کنگره بزرگداشت
آقاحسین خوانساری

رسائل

(شانزده رساله)

تألیف

آقاجمال خوانساری

(م ۱۱۲۳)

به کوشش

علی اکبر زمانی نژاد

کنگره بزرگداشت آقاحسین خوانساری رحمه‌الله

رسائل

(شانزده رساله)

تألیف

آقاجمال خوانساری رحمه‌الله

(متوفّای ۱۱۲۲ق)

به کوشش:

علی‌اکبر زمانی‌نژاد

رسائل (شانزده رساله)
مؤلف: آقا جمال‌الدین محمّدبن آقاحسین خوانساری (م۱۱۲۲ق)
به کوشش: علی‌اکبر زمانی‌نژاد
ناشر: کنگره محقق خوانساری رحمه‌الله ـ قم
قطع و صفحه : وزیری/ ۸٤۸ صفحه
نوبت چاپ: اوّل / بهار ۱۳۷۸
حروفزنی: فَرانَشر
چاپخانه: سلمان فارسی
تعداد : ۱۰۰۰
قیمت : ۲۰۰۰ تومان

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست رساله‌های این مجموعه

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه:

کتابشناسی و نسخه‌شناسی آثار آقاحسین خوانساری و فرزندش آقاجمال خوانساری و فرزند دیگرش آقا رضی خوانساری با تتبع در فهارس نسخ خطی وکتب تراجم وکتابشناسی، در رساله‌ای تدوین شده که جداگانه چاپ خواهد شد.

و نیز شرح حال آن سه بزرگوار و اساتید و شاگردان آنها همراه با شرح حال سایر دانشمندان خوانسار در کتابی به نام «دانشمندان خوانسار» توسط کنگره آقاحسین خوانساری چاپ شده است.

از این رو در اینجا به شرح حال آقا جمال و معرفی تألیفات او نمی‌پردازیم و فقط نسخه‌های خطی و یا احیاناً چاپی این رساله‌ها که در تصحیح، از آنها استفاده شده است را یاد می‌کنیم تا معلوم باشد مأخذ تصحیح و چاپ رساله‌ها چه نسخه‌هایی بوده است. و قبل از معرفی نسخه‌های این رسائل، مناسب است فهرست اجمالی تألیفات آقا جمال(ره) را بیاوریم.

آثار و تألیفات آقاجمال خوانساری

۱ ـ **آداب نماز**، آداب‌الصلاة، ترجمة‌الصلاة، رساله‌ای در نماز (چاپ شده در این مجلد)

۲ ـ **الأسألة السلطانية** (نسخهٔ خطی این کتاب در نجف‌اشرف موجود است)

۳ ـ **اختیارات ایام**، اختیارات الایام (چاپ شده در این مجلد)

۴ ـ **اجازه آقاجمال** به ملامحمد حسین مازندرانی (چاپ شده در این مجلد)

۵ ـ **اصول دین**، مبدأ و معاد، اعتقادات (قبلاً توسط حضرت آقای نورانی چاپ شده و اکنون در این مجلد)

۶ ـ **ترجمهٔ داستان طرماح** (چاپ شده در این مجلد با متن عربی آن)

۷ ـ **ترجمهٔ الفصول المختارة، مناظرات** (توسط خانبابا مشار و اکنون نیز توسط کنگره به‌طبع رسیده است)

۸ ـ **ترجمهٔ مفتاح الفلاح** (در هند و ایران چاپ شده است)

۹ ـ **تقریظ آقاجمال** بر کتاب ادعیة السرّ میرمحمد مؤمن حسینی طالقانی قزوینی (نسخه‌ای از آن یافت نشد)

۱۰ ـ **تقریظ آقاجمال** بر تحصیل الاطمینان في شرح زبدة‌البیان (نسخه‌ای از آن یافت نشد)

۱۱ ـ **تقریظ آقاجمال** بر کتاب جامع الرواة (نسخه‌ای از آن یافت نشد)

۱۲ ـ **تقویم الاولیاء**؟ (در فهرستوارهٔ کتابهای فارسی ج ۲۰۸۸/۳ نسخه‌ای از آن را معرفی کرده است)

۱۳ ـ **ترجمه و شرح غررالحکم** (توسط محدث ارموی در ۷ مجلد توسط انتشارات دانشگاه به طبع رسیده است)

۱۴ ـ **تحفهٔ عباسی** (در فهرست کتابخانه امیرالمؤمنین(ع) (در نجف نسخه‌ای از آن معرفی شده است)

۱۵ ـ **جبر واختیار**، جواب مراسله ملاحسینعلی‌خان (پیشتر توسط حضرت آقای نورانی چاپ شده و اکنون در این مجلد)

۱۶ ـ **حاشیة علی تهذیب الأحکام** (تنها یک نسخه که منسوب به آقاجمال است، موجود است)

۱۷ ـ **حاشیة علی الروضة البهیة** (در سال ۱۲۷۲ق، طبع حجری شده و مکرر افست شده است)

۱۸ ـ **حاشیة علی الشفاء**، بر قسم طبیعیات شفا (توسط کنگره به طبع رسیده است)

۱۹ ـ **حاشیة علی شرح حکمة العین**، (نسخه‌ای از آن یافت نشد)

۲۰ ـ **حاشیة علی حاشیة الخفری علی شرح التجرید**، (توسط کنگره به طبع رسیده است)

۲۱ ـ **حاشیة علی حاشیة الباغنوی علی شرح الاشارات** و حاشیه بر حاشیه پدرش بر اشارات و شرح اشارات و محاکمات (ضمن حاشیه آقاحسین بر شرح اشارات توسط کنگره به طبع می‌رسد)

۲۲ ـ **حاشیة علی الشرائع**،(نسخه‌ای از آن یافت نشد)

۲۳ ـ **حاشیة علی شرح مختصر الاصول للعضدی**، حاشیة علی شرح

المختصر، حاشیه بر شرح مختصر ابن‌حاجب (نسخه‌های خطی فراوانی دارد و هنوز به‌طبع نرسیده است)

۲۴ ـ **حاشیة علی کتاب من لایحضره الفقیه** (نسخه‌ای از آن یافت نشد)

۲۵ ـ **حاشیة علی مشارق الشموس فی شرح الدروس** (در حاشیهٔ مشارق‌الشموس به طبع رسیده است)

۲۶ ـ **حاشیة علی المعالم** (منسوب به آقاجمال است)

۲۷ ـ **شرح و ترجمه دعای صباح امیرالمؤمنین علی (ع)** (چاپ‌شده‌دراین‌مجلد)

۲۸ ـ **شرح حدیث بساط**

۲۹ ـ **صلاة الجمعه**، رساله‌ای در نماز جمعه به فارسی (چاپ شده در این مجلد)

۳۰ ـ **رسالة في الخمس**، رساله‌ای‌درخمس به‌فارسی (چاپ‌شده دراین‌مجلد)

۳۱ ـ **رسالة في النذر**، رساله‌ای در نذر به عربی، حاشیه برعبارتی از قواعد علامه است (چاپ شده در این مجلد)

۳۲ ـ **رسالة في بیان دلالة العهد: ﴿و اذا ابتلی ابراهیم ربّه...﴾ علی انّ...** (منسوب به آقاجمال و چاپ شده در این مجلد)

۳۳ ـ **رسالة في معنی الکراهیة**، رساله‌ای در معنای کراهت در عبادات به عربی (چاپ شده در این مجلد)

۳۴ ـ **رساله**، پیرامون قاعده الواحد (چاپ شده در این مجلد)

۳۵ ـ **شرح اخبار طینت**، شرح احادیث طینت، اثبات الرجعة، تحفة السلطان، رساله طینت مؤمنین (توسط محدث ارموی در آخر جلد ششم کتاب شرح غرر الحکم و جداگانه و نیز در این مجلد چاپ شده)

۳۶ ـ **رسالهٔ نیّت**، نیّت (توسط محدث ارموی در آخر کتاب شرح مصباح الشریعة و جداگانه و نیز در این مجلد به طبع رسیده است)

۳۷ ـ **کلثوم ننه**، عقائد النساء (منسوب به آقاجمال و بارها به طبع رسیده است)

۳۸ ـ **مزار**، کتاب ادعیه و مزار، زیارت‌نامه امام رضا(ع) (توسط کنگره در این مجلّد و جداگانه به طبع رسیده است)

۳۹ ـ **موائد الرحمن في ترجمة القران** (منسوب به آقاجمال است)

۴۰ ـ **مسائل بابر چهاردهی؟** (نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه تهران هست که فرسوده است)

۴۱ ـ **مسائل فقهیه**، سؤال و جواب‌های فقهی، سؤالهای پراکنده وجوابهای آن (نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است)

۴۲ ـ **منشآت**

۴۳ ـ **وقفنامه کتاب آداب حرز الجواد(ع)** (نسخه‌ای از آن یافت نشد)

۴۴ ـ **وقفنامه‌ای** از جانب شاه سلطان حسین صفوی

۴۵ ـ **وقفنامه‌ای** از جانب شیخ علی‌خان اعتمادالدولة

۴۶ ـ **وقفنامهٔ کتاب** بر اوّل کتاب الشمس المنیرة

همانطور که ملاحظه فرمودید اکثر تالیفات آقاجمال توسط کنگره ـ در این مجلد یا مستقلاً ـ به زیور طبع آراسته شده و یا آنکه پیشتر به طبع رسیده است، و تعداد اندکی از رساله‌ها و منشآت و تقریظ‌ها و وقف‌نامه‌ها هست که نسخهٔ خطی آنها به دست نیامد تا به چاپ برسد و اکثر رساله‌هایی که در این مجلد است، برای اولین بار به طبع می‌رسد.

اینک می‌پردازیم به معرفی اجمالی نسخه‌های خطی رساله‌هایی که در این مجلد به طبع رسیده است و کپی آنها در دبیرخانه کنگره محقق خوانساری در قم موجود و در حین تصحیح کتابها از آنها استفاده شده است.

۱ـ شرح اخبار طینت[1]

۱ ـ آستان قدس رضوی ش ۶۸۳۷، ۱۲۱۰ق، فهرست الفبایی ص ۳۲۱

۲ ـ آستان قدس رضوی ش ۱۸۷۵۰، ۱۲۵۰ق.

۳ ـ آستان قدس رضوی، جنگ ش ۱۶۳۶۲، ۱۱۴۶ق

۴ ـ ملك ش ۲۸۸۰/۱، فهرست ج ۱۵۱/۶

۵ ـ ملك ش ۲۰۰۲، ۱۱۵۰ق، فهرست ج ۳ (ق ۱) /۵۴۸

۶ ـ ملك ش ۶۲۰۷، فهرست ج ۲۶۶/۹

۷ ـ دانشگاه‌فیلم ش ۲۳۹۸/۴، فهرست‌میکروفیلمها ج ۶۷۹/۱، نشریه ۲۴۸/۴

۸ ـ دانشگاه ش ۴۳۸۷/۱

۹ ـ صفائی ش ۱۱۸۵/۲، و آستان قدس رضوی ش ۲۰۷۶۵، فهرست هزار و پانصد نسخهٔ خطی ص ۳۵۴

۱۰ ـ مجلس ش ۴۹۰۳/۴

---

۱. چاپ کتاب: ۱ـ توسط محدث ارموی در سال ۱۳۶۰ش آخر کتاب ترجمه غررالحکم و دررالکلم ج ۶ ص ۴۹۸-۵۵۶ توسط موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران به طبع رسید. ۲ـ و نیز توسط حجةالاسلام و المسلمین شیخ عبدالله نورانی در سال ۱۳۵۹ش در ۶۴ صفحه طبع شد.

۱۱ ـ کتابخانه روضاتی در اصفهان، ۱۱۶۷ق

۱۲ ـ کتابخانه آیةالله گلپایگانی به ش $\frac{۲۰}{۱۶}$

* * *

۲ـ رساله نیّت[1]

۱ ـ آستان قدس رضوی ش ۱۶۳۶۲، در ۱۱۴۶ق.

۲ ـ آیةالله مرعشی ش ۹۲۰۶/۳، فهرست ج ۲۴، ص ۸

۳ ـ مسجد اعظم ش ۳۳۹۷، فهرست ص ۴۱۶

۴ ـ آیةالله مرعشی ش ۳۶۹۷/۲

۵ ـ کتابخانه آیةالله گلپایگانی، ضمن مجموعه حجازیها به ش ۹۷۱، ۱۱۷۵ق

۶ ـ کتابخانه آیةالله گلپایگانی ش $\frac{۶}{۱۶۶}$

۷ ـ دانشگاه فیلم ش ۲۳۹۸/۵، فهرست فیلمها ج ۶۷۹/۱، نشریه ج ۲۶۸/۴

۸ ـ وزیری ش ۲۸۱۹، ۱۳۸۸ق، فهرست ج ۱۴۴۰/۴

* * *

۳ـ مبدأ و معاد(اصول دین)[2]

۱ ـ آستان قدس رضوی ضمن جنگ ش ۱۶۳۶۲، ۱۱۴۶ق،

۲ ـ آستان قدس رضوی ش ۱۶۱۹۶، قرن ۱۲

---

۱. چاپ کتاب: ۱ـ توسط محدث ارموی در آخر کتاب شرح و ترجمه مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقة ص ۵۴۷-۵۸۴ در سالهای ۱۳۴۳ش و ۱۳۶۰ ش توسط کتابخانه صدوق در تهران به طبع رسید. ۲ـ توسط حجةالاسلام و المسلمین شیخ عبدالله نورانی به عنوان نیّت و اخلاص در ۵۰ صفحه در سأل ۱۳۵۹ش به طبع رسید.

۲. این کتاب توسط حجةالاسلام والمسلمین شیخ عبدالله نورانی در سال ۱۳۵۹ ش همراه با بخش امامت از رساله شجره الهیهٔ میرزا رفعیا نائینی، در ۱۰۴ صفحه به طبع رسید.

۳ـ آستان قدس رضوی ش ۲۰۹۷۱، ۱۱۲۵ق (صفائی ش ۱۴۴۴/۲ فهرست هزار و پانصد نسخهٔ خطی ص ۳۷۱)

۴ـ آستان قدس رضوی ش ۱۹۵۶۸، ۱۱۲۷ق (صفائی ش ۶۵۱/۲، فهرست هزار و پانصد نسخهٔ خطی ص ۲۷۸)

۵ـ آستان قدس رضوی ش ۸۱۹۵، ۱۲۴۴ق، فهرست الفبایی ص ۴۹۱

۶ـ وزیری ش ۱۴۱۷، در ۱۱۸۴ق، فهرست وزیری ج ۹۵۴/۳

۷ـ آیةالله مرعشی ش ۷۳۸۲/۲، در عصر مؤلف، فهرست ۱۸۶/۱۹

۸ـ دانشگاه ش ۲۵۷۰/۱، سده ۱۱، فهرست ج ۱۳۶۲/۹

۹ـ دانشگاه، فیلم ش ۲۳۹۸/۳، فهرست میکروفیلمها ج ۶۷۸/۱، نشریه ج ۲۴۸/۴

۱۰ـ آیةالله گلپایگانی ش $\frac{۳۱}{۱۳۵}$ (کپی‌شده‌ازروی‌نسخه‌مجلس شورای‌اسلامی)

۱۱ـ مجلس ش ۵۳۴۱/۴، فهرست مجلس ۱۲۵۳/۶[1]

* * *

۴ـ جبر و اختیار (جواب مراسله حسینعلی خان)[2]

۱ـ دانشگاه ش ۲۵۷۰/۵، ۱۱۳۰ق، فهرست دانشگاه ج ۱۳۶۴/۹

۲ـ آیةالله مرعشی ش ۶۸۷۲/۱

۳ـ آیةالله گلپایگانی ش $\frac{۲۱}{۱۷۳}$ فهرست گلپایگانی ج ۲۳۵/۲

۴ـ آیةالله گلپایگانی ش $\frac{۲۵}{۱۰۸}$

* * *

---

۱. در فهرست مجلس به اشتباه، قسمتهایی از رساله اصول‌دین به نام رساله وجودیه آقاجمال و یا رساله‌ای در اشتراک لفظی وجود دانسته شده، که با تطبیق مشخص شد که اصول دین آقاجمال است.

۲. این کتاب توسط حجةالاسلام والمسلمین شیخ عبدالله نورانی در سال ۱۳۵۹ش در ۲۴ صفحه به چاپ رسید.

* ـ رسالهٔ اشتراک لفظی وجودِ ملارجبعلی تبریزی[1]

۱ ـ دانشگاه ش ۲۵۷۰،

۲ ـ وزیری ش ۲۴۸۷/۲،

۳ ـ آیةالله مرعشی ش ۶۸۷۲/۳، فهرست ۶۶/۱۸

* * *

۵ ـ ردّ رساله اشتراک لفظی وجود

۱ ـ دانشگاه ش ۲۵۷۰،

۲ ـ آیةالله مرعشی ش ۶۸۷۲/۴،

۳ ـ کتابخانه مسجد اعظم قم ش ۹۴۴، فهرست ص ۳۹۵ (آخر کتاب من لایحضره الفقیه)

۴ ـ آستان قدس رضوی ش ۱۶۳۶۲، ۱۱۷۴ق.

۵ ـ وزیری ش ۲۴۸۷/۱

* * *

۶ـ رساله‌ای دربارهٔ قاعده الواحد

۱ ـ کتابخانه مسجد اعظم قم ش ۹۴۴، فهرست ص ۳۹۵ (آخر کتاب من لایحضره الفقیه)

* * *

---

۱. این کتاب توسط استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی درکتاب منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ج۱/۲۲۰-۲۷۱ به طبع رسیده است که تصحیح ایشان براساس نسخهٔ کتابخانه آستان قدس رضوی به ش ۷۲۰ و نسخهٔ ملکی خودشان بوده است.

۷ـ شرح و ترجمه دعای صباح امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام

۱ـ کتابخانه آیةالله گلپایگانی، ضمن مجموعه کتابهای خطی مدرسه حجازیها مکتوب به سال ۱۲۹۰ق.[۱]

* * *

۸ـ اختیارات الایام

۱ـ وزیری ش ۲۴۱۲/۶، در ۱۱۰۵ق، فهرست ج ۱۲۸۵/۴

۲ـ کتابخانه ابن‌مسکویه اصفهان به ش ۵۴۵ (تنها مقدمه کتاب)

* * *

۹ـ ترجمه داستان طرماح

۱ـ کتابخانه آستان قدس رضوی ضمن جنگ ش ۴۴۹۳، مجموعه جنگ در سال ۱۰۵۵ق و بعد از آن استنساخ شده است[۲]

* * *

۱۰ـ اجازهٔ آقاجمال به ملامحمد حسین مازندرانی

۱ـ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ش ۳۸۹۴/۶

* * *

۱۱ـ آداب الصلاة (رساله‌ای در نماز)

۱ ـ دانشگاه ش ۷۹۲/۱، فهرست دانشگاه (مشکاة) ج ۱۷۵۶/۵

---

۱. (در پایان نسخه دارد که: تمام شد این شرح آقاجمال پسر آقاحسین خوانساری در هشتم ذیقعدةالحرام سنه ۱۲۹۰.)

۲. و متن عربی داستان طرماح بن عدی از اختصاص شیخ مفید و بحارالانوار علامه مجلسی و نیز از روی نسخهٔ خطی دانشگاه به ش ۲۲۶۰، و کتابخانه ابن‌مسکویه اصفهان به ش ۶۹.

۲ـ آیةالله مرعشی ش ۳۰۳۴

۳ـ آیةالله مرعشی ش ۳۶۹۷

* * *

۱۲ـ رسالهٔ نمازجمعه

۱ ـ کتابخانه آیةالله مرعشی ش ۴۴۰۳، ۱۱۱۸ق، فهرست ج ۵/۱۲

۲ ـ کتابخانه آیةالله مرعشی ش ۶۳۳۸، (در زمان حیات مؤلف)، فهرست ۱۶

۳ ـ کتابخانه آیةالله مرعشی ش ۹۵۰۹/۱، فهرست ۲۶۳/۲۴

۴ ـ آستان قدس رضوی ش ۹۶۹۳، (در زمان حیات مؤلف)، فهرست الفبایی ص ۵۸۹

۵ ـ کتابخانه مسجد اعظم قم ش ۳۹۰۷، فهرست ص ۲۸۱

۶ ـ آستان قدس رضوی ش ۲۱۲۴۸، ۱۳۴۰ق، (از نسخه‌های صفائی ش ۱۴۹۳/۲۳ (فهرست هزار و پانصد نسخهٔ خطی ص ۳۸۱)

۷ ـ کتابخانه آیةالله گلپایگانی ش $\frac{۶}{۱۶۶}$

* * *

۱۳ـ رساله‌ای در خمس

۱ ـ دانشگاه ش ۱۸۰۱، فهرست دانشگاه ج ۳۷۵/۸ (در فهرست اشتباهاً این کتاب را از آقاحسین دانسته است)

۲ـ آستان قدس رضوی ش ۱۶۳۶۲، در ۱۱۴۶ق.

* * *

۱۴ـ رسالة في النذر (عربی)

۱ـ کتابخانه ابن‌مسکویه اصفهان به ش ۶۹

۸ ـ کتابخانه آستانه مقدسه قم ش ۵۰۳/۲، در ۱۲۴۵ق، فهرست ج ۱۲۳/۲
۳ـ کتابخانه آیةالله گلپایگانی ش $\frac{۲}{۶۴}$ (قسمتی از رساله است)

* * *

۱۵ـ رسالة في معنى الكراهية (عربی)

۱ ـ کتابخانه ملی تهران ۲۱۲۵/۸/ع
۲ ـ کتابخانه جامع گوهرشاد ش ۶۸۲، در ۱۱۳۴ق، فهرست ج ۷۹۰/۲
۳ ـ آستان قدس رضوی ش ۲۱۲۵۱، در ۱۳۴۰ (از نسخه‌های صفائی ش
۴ ـ کتابخانه مدرسهٔ مهدیهٔ خوانسار به ش ۵۹ (از کتابهای آقای غفاری)
۵ ـ کتابخانه آیةالله مرعشی ش ۸۵۶۵/۹، در ۱۱۸۳ق، فهرست ۱۴۶/۲۲

* * *

* ـ رسالة في دلالة آية (و اذا ابتلى ابراهيم ربّه بكلمات...) على لزوم عصمة الامام

۱ ـ کتابخانه آیةالله گلپایگانی ش $\frac{۲}{۶۴}$
۲ـ آیةالله مرعشی ش ۳۰۵۴/۳

* * *

۱۶ ـ مزار

نسخه‌هایش در اوّل آن معرفی شده است.

* * *

گفتنی است که حتی‌المقدور مآخذ و مصادر رساله‌ها در پاورقی آورده شده است.

در خاتمه از تمام افرادی که در استنساخ و مقابله و تخریج مصادر رساله‌ها کمک کرده و زحماتی را متحمل شده‌اند، کمال تشکر دارم، خصوصاً از حجةالاسلام شیخ علی دماوندی. از خداوند متعال توفیق آنان را در راه خدمت به نشر و احیای آثار شیعه را خواستارم.[۱]

علی‌اکبر زمانی نژاد
آبان ۱۳۷۷ هـ ش
رجب ۱۴۱۹ هـ ق

۱. یادآوری: همانطور که ملاحظه خواهید کرد تعدادی از این رساله‌ها دیباچه‌های ادیبانه‌ای به سبک روزگار مؤلف دارد به خاطر مغلوط بودن برخی از این قسمت‌ها و نیز مبهم بودن و یا بی‌فایده بودن بسیاری از عبارات آنها پیشنهاد می‌شد که حذف شود اما به نظر آمد به همان صورت چاپ شود بهتر از حذف است زیرا حذف کردن بخشی از رساله‌ها و کتاب را برخی از دانشمندان نمی‌پسندند.

(۱)

شرح اخبار طینت

تألیف:

آقاجمال‌الدین محمد خوانساری رحمه‌اللّه

(متوفای ۱۱۲۲ هـ ق.

بسم اللّه الرحمن الرحیم

وسیله سازِ سعاداتِ جاودانی، شکر و سپاسِ نعمت اساسِ جهان آفرینی است که در کارگزاریِ فعل و ترك خیر و شرّ، بی‌شایبهٔ اکراه و اجبار، زمامِ قدرت و عنانِ اختیار به دستِ هریک از افرادِ بشر داده، که به استحقاق، در هر باب سزاوارِ ثواب و عقاب توانند بود، و به آینه داری تمییز نیک و بدِ کردار و گفتارِ فاش و نهفته زشتی و زیبایی شاهدِ هر کرده و گفته را در نظرِ چهره گشایان حسن و قبحِ امور صورت‌پذیر جلوهٔ ظهور نموده، تا به هیچ وجه نقش نگاریِ اعتذار بر لوحِ رقم پردازی اظهار نتوانند نمود.

رحیمی که به دهقانیِ رحمت بالغه تخم آدم گیاه نفوس طیّبهٔ سعدارا به اقتضایِ طاعتِ ذاتی در گلزارِ سعادت افزایِ طینت علّیّین فشانده، که شایستگیِ آراستنِ رستنِ گل و نسرین حسنات دارد.

حکیمی که به مصلحت دانیِ حکمتِ سابغه خاربنِ شیطان دستگاهِ ذوات خبیثهٔ اشقیا را به استدعایِ عصیانِ جبلّی در شوره‌زار شقاوت زایِ طینت سجّین نشانده، که به سزاواریِ خس و خارِ سیّئات سنبل و ریحانِ صالحات

برنیاورد.

و ذریعه طراز برکاتِ دو جهانی، درودِ بی‌قیاس رسولِ اعجاز قرینی است که ملک طینتی کرده‌ای است از طینتِ علّیّین نسبِ نورانی نژادش، و فرشته سرشتی نمونه‌ای از سرشت قدسی حسبِ روحانی بنیادش، نخستین موجهٔ بحر رسالتی که به مقتضایِ «**کنت نبیّاً و آدم بین الماء و الطّین**»[1] هنوز خشتِ سراچهٔ وجودِ حضرت أبوالبشر در قالب خمیرهٔ آب وگل انتظارِ تسویهٔ الهی داشت که گنبدِ عرش نمای نبوّتش به معماریِ تقدیر خالقِ کن فکان بر سرِ جهانِ هستی و عالمِ کون و مکان سایه افکن بود، اوّلین واسطهٔ خلقتی که به مؤدّایِ «**أوّل ما خلق اللّه نوری**»[2] قبل از آنکه کسوتِ هیولانی لعبت صورتِ سایرِ کاینات در دستگاهِ آفرینش پیرایه‌پذیرِ سمتِ نمایش گردد، حُلّهٔ روحانیّت شعارِ خلقتش در کارخانهٔ صنع رحمتِ کردگاری جلوهٔ تقدّس طرازی و تجرّدنگاری می‌نمود، علیه و آله الائمّة المعصومین سلام اللّه عزّ وجلّ ما جعل خلق الطینة من سلالةٍ من طینٍ و خلق الانسان من عجل.

امّا بعد برصافی[3] طینتان پاکیزه سرشت و عارفان نیک و بد هر خوب و زشت، پوشیده نماناد که چون برخی از اخبارِ صدق آثار در بابِ طینتِ مؤمنین وکفّار به طریقی روایت شده که شاید بعضی از قاصر فهمانِ بی‌خبر و ظاهربینانِ صورت‌نگر آئینهٔ حق نمایِ توجیه آنها را بر وجهِ صواب صورت نمایِ معنیِ حق در هر باب نتوانند نمود، و از آنها توهّم این کنند که طینت هریک از اربابِ هدی و ضلال مقتضیِ نیک و بعد عقاید و افعالِ ایشان بوده و به این اعتبار در افعالِ عباد بالضّروره به جبر و اضطرار و عدمِ قدرت و اختیار

---

۱. مناقب ابن‌شهرآشوب ج ۱، ص ۲۱۴؛ عوالی اللآلی ج ۴، ص ۱۲۱؛ بحار ج ۱۶، ص ۴۰۲.
۲. عوالی اللآلی ج ۴، ص ۹۹؛ بحار ج ۱، ص ۹۷ و ج ۲۵، ص ۲۲.
۳. در نسخهٔ دیگر: «پاکیزه» و در نسخهٔ ثالث: «صاف».

قائل گردند.

و نوّاب کامیاب، گردون جناب سپهر قباب، أعلی حضرتِ آفتاب طینتِ مشتری سعادتِ بهرام صولتِ کیوان رفعتِ سکندر شوکتِ جمشید حشمتِ نورسرشتِ قدسی سرنوشت، آب و رنگِ گلستانِ جاه و جلال، گلگونهٔ بهارستانِ سلطنت و اقبال، درّیّ[1] سپهرِ پادشاهی، خورشیدِ أفق ظلّ اللّهی، نوبهارِ چمنِ بی‌خزان دین و دولت، تازه نهالِ گلشنِ خلد نشانِ ملک و ملّت، والاتباری که خمیرهٔ ذاتِ موسوی‌نژادِ أطهرش آمیخته به سرشتِ مبادی آثارِ فطرتِ نبوی است، وگردهٔ وجود تقدّس بنیادِ أنورش بیختهٔ جوهرِ فائض الانوارِ طینتِ مرتضوی، گردون وِقاری که تا آفتابِ بی‌زوالِ سلطنتِ روزافزونش از مشرقِ آفتابِ بلند برآمده، عمرِ ظلمانیِ شب ظلم اندیشیِ ستمکارانِ تیره روزگار چون دودِ شعلهٔ سرکشِ خس و خار به سر آمده، و از آن زمان که شمعِ خورشید مثالِ دولتِ ابد مقرونش از پرتو طینت ارجمندش به چراغ افروزیِ دودمانِ شاهی قد علم ساخته، اخترِ طالع وارون وکوکبِ بخت دگرگونِ أعادیِ دین و دولت را چون پروانهٔ پرسوخته از اوجِ بلند پروازی انداخته، دارا دربانی که آئینهٔ باصفایِ طینتِ پاکش بدن نمایِ اقبالِ اسکندری است، و دودِ نورآسایِ شعلهٔ ادراکش مژگان رسایِ چشمِ بصیرت و دیده‌وری، شرایع پاسبانی که از اندیشهٔ سختگیریِ شحنهٔ سیاستش در قورقِ محرّمات اگر زهرهٔ شیرِ ژیان از شیر مست شدنِ طفلِ نادان آب شود رواست، و از بیمِ بازخواستِ قهرمانِ قهر و سطوتش اگر پروانه‌ای که با شمعی نردِ محبّت باخته باشد خود را چون عودِ قماری در آتش سوزد بجا، غرّهٔ ناصیهٔ معرفت و دانش، قرّهٔ باصرهٔ بصرت و بینش، دوام افزایِ دولتِ خداداد

---

۱. *در غیاث اللغات گفته:* «درّی بالضمّ و تشدید رای مکسور لفظ عربیست بمعنی ستارهٔ روشن که بزرگ باشد؛ از صراح و سروری وکشف» *ودر منتهی الارب گفته:* «کوکب درّیّ بالضمّ و یثلّث =ستارهٔ روشن؛ و درّیّ السیف درخشندگی شمشیر و روشنی آن».

به نصبِ لوایِ عدل واحسان، خلود آرایِ ملکِ ابد بنیاد به خفض بنایِ جور وعدوان، السّلطان‌بن السّلطان بن السّلطان، الخاقان بن الخاقان بن الخاقان، شاه سلطان حسین الموسوی الصفویّ، بهادرخان، خلّدالله ملکه وسلطانه ما حقّق الحقّ بإقامة الحجّة وأقام برهانه، بنابر طریقهٔ أنیقهٔ دین‌پروری و رویّهٔ مرضیّهٔ درست‌اندیشی وحقّانیّت گستری همگی همّتِ والا نهمت بر این گماشته، وتمامی توجّهِ خاطرِ ملکوت ناظر مصروف بر این داشته‌اند که همهٔ جهانیان وتمامِ عالمیان در هر باب سالکِ طریقِ حق ورشاد بوده متحلّی بحلیهٔ صفایِ عقیدت وحسنِ اعتقاد باشند، لهذا مقرّر فرمودند بالمشافهة العلیّة العالیة که داعیِ دوامِ دولتِ قاهرهٔ ابدیّه، نیازمندِ رحمتِ بی‌دریغِ کردگاری، **جمال‌الدّین محمّد خوانساری**، آن احادیثِ شریفه را شرح کرده، در این باب آنچه مطابقِ حق وصواب داند بر لوحِ تحریر نگارد، بنابراین با وجودِ قصورِ بضاعت وعدمِ استطاعت به حکم «المأمور معذورٌ» این رساله را سمت نگارش داده تحفهٔ مجلسِ خاقانی وهدیّهٔ محفل ارم مشاکلِ سلطانی نمود، امید که پیرایهٔ استحسانِ خاطرِ ملکوت ناظرِ اشرفِ أقدسِ أعلی پذیرفته، باعثِ هدایتِ حق پژوهان دیندار گردیده، وثوابِ آن واصل وعاید به روزگار فرخنده آثار گردد، واللّه یهدی إلی الحقّ والصّواب، وهو ولیّ النّعمة والتّوفیق فی کلّ باب.

مقدّمه

بر هوشمندانِ خبیر و خردمندانِ بصیر مخفی و محتجب نیست، که بنابر اقتضایِ حکمِ بالغهٔ یزدانی، و استدعایِ مصالح سابغهٔ سبحانی، سلطنت و دارائی و نفوذِ حکم و فرمانفرمائی در ارباعِ ممالکِ وجود و أقطاعِ خافقین غیب و شهود بر عقلِ صحیح و نظرِ صریح به عنوانی مسلّم گشته که توقیع وقیعِ شریعت و ملّت را از مهرِ مهر آثارِ او گریز نیست، ویرلیغ[1] بلیغِ دین و آئین را از طغرایِ او چاره و تدبیرنه، بنابراین هرگاه ظاهرِ نقلی با فرمانِ عقلی مناقض نماید تأویلِ نقل اگر ممکن باشد لازم، وإلاّ طرحِ آن و ردِّ علمِ آن به أهلِ آن متحتّم خواهد بود؛ زیراکه حکم به صحّتِ هر دو اوّلی البطلان، و حکم به فسادِ ثانی مستلزمِ عدمِ اعتبار حکمِ اوّل است به طریقِ اولی، پس جز تأویلِ نقل یا رفضِ آن مفرّی، و سوایِ صرفِ آن از ظاهر یا طرح آن مقرّی نخواهد بود، و بر متأمّل منصف ظاهر و پیدا وکالشّمس فی رابعة النّهار روشن و هویداست که عقلِ صریح و لحاظِ صحیح

---

۱. در *فرهنگ لغات وصّاف گفته:* «یرلیغ بالفتح و الضمّ فرمانِ پادشاه و رحمت باشد؛ مغولی است» و در *غیاث اللغات گفته:* «یرلیغ بکسر اول و لام مکسور و یای معروف و غین معجمه فرمان پادشاهی؛ لفظ ترکی؛ از کشف و بهار عجم».

قطعِ نظر از ملاحظهٔ شرایع و ادیان، و تتبّعِ عادات و أزمان، و رعایتِ مطالب و أغراض، و حمایتِ منافع و أعواض، حاکم و جازم است به حسن و قبحِ أشیاء، و تفاوتِ مراتبِ آنها؛ چه هرکه به بهره‌ای از عقل سرافراز، و به سهمی از فهم ممتاز باشد بعد از ملاحظهٔ صدق وکذب، قطع نظر از جمیعِ مراتبِ مذکوره بی‌گزاف ترجیح صدق بر کذب می‌دهد و آنرا بر این اختیار می‌کند، و همچنین در عدل و ظلم و بسیاری از اشیاء، چنانکه به اندک ملاحظه روشن و مبرهن می‌گردد و اگر چه دریافتِ عقلِ انسانی و فهمِ بشری قاصرست از حکم به آن در سایر أشیاء؛ چه ادراک آنها کما هی بر او متعسّر و متعذّرست، و به سببِ آن به حسن بسیاری از اوامرِ شرایع و أدیان و قبح منهیّاتِ آنها پی نتواند برد، نهایت مجملاً یقین دارد که هرچه در یکی از شرایع حقّه امر به آن شده، البتّه در آن وقت حسنی داشته که شارع ـ جلّ أمره ـ بر آن مطّلع بوده و به سبب آن ترغیب به آن فرموده، و هرچه نهی از آن شده به یقین قبح داشته که بر آن آگاه بوده و به آن علّت ترهیب از آن نموده، و هیچ عاقلی تجویزِ آن نمی‌کند که میانِ عدالت و دادرسی و ظلم و تعدّی، هیچ تفاوت نباشد؛ و مع ذلک تعالی شأنه در مدح و اطراءِ آن این همه مبالغه کند و فاعلِ آنرا ثوابِ عظیم و أجرِ جسیم وعده فرماید، و بر ذمّ و انکارِ این، چنین تشدّد نماید و مرتکبِ آنرا از عقابِ الیم و نکال وخیم ترساند، و چگونه کسی احتمالِ آن دهد که اینها همه محض جعل و اعتبارِ شارع است بی‌منشأ و علّتی، و اگر عکسِ آن می‌کرد نیز جایز بود با[1] آنکه حالا نیز که چندان وعد و وعید بر آن و این کرده روا باشد که در آن نشأه عکس نماید و فاعلِ آنرا به جهنم فرستاده به أنواعِ عذابِ بیکران مبتلا و گرفتار سازد، و مرتکبِ این را در جنّاتِ عدن جا داده به أقسامِ نعمِ جاودان ممتّع و بهره‌مند گرداند، و حاشا که ممیّزی راهِ آن دهد که جایز باشد بر عدلِ حق تعالی که انبیاء و اولیاء صلوات الله علیهم را که

---

۱. «یا» در نسخه‌ای.

تمامِ عمر را در اطاعت و بندگیِ او صرف کرده باشند و به ارشاد و هدایتِ عباد و ترویجِ شرایع و أحکامِ او در أطراف و أکنافِ بلاد مشغول بوده‌اند به جهنّم فرستد، وکفّار و اشقیا را که پیوسته بغض و نصبِ او نصب العینِ ایشان بوده همواره در مخالفت و ضلالت و اضلال باشند به بهشت برد، وگویا همین قدر از کلام، کافی است در اثباتِ قاعدهٔ حسن و قبحِ عقلّیّن و بیانِ فساد مذاهبِ اشاعره که منکرِ این اصلند و تجویز می‌نمایند امثالِ آنچه را ذکر کردیم.

بر متتبّع لبیب ظاهرست که از طرقِ شرعیّه نیز مؤیّدات و مؤکّداتِ این مطلب بسیار است لیکن چون مقام مقتضیِ تفصیلِ آن نبود تطویلِ کلام به آن ننمود وبعد از تأصیلِ اصلِ مزبور وتقنینِ قانون‌مسفور برخرد خرده‌دان پوشیده‌وپنهان نخواهد بود که عقلِ قویم و فهمِ مستقیم حاکم است به اینکه هرگاه کسی در فعلی مضطرّ ومجبورباشد واورا درآن قدرت واختیاری‌نباشد اورا به‌سببِ‌آن‌استحقاقِ ثواب و تعظیم و تکریم نباشد و تعذیب و ایذاءِ او بر آن مجرّد ظلم وعدوان وتعدّی و طغیان‌باشد، مگر از راهِ نادانی وجهل، یا آن‌هم از رویِ‌اجبار واضطرار باشد، وبعد از تمهیدِ اصلِ مزبور و تشییدِ مبانیِ آن بر عارفِ عاقل شبهه نماند که أفعالِ عباد که مواردِ اوامر و نواهیِ شرایعِ مقدّسه است باید که از ایشان به عنوانِ قدرت واختیار صادر شود نه به طریقِ جبر واضطرار؛ واگر نه امر و نهی ووعد ووعید وثواب وعقاب معقول نشود، ولازم آید که حق تعالی در تعذیب کفّار وفسّاق، جاهل یا مضطرّ، یا ظالم باشد تعالی عمّا یقول الظّالمون علوّاً کبیراً.

اینها همه با آنکه اصلِ قدرت عباد واختیارِ ایشان در أفعالِ خود واستناد آنها به تأثیرِ ایشان از ضروریّات است[1] وانکارِ آن بجز مکابره ومباهته نتواند بود پس اگر ظاهرِ بعضی آیات واخبار خلافِ آن باشد ودلالت بر اضطرارِ عباد کند باید

---

۱. ملای رومی به این ضروری اشاره کرده است بقول خود:

«اینکه گوئی این کنم یا آن کنم　　این دلیل‌اختیارست ای صنم»

که از ظاهر صرف شود به تأویلی که مناسبِ آن باشد و اگر کسی را قدرت و قوّتِ تأویل نباشد همین بس است که اعتقاد کند که ظاهرِ این، مراد نمی‌تواند بود و تأویلی خواهد داشت هرچند خصوصِ تأویل را نداند بلکه بسیاری از آیاتِ قرآنِ مجید از جملهٔ متشابهات است که أفهامِ ما قاصرست از ادراکِ تأویلِ آنها چنانکه در محکم تنزیل نیز اشاره به آن شده[1] و در احادیثِ ائمّه معصومین صلوات اللّه علیهم أجمعین نیز متشابهات وارد شده از قبیلِ متشابهاتِ قرآنِ عزیز چنانکه در بعضی أحادیث تصریح به آن شده[2] و بسیاری از أحادیث که در بابِ «**إنّ حدیثهم صعبٌ مستصعبٌ**»[3] وارد شده، بر این محمول می‌تواند شد و بنابراین در آنها همین کافی است که اعتقاد کند که معنیِ صحیحی دارد که خدا و رسول و أهلِ ذکرِ عالمند به آن هرچند اذهان پی به آن نتوانند برد چنانکه از حضرتِ امام محمّد باقر علیه‌السلام روایت شده که رسولِ خدای صلّی‌اللّه علیه و آله فرموده: «**إنّ حدیث آلِ محمّدٍ صعبٌ مستصعبٌ لایؤمن به إلّا ملکٌ مقرّبٌ أو نبیٌ مرسلٌ أو عبدٌ امتحن اللّه قلبه للایمان؛ فماورد علیکم من حدیث آلِ محمّدٍ فلانت له قلوبکم و عرفتموه فاقبلوه، و ما اشمأزّت منه قلوبکم و أنکرتموه فردّوه الی اللّه و الی الرّسول و الی العالم من آلِ محمّدٍ**» (تا آخر حدیث).[4]

یعنی به درستی که حدیثِ آل محمّد دشوار و دشوار یافته شده است یعنی مردم آنرا دشوار یافته‌اند ایمان نمی‌آورد و تصدیق نمی‌کند به آن مگر فرشتهٔ مقرّبی یا پیغمبر مرسلی یا بندهٔ که گنجایش داده باشد خدا دلِ او را برایِ ایمان، پس آنچه وارد شود بر شما از حدیثِ آلِ محمّد پس نرم باشد از برایِ آن دلهایِ

---

۱. ﴿*وأُخر متشابهات*﴾ آل عمران: ۷
۲. رجوع شود به کافی ج ۱، ص ۶۳
۳. کافی ج ۱، ص ۴۰۱
۴. کافی ج ۱، ص ۴۰۱

شما، وبشناسید آنرا پس قبول کنید آنرا، وآنچه گرفته شود از آن دلهایِ شما ونشناسید آنرا پس ردّ کنید آن را به سویِ خدا وبه سویِ رسول وبه سویِ عالم از آلِ محمّد یعنی هرچه عقولِ شما از آن ابانکند قبول کنید، وآنچه عقولِ شما از آن اباکند وانکار آن نماید پس ردّ کنید آنرا یعنی علم به تأویلِ آنرا به خدا ورسول وامام.

وبه این مضمون روایاتِ متظاهره ومتظافره هست[1] واینها همه بر فرض حجیّتِ خبرست وعلم به نسبتِ آن به معصوم علیه‌السلام؛ وظاهرست که نسبتِ همهٔ اخبارِ آحاد به معصومین صلوات‌اللّه علیهم أجمعین معلوم نیست واحتمالِ جعل دارد بلکه بر متأمّلِ عارف ظاهرست که عدمِ وجودِ جعل در جملهٔ آنها به غایت بعیدست بلکه وجودِ آن متیقّن ومبرهن است؛ چه در احادیث نیز حکم شده به وجودِ کذّابین برایشان صلوات اللّه علیهم پس بر هر تقدیر تحقّقِ آن لازم می‌آید، واحتمالِ سهو وتغییر وتحریف نیز قائم است، وبعد از تتبّع وتصفّحِ وجودِ آنها نیز فی الجمله ظاهر وباهر می‌گردد.

بنابراین اگر بالفرض بعضی از أخبارِ آحاد باشد که مناقضِ صریحِ عقل باشد ودر واقع قابلِ تأویل نباشد اصلاً؛ مطروح خواهد بود ویقین نسبتِ آن به معصوم سهو وخطا یا بهتان وافترا باشد با آنکه بر متصفّح زبر شرعیّه وطوامیرِ صحف نقلیّه ظاهرست که در مانحن فیه آثار وأخبار بر وفقِ اصلِ مزبور زیاده از آن است که ردّ شود یا تأویل در آن گنجد، پس بالضّروره تأویل یا ردّ آنچه مخالفِ آن باشد متعیّن خواهد بود وبعد از آنکه صورِ آن معانی در مراياِ حقایق نمای اذهانِ صافیه منتقش ومنطبع گردید یقین کسی را از اهلِ فهم وفطنت شکّ وشبهه نماند که آنچه از احادیث در بابِ اختلافِ طینتِ مؤمن وکافر وارد شده واینکه مؤمن از گلِ بهشت خلق شده وکافر از گلِ جهنّم

---

۱. کافی ج ۱، ص ۴۰۱ و ۴۰۲

و خوبیهایِ آن از آن راهست، و بدیهایِ این به این سبب؛ بر ظاهرِ آنها محمول نتواند شد که مؤمن باعتبارِ طینتِ خوب باید که ایمان آورد و خوب کند و قادر نیست بر کفر و بد کردن، و کافر به سببِ طینتِ بد چاره‌ای ندارد از کفر آوردن و بد کردن؛ و قادر نیست بر ایمان آوردن و خوب کردن؛ زیرا که بنابراین چنانکه از سخنانِ سابق ظاهر شد امر ثواب و عقاب مشکل می‌شود، و مؤمن را استحقاق و استیهالِ تعظیم و تبجیل نماند، و تعذیبِ کافر به حکمِ صریحِ عقلِ صحیح ظلم و تعدّی باشد بلکه باید تأویل شد به اینکه اختلافِ طینتِ ایشان باعثِ این می‌شود که میلِ مؤمن به ایمان و افعالِ نیک زیاده باشد، و میلِ کافر به کفر و افعالِ بد؛ با وجودِ اختیار هریک و قدرتِ او بر طرف دیگر، بنابراین در ثواب و عقاب اشکال نباشد؛ زیرا که در تصحیحِ استحقاقِ آنها همین قدر کافی است که آن شخص قادر بر طرفین باشد هرچند میلِ او به حسبِ ذات و طینت به یک طرف بیشتر باشد مادام که به حدّ ضرورت و اضطرار نرسد.

اگر کسی گوید که: بنابراین کافر را رسد که اعتراض کند که ترجیحِ مؤمن بر من وجهی ندارد و خوبیِ او به اعتبار طینتِ اوست و اگر بمن هم آن طینت داده می‌شد من هم مثلِ او بودم، پس عقابِ من با وجودِ طینتِ بد روا نباشد؟

جواب گوئیم که: در استحقاقِ ثواب و عقاب اصلِ قدرت هر دو بر طرفین کافی است چنانکه مذکور شد، و طینتِ بد هرگز کافر را مجبور و مضطرّ به کفر و افعالِ بد نکند و باعثِ این نمی‌شود که او مستحقِّ عقاب شود.

و امّا اینکه گوید: چرا به من طینتِ بد دادی و طینتِ خوب ندادی و اگر به من هم طینتِ خوب داده بودی من هم مثلِ مؤمن می‌بودم، پس ترجیحِ او بر من جهتی ندارد؟

جواب گوئیم که: اگر طینتِ خوب داده می‌شد او او نبود بلکه شخصی دیگر بود پس او نتواند گفت که: اگر مرا از طینتِ خوب خلق می‌کردی من هم مؤمن

می‌بودم و خوب می‌کردم؛ زیرا که شخصی که از طینتِ بد خلق شده باشد محال است که او از طینتِ خوب خلق شود بلکه هرکه از طینتِ خوب خلق شود شخصی دیگر باشد و تحقیقِ این سخن این است که طینتِ خوب و بد هر دو قابلِ اینند که از آن جمعی خلق شوند که به‌اعتبارِ قدرت و اختیار هریک قابلِ استحقاقِ ثواب و عقاب باشند و حقّ تعالی از هریک به قدری که مصلحت دانسته گروهی خلق کرده؛ تا اینکه اگر ایمان آورند و اطاعت کنند مستحقِّ ثواب و تعظیم و تبجیل گردند، و اگر کفر و عصیان ورزند مستوجب عقاب و تعذیب و تنکیل باشند و هر شخصی که از طینتی آفریده شده محال است که آن شخص از طینتِ دیگر خلق شود؛ زیرا که طینتِ دیگر قابلِ آن نیست که آن شخص از آن خلق شود، پس هرگاه کافر گوید که: چرا مرا هم از طینتِ خوب خلق نکردی و اگر مرا هم از آن خلق کرده بودی من هم مؤمن و خوب می‌بودم؟

جواب‌او اینست‌که: اواز طینتِ خوب خلق‌نمی‌توانست‌شد وازطینتِ خوب به قدرِ مصلحت خلق شده نهایت چون حقّ تعالی فیّاض علی الاطلاق است و دانسته که از طینتِ بد نیز جمعی استحقاقِ فیضان وجود دارند و بعد از افاضهٔ وجود بر ایشان به اعتبارِ قدرت و اختیار قابلِ استحقاقِ ثواب و عقاب بر اطاعت و عصیان باشند پس ایشان را نیز به خلعتِ وجود سرافراز، و به انواع و أصنافِ نعمتها متمتّع و بهره‌ور گردانیده، تا اینکه اگر اطاعت کنند مستحقِّ ثواب گردند والاّ مستوجبِ عقاب، پس اعتراضِ کافر بر حقّ تعالی به اینکه مرا قدرت بر اطاعت نبود معقول نیست، و همچنین به اینکه چرا مرا هم از طینتِ مؤمن خلق نکردی؟ چنانکه مذکور شد، و همچنین به اینکه چرا مرا خلق کردی؟ زیرا که از جانبِ حقّ تعالی خلقِ او به غیرِ احسان به او چیزی نیست و گرفتاریِ او به عقاب از راهِ سوءِ اختیارِ اوست با وجودِ قدرتِ او برخلافِ آن، و حق تعالی او را جبری نکرده است بر آن و مضطرّ نساخته به آن، پس به هیچ وجه او اعتراض بر جنابِ

مقدّس یزدانی نتواند کرد.

تتمّةٌ

پوشیده نماند که میانهٔ حکما و متکلّمین در بابِ نفسِ انسانی خلاف است.

و مذهبِ حکما و جمعی از محقّقینِ متکلّمین این است که: نفسِ انسانی مجرّدست و أفعال و أعمالِ او همه مستند به اوست و بدن آلتی است از برایِ او و فاعلِ هیچ فعلی و عملی نیست.

و مذهبِ جمهورِ متکلّمین این است که آدمی مجرّدِ بدنی است و صاحبِ روح مانندِ حیواناتِ دیگر و أفعال و أعمال از آن صادر می‌شود و نفسِ مجرّدی نیست.

و مخفی نیست که بنابر مذهبِ جمهورِ متکلّمین احادیثِ طینت بر ظاهرِ خود محمول می‌تواند بود و تواند شد که أبدانِ مؤمنین از گلی خلق شده باشد و ابدانِ کفّار از گلی دیگر؛ و این معنی باعثِ اختلافِ ایشان شود در خوبی و بدی و صدورِ أفعالِ نیک و بد، و همچنین آنچه گفتیم که: «آنکه از طینتِ بد خلق شده از طینتِ خوب خلق نتواند شد»، و «آنکه از طینتِ خوب خلق شده از طینتِ بد خلق نتواند شد»، و «آنکه از طینتِ بد خلق شده اگر از طینتِ خوب خلق شود شخصی دیگر خواهد بود»، بنابر مذهبِ ایشان ظاهرست و أمّا بنابر مذهبِ حکیم که نفوسِ انسانیّه مجرّدست پس به حسبِ ظاهر در احادیثِ مذکوره اشکالی باشد؛ زیرا که فاعل به اعتقادِ ایشان چنانکه گفتیم نفس است و بدن به منزلهٔ آلتی است از برایِ او پس اختلافِ طینتِ ابدان باعثِ این نشود که نفوسِ متعلّقه به ابدانی که از طینتِ خوب خلق شده خوب کنند و نفوسِ متعلّقه به أبدانی که از طینتِ بد خلق شده بد کنند چنانکه اختلافِ دو شخص در جامه باعثِ خوبیِ صاحبِ جامهٔ خوب، و بدیِ صاحبِ جامهٔ بد نشود، و همچنین

حکم به اینکه «شخصی که از طینتِ بد خلق شده اگر از طینتِ خوب خلق می‌شد شخصی دیگر بود» اشکالی دارد؛ زیرا که شخص عبارت از نفس است و نفسی که تعلّق به بدنی گرفته باشد ممکن بود که تعلّق به بدنِ دیگر بگیرد و لازم نیست که آنچه تعلّق به بدنِ دیگر بگیرد شخصی دیگر باشد.

ممکن است جواب به اینکه: اگر چه نفس مجرّد باشد و بدن به منزلهٔ آلت باشد از برایِ او أمّا اختلافِ آلات نیز گاهی سببِ اختلافِ أعمال و أفعال می‌شود پس چه می‌شود که اختلافِ ابدان سببِ اختلافِ اعمال و افعالِ نفوس و خوبی و بدیِ آنها گردد، و لازم نیست که از قبیلِ اختلافِ جامه باشد خصوصاً آنکه بدن آلتی است که آنرا هم قوّتها باشد که نفس به آنها ادارکِ جزئیّات کند چنانکه به قوّتِ عقلیّه ادراکِ کلیّات کند و از جملهٔ قوایِ آن وهم است که رئیسِ قوایِ حسیّه است و معارضه کند با قوّتِ عقلیّه و بسیار باشد که غلبه کند بر آن و نفس را به جانبِ خود کشد و مطیعِ خود گرداند در علم و عمل؛ بنابراین ظاهرست که اختلافِ طینتِ ابدان باعثِ اختلافِ نفوس در خوبی و بدی تواند شد به اینکه بدنی که از طینت بد باشد معارضهٔ قوای آن با عقل و انجذاب نفس به‌جانب خود بیشتر باشد از بدنی که از طینت خوب باشد بلکه غلبهٔ قوّتِ عقلیّه در آنجا بیشتر باشد و استبعادی نیست در این؛ زیرا که به اختلافِ مزاجِ ابدان و تفاوتِ ترکیبِ آنها از أخلاط حالِ آن قوی مختلف شود بلکه به اعتبارِ اختلاف أغذیه نیز چنانکه تجربه شاهد است بر آن و از احادیث نیز ظاهر می‌شود، پس به اعتبارِ اختلافِ طینت چرا مختلف نشود؟!

و ایضاً به اعتقادِ حکما فیضانِ هر نفس به هر بدنی به اعتبارِ استعداد و قابلیّتِ آن بدن است و هرچند مزاجِ بدن به وحدت و اعتدال نزدیکتر باشد نفسِ فایض بر او أکمل و أفضل باشد؛ و بنابراین ظاهرست که بدنی که از طینتِ خوب خلق شده باشد استعداد و قابلیّتِ نفسی دارد أشرف و أفضل؛ و بدنی که از طینتِ بد

خلق شده باشد مستعدٌ نفسی است أخسّ و أنقص؛ پس اختلافِ ابدان بالاخره منشأِ اختلافِ أفعال و اعمال تواند شد، و بنابراین تصحیحِ آنچه مذکور شد که اگر از طینتِ خوب خلق می‌شد شخصی دیگر بود نیز می‌توان کرد؛ زیرا که هرگاه فیضانِ نفوس به حسبِ استعداد و قابلیّتِ ابدان باشد پس ظاهرست که اگر بدنِ شخصی که از طینتِ بد خلق شده از طینتِ خوب خلق می‌شد آن نفس که دارد بر آن فایض نمی‌شد بلکه بایست که نفسی دیگر أشرف و أکمل بر آن فایض شود و بنابراین ظاهرست که شخص آن شخص نبود بلکه شخصی دیگر می‌بود.

و ممکن است نیز که «طینت» در احادیثِ مذکوره بر «گل» حمل نشود بلکه مجازاً مستعمل شده باشد بر نوع جوهری که نفس از آن خلق شده یا به معنیِ خلقت و جبلّت باشد که آن نیز به معنیِ طینت است چنانکه مذکور خواهد شد و بنابراین مراد این باشد که: نفوسِ مؤمنین از جوهری خلق شده مناسبِ علیّین؛ یا خلقت و جبلّتی دارد مناسبِ آن، و نفوس کفّار از جوهری دیگر مناسب سجّین یا خلقتی و جبلّتی دارد، [مناسب آن] و بنابراین نیز هردو اشکال دفع شود چنانکه بر متأمل منصف ظاهر گردد والله تعالی یعلم.

و چون گزارشِ سخن بر سبیلِ اجمال در این باب شد أولی و أنسب آن می‌نماید که بعضی از احادیثِ مزبوره نقل و شرح شود تا انطباقِ آنها بر تأویل مذکور ظاهر گردد. بنابراین چند حدیث از آنها از کتاب کافی ثقةالاسلام محمدبن یعقوب کلینی طاب‌ثراه که معتبرترینِ کتبِ احادیثِ اصحاب ما رضوان اللّه علیهم است نقل می‌شود.

حدیث اوّل آن است که روایت کرده از ربعی بن عبدالله از مردی از حضرتِ امام زین‌العابدین علیه‌السلام که فرمود که: **إنّ اللّٰهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ النَّبِيّينَ مِنْ طينَةٍ عِلّيّينَ قُلُوبَهُمْ وَ أَبدانَهُمْ، وَ خَلَقَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنينَ مِنْ تِلْكَ الطّينَةِ، وَ جَعَلَ[1] خَلْقَ أَبْدانِ الْمُؤْمِنينَ مِنْ دُونِ ذٰلِكَ، وَ خَلَقَ الْكُفّارَ مِنْ طينَةِ سِجّينٍ قُلُوبَهُمْ وَأَبْدانَهُمْ، فَخَلَطَ بَيْنَ الطّينَتَيْنِ، فَمِنْ هٰذا يَلِدُ الْمُؤْمِنُ الْكافِرَ وَ يَلِدُ الْكافِرُ الْمُؤْمِنَ؛ وَ مِنْ هٰهُنا يُصيبُ الْمُؤْمِنُ السَّيِّئَةَ وَ من هنا يُصيبُ الْكافِرُ الْحَسَنَةَ، فَقُلُوبُ الْمُؤْمِنينَ تَحِنُّ اِلىٰ ما خُلِقُوا مِنْهُ، وَ قُلُوبُ الْكافِرينَ تَحِنُّ اِلىٰ ما خُلِقُوا مِنْهُ.**[2]

یعنی: بدرستی که خدای عزّ و جلّ آفریده است پیغمبران را از طینتِ علّیّین دلهایِ ایشان را و بدنهایِ ایشان را، و آفریده است دلهایِ مؤمنان را از آن طینت و گردانیده است آفریدنِ بدنهایِ مؤمنان را از پستتر از آن، و آفریده است کافران

---

۱. کلمهٔ «جعل» در کتاب مرآة العقول نیست و سیاق کلام نیز مؤیّد آنست که نباشد پس باید کلمهٔ «خلق» را به صیغهٔ ماضی خوانده و بر «خلق» که پیش از آن گذشته عطف کرد.

۲. نخستین حدیث است از «باب طینة المؤمن و الکافر» که نخستین باب از ابواب «کتاب الایمان و الکفر» است و تمام سند روایت این است (صفحهٔ دوم جلد دوم مرآة العقول چاپ طهران بسال ۱۳۱۷ هجری قمری): «علی‌بن ابراهیم، عن أبیه، عن حمّادبن عیسی، عن ربعی‌بن عبداللّه، عن رجل، عن علیّ‌بن الحسین قال (انّ اللّه؛ تا آخر حدیث)». کافی ج ۲، ص ۲؛ مرآة العقول ج ۷، ص ۱ و ۲

را از طینتِ سجّین دلهایِ ایشان را و بدنهایِ ایشان را؛ پس آمیزش داده است میانهٔ این دو طینت پس از این می‌زاید مؤمن کافر را، و می‌زاید کافر مؤمن را، و از اینجا می‌رسد مؤمن گناه را و از اینجا می‌رسد کافر کارِ نیک را، پس دلهایِ مؤمنان شوق دارند و میل می‌کنند به سویِ آنچه آفریده شده‌اند از آن، و دلهایِ کافران شوق دارند و میل می‌کنند به سویِ آنچه آفریده شده‌اند از آن.

توضیح:

«طینت» به معنیِ قطعه‌ای از گل آمده و به معنیِ خلقت و جبلّت نیز آمده، و «علّیّین» چنانکه بعضی از اهلِ لغت گفته‌اند: نامِ موضعی است در آسمانِ هفتم که ارواحِ مؤمنان بالا روند به آنجا، و بعضی گفته‌اند: مراد به آن بهشت است، و ممکن است که بهر دو معنی باشد، و ممکن است که بهشت نیز در آسمانِ هفتم باشد، و مراد به «طینتِ علّیّین» قطعه‌ای است از گلِ بهشت یا خلقت و جبلّتی که از برایِ بهشت و مناسبِ رفتن به آن باشد.

«دلهایِ ایشان را و بدنهای ایشان را» یعنی دلهایِ پیغمبران و بدنهایِ ایشان را هر دو از طینتِ علّیّین آفریده، و مراد به «دل» یا معنیِ ظاهر آن است که عضوِ مخصوص باشد و امتیازِ آن در مؤمنان از اعضایِ دیگر در طینت به اعتبارِ شرافتِ آن است به سببِ اینکه روح اوّلاً تعلّق به آن گیرد و بعد از آن به اعضایِ دیگر، و یا به اعتبارِ اینکه محلِّ علوم و ادراکات است چنانکه مذهبِ متکلّمین است و بنابراین «طینت» بهریک از این دو معنی که مذکور شد می‌تواند بود، یا نفسِ مجرّدست که اطلاقِ «دل» بر آن نیز شایع است و بنابراین مراد به «طینتِ علّیّین» خلقت و جبلّتی است که مناسبِ «علّیّین» باشد نه از گل بهشت؛ زیرا که خلق مجرّد از مادّی معقول نمی‌نماید.

و «آفریده است دلهایِ مؤمنان را از آن طینت» یعنی مؤمنان دلهایِ‌شان به معنایِ ظاهر یانفوسِ ایشان از آن طینت است، و «بدنهایِ ایشان از پست‌تر از آن»

یعنی از گل پست‌تر از آن گل یا خلقت و جبلّتی پست‌تر از آن خلقت و جبلّت و بر هر تقدیر ممکن است که آن طینت نیز طینتِ علّیّین باشد نهایت، مرتبهٔ پست‌تر از آن باشد، و طینتِ دلها مرتبهٔ بالاتر از آن باشد، و ممکن است که قسمِ ثالثی باشد از طینت که نه طینتِ علّیّین باشد و نه طینتِ سجّین.

و «آفریده است کافران را از طینتِ سجّین» مراد به «سجّین» جهنّم است. یعنی از گلِ جهنّم یا خلقتی و جبلّتی که مناسبِ جهنّم و رفتن به آن باشد.

«پس آمیزش داده میانِ آن دو طینت» پوشیده نیست که ظاهرِ این کلام این است که طینتِ ابدانِ مؤمنان نیز از طینتِ علّیّین باشد امّا مرتبه‌ای باشد پست‌تر از مرتبهٔ طینتِ دلهایِ ایشان چنانکه اوّلاً ذکر کردیم که اگر قسمِ ثالثی باشد ظاهر این بود که بفرمایند که آمیزش داده میانهٔ آن سه طینت؛ و مراد این است که هر دو گلها را با هم آمیخته و حضرتِ آدم را از آن خلق کرده یا اینکه او را خلقی کرده که در آن هر دو خلقت و جبلّت ملاحظه شده پس پیغمبران و مؤمنان از اولادِ او از آن جزو که طینتِ علّیّین است خلق شوند. یعنی غالب در طینتِ ایشان آن گل یا آن خلقت است و آن گلِ دیگر یا خلقتِ دیگر مکنون و پنهان است نه اینکه در اصلِ ایشان آن گلِ دیگر یا خلقتِ دیگر نیست؛ زیرا که بنابراین خلقِ کافر از اولادِ ایشان که از آن طینتِ دیگرست مشکل می‌شود مگر آنکه گوییم که آن طینتِ دیگر در نطفهٔ ایشان از خارج داخل شود و خلقِ کافر از آن باشد هرچند از اولادِ ایشان باشد به اعتبارِ آنکه مادّهٔ او به حسبِ ظاهر نطفهٔ ایشان باشد اگر چه در حقیقت خلقِ او از آن گل باشد که داخل در آن شود، و اگر مراد به طینت، خلقت یا جبلّت باشد امر ظاهرتر می‌شود؛ زیرا که ممکن است که از نطفهٔ پیغمبری یا مؤمنی کسی خلق شود که خلقت و جبلّت او مناسبِ جهنّم باشد و او را به آنجا خواند هرچند در والدِ او آن خلقت و جبلّت اصلاً نباشد.

«پس ازین» یعنی به این سبب «می‌زاید مؤمن کافر را» به این معنی که از آن

طینت که در او کامن است بهم رسد یا از نطفهٔ او به خلقتی خلق شود که مناسبِ جهنّم باشد و او را به کفر خواند، «و می‌زاید مؤمن کافر را» به این نحو که مؤمن از آن طینتِ خوب که در آن پنهان بوده بهم رسد، یا از نطفهٔ آن به خلقت و جبلّتی خلق شود که مناسبِ بهشت باشد و او را به ایمان و کارهایِ خوب خواند.

«و از اینجا می‌رسد مؤمن گناه را، و از اینجا می‌رسد کافر کارِ نیک را» یعنی رسیدنِ مؤمن گناهان را به اعتبارِ آمیزشِ طینتِ او به طینتِ بد است و رسیدنِ کافر کارِ نیک را به سببِ آمیزشِ طینتِ او به طینتِ خوب است نه به این معنی که طینتِ بد در مؤمن او را مضطرّ کند در کردنِ گناه و مجبور گرداند بر آن، بلکه به این معنی که آن طینت زینت دهد گناه را در نظرِ او و چنان شود که میلِ او به گناه زیاده شود و اختیارِ آن کند با وجودِ قدرت بر ترکِ آن نیز، چنانکه مذکور شد که این احادیث را باید که بر این معنی حمل کرد و رسیدن کافر به کارِ نیک نیز بر این وجه است نه اینکه او مضطرّ و مجبور شود بر کردنِ آن.

و پوشیده نیست که قولِ آن حضرت صلوات الله علیه: «پس دلهایِ مؤمنان شوق دارند، و دلهایِ کافران شوق دارند» مؤیّدِ تأویلِ مذکورست؛ چه ظاهرِ آن این است که طینت‌ها باعثِ شوق و میل شود در ایشان نه اینکه ایشان را مجبور و مضطرّ سازد و اللّه تعالی یعلم.

حدیث دوم این است که: روایت کرده عبدالغفّارِ جازی از حضرتِ امامِ بحق ناطق، امام جعفر صادق صلوات اللّه وسلامه علیه که فرموده: **إنّ اللّهَ عزّ و جلّ خَلَقَ الْمُؤْمِنَ مِنْ طینَةِ الْجَنَّةِ وَ خَلَقَ الْکافِرَ مِنْ طینَةِ النّارِ وَ قالَ: إذا أَرادَ اللّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِعَبْدٍ خَیْراً طَیَّبَ رُوحَهُ وَ جَسَدَهُ فَلایَسْمَعُ شَیئاً مِنَ الْخَیْرِ إلاّ عَرَفَهُ، وَ لایَسْمَعُ شَیْئاً مِنَ الْمُنْکَرِ اِلاّ أَنْکَرَهُ، قالَ: وَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ: الطّینات ثَلاثٌ؛ طینَةُ الأَنْبِیاءِ وَ الْمُؤْمِنُ مِنْ تِلْکَ الطّینَةِ إلاّ أَنَّ الأَنْبِیاءَ مِنْ صَفْوَتِها هُمُ الأَصْلُ وَ لَهُمْ فَضْلُهُمْ؛ وَ الْمُؤْمِنُونَ الْفَرْعُ مِنْ طینٍ لازِبٍ لِذلِکَ[1] لایُفَرِّقُ اللّهُ بَیْنَهُمْ وَ بَیْنَ شیعَتِهِمْ، وَ قالَ: طینَةُ النّاصِبِ مِنْ حَمَأٍ مَسْنُونٍ، وَ أَمَّا الْمُسْتَضْعَفونَ فَمِنْ تُرابٍ؛ لایَتحوّل مُؤْمِنٌ عَنْ ایمانِهِ وَلاناصِبٌ عَنْ نَصْبِهِ؛ وَ لِلّهِ الْمَشیَّةُ فیهِمْ.**[2]

یعنی: به درستی که خدای که بلند مرتبه است آفریده مؤمن را از طینتِ بهشت و آفریده کافر را از طینتِ جهنّم، و فرمود که: هرگاه اراده کرده باشد خدای که

---

۱. در مرآة العقول و کافی: «کذلک» و در همین رساله به نسخه بدل بودن آن برای «لذلک» تصریح خواهد شد.

۲. این حدیث دوم باب طینت مؤمن و کافر از ابواب ایمان و کفر کتاب کافی است و تمام سند این است (ط قدیم؛ ص ۳): «محمّدبن یحیی عن محمّدبن الحسن عن النّصربن شعیب عن عبدالغفّار الجازیّ عن أبی عبدالله قال (انّ الله؛ تا آخر حدیث)». کافی ج ۲، ص ۳؛ مرآة العقول ج ۷، ص ۴.

غالب وبلند مرتبه است به بندهٔ نیکویی را پاکیزه گرداند روحِ او را وبدنِ او را پس نمی‌شنود چیزی را از خیر مگر اینکه بشناسد آنرا، و نمی‌شنود چیزی را از منکر مگر اینکه انکار کند آنرا، راوی گفت که: شنیدم از آن حضرت صلوات اللّه علیه که می‌فرمود که: طینت‌ها سه تایند؛ طینتِ پیغمبران و مؤمن از آن طینت است، مگر اینکه پیغمبران از صافِ آن طینتد و ایشان اصلند و از برایِ ایشان است افزونیِ ایشان، و مؤمنان فرعند از گل چسبنده از برایِ این جدا نمی‌کند خدا میانهٔ پیغمبران و میانهٔ پیروانِ ایشان، و فرمود: طینتِ ناصب از گلی است سیاه گندیده، و امّا مستضعفان پس از خاکی‌اند، برنمی‌گردد مؤمنی از ایمان خود و نه ناصبی از نصبِ خود، و مر خدای راست مشیّت دربارهٔ ایشان.

توضیح:

ظاهرِ این حدیثِ شریف آن است که مراد در آن به «طینتِ هر گروهی» قطعهٔ گلی است که آن گروه از آن خلق شده‌اند نه خلقت و جبلّتِ ایشان چنانکه بر متأمّل پوشیده نیست.

«و هرگاه اراده کرده باشد خدای عزّ وجلّ به بندهٔ نیکوئی را» یعنی هرگاه خواسته باشد که بندهٔ نیکوئی را انجام دهد که به آن مستحقّ بهشت شود «پاکیزه گرداند روحِ او را وبدنِ او را» یعنی روح وبدنِ او را از طینتِ خوب[1] خلق کندو مراد به «روح» بنابر مذهبِ متکلّمین که به نفس مجرّدی قائل نیستند روحِ حیوانی است که آن بخاری است ساری در أعضا، وبنابر مذهبِ حکما که به نفسِ مجرّد قائل شده‌اند روحِ حیوانی و نفسِ مجرّد هر دو احتمال دارد، و اگر مراد نفس مجرّد باشد مراد به «پاکیزه کردنِ او» این است که از نوعی نیکو خلق شود که مایل باشد به اعمال و افعالِ نیک نه اینکه طینتِ او به معنیِ مذکور نیکو باشد؛ زیرا که خلق مجرّد از مادّی معقول نمی‌نماید چنانکه قبل از این مذکور

---

۱. در یک نسخه: «بهشت».

شد؛ یا پاکیز کردنِ بدنِ اوست که سببِ پاکیزگیِ او شود.

«پس نمی‌شنود چیزی از خیر را مگر اینکه بشناسد آنرا» یعنی مایل به آن باشد واختیار کند آن را نه اینکه مجبور و مضطرّ باشد در کردنِ آن چنانکه مذکور شد که احادیثِ طینت باید بر این معنی حمل شود، و«همچنین نمی‌شنود چیزی از منکر را مگر اینکه انکار کند آنرا» یعنی بد داند آنرا واختیارِ ترکِ آن کند نه اینکه مضطرّ و مجبور باشد بر ترکِ آن.

و«مؤمن از آن طینت است» یعنی خصوصِ دلِ او موافقِ آنچه در حدیثِ اوّل مذکور شد، یا مراد این است که تمامِ او از نوعِ طینتِ پیغمبران است و مراد به حدیثِ اوّل این باشد که خلقِ او از قطعهٔ طینت پیغمبران است یا از صنفِ خلقت و جبلّتِ ایشان، و خلقِ بدنِ او از قطعهٔ پست‌تر از آن، یا از صنفِ خلقت و جبلّتِ پست‌تر از آن.

و«ایشان أصلند» یعنی به منزلهٔ اصل و بیخِ درخت‌اند، و«مؤمنانِ فرعند» یعنی به منزلهٔ شاخهایِ آن درختند.

