام و خواصشان در آن یافته باشد؟ با وجود اینکه بعضی از آن امور هست که ما با وجود عدم تفحص یقین داریم که جمیع فرق اسلام به آن قائلند، مثل بودن جهت کعبه، و وجوب نماز پنجگانه و امثال آن.

و از شروط بودن امری از ضروریات دین آن است که از امور متعلقه به دین باشد، همچنان که لفظ ضروری دین به آن دال است، پس آنچه از متعلقات دین نباشد آن را ضروری دین نگویند. اگر چه یقین باشد که صاحب آن دین هم آن را معتقد بوده، مثل: الكل أعظم من الجزء، و مثل اینکه کوه ابوقبیس در حوالی مکه است.

اگر چه در بعضی صور منکر چنین امری نیز کافر شود، و آن دو صورت است.

اول: اینکه ملتفت بشود به اینکه صاحب دین معتقد آن بوده و قائل بوده، و ملتفت به این بشود که انکار آن مستلزم انکار معتقد صاحب دین است و با وجود این انکار نماید، که در این صورت انکار او راجع به تکذیب صاحب دین می‌شود، اگر چه در بعضی صور و شقوق این صورت هم حکم به کفر محل تأمل است، همچنان که از کلام آینده معلوم خواهد شد.

صورت دوم: اینکه آنرا انکار کند و انکار آنرا از دین قرار بدهد و از احکام دین بشمارد، و دور نیست که این صورت مراد باشد از صحیحۀ عجلی مرویه در کافی از حضرت امام محمد باقر (علیه السلام). و متن حدیث این است که: «قال: سأله عن أدنی ما يكون

العبد به مشرکاً؟ فقال: من قال للنواة أنها حصة وللحصاة انها نواة ثم دان به»^۱.

و مخفی نماند که همچنان که می تواند شد امری در نزد کسی ضروری باشد ثبوت آن از دین، و نزد دیگری نباشد، یعنی ضروری خاص باشد، همچنین می توان شد که امری نزد کسی ضروری دین به معنی عام باشد، و نزد دیگری نباشد، به این معنی که شخصی همچنین بفهمد که فلان امر به نحوی ادله واضحۀ ظاهره دارد که بر همه کس از اهل آن دین ثبوت آن از صاحب دین بدیهی است، و دیگری یقین به این نکته نکند، و از این جهت است اختلاف فقهای ما - رضوان الله علیهم - در ضروریات دینیّه و گفتن بعضی که فلان امر ضروری است در دین بنابر اظهر یا اظهر یا اقوی.

و اما در بیان مطلب ثانی، یعنی اینکه منکر ضروری دین چرا کافر است، و به چه دلیل؟ می گوئیم که: اولاً بدان که حکم به کفر کسی به سببی از اسباب از احکام متعلقه به شریعت است، و حکم شرعی محتاج به دلیل ثابت الحجّیه از جانب شارع است، و حکم بدون دلیل تشریع و حرام است مطلقاً، خصوصاً در ایمان، که حق سبحانه و تعالی می فرماید: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾^۲ پس کافر بودن منکر ضروری دین محتاج به دلیل شرعی است، و لازم این حکم به کفر منکر ضروری است که دلیل در آن جاری باشد.

پس می گوئیم: هرگاه نصّی از جانب شارع از کتاب یا سنت می بود که منکر ضروری دین کافر است اشکالی نبود، بلکه چون الفاظ اسامی از برای معانی نفس الامریه هستند حکم می شد که هر چه ضرورت آن از دین ثابت باشد منکر آن کافر است مطلقاً، بدون اخراج افرادی از آن، همچنان که در نواصب و غلات و خوارج که حکم به کفر آنها مطلقاً می شود، اما نصّ چنین عامّاً او مطلقاً به نظر نرسیده و گویا هم نباشد، اگر چه در خصوص بعضی از اشخاص مخصوصه که انکار بعضی خاصّی از ضروریات را نموده در

۱- کافی ۲/ ۳۹۷.

۲- نساء: ۹۴.

اخبار حکم به قتل یا کفر آن رسیده، همچنان که از بعضی اخبار وجوب قتل قدامه بن مظعون که تحلیل خمر نموده بود مستفاد می‌شود، و لیکن چون این اخبار در موارد خاصه وارد شده‌اند مفید فایده در اثبات کفر یا وجوب قتل مطلق منکر ضروری دین نیست، همچنان که ظاهر است. و دلیلی که در اثبات کفر منکر ضروری دین به آن استدلال می‌توان کرد دو چیز است:

اول: اجماع، و اجماع اگر چه بر کفر منکر ضروری دین فی الجمله هست، ولیکن قدر ثابت از آن همین قدر است که منکر ضروری دین فی الجمله کافر است، اما هر منکری و منکر هر ضروری به هر نوعی که بوده باشد پس اجماع بر آن ثابت نیست، بلکه در کلام اصحاب تصریح به عدم کفر بعضی از منکرین ضروریات مثل اینکه ناشی از شبهه‌ای که محتمله در حق آن باشد، یا امثال آن شده، و همچنین از وجهی که جمعی از فقهاء از برای کفر منکر ضروری دین گفته‌اند و مذکور خواهد شد مستفاد می‌شود که تکفیر عام نیست و هر نوع انکاری موجب تکفیر نمی‌شود، و قدر ثابت از اجماع این است که هر گاه امری ضروری دین باشد و بر شخص ضروری بودن از دین و ثبوت آن از صاحب دین معلوم شود و یقین کند که همان که ضروری شده مراد صاحب دین است و با وجود این انکار کند چنین شخصی کافر است.

و چیز دوم: اینکه انکار ضروری دین راجع به تکذیب صاحب دین است، و تکذیب آن موجب کفر است، و این دلیلی است که در کلام جمعی از فقهاء و اصولیین که از آن جمله فاضل عالم آقا جمال خوانساری است در بحث اجماع منقول از حاشیه شرح مختصر، و فقیه ماهر ملا محمد باقر سبزواری است در اول بحث قضاء صلاة از کفایه، تصریح به آن شده، و دلالت آن بر کفر منکر واضح است، ولیکن لازم از آن، آن است که هر انکاری که راجع به تکذیب صاحب دین شود موجب کفر گردد، نه مطلقاً و از این جهت است که فقهاء بعضی از انواع انکار را مثل آنکه از شبهه محتمله در حق منکر باشد موجب تکفیر ندانسته‌اند.

امادر بیان مطلب سوّم، یعنی اینکه چه نوع از انکار موجب تکفیر می‌شود. پس در

بیان آن می‌گوییم که: چون دانستی که حکم به کفر بدون دلیل حرام است و بیان آن هم ثانیاً خواهد شد، و دلیلی که در موارد مختلفه تواند جاری شد و تمام باشد بر تکفیر منکر ضروری دین رجوع آن است به تکذیب صاحب دین،

پس لازم بر متدین متقی آن است که همین دلیل را رهنمای خود قرار داده، هر جا که جاری باشد حکم به کفر کند، و الاّ زبان در کام خود کشیده دارد.

و تفصیل این مقام آن است که امری که ثابت شد که ضروری دین است به معنی عام پس هر که انکار آن را کند از یکی از چند قسم بیرون نیست.

قسم اوّل: آنکه اصل دین و صاحب دین را قبول ندارد و منکر است همچنان که یهود و نصاری که انکار وجوب صوم رمضان و زکات مال را می‌نمایند، و این چون که عین تکذیب صاحب دین است بلا شبهه کفر است و در آن تشکیکی نیست، به این معنی که حکم به نجاست ایشان می‌شود، و سایر احکام ظاهریه کفار بر آنها جاری می‌شود، اگر چه کفر به معنی عقاب اخروی ایشان محتاج به تفصیلی است که این رساله موقع آن نیست.

قسم دوّم: آنکه قائل به آن دین باشد و صاحب آن دین را معتقد باشد، ولیکن نظر به اینکه تازه داخل آن دین شده باشد و هنوز مخالطت با اهل آن نکرده و از آداب و احکام آن دین مطلع نشده و ثبوت آن امر از صاحب دین بر او معلوم نشده، به این جهت آن امر را معتقد نباشد. و ظاهر آن است که خلافتی در عدم کفر چنین شخصی نباشد، و در کلام علما تصریح به عدم کفر آن بسیار واقع شده، زیرا که مطلقاً راجع به تکذیب صاحب دین نمی‌شود، بلکه راجع به عدم ثبوت آن از صاحب آن دین در نزد او می‌شود.

قسم سوّم: آنکه قائل به آن دین باشد و در آن دین هم نشو و نما یافته باشد، ولیکن به جهت بودن آن از اهل بادیه و صحرائشینان و عدم اطلاع آن از احکام آن دین محتمل باشد که ثبوت آن از صاحب آن دین بر او معلوم نشده باشد، و به این جهت معتقد نباشد و حکم آن هم مثل حکم قسم دوّم است.

چهارم: آنکه از اهل آن دین باشد و مخالط با ایشان باشد، و احتمال آن نرود که این

حکم بر او ثابت نشده باشد، ولیکن بعضی مقدمات عقلیه داشته باشد که مقتضای آن منافی آن امر ضروری باشد و موجب انکار آن باشد، و قول صاحب دین را در غیر ما یخالف عقله قبول داشته باشد و معتقد باشد، و اما در آنچه مخالف عقل او باشد عقل خود را مقدم داند و قول صاحب دین را طرح نماید، و رجوع این به تکذیب صاحب دین مطلقاً اشکال دارد، زیرا که اکثر اهل سنت پیغمبر ﷺ را مجتهد می‌دانند، و خلاف است فی ما بین ایشان که آیا مخالفت اجتهاد نبی جایز است یا نه، و جمعی کثیر از ایشان مخالفت اجتهاد او را جایز می‌دانند.

پس احتمال دارد که تقدیم عقل بر قول نبی از این راه باشد، و این مستلزم تکذیب نیست، همچنان که بعضی از مجتهدین که اجتهاد خود را مقدم بر اجتهاد بعضی دیگر می‌دانند مستلزم تکذیب یکدیگر نیست.

پس صحیح است که گفته شود: قسم چهارم آن است که انکار ضروری دین را نماید از راه اینکه نبی را مجتهد داند، و اجتهاد در مقابل اجتهاد او را جایز داند، و حکم به کفر به معنی وجوب قتل و نجاست چنین شخصی از راه رجوع به تکذیب صاحب دین نمی‌توان نمود، و آنچه از آن لازم می‌آید تجویز سهو و خطا است، و مشهور میان علمای ما آن است که تجویز موجب کفر به معنی مذکور نمی‌شود، و از این جهت است که اهل سنت را تکفیر به این معنی نمی‌کنند، با وجود اینکه اکثر ایشان تجویز خطا بر نبی می‌نمایند.

قسم پنجم: آن این است که از اهل آن دین باشد، و احتمال مذکور در حق او نرود و نبی را مجتهد ندانند، ولیکن هوی و هوس نفسانی او را بر انکار داشته باشد، و انکار او به جهت بعضی از اغراض دنیویّه باشد، چنین شخصی اگرچه در باطن منکر آن حکم نیست و باطناً مکذّب صاحب آن دین نیست، اما چون تکلیف به ظاهر حال است و اخذ به اقوال او، چون قول او راجع به تکذیب صاحب دین است باید تکفیر آن را نمود، و ظاهراً خلافی در کفر آن هم نباشد، و بعضی از اخبار معصومیه هم دلالت بر آن می‌کند. قسم ششم: اینکه از اهل دین باشد و احتمال مذکور در حق او نرود، و احتمال اینکه نبی را مجتهد داند در حق آن نباشد، ولیکن باز عقل خود را مقدم داند و خود را مکلف

به عقل خود داند و ظاهر است که انکار او در این صورت نمی‌باشد مگر از جهت تکذیب صاحب دین، و شکی در کفر او نیست، زیرا که مراد از این قسم آن است که از خارج بدانیم که تقدیم او عقل خود را نه از راه اجتهاد نبی است، و با وجود این ببینیم امری را که بر او ضرورتش ثابت شده انکار نماید، و لا محاله در این وقت یقین می‌دانیم که این تکذیب نبی است، و قائل به صدق او نیست، و الا لازم می‌آید تناقض، زیرا که نمی‌شود نبی را در جمیع اقوال صادق داند و با وجود این عقل خود را مقدم دارد.

قسم هفتم: آن است که احتمال مذکور در حق او نرود و نبی را مجتهد نداند، ولیکن استکباراً یا استخفافاً یا غضباً انکار کند، و رجوع آن به تکذیب و کفر چنین شخصی هم شکی در آن نیست، و تصریحات و تلویحات در آیات و اخبار بر کفر چنین شخصی بسیار است.

هشتم: آنکه یقین به ثبوت آن از صاحب دین داشته باشد، ولیکن آن حکم را به جهت مقدمات عقلیه از ظاهر خود صرف کند و تأویل نماید، مثل اینکه صوم را تأویل به امساک از ذکر غیر خدا نماید، و جهنم را تأویل به نشأه دنیوی کند، و این دو صورت است،

اول آنکه ظاهر حکم از صاحب دین ضروری باشد، و اینکه مراد شارع هم همان معنی ظاهر است باز ضروری دین باشد، در این صورت هرگاه احتمالات مذکوره در حق او نرود و نبی را مجتهد نداند باز کافر است بلا شبهه، به نحوی که در قسم ششم مذکور شد.

صورت دوم اینکه قدر ضروری همان ظاهر لفظ باشد، و اما مراد شارع بخصوصه ضروری دین نشده باشد، در این صورت انکار لفظ به این نحو که هر که تلفظ به این لفظ نموده کاذب است موجب کفر می‌شود، اما تأویل موجب کفر نمی‌شود، زیرا که مفروض آن است که مراد شارع از آن ظاهر به حد ضرورت نرسیده، پس انکار آن راجع به تکذیب صاحب شرع نمی‌شود.

قسم نهم: اینکه آن امر به واسطه بعضی از شبهات عقلیه یا نقلیه بر آن مشتبّه شود که ضروری دین است بعد از آنکه بذل جهد و فحوص خود را نموده باشد، و ظاهر آن است

که این قسم از مفروض مسأله خارج باشد، زیرا که ما نحن فيه ضروری دین به معنی عام است، و امری که احتمال عدم ثبوت ضرورت نسبت به بعضی از اهل دین برود ضروری به این معنی نخواهد بود، گو ضروری خاص باشد. و چون که حقیقتاً این راجع به تکذیب صاحب دین نمی‌شود راهی ندارد که موجب کفر شود.

و گاه هست که گفته شود که کفر به معنی وجوب قتل و نجاست در این قسم ثابت می‌شود از آنچه شیخ جلیل‌القدر شیخ مفید^(۱) در کتاب ارشاد روایت نموده است و گفته است: «روت العائمه والخاصة أن قدامة بن مظعون شرب الخمر، فأراد عمر أن يجلده، فقال لا يجب على الحد، إن الله تعالى يقول: ﴿ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا و آمنوا﴾ فدرء عنه الحد، فبلغ ذلك امير المؤمنين^(ع)، فمشی الى عمر، فقال: ليس قدامة من اهل هذه الآية ولا من سلك سبيله في ارتكاب ما حرم الله سبحانه، إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات لا يستحلون حراماً، فأردد قدامة فاستبیه في ما قال، فإن تاب فأقم عليه الحد، وإن لم يتب فاقتله، فقد خرج عن الملة^(۲)، زیرا که قدامة شبهه نقلیه داشت بر حرمت خمر، و تلقی به شبهه نمود، و با وجود این حضرت امیرالمؤمنین^(ع) حکم به وجوب قتل او بعد از استتابه و عدم توبه فرمودند.

و جواب این آن است که در علم اصول فقه ثابت است که قضیه در واقعه خاصه ما دامی که جهت عموم و اطلاقی نداشته باشد موجب اثبات عموم حکم نمی‌شود، پس ممکن است که حضرت می‌دانستند که از خارج حرمت خمر نزد قدامة ضروری دین است و شبهه در آن ندارد، و تمسک او به این آیه به جهت دفع حد است، و خلاصه اینکه این شبهه محتمله در حق او نبوده است.

قسم دهم: اینکه انکار امر ضروری نکند، ولیکن قائل به امری از امور عقلیه شود که مترتب شود بر او انکار ضروری دین، و آن شخص ملتفت به ترتب و استلزام نباشد، و ظاهر است عدم رجوع این به تکذیب صاحب دین و عدم ایجاب آن کفر را.

قسم یازدهم: آنکه آن امر را انکار کند به جهت مشتبه شدن ضرورت آن بر او به

جهت بعضی مقدمات، ولیکن بذل جهد خود را در فحص و تتبع از منتهات ننموده باشد، که چنانکه فحص نماید ضرورت آن بر او معلوم شود.

و اگر چه بعد از آن که مذکور شد ضروری به معنی عام آن است که هر که داخل در آن دین باشد بعد از معاشرت و مخالطت با اهل آن دین ضرورت آن بر او معلوم شود، تحقق این قسم در حق معاشر و مخالط با اهل دین بعید است، ولیکن بر فرض تحقق این شخص اگر چه به واسطه ترک فحص آثم و گناهکار است، زیرا که بر او سعی در تحصیل حق در اصول و فروع به قدر مقدور لازم است و لیکن بعد از اظهار شهادتین او را کافر نمی توان گفت، زیرا که او تکذیب صاحب دین را نکرده، نهایت امری که از او صادر شده ترک فحص است، و کسی آن را موجب کفر ندانسته.

و از آنچه مذکور شد در این اقسام، معلوم شد که مادامی که ثبوت حکم از نبی ﷺ بر کسی معلوم نشود انکار کردن او آن را موجب کفر او نمی شود، و اخبار معتبره دلالت بر این می کند، بلکه در اخبار تصریح به اینکه با وجود عدم علم و عدم ثبوت از نبی اقامه حد هم بر او نمی شود، شده.

از آن جمله روایت کلینی و شیخ در کافی و تهذیب از حدّاء از حضرت باقر علیه السلام که فرمودند: «لو وجدت رجلاً من العجم أقرّ بجملة الاسلام لم يأت شيء من التفسير زنى أو سرق أو شرب خمرأ لم أقم عليه الحدّ إذا جهله، إلا أن تقوم عليه البيّنة أنّه قد أقرّ بذلك وعرفه»^۱ و نیز هر دو روایت کرده اند از ابن بکیر از حضرت صادق علیه السلام که فرمودند: شرب رجل على عهد ابى بکر، فقال له: أشربت خمرأ؟ قال نعم، فقال: ولمّ وهى محرّمة؟ قال: فقال له الرجل: ائنى اسلمت وحسن اسلامى ومنزلى بين ظهرانى قوم يشربون الخمر ويستحلّونها، ولو علمت أنّها حرام اجتنبتها، فالتفت ابو بکر الى عمر فقال: ما تقول في امر هذا الرجل؟ قال عمر: معضلة وليس لها إلا ابو الحسن، فقال ابو بکر: ادع لنا علياً، فقال عمر: يؤتى الحكم في بيته، فقاما والرجل معهما ومن حضرهما من الناس حتّى أتوا أمير المؤمنين، فأخبره بقصة الرجل، وقصّ الرجل قصّته، قال: فقال: ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين

والأنصار من كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه، ففعلوا ذلك ولم يشهد عليه أحد بأنه قرأ عليه آية التحريم، فخلّى عنه، وقال له: إن شربت بعدها أقمنا عليك الحد.^۱

پس اگر کسی بگوید: آنچه را شیخ اجل محمد بن یعقوب کلینی در کافی از سلیم بن قیس از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام روایت نموده است که حضرت فرمود: «أدنی ما يكون العبد به كافراً من زعم أن شيئاً نهى الله تعالى عنه أن الله تعالى أمر به ونصبه ديناً يتولّى عليه ويزعم أنه ليعبد الذي أمره به، وإنما يعبد الشيطان»^۲ دلالت می‌کند بر اینکه هر که چیزی را خلاف واقع اعتقاد کند از امور شرعیه کافر است، خواه ضروری دین باشد یا نه، و از این حکم غیر ضروریات بیرون رفت به اجماع و أدلة خارجیه پس منکر هر نوع از ضروری انکار او به هر نوع که بوده باشد کافر است، و این منافی تفصیلی است که مذکور شد. و خلاصه آن است که مقتضای این حدیث آن است که هر که معتقد خلاف شرعی به هر نوعی که بوده باشد کافر است، آنچه به دلیل بیرون رود از عموم حدیث عدم کفر آن قبول است، و تتمه داخل می‌ماند.

جواب گوییم که: شکی نیست که هر که نداند که چیزی را خدا از او نهی کرده است بر او چیزی نیست، اگر چه فی الواقع منهی عنه باشد، همچنان که اجماعی علماست و آیات و اخبار بسیار بر آن دلالت می‌کند، پس یقیناً معنی حدیث آن است که: من زعم أن شيئاً معلوماً نهى سبحانه عنه أن الله أمره الخ يكون كافراً. و شکی نیست که زعم به معنی اعتقاد به مأمور به بودن شیء با عالم بودن به منهی عنه بودن جمع نمی‌شود، پس لا محاله زعم به معنی «أخبر» و «قال» است، همچنان که مجمع البحرین و غیر آن از کتب لغت به این معنی ذکر کرده‌اند، و مفسرین «زعمت» در قول خدای تعالی از «تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً»^۳ را به «أخبرت» تفسیر کرده‌اند.

پس معنی حدیث - والله سبحانه وأماؤه أعلم - این می‌شود که هر که بداند که خداوند

۱- تلخیص وسائل الشیعه ۲۶۷/۱۵ به نقل از کافی ۲۱۶ و تهذیب ۹۴/۱۰.

۲- کافی ۴۱۵/۲.

۳- اسراء: ۹۲.

سبحانه از امری نهی فرموده است، و با وجود این خبر دهد و بگوید که: خدا به آن امر کرده است و بگوید که: من عبادت خدا را می‌کنم، کافر است، و این تشکیکی ندارد، و از آن زیاده از اقسامی که مذکور شد کافر شدن در آنها نمی‌رسد، و حدیث نواة و حصاة مذکور هم مؤید این معنی است که ما گفتیم.

و اما در بیان مطلب چهارم، یعنی اینکه مستند ما در حکم به کفر شخصی معین باید چه چیز باشد می‌گوییم که: آنچه مذکور شد در مطلب سوم بیان بعضی از منکرین ضروری دین است در واقع، و اما حکم نمودن ما به کفر شخصی یکی از چهار قسمی است که مذکور شد کافر بودن آنها، یعنی قسم پنجم و ششم و هفتم، و صورت اولی از قسم هشتم، و مادامی که این ثابت نشود حرام است حکم به کفر آن، زیرا که حق تعالی می‌فرماید: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾^۱ و مقتضای آیه شریفه آن است که هر که اظهار اسلام نماید مادامی که دلیل شرعی ثابت الحجة بر کفر آن نباشد ما نمی‌توانیم حکم به کفر آن کنیم، بلکه اجماع قطعی بر این مطلب منعقد است، و اخبار مستفیضة بلکه متواتره در این خصوص وارد.

و در کافی از جابر از حضرت باقر علیه السلام روایت کرده است که آن حضرت فرمودند: «ما شهد رجل علی رجل بکفر قطّ الاّ بآء به احدهما، إن کان شهد به علی کافر صدق، وإن کان مؤمناً رجع الکفر علیه فایاکم و الطعن علی المؤمنین».^۲

و مستفاد از حدیث شریف آن است که هرگاه کسی کسی را تکفیر کند و آن شخص فی الواقع کافر شرعی نباشد کفر راجع به شخص مکفر می‌شود، پس حرام است حکم به کفر کسی که مظهر شهادتین و متلقی (متلقن) به اسلام باشد، مگر بعد از ثبوت بودن آن یکی از اشخاص مذکوره از اقسام اربعه، بلکه حکم کردن بدون ثبوت شرعی گناه است موجب رجوع کفر به شخص مکفر می‌شود.

۱-نساء: ۹۴.

۲-کافی ۲/۳۶۰.

و آیا در ثبوت کفر کسی و جواز حکم به کفر شرط است حصول علم به بودن آن شخص یکی از اقسام اربعه، یا ظنّ کافی است؟

پس می‌گوییم: شکی نیست که نهی فرموده از حکم به غیر علم و حکم به ظنّ، و آیات و اخبار در این خصوص از حدّ و حصر متجاوز است.

حق سبحانه و تعالی می‌فرماید: ﴿وَتَقُولُونَ بِأَفْوَهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾.^۱

و حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده است: «من عمی نسی الذکر واتّبع الظنّ وبارز خالقه».^۲

و جناب سید السّاجدین (علیه السلام) در مناجات مطیعین از مناجات خمسة عشر می‌فرماید: «إِنَّ الشُّكَّ وَالظَّنَّ لَوَاقِحُ الْفِتَنِ وَمَكْدَرَةُ لُصُوفِ الْمَنَاحِ وَالْمَنَنِ».^۳

و در قرب الإسناد از حضرت صادق (علیه السلام) مروی است که حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْكَذِبِ».^۴

و در تحف العقول از حضرت پیغمبر (صلی الله علیه و آله) مروی است که فرمودند: «إِنْ ظَنَنْتَ فَلَا تَقْضُ».^۵

و در کتاب کافی از ابن عمّار مروی است که حضرت صادق (علیه السلام) فرمودند: «قُولُوا لِلنَّاسِ حَسَنًا، وَلَا تَقُولُوا إِلَّا خَيْرًا حَتَّى تَعْلَمُوا مَا هُوَ».^۶

خلاصه مضمون آنکه تا یقین به بدی کسی نکنید و علم به هم نرسانید در حقّ او به غیر از خوبی نگویید، و هرگاه علم به بدی او هم رسانید به خوبی بگویید. (نگویید).

۱- نور: ۱۵.

۲- کافی ۳۹۱/۲.

۳- بحار ۱۴۷/۹۱.

۴- تلخیص وسائل الشیعه ۱۹/۱۵ به نقل از قرب الاسناد ص ۱۵.

۵- تلخیص وسائل الشیعه ۲۱/۱۵ به نقل از تحف العقول.

۶- کافی ۱۶۴/۲.

پس جایز نیست بنابر این حکم بر ظنّ مگر در ظنونی که از شارع به ثبوت رسیده که باید عمل به آنها نمود و آنها را حجت دانست، و آن در این مقام ظنی است که حاصل از ظواهر قرآن یا اخبار معصومه، یا شهادت عدلین باشد.

پس حکم به کفر شخص معینی که مظهر شهادتین و متلقی (متلقن) به اسلام است غیر از نواصب و غلات و خوارج نمی توان نمود، مگر اینکه ثابت بشود بودن آن یکی از اقسام اربعه متقدمه بر سبیل جزم و قطع، یا به آیه ای از آیات قرآن، یا حدیثی از ائمه معصومین (علیهم السلام) یا به شهادت عدلین، یا اقرار منکر بر انکار به نحوی که مذکور می شود. ولیکن آیه ای در ما نحن فیه نیست، زیرا که در آیات قرآنی آیه ای در خصوص کفر شخص معینی به جهت انکار او ضروری دین را نیست.

و اما در اخبار اگر چه حکم به کفر بعضی از اشخاص معینه به این جهت شده، مثلاً قدما، ولیکن مخصوص است به بعضی اشخاص که در زمان معصومین بوده اند، و درباره اشخاص زمان غیبت حدیثی وارد نشده.

و اما شهادت عدلین، پس اولاً باید که شاهدین مستجمع شرایط قبول شهادت باشند، بلکه مشهور و ظاهر آن است که مجمع علیه، آن است که باید خود انکار را از منکر شنیده باشند، یا هریک از آنها از دو شاهد عدل دیگر شنیده باشند که ایشان از خود منکر شنیده باشند، که اگر هیچ یک از این دو امر تحقق نیافته باشد مشهور آن است که شهادت ایشان را قبول نمی نمایند، اگر چه از راه دیگر علم از برای ایشان حاصل شده باشد، مگر در چند موضوع مخصوص که ما نحن فیه از آنها نیست، و در آنها به سبب شیاع شهادت می توان داد.

و علاوه بر این شهادت دادن به مجرّد انکار در جواز تکفیر کافی نیست، بلکه باید شهادت بدهند بر سبیل قطع به انکار منکر با ثبوت ضرورت از دین در نزد منکر، و سایر شروطی که به جهت کفر مذکور شد.

و اگر ایشان شهادت بر اصل انکار بدهند و سایر شرایط تکفیر به واسطه امور خارجیه به سر حدّ قطع و جزم برسد هم کفایت می کند، و همچنین در اقرار نیز اقرار به مجرّد انکار کفایت نمی کند، بلکه باید متضمن اقرار به سایر شرایط تکفیر هم باشد یا اینکه از

خارج معلوم شود.

و در ما نحن فيه ظاهر آن است که شهادت عدلین و مجرد اقرار به کار نیاید، زیرا که سؤال از اشخاص چندند که مدّتی قبل از این گذشته‌اند، پس امری که ممکن است تحقق در حقّ ایشان حصول علم و قطع است به واسطهٔ امور خارجیه به بودن ایشان یکی از افراد اقسام اربعهٔ متقدّمه که در آنها حکم به کفر شد، و شرط است در این صورت که اولاً علم قطعی حاصل شود به بودن آن امر از ضروریات عامّه، و ثانیاً علم قطعی به اینکه فلان شخص آن را انکار نموده‌است، ثالثاً علم به اینکه در حقّ آن شخص احتمال هیچ شبههٔ عقلیه یا نقلیه بر ضروری بودن مراد شارع از آن حکم نیست، و همچنین الی آخر الشرائط المذكورة فی الأقسام الأربعة الموجبة للتکفر.

مثلاً هرگاه تکفیر شخصی به سبب بودن او از قسم پنجم از اقسام عشره باشد باید اولاً علم به ضرورت آن امر به معنی آن هم رسد، و ثانیاً علم به اینکه آن شخص انکار آن را نموده، و ثالثاً علم به اینکه آن شخص مخالط و معاشر اهل دین بوده به نحوی که ضروری بودن آن امر در آن دین بر او معلوم شده، و رابعاً علم به اینکه انکار او از راه هوی و هوس نفسانی یا غیر آن از اغراض دنیویّه بوده، و همچنین در سایر اقسام پس به مجرد ظنّ به یکی از اینها حکم به کفر آن شخص نمی‌توان داد.

و بنابراین هرگاه کتاب منسوب به شخصی باشد، و در آن کتاب بعضی امور نوشته شده باشد که منافی ضروری دین باشد، بعد از حصول علم به ضروری بودن آن امور به معنی عام به حدّی که یقین شود که بر آن شخص هم ضروری شده، در حکم به کفر آن شخص شرط است که اولاً علم به هم رسد که آن کتاب از تألیفات آن شخص است، و علم به هم رسد که این عبارت بخصوصه از اوست، پس علم به مراد او از عبارت حاصل شود از قرائن خارجیه یا از طریقهٔ محاورات و تکلم ناس با عدم قرینهٔ موجبهٔ قطع یا ظنّ قوی، بلکه عدم قرینهٔ موجبه از برای تساوی ارادهٔ حقیقت یا مجاز، مثل اینکه اکثر کلام او مبتنی بر تجوّز و ارادهٔ خلاف ظاهر در این باشد، که در این صورت تشکیک شود که آیا مراد او از آنچه نوشته همان ظاهر است که ما می‌فهمیم یا غیر آن، بلکه گاه هست که مظلون می‌شود ارادهٔ خلاف ظاهر، در این صورت نمی‌توان حکم نمود.

و باید نیز علم به سایر شرایطی که در اقسام اربعه از برای تکفیر مذکور شد حاصل شود، و بدون آن نمی‌توان حکم به کفر نمود.

و بعد از آنکه سبب کفر منکر ضروری دین و اقسام آن و مسند حکم به تکفیر مذکور شد اصل فتوا در مسأله معلوم شد، و خلاصه آن این است که هرکه منکر شود ضروری از ضروریات دین اسلام را بعد از ثبوت ضرورت او بر آن شخص، به این معنی که اصل مراد شارع بر او معلوم شود، با وجود این انکار کند آن را کافر است، و احکام ظاهریه کفار بر او جاری می‌شود از وجوب قتل و نجاست و غیر اینها مطلقاً، و هرگاه بدون توبه از دنیا برود از اهل نار خواهد بود.

و اما گفتگویی که هست که معتقد غیر حق هرگاه بذل جهد خود را نموده باشد و به قدر مقدور سعی کرده باشد آیا معذب خواهد بود، یا نه، در حق کسی که از اهل اسلام باشد و به جهت انکار ضروری دین بر وجه معتبر در تکفیر کافر شده باشد جاری نیست، زیرا که بعد از اقرار به نبوت نبی ﷺ و علم به اینکه او حکمی فرموده بذل جهد در فهمیدن حقیقت آن حکم راه ندارد.

و بعد از این می‌گوییم: در خصوص حکم بعضی از علمای گذشته که سؤال از احوال ایشان می‌شود.

اگر کسی به این عنوان بگوید که: هرگاه فلان ضروری دین را ایشان بعد از آنکه فهمیدند ضرورت آن را فی الواقع انکار کرده‌اند و تکذیب نبی ﷺ را نموده‌اند کافرند، و الا فلا، ضرر ندارد.

اما حکم جزمی که ایشان کافرند موقوف است به علم قطعی به بودن ایشان یکی از اقسام اربعه مذکوره که حکم به کفر آنها شده، پس هرگاه کسی میان خود و خدای خود چنین علمی از برای او ثابت شود که تواند از عهده جواب الهی برآید و چنانچه در موقف حساب آن عالمی که تکفیر او شده از وجه تکفیر او پیرسد وجهی تمام داشته باشد بر او سخنی نخواهد بود، و الا به مجرد ظنّ و تخمین بدون علم و یقین تکفیر جمعی از مسلمین را کردن حرام است.

و بعد از این می‌گوییم که: شکی نیست که در خصوص آن علمایی که سؤال می‌شود و

راهی به مذهب و اقوال ایشان نیست مگر از کتاب‌های ایشان، و شکی نیست که غایت آنچه می‌تواند معلوم شود و قطع به آن حاصل شود این است که فلان کتاب از فلان عالم است، اما هر جزء جزء از کلام را علم به هم‌رسانیدن که کلام اوست بعینه چگونه می‌تواند معلوم شود به حدی که مناط حکم شود، با وجود اینکه احتمال می‌رود که ناسخ از نسخه اول سهو نموده باشد در استنساخ، و عبارتی ترک شده باشد، یا زیاد شده باشد، یا کسی زیاد کرده باشد عمداً، یا اینکه آن عالم خود در تعبیر اشتباه کرده باشد، یا سهو کرده باشد، یا معنایی اراده کرده باشد که به ذهن ما نرسد، یا اینکه در الفاظ اصطلاحی داشته باشد سوای اصطلاح متداول ما، و حال آنکه اتفاقی جمیع فقها است که فهمیدن معانی از الفاظ، خصوص لفظی که متکلم آن حاضر نباشد مبتنی است بر اصول چند، مثل اصل حقیقت، و اصل عدم نقل، و اصل عدم اشتراک، و اصل عدم قرینه، و غیر اینها، و اتفاقی است که این اصول افاده غیر ظن نمی‌کنند.

و عجب است که جمیع مجتهدین اتفاق دارند که کتاب «کافی» و «تهذیب» و «من لایحضره الفقیه» که امروز مرجع تمام شیعه است، و در اعصار و امصار همه تصریح کرده‌اند و کالشمس فی رابعة النهار است، آنچه یقینی است این است که آن کتابها از شیخ طوسی و کلینی و صدوق است، و هر حدیث را ادعای علم نمی‌کنند، و مجتهدین اتفاق دارند که بودن این احادیث به این اشتهار از معصوم معلوم نیست، بلکه مظنون است، و اتفاق دارند که زیاده از ظن به معانی آنها نداریم، و از این جهت است که جمیع ایشان مضطر شده‌اند به اثبات حجیت ظن در احکام تکلیفیة مخصوصه.

پس با وجود این چگونه جایز است تکفیر شخصی عالم به مجرد چیزی که در کتابی که منسوب به اوست نوشته شده است، با وجود اینکه هرگاه قلیل وجهی را کسی بر دیگری ادعا نماید و حجّتی ابراز نماید مهوور به مهر چندین عادل معتبر، بلکه به خط مدعی علیه حکم را جایز نمی‌دانند به مجرد آن نوشته، و می‌گویند: لا عمل بالقرطاس، کسی نمی‌گوید که: از آن نوشته علم به هم می‌رسد، پس چگونه به مجرد نوشته، تکفیر جمعی از مسلمین می‌توان کرد، سیمای کسانی که عمر خود را در خدمت علم صرف نموده و سعی و اجتهاد در ترویج حدیث کرده‌اند، و حال این که در احادیث بسیار امر

شده است به خوبی مردمان گفتن، مثل حدیث ابن عمار که گذشت.

و در کتاب کافی از جابر از حضرت باقر علیه السلام مروی است که فرمودند: «قولوا للناس أحسن ما تحبون أن یقال فیکم»^۱ یعنی در حق مردم بگویند بهترین چیزی را که دوست دارید در حق شما گفته شود.

و در حدیث صحیح از اسحاق بن عمار مروی است که شنیدم از حضرت صادق علیه السلام که فرمود: حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله: «یا معشر من أسلم بلسانه ولم یخلص الايمان الى قلبه لا تذموا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم...»^۲ و مراد به عورات عیوب است، همچنان که معصوم علیه السلام تفسیر فرمودند، یعنی ای کسانی که به زبان اسلام آورده اید و ایمان به دلهای شما نرسیده است، بدی مسلمین را نگویند و تفحص از عیوب و بدیهای ایشان نکنید.

علاوه بر اینها اینکه بر مؤمن لازم است که هرگاه به منکری از کسی برخورد آنرا بر حمل های صحیح قرار دهد، و تا ممکن باشد حمل به غیر صحیح نکند، بلکه وارد شده است که: هرگاه پنجاه شاهد عادل هم شهادت بدهند قبول مکن.

در کتاب کافی مروی است از محمد بن فضیل از حضرت کاظم علیه السلام که راوی به ایشان عرض کرد: «جعلت فداک: الرجل من اخواني یبلغني عنه الشيء الذي اكرهه، فأسأله عن ذلك فينكر ذلك، و قد أخبرني عنه قومٌ ثقات؟ فقال: یا محمد کذب سمعک وبصرک عن أخیک فإن شهد عندک خمسون قسامة، وقال لك قولاً فصدقه وکذبهم...»^۳ یعنی: فدای تو شوم مردی از اخوان من می رسد به من از او چیزی که خوش ندارم او را پس سؤال می کنم از آن مرد از کیفیت آن امر، پس انکار می کند آن امر را و حال اینکه خبر داده اند به من از آن جماعتی که ثقة و عادلند، پس حضرت فرمودند که: یا محمد تکذیب بکن گوش و چشم خود را در شنیدن و دیدن عیب برادر خود، پس اگر شهادت بدهند در نزد تو پنجاه نفر که عدد قسامه باشد، و آن برادر منکر باشد، پس تو تصدیق بکن او را و تکذیب بکن آن پنجاه نفر را.

۱- کافی ۱۶۵/۲.

۲- کافی ۳۵۴/۲.

۳- ثواب الاعمال ۲۹۵. در کافی پیدا نشد.

و ابضاً در کافی از حضرت صادق علیه السلام مروی است که فرمودند که: حضرت امیر علیه السلام فرمود: «ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وانت تجد لها في الخير محملاً»^۱ یعنی: گمان منبر بر کلمه‌ای که صادر شد از برادر تو بدی را، و حال اینکه تو می‌یابی از برای آن کلمه محلّ حملی از خوبی.

و در بعضی از اخبار معتبره رسیده است که: هفتاد محمل از برای افعال و اقوال مردمان قرار بدهید. پس با وجود این اخبار و احادیث، بلکه قول حق تعالی که می‌فرماید: «و قولوا للناس حسناً»^۲ چگونه می‌توان به مجرد مکتوبی که معنی آن هم واضح نیست تکفیر نمود کسانی را که ادعای اسلام می‌نمایند، علاوه بر اینکه شکی نیست که دانستن حال مردمان گذشته نه از فروع دین است و نه از اصول آن، و هیچ فایده‌ای بر آن مترتب نیست، زیرا که امر آخرت ایشان با ما نیست، و در حیات هم نیستند تا بر دانستن طهارت و نجاست ایشان فایده‌ای مترتب شود و باید حکم بر ایشان جاری کرد، بلکه بعضی مفاسد بر ایشان مترتب می‌شود.

از آن جمله اینکه هرگاه اظهار بدی ایشان شود لابد باید مذهب ایشان را که سبب کفر است اظهار کرد، و اظهار آن باعث جرأت عوام و تزلزل ایشان در دین می‌شود، به علت اینکه گاه هست در حق آن شخص گذشته اعتقاد ایشان کامل‌تر است از اعتقاد ایشان در حق مکفر.

و از آن جمله آنکه هرگاه علمای شیعه امامیه بعضی تکفیر بعض دیگر را کنند به تدریج گوشزد مخالفین و موجب طعن ایشان بر شیعه می‌شود.

و عجب اینکه جمعی از علما مثل شیخ طوسی و قاضی نورالله کتابها تصنیف نموده‌اند در خصوص ردّ بر ستیان که می‌گفتند: علمای شیعه بسیار کم است، و سعی نموده‌اند محامل از برای اقوال گذشتگان ظاهر کنند که ایشان را شیعه نمایند، و حال جمعی می‌خواهند علمای ثابت التّشیّع را کافر کنند.

و مخفی نماند که این هم در صورتی بود که کتاب ایشان ظاهر شده و عبارت در

۱- کافی ۲/ ۳۶۲.

۲- بقره: ۸۳.

دست باشد، و بعضی دیگر به آن اکتفاء نکرده سعی می نمایند در جستن عبارتی که از آن کفر بعضی از علما را ظاهر کنند. نعوذ بالله من شرور انفسنا و سیئات أعمالنا و حال آنکه حق جل و علا می فرماید: «ولا تجسسوا»^۱ و در اخبار بسیار نهی از پیروی و اظهار عیوب مردم رسیده است.

کلینی از ابی بصیر از حضرت باقر (علیه السلام) روایت نموده است که حضرت فرمودند: «یا معشر من أسلم بلسانه ولم یسلم بقلبه، لا تتبعوا عثرات المسلمين، فإنَّ من تتبع عثرات المسلمين تتبع الله عثراته، ومن تتبع الله عثرته یفضحه»^۲. یعنی: ای جماعتی که اسلام آورده اید به لسان، و اسلام نیاورده اید به قلب، پیروی و تجسس مکنید عیوب مسلمین را، به علت اینکه کسی پیروی و تجسس عیوب مسلمین کند حق تعالی متجسس عیوب اوست، و هر که خداوند تعالی متجسس عیوب او باشد او را رسوا می کند.

و گاه است به تجسس و تفحص اکتفا نکرده بعد از جستن چیزی که در نظر او منافی صحت اعتقاد باشد اظهار او را می نماید و نشر می کنند در میان مردم، با وجود اینکه در اخبار مستفیضه مذمت و نهی از آن رسیده، همچنان که در روایت از یحیی ازرق از حضرت کاظم (علیه السلام) وارد است که حضرت فرمودند: «من ذکر رجلاً من خلفه بما هو فیه مما عرفه الناس لم یغتبیه، ومن ذکره من خلفه بما هو فیه مما لا یعرفه الناس اغتابه...»^۳. یعنی: کسی که ذکر بکند در عقب مردی صفتی را که در آن شخص باشد و مردم دانند غیبت نخواهد بود، و کسی که ذکر بکند در عقب شخصی صفتی را که در آن باشد و مردم ندانند، به درستی که غیبت کرده خواهد بود آن شخص را.

و داود بن سرحان روایت می کند که: پرسیدم از حضرت صادق (علیه السلام) از غیبت، قال: «هو أن تقول لأخیک فی دینہ ما لم یفعل وتبث امرأ ستره الله علیه...»^۴.

و به سند معتبر از حضرت صادق (علیه السلام) مروی است که فرمودند: «قال رسول الله (صلی الله علیه و آله):

۱- حجرات: ۱۲.

۲- کافی ۲/ ۳۵۵.

۳- کافی ۲/ ۳۵۸.

۴- کافی ۲/ ۳۵۷.

من أذاع فاحشةً كان كمبتدئها»^۱.

و بالجمله اخبار در این خصوص بسیار و یقین حاصل است که هرگاه کسی تتبع نکند، و مذاهب دیگران را تجسس نکند، و بعد از ظهورهم درصدد اظهار و نشر آن نباشد، و در صورت علم هم زبان به تکفیر نگشاید، و همین قدر اعتقاد کند که هر که منکر ضروری دین باشد بعد از دانستن ضرورت آن کافر است، و در خصوص شخص معینی سخن نگوید، مطلقاً مؤاخذه بر او نخواهد بود، و در صورت تجسس و اظهار و تکفیر لا اقل احتمال مؤاخذه می‌رود.

و چگونه عاقل متدین چیزی که احتمال مؤاخذه در آن نیست ترک می‌کند و مرتکب امری می‌شود که در آن احتمال و بلکه ظن مؤاخذه هست؟

و اما مرفوعة محمد بن جمهور قمی از حضرت پیغمبر ﷺ که حضرت فرمودند: «إذا ظهرت البدع في امتي فعلى العالم أن يظهر علمه. ...»^۲ دلالت بر جواز تکفیر منکر ضروری ندارد، زیرا که در غیر صور اربعه که حکم به تکفیر شد اولاً مبتدع بودن منکر ممنوع است، و بر فرض اینکه مبتدع باشد حدیث مزبور دلالت بر جواز تکفیر ندارد، بلکه مدلول حدیث بیش از این را نمی‌رساند که عالم باید بدعت بودن آن حکم را ظاهر سازد، و اینکه آیا شخص منکر کافر است یا مسلم، از حدیث نمی‌رسد.

و همچنین حدیث داود بن سرحان از ابی عبدالله علیه السلام که فرمودند: «إذا رأيتم اهل الريب والبدع من بعدى فاظهروا البراءة عنهم وأكثروا من سيئهم والقول فيهم...»^۳ الحدیث در وقتی سند می‌شود که بدعت بودن آن امر معلوم باشد، و نیز معلوم باشد که شخص منکر یکی از اقسام اربعه است که حکم به کفر آنها شد و بدون علم به حال منکر که آیا از کدام قسم از مذکوره است پس مستند حکم به تکفیر نمی‌شود. والسلام علی من اتبع الهدی. تمت الرسالة، والصلاة على خاتم الرسالة.

۱- کافی ۲/۳۵۶.

۲- کافی ۱/۵۴ یا مختصر تفاوت.

۳- کافی ۲/۳۷۵.

رسالة في وجوب الحج على المديون

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد سيد المرسلين وآله أمانه الشرع والدين. وبعد، يقول الأحقر أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذر لقاهم الله حجّتهم يوم العرض الأكبر: هذا ماسألني بعض الأصدقاء من بيان ما أفتيت به من وجوب الحج على المديون بالاستدلال والبرهان، دفعاً لاستبعاد بعض فضلاء الإخوان فنقول وعلى الله التكلان: إنَّ الدَّينَ إمَّا معجَّلٌ أو مؤجَّلٌ، والأوَّلُ إمَّا أن يكون المديون مطالباً به أولاً، والثاني إمَّا لا يسع الأجل إتمام مناسك الحج والعود، أو يسمعه.

وعلى التقادير إمَّا يكون له ما يقضي به دينه زائداً على قدر الاستطاعة أم لا، وعلى الثاني إمَّا يكون له وجه للوفاء بعد المراجعة، أي يظنَّ له طريق يؤدِّي به دينه كأن يضارب أو يستدين ويتجر به ويؤدي دينه وأمثال ذلك. أولاً فهذه أثناعشر قسمًا.

ولا إشكال في عدم وجوب الحجّ مع التعجيل أو عدم وفاء المال بالحج والدين معاً، سواء كان مطالباً به أم لا، وسواء كان له وجه للوفاء بعد المراجعة أم لا وإن تردّد بعضهم في بعض الصور، وفي بعض الأخبار دلالة عليه، بل الظاهر عدم الجواز مع المطالبة.