«از گل چسبنده» یعنی خلق شده‌اند مؤمنان از گلِ چسبنده، «از برایِ این جدا نمی‌کند» یعنی به اعتبار اینکه طینتِ پیغمبران و پیروانِ ایشان از یک طینت است و طینتِ پیروان از گلی است چسبنده جدا نمی‌شوند پیروان از ایشان و بچسبانند خود را به ایشان، و«اطاعتِ ایشان کنند» نه به این معنی که مضطرّ و مجبورند در این معنی بلکه به این معنی که طینتِ ایشان مرجّحی است از برایِ اینکه ایشان اختیارِ پیروی واطاعتِ پیغمبران کنند و مخالفتِ ایشان نکنند با وجودِ قدرت بر آن.

و در بعضی نسخه‌ها «کذلک» بدل «لذلک» واقع شده و بنابراین معنی این است که: مؤمنان فرعند از گلی چسبنده آنچنان یعنی آنچنانکه مذکور شد که از نوعِ طینتِ انبیاست نهایت از ناصافِ آن و بنابراین «جدا نمی‌کند خدا میانهٔ

پیغمبران و میانهٔ پیروانِ ایشان» کلامی است بسرِ خود[1] متعلّق به سابق نیست.

و مراد به «ناصبی» کسی است که بغض و دشمنیِ اهل بیت صلوات اللّه و سلامه علیهم داشته باشد، و «بودنِ طینتِ او از گلِ سیاه گندیده» مرجّحی است از برایِ اختیارِ او این معنی را نه اینکه او را مجبور و مضطرّ سازد در آن؛ و قدرتِ خلافِ آن نداشته باشد.

و «مستضعفان» جمعی‌اند که در اعتقادِ ایشان ضعفی باشد و تولّائی به اهل‌بیت نداشته باشند و عداوتی نیز نداشته باشند و همچنین به دشمنانِ ایشان، «پس از خاکی‌اند» یعنی از خاکی خلق شده‌اند که نه شرافتی دارد و نه خباثتی.

«برنمی‌گردد مؤمن از ایمانِ خود» مراد این نیست که هیچ مؤمن از ایمانِ خود برنمی‌گردد و هیچ ناصبی از نصب تا اینکه اگر گاهی خلافِ آن مشاهده شود اعتراض باشد بر آن، بلکه مراد این است که: هرکه از طینتِ مؤمنین خلق شده برنمی‌گردد البته از ایمانِ خود امّا با وجودِ قدرت و اختیار نه اینکه مجبور باشد بر آن، و همچنین هرکه از طینتِ نواصب خلق شده باشد برنمی‌گردد از نصبِ خود با وجودِ قدرت و اختیار نه اینکه مضطرّ باشد در آن، و بنابراین معنی مذکور باید گفت که: از طینتِ مؤمن کسی خلق شده که عاقبتِ حالِ او ایمان باشد و بر ایمان بمیرد، و همچنین از طینتِ ناصبی کسی خلق شده که عاقبتِ او نصب باشد و بر آن بمیرد، پس اگر مؤمنی برگردد از ایمان و بی‌ایمان بمیرد معلوم می‌شود که خلقِ او از طینتِ مؤمنین نبوده بلکه چندی ایمانِ او به اعتبارِ عارضی بوده مثلِ آلودگیِ طینتِ او به طینتِ خوب، و همچنین اگر ناصبی برگردد از نصب و نیکو شود ایمانِ او و بر آن بمیرد معلوم می‌شود که خلقِ او از طینتِ نواصب نبوده بلکه از طینتِ مؤمنان بوده و نصبِ او چندی به سببِ عارضی بوده؛ مثلِ آمیختگی طینتِ او به طینتِ بد.

---

۱. مراد به «سرخود» مستقلّ است یعنی کلام جداگانهٔ برأسه است.

و «مر خدا راست مشیّت دربارهٔ ایشان» یعنی مستضعفان؛ و مراد این است که: خدای عزّ و جلّ مؤمنان را به بهشت فرستد به اعتبارِ استحقاقِ ایشان آنرا، و البتّه ناصبیان را به جهنّم فرستد؛ به سببِ آنکه مستوجبِ آن باشند، امّا مستضعفان، عاقبتِ حالِ ایشان معلوم نیست بلکه منوط به مشیّت و ارادهٔ خداست؛ گاه باشد که رحمت کند بر ایشان، و گاه باشد که عذاب کند، و گاه باشد که بعضی از ایشان را رحمت کند و بعضی را عذاب، و یقین هرچه واقع شود به اعتبارِ مصلحتی خواهد بود.

و ممکن است که مراد این باشد که: مرخدا راست مشیّت در همهٔ ایشان یعنی دربارهٔ مؤمنان و نواصب و مستضعفان همهٔ قدرت و اختیار[را] دارد و آنچه کند از رویِ مشیّت و اختیارست و در چیزی از آنها مجبور و مضطرّ نیست به این معنی که هریک از آنها را که خواهد به بهشت فرستد تواند، و اگر خواهد به جهنّم فرستد تواند، و این معنی منافات ندارد با آنچه در حلِّ اوّل مذکور شد که البتّه مؤمنان را به بهشت فرستد و نواصب را به جهنّم؛ زیرا که وجوب و لزومِ آنها به اعتبارِ استحقاقِ هر گروهی است جزایِ خود را و اینکه حکیمِ دانا و قادرِ توانا البتّه باید که بر وفقِ آن عمل نماید و این منافات ندارد با اینکه حق تعالی بذاته قطعِ نظر از حکمت و مصلحت، اختیار و قدرت بر خلافِ آنچه کند داشته باشد.

حدیث سوم اینست که: روایت کرده صالح‌بن سهل که گفت: گفتم به حضرت صادق صلوات‌الله علیه: «**جُعِلْتُ فِداكَ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَ اللّٰهُ عَزَّ وَ جَلَّ طِينَةَ الْمُؤْمِنِ؟ فَقالَ: مِنْ طِينَةِ الأَنْبِياءِ فَلَنْ تَنْجُسَ أَبَداً.**»[1]

یعنی: بگردم فدایِ تو از چه چیز خلق کرده است خدای عزّ و جلّ طینتِ مؤمن را؟ پس فرمود که: از طینتِ پیغمبران؛ پس نجس نمی‌شود هرگز.

توضیح:

مراد ـ بنابر آنچه در حدیثِ اوّل مذکور شد ـ خلقِ دلِ مؤمن است از طینتِ پیغمبران نه بدنِ او.

و نیز ممکن است که مراد این باشد که خلقِ تمامِ او از نوعِ طینتِ پیغمبران است و مراد به حدیثِ اوّل این باشد که خلقِ دلِ مؤمنان از قطعهٔ طینتِ پیغمبران است یا از صنفِ خلقت و جبلّتِ ایشان است و خلقِ بدنِ ایشان از قطعه یا از صنفی است پست‌تر از آن چنانکه در توضیح حدیثِ دویم مذکور شد، و مراد به

---

۱. حدیث سوم باب طینة المؤمن و الکافر از ابواب کتاب ایمان و کفر کافی است و تمام سند این است (ج۲ مرآة العقول چاپ طهران بسال ۱۳۱۷ هجری قمری؛ ص۳): علیّ‌بن ابراهیم عن أبیه عن ابن‌محبوب عن صالح به سهلٍ قال: قلت لأبی عبداللّه: (جعلت فداک؛ تا آخر). کافی ج ۲، ص ۳؛ مرآة العقول ج ۷، ص ۷

«نجس نشدن هرگز» این است که کسی که از آن طینت خلق شده باشد هرگز نجس نمی‌شود به کفر یعنی عاقبتِ حالِ او کفر نمی‌شود پس منافات ندارد با اینکه کسی کافر باشد و آخر مؤمن شود و نیکو شود ایمانِ او چنانکه در توضیحِ حدیثِ سابق اشاره به آن شد.

و ممکن است که مراد به این مؤمنِ کامل باشد و چنین مؤمنی از طینتِ پیغمبران خلق شده باشد و هرگز نجس نشود به کفر، و امّا جمعی که کافر باشند و بعد از آن مؤمن شوند طینتِ ایشان از خاصِّ طینتِ پیغمبران نباشد بلکه آمیخته باشد به طینتِ دیگر که کفرِ ایشان اوّلاً به اعتبار آن طینت باشد و اللّه یعلم.

حدیث چهارم این است که: روایت کرده از أبوحمزهٔ ثمالی[1] که گفت: شنیدم از حضرت امام محمد باقر علیه‌السلام که می‌فرمود:

إنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَنا مِنْ أَعْلیٰ عِلّیّینَ، وَ خَلَقَ قُلُوبَ شیعَتِنا مِمّا خَلَقَنا مِنْهُ وَ خَلَقَ أَبْدانَهُمْ مِنْ دُونِ ذٰلِكَ، وَ قُلُوبُهُمْ تَهْوي إلَیْنا لأَنَّها خُلِقَتْ مِمّا خُلِقْنا منه ثُمَّ تَلاهٰذِهِ الآیَةَ: ﴿كَلاّٰ إنَّ كِتابَ الأَبْرارِ لَفي عِلّیّینَ* وَ ما أَدْریٰكَ ما عِلّیُّونَ* كِتابٌ مَرْقُومٌ* یَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾؛[2] وَ خَلَقَ عَدُوَّنا مِنْ سِجّینٍ وَ خَلَقَ قُلُوبَ شیعَتِهِمْ مِمّا خَلَقَهُمْ مِنْهُ وَ أَبْدانَهُمْ مِنْ دُونِ ذٰلِكَ فَقُلُوبُهُمْ تَهْوي اِلَیْهِمْ لأَنَّها خُلِقَتْ مِمّا خُلِقُوا مِنْهُ؛ ثُمَّ تَلاهٰذِهِ الآیَةَ:[3] ﴿إنَّ كِتابَ الْفُجّارِ لَفي سِجّینٍ* وَ ما أَدْریٰكَ ما سِجّینٌ* كِتابٌ مَرْقُومٌ* وَیلٌ یَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبینَ﴾.[4]

یعنی: به درستی که خدای عزّ و جلّ آفریده است ما را از علّیّین؛ و آفریده است دلهایِ پیروانِ ما را از آنچه آفریده است ما را از آن، و آفریده است بدنهایِ ایشان را از پست‌تر از آن؛ و دلهایِ ایشان بلند شود به سویِ ما از برایِ اینکه خلق

---

۱. کافی ج ۲، ص ۴؛ مرآةالعقول ج ۷، ص ۷

۲. مطففین: ۱۸-۲۱

۳. مطففین: ۷-۱۰.

۴. کافی ج ۲، ص ۴ مرآة العقول ج ۷، ص ۷.

شده‌اند از آنچه خلق شده‌ایم ما، بعد از آن خواندند این آیه را: ﴿**کلا انّ کتاب الابرار لفی علّیّین* و ما ادریک ما علّیّون* کتابٌ مرقومٌ* یشهده المقرّبون**﴾؛ و آفریده است دشمنِ ما را از سجّین؛ و آفریده است دلهایِ پیروانِ ایشان را از آنچه آفریده است ایشان را از آن، و بدنهایِ ایشان را از پست‌تر از آن، پس دلهایِ پیروان پایین می‌آیند به سویِ ایشان از برای اینکه آفریده شده‌اند از آنچه آفریده شده‌اند ایشان از آن؛ پس خواندند این آیه را: ﴿**کلا انّ کتاب الفجّار لفی سجّین* و ما أدریک ما سجّین* کتاب مرقوم* ویل یومئذٍ للمکذّبین**﴾.

توضیح:

مراد به «ما» پیغمبر ما صلّی‌اللّه علیه و آله و اوصیایِ اوست صلوات اللّه علیهم که از أعلی مراتبِ علّیّین خلق شده‌اند و پیغمبرانِ دیگر صلوات الله علیهم اگر چه از طینتِ علّیّین خلق شده‌اند چنانکه در حدیثِ اوّل مذکور شد نهایت ممکن است که از مراتبِ مختلفه خلق شده باشند به حسبِ اختلافِ ایشان؛ این است که در آن حدیث چون پیغمبران مذکور بود فرمودند که: از طینتِ علّیّین و نسبت به أعلی ندادند تا در همهٔ ایشان صحیح باشد، و ممکن است که همهٔ ایشان از أعلی علّیّین خلق شده باشند نهایت «أعلی» در این حدیث مذکور باشد و در حدیثِ سابق مذکور نباشد؛ زیرا که ذکر همهٔ خصوصیّات در حدیث لازم نیست.

و «دلهایِ ایشان بلند شوند به سویِ ما» یعنی میل کنند به سویِ ما و محبّتِ ما را داشته باشند، و چون مرتبهٔ ایشان بلند است و کسی که میل کند به سویِ ایشان باید که بلند گردد تا برسد به ایشان، یا همان میل، سببِ بلندیِ مرتبهٔ او گردد به آن اعتبار فرمودند که: بلند گردد از برایِ آنکه خلق شده‌اند از آنچه خلق شده‌ایم ما؛ و از آنچه در توضیحِ حدیثِ سابق مذکور شد ظاهر شد که این معنی سببِ این نیست که ایشان مجبور و مضطرّ باشند در آن میل و محبّت بلکه مرجحی است از برایِ اختیارِ آن و زیادتیِ توفیق است از برایِ آن.

﴿**کلا انّ کتاب الابرار لفی علّیّین**﴾ یعنی باز بایستند از خیانت در کیل و وزن، یا از غفلت از برایِ برانگیخته شدن در قیامت، یا از تکذیبِ روزِ جزا که هریک قبل ازین مذکور شده، به درستی که کتابِ نیکوکاران هرآینه در علّیّین است، ﴿**و ما أدریک ما علّیّون**﴾ و چه چیز دانا کرده است ترا که چیست علّیّون؟ یعنی تو کنهِ او را نمی‌دانی و به حقیقتِ آن نرسیده‌ای؛ زیرا که آن عظیم ترست از آنکه برسد به آن فهم کسی یعنی علّیّون کتابی است مرقوم یعنی نوشته شده است یا نشان کرده شده که هرکه ببیند آنرا می‌داند که در آن چه چیزست، ﴿**یشهده المقرّبون**﴾ حاضر شوند آنرا و حفظ کنند آنرا تا گواه شوند بر آن مقرّبان یعنی مقرّبانِ درگاهِ إلهی از ملائکه و انبیا و اوصیا علیهم‌السلام.

و قبل ازین در شرحِ حدیثِ اوّل مذکور شد که «علّیّین» اسم بهشت است یا اسم موضعی در آسمانِ هفتم و بنابراین ممکن است که معنیِ آیهٔ کریمه این باشد که کتابِ نیکوکاران یعنی نامهٔ أعمالِ ایشان در علّیّین است یعنی ضبط و حفظ می‌شود در علّیّین، و غرض از تتمّه، تفسیر و بیانِ کتابی باشد که در علّیّین ضبط می‌شود نه اصلِ علّیّین و مراد این باشد که: چه چیز دانا کرده است ترا به علّیّین، یعنی به کتابی که در آنجا حفظ شود و آن کتابی است یعنی نامه‌ای است مرقوم که حاضر شوند آنرا یا گواه شوند بر آن مقرّبان.

و ممکن است که مراد تفسیرِ «**علّیّون**» باشد و در «**کتاب مرقوم**» حذفِ مضاف شده باشد و مراد این باشد که علیّون کتابی است مرقوم یعنی مکان و محلِّ کتابی است چنین.

و ممکن است که «**علیّون**» اسمِ نامهٔ اعمالِ نیکوکاران شده باشد چنانکه ظاهرِ آیهٔ شریفه است و معنی این باشد که: کتابِ نیکوکاران یعنی آنچه نوشته می‌شود از اعمالِ ایشان ـ نه اصلِ نامهٔ أعمالِ ایشان ـ در علّیّین است و علّیّون نامه‌ای است مرقوم (تا آخر) واللّه یعلم.

و«آفریده دشمنِ ما را از سجّین» یعنی از گلِ جهنّم یا از طینتی که مناسبِ جهنّم بود چنانکه در شرحِ حدیثِ اوّل مذکور شد، و«بدنهایِ ایشان را از پست‌تر از آن» یعنی پست‌تر از آن در بدی و زبونی یعنی از گلی که به آن پستی و زبونی نبوده نه از پست‌تر از آن یعنی بدتر و زبونتر از آن؛ زیرا که ظاهرست که شیعهٔ ایشان بدتر از ایشان نیستند پس «خلقِ بدنهایِ شیعهٔ ایشان از طینتی بدتر از طینتِ بدنهایِ ایشان» معقول نمی‌نماید و این معنی که مذکور شد نظیرِ آن است که بعضی از مفسّرین در تفسیرِ آیهٔ کریمهٔ **﴿إنّ اللّه لایستحیي أنْ یضرب مثلاً ما بعوضة فمافوقها﴾**[1] «بدرستی که خدا شرم نمی‌دارد از آنکه بزند مثلی را هر مثلی که باشد پشه را پس آنچه بالاتر از آن باشد»، یعنی از اینکه بزند مثلِ پشه یا آنچه بالاتر از آن باشد.

گفته‌اند که: مراد از آنچه بالاتر از آن باشد این است که بالاتر از آن باشد در کوچکی نه آنکه بزرگتر از آن باشد؛ زیرا که بعد از ذکرِ شرم نداشتن از مثل زدنِ پشه به طریقِ اولی لازم می‌آید شرم نداشتن از مثل زدن به آنچه بزرگتر از آن باشد، پس ذکرِ آن چندین فایده‌ای ندارد به خلافِ آنچه کوچکتر از آن باشد.[2]

«پس دلهایِ پیروان پایین می‌آیند به سویِ ایشان» یعنی میل کنند به سویِ ایشان و دوستیِ ایشان را دارند و چون مرتبهٔ ایشان پست و جایِ ایشان در اسفلِ درکاتِ جهنّم است پس کسی که میل کند به سویِ ایشان باید که پایین آید تا برسد بایشان یا همین میل سببِ پایین آمدن و پستیِ حالِ او گردد.

و ممکن است که **﴿تهوی الیهم﴾** در سابق و در اینجا هر دو به معنیِ میل به سویِ ایشان باشد از «هوی» به معنیِ خواهش؛ و بر هر تقدیر مراد در هر دو موضع میل است که به سر حدّ جبر و اضطرار نرسد چنانکه قبل از این مذکور شد

---

۱. بقره: ۲۶

۲. رجوع شود به کشاف ج ۱، ص ۱۱۵؛ مجمع‌البیان ج ۱، ص ۶۷

و بنابراین اشکالی در ثوابِ آن گروه و عقابِ این فرقه لازم نمی‌آید.

﴿کلاّ انّ کتاب الفجّار لفی سجّین﴾ باز ایستند از خیانت در کیل یا در وزن یا از غفلتِ برانگیختن روزِ جزا که در سابق مذکور شده‌اند به درستی که کتابِ گناهکاران در سجّین است و «**سجّین**» چنانکه در شرحِ حدیثِ اوّل مذکور شد اسمِ جهنّم است یا وادیی خاصّ از آن؛ بنابراین معنی این است که نامهٔ اعمالِ ایشان در جهنّم یا در آن وادی ضبط شود، **﴿و ما أدریک ما سجّینٌ﴾** و چه چیز دانا کرده است ترا که چیست سجّین؟ یعنی تو کنه و حقیقتِ آنرا نمی‌دانی؛ چه آن عظیم‌تر است از آنکه برسد فهمِ کسی به آن، **﴿کتابٌ مرقومٌ﴾** یعنی کتابِ سجّین کتابی است مرقوم یا سجّین موضع و محلِّ کتابی است مرقوم یعنی نوشته شده به خطّی بیّن و واضح، یا نشان کرده شده که که هرکه ببیند آنرا می‌داند که خیر نیست در آن.

و ممکن است که «**سجّین**» نامِ نامهٔ أعمالِ گناهکاران شده باشد به اعتبارِ اینکه سببِ سجن و حبس ایشان می‌شود در جهنم، پس صاحب آن سجین است یعنی در سجن و زندان است به اعتبارِ آنکه نامهٔ ایشان انداخته می‌شود در زیرزمینها پس گویا حبس شده در آنجا و بنابراین، معنی این است که کتابِ گنهکاران یعنی آنچه نوشته می‌شود از اعمالِ ایشان در سجّین است و آن نامه‌ای است مرقوم به یکی از دو معنی که از برایِ «مرقوم» مذکور شد.

﴿ویلٌ یومئذٍ للمکذّبین﴾ وای در آن روز از برایِ تکذیب کنندگان یعنی تکذیب کنندگان به آن روز و منکرانِ آن.

و وجهِ مناسبتِ خواندنِ هریک از این دو آیهٔ کریمه در موضعِ خود ظاهرست؛ چه آیهٔ اوّل در شأنِ فرقهٔ اوّل است و آیهٔ دویم در بیانِ حالِ فرقهٔ دویم.

حدیث پنجم آن است که: روایت کرده از عبداللّه‌بن کیسان که گفته: گفتم به حضرت امام جعفر صادق صلوات اللّه و سلامه علیه:

جُعِلتُ فِداكَ أَنَا مَوْلاكَ عَبْدُاللّهِ بْنُ كَيْسانَ فَقالَ: أَمَّا النَّسَبُ فَأَعْرِفُهُ؛ وَ أَمّا أَنْتَ فَلَسْتُ أَعْرِفُكَ، قالَ: قُلْتُ لَهُ: إنّي وُلِدْتُ بِالْجَبَلِ وَ نَشَأْتُ في أَرْضِ فارِسَ وَ إنّني أُخالِطُ النّاسَ فِي التِّجاراتِ وَ غَيْرِ ذٰلِكَ فَأُخالِطُ الرَّجُلَ فَأَرىٰ لَهُ حُسْنَ السَّمْتِ وَ حُسْنَ الْخُلْقِ وَكَثْرَةَ أَمانَةٍ ثُمَّ أُفَتِّشُهُ فَأَتَبَيَّنُهُ عَنْ عَداوَتِكُمْ؛ وَ أُخالِطُ الرَّجُلَ فَأَرىٰ مِنْهُ سُوءَ الْخُلْقِ وَ قِلَّةَ أَمانَةٍ وَ زَعارَةٍ؛ ثُمَّ أُفَتِّشُهُ فَأَتَبَيَّنُهُ عَنْ وِلايَتِكُمْ؛ فَكَيْفَ يَكُونُ ذٰلِكَ؟ فَقالَ لي: أَما عَلِمْتَ يَابْنَ كَيْسانَ أَنَّ اللّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَخَذَ طينَةً مِنَ الْجَنَّةِ وَ طينَةً مِنَ النّارِ فَخَلَطَهُما جَميعاً ثُمَّ نَزَعَ هٰذِهِ مِنْ هٰذِهِ وَ هٰذِهِ مِنْ هٰذِهِ، فَما رَأَيْتَ مِنْ أُولٰئِكَ مِنَ الأَمانَةِ وَحُسْنِ الْخُلْقِ وَ حُسْنِ السَّمْتِ فَمِمّا مَسَّتْهُمْ مِنْ طينَةِ الْجَنَّةِ؛ وَ هُمْ يَعُودُونَ اِلىٰ ما خُلِقُوا مِنهُ، وَ ما رَأَيْتَ مِنْ هٰؤلاءِ مِنْ قِلَّةِ الأَمانَةِ وَ سُوءِ الْخُلْقِ وَ الزَّعّارَةِ فَمِمّا مَسَّتْهُمْ مِنْ طينَةِ النّارِ؛ وَ هُمْ يَعُودُونَ اِلى ما خُلِقُوا مِنْهُ.[1]

---

۱. حدیث پنجم باب طینة المؤمن و الکافر از کتاب ایمان و کفر کتاب اصول کافی است و تمام سند این است (ج ۲ مرآة العقول؛ ص ۴): عدّة من أصحابنا، عن سهل‌بن زیاد و غیر واحدٍ، عن الحسین‌بن الحسن جمیعاً، عن محمدبن اورمة، عن محمدبن علی، عن اسماعیل‌بن یسار، عن عثمان‌بن یوسف قال: أخبرنی عبداللّه‌بن کیسان، عن أبی عبداللّه علیه‌السلام قال (قلت له: جعلت فداک؛ الحدیث). کافی ج ۲، ص ۴؛ مرآة‌العقول ج ۷، ص ۹

یعنی: بگردم فدایِ تو من دوستِ تو عبداللّه‌بن کیسانم پس فرمود که: امّا نسب پس می‌شناسم آنرا وامّا تو پس نمی‌شناسم ترا گفت عبداللّه که گفتم به آنحضرت که: به درستی که من متولّد شده‌ام در جبل وبزرگ شده‌ام در زمینِ فارس، به درستی که آمیزش می‌کنم با مردم در تجارتها وغیرِ آن، پس آمیزش می‌کنم با مردی، پس می‌بینم از برایِ او نیکوئیِ سمت ونیکوئیِ خلق وبسیاریِ امانت (چنانکه در بعضی نسخه‌ها واقع شده) بعد از آن تفتیش می‌کنم او را پس می‌شناسم او را از دشمنیِ شما، وآمیزش می‌کنم با مردی، پس می‌بینم از او بدخوئی وکم امانتی وزعارّه، بعد از آن تفتیش می‌کنم او را، پس می‌شناسم او را از دوستیِ شما؛ پس چگونه می‌باشد این؟ ابن‌کیسان گفته: پس فرمود آن حضرت به من که: آیا ندانسته‌ای پسرِکیسان به درستی که خدای عزّ وجلّ فراگرفته طینتی از بهشت وطینتی از جهنّم پس مخلوط کرده آنها را با هم بعد از آنکه جدا کرده این را از آن وآنرا از این؛ پس آنچه دیده‌ای تو از این جماعت از أمانت ونیکوئیِ خوی ونیکوئیِ صفت، پس آن چیزی است که رسیده است به ایشان از طینتِ بهشت وایشان برمی‌گردند به سویِ آنچه خلق شده‌اند از آن، وآنچه دیده‌ای تو از این جماعت از کمیِ امانت وبدخوئی وزعّاره، پس آن از چیزی است که رسیده است به ایشان از طینتِ جهنّم، وایشان برمی‌گردند به سویِ آنچه خلق شده‌اند از آن.

توضیح:

«امّا نسب پس می‌شناسم آنرا» یعنی عبداللّه‌بن کیسان را شنیده‌ام امّا آن شخص را نمی‌شناسم وندیده‌ام، یا مراد این است که پدرِ ترا می‌شناسم وندیده‌ام، یا مراد این است که پدرِ ترا می‌شناسم امّا ترا نمی‌شناسم.

وممکن است که کنایه باشد از اینکه او داخلِ مؤمن وشیعهٔ ائمّه صلوات اللّه علیهم نیست بنابر آنچه در احادیث وارد شده که ائمّه صلوات‌اللّه وسلامه علیهم

می‌شناسند شیعهٔ خود را و می‌دانند نام‌هایِ ایشان را و نام‌هایِ پدرانِ ایشان را.

وغرض از ذکرِ اینکه «متولّد شده‌ام در جبل و بزرگ شده‌ام در زمینِ فارس» این است که در آنجاها می‌بودم و در این بلاد نبوده‌ام این است که تا حال به خدمتِ شما نرسیده‌ام و شما نمی‌شناسید مرا.

و«جبل» همدان و اطرافِ آنرا می‌گفتند که کوهستان است.

و «به درستی که آمیزش می‌کنم» ابتدایِ سؤال است وعرضِ اشکالی که رو داده او را.

و «سمت» به معنیِ طریق است و هیئت از اهلِ خرد؛ هریک درین مقام مناسب است.

و مراد به «أمانت» امانت در مالیات است یا أعمّ از آن که شاملِ امانت در حفظ اسرار و مانند آن نیز باشد.

«پس می‌شناسم آن را از دشمنی شما» یعنی به دشمنی یا بر دشمنی شما «یا تجاوزکننده از آن» یعنی در غایت دشمنی شما و بر سبیلِ مبالغه آنرا تجاوز کننده از آن گفته‌اند.

و«زعارّه» به‌زایِ نقطه‌دار وعینِ بی‌نقطه وتشدیدِ رای بی‌نقطه.وگاهی تخفیف نیز دهند به معنیِ بدخوئی است و تأکیدِ بدیِ خلق است که اوّلاً مذکور شد و در بعضی نسخه‌ها «دعارّه» به دال وعین ورای هر سه بی‌نقطه واقع شده وآن به معنیِ فساد وفسق وخبث یعنی پلیدی وبدیِ ذات آمده بنابراین تأکید نیست.

«پس می‌شناسم آنرا از دوستیِ شما» یعنی به دوستیِ شما یا بر دوستیِ شما یا تجاوز از حدّ در آن بر ما مثلِ آنچه در نظیرِ آن گفته شد.

«پس چگونه می‌باشد این؟» یعنی بایستِ که حالِ ایشان برعکس این باشد چگونه چنین شده؟

«طینتی از بهشت وطینتی از جهنّم» یعنی قطعهٔ گلی از این وقطعهٔ گلی از آن.

«بعد از آنکه جدا کرده آنها را از هم» یعنی بعد از آنکه آنها را مخلوط کرده بودند به یکدیگر و به آن اعتبار هریک آلوده بودند در دیگری؛ و هر دو طینت آلوده در هر دو نطفه داخل است، پس خلق فرمود اهلِ بهشت را از طینتِ بهشت و اهلِ جهنّم را از طینتِ جهنّم، «پس آنچه دیده شود از خیرات از آنکه خلق شده از طینتِ جهنّم» به اعتبارِ آن چیزی است که رسیده به طینتِ او از طینت بهشت، و آنچه دیده شود از آنکه خلق شده از طینتِ بهشت از بدی پس به اعتبارِ آنچیزی است که رسیده به طینتِ او از طینتِ جهنّم، و «هر طایفه برمی‌گردند به سوی آنچه خلق شده‌اند از آن» پس آن طائفه به جهنّم روند که از آن خلق شده‌اند، و این طایفه به بهشت روند که خلق شده‌اند از آن.

و مخفی نیست که از این حدیثِ شریف ظاهر نمی‌شود مگر آنکه آن طایفه البتّه به جهنّم روند و این طایفه البتّه به بهشت؛ و ممکن است که به اعتبارِ این باشد که آن طایفه البتّه ایمان نیاورند با وجودِ اختیار و قدرت بر آن، و این طایفه البتّه ایمان آورند با وجودِ قدرت و اختیار بر خلافِ آن؛ نه آنکه اصلِ خلقتِ هریک از طینتین موجبِ برگشتن به آن طینت باشد تا اینکه مجبور سازد ایشان را بر امری چند که باعث برگشتن به آن طینت باشد مثلِ ایمان و عدمِ ایمان، و هرگاه صریح نباشد در هیچ یک ازین وجوه پس باید که بر وجهِ اوّل محمول شود که مخالفتی با عقل ندارد نه بر أحد وجهین آخرین که منافیِ حکمِ عقل است به اعتبارِ اینکه بنابر آنها امر ثواب و عقاب معقول نشود.

و پوشیده نیست نیز که برگشتنِ طایفهٔ اوّل به جهنّم به اعتبارِ این است که عدمِ ایمان یا عداوتِ اهل‌بیت صلوات‌اللّه علیهم سببِ آن شود و هیچ چیز مانع از آن نشود؛ زیرا که قبولِ همهٔ خیرات مشروط است به ایمان با عدمِ عداوتِ اهل‌بیت، پس هرگاه آن شرط نباشد هیچ چیز از ایشان در حقیقت خیر نباشد و سودی ندهد، و اگر سودی دهد مجرّد تخفیفی باشد در عذاب نه آنکه مانع شود از اصلِ

دخول در جهنّم. و امّا برگشتنِ طایفهٔ دویم البته به بهشت ممکن است که به اعتبارِ این باشد که حقّ تعالی با وجودِ ایمان عفو کند گناهانِ دیگر را چنانکه در بعضی احادیث واقع شده،[1] یا به اعتبارِ اینکه مؤمن آخر توفیقِ توبه یابد و گناهانِ او به سبب آن عفو شود، یا مراد این است که عاقبتِ امرِ ایشان البتّه بهشت باشد هرچند در گنهکاران بعد از مدّتی باشد فراخورِ گناهانِ ایشان، واللّه یعلم.

حدیث ششم این است که: روایت کرده از صالح‌بن سهل که گفته: گفتم به حضرت أبی عبداللّه یعنی امام جعفر صادق صلوات اللّه و سلامه علیه:

اَلْمُؤْمِنُونَ مِنْ طِينَةِ الأَنْبِياءِ؟ـ قال: نعم.[2]

یعنی: مؤمنان از طینتِ پیغمبرانند؟ ـ فرمود: آری.

پوشیده نیست که این حدیثِ شریف دلالت نمی‌کند مگر بر اختلافِ طینت در بنی‌نوعِ انسان؛ و اشکالی ندارد.

---

۱. کافی ج ۲، ص ۴۶۴؛ بحار ج ۲۷، ص ۱۶۴

۲. حدیث ششم باب طینة المؤمن و الکافر از کتاب ایمان و کفر کافی است و تمام سند چنین است (ج ۲مرآة العقول چاپ طهران؛ ص ۴): «محمّدبن یحیی، عن أحمدبن محمّد عن محمدبن خالد، عن صالح بن سهل قال قلت لابی عبداللّه علیه‌السلام (الحدیث)». کافی ج ۲، ص ۵؛ مرآةالعقول ج ۷، ص ۱۰.

حدیث هفتم این است که روایت کرده آنرا ابراهیم از حضرت أبی عبداللّه علیه‌السلام که فرمود:

إنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمّا أَرادَ أن يَخْلُقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلامُ بَعَثَ جَبْرَئيلَ في أَوَّلِ ساعَةٍ مِنْ يَوْمِ الْجُمْعَةِ فَقَبَضَ بِيَمينِهِ[1] قَبْضَةً بَلَغَتْ قَبْضَتُهُ مِنَ السَّماءِ السّابِعَةِ إلَى السَّماءِ الدُّنْيا وَ أَخَذَ مِنْ كُلِّ سَماءٍ تُرْبَةً، وَ قَبَضَ قَبْضَةً أُخْرىٰ مِنَ الأَرْضِ السّابِعَةِ الْعُلْيا إلَى الأَرْضِ السّابِعَةِ السُّفْلىٰ[2] فَأَمَرَ اللّٰهُ عَزَّ وَ جَلَّ كَلِمَتَهُ فَأَمْسَكَ الْقَبْضَةَ الأولىٰ بِيَمينِهِ وَ الْقَبْضَةَ الأُخْرىٰ بِشِمالِهِ؛ فَفَلَقَ الطّينَ فَلْقَتَيْنِ فَذَرا مِنَ الأَرْضِ ذَرْواً وَ مِنَ السَّماواتِ ذَرْواً؛ فَقالَ لِلَّذي بِيَمينِهِ: مِنْكَ الرُّسُلُ وَ الأَنْبِياءُ وَ الأَوْصِياءُ وَ الصِّدّيقُونَ وَالمُؤْمِنُونَ وَ السُّعَداءُ وَ مَنْ أُريدُ كَرامَتَهُ؛ فَوَجَبَ لَهُمْ ما قالَ كَما قالَ، وَ قالَ لِلَّذي بِشِمالِهِ: مَنْكَ الْجَبّارُونَ وَالْمُشرِكُونَ وَ الْكافِرُونَ والطَّواغيتُ وَ مَنْ أُريدُ هَوانَهُ وَ شِقْوَتَهُ؛ فَوَجَبَ لَهُمْ ما قالَ كَما قالَ؛ ثُمَّ إنَّ الطّينَتَيْنِ خُلِطَتا جَميعاً وَ ذٰلِكَ قَوْلُ اللّٰهِ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿إنَّ اللّٰهَ فالِقِ الحَبِّ وَ النَّوىٰ﴾[3] فَالْحَبُّ طينَةُ الْمُؤْمِنِ[4] الَّتي أَلْقَى اللّٰهُ عَلَيْها مَحَبَّتَهُ

---

۱. در مرآة العقول: «یمینه». و در چاپ جدید کافی مثل متن است.

۲. در مرآة العقول: «القصوی». در چاپ جدید کافی نیز «القصوی» است.

۳. انعام: ۹۵

۴. در مرآة العقول: «المؤمنین». در چاپ جدید کافی نیز «المؤمنین» است.

وَ النَّوىٰ طينَةُ الْكافِرينَ الَّذينَ نَأَوْا عَنْ كُلِّ خَيْرٍ؛ وَ إِنَّماٰ سُمِّيَ النَّوىٰ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ نَأَى عَنْ كُلِّ خَيْرٍ وَ تَباٰعَدَ مِنْهُ، وَقالَ اللّٰهُ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ مُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾[1] فَالْحَيُّ الْمُؤْمِنُ الَّذي يُخْرِجُ طينَتَهُ مِنْ طينَةِ الْكافِرِ وَ الْمَيِّتُ الَّذي يُخْرِجُ مِنَ الْحَيِّ هُوَ الْكافِرُ الَّذي يُخْرِجُ مِنْ طينَةِ الْمُؤْمِنِ فَالْحَيُّ الْمُؤْمِنُ وَ الْمَيِّتُ الْكافِرُ وَ ذٰلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿أَوَ مَنْ كاٰنَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناٰهُ﴾[2] فَكاٰنَ مَوْتُهُ اخْتِلاٰطَ طينَتِهِ مَعَ طينَةِ الْكافِرِ وَ كاٰنَ حَياٰتُهُ حينَ فَرَّقَ اللّٰهُ عَزَّ وَ جَلَّ بَيْنَهُماٰ بِكَلِمَتِهِ كَذٰلِكَ يُخْرِجُ اللّٰهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْمُؤْمِنَ فِي الْميلاٰدِ مِنَ الظُّلْمَةِ بِعْدَ دُخُولِهِ فيهاٰ إِلَى النُّورِ وَ يُخْرِجُ الْكاٰفِرَ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُماٰتِ بَعْدَ دُخُولِهِ إِلَى النُّورِ وَ ذٰلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ[3]: ﴿لِيُنْذِرَمَنْ كاٰنَ حَيّاً وَ يَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكاٰفِرينَ﴾.[4]

یعنی: به درستی که خدای عزّ و جلّ چون اراده کرد که خلق کند آدم را ـ بر او باد درود ـ فرستاد جبرئیل را ـ بر او باد درود ـ در اوّل ساعتی از روزِ جمعه، پس فراگرفت به دست راستِ خود مشتی که رسید مشتِ اوّلِ او از آسمانِ هفتم تا آسمانِ دنیا؛ و فرا گرفت از هر آسمانی تربتی، و فراگرفت مشتی دیگر از زمین هفتم بلندتر به سویِ زمینِ هفتم دورتر[5]، پس امر کرد خدا ـ که غالب است او و بلند مرتبه ـ کلمه خود را پس نگاه داشت مشتِ اوّل را به دستِ راستِ خود و مشتِ دوم را به دستِ چپِ خود، پس شکافت گل را دو حصّه پس پرانید و برد از زمین و از آسمانها پرانیدنی و بردنی؛ پس گفت به آنچه در دستِ راستِ او بود: از تست رسولان و پیغمبران و اوصیاء و صدّیقان و مؤمنان و نیکبختان و هرکه

---

۱. أنعام: ۹۵.
۲. انعام: ۱۲۲
۳. یس : ۷۰
۴. کافی ج ۲، ص ۵؛ مرآةالعقول ج ۷، ص ۱۰.
۵. این ترجمه معنی «القصوی» است و اگر نه بایستی «پست‌تر» یا «پایین‌تر» معنی کند.

می‌خواهم گرامی بودنِ او را؛ پس ثابت شد برایِ ایشان آنچه گفت چنانکه گفت، وگفت به آنچه در دستِ چپِ او بود: از تست متکبّران ومشرکان وکافران وبت‌ها وهرکه می‌خواهم خواریِ او وبدبختیِ او را؛ پس ثابت شد برایِ ایشان آنچه گفت چنانکه گفت.

بعد از آن به درستی که هر دو طینت مخلوط شدند بهم و این است قولِ خدای عزّ وجلّ: ﴿**انّ اللّه فالق الحبّ والنّوی**﴾؛ پس «حبّ» طینتِ مؤمنان است که خدا انداخته است بر آن[1] دوستیِ خود را، و«نوی» طینتِ کافران است که دورند از هر خیری وبه درستی که نامیده نشده به «نوی» مگر از برایِ اینکه دورست از هر خیری وبعیدست از آن، وفرموده خدای عزّ وجلّ: ﴿**یخرج الحیّ من المیّت ومخرج المیّت من الحیّ**﴾ وبیرون می‌آورد زنده را از مرده، وبیرون می‌آورد مرده را از زنده؛ پس «زنده» مؤمن است که بیرون می‌آورد طینتِ او را از طینتِ کافر، و«مرده» که بیرون می‌آورد از زنده، کافرست که بیرون می‌آورد از طینتِ مؤمن؛ پس «زنده» مؤمن است و«مرده» کافر؛ و این است قولِ خدای عزّ وجلّ؛ ﴿**أو من کان میتاً فأحییناه**﴾؛ آیا وآن‌کسی که بود مرده پس زنده گردانیدیم او را؟ پس بود مردنِ او اختلاط طینتِ او با طینتِ کافر، وبود زندگیِ او هنگامی که جدائی داد خدای تعالی میانِ آنها به کلمهٔ خود، این چنین بیرون می‌آورد خدای ـ که بلندمرتبه وغالب است ـ مؤمن را در وقتِ تولّد از تاریکی؛ بعد از داخل شدنِ او در آن به سویِ نور، وبیرون می‌آورد کافر را از نور به سویِ تاریکی؛ بعد از داخل شدنِ او به سویِ نور، و این است قولِ خدای عزّ وجلّ: ﴿**لینذر من کان حیّاً ویحقّ القول علی الکافرین**﴾؛ از برایِ آنکه بترساند کسی را که بوده باشد زنده وثابت گردد قول بر کافران.

---

۱. در اصل: «آنها» و شاید به‌اعتبار تعداد افراد طینت است.

توضیح:

«رسید مشتِ او» یعنی طیّ کرد و درنوردید از آسمانِ هفتم تا آسمانِ دنیا.

و«فراگرفت از هر آسمانی تربتی» یعنی پاره خاکی که در هر آسمانی بود از جنسِ خاکِ زمین یا از جنسِ دیگر، و استبعادی ندارد بودنِ خاک در آسمان و برداشتن از آن هرچند مخالفِ مذهبِ حکماست؛ زیرا که دلایلِ ایشان بر خلافِ آن تمام نیست، و ممکن است که مراد به «تربت» در اینجا جوهری باشد که آسمان از آن خلق شده یعنی پاره‌ای از هر آسمان؛ و استبعادی نیست در این نیز، زیرا که دلیل بر پاره شدنِ آسمان‌ها و التیامِ آنها تمام نیست، و ممکن است که در هر آسمانی بهشتی باشد و از هر بهشتی خاکی برداشته باشند موافقِ آنچه در احادیثِ سابقه گذشت که طینتِ نیکوکاران از گلِ بهشت است پس به آن اعتبار فرموده باشند که: «فرا گرفت از هر آسمانی خاکی» و ممکن است که مراد به «سماء» در اینجا در اصل آسمان بمعنیِ مشهور نباشد بلکه بهشت باشد به اعتبارِ اینکه هرچیز بلند سایه اندازنده را «سماء» گویند و از آن راه سقف را «سماء» گویند و ابر را «سماء» گویند، و چون مراتبِ بهشت بلندست به آن اعتبار آنها را «سماء» فرموده باشند، و ممکن است که از برایِ آن هفت مرتبه باشد و آن مرتبه که پست‌تر از همه باشد و به دنیا نزدیکتر باشد آنرا «سماء دنیا» فرموده باشند.

و«از زمینِ هفتم بلندتر به سویِ زمینِ هفتم دورتر» چون زمین چنانکه از احادیث ظاهر می‌شود هفت طبقه است بر رویِ یکدیگر، و اگر از طبقهٔ پایین ملاحظه کنند و به بالا روند طبقهٔ بالاتر از همه هفتم است، و اگر از طبقهٔ بالا ملاحظه کنند و به پایین روند پایین‌ترِ همه نیز هفتم باشد بنابراین هریک از طبقهٔ بالاتر از همه و پایین‌تر از همه را هفتم گویند بنابراین دو ملاحظه.

«پس أمر کند کلمهٔ خود را» یعنی جبرئیل علیه‌السلام را و او را کلمهٔ خدا گویند به اعتبارِ آنکه به مجرّدِ کلمهٔ «کن» موجود شده بی‌مادّهٔ که از آن مخلوق

شده باشد، یا به اعتبارِ اینکه کلمات و سخنانِ حق تعالی را او به پیغمبران رساند چنانکه حضرتِ عیسی علیه‌السلام را نیز کلمهٔ خدا گویند به اعتبارِ اینکه به لفظِ «کُنْ» موجود شده بی‌پدر و نطفهٔ که مخلوق شده باشد از آن؛ یا به اعتبارِ اینکه کلماتِ حق تعالی در آن زمان بر او نازل می‌شده یا او منتفع می‌شده به آنها.

«پس نگاه داشت مشتِ اوّل را» یعنی طینتِ مؤمن را به دستِ راستِ خود از برایِ تعظیمِ آن، زیرا که راست اشرف و اقوی از چپ است.

«پس شکافت و جدا کرد گِل را دو حصّه» یعنی اصلِ گلِ مادّهٔ انسان را دو حصّه کرد یکی آنچه در دستِ راستِ او بود و یکی آنچه در دستِ چپ او و بنابراین تأکیدِ امری است که از کلامِ سابق نیز معلوم شد، و ممکن است که مراد شکافتنِ هریک از آنها باشد از برایِ جدا کردن آنچه صلاحیت و استعدادِ آن داشته باشد که مادّهٔ انسان شود و دور کردنِ فضول و زیادتیها.

«پس پرانید و برد از زمین پرانیدنی و بردنی، و از آسمان‌ها پرانیدنی و بردنی» این نیز تأکیدِ سابق است یعنی پرانید و برد از زمین مشتی را و از آسمان‌ها مشتی را، و چون «ذرا» متعدّی و لازم هر دو آمده ممکن است نیز در اینجا لازم باشد و معنی این باشد که پرید و رفت از زمین پریدنی و رفتنی، یعنی پرید و رفت قطعه‌ای از زمین پریدنی و رفتنی و همچنین در آسمان‌ها و مآلِ هردو یکی است، و ممکن است که تأکیدِ سابق نباشد و مراد این باشد که آنچه فضول و زیادتی بود در مشتی که از زمین فراگرفته بود پرانید آن را و متفرّق ساخت، و نگاه داشت صفوه و برگزیدهٔ آن را از برایِ خلقِ آدم علیه‌السلام از آن، و همچنین در آنچه فراگرفته بود به دستِ راست از آسمانها، و ممکن است که «ذرأ» به همزه خوانده شود بمعنیِ خلق کرد و معنی این باشد که: خلق کرد از زمین خلق کردنی و از آسمان‌ها خلق کردنی؛ نهایت بنابراین در هر دو موضع بایست «ذرءاً» به همزه باشد نه «ذروا» به واو چنانکه در نسخه‌ها واقع شده، و ممکن است که سهو باشد

از ناسخ یا اینکه همزه بدل به واو شده باشد از برایِ تخفیف.

«پس گفت» یعنی حضرتِ جبرئیل به آنچه در دست راست او بود از آن، یا حق تعالی فرمود به آنچه بر دست راست جبرئیل بود: «از تست رسولان و پیغمبران» یعنی ایشان همه از تو خلق شوند، و«رسول» گاهی مستعمل می‌شود به معنیِ مطلق نبی و پیغمبر یعنی کسی که وحی از جانبِ خدا بر او نازل شده باشد بنابراین ذکرِ «انبیاء» بعد از «رُسل» تأکید خواهد بود، وگاهی مستعمل می‌شود در پیغمبری که دینِ تازه یا کتابی داشته باشد و بنابراین ذکرِ «انبیاء» بعد از «رسل» تعمیم خواهد بود بعد از تخصیص؛ و مراد به «أوصیاء» اوصیاءِ پیغمبران است و«صدّیقان» یعنی جمعی که ملازمِ صدق و راستی‌اند، یا ملازمِ تصدیقِ انبیاء و رُسُلند، یا أعمالِ ایشان تصدیق أقوالِ ایشان می‌کند، و«مؤمنان» یعنی جمعی که ایمان به خدا و پیغمبران وگفته‌هایِ ایشان آورده‌اند و اقرار به آن نموده‌اند و ایشان همان صدّیقانند بنابر تفسیرِ دویمِ آن و بنابر دو تفسیرِ دیگر هریک اعمّ از دیگری‌اند بر وجهی؛ چنانکه بر متأمّل مخفی نیست، و«نیکبختان» شاملِ همهٔ جماعاتِ مذکوره است و بمنزلهٔ تأکیدِ آنهاست.

و«هرکه می‌خواهم گرامی بودنِ او را» ظاهرِ این کلام این است که گوینده حق تعالی باشد، و اگر گوینده حضرتِ جبرئیل باشد؛ پس این به اعتبارِ این است که هرچه جبرئیل گوید از جانبِ حق تعالی گوید، و ممکن است بنابراین که «أُرید» به صیغهٔ مضارع متکلم خوانده نشود بلکه به صیغهٔ ماضیِ مجهول خوانده شود و معنی این باشد که: هرکه اراده کرده شده گرامی بودنِ او یعنی حق تعالی خواسته آنرا؛ و پوشیده نیست که این هم شاملِ همهٔ جماعاتِ مذکوره است و به منزلهٔ تأکیدِ آنهاست و مراد به «خواستن» علم است، یعنی هرکه را علم دارم که گرامی و بلند مرتبه خواهد بود و اگر نه حق تعالی همه کس را می‌خواهد که گرامی گرداند امّا به اختیارِ خود؛ و بعضی به اختیار خود را از آن محروم گردانند.

«پس ثابت شد از برایِ ایشان» یعنی جمعی که از آن طینت مخلوق شوند، «آنچه گفت» یعنی آنچه فرمود که ایشان از جماعتِ مذکوره باشند، «بهمان نحو که فرمود» یا آنچه فرموده دربارهٔ ایشان در قرآنِ مجید بهمان نحو که فرموده و اشاره به آیهٔ کریمهٔ: ﴿**أمّا الذین سعدوا ففی الجنّة خالدین فیها**﴾[1]؛ و اما آنانکه نیکبخت شده‌اند پس در بهشت‌اند در حالتی که جاوید باشند در آن.

«از تست متکبّران» یعنی از تو مخلوق می‌شوند این جماعت، و«مشرکان» یعنی آنانکه شریک از برای خدای عزّ و جلّ قرار دهند و ذکرِ «کافران» بعد از آن تعمیم بعد از تخصیص است، چه «کافر» اعمّ از «مشرک» است و گاه هست که «مشرک» بر مطلق «کافر» اطلاق می‌شود بنابراین «کافران» تأکید خواهد بود و مراد به «بتها» ائمّهٔ جور و ضلالت‌اند که مردم به ناحق اطاعتِ ایشان می‌کنند مانندِ بتان که به ناحق پرستیده می‌شوند، و«هرکه می‌خواهم خواریِ او را» یعنی می‌دانم که خوار و بدبخت خواهد بود چنانکه در نظیرِ این مذکور شد و توجیهِ این کلام نیز بر قیاسِ سابق است.

«پس ثابت شد از برایِ ایشان» یعنی جمعی که ازین طینت مخلوق شوند، «آنچه گفت» که ایشان از جماعتِ مزبوره باشند یا آنچه در قرآنِ کریم فرموده دربارهٔ ایشان و اشاره باشد به آیهٔ وافی هدایهٔ: ﴿**فأمّا الّذین شقوا ففی النّار لهم فیها زفیرٌ و شهیقٌ**﴾[2]؛ پس آنانکه بدبخت شدند پس در جهنّم‌اند؛ از برایِ ایشان است در آن زفیر و شهیق، «زفیر» اوّل آوازِالاغ را گویند و«شهیق» آخرِ آنرا یعنی مانندِ الاغ در آنجا فریاد کنند نعوذ بالله منه.

پوشیده نیست که ظاهرِ این حدیثِ شریف منافات دارد با آنچه در احادیثِ سابقه مذکور شد که «آفریده است کافران را از سجّین» و هم در بابِ نواصب که

---

۱. هود: ۱۰۸

۲. هود: ۱۰۶

مراد به سجّین گلِ جهنّم باشد چنانکه در اینجا اوّلاً ذکر کردیم؛ زیرا که در اینجا نسبت داده‌اند خلقِ همهٔ بدبختان را به تربتِ همهٔ زمین‌ها نه به جهنّم، و ممکن است جمع میانهٔ آنها به اینکه نسبت به جهنّم در آن احادیث به اعتبارِ این باشد که گلِ جهنم نیز داخل در آن باشد بنابر آنکه جهنّم نیز در زمین باشد یا آنکه گوئیم در آنجا نفرمودند که از هر زمینی خاکی برداشت چنانکه در آسمانها فرمودند بلکه فرمودند که فراگرفت مشتِ دیگر از زمینِ هفتم بلندتر به سویِ هفتمِ دورتر، و ممکن است که این قبضهٔ حضرتِ جبرئیل طیّ کرده باشد هفت زمین را، نهایت برنداشته باشد خاکی مگر از جهنّم بنابر آنکه آن در طبقاتِ زمین باشد، یا آنکه گوئیم که: احادیثِ سابقه در خصوصِ کافر و دشمنِ اهل‌بیت وارد شده که طینتِ ایشان از گلِ جهنم است، پس ممکن است که حضرتِ جبرئیل در این قبضه از هر طبقهٔ خاکی برداشته باشد، نهایت کفّار و دشمنانِ اهل‌بیت علیهم‌السلام از خصوصِ گلِ جهنّم خلق شده باشند بنابرآنکه جهنّم در زمین باشد و از خاک‌هایِ دیگر طینتِ جمعی دیگر باشد از بدبختان مثلِ فرقهٔ اهلِ ... و مستضعفان و سایرِ فرق شیعه غیرِ فرقهٔ ناجیهٔ اثناعشریّه و اللّه تعالی یعلم.

«هر دو طینت مخلوط شدند بهم» و چنانکه قبل از این مذکور شد در هر نطفه هر دو باشد نهایت نیکبختان از جزوی که از طینت نیکوکاران است خلق شوند و بدبختان از جزوی که طینتِ گنهکاران است، این است قولِ خدای عزّ و جلّ: **﴿انّ اللّه فالق الحبّ و النّوی﴾**،[1] مشهور در تفسیرِ آیهٔ کریمه[2] این است که: به درستی که خدا خلق کنندهٔ دانه و استخوانهایِ خرماست یا شکافندهٔ آنها یعنی شکافندهٔ آنها به سبز نمودنِ آنها یا به شکافی که در هریک از آنها مشاهده می‌شود و محسوس است، و ذکرِ این به اعتبارِ این است که در هریک از اینها

---

۱. انعام: ۹۵

۲. مجمع‌البیان ج ۴، ص ۳۳۸

دلالت می‌کند بر کمالِ قدرتِ حق تعالی و در این حدیث تفسیر شده «حبّ» به طینتِ مؤمنان؛ به اعتبارِ اینکه حق تعالی محبّت و دوستیِ او را دارد، و «نوی» به طینتِ کافران به اعتبارِ اینکه دورند از هر خیری، پس «نوی» مشتقّ باشد از «نأی» به معنیِ دوری و بنابراین باید که عین «نأی» واوی باشد که به همزه قلب شده باشد و مؤیّدِ این است آنکه بعضی از اهلِ لغت آنرا در بابِ نون و واو ذکر کرده‌اند و ممکن است که غرض اشتقاق «نوی» از «نأی» بمعنیِ دوری نباشد بلکه چون «نوی»مثلِ «نأی» به معنیِ دوری آمده پس غرض مجرّدِ همین باشد که اطلاقِ نوی به طینتِ کافران به اعتبارِ دوریِ اوست از هر خیری نه اینکه لفظِ «نوی» مشتقّ از لفظِ «نأی» است و بر هر تقدیر ظاهر این است که این معنی بطنِ آیهٔ کریمه است و ظاهرِ آن معنی مشهور است.

و «بعیدست از آن» تأکیدِ سابق است، و «بیرون می‌آورد زنده را از مرده» چنانکه زنده و مرده بر زنده و مردهٔ ظاهری اطلاق کنند و «زنده» آنرا گویند که روحِ حیوانی داشته باشد و «مرده» آنرا گویند که او را نداشته باشد، همچنین بر مرده و زندهٔ معنوی اطلاق کنند و «زنده» کسی را گویند که نیکبخت باشد و متّصف باشد به ایمان و اخلاقِ حمیده و افعالِ پسندیده، و «مرده» کسی را گویند که برخلافِ این باشد و آیهٔ کریمه بهر دو وجه تفسیر تواند شد و بنابر اوّل «بیرون آوردنِ زنده از مرده» مثلِ بیرون آوردنِ حیوان از نطفه است بلکه از عناصری که از آن مخلوق شده، و «بیرون آوردنِ مرده از زنده» مثلِ بیرون آوردنِ نطفه است از حیوان، و بنابر دویم بیرون آوردنِ زنده از مرده؛ مثلِ بیرون آوردنِ مؤمن است از کافر و عالم از جاهل؛ و مرده از زنده؛ مثلِ بیرون آوردنِ کافرست از مؤمن و جاهل از عالم، و در این حدیثِ شریف بر وجهِ دویم تفسیر شده و ظاهرست که آن أولی و أبلغ است؛ زیرا که حیاتِ معنوی باقی و جاویدست و حیاتِ ظاهری حیاتِ زایل و فانی.

﴿أوَ مَنْ كانَ ميتاً فأحييناه﴾ تتمّهٔ آیهٔ کریمه این است **﴿و جعلنا له نوراً يمشى به فى النّاس كمن مثله فى الظّلمات ليس بخارج منها﴾** آیا وکسی که بوده مرده پس زنده گردانیدیم او را وگردانیدیم برایِ او روشنیی که راه رود به آن در میانِ مردم مثلِ کسی است که صفتِ او این است که در تاریکی‌ها است نیست بیرون آینده از آنها؟ پس «مردنِ او» اشاره است به تفسیرِ آیهٔ کریمه به اینکه.

مراد به مردنِ او این است که طینتِ او با طینتِ کافر مخلوط بود یعنی در وقتی که پیش از خلقِ حضرتِ آدم[علیه‌السلام] هر دو طینت‌ها مخلوط شدند به هم، و مراد به زندگیِ او هنگامی که جدائی داد خدای عزّ و جلّ میانِ آنها.

«به کلمهٔ خود» یعنی به امرِ خود یا به فعلِ جبرئیل که کلمهٔ خداست چنانکه قبل از این مذکور شد.

یا مراد اختلاطِ طینتِ اوست با طینتِ کافر در نطفهٔ پدر، و جدائی داد میانِ آنها در وقتِ خلقِ آن به امرِ خود یا به فعلِ جبرئیل.

وبه هر تقدیر پس کسی که خلق شده از طینتِ خوب که در دستِ راستِ جبرئیل بود کسی است که زنده شده است بعد از آنکه مرده بود، وکسی که خلق شده از طینتِ دیگر او کسی است که باقی‌مانده در تاریکی‌ها یعنی در تاریکیِ ضلالت و جهالت و عصیان و بیرون نیامده از آنها.

«این چنین بیرون می‌آورد خدای عزّ و جلّ» اگر اختلاط و جدائی بر اختلاط و جدائی پیش از حضرتِ آدم[علیه‌السلام] حمل شود چنانکه اوّلاً ذکر کردیم ممکن است که مراد از این کلام این باشد که چنانکه در اوّل حق تعالی او را زنده و طینتِ او را جدا کرد از طینتِ کافر، همچنین بیرون می‌آورد مؤمن را در وقتِ تولّدِ او از تاریکیِ اختلاطِ طینتِ او به طینتِ کافر در نطفهٔ پدر؛ زیرا که در هر دو نطفه هر دو طینت‌ها باشند.

«بسویِ نور» که آن جدا کردنِ مادهٔ او که طینتِ خوب باشد از طینتِ دیگر وخلقِ او باشد از آن جزو واگر بر اختلاطِ آنها در نطفه و جدانمودن در وقتِ

خلق او باشد این کلام نیز بر تصدیقِ سابق حمل شود و بیانِ اینکه بیرون آوردنِ او از ظلمت به نور در وقتِ تولّدست که جدا شود مادّهٔ او از طینتِ کافر.

و «بیرون می‌آورد کافر را از نور» یعنی از اختلاطِ طینتِ او به طینتِ مؤمن که به منزلهٔ نور و روشنی است به سویِ تاریکی که تاریکی طینتِ صرف کافر باشد در وقتی که طینت‌ها از هم جدا شوند بعد از اختلاط یا در وقتِ تولّد که طینتِ کافر از طینتِ دیگر جدا شده و مادّهٔ خلقِ او گردید و بنابراین ممکن است که مراد از نور، طینتِ پدرِ او باشد که مؤمن است بعد از داخل شدنِ او به سویِ نور یعنی در نور بنابراین که حروف جارّه هریک به معنیِ دیگری می‌آید و ممکن است که «الی» سهوی از ناسخ یا یکی از راویان باشد و صحیح «فی» باشد.

و این است قولِ خدای عزّ و جلّ: **﴿لینذر من کان حیّاً و یحقّ القول علی الکافرین﴾**[1] یعنی نیست آنچه فرستادیم بر پیغمبر مگر ذکر یعنی پند و ارشاد و قرآنی ظاهر که کتابی است آسمانی و کلامِ بشر نیست از برایِ اینکه بترساند قرآن یا پیغمبر کسی را که بوده باشد زنده و «ثابت گردد قول» یعنی کلمهٔ عذاب بر کافران؛ مراد به «زنده بودن» در این آیهٔ کریمه نیز زنده بودنست به ایمان به قرینهٔ مقابلهٔ آن به کافران، و تخصیصِ ترسانیدن به مؤمن به اعتبارِ این است که انتفاع به آن مخصوص است به او، و پوشیده نیست که این حدیثِ شریف ظاهر نمی‌شود از آن مگر اختلاطِ طینتِ سعدا و اشقیا، و اینکه هرکه از طینتِ آسمان‌ها خلق شده باشد سعید شود البتّه، و هرکه از طینتِ زمین خلق شده باشد شقی شود البتّه، و امّا اینکه بی‌قدرت و اختیارِ ایشان باشد؛ پس از آن ظاهر نمی‌شود، پس ممکن است که به اختیارِ هر طایفه باشد هرچند طینتِ هریک فی الجمله مرجّحی باشد از برای اختیارِ آنچه اختیار کنند و اللّه تعالی یعلم.

---

۱. یس: ۷۰

حدیث هشتم این است که: روایت کرده از زراره از حضرت أبی جعفر یعنی امام محمد باقر علیه‌السلام که فرمود:

لَوْ عَلِمَ النّاسُ كَيْفَ ابْتِداءُ الْخَلْقِ مَااخْتَلَفَ اثْنانِ؛ إنَّ اللّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ قالَ: كُنْ ماءً عَذْباً أَخْلُقُ مِنْكَ جَنَّتي وَ أَهْلَ طاعَتي، وَكُنْ مِلْحاً أُجاجاً أَخْلُقُ مِنْكَ ناري وَ أَهْلَ مَعْصِيَتي، ثُمَّ أَمَرَهُما فَامْتَزَجا؛ فَمِنْ ذٰلِكَ صارَ يَلِدُ الْمُؤْمِنُ الْكافِرَ وَ الْكافِرُ الْمُؤْمِنَ، ثُمَّ أَخَذَ طيناً مِنْ أَديمِ الأَرْضِ فَعَرَكَهُ عَرْكاً شَديداً فَإذاهُمْ كَالذَّرِّ يَدُبُّونَ؛ فَقالَ لِأَصْحابِ اليَمينِ: إلَى الْجَنَّةِ بِسَلامٍ، وَ قالَ لِأَصْحابِ الشِّمالِ: إلى النّارِ وَ لا أُبالي، ثُمَّ أَمَرَناراً فَأُسْعِرَتْ، فقال لِأَصْحابِ الشِمالِ؛ أُدْخُلُوها فَهابُوها، وَ قالَ لِأَصْحابِ الْيَمينِ: اُدْخُلُوها فَدَخَلُوها، فَقالَ: كُوني بَرْداً وَ سَلاماً؛ فَكانَتْ بَرَداً وَ سَلاماً، فَقالَ أَصْحابُ الشِّمالِ: يا رَبِّ أَقِلْنا، فَقالَ: قَدْ أَقَلْتُكُمْ فَادْخُلُوها؛ فَذَهَبُوا فَهابُوها؛ فَثَمَّ ثَبَتَتِ الطّاعَةُ وَ الْمَعْصِيَةُ؛ فَلايَسْتطيعُ هٰؤُلاءِ أَنْ يَكُونُوا مِنْ هَؤُلاءِ، وَ لا هٰؤُلاءِ مِنْ هٰؤُلاءِ.[1]

یعنی: اگر بدانند مردم که چگونه بوده ابتداءِ آفرینش اختلاف نمی‌کردند دو

---

۱. حدیث اوّل باب دوّم کتاب ایمان و کفر کافی است (مرآة العقول ج ۲، ص ۵) و تمام سند این است: «ابوعلی الأشعری و محمّدبن یحیی، عن محمّدبن اسماعیل، عن علی‌بن الحکم، عن ابان بن عثمان، عن زرارة، عن أبی‌جعفر علیه‌السلام قال...». کافی ج ۲، ص ۶

کس؛ به درستی که خدا که بلند مرتبه و غالب است پیش از آنکه خلق کند خلق را گفت: یافت شو آبی گوارا؛ تا خلق کنم از تو بهشتِ خود را و اهلِ طاعتِ خود را، و یافت شو آبی شور و تلخ؛ تا خلق کنم از تو جهنّمِ خود را و اهلِ معصیتِ خود را؛ بعد از آن امر کرد آنها را پس آمیخته شدند بهم؛ پس بسببِ این می‌زاید مؤمن کافر را و کافر مؤمن را، بعد از آن فراگرفت گلی را از رویِ زمین پس مالید آنرا مالیدنی سخت، پس ناگاه شدند ایشان مثلِ مورچه‌ها می‌جنبیدند؛ پس گفت با اصحابِ یمین: به سویِ بهشت به سلامی، و گفت با اصحابِ شمال: بسویِ جهنّم و پروا نمی‌کنم، بعد از آن امر کرد آتشی را پس افروخته شد، پس گفت به اصحابِ شمال: داخل شوید آن را؛ پس ترسیدند از آن، و گفت به اصحابِ یمین: داخل شوید آنرا؛ پس داخل شدند آنرا، پس گفت به آتش: بگرد سردی و سلامتی، پس گشت سردی و سلامتی، پس گفتند اصحابِ شمال: ای پروردگارِ ما درگذر از تقصیرِ ما، پس گفت: به تحقیق که درگذشتم؛ پس داخل شوید آتش را، پس رفتند پس ترسیدند از آن؛ پس آن وقت ثابت شد طاعت و معصیت، پس استطاعت ندارند اینها بر اینکه بوده باشند از آنها و نه آنها از اینها.

توضیح:

«اختلاف نمی‌کردند دو کس» یعنی در خلافت و امامت؛ زیرا که اگر مطّلع بودند بر ابتدایِ آفرینش می‌دانستند که در آن وقت که اصحابِ یمین بود و مأمور شد به رفتن به بهشت؟ و که از اصحابِ شمال بود و مأمور شد به رفتن به جهنّم؟ و ظاهرست که مدّعیانِ امامت و خلافت بناحق، از گروهِ دویم‌اند و هرگاه مردم می‌دانستند که ایشان در آن وقت از اصحابِ شمال بودند و مأمور شدند به رفتن به جهنّم ـ و ظاهرست که حکمِ حق تعالی تخلّف نکند ـ پس کسی بر خلافت و امامتِ ایشان قائل نمی‌شد.

«گفت: یافت شو آبی گوارا» مراد این است که خلق فرمود آبی گوارا؛

و همچنین آبی شور و تلخ؛ به مجرّدِ ارادهٔ خلق آن بی‌مادهٔ از برایِ آن، بلکه بی‌گفتنِ لفظ «کن» یا غیرِ آن نیز.

«تا خلق کنم از تو بهشتِ خود را و اهلِ طاعتِ خود را» در بعضی احادیثِ سابقه مذکور شد که مادّهٔ خلقِ اهلِ طاعت گلِ بهشت بود یا گلی که فراگرفته شده بود از آسمان‌ها و در این حدیث آبی گوارا را مادّهٔ آن فرمودند و منافاتی نیست میانهٔ آنها؛ زیرا که هرگاه بهشت از آن آب خلق شده باشد چنانکه از این حدیث ظاهر می‌شود و اهلِ طاعت از گلِ بهشت چنانکه در آن احادیث واقع شده پس خلقِ آنها را نیز به آن آب نسبت می‌توان داد و ایضاً چون خلقِ ایشان از گل شده و در گل آب و خاک هر دو باید، پس هریک از آنها مادّهٔ آن باشند و در آن احادیث خاکِ آن مذکور شده که چه خاک بود؟ و در این حدیث آبِ آنرا فرموده‌اند که چه آب بوده؟

«پس آمیخته شدند بهم» تا هر دو مادّهٔ خلقِ انسان باشد و مؤمن از یک جزوِ آن خلق شود و غیرِ مؤمن از جزوِ دیگر.

«پس به‌سببِ این می‌زاید مؤمن کافر را و کافر مؤمن را» یعنی به سببِ اینکه آن آبها بهم آمیخته شد و در هر نطفه‌ای هر دو از آنها باشد پس می‌زاید مؤمن کافر را به این نحو که کافر خلق شود از نطفهٔ او از آن آبِ شور تلخی که در آن است، و مؤمن خلق شود از نطفهٔ کافر از آن آب گوارا که در آن است، و در شرحِ حدیثِ اوّل مذکور شد که غالب در خلقِ مؤمن آن است و در خلقِ کافر این، و اگر نه هریک در هر دو باشد.

«بعد از فراگرفت گلی را از رویِ زمین» یعنی خاکی را از رویِ زمین که به آن آبها گل شده بود، و مراد به «زمین» اعمّ از زمینِ بهشت و جهنّم و غیر آن است پس منافات ندارد با آنچه در احادیثِ سابقه مذکور شد که «مؤمن از گلِ بهشت خلق شده و کفّار و نواصب از گلِ جهنّم» و همچنین منافات ندارد با آنچه در

بعضی از آنها مذکور شد که «نیکبختان تمام، از خاکِ آسمانها خلق شده‌اند»؛ زیرا که ممکن است که مراد به آن نیز خاکِ بهشت باشد که در آسمان‌ها است، یا مراد به آسمانها بهشتها باشد چنانکه قبل ازین مذکور شد، و ممکن است نیز که آن حکایت دخلی به طینتِ اصلیِ ایشان نداشته باشد بلکه در آن وقت همه را از گلی که از رویِ زمین برداشته باشد بیرون آورده باشد به این نحو که نفسِ هریک به بدنی از قبیلِ مورچه که از آن گل بیرون آمده تعلّق گرفته باشد و آخر، ابدانِ هر گروهی را از گلی خاصّ خلق کرده باشد به تفصیلی که در احادیثِ سابقه مذکور شد.

«پس مالید آنرا مالیدنیِ سخت» ظاهر این است که «مالیدن» کنایه از فشردن باشد از برای بیرون آوردنِ مورچه‌ها از آن چنانکه تفریع شده آن بر آن، و بعضی از علما گفته‌اند که: آن از برایِ این است که اجزای آن خوب ممزوج به یکدیگر شوند و مزاج میانهٔ آنها حاصل شود و مستعدِّ حیات گردند.

«پس ناگاه ایشان مثلِ مورچه‌ها می‌جنبیدند» یعنی تمامِ أفرادِ آدمی از آن بیرون آمدند هریک به شکل و مقدار مورچهٔ و حرکت می‌کردند تا ظاهر شود حیاتِ ایشان، و فایده این بود که تکلیف شود به ایشان و مطیع و عاصی در آن وقت ممتاز گردد، و حکم به دخولِ اطاعت کنندگان به بهشت و سرکشان به جهنّم از آن روز معلومِ ملائکه گردد؛ با مصالح و فوایدِ دیگر که حق تعالی أعلم است به آنها.

«پس گفت به اصحابِ یمین» چون دستِ راست اشرف است از دستِ چپ پس به این اعتبار خوبان را «اصحابِ یمین» گویند و بدان را «اصحاب شمال»، و ممکن است که به اعتبارِ این باشد که حضرتِ جبرئیل طینتِ آنها را به دستِ راست گرفت و طینتِ اینها را به دستِ چپ؛ چنانکه در حدیثِ سابق مذکور شد، یا اینکه در قیامت نامهٔ اعمالِ آنها به دستِ راستِ ایشان آید، و نامهٔ اعمالِ اینها به

دستِ چپِ ایشان؛ چنانکه در احادیث وارد شده.

«بسوی بهشت به سلامی» یعنی بروید بسوی بهشت همراه به درود و سلام و رحمتی از جانبِ ما، یا به سلامتی از موت و آفتها، و «بسوی جهنّم» یعنی بروید به سوی جهنّم، و «پروا نمی‌کنم» یعنی اعتنایی به شما ندارم و پروا نمی‌کنم از رفتنِ شما به جهنّم، یا اینکه پروا ندارم ازین حکم؛ از راهِ آنکه به سببِ استحقاقِ شماست آنرا و به هیچ وجه قبحی نیست در آن، نه ازین راه که اشاعره می‌گویند که: حسن و قبحی در اشیاء نباشد و به این اعتبار هرکاری بر حق تعالی جایز باشد و پروا نکند از هیچ کاری؛ زیرا که فسادِ این قول واضح و لایح است چنانکه در اوّلِ رساله اشاره به آن رفت.

«بگرد سردی و سلامتی» یعنی سرد شو بر ایشان و سالم نگاه دار ایشان را وگزندی بایشان مرسان.

«پس آن وقت ثابت شد طاعت و معصیت» یعنی اطاعتِ آن گروه و عصیانِ این گروه؛ و هرکه در آن وقت اطاعت کرده بعد از آن نیز اطاعت کند، و هرکه در آن وقت عصیان کرده و فرمان نبرده بعد از آن نیز چنان کند، «پس استطاعت ندارند اینها که بوده باشند از آنها و نه آنها از اینها» یعنی اینکه بوده باشند اینها از آنها و آنها از اینها.