وكذا لا خلاف ولا إشكال في وجوب الحجّ مع كون ماله بقدر ما يقضي به دينه زائداً على الاستطاعة، سواء كان مؤجَّلاً أو معجَّلاً مطالباً به، أو غير مطالب.

وكذا الظاهر عدم الوجوب مع التأجيل وعدم سعة الأجل للحجّ والمراجعة وإن أمكن الخدش في بعض احتمالاته.

وبقي قسمان آخران وهما: ما كان الدين مؤجَّلاً بأجل يسع الحجّ والرجوع، وكان له

وجه للوفاء أو لم يكن.

وهذان القسمان هما محلّ الكلام، ولم أعرّ لقدماء أصحابنا على قول في هذه المسألة، بل كان ما رأيت من كتبهم كرسالة الصدوق والخلاف والانتصار والناصريّات والسرائر وغيرها خالياً عنها، وكذا كثير من كتب المتأخرين كالنافع والروضة والتنقيح والمهذب.

نعم تعرّض لها منهم جماعة، وهم بين مصرّح بعدم الوجوب على المديون إذا لم يفضل عن دينه قدر الاستطاعة من غير تعرّض للمعجل أو المؤجل، وهو المحقّق في الشرائع والعلامة في المنتهى والتحرير، والشهيد في الدروس، وظاهر الكفاية التردّد، وكذا المدارك والذخيرة في بعض الصور، وحكي عن المحقّق الأردبيلي - طاب ثراه - الوجوب، وكأنّه مذهب القدماء، وذلك لأنّ عدم ذكرهم للخلو عن الدين في شرائط وجوب الحجّ يدلّ على أنّهم لا يعدّونه شرطاً، إذ لا يتعارف عدّ ماليّ بشرط، بل المتعارف عدّ الشروط وذكرها. نعم إذا وقع الخلاف في كون شيء شرطاً أولاً، فقد يذكره من لا يقول باشرطه، لرّد قول المخالف، فالظاهر من عدم ذكر شرط عدم القول بشرطيته، وقد صرّح بذلك صاحب المدارك في بحث أنّ البلوغ والعقل هل يشترط في أجزاء حجّ الصبيّ والمجنون الكاملين بعد التلبّس، حيث قال: وقيل: لا، وهو ظاهر الأكثر، حيث لم يتعرّضوا لاشتراط ذلك. انتهى.

والحقّ هو الوجوب، لوجه:

منها: قوله سبحانه: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾^١ فإنّ الاستطاعة هو الإطاقة والقدرة بحسب اللغة، قال عليه السلام: إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم.^٢ أي قدرتم، وصرّح به في الصحاح وغيره من كتب اللغة، ولا شك أنّ من كان له الزاد والراحلة يقدر على الحجّ وإن كان ديناً.

والقول: بأنّه لا يقال لمثل هذا الشخص في العرف: إنّه مستطيع - مع كونه ممنوعاً، بل لا يقول به المخالف، فإنّ العلامة في المنتهى استدللّ على عدم الوجوب على المديون بعدم

١- آل عمران: ٩٧.

٢- عوالي اللثالي ٥٨/٤.

الاستطاعة مع التعجيل وبالتضرر مع التأجيل، وهو دال على تحقّق الاستطاعة مع التأجيل الذي هو محلّ النزاع -

يرد عليه أنّ الاستطاعة في الأخبار الصحيحة مفسّرة بأن يكون له ما يحجّ به، كما يأتي، وأيضاً بعد معارضة اللغة والعرف يقدّم اللغة، لأصالة تأخر الحادث.

ومنها: الأخبار المستفيضة المصرّحة بأن الاستطاعة هي أن يكون له مال يحجّ به، كصحيحة ابن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ قال: هذا لمن كان عنده مال وصحة، وإن كان سؤفه للتجارة فلا يسعه، فإن مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام إذا هو يجد ما يحجّ به^١.

وحسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ما السبيل؟ قال: أن يكون له ما يحجّ به، الحديث^٢.

وحسنة الكناسي عن أبي عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن قول الله عزّ وجلّ ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ما يعني بذلك؟ قال: من كان صحيحاً في بدنه، مخلى سربه، له زاد وراحلة فهو ممّن يستطيع الحجّ^٣.

وصحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾؟ قال: يكون له ما يحجّ به^٤.

وجه الاستدلال بتلك الأخبار أنّ من استدان مالاً بقدر الاستطاعة يكون ذلك ملكاً له، فيصدق عليه أنّ عنده مالاً وله ما يحجّ به، وله زاد وراحلة، فيجب عليه الحجّ، وإنما قلنا: إنّه يصير ملكاً له للاتفاق على أنّ ما يقرض ملك للقرض، ولذا جعلوا من إيجاب صيغة القرض «ملكك» كما صرح به في الروضة، وأيضاً صرحوا بجواز بيعه وهبته وغير ذلك من أنحاء التصرفات، وأيضاً من الدين ما يبيعه سلفاً، وقيمة ما يشتريه نسيئةً، ولا شك أنّ قيمة ما باعه سلفاً وعين ما اشتراه نسيئةً ملك له.

١- وسائل ٢٥/١١.

٢- وسائل ٣٤/١١.

٣- وسائل ٣٤/١١.

٤- وسائل ٣٣/١١.

ومنها: الأخبار الدالة على وجوب الحج على من له ما يحج به من المال، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا قدر الرجل على ما يحج به، ثم دفع ذلك وليس له شغل يعذره الله به فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام.^١

وصحيفة ابن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل له مال ولم يحج قط؟ قال: هو ممن قال: «ونحشره يوم القيامة أعمى»^٢ الحديث.^٣

ومرسلة الصدوق، سألت أبا الحسن عليه السلام عن قول الله عز وجل: «من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً»^٤؟ فقال: نزلت في من سؤف الحج حجة الإسلام وعنده ما يحج به، الحديث.^٥

وجه الاستدلال أنها تدل على أن كل من قدر على ما يحج به أو كان له مال أو عنده ما يحج به يجب عليه الحج ويعاقب بتركه، سواء كان له دين أم لا، فالتخصيص بغير المديون يحتاج إلى مخصص، ولا مخصص، وكونه ذادين لا يوجب عدم كون ما عنده مالاً له، كيف ويجوز صرفه له في أنواع حوائجه، فكيف لا يصرفه في الحج؟ وقوله عليه السلام في الأولى: وليس له شغل. لا ينافي شمول الإطلاق للمديون، لأن كون شخص ذادين سيماً إذا كان مؤجلاً ليس شغلاً له، فإن الشغل لشخص ما يكون مشغولاً به ويمنع الاشتغال به الاشتغال بغيره، مع أنه قيد الشغل بما يعذره الله تعالى به، وكون الدين على فرض تسليم كونه شغلاً مما يعذره الله، أول الكلام.

ومنها: الأخبار المصرحة بوجوب الحج على من عليه دين، الشامل بإطلاقه لمن كان له ما يفضل لدينه أم لا، كصحيفة الكناي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: أرأيت الرجل التاجر ذا المال حين يسؤف الحج كل عام وليس تشغله عنه إلا التجارة أو الدين؟ فقال: لا

١- وسائل ١١/٢٦.

٢- طه: ١٢٤.

٣- وسائل ١١/٢٥.

٤- اسراء: ٧٢.

٥- وسائل ١١/٢٨.

عذر له متى^١ يسوّف الحجّ، إن مات وقد ترك الحجّ فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام.^٢
وصحيحة معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه دين، أعليه أن يحجّ؟ قال: نعم، إن حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشي من المسلمين، الحديث.^٣
وموثقة البصري، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: الحجّ واجب على الرجل وإن كان عليه دين.

وجه الاستدلال بتلك الأحاديث واضح.

ومنها: ما يصرّح بوجوب الحجّ على من عليه دين وليس له ما يقضيه به لو حجّ بما في يده، وهو صحيحة حسن بن زياد المطّار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يكون علي الدين، فيقع في يدي الدراهم فان وزعتها بينهم، لم يقع شيء، أفأحجّ بها، أو أوزعها بين الغرماء؟ فقال: حجّ بها وادع الله أن يقضي عنك دينك.

وروى الكليني هذه الرواية بطريق حسن بإبراهيم بن هاشم، وفيها: «لم يبق شيء» مقام «لم يقع شيء»^٤.

ومنها: أنّه لو استدان مالاً لم يجب اداؤه معجلاً وكان عليه دين معجل مطالب به يجب عليه أداء ذلك الدين المعجل ممّا استدان اتفاقاً، ولذا اتفق الأصحاب عدا ابن الجنيد بوجوب توزيعه بين الغرماء الذين عجلت ديونهم خاصة إذا صار المديون مفلساً، وليس ذلك إلّا لأنّه صار ماله، فيجب عليه صرفه فيما يجب عليه لو كان له مال، والحجّ أيضاً كذلك، وما الفرق بينهما؟

فإن قيل: أداء الدين المعجل كان واجباً عليه وكان المانع عدم المال له، فإذا حصل زال المانع، فيجب الأداء، بخلاف الحجّ، فإنّه لم يكن واجباً عليه.
قلنا: لا نسلم وجوب أداء الدين عليه أولاً بالإطلاق، فإنّا نفرض الكلام في الدين الذي

١- در وسائل وكافي «متى» نیست.

٢- وسائل ٢٦/١١. كافي ٢٦٩/٤٢.

٣- وسائل ١١/١٤٢ - فقيه ٢/٤٣٧.

٤- كافي ٤/٢٧٩.

ركبه حين لا مال له، كأرش الجنابة ومهر الزوجة وامثال ذلك، فإنه لا يجب عليه الأداء ما لم يكن له مال، بل يجب عليه الأداء إذا حصل له مال، والحج أيضاً كذلك بالنصوص الكثيرة.

ثم ما يصلح أن يكون دليلاً لمن يقول بعدم الوجوب وجوه:
 الأول: ما ذكره العلامة في المتهى وهو توجه الضرر مع التأجيل لو قلنا بوجوب الحج.
 والجواب عنه أولاً: منع توجه الضرر مطلقاً، كما صرح به في المدارك والذخيرة، فإنه إذا كان له مظنة لإمكان الوفاء بالدين بوجه بعد المراجعة لا يتوجه ضرر.
 فإن قيل: المظنة والاحتمال لا يكفيان في انتفاء الضرر. قلنا: مع عدم الحج أيضاً ليس إلا المظنة أو الاحتمال، فإن طرق ذهاب المال وتلفه إلى حلول الأجل كثيرة، وتطرقها محتملة.

وثانياً: أن هذا ضرر أقدم عليه المتدانيان نفسهما، حيث أقدم على الدين والإدانة فيها وأثبتا به الاستطاعة، والضرر الناشئ من عمل المكلف لا يمنع الأحكام التكاليفية إجماعاً، والضرر المنفي هو ما لم يكن من جهة المكلف.
 وثالثاً: أن هذا وإن كان ضرراً، ولكن بعد ثبوت الدليل عليه شرعاً يجب الحكم به، وإلا لزم عدم وجوب الحج مطلقاً، لأنه أيضاً ضرر، وكذا الخمس والزكاة وغيرهما، بل لزم انتفاء أكثر الأحكام، لإيجابها المشقة المتتالية.

ورابعاً: أنه قد صرح في الأخبار كما يأتي أن الحج أقضى للدين وأن من حج سيقضي الله دينه، فيكون الحج موجباً لقضاء الدين بنص الإمام، فلا يتوجه ضرر أصلاً، ومن لم يحسن اعتقاده بقول الإمام فلا كلام لنا معه، ولا يوجب سوء اعتقاده تبدل الأحكام.

وخامساً: أنه إن أريد توجه الضرر على من عليه الدين، ففيه أنه ليس أكثر ضرراً مما لو لم يكن عليه دين وكان له ذلك المال، فإنه إذا حج به بنفد ماله هذا ولا يبقى فيه ما صرف في غير الحج ولا تسلط لاحد عليه، وما نحن فيه أيضاً كذلك، إذ لو حصل له بعد المراجعة ما يفي به دينه فيوفيه وقد حج من ماله فلا تسلط لأحد عليه، لوجوب النظرة إلى الميسرة، وإن أريد توجه الضرر على من له الدين ففيه أنه لو كان كذلك لزم عدم جواز صرف المديون له في حوائجه، وعدم جواز هبته ولا عتقه إذا كان ما اشتراه نسيئة عبداً أو

أمة، لعدم جواز الإضرار بالغير، بل كان يجب على المسلمين منعه، مع أنه لا خلاف في جواز ذلك، بل في جواز الحج به أيضاً، وإنما النزاع في الوجوب.

فان قيل: الدليل أخرج تلك الأمور.

قلنا: مع أنه لا دليل عليه سوى كونه مالا وهو يدل على وجوب الحج أيضاً، أنه كيف يخرج الدليل تلك الأمور، ولا يخرج الأخبار المتقدمة الحج، وما وجه الفرق؟
وسادساً: إننا لا نسلم أن ما يزاؤه الثواب والدرجات الرفيعة يكون ضرراً والحج كذلك، وهذا أحد وجوه الجمع التي ذكروها للتوفيق بين أحاديث نفي الضرر، وبين ثبوت الحج والخمس والزكاة وأمثالها.

الثاني: الأخبار الدالة على عدم الاستقراض للحج مع عدم مال يفي بالغرض، كرواية موسى بن بكر الواسطي عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: سألت عن الرجل يستقرض ويحج؟ فقال: إن كان خلف ظهره مال إن حدث به حدث أدى عنه فلا بأس.^١
دلّت على ثبوت البأس إذا لم يكن خلف ظهره مال.

ورواية أخرى عنه عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: قلت له: هل يستقرض الرجل ويحج إذا كان خلف ظهره ما يؤدى عنه إذا حدث به حدث؟ قال: نعم.^٢
ومؤثقة عبد الملك بن عتبة قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل، عليه دين يستقرض ويحج؟ قال: إن كان له وجه في مال فلا بأس.^٣

والجواب عنها أولاً: أنها غير المتنازع فيه، لأن السؤال إنما وقع عن أن يستقرض ويحج، وكلامنا فيما إذا استقرض هل يجب عليه الحج، فإنه فرق واضح بين قولك: «استقرضت فهل يجب عليّ الحج؟» وقولك: «هل يجب عليّ الاستقراض والحج؟» والفرق بينهما كالفرق بين سؤال السائل عنك: استطعت فهل يجب عليّ الحج؟ وسؤاله: هل أستطيع وأحج؟ فإنك تجيب في الأول بقولك: نعم يجب عليك، وفي الثاني بقولك: لا

١- وسائل ١١/١٤١.

٢- وسائل ١١/١٤٢: ما يؤدى به.

٣- وسائل ١١/١٤١.

يجب عليك ذلك، ولذا ترى الفقهاء عنوانوا مسألة الافتراض للحج بعنوان عليحدة، وحكموا فيها بمتنضى تلك الأخبار.

وثانياً: أنها معارضة بأخبار أخر كصحيحة ابن أبي عمير عن عقبة قال: جاءني سدير الصير في فقال: إن أبا عبد الله عليه السلام يقرأ عليك السلام ويقول لك: مالك لا تحج؟ استقرض وحج^١.

وما رواه الشيخ في الصحيح وابن أبي عمير عن غير واحد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني رجل ذو دين، أفأتدين واحج؟ قال: نعم هو أفضى للدين^٢.

ومرسلة الفقيه، قال: سئل الصادق عليه السلام عن رجل ذي دين يستدين ويحج؟ قال نعم هو أفضى للدين^٣.

وصحيحة يعقوب بن شعيب على طريق الصدوق قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحج بدين وقد حج حجة الاسلام؟ قال: نعم إن الله سيقضي عنه إن شاء الله^٤.

والترجيح للروايات الأخيرة من حيث السند، ولأن الأخيرة منها صحيحة، والاوليين صحتاً عن ابن أبي عمير، وهو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، مع أنه لا دلالة للرواية الثانية من الروايات الاولى، لأن الشرط إنما وقع في السؤال دون الجواب، وهو لا يدل على اشتراطه في الجواب أيضاً.

الثالث: رواية أبي همام قال: قلت للرضا عليه السلام: الرجل يكون عليه الدين ويحضره الشيء، أيقضي دينه أو يحج؟ قال: يقضي ببعض ويحج ببعض، قلت: لا يكون إلا بقدر نفقة الحج، قال: يقضي سنة ويحج سنة^٥.

والجواب عنه أولاً: أن الظاهر منها أن الدين معجل ولا أقل من شمولها له، فيكون أعم

١- وسائل ١١/ ١٤٠.

٢- وسائل ١١/ ١٤٠.

٣- وسائل ١١/ ١٤٠ - فقيه ٢/ ٤٣٧ و ٢٢١.

٤- وسائل ١١/ ١٤٢. فقيه ٢/ ٤٣٦.

٥- وسائل ١١/ ١٤١. فقيه ٢/ ٤٣٦.

من وجه من خير وجوب الحجّ على المديون الذي لا وفاء له والترجيح إلهاء لصحة سندها.

وثانياً: أنه لا دلالة فيها على تأخير الحجّ عن قضاء الدين، لعدم دلالة الترتيب الذكرى على الترتيب الخارجي وعدم إفادة الواو للترتيب.

وثالثاً: أنها غير المتنازع فيه، لأنّ المستفاد من قوله ﷺ: «يقضي سنة ويحجّ سنة» أنّ هذا الشيء الحاضر ممّا يعتاد أن يحضر كلّ سنة كغلة ضياع أو ربح تجارة وأمثالها، وعلى هذا فنقول: إن كان الدين معجلاً فيجب القضاء ولا يجب الحجّ، وليس نزاعنا فيه، وإن كان مؤجلاً فلوجود ما يقضي به الدين عادةً بعد حلول الأجل يجب عليه الحجّ إجماعاً ولا نزاع فيه أيضاً.

الرابع: تصريح القوم بعدم وجوب الحجّ على المديون الذي لا يفضل عن مؤنة الحجّ ما يؤدّي به دينه.

والجواب عنه أنه إن أريد تصريح جميع القوم أو أكثرهم فهو ممنوع، وأبين ذلك وآتى، وإن أريد تصريح بعضهم فأى حجة فيه، سيما مع ظهور مخالفة غير المصرّحين معهم على ما عرفت.

والحاصل: أنّا لم نعرّض على مصرّح به من القدماء ولا من المتأخّرين إلّا المحقّق في بعض كتبه والعلامة والشهيد ونادر من غيرهم، وهم أيضاً بين قائل بعدم الوجوب على المديون بقول مطلق، فلا يبعد إرادة الدين المعجل، لأنّه الظاهر من المديون، وبعضهم ذكر المؤجل أيضاً، وأيضاً [إلا] حجة في تصريح ذلك البعض، فإنّا لو قلنا بظهور عدم الذكر في عدم الاشتراط كما هو الظاهر فيكون الشهرة مع الوجوب، وإن لم نقل به فغاية ما يتحقّق هو الإجماع السكوتي على الوجوب، وأجمع أصحابنا على عدم حجّيته، مع أنّ المصرّح بالخلاف أيضاً موجود على ما عرفت.

الخامس: عدم صدق المستطيع عرفاً على مثل ذلك، وقد عرفت جوابه، مع أنّا لو سلّمناه نقول: لا خير فيه، إذ بعد دلالة الاخبار على وجوب الحجّ على المديون يجب عليه ولو لم يكن مستطيعاً كما في الناذر للحجّ والنائب و أمثالهما.

هذا ما تيسّر لنا في هذا المقام، والصلاة على سيّد الأنام وآله الغرّ الكرام، قد تمت هذه الرسالة في يوم الثلاثاء ثامن شهر صفر المظفر ضمّ بالخير والظفر سنة ١٢٢٣ (١٢٢٧ خ).

رساله في حكم من أدرك اضطراريّ المشعر خاصّة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ المسجد الحرام، والركن والمقام، والمشاعر العظام، والصلاة على واضع قواعد الشرائع والأحكام ومبين الحلال والحرام محمّد سيّد الأنام وآله الغرّ الأماجد الكرام.

وبعد فيقول الأذلّ الأحقر أحمد بن محمّد مهديّ بن أبي ذر سامحهم الله يوم المحشر: إنّ هذا رسالة في حكم من أدرك اضطراريّ المشعر خاصّة ولم يدرك غيره من اختياري أو اضطراري، ورجائي من الله الإصاّبة في ما قصدت وحسن الوجه والهداية فيما حاولت، وما ابتزّ نفسي عن الخطاء والفساد، ومن الله أسأل التوفيق للسداد.

فأقول: اعلم أنّهم اختلفوا في أن من أدرك اضطراريّ المشعر خاصّة، وهو من طلوع الشمس إلى زوالها من يوم النحر، هل أدرك الحجّ أم لا؟ فذهب جمع إلى عدم ادراك الحجّ بذلك، وهو المشهور بين الأصحاب فتوى، كما نصّ عليه غير واحد، بل رواية، حتّى أنّ المفيد قال بأنّ الأخبار به متواترة، وجعل القول المخالف رواية نادرة، وتكرّر نقل الإجماع عليه أيضاً.

ودهب الصدوق في كتاب علل الشرائع والأحكام إلى الاجتزاء به، وهو قول ابن الجند، وهو الظاهر من كلام أبي الصلاح حيث أطلق إجزاء اضطراريّ المشعر شامل لليلي والنهاري، وقد يعمّه كلام السيّد المرتضى، وهو مختار الشهيد الثاني وصاحب

المدارك من المتأخرين، وقال الشهيد الأول في نكت الإرشاد: ولعل الأقرب إجراؤه. ثم قال: ولولا أن المفيد نقل أن الأخبار الواردة بعدم الإجزاء متواترة وأن الرواية بالإجزاء نادرة لجعلناه أصح لا أقرب.

والحق هو الأول، لنا بعد عدم صدق الامتثال واشتغال الذمة البيهقي المحتاج إلى البراءة البيهقية، نقل الإجماع في المختلف كما في شرح القواعد، والغنية لابن زهرة حيث قال: الوقوف بالمشرع ركن من أركان الحج ووقته للمختار من طلوع الفجر الى ابتداء طلوع الشمس، ويمتد للمضطر إلى الليل كله، فمن فاته حتى طلعت الشمس فلا حج له. يدل على ذلك الإجماع المتكرر ذكره، انتهى، والتنقيح، حيث ذكر فيه بعد جعل أقسام الوقوف ثمانية وبيان حكم خمسة منها: يبقى ثلاثة: اضطراري أحدهما لا غير، فهو إما عرفة أو جمع، فأجمع الأصحاب على فوات الحج وعدم إدراكه فيهما إلا ما يظهر من كلام ابن الجنيد. وقال بعض مشايخنا: إنه لاختلاف في عدم إجزاء اضطراري عرفة، وأن ابن الجنيد إنما قال بإجزاء اضطراري جمع لا غير، وبه قال الصدوق أيضاً، وعلى التقديرين فالإجماع منعقد اليوم على عدم إجزاء واحد من الاضطراريين، لانقراض ابن الجنيد ومن قال بمقاتله. انتهى.

ونقل في المدارك ادعاء الإجماع عن المنتهى أيضاً، ولم أجده فيه، بل ما وجدته فيه أنه قال: لو أدرك أحد الاضطراريين خاصة فإن كان المشرع صَحَّ حجّه على قول السيد وبطل على قول الشيخ، ويؤيد قول السيد روايتنا عبد الله بن المغيرة الصحيحة وجميل الحسنة عن أبي عبد الله، لكن الشيخ تأولهما بتأويلين بعيدين. انتهى.

ولنا أيضاً الأخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها.

منها: صحيحة حريز، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مُفِرِّدٍ للحج فاته الموقفان جميعاً، فقال له: إلى طلوع الشمس من يوم النحر، فإن طلعت الشمس من يوم النحر فلا حج له^١، فليس له حجّ ويجعلها عمرة وعليه الحجّ من قابل^٢.

١- يك جملة زائد است. ظ

٢- وسائل ١٤/٣٧.

وهذا صريح في أنّ من فاته الموقفان قبل طلوع الشمس فقد فاتته الحجّ وإن أدرك المشعر وحده بعد طلوعها.