پوشیده نیست که ظاهرِ این کلام اگرچه این است که هیچ فرقهٔ از این دو فرقه قدرتِ آن را ندارند که داخلِ فرقهٔ دیگر شوند پس اطاعت کنندگان قادر نیستند بر آنکه عصیان کنند، و عاصیان قادر نیستند بر آنکه اطاعت کنند، نهایت چون این معنی خلافِ حکمِ صریحِ عقل است؛ زیرا که ما بالبدیهه می‌یابیم قدرت و اختیارِ خود را در کردنِ کارهایِ خوب و بد هر دو، و ایضاً بنابراین معقول نمی‌شود تعظیم و تبجیل اطاعت کنندگان و نه عذاب و عقابِ عاصیان؛ پس باید که تأویل شود به اینکه در واقع ممکن نیست که جمعی که در آن وقت اطاعت کردند

عصیان کنند و داخلِ عصیان شوند، و همچنین ممکن نیست که جمعی که در آن وقت عصیان کردند بعد از آن اطاعت کنند و داخلِ اطاعت کنندگان شوند هرچند این معنی به سببِ قدرت و اختیارِ ایشان باشد و از ایشان ناشی شود و حاصلِ کلام این است که: جمعی که در آن وقت به اختیارِ خود اطاعت کردند بعد از آن نیز البتّه اطاعت کنند هرچند قادر باشند بر خلافِ آن، و همچنین جمعی که در آن وقت عصیان نمودند با وجود اختیار و قدرت بر خلافِ آن بعد از آن نیز البتّه عصیان کنند، و ممکن نیست که اطاعت کنند هرچند قادر باشند بر آن.

و چون این معنی از تأمّل در جوابِ شبههٔ خیّام[1] که از راهِ علمِ حق تعالی کرده واضح و لایح گردد پس ذکرِ آن شبهه و جوابِ آن مناسب می‌نماید.

و تقریر آن شبهه این است که: هرکه بدی کند حق تعالی در ازل علم دارد که او این بد را خواهد کرد پس محال است که نکند و اگر نه لازم می‌آید که علمِ خدا نعوذ باللّه جهل و خلافِ واقع باشد و هرگاه محال باشد که نکند پس مضطرّ خواهد بود در کردنِ آن و قادر نخواهد بود در نکردنِ آن؛ پس باید که معذور باشد در آن و عقابِ او بر آن معقول نباشد.

و جواب این شبهه آن است که: علمِ حق تعالی تابعِ چیزی است که واقع خواهد شد و وقوعِ آن تابعِ علمِ خدا نیست پس کسی که بد کند چون بد را خواهد کرد هرچند قدرت بر نکردنِ آن داشته باشد از آن راه خدا در ازل علم دارد به‌کردنِ آن و اگر نمی‌کرد علم می‌داشت به نکردنِ آن؛ پس علمِ خدا به بد

---

۱. در موارد متعدده این دو بیت را در این باب به عمر خیّام نسبت داده‌اند:

«من می خورم و هرکه چو من اهل بود — می خوردنِ من به نزد او سهل بود»
«می خوردنِ من حق ز ازل می‌دانست — گر می نخورم علم خدا جهل بود»

و نقل کرده‌اند که خواجه نصیرطوسی(ره) از این شبهه به این دو بیت پاسخ داده است:

«این نکته نگوید آنکه او اهل بود — زیرا که جواب شبهه‌اش سهل بود»
«علم ازلی علّت عصیان کردن — نزد عقلا ز غایت جهل بود»

کردنِ او به اعتبارِ این است که او به قدرت و اختیارِ خود البتّه بد را خواهد کرد نه اینکه کردنِ او بد را به سببِ علمِ خدا باشد به اینکه او بد می‌کند؛ پس کسی که خدا علم به بد کردنِ او داشته باشد اگرچه در واقع و نفس‌الامر محال است که نکند آنرا؛ امّا آن سببِ این نمی‌شود که او قدرت بر نکردن نداشته باشد بلکه منشأ اِستحالهٔ آن اختیار و ارادهٔ اوست و این نظیرِ آن است که ما به تتبّعِ احوالِ کسی دانیم به علمِ یقینی که او هر صبح مثلاً فلان دعا را می‌خواند و ظاهرست که علمِ ما به این معنی هرچند حق و مطابقِ واقع باشد باعثِ این نمی‌شود که او در خواندنِ آن دعا مضطرّ باشد و قادر بر نخواندن نباشد بلکه البتّه او می‌خواند آنرا از رویِ قدرت و اختیارِ او؛ و علمِ ما باعثِ تفاوتی در حالِ او به هیچ وجه نشود پس بلاتشبیه علمِ حق تعالی نیز به آنچه آدمی می‌کند از این قبیل است هرچه را او بکند یا نکند حقّ تعالی در ازل عالم به آن باشد و محال باشد که خلافِ آن واقع شود با وجودِ قدرت و اختیارِ او بر خلافِ آن بلکه امتناع و استحالهٔ خلافِ آن از اراده و اختیارِ او ناشی می‌شود این است مجملِ کلام در این مقام و این رساله گنجایشِ زیاده بر این ندارد و بسا باشد زیاده بر این منجر شود به کلام در أسرارِ قضا و قدر که نهی شده[1] از خوض در آنها و کشف از آنها؛ واللّه ولیّ الهدایة و التّوفیق.

---

۱. بحار ج ۵، ص ۹۷

حدیث نهم این است که روایت کرده از زراره که گفته:

إنَّ رَجُلاً سَأَلَ أَباجَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلامُ عَنْ قَولِ اللّٰهِ عَزَّ وَ جَلَّ: وَ إذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلىٰ؛ إلىٰ آخِرِ الآيَةِ[1] **فَقالَ وَ أَبُوهُ يَسْمَعُ عَلَيْهِما السَّلامُ: حَدَّثَني أَبي أَنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَبَضَ قَبْضَةً مِنْ تُرابِ التُّرْبَةِ الَّتي خَلَقَ مِنْها آدَمَ عَلَيْهِ السَّلامُ فَصَبَّ عَلَيْهِ الْماءَ الْعَذْبَ الْفُراتَ ثُمَّ تَرَكَها أَرْبَعينَ صَباحاً ثُمَّ صَبَّ عَلَيْها الْماءَ الْمالِحَ الأُجاجَ فَتَرَكَها أَرْبَعينَ صَباحاً؛ فَلَمّا اخْتَمَرَتِ الطّينَةُ أَخَذَها فَعَرَكَها عَرْكاً شَديداً فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ مِنْ يَمينِهِ وَ شِمالِهِ وَ أَمَرَهُمْ جَميعاً أَنْ يَقَعُوا فِي النّارِ فَدَخَلَ أَصْحابُ الْيَمينِ فَصارَتْ عَلَيْهِمْ بَرْداً وَ سَلاماً، وَ أَبىٰ أَصْحابُ الشِّمالِ أَنْ يَدْخُلُوها.**[2]

یعنی: به درستی که مردی سؤال کرد از حضرتِ أبی جعفر یعنی امام محمّدباقر علیه‌السلام از قولِ خدای عزّ وجلّ: ﴿**واذ أخذ ربّک**﴾ (تا آخر آیه کریمه) پس گفت و پدرِ آن حضرت می‌شنید ـ بر هر دو باد درود ـ که: حدیث کرد

---

۱. آیه ۱۷۲ سورهٔ مبارکهٔ اعراف و باقی آن این است: «شهدنا أن تقولوا یوم القیامة انّا کنّا عن هذا غافلین.»

۲. حدیث دوم باب دوم «طینة المؤمن و الکافر» از ابواب کتاب ایمان و کفر کافی؛ و تمام سند بدین نهج است (ج ۲ مرآة العقول؛ ص ۶): «علیّ‌بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن‌أبی عمیر، عن ابن أذینة، عن زرارة أنّ رجلاً سأل أبا جعفر علیه‌السلام (الحدیث)». کافی ج ۲، ص ۷؛ مرآةالعقول ج ۷، ص ۱۹

مرا پدرِ من که به درستی که خدای عزّ و جلّ فراگرفت مشتی از خاکِ تربتی که خلق کرد از آن آدم را علیه‌السلام، پس ریخت بر آن آبی گوارای شیرین، بعد از آن واگذاشت آنرا چهل صباح، بعد از آن ریخت بر آن آبِ شور و تلخ؛ پس واگذاشت آنرا چهل صباح، پس چون خمیر شد آن گل، فراگرفت آنرا پس مالید آنرا مالیدنیِ سخت، پس بیرون آمدند مانندِ مورچه‌ها از یمین و شمالِ او، و أمر کرد ایشان را همگی به اینکه داخل شوید در آتش؛ پس داخل شدند أصحابِ یمین پس گردید آتش بر ایشان سردی و سلامتی، و سرباز زدند اصحابِ شمال از اینکه داخل شوند آن آتش را.

توضیح:

ترجمهٔ آیهٔ کریمه این است که: یاد کن حال را در آن وقت که فراگرفت پروردگارِ تو از بنی‌آدم از پشت‌هایِ ایشان نسلِ ایشان را و گواه گرفت ایشان را بر نفس‌هایِ ایشان که: آیا نیستم من پروردگارِ شما؟ گفتند: بلی هستی یعنی بیرون آورد نسلِ بنی‌آدم را از پشت‌هایِ ایشان به ترتیبی که در آنها قرار گرفته بودند و پرسید از ایشان که: آیا نیستم من پروردگارِ شما؟ همه اقرار کردند و گواهی دادند که بلی پروردگارِ مائی.

و جمعی از مفسّرین[1] را اعتقاد این است که اینها همه بر سبیلِ تمثیل و تخییل است و در حقیقت نه اخراجی است و نه گواهی طلبیدنی و نه گواهی دادنی؛ بلکه مراد این است که: چون همهٔ بنی‌آدم به ترتیبی که موجود می‌شوند در لوحِ محفوظ یا لوحی دیگر ثبت شده و از برایِ ایشان دلائلی که دلالت می‌کند بر پروردگاریِ حق تعالی نصب شده پس گویا همهٔ ایشان را در آن وقت از پشت‌های پدرانِ ایشان بیرون آورده‌اند و از ایشان گواهی طلبیده‌اند و ایشان اقرار کرده‌اند و گواهی داده‌اند نظیرِ آیهٔ کریمهٔ: ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ**

---

۱. رجوع شود به مجمع‌البیان ج ۴، ص ۴۹۸

كُنْ فَيَكُونُ﴾.[۱] نیست‌قولِ ما مر چیزی‌را هرگاه اراده کنیم آنرا مگر اینکه بگوئیم مرآنرا که: یافت شو؛ پس یافت می‌شود؛ زیرا که در ایجادِ آن گفتنِ «کُن» هم نیست بلکه به مجرّدِ ارادهٔ وجودِ آن، موجود می‌شود، پس غرض مجرّدِ تمثیل و تصویرِ این معنی است و اینکه ایجادِ آن به منزلهٔ این است که کسی بگوید که: یافت شو؛ پس یافت شود بی‌سبق مادّهٔ و مدّتی و بدونِ تعب و رنجِ مزاولت عملی و استعمالِ آلتی، و همچنین قولِ او عزّ و علا: **﴿فَقالَ لَهاٰ وَ لِلأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتاٰ أَتَيْناٰ طاٰئِعِين﴾**[۲] پس فرمود مر آسمان و زمین را: بیائید از رویِ طوع و رغبت و یا از رویِ جبر و اکراه؛ گفتند: آمدیم فرمان برندگان؛ چه ظاهرست که در اینجا نیز قولی نیست نه از حق تعالی و نه از آسمان و زمین بلکه مجرّدِ تمثیل و تخییل است و اینکه اینها موجود شدند به مجرّدِ ارادهٔ وجودِ آنها مانندِ کسی که بگوید به کسی که: البتّه بیا و باید بیائی به طوع یا اکراه: پس او بیاید به طوع و رغبت، واللّه تعالی یعلم.

و جمعی از مفسّرین[۳] را اعتقاد این است که اخراج بر سبیلِ حقیقت است امّا

---

۱. آیه ۴۰ سورهٔ مبارکه «نحل» است.

۲. ذیل آیهٔ یازدهم سورهٔ مبارکه «فصلت» و صدر آن این است: ***﴿ثمّ استوی الی السّماء وهی دخانٌ﴾***.

۳. رجوع شود به کشاف ج ۲، ص ۱۷۶

باید دانست که اینکه شارح (ره) در اینجا برخلاف سایر موارد قبلاً آراء و عقاید مفسّرین را بیان می‌کند و بعداً به اظهار نظر و عقیدهٔ خود می‌پردازد برای آن است که نفی و اثبات و رد و قبول عالم ذرّ بسیار مشکل است مخصوصاً با توجّه به قوّت ادلّهٔ نافین که سیّد مرتضی و ابوالفتوح رازی و طبرسی و ابوالمحاسن جرجانی و مولی فتح‌اللّه کاشانی از آن جمله هستند و دلائل قوی بر نفی آن اقامه کرده و به توجیه آیات و اخباری که ظهور در آن دارد پرداخته‌اند و علاّمهٔ مجلسی(ره) در مجلد چهاردهم بحار «السماء و العالم» چنانکه شاید و باید از این موضوع بحث کرده و اقوال علماء را نیز نقل نموده، پس هرکه طالب باشد به آن مراجعه نماید.

گواه گرفتن و گواهی دادن بر سبیلِ تمثیل و تخییل است بر وجهی که در قول اوّل مذکور شد.

و ظاهرتر چنانکه اعتقادِ جمعی از ایشان و ظاهرِ احادیث است این است که همه بر سبیلِ حقیقت است به این نحو که حق تعالی از گلِ حضرتِ آدم چنانکه ظاهرِ این حدیثِ شریف است یا از پشتِ آن حضرت بعد از خلقِ او ـ چنانکه ظاهر بعضی احادیث است ـ همهٔ اولادِ او را به ترتیبِ وجود به شکل و مقدارِ مورچه‌ها چنانکه در احادیث وارد شده ـ بیرون آورده باشد و عقل و شعور داده باشد و از ایشان گواهی به ربوبیّت طلبیده باشد و ایشان همه گواهی بر آن داده باشند و حکم و مصالح در این معنی بسیار خواهد بود، و ممکن است که از جملهٔ آنها این باشد که قبل از آلودگیِ ایشان به علایقِ دنیوی و فریفته شدن به وساوسِ شیطانی عقولِ ایشان حکم به پروردگاریِ حق تعالی کند و این معنی سببِ زیادتیِ استعدادِ ایشان باشد از برایِ اقرار به آن بعد از آن هرچند در یادِ ایشان نباشد؛ زیرا که کسی که چیزی را دانست بعد از مدّتی هرچند آن چیز در یادِ او نباشد استعدادی در او باقی است که سببِ این می‌شود که به اندک توجّهی و تأمّلی منتقل به آن شود به خلاف کسی که در اصل آنرا ندانسته باشد چنانکه ما بملاحظهٔ احوالِ خود می‌دانیم که مسأله‌ای را که یک بار دیده باشیم و تحقیقِ آن کرده باشیم هرچند کیفیّتِ آن به هیچ وجه بیادِ ما نباشد تحقیقِ آن بر ما آسانتر باشد از آنکه در اصل، فکر در آن نکرده باشیم و آنرا تحقیق ننموده باشیم.

و تتمّهٔ آیهٔ کریمه که فرمود: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذا غافِلِينَ﴾ یعنی این را کردیم از برایِ ناخوش داشتن آنکه بگویید شما به روز قیامت که: به درستی که ما بودیم از این غافلان، ممکنست بر این معنی محمول شود یعنی چنین کردیم تا کافران نتوانند گفت در روزِ قیامت که ما از این معنی غافل و بی‌خبر بودیم یعنی لطفی که باعثِ زیادتیِ استعدادِ ما می‌شد از برایِ اقرار

و اعتراف به آن دربارهٔ ما نشده بود و اگر آن شده بود ما اقرار می‌کردیم و گواهی می‌دادیم، و ممکن است که مراد این باشد که این را کردیم تا آنکه نگویید شما روزِ قیامت که ما از این غافل و بی‌خبر بودیم یعنی عقلِ ما حکم به آن نمی‌کرد پس معذوریم در آن؛ پس چنین کردیم تا هرکه از شما این عذر را بگوید کذبِ او ظاهر باشد؛ چه هرگاه در آن وقت عقل هم حکم به آن بکند بعد از آن اگر اغراضِ فاسده نباشد چرا حکم نکند؟ و ظهورِ کذبِ ایشان بر ملائکه و انبیا و اوصیا علیهم‌السلام باشد که بر آن اقرار مطّلع باشند یا بر گویندهٔ آن نیز حجّت تمام شود بعد از کذبِ او بعد از شهادتِ ایشان بر آن حکایت، و گاه باشد که آن واقعه در قیامت به یادِ همهٔ ایشان بیاید چنانکه در بعضی احادیث اشعاری به آن شده و بر همه کس به عنوانی ظاهر شود که با وجودِ آن هیچ‌کس این حرف را نتواند گفت و اگرچه نصبِ دلائلِ عقلیّه و ارسالِ انبیا و رسل با معجزاتِ ظاهرهٔ باهره که حق تعالی فرموده کافی است در ابطالِ آن عذر؛ نهایت این معنی نیز مؤکّدِ آنها باشد و باعثِ این شود که در اصل این عذر نتوانند گفت.

و امّا آنچه بعد از این فرموده‌اند: ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾[1]، یعنی یا اینکه بگویید شما که به درستی که شرک نیاوردند مگر پدرانِ ما قبل ازاین و بودیم ما نسلی بعد از ایشان؛ آیا پس هلاک می‌گردانی ما را به سببِ آنچه کردند آنانکه بر باطل بودند؟! پس ظاهر اینست که مراد به آن این باشد که ما چنین کردیم تا شما یکی از این دو عذر را نگویید و حاصلِ عذرِ دویم این باشد که: ما تقلیدِ پدرانِ خود کردیم و تقصیر در این باب نداریم تقصیر از پدرانِ ماست آیا ما را عذاب می‌کنی به سببِ تقصیرِ ایشان که بر باطل بودند، و مانع شدنِ آن واقعه از گفتنِ آن عذر شاید به‌اعتبارِ این باشد که هرگاه پروردگاریِ حق تعالی عزّ و جلّ شأنه به مرتبه‌ای ظاهر باشد که

---

۱. آیهٔ ۱۷۳ سورهٔ مبارکهٔ «أعراف» است.

ایشان در آن وقت که در قالبِ مورچه‌ها بودند اقرار به آن نمودند پس ظاهرست که انکارِ آن به مجرّدِ تقلیدِ پدران تقصیری است عظیم از ایشان پس آن عذری از برایِ ایشان نشود.

و اگر کلام بر تمثیل و تخییل حمل شود توجیه تتمّهٔ آیهٔ شریفه ظاهرست یعنی نصبِ دلایل و امارات از برایِ شما کردیم که مبادا شما بگوئید که: ما از ین غافل و بی‌خبر بودیم و این معنی برما ظاهر نبود، یا اینکه بگویید: بر ما این معنی ظاهر نبود پس ما تقلیدِ پدرانِ خود کردیم و تقصیری در آن باب نداریم و اللّه تعالی یعلم.

«بدرستی که خدای عزّ و جلّ فراگرفت» فراگیرنده حضرتِ جبرئیل بود و چون به امر و فرمانِ حق تعالی بوده نسبت به خدا داده شد چنانکه بلاتشبیه کارِ کسی که به امرِ پادشاهی بکند به آن پادشاه نسبت داده می‌شود.

«از خاکِ تربتی» به عنوانِ اضافه است یعنی مشتی از خاکِ آن خاکی که خلق کرده از آن حضرت آدم را، و ممکن است که «التّربة» بدل «قبضة» باشد و معنی چنین شود که: فراگرفت مشتی‌ازخاک؛ فراگرفت خاکی‌را که‌خلق کرد از آن حضرت‌آدم‌را.

بعضی از علما استدلال کرده‌اند بر حمل آیهٔ شریفه بر تمثیل و تخییل به آنچه روایت شده در کافی و غیرِ آن از ابن أبی‌عمیر از بعضی از اصحابِ ما از ابی‌بصیر که گفته: گفتم به حضرتِ أبی عبداللّه علیه‌السّلام که: **کَیْفَ أَجابُوا وَ هُمْ ذَرٌّ؟ قالَ: جَعَلَ فیهِمْ ما اِذا سَأَلَهُمْ أَجابُوهُ یعنی فی المیثاق**[1] یعنی چگونه جواب گفتند و حال اینکه ایشان مورچه‌ها بودند؟ آن حضرت گفت: گردانیده حق‌تعالی در ایشان آن چیزی را که هرگاه سؤال کند ایشان را جواب گویند او را یعنی در میثاق، یعنی مراد جواب گفتن ایشان بود در وقت گرفتنِ این پیمان از ایشان در

---

۱. کافی ج ۲، ص ۱۲

حکایتِ ألست.

وبنایِ استدلال بر این است که گفته: این بعینه آن است که ما گفتیم که حق‌تعالی ترکیب کرده در عقولِ ایشان آنچه را می‌خواند ایشان را بسویِ اقرار.

پوشیده نیست که این حدیثِ شریف دلیل نمی‌شود بر آن؛ ودور نیست که مراد این باشد که حق تعالی به ایشان عقل و شعوری داد که وقتی که سؤال کند ایشان جواب گویند او را با وجودِ عقل و شعور، واستبعادی نیست در جواب گفتن واقرار نمودن؛ خواه در قالبِ مورچه باشند وخواه در قالبِ دیگر.

«پس چون خمیر شد آن گل» پوشیده نیست که ظاهرِ این حدیثِ شریف آن است که ایشان به شکلِ مورچه‌ها از گلی بیرون آمدند که حضرتِ آدم از آن خلق شد وحدیثِ بعد از این صریح است در این؛ پس آنچه در بعضی احادیثِ دیگر وارد شده که «از پشتِ حضرتِ آدم بیرون آمدند»، ظاهر این است که محمول شود بر اینکه از گلی که حضرتِ آدم از آن خلق شده واز قطعه‌ای که پشتِ آن حضرت شده بیرون آمدند، یا اینکه تمامِ آنچه در پشتِ آن حضرت بود از آن گل بیرون آمدند، یا اینکه حضرتِ آدم نیز اوّلاً به شکلِ مورچه خلق شد واز پشتِ او نسلِ او به شکلِ مورچه‌ها بیرون آمدند.

وبعضی از علما گفته‌اند که: انطباقِ تفسیری که در این حدیث شده بر ظاهرِ آیهٔ کریمه خفائی دارد وممکنست که گفته شود که: از برایِ آیه ظهری وبطنی باشد وآنچه حضرت فرموده تفسیرِ بطنِ آیه باشد ومخفی نیست که ظاهرِ آیهٔ کریمه این است که ذرّیه از پشتهایِ بنی‌آدم بیرون آمدند وچون ظاهرست که این معنی بعد از وجودِ ایشان بود درین عالم پس باید که بر این حمل شود که به ترتیبی که در پشتهایِ ایشان بود بیرون آمدند چنانکه ما در تفسیرِ آیهٔ کریمه ذکر کردیم وبنابراین محتمل است که از پشتِ حضرتِ آدم بیرون آمده باشند.یا از گلی‌که آن‌حضرت از آن‌گل خلق شده وآیهٔ کریمه ظهوری دراحتمالِ اوّل ندارد.

و ممکن است که نیز از آن گل یا از حضرتِ آدم بر این نحو بیرون آمده باشند که هر پدری به شکلِ مورچهٔ بیرون آمده باشد و ازپشتِ آن مورچه اولادِ او به شکلِ مورچه‌ها بیرون آمده باشند، و همچنین تا آخر اولادِ آدم، و بنابراین بیرون آمدنِ آنها از پشتهایِ بنی‌آدم بر ظاهر محمول شود امّا حملِ آیهٔ شریفه بر تفسیرِ بطنِ آیه پس وقتی صحیح است که آن اخراج دو مرتبه واقع شده باشد و این بعید است و اللّه تعالی یعلم.

«پس مالید آنرا مالیدنی سخت» در حدیثِ سابق شرحِ آن شد.

«پس بیرون آمدند مانندِ مورچه‌ها از یمینِ او و از شمالِ او» یعنی از طرفِ راست و چپِ حضرتِ آدم مورچه‌ها از او بیرون آمدند، یا راست و چپِ آن گل که مورچه‌ها از آن بیرون آمدند و راستِ گل آن بود که طرف راستِ حضرتِ آدم از آن خلق شده و چپ، آنچه طرفِ چپِ آن حضرت از آن خلق شده، یا از راست و چپ حضرتِ جبرئیل که فراگیرنده بود یعنی از آنچه مقابلِ طرفِ راستِ آن حضرت بود و آنچه مقابلِ دستِ چپِ آن حضرت بود؛ و بر هر تقدیر این اشاره است به اخیار و اشرار و اینکه اخیار از طرفِ راست که اقوی و اشرف است بیرون آمدند و اشرار از طرفِ چپ که برخلافِ آنست، و تتمّهٔ حدیث محتاج به توضیح نیست.

حدیث دهم این است که: روایت کرده از محمدبن علی حلبی از حضرت ابی عبداللّه علیه‌السلام که فرموده:

إنَّ اللّٰهَ عَزَّ و جَلَّ لَمّٰا أَرٰادَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلاٰمُ أَرْسَلَ الْماٰءَ عَلى الطّٰينِ، ثُمَّ قَبَضَ قَبْضَةً فَعَرَكَهاٰ ثُمَّ فَرَّقَهاٰ فِرْقَتَيْنِ بِيَدِهِ، ثُمَّ ذَرَأَهُمْ فَإِذاٰهُمْ يَدُبُّونَ، ثُمَّ رَفَعَ لَهُمْ ناٰراً فَأَمَرَ أَهْلَ الشِّماٰلِ أَنْ يَدْخُلُوها؛ فَذَهَبُوا إِلَيْهاٰ فَهاٰبُوهاٰ فلَمْ يَدْخُلُوهاٰ، ثُمَّ أَمَرَ أَهْلَ الْيَمينِ أَنْ يَدْخُلُوهاٰ؛ فَذَهَبُوا فَدَخَلُوهاٰ، فَأَمَرَ اللّٰهُ جَلَّ و عَزَّ النّٰارَ فَكاٰنَتْ عَلَيْهِمْ بَرْداً وَ سَلاٰماً؛ فَلَمّٰا رَأى ذٰلِكَ أَهْلُ الشِّماٰلِ قاٰلُوا: رَبَّناٰ أَقِلْناٰ؛ فَأَقاٰلَهُمْ؛ ثُمَّ قاٰلَ لَهُمْ: أُدْخُلُوها فَذَهَبوا فَقاٰمُوا عَلَيْهاٰ وَ لَمْ يَدْخُلُوهاٰ، فَأَعاٰدَهُمْ طيناً وَ خَلَقَ مِنْهاٰ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلاٰمُ، وَ قاٰلَ أَبُواعَبْدِاللّٰهِ عَلَيْهِ‌السَّلاٰمُ: فَلَنْ يَسْتَطيعَ هٰؤُلاٰءِ أَنْ يَكُونُوا مِنْ هٰؤُلاٰءِ وَ لاٰ هٰؤُلاٰءِ أَنْ يَكُونُوا مِنْ هٰؤُلاٰءِ؛ قاٰلَ فَيَرْوُنَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهُ صَلَّى‌اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَوَّلُ مَنْ دَخَلَ تِلْكَ‌النّٰارَ فَذٰلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ:[1] ﴿قُلْ إِنْ كاٰنَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعاٰبِدينَ﴾.[2]

یعنی: به درستی که خدا ـ که بلندمرتبه و غالب است ـ چون اراده کرد که خلق

---

۱. آیهٔ هشتادو یکم سورهٔ مبارکهٔ «زخرف» است.

۲. حدیث سوم باب دوم «طینة المؤمن و الکافر» ازابواب ایمان و کفر کافی؛ و تمام سند این است (جلد دوم مرآة العقول؛ صفحهٔ ششم): «علیّ‌بن ابراهیم، عن أبیه، عن أحمدبن محمّدبن أبی‌نصر، عن أبان بن عثمان، عن محمّدبن علیّ الحلبیّ عن أبی عبداللّه(ع)؛ (قال: انّ اللّه عزّ و جلّ لمّا أراد الحدیث)». کافی ج ۲، ص ۷؛ مرآةالعقول ج ۷، ص ۲۱

کند آدم علیه‌السلام را فرستاد آب را بر گل، بعد از آن فراگرفت مشتی پس مالید آنرا؛ بعد از آن جدا کرد آنرا دو حصّه به دستِ خود، بعد از آن آفرید ایشان را پس ناگاه ایشان می جنبیدند، بعد از آن بلند گردانید از برایِ ایشان آتشی؛ پس امر کرد اهلِ دستِ چپ را اینکه داخل شوند در آن آتش؛ پس رفتند به سویِ آن؛ پس ترسیدند از آن و داخل نشدند در آن، و بعد از آن امر کرد اهلِ دستِ راست را که: داخل شوند در آن؛ پس رفتند پس داخل شدند در آن؛ پس فرمان داد خدای عزّ و جلّ آتش را پس گردید بر ایشان سردی و سلامتی، پس چون دیدند آنرا اهلِ دستِ چپ گفتند: ای پروردگارِ ما درگذر از ما، پس درگذشت از ایشان، بعد از آن گفت به ایشان که: داخل شوید؛ پس رفتند پس ایستادند بر آن آتش و داخل نشدند در آن، پس برگردانید ایشان را گلی، و خلق کرد از آن گل آدم علیه‌السلام را، و گفت حضرتِ ابوعبداللّه علیه‌السلام: پس استطاعت ندارند اینها آنکه بوده باشند از آنها، و نه آنها اینکه بوده باشند از اینها، گفت: آن حضرت: پس می‌بینند که به درستی که رسولِ خدا صلّی‌اللّه علیه و آله ـ رحمت فرستد خدا بر او و آلِ او ـ اوّل کسی بود که داخل شد آن آتش را پس از برایِ این است قولِ خدای عزّ و جلّ: ﴿قُلْ اِنْ كانَ﴾ (تاآخر) یعنی بگو اگر می‌بود از برایِ رحمن فرزندی پس من اوّلِ عبادت کنندگانم.

توضیح:

«فرستاد آب را بر گل» یعنی بر خاکی که بعد از فرستادنِ آب گل شد؛ و ممکن است که مراد به «طین» گل به معنیِ متعارف نباشد بلکه خاکی باشد که اجزایِ آن به یکدیگر چسبیده باشد چنانکه «طین» را که فقهاء خوردنِ آنرا حرام شمرده‌اند بر این معنی حمل کرده‌اند و «آب» و «خاک» در این حدیث مجمل است و بر آنچه در احادیثِ سابقه مذکور شد از تفصیل در آب و خاک محمول می‌تواند شد؛ و منافاتی نیست میانهٔ آنها، و بعضی از علما گفته‌اند: تخصیصِ این دو عنصر

به ذکر و ذکر نکردنِ آن دو عنصرِ دیگر با وجودِ ترکب از همهٔ آنها به اعتبارِ این است که این دو عنصر اصلند در تکوّنِ اعضایِ مشاهدی که بنایِ صورتِ انسانِ محسوس بر آنهاست و پوشیده نیست که بر تقدیرِ تسلیمِ ترکبِ انسان از چهار عنصر چنانکه حکما گفته‌اند می‌توان گفت که: کلام در اینجا در خلقِ آدم به صورت اصلی نیست بلکه در خلقِ صورتی از برایِ آدمیان که تعلّق به آن بگیرند از برایِ گرفتنِ میثاق و پیمان از ایشان چنانکه در احادیثِ سابق مذکور شد که «بیرون آمدند بسانِ مورچه‌ها» و ترکبِ آن صورت از چهار عنصر معلوم نیست گاه باشد که همین از دو عنصر باشد و دلیلی بر وجوبِ ترکب هر مرکّب از این چهار نیست و ابتدایِ حکایت خلقِ آدم به صورتِ اصلی این است که فرمودند که: «پس بگردانید ایشانرا گلی؛ و خلق کرد از آن آدم را» و خلقِ آدم از آن صحیح است هرچند به اضافهٔ دو عنصرِ دیگر باشد، و آنچه در شرحِ حدیثِ سابق گفتیم که: حدیثِ بعد صریح است به اینکه اخراجِ ذرّیه از گلی بود که حضرتِ آدم بعد از آن مخلوق شد، ظاهرست و محتاج به بیان نیست.

«بعد از آن جدا کرد آنرا دو حصّه به دستِ خود».

چون ادلّهٔ عقلیّه و نقلیّه قائم است بر اینکه حق تعالی مجرّدست از مقدار و شکل، و جسم نیست و نه دستی از برایِ اوست و نه عضوی دیگری، پس آنچه دلالت بر تجسّمِ او کند باید که تأویل شود و از آن جمله اثباتِ «ید» است از برایِ او در این حدیث شریف و در امثالِ آن؛ و تأویل این به چند وجه ممکن است.

یکی ـ اینکه این بر سبیلِ تمثیل و تخییل باشد و مراد این است که رویِ کمالِ عنایت ارادهٔ این امور کردند مانند کسی که خود به دستِ خود چنین کند، یا اینکه تعبیر شده از اراده به دست؛ به اعتبارِ اینکه مردم کارها به دستِ خود می‌کنند پس جاری شده است کلام با ایشان بر طریقهٔ ایشان و به آنچه ایشان می‌فهمند و تشبیه شده است معقول به محسوس از برایِ زیادتیِ تمکّنِ معنی در نفس.

دویم ـ اینکه فاعل آنها جبرئیل بوده و چون به فرمانِ حقّ تعالی بوده نسبت به او داده شده و بنابراین «ید» بر حقیقت محمول می‌تواند شد.

سیم ـ اینکه «ید» اینجا به معنیِ «دست» نیست بلکه به معنیِ قوّت و قدرت است که آنها نیز از معانیِ حقیقیّهٔ «ید» است چنانکه اهلِ لغت گفته‌اند.

«پس ناگاه ایشان می‌جنبیدند» یعنی حیات بر ایشان فایض شده بود و حرکت می‌کردند، «پس أمر کرد اهلِ دستِ چپ را» یعنی اشرار را که طینتِ ایشان در دستِ چپِ حضرتِ جبرئیل بود چنانکه در حدیثِ سابق مذکور شد، یا اینکه نامهٔ اعمالِ ایشان در قیامت به دستِ چپ ایشان خواهد آمد، یا اینکه چون دستِ راست اشرف و اقوی است از دستِ چپ به آن اعتبار شایع شده که خوبان را «اهلِ دستِ راست» گویند و بدان را «اهلِ دستِ چپ»، چنانکه در شرحِ حدیث سابق مذکور شد.

«پس برگردانید ایشان را گلی» یعنی برگردانید هر دو فرقه را به صورتِ اوّل؛ و حیات از ایشان برطرف شد و گل شدند چنانکه بودند، و خلق فرمود از آن گلِ مرکّب از گلِ هر دو فرقه حضرت آدم(ع) را.

«پس استطاعت ندارند اینها» در توضیح حدیث هشتم شرح این شد و تطویلِ کلام به اعادهٔ آن در کار نیست.

«پس می‌بینند که به درستی که رسول خدا صلی‌اللّه علیه و آله» مثلِ این عبارت در احادیث، اکثرِ اوقات در جائی مستعمل شود که مردم چنان دانند و چنان نباشد، و در اینجا حمل بر آن نتوانند شد و باید بر این حمل شود که ملائکه و انبیا و اوصیاء علیهم‌السلام می‌دانند و گویا به معاینه می‌بینند که اوّل کسی که داخلِ آتش شد آن حضرت بود صلّی اللّه علیه و آله.

«پس از برایِ این است قول خدایِ عزّ و جلّ» و معنیِ آیهٔ کریمه بنابرآنچه از این حدیث شریف ظاهر می‌شود این است که: بگو ای محمد: اگر می‌بود از برای

خدا فرزندی؛ پس البتّه من اقرار می‌کردم به آن از برایِ اینکه من اوّلِ جمعی‌ام که عبادت و پرستشِ حق‌تعالی کردند یعنی در روز گرفتنِ عهد و میثاق؛ پس آنچه دربارهٔ او حق وصدق باشد البتّه اقرار به آن می‌کنم، پس اینکه من انکار می‌کنم آنرا، به غیر از این وجهی ندارد که او را فرزندی نیست و قول به آن باطل وکفر است.

و ممکن است که معنی این باشد که اگر از برایِ او فرزندی می‌بود پس من اوّل کسی بودم که اطاعت وانقیاد و تعظیم و تبجیل او می‌کردم زیرا که من اوّلِ جمعی‌ام که عبادت خدا کردند پس اگر فرزندی می‌داشت اوّل کسی که اطاعت و تعظیم و تبجیلِ او می‌کرد من بودم؛ زیرا که از جملهٔ تعظیمِ والد، تعظیمِ فرزند اوست.

و در بعضی احادیث «عابدین» به «جاحدین و منکرین» تفسیر شده[1] و این بنابر این است که «عبد» در لغت به معنی انکار آمده و بنابراین ظاهر این است که معنی این باشد که: اگر خدا را فرزندی باشد به اعتقادِ شما؛ پس شما خود می‌دانید که من اوّل منکرِ این معنی‌ام، و ممکن است که این معنی بطن آیهٔ کریمه باشد و این حدیث شریف نیز ابائی از حمل بر این معنی ندارد.

و بنابراین غرض از ذکر آیهٔ کریمه همین باشد که اوّل بودنِ آن حضرت به اعتبار این است که اوّل کسی که اطاعت خدا کرده در وقتِ میثاق او بود، پس هرچه دربارهٔ حق تعالی باید اعتقاد کرد به اثبات یا نفی، و همچنین در هرچه أمر به آن کند یا نهی از آن نماید او اوّل است در اطاعت کردن در آن؛ پس اوّل کسی که منکرِ فرزند باشد که اعتقاد به نفی آن ضرور است، او خواهد بود واللّه تعالی یعلم.

---

۱. رجوع شود به تفسیر برهان ج۴، ص ۱۵۵ به نقل از احتجاج طبرسی؛ و نیز در بحارالانوار ج ۵، باب طینة میثاق.

وچون این احادیث نقل وشرح شد ووجه تأویل آنها ظاهر گردید پس احادیث دیگر نیز که در این باب[1] وارد شده قیاس بر آنها خواهد شد وحاجت بذکرِ همهٔ آنها نیست.

باید دانست که اسناد احادیث مذکوره اگرچه پارهٔ از آنها ضعیف است امّا سندِ بعضی از آنها معتبر است مثل حدیث دویم که سندِ آن صحیح است، وحدیث هشتم که ظاهر این است که موثّقی است کالصحیح، وحدیثِ نهم که حسنی است کالصحیح، وحدیثِ دهم که حسنِ موثقی است کالصحیح.

وأیضا کثرتِ آنها به مرتبه‌ای است که قدرِ مشترکِ آنها قریب به تواتر شده ودر طرق اهلِ سنّت نیز احادیث بر وفق آنها وارد شده؛ نهایت بسا باشد که به اعتبارِ این معنی بعضی از آنها بر تقیّه محمول تواند شد واللّه تعالی یعلم؛ تمّت وآلاؤه عمّت.

---

۱. کافی ج ۲، ص ۸-۱۰.

[در آخر چند نسخه خطی این فایده به عنوان تکملهٔ کتاب نقل شده است:]

«فایدة»:

در اصطلاحِ متأخرینِ علما، راویانِ حدیث اگر همه عادل و امامی مذهب باشند آن حدیث را **صحیح** گویند.

و اگر همه عادل باشند أمّا امامی مذهب نباشند یا بعضی از ایشان امامی نباشد آنرا **موثّق** گویند.

و اگر همه امامی باشند امّا عادل نباشند یا بعضی از ایشان عادل نباشد امّا هرکه عادل نباشد او را مدحی کرده باشند آنرا **حسن** گویند.

و هرچه غیر اینها باشد آنرا ضعیف گویند.

و **حسن موثّق** که ما گفتیم آن است که بعضی راویان عادلِ غیر امامی باشد و بعضی غیرِ عادل ممدوح امامی.

و حدیث هشتم را که **موثّق کالصّحیح** گفتیم به اعتبار این است که یکی از راویانِ آن ابان‌بن عثمان است و اگرچه او را غیر امامی شمرده‌اند، نهایت اجماع اصحاب نقل کرده‌اند بر صحتِ حدیثِ او.

و حدیث نهم را که **حسن کالصّحیح** گفتیم از آن راه است که یکی از راویانِ آن ابراهیم‌بن هاشم است و اگر چه او را توثیق نکرده‌اند امّا مدحی زیاد کرده‌اند قریب به توثیق؛ وگاهی او را در احادیث صحیح می‌شمارند، و چون راویانِ حدیث دهم ابراهیم و ابان هر دو هستند آنرا **حسن موثّق کالصّحیح** گفتیم.

[در برخی نسخه‌ها در حاشیهٔ همین فایده اعتراضی بر آن شده است به این عبارت:]

«مخفی نماند بر اهل درایت که آنچه از کتب درایهٔ حدیث ظاهر می‌شود در ترجمهٔ حدیث موثّق مخالفِ آن است که مرحوم مؤلّف در این فایده تفسیر فرموده‌اند؛ زیرا که ایشان فرموده‌اند که: حدیث موثّق آن است که همهٔ راویانِ حدیث عادل باشند، نهایت آنکه همه یا بعضی فاسد المذهب بوده باشند؛ و این به حسبِ ظاهر در بادی أمر صحیح می‌نماید و لیکن بعد از تعمّق ظاهر می‌شود مخالفتش با آنچه که در کتب درایه مسطور است؛ زیرا که ایشان فرموده‌اند که: همهٔ روات عدل بوده باشند، و اهل درایه فرموده‌اند که: موثّق آن است که در طریقهٔ حدیث داخل باشد کسی که منصوصٌ علی‌الوثاقة بوده باشد با اینکه فاسد العقیده نیز بوده باشد و باقی سند مشتمل بر ضعیف نباشد و لیکن لازم نیست که همه عادل بوده باشند، کفایت می‌کند در حکم به موثّقیّتِ حدیث، شخص عادل غیرامامی، با عدم اشتمال سند بر شخص ضعیف مجهول الحال مثلاً.

و بنابراین که مؤلّف (ره) فرموده‌اند: همهٔ روات عادل باشند، نهایت همه یا بعضی فاسد العقیده باشند، پس هرگاه حدیثی بهم رسد که طریقِ آن مشتمل باشد بر شخص امامی ممدوح به غیر توثیق مثل ابراهیم‌بن هاشم نزد کسی که ایشان را ثقه نمی‌داند و بر شخص ثقهٔ غیر امامی مثل رفاعه مثلاً یا سماعه چنین حدیثی می‌بایست اسمی نداشته باشد؛ زیرا که هرگاه گوئی که مثلاً: این حدیث

حسن است؛ اعتراض می‌شود به اینکه: در حسن می‌بایست همه امامی باشند و این طریق چنین نیست؛ زیرا که غیرامامی داخل است، و هرگاه گوئی که: موثّق است، اعتراض کرده می‌شود به اینکه: موثّق آن است که همهٔ راویانِ آن عدل باشند با فساد عقیدهٔ کلّ یا بعض؛ و این، چنین نیست زیرا که مشتمل است بر غیر ثقهٔ عادل؛ پس بهتر آن است که اصحاب درایه فرموده‌اند.[۱]

۱. در تصحیح این رساله از چاپ مرحوم محدث ارموی هم استفاده شد و بیشتر پاورقی‌ها هم از آن چاپ نقل شده است.

(۲)

رسالهٔ نیّت

تألیف:

آقا جمال خوانساری رحمه‌الله

متوفای ۱۱۲۲ هـ ق

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیمِ

[مقدمه]

جواهرِ آبدارِ ستایش و نیایش شایسته نثارِ بارگاهِ جنابِ کبریائی است، که استحقاقِ حمدِ لایُعدُّ وَلا یُحْصیٰ به اخلاصِ نیّت بی‌توهّمِ شریک و اَنْباز، حقِّ آن خداوندِ بنده نوازست، و سزاواریِ شکرِ بیرون از حیطهٔ عدّ و احصا به خلوصِ طویّت، خاصّهٔ نعمتِ عامّهٔ آن کارسازِ أهلِ نیاز، رحیمی که در نظرِ خطاپوشیِ مغفرتِ سابغه‌اش کوه کوه جرم و عصیانِ خِرمَن اندوزانِ سَیّئات پرِ کاهی است بی‌قدر و مقدار، و در قُلزُم بی‌دریغ بخشی رحمتِ بالغه‌اش دریا دریا خطایِ تشنه‌لَبانِ سَیّئات قطره‌ای است ساقط از درجهٔ اعتبار.

وَ لآلِیِ شاهوارِ نعت و درود سزاوارِ اِهدایِ مجلسِ حضرتِ خاتم الانبیائی است که هرجا خاکروبهٔ آستانِ عرش مکانش رنگِ مشک فامی ریخته، ناز پرورانِ حجلهٔ ملکوت به مژگانِ نیازمندیش رُفته، به آن طیب افزایِ خاطرِ مُقرّبین، جیب و گریبانِ خود را عبیرآگین ساخته‌اند، و در هر مصافی که غبارِ موکبِ ظفرانتمایش بالا گرفته تماشائیانِ فیروزمندِ غرفهٔ جبروت چشم‌روشنیِ یکدیگر گفته، آنرا سرمهٔ دیدهٔ فتح و نصرتِ جاودان شناخته، رهنمایی که یکی از

آیاتِ بیّناتش قرآنِ عزیز است که عجز و قصورِ همهٔ بلاغت منشان از اتیان به مثلِ أقصر سوره‌ای از آن شاهدی است مبرهن بر اینکه شرحِ دلایلِ اعجازش به سخن راست نمی‌آید و خارج از حوصلهٔ قدرتِ انسان است، و از جملهٔ خوارقِ عاداتش انشقاقِ قرصِ ماه است به ایمایِ انگشتِ معجزنما که ظهورِ آن برهانِ باهر النّور در عرصهٔ سما دلیلی است روشن بر این معنی که دستِ سایرِ انبیایِ عظام علیهم‌السّلام هرچند یدِ بیضا نمایند به ذیلِ شواهدِ برتری و امتیازش نرسد، و فرق میانِ آن آفتاب سپهر نبوّت و ایشان از زمین تا آسمان، پیشوایی که دورها پیش از وجودِ ارض و سما، فهمِ قدسیانِ ملأ أعلی پرگار صفت محیط به دایرهٔ فضایل بی‌شمارش گشته؛ در مدرسِ علوم و معارفِ نامتناهی مستفید از آن معرفت آموز علمِ الٰهی بوده‌اند، و قرنها قبل از صف‌آرائیِ جامعِ شهودِ علم، مقدّسانِ عالمِ بالا هاله‌وار احاطه به بدرِ نورافشان مناقبِ بسیارش کرده، در قیام به أدایِ عبادات اقتدا به آن مقتدایِ اخیار و أهلِ بیت اطهارِ امامت مدارش نموده‌اند، علیهم شرائف الصَّلَواتِ وَ التَّسْلیماتِ مادامَ حُسْنُ النّیّة مِرْآةً لِوَجْهِ اللّٰهِ الجَمیلِ، وَ شَرْطاً لِمَقْبُولِیَّةِ الحَسَناتِ وَ قابِلِیَّةِ ثَوابِها الجَزیلِ.

امّا بعد بر سجاده‌گسترانِ جوامعِ طاعتِ بی‌ریا و سَبْحَه شمارانِ صوامعِ ذکر و دعا پوشیده نماناد که همگی نیّتِ حقّ پیوند، و تمامیِ همّتِ. والا نهمتِ بلندِ أعلی حضرت پادشاه دین پناهِ انجم سپاهِ گردون بارگاهِ ظلِّ رحمتِ اله ، سکندر شوکتِ، سلیمان مکانِ جم حشمتِ دارا دربانِ سایهٔ بی‌دریغِ رحمتِ الهی، زیب و زینتِ اورنگِ سلطنت و پادشاهی، سلطانِ سلاطینِ هفت اقلیم، ملجأِ خواقینِ با تخت و دیهیم، رونق افزایِ دولتِ خداداد، چمن‌آرایِ گلزارِ همیشه بهار عدل و داد، آنکه دوحهٔ طیّبهٔ خاندانِ عالی تبارش از شجرهٔ مبارکهٔ موسویّه منشعب شده، و چراغِ دودمانِ والاشعارش از مشکاةِ کثیرالانوارِ صاحبِ منزلتِ هارونی مقتبس گشته، تا سایهٔ دولتش بر سرِ عالمیان فتاده، فقر و مسکنت از جهان

دواسبه بیرون تاخته، و تا پرتوِ معدلتش بر سراسرِ جهان تافته، صعوهٔ ناتوان به فراغِ بال در چنگال باز آشیان ساخته، حَبّذا لطفِ عمیم که هریک از نیکوکار وبدکردار را به روشی نوازش فرموده؛ یکی را در گلشنِ أمن وامان به چیدنِ گلهایِ أمانی وآمال فرستاده، و دیگری را در قلعهٔ گلاب[1] به گرفتنِ عرقِ فتنه[2] فرمان داده، و مرحبا همّتِ بی‌دریغ که احدی از دوست و دشمن را فرو نگذاشته؛ آنرا سپر سپر زر در دامن ریخته، و این را دامن دامن الماس بر جگر پاشیده، در هر دیار که از سخاوت و همّتش حرفی بگذرد، سالها در آن مرز و بوم گلِ محمّدی ولالهٔ عبّاسیِ خودرو بشکفد، و در هر گلشن که نسیمِ عنبر شمیمِ خُلقش چمن‌آرایی نماید، قرنها صرصرِ خزان را یارایِ آن نه که از حوالیِ شاخی بگذرد، خاندانِ خلافت بنیانش از سایرِ سلاطین به انتسابِ سرورِ دو جهان ممتاز، ودودمانِ ولایت نشانش از جملهٔ خواقین به نسبتِ فرزندیِ سیّد أنس و جان سرافراز.

هم نبوّت در نسب هم پادشاهی در حسب

کو سلیمان تا در انگشتش کند انگشتری

آب و رنگِ گلستانِ دین‌پروری، گلگونهٔ بهارستانِ عدالت گستری، رافعِ لوایِ أمن و ایمان، خافضِ بنایِ ظلم وعداوان، السّلطانِ بنِ السّلطانِ بنِ السّلطانِ، والخاقان‌بن الخاقان‌بن الخاقان، شاه سلطان حسین الحسینیّ الصَّفویّ الموسویّ، بهادرخان، حَقَّقَ اللّٰهُ رَجاءَ المُسْلِمینَ لِدَوامِ سُلْطانِهِ، وَ أجابَ دُعاءَ الدّاعینَ المُخْلِصینَ في شَأنِهِ.

مصروف ومعطوف بر این است که پیوسته به کارگزاریِ لوازمِ طاعات

---

۱. در بهار عجم گفته: «قلعهٔ گلاب قلعه‌ایست بر کوه گیلویه که مجوسان و مغضوبان را در آن نگاه دارند».

۲. در بهار عجم گفته: «عرق فتنه عرقی که از گل سنجد گیرند»

و پاسداریِ شرایط و أرکانِ عبادات، و خیراندوزیِ ثوابِ جاودان، و خلود بخشیِ سلطنتِ فیض اقتران، و دوام افزاییِ دولتِ ابد توأمان فرموده، به جهتِ صورت پذیریِ حسن عمل به وجهی از صفایِ طویّت چهره‌پردازیِ مرآةِ حقّ نمایِ بندگیِ خدایِ عزّ و جلّ نمایند، که بی‌شایبهٔ قصور و نقصان مقبول و قابلِ قبول ایزد منّان افتد.

و چون بر آیینهٔ ضمیرِ الهام پذیرِ انورِ آن حقّ پژوه دین پرور واضح و روشن، و فروغِ صدقِ این معنیِ صواب مُبَرْهَن و پرتو افکن است، که از برایِ صحّتِ عباداتِ آفریدگار، تصحیحِ نیّتِ اخلاص طَوِیّت[1] واجب و در کار است، لهذا مقرّر فرمودند که داعیِ دوامِ دولتِ قاهرهٔ ابدیّه **جمال‌الدّین محمّد خوانساری**، رسالهٔ مختصر در بابِ تحقیقِ أحکامِ مسائلِ ضروریّهٔ متعلّقه به نیّتِ عمومِ عبادت و خصوصِ نیّتِ طهارت تألیف نموده به نظرِ کیمیا أثرِ أقدس رساند، بناءً علیه بر سبیلِ اختصار به نگارشِ این رسالهٔ مشتمله بر چند فصل مبادرت، و افتتاحِ آن به عریضه دعایِ اجابت انتما نموده، امید که پیوسته سریر آرایِ پادشاهی و رونق افزای شریعتِ غرّا و ملّتِ بیضایِ حضرت رسالت پناهی صلّی اللّه علیه و آله بوده،روز بروز برکاتِ خوش‌نیّتی و خیر طویّتی به روزگارِ فرخنده آثارش واصل، و زمانِ دولت بی‌زوال و سلطنت أبد اتّصالش به عهدِ جهان‌آرا و عصرِ حجّت نمایِ حضرتِ صاحب الزّمان علیه الصّلاة و السّلام متواصِل گردد، و أَتَوَكَّلُ عَلَى اللّهِ الجَلیلِ، وَ هُوَ حَسْبی وَ نِعْمَ الوَكیلُ.

---

۱. خ: «آیت».

فصل اوّل

بدانکه نیّت در لُغَتِ عرب به معنیِ قصد است و در اصطلاحِ أهلِ شرع قصدی است با شرایطی چند که در آن اعتبار شده چنانکه به تفصیل مذکور خواهد شد و شُبْهَهٔ در آن نیست که ترتّبِ ثواب ـ بر عبادات بلکه بر فعلِ هرچه شرعاً امر به آن شده خواه به عنوانِ وجوب و خواه بر وجهِ استحباب، و همچنین بر ترکِ محرّمات یا مکروهات ـ موقوف بر قصد به آن فعل یا ترک است، پس اگر فعلی را بکند سهواً بدونِ قصد اصلاً یا غلطاً به قصدِ فعلی دیگر، ثوابی بر آن مترتّب نمی‌شود. و همچنین اگر حرام یا مکروهی را ترک کند بدونِ قصد به آن مستحقِّ ثواب نمی‌گردد مگر در بعضی موارد که در خصوصِ آن وارد شده که: بدونِ قصد موجبِ ثواب می‌گردد، چنانکه در بعضی احادیث وارد شده که: هرکه بگرداند تسبیحِ خاکِ کربلا را سهواً نیز ثوابی از برایِ او نوشته می‌شود.[1]

و چنانکه قصد در ترتّبِ ثواب بر أدایِ تکالیف شرط است؛ در صحّتِ أکثر آنها نیز شرط است، پس اگر وضو یا نماز یا أمثالِ آنها را بدونِ قصد به آن کند لغو و باطل خواهد بود و باید یک بارِ دیگر با قصدِ به آن بجای آورد مگر بعضی

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۱۰۳۳، باب ۱۶ از ابواب تعقیب.

موارد که استثنا شده و قصد در صحّتِ آن شرط نیست مثلِ ازالهٔ نجاسات از بدن وجامه که واجب است از برایِ نماز و طواف و أمثالِ آنها؛ و مع هذا قصد در صحّتِ آن در کار نیست پس اگر بی‌قصد نیز سهواً آنها را بشوید به همان ازاله، نماز یا طواف می‌تواند کرد و احتیاج به شستنِ دیگر با قصد نیست؛ نهایت ثوابی بر آن شستن مترتّب نمی‌شود، بخلافِ اینکه اگر ازاله کند با قصد به جهتِ نماز یا طواف؛ چه در این صورت ثوابی بر اصلِ آن ازاله نیز قطع نظر از ثوابِ نماز یا طواف مترتّب می‌شود امّا در صحّتِ ترکِ محرّمات قصد معتبر نیست به این معنی که هرگاه حرامی را ترک کند به مجرّدِ ترکِ آن از عقابی که بر فعلِ آن حرام مترتّب می‌شود فارغ است هرچند آن ترک بدونِ قصد باشد بلی ترکِ بدونِ قصد موجبِ ثوابی نمی‌شود.

و ظاهر این است که در قصدِ هر فعلی که قابلِ اشتراک باشد باید که آن فعل در نظرِ او ممتاز گردد مثلِ اینکه چون نماز أفرادِ بسیار دارد قصدِ نماز مطلق کافی نیست بلکه باید تعیین کند که نمازِ ظهر است یا عصر یا غیرِ آن، و همچنین اگر نمازِ ظهرِ قضائی در ذمّهٔ او باشد و وقتِ ادایِ ظهرِ حاضر نیز شده باشد در این صورت باید تعیین کند که نمازِ ظهری که قصدِ آن کرده ظهرِ اَداست یا قضا، امّا اگر ظهرِ قضائی بر ذمّهٔ او نباشد همین که تعیین می‌کند که نماز ظهر می‌گذارم کافی است؛ و لازم نیست که قصدِ ادا نیز بکند، و همچنین اگر ظهرِ واجب بر او همین قضاء است و وقتِ ظهر ادا نشده همین که قصدِ ظهر می‌کند کافی است و لازم نیست که قصدِ قضا بودنِ آن نیز بکند، و آنچه بعضی از علمایِ ما رضوان‌اللّه علیهم أجمعین گفته‌اند که: مطلقاً قصدِ ادا یا قضا در کارست؛ دلیلی که اعتماد برآن توان کرد ندارد.

فصل دویم

در بیانِ اشتراطِ قصدِ قربت؛ و بیانِ معنیِ آن

هر عبادتی که مشروط به قصد است ترتّبِ ثواب بر آن و همچنین صحّتِ آن مشروط به آن است که به قصدِ تقرّب به خدای عزّ و جلّ بعمل آید و مراد به آن این است که: قصد کند کردنِ آنرا برایِ نزدیکی جستن به سویِ او یعنی بلندیِ مرتبه نزدِ او که گوئیا نزدیکیِ مکانی به سویِ او هست و الاّ حق تعالی از مکان و نزدیکی و دوری به حسبِ آن منزّه و متعالی است و این به این می‌شود که قصد کند کردنِ آنرا برایِ بجا آوردنِ أمر و فرمانِ خدای تعالی، یا از برایِ آنکه آن سببِ رضا و خشنودیِ او می‌شود و امّا آنچه شیخ محقق شیخ زین‌الدّین(ره) در کتاب شرح لمعه[1] و شیخ شهید اوّل(ره) در کتاب ذکری[2] فرموده‌اند که:

«می‌تواند قصد کند کردنِ آنرا از برایِ خدا بی‌آنکه قصدِ فرمانبرداریِ او یا نزدیکی به سویِ او یا امثالِ آن بکند؛ زیرا که حقّ تعالی غایتِ هر مقصدی است پس او را بذاته غایتِ هر فعل می‌توان کرد». پس آن به گمانِ فقیر صورتی ندارد

---

۱. شرح لمعه ج ۱، ص ۱۱۱

۲. ذکری ص ۱۷۶ و ۱۷۷

وگزاردنِ نماز مثلاً از برایِ ذاتِ خدای عزّ وجلّ بی‌ملاحظهٔ ربطی مثلِ فرمانبرداری یا امثالِ آن معقول نیست. وآنچه حکما گفته‌اند که: «حقّ تعالی غایتِ هر مقصدی است» مرادِ ایشان به «غایت» در اینجا چیزی است که باعثِ فاعلیّتِ فاعل می‌شود؛ وظاهرست که منتهایِ أسبابِ فاعلیّتِ هر فاعل خدای تعالی است؛ چه اسبابِ وجودِ هر چیز به او منتهی می‌شود، وقصدِ قربتی که در عبادات می‌باید ظاهر این است که أمری است که بر کردنِ آن عبادت مترتّب می‌شود وظاهرست که «گردانیدن ذاتِ حقّ تعالی را بذاته غایتِ عبادت به این معنی» معقول نیست.

باید دانست که اگر منظور از قصدِ قربت به معنیی که مذکور شد یعنی قصدِ بجا آوردنِ فرمانِ حقّ تعالی یا کردنِ چیزی که سببِ خشنودیِ او باشد مجرّدِ این باشد که این معنی فی‌نفسه کارِ خوبی است وکمالِ بنده است پس آن أفضلِ مراتبِ عبادت است، واگر با آن طمع در بهشت ورسیدن به آن، یا خوف از جهنّم وخلاصی از آن نیز ملحوظ باشد ظاهر این است که آن هم صحیح است وضرری به قصدِ قربت ندارد؛ چه این معنی هم توصّل به خداست وطلبِ فضل وفیض از حضرتِ او؛ واین امری است مستحسنِ جوادِ حقّ وکریمِ مطلق؛ پس قصدِ آن منافات با قصدِ قربت ندارد. وآنچه از حضرتِ أمیرالمؤمنین و یَعْسُوب الدِّین صلوات اللّه علیه وعلی أولاده الطّاهرین روایت شده ـ که فرمود[1]:

«ماٰ عَبَدْتُكَ خَوْفاً مِنْ نارِكَ وَلاٰ طَمَعاً في جَنَّتِكَ وَ لٰكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلاً لِلْعِبادَةِ فَعَبَدْتُكَ».[2]

---

۱. از احادیث بسیار معروف و مشهور است و مجلسی(ره) در بحارالانوار ط قدیم، مجلد ۱۵؛ جزو دوم؛ باب نیّت؛ ص ۷۰ و در رسالهٔ عقاید و سایر کتبِ خود نیز آنرا مرسلاً نقل کرده است.

۲. عوالی اللآلی ج ۱، ص ۴۰۴ و ۲، ص ۱۱؛ بحار ج ۷، ص ۱۸۶ و ۲۳۴.

یعنی عبادت نکردم ترا از راهِ خوف از آتشِ تو و نه از برایِ طمع در بهشتِ تو؛ ولیکن یافتم ترا سزاوارِ پرستش و اطاعت پس عبادت کردم ترا» ـ دلالت نمی‌کند مگر بر اینکه عبادتِ آن حضرت صلوات‌اللّه علیه و آله از برایِ خوف از آتش و طمع در بهشت نبوده بلکه از برایِ محضِ این بوده که حقّ تعالی سزاوارِ عبادت و پرستش است، و دلالت نمی‌کند بر اینکه عبادت از برایِ خوف یا طمع صحیح نباشد؛ چه ممکن است که آن هم صحیح باشد، نهایت عبادت بر وجهِ اوّل افضل باشد و از آن راه آن حضرت صلوات‌اللّه علیه آنرا اختیار کرده باشد.

و شهادت می‌دهد بر این معنی آنچه روایت کرده ثقةالاسلام محمّدبن یعقوب کلینیّ(ره) در اصول کافی از حضرتِ امام جعفر صادق صلوات‌اللّه علیه که فرمود:

«اَلْعِبادَةُ ثَلاثَةٌ؛ قَوْمٌ[1] عَبَدُوا اللّٰهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَوْفاً؛ فَتِلْكَ عِبادَةُ الْعَبِيدِ، وَ قَوْمٌ عَبَدُوا اللّٰهَ تَبارَكَ وَ تَعالىٰ طَلَبَ الثَّوابِ؛ فَتِلْكَ عِبادَةُ الأُجَراءِ، وَقَوْمٌ عَبَدُوا اللّٰهَ عَزَّ وَ جَلَّ حُبّاً لَهُ؛ فَتِلْكَ عِبادَةُ الأَحْرارِ، وَ هِيَ أَفْضَلُ الْعِبادَةِ».[2]

یعنی عبادت بر سه قسم است:

قومی عبادتِ خدای عزّ و جلّ کرده‌اند از راهِ ترس؛ پس این عبادتِ بندگان است که از ترسِ آقا خدمت می‌کنند.

و قومی عبادتِ خدای تبارک و تعالی کرده‌اند از برایِ طلبِ اجر و ثواب؛ پس این عبادتِ مزدوران است که کاری می‌کنند که مزدی ستانند.

---

۱. در حاشیه مذکور است: در بعضی از نسخه‌ها «العُبّاد» بدل «العبادة» واقع شده و بنابراین معنی این است که: عبادت کنندگان سه فرقه‌اند؛ منه (ره)».

۲. کافی ج ۲، ص ۸۴، در متن کافی «انّ العبّاد» است و در پاورقی کافی به عنوان نسخه بدل «العبادة ثلاث»

و قومی عبادت کرده‌اند خدای عزّ و جلّ را از رویِ محضِ دوستیِ او؛ پس این عبادتِ آزادگان است و این أفضلِ عبادت‌هاست.

چه پوشیده نیست که این حدیث شریف ظاهر بلکه صریح است در صحّتِ هر سه قسم و أفضلیّتِ قسم سیّم.

بلکه وصیّت نامهٔ حضرتِ أمیرالمؤمنین صلوات اللّه و سلامه علیه که شیخ الطّایفه شیخ أبوجعفرِ طوسی قدّس سرّه القدّوسی در کتابِ تهذیب الاحکام به سندِ صحیح روایت کرده دلالت می‌کند بر اینکه بعضی از عباداتِ آن حضرت نیز از برایِ طمع در بهشت و خوف از آتش بوده؛ زیرا که آغاز وصیّت‌نامه بر این نحوست:

«هٰذا ما أَوْصىٰ بِهِ وَ قَضىٰ به في مالِهِ عَبْدُ اللّٰهِ عَلِيٌّ ابْتِغاءَ وَجْهِ اللّٰهِ لِيُولِجني بِهِ الْجَنَّةَ وَ يَصْرِفَني بِهِ عَنِ النّارِ وَ يَصْرِفَ النّارَ عَنّي يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وَجُوهٌ».[1]

یعنی این آن چیزی است که وصیّت کرده به آن و حکم کرده در مالِ خود بندهٔ خدا علی جهتِ طلبِ وجه اللّه و خشنودیِ او از برایِ اینکه داخل کند مرا به سببِ آن در بهشت، و بگرداند مرا به سببِ آن از آتش، و بگرداند آتش را از من در روزی که سفید می‌شود در آن پاره‌ای روی‌ها که رویِ پرهیزگاران باشد، و سیاه می‌شود در آن پاره‌ای روی‌ها که رویِ گنهکاران باشد.

پس این صریح است که وصایایِ آن حضرت علیه‌السّلام از برایِ طمع در بهشت و خوف از آتش بوده، و اینکه این معنی منافات با طلبِ وجه اللّه ندارد.

و این منافات با حدیث سابق دارد هرچند تخصیص داده شود آن به آن حضرت صلوات اللّه علیه و به اعتبارِ صحّتِ سند این و عدمِ معلومیّتِ سندِ آن،

---

۱. تهذیب الاحکام ج ۹، ص ۱۴۶؛ کافی ج ۷، ص ۴۹؛ بحار ج ۴۲، ص ۷۲ و ج ۴۱، ص ۴۰؛ و در بحار ج ۷۰، ص ۳۰۲ به نقل از نهج‌البلاغه

این بر آن راجح است.

و ممکن است دفعِ منافات به اینکه گوییم که: در وقف و تصدّقات و عتق و امثالِ آنها که در آن وصیّت‌نامه مذکورست قصدِ دخولِ بهشت و خلاصی از آتش قصور ندارد و آنچه در حدیثِ سابق مذکور شد مخصوص بعضِ عبادات است مثلِ نماز و روزه و حجّ؛ نهایت تخصیص، چندان وجهی ندارد.

و همچنین مؤیّدِ صحّتِ عبادات از رویِ طمع در ثواب می‌شود آنچه روایت کرده ثقةالاسلام کلینیّ(ره) در اصول کافی از حضرتِ باقر صلوات اللّه و سلامه علیه که فرموده:

«مَنْ بَلَغَهُ ثَوابٌ مِنَ اللّٰهِ عَلیٰ عَمَلٍ فَعَمِلَ ذٰلِكَ الْعَمَلَ الْتِماسَ ذٰلِكَ الثَّوابِ اُوتِیَهُ وَ اِنْ لَمْ یَكُنِ الْحَدیثُ كَماٰ بَلَغَهُ».[1]

یعنی هرکه برسد به او ثوابی از جانبِ خدا بر عملی پس بکند آن عمل را از برایِ طلبِ آن ثواب داده می‌شود به او آن ثواب هرچند نبوده باشد حدیث چنانکه رسیده به‌او.

و این حدیثِ شریف در کتابِ محاسنِ برقی[2] نیز نقل شده به عبارتی نزدیک به این و سندِ بهتر از سند کافی[3]؛ و این مضمون به عبارتهایِ دیگر نیز واقع شده؛[4] و سندِ بعضی از آنها صحیح و بعضی حَسَن است لیکن دلالتِ آنها بر آنچه گفتیم چندان ظهوری ندارد چنانکه بر متتبّعِ عارف ظاهرست.[5]

و همچنین از آیاتِ کریمهٔ بسیار نیز صحّتِ این دو قسم عبادت را استنباط

---

۱. کافی ج ۲، ص ۸۷
۲. محاسن ص ۲۵
۳. کافی ج ۲، ص ۸۷
۴. رجوع شود به کافی ج ۲، ص ۸۷؛ و بحار ج ۲، ص ۲۵۶.
۵. طالب بیانات مجلسی(ره) نسبت به احادیث «مَنْ بلغ»، به مجلد اوّل بحار- طبع قدیم - به باب من بلغه ثوابٌ (ص ۱۴۹) و همچنین به مرآة العقول مراجعه کند.

می‌توان کرد و ذکرِ آنها مناسبِ این رساله نیست بلکه وعده‌ها و وعیدها و ترغیبات و ترهیبات و ذکرِ بهشت و نعمتهایِ آن از برایِ مطیعان، و جهنّم و انواعِ عذابِ آن از برایِ عاصیان که در قرآنِ مجید و سنّتِ مقدّسه شده؛ همهٔ آنها مشعرست به صحّتِ عبادت از رویِ طمع و خوف، والاّ مصلحتی در ذکرِ آنها ظاهر نیست بلکه تمامِ آنها مضرّ و مخلّ به غرضِ شارع می‌نماید؛ چه معلوم است که بعد از اطّلاعِ مردم بر آنها اکثرِ ایشان را در عبادت و اطاعت طمع و خوف منظور می‌افتد و این باعثِ بطلانِ عبادتِ ایشان می‌گردد با آنکه غرضِ شارع اتیانِ ایشان به عبادت صحیح و تحریص بر آن است.

دیگر اینکه محتجب و مختفی نیست که عبادت بی‌طمع در تفضّلاتِ حقّ تعالی و خوف از آن جنابِ اقدس کاری است به غایت شاقّ و دشوار و محتاج به مجاهداتِ بالغه و ریاضاتِ سابغه؛ بلکه میسّر نیست آن مگر از برایِ انبیا و اوصیا صلوات اللّه علیهم و جمعی قلیل از اولیا و اشیاعِ ایشان، پس چگونه در شریعتِ مقدّسه که به مقتضای آیاتِ کریمه و احادیثِ شریفه بنایِ آن بر کمالِ سماحت و سهولت گذاشته شده و به هیچ وجه در آن تنگی و حَرَجی قرار نشده عامّهٔ ناس و کافّهٔ مکلّفین مأمور باشند به همهٔ عبادات بر آن وجه، و هرگاه اخلال به آن کنند همهٔ عباداتِ ایشان فاسد و کاسد بوده مستحقِّ سخطِ عظیم و عذابِ الیم گردند.

مجملاً به اعتقاد فقیر در قصد قربت همین کافی است که: عبادت از برایِ این کرده شود که خداوند عزّ و جلّ فرموده و اطاعت فرمودهٔ او حسن و نیکوست و شائبهٔ ریا و سمعه در آن اصلاً نباشد، هرچند به این معنی خلاصی از عذابِ الّهی یا وصول به ثوابِ آن جنابِ اقدس نیز منظور باشد.

و آنچه بعضی از علمایِ ما گفته‌اند که: «عبادات به قصدِ طمع در بهشت یا

خلاصی از جهنّم صحیح نیست»[1] به غایت ضعیف است، و ممکن است که حمل شود کلامِ ایشان بر عدمِ صحّتِ عبادتی که بی‌قصد فرمانبرداریِ خدای تعالی و رضاجوییِ جنابِ اقدسِ او و اعتقادِ خوبیِ این معنی باشد مثلِ اینکه کسی بشنود که خدای تعالی وعدهٔ بهشت بر عبادات و وعیدِ جهنّم بر ترکِ آنها کرده پس عبادت کند که بهشت بگیرد یا از دوزخ خلاص شود بی‌آنکه منظور تعظیم و اجلالِ حق تعالی باشد مانندِ کسی که بشنود که شخصی وعده کرده که: هرکه فلان کار بکند فلان مبلغ باو می‌دهم، و اگر نکند او را ایذا و آزار می‌کنم؛ پس آن کار را بکند برایِ طمع در آنچه وعده به آن کرده، یا خلاصی از ایذا و آزار بر ترکِ آن، بی‌قصدِ تعظیم و اجلالِ او؛ و بی‌آنکه او رامستحقِّ اطاعت داند، و بنابراین کلامِ ایشان صحیح است و در عدمِ صحّتِ چنین عبادتی شبهه نیست.

و امّا آنچه از کلامِ بعضی علما ظاهر می‌شود که: «عبادت به قصدِ تحصیلِ قرب منزلت و بلندیِ مرتبه نزدِ خدای تعالی نیز صحیح نیست بلکه باید مجرّدِ فرمانبرداریِ خدا ملحوظ باشد و دیگر هیچ قصدِ نفعِ خود در آن نباشد»،[2] خیالی است ضعیفتر از ظاهرِ قولِ اوّل؛ و اصلاً دلیلی بر آن نیست بلکه ظاهر این است که فرمانبرداریِ خدای تعالی غرضِ عبادت نمی‌تواند بود مگر به اعتبارِ اینکه آن امری است کمالِ فاعل و خیرِ او؛ چه اگر فرمانبرداری و مخالفتِ آن برایِ او یکسان باشد پس اتیان به فعل جهتِ فرمانبرداری عبث و لغو خواهد بود، و همچنین هر غرضی که فاعل در فعل قصدِ آن کند باید که آن به اعتقادِ فاعل خیریّت و نفع و کمال از برایِ او داشته باشد و الاّ کردنِ فعل جهتِ آن غرض لغو

---

۱. رجوع شود به بحار ج ۷۰ ص ۲۳۴ به‌نقل ازسیدبن طاووس و شهید در کتاب قواعد و نیز فخر رازی در ذیل تفسیر آیه ﴿*ادعوا ربّکم*﴾ سوره اعراف: ۵۵.

۲. رجوع شود به جواهر ج ۲، ص ۸۶ و ۸۷ و قواعد شهید رحمه‌الله.