ومنها: صحيحته الاخرى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مفردٍ للحجّ إلى آخر الحديث، وزاد في آخره: قال: قلت: كيف يصنع؟ قال: يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة، وإن شاء أقام بمكة، وإن شاء أقام بمنى مع الناس، وإن شاء ذهب حيث شاء، ليس من الناس في شيء.^١

وهذا أكد من سابقه في فوات الحجّ بفوات الموقفين قبل الطلوع، حيث نفى كونه من الناس في شيء، فإنّ قوله عليه السلام: «في شيء» لكونه نكرة منفية فيفيد العموم، فيفيد أنّه ليس منهم في شيء من الأشياء، ومنه كونه مدركاً للحجّ، بل هو أظهر الأفراد وأقواها وأقربها إلى الفهم في هذا المقام.

ومنها: صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي بعد أن يفيض الناس من عرفات؟ فقال: إن كان في مهل حتّى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها، ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل أن يفيضوا فلا يتمّ حجّه حتّى يأتي عرفات، وإن قدم وق فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام، فإنّ الله تعالى أعذر لعبده، فقد تمّ حجّه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل أن يفيض الناس، فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحجّ، فليجعلها عمرة مفردة، وعليه الحجّ من قابل.^٢

وجه الاستدلال أنّ قوله: فقد تمّ حجّه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس يدلّ بمفهوم الشرط على أنّه لا يتمّ حجّه إذا لم يدرك المشعر قبل طلوع الشمس وقبل أن يفيض الناس، بل يمكن القول بدلالة منطوق الرواية عليه أيضاً، فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام: فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحجّ المسبوق بقوله: إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس، أنّه إن لم يدركه قبل الطلوع، كما لا يخفى.

ومنها: رواية محمّد بن سنان، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الذي إذا أدركه الإنسان

فقد أدرك الحج؟ فقال: إذا أتى جمعاً والناس بالشعر الحرام قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج ولا عمرة له وإن أدرك جمعاً بعد طلوع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج. فإن شاء أن يقيم بمكة أقام، وإن شاء أن يرجع إلى أهله رجع وعليه الحج من قابل.^١ وكونها صريحة في المطلوب ظاهر، وضعفها غير ضائر، لا نجبارها بموافقة الصحاح وبالشهرة القوية وعمل الأصحاب.

ومنها: رواية محمد بن الفضل عن أبي الحسن عليه السلام، وهي مثل سابقتها.^٢ ومنها: رواية إسحاق بن عبد الله، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل دخل مكة مفرداً للحج فخشى أن يفوته الموقف، فقال: له يومه إلى طلوع الشمس من يوم النحر، فإذا طلعت الشمس فليس له حج، فقلت: كيف يصنع بإحرامه؟ قال: يأتي مكة فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة، فقلت له: إذا صنع ذلك فما يصنع بعد؟ قال: إن شاء أقام بمكة، وإن شاء رجع إلى الناس بمنى وليس منهم في شيء، فإن شاء رجع إلى أهله وعليه الحج من قابل.^٣

وجه الاستدلال ظاهر وضعفها غير ضائر، كما تقدّم.

احتج المخالف بروايات

منها: ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن أبي عمير عن عبد الله بن المغيرة قال: جاءنا رجل بمنى فقال: إني لم أدرك الناس بالموقفين جميعاً، فقال له عبد الله بن المغيرة: فلا حج لك، وسأل إسحاق بن عمار فلم يجبه، فدخل إسحاق على أبي الحسن فسأله عن ذلك؟ فقال: إذا أدرك مزدلفة فوقف بها قبل أن تزول الشمس يوم النحر فقد أدرك الحج.^٤

ومنها: صحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أدرك الموقف بجمع يوم النحر

١- وسائل ٣٨/١٤. تهذيب ٢٩٠/٥.

٢- وسائل ٣٨/١٤.

٣- وسائل ٣٨/١٤.

٤- تهذيب ٢٩٢/٥. وسائل ٣٩/١٤.

من قبل أن تزول الشمس فقد أدرك الحجّ.^١
ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: إذا أدركت الزوال فقد أدركت الموقف.^٢
ومنها: صحيحة هشام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس فقد أدرك الحجّ.^٣
ومنها: حسنة اسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أدرك المشعر الحرام قبل أن تزول الشمس فقد أدرك الحجّ.^٤
ومنها: رواية (صحيحة) إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس قبل أن تزول الشمس فقد أدرك الحجّ.^٥
ومنها: رسالة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أتدري لم جعل ثلاث هنا؟ قال: قلت: لا، قال: من أدرك شيئاً منها فقد أدرك الحجّ.^٦
والجواب أنّ هذه الأخبار عامّة، والأخبار المتقدّمة خاصّة، فلا بدّ من تخصيص الأخبار بها^٧، مع أنها موافقة للأصل والشهرة ونقل الإجماع المتكرّر وكون كثير منها صحاحاً والباقي منجبر بعمل الأصحاب، فيكون في حكم الصحاح.
بيان ذلك أنّ أخبار عدم الاجتزاء مختصة بمن لم يدرك العرفات، وأخبار الاجتزاء

١- وسائل ١٤/٤٠.

٢- وسائل ١٤/٤٢.

٣- وسائل ١٤/٤٠.

٤- وسائل ١٤/٤٠.

٥- وسائل ١٤/٤١.

٦- وسائل ١٤/٤١.

٧- بل لاجابة إلى ذكر التخصيص أيضاً، لأنّ اللازم عند التعارض هو الأخذ بالموافق لعمل الأصحاب وترك الشاذّ النادر، والقول بالاجزاء هو النادر، وبالجمله فالذي يظهر عندي في هذه المسألة ممّا لا يحتاج إلى هذا التطويل، وحكمها أظهر من أن يخفى، والله العالم. منه دام ظلّه العالي.

غير الاولى منها أعم من أن يكون الحاجّ مدركاً للعرفات اضطرابيها واختباريها أو لم يكن، والاولى منها وإن كان صريحاً في أنه لم يدرك التاس بعرفات ففاته اختباريها، ولكنها أعم من أن يدرك اضطرابي عرفات أو لم يدرك، بل يحتمل أن يعم بحيث يشمل مدرك اختباريها أيضاً، بأن يقال: إن قوله: «جميعاً» قيد للموقفين ويكون المراد أنه لم يدرك الموقفين معاً وإن أدرك أحدهما، فيجب الجمع بينها وبين أخبار الاجتزاء بتخصيص هذه الأخبار بمن أدرك عرفات اختباريها او اضطرابيها، لوجوب تخصيص العام بالخاص عند تعارضهما.

ويمكن تخصيص أخبار الاجتزاء من وجه آخر أيضاً بأن يقال: إنها عامة من حيث الوقت، فإن قوله عليه السلام: «من قبل زوال الشمس من يوم النحر» يعم قبل طلوعها أيضاً، وأخبار العدم مختصة بما بعد الطلوع، فيخصص الاولى بما قبل الطلوع، وعلى هذا فيكون قوله عليه السلام: «إذا أدرك مزدلفة إلخ» في رواية عبد الله بن المغيرة بياناً لأقل ما يدرك به الحج، وهو إدراك مزدلفة، لا حكماً بإمكان إدراك الرجل الحج، فيكون بعد تخصيصه تقريراً لعبد الله بن المغيرة في قوله: لاحق لك، ولكن فيه بعد. هذا.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن المراد من أحاديث الاجتزاء هو بيان إدراك الموقف وإدراك ما لا يتم الحج إلا بإدراكه من وقوف المشعر الذي لا حج إلا به، لا إدراك تمام الحج. ويؤيده صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة، والتعبير عن إدراك الموقف بإدراك الحج يحتمل أن يكون لأجل أن إدراك الحج موقوف على إدراك المشعر، وأن من فاته المشعر فقد فاته الحج كما هو الأصح.

وصرح به في رواية ابني علي الحلبيين عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا فاتك المزدلفة فقد فاتك الحج^١

وقد وقع نظيره في مرسله ابن أبي عمير الآتية الواردة في بيان علة أنه جعل المقام بمنى ثلاثاً، كما يأتي.

على أنه لا دلالة لصحيحة معاوية بن عمار على المطلوب، ولا لمرسلة ابن أبي عمير المتقدمة، ولا لصحيحة هشام.

أما عدم دلالة الأولى فظاهر، لأنها تدل على أن من أدرك المشعر قبل الزوال فقد أدرك الموقف، وهو مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في إدراك الحج بذلك.

وأما الثانية فلأن دلالتها موقوفة على أن يكون لفظة «هنا» إشارة إلى المشعر، ويكون بالثلاث فيها هو الأوقات الثلاثة التي هي من أول ليلة النحر إلى طلوع الفجر، ومن طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، ومن طلوع الشمس إلى الزوال، وهو غير معلوم، بل الظاهر من بعض الأخبار أنها إشارة إلى منى، كما رواه الفقيه عن إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: أتدري لم جعل المقام ثلاثاً بمنى؟ قال: لأي شيء جعلت، أو لماذا جعلت؟ قال: من أدرك شيئاً منها فقد أدرك الحج^١.

وصرح بعضهم بأن الظاهر وحدة الحديثين.

وحينئذ فيكون المراد - والله أعلم - أنه جعلت أيام الوقوف بمنى ثلاثة لأجل أنه إذا حُجِبَ عن إدراك بعضها وأدرك بعضاً آخر فقد أدرك تمام الحج الذي هو الوقوف بمنى أو أدرك الوقوف بمنى الذي هو الواجب في الحج.

وأما الثالثة فلأن قوله عليه السلام فيها: «وعليه خمسة من الناس» بعد قوله: «من أدرك المشعر» وعدم ذكر قبل زوال الشمس فيها، قرينة ظاهرة على أن المراد إدراكه قبل طلوع الشمس، لأن اشتراط كون الناس فيه لا فائدة ظاهراً فيه إلا كون الوقوف قبل الطلوع، حيث إن بعد الطلوع يفيض الناس عنه.

وحاصل الكلام أن الأخبار التي استدلوا بها على الإجزاء سبعة، خمسة منها من الصحاح، واثان من غيرها، واثان منها لا دلالة لهما عليه أصلاً، واحد من الصحاح، و واحد من غيرها، ويمكن البحث في دلالة واحد آخر من الصحاح أيضاً وهو صحيحة هشام كما ذكرنا، فبقيت أربعة، ثلاثة من الصحاح، و واحد من غيرها، واثان منها أيضاً لا يخلو عن شيء وإن أمكن التصحيح والتوجيه فيهما، أحدهما صحيحة ابن المغيرة، حيث

إنَّ كون الراوي فيها هو عبد الله بن المغيرة لا يناسب قوله: «فقال عبد الله بن المغيرة» ظاهراً. وثانيها رواية إسحاق بن عمار حيث قيد الاجتزاء فيها بكون خمسة من الناس على المشعر. وأخبار عدم الاجتزاء ستة، ثلاثة من الصحاح وثلاثة أخرى من غيرها، وكلها صريحة في المطلوب، والاولى عامة، والثانية خاصة، فلو قطع النظر عن جميع المرجحات الخارجية كان اللازم تخصيص الاولى بالثانية، فكيف مع كون الثانية مؤيدة بالشهرة القوية، وخروج غير الصحيح منها مخرج الصحاح، وبنقل الإجماع والموافقة للأصل والاحتياط وكون غير التخصيص من طرق الجمع على ما ذكره مرجوحاً بالنسبة إليه كما يأتي.

ومما يمكن أن يستدل به على الاجتزاء مارواه الشيخ عن سعد عن محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من عرفة، وله الحج إلى زوال الشمس من يوم النحر^١. وجه الاستدلال أنه لولا اجتزاء اضطراري المشعر لكان الحج يفوت بطلوع الشمس من يوم النحر ولم يكن له الحج إلى الزوال

ولا يخفى أنَّ هذا مع اشتغال سنده على محمد بن عيسى البقطيني - وهو ممن اختلف العلماء في شأنه ولا أتمكن حينئذٍ من تحقيق حاله، لعدم وجود ما يحتاج إليه من الكتب - لا يخلو دلالة عن التأمل والنظر أيضاً، وذلك لأن عدم الاجتزاء باضطراري المشعر لا يوجب جعل انتفاء وقت إدراك الحج هو طلوع الشمس، بل انتهاء وقته هو الذي لا يمكن فيه الإتيان بجزء بما يدرك به الحج، وبعد الطلوع يتمكن المضطر لو أدرك اختياري عرفات أو اضطراريها من الإتيان بما يدرك الحج به، بخلاف ما لو كان بعد الزوال، ولذا جعل آخر وقت إدراك المتعة هو الزوال من يوم عرفة، مع أنه لو أدرك قبله بقدر يتمكن من الطواف فقط أو بعضه أو مع السعي فاتت المتعة أيضاً، ولكن لما كان هذا القدر وقتاً لبعض أفعال المتعة لو أدرك قبله أيضاً جعل الزوال نهاية له.

وبتقرير آخر، وهو أنَّ لهذا الخبر مفهوماً ومنطوقاً، ومفهومه هو: أنَّ من لم يدرك

الحجّ إلى زوال الشمس من يوم النحر فقد فاته الحجّ، وهو ممّا لا كلام فيه، ومنطوقه أنّه يمكن للحاجّ إدراك الحجّ إلى زوال الشمس، وهو أيضاً مسلّم، ولكن نقول: معنى أنّ له إدراك الحجّ إلى الزوال أنّه يتمكّن إليه بأن يأتي بما أمر به فيه للحجّ وأنّ قبل الزوال وقت للإتيان بما يدرك به الحجّ، ولكن الكلام في ما أمر به فيه، فإنّا نقول: إنّه ليس اضطراريّ المشعر وحده.

وتحقيق الكلام أنّه إذا قيل: إنه يمكن إدراك الأمر الفلاني من هذا الوقت إلى الوقت الفلاني، ليس معناه أنّه في كلّ جزء من أجزاء الوقت الواقعة بين الابتداء والانتهاى يمكن إدراكه، بل معناه أنّه يدركه فيه إذا أدرك من الوقت قدرًا يتمكّن فيه من العمل بما هو لازم لذلك الأمر، مثلاً قوله: له المتعة إلى زوال الشمس، ليس معناه أنّه إذا أدرك كلّ جزء من الوقت الواقع بين الإحرام بالعمرة وبين زوال الشمس يكون له المتعة وإن كان بقدر شوط من الطواف، بل المعنى أنّه إن أدرك من الوقت قدرًا يتمكّن من الإتيان باللازم من عمل المتعة من الطواف والصلاة والسعي والتقصير يدرك المتعة. فكذا الكلام في ما نحن فيه. فنقول: إنّ المراد أنّ له إدراك الحجّ قبل الزوال بأن يأتي فيه بالعمل اللازم للحجّ، فمن لا يقبل بالاكْتفاء باضطراريّ المشعر يقول: يدرك الحجّ إذا أدركه مع غيره ممّا يلزم أن يضمّ معه في إدراك الحجّ.

والحاصل أنّه إذا جعل عملاً مغنياً بغاية يكون قبل الغاية ظرفاً للعمل، بمعنى أنّ قبلها وقت له وإن كان بعض أجزاء الوقت ظرفاً لبعض أجزاء العمل، ولا يلزم أن يكون كلّ جزء من الوقت ظرفاً لجميع أجزاء العمل.

وبتقرير آخر نقول: إنّ مدلول الخبر أنّه يمكن له إدراك الحجّ إلى الزوال فيكون الزوال انتهاء وقت إمكان ادراك الحجّ ولا محالة يكون له ابتداء يكون هو أول وقت ادراك الحجّ، فنقول: لا يخلو إمّا يكون المراد أنّ للمتمتع إدراك الحجّ في كلّ جزء من أجزاء الوقت الذي بين الابتداء والانتهاى، أو يكون المراد أنّ إدراك الحجّ إنّما يحصل بين الابتداء والانتهاى وإن لم يحصل في كلّ جزء من أجزاء الوقت الواقعة بينهما.

فعلى الأول يكون المراد انه يحصل في كلّ جزء يوافق قدر العمل، فاللازم حينئذٍ النظر في العمل وإلى القدر الموافق له من الوقت

ولو قيل بأن المراد أنه يحصل في كل جزء مع قطع النظر عن مراعاة العمل واللازم تطبيق العمل على الأجزاء

فهو مع أنه لا محصل له ولا يقول به أحد يستلزم إدراك الحج باختيار عرفة فقط، أو اضطرابها، وهو خلاف الحق

على أنه لو صح يكون عاماً، فيخصص بالمخصصات المتقدمة

وعلى الثاني لا يفيد مطلوب المخالف أصلاً.

ثم إن القائلين بالاجتزاء أجابوا عن أخبار العدم بحمل الحج المنفي على الحج الكامل، والأمر بجعلها عمرة والإتيان بالحج في القابل على الاستحباب. وفيه نظر من وجوه:

الأول: أن أخبار العدم أقوى من هذه الأخبار، لموافقتها للأصل وانجبارها بعمل الأصحاب وتأيدها بنقل الإجماع، فتقييد أخبار الاجتزاء بها أولى من عكسه.

والثاني: أنه على ما ذكره يلزم ارتكاب الإضمار، وعلى ما ذكرنا يلزم ارتكاب التخصيص، وهو أولى من الإضمار بكثير كما ثبت في محله، سيما مع كونه مؤيداً بتأييدات خارجية، وكون الخاص أقوى من العام.

والثالث: أنه كما يمكن ارتكاب الإضمار في أخبار العدم بأن يقيد الحج بالكامل، كذلك يمكن ارتكابه في أخبار الاجتزاء بأن يقال بأن المراد من قوله: فقد أدرك الحج، أدرك فضيلة الحج، كما ذكره الشيخ في التهذيبين، وليس مرجح للأول.

والرابع: أن تخصيص أخبار الاجتزاء أولى من هذا التقييد، لأنه لا يستلزم خلاف أصل سوى التخصيص، وهذا يستلزم الإضمار وارتكاب التجوز، وهو حمل الأمر بجعلها عمرة على الاستحباب، وكل ما كان خلاف الأصل أقل كان أولى.

والخامس: أن هذا الحمل غير صحيح، لاستلزامه استحباب العدول للمستطيع للحج من الحج الواجب الذي يكون صحيحاً إلى العمرة وإبطال الحج وترك أعماله مع التمكن وتأخيره إلى القابل بسبب عدم التمكن من إدراك كماله، وذلك غير جائز إجماعاً.

وبتقرير آخر: الحج واجب فوري، وتأخيره عن عام الاستطاعة كبيرة موبقة إجماعاً، كما صرح به جمع من الأصحاب، وهذا يوجب جواز تأخيره.

فإن قلت: إنّه على هذا يكون رخصة للتأخير في خصوص هذا الفرد جائزاً بأصل الشرع مأذوناً فيه من الشارع خارجاً عن القاعدة بدليل شرعي.

قلنا: حرمة التأخير وإبطال العمل ثابت بالدليل القطعي، فهو أصل ثابت شرعاً لا يجوز العدول عنه إلا بدليل شرعي، ولا يرضى فقيه بتركه والعمل بخلافه بمجرد احتمال مرجوح يصار إليه في الجمع بين المتعارضين، مع إمكان الجمع بطريق أقوى منه وألجح وأوفق للقواعد الشرعيّة.

والسادس: أنّ ارتكاب هذا الحمل في بعض أخبار العدم مستبعد جدّاً كما في الخبرين اللذين نفى فيهما كونه من الناس في شيء، وهكذا في رواية محمد بن سنان حيث حكم فيها بأنّ من أدرك جمعاً بعد طلوع الشمس فهي عمرة مفردة، هذا.

وقد يتوهم من لم يتأمل في أخبار عدم الإجتزاء بإمكان الجمع بحمل أخبار العدم على المختار، فيكون السؤال عن رجل فاته الموقفان اختياريّاً، ويكون المراد من الجواب أنّ المختار إذا طلعت الشمس فليس له حجّ وفاته حجّه، وهذا اشتباه محض.

أمّا أولاً: فلأنّ من فاته الموقف باختياره فليس له الوقت إلى طلوع الشمس إجماعاً، وكذلك إذا أتى جمعاً قبل الطلوع ولم يدرك العرفة اختياريّاً فليس له حجّ، فإنّه إذا ترك الموقف بعرفة مع الاختيار فليس له حجّ.

وأمّا ثانياً: فلأنّ غير صحيحتي حريز من أخبار العدم صريح في المضطرّ، وهو ظاهر. والصحيحين أيضاً ظاهران فيه، فإنّ الظاهر من قوله: فاته الموقفان، أنّه فاته اضطراباً.

ثم إنّ بعضهم قد استدلّوا على الإجتزاء باعتبارات لا تسمن ولا تغني عن جوع، مثل أنّه لو لاه لزم الحرج والعسر وغير ذلك هذا.

وقد يقال بترجيح أخبار الإجتزاء، لأجل كونها مخالفة لمذهب العامة وإمكان حمل المعارض على التقيّة، حيث إنهم يقولون بأنّه لا يدرك الحجّ إلا بإدراك عرفات ويفوت بفواته.

ولا يخفى أنّ حمل المعارض وهو أخبار الإجتزاء على التقيّة غير ممكن، بل هي مخالفة لقولهم، لأنّه على فرض ثبوت هذا القول من العامة يفوت الحجّ بطلوع الفجر من ليلة النحر ولا يدرك الحجّ بعد طلوع الفجر بإدراك اختياريّ المشعر، مع أنّ جميع أخبار

عدم الإجتزاء صريحة في أنه يدرك الحجّ بعد طلوع الفجر، ثم صرح بعده بعدم إدراكه بعد طلوع الشمس.

وبيان ذلك أنّ الصحيحين الاوليين صريحتان في أنّ له الحجّ إلى طلوع الشمس من يوم النحر، وهذا مخالف لقول العامة، وأمّا صحيحة الحلبي فقد صرح الامام عليه السلام فيها بأنّ من لم يدرك عرفات فيمكن له إدراك الحجّ بإدراك اختياريّ المشعر، فكيف يمكن حملها على التقيّة؟

والروايات الباقية صريحة أيضاً في ما يخالف قولهم هذا، فالحمل على التقيّة غير ممكن.

وأما القول بأنّ أخبار الإجتزاء مخالفة لمذهب العامة فيترجّح على معارضها، ففيه أولاً: أنّ الترجيح إنّما هو فيما اذا لم يمكن الجمع بين المتعارضين، وأمّا اذا أمكن الجمع فلا يرّجّح المخالف [الذي] هو بعينه طرح الموافق، والجمع مهما أمكن أولى من الطرح، سيّما فيما اذا كان المعارض من الأخبار الصحاح الصراح المعتمدة بالأدلة الخارجيّة.

وثانياً: أنّ هذا إنّما يفيد اذا كان المعارض منحصراً بالأخبار، وأمّا في ما نحن فيه فيعارضه نقل الإجماع المستفيض أيضاً

ويمكن التكلّم أيضاً فيه بوجه آخر، لكن لا يسعه الوقت، والله تعالى شأنه وعزّ جاره وجلّ جلاله أعلم بحقيقة أحكامه. تمّ في سنة إحدى عشر بعد المائتين والألف.

سنة ١٢١١.

رساله رضاع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على نبينا محمد و آله الطاهرين.

اما بعد: اين مختصر رساله‌ای است در احکام رضاع و آنچه به واسطه آن حرام می‌شود، به جهت آگاهانیدن مکلفین به احکام آن، مرقوم خامه شکسته بنده أحقر أحمد بن محمد مهدی بن ابی ذر گردید، و علی الله التوکل و به الاعتماد. و این رساله مشتمل است بر یک مقدمه و سه فصل، و خاتمه.

مقدمه: بدان که اتفاقی علمای اسلام است که به واسطه شیر خوردن طفلی که آن را رضاع گویند، حرمت میان آن طفل و اولاد او، و میان زنی که شیر داده و خویشان آن، و شوهر آن زن حاصل می‌شود، و لیکن مجرد شیر دادن به هر نوع که بوده باشد کافی نیست در حصول حرمت و حرمت، بلکه شرائطی چند دارد، و بعد از آن که رضاع با جمیع شرائط به عمل آمد آن را رضاع شرعی، و آن طفل که شیر خورده مرتضع گویند، و زنی که شیر داده آن را مرضعه نامند، و آن مردی که شیر به واسطه مجامعت او حاصل شده که شوهر آن زن یا آقای آن کنیز باشد آن را صاحب شیر گویند.