وعبث خواهد بود، پس معلوم شد که قصدِ اِستکمال و نفع خود در عبادت ضرری ندارد بلکه ضرورست، وظاهرست که عمدهٔ خیریّت وکمالِ فرمانبرداریِ خدای تعالی از آن راه است که سببِ قرب و منزلت نزدِ او می‌شود پس قصدِ آن چه ضرر داشته باشد؟ بلکه ناچار قصدِ آن با قصدِ نفعِ دیگر که در مرتبه پست‌تر از آن باشد مثلِ فوز به جنّت یا خلاصی از آتش یا نفعِ دیگر که در مرتبه، از آنها هم پست‌تر باشد باید کرد والاّ اصلِ فرمانبرداری فی‌نفسه غرض نمی‌تواند بود.

فصل سوم

اگر با قصد قربت غرضِ دیگر نیز منظور باشد ـ پس اگر ریا یا سُمْعَه باشد و مراد به «ریا» دیدنِ غیرِ خداست و مراد به «سُمْعَه» شنیدنِ غیرِ او؛ خواه غرض از دیدنِ آن غیر یا شنیدنِ او این باشد که از این راه از او نفعی به او برسد یا مجرّدِ همینکه او را خوب داند و اعتقادِ صلاح به او بهم رساند ـ پس ظاهراً خلافی نباشد در عدمِ جواز این قصد و حرمتِ آن و ظاهر این است که چنین عبادتی صحیح نباشد اصلاً و اگر واجب باشد از عهدهٔ او برنیامده باید که بارِ دیگر بدونِ چنین قصدی بجای آورد، و آنچه از سیّد جلیل سیّدمرتضی[1] (ره) نقل کرده‌اند که: «نماز به قصدِ ریا صحیح است یعنی با وجودِ آن تکلیفِ نماز از او ساقط می‌شود و اعادهٔ آن در کار نیست و او را عقابی بر ترکِ نماز نمی‌کنند و امّا چنین نمازی ثوابی هم ندارد»، پس آن قولی است به غایت شاذّ و نادر؛ و مناطِ اعتبار و اعتماد نیست، و اگر آن ضمیمه غرضِ دیگر باشد پس اگر شرعاً آن رُجحانی داشته باشد مثلِ اینکه کسی زکاة را علانیه بدهد به قصدِ اینکه دیگران نیز اقتدا به او بکنند، یا کسی با قصدِ روزه و تقرّب به آن قصدِ حمیه[2] جهتِ صحّتِ بدن نیز بکند یا پیشنماز به اظهار

---

۱. رجوع شود به جواهر ج ۹، ص ۱۵۶؛ و نیز غرر و درر و کتاب انتصار.

۲. حمیه یعنی پرهیز و احتراز.

تکبیرةالاحرام قصد اعلام جماعتی نیز کند؛ پس خلافی نیست در صحّتِ ضمِّ چنین قصدی، و اینکه به سببِ آن خللی در آن عبادت بهم نمی‌رسد. و اگر امری باشد شرعاً رجحانی نداشته باشد مثلِ اینکه کسی در وضو یا غسل با قصدِ قربت قصدِ تبرّد یا تسخّن نیز بکند، یا اینکه در آزاد کردنِ بنده با نیّتِ تقرّب قصدِ خلاصی از انفاق بر او نیز نماید، یا در برخاستن جهتِ نماز شب با قصدِ قربت قصدِ حفظِ متاعِ خانه از دزد نیز بکند، پس در صحّتِ آن عبادت خلاف است.

جمعی از علما قائل شده‌اند به اینکه: ضمِّ امثالِ این قصدها به قصدِ قربت ضرری ندارد، و جمعی گفته‌اند که: باید غرض محضِ تقرّب باشد؛ و ضمِّ هر غرضی که در آن تقرّبی نباشد باعثِ فسادِ آن عبادت می‌شود، وگمانِ فقیر این است که: اگر قصدِ تقرّب مستقل است در کردنِ آن عبادت به این معنی که خواه آن ضمیمه باشد و خواه نباشد آنرا از برایِ تقرّب بجا می‌آورد نهایت آن ضمیمه نیز علاوه شده؛ پس ضمِّ آن ضرری ندارد، و اگر مستّقل نیست بلکه تقرّب و آن غرضِ دیگر هر دو با هم سببِ کردنِ آن عبادت شده که اگر هریک از آنها نبودی او متوجّه گزاردنِ او نشدی؛ پس صحّتِ آن عبادت خالی از اشکال نیست، واحتیاط در آن است که ضمِّ چنین غرضی نشود، و اگر شده باشد در عبادتِ واجبی آنرا اعاده نماید و اگر وقت آن گذشته باشد قضا کند.

فصل چهارم

نیّت بر وجهی که مذکور شد در وقتِ شروع در عبادت معتبرست امّا بعد از شروع در اثنایِ آن تا فارغ شود از آن لازم نیست تذکّرِ آن نیّت به تفصیل؛ بلکه کافی است اِستدامهٔ حُکْمِیّه یعنی بودنِ آن دایماً در تمامِ اثنایِ آن فعل در حکمِ نیّت؛ و در تفسیرِ آن علما رضوان‌اللّه علیهم دو معنی گفته‌اند:

یکی آنکه نیّتِ دیگر منافیِ نیّتِ سابق نکند پس اگر بعض ازوضو یانمازرا مثلاً به قصدِ قربت و بعضِ دیگر را به قصدِ ریا یا غیرِآن کرده باشد باطل خواهد بود.

بعضی گفته‌اند که: مراد این است که از نیّتِ اوّل بالکلّیّه غافل نشود بلکه مجملِ آن در خاطر باشد به این معنی که در اثنایِ نماز مثلاً اگرچه بالفعل غافل شده باشد از نیّتِ سابق امّا به حیثیّتی باشد که بِأَدْنی اِلْتِفاتی مُتَذکّرِ آن شود، پس اگر غافل شود از آن بالکلّیّه و بعضی از افعالِ نماز را بجا آورد با غفلتِ تمام از نیّتِ سابق و اشتغال بالکلّیّه به فکر و ذکرِ دیگر مثلِ کسی که بی‌قصد و شعور کاری کند پس آن نماز صحیح نباشد هرچند نیّتِ منافیِ نیّتِ سابق نکرده باشد.

وگمان‌فقیر این‌است‌که رعایتِ معنیِ اوّل ضرورست پس باوجود نیّتِ‌منافی اگر بعضی از افعال به نیّتِ دویم به عمل آید آن بعض فاسد وباطل باشد پس اگر این‌معنی درنماز واقع شود اصل‌نماز نیز باطل شود وباید آنرا از سرگرفت،واگر این معنی در وضو واقع شود مثلاً دستِ چپ را به قصدِ دویّم شست باز به قصدِ

قربت برگشت از سر گرفتنِ وضو در کار نیست بلکه اعادهٔ شستنِ همان دستِ چپ به نیّتِ صحیح کافی است اگر به سببِ آن موالات که در وضو واجب است فوت نشود یعنی تواند که اعادهٔ آن کند قبل از آنکه أعضایِ سابق خشک شود، واگر موالات فوت‌شود واعضایِ سابق‌خشک شده باشد اعادهٔ آن‌صحیح نیست بلکه‌باید وضوراازسر گیرد، واگر درغسل ترتیبی‌چنین‌شود چون‌درآنجاموالات یعنی پی‌درپی شستنِ اعضا اصلاً در کار نیست و می‌تواند مثلاً سر را بشوید و بعد از مدّتی باقیِ اعضا را بشوید هرچند سر خشک شده باشد پس اگر بعضی اعضا را به‌نیّت دویم شست‌کافی‌است اعادهٔ شستنِ همان بعض واحتیاج به سرگرفتنِ غسل نیست، واگر این معنی در تیمّم واقع شود وبعضی اعضا را به نیّتِ دویّم مسح کند اَوْلی آن است که مطلقا تیمّم را به نیّتِ صحیح از سر بگیرد واکتفا به اعادهٔ مسح همان عضو نکند هرچند عرفاً چندان فاصله نشده باشد، واگر در نماز یااحدی ازطهارات‌نیّتِ منافی‌کرد وهنوز هیچ فعلی‌بجانیاورده به‌نیّتِ‌اوّل رجوع کرد ابطالِ آن معلوم نیست هرچند آن نیّت بد باشد واَوْلی واَحْوط در نماز وطهارات وامثالِ آنها رعایتِ معنیِ دویّم نیز هست واینکه بالکلّیّه از نیّتِ سابق غافل نگردد، اگرچه ظاهر این است که با وجودِ صدورِ أفعال از او بر وجهی که باید، فی‌الجمله‌قصدِ سابق‌باقیست وهمان‌قدر تذکّر دراثناکافی؛ واللّه‌تعالی یعلم.

تتمةٌ

آنچه‌مذکورشد که‌نیّت‌دروقتِ شروع درعبادت‌معتبرست‌درأکثرِعبادات‌است امّا در روزه در کار نیست که نیّت مقارنِ شروع باشد بلکه در أثنایِ شب هر وقت که نیّت کند کافی است هرگاه بعد از آن نیّت خلافِ آن نکند، وشبههٔ نیست که در روزه‌استدامتِ حکمیّه بغیر ازمعنیِ‌اوّل‌معتبر نیست‌یعنی‌همین می‌باید که‌دراثنایِ روزه‌نیّتِ منافیِ نیّتِ‌اوّل نکند وبه‌معنیِ دویّم معتبرنیست، پس‌اگر دراثنایِ روز بالکلّیّه از روزه غافل شود ضرری به روزه ندارد چنانچه به خواب می‌تواند رفت.

فصل پنجم

اعتقادِ فقیر این است که در نیّتِ عبادات آن سه امر که مذکور شد که قصدِ فعل و تعیینِ آن و قصدِ قربت به آن باشد کافی است و امری زیاده بر آنها در کار نیست و جمعی از علما قصدِ وجوب و ندب را هم در کار دانسته‌اند یعنی اگر آن فعل واجب باشد باید که قصد کند که: می‌کنم این فعلِ واجب را، و اگر مندوب باشد باید که قصد کند که: می‌کنم این فعلِ مندوب را، و دلیلی که بر اعتبارِ این گفته‌اند ضعیف است، بلی در جایی که از جنسِ فعلی که می‌کند واجب و مندوب هر دو باشد، مثلاً در صبح که دو رکعت نافلهٔ صبح واصل فریضهٔ صبح هر دو هست باید که تعیین کند که قصدِ کدام دارد به تعیینِ وجوب یا ندب یا به عنوانِ دیگر؛ و خصوصِ قصدِ وجوب یا ندب در کار نیست.

و بعضی از علما[1] این را هم اعتبار کرده‌اند که در واجب قصد کند که: می‌کنم این واجب را جهتِ واجب بودنِ آن، و در مندوب قصد کند که: می‌کنم این مندوب را از برایِ مندوبِ آن؛ و ظاهر بنا بر اعتبارِ این قصد این است که به همین اکتفا می‌توان کرد و با وجودِ این اوّلاً در کار نیست که تعیینِ وجوب یا ندب بکند بلکه همینکه قصد کند که: وضو می‌سازم از برایِ واجب بودنِ آن یا از برایِ

---

۱. رجوع شود به مدارک الاحکام ج ۱، ص ۱۸۶؛ جواهر ج ۲، ص ۸۱

مندوب بودنِ آن تعیینِ وجوب و ندب نیز در ضمنِ آن شده، پس در کار نیست که قصد کند که وضویِ واجب می‌سازم از برای واجب بودنِ آن، یا وضویِ مندوب از برایِ ندبِ آن. و به اعتقادِ فقیر قصدِ هیچ یک از اینها در کار نیست. و ظاهر این است که مطلقِ قصدِ قربت کافی است؛ نهایت چون جمعی از علما آنها را اعتبار کرده‌اند بهتر آن است که قصد آنها نیز بکند پس در نیّت نمازظهر بنابر اعتقادِ فقیر همین کافی است که قصد کند که: می‌گزارم نمازِ ظهر را قربةً إلَی اللّٰه، و اگر خواهد که رعایتِ همهٔ أقوالِ علما بکند قصد کند که: می‌گزارم فریضهٔ ظهر را ادا یا قضا از برایِ آنکه واجب است قربةً إلَی اللّٰه.

فصل ششم

آنچه ذکر کردیم از اعتبارِ قصد به فعل و تقرّب، در نیّتِ همهٔ عبادت معتبرست و جمعی از علما رضوان اللّه علیهم[1] در خصوصِ نیّت طهارات از وضو و غسل و تیمّم بعضی از شروطِ دیگر نیز ذکر کرده‌اند، پس جمعی از ایشان گفته‌اند که: در نیّتِ وضو باید قصد کند کردنِ آنرا از برایِ رفع حدث و مباح شدنِ أمری که مشروط به وضو است مثلِ نماز یا طواف اگر وضو از برایِ چنین أمری می‌سازد، و اگر از برایِ أمری می‌سازد که مشروط به وضو نیست بلکه وضو از برایِ آن سنّت است مثلِ تلاوتِ قرآن یا دخولِ مسجد باید که قصد کند کردنِ آن وضو از برای رفعِ حدث و واقع ساختنِ آن کار بر وجهِ أکمل و أفضل؛ چه دخولِ مسجد یا تلاوتِ قرآن بی‌وضو نیز مباح است امّا أفضل و أکمل آن است که با وضو باشد، و مراد به «حدث» حالتی است که در آدمی بعد از صدورِ یکی از موجباتِ طهارت مثلِ خروجِ بول یا منی بهم می‌رسد که آن حالت مانع از دخولِ نماز یا طواف می‌شود و گویا نجاستی است معنوی شبیه به نجاستِ ظاهری و طهارت از برایِ رفعِ آن مقرّر شد پس باید که در نیّتِ طهارت قصد کند کردنِ آنرا از برایِ رفع آن حالت و ازالهٔ آن از خود، و جمعی از ایشان گفته‌اند که: نیّتِ یکی از رفع حدث

---

۱. رجوع شود به جواهر ج ۲، ص ۹۱ و ۹۲

واستباحتِ مذکور کافی است و هر دو در کار نیست، و از سید مرتضی رضی‌اللّه عنه نقل کرده‌اند که او همین خصوصِ قصدِ استباحت را شرط کرده و قصدِ رفع حدث را اعتبار نکرده، و جمعی از علما[1] هیچ یک را اعتبار نکرده‌اند و قصدِ آن طهارت را با قصدِ قربت کافی می‌دانند مثلِ سایرِ عبادات.

و این به اعتقادِ فقیر ظاهرترست؛ چه دلیلی که بر اعتبارِ قصدِ رفعِ حدث، یا استباحت، یا هر دو گفته‌اند تمام نیست؛ و اصل آن است که قصدِ هیچ یک از آنها در کار نباشد و این اقوال دربارهٔ کسی است که رفعِ حدث ازو تواند شد امّا کسی که رفعِ حدث ازو نتواند شد مثلِ مستحاضه و مبطون وکسی که سَلِس البَوْل داشته باشد پس اقتصار می‌کند بنابر مذهبِ ایشان بر قصدِ استباحت؛ چه رفعِ حدث از ایشان نمی‌شود مگر آنکه قصد کند رفعِ حدث را فی‌الجمله و رفعِ منع آنرا از نماز نه رفعِ آن بالکلّیّه؛ و بنابراین آن نیز به قصدِ استباحت برمی‌گردد، و امّا بنابر مذهبِ ما پس احتیاج به قصدِ استباحت نیز نیست بلکه مجرّدِ قصدِ وضو با قربت کافی است چنانکه گفتیم که مطلقا در نیّت همان کافی است، امّا غسلِ جنابت پس بنابر قول به وجوبِ آن لغیره، حکمِ وضو دارد و همهٔ اقوالِ مذکوره در آن نیز جاری است و بنابر قول به وجوبِ آن لِنَفْسِهِ ظاهر ـ بنابر طریقهٔ ایشان ـ قول به وجوبِ قصدِ رفعِ حدث یا استباحت است و قول به وجوبِ جمع میانهٔ هر دو نیز احتمالی است، امّا وجوبِ خصوصِ قصدِ استباحت وجهی ندارد و بنابر طریقهٔ ما هیچ یک از آنها در کار نیست چنانکه در وضو مذکور شد.

و امّا تیمم پس گفته‌اند که: در آن قصد رفع حدث نمی‌توان کرد؛ زیرا که حدث به تیمّم برطرف نمی‌شود، پس در آن خصوصِ قصدِ استباحت را در کار می‌دانند مگر آنکه قصدِ رفعِ حدث کند به معنیِ رفعِ منع آن نه رفعِ آن بالکلّیّه لیکن آن هم به قصدِ استباحت برمی‌گردد چنانکه در سلس و مبطون مذکور شد

---

۱. رجوع شود به مدارك‌الاحکام ج ۱، ص ۱۸۸؛ جواهر ج ۲، ص ۸۹

و بنابر طریقهٔ ما حاجت به هیچ یک از آنها نیست بلکه قصدِ تیمّم با قصدِ قربت کافی است واحتیاط در این است که هرکه رفعِ حدث ازو تواند شد در وضو وغسل قصدِ هر دو کند و در تیمّم قصدِ استباحت، تا اینکه بنابر همهٔ مذاهب صحیح باشد، پس در نیّتِ آنها به اعتقادِ فقیر همین کافی است که قصد کند که: وضو می‌سازم قربةً إلَی اللّٰه، یا: غسل جنابت می‌کنم قربة إلی الله، یا: غسل جمعه می‌کنم قربة إلی الله و همچنین در أغسالِ دیگر، یا: تیمّم می‌کنم بدل از وضو قربةً إلَی اللّٰه، یا تیمّم می‌کنم بدل از غسل قربةً إلَی اللّٰه، و همچنین در تیمّمهایِ دیگر، واگر خواهد رعایت اقوالِ جمعِ مذکور نیز بکند چنین قصد کند که: وضو می‌سازم از برایِ رفعِ حدث جهتِ مباح بودنِ نماز از برایِ آنکه واجب است قربةً إلَی اللّٰه، یا آنکه: وضو می‌سازم از برایِ رفعِ حدث جهتِ داخل شدن مسجد بر وجهِ أکمل از برایِ آنکه سنّت است قربةً إلَی اللّٰه، یا: غسلِ جنابت می‌کنم از برایِ رفعِ حدث جهتِ مباح بودنِ نماز از برایِ آنکه واجب است قربةً إلَی اللّٰه، یا: تیمّم می‌کنم بدل از وضو یا بدل از غسل جهتِ مباح بودنِ نماز از برایِ آنکه واجب است قربةً إلَی اللّٰه، یا جهتِ داخل شدنِ مسجد بر وجهِ أکمل از برایِ آنکه سنّت است قربةً إلَی اللّٰه، و برین قیاس باقی آنها.

فصل هفتم

بر متتبّعِ اخبار و آثار ظاهرست که با کثرتِ احادیث که در بابِ تفصیلِ أحکام و تبیینِ آنها وارد شده حتّی در بابِ چیزی چند که چندان اهتمامی در بابِ آنها نیست مثلِ آداب خلا و مانندِ آن در بابِ نیّت چندان حدیثی وارد نشده مگر چند حدیثِ مجمل مثلِ آنچه نقل شده از حضرتِ رسالت صلّی‌اللّه علیه و آله که فرموده: «**الأعْمالُ بِالنِّیّاتِ؛ وإنَّما لِکُلِّ اِمْرِءٍ ما نَوی**»[1]؛ و معنیِ فقرهٔ اوّل چنانکه شیخ شهید رضوان اللّه علیه در کتابِ قواعد فرموده این است که: نیست صحّتِ عمل‌ها یا اعتبارِ آنها مگر به نیّت‌ها؛ و ظاهر می‌شود ازین آنکه هرکه نیّت نکند عملِ او صحیح و معتبر نباشد و معنیِ فقرهٔ دویّم این است که: نیست از برایِ هر مردی مگر آنچه نیّت کرده، و این تأکیدِ همان معنی است که از فقرهٔ اوّل ظاهر شد و ظاهر این است که نیّت درین حدیثِ شریف بمعنیِ لُغَوِی است که قصد باشد؛ چه وجودِ معنیِ اصطلاحی در آن زمان معلوم نیست پس بنابرین، این حدیثِ شریف دلالت نمی‌کند مگر بر اشتراطِ قصد و اعتبارِ آن و اینکه هر عملی که بی‌قصد صادر شود صحیح نباشد و اعتبارِ غیرقصد از آن ظاهر نمی‌شود.

و ظاهرتر نزدِ فقیر این است که معنیِ حدیث این باشد که: نیست اعتبار و عدمِ

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۱، ص ۳۴؛ بحار ج ۷۰، ص ۲۱۰-۲۱۲.

اعتبارِ عمل‌ها یا خوبی و بدیِ آنها مگر به نیّت‌ها یعنی قصدها پس هر عملی که للّه کرده شود و به قصدِ تقرّب به خدای عزّ و جلّ بعمل آید صحیح باشد و موجبِ اجر و ثواب، و هرچه از برایِ ریا یا قصدِ دیگر کرده شود تابعِ آن قصد و لغو و باطل باشد و فقرهٔ دویم نیز بر همین منطبق می‌شود و تأکیدِ فقرهٔ اوّل می‌تواند شد، یعنی نیست از برایِ هر مردی مگر آنچه را قصد کرده، پس اگر قصدِ تقرّب به خدا کرده آن خواهد بود از برایِ او، والاّ آنچه قصد کرده از ریا و غیرِ آن، و مطابق این است آنچه در احادیث وارده شده که: هرکه عمل کند از برایِ مردم؛ خواهد بود ثوابِ او بر مردم، و هرکه عمل کند از برایِ خدا؛ خواهد بود ثوابِ او بر خدا[1]. و از فروعِ معنیِ دویّم می‌تواند بود اینکه گوئیم که: اگر کسی کاری را به قصدِ احسان نسبت به کسی بکند محسن خواهد بود و ثوابِ احسان خواهد یافت هرچند در واقع آن کار احسان نباشد و او در اعتقادِ احسان به آن فعل خطا کرده باشد، و همچنین اگر کاری را به قصدِ ضرر به کسی بکند او ضارّ؛ و وبالِ اضرار خواهد یافت هرچند آن کار در واقع احسان باشد و اعتقادِ ضرر به آن غلط باشد و بنابراین معنی استنباطِ اعتبارِ قصد و قربت هردو می‌توان کرد و بر هر تقدیر دلالت بر اعتبارِ چیزِ دیگر غیرِ قصد و قربت مثلِ وجوب و ندب یا ادا و قضا ندارد.

و موافقِ این حدیث شریف است أخبارِ دیگر نیز از ائمّهٔ هدی صلوات اللّه علیهم أجمعین چنانکه از امام همام زین‌العابدین و سیّد السّاجدین صلوات اللّه علیه روایت شده که فرموده: «**لاٰ عَمَلَ اِلّا بِنِیَّة**»؛[2] یعنی نیست عمل مگر به نیّت یعنی صحیح و مقبول نیست بدونِ آن. و همچنین روایت شده از حضرتِ امام رضا علیه أفضل التحیّة و الثناء که فرموده: «**لاٰ قَوْلَ إلاّٰ بِعَمَلٍ، وَ لاٰ عَمَلَ إلاّٰ بِنِیَّةٍ، وَلاٰ**

---

۱. کافی ج ۲، ص ۲۹۳؛ وسایل ج ۱، ص ۵۲

۲. کافی ج ۲، ص ۸۴

نِيَّةَ إلاّ بِإصابَةِ السُّنَّةِ».[۱]

یعنی نیست هیچ قولی مگر به عمل یعنی قولی که قائلِ آن خود عمل به آن نکند لغو وبی‌حاصل است وکسی پند از آن نگیرد چنانکه در احادیثِ دیگر تصریح به آن شده، و نیست هیچ عملی مگر به نیّت یعنی صحیح و مقبول نیست بدونِ آن، و نیست هیچ نیّتی مگر به رسیدن به سنّت یعنی پیرویِ طریقهٔ پیغمبر و آلِ اطهارِ او صلّی اللّه علیه و علیهم و شریعتِ مقدّسهٔ ایشان، پس نیّتِ اجر و ثواب به عملی می‌توان کرد که خوبیِ آن از شریعت غرّاء ظاهر باشد. و هرچه چنین نباشد قصدِ ثواب به آن معقول نباشد مثلِ اعانتِ کسی در أمری نامشروع به قصدِ اینکه اعانتِ بندهٔ خداست یا مردِ مسلمانی، پس بی‌اجر نخواهد بود؛ معقول نیست و سببِ اجر و ثواب نمی‌شود.

و پوشیده نیست که ظاهر این است که مراد به نیّت درین دو حدیثِ شریف نیز مطلقِ قصد باشد یا قصدِ خالص از برایِ خدا و خالی از شایبهٔ ریا چنانکه در بعضی احادیث از آن تعبیر به نیّتِ صادقه شده[۲] و دیگر حدیثی که مشتمل بر تفصیل نیّت و احکامِ آن باشد به‌نظر نمی‌رسد و در أکثرِ عبادات نام نیّت و شرایطِ آن مذکور نیست حتّی اینکه در بابِ نماز دو حدیث وارد شده که جمیعِ واجب‌ها و اکثر سنّتی‌هایِ نماز درهر یک از آنها تفصیل یافته و حرفِ نیّت به هیچ وجه در

---

۱. در بحار؛ مجلّد ۱۵ طبع قدیم؛ جزوه ۲؛ باب النیّة. ص ۷۶: «ما ـ ابن الصلت عن ابن عقدة عن المنذربن محمّد عن احمدبن یحیی الضبی عن موسی‌بن القاسم عن أبی الصلت عن الرضا(ع) عن آبائه علیهم‌السلام قال قال رسول اللّه(ص): لاقول (الحدیث)».
روایت نقل شده از حضرت امام جعفرصادق علیه‌السلام است که در بحار ج ۷۰، ص ۲۰۹ آمده است، و لکن روایتی باکمی اختلاف از حضرت امام رضا علیه‌السلام نقل شده که چنین است: «لا قول الّا بعمل، و لا قول و لا عمل الّا بنیّة، و لا قول و لا عمل و لا نیّة إلّا بإصابة السنة» بحار ج ۷۰، ص ۲۰۷.

۲. کافی ج ۲، ص ۱۶؛ بحار ج ۷۰، ص ۲۵۰ و ۲۳۰.

آنها نیست بلی اشتراطِ خلوصِ اعمال برایِ خدا و خلوّ آنها از شایبهٔ ریا از آیات واخبارِ بسیار مُستفاد می‌شود و بر عارف بصیر و ناقد خبیر از آنها ظاهر می‌شود که در نیّت به غیرِ قصد به آن فعل و خلوص آن، دیگر چیزی معتبر نیست و اشتراطِ امورِ دیگر و سایرِ تفاصیل که متأخّرینِ علما در بابِ نیّت آورده‌اند چندان اصلی ندارد و این است که در کلامِ قدمایِ علما حرفِ نیّت اصلاً مذکور نیست؛ چه هرکه از رویِ اختیار مباشرِ عملی شود البتّه قصدِ خصوصِ آن کار می‌کند و صدورِ آن از او به اختیار بی‌قصد به آن ممکن نیست، پس اشتراطِ قصد به آن افادهٔ بدیهی و بیانِ عیان خواهد بود و وجوب قصدِ قربت به معنیِ خلوص از شایبهٔ ریا در مطلقِ عبادت از آیات واخبارِ بسیار مُستفاد می‌شود پس آن نیز محتاج به بیان در هر عبادتی نیست و ظاهر شد که در نیّت اعتبارِ امری دیگر زیاده بر این دلیلی ندارد، پس بحث از آن چندان در کار نیست.

فصل هشتم

بر اربابِ دانش و بینش ظاهر و هویداست که قصدِ تقرّب به خدای عزّ و جلّ همین نیست که در وقتِ کردن عمل به خاطر گذراند که: من می‌کنم این را از برایِ فرمانبرداریِ حقّ تعالی و رضاجوییِ او، بلکه باید که این معنی حالی او باشد و به مکنونِ ضمیرِ خود که رجوع کند یابد[1] که در واقع منظوری در آن عمل به غیرِ رضایِ حق تعالی ندارد حتّی شهرت به خوبی میانهٔ مردم و رجوعِ ایشان به او و مدح و ستایشِ خلایق و تعظیم و تکریمِ ایشان مر او را و ترجیح و تفضیلِ ایشان مر او را بر سایر اقران و امثال. و اگرچه این معنی در بعضی عبادات مثلِ نماز واجب و روزه و امثالِ آنها در اکثرِ مردم به آسانی میسّر می‌شود امّا در بعضی دیگر مثل دادنِ زکاة و تصدّقات، خالص کردنِ نیّت در آنها از برایِ مَحْضِ تقرّب به خدا به عنوانی که مدح و ثنایِ مردم و شهرت میانهٔ خلایق اصلاً منظور نباشد، خالی از اشکالی نیست. و همچنین در مواظبت بر نمازِ شب و نوافل و روزه‌های سنّتی و أمثالِ آنها خالص کردنِ نیّت در آنها بر وجهی که شهرت به صلاح و تقوی میانهٔ مردم اصلاً مَلْحوظ نباشد کمالِ دشواری دارد و این است که نادر و کم است که مردم اظهارِ این معانی نکنند و به هر که برخورند مثلاً نگویند که: ما

---

۱. باید (خ ل)

ترا در نمازِ شب یاد می‌کنیم و از آنها همه مشکل‌تر تحصیلِ اخلاص در پیشنمازی و تدریس و امثالِ آنهاست از أعمالی که متضمّنِ رجوعِ مردم به این کس باشد؛ چه کم است که غرض در آنها محض تقرّب باشد و شهرت و اعتبار و تفضیل یافتن بر أقران و أمثال و کثرتِ مریدان و شاگردان و هجومِ ایشان خصوصاً أعاظم و أعیان، بلکه مصافحه و دست بوسی و سایرِ تملّقاتِ عامّهٔ ناس نیز منظور نباشد؛ **نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ هٰذِهِ الهَواجِسِ النَّفْسانِيَّةِ وَ الوَساوِسِ الشَّيْطانِيّة، وَ نسْأَلُهُ التَّوْفِيقَ بِمَنِّهِ وَ فَضْلِهِ لِكَمالِ الإخْلاصِ في جَميعِ الأعْمالِ وَالأَفْعالِ.**

فصل نهم

نزدِ خرد خرده‌دان، ریب و شکّی نیست که در هر عملی که به محضِ اخلاص به عمل آید عمده در آن همان اخلاص است؛ زیرا که اخلاص توجّه به جنابِ حقّ تعالی و یادآوریِ او و توصّل به اوست و بریدنِ خود از ماسوایِ او، و غرض از همهٔ عبادات نیست مگر این، چنانکه ظاهر می‌شود از آیهٔ کریمه: ﴿**أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِى**﴾[1]؛ یعنی برپای دار نماز را از برایِ یادآوریِ من؛ پس نماز که أفضل عبادات است وسیلهٔ یادآوری شده، و شکّی نیست که مقصودِ اشرف ازو، وسیله است و ایضاً در نظرِ حقیقت بین اخلاص به منزلهٔ روحِ عبادات است و سایرِ أفعال به مثابهٔ بدن، و أشرفیّتِ روح از بدن أمریست ظاهر و روشن، و مؤکّدِ این است آنچه در احادیث[2] وارد شده که آدمی به محضِ نیّتِ کارِ خیر، مُثاب و مأجور می‌گردد و هرچند آن عمل میسّر نشود او را، و ظاهرست که عملِ بی‌اخلاص اصلاً شرفِ قبول نیابد بلکه با شَوْب به رِیا مُنْتِج و مُثْمِرِ وبال و نَکال گردد و ازین ظاهر می‌شود وجهِ حدیث مشهور میانهٔ خاصّه و عامّه از حضرتِ رسالت پناهی صلّی اللّه علیه و آله که فرموده: «**نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ**»[3]؛ یعنی

---

۱. آخر آیهٔ ۱۴ سورهٔ مبارکهٔ طه و صدر آن این است: ﴿*اِنّنی انا اللّه لا اله الاّ انا فاعبدنی*﴾.

۲. وسائل الشیعه ج ۱، ص ۳۶ و ۳۷

۳. کافی ج ۲، ص ۸۴

نیّتِ مؤمن بهترست از عملِ او؛ چه مراد به «نیّت» نیّتِ خالص است و از آنچه تقریر شد أشرفیّتِ نیّتِ خالص از اصلِ عمل ظاهر و باهر گردید.

بنابراین دفع می‌شود اشکالی که مشهور شده که: اگر مراد به «عمل» عملِ با نیّتِ صحیح باشد پس نیّتِ تنها چه گونه بهتر از آن باشد؟! و اگر عملِ بی نیّتِ صحیح باشد پس آن اصلاً خیریّتی ندارد؛ و بهتر بودنِ نیّت از آن دلالت می‌کند بر وجودِ خیریّتی در آن؟

بنابر آنچه تقریر شد جواب می‌گوییم که: کلام در عملِ صحیح است و آن عمل با نیّتِ خالص است و مراد این است که: در چنین عملی جزء أشرف و بهتر نیّت است و أصلِ عمل نیز اگر چه خیریّتی دارد امّا در مرتبهٔ خیریّتِ نیّت نیست و بنابراین اشکالِ مذکور وجهی ندارد.

و أمّا آنچه در تتمّهٔ حدیثِ شریفِ مذکور وارد شده که: «**وَ نِيَّةُ الْكافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ**»[1] و نیّتِ کافر بدترست از عملِ او؛ پس ممکن است که مراد به آن نیّتی باشد که کافر در عبادتِ خود می‌کند به جهتِ تقرّب به أصنام و آلهۀ خود و بدتریِ آن نیّت نیز از اصلِ عمل بر قیاسِ آنچه در مؤمن مذکور شد واضح و لایح است.

و اشکالِ مذکور را به وجوهِ دیگر دفع می‌توان کرد:

وجه اوّل: آنکه بهتریِ نیّت از عمل به اعتبارِ آن است که نیّتِ بی‌عمل سببِ ثواب می‌تواند شد چنانکه مذکور شد که در احادیث[2] وارد شده که: نیّتِ عملِ خیر موجبِ ثوابِ آن عمل می‌شود هرچند آن عمل او را میسّر نشود مثلاً هرگاه مؤمنی فقیر، نیّت و قصدش این باشد که اگر توانگر شود فلان کار و فلان عمل و فلان فعل از وجوهِ برّ و أنواعِ خیرات به عمل آورد و حق تعالی صدقِ نیّتِ او را داند یعنی داند که اگر توانگر شود وفا به آنها خواهد کرد ثوابِ همهٔ آنها از برایِ

---

۱. کافی ج ۲، ص ۸۴

۲. کافی ج ۲، ص ۸۵؛ وسائل‌الشیعه ج ۱، ص ۳۶ و ۳۷.

او نوشته می‌شود هرچند توانگر نشود و آن أعمال به فعل نیاید؛ پس بنابراین ثوابِ بسیاری به اعتبارِ کثرتِ نیّاتِ أعمالِ خیر تحصیل می‌توان کرد که به اعتبارِ أعمال مثل آن تحصیل نمی‌توان کرد بلکه هرگاه نیّت و قصدِ این کس این باشد که همیشه اگر زنده باشد عبادتِ خدای تعالی بکند ثوابِ دایم از برایِ او خواهند نوشت و أعمالِ او در تمامِ عمر نسبت به این چه قدر خواهد داشت؟! با آنکه اعمال نیز بی‌نیّتِ صادق موجبِ ثواب نمی‌گردد و با وجودِ این پس در بهتری نیّتِ مؤمن از عملِ او اشتباهی نمی‌ماند، و هرگاه این ظاهر شد پس بدتریِ نیّتِ کافر از عملِ او نیز برین قیاس ظاهر می‌شود؛ چه بسیار نیت‌ها و قصدهای بد در ایشان می‌باشد که ایشان را میسّر نمی‌شود که به فعل آورند آنها را، پس آنچه در مؤمن مذکور شد در ایشان نیز جاری است بر سبیلِ عکس.

و مؤیّد این وجه است آنچه روایت کرده ثقةالاسلام محمّدبن یعقوب کلینی رضوان‌اللّه علیه در کتابِ کافی از امام بحقّ ناطق امام‌جعفرِ صادق صلوات اللّه و سلامُه علیه که فرموده: «**إِنَّماٰ خُلِّدَ أَهْلُ النّٰارِ فِي النّٰارِ لِأَنَّ نِيّٰاتِهِمْ كاٰنَتْ فِي الدُّنْياٰ أَنْ لَوْ خُلِّدُوا فيهاٰ أَنْ يَعْصُوا اللّٰهَ أَبَداً، وَ إِنَّماٰ خُلِّدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيّٰاتِهِمْ كاٰنَتْ فِي الدُّنْياٰ أَنْ لَوْ بَقُوا فيهاٰ أَنْ يُطيعُوا اللّٰهَ أَبَداً فَبِالنِّياٰتِ خُلِّدَ هٰؤُلاٰءِ وَ هٰؤُلاٰءِ**».[۱]

یعنی مخلّد نشده‌اند أهلِ آتش در آتش مگر به سببِ اینکه نیت‌هایِ ایشان این بوده در دنیا که اگر مخلّد بمانند در آن عصیان کنند خدای را همیشه، و مخلّد نشده‌اند أهلِ بهشت در بهشت مگر به اعتبارِ اینکه نیت‌هایِ ایشان این بوده در دنیا که اگر باقی بمانند در آن اطاعت کنند خدا را همیشه پس به سببِ نیّت‌ها مخلّد شده آنها و اینها یعنی آنها در آتش و اینها در بهشت. تمام شد ترجمهٔ حدیث شریف.

نهایت درین وجه و همچنین در حدیثِ مذکور اشکالی هست در بدتریِ نیّتِ

---

۱. کافی ج ۲، ص ۸۵؛ و نیز رجوع شود به بحار ج ۷۰، ص ۲۰۱.

کافر و در اینکه نیّتِ او سبب خلود در آتش باشد؛ چه در احادیثِ[1] بسیار واقع شده که نیّتِ کارِ خیر سببِ ثواب می‌شود و نوشته می‌شود هرچند میسّر نشود آن کار امّا نیّتِ کارِ بد سببِ عقاب نمی‌گردد و نوشته نمی‌شود تا آن کار به عمل نیاید[2]؛ و این مُنافیِ وجه مذکور و حدیثِ مذکورست.

و ممکن است جواب به اینکه تخصیص داده شود احادیث مذکوره به مؤمن یعنی خدای تعالی از راهِ تفضّل بر مؤمنین ایشان را بر نیّتِ بد عقاب نمی‌کند و آن بر ایشان نوشته نمی‌شود و لازم نیست که در کفّار نیز چنین باشد پس ایشان شاید بر نیّتِ بد نیز معاقب شوند چنانکه در حدیثِ شریفِ مذکور وارد شده و احادیثِ مذکوره اگرچه بعضی ازآنها در مطلقِ بنده و بعضی در مطلق ذرّیّتِ آدم وارد شده و تخصیص به مؤمن ندارد امّا بعضی از آنها در خصوصِ مؤمن واقع شده پس به قرینهٔ آن و همچنین به قرینهٔ حدیثِ شریف مذکور آنها را نیز تخصیص به مؤمن می‌توان داد، بنابراین اشکال نمی‌ماند بلکه قطعِ نظر ازین نیز ضرورست تخصیصِ آنها به مؤمن؛ زیراکه در آنها فرموده که: نیّتِ کارِ خیر سببِ ثواب می‌شود و ظاهرست که در کافر کارِ خیر سببِ ثواب نمی‌شود چه جای نیّتِ آن؛ مگر اینکه گوئیم که: خیریّتِ هر عملی مشروط به ایمان است پس بدونِ ایمان هر عملی که کرده شود یا نیّتِ آن باشد خیر نخواهد بود پس از آن راه حاجت به تخصیص به مؤمن ندارد.

و ممکن است نیز رفع اشکال مذکور به اینکه تخصیص داده شود نیّتِ بدی که سببِ عقاب نمی‌شود به نیّتِ کارهایِ بد از ظلم و سایر فسوق امّا نیّتِ اصلِ کفر و عدمِ ایمان شاید چنین نباشد و سبب عقاب گردد و مجرّدِ همین در توجیهِ حدیث شریف مذکور کافی است؛ زیرا که می‌گوییم که: سببِ خلودِ اهلِ جهنّم

---

۱. وسائل الشیعه ج ۱، ص ۳۶-۳۹.

۲. در بعضی از نسخ «آید» و هریک باعتباری درست است.

در جهنّم آن است که نیّتِ ایشان در دنیا این بوده که اگر مخلّد باشند در آن؛ عصیان کنند خدا را همیشه، یعنی هرگز ایمان به او نیاورند و باقی باشند بر کفر، و پوشیده نیست که تفرقه میانِ کفر و سایرِ فسوق استبعادی ندارد؛ چه آن از همه عظیم و شنیع‌ترست پس بُعدی ندارد که مجرّدِ نیّتِ آن نیز سببِ عقاب شود هرچند نیّتِ کارهایِ بدِ دیگر سببِ عقاب نگردد تا آن کار به عمل نیاید خواه در مسلمان باشد و خواه در کافر و بنابراین نیز اشکالِ مذکور مُنْدَفع می‌گردد.

و شیخ صدوق محمّدبن بابویه قمّی رحمه‌اللّه در کتابِ عِلل الشّرایع[1] روایت کرده از حضرتِ امام همام باقر علوم الاوّلین والآخرین صلوات اللّه و سلامه علیه که می‌فرموده:

«نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ أَفْضَلُ مِنْ عَمَلِهِ؛ وَ ذٰلِكَ لِأَنَّهُ يَنْوي مِنَ الْخَيْرِ مٰالاٰ يُدْرِكُهُ، وَ نِيَّةُ الْكٰافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ؛ وَ ذٰلِكَ لِأَنَّ الْكٰافِرَ يَنْوي الشَّرَّ وَ يَأْمُلُ مِنَ الشَّرِّ مٰالاٰ يُدْرِكُهُ.»[2]

یعنی نیّتِ مؤمن بهترست از عملِ او؛ و این بسببِ آن است که نیّت و قصد می‌کند مؤمن از خیر آنچه را ادارک نمی‌کند و نمی‌رسد به آن، و نیّتِ کافر بدترست از عملِ او؛ و این به سببِ آن است که کافر نیّت و قصد می‌کند شرّ را و امید می‌دارد از شرّ، آنچه را ادراک نمی‌کند و نمی‌رسد به آن.

و پوشیده نیست که این حدیثِ شریف صریح است در وجهِ مذکور و اشکالی که در نیّتِ کافر مذکور شد ازین حدیث به وجهی دیگر نیز غیرِ دو وجهِ سابق دفع می‌توان کرد؛ زیرا که درین حدیث مذکور نیست که: نیّتِ شرّ بی‌آنکه آن به عمل آید سببِ عقاب می‌شود بلکه همین مذکورست که: نیّتی است بد بی‌عمل پس بدیِ نیّت بیشترست و در بدیِ نیّتِ بد مطلقاً سخنی نیست نهایت از

---

۱. علل‌الشرایع ج ۲،ص ۲۱۱؛ وسائل الشیعه ج ۱، ص ۳۸؛ بحارالانوار ج ۷۰، ص ۲۰۶.

۲. علاّمهٔ مجلسی(ره) برای مثل این حدیث توجیهات زیادی کرده (رجوع شود به بحارالانوار ج ۷۰، ص ۱۹۳-۱۹۸) و همچنین به مرآة العقول نیزمراجعه شود.

احادیث ظاهر می‌شود که عقاب بر آن واقع نمی‌شود تا آن کارِ بد که قصد کرده به عمل نیاید و این منافات با بدیِ اصلِ نیّت ندارد؛ چه ممکن است که بد باشد امّا خدای تعالی از راهِ تفضّل و تَرَحّم عقاب بر آن نکند تا آن کار به عمل نیاید امّا این وجه در توجیهِ حدیثی که از کافی نقل شد جاری نیست چه آن صریح است در اینکه سببِ خلودِ کافر در آتش نیّتِ اوست پس نیّتِ بد سببِ عقاب شده پس دفعِ اشکال از آن به یکی از دو وجهِ سابق باید کرد.

و اگر کسی برین وجهِ آخر اعتراض کند که:

«نیّتِ شرّ در مؤمن و کافر هر دو می‌باشد و در هر دو بد است هرچند سببِ عقاب نشود پس بنابراین در مؤمن نیز نیّتِ او بدتر خواهد بود از عملِ او؛ چه قصد می‌کند چیزی چند را از شرّ که ادراک نمی‌کند آنها را؛ پس این معنی چه خصوصیّت به کافر دارد؟!»

جواب گویم که:

مراد به «مؤمن» ممکن است که مؤمنِ کامل باشد و درو نیّتِ شرّ نمی‌باشد و بر تقدیری که بر مطلقِ مؤمن حمل شود می‌گوییم که غالب در مؤمن مطلقاً نیّتِ خیر است چه همیشه اقلاً نیّتِ ایمانِ دائمی دارد پس به آن اعتبار فرموده‌اند که: نیّتِ او بهترست از عملِ او، و در کافر غالب نیّتِ شرّست چه همواره لاأقلّ نیّتِ کفر دائمی دارد پس از آن راه فرموده‌اند که: نیّتِ او بدترست از عملِ او.

وجه دویّم: اینکه مراد این باشد که: جنسِ نیّت بهترست از جنسِ عمل؛ زیرا که بر نیّتِ خوب مطلقا ثواب می‌دهند و بر نیّتِ بد عقابی نیست؛ بخلافِ عمل، که چنانکه بر خوبِ او البتّه ثواب مترتّب می‌شود بر بدِ او نیز عقاب مترتّب می‌شود چنانکه حقّ تعالی فرموده:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ[1].

---

۱. آیه ۷ و ۸ سورهٔ مبارکهٔ «زلزال» است.

پس هرکه بکند هم سنگِ مورچه‌ای کارِ خیر می‌بیند آنرا یعنی ثوابِ آنرا، و هرکه بکند هم‌سنگِ مورچه‌ای کارِبد می‌بیند آنرا؛ یعنی جزایِ آنرا.

وجه سیّم: آنکه حمل شود نیّت در مؤمن و کافر هر دو بر اعتقاد که أمری است قلبی و اطلاقِ نیّت بر آن بعید نیست و بنابراین در بهتری نیّتِ مؤمن از عملِ او؛ و همچنین بدتریِ نیّت کافر از عملِ او شکّ و شبههٔ نیست؛ چه اعتقادِ مؤمن سببِ خلود در جنّت می‌شود و اعتقادِ کافر سببِ خلود در آتش، و ثواب و عقابِ أعمال هریک به اندازه‌ای است مقدّر، و هیچ یک دائمی نیست.

وجه چهارم: وجهی است که در خصوصِ بهتریِ نیّتِ مؤمن در بعض احادیث وارد شده و در آنجا حرفِ بدتری نیّتِ کافر اصلاً مذکور نیست و آن حدیثی است که در کتاب علل الشّرایع نقل شده از زید شَحّام که گفته: گفتم بحضرتِ امام جعفرالصّادق علیه‌السّلام:

«إنّي سَمِعْتُ[1] تَقُولُ: نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنَ عَمَلِهِ فَكَيْفَ تَكُونُ النِّيَّةُ خَيْراً مِنَ الْعَمَلِ؟ قالَ: لِأنَّ الْعَمَلَ رُبَّما كانَ رِياءَ لِلْمَخْلُوقِينَ وَ النِّيَّةُ خالِصَةٌ لِرَبِّ الْعالَمِينَ فَيُعْطِي عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى النِّيَّةِ ما لا يُعْطِي عَلَى الْعَمَلِ؛ قالَ أَبُو عَبْدِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلامُ: إنَّ الْعَبْدَ لَيَنْوِي مِنْ نَهارِهِ أنْ يُصَلِّيَ بِاللَّيْلِ فَتَغْلِبُهُ عينه فَيَنامُ فَيُثْبِتُ اللّٰهُ لَهُ صَلوٰتَهُ وَ يَكْتُبُ نَفَسَهُ تَسْبِيحاً وَ يَجْعَلُ نَوْمَهُ عَلَيْهِ صَدَقَةً».[2]

یعنی بدرستی که من شنیدم از شما که می‌فرمودید که: نیّتِ مؤمن بهترست از عملِ او و پس چگونه نیّت بهترست از عمل؟ آن حضرت فرمودند: از برایِ اینکه عمل گاه باشد که از برایِ ریایِ خلق باشد و نیّت خالص است از برایِ پروردگار عالمیان، پس می‌بخشد خدای عزّ و جلّ به ازاءِ نیّت از اجر و ثواب آنچه را نمی‌بخشد به ازاء عمل.

---

۱. «سمعتُك» خ ل.

۲. علل الشرایع ج ۲،ص ۲۱۱؛ وسائل الشیعه ج ۱، ص ۳۸؛ بحار ج ۷۰، ص ۱۹۰، ۲۰۶.

و فرمود نیز آن حضرت که: به درستی که بنده گاه هست که نیّت بکند در روز که نماز شب بکند پس غالب می‌شود برو چشمِ او پس می‌خوابد، پس اثبات می‌کند خدا از برایِ او نمازی را که نیّت کرده و می‌نویسد نَفَس او را تسبیح کردن خدا، و می‌گرداند خوابِ او را بر آن حال صدقه. یا معنی حدیث آن است که: می‌گرداند خوابِ او را که ضرر به او داشت و باعثِ فوت نماز شد صدقه، و بر هر تقدیر مراد این است که به ازاءِ آن خواب ثوابِ صدقه به او می‌دهد.

پوشیده نیست که حاصلِ وجهی که در اوّلِ حدیث مذکور شده این است که مراد به «نیّتِ مؤمن که بهترست از عملِ او» نیّتی است که خالص شده باشد از برایِ خدای تعالی و آن بهترست از عمل یعنی از جنسِ عمل؛ به جهت اینکه جنس عمل نیز گاهی از برایِ ریا واقع می‌شود پس به این سبب خدای تعالی ثوابی را که به ازاءِ نیّت قرار داده زیاده گردانیده از ثوابی که به ازاء اصلِ عمل قرار داده و این نزدیک است به وجهِ اوّل که ما ذکر کردیم.

و امّا آنچه ثانیاً از آن حضرت صلوات اللّه علیه نقل شده که فرمود که: به درستی که بنده گاه هست (تا آخر) پس گویا اشاره است به وجهی دیگر از برایِ بهتریِ نیّت و حاصلِ آن قریب است به وجهِ اوّل از وجوهی که ثانیاً ذکر کردیم.

وجه پنجم: وجهی است که از سیّد بزرگوار سیّد مرتضی[1] رضی‌اللّه عنه نقل شده و آن این است که: «خیر» در حدیثِ شریفِ مذکور به معنی «بهتر» نیست بلکه مراد این است که: نیّتِ مؤمن کارِ خیری است از جملهٔ عملِ او؛ و بنابرین «شرّ» نیز از عملِ کافر برین قیاس خواهد بود یعنی نیّتِ کافر بدی است از جملهٔ عملِ او بنابرین معنی اشکالِ مذکور متوجّه نیست لیکن بر عارف بأسالیبِ کلام ظاهرست که حملِ کلام بر این معنی بعیدست و ظاهر این است که «خیر» و «شرّ» به معنیِ بهتر و بدتر باشد و بعضی احادیث که در آنجا عوض «خیر»: «أفْضَل»

---

۱. رجوع شود به بحار ج ۷۰، ص ۱۹۱.

واقع شده صریح است در آن، واحتمالِ معنیی که سیّد فرموده‌اند ندارد مِثلِ حدیثِ شریفی که در آخر وجهِ اوّل از کتابِ علل الشّرایع[1] از امام محمّد باقر صلوات اللّه علیه نقل شد و مثلِ حدیثی که در کتاب کافی از حضرت صادق صلوات اللّه علیه نقل کرده که فرموده:

«اَلْعَمَل الْخالِصُ الَّذي لاتُريدُ أنْ يَمْدَحَكَ أَحَدٌ إلاَّ اللّٰهُ عَزَّ وَ جَلَّ، وَ النِّيَّةُ أفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ».[2]

یعنی عملِ خالص آن است که نخواهی تو که مدح کند ترا به سببِ آن عمل احدی به غیرِ خدای عزّ وجلّ و نیّت أفضل است از عمل.

و مع هذا بنابرین معنی که سیّد فرموده اگرچه در نیّتِ مؤمن اشکالی وارد نمی‌آید امّا در نیّتِ کافر و اینکه آن کارِ بدی است از عملِ او؛ باز اشکالی هست بنابرآنچه نقل کردیم که در احادیث وارد شده که عقابی بر نیّتِ عملِ بد مترتّب نمی‌گردد تا آن عمل به فعل نیاید پس چگونه نیّتِ کافر بدی از جملهٔ عملِ او خواهد بود مگر اینکه متوسّل شود در دفعِ این اشکال به یکی از وجوهی که ما ذکر کردیم در جوابِ آن از تخصیصِ احادیثِ مزبوره به مؤمن یا بغیر کفر یا اینکه گوییم که: نیّتِ عملِ بد هم بدی است از جملهٔ عملِ او هرچند حقّ تعالی از راه تفضّل عقاب بر آن نکند و بحمداللّه وجوهِ مذکوره کافیست در دفعِ اشکالاتی که در احادیثِ مزبوره ذکر شد و حاجت نیست به تطویلِ کلام به ذکرِ بعضی وجوه دیگر نیز که گفته‌اند[3] با آنکه آنها خالی از بُعدی نیست نهایت، اشکالی دیگر باقی است که ذکرِ آن نیز و بیانِ وجهِ دفعِ آن مناسب می‌نماید و آن اشکال این است که:

---

۱. علل الشرایع ج ۲، ص ۲۱۱؛ وسائل‌الشیعه ج ۱، ص ۳۸؛ بحار ج ۷۰، ص ۲۰۶.

۲. کافی ج ۲، ص ۱۶، و فیه «أن یحمدك علیه»

۳. رجوع شود به بحارالانوار ج ۷۰، ص ۱۹۳-۱۸۹ علامه در بحار ۱۲ وجه ذکر کرده‌اند.

حکم به بهتریِ نیّتِ مؤمن از عملِ او چنانکه در أحادیثِ مذکوره وارد شده منافات دارد با حدیثِ مشهوری که از حضرتِ رسالت پناه صلّی اللّه علیه و آله روایت شده که فرموده: «**أفْضَلُ الاعْمالِ أحْمَزُها**»[1] یعنی أفضلِ عملها دشوارترینِ آنهاست؛ زیرا که هر عملی از مجرّدِ نیّت و قصدِ آن البته دشوار ترست خصوصاً أعمالی که محتاج به مؤنتِ بسیار باشد مثلِ حجّ پس چگونه نیّتِ مؤمن بهتر از عملِ او باشد؟!

و مخفی نیست که بنابر آنچه از سیّد رضوان اللّه علیه نقل شد که: «خیر» به معنیِ بهتر نیست؛ این اشکال نیز دفع می‌شود، نهایت مذکور شد که: ظاهر این است که به این معنی است و احادیثی که در آنها «أفضل» واقع شده صریح است در آن پس دفعِ این اشکال باید نمود و آن به چند وجه می‌شود:

یکی آنکه: در عرف ظاهر از «أعمال» أعمالی است که به مباشرتِ جوارح به عمل آید و نیّت که أمری است قلبی داخل در آنها نیست، پس بهتریِ نیّتِ از عمل، منافات ندارد با اینکه در جوارح دشوارترِ آنها افضل باشد.

دویّم: آنکه ظاهر این است که مراد به حدیثِ شریف مذکور این باشد که هرگاه چند عمل از یک جنس باشد أفضلِ آنها دشوارترِ آنهاست مثلِ اینکه روزه در تابستان أفضل است از روزه در زمستان، و حجّ در هوایِ گرم یا سرد أفضل است از حجّ در هوایِ معتدل؛ نه اینکه عملِ دشوارتر افضل است از غیرِ آن مطلقا؛ زیرا که ظاهر این است که بعضِ عبادات مثلِ نماز أفضل است از بعضِ دیگر هرچند آن دشوارتر باشد مثلِ حجّ که دشوارترست از نماز، و بنابراین می‌گوییم که: نیّتِ هر عمل از جنسِ آن عمل نیست پس بهتریِ آن از این عمل منافات با حدیثِ مذکور ندارد.

سیّم: آنکه مراد به نیّتی که بهترست از عمل: نیّتِ خالص است که منظور در آن

---

۱. بحارالانوار ج ۷۰، ص ۱۹۱

محضِ تقرّب به خدای عزّ و جلّ باشد و آمیخته به رِیا و غیرِ آن به هیچ وجه نباشد، و مذکور شد که تحصیلِ اخلاص برین وجه در اکثرِ أعمال خالی از اشکال نیست و در بعضی از آنها به غایت دشوارست و شکّی نیست که دشوارتر از اصلِ عمل است پس چگونه دعوی توان کرد که هر عملی از نیّتِ آن دشوارترست بلی اگر نیّت مجرّدِ قصد به عمل باشد و قصد تقرّب در آن ملحوظ نباشد هرعملی از نیّتِ آن دشوارترست و ظاهرست که مراد به «نیّت» در احادیثِ سابقه مجرّدِ قصد نیست پس اشکال مذکور وارد نیست.

وکلام در این فصل اگرچه طول یافت که مناسبِ وضع این رساله که کمالِ اختصار در آن رعایت شده نبود نهایت از جهتِ دفعِ اشکالاتِ مذکوره ازین أحادیثِ شریفه ضرور دانست که مبادا جمعی به سببِ عدمِ قدرت بر دفعِ آنها در حیرتِ جهالت بمانند یا به وادیِ ضلالت گرایند. واللّه الموفّق للصّواب و هو المعین فی کلّ باب.

فصل دهم

در بیانِ جواز غسل و وضو پیش از وقت و کیفیتِ نیّتِ آنها درین حال

باید دانست که میانهٔ متأخّرینِ علما[1] رضوان‌اللّه علیهم خلافی است مشهور در اینکه غسلِ جنابت واجبٌ لِنَفْسِه است یا لغیره؟

جمعی گفته‌اند که: آن واجبٌ لنفسه است یعنی جنابت که واقع شد واجب است که غسل کرده شود هرگاه میسّر باشد خواه أمری مشروط به غسل مثلِ نماز یا طواف بر او واجب باشد یا نباشد؛ زیرا که أصلِ غسل، واجبی است علیحده[2] مثلِ نماز و طواف هرچند از برایِ آنها نیز واجب است؛ پس آن از دو راه واجب است یکی فی‌نفسه قطعِ نظر از نماز و طواف، و یکی از برایِ آنها.

وگفته‌اند که: وجوبِ دویم وقتی حاصل می‌شود که نماز یا طواف یا أمری دیگر مشروط به غسل بر او واجب شود پس در وقتی که أمری مشروط به

---

۱. رجوع شود به تذکره ج ۱، ص ۱۵؛ حدائق ج ۳، ص ۶۱

۲. «علیحده» مرکب از «علی» است که حرف جرّ است و «حدة» اسم مجرور است از مادّهٔ «وحد» که بعد از اعلال باین صورت آمده یعنی فی‌نفسه و بتنهائی.

غسل اصلاً بر اوواجب نباشد آن وجوب دویم نیست امّا وجوبِ اوّل را همیشه دارد لیکن وقتِ آن تنگ نیست که باید بعد از جنابت البتّه فوراً غسل بکند بلکه توسعه دارد به این معنی که هر وقت که خواهد به قصدِ وجوب می‌تواند کرد و تأخیر نیز می‌تواند کرد تا وقتی که مشروط به غسلی مثلِ نماز بر او واجب شود و وقتِ آن تنگ شود آن وقت دیگر تأخیرِ آن جایز نیست یا اینکه[1] ظنِّ فوت یا قتل بهم رساند آن وقت نیز البتّه باید که غسل کند هرچند نماز یا طوافی بر او واجب نباشد مثلِ نمازِ ظهر که همین که زوال شد واجب است و به قصدِ وجوب می‌توان کرد امّا تأخیرِ آن نیز جایزست تا وقتی که وقت تنگ شود که دیگر تأخیر جایز نیست و همچنین اگر ظنِّ فوت یا قتل بهم رساند تأخیر نمی‌توان کرد هرچند پیش از آخرِ وقت باشد.

و جمعی گفته‌اند: که وجوبِ آن همین وجوبٌ لغیره است یعنی از برایِ أمورِ مشروطه به آن است مثلِ نماز و طواف و قطعِ نظر از آنها وجوبی ندارد و غرضی به اصلِ غسل تعلّق نگرفته و گفته‌اند که: بعد از جنابت هرگاه نماز یا أمثالِ آن بر او واجب نباشد غسل بر او واجب نیست هرچند فوت یا قتل مظنون شود تا وقتی که وقتِ نماز شد یا امری دیگر مشروط به طهارت مثلِ طواف بر او واجب شد آن وقت غسل واجب می‌شود نهایت گفته‌اند که: در چنین وقتی که مشروط به طهارتی بر او واجب نباشد اگرچه غسل واجب نیست امّا سنّت است و به قصدِ سنّت می‌توان کرد.

ترجیحِ احدِ قولین خالی از اشکالی نیست و از آنچه تقریر کردیم معلوم شد که در جوازِ غسل پیش از وقت خلافی نیست هرچند هیچ امری مشروط به

---

۱. در نسخه‌ای: «و همچنین اگر»؛ در هر صورت مراد آنست که در این وقت نیز تأخیر جایز نیست.

طهارت بر این‌کس واجب نباشد نهایت‌طایفهٔ اوّل می‌گویند که: به قصد وجوبِ باید کرد، و طایفهٔ دویّم می‌گویند که: به قصد سنّت؛ و چون به اعتقاد فقیر چنانکه سابقاً مذکور شد قصدِ وجوب یا سنّت ضرور نیست و قصدِ قربت کافی است خصوصاً در جایی که وجوب یا ندب معلوم نباشد پس نیّت به این نحو که: غسلِ جنابت می‌کنم قربةً اِلَی اللّٰه؛ کافی است،

و اگر قصدِ رفعِ حَدَث و استباحتِ نماز را نیز اضافه کند و چنین قصد کند که: غسلِ جنابت می‌کنم از برایِ رفعِ حدث جهتِ مباح بودنِ نماز قربةً اِلَی اللّٰه؛ بهتر باشد تا رعایتِ قولی که قصدِ آنها را در کار می‌دانند نیز بشود.

و اگر خواهد قصدِ وجوب و ندب را نیز به عنوانِ تردید اضافه می‌تواند کرد به این نحو که: غسلِ جنابت می‌کنم از برایِ رفعِ حَدَث جهتِ مباح بودنِ نماز از برایِ آنکه واجبست بر من یا سنّت قربةً اِلَی اللّٰه؛ و این نحو تردید در نیّت به اعتقادِ فقیر قصور ندارد و تردیدی که در نیّت جایز نیست آن است که دو أمر باشد یکی واجب و یکی سنّت؛ مثلِ جُنب در روز جمعه در وقتِ نماز که غسلِ جنابت بر او واجب است و غسلِ جمعه سنّت بنابر قولِ مشهور؛ پس اگر نیّت کند که: من غسل می‌کنم غسلِ جنابتِ واجب یا غسلِ جمعهٔ سنّت و تعیینِ یکی از آنها نکند مجزی نخواهد بود این است حکمِ غسلِ جنابت.

امّا وضو

پس معروف میانهٔ علما این است که وجوبِ آن لِغَیْرِه است و کسی که حدث ازو صادر شد تاأمری مشروط به وضو بر او واجب نشود أصلاً وضو بر او واجب نیست نهایت سنّت می‌دانند و شیخ شهید رضوان اللّٰه علیه در کتابِ ذکری فرموده که: بسا باشد که قائلی خلافِ مذکور را در همهٔ

طهارات جاری کرده باشد مجملا قول به وجوب لنفسه در غیرِ غسلِ جنابت اگر باشد غیر مشهورست پس بنابر مذهبِ مشهور معروف میانهٔ علما که آن وجوبٌ لغیره است[1] در غیرِ غسلِ جنابت هرگاه کسی پیش از وقتِ نماز خواهد وضو بسازد و هیچ امری مشروط به وضو بر او واجب نباشد مثلِ نمازِ قضایا طواف و نحوِ آنها؛ پس اگر وضو را از برایِ این می‌سازد که قصدِ نمازِ سنّتی دارد پس خلافی نیست میانهٔ علمایِ ما در اینکه به آن وضو بعد از دخولِ وقت نمازِ واجب می‌تواند کرد چنانکه علاّمهٔ حلّی قدّس اللّه سِرُّه به آن در کتابِ منتهی[2] و تذکره[3] تصریح کرده، و درین معنی همین که در وقتِ ساختنِ وضو قصدِ کردنِ نماز سنّت داشت کافی است هرچند اتّفاق نیفتد که آن نماز را بگزارد.

و بعضی گفته‌اند که: همین که قصدِ مباح بودنِ نمازِ سنّت داشته باشد به این معنی که اگر خواهد که نمازِ سنت بکند تواند کرد و حرام نباشد کافی است هرچند قصدِ کردنِ آن بالفعل نداشته باشد واحتیاط در رعایتِ قصد اوّل است.

و اگر وضو از برایِ غیرِنماز باشد از اموری که وضو از برایِ آنها سنّت است مثلِ دخولِ مسجد و قرائتِ قرآن و نحوِ آنها؛ پس مشهور در آنها نیز این است که به آن وضو بعد از دخولِ وقت نمازِ واجب می‌توان کرد مگر وضوئی که با حَدَث جمع شود مثلِ وضوئی که جنب از برایِ خواب یا حائض از برایِ ذکر سازد؛ چه ظاهرست که به آن قسم وضو نماز نمی‌توان گزارد امّا از کلامِ بعضی از علما ظاهر می‌شود که: به وضویِ سنّتی که از برایِ غیرِ نمازِ

---

۱. رجوع شود به حدائق ج ۲، ص ۱۲۶
۲. منتهی ج ۱، ص ۵۶
۳. تذکره ج ۱، ص ۵۶

سنّت ساخته باشند نماز واجب به آن نتوان گزارد واحتیاط در متابعتِ قولِ ایشان است.

پس اگر کسی خواهد به وضویی سنّتی که پیش از وقت بسازد نمازِ واجب بعد از دخولِ وقت بگزارد احتیاط در آن است که به قصدِ نمازِ سنّت بسازد و اگر اتّفاقاً به قصدِ دیگر ساخته باشد بعد از دخولِ وقت تجدید کند.

و در نیّتِ وضوئی که پیش از وقت برایِ نمازِ سنّت بسازد باعتقادِ فقیر همین کافی است که قصد کند که: وضو می‌سازم از برایِ نماز سنّت قربةً اِلَی اللّه، و اگر چنین قصد کند که: وضو می‌سازم از برایِ رفعِ حدث جهتِ مباح شدنِ نماز از برایِ آنکه سنّت است قربةً اِلَی اللّه، و اگر چنین قصد کند که: وضو می‌سازم از برایِ رفعِ حدث جهتِ مباح شدنِ نماز از برایِ آنکه سنّت است قربةً اِلَی اللّه؛ بهتر خواهد بود تا بر مذهبِ جمعی که قصدِ وجوب و ندب و استباحت را هم در کار می‌دانند صحیح باشد هرچند دلیلِ تمامی بر آن ندارند.

و در نیّتِ وضوئی که از برایِ غیرِ نماز سنّت بسازد به اعتقادِ فقیر همین کافی است که قصد کند که: وضو می‌سازم از برایِ دخولِ مسجد مثلاً قربة اِلَی اللّه، و اگر قصد کند که: وضو می‌سازم از برایِ رفعِ حَدَث جهتِ دخول مسجد مثلاً از برایِ اینکه سنّت است قربةً اِلَی اللّه؛ بهتر خواهد بود.

باید دانست که معتبر در نیّت مطلقاً بنابر هر قولی آن است که قصد کند آنچه را معتبرست در آن، و در کار نیست که تلفّظ به آن نیز بکند بلکه تلفّظ سنّت نیز نیست و قولِ بعضی از علما به استحبابِ آن دلیلی ندارد که اعتماد بر آن توان نمود نهایت اگر به لفظ هم درآورد قصوری ندارد و خصوصاً از برایِ کسی که قصدِ معنی بدونِ لفظ بر او دشوار باشد، بغیرِ نیتِ نماز که دور نیست که تلفّظ در آنجا مکروه باشد زیرا که کلام بعد از «قَدْ قامَتِ الصّلوٰةِ»

مکروه است مگر آنچه متعلّق باشد به تعیینِ پیشنمازی یا نحوِ آن، بلکه جمعی از علمایِ ما رضوان اللّه علیهم أجمعین آنرا حرام می‌دانند و قول به کراهت قوی‌تر است.

والحمد للّه علی توفیقِ اتمام الکلام فیما قصدناه فی هذه المقالة والصّلاة والسّلام علی خاتم الرّسالة، وآله الأصفیاء أولی الهدایة والدّلالة.[۱]

۱. در تصحیح این رساله از چاپ مرحوم محدث ارموی استفاده شد و بخشی از پاورقی‌ها هم از آن چاپ نقل شد.

(۳)

مبدأ و معاد

(اصول دین)

تألیف:

آقاجمال خوانساری رحمه‌الله

متوفای ۱۱۲۲ه.ق.

بسم الله الرحمن الرحیم

ثمرهٔ شجرهٔ عبارت آرایی، حمد و ثنای حکیم حکمت آفرینی است. که شاهد زیبائی یکتایی ذات منزه صفات بی‌مثالش، در آیینهٔ خدای نمای عالم صورت که جلوه‌گاه جهان معنی غیبی است به وجهی چهره‌گشای ظهور و شهود گردیده که به هیچ وجه من الوجوه حجاب خفا پرده‌پوش رخسار پیدایی آن نمی‌تواند بود.

وگل خودروی هستی بی‌زوالش، در گلشن همیشه بهار ادراک عقلی که بهارستان ریاض معارف لاریبی است، به رنگی بساط تجلی و خودنمایی چیده، که خارخار شک و شبهه‌ای اصلاً خس‌پوشی علمِ یقینی به آن نمی‌تواند نمود.

وگل سرسبد رنگین کلامی و سخن سرایی درود نامحدود رسول کریم حجّت قرینی است، که به راهنمایی بحرین معقول و منقول عالمیان را ثناء ستائی گوهر یکتای توحید یزدانی نموده، وبه شکل آرایی مقدمتین اصول و فروع جهانیان را عارف به طریقهٔ مستقیمهٔ نتیجهٔ کبرای[1] علم ربّانی فرمود. صلی اللهُ علیه و آله الأئمة الطاهرین، ما تَوَلّدَت مِن صِلَةِ العَقل بِالنَقل نَتائجُ الحَقِّ وَ اليَقين.

اما بعد، بر عاقلان خبیر و خردمندان بصیر که به قلم حجّت نگار برهان

---

۱. کوی (خ ل)

طرازی، قصب السبق پیشی ربوده، و به کلک بنان آثار حکمت پردازی، در افشانی لالی حقایق اندیشی نموده‌اند، پوشیده نیست که شیرازه‌بندان صحیفه کاملهٔ عقل و آگاهی، نخست در تصحیح کتاب کبریا انتساب معرفة اللهیٰ که مقدمه جمیع طاعات و اساس تمام عبادات است کوشیده، کارگذاری این فریضه را مقدّم بر سایر واجبات دینیه و اهم از همهٔ فرایض مهمهٔ ایمانیه می‌دانند.

لهذا نواب کامیاب عالمیان مآب، جهانیان ایاب، معدلت آداب، حکمت اکتساب، زبده سلاطین زمان، نقاوه خاندان ولایت نشان، سایهٔ رحمت الهی خورشید سپهر پادشاهی، آب و رنگ گلستان عدل و احسان، گلگونه بهارستان برّ و امتنان، وارث ملک سلیمانی، زیب افزای تاج و تخت کیانی، رافع اعلام دین و دولت، ناصب رایات فتح و نصرت، ناشر لوای عدل و انصاف، کاسر بنای جور و اعتساف، لباس دارائی در بر دولت جا و دانش، زیبانگین سلطنت و فرمان فرمائی در دست گوهر افشانش، نامدار دستگه بها بحر بی‌کران با کشکول دریوزه کشتی گدای آستانش، و ابر گوهرفشان با چراغ جهان افروز برق رخشان جویای لطف نمایان و پنهانش، به رنگینی بساط جهان انبساط عدل و دادش، عالم گلستان، و به فراخ آستینی دست و دل گشادش جهان به کام دلِ تنگدستان، همای همایون فال اقبال جاودان که صید مراد خلود پژدهان این سلطنت خلافت نشان است، در حبالهٔ دولت مستدامش، و عروس بلقیس آیین ملک سلیمان به صداق تصدیق به اصول دین مبین که از فروع تحلّی بحلیّهٔ حقّ و یقین است در عقد دوامش، به انوار براهین باهره، شبستان اعتقادات ثاقیه را به آیینی چراغان نموده که از سطوع بوارق و نور و ضیاء، فروغ افزای روشنان عالم بالا گردیده و به ازهار دلائل ظاهر، بساط معتقدات صائبه را به رنگی گلریزان فرموده، که از صعود لوامع نضارت و صفاچمن چمن بهار طراوت به گل آفتاب و شکوفه ثابت و سیّاره رسیده، ریشهٔ نخل ابد پیوند اقبالش، در آب بقاء، و ستون خیمه بلند جاه

وجلالش دست دعا از بیم شکنجهٔ شحنهٔ سیاستش، سلسلهٔ جاده زنجیر پای‌راه زنان، و از اندیشه بازخواست قهر و سطوتش رگ گردن[1] کمند گرفتاری سرکشان، در عهد گره‌گشای عنایت حاجت گزارش، عقدِ بستگی به رنگی از کار فرو بستهٔ عالمیان گشوده، که گشاد امور از بند رهن سال و زمان و اوقات رسته، و در روزگار نشاط افزای دولت بیدارش صلای عیش جاودان به آهنگی زمین و زمان را فروگرفته که بخت خفته فلک زدگانِ از خواب گران جسته، شهباز جهان پرواز دولت گردون دستگاهش عالم گیر، و شاهین بلند آشیان علوّ شأن رفعت جاهش فلک تحجیر، کفّ دریا نوالش بحر گوهر خیز وگدای درگاه جلالش قادر بر هر چیز، ساحل دریای احسان بی‌کرانش دامن نیازمندان، و منزل کاروان جهان پیمای ایادی بی‌پایانش کیسهٔ تهی‌دستان، مطلع دیوان والای عدل و احسان، شاه بیت قصیده غرّای سلاطین زمان، السلطان‌بن السلطان‌بن السلطان و الخاقان بن الخاقان‌بن الخاقان شاه سلطان حسین الحسینی الموسوی الصفوی بهاردرخان، لازال مؤکّداً لارکان الدین باصول الاعتقاد، و مرشداً لطوائف العالمین الی طریق الهدایة و الرشاد، که به میامین توفیقات یزدانی و تأییدات سبحانی همواره همّت والا نهمت بر تاکید قواعد دین مبین و تشیید مبانی شرع متین [مستبین خ ل] اقامهٔ فرائض و طاعات، و اماطه معاصی و منکران گماشته، و در هرباب از آن ابواب اهتمام تمام و مبالغهٔ انجام می‌نمایند. مقرّر فرمودند که داعی دوام دولت قاهره، و راجی خلود سلطنت ابد مدّت باهره، نیازمند توفیق کردگاری **جمال‌الدین محمّد خوانساری** در باب مسایل متعلقه به مبدأ و معاد و مباحث منوطه به اصول دین قوی بنیاد، عقاید خود را به طریقه‌ای که از ادله عقلیه و نقلیه استنباط نموده در رساله‌ای بر وجه اختصار به عرض اقدس رساند تا عامهٔ اهل ایمان و طلاب معرفت و ایقان از مطالعه آن کامیاب و بهره‌مند گشته،

---

۱. رگ ورید. (خ ل)

ثواب آن به روزگار فرخنده آثار آن رواج‌افزای مذهب حق اثناعشری و راهنمای طریق مستقیم دین‌پروری واصل و متواصل گردد.