فصل اول: در شرایط حصول حرمت به واسطه شیر دادن، بدان که چنانچه ذکر شد به هر نوع شیر دادنی و به هر شیری حرمت و حرمت حاصل نمی‌شود و نشر حرمت نمی‌کند، بلکه نشر حرمت به واسطه رضاع مشروط به نه شرط است.

شرط اول: اینکه شیری که طفل می خورد به سبب مجامعت حلال شرعی حاصل شده باشد، مثل مجامعت با زن دائمی، یا متمعه، یا کنیز خود، یا کنیز دیگری که به شخص دیگر تحلیل نموده باشد، پس به شیری که به زنا حاصل شده باشد تحریم حاصل نمی شود و اثری بر آن مترتب نمی گردد، و مجامعتی که به واسطه شبهه باشد حکم حلال دارد.

شرط دوم: آنکه شیر در زاییدن حاصل شده باشد، پس اگر پستان زنی به شیر آید بدون آبستنی و زاییدن، و طفلی آن شیر را بخورد باعث حرمت و محرمیت نمی شود، اگر چه بسیار بخورد، بلکه اگر زنی آبستن باشد ولیکن هنوز وضع حمل آن نشده پستان او به شیر آید و طفلی از آن بخورد باز باعث حرمت نمی شود، بلکه باید شیر دادن بعد از وضع حمل او باشد، و شرط نیست که آن زن در حال شیر دادن در حباله آن مرد صاحب شیر باشد، بلکه اگر مرد بعد از آبستن کردن زن بمیرد یا زن را طلاق دهد و آن زن بزاید و از آن شیر، طفلی را شیر دهد در زمان عده یا بعد از آن، بلکه بعد از تزویج به دیگری هم موجب نشر حرمت می شود، و اگر زنی بزاید و بعد از چند روز یا چند ماه شیر او منقطع شود و چندی منقطع باشد، و ثانیاً بدون آبستنی تازه باز پستان او به شیر آید، پس اگر زمان انقطاع بسیار طول کشیده باشد به حدی که علم هم رسد که این شیر پستان ها به سبب زاییدن سابق نیست، بلکه بخودی خود هم رسیده نشر حرمت نخواهد کرد. و اگر این علم حاصل نشود نشر حرمت می کند.

و اگر زنی از مردی آبستن شود و شوهر او بمیرد و بعد از عده شوهری دیگر کند و شیر شوهر اول منقطع نشود تا از شوهر ثانی نیز آبستن شود، پس هر طفلی را که پیش از وضع حمل دوم شیر بدهد پسر رضاعی شوهر اول او خواهد بود، و هر طفلی که بعد از وضع حمل دوم شیر دهد پسر رضاعی شوهر دوم او خواهد بود.

و اگر زنی آبستن باشد و سقط کند و شیر داشته باشد، پس اگر بجه سقط شده خلقت آن تمام شده بود و روح در آن حاصل شده شیر آن زن نشر حرمت می کند، و اگر این دو متحقق نشده نشر حرمت نمی شود.

شرط سوم: اینکه شیر از زنی باشد که در حیات باشد، پس هرگاه زنی بمیرد و شیر در

پستان او باشد و طفلی آن را بخورد موجب نشر حرمت نمی‌شود. شرط چهارم: آنکه از قدر معینی کمتر شیر نخورده باشد، که اگر از آن مقدار کمتر طفلی شیر زنی را بخورد باعث حرمت نمی‌شود، و تعیین آن مقدار به یکی از سه چیز است:

اول: یک شبانه روز شیر خوردن به این نحو که در ظرف یک شبانه روز هر وقت خواهش شیر کند از آن بخورد تا سیر شود و پستان را خود از دهن بگذارد، و مراد از شبانه روز از غروب آفتاب تا غروب آفتاب، یا طلوع صبح تا طلوع صبح است که لا اقل در این مدت شیر آن زن را بخورد به نحو مذکور و شیر دیگری را نخورد، و هرگاه از ظهر روزی تا ظهر روز دیگر، یا نصف شب تا نصف شب دیگر که یک شب متصل و یک روز متصل نباشد شیر بخورد در آن اشکال است، و احتیاط اولی است.

دوم: ده شیر پی در پی از آن زن خوردن بنا بر اقوی، و بعضی پانزده شیر گفته‌اند، و ابن جنید یک شیر تعیین نموده، و اقوی ده شیر است.

سوم: آنکه آن طفل آنقدر شیر آن زن را بخورد که از آن شیر گوشت از برای او برآید و استخوان او محکم شود، و باید علم به این مطلب حاصل شود و محض مظنه کافی نیست اگر چه آن مظنه از قول یک طبیب حاذق، بلکه دو طبیب هم باشد، و چون حصول این علم در کمتر از یک شبانه روز یا ده شیر پی در پی در غایت اشکال است ثمره این تعیین کم ظاهر می‌شود.

و از جمله مواضعی که ثمره آن ظاهر می‌شود، در صورتی است که طفل در چندین روز غذای او منحصر باشد در آن شیر، در نهایت ده عدد شیر که سیر خورد و دست از پستان بردارد اتفاق نیفتاده باشد، و همچنین در یک شبانه روز یا بیشتر به این نحو نخورده باشد، بلکه مثلاً سیصد مرتبه شیر خورده باشد، اما هیچ یک به نحو مذکور نباشد.

شرط پنجم: آنکه آن طفل که شیر می‌خورد سنّ او از دو سال هلالی تجاوز نکرده باشد، یعنی مجموع ده شیر یا یک شبانه روز را در پیش از گذشتن دو سال بخورد، و شرط نیست که از زاییدن آن زن هم دو سال نگذشته باشد.

شرط ششم: آنچه اشاره به آن شد که باید هریک از آن ده شیر خوردن کامل باشد که طفل را سیر کند که خود پستان را رها کند، و همچنین باید در شیرهایی که در یک شبانه روز می خورد به این نحو باشد، و در میان شیر خوردن اگر طفل به جهت نفس کشیدن یا بازی کردن، یا نگاه به سمتی کردن یا نحو آن پستان را رها کند و باز عود کند مجموع یک شیر خوردن حساب می شود، مگر آنکه فاصله طولی بکشد که عرفاً یک شیر خوردن نگویند، که در این صورت هرکدام ناقص باشند از عدد حساب نمی شود، و اگر همه ناقص باشند هیچ کدام حساب نمی شوند.

شرط هفتم: آنکه ده شیر پی در پی باشد، به این معنی که در میان آن ده شیر، شیر زنی دیگر را نخورده باشد، که اگر در میان شیر دیگری را بخورد و بعد شیر زن اول را تا با آنچه اول از آن زن خورده بود ده شیر شود نشر حرمت نمی کند، خواه آن شیر که در اثنا خورده به قدری بوده که سیر شده یا کمتر، به شرطی که قدری معتدّ به باشد، نه مثل یک مکیدن.

و مشهور میان علما آن است که چیزی غیر از شیر اگر در میان ده شیر بخورد ضرر به پی در پی بودن شیر ندارد، بلکه نشر حرمت می کند، بلکه مظنه اجماع بر آن هست، و احتیاط را نباید از دست داد.

و اما در یک شبانه روز شیر خوردن شرط است که نه شیر خوردن از زن دیگر، و نه غیر شیر از مأكولات فاصله شود، که اگر در ظرف شبانه روز یک دفعه یا بیشتر شیر زنی دیگر را بخورد، یا غذایی دیگر بخورد باعث حرمت نمی شود، اما فاصله شدن دوا ظاهر آن است که ضرر به پی در پی بودن نرساند، و همچنین فاصله شدن شیرهای ناقص خود همان مرضعه ضرر به توالی نمی رساند.

شرط هشتم: آنکه طفل شیر را از پستان بخورد، پس اگر شیر را در ظرفی بدوشند و به طفل بدهند، یا به دهان او بدوشند باعث حرمت نمی شود.

شرط نهم: آنکه مجموع ده شیر یا یک شبانه روز از یک مرد و یک زن باشد، پس اگر طفلی پنج شیر از زن شخصی بخورد، و پنج شیر از زن دیگر آن شخص، پدر رضاعی آن طفل نخواهد شد.

تفصیل: بدان که یک شرط دیگر هست که مخصوص به نشر حرمت به واسطه اخوت رضاعیه، یعنی حرام شدن دو نفر به یکدیگر به جهت خواهر و برادر رضاعی بودن است، و آن این است که شیری که آن طفل خورده از یک مرد باشد، پس اگر زنی شوهری داشته باشد و از شیر آن شوهر پسری را شیر دهد، پس شوهر دیگر کند و از شیر شوهر دوم دختری را شیر دهد بر یکدیگر حرام نخواهند شد، و هرگاه شیر از یک مرد باشد بر یکدیگر حرام می‌شوند اگر چه از دو زن باشد، پس اگر مردی دو زن داشته باشد و یکی پسری را شیر دهد و دیگری دختری را، بر یکدیگر حرام می‌شوند.

و خلاصه آن که در رضاع، خواهر و برادری پدر و مادری، یا پدری تنها موجب حرمت می‌شوند، اما خواهر و برادری مادری تنها موجب تحریم نمی‌شود.

و مخفی نماند که آنچه مذکور شد که اخوت رضاعی مادری تنها موجب حرمت نمی‌شود در صورتی است که هر دو طفل، طفل رضاعی آن مادر باشند، اما هرگاه یکی فرزند حقیقی باشند حرام می‌شوند بالاجماع، پس هرگاه زنی دختری حقیقی داشته باشد از شوهری و شوهر دیگر کند و از شیر شوهر دوم پسری را شیر دهد آن پسر بر آن دختر حرام می‌شود و خواهر و برادر رضاعی خواهند بود.

و همچنین حرام می‌شود بر پسری که شیر زنی را خورد مادر آن زن و خواهر او و عمه او و خاله او خواه مادر و خواهر و عمه و خاله حقیقی آن زن باشند یا رضاعی، هرگاه شیر خواهر رضاعی با آن زن از یک مرد باشد، و شیر عمه با پدر آن زن، و خاله با مادر آن زن از یک مرد باشد

و حرام می‌شود بر دختری که شیر زنی را خورد پدر آن زن و برادر او و عمو و خالوی او، خواه حقیقی و خواه رضاعی به نحو شرط مذکور.

فصل دوم: در بیان کسانی که بعد از حصول رضاع شرعی حرام می‌شوند.

بدان که بعد از آنکه رضاع شرعی به عمل آمد همان رضاع حکم ولادت هم می‌رساند، به این معنی که آن طفلی که شیر کسی را خورده حکم طفلی هم می‌رساند که از آن کس متولد شده، و رضاع شرعی به منزله ولادت می‌شود، و آنچه از محرمیت و

حرمت که به واسطه ولادت حاصل می شود به واسطه رضاع نیز حاصل می شود، پس ضابطه کلیه آن است که رضاع را ولادت فرض کنی و ملاحظه کنی که هرکسی که به واسطه تولد حرام می شود حکم کنی که به واسطه رضاع نیز حرام می شود بدون استثناء. مثلاً هرگاه دختری از زنی و مردی متولد شد محرمیت و حرمت نسبت به حاصل می شود میان آن دختر و شوهر زن که پدر دختر باشد، و پسران آن مرد و پسران آن زن، که برادران آن دخترند، و پسران پسران ایشان، و پسران دختران ایشان که برادر زاده و خواهر زاده دخترند، و پدر آن زن و پدر آن مرد که جد دخترند، و برادر آن مرد که عموی دختر، و برادر آن زن که خالوی دختر باشد، لهذا اگر دختری شیر زنی و مردی را خورد همانا از ایشان متولد شده، پس حرمت حاصل می شود میان آن دختر و آن مرد صاحب شیر و پدر او، خواه پدر حقیقی یا رضاعی، و پسران او، خواه از آن زن یا غیر، و خواه حقیقی یا رضاعی، و پسران حقیقی آن زن، خواه از آن مرد یا غیر آن، و پسران رضاعی آن زن که شیر همان مرد را خورده باشند، و خواه این پسران با آن دختر از یک حمل شیر خورده باشند، یا از حمل های متعدد، و پسران پسران مرد و زن و پسران دختران ایشان، خواه رضاعی و خواه حقیقی، و برادران مرد صاحب شیر و آن زن مرضعه، خواه حقیقی و خواه رضاعی، و اینها همه کسانی هستند که به واسطه خویشی و نسبی حرام می شوند.

و به واسطه خویشی سببی حرمت حاصل می شود میان آن دختر و شوهر مادر او بشرط دخول به مادر، و میان شوهر دختر و خود مادر، و میان دختر و پسر شوهر او و شوهر خواهر او در حالتی که خواهر در نکاح او باشد.

لذا در رضاع نیز حرمت حاصل می شود فیما بین مرتضعه و شوهر مرضعه بشرط دخول، و فیما بین شوهر مرتضعه و خود مرضعه، و فیما بین خود مرتضعه و شوهر دختر رضاعی او، و فیما بین مرتضعه و شوهر دختر صاحب شیر، خواه دختر رضاعی او و خواه حقیقی، و شوهر دختر حقیقی مرضعه به جمع کردن اینها.

و از آن چه مذکور شد معلوم می شود حال هرگاه مرتضع پسر باشد، پس مثل این خواهد بود که از مرضعه و صاحب شیر پسر متولد شود، و حرمت حاصل می شود میان

آن پسر و مرضعه و دختران مرضعه و صاحب شیر، خواه دختران حقیقی ایشان یا رضاعی، و دختران صاحب شیر که از زنی دیگر باشد، خواه حقیقی، خواه رضاعی، و دختران حقیقی مرضعه از شوهر دیگر، اما دختران رضاعی او از صاحب شیر دیگر حرام نمی‌شود، و میان آن دختر و دختران دختران ایشان و دختران پسران ایشان به نحو مذکور، و مادر مرضعه و صاحب شیر که جدّه رضاعی باشد، و خواهران ایشان که خاله و عمّه رضاعی باشند، و میان او و زن دیگر صاحب شیر، و میان زن او و صاحب شیر، و میان او و مادر رضاعی زن او، و میان او و دختر رضاعی زن او بشرط دخول این است ضابطه کلیه در معرفت محرمات نسبیّه و سببیّه به واسطه رضاع.

و به غیر از آنچه مذکور شد یک موضع دیگر نیز حرمت حاصل می‌شود که غیر از نظایر خویشان نسبی و سببی است، و آن حرمتی است که حاصل می‌شود فیما بین پدر آن طفلی که شیر خورده که مرتضع باشد و میان دختران صاحب شیر، خواه حقیقی خواه رضاعی، و دختران حقیقی مرضعه به تنهایی.

و اگر دلیل روشن خواهی گوئیم: رضاع شرعی نظیر خویشی و قرابت حقیقی است، پس بعد از تحقق رضاع همانا قرابت میان مرتضع و مرضعه و صاحب شیر و منسوبان ایشان تحقق یافته، و هر قرابتی که به واسطه خویشی هم میرسد نظیر آن نیز به واسطه رضاع حاصل، و هر نسبتی که به واسطه قرابت موجب حرمت و محرمیت می‌شود نظیر آن در رضاع نیز موجب محرمیت می‌شود. و قرابت بر دو قسم است: نسبی و سببی، و اقرابایی که به واسطه نسب بر یکدیگر حرام و محرم می‌گردند نظیر آنها به واسطه رضاع نیز حرام می‌شوند، و همچنین اقرابایی که به واسطه سبب بر یکدیگر حرام یا محرم می‌شوند نظیر آنها به واسطه رضاع نیز حرام می‌شوند.

و از اینها به ضمیمه آنچه مذکور شد که بر پدر مرتضع حرام می‌شود معلوم می‌شود که مجموع محرمات به واسطه رضاع سه طایفه‌اند:

طایفه اول:

نظیرهای کسانی که به واسطه قرابت نسبی حرام می‌شوند، و محرمات به واسطه قرابت

نسبی هفت نفرند از اناث که بر ذکور حرامند، و هفت نفرند از ذکور که بر اناث حرامند، هفت نفر اناثیه مادر است و جدّه، خواه پدری یا مادری، و خواهر و دختر خواهر، و دختر برادر، و عمّه و خاله، پس نظیر این هفت نفر نیز به واسطه رضاع پسری از زنی حرام می‌شوند.

و مادر رضاعی زنی است که پسری را شیر داده به رضاع شرعی، و مادر حقیقی با رضاعی او، و مادر حقیقی یا رضاعی صاحب شیر جدّه می‌شوند، و دختران ایشان خواه حقیقی و خواه رضاعی به تفصیلی که مذکور شد خواهر مرتضع می‌شوند، و دختران دختران ایشان، و دختران پسران ایشان خواهر زاده و برادر زاده مرتضع می‌شوند، و خواهران حقیقی یا رضاعی ایشان خاله و عمّه می‌شوند.

و هفت نفر خویشان حقیقی نسبی ذکور که بر اناث محرمند پدر و جدّ و برادر و پسر برادر و پسر خواهر و عمو و خالو هستند، و نظیر این هفت نفر به واسطه رضاع دختری از زنی حرام می‌شود، و پدر رضاعی مرد صاحب شیر است، و پدر او و پدر مرضعه خواه حقیقی و خواه رضاعی جدّ رضاعی مرتضعه‌اند، و پسران حقیقی یا رضاعی صاحب شیر و پسران حقیقی آن (مرضعه) به تنهایی برادران اویند، و پسران دختران و پسران پسران ایشان خواهر زادگان و برادر زادگان اویند، و برادران ایشان خواه حقیقی و خواه رضاعی عموها و خالوهای اویند.

طایفه دوم:

نظیرهای کسانی که به واسطه قرابت سببی محرم یا حرام می‌شوند، و ایشان چهار نفرند از اناث که بر ذکور حرام می‌شوند، و چهار نفر از ذکور که بر اناث حرام می‌شوند. و چهار نفر اناثیه مادر زن است، و زن پدر، و زن پسر، و دختر زن به شرط دخول، پس حرام می‌شود به واسطه رضاع سببی مادر رضاعی [زن]، و زن پدر رضاعی، و زن پسر رضاعی، و دختر رضاعی زن، و یک نفر دیگر است که حرام نمی‌شود ولیکن جمع ایشان حرام است و آن خواهر رضاعی زن است.

و چهار نفر ذکور پدر شوهر است، و شوهر مادر به شرط دخول، و شوهر دختر، و

پسر شوهر، پس به واسطهٔ رضاع حرام می‌شود پدر رضاعی شوهر، و شوهر مادر رضاعی و شوهر دختر رضاعی و پسر رضاعی شوهر.

طایفهٔ سوّم:

دختران حقیقی یا رضاعی صاحب شیر، و دختران حقیقی مرضعه به تنهایی که بر پدر مرتضع حرام می‌شوند، خواه مادر مرتضع از اولاد مرضعه یا صاحب شیر باشد یا از زنی دیگر، پس اگر مردی دو [طفل از دو] زن داشته باشد و یکی از آنها شیر مادر آن دیگر را بخورد آن زن بر شوهرش حرام می‌شود.

و مخفی نماند که به غیر از این سه طایفه که مذکور شد احدی دیگر به واسطهٔ رضاع حرام نمی‌شود، و منزلت که بعضی علما اعتبار نموده‌اند بنابر اقوی اعتبار ندارد، و جمعی از علما تحریم را در بعضی صور دیگر قائل شده‌اند که حقّ عدم حرمت است، مثل اینکه برادران و خواهران حقیقی مرتضع حرام می‌شوند بر خواهران و برادران رضاعی او، یا مادر مرضعه حرام می‌شود بر پدر مرتضع، یا خواهران حقیقی مرتضع، یا جدّه او حرام می‌شوند بر صاحب شیر، یا مرضعه حرام می‌شود بر جدّ مرتضع، و بنابر اقوی هیچ یک حرام نمی‌شوند، و چون منزلت اعتبار ندارد کسانی را که بعضی گمان کرده‌اند حصول حرمت را به واسطهٔ منزلت حرام نخواهد شد، پس هرگاه زن کسی به شیر آن کس برادر یا خواهر آن کس را شیر دهد یا برادر یا خواهر خود را، آن زن بر آن کس حرام نخواهد شد، و همچنین اگر پسر برادر یا خواهر خود را شیر دهد، یا عموی خود یا عمه خود را، یا خالو یا خالهٔ خود را، و همچنین جمیع صوری که بعضی گمان کرده‌اند.

فصل سوّم: در بعضی از مسائل که متعلّق به رضاع است و در آن سه مسأله است.

مسألهٔ اوّل: هر رضاعی که باعث حرمت تزویج کسی می‌شود هرگاه آن رضاع بعد از تزویج آن کس به عمل آید باز آن کس حرام می‌شود، و نکاح باطل می‌شود به اجماع علما، و در این مسائل بسیار متفرّع می‌گردد.

ار آن جمله دانستی که هرگاه [کسی] شیر زنی را بخورد پدر آن کس نمی تواند دختر نسبی آن زن و شوهر آن زن را که صاحب شیر است بگیرد، پس اگر دختر را گرفته باشد و بعد طفل او شیر مادر آن دختر، یا زن پدر او را که شیر پدر او باشد بخورد آن دختر بر شوهر خود حرام می شود.

مسألة دوم: هرگاه یقین بشود که رضاع به عمل آمده اما شک باشد که آیا قدر معتبر که ده شیر باشد، یا یک شبانه روز، یا رویدن گوشت و سخت شدن استخوان ها بعمل آمده یا نه، حکم به حرمت نمی شود، و هرگاه یقین بشود شیر دادن ده شیر یا یک شبانه روز بوده، و شک شود که آیا در میان آنها چیزی دیگر خورده یا نه حکم به حرمت می شود، و همچنین هرگاه شک شود در اینکه آیا هر دفعه شیر کامل خورده یا نه، یا سیر شده یا نه، و هرگاه شک شود که آیا در وقت شیر خوردن آن طفل دو سال داشت یا نه، پس اگر وقت ولادت طفل معلوم نباشد و وقت شیردادن معلوم باشد حکم می شود به حرمت، و اگر بر عکس باشد و وقت ولادت معلوم باشد و وقت سیر دادن معلوم نباشد حکم می شود به عدم حرمت، و همچنین اگر وقت هیچ یک معلوم نباشد.

مسألة سوم: حصول رضاع میان دو نفر یا به مشاهده آن معلوم می شود، یا به اقرار طرفین رضاع، و اگر یک طرف اقرار کند در حقّ او ثابت می شود و بس، نه در حقّ طرف دیگر، یا به شهادت شهود، و در قبول شهادت شرط است که به تفصیل شهادت دهند، به این نحو که: فلان طفل از فلان زن که شیر از زائیدن هم رسیده بوده شیر کامل پی در پی یک شبانه روز از طلوع تا طلوع، یا غروب تا غروب پیش از تمام شدن دو سال از پستان او خورده، و مجزّد شهادت به اینکه رضاع شرعی به عمل آمد کافی نیست، مگر اینکه بدانی مراد شاهد از رضاع شرعی [همین است] و در اقرار این تفصیل شرط نیست.

ختم الله لنا بالحسنی ختم رساله در شب شنبه پنجم شهر شعبان المعظم سنه یک هزار و دو بیست و سی و شش واقع شد و السلام علی من اتبع الهدی.

رسالة في منجزات المريض

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد الحمد لو اوجب الوجود وتمجيده والشكر له على توفيقه وتسديده، والصلاة على أشرف عبيده محمد وآله المؤيدين بتأييده أقول وأنا العبد الآثم الخاطئ أحمد بن محمد مهدي النراقي: إنه قد أمرني من يجب علي طاعته ولا يسعني مخالفته أن اشير إلى ما اخترته في ما تعارضت فيه نصوص المطهرين، ووقع فيه الخلاف بين أعيان القدماء والمتأخرين.

أعني: حكم منجزات المريض وتبرعاته إذا مات في مرضه، فأجبت أمره بالقبول والامتنال، وأشرت إلى ما رجحته فيه مع ما يتعلق به من الاستدلال، من غير تعرض لما لا فائدة فيه من فضول الكلام والقبل والقال.

ف نقول: تصرفات المريض إما منجزة بين عطية محض كالعتق والوقف والصدقة، و معاوضة فيها محاباة كالبيع بأقل من ثمن المثل والشراء بأزيد منه، أو معلقة على الموت وهي الوصية، واعتبار الاولى من الأصل مع برئه من المرض كالثانية من الثلث مطلقاً مجمع عليه، ومع موته فيه ففي اعتبارها من الأصل أو الثلث قولان:

والأول هو المختار عندي وفاقاً لظاهر الكليني وصريح المفيد والسيد الأجل المرتضى، والشيخ في النهاية والآبي تلميذه على ما نقل عنه في المسالك، والقاضي ابن البراج وابن إدريس وابني زهرة وحزمة والقاضي سعيد والفاضل في التبصرة، واختاره من الطبقة الثانية جماعة كالفاضل الأردبيلي والسبزواري وغيرهما، واختاره والدي واستاذي الآذني [اليه] في جميع العلوم العقلية والنقلية استنادي.

ثم إن إدريس قال في السرائر: وهذا هو الأظهر في المذهب، وهذه العبارة كما ترى مشعرة بادعاء الشهرة بل الإجماع.

وادعى السيد في بحث الهبة أن على اعتبار المنجز من الأصل إجماع الإمامية، وكذا ابن زهرة ادعى الإجماع عليه، قال في الغنية: الهبة في المرض المتصل بالموت محسوبة من أصل المال لا من الثلث بدليل الإجماع، ولا يجري الهبة مجرى الوصية.

والثاني لابن الجنيّد والفاضل في أكثر كتبه والمحقق في النافع وفخر المحققين والشهيدان في اللعة والروضة، والمحقق الشيخ علي، وهذا هو مذهب فقهاء العامة كما يستفاد من صريح الانتصار والمبسوط والسرائر وظاهر الغنية، وتردّد المحقق في الشرايع وهو الظاهر من المسالك حيث ذكر دلائل القولين وقدها جميعاً

والحق أن مختار الصدوق في الفقيه هو الأول، لأنه قال فيه كالكليني في الكافي: باب أن صاحب الحق أحق بماله مادام حيّاً، ثم أورد ما يدلّ عليه من الأخبار من دون تعرّض لأخبار القول الآخر. وأظهر من ذلك قوله بعد خبر أبي بصير «في الرجل له الولد، أيسعه أن يجعل ماله لقرباته؟ قال: هو ماله يصنع به ما شاء إلى أن يأتيه الموت»: قال مصنف هذا الكتاب: يعني به أن يبين به من ماله في حياته ويهبه في حياته ويسلم من الموهوب له، فأما إذا أوصى به فليس له أكثر من الثلث، وتصديق ذلك مارواه صفوان، عن مرازم، عن بعض أصحابنا، عن الصادق عليه السلام «في الرجل يعطي الشيء من ماله في مرضه؟ فقال: إذا أبان فيه فهو جائز، وإن أوصى به فهو من الثلث»^١.

وبذلك يظهر أن من نسب إليه قوله بالثاني إمّا غفل أو عثر عليه في غيره من كتبه وبالجملة الظاهر عندنا موافقته لسائر القدماء.

ثم المشهور نسبة الخلاف إلى صريح المبسوط وظاهر الخلاف، ولم يحضرنى الآن عبارتهما، ولكن ما في السرائر من عبارة المبسوط وهو قوله: العتق في المرض المخوف يعتبر عند بعض أصحابنا من الأصل وعند الباقيين من الثلث، وهو مذهب المخالفين، فإذا

ثبت ذلك فأعتق بعضاً الخ^١ خال عن الترجيح، وإذا كان هكذا حال التصريح، فما ظنك بالظاهر؟

والمحصل ممّا ذكر اشتهار الأوّل عند القدماء، والثاني عند المتأخرين، وكأنّ الشهرة في قرب زماننا رجعت إلى حالتها الأولى، إذ قلّ في من قاربناه وعاصرناه من المشايخ والأقران أن يفتي بالثاني.

لنا على اعتبارها من الأصل وجوه:

الأوّل: الاستصحاب، فإنّ جميع تصرّفاته نافذة قبل المرض بالإجماع، فيستصحب، ولا يتعدّى منه إلّا بدليل، وما ذكره الخصم دليلاً مردوداً كما يأتي.

الثاني: عموم قوله ﷺ: «النّاس مسلّطون على أموالهم». فإنّه يصدق عليه الإنسان وهو بالغ رشيد كما هو المفروض، فيكون مسلّطاً على ماله، فيتصرّف فيه بأيّ نحو شاء، وخرج من عموم الرواية المعلّق على الموت زائداً على الثلث، فيبقى الباقي.

الثالث: أنّ البيع والهبة وأمثالهما عقود لازمة إجماعاً، فيلزم العمل بمقتضاها، ووقوعها من المريض لا يخرجها عن كونها لازمة، والحاصل أنّ الأصل فيها اللزوم بالأدلة الدالة عليه، والخروج عنه يتوقّف على دليل.

الرابع: عموم الآيات، قال الله سبحانه: ﴿وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾^٢ وأمثال ذلك من الآيات الواردة في التحريض على الإنفاق والترغيب فيه، وصرف الأموال في وجوه البرّ. وجه الاستدلال أنّ تصدّق المريض إنفاق، والمريض داخل في الخطاب، فيكون تصدّقه مأموراً به ولو على وجه الاستحباب، وما كان مأموراً به يكون صحيحاً جائزاً، ولا يضربنا كون المدعى أعمّ في الجملة، لثبوت تمام المطلوب بضميمة عدم القول بالفصل.

الخامس: عموم الأخبار الواردة في الترغيب على الإنفاق والتصدّق وبذل الأموال وإيثار ذوي الحاجات، وهي كثيرة، ولا حاجة إلى ذكرها، لاشتهارها وابتدال مضامينها، وجه الاستدلال بها كما ذكر.

١- السرائر ٣٤٥ چاپ سنگی .

٢- منافقون: ١٠ و بقره: ٢٥٤ .

السادس: ما استدلّ به بعضهم، وهو أنّ القول باعتبارها من الثلث إنّما يصحّ لو كان العقد الصادر من المريض متزلزلاً، لمنافاته مع لزوم العقد، وهو قد يقع لازماً، كما إذا كان المتجرّ حين صدور العقد أقلّ من الثلث أو مساوياً له، ثمّ زاد عليه قبل موت المريض، لتلف ماله، فلا يمكن القول بتزلزله حينئذٍ، للزومه أولاً، وإذا لم يكن متزلزلاً لا يمكن الاعتبار من الثلث، لمنافاته للزوم، وبضميمة عدم القول بالفصل يتمّ المطلوب.

السابع: ما استدلّ به بعض المتأخّرين وهو أنّ العقد الصادر من المريض يلزم لو برء من مرضه هذا بغير خلاف، فلو لا صحّته من الأصل لما لزم بالبرء.

الثامن: ما استدلّ به بعض آخر وهو أنّه محسن في صرف المال، وكلّ من كان محسناً فلا سبيل عليه، أمّا الصغرى مفروضة، وأمّا الكبرى فلقوله تعالى: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾^١ وهو كما ترى.

التاسع: الإجماع المنقول متكرراً من السيّد السندين ومن ابن إدريس كما مرّ.
العاشر: الأخبار المستفيضة الواردة بخصوص المطلب، وهي العمدة في الاستدلال، وهي كثيرة:

منها: موثقة عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يجعل بعض ماله لرجل في مرضه؟ فقال: إذا أبانه جاز.^٢
وجه الاستدلال:

أما أولاً: فإنّ مضمون الرواية صادق على مانحن فيه، فيجب العمل به،
وأما ثانياً: فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام: إذا أبانه... بيان الفرق بينه وبين الوصيّة في كونه جائزاً وغير جائز، فعدم التفرقة بينهما في ذلك خلاف مضمون هذا الحديث.
والقول بأنّ الوارد في الحديث هو كلمة البعض، والبعض يجوز أن يكون أقلّ من الثلث.

مدفوع بشمول إطلاق كلمة البعض لما زاد على الثلث، وبأنّ ترك الاستفصال يفيد

١- توبه: ٩١.

٢- تلخيص الوسائل ٢١٧/١٠ به نقل از تهذيب.

العموم، وبأن إرادة الأقل من الثلث يلغي اشتراط الإبانة، لأنه لو جعل الأقل لرجل ولم يبنه جاز أيضاً.

فإن قيل: المفهوم من الشرط أنه إذا جعل بعض ماله له ولم يبنه لم يجز، فيلزم من ذلك أنه لو باع شيئاً أو صالح بأقل من ثمن المثل ولم يبنه لم يجز، مع أنه لا يقول به القائلون بالاعتبار من الأصل.

قلنا: يدفع ذلك بضميمة عدم القول بالفصل، ولا يمكن للخصم المعارضة بضم هذه الضميمة مع ما أورده علينا، لاستلزام ذلك بطلان المنطوق المستلزم لبطلان المفهوم الذي تمسك به، ولو سلم فنقول: إن الترجيح معنا، لكون المنطوق أقوى من المفهوم.

ومنها: موثقته الأخرى عنه عليه السلام المروية في التهذيب أنه قال: الميت أولى بماله مادام فيه الروح، يبين به، فإن قال: بعدي، فليس له إلا الثلث.^١

وذلك مروى في الكتب الأربعة. وهذا الحديث مروى في بعض نسخ الكافي هكذا قال: قلت له: الميت أحق بماله مادام فيه الروح يبين به؟ قال: نعم، فإن أوصى به فليس له إلا الثلث.^٢

وهذه الموثقة أولى من سابقتها، لخروجها مخرج الصحيح، لأنها قد صححت من ابن أبي عمير، وهو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه. لا يقال: في طريقه ابن سماعه، وهو أيضاً واقفي.

لأننا نقول: المراد بالصحة في قولهم: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، ليس ما اصطلاح عليه المتأخرون حتى ينافيها الوقف من حيث هو وقف، بل المعتبر عندهم الصحيح عند القدماء، وهو حاصل هاهنا، لاعتماد أكثر القدماء عليه وإفتائهم بمضمونه وهو ظاهر.

ثم وجه الاستدلال ظاهر، والحديث مع حجتيه نص في المطلوب، حيث بين عليه السلام فيه الفرق بين ما أبانه من ماله وأخرجه عن ملكه مادام فيه الروح، وبين ما علّقه على ما بعد

١- تلخيص الوسائل ٢١٦/١٠ به نقل از كافي و تهذيب .

٢- تلخيص الوسائل ٢١٦/١٠ . كافي ٨/٧ .

الموت بالوصية بامضاء الأول على سبيل الإطلاق، والاقصرار في الثاني على الثالث. فإن قلت: إنما يصح استدلالكم بهذه الموثقة لو كانت عبارتها كما ذكرت، كما هو في أكثر نسخ الكافي والفقيه، وكذا يصح على ما في النسخ الاخر من الكافي وهو هكذا: قال له: الميت أحق بماله مادام فيه الروح يبين به؟ قال: نعم، فإن أوصى به فليس له إلا الثالث. وأما على ما في التهذيب من إيراد قوله «فإن تعدى» مكان قوله «فإن قال بعدي» فيكون الخبر دليلاً على عموم المنع.

قلنا أولاً: إن نسختي الكافي والتهذيب يكفيان للاستدلال.

وثانياً: إن ما في نسخ التهذيب تصحيف عن الاولى قطعاً، ولا يجوز العكس من وجهين: الأول: أنه يلزم أن يكون التقييد بالإبانة لاغياً، والثاني: أنه يلزم أن يكون اشتراط التعدى لاغياً، على أنه يجوز حمل الخبر على مختارنا على ما في التهذيب أيضاً، كما قرره الشهيد الثاني في حاشيته على الفقيه، حيث قال في بيان لفظة «يبين به»: من أبان ماله إذا قطعه عن تملكه إياه، فيكون تملكه للغير منجزاً غير معلق بما بعد الموت، فيكون معنى: فإن تعدى، أن لا يقطعه عن تملكه، بل إنما يملكه^١ معلقاً على الموت.

ومنها: صحيحة أبي شعيب المحاملي عنه عليه السلام قال: الإنسان أحق بماله مادامت الروح في بدنه.^٢

وكون هذه الرواية صحيحة بناءً على ما في بعض النسخ المعتبرة من التهذيب، حيث وقع الإسناد فيه هكذا: علي بن إبراهيم، عن عثمان بن سعيد، عن أبي شعيب، وأما على ما في النسخ الاخر من توسط إبراهيم بن هاشم بين علي وعثمان وإن اخرجت عن كونها صحيحة وصارت حسنة، ولكن لا يخرج من الاعتبار، لجلالة قدر إبراهيم وإن لم يصرح بتوثيقه.

ثم وجه الاستدلال بهذه الرواية ظاهر، فإن قوله: «مادامت الروح في بدنه» يفيد أن حالتني الصحة والمرض بالنسبة الى تصرف صاحب المال في ماله متساويان، وإنما

١- تملكه.

٢- تلخيص الوسائل ١٠/٢١٧. كافي ٨/٧.

يختلف حكم التصرف إذا كان معلقاً بزمان مفارقة الروح. والمال المضاف الى ضمير «صاحبه» عبارة عن كلِّ ماله، نظراً الى أنَّ الإضافة حيث لا عهد يفيد العموم.

ومنها: رواية حسين بن خالد الصيرفي، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: كتبت إليه في رجل مات وله أم ولد وقد جعل لها شيئاً في حياته، ثم مات؟ قال: فكتب لها ما أبانه لها سيدها في حياته معروف ذلك لها. الحديث.^١

وهذه الرواية صحّت عن ابن أبي عمير الذي أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه.

ووجه الاستدلال أنه عليه السلام حكم بأن ما أبانه في حياته معروف لها، وهو أعمّ من أن يكون في الصحة أو المرض.

ومنها: موثقة عمار أيضاً، وهي أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: صاحب المال أحقّ بماله مادام فيه شيء من الروح يضعه حيث يشاء.^٢

ووجه الاستدلال كما سبق في سوابقها بعينه، ويزيد عليه بزيادة قوله: يضعه - إلى آخره .

ومنها: مرسله مرازم عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يعطي الشيء من ماله في مرضه؟ فقال: إذا أبان فيه فهو جائز، وإن كان أوصى به فهو من الثلث.^٣

وكون هذه الرواية مرسله غير ضائر، لصحة سنده إلى صفوان، والإرسال إنما وقع بعده، وصفوان ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، فلا يضر ما وقع بعده من الضعف أو الإرسال.

وهذا الحديث أيضاً صريح في المطلوب، حيث وقع فيه التصريح بالمرض والفرقة بين الوصية وما أبين، باعتبار الثلث في الوصية وعدمه في ما أبين.

ومنها: خبر سماعة «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون له الولد، أيسعه أن

١- تلخيص الوسائل ٢٥٩/١٠ باكمي تفاوت به نقل از کافی .

٢- تلخيص الوسائل ٢١٦/١٠ به نقل از کافی ٧/٧ .

٣- تلخيص الوسائل ٢١٧/١٠ به نقل از کافی ٨/٧ .

يجعل ماله لقربته؟ فقال: هو ماله يصنع به ماشاء إلى أن يأتيه الموت» وزاد في الكافي: أن صاحب المال أن يعمل بماله ما شاء مادام حيّاً، إن شاء وهبه وإن شاء تصدّق به، وإن شاء تركه إلى أن يأتيه الموت، فإن أوصى به فليس له إلا الثلث، إلا أن الفضل في أن لا يضيّع من يعوله ولا يضرّ بورثته.^١

ثم إن هذا الخبر وإن كان ضعيفاً بطريقي الكافي والتهديب إلى جيلة، ولكن بطريق الصدوق صحيح إليه، لأنه رواه في الفقيه عن عبد الله بن جيلة، وقال في المشيخة: وما كان فيه عن عبد الله بن جيلة فيكون صحيحاً إلى عبد الله وسماعة، وهما أيضاً موثقان وإن كانا واقفيين، ولكن يضعف الخبر بما بعد سماعة، لاشتراك أبي بصير، والقول بأنه لا يضرّ، لأنّ سماعة قد روى الخبر من غير واسطة أيضاً عن الصادق عليه السلام بطريق الكافي فيكون ثابتاً عنه، غير مفيد، لأنّ ما ثبت عن سماعة إنّما هو روايته عن أبي بصير، وأما روايته بغير واسطة فلم يثبت، لضعف السند بطريق الكافي، هذا.

ثم وجه الاستدلال بهذين الخبرين في غاية الظهور.

ومنها: مرسله إبراهيم الأزدي (الأسدي خ ل) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الميّت أولى بماله مادام فيه الروح.^٢

وجه الاستدلال ظاهر ممّا مرّ.

ومنها: رواية عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: الرجل أحقّ بماله مادام فيه الروح، وإن أوصى به كلّ فهو جائز.^٣

واشتمالها على ما يخالف الإجماع وهو: نفوذ وصيّة الكلّ، غير ضائر لما نحن فيه وإن صار سبباً لضعفها، لأنّ ردّ جزء من الحديث بواسطة إجماع أو دليل آخر لا يوجب ردّ جميعه كما بيّن في موضعه، على أنّه يمكن حمله على فقد الوارث، أو على ما إذا كانت الوصيّة بمشهد من الورثة مع إجازتهم، أو على اشتباه الراوي في هذا الجزء.

١- تلخيص الوسائل ٢١٦/١٠ به نقل از کافی ٨/٧.

٢- تلخيص الوسائل ٢١٦/١٠ به نقل از کافی ٧/٧ و تهذيب.

٣- تلخيص الوسائل ٢١٦/١٠ به نقل از کافی ٧/٧.

ومنها: خبر مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام أن رجلاً من الأنصار نوى له صبية صغار وله ستة من الرقيق، فاعتقهم عند موته وليس له مال غيرهم، فأتى النبي صلى الله عليه وآله فأخبر، فقال: ما صنعتם بصاحبكم؟ قالوا: دفناه، قال: لو علمت ما دفناه مع أهل الإسلام، ترك ولده يتكفون الناس^١.
وقوله: يتكفون، أي يسألونهم لأكفهم، والصبية بكسر الصاد وسكون الباء. جمع صبي.

وهذه الرواية صريحة في المطلوب، حيث صرح فيها بأنه لم يكن للرجل مال سوى ستة عبيد واعتقهم، وذمة النبي صلى الله عليه وآله أشد الذم بأنه ترك ولده يتكفون الناس، ولو لا لزوم العتق ونفوذ الكل لما صح ذلك، بل كان تصرفه في الثلثين لاغياً ويبقى لولده أربعة من العبيد يستغنون به عن التكف، فلم يترك ولده يتكفون الناس.

فإن قيل: إن قوله صلى الله عليه وآله: ما دفناه مع أهل الإسلام ظاهر في تحريم هذا الفعل، والتحريم وإن يجامع الصحة في المعاملات في الجملة، ولكنه لا يجامعها فيها مطلقاً على ما اخترناه في الأصول، فإننا قد بينا في كتبنا الأصولية أن الحق في هذه المسألة التفصيل، والعتق من الصور التي لا يجامع فيها التحريم مع الصحة.

قلنا: لا يمكن إبقاء قوله: ما دفناه، على ظاهره، إذ لو سلم تحريم العتق المذكور فغاية ما يلزم منه هو فسق المعتق، وذلك لا يوجب عدم دفنه مع أهل الإسلام بالإجماع، وأيضاً لو كان ذلك موجباً لذلك لما صار دفنه سبباً لإبقائه في مزار المسلمين، بل يجب إخراجه ودفنه في موضع آخر، فيجب أن يراد من قوله صلى الله عليه وآله هذا، المبالغة والتأكيد في أن الأولى ترك الإضرار بالورثة، وهذا يجوز في المباح، بل المندوب أيضاً، كما لو تصدق رجل على فقير بشيء لم يكن^٢ له التصدق بشيء آخر، مع أن يكون له جيران فقراء وكانوا أشد احتياجاً وأكثر فقراً، فإنه يذم على ذلك، مع عدم كونه حراماً، بل هو مستحب قطعاً.
ومنها: ما رواه الكليني عن النبي صلى الله عليه وآله: أن رجلاً من الأنصار أعتق ممالك له لم يكن له

١- تلخيص الوسائل ١٠/٢١٧ به نقل از فقيه.

٢- ولم يمكن. ظ.

غيرهم، فعابه النبي ﷺ فقال: ترك صبية صغاراً يتكففون الناس^١.
وجه الاستدلال كما مرّ، بل ذلك يدلّ على النفوذ أصرح ممّا دلّت عليه سابقته.
ومنها: ما رواه الكليني في الحسن بإبراهيم بن هاشم، عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام في رجل أعتق مملوكاً له عند موته وعليه دين، قال: إن كان قيمته مثل الذي عليه ومثله جاز عتقه، وإلا لم يجز.

وهذا الحديث رواه الصدوق في الفقيه عن جميل، عن زرارة، وطريق الصدوق إلى جميل صحيح، فيكون هذا الخبر صحيحاً.

وجه الاستدلال أنّه عليه السلام حكم بجواز العتق الواقع عند الموت إن كان مثل الدين، وهذا بإطلاقه شامل لما كان أكثر من الثلث أيضاً، على أنّ ترك الاستفصال يفيد العموم.

ومنها: ما رواه داود الهندي قال: دخل ابن أبي سعيد المكاربي على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال له: أبلغ الله من قدرك أن تدعي ما ادعى أبوك، فقال له: مالك؟ أظناً منه نورك وأدخل الفقر بيتك، أما علمت أنّ الله تعالى أوصى إلى عمران أنّي واهب لك ذكراً، فوهب له مريم، فوهب لمريم عيسى، فمريم من عيسى وعيسى من مريم، ومريم وعيسى شيء واحد، وأنا من أبي وأبي منّي، وأنا وأبي شيء واحد، فقال له ابن أبي سعيد: فأسألك عن مسألة، فقال: لا أخاك تقبل منّي ولست من غنمي، ولكن هاتها، فقال: رجل قال عند موته: كلّ مملوك لي قديم فهو حرّ لوجه الله، قال: نعم، إنّ الله تعالى عزّ ذكره قال: ﴿حتى عاد كالعرجون القديم﴾^٢ فما كان من ممالكه أتى عليه ستّة أشهر فهو قديم، وهو حرّ.^٣

وجه الاستدلال واضح، فإنّه عليه السلام حكم بأنّ من قال في مرضه: إنّ كلّ مملوك قديم لي فهو حرّ، فكلّ مملوك له أتى عليه ستّة أشهر فهو حرّ، وهذا بإطلاقه شامل لما كان قيمة ممالكه القديمة أكثر من الثلث.

هذه هي الإخبار التي تدلّ أكثرها صريحاً وبعضها ظاهراً على المطلوب، وأكثر هذه

١- كافي ٩/٧.

٢- يس: ٣٩.

٣- معاني الاخبار ٢١٨.

الأخبار مما اشتمل على ضبطها كل من الكتب الأربعة، مع التزام الكليني والصدوق ضبط ما يعتمد عليه من الأخبار في الكتابين دون غيره، واتفق على العمل بها أكثر القدماء كما أشرنا إليه في نقل الأقوال، فيكون صحاحاً باصطلاح القدماء معمولاً بها عندهم، وكثير منها أيضاً إما موثق أو صحيح باصطلاح المتأخرين أيضاً كما عرفت من الوثائق الثلاثة للساباطي، وصحيح أبي شعيب المحاملي ببعض طرقه، وصحيحة زرارة بطريق الفقيه، وبعض منها صحح عمن أجمعوا على تصحيح ما يصح عنه، كمرسلة مرازم، فإنها قد صححت عن صفوان، وهو مثنى وقع الإجماع على تصحيح ما يصح عنه، ورواية الحسين بن خالد الصيرفي التي صححت عن ابن أبي عمير.

على أن ما ليس منها صحيحاً يمكن أن يقال بحصول التثبت والتبين فيها، لكثرة اعتبار القدماء والذين قرب عهدهم من المعصومين إياها، بحيث يمكن القول بأن معارضها لم يكن معمولاً به عندهم، كما يستفاد من كتب الأخبار، حيث ذكروا بعد عقد الباب في المسألة أكثر ما ذكرناه من الأخبار ولم يتعرضوا للجمع ولا حمل ولا تأويل ولا طرح فيها، ولم يتعرضوا أيضاً لشيء مما عُدَّ معارضاً في هذا الباب، بل إنما ذكروها في ضمن الوصايا ومباحثها في مطالب آخر، بل لا يبعد أن يقال: إن الظاهر من عملهم هذا أن مسألة «ما أبانه من ماله في حياته وأخرجه من ملكه». لم يكن فيها خلاف، كما يشهد له ظاهر ما نقلناه عن الصدوق عند نقل الأقوال، وعلى هذا فيكون القول بتثليث المنجزات من الأقوال المستحدثة.