لاجرم امتثالاً لأمره المطاع الأعلی به عنوانی که موافق فرمان همایون بوده به نگارش این رسالهٔ مشتمله بر مقدمه و پنج باب مبادرت نموده. امید که بر وجه مامول در مرآت توجه نمای خاطر حقایق مظاهر اشرف صورت پذیر حسن قبول گردد.

و ها أنا أشرع في المقصود متوكّلاً على الله في كلّ باب سائلاً منه التوفيق لتحقيق الحق و الصواب.

مقدمه

در ذکر اصول دین بر سبیل اجمال و تحقیق وجه بودن آنها از اصول دین

باید دانست که برهرکس را واجب است اعتقاد به وجود حق تعالی، وصفات ثبوتیه او، مثل علم وقدرت واراده، وصفات سلبیه او، مثل نفی شریک وجسمیت ومقدار ومکان وامثال آنها، وبه عدل او، یعنی به اینکه افعال او همه حسن ونیکو است، ودر آنها ظلمی وجوری اصلاً نشده، وبه هیچ وجه قبیحی از او صادر نشده ونتواند شد. وهمچنین واجب است اعتقاد به نبوّت پیغمبر ما صلی‌الله علیه وآله، وحقیقت آنچه خبر به آن داده باشد بر سبیل اجمال. وهمچنین واجب است اعتقاد به امامت ائمه علیهم‌السلام وجانشینان آن حضرت. وهمچنین واجب است اعتقاد به معاد، یعنی بازگشت مردمان در قیامت از برای حساب وکتاب، وآنچه متعلق به آن است، از وجود بهشت ودوزخ وغیر آن، چنانکه به تفصیل مذکور خواهد شد. پس اصول دین اینها است.

وآنچه مشهور است که اصول دین پنج است، توحید وعدل ونبوت وامامت ومعاد، مراد ایشان از توحید جمیع صفاتی است که متعلق به ذات حقّ تعالی باشد، قطع نظر از فعل او، نه خصوص یگانگی ونفی شریک از او، چنانکه ظاهر

لفظ توحید است. و به عدل آنچه متعلق به او است به اعتبار افعال، نه خصوص نفی ظلم و جور چنانکه ظاهر لفظ عدل است، بنابراین منحصر در پنج شده و مراد به بودن آنها از اصول دین این است که اصل اسلام و ایمان همین است[۱]، و هرکه آن را دانست و اعتقاد کرد داخل مسلمانان است، و هرگاه یکی از آنها را اعتقاد نکند، پس اگر آن امامت است که اعتقاد نکرده مؤمن نباشد هرچند مسلمان باشد، و اگر یکی از آن چهار دیگر را اعتقاد نکند مسلمان هم نباشد، به خلاف واجبات دیگر. چه ندانستن آنها زیاده از این نیست که سبب فسق گردد.

و اگر کسی گوید که: انکار اصل نماز و روزه و حج و سایر ضروریات نیز سبب کفر است، و هرکه وجوب یکی از آنها را انکار کند کافر است، پس چگونه اصول دین منحصر در این پنج است که مذکور شد.

جواب گوییم که: انکار نماز و روزه و حج و امثال آنها فی‌نفسه کفر نیست، بلکه دلیل کفر می‌شود، به اعتبار اینکه معلوم است که هر که قدری در میان مسلمانان بوده، بدیهی شده از برای او که پیغمبر ما(ص) آنها را واجب کرده، پس هرکه انکار وجوب یکی از اینها کند این نشان انکار نبوت آن حضرت است. پس کفر او به اعتبار انکار نبوت خواهد بود.

این است که اگر کسی تازه به میان مسلمانان آمده باشد، و انکار وجوب یکی از ضروریات دین کند، و گوید که بر من مشخص نشده که پیغمبر(ص) این را خبر داده باشد ـ و احتمال این معنی دربارهٔ او برود ـ حکم به کفر او نمی‌کنند، به خلاف امور خمسه که اعتقاد به چهار از آنها در تحقق مسلمانی ضرور است، و هریک از آنها را بخصوصه هرگاه اعتقاد نداشته باشد مسلمان نخواهد بود

---

۱. و ممکن است که بودن این‌ها اصول دین به اعتبار این باشد که مقصود اصلی از علم کلام همین مسائل است ظاهر است که علم کلام اصول است و سایر علوم دینیه مثل تفسیر و حدیث و فقه و اصول فقه فروع، زیراکه همه آنها موقوف بر آن است... منه ره.

و داخل کفار خواهد بود. و اعتقاد به امامت از برای تحقق اصل ایمان ضرور است.

وجهی دیگر از برای شمردن اینها از اصول دین اینست که بر هرکسی واجب است که اینها را از روی بصیرت و دلیل بداند، و تقلید در آنها کافی نیست، به خلاف مسایل دیگر از احکام نماز و روزه و حج و غیر اینها. چه بر هرکس دانستن آنها به دلیل واجب نیست، بلکه کافی است در هر عصری جمعی آنها را به دلیل بدانند. و هرکه به این مرتبه برسد او را مجتهد گویند و دیگران تقلید ایشان را بکنند، و هرچه را یکی از مجتهدین گوید که واجب است یا حرام یا غیر آن، مقلد او چنان داند و بر آن نحو عمل کند، بی آن که خود به دلیل آنها مطلع شود.

و ظاهر نزد فقیر اینست که اگرچه در اصول دین معرفت به دلیل بر همه کس واجب است. اما چنان نیست که اگر کسی آنها را بر وجه حق از راه تقلید بی‌دلیل اعتقاد کرده باشد آن اعتقاد هیچ نفعی نداشته باشد و آن شخص مسلمان نباشد و ملحق به کفار گردد، به اعتبار آنکه از روی دلیل ندانسته، بلکه هرکه این اصول دین را بر وجهی که باید اعتقاد کند، خواه از روی دلیل و خواه از روی تقلید، او به مجرد همین مسلمان و مومن است، و حکم کافر و وجوب مخلد بودن در جهنم، یا حکم سایر فرق مسلمانان از خلود در جهنم یا غیر آن ندارد. نهایت اگر به دلیل نداند ترک واجب باشد، مثل کسی که ترک واجبی دیگر از واجبات مثل نماز و روزه بکند پس فاسق خواهد بود یا غیر مومن، نه کافر.

و باید دانست که معرفت به دلیل که در اصول دین ضرور است لازم نیست که به نسق دلایل و ترتیب براهین باشد که میان علما معهود است، بلکه کافی است در آن فی‌الجمله دلیلی که خاطر به آن جمع شود، چنان که نقل کرده‌اند که از اعرابی دلیل بر وجود حق تعالی پرسیدند، گفت: «البَعْرَةُ تدلُّ علی البعیر و أثر

الأقدام یدلُّ علی المسیر. ا فسماءٌ ذاتُ أبراج و أرضٌ ذاتُ فِجاج لا تدل علی اللطیف الخبیر؟»[1] یعنی پشکل شتر دلیل است بر وجود شتری، که آن از آن باشد، و نشان پاها دلیل است بر گذر کردن شخصی. آیا پس آسمان صاحب برجها و زمین صاحب راهها دلیل نیست بر صانع دقیقه بین و دانا؟

و باید دانست که مشهور میان علما اینست که در اثبات واجب تعالی و علم و قدرت آن حضرت عز و علا ناچار دلیل عقلی باید، و اثبات آنها به شرع معقول نیست، زیرا که اثبات صدق نبی موقوف بر ثبوت آنها است، پس اگر اثبات آنها به قول نبی شود دور لازم می‌آید، اما در سایر صفات حق تعالی دلیل شرعی هم کافی است.

وبعضی از علما گفته‌اند[2] که بعد از مشاهده معجزات از مدعی نبوت علم ضروری به صدق و راستی او حاصل می‌شود. بعد از آن قول او در تمام اخبار او حجت خواهد بود، اگر همه خبر از وجود حق تعالی و علم و قدرت او باشد. و این قول نزد فقیر بعید نیست، و اکتفاء پیغمبران به اظهار ایمان هرکه ایمان می‌آورد، بعد از مشاهده، معجزه بی‌تفتیش دلیل و برهان و تلقین آن، شاهد بر این می‌توان بود. نهایت بهتر آنست که اثبات آن سه مطلب به دلیل عقلی بشود، و در سایر مطالب به دلیل شرعی اکتفا می‌توان کرد. بنابراین ما در آن سه مطلب دلیلی بر سبیل اختصار ذکر می‌نماییم، و در باقی مطالب به ذکر آنچه معلوم شده از عقل یا شریعت مقدسه، بدون التزام ذکر دلیل، اقتصار می‌نماییم. و این در پنج باب ذکر می‌شود.

---

۱. البعرة تدلّ علی البعیر و أثر الأقدام... کلام حضرت امام علی(ع) است، رجوع شود به بحارج ۳، ص ۵۵؛ انوار نعمانیة ج ۱، ص ۴.

۲. رجوع شود به کشف‌المراد ص ۲۷۵

باب اول

در اثبات واجب الوجود و صفات ثبوتیه و سلبیه او

در این چند فصل است

فصل اول در اثبات واجب الوجود تعالی شانه

باید دانست که هرچه در عقل درآید، اگر او به خودی خود، بی‌تاثیر امری[1] مغایر او، البته باید که موجود باشد و محال باشد که موجود نباشد او را واجب‌الوجود گویند.

و اگر نظر به ذات او قطع نظر از امور خارجه باید که معدود باشد، و محال باشد که موجود باشد، او را ممتنع‌الوجود گویند.

و اگر تواند که یافت شود و تواند که یافت نشود آن را ممکن الوجود گویند.

و از این تقسیم ظاهر می‌شود که اگر چیزی واجب‌الوجود باشد البته به خودی خود موجود است و در موجود شدن محتاج به علّتی و مؤثری نیست، و اگر چیزی ممتنع‌الوجود باشد به خودی خود البته معدوم است، و در معدوم بودن محتاج به علتی و امری که آن را معدوم کند نیست، و اما آنچه ممکن‌الوجود باشد،

---

۱. احدی (خ ل)

پس هریک از وجود و عدم آن محتاج به علت و مؤثری است، پس اگر موجود باشد وجود او به سبب امری است مغایر آن، که آن را موجود کرده، و اگر معدوم باشد عدم آن به سبب امری است مغایر آن، که آن را معدوم کرده. زیرا که ممکن الوجود چنانکه ظاهر شد آنست که نظر به ذات آن هر یک از وجود و عدم آن جایز باشد.

پس می‌گوییم که آیا احتمال موجود شدن و معدوم‌شدن هر دو نظر به ذات آن مساوی است؟ و هیچ طرف نظر به ذات آن اولویت و ترجیحی ندارد؟ یا آنکه یک طرف نظر به ذات او اولویت و ترجیحی دارد؟ هرچند طرف دیگر نظر به ذات آن جایز است، چه اولویت و ترجیح یک طرف منافات با جواز طرف مقابل آن ندارد، بلی وجوب یک طرف منافی جواز طرف مقابل آنست.

پس اگر هر دو طرف مساوی است بدیهۀ عقل حکم می‌کند به اینکه آن به خودی خود موجود نمی‌تواند شد. و تا چیزی باعث وجود آن نشود موجود نتواند شد. و هم‌چنین بذاته معدوم نمی‌تواند بود. و تا امری ترجیح عدم آن بر وجود آن ندهد معدوم نتواند بود. نظیر دوپلۀ ترازو که برابر ایستاده باشد، محال است که یک طرف بی‌سببی از خارج بالا رود و یا پایین آید. اگر یک طرف مثلاً وجود نظر به ذات بذاته راجح و اولیٰ باشد اما به سرحدّ وجوب نرسد در این صورت توهم آن می‌تواند شد که آن طرف به همان ترجیح نظر به ذات واقع تواند شد و محتاج به سببی از خارج نباشد.

اما تحقیق آنست که این هم معقول نیست، و تا رجحان منتهی به وجوب نشود آن طرف واقع نمی‌تواند شد، زیرا که اگر وجود مثلاً نظر به ذات راجح باشد می‌گوییم که با وجود رجحان ذاتی وجود آیا عدم آن چیز جایز است یا جایز نیست؟

پس اگر جایز نیست پس وجود آن چیز نظر به ذات آن واجب خواهد بود،

چه هرگاه نظر به ذات آن وجود رجحانی داشته باشد که با وجود آن محال باشد که موجود نشود و معدوم باشد پس این چیز نظر به ذات بذاته البته باید باشد و ما از واجب الوجود در این مقام زیاده بر این نمی‌خواهیم.

و اگر با وجود رجحان ذاتی وجود، وقوع عدم نیز جایز است پس با وجود رجحان وجود وقوع وجود و وقوع عدم هر دو می‌تواند بود و در این صورت عقل نیز به بدیهه حکم می‌کند که وقوع هر طرف محتاج است به مرجحی دیگر غیر آن رجحان ذاتی، زیرا که هرگاه وجود وعدم با وجود رجحان ذاتی هر دو واقع تواند شد پس آن ذات با رجحان به منزلهٔ ممکن متساوی الطرفین است و همچنان که بدیهه در آن حکم می‌کند که وجود آن به خودی خود و همچنین عدم آن به خودی خود محال است. پس این نیز چنین خواهد بود. این مجمل کلام است در این مقام. و تفصیل قول در آن مناسب وضع این رساله نیست.

و چون معنی واجب الوجود و ممکن الوجود ظاهر شد و معلوم شد که ممکن الوجود به خودی خود بی‌تاثیر امری از خارج موجود نمی‌تواند شد. پس می‌گوئیم در اثبات واجب‌الوجود تعالی شانه که اگر نعوذ بالله در جمله موجودات واجب‌الوجودی نباشد پس هر موجودی که یافته شود ممکن خواهد بود و معلوم شد که وجود آن به خودی خود نتواند بود، پس ناچار است وجود آن را از علتی و سببی که باعث وجود آن شود. بالبدیهه معلوم است که علت موجود باید که موجود باشد و چیزی تا خودش موجود نباشد علت وجود دیگری نمی‌تواند باشد.

پس بنابراین هر موجودی را که ملاحظه کنیم چون ممکن است محتاج به علتی باشد موجود، و آن علت نیز به دستور علتی خواهد بود موجود، و همچنین، وبالاخره یا منتهی می‌شود سلسلهٔ موجودات به موجودی ممکن که بی‌علت موجود شده باشد، و ظاهر شد که آن محال است، یا آنکه علت آن یکی از

معلولات آن باشد. و این را در اصطلاح علما «دور» می‌گویند. و این نیز بالبدیهه محال است، چه هرگاه دو چیز هریک علت دیگری باشد پس وجود هریک راکه ملاحظه کنیم موقوف خواهد بود بر وجود آن دیگری. و وجود آن دیگری هم موقوف خواهد بود بر وجود آن موجود که اولاً ملاحظه شد. پس وجود آن موجود موقوف خواهد بود بر وجود خودش، واستحاله این در کمال ظهور و وضوح است.

یا آنکه منتهی به موجود اولی نشود بلکه هر موجودی را علتی باشد و آن علت را نیز علتی و همچنین الی غیرالنهایه. و این را در اصطلاح علما «تسلسل» گویند. و این نیز باطل است به دلایل و براهین بسیار و ما از آن جمله بر ذکر یکی از آنها اقتصار می‌کنیم که باعث طول کلام نشود.

و ملخص آن برهان این است که اگر سلسلهٔ موجودات الی غیرالنهایه برود ـ مثلاً زید معلول عمرو باشد و عمرو معلول خالد و همچنین الی غیرالنهایه ـ پس ما را رسد که این سلسله راکه یک سر آن زید است و الی غیر النهایه رفته ملاحظه نماییم. و نیز ما را رسد که از این سرقدری از موجودات را مثلاً ده تای آنها را بیندازیم و تتمه را ملاحظه کنیم. پس آن تتمه نیز سلسله‌ای خواهد بود غیرمتناهی، و این عدد موجودات سلسله دوم کمتر است از عدد موجودات سلسلهٔ اول به ده موجود. و ما را رسد که این دو سلسله را با هم تطبیق نمائیم و ملاحظه کنیم. چنانکه اول موجودات سلسله اول از این سر زید است در برابر او در سلسله دویم نیز اولی هست مثلاً احمد. و چنانکه در آن سلسله دویمی هست که عمرو باشد در این سلسله نیز دویمی هست مثلاً محمود. و همچنین.

پس در این صورت می‌گوییم که اگر در واقع در برابر هر موجودی از سلسله اول موجودی از سلسله دوم باشد لازم می‌آید که عدد موجودات این دو سلسله مساوی باشد. و این محال است. چون عدد موجودات سلسلهٔ دوم چنانکه فرض

شد کمتر از عدد موجودات سلسله اول بوده به ده تا. پس چگونه زاید و ناقص برابر باشند. و اگر سلسلهٔ اول به جایی می‌رسد که دیگر در برابر آن در سلسلهٔ دوم موجودی نیست پس سلسله دوم منتهی می‌شود با آنکه غیرمتناهی بود. و لازم می‌آید که سلسلهٔ اول نیز منتهی شود. چه مفروض این بود که آن از سلسلهٔ دوم به ده تا زیاده بود. پس هرگاه سلسله دوم متناهی باشد سلسلهٔ اول نیز بعد از ده موجود دیگر که ملاحظه شود متناهی خواهد بود. پس لازم خواهد آمد تناهی هر دو سلسله با وجود عدم تناهی هر دو. پس معلوم شد که ذهاب سلسلهٔ موجودات الی غیرالنهایه محال است و به همین دلیل معلوم می‌شود که وجود غیرمتناهی مطلقاً محال است. پس هیچ مقداری نیز الی غیرالنهایه نتواند رفت.

فصل دوم در اثبات واجب‌الوجود به طریق دیگر

اثبات واجب‌الوجود به طریق دیگر می‌توان کرد که در آن حاجت به ابطال دور و تسلسل نیست. و بیان آن اینست که بدیههٔ عقل حکم می‌کند به اینکه وجود چیزی تا رجحان بر جمیع انحاء عدم آن نیابد آن چیز موجود نمی‌تواند شد. پس اگر وجود چیزی بر بعضی انحاء عدم آن راجح شود اما با بعضی انحاء دیگر مساوی باشد این کافی نیست در وجود آن. و داخل آن کلیت است که هرگاه وجود و عدم چیزی مساوی باشد محال است که یکی از آنها بدون مرجحی واقع شود. بنابراین می‌گوییم که چون ظاهر شد که ممکن را ناچار علتی باید و همچنین اگر علت نیز ممکن باشد ناچار آن را هم علتی باید. پس اگر نعوذ بالله منتهی به واجب الوجود نشود یا سلسلهٔ ممکنات الی غیرالنهایه می‌رود و یابرمی‌گردد و دور می‌شود.

پس می‌گوییم که بنابر مقدمه‌ای که در این فصل تمهید شد وجود ممکن به

عنوان دور و تسلسل نتواند شد، زیرا که اگر ممکن دیگر باشد و همچنین الی غیرالنهایه رود یا برگردد به عنوان دور، پس هرچند وجود هریک ناچار است بعد از وجود علت او و عدم آن با وجود علت آن محال است. اما یک نحو عدم بر هر ممکنی از آنها جایز است که تا آن نحو نیز مرجوح نشود هیچیک از آنها موجود نشود و آن اینست که هیچیک از آن سلسله غیرمتناهی با علت و معلول دوری موجود نشود. زیرا که علت هریک از برای دیگری باعث همین می‌شود که عدم هریک با وجود علت آن محال باشد. اما مانع از آن نشود که نه علت موجود شود و نه معلول. و زوال جواز این نحو عدم نشود مگر به انتهاء به واجب‌الوجود که عدم آن لذاته محال باشد. پس معلوم شد که ممکنات بدون انتهاء به واجب‌الوجود لذاته موجود نتواند شد.

تتمه

باید دانست که وجود میانه واجب تعالی و ممکنات مشترک معنوی است یعنی هردو به یک معنی است. و چنانکه ما می‌گوییم که زید موجود و عمرو موجود است و مراد اینست که هست به همان معنی بدیهی که از هست می‌فهمیم همچنان می‌گوییم که واجب‌الوجود موجود است و مراد این است که هست به همان معنی بدیهی که از هست می‌فهمیم. نهایت فرق آنست که هستی زید و عمرو و سایر ممکنات به این است که غیری به آنها هستی داده و هستی واجب تعالی به ذات بذاته خود است و غیر به او هستی نداده. بلکه سبب هستی او همان اصل ذات او است چنان که مذهب متکلمین است، یا آنکه ذات او بذاته هست بی‌قیام هستی به آن نه از غیر و نه از ذات چنانکه مذهب حکما است.

و به اعتقاد فقیر هر دو محتمل است و اعتقاد به خصوص یکی از آنها ضرور نیست، بلکه کافی است اعتقاد به اینکه واجب تعالی به خودی خود بی‌تاثیر

غیری هست و به همین معنی بدیهی که از هست می‌فهمیم و کیفیت آن به هر نحو که می‌خواهد باشد.

اما آنچه اشاعره که فرقه‌ای از اهل سنت‌اند گفته‌اند و قبل از این بعضی از فضلاء معاصرین ما بر آن عقیده مصر بوده‌اند و هنوز جمعی از جهال تابع او شده می‌گویند که وجود میانه واجب تعالی و ممکنات مشترک لفظی است، یعنی لفظ وجود بر هر دو اطلاق می‌شود اما به دو معنی. و واجب الوجود موجود است و هست به معنی دیگر غیرمعنی که ممکنات به آن موجودند و هستند و ما[1] آن معنی را به هیچ وجه نمی‌فهمیم. پس ظاهر آن کفر محض است نعوذ بالله منه.

و این رساله گنجایش تحقیق این مطلب را ندارد. ولیکن اشاره به فساد مذهب ایشان ضرور بود که مبادا احدی ندانسته، به وسوسهٔ ایشان از راه رفته، به ضلالت و کفر گراید. والله تعالی ولیُّ العِصمة والسَّداد ومنه التوفیق فی المبدا والمعاد.

[تفریع]

[در ازلیت و ابدیت واجب تعالی]

چون ظاهر شد که واجب الوجود آنست که خودبه خود بی‌تاثیر غیری البته باید که موجود باشد ظاهر است که باید ازلی باشد یعنی از برای وجود او ابتدائی نباشد. و همچنین ابدی باشد یعنی از برای وجود او انتهائی نباشد. بلکه همیشه باشد. پس برای وجود او نه اولی باشد نه آخری. و او است اول و آخر که پیش از وجود همه چیز بوده و بعد از وجود همه خواهد بود.

---

۱. امّا (خ ل)

فصل سوم در توحید واجب‌تعالی[1]

باید دانست که واجب‌الوجود واحد است و به غیر از یکی نتواند بود. و او را مثل و شریک ممتنع و محال است. و تطابق اقوال همه انبیاء و مرسلین بر این کافی است از برای حجت بر آن و حاجت به ذکر دلایل عقلیه نیست؛ زیرا که اثبات صدق رسول محتاج به ثبوت توحید واجب الوجود نیست، بلکه ثبوت واجب الوجود و علم و قدرت او عز و علا در اثبات او کافی است. پس اثبات توحید به قول رسول مستلزم دوری نیست، با آنکه در قرآن مجید اشاره به دلیل اقناعی نیز بر آن شده که همان متأمل منصف را کافی و شافی است و با وجود آن محتاج به برهان دیگر نیست. و آن اینست که فرموده است: ﴿**لو کان فیهما آلِهةٌ إلاّ اللهُ لفَسَدَتا**[2]﴾. یعنی اگر می‌بود در آسمان و زمین الهه‌ای به غیر خدا هر آینه فاسد می‌شدند آنها؛ زیرا که هر عاقلی داند که اتفاق دو پادشاه مستقل و دو فرمانفرمای توانا در تدبیر مملکت تمام عالم به عنوانی که میانه ایشان اصلاً مخالفتی و نزاعی اتفاق نیفتد امری است که به حسب عادت ممتنع و محال است. و با وجود نزاع و مخالفت دو پادشاه چنین شکی نیست که کار به فساد ملک و عدم انتظام آن انجامد.

اگر کسی گوید که: این دلیل نمی‌شود مگر بر عدم وجود خدای دیگر، اما بر امتناع و استحاله آن دلالت ندارد؛ زیرا که دفع فساد به همین می‌شود که خدای دیگر نباشد، و از آن لازم نمی‌آید که وجود آن محال باشد. چنان که دعوی شد.

جواب گوییم که: هرگاه واجب الوجود دیگر نباشد البته وجود آن محال

---

۱. پوشیده نیست که آن سبب این بود که توحید با سایر صفات سلبیه که بعد از این مذکور می‌شود ذکر شود، نهایت از برای مزید اهتمام به آن، چنانکه تقدیم نفی غیر بر وجود او در کلمه توحید شاهد بر آن است، ذکر آن را بعد از اثبات وجود اولی دانست. منه ره.

۲. انبیاء: ۲۲

خواهد بود؛ زیرا که اگر دیگری متصف به وجوب وجود باشد البته باید که موجود باشد. پس هرگاه واجب الوجود دیگر موجود نباشد پس غیر او متصف به وجوب وجود نخواهد بود. پس هرچه غیر او است ممتنع الوجود یا ممکن الوجود خواهد بود. وانقلاب ممتنع یا ممکن بالذات به واجب‌الوجود بالذات محال است. مانند عکس آن.

فصل چهارم در اثبات علم حق تعالی جل شانه و عظم سلطانه

هرکه در موجودات عالم علوی وسفلی وآن همه انواع جواهر واعراض نظر نماید ودر اتساق وانتظام واتقان واحکام آن تعقل کند ونیکو تأمل نماید او را شک وشبهه‌ای نمی‌ماند که صانع آنها در کمال علم و دانایی است، بلکه ملاحظهٔ هرکس خصوص خلقت خود را ومشاهدهٔ آنچه پی برده شده به آن از حکم دقیقه ومصالح انیقه که در اعضاء واجزا واشعار واظفار واخلاق وصفات واحوال وملکات او رعایت شده بر وجهی که متحیر است در آن عقول وافهام ووفا نمی‌کند به تفاصیل آن دفاتر واقلام کافی است در این مطلب وحاجت نیست به تامل در چیز دیگر. نهایت از همین معلوم می‌شود که حق تعالی آنچه را ایجاد کرده است از روی علم بوده. اما عموم علم او به همهٔ اشیاء حتی افعال بندگان وبه آنچه واقع شود از افعال خود وبندگان پیش از وقوع آنها نمی‌رسد.

پس در اثبات مطلب می‌گوییم که اخبار انبیاء واوصیاء صلوات الله علیهم به افعال مردم به عنوان غیب، مثل اخبار حضرت عیسی علیه‌السلام به آنچه می‌خوردند ودر خانه‌های خود ذخیره می‌نمودند وغیر آن وهمچنین اخبار ایشان به امور آینده چنان که متواتر شده از پیغمبر ما صلی‌الله وآله وسلم واوصیا او علیهم‌السلام شکی نیست که باید یا به اخبار حق تعالی باشد یا به علمی از جانب او که به ایشان داده باشد واز او استنباط غیوب می‌کرده باشند؛ زیرا که علم

به غیب از آنها است که عقل از روی عادت حکم می‌کند به آنکه بشر به خودی خود نمی‌تواند داشت. و بر هرتقدیر علم خدا به افعال مردم و به امور آینده ظاهر می‌شود.

و بعد از این توهم اختصاص آن به بعضی امور دون بعضی با تساوی نسبت او به جمیع ممکنات وجهی ندارد و حدس صحیح حکم به عموم علم او چنان که شرایع مقدسه ناطق به آنست می‌کند. و دور نیست که ادله شرعیه کافی باشد در اثبات عموم علم حق تعالی و در آن باب احتیاج به دلیل عقلی نباشد.

و اما بنابر قول به اینکه از مشاهده معجزه از مدعی امری علم بدیهی به صدق او حاصل می‌شود و محتاج به هیچ مقدمه و دلیلی نیست پس آن ظاهر است؛ چه هرگاه صدق او بالبدیهه معلوم شد پس قول او در هرچه دعوی کند حجت است و محتاج به دلیل دیگری نیست. پس وجود حق تعالی و علم و قدرت او نیز به قول او ثابت می‌شود. اما بنابر مشهور که بعد از صدور معجزه حکم به صدق مدعی محتاج باشد به اثبات حق تعالی و علم و قدرت او و قبح اظهار معجزه برید کاذب از عالم قادر. پس می‌گوییم که اثبات صدق هرچند محتاج به اثبات علم حق تعالی و باقی مقدمات باشد اما ما موقوف بر اثبات عموم علم او نیست؛ زیرا که کافی است در اثبات صدق اینکه بگوییم که معجزه چیزی است که عقل حاکم است به اینکه فعل بشر به خودی خود نمی‌تواند بود، بلکه باید که فعل خدا باشد، یا آنکه خدا قدرتی یا علمی به او داده باشد که به این اعتبار قادر بر آن شده باشد.

پس اگر فعل خدا است چه شک که صدور چنین فعل محکم متقن از او از روی علم است و همچنین به قدرت و اختیار. چنانکه بعد از این اثبات قدرت خواهد شد. و شکی نیست، خصوصاً بعد از تکرر وقوع معجزات، در اینکه صدور آنها از حق تعالی جهت اظهار صدق این مدعی است. و چنین نیست که

اینها به سبب دیگر از حق تعالی صادر شود و دعوی او اتفاقا مقارن آن افتد. یا اینکه او را علمی باشد به وقت وقوع آنها، پس دعوی خود را مقارن آنها کند.

و شکی نیز نیست در اینکه حق تعالی با آن همه علم که از افعال محکمه متقنهٔ او ظاهر می‌شود هرچند عموم علم او ثابت نشود عالم است به آنچه آحاد ما بندگان علم به آن داریم از قبح اضلال خلق به اظهار صدق چنین مدعی با وجود عدم صدق او پس باید که مدعی صادق باشد پس صدق او بی‌تمسک به عموم علم حق تعالی رسیده اگر فعل مدعی باشد صادق باشد به سبب قدرت یا علمی که حق تعالی به او داده باشد می‌گوییم که از مشاهده احکام و اتقان سایر افعال حق تعالی چنانکه مذکور شد معلوم است به علم قطعی که حق تعالی آن قوت و قدرت به کسی نمی‌دهد که احتمال چنین مفسده دربارهٔ او برود که بـه دروغ دعوی نبوت کند و اظهار معجزه بر طبق آن نماید و باعث اضلال و گمراهی خلق گردد و تا نداند که مفسده بر آن مترتب نمی‌گردد چنین قوت یا علمی به کسی ندهد و هرگاه چنین باشد پس باید که او در دعوی نبوت صادق باشد و قول او در هرچه دعوی کند حجت باشد. پس براین تقدیر نیز در اثبات صدق نبی احتیاج به اثبات عموم علم حق تعالی نیست. پس بعد از آن اثبات آن به قول نبی تواند شد. والله الموفق.

فصل پنجم

در بیان آنچه کافی است اعتقاد به آن در معرفت علم حق تعالی

باید دانست که در معرفت علم حق تعالی اعتقاد همین کافی است که علم حق تعالی شامل جمیع موجودات است و ذره‌ای از علم او غایب نمی‌شود. و علم او به اشیاء پیش از وجود آنها و در وقت وجود و بعد از وجود به یک نحو است و اصلاً تغییری در علم او نمی‌باشد مگر در بعضی اضافات و جزئیات چنانکه ما

به آلات و حواس به عنوان جزئی می‌دانیم او نیز همه آنها را بی‌آلات و حواس به عنوان جزئی می‌داند و به تغییر آن جزئیات تغییری در علم او لازم نمی‌آید. اما چگونگی علم او بر ما معلوم نیست و چگونه معلوم باشد با آنکه علم او عین ذات است.

و چنانکه علم به حقیقت ذات او محال است پس به حقیقت علم او نیز محال خواهد بود. لیکن معلوم است که [علم باری تعالی به معلومات] به عنوان حصول صورت چنانکه در ما می‌باشد نیست. و ذات حق تعالی منزه‌تر است از اینکه صورتی یا امری دیگر قایم به آن و حالّ در آن گردد؛ چه جای آنکه این باعث کمال او گردد و بدون این ناقص باشد.

و همچنین به عنوان حضور ذوات معلومات نزد او نیست؛ زیرا که این معنی پیش از وجود آنها معقول نیست. و علم واجب تعالی به اشیا پیش از وجود آنها مثل علم او است به آنها در وقت وجودش.

پس علم او به نحوی دیگر است غیر از این دو نحو و حقیقت آن بر ما معلوم نیست. و دلیلی بر انحصار راه علم در این دو وجه نیست. و ظاهر است که حقیقت علم به غیر انکشاف معلوم نزد عالم نیست.

و چنانکه حصول صورت امری در نفس، باعث انکشاف امر به نفس می‌گردد تواند بود که دانستن ذات حق تعالی بذاته که علت همهٔ موجودات است منشا انکشاف همه آنها گردد؛ چه ربط علت به معلول کم از ربط صورت به ذی‌صورت نیست. پس محتمل است که علم واجب به ذات خود علم او باشد به جمیع اشیاء والله تعالی یعلم.

فصل ششم در اثبات قدرت حق تعالی جل شانه

مراد به قدرت حق‌تعالی چنانکه حکماء گفته‌اند این است که هرممکن را اگر

خواهد کند و اگر نخواهد نکند و هریک از خواستن و نخواستن آن نظر به ذات بذاته جایز باشد. هرچند خواستن در بعضی امور به اعتبار علم به مصلحت در آن واجب باشد و نخواستن آن از آن راه محال؛ و نخواستن در بعضی امور به اعتبار علم به مفسده در آن واجب باشد و خواستن آن از آن راه محال. زیرا که صحت فعل و ترک، نظر به ذات بذاته قطع نظر از علم به مصلحت یا مفسده کافی است در قدرت و توانایی و وجوب یک طرف به اعتبار علم به مصلحت یا امتناع آن از راه علم به مفسده منافات با قدرت ندارد بلکه موکد و محقق است.

و آنچه متکلمین گفته‌اند که: قدرت به معنی صحت فعل و ترک است باید که مراد ایشان نیز صحت فعل و ترک نظر به ذات بذاته باشد چنانکه مذکور شد؛ زیرا که اگر بر ظاهر آن حمل شود که صحت هر دو طرف در واقع و نفس‌الامر باشد صحیح نباشد مگر بنابر مذهب اشاعره که به حسن و قبحی قایل نیستند و فعل و ترک هرچیز را بر خدا جایز دانند. و اما بنابرمذهب حق چنانکه مذکور خواهد شد ـ و آن اینست که آنچه مصلحت در وجود آن باشد بر خدای لازم است فعل آن و آنچه مفسده در آن باشد و قبیح باشد بر خدا لازم است ترک آن ـ پس قول به صحت فعل و ترک هر دو در همه افعال او معقول نتواند بود.

و چون معنی قدرت معلوم شد می‌گوییم که دلیل بر قدرت حق تعالی اینست که قبل از این معلوم شد که انتهای تمام ممکنات به واجب الوجود و استناد همه آنها به او ضرور است. پس اگر ذات واجب ایجاد آنها بر سبیل ایجاب کند و ذات بذاته قادر بر ترک آنها نباشد پس ایجاد آنچه کرده لازم ذات بذاته خواهد بود و انفکاک آن از او ممکن نخواهد بود. پس چنانکه ذات، قدیم است بایست که آنها نیز قدیم باشند با آنکه حدوث عالم اجسام به دلیل عقلی ثابت شده. پس معلوم شد که حق تعالی فاعل آنها بر سبیل قدرت و اختیار است و ذات فاعل هرچند که قدیم است اما ایجاد آنها به ذات بذاته نیست، بلکه تابع علم به

مصلحت است. پس بقدرت و اختیار در زمانی که مصلحت در ایجاد آنها دانسته، ایجاد کرد.

و ایضاً هرکه مشاهده مخلوقات حقّ تعالی نماید و اندک تامّل کند در آنها، او را مجال شکّ و شبهه در قدرت او تعالی شأنه نماند؛ زیرا که یکی از مخلوقات او آدمی است که خلق شده از قطره آب متشا به الاجزاء و مشتمل است بر اعضای مختلفه و اجسام متنوّعه از گوشت و پوست و عروق و اعصاب و غضاریف و رماطات [کذا] و اخلاط و غیر آنها، هریک در جایی و بر وجهی که مصلحت، اقتضای آن کند و متضمّن حکمت‌ها و فوائد و منافع باشد فزون از احاطه حصر و احصاء.

و پر ظاهر است که چنین فعلی بی‌کمال قدرت و علم فاعل آن نتواند بود و باید که [هر] جزوی را از روی قدرت بر وفق حکمت و مصلحت خلق کرده باشد و اگر از قبیل افعال طبایع بود این اختلافات در آن متصور نبود و می‌بایست که همه اجزاء آن متشابه باشد.

و احتمال اینکه اجزاء آن قطره مرکب باشد از موادّ مختلفه که هرکه قابلیت آن صورتی [را] داشته باشد که فایز (فایض) شده بر آن، و استناد این اختلافات به اختلاف قوابل نه قدرت فاعل است؛ چه اختلافی در اجزاء یک قطره آب باشد که مقتضی این اختلافات تواند بود، و به سبب آن هریک در جای خاصّ وضع خاص باید قرار گیرد، و امثال این احتمالات، محض سفسطه و مکابره است.

و همچنین هر قطره آبی که تخم شود با آن همه اختلافات اجزای آن و همچنین تخمی که جوجه شود و بر این قیاس اکثر مخلوقات.[1]

و ایضا هر عارف خبیر و متدبر بصیر که در کارخانه صنع، نیکو تامل کند یقین می‌داند که بسیاری از تبدل اوضاع و احوال آفاقی و انفسی را مثل اختلاف

---

۱. از «و ایضاً» تا اینجا فقط در یکی از نسخه‌های خطی موجود است.

سنوات در گرمی و سردی فصول وکثرت بارشها وبادها وقلّت آنها وسلامت غلاّت واثمار ورسیدن آفات به آنها ووفور آنها گاهی با وجود آفت وکمی آنها گاهی بی‌آفتی، وغلای اسعار ورخص آنها، همه اینها با تشابه اوضاع واحوال در هر دو حال بلکه به‌اقتضای اوضاع واحوال به حسب ظاهر عکس آنچه واقع باشد چنانکه از بعضی امثله معلوم شد.

وهمچنین حدوث عزایم وارادات در ما گاهی ناگاه وبی‌حدوث سببی ومنشئی، وزوال آنها گاهی بی‌زوال باعث وسببی وخوب نمودن چیزی در وقتی وزشت نمودن همان چیز در وقتی دیگر بی‌تفاوتی در احوال آن وامثال اینها از نظایر کثیره که فزون از حد وحصر وبیرون از احاطه عدّ واحصا است، سببی ومنشائی به غیر اراده واختیار صانع عالم ومدبّر آن نمی‌تواند بود پس اگر نعوذبالله افعال او بر سبیل ایجاب باشد کجا این تغییر وتبدل صورت پذیرد؟

واگر کسی گوید که: از این دو دلیل همین می‌رسد که صانع این عالم ومدبّر آن قادر است وقدرت حق تعالی نمی‌رسد؛ زیرا که ممکن است که نعوذبالله واجب تعالی قادر نباشد وبر سبیل ایجاب موجودی مجرّد قدیم ایجاد کرده باشد وآن موجود قادر باشد وبه قدرت ایجاد عالم اجسام نماید.

جواب گوییم که: هیچ عقلی تجویز آن نکند که واجب الوجود ومبدء هر موجود در غایت نقص ومقیّد به قید ایجاب باشد وممکن معلول او در کمال شرافت وبسط ید ونهایت اقتدار، با آنکه حکما را اعتقاد اینست ودلیلی بر این گفته‌اند که: مفیض وجود ومعطی آن در غیر افعال عباد که تمام آنها به غیر حرکت چیزی نباشند به غیر واجب‌الوجود نمی‌تواند بود.

پس بنابراین کجا موجد عالم اجسام ومدبّر آن به غیر حق تعالی تواند بود؟ ونظیر این سؤال در دلیل علم که در فصل سابق مذکور شد جاری است.

وجواب نظیر همین دو جواب است. والله تعالی یعلم.

فصل هفتم در اثبات عموم قدرت حق تعالی

از آنچه مذکور شد همین رسید که صدور این عالم از حق تعالی به عنوان قدرت است. اما عموم قدرت او به این معنی که قادر باشد بر ایجاد هر ممکنی نرسید. پس می‌گوییم در اثبات این معنی که هر که تامل کند در معجزات متنوعهٔ گوناگون و خوارق عادات مختلفهٔ بی‌پایان که از انبیاء و اوصیا صلوات الله علیهم اجمعین متواتر شده، او را شک و شبهه‌ای نماند در قدرت حق تعالی بر جمیع ممکنات؛ چه از آنها معلوم می‌شود که قدرت او خصوصیتی به آنچه ایجاد شده و بر سبیل عادت موجود شود، ندارد. بلکه قادر است بر انواع افعال و اصناف اعمال بر سبیل خرق عادت که هیچیک را به دیگری ربط و شباهتی نباشد. و بعد از ملاحظه این، حدس صحیح کافی است در حکم به عموم قدرت او و احاطه آن بر جمیع ممکنات چنانکه از شرایع مقدسه ضروری شده، با آنکه شرایع مقدسه کافی است در اثبات عموم قدرت و اثبات شرع موقوف بر ثبوت عموم آن نیست، بلکه ثبوت قدرت او در خصوص معجزه که نبی اظهار می‌نماید کافی است؛ زیرا که بعد از مشاهده صدور معجزه از مدعی نبوت می‌گوییم که عقل به حکم عادت حکم می‌کند به اینکه این فعل از بشر به خودی خود صادر نمی‌تواند شد. پس باید که فعل خدا باشد یا مستند به قدرت یا علمی باشد که خدا به خصوص این فاعل عطا کرده باشد. و بر هر تقدیر این معنی از خدا به قدرت صادر شده؛ زیرا که فعل حادث مستند به قدیم بر سبیل ایجاب نتواند بود. پس باید که او در دعوی که کرده کاذب نباشد؛ زیرا که اگر کاذب باشد خدا عالم خواهد بود به کذب او بنا بر عموم علم او. و با وجود علم او به کذب، اظهار معجزه بر ید او به قدرت و اختیار که دلیل صدق او می‌شود قبیح است. و خدا بنابر عموم علم او به قبح آن عالم، پس صدور آن از خدا به هرنحو از انحاء مذکوره که بوده باشد ممکن نخواهد بود. پس صدور معجزه به این تقدیر، دلیل

صدق نبی می‌شود و محتاج به اثبات عموم قدرت حق تعالی نیست. پس اگر بعد از آن اثبات عموم قدرت به شرایع مقدسه شود مفسده ندارد. والله تعالی یعلم.

فصل هشتم در تحقیق اراده حق تعالی

وصف حق تعالی به اراده در کتاب مجید و سنت مقدسه زیاده از حصر است. و چون که اراده در ما به حسب ظاهر عبارت از شوق و خواهشی است که در ما، بعد از تصوّر فعل و تفکّر در منافع و مضارّ آن و ترجیح نفع آن، حاصل می‌شود و آن شوق و خواهش سبب تحریک ادوات و عضلات می‌گردد تا اینکه آن فعل از ما صادر گردد. و معلوم است که در حقّ تعالی حصول آن شوق و خواهش معقول نیست. بنابرآن محقّق طوسی خواجه نصیرالدین[1] رحمه‌الله تعالی و جمعی دیگر از علما گفته‌اند که: اراده حق تعالی عین علم به مصلحت است که آن را داعی یعنی باعث بر فعل گویند؛ زیرا که چنانکه در ما اراده سبب ایجاد فعل می‌گردد در حق تعالی همان علم به مصلحت سبب آن می‌گردد و حاجت به علّت دیگر نیست.

و بعضی از محققین، کلام ایشان را بر این حمل کرده که مراد اینست که اراده حق تعالی مانند علم و قدرت عین ذات او است. و ذات به اعتبار آنکه مبدا انکشاف چیزها است علم است. و به اعتبار آنکه بذاته قطع نظر از علم به مصلحت و مفسدت سبب صحّت صدور هر ممکنی و لاصدور آنست قدرت است، و به اعتبار اینکه باعث صدور اشیا می‌شود در وقت مصلحت اراده است. و چون به این اعتبار مترتّب بر اعتبار علم می‌شود و به آن اعتبار حاصل می‌شود گفته‌اند که: عین علم است. والّا در حقیقت صفتی است مغایر علم و عین ذات، مانند علم.

---

۱. کشف‌المراد ص ۲۲۳

اینست آنچه محققان علما گفته‌اند و ظاهر احادیث[۱] اینست که اراده غیر علم است و حادث است و از صفات افعال است نه صفات ذات[۲]. و ظاهر بعضی احادیث[۳] اینست که عین ایجاد اشیا باشد، یعنی ایجاد آنها را از روی علم و قدرت «اراده» گویند و اراده، صفتی از برای ذات نباشد.

و پوشیده نیست که این معنی ملایم اکثر موارد استعمال اراده و مرادفات آن در قرآن مجید و احادیث شریفه نیست. بلکه انسب به آنها بنابرآنکه حادث باشد ـ چنانکه در این احادیث وارد شده ـ اینست که گوییم اراده حق تعالی مجرد عزم و قصد ایجاد فعل باشد بی‌تفکّر و شوق و خواهش که در ماها می‌باشد. و آن عزم و قصد امری باشد اعتباری که در وقت ایجاد که وقت مصلحت وجود فعل باشد، حاصل شود. و هرگاه که اعتباری باشد و موجود نباشد قول به حدوث آن در واجب تعالی قصوری ندارد. مثل خالقیت زید و رازقیت عمرو بلکه می‌توان گفت که: اراده د رما نیز همان محض قصد است و شوق و خواهش امری است که در اغلب اوقات مقارن آن می‌باشد و در حقیقتِ اراده معتبر نیست؛ زیرا که در خوردن دوایی تلخ از برای نفعی اراده است و در غالب اوقات شوق و خواهش نیست. پس معلوم شد که اراده همان عزم فعل و قصد آن می‌باشد.

و اگر کسی گوید که: هرگاه اراده حادث باشد حدوث آن به اراده دیگر خواهد بود و تسلسل در ارادات لازم می‌آید.

---

۱. کافی ج ۱، ص ۱۰۹؛ بحار ج ۴، ص ۱۳۴

۲. صفات ذات صفاتی را گویند که حق تعالی بذاته همیشه به آنها متّصف باشد و به اضداد آنها متّصف نتواند شد مثل حیات و علم و قدرت که حق تعالی ازلاً و ابداً حیّ و عالم و قادر است و به موت و جهل و عجز هرگز متصف نشود و صفات افعال صفاتی را گویند که اتصاف به آنها بذاته نباشد بلکه به اعتبار صدور فعلی از او به آنها متّصف باشد.

۳. رجوع شود به کافی ج ۱، ص ۱۰۹

جواب گوییم که: حدوث هر فعلی غیر اراده محتاج به اراده است. اما حدوث اراده، ارادهٔ دیگر نمی‌خواهد و مع هذا اختیاری است به اعتبار آنکه علم به مصحلت، سبب حصول آن شده و اگر آن نمی‌بود آن اراده نمی‌شد. پس مجال توهم جبری اصلاً نخواهد بود. و هرکه خوب تأمّل کند در آنچه گفتیم بسا باشد که بر او جواب شبههٔ جبر عباد نیز ظاهر شود والله الموفق.

و پوشیده نیست که احادیثی که دلالت می‌کند بر اینکه اراده حق تعالی عین ایجاد است نیز بر این حمل می‌تواند شد به اینکه گوییم: مراد اینست که اراده در حق تعالی امر موجودی سابق بر ایجاد مثل تفکر و شوق که اکثر اوقات در ما حادث می‌شود نیست. و این منافات ندارد با اینکه امری باشد اعتباری غیر ایجاد.

و ممکن است نیز قول به اینکه اراده حق تعالی همان عین علم به مصلحت باشد؛ نهایت آن را وقتی اراده گویند که سبب ایجاد فعل گردد و قبل از آن، آن را علم گویند و اراده نگویند. و احادیثی که دلالت می‌کند بر اینکه غیر علم است و حادث است بر این حمل می‌تواند شد. و همچنین احادیثی که دلالت می‌کند بر اینکه عین ایجاد است. والله یعلم.

فصل نهم در تحقیق سمیع و بصیر

اطلاق سمیع و بصیر یعنی شنوا و بینا بر حق تعالی در قرآن مجید و احادیث زیاده از حد واقع شده. و معلوم است که آلت سمع و بصر در آنجا نیست. پس مراد یا همین است که عالم است به مسموعات و مبصرات چنانکه بعضی[1] گفته‌اند.

یا مراد زیاده از مجرد علم به آنها است بلکه اینکه می‌شنود مسموعات را و می‌بیند مبصرات را بی‌آلت سمع و بصر به همان نحو که ما به چشم و گوش

---

۱. کشف المراد ص ۲۲۴

می‌بینیم و می‌شنویم و این ظاهتر است. و بنابر اول دو فردِ علم خواهند بود و عین ذات. و بنابر ثانی اگر عبارت از اصل دیدن و شنیدن باشند باید که حادث باشند؛ زیرا که مبصرات و مسموعات حادثند و دیدن و شنیدن آنها پیش از وجود آنها معقول نیست. پس ناچار آنها نیز حادث خواهند بود. با آنکه در مشهور آنها از صفات قدیمه شمرده می‌شوند. و اگر عبارت از صفتی باشند که موجب دیدن و شنیدن در وقت وجود مبصرات و مسموعات شود قدیم خواهند بود و عین ذات. والله تعالی یعلم.

فصل دهم در تحقیق حیّ و قیّوم

در قرآن مجید و سنّت مقدّسه وصف حق تعالی به حیّ و قیّوم بسیار شده و حیّ به معنی زنده است. و زندگی در ما صفتی است که اقتضای حس و حرکت می‌کند و مشروط است به اعتدال مزاج و بنیه و روح حیوانی، و در حق تعالی عبارت است از بعضی لوازم آن مثل صحت و علم و قدرت. پس در هریک از حیّ و سمیع و بصیر آنچه کمال این صفات است در حق تعالی متحقق است و آنچه نقص است که از وجود ادوات و آلات جسمانیه باشد از او منتفی است. و بعضی گفته‌اند که حیات چنانکه به معنی مذکور آمده به معنی بودن چیزی به عنوانی که صحیح باشد از او علم و قدرت ـ چنانکه حکما گفته‌اند ـ یا صفتی که موجب صحت علم و قدرت باشد ـ چنانکه متکلمان گفته‌اند ـ نیز آمده. و بنابراین تصحیح ثبوت آن از برای حق تعالی محتاج به ارتکاب مجازی نیست.

و اما قیّوم به معنی به خود برپای است که غیری را برپا دارد و اتّصاف واجب‌الوجود به آن ظاهر است؛ چون به خود موجود است و وجود همه ممکنات به اوست.

فصل یازدهم در تحقیق تکلّم حقّ تعالی

وصف حق تعالی به تکلم از شرایع مقدسه ثابت شده، و مراد تکلم به کلام لفظی است. به این معنی که چنانکه ما به واسطهٔ تحریک ادوات و آلات از زبان و غیر آن احداث کلام در هوا می‌نماییم حق تعالی بی‌واسطهٔ ادوات و آلاتی احداث آن در هوا می‌نماید یا به واسطه زبان فرشته یا غیر آن ایجاد آن می‌فرماید.

و حقیقت تکلم غیر از ایجاد کلام نیست. و بودن آن به واسطه زبان و سایر ادوات چنانکه در ما است در معنی آن معتبر نیست. پس اثبات آن از برای حق تعالی محتاج ارتکاب مجازی نیست. و تکلم به این معنی قدیم و از صفات ذات و کمال ذاتی نیست، بلکه حادث و از صفات فعل است مثل خالقیت زید و رازقیت عمرو. و آنچه کمال ذاتی است همان قدرت او است بر ایجاد و آن داخل صفت قدرت است و قدیم است.

و اما کلام نفسی که اشاعره اثبات کرده‌اند و آن را از صفات قدیمه حق تعالی شمرده‌اند غیرعلم و قدرت و سایر صفات، و تفسیر آن می‌کنند به مدلول کلام لفظی، پس آن هذیانی است محض، و نزد تحقیق یا به علم به مدلولات الفاظ، یا به قدرت برای ایجاد کلام راجع می‌شود، وصفت دیگر زاید بر آنها متصوّر نیست.

و چون ظاهر شد متکلم بودن حق تعالی پس می‌گوییم که قرآن مجید و سایر کتب سماویه کلام حق تعالی‌اند به همان معنی که مذکور شد، با آنکه نسبت آنها به خدای تعالی به این نحو نیز تواند بود که حق تعالی نقوش دالّه بر آن الفاظ را در لوحی خلق کرده باشد و جبرئیل علیه‌السلام آنها را خوانده به انبیاء [علی نبینا و آله و علیهم‌السلام] القا نماید.

فصل دوازدهم در ذکر باقی اوصاف واجب‌الوجود

باید دانست که واجب‌الوجود به تطابق ادله عقلیه و نقلیه بسیطه است، و مرکب نمی‌تواند بود نه از اجزای خارجیه یعنی اجزائی که در خارج از یکدیگر جدا و ممتاز باشند مثل سقف و دیوار و در از برای خانه. و نه اجزای ذهنیه، یعنی اجزائی که در خارج ممتاز نباشند و به یک وجود موجود باشند، اما در ذهن جدا و ممتاز گردند، مثل حیوان و ناطق که انسان مرکب از آنها است و در خارج به یک وجود موجودند، ممتاز و جدا از یکدیگر نیستند، اما در ذهن ممتاز می‌شوند، و هریک به وجود علی‌حده موجود می‌گردند.

و همچنین باید دانست که مطابق ادله عقلیه و نقلیه واجب تعالی جسم و از اجزای جسم نیست و مجرد است از مقدار و شکل و حیّز و مکان و جهت. و قول فرقه حنابله از اهل سنت که به تجسم و صورت و شکل قایل شده‌اند کفر محض است، و ایشان به این سبب داخل مسلمانان معدود نمی‌شوند.

و آنچه در شریعت مقدسه وارد شده که ظاهر در تجسم است باید که تاویل شود. مثل قول حق تعالی در قرآن مجید فرموده که: **﴿یاابلیس، ما منعک اَن تسجدَ لِما خلقتُ بیدیّ﴾**[1]. یعنی ای شیطان چه مانع شد تو را از اینکه سجده کنی از برای آنکه خلق کردم او را به دو دست خود.

و تأویل آن یا به این است که تشبیه شده خلق حضرت آدم به اعتبار کمال اعتنای به آن به ساختن پادشاهی عظیم‌الشان چیزی را به دو دست خود، یاآنکه مرا به «یدی» دو دست خود نباشد بلکه مراد ید قدرت و ید قوت باشد؛ چه ید به این دو معنی نیز آمده. یا آنکه مراد از هر دو ید نعمت باشد؛ چون ید به معنی نعمت نیز آمده، و با در «بیدیّ» به معنی لام باشد، یعنی از آنکه سجده کنی از برای آنکه خلق کرده‌ام او را از برای دو نعمت خود یعنی نعمت دنیا و آخرت.

---

۱. سورهٔ ص: ۷۵

و بر این قیاس قول در نظایر آن.

و باید دانست که واجب‌الوجود به حکم عقل و نقل از کسی متولد نشده، و ولدی و صاحبه‌ای نتواند داشت، و با کسی متحد نتواند شد و قول به ولد، چنانکه یهود و نصاری گفته‌اند، و یا اتحاد با غیر، چنانکه بعضی از نصاری و بعضی از صوفیه نیز می‌گویند کفر است نعوذبالله منه.

و همچنین حلول در چیزی نتواند کرد از قبیل حلول اعراض یا صورت در محالّ آنها؛ چه حالّ البته محتاج به محلّ باشد، و احتیاج واجب الوجود به غیر معقول نیست. و آنچه بعض از صوفیه گفته‌اند، از حلول حق تعالی در غیر، اگر مراد به حلول، ظاهر آنست کفر است، و اگر قصد دیگری دارند تا آن را بیان نکنند حکم به صحت یا فساد آن نتوان کرد.

باید دانست که واجب‌الوجود را صفت موجودی حالّ در ذات او نتواند بود، نه قدیم و نه حادث. بلکه صفات موجودهٔ او، مثل علم و قدرت، عین ذات است و تغییر و تبدیل در آنها نمی‌باشد.

اما صفات سلبیه و اعتباریه زاید بر ذات می‌تواند داشت و تبدیل در آنها جایز است، مثل آنکه رزاق زید شود بعد از آنکه نبوده و باز بعد از فوت زید این معنی سلب می‌شود از او.

و باید دانست که به حکم عقل و شرع واجب الوجود به هیچ وجه من الوجوه محتاج به غیر نتواند بود، و به هیچ نحو الم بر او جایز نیست. و همچنین لذّات مزاجیه که فرع مزاج و جسمیت است.

و اما لذّات عقلیه، پس حکما آن را اثبات کرده‌اند از برای حق تعالی و گفته‌اند که لذات او ادراک ملایم است از آن حیثیت که ملایم است. پس هر که ادراک کمالی در ذات خود بکند ملتذّ خواهد شد، و کمالات حق تعالی اجلّ کمالات است، و ادراکات او اتمّ ادراکات است، پس لذّات او اقوای لذّات خواهد بود.

و پوشیده نیست که اگر لذّت عین ادراک ملایم باشد پس آنچه گفته‌اند معقول است. اما اگر معنی دیگر باشد متفرع بر ادراک ملایم. پس تحقّق آن در واجب تعالی به سبب ادراک کمالات نیز معلوم نیست و اثبات آن محتاج به دلیل است، اگرچه نفی آن نیز بی‌دلیل نتوان کرد و اعتقاد به یک طرف در این ضرور نیست.

و باید دانست که رؤیت حق تعالی به بصر خواه در دنیا خواه در آخرت محال است؛ زیرا که رؤیت غیر جسم و جسمانی و آنچه در جهتی نباشد ممکن نیست. و حق تعالی منزه است از آنها، و آیه کریمه ﴿لاتُدرِکُه الأَبصارُ﴾ [1] و احادیث بسیار از ائمه اطهار[علیهم‌السلام] [2] نیز دلیل بر امتناع رؤیت است. پس آنچه در شریعت مقدسه وارد باشد ظاهر در جواز رؤیت باید که تاویل شود، و قول به ظواهر آنها چنانچه مذهب فرقهٔ اشاعره از اهل سنت است باطل و مردود است.

---

۱. انعام: ۱۰۳

۲. رجوع شود به کافی ج ۱۰، ص ۹۵، باب في إبطال الرؤية.

باب دوم

در عدل حق تعالی و آنچه متعلق به آنست و در این چند فصل است:

فصل اول در اثبات عدل حقّ تعالی

شکی نیست که افعال فی انفسها قطع نظر از حکم شارع و عادات و اغراض، بعضی به حسن و خوبی به معنی استحقاق مدح فاعل آن، و بعضی به قبح و بدی به معنی استحقاق ذم فاعل آن موصوفند. و امر شارع به بعضی و نهی از بعضی، از آن راه است که آنچه امر به آن کرده فی نفسه خوبی دارد که باعث امر به آن شده، و آنچه نهی از آن کرده فی‌نفسه بدی دارد که سبب نهی از آن شده.

و شکی نیست در بطلان مذهب اشاعره که انکار حسن و قبح افعال به معنی مذکور کرده‌اند، و گفته‌اند که افعال فی انفسها همه دریک مرتبه‌اند و خوبی و بدی ندارند و شارع به مجرد اراده و اختیار خود امر به بعضی کرده و نهی از بعضی، بی‌سببی و مرجّحی از برای هریک، مثلاً میانه عدل و ظلم، صدق و کذب، و نماز و زنا فی‌نفسه هیچ فرقی نیست؛ نهایت شارع امر به آنها کرده و نهی از آنها، و بعد از امر شارع به آنها، آنها را حسن می‌گوییم، به این معنی که شارع امر به آنها کرده نه اینکه فی‌نفسه حسنی دارند و اینها را قبح می‌گوییم به این معنی که شارع نهی از اینها کرده، نه اینکه فی‌نفسه قبحی دارند. و اگر عکس می‌فرمود و نهی از آنها

می‌کرد و امر به اینها روا بود و اینها حسن می‌شدند و آنها قبیح. و فساد این مذهب به اندک تأمل ظاهر می‌شود. و ما در «حواشی شرح مختصر اصول»[1] تفصیل قول بر وجه اتم نموده‌ایم.

و چون این معلوم شد می‌گوییم که اثبات عدل حق تعالی که اصل دوم اصول دین است بنابر مذهب حق آنست که حسن و قبح در افعال قطع نظر از حکم شارع باشد. و مراد به آن اینست که آنچه فعل حق تعالی باشد البته حسن و نیکو است. و ظلم وکذب و هیچ قبحی از او صادر نتواند شد؛ چه حق تعالی ـ چنانکه مذکور شد ـ دانا به همه چیز و از هر چیز بی‌نیاز است، و بدیهه حکم می‌کند به اینکه کسی که عالم باشد به قبح چیزی و بی‌نیاز باشد از هر راه از آن، ممکن نیست صدور آن قبیح از آن (کس) مگر از راه جبر و اضطرار. و آن خود در حقّ واجب تعالی متصور نیست. و اما بنابر مذهب اشاعره که حسن و قبحی قطع نظر از امر شارع نباشد، پس حاجت به اثبات این اصل نیست؛ زیرا که بنابرآن در فعل خدا حسن و قبحی اصلاً متصور نخواهد بود. پس تجویز هر فعلی از او می‌نمایند.

اگر کسی گوید که: بنابراین اشاعره به عدل قایل نیستند، و مع‌هذا از فِرَقِ مسلمانان شمرده می‌شوند، پس چگونه در اول رساله گفتید که منکر هر یک از چهار اصل غیر امامت کافر است.

جواب گوییم که: مراد آنجا این است که اگر منکر عدل خدا باشد به این نحو که تجویز فعل قبیح به او کند کافر است. و از این کفر اشاعره لازم نمی‌آید؛ زیرا که ایشان در اصل به قبیح قائل نیستند، پس تجویز قبح بر خدا نکرده‌اند.

---

۱. این کتاب خطی است و نسخه‌های فراوانی از آن در کتابخانه‌ها موجود است.

تتمه

با وجود آنکه حق تعالی، ممکن نیست صدور قبیح از او، قادر است بر آن به این معنی که نظر به ذات بذاته می‌تواند کرد آن را، و مانعی از امکان کردن آن به غیر قبح آن نیست. و این سبب رفع قدرت نمی‌شود.

فصل دوم
در بیان آنکه نسبت اضلال و امثال آن به خدای تعالی بر ظاهر آن محمول نیست

چون ظاهر شد که صدور فعل قبیح از حق تعالی محال است و شکی نیست که اضلال به معنی گمراه گردانیدن قبیح است، پس آنچه در قرآن مجید نسبت اضلال به حق تعالی داده شده باید که تاویل شود به اینکه جمعی که عصیان و طغیان را از حد گذراندند حق تعالی بعد از آن سلب توفیقات و الطاف خود از ایشان می‌کند و ایشان را به خود وامی‌گذارد. و به این سبب در ضلالت ابدی و شقاوت سرمدی می‌مانند، پس گویا حق تعالی ایشان را اضلال کرده، یا اینکه مراد به اضلال، اهلاک و تعذیب است؛ چه اضلال به این معنی نیز آمده، و بنابراین محتاج به توجیهی نیست. و بر این قیاس کن سایر آنچه را که از این قبیل باشد، در هرجا تاویل مناسبی باید کرد، مثل ختم کردن و مهر نمودن حق تعالی دلهای کفار را که حق داخل آنها نشود، چنانکه در قرآن مجید واقع شده، از این قبیل است، و نظیر تأویلی که در اضلال کردیم در آن نیز جاری است.

فصل سوم
در ثبوت اغراض از برای افعال حق تعالی

ظاهر اینست‌که از رای افعال حق‌تعالی‌اغراض باشد، چنانکه ظاهر آیات‌واخبار است، لیکن اغراض عاید به او نمی‌شود، بلکه به بندگان راجع می‌گردد و قول به

نفی اغراض، چنانکه حکما و اشاعره[1] گفته‌اند مستلزم آنست که نعوذبالله عبث باشد.

و آنچه جواب گفته‌اند که: «عبث آنست که در واقع مشتمل بر حکمت و مصلحتی نباشد و افعال حق تعالی چنین نیست، بلکه هریک مشتمل بر حکم و مصالح بسیار است»، هرچند حصول آنها غرض حق تعالی نیفتاده باشد معقول نمی‌نماید؛ زیرا که هر فعلی که فاعل آن را در کردن آن غرضی نباشد آن فعل نزد عقل عبث شمرده می‌شود، هرچند در واقع چندین حکمت و مصلحت در آن باشد. و این رساله گنجایش تحقیق این مساله ندارد.

فصل چهارم
در بیان آنکه افعال عباد مستند به ایشان است

باید دانست که افعال ما مستند به ما است و از ما صادر می‌شود به اختیار چنانکه بدیهه عقل حکم می‌کند. و آنچه اشاعره گفته‌اند: «که همه افعال فعل خداست؛ نهایت در بعضی که در عرف، آنها را فعل ما می‌گوییم قدرت ما نیز مقارن آن افتاده بی آنکه تاثیری در آن کند. بلکه به قدرت خدا واقع می‌شود. خواه قدرت بنده مقارن آن باشد و خواه نباشد، لیکن اتفاقاً قدرت بنده مقارن آن افتاده، بلاتشبیه از قبیل کسی که باری را بر دوش ببرد و دیگری دستی به زیر آن بار بدارد و همراه او برود بی‌آنکه دست او را تاثیری اصلاً در برداشتن بار و بردن آن باشد»[2] مذهبی است سخفیف و باطل.

و ظاهر است که هرگاه همه فعل خدا باشد ثواب و عقاب، و وعد و وعید، و بشارات و انذارات صورتی نخواهد داشت؛ چه هرگاه فعل فعل خدای باشد، خواه خوب و خواه بد، استحقاق مدح و ذم هم برای او باشد و دیگری مستحق

---

۱. رجوع شود به کشف المراد ص ۲۳۸

۲. رجوع شود به کشف‌المراد ص ۲۳۹

آن نخواهد بود هرچند قدرت او بر آن فعل مقارن افتاده باشد. و بر تقدیری که گوییم که ثواب بر طاعات ممکن است که محض تفضل باشد و مقارنت قدرت بنده بهانه باشد. صحت عقاب عاصی را چه علاج توان کرد؟ بد را نعوذ بالله خود کرده باشد کجا روا باشد که دیگری را عاصی خواند و عقاب کند بر آن به مجرد اینکه قدرت او مقارن فعل او افتاد؟ و نیست این مگر ظلم صریح و عدوان فضیح، تعالی الله عن ذلک علوا کبیراً.

و سخیف‌تر از این مذهب قول جهمیه است، که ایشان نیز طایفه‌ای‌اند، از اهل سنت، می‌گویند که افعال تمام فعل خدا است، و بنده در آن مجبور محض است و اصلاً قدرتی ندارد نه موثر و نه غیر مؤثر.[۱]

و چون فساد این دو مذهب عقلاً ظاهر است. و بسیاری از ادلّهٔ سمعیّه نیز شهادت به بطلان آنها می‌دهد که این رساله گنجایش ذکر آنها ندارد. پس آنچه در شریعت مقدسه بر وفق یکی از آنها به حسب ظاهر وارد شده باید تاویل شود، مثل قول حق تعالی: ﴿**لااِلٰهَ الاّ هو خالقُ کلّ شیء**﴾[۲]، که دلالت می‌کند بر اینکه خدا خالق هر چیز است. و قول خدای تعالی: ﴿**واللهُ خلقکم و ما تعملون**﴾[۳]، که دلالت می‌کند بر اینکه خدا خالق ما و اعمال ما است، آنها باید تاویل شود به اینکه خدا فاعل همه است؛ نهایت بعضی را بی‌واسطه و بعضی را به واسطه. و بر این قیاس کلام در نظایر آنها.

فصل پنجم
در بیان عدم استقلال عباد در افعال خود

چنانکه قول به نسبت افعال ما به خدای تعالی باطل است همچنین باطل است

---

۱. رجوع شود به کشف‌المراد ص ۲۳۹؛ کتاب مقالات و فرق ص ۱۳۲ و ۶۹
۲. انعام: ۱۰۲
۳. صافات: ۹۶

قول به استقلال ما در آنها به عنوانی که دیگر از تحت قدرت خدا بیرون باشد. و اگر حق تعالی خواهد که منع کند ما را از آن نتواند. بلکه حق تعالی قادر است بر منع هر فاعلی از آنچه خواهد، وبنده مستقل در هیچ فعلی نیست؛ زیرا که اکثر شرایط و اسباب و ادوات و آلات افعال که از آن جمله وجود فاعل و قدرت او است فعل خدای تعالی است. با وجود این موقوف بر عدم منع حق تعالی نیز هست. و اینست که در احادیث وارد شده که هیچ چیز واقع نشود مگر به اذن خدا. و مراد به اذن همان عدم منع است که مذکور شد.

وکسی توهم نکند که: هرگاه حق تعالی قادر باشد بر منع هر فعلی پس باید که منع از عصیان کند؛ زیرا که اذن به قبیح، قبیح است.

جواب بگوییم که: اذن به قبیحی که قبیح است، تجویز آن و رخصت دادن در آن است، نه اذن به معنی عدم منع؛ زیرا که منع از قبیح به هر وجه که ممکن باشد لازم نیست. باید که به حدّ اِلجاء نرسد؛ چه هر طاعت یا ترک معصیتی که به عنوان اِلجاء و اضطرار باشد ثمره‌ای بر آن مترتب نمی‌شود. پس الجاء بر آن حاصلی نخواهد داشت. وگاه باشد که بعضی مراتب منع باشد که به حد اِلجاء نرسد، اما باز مصلحت در آن نباشد. پس عدم منع حق تعالی از وقوع معاصی دلیل عدم قدرت بر آن نیست.

و چون ظاهر شد که افعال ما مستند به ما است از روی قدرت و اختیار، لیکن کمال استقلال در آنها نداریم، ظاهر می‌شود معنی حدیث مشهور: «**لاجَبرَ و لاتفویضَ بل اَمرٌ بین الاَمرین**»[1] یعنی در افعال بنده جبری نیست، به این نحو که فعل فعل خدا باشد وبنده را اصلاً قدرتی بر آن نباشد چنانکه مذهب جهمیه است. یا آنکه او را قدرتی باشد غیرموثر چنانکه مذهب اشاعره است؛ چه این نیز حکم جبر دارد. و نه تفویضی و آن این است که تفویض آنها به بنده باشد که حق

---

۱. کافی ج ۱، ص ۱۵۹ و ۱۶۰؛ بحارج ۵، صفحات: ۲ و ۱۲ و ۱۷ و ۲۲ و ۳۰

تعالی را به هیچ وجه در آنها دخلی نباشد، بلکه امری است میانهٔ دو امر. و آن این است که به قدرت بنده واقع می‌شود، اما موقوف بر عدم منع حق تعالی نیز هست. و از بعضی احادیث[1] معنی دیگر از برای این حدیث ظاهر می‌شود و آن اینست‌که‌بندگان مجبور نیستند درافعال‌خود، وبالکلیه هم‌تفویض به‌ایشان‌نشده که هرچه خواهند کنند. بلکه امر و نهی و وعده و وعید فرموده. والله تعالی یعلم.

تتمه

در احادیث، مذمّت فرقهٔ قدریّه و اینکه ایشان مجوس این امّت‌اند[2]، مستفیض شده[3]، و ممکن است ایشان مفوضه باشند که بنده را مستقل در ایجاد افعال خود می‌دانند. پس به دو قادر مستقل قائل شده‌اند: یکی حق تعالی در افعال خود و یکی بنده در افعال خود. مانند مجوس که به دو مبدأ قائل شده‌اند یزدان که او را فاعل خیرات می‌دانند واهرمن که آن را فاعل شرور می‌دانند. و ممکن است که قدریّه دو فرقهٔ جبریه یعنی جَهمیّه و اشاعره باشند که افعال را به قدرت خدا می‌دانند، یا به قدر او یعنی خلق و ایجاد او. و تشبیه به مجوس به اعتبار این باشد که ایشان هرچند به دو مبدأ قائل نشده‌اند اما خیرات و شرور همه را فعل خدا می‌دانند، مانند مجوس. و احادیث و کلام علمای[4] ما در این باب مختلف است، از بعضی ظاهر می‌شود که مراد مفوضه باشند، و از بعضی ظاهر می‌شود که جبریه باشند. و حدیث مشهور حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام بعد از مراجعت‌از صِفّین[5] به گمان فقیر ظاهر در ثانی است، والله تعالی یعلم.