ويشهد لذلك أيضاً أن الشيخ مع أن دأبه في الاستبصار أنه يعقد باباً لكل مسألة اختلف فيها الأخبار، ثم يذكر المعارض من الأخبار، ثم يجمع ويأول المعارض، لم يعقد لما نحن فيه باباً وما أشار إلى المعارضة بين الروايات المتعلقة به، بل فرض المسألة مفروغاً عنها وسالمة عن النزاع وأتى بأخبار الإطلاق في ما أبانه من ماله في حياته، وبأخبار التثليث في ما علق على الموت، هذا.

ثم إن الشهيد الثاني في المسالك رد الاستدلال بالأخبار.

تارة بكونها ضعيفة السند، قال: وليس فيها سوى واحدة من الموثق كما تبيننا عليه، وفي رواية عمار الأولى نفوذ الوصية مطلقاً من الأصل، وهم لا يقولون به، فيبطل الاستدلال

بها، والقول بأنها تدلّ على أنّ المنجّر كذلك بطريق أولى لا يصحّ مع فساد المبني عليه. انتهى.

وتارةً بالجمع بينها وبين أخبار التثليث على ما يأتي بعد ذكر أدلّة الخصم مع بيان ما فيه.

ولا يخفى أنّ حكمه بضعف هذه الأخبار ناش عن التسامح، أمّا أولاً: فلعدم انحصار أخبار اعتبار الأصل بما ذكره - طاب ثراه.

وأما ثانياً: فلأنّ ما ذكره من كون هذه الأخبار ضعيفة السند ممنوعة كما عرفت فإنّ بعضها موثّق كالموثّقات للسباطي، ومع ذلك قد صحّ واحد منها عن محمد بن أبي عمير، وهو ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه، والموثّق في نفسه حجة قائم مقام الصحيح في الحجّة، سيّما مع عدم المعارضة بالصحيح كما في هذا المقام. وما استدلّ به الخصم من الصحيحين الآتين فستعرف - إن شاء الله تعالى - أنّه لا دلالة لهما على مطلوبهم أصلاً.

وبعضها صحيح، وهو صحيحة أبي شعيب المحاملي على ما في بعض نسخ التهذيب، وأمّا على ما في النسخ الآخر فمن الحسان المعتبرة أيضاً على ما عرفت، وصحيحة زرارّة عن أحدهما عليه السلام بطريق التهذيب، بل يمكن القول بكون مرسله مrazم أيضاً صحيحة، لأنّها قد صحّت عن صفوان بن يحيى، وهو أيضاً ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه، فيكون من حيث الاعتبار صحيحاً، وكذا رواية حسين بن خالد الصيرفي.

وأما ثالثاً: فلأنّ هذه الأخبار كلّها خارجة مخرج الصحاح، بل كادت أن يكون إجماعاً منهم، لما عرفت من أنّ المخالف الذي نسب إليه الخلاف من القدماء منحصر بابن الجنيد وظاهر الشيخ في الخلاف، ومخالفتهما أيضاً لم يثبت، ولا يبعد أن يكون من باب الاشتباه في النسبة، وعلى هذا فيكون الأخبار الضعيفة الواردة في المطلوب منجبرة بالشهرة.

فإن قلت: القول بالتثليث ممّا اشتهر أيضاً.

قلنا: هذه الشهرة من المتأخرين، والشهرة الاولى من القدماء، وشهرة القدماء راجحة على شهرة المتأخرين، وسنزيد لك بياناً وتحقيقاً لذلك عند بيان ترجيح أخبار الطرفين.

على أنه لنا أن نقول: إن مضمون هذه الأخبار ثابت بطريق التواتر المعنوي، فلا يضر فيه ضعف السند

وأن نقول أيضاً: إن دليلنا لم يكن منحصرأ بهذه الأخبار الخاصة، بل كان لنا عموماً كثيرة، وكان منها ما تلقوها علماء الفريقين بالقبول ورووها في تصانيفهم واستدلوا بها في الأحكام الكثيرة، ولم يقدح فيها أحد من العلماء، وهو قوله عليه السلام: «الناس مسلطون على أموالهم» وحجية العام في ما يدل عليه من الأفراد التي تحته مما لا يشك فيها أحد وكان لنا أيضاً الاستصحاب الذي يدل على حجيته إجماع المجتهدين، والأخبار المتواترة الصحيحة، واعتبار العقل، كما بيناه في الاصول وكان لنا أيضاً اعتبارات آخر تقدم ذكرها وأما ما أورده على رواية عمار فقد عرفت جوابه.

ثم إن بعض من وافقنا في الاختيار قد استدلل بأخبار آخر لا أرى لها دلالة. منها: موقوف أحمد بن زياد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل تحضره الوفاة وله المماليك لخاصة نفسه، وله ممالك في شركة رجل آخر، فيوصي في وصيته: ممالككي أحرار، ما حال ممالكك الذين في الشركة؟ فقال: يقومون عليه إن كان ماله يحتمل، ثم هم أحرار^١.

وجه الاستدلال من وجهين: أحدهما: أن السائل جعل ماله من الممالك المختصة مفروغاً عن البحث فيه والسؤال عنه، مع شمول الإطلاق لما زاد عن الثلث، فكان السائل يعلم أنه معتبر وإن زاد عن الثلث، فلم يسأل حكمه. وثانيهما: أنه عليه السلام حكم بتقويم المشترك من ذلك، مع احتمال ماله له وانعاقه عليه من دون تعرض لرعاية الثلث واعتباره.

وفيه أن ما في الخبر أنه أوصى بما ذكر، فيكون معلقاً على الموت لا منجزاً فهو خارج عما نحن فيه.

والقول بأن المراد أنه قال في أثناء وصيته هذا الكلام وهو صيغة الإعتاق المنجز

مدفوع بأن هذا إنما يكون صحيحاً لو كان لفظ الحديث «قال في وصيته» وليس هكذا، بل لفظه «أنه أوصى في وصيته» و«أوصى» لا يطلق إلا على المعلق على الموت في اللغة والشرع والعرف، ومنشأ الاشتباه قوله: «مما ليكي أحرار» على وجه الحمل، حيث لا يطلق ذلك إلا إما على الماضي أو الحال، وهو ظاهر في أحدهما.

ويدفعه أن الأمر وإن كان كذلك، إلا أن «أوصى» قرينه على أنه أراد منه الاستقبال، أي المعلق على الموت.

فإن قيل: إذا كان كذلك فيلحق الخبر بالشواذ، إذ الوصية يخرج من الثلث، وظاهر الخبر أنه يخرج من ماله.

قلنا: قوله عليه السلام: «إن كان ماله يحتمل» لا يظهر منه الاعتبار من جميع المال، بل الظاهر منه أن ماله إن كان يحتمل هذه الوصية، واحتمال الوصية هو كون المال بحيث يفي ثلثه بذلك الذي سئل عنه.

وبالجملة الخبر ظاهر في الوصية دون التنجيز، ولو سلم عدم ظهوره فيها فالمعنيان بالنسبة إليه متساويان، فلا يتم الاستدلال به.

ومنها: مرسل ابن أبي عمير، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في رجل أوصى بأكثر من الثلث وأعتق مملوكه في مرضه؟ فقال: إن كان أكثر من الثلث رد إلى الثلث وجاز العتق.^١

وجه الاستدلال أن إطلاق الحكم فيه بجواز العتق ومضيه بعد الحكم برد ما زاد عن الثلث من الوصية إليه دليل على أن العتق غير متعلق بالثلث، وإلا لكان ذكر جواز العتق مستغنى عنه.

وفيه أنه يحتمل أن يكون العتق أيضاً متعلقاً بالثلث، ويكون المراد أنه إن كان الوصية والعتق أكثر من الثلث رد إلى الثلث. وأما قوله: «وجاز العتق» فليبان أمر آخر، وهو أنه إذا رد العتق والوصية بأكثر من الثلث إلى الثلث فلا محالة يحصل نقصان في عتقه ووصيته، فأراد عليه السلام أن يحكم بأن العتق جائز ولا نقصان فيه، والنقصان إنما هو في الوصية، لا ما

حكم به القائلون بثلاث المنجزات، فمراده ﷺ بيان تقديم المنجز على الوصية، ولذا استدل بعض أرباب الثلاث بذلك على تقديم المنجز على الوصية.

نعم يمكن أن يقال: إن المملوك وحده يحتمل أيضاً أن يكون أكثر من الثلث، كما إذا أوصى من كان جميع أمواله تسعين ديناراً لأربعين من الدنانير وأعتق مملوكاً أيضاً يكون أيضاً يكون قيمته أربعين ديناراً، فحكمه ﷺ بجواز العتق على الإطلاق يدل على أنه ليس متعلقاً بالثلث، وأيضاً حكمه بجواز العتق مطلقاً يدل على الجواز في هذه الصورة، مع كون المملوك أكثر من الثلث، وبضميمة عدم القول بالفصل يثبت المطلوب في جميع الصور.

ولكن أمثال ذلك احتمالات شاذة وفروض نادرة لا يلتفت إليه الفقيه في مقام الاستدلال، ويأبى عنه أيضاً مقدمة (كذا) انصراف المطلق إلى أفرادها الشائعة المتعارفة. ولا يبعد أن يقال: إن رعاية تطبيق الجواب على السؤال يناسب مطلب المستدل ظاهراً، فإن في السؤال أنه أوصى بأكثر من الثلث، وجوابه قوله: رد إلى الثلث، وفيه أيضاً: أنه أعتق غلامه، وجوابه: جاز العتق. ولا يخفى أن ذلك وإن لم يكن بعيداً إلا أنه ليس على حد يطمئن به القلوب في مقام الاستدلال ويمكن إسكات الخصم به.

ومنها: خبر محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ﷺ قال: سأله عن رجل حضره الموت فأعتق غلامه وأوصى بوصية وكان أكثر من الثلث؟ قال: يمضي عتق الغلام والنقصان في ما بقي^١.

وجه الاستدلال كما مر في الخبر السابق.

وفيه ما ذكرناه في سابقه، بل الظاهر من قوله: والنقصان في ما بقي، أن العتق متعلق بالثلث، فعدم صلاحيته للاستدلال أشد، ولذا قال صاحب الوافي بعد نقل هذا الحديث: إنما قدم عتق الغلام لأنه أعتقه في حياته، وهل يجب من الثلث لأنه أعتقه في مرضه، أم من أصل المال، لأن له التصرف في ماله مادام فيه الروح كما يأتي؟ هذا الحديث

يحتملهما، والحكم فيه من المتشابهات، لتعارض الأخبار فيه. انتهى كلامه - طاب ثراه.
فإن قيل: دلالة هذا الخبر على اعتبار الأصل متعين، لأن المستتر في «كان» عائد إلى
الغلام لا إلى الوصية، وإلا وجب تشنيته، وحينئذ فإطلاق الحكم بامضاء عتق الغلام صريح
في المطلب.

قلنا أولاً: إن هذا بعينه جار في مرسله ابن أبي عمير السابقة، وبعد إجرائه فيها تصير
صريحة في اعتبار الثلث، مع أن هذا المستدل استدل بها أيضاً، فما يقول فيها يجري هيئها
أيضاً.

وثانياً: إن الضمير راجع إلى المجموع من حيث هي، وهو أمر واحد، فلا يجب تشنيته،
وهذا أمر شائع.

وثالثاً: أن ذلك خلاف ظاهر الكلام، فإنه لو كان كذلك لكان سؤال السائل عن عتق
الغلام فقط، فيكون قوله: «وأوصى بوصية» زائداً لغوياً، وأيضاً قوله: «والنقصان في
ما بقي» لا يلائم ذلك أصلاً، فإنه يلزم أن يكون ما أمضى وما فيه النقصان شيئاً واحداً حتى
يصدق أن ما فيه النقصان ما بقي من الجميع، وإلا لا يصح إطلاق ما بقي عليه. وأيضاً
الظاهر من قوله: «والنقصان فيما بقي» أن ذلك لأجل الأكثرية من الثلث، وذلك لا يصح إلا
بإرجاع الضمير إلى المجموع كما لا يخفى.

والقول بأن معنى قوله: «ويكون النقصان في ما بقي» أن النقصان المعروف والمعهود
في نفوذ ما زاد عن الثلث من تصرفات المريض إنما هو في الوصية التي يبقى نفوذها إلى ما
بعد الموت، فهو خلاف ظاهر الكلام، بل ممّا لا يفهم أحد من هذه العبارة، وتأويل بما لا
يحتمله الخطاب.

واستدل بعضهم على مختارنا هذا باعتبار آخر تركنا ذكرها، لظهور وهنها ووضوح
ضعفها.

احتج القائلون باعتبار المنجزات من الثلث بوجوه من الأخبار والاعتبارات العقلية.
أما الأخبار، فمنها ما استدلوا به في مقام إثبات المطلوب. ومنها ما يمكن أن يستدل
لهم، ونحن نذكر الجميع مع جوابها. فنقول: الأخبار التي هي محط استدلالهم كثيرة.
منها: صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام: ما للرجل من ماله عند موته؟

قال: الثلث، والثلث كثير.^١

وجه الاستدلال أنه قد تقرر في الاصول أن جواب «ما» الاستفهامية للعموم، فيصير المعنى أن له الثلث في جميع تصرفاته من الوصية والهبة والعق والصدقة وغيرها.

ومنها: صحيحة يعقوب بن شعيب^٢ العرقوفي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت، ماله من ماله؟ فقال: له ثلث ماله، وللمرأة أيضاً.^٣

والتقريب أيضاً ما تقدم.

ومنها: رواية ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: للرجل عند موته ثلث ماله، وإن لم يوص فليس للورثة إمضاءه.^٤

وهذه الرواية قد صحت عن ابن أبي عمير، وهو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، فتكون صحيحة، ولا يضّر اشتراك ابن سنان، والتقريب ما تقدم بعينه أيضاً.

ومنها: رواية علي بن عقبة عنه عليه السلام عن رجل حضره الموت فأعتق مملوكاً ليس له غيره، فأبى الورثة أن يجيزوا ذلك، كيف القضاء فيه؟ قال: ما يعتق منه إلا ثلثه، وسائر ذلك الورثة أحق بذلك ولهم ما بقي.^٥

ووجه الاستدلال ظاهر بعد ملاحظة ضمنية عدم القول بالفصل.

ومنها: رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام قال: إن رجلاً أعتق عبداً له لم يكن مال غيره؟ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: يستسعى في ثلثي قيمته للورثة.^٦

وجه الاستدلال أن العتق المنجز لو كان جائزاً من الأصل ولم يكن للورثة حقاً في ثلثيه لما كان وجه لاستسعاء المملوك في ثلثي قيمته للورثة، فيعلم أن للمملوك حق في

١- تلخيص الوسائل ٢٠٦/١٠.

٢- دركافى: شعيب بن يعقوب.

٣- تلخيص الوسائل ٢٠٦/١٠. كافى ١١/٧.

٤- تلخيص الوسائل ٢٠٦/١٠.

٥- تلخيص الوسائل ٢١٧/١٠ به نقل از تهذيب.

٦- وسائل ١٠٢/٢٣.

ثلاثيه ويعتق منه ثلثه بواسطة العتق المنجز والثلاثان الآخران بواسطة السراية دون التنجيز، ويتم المطلوب بملاحظة الصحيحة.

ومنها: رواية علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن أعتق رجل عند موته خادماً له ثم أوصى بوصية أخرى القيت الوصية وأعتق الخادم من ثلثه، إلا أن يفضل من الثلث ما يبلغ الوصية^١،

أي إذا فضل من الثلث ما يبلغ الوصية لم يلق الوصية رأساً.

ومنها: صحيحة إسماعيل بن همام عن أبي الحسن عليه السلام في رجل أوصى عند موته بمال لذوي قرابته وأعتق مملوكاً له وكان جميع ما أوصى به يزيد على الثلث، كيف يصنع في وصيته؟ فقال: يبدأ بالعتق فينفذ^٢.

ومنها: مرسله ابن أبي عمير المذكورة التي استدل بها بعضهم^٣.

ومنها: خبر محمد بن مسلم المذكور بعد المرسله^٤.

ومنها: رواية أبي ولاد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون لامرأته عليه الدين فتبرأه منه في مرضها؟ قال: بل تهبه له، فيجوز هبتها له ويحتسب ذلك من ثلثها إن تركت شيئاً^٥.

وجه الاستدلال ظاهر، حيث حكم عليه السلام باحتساب هبتها من ثلثها.

ومنها: موثقة سماعة، قال سألت عن الرجل يكون لامرأته عليه الصداق أو بعضه، فتبرأه منه في مرضها؟ فقال: لا، ولكنها إن وهبت له جازاً وهبت له من ثلثها^٦.

ومنها: صحيحة الحلبي، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن المرأة تبرأ زوجها من صداقها

١- وسائل الشيعة ٢٧٧/١٩.

٢- وسائل ٤٠٠/١٩.

٣- تلخيص الوسائل ٢٥٤/١٠. كافي ١٦/٧.

٤- تلخيص الوسائل ٢٥٤/١٠. كافي ١٧/٧.

٥- تلخيص الوسائل ٢٠٨/١٠ به نقل از تهذيب.

٦- وسائل ٢٤٠/١٩.

في مرضها؟ قال: لا.^١

وجه الاستدلال أنه قد ثبت من هذه الصحيحة عدم جواز إبراء المرأة زوجها من صداقها، خرج الثلث بالاجماع، فيبقى الزائد تحت عموم المنع. أو يقال: السؤال إنما وقع عن الإبراء عن الجميع، لأن البراءة عن الصداق إنما يتحقق بالإبراء عن جميعه. وأيضاً قوله: «صداقها» مفرد مضاف، فيفيد العموم كما ذهب إليه جمع من الأصوليين، فيكون الجواب: إنها لا تبرأه عن الجميع، لكونها مريضة، وهو المطلوب.

ومنها: رواية الحسن بن الجهم قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول في رجل أعتق مملوكاً له وقد حضره الموت وأشهد له بذلك وقيمه ستُمائة درهم و عليه دين ثلاثمائة درهم ولم يترك شيئاً غيره قال: يعتق منه سدسه لأنه إنما له ثلاثمائة.^٢

والظاهر صحة هذه الرواية، لأن سندها هكذا: محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن علي بن فضال، عن الحسن بن الجهم. والظاهر أن الحسن بن الجهم هو ابن الجهم بن بكير بن أعين الثقة.

ومنها: رواية سماعة عنه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون لامرأته عليه صداق أو بعضه، فتبرأه منه في مرضها، قال: لا، ولكن إن وهبت له جاز ما وهبت له من ثلثها.^٣
ومنها: موثقة سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن عطية الوالد لولده؟ فقال: أما إذا كان صحيحاً فهو ماله يصنع به ما شاء، فأمّا في مرضه فلا يصلح.^٤
وجه الاستدلال من وجهين:

أحدهما: حكمه عليه السلام بالفرق بين الصحة والمرض في العطية.

وثانيهما: إن قوله: «إذا كان صحيحاً» - إلى آخره - يدل بمفهوم الشرط على أنه إذا كان مريضاً لا يصنع بماله ما شاء، وهو يدل على أنه لا اختيار له من ماله أصلاً، خرج الثلث

١- وسائل ٣٠٢/٢١.

٢- وسائل ٣٥٤/١٩.

٣- وسائل ٢٤٠/١٩.

٤- وسائل ٣٠٠/١٩.

بالإجماع والأخبار، فيبقى الباقي.

ومنها: رواية جراح المدائني، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن عطية الوالد لولده بينه؟ قال: إذا أعطاه في صحته جاز.^١
والتقريب ما تقدم في سابقته.

هذه هي الأخبار التي استدلوا بها أو يمكن أن يستدل لهم على تثليث المنجزات. والجواب أولاً: أن الأحاديث الثلاثة الأولى وهي العمدة في استدلالهم كما صرح به الشهيد الثاني في المسالك وهي: صحيحنا عليّ ويعقوب، ورواية ابن سنان لا دلالة لها على المطلوب أصلاً كما صرح به في المسالك، بل دلالتها على ما بعد الموت أولى. أما الثانية فإنها صريحة فيه، لأنه قال فيها: «الرجل يموت، ماله من ماله»، فلا وجه للاستدلال بها على المنجزات.

وأما الأولى والثالثة فكلّ منهما كما يحتمل المنجز يحتمل الوصية أيضاً، لأن «عند» من ظروف المكان المقتضية للمصاحبة، فدلالتها على الوصية أقوى وإن استعملت «عند» في ما تقدم يسير، فإن سلم كونه حقيقة ففي غيره أكثر. وأيضاً قوله: «والثلث كثير» في الأولى قريبة على أن المراد الوصية، لورود الأخبار في أن التثليث كثير في الوصية، والأفضل الربع أو الخمس، وأما في المنجزات فلم يقل أحد بأفضلية الأقل، ولم يرد فيه خبر أيضاً. وكذا قوله عليه السلام في الأخيرة: «وإن لم يوص» فإنه قريبة على أن المراد من قوله عليه السلام: «للرجل عند موته ثلث ماله» الوصية، بل يجعله صريحاً فيها.

على أن هذه الأخبار الثلاثة لو خليت وظهرها لخرجت عن الحجية ولحقّت بالأخبار الشاذة، لاقضائها ثبوت الثلث له عند الموت وإن لم يوص أيضاً، ولا قائل به من الفقهاء. وأيضاً نقول: لو سلمنا أن قوله: «عند» وقوله: «يموت» يصدق على ما قبل الموت أيضاً، وأن جواب «ما» الاستفهامية للعموم، كما هو مقتضى وضع اللغة، لكن نقول: إطلاق السؤال بحسب العرف إنما ينصرف إلى ما هو الشائع الغالب ممّا يقع قريباً من الموت أي الوصية، لا إلى الهبة والعق ونحوهما ممّا لا يقع إلا نادراً، هذا مع أن صحة

الرواية الأخيرة عن ابن أبي عمير لم يثبت عندي إلى الآن.

وأما روايات الإعتاق وهي الروايات الست التي بعد الثلاثة الأولى ورواية الحسن بن الجهم التي هي الرواية الثالثة عشر، ففيها أن المراد بالإعتاق فيها هو الوصية بالإعتاق، كما صرح به في المسالك.

والقرينة على ذلك أخبار كثيرة تدل على أن إطلاق الإعتاق عند حضور الموت على الوصية به كان شائعاً دائعاً في عرفهم عليه السلام كما في رواية حمران عن أبي جعفر عليه السلام، في رجل أوصى عند موته وقال: أعتق فلاناً و فلاناً و فلاناً حتى ذكر خمسة، فنظر في ثلثه فلم يبلغ أثمان قيمة المماليك الخمسة التي أمر بعقبتهم؟ قال: ينظر إلى الذين ستماهم وبدء بعقبتهم، فيقومون وينظر إلى ثلثه فيعتق منه أول شيء ذكر، ثم الثاني، ثم الثالث، ثم الرابع، ثم الخامس، فإن عجز الثلث كان ذلك في الذي سعى أخيراً، لأنه أعتق بعد مبلغ الثلث ما لا يملك، فلا يجوز له ذلك.^١

فإن هذه الرواية صريحة في أن الرجل أوصى بالإعتاق ومع ذلك قال عليه السلام في آخرها: لأنه أعتق بعد مبلغ الثلث.

وفي موقفة البصري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أصل الوصية أن يعتق الرجل ما يشاء ويمضي ما شاء، ويسترق من كان أعتق، ويعتق من كان استرق.^٢

ودلالة هذه الرواية على الإطلاق المطلوب واضح

مع أن كون هذه الرواية موثقة باعتبار أبان بن عثمان وهو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فيلحق بالصحيح.

وفي خبر عبد الرحمان بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا مرض الرجل فأوصى بوصية عتق أو تصدق فإنه يرد ما أعتق وتصدق. الحديث^٣

فأطلق عليه السلام لفظي «أعتق وتصدق» وأراد منهما: وصى بوصية عتق أو تصدق.

وفي خبر زرارة قال: إذا أتى على الغلام عشر سنين فإنه يجوز في ماله ما أعتق أو

١- وسائل ١٩/ ٣٩٨.

٢- وسائل ١٩/ ٣٠٦.

٣- وسائل ١٩/ ٣٠٦.

تصدق إذا أوصى على وجه معروف وحق، وهو جائز.^١
ولا يخفى أن بعد شيوع ذلك الإطلاق على هذا الوجه وكثرة وروده في الأخبار كيف
يطمئن النفس بأن يريد من الإعتاق في الأخبار السبعة المذكورة التنجيز، مع معارضتها
للأخبار الدالة على اعتبار المنجزات من الأصل.

على أن في بعض الأخبار قرينة واضحة على أن المراد بالإعتاق فيه الوصية به، فإن قيد
حضور الموت في رواية علي بن عتبة وخبر محمد بن مسلم ورواية الحسن بن الجهم
قرينة على إرادة الوصية، كما صرح به في المسالك، لأن حضور الموت قرينة منعه من
مباشرة العتق، فيحمل على إرادة سببه الذي هو الوصية بالإعتاق.

وكذا قوله: «عند موته» في رواية السكوني، فإن لفظة «عند» كما عرفت تقتضي
المصاحبة، فيكون المراد من قوله: «أعتق عبداً له عند موته» أنه إذا أوصى بعتقه عنده
ثم لو لم يكن هذا المعنى أظهر فليس ظهوره أقل من تنجيز الاعتاق، فإن لفظة «أعتق»
ظاهر في التنجيز، ولفظ «عند موته» ظاهر في الوصية، فيتعارضان، ويكون المعنيان بالنسبة
إلى الحديث متساويين، فلا يتم الاستدلال به.

وكذا قوله: «ثم أوصى بوصية أخرى» في رواية علي بن أبي حمزة ظاهر في أن المراد
بالإعتاق فيها هو الوصية بالإعتاق، بل هذه العبارة صريحة في ذلك، لأن كلمة «أخرى» لا
تكون مسبوقه إلا بمثل موصوفها.

وكذا صحيحة إسماعيل بن همام صريحة في ذلك من وجهين: أحدهما، من جهة قوله:
«وكان جميع ما أوصى به» حيث ذكر أولاً الوصية والعتق معاً، ثم أدرجهما معاً في قوله:
«جميع ما أوصى به» فيكون العتق ممّا أوصى به أيضاً.

وثانيهما: من جهة قوله ﷺ: «يبدأ بالعتق» فإن السائل سأل من أنه كيف يصنع في
وصيته

وإذا ضمّ ظهور هذه الأخبار في أن المراد بالإعتاق هو الوصية به إلى الأخبار الأربعة
التي وقع فيها ذلك الإطلاق، يصير ظهور شيوع هذا الإطلاق أشد، فلا يبقى اطمئنان
للاستدلال بأخبار الإعتاق.

ثم إذا ضمّ إلى جميع ذلك ما فعله علماء الأخبار من ذكر أخبار الاعتناق في منع ما زاد من الوصية عن الثلث وعدم إتيانهم بشيء منها في مسألة منجزات المريض، بل اكتفاؤهم فيها بما قدّمناه من أخبار الجواز يحصل الظنّ القويّ بشيوع الإطلاق المذكور، فإنّ فعلهم هذا قرينة على أنّهم إنّما فهموا منها معنى الوصية، فيكون فهم هذا المعنى من مثل هذا اللفظ معروفاً عندهم وفي عصرهم، بل يكون معروفاً عند المعصوم عليه السلام أيضاً.

هذا مع أنّ بعض هذه الأخبار ممّا لا يدلّ على مطلبهم أصلاً، كصحيفة إسماعيل، فإنّ وقع الحكم فيها على نفوذ العتق ابتداءً، وليس فيها ما يدلّ على اعتباره من الثلث أصلاً، ولا دلالة في السؤال أيضاً كما قد يتوهم، ولو دلّ السؤال أيضاً لم يكن حجة بعد عدم تقرير المعصوم عليه السلام.

وكذا لا دلالة لمرسلة ابن أبي عمير وخبر محمد بن مسلم أصلاً، بل دالتهما على اعتبار الأصل أظهر وإن لم يصل حدّاً يوجب الاستدلال به عليه كما بيّنّا.

وأما روايات الإبراء وهي الأربعة التي بعد الستة المذكورة، أي رواية أبي ولاد، وموثقة سماعة، وصحيفة الحلبي، ورواية سماعة، فأجاب عنها في المسالك بأنّها متروكة الظاهر بالإجماع، فلا تصلح للاعتماد عليها، لأنّ المسقط لما في الذمة هو الإبراء دون الهبة، بل لا يصحّ هبته، ومضمون الأخبار الأربعة على خلاف ذلك.

ولا يخفى أنّ ذلك وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه لقائل أن يقول: إنّ الخبرين الأوّلين والخبر الأخير من هذه الأربعة يشتمل على حكمين: أحدهما: عدم جواز الإبراء وجواز الهبة، وثانيهما: احتساب الهبة من الثلث، وترك جزء من الخبر لنصّ أو إجماع لا يوجب ترك جزئه الآخر.

ولكن أنت خبير بأنّ الخبر المشتمل على مثل ذلك لا يطمئنّ به النفس سيّما مع اختلاف الجزئين على نحو لا يمكن إبقاء أحدهما وترك الآخر.

وقد يجاب عن هذه الأخبار أيضاً بأنّ قوله: «تبرأ» يحتمل أن يراد منه الوصية بالإبراء، لشيوع هذا الإطلاق كما عرفت.

ولا يخفى أيضاً أنّ ذلك خلاف الظاهر. والشواهد التي ذكرناها لبيان شيوع هذا الإطلاق كانت مختصة بالاعتناق، ومع ذلك كانت مع الأخبار التي جوّزنا فيها ذلك الإطلاق قرائن أخرى أيضاً كما ذكرناها، ولكن لا نقول بعدم جواز إرادة الإطلاق ههنا.

وقد يجاب عن الخبرين الأولين والخبر الأخير من هذه الثلاثة أيضاً بأن دلالة الخبر الأول على مطلوبهم إنما هو بمفهوم الشرط أي قوله: «إن تركت شيئاً» فإن محل النزاع إنما هو فيما لم يترك شيئاً يعني ثلثه بالمنجز.

وحينئذ فنقول: إن مفهوم الشرط أنها إن لم تترك شيئاً لا يحتسب ذلك من ثلثها، وهذا أعم من أن لا يحتسب أصلاً أو يحتسب من الأصل، ويؤيد الثاني أن المراد لو كان هو الأول للزم أن لا يعتبر ثلث الموهوب أيضاً إذا لم تترك شيئاً، وهذا مما لم يقل به أحد. وأيضاً الظاهر أن الشرط وأمثاله إذا تعقب جملاً متعدداً يحمل عند الإطلاق على العود إلى الأخيرة، كما هو الحق، فيكون قوله: «إن تركت شيئاً» راجعاً إلى قوله: «ويحتسب ذلك من ثلثها» ويبقى قوله: «فيجوز هبتها» مطلقاً خالياً عن الشرط، فتكون الهبة جائزة.

وكذا الخبر الثاني والرابع، فإن دلالتهما على مطلوبهم باعتبار أن معنى قوله ﷺ: «إن وهبت له جاز ما وهبت له من ثلثها» أنه جاز من ثلثها إن كان لها شيء يعني ثلثه بذلك، فيدل بمفهوم الشرط على مطلوبهم ويرد عليه ما ذكر أولاً في الخبر الأول.

ولا يخفى أن ما ذكره المجيب من إرادة الاحتساب من الأصل لو لم تترك شيئاً في الخبر الأول وجواز ما وهبت إن لم يكن لها شيء يعني ثلثه بذلك في الباقيتين وإن كان صحيحاً، إلا أنه يوجب كون قيد الاحتساب من الثلث إن كان لها شيء لغواً، لأنه لو كان الأمر كما ذكره لكانت هبتها جائزة محسوبة لا محالة، فيلغي ذكر احتسابها وجوازها من الثلث، ولكن يؤيده ما ذكره من أن إرادة عدم الاحتساب وعدم الجواز لو لم يكن لها شيء، يفضي إلى ما لم يقل به أحد.

أقول: الظاهر أن الخبرين الأولين والخبر الأخير من الأربعة مع الخصم، ولكن مخالفة جزء منها للإجماع وملاحظة ما ذكره في الجوابين الآخرين يوجب وهنا عظيماً في الاستدلال بها، وإذا ضم ذلك إلى عدم صحة سندها لا يصلح للمعارضة مع أخبار اعتبار الأصل وسائر أدلته.

وأما الخبر الثالث منها أعني: صحيحة الحلبي فظاهاه أيضاً لا يدل على مطلب الخصم، لأن معنى قوله: «قال: لا» إما أنها لا تبرأ، بل تهب كما هو الظاهر بقريته الحديثين السابقين، وحينئذ فلا دلالة له على مطلبه أصلاً، لأن الثابت منه هو عدم جواز الإبراء

وجواز الهبة، وليس فيه دلالة على اعتبار الهبة من الثلث أو الأصل. أو معناه أنها لا تبرأ من دون تعرض للهبة، وحينئذ فلا استدلال به إنما يتم لو كان السؤال عن الإبراء عن الجميع، ومن أين يعلم ذلك؟ وما ذكره لبيان ذلك مردود.

أما الأول وهو قوله: البراءة عن الصادق إنما يتحقق بالإبراء عن جميعه، فلأن البراءة إنما هي تابعة لمعلقةها، فإن كان المتعلق للجميع يحصل البراءة عن الجميع، وإن كان البعض يحصل البراءة عن البعض، وأما الثاني وهو أن «صادقها» مفرد مضاف فيزيد العموم، فلأن المفرد المضاف لا يفيد العموم لغة ولا عرفاً.

وأما ما ذكره جمع من الأصوليين فهو أنه يفيد العموم إذا وقع في كلام الشارع لدليل خارجي يقتضي ذلك، وههنا قد وقع المفرد المضاف في كلام السائل، فلا وجه للقول بأنه يفيد العموم.

وأما روايتي العطية، أي موثقة سماعة ورواية الجراح وهما الأخيرتان فاجيب عنهما تارة بتخصيص المنع من العطية في المرض بموردهما، أعني الوارث، وسره أنه إحاش لسائر الورثة.

وفيه أن تمامية ذلك يتوقف على وجود القول بهذا التفصيل وهو غير ظاهر وتارة بحمل الروایتين على ما إذا لم يكن على جهة التنجيز، بل كانت العطية على جهة الوصية من غير إبانة وتسليم.

وفيه أنه ينافيه اشتراط الجواز بالصحة وتخصيص عدم الجواز بالمرض، فإن أمر الوصية في حالتي الصحة والمرض سواء، بل ينافيه أيضاً قوله: «يبينه» في حديث جراح. فالأولى أن يقال: إنه لا يمكن أن يراد من الحديثين عدم جواز العطية في المرض للولد، إذ لا شك في جوازها في الجملة، لأنه لا خلاف في أن العطية بالثلث أو أقل منه جائز. فالصحيح أن يقال: إن مراده عليه السلام أن ذلك مكروه، لإجابه إحاش سائر الورثة. وقوله: «لا يصلح» ظاهر في الكراهة أيضاً^١ وحملهما في التهذيبين أيضاً على الكراهة.

١- لا يخفى أن ذلك خلاف ما ذكره - دامت إفادته - في العوائد من أن لفظ «لا يصلح» ظاهر في الحرمة، والباعث على التخالف أن تصنيف العوائد كان بعد تصنيف هذه الرسالة، فافهم. على أكبر الحسيني كذا في هامش النسخة.

فإن قلت: إن توجيه الحديتين إما بالحمل على المجاز أي الكراهة، أو بالتخصيص أي تخصيص عطية الولد بأكثر من الثلث، والتخصيص أولى من المجاز عند معارضتها. قلنا أولاً: إن توجيههما بالتخصيص إنما يمكن إذا كان قوله: «عطية الوالد» عاماً، وليس كذلك، بل هو مطلق، فلا يكون المعارضة بين التخصيص والمجاز. وثانياً: إن أولوية التخصيص من المجاز إنما هو إذا كان نسبة الكلام إليهما متساويين، وأما إذا كان المجاز أقرب إلى القرائن بسبب قرائن خارجية فلا نسلم أولوية التخصيص. والمجاز ههنا أقرب من وجوه:

الأول: أن إرادة الكراهة من الألفاظ الظاهرة في الحرمة قد صارت من المجازات الراجحة، بل عدّها بعضهم حقيقة في كلام الشارع.

والثاني: أن حمل الحديتين على الكراهة هو الموافق للأخبار السالفة التي تمسكنا بها على المطلوب، فتكون تلك الأخبار كالقرينة لإرادة الكراهة ههنا.

والثالث: أن قوله: «لا يصلح» أظهر في الكراهة من الحرمة، بل هو ظاهر فيها فقط، فلا يكون مجازاً أيضاً.

هذا هو الجواب عن أخبار التثليث من جهة دلالتها ثم نبحت ثانياً في بيان الترجيح بين أدلة الطرفين.

فنقول: إن أدلة المعبرين للمنجزات من الأصل هو الاستصحاب الذي هو بنفسه دليل شرعي، والعمومات الثابتة من الكتاب والمستفيدة من الأخبار، وعدة من الأخبار الموثقة والصحيحة وغيرهما المنجزة بالشهرة القوية كادت أن تكون إجماعاً من أصحابنا المتقدمين، وهي أربعة عشر حديثاً على ما ذكرنا، إثنان منها من الصحاح، وإثنان منها مما صحت عن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، وثلاثة من الموثقات، والبواقي غيرها كما مر، وهذه الأخبار واضحة الدلالة ظاهرة المعنى، وأكثرها خاصة في المطلب ناصة على مانحن فيه، وبعضها صريح فيه أيضاً وإن كان فيه نوع عموم.

وأما أدلة المعبرين لها من الثلث فعدة من الأخبار، وهي على ما نقلنا ستة عشر حديثاً، وتسعة من هذه الأحاديث لا دلالة لها على مطلوبهم أصلاً، وهي الثلاثة الأولى، وصحيحة إسماعيل، ومرسلة ابن أبي عمير، وخبر ابن مسلم، وصحيحة الحلبي، والروایتان الأخيرتان، ولذا لم يستدل أرباب التثليث إلا بإثنين منها، هما الصحيحتان الأوليان، وردّ

الشهيد دلالتها أيضاً، وواحدة من السبعة الباقية ظاهرة في غير مطلوبهم أيضاً وهي رواية علي بن أبي حمزة، فبقيت ستة، واحدة منها من الموثقات والواقفي ضعيفة، وثلاثة من هذه الستة وهي الموثقة وروايتي أبي ولآد وسماعة تشتمل على حكم مخالف للإجماع، فتخرج مخرج الشواذ ولا يمكن الاستدلال بها إلا بضم ما ذكرنا من التقريب البعيد، ومع ذلك دلالتها بالمنهوم بعد تخصيص المفهوم أيضاً كما عرفت، والثلاثة الأخرى من أخبار الإعتاق قد عرفت ضعف دلالتها، مع أنّ القرينة فيها قائمة على أنّ المراد الوصية بالإعتاق، وهي تقييد أحدها بقوله: «عند موته» والآخرين بقوله: «وقد حضره الموت».

إذا عرفت ذلك فنقول: هل يحكم فقيه بترجيح مثل هذه الأخبار القليلة الضعيفة سنداً ودلالةً واعتباراً على الأخبار الكثيرة الخاصة والعامة والموثقة وغيرهما المنجبرة بعمل قدماء الأصحاب المؤيدة بالعمومات والاستصحاب؟ على أنّ مثل هذه الأخبار لا تصلح لتخصيص العمومات فقط، لفقد التقاوم والدلالة، ولجواز التعدي عن الاستصحاب، إذ غاية ما يحصل منها هو الشك، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً فكيف لطرح الاستصحاب وتخصيص العمومات وتأويل الأخبار.

فإن قلت: أخبار التثليث أيضاً منجبرة بالشهرة.

قلنا: قد عرفت أنّ شهرة المتقدمين راجحة على شهرة المتأخرين، لقرب عهدهم من المعصومين، على أنّ الشهرة عادت إلى أولها كما عرفت.

وأما ما ذكره الشهيد في المسالك من أنّ أخبار المنع خاصة وحجج الجواز عامة، والخاص مقدّم على العام عند التعارض..

ففيه أولاً: أنّ تقديم الخاص فرع الدلالة، وعلى تقدير الدلالة، فيتوقف على صلاحيته للتعارض والتقاوم، وأخبار المنع لا دلالة لها، ولذا قال الشهيد بعد ما ذكره: ولو يكون في الروايات الصحيحة دلالة ليرجح القول بها.

وثانياً: بأنّ جميع أخبار الجواز ليست بعامة، بل في كثير منها صرح بالفرق بين الوصية والإبانة، وأيضاً أكثرها مقيدة بالإبانة، وأخبار المنع مطلقة من هذه الجهة، والمطلق يحمل على المقيّد عند التعارض كما يبيّن في الأصول

على أنّه لو قطع النظر عن جميع ذلك لكان الترجيح مع أخبار الاعتبار من الأصل، لمخالفتها لمذهب العامة وموافقة أخبار التثليث معه كما عرفت، وقد استفاضت الروايات

على تقديم المخالف للعامة عند التعارض.

وأما الاعتبارات التي استدلوا بها على مطلوبهم فوجوه:

الأول: أنه إن كانت المؤخرات من الثلث فالمنجزات كذلك، لكنّ المقدّم حقّ فالتالي مثله، وبيان الملازمة أنّ المقتضي لحصر الوصية في الثلث النظر إلى الورثة والشفقة عليهم، وهذه العلة منبّه عليها في النصوص، وهي موجودة في المتنازع.

وفيه ما ذكره الشهيد في المسالك، فإنّ الملازمة ممنوعة، لانتفاء النصّ على التعليل، ولا اعتبار للاستنباط عندنا معاشر الإمامية، مع أنها منقوضة بالصحيح خصوصاً المشارف على الموت بأحد الأسباب الموجبة للخطر مع عدم المرض، وليس ببعيد أن يكون الحكمة في ذلك سهولة إخراج المال بعد الموت على النفس، حيث يصير للغير، فمنع من التجري عليه لتضييع حقّ غيره مع حفظه له لما كان حقّه وشحّه عليه، وهذه الحكمة ليست حاصلة في الحيّ وإن كان مريضاً، لأنّ البرء ممكن، والشحّ بالمال في الجملة حاصل، فيكون كتصرّف الصحيح في ماله، لا في مال غيره.

وكون مال المريض في معرض ملك الورثة في الحال بخلاف الصحيح مطلقاً ممنوع، فربّ مريض عاش أكثر من الصحيح، وربّما كان ذلك في حال المرامات التي يغلب معها ظنّ التلف أبلغ منه في حال المرض.

وأيضاً يمكن أن تكون الحكمة أنّ للمال الموصى به جهتين:

أحدهما: جهة صدور الوصية في حال حياة الموصي، فيكون من هذه الجهة حقّاً له

وثانيهما: جهة وقوع التصرف فيه بعد موته، فيكون من هذه الجهة حقّاً للوارث

فروعي فيه الجهتان، بخلاف المنجز، فإنّ التنجيز والتصرف كليهما في حال الحياة،

فيكون من الجهتين حقّاً له.

الثاني: أنه لولا كون المنجزات من الثلث لاختلف (لاختلّت) حكمة حصر الوصية

في الثلث، فإنه لولاه لالتجأ كلّ من يريد الزيادة في الوصية على الثلث إلى العطايا المنجزة،

فيفوت الغرض الباعث على المنع من الزائد.

ومما ذكر في الأول يظهر ضعف هذا الاعتبار أيضاً، فإنّ كون الغرض منحصر في ما

ذكره لم يرد فيه نصّ، وأيضاً رجاء البرء يمنع من الزيادة في المريض، بخلاف ما بعد

الموت، على أنه لو قلنا باعتبار المنجز من الثلث يمكن التجاء من يريد الزيادة في الوصية

على الثلث إلى أمور آخر غير العطايا المنجزة في حال صحته، بحيث لا يحصل له ضرر مادام حياته، كما يتفق كثيراً، فيلزم عدم اعتبارها في حال الصحة أيضاً، وهو خلاف الإجماع.

الثالث: أنَّ المنجزات لو كانت من الأصل لقدّمت العتق المتبرع به على الدين، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، بيان الملازمة أنَّ المرض لا يصلح للمانعة حينئذ، فيبقى حكم الصحة، لأصالة البقاء، وأمّا بطلان التالي فلما رواه زرارة في الصحيح عن الصادق عليه السلام أنه قال: إذا ترك الدين ومثله اعتق المملوك واستسعى^١.

ولا يخفى ضعف هذا الاعتبار، فإنّ الرواية المذكورة لا دلالة لها على تقديم الدين على العتق المنجز، بل دلالة على الوصية بالإعتاق أظهر، حيث قال: اعتق مملوكه، ولذا قال صاحب الوافي رحمته الله بعد نقل هذا الحديث: يعني: إذا أوصى بعتق مملوك وترك مثلي دينه اجيز عتقه، لأنّه حينئذ ملك سدسه.

ثمّ إنّ الشهيد الثاني استدلل لهذا المطلب برواية رواها العامة في صحاحهم، وهي: رجل من الأنصار أعتق ستّة عبيد له في مرضه لا مال له غيرهم، فاستدعاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وجزّأهم ثلاثة أجزاء وأقرع بينهم، فأعتق اثنين وأرق أربعة^٢.

ثمّ قال الشهيد بعد ذلك: وأجود ما في هذا الباب متناً وسنداً العامية، ومن ادّعى خلاف ذلك فالسبر يردّ دعواه، وعليها اقتصر ابن الجنيدي في كتابه الأحمدية. انتهى^٣.

ولا يخفى أنّ مثل هذه الرواية العامية الضعيفة لا يمكن أن يتمسك بها في الأحكام الشرعية، وما ادّعاه الشهيد لم يثبت عندنا، على أنّه يمكن أن يقال: إنّ المراد أنّه أوصى بالإعتاق كما مرّ، بل قوله: «فأعتق اثنين» قرينة على ذلك، فإنّه لو كان العتق منجزاً واقعاً قبل موت الرجل لما صحّ قوله: فأعتق.

١- وسائل ٣٥٣/١٩ به نقل از تهذيب ١٦٩/٩.

٢- مسالك الافهام ١/٢٢٤ چاپ سنگی.

٣- مسالك ١/٢٢٤.

خاتمة

اعلم أنه قد اختلف في تعيين مرض الموت على أقوال، وكذا في ما إذا جمع بين عطية منجزة ومؤخرة ولم يحتملها الثلث، ولا يخفى أن المحتاج إلى البحث عن هاتين المسألتين وعن أمثالهما من يقول باعتبار المنجزات من الثلث، وأما نحن معاصر القائلين باعتبارها من الأصل فليس علينا مؤونة البحث والتفتيش عنهما، فالإعراض عنهما وختم الكلام أولى، لضيق الوقت وكثرة المشاغل

ولنختتم ما أردنا إيراد حامدين لله ومصلين على خاتم الرسالة، ولما أمرني من كان مخالفته فوق وسعي وطاقتي بإيراد ما اخترته في المسألة في هذه الرسالة فذكرت فيها شطراً مما ظهر لي ههنا في غاية الاستعجال مع تراكم أفواج الاشتغال، وكان ضيق الوقت وكثرة المشاغل وعدم التمكن من تهيئة ما يحتاج إليه في المسألة من الكتب تمنعني عن الاستقصاء في الرد والاستدلال، فالمأمول من أرباب الإنصاف أن لا ينسوا مضمون: «المأمور معذور» وأغمضوا عما عثروا عليه، فإني معروف بالقصور، وبالسهو والخطاء مشهور. قد تم في ليلة الثلاثاء التاسع والعشرين من شهر ربيع المولود سنة مائتين وعشرة بعد الألف من الهجرة النبوية على هاجرها ألف سلام وتحية. ١٢١٠.