---

۱. بحار، ج۵، ص ۵۱ و ۵۲.
۲. بحار ج ۵، ص ۶-۸ و ۱۱۸-۱۲۰؛ کنزالعمال حدیث ۵۶۶ و ۵۶۳
۳. بحار ج ۵، صفحات ۸۴-۱۳۵
۴. رجوع شود به بحار ج ۵، ص ۵ و ۶.
۵. کافی ج ۱، ص ۱۵۵؛ بحار ج ۵، ص ۹۵

فصل ششم
در بیان وجوب انتصاف مظلوم ازظالم

انتصاف مظلوم از ظالم و بازخواست از او بر حق تعالی لازم است؛ چه عقل بر حکیم علی‌الاطلاق تجویز آن‌نمی‌کند که‌قادر باشد بر منع ظالم‌از ظلم‌وهمچنین بر تمکین مظلوم بر وجهی که تواند بازخواست خود از ظالم نماید و همچنین بر اینکه خود از ظالم بازخواست کند. و هیچ یک را نکند؛ بگذارد که حق مظلوم ضایع گردد. پس هرگاه آن دو به عمل نیامده باشد البته سوم به عمل خواهد آمد و باید که آن بازخواست، خواه به ایذاء و عقاب ظالم، و خواه به ایصال ثواب به مظلوم به اعتبار مظلومیت، و خواه هر دو بر وجهی باشد که آن راجح باشد بر منع ظالم ابتداءً که به آن اعتبار منع نکرده باشد و به تدارک قرار داده باشد.

بلکه می‌گوییم که تلافی و تدارک بر خدا لازم است در هر اذیت و آزاری که به شخصی غیر مستحق از غیر او برسد، هرچند به عنوان ظلم نباشد. مثل آنچه از غیر ذوی‌العقول و مختارین باشد مانند سباع و حشرات و امثال آنها؛ چه معلوم شد که حق تعالی قادر است بر منع هر فاعلی از فعل آن، و هرگاه قادر بر منع آن بوده و نکرده باید که تدارک و تلافی آن بکند و آن عوض از برای او اصلح باشد که به آن اعتبار حق تعالی منع نکرده باشد تا به آن مصیبت استحقاق آن ثواب و عوض زیاده بهم رساند و در احادیث نیز شاهد بر این باشد.

فصل هفتم
در تحقیق قضا و قدر

در احادیث بسیار وارد شده[1] بلکه میان اکثر اهل ملل مشهور است که هیچ چیز واقع نمی‌شود مگر به قضا و قدر خدای تعالی. پس اگر تحقیق مراد از آن بشود

---

۱. بحارج ۵، ص ۱۲۱ باب قضاء و قدر، تفسیر المیزان ۱۳ / ۷۴، ۷۵.

می‌تواند بود، خصوصاً آنکه از بعضی احادیث ظاهر می‌شود ایمان به قدر ضرور است چنانکه روایت شده از حضرت رسول(ص) که فرموده که: تا کسی ایمان نیاورد به‌قدر، خیر آن وشر آن وشیرین آن وتلخ آن‌ایمان نیاورده‌است. وروایت شده‌است از حضرت‌صادق علیه‌السلام‌که: هرکه نماز کند عقب‌کسی که تکذیب کند به‌قدر خدای عزوجل باید که اعاده کند هر نمازی‌را که کرده باشد عقب‌او.[۱]

پس می‌گوییم که قضا به سه معنی آمده:

اول: به معنی خلق و ایجاد، چنانکه در قرآن مجید فرموده: ﴿**فقضیٰهُنَّ سَبعَ سَمواتٍ**﴾.[۲] یعنی پس خلق کرد آسمانها را هفت آسمان در دو روز. وقدر نیز به این معنی آمده، چنانکه فرموده: ﴿**وَ قَدَّر فیها اَقواتَها**﴾[۳]. یعنی خلق کرده است در زمین قوتهای آن را. یعنی قوتهای اهل آن را یا قوتهای که از آن حاصل می‌شود.

دوم: به معنی امر و فرمان، چنانکه فرموده: ﴿**وَ قضیٰ ربّک اَلّا تعبدوا اِلاّ اِیّاه**﴾[۴]. یعنی امر کرده وفرمان داده پروردگار تو به اینکه عبادت نکنید مگر او را. وقدر نیز نزدیک به این معنی آمده، چنانکه فرموده: ﴿**نَحْنُ قَدّرنا بَیْنکم المَوت**﴾[۵]. یعنی ما لازم گردانیده‌ام در میانه شما مرگ را.

سوم: به معنی اعلام، چنانکه فرموده: ﴿**وَ قَضَینا إلیٰ بنی‌اسرائیل فی الکتاب لَتُفسِدُنَّ في الارض مَرَّتَینِ**﴾[۶].یعنی وحی فرستادیم به سوی بنی‌اسرائیل واعلام کرده‌ایم ایشان را در تورات که هرآینه فساد خواهید کرد در زمین دو مرتبه. وقدر نیز نزدیک به این معنی آمده، است چنانکه فرموده: ﴿**إلاّ إمرَأتَهُ قَدَّرناها مِنَ الغابِرینَ**﴾.[۷] یعنی نجات دادیم حضرت لوط واهل او را مگر زن او را که تقدیر کرده بودیم ودر لوح نوشته بودیم او را از آنها که باقی باشند در عذاب یا از آنها

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۵، ص ۴۳۶.
۲. فصّلت: ۱۲.
۳. فصّلت: ۱۰.
۴. اسراء: ۲۳.
۵. واقعه: ۶۰.
۶. اسراء: ۴.
۷. حجر: ۶۰.

که هلاک شوند وگذشته شوند.

و پوشیده نیست که بودن همه چیز به قضا و قدر خدای تعالی بنا بر معنی اول که خلق و ایجاد باشد صحیح نیست در افعال بندگان، مگر بنا بر مذهب جهمیّة و اشاعره که آنها را خلق و ایجاد خدا می‌دانند، و فساد آن خود ظاهر شد.

و همچنین به معنی دوم که امر و فرمان باشد نیز صحیح نیست و در همه افعال بندگان؛ چه از جمله آنها معاصی است و چگونه آنها به امر و فرمان خدا تواند بود، چنانکه فرموده: ﴿إنّ اللهَ لایأمرُ بالفَحشاء﴾[1].

و امّا معنی سوم پس محقق طوسی خواجه نصیرالدین[2] طاب‌ثراه و جمعی دیگر از علما گفته‌اند که: قضا و قدر به این معنی در همه جا صحیح است.

و مخفی نیست که به این معنی نیز در همه حوادث صحیح نتواند بود؛ زیرا که هرگاه پیش از وجود همه چیز اعلامی به آن شده باشد یا در لوحی نوشته شده باشد؛ پس باید که پیش از وجود هرچیز از ممکنات چیز دیگر از آنها باشد و قدم عالم لازم می‌آید. پس باید که شامل بعضی موجودات نباشد. مثلاً وجود لوح در لوحی‌دیگر نوشته‌نشده باشد، ودیگر هرچه‌موجود شود قبل‌ازآن در لوح نوشته شده باشد، یا تخصیص حکم به موجودات عالم عنصری یا به افعال غیر خدا.

و شیخ مفید[3] که از اعاظم محققین علمای متقدمین ما است گفته که: قضای خدای‌تعالی در اشیاء مختلف است، هرچه در افعال بندگان باشد حکم‌وفرمانی است که در آنها کرده در پاره‌ای به امر و در پاره‌ای به نهی و در پاره‌ای تجویز و رخصت. و مراد این است که هیچ فعلی از افعال بندگان نیست که خدای عز وجلّ را در آن حکمی نباشد. و قضای او در بندگان و در آنچه از برای ایشان ایجاد کرده به معنی خلق و ایجاد است، یعنی همه آنها به خلق و ایجاد خدا

---

۱. اعراف: ۲۸ ۲. کشف‌المراد ص ۲۴۶

۳. رجوع شود به مصنّفات شیخ مفید ج ۵، ص ۵۶؛ بحار ج ۵، ص ۹۸ و ۹۹

موجود شده‌اند. و قدر را به معنی قضا و تاکید آن نگرفته، بلکه چون قدر به معنی اندازه گرفتن و واقع ساختن چیزی در جای خود و به روشی که حق آنها است آمده، قدر را در همه اشیاء به آن معنی گرفته و گفته که: قدر حق تعالی در آنچه خود کرده ایجاد کردن و واقع ساختن آنها است در جای خود و به روشی که حق آنها است و در افعال بندگان این است که آنچه قرار داده در آنها از امر و نهی و ثواب و عقاب و غیر آن همهٔ آنها واقع است در موقع خود و گذاشته شده در موضع خود واقع نشده عبث و کرده نشده باطل.

و پوشیده نیست که آنچه گفته اگر چه صحیح است اما حمل قضا و قدر بر آن خالی از دوری نیست.

و حکما گفته‌اند که: مراد به قضای خدای تعالی علم او است به آنچه[1] هرچیز سزاوار آنست که بر آن نحو موجود شود از برای نظام کل، و قدر حق تعالی اخراج آنها است به وجود در خارج به اسباب آنها به روشی که در قضا مقرر شده که نظام اکمل است.

و مخفی نیست که وجود هر چیز به قضا و قدر به این معنی صحیح است و محتاج به تخصیص نیست. و بعضی از علمای ما نیز علم را یکی از معانی قضا شمرده‌اند و قضا را در بعضی آیات کریمه به آن تفسیر کرده‌اند.

و شیخ صدوق محمدابن بابویه که از اکابر علمای متقدمین ما است در رساله «اعتقادات»[2] خود گفته که اعتقاد ما درقضا و قدر قول حضرت صادق‌علیه‌السلام است که به زراره فرموده در وقتی که زراره سؤال کرد از آن حضرت که:

---

۱. از آن جمله قدرت و اختیار بندگان است در افعال ایشان، پس حاصل قدر خدای تعالی دربارهٔ افعال بندگان این است که آن افعال را موجود کرده براین نحو که ایشان را موجود کرده و ایشان به اختیار خود آن افعال را. منه رحمه الله

۲. الاعتقادات ضمن مجموعهٔ مصنّفات شیخ مفید ج ۵، ص ۳۴؛ بحار ج ۵، ص ۹۷

ای سید من چه می‌فرمایی در قضا و قدر؟ پس آن حضرت فرمود: می‌گویم من که به درستی که خدای تعالی هرگاه جمع کند بندگان را روز قیامت سؤال می‌کند ایشان را از آنچه عهد کرده به سوی ایشان و سؤال نمی‌کند ایشان را از آنچه قضا کرده برایشان.[۱]

و به گمان فقیر این حدیث شریف که شیخ مفید[۲] طاب‌ثراه حکم به صحت آن کرده دو احتمال دارد:

یکی آنکه خدای تعالی پرسش می‌کند بندگان را از آنچه امر کرده به آن و نهی فرموده از آن و پرسش نمی‌کند از آنچه قضا کرده بر ایشان. پس شما را چه کار است به تحقیق قضای خدای تعالی؟ بلکه بر شما است تحقیق آنچه دانستن آن در کار است از اوامر و نواهی و سایر احکام معهوده حق تعالی. و بنابراین دانستن قضا و قدر در کار نخواهد بود.

و احتمال دیگر آنکه اشاره به معنی قضا باشد که قضا در چیزی است که خدای عز و جل در روز قیامت سؤال از آن نکند، پس در افعال اختیاری عباد نخواهد بود. و بنابراین ظاهر این است که قدر هم نیز به معنی قضا باشد و اگر نه بایست اشاره به آن هم بشود.

و این احتمال موافق است با آنچه معتزله گفته‌اند که: قضا و قدر در افعال اختیاری عباد نمی‌باشد. و علم خدا اگرچه شامل آنها هم است، اما علم به چیزی، علت وقوع آن نمی‌شود بلکه وقوع آنها به اراده و اختیار ایشان است، پس ایشان قضا و قدر خدا را امری گفته‌اند که سبب وقوع فعلی شود، مثل اراده حتمی، یا خلق و ایجاد.

و ظاهر است که قضا و قدر به این معنی در افعال بندگان نخواهد بود و اگر نه سؤال و حساب و ثواب و عقاب معقول نباشد. و بنابراین آیهٔ کریمه: ﴿إِنَّا كُلَّ

---

۱. بحار ج ۵، ص ۹۷؛ توحید صدوق ص ۳۶۵ باب قضاء و قدر.

۲. رجوع شود به مصنفات شیخ مفید ج ۵، ص ۵۹؛ بحار ج ۵، ص ۱۰۰

شیء خلقنا بِقَدَرٍ﴾[۱] تخصیص داده می‌شود به بعضی از اشیاء و قدر در آن به معنی دیگر خواهد بود، چنانکه از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت شده که در تفسیر این آیه کریمه فرمود که: خدای تعالی می‌فرماید که ما هرچیز را خلق کرده‌ایم از برای اهل آتش به اندازه اعمال ایشان پس تخصیص داده می‌شود به چیزهایی که از برای اهل آتش خلق شده.[۲]

و چنانکه بعضی مفسرین گفته‌اند که: مراد این است که خلق کرده‌ایم هرچیز را به اندازه‌ای که حکمت اقتضای آن کرده و موافق مصلحت بوده است، پس تخصیص داده می‌شود به چیزهایی که خدا خالق آنها باشد. و شامل افعال عباد نخواهد بود. والله تعالی یعلم.

و شیخ صدوق رحمه‌الله بعد از آنچه نقل کردیم گفته که: کلام در قدر نهی شده از آن و نقل کرده حدیث از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام که شخصی سؤال کرد از آن حضرت از قدر پس فرمود آن حضرت علیه‌السلام که: «بحری است عمیق پس فرو مرو در آن. باز سؤال کرد مرتبه دوم، پس فرمود آن حضرت علیه‌السلام که: راهی است تاریک پس مرو به آن راه باز سؤال کرد مرتبه سوم، پس فرموده که: سِرّ خدا است پس متکلّف[۳] مشو به آن.[۴] و حدیث طویل دیگر نیز نقل کرده از آن حضرت علیه‌السلام که در آن نیز نهی شده از آن.[۵]

و شیخ مفید رحمه‌الله حکم به صحت این حدیث‌ها نکرده و گفته بر تقدیری که آنها صحیح باشد دو احتمال دارد:

یکی: آنکه نهی مخصوص جمعی باشد که خوض در این قسم مطالب نتوانند

---

۱. قمر: ۴۹ ۲. تفسیر برهان ج ۴، ص ۲۶۱.

۳. یعنی کلفت و زحمت‌کش از برای اطلاع بر آن. منه ره

۴. بحار ج ۵، ص ۹۷؛ اعتقادات شیخ صدوق، ص ۳۶۵ (مصنفات شیخ مفید ج ۵، ص ۳۴)

۵. اعتقادات شیخ صدوق، ص ۳ (مصنفات شیخ مفید ج ۵، ص ۳۴) توحید صدوق: ۳۸۳ باب القضاء و القدر ح ۳۲.

کرد. و تامل در اینها باعث اضلال ایشان شود و شامل جمیع مکلفین نباشد.

دوم: آنکه نهی از تحقیق معنی قضا و قدر نباشد، بلکه نهی از تفکر در اسرار قضا و قدر باشد و از خوض در آنها و طلب علتی از برای هر فعلی از افعال خدای عز و جل و هر حکمی از احکام او؛ زیرا که آن چیزی نیست که عقول بشری به آن تواند رسید، بلکه همین باید دانست که هرچه کرده از روی حکمت و مصلحت است. و هیچ چیز را باطل و عبث خلق نکرده و قرار نداده و چنانکه در قرآن مجید فرموده: **﴿و ما خَلَقنا السَموٰاتِ وَ الاَرضَ وَ ما بَینَهما لاعِبین﴾**.[1] یعنی خلق نکردیم ما آسمانها و زمین و آنچه را میانه آنها باشد بازی کننده، و فرموده: **﴿أفحَسِبتُم أنّما خلقناکم عَبَثاً﴾**،[2] یعنی آیا گمان برده‌اید شما اینکه خلق کرده‌ایم ما شما را عبث، یعنی بازی کننده یا از برای عبث و بازی، و فرموده: **﴿إنّا کُلَّ شیءٍ خَلقناهُ بقَدَر﴾**،[3] یعنی به درستی که ما خلق کرده‌ایم هرچیزی را به قدر، یعنی به حق. و گذاشته‌ایم آن را در موضع آن[4]. انتهی ما افاده و لقدا حسنَ و اَجادَ...:[5]

بعد از آن شیخ صدوق رحمه‌الله دو حدیث دیگر نقل کرده:

یکی: آنکه حضرت امیرالمؤمنین صلوات‌الله علیه نقل فرمود از نزد دیواری که میل کرده به مکان دیگر. پس کسی گفت به آن حضرت که: یا امیرالمؤمنین آیا می‌گریزی از قضای خدای تعالی. پس آن حضرت فرمود که: می‌گریزم از قضای خدای تعالی به قدر او.[6]

---

۱. دخان: ۳۸ ۲. مومنون: ۱۱۵ ۴. قمر: ۴۹

۴. چون شیخ مفید معنی قدر را چنین گفته‌اند آیه کریمه را نیز موافق آن تفسیر کرده و اگر به معنی دیگر گوید موافق آن تفسیر خواهد کرد مثلاً اگر به معنی مقدر شدن در لوح و نوشته شدن در آن گوید معنی آیه کریمه را چنین خواهد گفت: که ما خلق کردیم هرچیز را در حالی که تقدیر شده بود و نوشته شده بود در لوح پیش از وقوع آن. منه رحمه‌الله .

۵. مصنفات شیخ مفید، ج ۵، ص ۵۷ (کتاب تصحیح الاعتقاد).

۶. بحار ج ۵، ص ۹۷؛ توحید صدوق، ص ۳۶۹ باب القضاء و القدر ح ۸

دوم: این که کسی پرسید از حضرت صادق علیه‌السلام از تعویذها که: آیا دفع می‌کند از قدر چیزی را؟ پس آن حضرت فرمود که: آنها هم قدر است.[۱]

و با وجود خفای معنی این دو حدیث متعرض بیان آنها نشده. و گمان فقیر این است که قضا و قدر در این دو حدیث به معنی علم می‌تواند بود.

و مراد به حدیث اوّل این می‌تواند که می‌گریزم از آنچه خدا علم به آن دارد به آنچه به آن نیز علم دارد و حاصل این است که آنچه واقع می‌شود خدا علم به آن دارد، پس اگر در زیر دیوار مایل بمانم علم خدا به آن تعلق گرفته خواهد بود. پس علم خدا را علّت امری نباید دانست بلکه رعایت آنچه عقلاً و شرعاً در کار است باید نمود. و هرگاه آن واقع شود معلوم می‌شود که علم هم به آن تعلق گرفته بود. و ممکن است که تعبیر به قضا در اول و به قدر در ثانی به اعتبار این باشد که اگر در زیر دیوار بمانم مجرد قضا است، یعنی علم خدا به آن تعلق گرفته، اما آن را خلاف مصلحت دانسته. و اگر بگریزد آن قدر است یعنی علم خدا به آن تعلق گرفته و آن را موافق حکمت و مصلحت دانسته.

و مراد به حدیث دوم این می‌تواند بود که هرچه واقع می‌شود علم خدا به آن بر نحوی که واقع می‌شود تعلق گرفته. و قدر همان است. پس اگر کسی مثلاً تعویذ نکند و بلایی پیش بیاید علم خدا به آن تعلق گرفته بوده و قدر درباره او آن بوده و اگر کسی تعویذ کند و دفع بلاها از او شود علم خدا به آن تعلق گرفته بوده، و قدر درباره او این بوده. پس تعویذ چیزی را از قدر دفع نمی‌کند. بلکه اگر واقع شود آن هم داخل قدر خواهد بوده و رسیدن بلا به او در این صورت قدر نخواهد بود. پس تعویذ بلا را دفع می‌کند و قدر را دفع نمی‌کند. و حاصل این است که حق تعالی چنین مقرر کرده: اگر تعویذ نکند فلان بلا به او برسد، و اگر بکند آن بلا دفع شود. و در ازل علم به هر طرف که واقع می‌شود دارد. و آن را

---

۱. بحار ج ۵، ص ۱۱۴؛ توحید صدوق، ص ۳۸۲ ح ۲۹

قضا و قدر گویند. و علم سابق علت وقوع یک طرف نمی‌شود. بلکه آن تابع این است. و بنابراین هرگاه کسی تعویذ بکند دفع بلائی کرده که بر تقدیر عدم تعویذ مقدر بود و دفع قدر واقعی نکرده؛ چه درواقع قدر در این صورت دفع بلا از او خواهد بود نه رسیدن بلا به او. والله تعالی یعلم.

و چون این مطلب از مشکلات بود و بر اکثر مردم مشتبه، و به آن اعتبار جمعی توهّم جبر در افعال خود و عدم اختیار در آنها می‌کردند قدری تفصیل قول در آن مناسب نمود. هرچند ملایم وضع رساله نبود.

فصل هشتم در ذکر حدوث عالم

باید دانست که از شریعت مقدسه ظاهر بلکه ضروری شده که عالم یعنی ماسوی الله تمام حادث است به حدوث زمانی، یعنی وجود آن را ابتدائی باشد و زمان آن از ابتدا تا به حال متناهی است. پس قول به قدم آن مقابل معنی که مذکور شد چنانکه اکثر حکما به آن رفته‌اند باطل و فاسد است. و ادلهٔ ایشان بر آن تمام نیست چنانکه در مواضع خود تحقیق شده. بلکه حدوث خصوص عالم جسمانی به دلیل عقلی نیز ثابت شده چنانکه قبل از این نیز اشاره به آن شده.

و اگرچه این از جمله مسائلی نیست که دانستن آنها در معرفة الله ضرور باشد؛ زیرا که اثبات هیچ کمالی از برای حق تعالی یا رفع نقصی از او چنین نیست که مستلزم قول به حدوث عالم باشد و با قول به قدم جمع نتواند شد؛ نهایت چون به مجرد وجود متابعت شریعت مقدسه باید اعتقاد به آن داشت و قول به خلاف آن باطل بلکه دغدغه کفر آن می‌رود. و مع‌هذا در این اعصار جمعی از جُهّال فضلای بی‌خبر از شرع یا غیرمقیّد به آن تابع حکما شده، به قدم رفته‌اند. بنابراین اِشعاری به حقیقت حال نمود، تا هرکه مقیّد به دین اسلام باشد احتراز از متابعت آن گروه بی‌دین نماید.[1]

---

۱. احتراز از مناسبت آن گروه بی‌دین نماید. خ ل.

باب سوم در نبوت

فصل اول در معنی نبی و طریق ثبوت نبوت

نبی در لغت به چند معنی آمده یکی خبر دهنده و دوم بلند مرتبه و سوم طریق و راه است. و در عرف و اصطلاح کسی را گویند که از جانب حق تعالی مبعوث و برانگیخته شده باشد به سوی خلق.[1] و این معنی به هریک از معانی لغویه مناسبت دارد؛ چون از جانب خدای تعالی پیغام و خبر آورد، از افراد معنی اول است، و به جهت علو شأن و بلندی مرتبه از افراد معنی دوم است، و به اعتبار اینکه وسیلهٔ بندگان می‌شود در معرفت حق تعالی و قرب او گویا راهی است میانه ایشان و حق تعالی.

و بدان که طریق علم به صدق کسی که دعوی نبوت کند اظهار معجزه است. و مراد به معجزه امری است که برخلاف عادت واقع شده باشد. به عنوانی که عقول به علم عادی حکم کنند به اینکه صدور آن از غیر حق تعالی به خودی خود ممکن نیست. بلکه می‌باید که یا فعل خدا باشد یا خدا اعطاء علمی یا

---

۱. رسول در لغت به معنی فرستاده شده است و در اصطلاح به معنی نبی است که مذکور شد یا مخصوص پیغمبری است که بر او کتابی یا دین تازه‌ای فرستاده شده باشد و نبی اعم از آن است. منه رحمه‌الله

قدرتی به بنده فرموده باشد، که به آن اعتبار قادر بر چنین فعلی شده باشد. و هرگاه چنین امری از کسی صادر شد با وجود دعوی نبوت یا امامت، بعضی را اعتقاد این است که به مجرد ملاحظه معجزه خصوصاً هر گاه مکرر شود و معجزات مختلف صادر گردد علم بدیهی به صدق او حاصل می‌شود و موقوف به تامل و فکری نیست. و فقیر این قول را بعید نمی‌دانم.

و مشهور این است که علم به صدق او به ملاحظه این صادر می‌شود که هرگاه امری که از او صادر شده به حکم عقل امری باشد که از او به خودی خود صادر نتواند شد. و باید که فعل خدا باشد یا خدا قدرت و علمی به او داده باشد که به آن قادر بر آن شده باشد، پس باید که او در دعوی خود کاذب نباشد؛ زیرا که بنا بر قاعدهٔ حسن و قبح عقلی که قبل از این مذکور شد شکی نیست که اظهار معجزه برید کاذب با وجود علم به کذب او و قدرت بر عدم اظهار، قبیح است؛ زیرا که سبب اضلال و گمراهی مردم می‌شود. و معلوم شد که حق تعالی بر همه چیز دانا و بر همه چیز توانا است پس اگر مدعی کاذب باشد خدا عالم به کذب او خواهد بود، پس جایز نباشد بر او که با وجود قدرت و اختیار، اظهار چنین معجزه بر دست او بکند و مردم را به آن سبب در ضلالت و گمراهی اندازد.

فصل دوم
در بیان وجوب عصمت انبیا علیهم‌السلام

باید که نبی معصوم باشد یعنی گناه از او به هیچ وجه صادر نشود نه صغیر و نه کبیر؛ زیرا که غرض از ارسال نبی این است که خلق اطاعت و پیروی او نموده، اوامر و نواهی او را متبع دانند، و ذوق سلیم و وجدان مستقیم حکم می‌کند به اینکه کسی که از جانب خدا جهت این کار مبعوث شده باشد باید خود مرتکب حرامی یا ترک واجبی نشود، و اگر نه محل او از دلها و وقع او در نظرها ساقط

شود، بلکه اعتماد بر اقوال و اخبار او نیز نماند، و این مخل است به آنچه غرض از بعثت او است که متابعت او باشد. و کسی که اندک تأملی کند می‌داند که مبعوث از جانب خدا جهت هدایت مردم و پیروی ایشان به او معقول نیست که گاهی او به یکی از امت می‌گوید که چرا فلان را کردی و فلان را نکردی؟ و منع و زجر او کند بر آن، و گاهی یکی از امت با او این سلوک نماید و ایذاء او کند اگر همه (هم) به مجرّدِ مذمّت باشد که چرا فلان را نکردی یا فلان را کردی؟

و ایضا هرگاه او مرتکب گناهی شود باید که امت هم متابعت او بکنند، به حکم اجماع بر وجوب متابعت پیغمبر چنانکه در قرآن مجید خطاب به پیغمبر ما صلی‌الله علیه وآله شده که: **﴿قُل اِن کنتُم تُحِبّونَ اللهَ فاتَّبِعونی یُحبِبکم‌اللهُ﴾**.[1] ـ یعنی بگو اگر شما دوست می‌دارید خدا را پس تابع شوید مرا تا اینکه دوست دارد خدا شما را ـ و هم مخالفت او کنند بنابر اینکه متابعت گناه حرام است.

و ایضا باید که انکار کنند بر او و منع و زجر کنند او را به حکم عموم امر به معروف و نهی از منکر، با اینکه این مستلزم ایذاء او است، و ایذاء پیغمبر حرام است به اجماع، چنانکه حق تعالی در باب رسول مطلق یا خصوص پیغمبر ما صلی‌الله علیه وآله فرموده: **﴿ إنّ الذین یؤذون اللهَ و رسولَه لعنهم اللهُ في الدنیا والآخرة﴾**.[2] یعنی آنانکه ایذاء می‌کنند خدا و رسول او را، لعنت کرده است خدا ایشان را و دور کرده است از رحمت خود در دنیا و آخرت.

و دیگر مؤیدات و شواهد این مطلب بسیار است، و احادیث و اخبار داله بر این از اهل بیت صلوات الله علیهم متواتر است.[3]

---

۱. آل‌عمران: ۳۱

۲. احزاب: ۵۷

۳. رجوع شود به بحار ج ۱۱، ص ۷۲؛ و بحار ج ۱۷ (باب عصمة الانبیاء و پیامبر اسلام)

و باید دانست که آنچه از احادیث ظاهر می‌شود این است که فرقی نیست در این معنی میانه اینکه گناه پیش از بعثت باشد یا بعد از آن. و وجه اول که مذکور شد دور نیست که در هر دو جاری باشد زیرا که صدور گناه اگر هم پیش از بعثت باشد باعث سقوط محل و مرتبه و مخل به غرض از بعثت می‌گردد.

و چون این مراتب معلوم شد پس آنچه از قرآن مجید باشد در نسبت عصیان یا گناه یا ضلالت یا امثال آن به یکی از انبیاء صلوات الله و سلامه علیهم پیش از بعثت یا بعد از آن، باید که تاویل شود به اینکه مراد به آن خلاف اولیٰ است که آن را نسبت به پیغمبران عصیان و گناه و امثال آن توان گفت. و در خصوص هر موضعی نیز بعضی تاویلات دیگر توان کرد که کسی که در آنها نیکو تامل کند بر او ظاهر گردد. و بسیاری از آنها در کتب محققین علمای ما نیز مذکور است.[1]

و ظاهر این است که سهو و نسیان نیز همین حکم را دارد و تجویز آن بر انبیاء نیز معقول نیست؛ زیرا که با تجویز آن بر کسی اعتماد و وثوقی که باید، بر اقوال و افعال او نمی‌ماند و مخل به غرض از بعثت است. و قول بعضی از علمای ما به تجویز آن و اصرار بر آن ضعیف است. و نسبت خطا، به او دادن اولی است. و بنابراین بعضی احادیث[2] که در آنها نسبت سهو و نسیان در نماز به حضرت رسالت پناهی صلی‌الله علیه و آله و سلم داده شده باید که طرح شود یا بر تقیه محمول گردد؛ چه اهل سنت تجویز آن می‌نمایند، چنانکه تجویز گناه نیز می‌نمایند، با اختلاف بسیاری میانه ایشان در تعیین قدر جایز از آن.

---

۱. به کتاب تنزیه‌الانبیاء سید مرتضی رجوع شود؛ و نیز به بحارج ۱۱، ص ۷۲ و ج ۱۷ (عصمت انبیاء و تاویل مایوهم خطأهم و سهوهم).

۲. رجوع شود به بحارج ۱۷، ص ۹۷.

فصل سوم

در وجوب تنزیه انبیاء از اموری که موجب تنفر از ایشان باشد

و همچنین باید که نبی پاکیزه و منزه باشد از تمام آنچه باعث تنفر مردم باشد، مثل امراض بد، مانند بَرَص و جُذام و مثل بد فعلی مادران، و دنائت پدران، و کفر ایشان نیز همین حکم دارد، بلکه احادیث اهل‌بیت صلوات‌الله و سلامه علیهم متواتر است در اینکه انبیاء و اوصیا منزه‌اند از کفر پدران، پشت به پشت تا حضرت آدم(ع) و همچنین از بد فعلی مادران، بطن به بطن تا حضرت حوا(ع).[۱] پس قول اهل سنت به تجویز کفر پدران انبیاء و اوصیا، و حکم به کفر حضرت عبدالله و ابی‌طالب از آن جمله باطل و مردود است[۲]. و این رساله گنجایش تفصیل این مراتب ندارد.

فصل چهارم

در اثبات نبوت پیغمبر ما صلی‌الله علیه و آله

اثبات پیغمبری هریک از پیغمبران علیهم‌السلام به معجزات شده که از ایشان به ظهور رسیده و جمعی آن را خود مشاهده کرده‌اند و دیگران به تواتر به ایشان رسیده، یا به خبر مخبری صادق، مثل معجزات پیغمبران سابق که قرآن مجید خبر از آنها داده و ثبوت پیغمبری پیغمبر ما نیز بر این نحو است. و یکی از معجزات آن حضرت صلی‌الله علیه و آله قرآن مجید است که به تواتر به عنوانی که در آن مجال هیچ شک و شبهه‌ای نیست به ما رسیده، که آن حضرت اتیان به آن نمود و دعوی فرمود که کتابی است الهی و هرکه را در این ریب و شکی باشد مثل یک سوره آن را بیاورد. و با وجود کثرت فصحا و بلغا در آن عصر، و کمال

---

۱. رجوع شود به بحار ج ۱۵، صفحات: ۳، ۱۱-۱۵، ۱۰۹، ۱۱۷ و نیز زیارت جامعه.

۲. رجوع شود به بحار ج ۱۶، ص ۳۷۹؛ و بحار ج ۱۵، ص ۱۱۷

علو و مرتبه ایشان در فصاحت و بلاغت زیاده بر سایر اعصار، و نهایت تعصّب ایشان در جاهلیت، و حرص در پیروی طریقه پدران خود، هیچ کس نتوانست که معارضه آن نماید یا درصدد درآید. تا اینکه اقدام کردند بر حرب و مقابله با شمشیر و سنان و دم نزدند از مقابله سخن و زبان.

و هر که در این اندک تأمل نماید می‌داند که نیست مگر به اعتبار اینکه در بلاغت و فصاحت به مرتبه‌ای بود که ممکن نبوده بشر را به اتیان به مثل آن مطلقاً یا به آن طرز و اسلوب، و ایشان خود می‌دانستند که هریک از ایشان درصدد معارضه درآید و کلامی در برابر آن بیاورد سایر فصحا و بلغای قوم حکم کنند به جهل و نادانی او و تمسخر و استهزا کنند به او.

یا اینکه اگر بالفرض در این مرتبه از فصاحت و بلاغت نبوده حق تعالی دلهای ایشان را صرف کرده بود از معارضه. یا به این نحو که قدرت ایشان را از اتیان به مثل آن سلب کرده از ایشان، یا به اینکه با وجود قدرت بر آن مانع شده از اینکه ایشان اراده آن کنند، و بر هر تقدیر معلوم می‌شود که از جانب خدا است، خصوصاً با ملاحظه اینکه آن حضرت صلی‌الله علیه و آله درسی نخوانده بود. حتی آنکه سواد و خط نداشت. پس اتیان چنین شخصی به کتابی که فی‌الجمله امتیاز و مزیّتی داشته باشد مقدور نیست چه جای چنین کتابی که مذکور شد.

و ایضا اخبار به غیب[1] در آن مکرر شده پاره‌ای از امور آینده، مثل مغلوب شدن روم و غلبه کردن ایشان بعد از آن و مسلمان نشدن بعضی به خصوص ابی‌لهب، و وعدهٔ مسلمانان به اخذ غنایم بسیار و امثال آنها و پاره‌ای از اموری چند که در خاطر و ضمیر منافقین بود و اظهار نمی‌نمودند. یا اینکه از اسرار ایشان بود و غیر ایشان کسی بر آنها مطلع نبود.

---

۱. بحارج ۱۸، ص ۱۰۵ (باب معجزاته في إخبار بالغيبات)

و دیگر معجزات آن حضرت بسیار است.

و بعضی پیش از بعثت آن حضرت واقع شده مثل شکستن طاق کسری، و خاموش شدن آتشکده فارس، و فرو رفتن آب دریای ساوه که هر سه در شب میلاد سعادت بنیاد به عمل آمده و همچنین ملازمت ابر با فرق فرقدان‌سا، در سفر شام و سلام دادن احجار بر او و غیر اینها.

و بعضی بعد از بعثت، مثل شق قمر، و تسبیح حصا و ناله ستون و اخبار از مغیباب آینده مثل غلبه امت او، و عدم ظهور پیغمبری بعد از او و واقعه شهادت امیرالمؤمنین علیه‌السلام و خروج عایشه وزبیر برآن حضرت وواقعه کربلا وغیر آنها از اخبار غیب و معجزات دیگر که این رساله گنجایش تفصیل آنها را ندارد.[۱]

و ایضا معجزات هریک از اوصیای آن حضرت صلوات‌الله علیه و علیهم که زیاده از حد و حصر است به معجزات آن حضرت برمی‌گردد وکافی است در ثبوت نبوت او.

و خصوص هریک از این معجزات اگرچه به سرحد تواتر نرسیده، اما قدر مشترک آنها یعنی ثبوت پاره‌ای از آنها مجملاً و همچنین قدر مشترک معجزات هریک از اوصیاء صلوات‌الله علیهم متواتر است، و مجال شک و شبهه در آن نیست و همین کافی است.

فصل پنجم
در ابطال آنچه یهودان می‌گویند در رد نبوت آن حضرت و آن دو وجه است:

وجه اول: اینکه شریعت آن حضرت صلی‌الله علیه و آله نسخ بسیاری از احکام شرع حضرت موسی کرده است. و این معقول نیست؛ زیرا که اگر آن احکام

---

۱. رجوع شود به بحارج ۱۶، ص ۴۰۲؛ بحارج ۱۷ (باب جوامع معجزاته صلی‌الله علیه و آله)

موافق مصلحت نمی‌بود حق تعالی در آن وقت قرار نمی‌داد و هرگاه موافق مصلحت باشد پس نسخ آن معقول نیست.

جواب: این است که مصلحت و مفسده و حسن و قبح بعضی امور به حسب اختلاف مردم و تغییر اوقات و تبدیل اوضاع مختلف می‌شود و هیچ عقلی ابای از این ندارد که مصلحت قومی در زمانی در حلیّت چیزی باشد از برای ایشان و مصلحت قومی دیگر یا همان قوم نیز در زمان دیگر در حرمت آن باشد، و حکم اِلٰهی به آن اعتبار در ازمان مختلف گردد، و همچنین در سایر احکام و نسخی که واقع شود در احکامی است که از این قبیل باشد، نه احکامی که حسن و قبح آنها مطلق باشد و مقید به قومی مخصوص یا وقتی خاص نباشد.

جواب دیگر: آنکه نسخ بعضی احکام خصوصیت به شریعت ما ندارد بلکه در شرایع سابقه نیز واقع شده؛ چه جمع میانه دو خواهر در شریعت حضرت موسی حرام شده، مانند شریعت ما، چنانکه در شریعت حضرت آدم و نوح(ع) حلال بوده و ایضاً چنانکه در تورات نقل شده: حلال شده از برای حضرت آدم و حوا هرچه حرکت کند بر روی زمین، بعد از آن حرام شده بود بر نوح بعضی حیوانات، و همچنین احکام دیگر که به حسب شرایع مختلف شده.

وجه دوم: آنچه نقل کرده‌اند از حضرت موسی(ع) که فرموده: دست زنید به روز شنبه همیشه، پس باید که تخصیص آن روز از برای عبادت و ترک اشغال (اشتغال) دیگر دائمی باشد، و این فرع دوام شریعت حضرت موسی است؛ زیرا که در شریعت حضرت عیسی علیه‌السلام بعد از او و همچنین در شریعت ما این حکم باقی نیست.

وجواب این است که این روایت از یهود ثابت نیست، بلکه بعضی گفته‌اند که: این را ابن‌راوندی بسته است. و بر تقدیری که این روایت از ایشان باشد مناط اعتبار نتواند بود؛ زیرا که بخت‌النصر[1] چنان مستاصل گردانید یهود را که از ایشان عددی که خبر ایشان متواتر بود باقی نماند. و هرگاه متواتر نباشد حجت نخواهد بود، بلکه معجزات حضرت عیسی و پیغمبر ما صلوات الله علیهما و برطرف شدن حکم روز شنبه در شریعت ایشان دلیل خواهد بود بر کذب آن، و بر تقدیر تسلیم صحّت خبر دلالت آن بر دوام قطعی نیست، بلکه ممکن است تاویل آن به اینکه حمل شود به دوام شریعت آن حضرت. و هرگاه تأویل آن ممکن باشد، پس ثبوت شریعت حضرت عیسی و شریعت پیغمبر ما علیهماالسلام و رفع آن حکم در آنها دلیل وجوب تاویل آن خواهد بود.

فصل ششم
در افضلیت آن حضرت صلی‌الله علیه و آله از سایر انبیا و از تمام ملائکه

اخبار متواتر است به اینکه آن حضرت صلی‌الله علیه و آله سیّد و سَرور و برگزیده و برتر همهٔ انبیا است، صلوات الله و سلامه علیه و آله، چنانکه روایت شده از آن حضرت صلی‌الله علیه وآله که فرموده: «**اَنا اَفضلُ من جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و من جمیع الملائکة المقرّبین، و اَنا خیرُ البریّةِ و سیّدُ ولد آدم**».[2] یعنی من افضلم، و برتر است مرتبه من از جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و از جمیع ملائکه مقربین و من بهترین خلایقم و سید و سرکرده

---

۱. رجوع شود به بحار ج ۱۴، ص ۳۵۱-۳۷۷.
۲. بحار ج ۱۶، ص ۳۶۴ و ۳۲۵-۳۲۸.

اولاد آدمم.

و ظاهر این است که تمام انبیا افضل باشند از جمیع ملائکه، چنانکه در قرآن مجید فرمود: **﴿إنّ اللهَ اصطفیٰ آدمَ و نوحاً و آلَ ابراهیمَ و آلَ عِمرانَ علی العالَمینَ﴾**.[1] یعنی به درستی که خدا برگزیده است آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر عالمیان؛ زیرا عالمیان شامل ملائکه نیز هست. و مراد به آل ابراهیم پیغمبران و اوصیا باشند که از اولاد آن حضرت باشند، و اکثر پیغمبران چنین بودند، و از آن جمله است پیغمبر ما صلی‌الله علیه و آله و ائمه او صلوات الله علیهم. و مراد به آل عمران یا حضرت موسی و هارون علیهماالسلام است به اعتبار آنکه پسران عمران بن یصر بودند، یا حضرت عیسی علیه‌السلام به اعتبار اینکه حضرت مریم والده آن حضرت دختر عمران‌بن ماثان بود. و احتمال دوم ظاهرتر است؛ زیرا که حضرت موسی و هارون علیهماالسلام داخل آل ابراهیم‌اند. و تخصیص ایشان به ذکر از برای اهتمام به ایشان با وجود افضل از ایشان در میانه آل‌ابراهیم که پیغمبر ما صلی‌الله علیه وآله باشد وجهی ظاهر ندارد. به خلاف حضرت عیسی علیه‌السلام؛ زیرا که چون آن حضرت را پدری نبود دخول او در آل ابراهیم هرچند از طرف مادر به آن حضرت می‌رسد ظاهر نبود. پس علیٰ‌حِده به عنوان آل عمران مذکور شده باشد به اعتبار آنکه بودن او از آل عمران که جدّ بی‌واسطه آن حضرت بود مشهور و معروف بود، هرچند او نیز جدّ مادری بوده.

و ایضاً سؤال ملائکه از خدای عز و جلّ در وقتی که مقرر فرمودند که حضرت آدم خلیفه روی زمین باشد، به این نحو که: آیا می‌گردانی در زمین جمعی را که فساد کنند درآن، و بریزند خونها و حال آنکه ما تسبیح می‌کنیم

---

۱. آل‌عمران: ۳۳

به حمد و تقدیس می‌کنیم ترا؟[1] ظاهر در این است که آرزوی مرتبه حضرت آدم از برای خود داشته‌اند، و سؤال می‌کردند از سرّ ترجیح او بر ایشان با وجود ترجیح ایشان به حسب ظاهر. پس باید که مرتبه حضرت آدم زیاده از مرتبهٔ ایشان باشد.

و همچنین خدای عز و جلّ از برای اظهار حکمت در این معنی برای ایشان فرموده از تعلیم اسماء به حضرت آدم بعد از آن پرسیدن آنها از ملائکه، و عاجز شدن ایشان و گفتن که ما را علمی نیست مگر آنچه تو تعلیم کرده‌ای، بعد از آن فرمودن به حضرت آدم که خبر ده ملائکه را از این اسماء و فرمودن خدای تعالی به ملائکه بعد از خبر دادن آدم ایشان را به آن اسماء که آیا نگفتم من به شما که به درستی که من می‌دانم غیب آسمانها و زمین را؟ همه ظاهر است در ترجیح حضرت آدم.

و فرمان بردن همه ایشان تمام، به غیر ابلیس، و عذر گفتن او که من بهترم از آدم به اعتبار اینکه او از آتش بود و آدم از گل، ظاهر است در اینکه غرض از سجود ملائکه جهت تعظیم و تکریم او بود، نه محض سجود تحیت و زیارت، و ظاهر است که حکیم دانا امر نمی‌کند به سجود افضل از برای ادنی، این نحو سجود.

و ایضاً با وجود شواغل آدمیان از طاعات علمیّه و عملیّه، مثل قوّتین شهویّه و غضبیّه، و کشاکش هریک از آنها ایشان را به سوی مقتضیات خود، و سایر حاجات شاغله و موانع خارجه و داخله؛ یقین، تحصیل کمالات و مواظبت بر طاعات و عبادات به قهر و غلبه بر آن قوّتین، و نقض و رفض تمام آن موانع دشوارتر است از اشتغال ملائکه به تسبیح و تقدیس با وجود خُلوّ از شهوت و غضب و فراغ از اکل و شرب و از سایر شواغل و علایق، بلکه تلذّذ ایشان به

---

۱. ترجمه سوره بقره، آیات ۳۰-۳۴.

همان تسبیح و تقدیس، و بودن آن از برای ایشان به منزلهٔ طعام و شراب در آدمیان. پس به حکم «**اَفضلُ الاَعمالِ اَحمَزُها**»،[1] باید که اطاعت آدمیان افضل باشد از اطاعت ایشان.

و حکما و جمعی از متکلمین، ملائکه را افضل دانسته‌اند و متمسک به وجهی چند عقلی و نقل شده‌اند[2]. و این رساله گنجایش ذکر آنها و جواب از آنها ندارد.

---

۱. بحار ج ۷۰، ص ۱۹۱

۲. رجوع شود به شرح تجرید، ص ۳۶۳؛ مصنفات شیخ مفید ج ۴، ص ۴۹

باب چهارم در امامت که اصل چهارم از اصول دین است

و در این چند فصل است:

فصل اول

در بیان معنی امام و ذکر دلیل بر وجوب نصب او

امام پیشوای قوم وکسی را که پیروی او واقتدای به او کنند گویند و مراد به امامی که اعتقاد به امامت او واجب و از اصول دین است، جانشین و خلیفه است از برای حضرت رسالت پناهی صلی‌الله علیه و آله در هر عصری از اعصار بعد از آن حضرت صلی‌الله علیه و آله تا قیام قیامت که حکم و فرمان او، حکم و فرمان آن حضرت داشته باشد، واطاعت از او بر همه رعیت مانند آن حضرت واجب باشد.

و دلیل وجوب امامی چنین در هر عصری این است که: چنانکه در آن اعصار ارسال انبیا بر خدای عز وجل جهت هدایت خلق و تبلیغ احکام به ایشان لازم بود، همچنین در این اعصار که ختم نبوت شده جهت اکمال هدایت ایشان و حفظ شریعت مقدسهٔ او از تغیر و تحریف لازم است تعیین جانشین و خلیفه از برای آن حضرت صلی‌الله علیه و آله؛ زیرا که در کتاب کریم و همچنین احادیث شریف آن حضرت صلی‌الله علیه و آله، محکمات و متشابهات و ناسخ و منسوخ وعام وخاص و مُجمَل و مُبیّن می‌باشد. و تا کسی عارف به تفاسیر متشابهات

و تعابیر تفاصیل احکام مزبوره به تعلیم خدا و رسول نبوده باشد، استنباط طریقهٔ حقه در هر باب از آنها نتواند کرد. این است که مشاهده می‌شود که هر یک از فرق مسلمانان با کمال تضاد و تباین و مذاهب ایشان از برای حقّیت مذهب و طریقه خود متمسّک به آیات و احادیث می‌شوند. پس بر خدای عزّ و جلّ لازم می‌شود در هر عصری تعیین هادی و راهنمایی، عالم به جمیع مسائل و احکام به علم لدنی، عارف به تأویلات متشابهات کتاب و سنت و ناسخ و منسوخ و سایر تفاصیل آنها به تعلیم ربّانی، و امر مردم به اخذ دین خود از او و اطاعت و انقیاد او در هر باب، تا ایشان را عذری در جهالت و ضلالت نماند، به میامن هدایت او ملّت بیضاء و شریعت غرّاء از تحریف جاهلین و تغییر مُبطِلین مصون و محفوظ بماند.

و اگر کسی گوید که: هرگاه نصب امام از برای هدایت مردم بر خدا لازم باشد پس باید که او در هر عصری ظاهر باشد؛ زیرا که امام غایب پنهان، چگونه هدایت تواند نمود؟ با آنکه شما طایفهٔ امامیه امام خود را قرنها است غایب و پنهان می‌دانید.

جواب گوییم که: غیبت امام به اعتقاد ما به اعتبار خوف از دشمنان است، و عدم وجود معین و ناصری است که دفعِ اذیّت ایشان تواند کرد، و با وجود این معنی دیگر بندگان را حجتی بر خدای تعالی نباشد، به خلاف اینکه اگر هادی و راهنمایی تعیین نمی‌فرمود؛ چه در آن وقت ایشان را بر خدای حجت بود که ضلالت و گمراهی ما از راه عدم دلیل و هادی بوده، اگر او را تعیین فرموده بودی عدول از حق و ترک متابعت او نمی‌کردیم.

و ایضا احادیث داله بر لزوم وجود امامی در هر عصری و اینکه دنیا بی‌وجود امام لمحه‌ای باقی نتواند بود از ائمهٔ هُدی صلوات‌الله علیهم متواتر است[1]

---

۱. کافی ج ۱، ص ۱۷۸ (باب أن الأرض لایخلو من حجة)

وامامت ایشان به نص واظهار معجزات ثابت شده چنانکه بعد از این مذکور خواهد شد وبعد از ثبوت آن، اقوال ایشان در هر باب حجّت خواهد شد.

وایضاً حدیث مشهور میانه شیعه واهل‌سنت از حضرت پیغمبر(ص) که فرمود: «**مَن ماتَ ولم یَعرِف اِمامَ زمانه ماتَ میتةً جاهلیّة**».[1] یعنی هرکه بمیرد وندانسته باشد امام زمان خود را مرده خواهد بود مردن جاهلیت. یعنی مثل مردن مشرکان عرب که بر شرک قبل از اسلام مردند، ظاهر است در وجود امامی در هر عصری وصریح است در اینکه معرفت امام، تالی معرفت خدا وپیغمبر، وجهل به او به منزله جهل به ایشان باشد.

وپوشیده نیست که از دلیل وجوب نصب امام که مذکور شد وهمچنین از احادیث ائمه هدی صلوات‌الله علیهم که اشاره به آنها شد معلوم می‌شود که نصب امام بر خدای عز وجلّ لازم است.

پس آنچه اهل‌سنت گفته‌اند که آن امری نیست که بر خدا لازم باشد بلکه بر مسلمانان واجب است جهت انتظام احوال جمعیت خود نصب امیر بر خود وهرکه را ایشان اختیار کنند وامیر گردانند امام وخلیفه رسول خدا خواهد بود، سخیف وباطل است. با آنکه پر ظاهر است که تعیین چنین منصبی بر رعیّت ـ با وجود عدم علم ایشان به مصالح ومفاسد واختلاف اهویه وآراء ایشان ومیل وخواهش هر قومی به تعیین احدی از ایشان ـ موافق حکمت ومصلحت نیست، بلکه موجب فتنه وفساد می‌گردد.

وایضاً از حدیث شریف نبوی ـ که نقل شد ـ نیز استنباط بطلان مذهب ایشان می‌تواند شد؛ زیرا که بر خرد خورده‌دان واضح ولایح است که کسی را که مسلمانان خود بی‌نص خدا ورسول جهت انتظام احوال جمعیّت ایشان امیر گردانند نهایت او این است که کسی از ایشان مخالفت او در آنچه متعلق به امور

---

۱. بحارج ۲۳، ص ۷۸، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۴، به نقل از رجال کشی، ص ۲۶۶ و ۲۶۷

ملک باشد نتواند کرد. اما وجوب شناخت و معرفت او به مرتبه‌ای که هر که بمیرد و او را نشناسد کافر مرده باشد، چنانکه صریح حدیث مشهور است وجهی نخواهد داشت.

چنانکه مشهور است از ملاجلال دوانی که ـ با آنکه ظاهر است که از اکابر علمای اهل‌سنت است ـ می‌گفته ـ در وقتی که این حدیث مذکور می‌شده ـ که: معقول نیست که «ملاجلال‌الدین محمد» را به جهنم ببرند که چرا «سلطان الدرم بایزید» را نشناخته، چرا که او را به جهنم نبرند که چرا ملا جلال‌الدین محمد را نشناخته».

فصل دوم
در بیان وجوب عصمت امام

باید دانست که چنانکه انبیا باید معصوم باشند چنانکه مذکور شد، ائمه نیز باید چنین باشند، به همان دلیل که در انبیا مذکور شد؛ زیرا که از آنچه بیان کردیم از دلیل وجوب نصب امام ظاهر شد که امام منصوب است از جانب حق تعالی که پیشوای و مقتدای تمام مردم باشد. واطاعت و انقیاد او بر همه فرض و لازم باشد.

و ظاهر است که چنین پیشوا و مقتدایی باید که مرتکب گناهی نشود، نه صغیره و نه کبیره؛ چه آن باعث سقوط رتبه او و عدم وقع او در نظرها گردد، و سبب فتور و سستی مردم در اطاعت و انقیاد او، و این مخل به غرض از نصب او است، بلکه آن باعث زیادتی جرات دیگران شود بر مخالفت و عصیان خدا و رسول، و این منافی حکمت و مصلحت در تعیین او است.

و ایضاً هرگاه منکری از او صادر شود رعیت را باید به حکم وجوب نهی از منکر انکار بر او و ایذاء او و آزار او، و هیچ عقلی که از روی انصاف تامل می‌کند

تجویز آن نمی‌کند که خلیفه منصوب از قبل خدا که تمام مردم مامور باشند به اطاعت و انقیاد او، و بر او باشد زجر و منع ایشان از معاصی و منکرات، احدی از رعیت را رسد ایذاء و آزار او بر فعل منکری.

و همچنین ظاهر این است که تجویز سهو و نسیان بر ائمه معقول نیست، چنانکه در انبیا مذکور شد؛ چه با تجویز آن اعتماد و وثوقی بر اقوال و افعال ایشان نماند، و این مخل به غرض از نصب ایشان است، و همچنین باید که منزه باشند از هرچه باعث تنفر مردم شود، مثل امراض بدی مانند برص و جذام، و مثل بد فعلی مادران و دنائت پدران و کفر ایشان، چنانکه در انبیا مذکور شد.

فصل سوم
در طریق ثبوت امامت امام

چون معلوم شد که امام جانشین و خلیفه رسول خدا است، و ظاهر است که به مجرد عقل نتوان یافت که این منصب جلیل و مرتبهٔ نبیل به که شَفَقَت شده و این خلعت فاخره بر که راست آمده است و به اندازهٔ قابلیت کیست، خصوصاً آنکه یکی از شرایط آن عصمت است و آن از امور خفیّه است که مطّلع بر آن نتوان بود مگر عَلاّم الغُیوب. و ایضاً رتبه علم و دانش که درامام شرط شد اطلاع بر تحقق آن در کسی بی‌اعلان علام السرائر متعذر است، مگر قلیلی از محققین علما را که به تحقیق مسایل بسیار، از او شاید که توانند استنباط این نمود که علم او کسبی و از جنس علوم ایشان نیست، بلکه موهبی و لدنی است و به همه مسایل و احکام احاطه کرده.

پس ثبوت امامت یا به نص از خدا یا رسول می‌شود، یا به اظهار معجزه برید مدعی آن، که آن هم حکم نص خدای عز و جلّ دارد؛ چه اظهار حق تعالی معجزه را بر ید مدعی هر امری، نصب دلیل است بر صدق او، چنانکه در نبوت مذکور

شد. وبعد از ثبوت امامت امامی به یکی از دو وجه نصّ او بر امامت امام دیگر کافی است در ثبوت امامت او؛ چه قول امام در هر باب حجت باشد.

وپوشیده نیست که هرگاه جمعی که مدعی امامت باشند وبه تتبع بالغ و تفحّص کامل انحصار مدّعی آن در ایشان ظاهر شود و معلوم باشد فقدان بعض شروط امامت مثل عصمت و علم در ایشان مگر در یکی، از این راه حکم می‌توان کرد به امامت آن یکی، بی‌نص بر او یا ظهور معجزه از او؛ زیرا که هرگاه به دلیل عقلی چنانکه مذکور شد نصب امام از برای هدایت طوایف انام وحفظ عقاید وشرایع اسلام لازم باشد وظاهر است که باید که بر امامت او دلیل باشد؛ چه هرگاه بر امامت کسی دلیل نباشد قول به امامت او ووجوب اقتدای به او معقول نباشد، پس هدایتی از او متصور نباشد پس هرگاه نصّی بر تعیین احدی نباشد باید که امام در میانه جمعی باشد که دعوی آن می‌کند، ودلیل بر امامت او همان ظهور عدم قابلیت احدی از ایشان باشد غیر او.

وهمین دلیل باشد نیز بر اتصاف او به شرایط آن، هرچند آن از راه دیگر معلوم نباشد؛ زیراکه اگر امام دیگری باشد غیر از این جمع، به هیچ وجه دلیلی بر امامت او نخواهد بود. وظاهر شد که آن معقول نیست؛ نهایت چون اثبات وجوب نصب امام به دلیل عقل، بعد از آن تعیین آن بر این وجه، خفایی دارد وعامه مردم را میسر نباشد ظاهر این است که اکتفا به این دلیل نتواند شد، بلکه باید که به یکی از آن دو طریق اول دلالت شود.

وبحمدالله تعالی دلیل بر امامت هریک از ائمه ما صلوات‌الله وسلامه علیهم اجمعین به هریک از سه طریق مذکور نصب شده؛ چه با ظهور عدم اهلیت وقابلیت غیر ایشان از مدعیان امامت به شواهد ظاهره ودلایل باهره بر هریک از ایشان نصوص جلیه وارد شده، واز هریک معجزات بَیِّنِه به ظهور رسیده، چنانکه در کتب اصحاب ما رضوان الله علیهم به تفصیل بیان شده. وان شاءالله

تعالی در این رساله از هریک قدری یسیر که متدبر بصیر را کافی و شافی باشد مذکور خواهد شد.

فصل چهارم
در ابطال قول اهل سنت به امامت خلفای ثلاثه

مسلمانان بعد از پیغمبر صلی‌الله علیه و آله به اعتبار مذاهب مختلفه چندین فرقه شدند، چنانکه مشهور است از آن حضرت که فرموده: «**ستفترق اُمّتی إلی ثلاثٍ و سبعینَ فرقةً، فرقة ناجیة و الباقون في النار**»[1]. یعنی متفرق خواهند شد امّت من به هفتاد و سه فرقه، یک فرقه ازآنها ناجی و رستگار خواهند بود و باقی در آتش.

نهایت اصل آن دو فرقه‌اند، و هریک از آنها به چند فرقه منشعب شده‌اند: یکی شیعه که اعتقاد ایشان این است که امام بعد از پیغمبر صلی‌الله علیه و آله بی‌فاصله به نص و تصریح آن حضرت صلی‌الله علیه و آله، امیرالمؤمنین علی‌ابن ابی‌طالب است صلوات الله و سلامه علیه. و دیگری اهل سنت که می‌گویند که نص بر تعیین امام نیست و امام بعد از آن حضرت ابوبکر است به اعتبار اجماع و اتفاق مسلمانان بر بیعت با او، و بعد از عمر به اعتبار تعیین ابوبکر او را، و بعد از او عثمان به اعتبار آنکه عمر خلافت را شوری کرد میانه شش نفر: امام‌المتقین، امیرالمؤمنین صلوات‌الله و سلامه علیه، و عثمان، و طلحه، و زبیر، و عبدالرحمن‌بن عوف، و سعدبن ابی‌وقاص. و امر کرد که این شش نفر با هم مشورت کنند به شروطی که به تفصیل مذکور خواهد شد، و هریک از ایشان را که قرار دهند خلیفه او باشد، و آخر قرار به عثمان شد، و بعد از او امیرالمؤمنین صلوات‌الله و سلامه علیه به اعتبار بیعت مردم با او.

---

۱. رجوع شود به خصال، ص ۵۸۴؛ أمالی طوسی، ص ۱۲۴؛ مناقب خوارزمی، ص ۳۳۱؛ کنزالعمّال ج ۱، ص ۱۸۳ و ۲۱۰

و حقّ، مذهب اول است و مذهب اهل سنّت به غایت سخیف و ضعیف است. وما اولاً بطلان مذهب ایشان ظاهر می‌کنیم و به آن حقّیت مذهب اول ظاهر می‌شود؛ زیرا که قول خارج ازاین دوقول میان مسلمانان نیست، لیکن ما به آن اکتفا ننموده، بعضی دلایل بر حقّیت آن نیز ذکر می‌کنیم. اما بطلان مذهب اهل سنت پس از وجوه بسیار است. و این رساله گنجایش عشر عشیری از آنها ندارد، بنابراین بر ذکر چند وجه که خردمند را همان بسنده باشد بر سبیل اجمال اقتصار می‌نماییم.

وجه اول: آنکه گفته‌اند که نصی در باب تعیین امام نیست. و این محض کذب است؛ زیرا که نصوص در این باب بسیار است، چنانکه بعضی از آنها مذکور خواهد شد ان شاء الله تعالی. وکدام عقل تجویز این می‌نماید که اعلی حضرت رسالت پناهی صلی‌الله علیه و آله با کمال شفقت بر امت و اهتمام در ارشاد ایشان و تعلیم مسایل و احکام به ایشان، چنانکه از بیان بسیاری از مستحبات و مکروهات و آداب، حتی آداب خلا و استنجا و امثال آن ظاهر می‌شود، چنین مطلب عظیم و مهم جسیم را که صلاح دنیا و آخرت تمام امت بعد از او تا قیامت منوط و مربوط به آنست ضایع و مهمل گذارد، و با وجود آنکه خبر داده که خاتم پیغمبران است و بعد از او پیغمبری نخواهد بود. و خبر از فوت خود داده هیچ نفرماید که پیشوای خلق و مقتدای انام بعد از او در آن مدت مدید و زمان بعید که خواهد بود و واگذارد ایشان را به اینکه خود هر که خواهند اختیار نمایند و بعد از نصب او اقوال و افعال او بر ایشان حجت باشد. مانند بتی که خود تراشند، و بعد از آن پرستش و عبادت آن کنند. و بر تقدیری که تعیین خلیفه و امام به اختیار مردم جایز بودی باز بر آن حضرت صلی‌الله علیه و آله لازم بود که بیان این نماید که تعیین امام بعد از آن مفوض به اختیار مردم است، تا آنکه لازمه بلاغ از او به عمل آمده. هرکه مخالفت آن نماید در ضلالت و گمراهی معذور نباشد. و بر تقدیری که اظهار این معنی بر آن حضرت لازم نبودی باز از راه شفقت بر امت

چنانکه گفتیم البته اظهار آن می‌نمود. پس اغماض از آنکه بالکلیه و اصلاً متعرض آن نشدن، چنانکه اهل سنت قائل شده‌اند، امری است که شکی در فساد و بطلان آن نیست.

وجه دوم: آنکه ظاهر شد که در امام عصمت شرط است، و آن امری است که مردم را راهی به علم به آن نیست مگر از تعلیم خدا و رسول، پس تفویض نصب امام به ایشان به خودی خود معقول نیست. و همچنین شرط دیگر علم موهوب او است به جمیع مسائل و احکام، و آن نیز در عدم امکان اطلاع به آن مگر به نص خدا و رسول نزدیک به عصمت است چنانکه مذکور شد.

وجه سوم: آنکه همه قایلین به خلافت خلفاء ثلاثه و غیر ایشان اتفاق دارند بر عدم اتصاف ایشان به مرتبه‌ای از علم که مذکور شد، و ایضاً کفر ایشان در ابتدای حال معلوم است. و همچنین صدور اموری که منافی عصمت باشد از ایشان، و جهل ایشان به بسیاری از احکام ظاهر خواهد شد، پس فقدان دو شرط در ایشان قطع نظر از اتفاق نیز ثابت و معلوم است.

وجه چهارم: آنکه هرگاه نصّی از جانب خدا و رسول نباشد قول به خلافت ایشان بی‌دلیل بر آن معقول نیست، و ایشان را دلیلی بر آن نیست مگر آنچه دعوی کرده‌اند از اجماع و اتفاق مسلمانان بر بیعت ابی‌بکر. و این ظاهرالفساد است؛ زیرا که معلوم است که همه مسلمانان در وقت بیعت ابی‌بکر در سقیفه بنی‌ساعده در آنجا حاضر نبودند و به تواتر اخبار شیعه و سنی معلوم است که حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله علیه و سلامه علیه و همچنین حضرت امام حسن و امام حسین صلوات‌الله علیهما[1] و زبیر و عباس عمّ پیغمبر و پسران او،

---

۱. بلکه حضرت امام حسن و امام حسین صلوات الله علیهما بعد از بیعت در وقتی که او به منبر رفته بود تا که خطبه بخواند به پیش منبر آمدند و فرمودند که این مقام جد ماست و تو اهلیت آن نداری. منه رحمه الله.

و جمیع بنی‌هاشم که اعاظم مسلمانان بودند و همچنین جمعی دیگر از اعاظم صحابه، مثل سلمان، و ابی‌ذر، و مقداد، و عمار. و همچنین ابوسفیان و سعدبن عاص که از اکابر بنی‌امیه بودند، در آنجا حاضر نبودند، و اهل‌سنت خود همه به این قائلند. پس اتفاق مسلمانان در آنجا چگونه شد؟ بلکه اتفاقی که در آنجا شد چنانکه نقل شده، به غیر از این نبود که عمر بیعت به او کرد به رضای چهار نفر، ابی‌عبیده جراح، و سالم مولای ابی‌حذیفه و بشرابن سعد و اُسَیدبن حصین.[1] و هیچ عاقلی راضی می‌شود به اینکه حکم کند به امامت و خلافت کسی و وجوب نفوذ حکم او بر جمیع مسلمانان به مجرد بیعت چهار پنج نفر فاسق بی‌دین به او؟

و آنچه بعضی از متعصبین ایشان گفته‌اند که اول اگرچه چنین بود اما به تدریج اتفاق جمیع و اجماع همه واقع شد. محض کذب و افترا است؛ زیرا که هر که ملاحظه کتب سیر و تواریخ شیعه و سنی کند می‌داند که سعدابن عباده که قدوه و سرکرده انصار بود با جمعی کثیر از قوم خود بیعت نکرد، نه به ابی‌بکر و نه به عمر تا وقتی که در زمان عمر، شهید شد چنانکه ابن عبدالبرّ و ابن حَجَر عسقلانی که از اکابر علمای اهل‌سنت و معتمَدین ایشانند آن در کتاب «اِستیعاب»[2] و این در کتاب «اِصابه»[3] گفته‌اند که: سعد بیعت نکرد به احدی از ابی‌بکر و عمر، و قادر نشدند بر الزام او، چنانکه الزام کردند دیگران را، به سبب کثرت اقوام او از خَزرَج. پس چون رسید حکومت اهل اسلام به عمر، می‌گذشت روزی سعد در بازار مدینه، پس به او فتاد نظر عمر و گفت به او که: ای سعد داخل شو در بیعت من یا بیرون رو از این شهر. پس گفت سعد که: حرام است بر من اینکه بوده باشم

---

۱. الغدیر ج ۷، ص ۱۴۲؛ به‌نقل از الاحکام سلطانیة، ص ۴.
۲. استیعاب ج ۵۹۹/۲
۳. الاصابة ج ۳۰/۲

در شهری که تو امیر آن باشی. بعد از آن بیرون رفت از مدینه به جانب شام. و بود او را قبیله بسیاری در نواحی دمشق. پس هر هفته نزد طایفه‌ای از ایشان می‌بود. پس در آن اوقات روزی از دهی به دهی دیگر می‌رفت که از عقب باغی که بر سر راه بود تیری به او زدند و به آن شهید شد. و از کتب تواریخ چنین معلوم می‌شود که آن به اشاره عمر بوده.

و بلاذری که معروف است نزد اهل‌سنت به وثوق و اعتماد در تاریخ خود تصریح کرده به اینکه عمر اشاره کرد خالدبن ولید و محمدبن مسلم انصاری را به کشتن سعد، پس ایشان او را به دو تیر زدند و کشته شد و بعد از آنان بیتی وضع کردند از زبان جن که ما او را کشتیم. و ایضاً بیعت زبیر و جمعی دیگر چنانکه نقل شده به عنوان جبر صریح بوده.

و بیعت حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله و سلامه علیه نیز در بعضی از روایات به عنوان جبر صریح نقل شده. و در بعضی دیگر مثل آنچه در صحیح بخاری و مسلم روایت شده و در بعضی دیگر که تا حضرت فاطمه(ع) در حیات بود روهای مردم به سوی آن حضرت بوده و بعد از رحلت او برگردید روهای مردم از او، و بیرون آمد از خانه و بیعت کرد[1]. اگرچه جبر صریح مذکور نیست، لیکن خلاف آن نیز مذکور نیست. و کسی که در سیاق آن تامل کند با ملاحظه روایات دیگر که وارد شده در باب اذیت‌ها و بی‌احترامی‌های ایشان نسبت به آن حضرت و حضرت فاطمه علیهماالسلام، مثل اراده سوختن خانه مبارکه ایشان و غیر آن، می‌داند که اگر بیعتی از آن حضرت واقع شده باشد هرچند به عنوان جبر صریح نباشد، نبوده، مگر به اعتبار آنکه بعد از رحلت حضرت فاطمه

---

۱. و جمهور اهل‌سنت و اعیان ایشان متمسک به این روایت شده و گفته‌اند که: آن حضرت امتناع کرد از بیعت تا شش ماه و در خانه خود نشست و بعد از شش ماه که حضرت فاطمه صلوات الله علیها رحلت فرمود طوعا بیعت کرد. منه طاب ثراه.

صلوات الله علیها یاس بالکلیّه ازمعاونت مهاجر و انصار حاصل شد. و صبر تا آن وقت از برای اتمام حجّت بر ایشان در تخلّف از آن کافی بوده، پس بالضروره جهت وجوب تقیّه و دفع اذیّت که معلوم بود که بعد از آن زیاده می‌کردند. بلکه خوف نفس و جان نیز بوده، بیعت فرموده باشند. و هرکه خطب متواتره آن حضرت صلوات‌الله وسلامه علیه و سایر احادیث و اخبار آن حضرت و اولاد طاهرین او را علیهم‌الصلوات و التحیات تتبع نماید، او را شکی نماند که آن حضرت خود را امام به حق و خلیفه مطلق می‌دانسته‌اند بعد از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله بی‌واسطه و بی‌فاصله، و اینکه خلفای ثلاثه را جابر و خاسر و مردود و مطرود می‌شمرده‌اند، پس بیعت او به ایشان از روی رضا و رغبت به هیچ وجه احتمال ندارد.

و چون این معلوم شد ظاهر است که چنین اجماعی را اعتباری نباشد و مناط حکمی نشود، بلکه اجماعی که اعتبار کرده‌اند آنست که معلوم باشد که اتفاق هیچ یک بر آن از راه تقیه و خوف نباشد؛ چه جای آنکه خوف و تقیه ظاهر یا معلوم باشد. و هرگاه بیعت ایشان به تدریج در مدتی مدید شده باشد اتفاق همه در یک وقت معلوم نمی‌شود؛ زیراکه ممکن است که در اثنای آن مدت بعضی که سابق بیعت کرده باشند از رأی خود برگشته باشند. پس اتفاق همه بر قول به امامت او در وقت واحد متحقق نشده باشد. و ایضا اجماعی که حجت است چنانکه مذهب شیعه است، اتفاقی است که معلوم باشد که معصومی در آن داخل است و حجیت آن به اعتبار دخول معصوم است، و اینکه قول او حجت است. پس هرگاه به وجود معصومی قایل نباشد چنانکه مذهب اهل سنت است، پس حجیت اجماع از او مسلم نیست. بر تقدیری که تسلیم شود، آن وقتی است که تمام مجتهدین اهل اسلام اتفاق کنند بر قولی در وقت واحد چنانکه مذکور شد. و ایشان خود تعریف اجماع بر این نحو کرده‌اند، و ظاهر است که علم به تحقّق

این اتفاق به‌غایت دشوار است. پس تا اثبات تحقق آن در قول به امامت ابی‌بکر نشود قول به آن وجهی ندارد. و بر متتبّع سِیَر و اَخبار ظاهر است که اثبات آن ممکن نیست، بلکه به تتبع با رفض تعصب و عناد علم قطعی به عدم وقوع آن حاصل می‌شود. و اللّه ولیّ التوفیق.

و هرگاه امامت اوّل ثابت نشود پس امامت ثانی نیز که بنای آن بر تعیین اول است به طریق اولی ثابت نخواهد بود، و همچنین امامت ثالث که بنای آن بر قرارداد ثانی است و امر او به شوری.

و چون اشاره‌ای به حکایت شوری شد، و از همان حال خلیفه ثانی قدری ظاهر می‌شود، اگر مجملی از آن مذکور شود به موقع خواهد بود، و آن چنانکه ابن‌ابی‌الحدید که از اعاظم علمای اهل‌سنت است در کتاب «شرح نهج‌البلاغه» نقل کرده[1] این است که عمر بعد از ضربت ابولؤلؤ چون دانست که جان نمی‌برد مشورت کرد که خلافت را بعد از خود به که بدهد. کسی گفت به پسرت عبدالله بده. عمر گفت: نه قسم به خدا که متولی آن نخواهد شد دو مرد ازاولاد خطاب، بس است عمر را آنچه بار خود کرد، بس است عمر را آنچه در خورجین کرد، یعنی آنچه ذخیره آخرت کرد، نه به خدا قسم که متحمل آن نخواهم شد در حال زندگی و مردگی هر دو. و بعد از آن گفت که: پیغمبر صلی‌الله علیه و آله مرد و حال آنکه راضی بود از این شش نفر از قریش: علی و عثمان و طلحه و زبیر، و سعد و عبدالرحمن‌بن عوف. و من مصلحت در این می‌دانم که بگردانم خلافت را شوری میانه ایشان، تا اینکه مشورت کنند با هم و اختیار کنند یکی را از میانه خود، بعد از آن گفت: بخوانید ایشان را از برای من، پس طلبیدند ایشان را و داخل شدند ایشان بر او، و او افتاده بر فراش بود در حال جان کندن، پس گفت

---

۱. شرح نهج‌البلاغة حدیدی ج ۱۲، ص ۲۵۹، در ارتباط با قصه شوری نیز رجوع شود به شرح نهج‌البلاغة ج ۱۲، ص ۲۵۶-۲۸۱.

به ایشان که: آیا همه شما طمع می‌کنید در خلافت بعد از من؟ ایشان جوابی ندادند. باز مرتبه دوم هم اعاده همین حرف کرد.

زبیر جواب داد وگفت که: چه چیز دور کرده است ما را از استحقاق این منصب؟ تو متولی آن شدی، و نیستیم ما کمتر از تو در میانه قریش و نه در سابقه حقوق در اسلام، و نه در نزدیکی به سید انام.

بعد، عمر شروع کرد در بیان عدم اهلیّتِ هریک از برای خلافت. پس رو به زبیر کرد و او را مذمت بسیار کرد.

وبعد از آن رو به طلحه کرد وگفت که: پیغمبر صلی‌الله علیه و آله مرد در حالی که غضبناک بود از تو، از برای آن کلمه که گفته بودی تو آن را در روز نزول آیه حجاب. و این اشاره است به آنچه نقل کرده‌اند که وقتی که نازل شد آیه حجاب زنان پیغمبر صلی‌الله علیه و آله، طلحه در حضور جمعی ـ که نقل کردند ـ به آن حضرت گفته بوده که: چه فایده می‌کند او را حجاب ایشان، امروز فردا خواهد مرد و ما زن می‌کنیم ایشان را.

بعد از آن رو به عبدالرحمن کرد و به او گفت که اما تو ای عبدالرحمن اگر بسنجند نصف ایمان مسلمانان را با ایمان تو هرآینه زیادتی می‌کند ایمان تو، ولیکن اهلیت این امر ندارد کسی که بوده باشد در او ضعفی مثل ضعف تو، وکجا است زهره بر این امر؟ و زهره جدّ عبدالرحمن بود.

بعد از آن رو به امیرالمؤمنین کرد وگفت: از جانب خدا بودی تو از برای این کار، اگر نمی‌بود در تو خوش طبعی و مزاح. والله اگر تو را والی کنند [و نخواهند کرد] هرآینه خواهی داشت ایشان را بر حق واضح و طریقهٔ روشن.

بعد از آن رو به عثمان کرد وگفت که گویا می‌بینم که بر گردن تو انداخته‌اند قریش این امر را به سبب محبتی که با تو دارند، پس سوار کرده‌ای تو اولاد اُمیّه واولاد ابی‌مُعَیط را بر گردنهای مردم، ومخصوص ساخته‌ای ایشان را به غنایم،

پس شوریده‌اند بر تو جماعتی از گرگان عرب پس کشته‌اند تو را در فراش تو.[۱]

بعد از آن گفت که: بطلبید از برای من ابوطلحه انصاری را، پس طلبیدند او را و امر کرد او را به اینکه بعد از مراجعت مردم از دفن او، با پنجاه نفر مرد با شمشیر از انصار، بدارند این شش نفر را بر امضای این امر و تعجیل در آن، و این که جمع کنند ایشان را در خانه‌ای و باشد خود بر در آن خانه، تا آنکه ایشان مشورت کنند با هم، و اختیار کنند یکی از ایشان را، پس اگر اتفاق کنند پنج تا و اباء کند یکی بزنند گردن او را و اگر اتفاق کنند چهار تا و ابا کنند دو تا بزنند گردن آن دو تا را. و اگر سه تا اتفاق کنند بر یکی و سه تای دیگر اتفاق کنند بر دیگری قول، قول آن سه تا باشد که عبدالرحمن در میانه ایشان باشد. و اگر سه تای دیگر اصرار کنند بر مخالفت ایشان بزنند گردن آنها را. و اگر بگذرد سه روز و اتفاق نکنند بر امری بزنند گردن هر شش نفر را، و واگذارند مسلمانان را که از برای خود امیر تعیین کنند.

پس چون مدفون شد عمر جمع کرد ایشان را ابوطلحه در خانه‌ای و خود با شمشیری بر در خانه با پنجاه نفر با شمشیر از انصار. بعد از پاره‌ای گفتگو بین ایشان و نزاع با هم، طلحه حق خود را از شوری به عثمان بخشید، به اعتبار آنکه می‌دانست که بنابر شرایطی که عمر کرده بود از او نخواهد گذشت، پس خواست که خوش آمدی به او بگوید، خصوصاً که خالی از بغض امیرالمؤمنین هم نبود، به اعتبار اینکه از بنی‌تیم قبیله ابی‌بکر بود، و دشمنی میانه ایشان و بنی‌هاشم قبیله آن حضرت قایم شده بود. و چون زبیر این را دید و پسر عمه امیرالمؤمنین علیه‌السلام بود و در آن وقت کمال اخلاص با امیرالمؤمنین علیه‌السلام داشت و می‌دانست که هم با وجود امیرالمؤمنین و عثمان به او نمی‌رسد او حق را به

---

۱. در بعضی روایات وارد شده که به عثمان گفت که والله سرگین بهتر است از تو. منه رحمه‌الله. و نیز رجوع شود به شرح نهج‌البلاغه حدیدی ج ۱۲، ص ۲۵۹.

امیرالمؤمنین بخشید. بعد از آنکه سعد که با عبدالرحمن بنی‌عم بودند و می‌دانست هم که به او نخواهد داد از برای خوش‌آمد عبدالرحمن و عثمان که می‌دانست که به یکی از ایشان به رضای هر دو قرار خواهد گرفت حق خود را به عبدالرحمن که با او عم‌زاده بود بخشید.

و چون باقی نماند به غیر از سه نفر، عبدالرحمن به امیرالمؤمنین و عثمان گفت که: کدام یک از شما خود را بیرون می‌کشید از خلافت به این شرط که مختار باشید در تعیین خلافت از برای دو نفر باقی؟ هیچ کدام حرفی نگفتند. پس گفت: گواه باشید که من خود را بیرون کردم از خلافت بر این نحو که مختار باشم در اینکه تعیین کنم یکی از شما دوتا را از برای خلافت، ایشان باز حرفی نگفتند، بعد از آن ابتدا کرد به امیرالمؤمنین علیه‌السلام و گفت که: من بیعت می‌کنم با تو به این شرط که عمل کنی به کتاب خدا و سنت رسول او و سیرت شیخین ابی‌بکر و عمر.[1] پس آن حضرت فرمود که: نی، بلکه به کتاب خدا و سنت رسول او. پس عدول کرد از او به عثمان و گفت به او آنچه به آن حضرت گفته بود، و او قبول کرد. بعد از آن تکرار کرد قول خود را به هریک سه مرتبه، و همچنین ایشان به همان نحو اول جواب گفتند. پس چون دید که آن حضرت شرط او را قبول نمی‌کند و عثمان قبول دارد، دست عثمان را گرفت و گفت: السلام علیک یا

---

۱. و اینکه عبدالرحمن اوّلا اراده بیعت به آن حضرت کرد بنابر آن بود که یقین می‌دانست که آن حضرت به شرط متابعت سیره ابی‌بکر و عمر هرگز راضی نمی‌شود. پس از برای اظهار بی‌غرضی خود نزد مردم ابتدا به آن حضرت کرد، و این هم غرض بود که بر مردم معلوم شود که اگر به آن حضرت داده شود موافقت ابی‌بکر و عمر نخواهد کرد، و این هم کرد تا باعث تنفر مردم شود از آن حضرت؛ زیرا که به اعتبار آنچه رسیده بود به ایشان در زمان ایشان از اموال و غنایم چنان فریفته ایشان شده بودند که هرگاه مخالفت صریحی از ایشان می‌دیدند با خدا و رسول، تابع ایشان می‌شدند نه خدا و رسول، پس چون تجویز نصب خلیفه‌ای می‌کردند که خواهد مخالفت ایشان کند؟ منه رحمه الله

امیرالمؤمنین، و بعد از آن مردم بنابر وصیت عمر قرار دادند به خلافت او و بیعت کردند به او.

این است مجمل این حکایت، و هرکه در آن نیک تأمل کند می‌داند که ایشان خلافت را به غیر از امارت و پادشاهی چیزی نمی‌دانستند، و علم و فضل و رتبه و منزلت و سایر شرایطی که نزد ما معتبر است نزد ایشان اصلاً معتبر نبوده، این است که به تعیین این و آن بی‌ملاحظه ترجیحی از آن راهها مقرر می‌شده است.

اما امامت به شرایطی که شیعه اعتبار کرده‌اند و دلیل بر آن گفته‌اند، چنانکه مذکور شد، ظاهر است که منصبی است جلیل و مرتبه‌ای نبیل، و بدون نصّ خدا یا رسول به اختیار این و آن کسی شایسته آن نتواند شد.

و پوشیده نیست که قبول نکردن خلافت را از برای عبدالله پسرش جهت آن بود که مهملی و بی‌وقوفی او را می‌دانست، چنانکه نقل شده از عمر که می‌گفته در باب او: کسی که از زن خودش خبر نداشته باشد کجا به امور مردم می‌تواند رسید؟ و این به اعتبار آنست که نقل شده که زنش را در حیض طلاق داده[1]، بنابرآن می‌دانست که اگر به او می‌داد، بر مردم زود قبح آن ظاهر خواهد شد و سبب فسخ اعتقاد ایشان از او هم خواهد شد و از ضلالت ابدی و شقاوت سرمدی محروم خواهند شد. بنابراین آن را از برای او قبول نکرد.

و یک کس را هم ابتدا تعیین نکرد و میانه شش نفر از وجوه صحابه مردد ساخت، و امیرالمؤمنین را به حسب ظاهر بر همه ترجیح داد، تا آنکه عوام کالانعام او را بی‌غرض دانسته و متهم ندانند، خصوصاً درباره امیرالمؤمنین که مظنّهٔ تهمت زیاده بود، پس خود را ظاهراً چنان نمود که او را غرض و مطلبی نیست، و مع‌هذا کاری کرد که غرض او که منع امیرالمؤمنین باشد از حق خود البته به

---

۱. رجوع شود به کشاف ج ۴، ص ۵۵۳؛ انوار التنزیل ج ۲، ص ۴۸۲؛ صحیح بخاری ج ۵، ص ۲۰۱۱ (اول کتاب طلاق)؛ الغدیر ج ۱۰، ص ۳۸ و ۳۹

عمل می‌آید. و مظنّهٔ قتل آن حضرت نیز بود؛ زیرا که بنابر شرطی که کرده بود جزم بود که به آن حضرت نخواهد رسید؛ چه جزم بود که عثمان و عبدالرحمن و سعد تجویز دیگری غیر از آن سه نفر نخواهند کرد؛ چه با هم کمال موافقت داشتند و عبدالرحمن شوهر خواهر عثمان بود، و با سعد عم‌زاده، و او خود شرط کرده بود که اگر آن سه تا در یک طرف باشند قول، قول ایشان باشد، و آن سه نفر دیگر اگر مخالفت کنند به قتل آورند. و مظنّهٔ این بود که آن حضرت بر این همه ظلم بر او و غصب حق او، و خلافت مثل عثمان با وجود اوصبر نتواند کرد و اصرار کند بر مخالفت، پس اگر چنین شود به قتل آید، و بر فرضی که باز صبر کند از حق خود محروم باشد. و از برای تاکید اینمعنی به آن شروط اکتفا نکرده در مقام مدح آن حضرت گفت که: اگر تو را والی کنند و نخواهند کرد. پس اضافه کرد این را که «نخواهند کرد» چنانکه در اکثر روایات واقع شده ازبرای تعلیم مردم به اینکه نکنند.[1]

و اما آنچه به عثمان گفت، پس آنچه خبر داد که چنین خواهی کرد امری بود ظاهر، هرکه اندک معاشرتی با او کرده بود می‌دانست که او اختیاری که بهم رساند چنین خواهد کرد. و آنچه خبر داد که هرگاه چنین کنی کشته خواهی شد ظاهر است که از برای تعلیم مردم بود که چنین کنند تا بعد از او فتنه و فساد در میان مسلمانان به هم رسد و به آن اعتبار یاد زمان او کنند و باعث زیادتی رسوخ اعتقاد مردم شود به او.

و یک منظور او در عدم تعیین خلیفه و شوری قرار دادن میانه چند کس هم این بود؛ چه می‌دانست که هرگاه چندین کس در معرض خلافت درآمدند، و مردم ایشان را به گفته عمر در عرضه آن دانسته‌اند هرکه از آنها خلیفه شود بر باقی آنها اطاعت او بسیار مشکل خواهد بود. و این باعث تمرّد ایشان از فرمان

---

۱. نهایت این اضافه در شرح ابن‌ابی‌الحدید مذکور نیست. منه طاب‌ثراه.

خلیفه، و منجر به خروج هریک و ادعاء خلافت از برای خود و شیوع فتنه و فساد میانه ایشان می‌شود، چنان که طلحه و زبیر با امیرالمؤمنین علیه‌السلام کردند، با همه اخلاصی که زبیر قبل از آن به آن حضرت داشت. و این سبب ظهور قدر و حسن تدبیر او در ایام خود می‌شود. با آنکه ضعف اسلام و استیصال مسلمانان بالکلیة نیز بعد از او دور نیست که مطلوب او بودی؛ چه او در باطن چنانکه در احادیث ما وارد شده اسلام نیاورده بلکه چون از کَهَنه و غیر ایشان شنیده بود که این دین قوی و غالب خواهد شد، بنابرآن از برای طلب عزّ و جاه در دنیا ظاهراً اسلام آورد، و در زمان خود هم از برای بقای سلطنت خود سعی در تقویت اصل اسلام و مسمّای آن می‌کرد و به قدر مقدور تجدید رسوم جاهلیت نیز می‌نمود، چنانکه مقام حضرت ابراهیم علیه‌السلام را از موضعی که پیغمبر صلی‌الله علیه و آله قرار داده بود تغییر داد و برگردانید به موضعی که در جاهلیّت بود اما بعد از خود از غلبه کفر و جاهلیت و استیصال اسلام بالکلیة مضایقه نداشت بلکه به اعتبار تصلّب او در دین و آیین خود این غایت متمنّا و مبتغای او بود.

و بعد از این مراتب می‌گوییم که همین حکایت کافی است از برای طعن عمر و حاجت به ذکر مطاعن دیگر نیست، از چندین راه:

اول: آنکه اولاً قسم خورد که متحمل خلافت نخواهم شد در حال زندگی و مردگی هر دو، و آخر به آن اهتمام متحمل آن شد؛ چه نصب عثمان بنابر شرایطی شد که او اعتبار و امر کرد که هرکه تخلف از آنها کند به قتل آورند، پس وزر و وبال آن و آنچه متفرع بر آن شد و خواهد شد تا قیامت، مثل خلافت بنی‌امیه و بنی‌عباس و غیر ایشان، بر گردن او خواهد بود، و او چنانکه در زندگی متحمل غصب خلافت شد در مردگی به اقبح وجهی شد.

دوم: آنکه بنابر آنچه او در وصف هریک گفت هیچ یک از ایشان اهلیت خلافت نداشتند، خصوصاً عثمان و طلحه و زبیر، پس چگونه جایز بود بر او

تجویز خلافت هریک، و منحصر ساختن آن در ایشان با آن اهتمام که اگر تا سه روز یکی را از ایشان تعیین نکنند همه را به قتل آورند.

سوم: آنکه اولا گفت که: پیغمبر مرد و حال آنکه راضی بود از این شش نفر، بعد از آن مذمت زبیر کرد به چیزی چند که منافات با رضای پیغمبر صلی‌الله علیه و آله داشت، و به طلحه گفت که: پیغمبر صلی‌الله علیه و آله مرد در حالی که غضبناک بود بر تو، و این نقض صریح حرف اول او بود.

چهارم: آنکه حکم کرد به قتل هرکه از ایشان که تخلف از شروط او کند و هرگاه ایشان چنان بودند که پیغمبر صلی‌الله علیه و آله از ایشان راضی بود و اهلیت آن داشتند که خلافت شوری میانه ایشان شود، و همه به اعتقاد اهل سنت از عشره مبشره بودند که پیغمبر صلی‌الله علیه و آله بشارت داده بود ایشان را به بهشت، چگونه امر به قتل ایشان جایز بود به مجرد مخالفت شرطی از شروطی که او برای خود قرار داده بود؟ خصوصاً آن شرط که اگر سه روز بگذرد و به یکی قرار ندهند همه را به قتل آورند؛ زیرا که پر ظاهر است که ممکن بود که همه در سه روز نهایت بذل و جهد در تامل و تدبر در آن امر نمایند و با وجود آن ترجیح احدی بر وجهی که حکم به خلافت آن توانند کرد ظاهر نشود پس به مجرد همین که تا سه روز ایشان قرار به یکی ندهند چگونه جایز باشد قتل جمعی از صحابه پیغمبر صلی‌الله علیه و آله با علوّ شأن همهٔ ایشان بنابر گفتهٔ عمر و سایر اهل سنت، خصوصاً امیرالمؤمنین صلوات الله و سلامه علیه با اتفاق همه مسلمانان برفضل و تقدس او و اتصاف او به محامد بیکران و مناقب بی‌پایان و آن همه مدح و اطراء که همیشه پیغمبر او را می‌فرمود، و او و اتباع او به گوش خود نیز از آن حضرت شنیده بودند؟ پس هرکه را از اسلام بهره‌ای باشد به اندک تاملی یقین می‌داند که تجویز قتل آن حضرت به وجهی من الوجوه با اسلام و ایمان به هیچ وجه جمع نمی‌شود. و همین دلیل است بر آنچه مذکور شد که آن

مردود در باطن، اسلام نیاورده بود و بر دین و آیین سابق باقی بود.

و امّا آنچه او وجه طعن در امیرالمؤمنین و سبب قدح در اهلیت آن حضرت از برای خلافت ساخته بود از میل آن حضرت به مزاح و خوش طبعی پس در علوّ شأن و سمو مکان آن حضرت و تنزه و تقدس جناب او از نقص و عیب همین دلیل کافی است، که چنان شخص عیب‌جو با کمال خواهش و رغبت در وجدان وجه نقصی و راه قدحی در آن حضرت نتوانست که از راه دیگر قدحی در آن حضرت نماید بلکه اشتهار محامد و مآثر و مکارم و مفاخر آن حضرت به مرتبه‌ای بود که راه بهتان و افترا نیز درباره او نبود، و اگر نه آن مردود (غرّور) را از آن هم باکی نبود؛ نهایت چون می‌دانست که اگر منقصت از برای او جعل نماید همگی دوست و دشمن تکذیب او می‌نمایند، بنابر آن از راه تلبیس که طریقهٔ آن ابلیس بود درآمده و دعابه و مزاح را نقص آن حضرت شمرد، که آن بر مردم شبهه می‌توانست شد؛ زیرا که آن حضرت به طلاقت وجه و نرمی اخلاق که عقلا و شرعا ممدوح و پسندیده است مزیّن و مُحَلّی بود، و به آن اعتبار گاهی هم مزاح و خوش طبعی با بعضی مؤمنین از راه لطف و مهربانی در مقام لایق می‌فرمود. پس آن مرد از راه حیله و تزویر چنین نمود که: این صفت مناسب شان خلیفه و امیر نیست.

و چنین نیست، بلکه طلاقت وجه و لینت اخلاق در همه کس محمود و ستوده است، و در پادشاه و حُکّام پسندیده‌تر و ضرور است؛ زیرا که باعث زیادتی اخلاص و گرویدن مردم می‌شود، چنانکه حق تعالی در قرآن مجید به حضرت رسالت پناهی صلی‌الله علیه و آله می‌فرماید: ﴿**فبما رَحمةٍ مِنَ اللهِ لِنتَ لَهُم و لو کُنتَ فَظّاً غَلیظَ القَلبِ لَانفَضّوا مِن حَولِک**﴾،[1] یعنی به سبب رحمتی از جانب خدا نرم و خوش‌خو شده‌ای تو از برای خلق، و اگر می‌بودی فظّ غلیظ القلب یعنی

---

۱. آل‌عمران: ۱۵۹

بدخوی و زشت گوی سنگین دل، هرآینه متفرق می‌شدند مردم از دور تو و جمعیت نمی‌کردند بر سر تو. مزاح و خوش طبعی گاه‌گاه نسبت به بعضی مردم نیز نقصی ندارد، بلکه از آثار خلق خوش باشد و دلیل بر آن است. و آنچه مناسب پادشاهان و حکام نیست بلکه در همه مذموم است آنست که پر زیاد باشد که باعث سقوط وقع در نظرها گردد و هیچ کس از دوست و دشمن حال آن حضرت را چنان نقل نکرده‌اند، بلکه به اتفاق همگی باکمال ملایمت در نهایت وقع و وقر وهیبت و صولت بوده، چنانکه نقل کرده‌اند از ابن‌عباس که می‌گفته که: هرگاه امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب می‌آمد از هیبت او نمی‌توانستیم ما که ابتدا کنیم با او به سخن و تا او ابتدا به کلام نمی‌کرد کسی را جرأت تکلّم نبود.[1]

و ابن ابی‌الحدید که از اعاظم علمای اهل‌سنت است در «شرح نهج‌البلاغه» تصدیق به همه این مراتب که گفتیم کرده، وگفته که: نهایت چون عمر بدخو وزشت گو وقسی‌القلب بود، وهرکس طبع وخُلق خود را می‌پسندد وخلق کسی را که مخالف او باشد خوب نمی‌داند، بنابرآن از برای خلافت کسی را از امثال خود می‌خواست[2]. و در موضعی دیگر نیز از کتاب مذکور متعرض این سخن شده وگفته که مزاح و خوش‌طبعی آن حضرت گاه گاهی بود و چنان نبود که توهّم نقص در آن شود. پیغمبر صلی‌الله علیه وآله وسلّم نیز چنین بود، بلکه زیاده بر آن حضرت مزاح می‌فرمود. به آن تقریب بعضی از خوش طبعی‌ها که از حضرت رسالت پناهی صلی‌الله علیه وآله وسلّم نقل شده ذکر کرده بعد از آن گفته که: بر تقدیری که این نقص باشد نقص آن بسیار کمتر است از اینکه کسی مثل عمر فظ غلیظ القلب باشد، واحادیث بسیار در مذمت این خصلت نقل کرده. و در آخر گفته که مقصود من ازاین سخنان قدح در خلیفه دوّم نیست، بلکه

---

۱. رجوع شود به شرح نهج‌البلاغه حدیدی ج ۱۲، ص ۲۶۰

۲. شرح نهج‌البلاغة، ج ۱۲، ص ۲۶۰.

غرض مجرد همین است که این خصلت علی[علیه‌السلام] ترجیح بر خصلت عمر داشت.[۱] و پوشیده نیست که امثال این سخنان از مخالفین به غیر از این نیست که حق تعالی گاهی حق را بر زبان ایشان جاری می‌سازد تا همان حجت برایشان باشد.

تتمه

بر متتبع آثار و اخبار ظاهر است که شیعه و اهل سنت همه نقل کرده‌اند که عمر روز قرار دادن شوری که در امر خلافت متردد بود، می‌گفت که: اگر سالم مولای ابی‌حذیفه می‌بود و نمرده بود من او را خلیفه می‌کردم و یقین داشتم به او.[۲] صدهزار بر کسی که سالم غلام آزاد کرده زن ابی‌حذیفه را از برای امامت مسلمانان و خلافت خدا و رسول علیه صلوات‌اللّه الملک المنّان ترجیح دهد بر امیرالمؤمنین پسر عم رسول و زوج بتول که حق تعالی او را به حکم آیه کریمه مباهله[۳] نفس پیغمبر خوانده، و آن حضرت او را به تشرف برادری خود امتیاز داده، با سایر مکارم و مفاخر و محامد و ماثر دیگر که از غایت اشتهار محتاج به تعداد و تذکار نیست. با آنکه حدیث پیغمبر که فرموده «**الأئمةُ من قریش**»[۴]، یعنی ائمه باید که از قریش باشند مشهور و معروف است. و ایشان خود در روز سقیفه که انصار امتناع کردند از بیعت به ابی‌بکر و می‌گفتند که: ازما انصار امیر باشد و از شما مهاجران امیری. به همین حدیث رد قول انصار کردند به اعتبار آنکه ایشان از قریش نبودند پس سالم که گبری بود از اهل فارس که

---

۱. شرح نهج‌البلاغة حدیدی، ج ۱۲، ص ۲۷۹

۲. رجوع شود به الغدیر ج ۷، ص ۱۴۴ به نقل از طبقات ابن‌سعد ج ۳، ص ۲۴۸؛ اسدالغابة ج ۲، ص ۲۴۶ و...

۳. آل‌عمران: ۴۱

۴. شرح نهج‌البلاغة حدیدی ج ۱۲، ص ۸۶

بربندگی افتاده بود، و مسلمان شده بود و او را به هیچ وجه نسبتی به قریش نبود، به غیر از اینکه شوهر معتقه او از قریش بود، چگونه به یقین نزد عمر قابل امامت می‌بود و اگر زنده بود او را تعیین می‌نمود؟!

فصل پنجم
در ذکر بعضی از مطاعن خلفاء ثلاثة

که به آن عدم اهلیت ایشان از برای خلافت و امامت ظاهر می‌شود. این رساله بلکه هیچ کتابی گنجایش تفصیل مطاعن ایشان و خوض در آن ندارد.

گر ازین گویم سخن بی‌حد شود مثنوی هفتاد من کاغذ شود

بنابراین بر سبیل اختصار به ذکر نمونه‌ای از مطاعن هریک اختصار می‌شود.

از آن جمله تخلف از جیش اسامه است که هر سه شریکند در آن. و مجمل این حکایت این است که پیغمبر صلی‌الله علیه و آله در بیماری که در آن وفات فرمود اسامةبن زید را سردار لشگری فرمود. و چنانکه شیعه و جمعی کثیر از اهل سنت نقل کرده‌اند ابوبکر و عمر و عثمان از جمله آن لشکر و مامور به رفتن با اسامه بودند، و آن حضرت مکرر می‌فرمود: «**جَهِّزوا جیشَ اُسامةَ لعن اللّهُ مَن تخلّفَ عنه**»[1]، یعنی تهیّه کنید مایحتاج لشکر اسامه و اسباب روانه شدن آن را. و در بعضی روایات «**نَفِرّوا**»[2] واقع شده. یعنی روانه کنید آن را. لعنت کند خدا کسی را که تخلف کند از آن لشکر و نرود با آن. یعنی از آن جمعی که مأمور بود به رفتن با آن. و ممکن است ضمیر راجع به اسامه باشد، یعنی کسی را که تخلف کند از اسامه و نرود با او، و حاصل هر دو یکی است، و با وجود این همه مبالغه و اهتمام آن حضرت صلی‌الله علیه و آله و سلّم چون دیدند که بیماری

---

۱. ارشاد القلوب ج ۲، ص ۳۳۹؛ ارشاد ج ۱، ص ۱۸۳؛ بحار ج ۲۲، ص ۴۶۷

۲. در بحار ج ۲۲، ص ۴۶۷ «نفذوا» دارد

آن حضرت صلی‌الله علیه و آله و سلّم شدید شد مماطله کردند و اتفاق نکردند به اجتماع بر سر اسامه، و او در بیرون مدینه مُشرّفه ماند تا آن حضرت رحلت فرمود. و بعد از آن لشکر را روانه کردند. و هر سه از آن تخلف نمودند پس هرسه مخالفت امر پیغمبر صلی‌الله علیه و آله را که آن همه اهتمام در آن نمود، و از لعنت آن حضرت بر تخلف کنندگان هیچ اندیشه ننمودند. و چنین جمعی اگر کافر نباشد در دین خود، شکی نیست که اهلیت و قابلیت خلافت و جانشینی خدا و رسول ندارند، باآنکه هرکه از روی انصاف در آن واقعه نیکو تامل کند می‌داند که غرض آن حضرت صلی‌الله علیه و آله از فرستادن آن لشکر و تعیین آن سه نفر از جمله این بود که ایشان بروند و از مدینه مشرفه دور گردند، تا بعد از او در باب خلافت نزاعی چنانکه کردند نکنند. نه به این معنی که غرض آن حضرت این بود که این واقع شود، و نمی‌دانست که واقع نخواهد شد؛ زیرا که حق چنانکه مذهب شیعه است این است که آن حضرت صلی‌الله علیه و آله و سلّم به جمیع آن چه بعد از او واقع شد و می‌شود تا قیام قیامت به اِعلام علاّم الغیوب عالم و مطلع بود، بلکه به این معنی که بر مردم ظاهر شود که آن حضرت به خلافت ایشان راضی نبود. و هرکه طلب راه حق کند، از آن واقعه استنباط بطلان خلافت ایشان و عدم رضای خدا و رسول به آن تواند نمود.

و اما اینکه بعضی از اهل سنت انکار کرده‌اند بودن ابوبکر را از جمله آن لشکر و متمسک شده‌اند به اینکه پیغمبر صلی‌الله علیه و آله بعد از بیرون رفتن اسامه از شهر، فرمود که: امر کنید ابوبکر را که نماز گذارد با مردم و اگر او مامور بود به رفتن با اسامه چگونه امر می‌فرمود او را به آن؟ پس آن محض تعصب و عناد است و اگر نه شهرت آن میانه اهل سیره و تواریخ از شیعه و اهل سنت زیاده از آن است که انکار توان کرد. و بلاذری که نزد اهل سنت معروف است به وثوق و اعتماد و حسن ضبط و برائت از میل به شیعه و دوری از آن در تاریخ خود

تصریح کرده به بودن ابی‌بکر و عمر هر دو از جمله آن لشکر، و همچنین ابن‌اثیر در تاریخ «کامل» و ابوبکر جوهری در کتاب «سقیفه» و سید جمال‌الدین هروی در «روضه الاحباب» هر سه را از جمله آن لشکر شمرده و ایشان همه از معتمدین اهل سنت‌اند و خلاف از احدی نقل نکرده.[۱] پس انکار چنین امری محض مکابره و لجاج است.

و آنچه متمسک به آن شده‌اند از حدیث امر پیغمبر صلی‌الله علیه و آله به پیشنمازی او، پس آن نزد شیعه خلاف است، و ایشان چنان نقل کرده‌اند که در اثنای بیماری آن حضرت عایشه دختر ابی‌بکر چون دید که به اعتبار شدت کوفت و غلبه ضعف بر آن حضرت صلی‌الله علیه و آله و سلّم توانایی آن ندارد که به مسجد برود، خواست که به حیله از برای پدرش فضیلت و منقبتی ثابت کند، بلال مؤذّن حضرت را بی فرموده حضرت صلی‌الله علیه و آله و سلّم از زبان آن حضرت صلی‌الله علیه و آله و سلّم اِعلام کرد که ابوبکر به مردم نماز گذارد، و به این حیله ابوبکر رفت و مردم به او اقتدا کردند. بعد از شروع او در نماز آن حضرت مطلع شد که ابوبکر امامت نماز می‌کند، با کمال ضعفی که داشت یک دست مبارک بر دوش امیرالمومنین صلوات‌الله علیه و دستی دیگر بر دوش فضل ابن‌عباس انداختند و بر ایشان تکیه کرد، خود را کشان‌کشان به مسجد رانیدند، و ابوبکر را دور کردند، و خود امامت جماعت کردند. و اهل‌سنت نیز به رفتن پیغمبر در اثنای نماز ابی‌بکر قایلند؛ نهایت اکثر ایشان می‌گویند که حضرت را در آخر خفّتی به هم رسید که توانست به مسجد برود. پس رفتند و ابوبکر را عزل کردند و خود امامت کردند. و بعضی از ایشان گفته‌اند که: بعد از آنکه تشریف بردند باز امام ابوبکر بود و حضرت به او اقتدا فرمودند و بعضی گفته‌اند

---

۱. این است که بعضی که آنرا انکار کرده‌اند شاهدی از نقل خلاف از کسی نیاورده‌اند بلکه به آن شبهه مستند شده‌اند. منه ره

که: ابوبکر اقتدا به آن حضرت کرد، و سایر اقتدا به ابی‌بکر.

و بر خرد خورده دان ظاهر است که هرگاه رفتن آن حضرت متفق علیه فریقین باشد، و در صحیح بخاری[1] نیز ـ که ایشان او را از همه کتب احادیث خود معتبرتر دانند ـ نقل شده، ظاهر در این واقعه آنست که شیعه روایت کرده‌اند که آن به گفتهٔ عایشه بی‌گفتهٔ پیغمبر صلی‌الله علیه و آله بوده. و احتمالی که اکثر اهل‌سنت بر آنند اگرچه محتمل است اما بغایت بعید است، بلکه حق آنست که اگر در آخر خفتی به او دست می‌داد پیغمبر صلی‌الله علیه و آله قبل از آن عالم به آن می‌بود، و با وجود آن ابوبکر را امر نمی‌کرد. با آنکه اعتراض هم از آن حضرت نقل شده که بعد از اطلاع بر حال، نسبت به زنان خود به عنوان اجمال فرمودند، و آنها هم شاهدی است بر اینکه آن اعلام از عایشه بی‌امر آن حضرت صلی‌الله علیه و آله و سلّم بود. و سخافت آن دو قول دیگر اهل‌سنت ظاهر است و محتاج به بیان نیست.

و هرگاه حال بر نحوی باشد که شیعه می‌گویند. پس آن قدحی در مأمور بودن ابی‌بکر با اسامه نمی‌کند، پس آن نیز طعنی دیگر است بر ابی‌بکر و قدحی در امامت او؛ زیرا که هرگاه رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و سلّم به امامت او در یک نماز به جمعی خاص، با وجود آنکه بنابر مذهب اهل‌سنت نماز پشت سر هر بَرّ و فاجری جایز است، راضی نشده باشد، و با آن ضعف به آن همه اهتمام خود را به مسجد رسانیده او را از محراب دور نمایند، چگونه راضی خواهند بود به خلافت او که نیابت خدا و رسول است علی الاطلاق، و امامت و پیشوائی همه مسلمانان در افاق؟

و بر فرضی که امر به آن از جانب آن حضرت باشد بودن آن پس از امر به رفتن با اسامه معلوم نیست، ممکن است که قبل از آن باشد. و بر تقدیری که بعد از آن

---

۱. رجوع شود به صحیح البخاری، ۱۶۱۶/۴، حدیث ۴۱۸۳.

باشد چون هنوز نرفته بودند، چه می‌شود که به او فرموده باشند که در خصوص آن نماز پیشنمازی کند، هرچند بعد از آن باید که همراه اسامه برود، زیرا که از نقل ایشان امر به پیش نمازی دائمی یا در زمان ممتدی، ظاهر نمی‌شود. و بر تقدیری که میان این دو حکایت منافات باشد، بر عارف بصیر ظاهر است که هرگاه امر به رفتن با اسامه متفق علیه روایات فریقین باشد، و امر به نماز در روایات یک طائفه باشد باید که امر به نماز طرح شود که متفق علیه نیست، نه امر به رفتن با اسامه که روایات هر دو طائفه بر آن متفق است، خصوصاً هرگاه روایات طائفه دیگر در باب نماز برخلاف روایت ایشان وارد باشد.

و چون والد علامه این فقیر طاب‌ثراه[1] در این باب خوابی دیده و تقدس و تنزه آن جناب به مرتبه‌ای بود که اگر خواب او به تنهائی حجت نباشد، به یقین، موکد و موید قوی می‌تواند بود، و بنابرآن نقل آن خواب را در این مقام مناسب دانست، و آن این است که می‌فرمود: «شبی حضرت رسالت پناه صلی‌الله علیه وآله وسلّم را در خواب دیدم و به خدمت ایشان عرض کردم که آنچه نقل کرده‌اند که شما فرموده‌اید که: «جَهِّزوا جَیشَ اُسامَةَ لَعَنَ اللهُ مَن تَخلَّفَ عنه» حق است و شما فرموده‌اید؟ فرمودند: بلی حق است و من گفته‌ام. بعد از آن عرض کردم که ابوبکر و عمر داخل بودند در آن لشکر؟ فرمودند بلی، بعد از آن به خاطرم رسید که بعضی از اهل‌سنت می‌گویند که حضرت لعنت کرده بر کسی که تخلف کند از تجهیز آن لشکر و تهیه گرفتن آن، نه بر آنان که تخلف کنند از آن و نروند همراه آن، و خلفا ثلاثه تهیه لشکر کردند و روانه نمودند آن را، و هرچند خود همراه آن نرفتند، چون این به خاطر رسید باز سؤال کردم یا رسول‌الله، آنچه ابوبکر و عمر کردند آیا تخلف بود؟ آن حضرت متبسم شدند و سه مرتبه فرمودند؟ بلی، بلی، بلی. بعد از آن سؤال کردم که افضل خلایق بعد از شما

---

۱. مرحوم استاد الکل فی الکل آقاحسین خوانساری علیه الرحمه.

کیست؟ فرمودند: اولی علی و آخر مهدی.

و پوشیده نیست که معنی که از بعض اهل سنت نقل فرمودند قطع نظر از این خواب نیز کمال تکلف و تعسف دارد؛ زیرا که ظاهراً تخلف عنه آن است که کسی از کسی تخلف کند و نرود همراه او، نه اینکه نکند کاری را. پس ظاهر حدیث لعن است بر کسی که تخلف کند از لشکر اسامه و یا از اسامه، نه بر کسی که تجهیز نکند؛ و بر تقدیری که بر آن حمل شود به غیر از این نفعی از برای ایشان ندارد که لعن صریح شامل خلفا ثلاثه نشود، و اگر نه مخالفت امر پیغمبر صلی‌الله علیه و آله و سلّم بر هر تقدیر لازم است؛ زیرا که ایشان چنانکه نقل شده مامور بودند به رفتن با اسامه، و نرفتند.

و اما سؤال دوّم که والد طاب ثراه فرمودند، باید دانست که فرقه ناجیه امامیه را اعتقاد آنست که ائمه‌اثنی عشر علیهم صلوات الله الملک الاکبر هریک افضل از سایر امت‌اند. اما در نسبت ایشان با یکدیگر خلاف کرده‌اند: جمعی را اعتقاد آنست که همه در فضل مساوی‌اند و جمعی را اعتقاد آن است که هر سابقی از ایشان افضل است از لاحق، به ترتیب امامت. و جمعی را اعتقاد این است که حضرت امیرالمؤمنین و حضرت صاحب الزمان علیهما صلوات الملک المنان افضل‌اند از باقی ائمه صلوات الله علیهم. و حال نسبت باقی به یکدیگر معلوم نیست. و مخفی نیست که عبارت آن حضرت صلی‌الله علیه و آله که اول علی و آخر مهدی بر سه مذهب منطبق تواند شد. و دور نیست که جواب آن حضرت صلی‌الله علیه و آله به این عبارت اشاره باشد به اینکه در این مسأله همین قدر باید دانست که حق یکی از سه مذهب است، و افضلیت غیر ائمه‌اثنی عشر صلوات‌الله علیهم، چنانکه جمعی از اهل‌سنت ابوبکر علیه را افضل دانسته‌اند، باطل است. و اما اینکه ایشان به یکدیگر چه نسبت دارند دانستن آن در کار نیست.

فصل ششم

در ذکر بعضی از مطاعن مشترکه میانه ابی‌بکر و عمر

از آن جمله آنست که اذیت و ظلم بسیار از ایشان به حضرت فاطمه صلوات الله وسلامه علیها رسید، و بر فرضی که آن حضرت، معصومه ـ چنانکه مذهب شیعه است به حکم آیه تطهیر[1] و روایاتی که در بیان مورد آن وارد شده ـ نباشد، در علوّ قدر و سموّ مرتبه او وکمال محبت و علاقه حضرت رسالت پناه صلی‌الله علیه وآله به او احدی از مسلمانان را شکی نیست، چنانکه همه روایت کرده‌اند که فرموده: «**یا فاطمة، اِنّ اللهَ یغضبُ بغضبک و یرضی برضاک**»[2]، یعنی ای فاطمه خدا خشمناک می‌شود و غضب می‌کند به سبب خشم و غضب تو و خشنود و راضی می‌شود به سبب خشنودی و رضای تو. و فرمود: «**فاطمة بضعة منی ، من اذاها فقد اذانی و من اذانی فقد اذی الله**»[3] یعنی فاطمه پاره‌ای از من است هرکه ایذا کند او را، پس به تحقیق که ایذا کرده است مرا و هرکه ایذا کند مرا پس به تحقیق که ایذا کرده است خدا را. و ظاهر است که ظلم و ایذاء چنین کسی سبب لعنت ابدی و شقاوت سرمدی خواهد بود. چنانکه حق تعالی فرموده است: ﴿**إن الذین یؤذون اللهَ و رسولَه لعنهم اللهُ فی الدنیاو الآخرة و اَعَدَّ لهم عذاباً مهیناً**﴾،[4] یعنی به درستی که آنان که ایذا می‌کنند خدا و رسول او را لعنت کرده است ایشان را خدا در دنیا و آخرت، و آماده کرده است از برای ایشان عذاب خوار کننده.

و از جمله اذیت‌هائی که از ابوبکر به آن حضرت رسید آنکه منع کرده آن حضرت را از میراث پیغمبر صلی‌الله علیه وآله وسلّم و آن حضرت فرمود که:

---

۱. انّما یریدالله لیذهب...، احزاب: ۳۳

۲. بحارج ۴۳، ص ۱۹؛ کنزالعمال (حدیث ۳۷۷۲۵)

۳. بحارج ۴۳، ص ۲۳؛ صحیح بخاری ج ۳، ص ۱۳۷۴؛ کنزالعمّال ج ۱۳، ص ۴۷۴، ۶۸۶.

۴. احزاب: ۵۷

ای پسر ابی‌قحافه آیا تو میراث می‌بری از پدر خود و من میراث نمی‌برم از پدرم؟! عذر گفت که پیغمبر فرموده که: «ما گروه انبیا میراث برده نمی‌شویم، آنچه واگذاریم آن صدقه است.» یعنی به عنوان صدقه باید به اهل آن داد و چگونه کسی احتمال دهد که او با قلّت علم و کمی سماع حدیث و روایت، این حدیث را از پیغمبر شنیده باشد، یا بر او ثابت شده باشد، و امیرالمؤمنین صلوات الله وسلامه علیه، با آن همه علم و ملازمت رسول صلی‌الله علیه وآله وسلّم در جمعیت و خلوت و اهتمام آن حضرت صلی‌الله علیه وآله وسلّم در تعلیم علوم و مسایل به او و تکمیل او به معرفت حقایق و احکام نشنیده باشد؟! یا اگر شنیده باشد و با وجود آن، منع حضرت فاطمه [سلام‌الله علیها] از آن دعوی نکند. بلکه خود نیز آخر دعوی کند چنانکه بعد از این مذکور خواهد شد. بلکه شکی نیست که اگر حکم چنین می‌بود پیغمبر، آن حکم را در ایام حیات به حضرت فاطمه سلام‌الله علیها می‌فرمود، تا آنکه بعد از او طلب میراث نکند و چیزی را از ترکه آن حضرت به سبب ارث متصرف نشود، بلکه به ازواج خود نیز اعلام می‌فرمود، تا آنکه ایشان نیز دعوی میراث نکنند، با آنکه ایشان نیز بعد از حکایت حضرت فاطمه سلام‌الله علیها مکرر دعوی کردند و عثمان رسول ایشان بود و وکیل در آن دعوی.

و با این همه و این مراتب میراث نبردن از انبیاء مخالف عموم آیات کریمه است که در باب میراث وارد شده مثل: ﴿**یوصیکم اللهُ في اَولادکم للذکر مثلُ حَظِّ الانثیین**﴾،[1] یعنی وصیت می‌کند شما را خدا دربارهٔ اولاد شما که بوده باشد از برای پسران مثل حِصّهٔ دو دختر؛ زیرا که همه آن آیات عام و شامل انبیا نیز هست. و همچنین مخالف میراث بردن حضرت سلیمان از حضرت داود است که صریح قرآن مجید، ناطق آن است، آنجا که فرموده: ﴿**و وَرِثَ سلیمانُ**

---

۱. نساء: ۱۱

داودَ﴾،[1] یعنی میراث برد سلیمان از داود. و در نبوّت حضرت داود شکی نیست. و همچنین مخالف است با آنچه نقل شده در کتاب کریم از حضرت زکریا که فرموده: **﴿وَ اِنّی خِفتُ المَوالِیَ مِن ورائی وکانتِ امرأتي عاقراً فهَب لی مِن لَدُنک ولیاً یَرِثُنی وَ یَرِثُ مِن آلِ یعقوبَ وَاجعَلهُ ربِّ رَضِیّا﴾**،[2] یعنی به درستی که من خوف دارم از عموزاده‌های خود بعد از من وزوجهٔ من عاقر و نازاینده است، پس ببخش به من از جانب خود فرزندی که متولی امور من باشد، و میراث برد از من و میراث برد از آل‌یعقوب و به گردان او را ای پروردگار من چنان که مرضی باشد و خشنود باشی از او. و اگر انبیا رامیراث نمی‌بود بایست که حضرت سلیمان میراث نبرد.[3]

---

۱. نمل: ۱۶

۲. مریم: ۶.

۳. رساله ناتمام مانده است.

یادآوری: در تصحیح این رساله از چاپ حضرت استاد نورانی هم استفاده شد.

(٤)

جبر و اختیار

(جواب مراسله حسینعلی‌خان)

تألیف

آقا جمال خوانساری (رحمه‌الله)

متوفای ۱۱۲۲ ه ق.

بسم الله الرحمن الرحیم

سزاوار حمد و ثنای نامحدود فاعل مختاری تواند بود که مرآت مصلحت نمای قدرتش بر وجه احسن به تجلّی محاسن آثار آراسته، از ارتسام قبایح کردار مصفا است. و شاهد حکمت آرایِ ارادتش در لباس اختیار در هر کار جلوه طراز کمال ظهور گردیده، از تلبّس به شوایب ایجاب معرّا، حکیمی که به اقتضای حکمت بالغه دستور العمل تکلیف به دست هریک از پیشکاران ایوان بندگی داده که در طیّ طریق فرمانبری از راه تفویض بیابان مرگ وادی جهالت و خودسری نگردند. قادری که به استدعای مصلحت سابغه سررشتهٔ قدرت و اختیار به کف ارادت هرکدام از کارکنان پیشگاه حق پرستی نهاده که در ارتکاب مناهی از تمسّک به شیوهٔ جبر و اضطرار دست‌آویز عذرخواهی نیارند.

ودرود نامعدود نثاررسول شرایع‌نگاری تواند بود که‌سرمایه‌داران دانش لاکلام، هرچند به سفاین مصنفات دریانوردی بحار فضایل بسیارش نموده‌اند در گرداب عجز و قصور مانده نزدیک به کنار نرسیده‌اند، و مستوفیان عظام علماء اعلام چندانکه به دفاتر مؤلفات سررشته‌داری حساب علوم و معارف بیشمارش کرده‌اند اسیر شبکهٔ حیرت‌گشته، از عهدهٔ ضبط یکی‌از هزار بدرنیامده‌اند، فرخنده‌آثاری که اوراق سیه سفید لیالی و ایام نسخه‌ای است که به شیرازه بندی تألیف قدرت ازلی از برکات وجود فایض الجود انورش فراهم آمده، خجسته

روزگاری که طومار دور و دراز زمان صحیفه‌ای است که به رقم نگاری قلم تقدیر لم یزلی به عرض ذات قدسی صفات اطهرش بر لوح ابداع پیرایه نگارش پذیرفته، علیه و علی اهل بیته الاخیار صلوات اللهِ المَلِکِ الجَبّار، ما فُوِّضَتِ الأمورُ اِلیه وَ کانِت اَزِمَّةُ اختیارِ الأنامِ بِیَدَیه.

وبعد، مکشوف رأی حقایق نما و مشهود ضمیر منیر دقایق انتمای بندگان، رفیع‌الشأن، منیع المکان، عالیجاه، عمارت و ایالت پناه، شهامت و جلالت دستگاه، نصفت و معدلت اکتناه، فضایل و کمالات انتباه، قُرّهٔ باصرهٔ[1] دولت و اقبال، غُرّهٔ ناصیهٔ عظمت و اجلال، جامع صفات رضیه، حاوی ملکات مرضیّه، نُور حدقهٔ فضل و کمال، و نَور حدیقهٔ دانش و اِفضال، الحایز بقصبات السبق فی میدان البسالة و الحماسة بین الوریٰ، الفایز من قِداح الفضل و السماحة بالقِدحِ المُعلّیٰ، نقاوة الامراء، سلالة اعظم العظماء، ملاذ الاعاظم و الاعالی، فصّ خاتم المفاخر و المعالی، خانی عظیم الشانی، نظاما للامارة و الایالة، و الشهامة و الفخامة، و الدولة و الاقبال، و الفضل و الکمال، حسینعلی خانا، لازال مهبطاً لفیوضات الدارین، و مورداً لفتوحات النشأتین، می‌گرداند که:

بر هوشمندان خبیر[2] و خردمندان بصیر مُحتَجِب و مختفی نیست که: بنابر اقتضایِ حِکَم بالغهٔ یزدانی و استدعای مصالح سابغهٔ سبحانی، سلطنت و نفوذ حکم در اَرباع ممالک وجود و فرمان فرمایی، و جریان امر در اَقطاع خافقین غیب و شهود بر عقل صحیح و نظر صریح، به عنوانی مسلّم گشته که توقیع وقیع شریعت و ملت را از مُهر مِهر آثار او گریز نیست، ویرلیغ[3] بلیغ دین و آیین را از

---

۱. ناضره خ ل

۲. از اینجا تا چند صفحه همان مقدمه رساله شرح اخبار طینت است که مؤلف با اندکی تصرف در آغاز این رساله درج کرده است.

۳. یرلیغ (یِ.لِ) مأخوذازمغولی، فرمان‌پادشاه،فرمان خان‌مغولی، یرلغ هم‌گفته‌شده. فرهنگ عمید:۱۱۳۴

طُغرای غَرّای او چاره و تدبیر نه.

بنابراین هرگاه ظاهر نقلی با فرمان عقلی مُناقِض نماید تأویل نقل اگر ممکن باشد واجب، والاّ رد آن لازم و متحتّم؛ چه حکم به صحّت هر دو اوّلیّ البطلان است و حکم به فساد ثانی مستلزم بطلان اوّل به طریق اَولیٰ. پس جز تأویل نقل یا رفض آن مَفرّی و سوای صرف آن از ظاهر یا نقض آن مَقرّی میسّر نباشد.

وبرمتأمل منصف‌ظاهر وباهر وکالشمس فی رائعة النهار روشن و هویدا است که عقل صریح و لحاظ صحیح، قطع نظراز ملاحظهٔ شرایع وادیان وتتبع عادات وازمان و رعایت مطالب و اغراض و حمایت منافع و اعواض، حاکم و جازم است به حسن و قبح اشیاء، و تفاوت مراتب آنها؛ چه هرکه به بهره‌ای از عقل سرافراز وبه سهمی از فهم ممتاز باشد، بعد از ملاحظهٔ صدق وکذب، قطع نظر از جمیع مراتب مذکوره بی‌گزاف ترجیح صدق بر کذب می‌دهد، وآن را بر این اختیار می‌کند. و همچنین در عدل و ظلم و بسیاری از اشیاء، چنانکه به اندک ملاحظه روشن و مبرهن گردد.

و اگرچه دریافت عقل انسانی قاصر است از حکم به آن در بسیاری از اشیاء؛ چه ادراک آنها کماهی بر او متعسر و متعذر است و به سبب آن به حسن بسیاری از اوامر شرایع و ادیان و قبح مَنهیّات آنها پی نتواند برد. نهایت مجملاً یقین دارد که هرچه در یکی از شرایع حقه امر به آن شده البته در آن وقت حُسنی داشته که شارع جلّ امرُه بر آن مطلع بوده و به سبب آن ترغیب به آن فرموده، و هرچه نهی از آن شده البته قبحی داشته که بر آن آگاه بوده و به آن علت ترهیب از آن نموده. و هیچ عاقل تجویز آن نمی‌کند که میانهٔ نمازکردن و شراب خوردن، بلکه اسلام وکفر، هیچ تفاوت نباشد، ومع‌ذلک شارع تعالیٰ شأنه در مدح واِطراء آن، آن همه مبالغه کند وفاعل آن را ثواب عظیم واجر جسیم وعده فرماید، وبر ذم وانکار این چنان تشدّد نماید و مرتکب آن را از عقاب الیم و نکال وخیم ترساند.

و چگونه کسی احتمال آن دهد که اینها همه محض جعل و اعتبار شارع است بی‌منشأ و علتی، و اگر عکس آن می‌کرد نیز جایز بود، یا آنکه حالا نیز که چندان وعد و وعید بر آن و این کرده روا باشد که در آن نشاه عکس نماید و فاعل آن را به جهنم فرستاده، به انواع عذاب بیکران مبتلا سازد، و مرتکب این را در جنات عدن جا داده، به اقسام نِعَمِ جاودان متمتّع [ممتع خ ل] و بهره‌مند گرداند. و حاشا که مُمیّزِی راه آن دهد که جایز باشد بر عدل حق تبارک و تعالی که انبیا و اولیا صلوات الله علیهم را که تمام عمر را در طاعت و بندگی او صرف کرده به ارشاد و هدایت عباد و ترویج شرایع و احکام او در اطراف و اکناف بلاد مشغول باشند به جهنم فرستد و کفار و اشقیا را که همواره بغض و نصب او نصب‌العین ایشان بوده و پیوسته در مخالفت و ضلالت و اضلال باشند به بهشت برد.

وَ کأنّ هٰذِهِ الکلماتِ تکفیک فی اِثباتِ قاعدةِ الحُسن وَ القُبح العقلیّین و بیانِ فَسادِ مَذاهبِ الأشاعرة المُنکرینَ لها و المُجوّزین لأمثال ما ذکرنا خذلهم الله تعالی، ولا نَحتاجُ اِلی زیادَةِ تِفصیلٍ فیه.

و بر متتبع لبیب ظاهر است که از طرق شرعیه نیز مؤیّداتِ و موکدات این مطلب بسیار است، لیکن چون مقام مقتضی تفصیل آن نبود تطویل کلام به آن ننمود.

و بعد از تأصیل اصل مزبور و تقنین قانون مسفور بر خرد خرده‌دان پوشیده و نهان نخواهد بود که عقل قویم و فطرت مستقیم حاکم است به آنکه هرگاه کسی در فعلی مضطر و مجبور باشد و او را در آن قدرت و اختیاری نه، او را به سبب آن استحقاق ثواب و تعظیم و تکریم نباشد، و تعذیب و ایذاء او بر آن مجرّدِ ظلم و عدوان و تعدی و طغیان باشد، مگر آنکه از راه جهل و نادانی یا آنهم از روی اجبار و اضطرار باشد. و همچنین هرگاه فعل او نباشد و دیگری کند و قدرت و اختیار او را اصلاً دخلی در آن نباشد هرچند قدرت او مقارن آن افتد، چنانکه به

اصطلاح زمرهٔ اشاعره آن را قدرتِ کاسبه گویند، او را اصلاً استحقاق ثواب و عقاب نباشد و کسب بی‌تأثیر در صحت آن اثری نکند و سودی نبخشد، بلکه قدرت چنین با جبر و اضطرار در میزان اعتبار و قسطاس اختبار اگر سبک‌تر نیاید یقین که سنگین‌تر ننماید، چنانکه صیرفی بصیر و ناقد خبیر را در آن شکی و ریبی نیست.

پس چگونه کسی تجویز کند که خدای عز و جل با کمال علم و قدرت و بی‌نیازی و عدل، بنده را که مضطر باشد در کاری عقاب کند که چرا چنین کردی، یا آنکه نعوذبالله خود کرده باشد کاری را و عقاب کند بنده را که تو چرا کردی این را، به مجرد اینکه قدرت او مقارن آن فعل افتاده؟! تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً؟!

وبذلک ظهر اَیضاً شناعةُ مذهبِ الاَشاعرة فی هٰذا الباب، ولا حاجةَ اِلی مزیدِ تطویل واِطناب. فویل لهم مما کسبوا و نسبوا اِلیه تعالی. اولی لهم فأولی.

وبعد از تمهید اصول مزبوره و تشیید مبانی آن، بر عاقل عارف شبهه نماند که افعال عباد که مورد اوامر و نواهی شرایع مقدسه است باید که از ایشان به عنوان اختیار صادر شود، نه به عنوان جبر و اضطرار و نه به عنوان کسب چنانکه مختار فئه جبریهٔ قدریهٔ اشاعره است، والاّ امر آمر و نهی ناهی و وعد و وعید و ثواب و عقاب معقول نشود و لازم آید که حق تعالی در تعذیب کفار و فساق جاهل یا مضطر یا ظالم باشد، تعالی اللهُ عمّا یقولُ الظالمون علواً کبیراً.

اینها همه با آنکه اصل قدرت عباد و اختیار ایشان در افعال خود و استناد آنها به تأثیر ایشان از ضروریات است و انکار آن به جز مکابره و مباهته نتواند بود، چنانکه محقق طوسی قدس سره العزیز القدوسی در تجرید فرموده: «وَ الضَرورةُ قَضَت بِاِستِنادِ اَفعالِنا اِلینا. و المُنازِعُ مکابِرٌ مقتضیٰ عقلِه».[1]

---

۱. کشف المراد ص ۲۳۹

پس اگر ظاهر بعضی آیات و اخبار خلاف آن باشد و دلالت بر اضطرار عباد کند، باید که از ظاهر صرف شود به تأویلی که مناسب مقام باشد. و اگر کسی را قدرت و قوت تأویل نباشد همین بس است که اعتقاد کند که ظاهر این مراد نمی‌تواند بود و تأویلی خواهد داشت، هرچند خصوص تأویل را نداند. بلکه بسیاری از آیات قرآن مجید از جملهٔ متشابهات است که افهام ما، قاصر است از ادراک تأویل آنها، چنانکه در محکم تنزیل اشاره به آن شده است. و در احادیث معصومین صلوات الله علیهم اجمعین نیز متشابهات وارده شده از قبیل متشابهات قرآن، چنانکه در بعضی احادیث تصریح به آن شده، و بسیاری از احادیث که در باب «اِنّ حدیثَهم علیهم‌السلام صَعبٌ مُستصعبٌ» وارد شده است[1] بر این محمول می‌تواند شد.

و بنابراین در آنها همین کافی است که اعتقاد کند که معنی صحیحی دارد که خدا و رسول و اهل ذکر صلوات الله علیهم عالمند به آن، هر چند اذهان ما به آن پی نتواند برد، چنانکه از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام روایت شده که فرموده: «قال رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله: اِنّ حَدیثَ آلِ محمد صعبٌ مُستَصعَبٌ لایُؤمِنُ به اِلاّ ملکٌ مقرّبٌ او نبیٌّ مرسلٌ او عَبدٌ امتَحَنَ اللّهُ قَلبَهُ للایمان فما ورد علیکم من حدیث آل محمد صلی‌الله علیه و آله و سلّم فلانَت له قلوبُکم و عرفتموه فاقبَلوه، و ما اشمأزّت منه قلوبُکم و انکرتموه فردوه الی الله و اِلی الرسول و اِلی العالِم مِن آل محمد». الحدیث[2]. (بدرستی که حدیث آل‌محمد دشوار و دشوار یافته شده است، ایمان نمی‌آورد به آن مگر فرشتهٔ مقربی یا

---

۱. بیش از ۶۰ بار این حدیث به انحاء مختلف در کتاب بحارالانوار آمده است، و در همه موارد «انّ حدیثنا» یا «اِنّ حدیثکم»، «اِنّ أمرنا»، «اِنّ حدیث أهل‌البیت»، «اِنّ حدیث آل‌محمد» و... است.

۲. کافی ج ۱، ص ۴۰۱

پیغمبر مرسلی یا بنده‌ای که گنجایش داده باشد خدا دل او را برای ایمان. پس آنچه وارد شود بر شما از حدیث آل‌محمد پس نرم باشد از برای آن دلهای شما وبشناسید آن را پس قبول بکنید آن را. وآنچه گرفته شود از آن دلهای شما و نشناسید آن را پس رد کنید آن را به سوی خدا وبه سوی رسول وبه‌سوی عالم از آل محمد)[1] وبه این مضمون روایات متظافر و متظاهر است.

آنها همه بر فرض حُجیّت خبر است، و ظاهر است که نسبتِ اَخبار آحاد به معصومین صلوات‌الله علیهم اجمعین معلوم نیست، واحتمال جعل دارد، بلکه بر متأملِ عارف ظاهر است که عدم وجود جعل در جملهٔ آنها به غایت بعید است، بلکه وجود آن متیقّن و مبرهن است؛ چه در احادیث نیز حکم شده به وجود کذّابین بر ایشان صلوات‌الله علیهم. پس بر هر تقدیر تحقق آن لازم می‌آید واحتمال سهو و تغییر و تحریف نیز قائم است. وبعد از تتّبع و تصفّح وجود آنها نیز فی الجمله ظاهر و باهر می‌گردد.

و بنابراین اگر بالفرض بعضی از اخبار آحاد باشد که مناقض صریح عقل باشد و در واقع قابل تأویل اصلاً نباشد مردود و مطروح خواهد بود. و یقین، نسبت آن به معصومین صلوات‌الله علیهم اجمعین سهو و خطا یا بهتان و افترا باشد، باآنکه بر متصفّح زُبَرِ شرعیه و طوامیر نقلیه ظاهر است که در ما نَحْنُ فیه آثار واخبار بر وفق اصل مزبور زیاده از آن است که رد شود یا تأویل در آن گنجد، پس بالضروره تأویل یا ردّ، در آنچه مخالف آن باشد متعین خواهد بود.

واما آنچه در مفاوضهٔ سامی فرموده بودند که: «آدمی با وجود نهایت ضعف ومسکنت و نقصان بر جمیع کمالات اختیار خانه خود می‌دارد و هر نحو تدبیر و تصرف که می‌خواهد می‌کند، هیچ‌کس قادر بر تدبیر و تصرف امور خانهٔ او بی اذن اونیست، چون می‌تواند بود که خدائی که در جمیع صفاتِ کمال بر وجه اتم

---

۱. ترجمه فارسی حدیث افزوده شد.

و اکمل باشد و هیچ منقصتی در آن نباشد، بلکه مُعطی جمیع صفات کمال باشد، در کارخانهٔ او بدون اراده و اختیار او امری صادر تواند شد؟ و عقل هیچ عاقل قبول نمی‌توان کرد که در ملک همچنین قادر قهاری یک مرتبه چنگیزخان تواند خروج کرد و صد هزار نفس آدمی را که هریک را به سبب استعداد و قابلیت مساوی عالم کبیر گرفته‌اند بسر خود هلاک تواند کرد. پس استقلال عبد بسیار بعید می‌نماید، و مذهب اشاعره در این مسأله که به جبر و عدم وجود حسن و قبح عقلی قایلند خالی از قوتی نیست».

پس جواب آن اینست که: اولاً بر فرض صحتِ این کلام ظاهر است که جبر که مذهب اشاعره است به روشی که مذکور شد لازم نمی‌آید، بلکه نهایت آنچه لازم آید آنست که آنچه واقع شود به رضای خدای تعالی و وفقِ ارادهٔ او باشد. لیکن فساد این هم واضح است؛ چه بنابراین لازم می‌آید که کفر و همهٔ فسوق واقسام ظلم و تعدی که در عالم واقع می‌شود همه به تدبیر و تصرف حق تعالی و اراده و رضا و خشنودی او باشد. و بنابراین ثواب دادن بعضی و عقاب کردن برخی وجهی نخواهد داشت وخلق جهنم عبث خواهد بود، بلکه عقاب کافر وعاصی محض ظلم وعداون خواهد بود.

و ثانیاً اینکه هرچند حق تعالی قادر است بر اینکه نگذارد که در ملک او سرمویی مخالف اراده و رضای او واقع شود، اما آن به این می‌شود که همهٔ خلق را جبر کند بر فعل طاعات و ترک معاصی یا سلوکی کند که شبیه به جبر باشد، مثل اینکه هرگاه ارادهٔ عصیانی کنند بلائی یا عذابی بر ایشان ظاهر سازد که مانع از آن شود. و ظاهر است که بنابراین مصلحت تکلیف که استحقاق ثواب و عقاب باشد منتفی خواهد بود؛ چه هرگاه کسی مجبور باشد بر طاعت یا در حکم مجبور، کی مستحق اجر و ثواب خواهد بود و بسا باشد که در این معنی فوات حکم و مصالح دیگر نیز باشد که افهام ما قاصر باشد از رسیدن به آنها.

و فرق میانهٔ ما و جناب اقدس حق تعالی ظاهر است، چه ترک ما نسق خانهٔ خود را بر وجهی که بگذاریم که خلاف مطلوب ما واقع شود باعث فوات مصالح ما می‌شود و بعد از آن تلافی آن میسر و مقدور ما نیست، به خلاف حق تعالی که اصلاً منفعتی به آن جناب عاید نگردد. و حکمت در خلق، ایصالِ تفضل و رحمت آن جواد مطلق است به هرکه مستحق آن باشد. پس هرگاه جبر منافی آن حکمت باشد معقول نخواهد بود، و هر ضرر و نقصانی که از ایشان به دیگران که مستحق آن نباشند برسد تلافی آن بر وجه اتم و ابلغ خواهد فرمود. پس از راه عدم منع از آنها نیز مفسده‌ای توهم نمی‌شود.

و بنابراین ظاهر می‌شود جواب آنچه فرموده‌اند که: «هیچ عاقل قبول نمی‌تواند کرد»، تا آخر؛ چه هرگاه جبر معقول نباشد و تلافی و تدارک مُیسّر، چه مفسده در آن خواهد بود؟ با آنکه در امثال این وقایع ممکن است که اکثر ایشان مستحق نزول چنین بلایی شده باشند و عدم منع حق تعالی از آن راه باشد. و تلف شدن غیر مستحق در میان هرگاه تدارک آن بر وجه ابلغ بشود محذوری ندارد.

سبحان الله، عجب از عاقلی که قبول نتواند کرد که چند هزار نفس آدمی را که هریک را مساوی عالم کبیر گرفته‌اند چنگیزخان کافر ملعون هلاک کند و خدا مانع نشود و قبول تواند کرد که حق تعالی خود این همه خلق را بی‌تقصیری هلاک کند، تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً.

و اگرچه آنچه سمت تقریر و تحریر پذیرفت در این مقام کافی و وافی است، لیکن چون در مراسلهٔ گرامی متعرض نقل بعضی آیات کریمه و احادیث شریفه گشته‌اند که ظاهر آنها منافی اصل مزبور است ضرور آنست که بر سبیل اختصار اشاره‌ای به تأویل آنها بشود.

امّا آنچه از حدیث وصایای ابوذر رضوان الله علیه نقل فرموده بودند که:

«هرگاه خواهی چیزی را از کسی سؤال کنی از خداوند عزیز جلیل سؤال کن، و اگر خواهی از کسی استعانت بجوئی از خداوند تعالی استعانت بجو، بدرستی که قلم تقدیر اِلٰهی جاری شده است به آنچه واقع خواهد شد تا روز قیامت، پس اگر جمیع خلق جهد کنند و سعی نمایند که نفع رسانند به یک چیزی که از برای تو نوشته نشده باشد بر آن قادر نیستند، و اگر جهد کنند که ضرر رسانند به تو چیزی که خدا بر تو ننوشته باشد و مقدّر نشده باشد قدرت بر آن ندارند».

ممکن است که مراد آن باشد که جمیع خلق اگر خواهند نفع رسانند به تو به چیزی که از برای تو نوشته نشده باشد قادر بر آن نیستند، به این معنی که محال است که آن واقع شود و از راه اراده و اختیار [ایشان خ ل] باشد. و بنابراین اشکالی نیست؛ چه ظاهر است که خلاف آنچه خدا نوشته محال است که به عمل آید. و این مستلزم جبر و منافی مذهب عدلیه نیست؛ چه ممکن است که استحالهٔ آن از این راه باشد که بنده اختیار و اراده آن نکند هرچند قادر بر همه باشد، به این معنی که اگر ارادهٔ آن بکند به عمل آید. و ظاهر است که نوشته خدا و علم او تعالی شانه سبب این نمی‌شود که او البته ارادهٔ آن نکند، بلکه چون در واقع ارادهٔ آن نمی‌کرد و حق تعالی در ازل به جمیع امور مستقبله عالم بود بنابر آن می‌دانست که از او صادر نخواهد شد که اگر او ارادهٔ این طرف می‌کرد حق تعالی علم به این می‌داشت نه به آن، چنانکه گفته‌اند که: «علم تابعِ معلوم است نه معلوم تابعِ آن»، پس علم و نوشته باعث نفی قدرت بنده نمی‌تواند شد، بلکه بلزوم، استحاله وقوع خلاف آن می‌شود هرچند به سبب ارادهٔ او باشد.

و نظیر این آنست که به‌تکرّر ملاحظهٔ عادت شخصی که هر روز صبح یک جزو قرآن مجید تلاوت کند و هرگز تخلّف از آن نورزد یقین داریم که او امروز یک جزو خواهد خواند. پس هرچند این یقین ما ملزوم آن هست که آن واقع شود البته، و محال باشد عدم وقوع آن، سبب آن نمی‌شود که آن شخص در آن

خواندن مجبور باشد و ترک آن نتواند کرد، بلکه یقین داریم که می‌خواند البته به ارادهٔ خود، پس بلاتشبیه واجب تعالی نیز در ازل عالم است لذاته بی‌احتیاج به مشاهدهٔ عادات یا غیر آن به وقوع هر چه واقع شود، خواه به عنوان جبر و خواه به عنوان اختیار، و هرچه را به هر نحو دانسته البته به همان نحو واقع خواهد شد.

اگر کسی گوید که: اگر عبارت حدیث این بود: که قلم تقدیر جاری شده به آنچه واقع خواهد شد تا روز قیامت و محال است که آن واقع نشود وجه مزبور معقول بود، اما به این عبارت واقع شده که اگر جمیع خلق جهد کنند و سعی نمایند قادر بر آن نیستند و معلوم است که در صورتی که جهد کنند و سعی نمایند نتواند بود که استحالهٔ وقوع آن از راه عدم اراده و اختیار ایشان باشد.

جواب گوئیم که: عبارت مزبوره نیز قابل آن توجیه هست؛ چه ممکن است که مراد این باشد که هرچند سعی کنند و جهد نمایند قادر بر آن نشوند به این روش که آخر وقتی که خواهند مثلاً چیزی به او بدهند پشیمان شوند و به اراده و اختیار خود ندهند. و ممکن است که مراد این باشد که از هرکه خواهی سؤال کنی از خدای عز و جل استعانت جو؛ چه هیچ چیز بی‌اذن او تعالی شأنه واقع نتواند شد. و مراد به اذن، رضا و خشنودی حق تعالی به آن نیست، بلکه مراد عدمِ منع از آن است. پس هیچ چیز بی‌اذن خدا یعنی هرگاه او مانع باشد نتواند شد، پس اگر جمیع خلق جهد کنند و سعی نمایند که نفع رسانند به تو به چیزی که از برای تو نوشته نشده باشد یعنی حق تعالی اذن به آن نداده باشد و مانع از آن باشد بر آن قادر نشوند. و هرگاه قدرت عباد بر این وجه باشد پس چرا کسی که از ایشان سؤال می‌کند از خدا سؤال نکند که قادر است علی الاطلاق و کسی را قدرت منع او نباشد، و کسی که استعانت از ایشان می‌جوید چرا از او استعانت نجوید که مانع و مزاحمی در درگاهِ کبریایی او نتواند بود، و پوشیده نیست که بر این معنی اصلاً اشکالی وارد نیست و حمل عبارت بر آن چندان تکلفی ندارد.

و بر متدبر مخفی نیست که صرف این حدیث شریف از ظاهر و تأویل آن فی‌الجمله متعیّن و لازم است؛ چه اگر مراد این باشد که قلم تقدیر اِلٰهی به هرچه واقع شود تا قیامت جاری شده و قدرت برخلاف آن به هیچ وجه نیست هرآینه سؤال از خدای عز و جل و استعانت به او تعالی شأنه نیز فائده نخواهد داشت. و بنابرآن مُفادِ کلام مُتناقض و متنافی خواهد بود.

و اما آیهٔ کریمه **﴿قل لن یصیبنا الا ما کتب الله لنا﴾**[1] پس ظاهر آن مراد می‌توان بود و محتاج تأویل نیست، زیرا که مراد، چنانکه مفسرین گفته‌اند ـ والله تعالی اعلم ـ یا اینست که بگو یا محمد، به جمعی که مسرور می‌شوند به مصیبتی که به تو برسد که: نمی‌رسد به ما آخرالامر مگر آنچه خدا نوشته است یا حکم کرده است به آن از برای ما، از ظفر بر دشمنان و اظهار دین‌الله و غلبهٔ آن بر همهٔ ادیان. و مقصود اینست که احوال مسلمانان اگرچه مختلف است در غم و سرور و دولت و محنت، اما عاقبت ظفر از برای ایشان است پس فرح و سرور منافقین در حال ضرری ندارد و بنابراین اصلاً اشکالی نیست.

یا مراد اینست که بگو که نمی‌رسد به ما مگر آنچه خدای تعالی مخصوص گردانیده ما را به آن یعنی حکم کرده است به آن یا نوشته است آن را برای خصوص ما از یاری یا شهادت، یعنی خالی نیست از اینکه یا حق تعالی یاری ما خواهد کرد و غالب خواهیم شد یا کشته خواهیم شد و شهید خواهیم بود. و در هریک از آنها نفع ما است و بنابراین نیز اصلاً اشکالی نیست.

و یا مراد آنست که نمی‌رسد به ما مگر آنچه نوشته شده است از برای ما در لوح و تقدیر شده. و بنابراین نیز اشکالی نیست؛ چه مشخص است که هرچه واقع شود و به این کس رسد، خواه از جانب حق تعالی خواه از جانب خلق به قدرت و اختیار ایشان، حق تعالی نوشته آن را در لوح تقدیر و ثبت شده. و ظاهر

---

۱. توبه: ۵۱

شد که این نوشتن باعث رفع قدرت ایشان نمی‌شود؛ چه آن تابعِ فعل ایشان است نه فعل تابع آن.

و پوشیده نیست که قول حق تعالی: **﴿هو مولانا﴾**[1] مؤید یکی از این دو معنی اول است.

و ایضا معنی ثالث خالی از بُعدِی نیست؛ چه آن خصوصیتی به مسلمانان ندارد، بلکه همهٔ خلق شریکند در اینکه نمی‌رسد به ایشان مگر آنچه نوشته شده باشد از برای ایشان در لوح. مگر اینکه ارتکاب تقدیری شود، مثل اینکه گوییم: مراد اینست که نمی‌رسد به ما مگر آنچه نوشته خدای تعالی از برای ما در لوح و ما راضییم به آن؛ چه هرگاه حق تعالی مطلع باشد به آن و نوشته باشد و ثبت کرده باشد آن را جهت تلافی و تدارک پس اگر حیفی بر ما شود تلافی و جبران خواهد فرمود. یا آنکه گوییم که چون مسلمانان این معنی را می‌دانند که هرچه برسد به ایشان واقع است در علم خدا و محال است که واقع نشود آسان می‌شود بر ایشان مصایب به خلاف منافقین که قایل به آن نیستند.

و بر هر تقدیر آیهٔ شریفه اصلاً دلالتی برجبر ندارد.

و اما آیهٔ کریمهٔ: **﴿و اِن یَمْسَسْکَ اللهُ بضرٍّ فلاکاشِفَ له اِلاّ هو و اِن یُرِدک بخیر فلا رادَّ لِفَضلِه﴾**[2]، پس اصلاً تو هم اشکالی از آن نمی‌شود؛ چه مفاد آن اینست که هرگاه خدا خواهد ضرری به کسی رساند کسی آن را برطرف نتواند کرد مگر او، و هرگاه او اراده کند که خیری به کسی رساند پس ردکننده‌ای از برای فضل او نیست. و ظاهر است که این معنی اصلاً منافاتی با قدرت عباد بر افعال خود ندارد.

و همچنین آیهٔ کریمهٔ: **﴿ما یَفتَحِ اللهُ للناسِ مِن رَحمَةٍ فلامُمسِکَ لها و ما**

---

۱. توبه: ۵۱

۲. انعام: ۱۷

یُمسِک فَلامُرسِلَ لَهُ مِن بَعدِه﴾[1]؛ چه مفاد آن نیز نظیر آیهٔ سابق است و اصلاً از آن توهم اشکالی نمی‌شود.

و اما آنچه از حضرت صادق علیه‌السلام روایت شده که: «حدّ یقین آن است که از غیر حق تعالی نترسی»[2]. پس لازم نیست که به اعتبار آن باشد که از غیر فعلی صادر نتواند شد و ضرری نتواند رسید و آنچه واقع شود از جانب حق تعالی است و چگونه چنین باشد با تواتر وجوب تقیه و تواتر سلوک آن و مواظبت بر آن و بر احتراز از دشمنان از حضرات معصومین صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین به روشی که در آن اصلاً مجال شکی و ریبی نیست و همین تو را کافی است که حضرت رسالت پناهی صلی‌الله‌علیه و آله گاهی به غار می‌رفتند و گاهی به حفر خندق امر می‌فرمودند و گاهی باکفار صلح می‌کردند و گاهی از وطن خود هجرت می‌کردند. و ظاهر است که تقیه و احتراز از کسی، نیست مگر از جهت ترس از رسیدن ضرر و مکروهی از او به این کس؛ بلکه ممکن هست که جهت آن باشد که آدمی هرگاه داند که حق تعالی قادر است بر منع غیر و اگر مصلحت داند منع می‌کند والّا آنچه از او برسد از ظلم و تعدی، تلافی آن بر وجه احسن خواهد شد به‌روشی که او راضی و شاکر گردد، پس ترس از او حقیقةً وجهی ندارد و منافاتی باکمال یقین دارد. و این منافات با وجوب تقیه و احتراز ندارد؛ چه هرگاه خدای تعالی امر به آن کرده باشد پس تقیه و احتراز از جهت اطاعت حق تعالی است و امید منع یا تدارک و تلافی بر تقدیر عدم اخلال به آن و تقصیر در آن است.

با آنکه حدیثِ مزبور مُعارِضَ است با بسیاری از آیات کریمه مثل قول

---

۱. فاطر: ۲

۲. کافی ج ۲، ص ۵۷

حضرت موسی علی نبیّنا و آله و علیه‌السلام: **﴿ففررتُ مِنکم لما خِفتُکم﴾**،[۱] **﴿اِنّی قتلتُ منهم نفساً فأخافُ اَنْ یقتلون﴾**[۲] **﴿و لهم علیَّ ذنبٌ فأخافُ اَنْ یقتلونِ﴾**[۳]، و آنچه دربارهٔ آن حضرت علیه‌السلام وارد شده است **﴿فخرج منها خائفاً یترقبُ﴾**[۴]، **﴿فاَوجسَ فی نفسه خیفةً موسیٰ﴾**[۵]، و قول حضرت موسی و هارون علیهماالسلام **﴿رَبَّنا اِنّنا نخافُ أن یَفرُطَ علینا او أن یَطغیٰ﴾**[۶].

و شیخ طبرسی در کتاب احتجاج روایت کرده که از حضرت امیرالمؤمنین(ع) روزی بعد از مراجعت از نهروان پرسیدند که: چرا جنگ نکردی با ابوبکر و عمر چنانکه جنگ کردی با طلحه و زبیر و معاویه؟ پس آن حضرت فرمودند:

«اِنّی کنتُ لم أزَل مَظلوماً مَستأثَراً عَلَیَّ حَقّی. فقام اِلیه الأشعثُ بنُ قیس فقال: یا امیرَالمؤمنین لِمَ لَم تَضربْ بِسَیفک و تَطلُب بِحَقِک؟ فقال: یا اَشعث، قد قلتَ قولاً فاسمعِ الجَوابَ وعِه واستَشعرِ الحُجّة: اِنّ لی اُسوةً بستّةٍ من الاَنبیاءِ صلوات الله علیم اجمعین، اوّلهُم نوحٌ علیه‌السلام حیث قال: ﴿ربّه اِنّی مَغلوبٌ فانتَصِر﴾[۷]. فان قال قائل: اِنّه قال هذا لغیر خوفٍ فقد کفر و الاّ فالوصی اَعذَرُ. و ثانیهم لوط علیه‌السلام حیث‌قال: ﴿لو اَنّ لی‌بکم قوّةً او آوی اِلی رکن شدید﴾[۸]. فان قال قائل: اِنّه قال هذا لغیر خوف فقد کفر و الاّ فالوصی اَعذرُ. و ثالثهم ابراهیم خلیل الله علیه‌السلام حیث قال: ﴿واَعتَزِلُکم و ما تدعونَ من دون الله﴾[۹]. فان قال قائل: اِنّه

---

۱. شعراء: ۲۱
۲. قصص: ۳۳
۳. شعراء: ۱۴
۴. قصص: ۲۱
۵. طه: ۶۷
۶. طه: ۴۵
۷. قمر: ۱۰
۸. هود: ۸۰
۹. مریم: ۴۸

قال هذا لغیر خوف فقد کفر والاّ فالوصی اَعذرُ. و رابعهم موسی علیه‌السلام حیث قال: ﴿ففررتُ منکم لما خفتکم﴾[1]. فان قال قائل: اِنّه قال هذا لغیر خوف فقد کفر و الاّ فالوصی اعذرُ. و خامسهم اَخوه هارون علیه‌السلام حَیثُ قال: ﴿یـابنَ اُمّ اِنّ القَومَ استضعَفونی وکادوا یقتلونَنی﴾[2]. فان قال قائل: اِنّه قال هذا لغیر خوف فقد کفر و الاّ فالوصی اَعذرُ. و سادسهم اَخی محمد صلی الله علیه و آله خیرُالبشر، حیثُ ذهبِ اِلی الغار و نَوَّمِنِی علی فِراشه. فان قال قائل: اِنّه ذهب اِلی الغار بغیر خوف فقد کفر و الاّ فالوصیُّ اَعذرُ. فقام اِلیه القوم باجمعهم فقالوا: یااَمیرَالمؤمنین قد عَلِمنا اَنّ القولَ قولُک و نَحنُ المُذنِبون التائبون و قد عذرک اللهُ».

و پوشیده نیست که با وجود این معارضات لازم است طرح حدیث مزبور و ردِّ علم آن بر تقدیر صحت، به سوی اُولِی العِلم علیهم‌السلام.

و ممکن است جمع میانه آنها به اینکه بگوییم که: قدری از ترس هست که طبع بشری بر آن مجبول است، و آن ترسی است که اول وهله نزد رؤیت بعضی مخاوف یا ملاحظه بعضی مَضارّ عارض می‌شود. و این مُنافی یقین نیست، بلکه آنچه منافی کمال یقین است مرتبهٔ زیاده بر آن است که بعد از رجوع و تأمل نیز آن متمکّن باشد و رد و سلب نشود از او، پس آن ناشی از ضعف یقین است؛ چه کسی که کمال یقین داشته باشد باید که در هر باب توکل بر حق تعالی کند و یقین به حفظ و حراست او یا تلافی و تدارک او داشته باشد، و با وجود آن خوف وجهی ندارد، مگر در جایی که حق تعالی خود امر کرده باشد به تقیه و احتراز در آن. پس در آنجا از راه اطاعت حق تعالی باید که کمال حزم بجا آورد و به قدر مقدور در دفع ورد سعی نماید و مع ذلک توکل بر حق تعالی و حفظ و حراست او داشته باشد و چندان اعتمادی بر سعی خود نکند. چنانچه

---

۱. شعراء: ۲۱

۲. اعراف: ۱۵۰

وارد شده: «که شتر را عِقال کن و توکل بر خدای عز و جل بکن». و بعد از این مراتب خائف نباشد از رسیدن ضرر و مکروهی به او؛ چه یقین، حقّ تعالی؛ یاحفظ و حراست او خواهد کرد یا تلافی و تدارک بر وجه احسن. و با وجود آن خوفی نماند.

و امّا خوف که در آیات کریمه نسبت به انبیاء علیهم‌السلام وارد شده پس بعضی از قسم اول است که لازمهٔ طبع بشری است. کما فی قوله: **﴿فَأَوجَسَ فی نفسه خیفةً موسیٰ﴾**[1]

و بعضی از قبیل خوف است از چیزی که مأمور باشند به احتراز از آن، و ظاهر شد که خوف از آن بر تقدیر عدم احتراز منافی یقین نیست، بلکه رعایت قدر ضرور در احتراز باید، که خوفی نماند، مثل: **﴿فخَرَج مِنها خائفاً یترقبُ﴾**[2]. **﴿ففررتُ مِنکم لَمّا خِفتُکم﴾**.[3]

و از این قبیل است خوف حضرت امیرالمؤمنین صلوات‌الله علیه از جنگ با ابوبکر و عمر، و آنچه در حدیث احتجاج به انبیا علیهم‌السلام نسبت داده شده؛ چه همهٔ خوفها بر تقدیر عدم احتراز و توسل به اسباب رد و دفع بوده. اما بعد از آن پس وجود خوف در ایشان علیهم‌السلام معلوم نیست.

و بعضی از آن قبیل است که محل خوف بوده و غرض اظهار این بود که با وجود آن آیا احتراز باید کرد یا اینکه امتثال ناچار است و این صورت از کلیت وجوب احتراز مستثنی است و بعداز آن به هرچه مأمور می‌شده‌اند اقدام می‌فرموده‌اند بی‌خوفی. و از این قبیل است باقی آیات کریمه که مذکور شد.

---

۱. طه: ۶۷

۲. قصص: ۲۱

۳. شعراء: ۲۱

وإذ قد أيقنت ما سننتُه لک و تترّستَ به من أسباب الشُبَهِ و الشکوک فی ما تلوناه علیک بحیثُ لم یبقَ مجالُ خوف و لا اضطراب فعلیک الخوضَ فی سایر ما شاکله ممّا استهدفَ بسِهام الاشکال فی هذا الباب.

و ممکن است که گفته شود که اصل ترس در همهٔ مراتب از لوازم طبع بشری است، و وجود آن در انبیا و اولیا علیهم‌السلام قصوری ندارد و منافی کمال یقین نیست، بلکه آنچه منافی کمال یقین است و در حدیث مزبور تحدید یقین به رفع آن شده بعمل آوردن لوازم عرفیهٔ آنست، مثل اینکه به سبب آن ترک امتثال بعضی اوامر یا ارتکاب بعضی مَنهیّات کند، یا اینکه به این مرتبه نرسد، امّا باعث بر اضطراب و تشویش حال و تفرق بال گردد؛ چه کسی که کمال یقین داشته باشد باید که مبالاتی به آن نکند و آن را سهل انگارد و مشغول گردد به آنچه مأمور شده به آن: اگر مأمور شده به اجتناب و احتراز سعی نماید در آن و توکل کند بر حق تعالی بی‌تشویق و اضطرابی، و اگر مأمور نشده به آن أوّلاً توکل بر حق تعالی کند و اعتماد کند بر اینکه یا حفظ و حراست خواهد کرد یا تلافی و تدارک. و بر هر تقدیر تشویق و اضطراب وجهی ندارد. هذا ما سمح به جوادُ القلم، والله تعالی یعلم.

و اما آنچه از حضرت امیرالمؤمنین صلوات‌الله علیه نقل شده که فرمود: «هیچ یک از شما مزهٔ ایمان را نمی‌یابد مگر اینکه بداند که آنچه به او می‌رسد از نعمت و بلا و غیر آن چون مقدّر شده است از او درنمی‌گذرد، و آنچه از او می‌گذرد و به اونمی‌رسد چون مقدّر نشده است ممکن نیست که به سعی او یا دیگران به او برسد، و ضرر رساننده و نفع رساننده خدا است».[1]

پس آن منافاتی با قدرت عباد چنانکه مذهب عدلیّه است، ندارد، بلکه مؤکد عدلیه است؛ چه بر طریقهٔ ایشان هرچه واقع شود تا واجب نشود واقع نشود،

---

۱. کافی ج ۲، ص ۵۸؛ بحار ج ۷۰، ص ۱۵۴

پس عدم وقوع آن محال خواهد بود. و هرچه واقع نشود باید که ممتنع شود تا عدم آن واقع شود، پس محال باشد که واقع شود، چنانکه آن حضرت صلوات‌الله علیه حکم به آن کرده و این منافات با قدرت عباد ندارد؛ چه وجوب هرچه واقع شود از افعال ایشان به اختیار و ارادهٔ ایشان است. و همچنین امتناع هرچه واقع نشود به اعتبار عدم اراده و وجود صارف در ایشان، و وجوب به اراده و اختیار منافی اختیار نیست، چنانکه در دفع اشکال از حدیث وصایای ابی‌ذر رحمه‌الله مذکور شد.

و اما اشاعره[1] که نفی قدرت عباد می‌کنند پس می‌گویند که هرچه واقع شود یا واقع نشود وقوع و عدم وقوع آن هر دو ممکن است، و ترجیح یک طرف محتاج به مُرَجِّحِی نیست، بلکه ترجیح بلامرجّح جایز است. پس حدیث مذکور ردّ مذهب ایشان می‌کند و اثبات طریقهٔ عدلیه.

و اما حکم آن حضرت صلوات‌الله علیه به اینکه ضرر رساننده و نفع رساننده خدا است، پس شاید به اعتبار آن باشد که هرچیزی که از غیر برسد حقیقةً ضرر نیست؛ چه خدای عز و جل چندان تلافی آن بکند که بنده به آن راضی و شاکر گردد؛ و هر نفع که غیر رساند همه از فضل و رحمت خدا است. پس ضرر رساننده و نفع رساننده حقیقةً جزجناب مقدس او کسی نیست، و دانستن این معنی هم از متمّمات یافتن مزهٔ ایمان خواهد بود.

و ممکن است که مراد این باشد که ضرر رساننده و نفع رساننده به استقلال خدا است؛ چه ضرر یا نفع رسانیدن غیر او لااقل موقوف است بر اذن او یعنی عدم منع او؛ چه هرگاه حق تعالی مانع باشد از امری که را قدرت بر آن خواهد بود؟

و اما آنچه نقل فرموده‌اند که: «مروی است که قنبر غلام حضرت امیرالمؤمنین

---

۱. رجوع شود به کشف‌المراد ص ۲۳۹

صلوات‌الله علیه شبی که حضرت به بیرونها رفته بودند از جهت حراست آن حضرت از پی ایشان رفته بود. حضرت او را دیده پرسیدند که چه کار داری؟ گفت آمده‌ام که حراست شما نمایم. حضرت فرمودند که مرا از اهل آسمان حراست می‌کنی یا از اهل زمین؟ گفت از اهل زمین. فرمودند که اهل زمین ضرری نتوانند رسانید تا مقدَّر آسمانی نباشد، برگرد. قنبر برگشت».[1]

پس ممکن است که مراد آن حضرت به مقدّر آسمانی اذن وعدم منع حق تعالی باشد و مراد این باشد که تا اذن خدا نباشد اهل زمین ضرری نتوانند رسانید. و شاید که در آن وقت بر آن حضرت معلوم باشد که اذن خدا در اضرار او نیست؛ چه بر فرضی که علم حضرات معصومین صلوات‌الله علیهم اجمعین به همهٔ مَغیبات ضرور نباشد شکی نیست که آن حضرت صلوات الله علیه خبر داده شده بود به شهادت خود و وقت آن و بسیاری از احوال مستقبله خود. پس بُعدی ندارد که در آن وقت عالم باشد به آن.

و ممکن است که در جائی که مَظنّهٔ وقوع ضرر نباشد توکل بر حق تعالی وصدق اعتماد بر او کافی باشد در حفظ و حراست حق تعالی وعدم اذن در رسانیدن ضرر.

بلکه ممکن است که در مَظانّ وقوع ضرر هم گاهی به اعتبار بعضی مصالح بعضی از اولیا واصفیا مأذون باشند در اعتماد بر مجرد توکل بر حق تعالی و همان کافی باشد در حفظ و حراست ایشان، هرچند گاه دیگر به اعتبار مصالح دیگر ماذون نباشند در آن ومأمور باشند به کمال حزم واحتیاط درمحافظت خود. وبنابراین اختلاف احوال حضرات معصومین صلوات‌الله علیهم اجمعین در این باب محمول بر آن تواند بود ومحل شبهه و حیرتی

---

۱. کافی ج ۲، ص ۵۹

در آن نخواهد بود.

و بر متتبع ماهر پوشیده نیست که مَجاز و استعارات و کِنایات در قرآن مجید و احادیث معصومین صلوات‌الله علیهم اجمعین، بلکه در سایر مُحاورات عرب، بلکه در همهٔ لغات، شایع و ذایع و متعارف و متداول است به روشی که انکار آن نتوان کرد. پس تأویل احادیث مزبوره و حمل آنها بر خلاف ظاهر مستنکر و مُستَهجَن نیست، نظیر آیات و احادیث که ظاهر در تجسّم وارد شده است، و همچنین در باب عصیان انبیا صلوات‌الله علیهم و بسیاری از مواضع دیگر که شکی نیست در وجوب تأویل آنها و صرف از ظاهر. فَاستَقِم ولاتَکُن من الخابِطین.

و اما شکوه از دنیا که استفسار از آن فرموده‌اند، پس ظاهر این است که هرچه به عنوان شکوه از دنیا و چرخ و سپهر و دهر و زمان و امثال آن واقع باشد، در کلام کسی که اعتنائی به تصحیح کلام او باشد باید محمول شود برشکوه از اهل آن، و امثال این مجازات در کلام شایع است. و آنچه به عنوان مَذمّت باشد، چنانکه گویند: «سپهر دون وجهان‌فانی وروزگار ناپیدار وچرخ کج رفتار وامثال آن»، محمول برظاهر می‌تواند شد، چه‌ظاهر است که مدح و ذمّ بر صفات و افعال غیر اختیاری نیز می‌باشد. چنانکه گویند: «مَدَحتُ اللؤلؤَ علی صَفائها» علی ما هو المشهور.

و آنچه واقع باشد از اِسناد اَفعال به آنها، مثل اینکه چنین و چنان کرد، محمول گردد بر اینکه اهل آن چنان و چنین کردند، نظیر ﴿واسئلِ القَریَة﴾[1]. یا اینکه مجاز عقلی است در اسناد؛ یا آنکه چون ظرف وقوع آنها است تشبیه شده تعلّقِ ظرفی به اِسناد فاعلی و مستعمل شده لفظ موضوع برای این در آن. کما فی «جَریَ النَهرُ» و «سالَ المِیزابُ»، و ما یجری مَجراهما، مِمّا یُذکَرُ

---

۱. یوسف: ۸۲

فی هٰذا الباب.

و آنچه واقع شده که دنیا می‌گوید که «چنین و چنان می‌کنم، و چنان و چنان کردم»، مراد از قول، گفتن به زبان حال است و اِسناد افعال به خود بر نحوی است که مذکور شد، که یا مراد اینست که اهل من چنین و چنین کردند و می‌کنند، و یا مراد این است که در من چنین و چنین واقع شد و خواهد شد.

عَصَمَنا اللهُ و اِیّاکم من شرور الدنیا و فِتَنِها، و اَجارنا من جورها و محنها، و رزقنا و اِیّاکم خیرَالعاقبة و حسنَ‌الخاتمة بمحمد خاتم‌الرسالة و آله اولی الهدایة و الدلالة.[1]

---

۱. در تصحیح این رساله از چاپ حضرت استاد آقای نورانی هم استفاده شد.

رسالهٔ
اشتراک لفظیِ وجود

تألیف:
ملّا رجبعلی تبریزی

بسم اللّٰه الرّحمٰن الرّحیم

الحمدللّه ربّ العالمین و الصلوة و السلام علی خیر خلقه محمّد واله اجمعین

بدانکه این نوشته مشتمل است بر مقدمه و پنج مطلب و خاتمه.[1]

مقدمه: در بیان معنی وجود و معني اشتراک لفظي و معنوی در این مقام، و ذکر اسامی جماعتی که قائلند به اینکه اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب و ممکن اشتراک لفظی است.

مطلب اوّل: در اثبات واجب الوجود بالذات؛

مطلب دوم: دراثبات احدیّت واجب‌الوجود بالذات یعنی درنفی ترکیب‌ازاو؛

مطلب سوم: در اثبات واحدیّت واجب‌الوجود بالذات یعنی در نفی شریک از او بر سبیل اجمال؛

مطلب چهارم: در بیان آنکه صفت عین ذات نمی‌تواند بود؛

مطلب پنجم: در بیان آنکه اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب تعالی و ممکنات اشتراک لفظی است نه معنوی؛

---

۱. این رساله در کتاب «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران» ج۱، ص ۲۲۰-۲۷۱ به چاپ رسیده است، و برای اطلاع از شرح حال ملارجبعلی تبریزی نیز رجوع کنید به همان کتاب ج۱، ص ۲۱۸ و ۲۱۹.

خاتمه: در بیان احادیثی که شاهدند بر این دو مطلب اخیر.

امّا مقدمه: بباید دانست که معنی لفظ وجود و موجود بدیهی‌اند، که آن هستی و چیز هستی‌دار است، و احتیاج به تعریف ندارند بلکه ممکن نیست تعریف آنها، چنانکه حکماء و متکلّمین در اوّل کتابهای خود تصریح به آن کرده‌اند، و از اوّل اوایل شمرده‌اند.

و نیز بباید دانست که اشتراک چند چیز در لفظی از الفاظ، یا اشتراک در آن لفظ است تنها؛ مثل اشتراک لفظ عین میان آفتاب و چشم و چشمه و آن اشتراک را اشتراک لفظی و آن لفظ را مشترک لفظی می‌نامند در این مقام.

و یا اشتراک آن چند چیز در لفظ تنها نیست بلکه معنی آن لفظ هم در میان آن چند چیز مشترک است و آن اشتراک را اشتراک معنوی و آن لفظ را مشترک معنوی می‌نامند؛ مثل لفظ حیوان که مشترک است میان انسان و فرس و معنی آن هم که جسم نامی حسّاس متحرک بالاراده است مشترکست میان انسان و فرس و یک معنی است در هر دو.

و نیز بباید دانست که لفظ وجود و موجود مشترکند میان واجب تعالی و ممکن باشتراک لفظی وگمان اکثر مردمان تا این زمان آن بوده است که کسی قائل به این نشده است، و اگر شده بوده است بواسطهٔ سخافت این مذهب به اعتقاد ایشان نام آن کس در میان علما مشهور نشده است و تشنیعات بر صاحب این مذهب می‌زده‌اند، با آنکه بنای اصول دین و اعتقاد بر برهانست نه بر پیروی [مرام.ظ] مشهور.

بنابراین جمعی از بزرگان که صاحب این مذهب بوده‌اند و نام ایشان در خاطر بوده بیان می‌کنم.

امّا معلم اوّل در اثولوجیا می‌فرماید که: «واللّه تعالی یحدث انّیّات الاشیاء وصُورها معاً» یعنی الله تعالی احداث می‌کند انّیّات اشیا را که وجودهای ایشان

باشد و صُور آنها را که ماهیّات ایشان باشد با هم.

پس معلوم شد که وجودهای اشیا و ماهیّات آنها همه معلول و آفریدهٔ حق تعالی‌اند.

پس اگر معنی وجود در اللّه تعالی بعینه معنی وجودی باشد که در ممکنات است لازم می‌آید که او هم آفریده باشد.

و نیز می‌فرماید که: «الواحد المحض هو علّة الأشیاء کلّها و لیس کشيء من الأشیاء» یعنی‌واحد محض علّت همهٔ‌چیزها است و نیست مانند چیزی‌ازچیزها؛ پس می‌باید که وجودش غیر وجود چیزها باشد والاّ مانند چیزها خواهد بود.

و معلم ثانی در فصول مدنیّه[1] باین عبارت بیان کرده‌اند: «وجوده تعالیٰ وجود خارج عن وجود سائر الموجودات ولایشارک شیئاً منها في معناً أصلاً، بل إن کانت مشارکة ففي الإسم فقط لا في المعنی المفهوم من ذلك الاسم».

یعنی وجود اللّه تعالی وجودی است بیرون از وجود سایر موجودات یعنی غیر معنی وجود سایر موجودات است، و شریک نیست با هیچ یک از ایشان در معنی اصلاً، و اگر مشارکتی باشد در اسم خواهد بود و بس، نه در معنیٰ که فهمیده می‌شود از آن اسم.

و حکیم مسلمة[بن] احمد مخریطی [ ][2]تصریح باین معنا کرده‌اندوچنین فرموده‌است که: «وجوده‌تعالی‌خارج عن‌وجود سائرالموجودات لایشارک شیئاً منها في‌معنیً أصلاً، بل إن کانت مشارکة ففي‌الإسم فقط لا في المعنی المفهوم من‌ذلك الإسم».

وصوفیه رضوان‌الله تعالی علیهم در مقام تنزیه اسم را نیز راه نداده‌اند، و این

---

۱. در تاریخ الحکماء قفطی «الفصول المنتزعة من الاخبار» در تألیفات فارابی یاد شده است وکتاب دیگر او فصوص و کتاب دیگر او السیاسة المدینة است.

۲. شرح حال او در تاریخ الحکماء قفطی به عنوان مسلمةبن احمد مجریطی در ص ۳۲۶ آمده است. تاریخ وفات او ۳۹۸ می‌باشد.

عبارت ایشان است که: «لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا وصف» وچه خوب فرموده است در این مقام عارف شبستری که:

منزه ذاتش از چند وچه وچون تعالی ذاته[1] عمّا یقولون

و شیخ صدرالدین قونیوی در نصوص و درتفسیر سورةالحمد تصریح باین معنا کرده است و عبارت نصوص اینست که: «قولنا فیه إنّه وجود للتفهیم لا لأنّه بمعنی وجود».[2]

وبعضی از مشایخ صوفیه تصریح کرده‌اند که وجود عام معلول اوّل است، و این موافق مذهب بعضی از حکما است که وجود را مجعول می‌دانند اوّلاً و ماهیّت را ثانیاً.

وحکماء هند نیز تصریح باین معنا کرده‌اند وگفته‌اند که حق تعالی هست نه به هستی.

امّا مطلب اول: بباید دانست که موجود یعنی مسمّی باسم موجود منقسم می‌شود به دو قسم، از جهت آنکه یا محتاج است بغیر، یا محتاج نیست؛ قسم اوّل را ممکن الوجود بالذات می‌نایم، و قسم دوّم را واجب‌الوجود بالذات.

وآن قسمی که محتاج است بغیر، می‌باید که محتاج باشد به آن قسمی که محتاج نیست بغیر، که آن واجب‌الوجود بالذّات است، از جهت آنکه غیر قسم اوّل منحصر است در قسم دوّمی که واجب الوجود بالذات است، ووجود قسم اول بیّن است و محتاج باثبات نیست.

ووجود قسم دوّم بیّن نیست و محتاج است باثبات، و اثبات وجود او از وجود قسم اوّل می‌شود که بیّن است.

پس می‌گوئیم که هرگاه طبیعتِ ممکن‌الوجود که محتاج است بغیر، موجود

---

۱. شأنه (خ ل).

۲. معنی الوجود (خ.ل).

باشد، واجب الوجودی که محتاجٌ إلیه[1] اوست می‌باید که موجود باشد. لیکن طبیعتِ ممکن‌الوجود موجود است پس واجب‌الوجود بالذات موجود است.

امّا مطلب دویم:باید دانست که واجب‌الوجود بالذّات نمی‌تواند بود که مرکب باشد از اجزاء مطلقا، از جهت آنکه اگر مرکب باشد از اجزاء محتاج خواهد بود به آن اجزاء در وجود خود، بواسطهٔ آنکه اگر آن اجزاء نباشد او نخواهد بود؛ و این خلاف فرض است، پس واجب الوجود بالذات مرکب نباشد.

امّا مطلب سوم: باید دانست که واجب‌الوجود بالذات نمی‌تواند بود که دو تا باشد یا زیاده بر دو؛ بواسطهٔ آنکه اگر دو تا باشد هر آینه معنی واجب الوجود مشترک خواهد بود میان هر دو، پس حال خالی نیست از اینکه این معنی عین ذات هر دو خواهد بود یا جزء ذات هر دو، یا عارض ذات هر دو.

نمی‌تواند بود که عین ذات هر دو باشد، از جهت اینکه حال خالی از این نیست که چیزی باو ضم شده است که دو تا شده است،[2] یاضم نشده[3] است، اگر ضم نشده است پس دوتا نخواهد بود، بلکه همان یک معنا خواهد بود، و این خلاف فرض است و اگر ضم شده است پس هریک از اینها محتاج خواهد بود به آن امر مشترک و به آن چیزی که ضم شده است. پس واجب‌الوجود بالذات نخواهد بود، و این خلاف فرض است.

و نمی‌تواند بود که جزء ذات هر دو باشد، از جهت اینکه اگر جزء ذات هر دو باشد هر آینه مرکب خواهد بود پس واجب‌الوجود نخواهند بود، و این خلاف فرض است.

و نمی‌تواند بود که عارضی باشد بواسطهٔ اینکه هرگاه آن دو ذات را ملاحظه

---

۱. والاّ لازم‌آید وجود محتاج بدون‌محتاج إلیه، واین‌مستلزم‌ارتفاع امتناع مفروض است(منه).
۲. پس جزء ذات هر دو باشد اگر ضمیمه داخل باشد و إلاّ عین ذات.
۳. پس عین ذات هر دو باشد(منه).

کنیم بی‌آن عارضی، موصوف بوجوب وجود نخواهند بود پس در وجوب وجود محتاج خواهند بود به آن امر عارضی، پس هیچیک واجب‌الوجود بالذات نخواهند بود، بلکه واجب‌الوجود به آن امر عارضی خواهند بود؛ و این خلاف فرض است.

و دیگر آنکه اگر وجوب وجود عارضی باشد فاعل آن وجوب وجود یا ذات واجب‌الوجود است که معروض اوست، یا غیر ذات واجب‌الوجود است. اگر ذات واجب‌الوجود است لازم می‌آید که یک چیز هم قابل باشد و هم فاعل از یک جهت، و این محال است و اگر غیر ذات واجب الوجود باشد لازم می‌آید که واجب‌الوجود بالذات نباشد، و این خلاف فرض است.

پس ظاهر شد از آنچه بیان کردیم اینکه واجب‌الوجود بیش از یکی نمی‌تواند بود، و بنابراین تقریر شبهه ابن‌کمونه متوجه نمی‌گردد.

امّا مطلب چهارم: باید دانست که نمی‌تواند بود که صفت عین ذات باشد به دو دلیل:

اوّل: دلیل عام که دلیل نفی اتّحاد است، خواه اتّحاد دو ذات باشد و خواه اتّحاد دو صفت، و خواه اتحاد ذات با صفت و این دلیل مشهور است در میان حکما[1]. و آن اینست که نمی‌تواند بود که دو چیز یکی شوند بواسطهٔ آنکه یا هر دو موجود هستند یا یکی موجود است و آن دیگر موجود نیست یا اینکه هیچکدام موجود نیستند بلکه ثالثی بهم رسیده است.

امّا شقّ اوّل: که هر دو موجود باشند اتّحاد نخواهد بود بلکه دوتا خواهند بود نه یکی و این خلاف فرض است؛

امّا شقّ دوم: که یکی موجود باشد و یکی موجود نباشد، باز اتّحاد نخواهد بود

---

۱. مراد حکما از عینیّت صفات در واجب تعالی نیابت ذات است از صفات در[...] صفات، نه اتحاد و مخفی نیست که نزاع لفظی خواهد بود نه معنوی فتامل(منه).

از جهت اینکه اتحاد موجود با معدوم معقول نیست.[۱]

امّا شقّ سیّم: که هیچکدام از ایشان موجود نباشند باز اتّحاد نخواهد بود، بلکه آن دوتا برطرف شده‌اند و ثالثی بهم رسیده است، پس اتّحاد محال است و هرگاه اتّحاد محال باشد پس صفت عین ذات نتواند بود.

دویم: دلیل خاص است و آن این است که صفت چیزیست که در ذات و ماهیت خود محتاج باشد به موصوف و حلول کرده باشد در آن و ممکن نیست که چیزی که محتاج باشد بچیزی در ذات و ماهیت خود و حلول کرده باشد در آن چیز، عین آن چیز باشد پس صفت عین ذات موصوف نتواند بود.

امّا مطلب پنجم: باید دانست که اشتراک وجود و موجود میان واجب و ممکن اشتراک لفظی است نه معنوی بواسطهٔ آنکه اگر معنی وجود و موجود که بدیهی التصور است مشترک باشد میان واجب و ممکن، این معنا عین ذات واجب خواهد بود یا جزء ذات واجب خواهد بود یا عارض ذات؛ پس می‌گوییم که نمی‌تواند بود که وجودی که بدیهی‌التصور است و صفت ممکن است و محتاج است به ذات ممکن عین واجب‌الوجود بالذات باشد.

امّا اوّلاً: بواسطهٔ اینکه این معنا بدیهی است و ذات واجب تعالی بدیهی نیست؛

امّا ثانیا: بواسطهٔ آنکه صفت است و صفت عین ذات نمی‌تواند بود ـ چنانکه در مطلب چهارم گذشت ـ چه جای آنکه عین ذات واجب‌الوجود باشد؟

اما ثالثا: بواسطهٔ آنکه محتاج است و محتاج عین واجب‌الوجود نمی‌تواند بود و دیگر آنکه وجود یا این است که مقتضی عروض است في‌الجميع یا مقتضی لاعروض است که آن قایم بذات بودن است یا مقتضی هیچکدام نیست.

اگر مقتضی عروض است پس در هر جایی که یافت شود عارضی خواهد بود

---

۱. چه بر این تقدیر لازم می‌آید وجود معدوم و عدم موجود و این محال باشد.(منه)

پس لازم می‌آید که ذات‌الله تعالی عارضی باشد و این محال است.

و اگر مقتضی لاعروض است پس لازم می‌آید که وجود ممکن نیز قایم بذات باشد پس وجود ممکن وجود ممکن نخواهد بود و این خلاف فرض است.

و اگر مقتضی هیچکدام نیست پس اقتضای عروض و اقتضای لاعروض سببی می‌خواهد غیرمعنی وجود، پس لازم می‌آید که واجب‌تعالی در قایم بودن بذات خود محتاج باشد بغیر، و این محال است.

پس وجود عین ذات الله تعالی نتواند بود، و نمی‌تواند بود که وجود جزء ذات واجب تعالی باشد، بواسطهٔ آنکه با وجود، این مفاسد لازم می‌آید که مرکّب نیز باشد و نمی‌تواند بود که وجود، عارض ذات واجب تعالی باشد بواسطهٔ آنکه فاعل آن وجود یا اینست که ذات واجب‌الوجود است یا غیر ذات واجب‌الوجود، اگر ذات واجب‌الوجود است لازم می‌آید که هم فاعل وجود و هم قابل آن وجود یکی باشد و این محال است. و اگر غیر ذات واجب‌الوجود است لازم می‌آید که واجب الوجود محتاج باشد بغیر، پس ممکن الوجود خواهد بود نه واجب الوجود و این خلاف فرض است.

پس ظاهر شد که معنی وجود و موجود مشترک میان واجب و ممکن نتواند بود پس اشتراک در لفظ وجود خواهد بود نه در معنی که مفهوم است از آن.

و از آنچه بیان کردیم ظاهر می‌شود که الله تعالی صفت ندارد اصلاً، چنانچه افلاطون الهی می‌فرماید که: «العلّة الاولی لایوصف».

و اما خاتمه: باید دانست که احادیثی که شاهد است بر این دو مطلب بسیارند. و از آن جمله کلام حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام که در نهج‌البلاغه فرموده‌اند که: «**کمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**»[1] یعنی کمال تنزیه و خالص گردانیدن الله تعالی نفی کردن صفات است از او.

---

۱. نهج‌البلاغة، خطبه اوّل، ص ۳۹ (صبحی صالحی)؛ و ص ۲۳ فیض‌الاسلام.

و دیگر آنکه شیخ ابوجعفر کلینی در کافی ذکر کرده‌اند که: «**کلّ موصوف مصنوع و صانع الأشیاء غیر موصوف**» یعنی هرچیزی که وصف کرده شده باشد مصنوع است و صانع چیزها غیر وصف کرده شده است.

و دیگر آن دوخطبه که ابن‌بابویه در کتاب توحید از حضرت امام علی‌بن موسی الرضا علیه‌السلام نقل کرده است و بر هر شیعه لازم است که آنها را بهم رسانیده، اعتقاد خود را بدان نهج درست نماید بلکه هر شبانه‌روزی ورد خود ساخته و بدان مداومت نماید.[۱]

و آنحضرت در خطبهٔ اوّل فرموده‌اند که: «أوَّلُ عبادة اللّه معرفتُهُ و أصل معرفته توحیده و نظام توحید اللّه نفي الصفات عنه بشهادة العقول أنّ کلّ صفةٍ و موصوف مخلوق و شهادة کلّ مخلوق أنّ له خالقاً لیس بصفة ولاموصوف و بشهادة کلّ صفة و موصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث (بالحدوث خ.ل)، و شهادة الحدث (الحدوث خ.ل) بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث (الحدوث خ.ل).[۲]

یعنی اوّلِ بندگی کردن الله تعالی شناخت اوست، و اصل شناخت الله تعالی یکی دانستن است او را، و نظام یکی دانستن الله تعالی نفی کردن صفات است از او بواسطهٔ گواهی دادن عقلها بر اینکه هر صفتی و موصوفی آفریده شده‌اند، و گواهی دادن هر آفریدهٔ بر اینکه از برای او آفرینندهٔ هست که نه صفت است و نه موصوف، و گواهی دادن هر صفتی و موصوفی بمقارنهٔ ایشان، و گواهی دادن مقارنه بحدوث، و گواهی دادن حدوث بامتناع از ازلی بودن که ممتنع است از حدوث.

و نیز در این خطبه فرموده که: «**کلّ معروف بنفسه مصنوع و کلّ قائم فیما سواه**

---

۱. توحید صدوق ص ۵۶ و ۳۴؛ تحف‌العقول ص ۴۹؛ بحار ج ۴، ص ۲۲۸.
۲. همان آدرس قبلی.

معلول» یعنی هرچیزی که بیّن باشد بنفس خود مصنوع است، و هرچیزی که قایم باشد بغیر معلول است.

و نیز در این خطبه فرموده‌اند که : «**مَن وصفه فقد اَلْحَدَ فیه**» یعنی کسی که وصف کند الله تعالی را پس بتحقیق که برگشته است از حق.

و نیز در این خطبه واقع شده است که: «**کُلّ ما في الخلق لایوجد في خالقه وکلّ ما یمکن فیه یمتنع في صانعه**» یعنی هرچیزی که هست در آفریده یافت نمی‌شود در آفریننده، و هر چیزی که ممکن است که یافت شود در آفریده، محال است که یافت شود در آفریننده.

و در خطبه دویم فرموده‌اند که: «**أوّل الدیانة معرفته، وکمال المعرفة توحیده، وکمال التوحید نفي الصفات عنه بشهادة کلّ صفة أنّها غیر الموصوف و بشهادة الموصوف أنّه غیر الصفة**»[1]

یعنی اوّل دین‌داری شناخت الله تعالی است وکمال شناخت، یکی دانستن اوست، وکمال یکی دانستن برطرف کردن صفات است از او بواسطهٔ گواهی دادن هر صفتی اینکه بتحقیق غیرموصوف است، وگواهی دادن هرموصوفی باینکه بتحقیق غیرصفت است.

و نیز در کتاب توحید از آنحضرت منقول است که فرموده‌اند که: «**من شبّه اللّه بخلقه فهو مشرک**»[2] یعنی کسی که مانند گرداند الله تعالی را بخلق او پس شریک قرار داده است از برای الله تعالی.

و نیز در کتاب توحید منقول است از ابوعبدالله علیه‌السلام که فرموده‌اند که: «**مَن شبّه اللّه بخلقه فهو مشرک. إنّ اللّه تبارک و تعالی لایشبه شیئاً و لایشبهه شيء،**

---

۱. شبیه این الفاظ در خطبهٔ اول نهج‌البلاغه است، و این دو خط قسمتی از یک روایتی است که از ابوابراهیم علیه‌السلام توحید صدوق: ۵۷ و در کافی ج ۱، ص ۱۴۰، بحار ج ۴، ص ۲۸۴ و ۲۸۵ نقل شده است.

۲. توحید: ۷۶؛ بحار ج ۳، ص ۲۹۴

وكلّ ما وقع في‌الوهم فهو بخلافه»[1] یعنی کسی که مانند گرداند الله تعالی را بخلق او پس او شریک قرار داده است برای الله تعالی، بتحقیق که الله تعالی مانند نمی‌باشد چیزی را، و مانند نمی‌باشد چیزی او را، و هرچیزی که واقع شود در وهم، الله تعالی بخلاف آنست.

و نیز در احادیث واقع شده است که: «**من شبّه اللّه تعالی بخلقه فقد اَلْحدَ فیه**» یعنی هرکه مانند گرداند الله‌تعالی‌را بخلق‌او پس بتحقیق که برگشته است ازحق.

پس احادیثی که دالّند بر اثبات صفات از برای حق تعالی مثل علم و قدرت و سایر صفات، مأوّلند بتأویلی که حضرت امام محمّد باقر علیه‌السلام کرده‌اند و فرموده‌اند که: «**هل یسمّی عالماً و قادراً إلاّ لأنّه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرین، فکلّ ما میّزتموه بأوْهامکم في أدقّ معانیه فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردودٌ إلیکم، و الباري تعالی واهب الحیاة و مقدّر الموت و لعلّ النّمل الصغار یتوهّم أنّ للّه تعالی زبانیتین کمالها فإنّها یتصوّر أنّ عدمهما نقصان لمن لایکونان له، هکذا حال العقلاء فیما یصفون اللّه تعالی**».

یعنی آیا نام برده می‌شود اللّه تعالی باینکه عالم و قادر است مگر بواسطهٔ اینکه بخشیده است علم را به عالمان و قدرت را بقادران، پس هرچیزی را که تمیز می‌دهید شما آن را به وهمهای خود در دقیقترین معانی آن، پس آن آفریده و ساخته شدهٔ شما است، یا آفریده و ساخته شده است مثل شما (بنابر نسخهٔ مثلکم) و ردّ کرده شده است بشما، و باریتعالی بخشندهٔ حیاة و تقدیرکننده [مقدر] موتست بشما. و امید است که مورچه کوچک توهّم کند اینکه بتحقیق از برای حقتعالی دو شاخ است همچنانکه از برای آنست، پس بتحقیق که آن مورچه تصوّر می‌کند اینکه نبودن آنها نقصان است از برای کسیکه ندارد آنها را. همچنین است حال عقلاء در چیزی که وصف کنند الله تعالی را به آن چیز.

---

۱. توحید: ۸۰؛ بحار ج ۳، ص ۲۹۹

پس عالم بودن اللّه تعالی و قادر بودن او بمعنی بخشیدن علم است بعالمان وبخشیدن قدرت است بقادران.

یا تأویلی دیگر که باز ائمه صلوات‌الله وسلامه علیهم کرده‌اند، فرموده‌اند که: عالم است یعنی جاهل نیست و قادر است یعنی عاجز نیست، که اثبات صفات کمال را حمل به سلب مقابل آن صفات که طرف نقصان است کرده‌اند.

ومتقدمین از حکما کلّ این مذهب دارند و می‌گویند: هر صفت کمالی که نسبت داده می‌شود بذات الله تعالی مراد از آن سلب مقابل آن صفت است که آن طرف نقصان است.

پس جمیع صفاتی که نسبت داده می‌شود بذات الله تعالی حتّی وجود ووجوب وجود بسلب طرف نقصان راجع می‌شود.

پس اطلاق موجود بر الله تعالی باین معنا است که معدوم نیست واطلاق واجب بر او باین معنا است که ممکن نیست، نه بمعنی اینکه معنی وجوب وجود امریست عارض ذات الله تعالی تا اینکه ذات الله تعالی بمعنی وجود موجود وبمعنی وجوب واجب باشد چنانچه در ممکنات است.

سبحان ربک رب العزة عما یصفون * وسلام علی المرسلین* والحمدللّه رب العالمین.[1]

---

۱. صافات: ۱۸۰-۱۸۲

(۵)

ردّ رسالهٔ اشتراک لفظیِ وجود

ملّا رجبعلی تبریزی

تألیف:

آقا جمال خوانساری رحمه‌الله

متوفای ۱۱۲۲ هـ .ق

[ردّی که آقا جمال بر رسالهٔ ملارجبعلی[1] نوشته است]

بسم الله الرحمن الرحیم

به عرض می‌رساند که آنچه صاحب رساله اختیار کرده مذهب حکماء است ومذهب بعضی از متکلمین مثل خواجه نصیرالدین علیه‌الرحمة و تفصیل مذاهب و تحقیق مقام این است:

که جمعی می‌گویند که وجود واجب غیر وجود ممکن است و قائلند به اشتراک لفظی، یعنی لفظ وجود دو معنی دارد: یکی همین هستی که در ممکنات می‌فهمیم، و یکی معنی دیگر که در واجب باشد و آن را نمی‌فهمیم و این دو معنی شریک نیستند مگردرلفظ وجود مانند«عین» که به‌معنی چشم وچشمه وزر مثلاً آمده،ولفظ عین مشترک است میانه آنها نه اینکه یک معنی باشد، که هریک از آنها فرد آن باشند.

و آنها که به اشتراک معنوی قائلند می‌گویند که وجود یک معنی دارد، که در ممکنات وواجب هر دو متحقّق است مانند انسان که یک معنی دارد که در زید وعمر و سایر افراد متحقّق است.

ومذهب حق چنانکه بدیهه وبراهین دلالت بر آن می‌کند مذهب ثانی است ومذهب اوّل فاسد وباطل است ومذهب صاحب کتاب، مذهب حکماء است.

---

۱. مقصود از این رساله غیر از رساله‌ای است که قبل از این رساله چاپ شده و متأسفانه آن رساله به دست نیامد.

و ایشان که به اشتراک معنوی قایلند می‌گویند که یک معنی در واجب و ممکن متحقق است که آنرا وجود و هستی می‌گویند؛ نهایت، تفاوت این است که هستی در ممکنات معنی است که زاید بر ذات است و ذات فرد آن نیست، بلکه آن قایم به ذات و وصف آن است مثل سایر اوصاف موجودات.

نهایت، اوصاف بر دو قسم است بعضی موجوداند در خارج مثل سواد وبیاض و شیرینی و ترشی و مانند آنها، و بعضی موجود نیستند امّا محض توهم هم نیستند، بلکه نفس الامریّتی دارند که عقل صحیح که ملاحظه موصوف بکند انتزاع آن صفت از او می‌کند و حکم می‌کند به ثبوت آن از برای آن مثل عمی که به معنی عدم بصر است.

و وجود بنابر مذهب حق از قبیل ثانی است و وجود خارجی ندارد وامّا در واجب پس زائد نیست بلکه اصل ذات واجب فرد آن است نه به این معنی که عین ذات واجب یا جزء آن باشد بلکه خارج از ذات است و محمول می‌شود بر او، حمل عرضی از قبیل ماشی که محمول می‌شود بر زید و عمرو، و نه عین ذات ایشان است و نه جزء ذات، بلکه عرضی است.

پس وجود در واجب و ممکن هر دو به یک معنی است، و آن معنی است که همه کس از هستی می‌فهمند، و تفاوت همان است که مذکور شد.

نه اینکه در هرجا معنیِ دیگری داشته باشد و می‌گویند که معنیِ موجود که ما می‌فهمیم آن است که هست، و آن دو قسم می‌شود یکی آنکه هستی وصف آن باشد چنانکه در ممکنات، و یکی آنکه ذات خود فرد هستی باشد و قایم به ذات خود باشد؛ چه هرچه چنین باشد البته هست خواهد بود و واجب‌الوجود چنین است نه بر نحو اوّل، و این طریقه حکما است، و بعضی از متکلمین که تابع ایشان شدند مثل محقق طوسی رحمه‌الله.

و مذهب محقّقین متکلمین آن است که اتّصاف واجب هم به وجود از قبیل

اتّصاف ممکنات است به این معنی که وجود و هستی بر ذات واجب محمول نمی‌شود، بلکه معنی است که از واجب انتزاع می‌توان کرد، چنانکه در ممکنات.

و اتّصاف واجب به صفات زائده اعتباریّه قصوری ندارد، و باری تعالی باید که به صفات موجودهٔ زایدهٔ بر ذات متّصف نبوده باشد. و بنابراین مذهب، اصلاً توهم اشتراک لفظی نمی‌شود؛ چه وجود و موجود در واجب و ممکن هردو به یک معنی است و یک نحو است، نهایت در واجب علّت وجود ذات است، و در ممکن علّت غیر ذات است.

و ظاهر است که این تفاوت سبب اشتراک لفظی نمی‌شود، چنانکه روشنی یک معنی است که اطلاق می‌شود بر چیزی که روشنی آن بالذات باشد مثل آفتاب و بر چیزی که روشنی آن بالغیر بوده باشد مثل چیزی که آفتاب آن را روشن کرده باشد. و همچنین گرم و سرد و مانند آنها، نهایت حکماء به این مذهب نرفته‌اند و به عینیّت قایل شده‌اند بنابر دلیلی که دارند.

و حاصل آن چنانکه صاحب کتاب نیز نقل کرده این است که دعوی می‌کنند که هرچه غیر چیزی نباشد و فرد آن چیز نباشد اتصاف آن به آن علتی می‌خواهد، پس هرگاه واجب فرد وجود باشد اتّصاف او به آن علّت می‌خواهد پس اگر علّت اتّصاف ذات واجب باشد لازم می‌آید که ذات به حسب وجود مقدّم باشد بر وجود، چه بدیهی است که علّت وجود می‌باید که اوّلاً موجود باشد تا علّت وجود شود، و تقدّم ذات به حسب وجود بر وجود معقول نیست، و اگر علّت اتّصاف غیر ذات واجب باشد لازم می‌آید که ذات واجب الوجود نعوذ بالله در وجود محتاج به غیر خود باشد، پس بنابراین قایل شده‌اند که ذات واجب فرد وجود است، و هرگاه فرد آن باشد اتّصاف او به آن محتاج به علّت نیست، و بر این مذهب چندان مفسده و محذوری لازم نمی‌آید. نهایت حمل هستی به این معنی که ما می‌فهمیم بر ذات واجب در نظر عقل بسیار مستبعد است.

و ممکن است جواب از دلیل ایشان به اینکه می‌گوئیم دعوی ایشان که هرچه غیر چیزی باشد و فرد آن نباشد اتّصاف او به آن علّتی می‌خواهد کلّیتاً مسلّم نیست، بلکه اگر اتصاف به آن ممکن باشد علّت می‌خواهد، و اما اگر اتّصاف به آن واجب باشد مسلّم نیست که علّت می‌خواهد، و اتّصاف ذات واجب به وجود واجب است پس علّتی نمی‌خواهد. و بر تقدیر تسلیم می‌گوئیم علّت اتّصاف اصل ذات است.

و اینکه می‌گویند علّت وجود آن باید که موجود باشد تا علّت وجود شود مسلّم نیست، [بله] اگر چیزی علّت وجود غیرخود باشد چنین است، و بدیهی است که تا خود اوّلاً موجود نشود علّتِ وجود چیزی دیگر نمی‌تواند شد امّا علّت وجود خود مسلّم نیست که باید چنین باشد؛ چه می‌شود که اصل ذات علّت وجود خود باشد و لازم نیست که موجود شود تا علّت وجود خود شود.

پس بنابراین مذهب متکلمین ظاهرتر است والله تعالی یعلم.[1]

و دانستن کیفیّت وجود واجب ضرور نیست، آنچه ضرور است آن است که بدانند که وجود او واجب است، و محال است که برطرف شود و در آن محتاج به غیر نیست. و بنابراین هر دو مذهب چنین است و تحقیق زیاد بر آن ضرور نیست.

و آنچه فرموده‌اند که این فرد خاص از وجود عبارت است از ذات واجب و حقیقت آن فرد خاصّ معلوم نیست و این اشتراک لفظی است، چه اگر آن فرد خاصّ هستی است پس حقیقت آنرا می‌دانیم، و اگر هستی نیست پس مشترک لفظی شده است.

جواب آن است که حقیقت هستی مطلق معلوم است، و حقیقت هستی خاصّ که ذات واجب است معلوم نیست. و هستی مطلق عین ذات واجب نیست

---

۱. اعلم (خ.ل).

بلکه خارج از آن است و محمول بر آن، از قبیل ماشی بر زید و عمرو.

پس چنانکه از دانستن معنی ماشی لازم نمی‌آید دانستن حقیقت زید و عمرو، همچنین از دانستن مهفوم هستی مطلق لازم نمی‌آید دانستن حقیقت ذات واجب تعالی.

و امّا آنچه فرموده‌اند که حکیم از مذهب متکلم گریخته است و به عینیّت قایل شده است و هرگاه حکیم قایل باشد به عروض وجود مطلق چرا به عینیّت قایل شده، و شاید که حکیم قایل نباشد به عروض، زیرا که صاحب کتاب می‌گوید که روشنی خودبخود روشن است پس وجود واجب خودبخود موجود است.

جواب این است که، حکیم به عروض قایل نشده، بلکه وجود مطلق را عرضی ذات واجب می‌داند. و فرق است میان عارض و عرضی. عارض آن است که قائم به چیزی باشد وصف آن باشد به این معنی که مشتق از آن و محمول بر آن شود، خواه آن وصف موجود باشد مثل سواد وبیاض که قائم به جسم است، وصفت آن است و مشتق از آن یعنی اسود و ابیض که محمول می‌شود بر جسم: و خواه اعتباری باشد مثل عمیٰ که قائم بر زید است و مشتقّ از آن که اعمی باشد بر زید محمول می‌شود.

و عرضی معنی را گویند که خارج از حقیقت چیزی باشد و بر او محمول شود مثل اسود و ابیض نسبت به جسم و اعمی نسبت به زید و ماشی نسبت به انسان، پس وجود بنابرمذهب متکلّم عارض ذات واجب است[1]، یعنی وصفی است قایم به ذات واجب، و محمول نمی‌شود بر او آن بلکه قیام آن سبب آن می‌شود که مشتقٌ از آن موجود باشد محمول شود بر او. و حکیم می‌گوید که معقول نیست، هرگاه چنین باشد اتّصاف واجب به آن علّتی می‌خواهد، و علّت نه ذات می‌تواند

---

۱. در یکی از نسخه‌ها این طور آمده: پس وجود بنابر مذهب متکلم عارض ذات و موجود عرض ذات یعنی وصفی است...

بود و نه غیر، چنانکه گذشت بلکه وجود عرضی است نسبت بـه ذات واجب، یعنی خارج از ذات واجب است و محمول می‌شود بر آن، چنانکه ماشی محمول شود بر انسان و هرگاه چنین باشد حمل موجود بر او احتیاج به عـلت نـدارد، چنانکه روشنی اگر قائم به ذات خود باشد لذاته روشن خواهد بـود و مـحتاج نخواهد بود به اینکه روشنی در آن درآید تا روشن شود.

و امّا آنچه فرموده‌اند که هرگاه وجود مطلق عارض باشد مر وجود خاصّ را و تمام حقیقت آن نباشد، پس حقیقت وجود خاصّ ورای وجود مـطلق است، و اشتراک لفظی لازم می‌آید، چه حقیقت وجود خاصّ بنابراین هستی نخواهد بود بلکه چیزی است غیرهستی، امّا هستی عارض اوست.

جواب این است که وجود مطلق عرضی است نسبت به وجود خاصّ و خارج از حقیقت آن است و اشتراک لفظی لازم نمی‌آید، بـلکه مـوجود بـودن واجب و ممکن هر دو به یک معنی است، یعنی هست و معنی که از لفظ هست می‌فهیم، نهایت سبب هست شدن ممکن این است که هستی قایم می‌شود به آن، و سبب هست بودن واجب این است که اصل ذات خود هستی است، و قـائم بـه ذات است، پس هست بالضرورة.

و جمعی که به اشتراک لفظی قایلند می‌گویند که وجود در واجب به مـعنی است، و در ممکن به معنی دیگر، و همچنین هست در هرجا به معنی دیگر است، و این مذهب به غایت[1] باطل است چنانکه مذکور شد.والسلام عـلی مـن اتـبع الهدی.

تمت هذه‌الرسالة المنسوب(کذا)بالکامل الفاضل آقاجمال سلمه‌الله تعالی‌عنه

---

۱. یقیناً. (خ.ل)

(۶)

رساله
درباره قاعدهٔ الواحد

تألیف
آقا جمال خوانساری رحمه‌الله
متوفای ۱۱۲۲ ه.ق

بسم الله الرحمن الرحیم

به عرض می‌رساند که اگرچه دلیل‌های حکما و جواب‌های آن را شیخ عالم فاضل متقی شیخ علی سلمه‌الله تعالی چنانکه باید و شاید به موقف عرض باریافتگان سرادق قدس که همیشه آفات از حریم حرمت آن دور، و محفوف به لمعه انوار حبور و سرور باد رسانیده، نوشتن بنده دعاگو این را بعد از آن، تحصیل حاصل بود، امّا بر طبق المأمور معذور دلیل‌ها را و جواب‌ها را از شرح مقاصد و شرح تجرید[1] و انوار الجلالیه[2] فارسی کرده به عزّ عرض می‌رساند اگر موقع قبول یابد فهو المأمول.

حکماء گفته‌اند که: خدای سبحانه و تعالی واحد حقیقی باشد، یعنی هیچ‌گونه کثرتی در او نیست و هرچه واحد حقیقی باشد از او سر نمی‌زند و صادر نمی‌شود مگر یک چیز، پس صادر نمی‌شود و سر نمی‌زند از او مگر یک چیز، امّا دلیل بر آنکه خدا واحد حقیقی است خواجه نصیر رحمه‌الله در فصول ذکر کرده و امّا دلیل بر آنکه هر واحد حقیقی سر نمی‌زد از او مگر یک چیز، پس حکماء

---

۱. شرح تجرید ص ۳۲۳

۲. انوار جلالیه از تألیفات فاضل مقداد است.

سه دلیل گفته‌اند:

دلیل اوّل: آنکه اگر یک واحد حقیقی مصدر دو چیز شود مثلاً، یعنی صادر شود از او زیاده بر یک چیز چون زید و عمرو مثلاً، هرآینه مصدریت او مرزید را غیر مصدریت او است مر عمرو را؛ زیرا که تصور کرده می‌شود مرکب از این دو مصدریت با غفلت از آن مصدریت دیگر و این دو مصدریت دو امر ثبوتی‌اند؛ چرا که مصدریت، نقیض لامصدریت است ولامصدریت عدمی است و نقیض عدمی وجودی است، پس مصدریت زید، و مصدریت عمرو وجودی و ثبوتی باشند.

و نمی‌تواند بود که این دو مصدریت غیر حقیقت آن واحد حقیقی باشد والّا واحد حقیقی نبود و حقیقت مختلف خواهد بود و این محال است.

و نمی‌تواند بود که هر دو یا یکی داخل در حقیقت آن واحد باشد والاّ لازم آید که آن واحد مرکّب باشد، پس آن را که واحد حقیقی فرض کرده واحد حقیقی نباشد.

و نمی‌تواند بود که هر دو مصدریت یا یکی خارج از آن واحد حقیقی باشد و یکی داخل در آن؛ چرا که بر این تقدیر لازم آید تسلسل، از برای آنکه مصدریت خارجه علت می‌خواهد و غیر آن واحد حقیقی علت او نمی‌تواند شد والّا واحد حقیقی به تنهائی علت زید و عمرو یا یکی از ایشان نخواهد بود بلکه واحد حقیقی و علّت مصدریت خارجه هر دو با هم علت ایشان خواهد بود و ما فرض کرده بودیم که واحد حقیقی به تنهائی علّت زید و عمرو است، پس رسید که علت مصدریت خارجه همان واحد حقیقی است و مصدریت خارجه صادر ازاوست و این مصدریت اول را مصدریت دیگر می‌باشد و مصدریت یعنی مصدریت ثانی را مصدریت ثالث خواهد بود و همچنین تا غیر متناهی پس لازم آید تسلسل، و این مفسده‌ها لازم نیاید مگر از

فرض سرزدن زیاده بر یک چیز از واحد حقیقی.

و متکلّمین از این دلیل به چندین وجه جواب گفته‌اند:

جواب اوّل: به نقض اجمالی، به این طریق که اگر این دلیل صحیح باشد لازم آید که از واحد حقیقی چیزی نه یکی و نه زیاده صادر نشود.

بیانش آن است که اگر صادر شود از واحد حقیقی یک چیز چون زید مثلاً، پس صادر شده خواهد بود از آن واحد زید مثلاً، و مصدریت زید، و شکّ نیست که مصدریت زید غیر نفس زید است؛ چه مصدریت امر نسبی است میانه علّت و معلول، و این مصدریت اگر داخل در آن واحد حقیقی باشد لازم آید ترکیب او، و اگر خارج از او باشد معلول او خواهد بود، و نمی‌تواند معلول او بود والاّ لازم آید تسلسل، چنانکه در اصل دلیل بیان کرده شد.

جواب دوم: آنکه اگر این دلیل صحیح [باشد] لازم [آید] که از واحد حقیقی یک چیز هم صادر نتواند شد؛ چرا که صدور یک چیز از او همچون زید مثلاً مستلزم صدور دو چیز باشد یکی زید مثلاً و دیگری مصدریت زید و این منافات دارد با قول‌شان که از علّت واحد صادر نمی‌شود مگر یک چیز.

جواب سیم: آنکه مصدریت امری است اعتباری و وجودی در خارج ندارد تا بوده باشد یا جزء فاعل و لازم آید که واحد حقیقی مرکّب باشد، یا عارض او و لازم آید تسلسل چنانکه بیان کرده شد در اصل دلیل.

جواب چهارم: آنکه اگر مصدریت متحقق باشد...[1] چیزهای بسیار، بلکه چیزهای غیر متناهیة غیر متسلسلة و این باطل است.

بیان و توضیح این سخن آن است که: اگر صادر شود از واحد حقیقی زید مثلاً، صادر شده خواهد بود از او زید، و مصدریت امری است وجودی متحقّق و عین و جزء واحد حقیقی، و معلول علتی غیرآن واحد حقیقی نمی‌تواند

---

۱. اینجا عبارت ناقص است، شاید اینطور صحیح باشد: متحقق باشد صادر شود از آن...

شد چنانکه در اصل دلیل حکماء بیان کرده شد پس علّت مصدریت همان واحد حقیقی باشد و این مصدریت اوّل معلوم واحد حقیقی و صادر از اوست پس این مصدریت دیگر باشد، و مصدریت دوم صادر از واحد حقیقی است، و او را مصدریت سیم باید و مصدریت سیم را چهارم و چهارم را پنجم الی غیر النهایة پس لازم آید بر تقدیر صدور یک چیز صدور امور غیر متناهیه.

جواب پنجم: اگر این دلیل صحیح باشد لازم آید که یک چیز از او سلب نتوان کرد چند چیز، مثل آنکه نتوان گفت که: انسان، شهر و درخت و سنگ و خر و گاو نیست و نتواند یک چیز متّصف شد به ایستادن و نشستن و سیاهی یا سفیدی و حرف زدن و چیزی خوردن، و نتواند یک چیز چون چشم مثلاً، قابل چند چیز بوده مانند حرکت و سیاهی؛ چرا که مفهوم سلب درخت غیرمفهوم سلب سنگ است و همچنین اتّصاف و قابلیّت، پس لازم خواهد آمد یا ترکیب یا تسلسل و هر دو باطل است.

امّا دلیل دویم: حکماء گفته‌اند که: اگر جایز باشد صادر شدن چند چیز از واحد حقیقی هرآینه تعدد اثر مستلزم تعدد مؤثّر نخواهد بود و در این هنگام صحیح نخواهد بود استدلال کردن از تعدّد اثر و لازم، بر تعدّد مؤثّر و ملزوم، لیکن این نوع استدلال کردنِ چیزی، در عقل‌ها مرکوز و جا کرده، و پیش عاقلان مشهور، چنانکه مثلاً هرگاه آب را دیده از وی سردی یابند، و آتش را دیده از وی گرمی و سوزندگی یابند، از تعدّد این دو اثر یعنی سردی و گرمی حکم جزم می‌کنند به آن که حقیقت آب و آتش مغایر هم‌اند واز این ظاهر می‌شود که هرگاه معلول متعدّد باشد علّت متعدّد است و در علم منطق ثابت شده که هرگاه مقدّمه حق باشد عکس نقیض آن مقدّمه نیز حقّ خواهد بود، پس حق خواهد بود این مقدمه: که هرگاه علت یکی باشد معلول یکی خواهد بود پس

ثابت شده که از واحد حقیقی جز یک معلول صادر نمی‌تواند شد.

و جواب این دلیل آن است که: به این استدلال نشده از تعدّد اثر [به] تعدد مؤثّر و تغایر آن، بلکه استدلال شده از تخلّف و نبودن اثر و لازم، بر مغایرت مؤثّر و ملزوم؛ چرا که چون به کرّات آتش را دیده، سردی که اثر آب است با او ندیده، و آب را دیده، گرمی که اثر آتش است در او ندیده‌اند پس به سبب تخلّف و نبودن أثر و لازم آتش از آب، و تخلّف اثر و لازم آب از آتش، دانستند که طبیعت آتش غیر طبیعت [آب است] و اگر می‌دیدم آثار متعدّده مانند حرارت و سردی، هر دو را از آتش، یا هر دو را از آب بی‌تخلّف، حکم نمی‌توانستیم کرد به تعدّد مؤثر، بلکه آن عین متنازع فیه است.

امّا دلیل سیّم: آن است که اگر واحد حقیقی مصدر دو چیز تواند شد، یعنی تواند آفریدن دو چیز را مثل زید و عمرو مثلاً، هرآینه خواهد بود مصدر زید و مصدر مالیس زید، یعنی چیزی که زید نیست؛ چرا که درست است که عمرو زید نیست پس واحد حقیقی مصدر زید و مصدر مالیس زید خواهد بود، پس لازم آید اجتماع نقیضین؛ چرا که صدور مالیس بزید و صدور زید نقیضین‌اند و اجتماع نقیضین محال است و این محال لازم نیامد مگر از فرض صدور دو چیز از واحد حقیقی و امام فخر رازی تشنیع بسیار بجا در این استدلال بر شیخ ابوعلی کرده چنانچه به سمع شریف رسیده خواهد بود و در جواب گفته که: صدور مالیس بزید نقیض صدور زید نیست بلکه نقیض صدور زید لاصدور زید است، یعنی زید را موجود سازد و موجود نسازد و از صدور عمرو، لاصدور زید نمی‌آید.

و بعضی از فضلاء چون ملاجلال‌الدین محمود دوانی و ملا صدرای شیرازی رحمه‌الله کلام شیخ را توجیهات کرده‌اند درصدد رفع بحث فخرالدین رازی درآمدند و چون طول بسیار داشت و فایده معتدّبه بر آن مترتّب نبود مظنه

آنکه مبادا موجب ملال خاطر اشرف اقدس افتد ـ که همیشه ملال و اندوه از ساحت آن دور باد ـ بنوشتن آنها جرأت ننمود. امید که همواره ذات والا صفات اشرف اعلی آن شاهزاده عالمیان از نوایب دوران در کنف حمایت ملک منّان و مورد فیض‌های حضرت الهی و توفیقات نامتناهی بوده بحق محمد و آله. الجمال

(۷)

شرح و ترجمه

دعای صباح

مولانا امیرالمؤمنین علی(ع)

منسوب به

آقا جمال‌الدین‌بن آقا حسین خوانساری رحمه‌الله

متوفای ۱۱۲۲ ه.ق

بِسْمِ اللّٰهِ الرّحمٰنِ الرّحیمِ و به نستعین

«اللّهمَّ یا مَنْ دَلَعَ لِسانَ الصَّباحِ بِنُطْقِ تَبَلُّجِهِ»

کلمه «اللّهم» در بعضی از نسخ دعا واقع شده و در اصل، آن بنابر مشهور نزد ادبا یا اللّٰه بوده است، حرف ندا را جهت تعظیم محذوف و میم مشدّده عوض از آن در آخر زیاد نموده‌اند چه در ندا سوء ادب هست. و هرگاه حرف ندا با اسمی از اسماء الهی مذکور باشد انسب آن است که به جهت رعایت ادب به سکتهٔ فاصله نموده، تلفظ به آن اسم مقدس نمایند، خصوصاً در یا اللّه که رعایت سکتهٔ مذکوره ضرور است من حیث اللفظ و المعنی بل من وجوه شتّی.

و تصدیر دعا و مسألت به کلمهٔ «اللّهم» که مفید اتّصاف منادی است به صفات کمال و نعوت جلال علی سبیل الاطلاق و الاجمال، و تعقیب آن به ندای «یا من دلع» که مفید ثناء و ستایش است به جمیل خاصّی، از باب تفصیل بعد الاجمال، و ذکر الخاصّ بعد العامّ است، ودر تکرار ندا اشعار است به کمال انقطاع به خدا و مبالغه است در ابتهال و توسّل به جناب منادی و قطع تعلق از ماسوی.

و «دَلَعَ» بمعنی «اَخْرَجَ» است.

و نُطْق به معنی گویائی و (باء) در آن به معنی مصاحبت و ملابست است. و باء

مصاحبت بائی را گویند که به معنی «مَعَ» و با مدخول خود در حیّز حال بوده باشد و از این جهت آنرا باء حالی نیز گویند.

و تَبَلُّجْ بمعنی روشنی و درخشنده‌گی است.

ظاهر این است که تشبیه فرموده باشد صباح را بلسان، و روشنی او را به نطق و بیان، زیرا که به صباح و روشنی او ظاهر و پیدا گردد مختفیات و محتجبات تحت استار شب و ظلمت آن چنانچه به لسان و نطق ظاهر و هویدا گردد مخفیات و مستورات ما فی الضمیر انسان.

و اضافهٔ «لسان» به «صباح» و اضافهٔ «نطق» به تبلّج» اضافهٔ مشبّه‌به باشد به مشبّه مثل «لجین الماء». و محتمل است که تشبیه فرموده باشد «صباح» را به طریق استعارهٔ بالکنایه به شخص زبان‌آور که به منطق بلیغ و بیان فصیح خود کشف مستورات و محتجبات نماید. و اثبات لسان از برای او تخییل، و ذکر دلع ترشیح استعاره بوده باشد. و بنابراین اضافهٔ لسان به صباح اضافهٔ لامیّه خواهد بود جهت ادّعای اختصاص یعنی ای کسیکه بیرون آورد زبان صباح را با گویائی روشن و درخشنده‌گی آن، تا ساکنان بلدهٔ طیّبهٔ حیاة و زندگی به مقتضای **«جعلنا النهار معاشا»**[1] قدم در بیداری نعمت‌افزای تحصیل مکاسب و معایش که مؤدّی به طریق و اسباب زندگی و پایندگی در بندگی است گذارده بموجب **«یضربون في الارض یبتغون من فضل الله»**[2] از خوان فضل و احسان منعم والامکان به نصیب مقرّر و روزی مقدّر بهره‌ور و به مزید شکرگذاری که زاد راه نجات و رستگاری است در زمرهٔ **«و یجزی الذین احسنوا بالحسنی»**[3] سمت انتظام و انسلاک یابند.

---

۱. نبأ: ۱۱

۲. مزمل: ۲۰

۳. نجم: ۳۱

«وَ سَرَّحَ قِطَعَ اللیلِ المُظْلِمِ بِغَیاٰهِبِ تَلَجْلُجِهِ»

سرّح به تشدید، راء، بمعنی ارسل است، من سرحت الماشیة في المرعی اذ ارسلتها لترعی.

و قِطَع جمع قطعه، و قطعه پارهٔ از شیء را گویند.

و مظلم بمعنی تاریک و صاحب ظلمت، و ظلمت عبارت است از عدم نور، و مأخود است از «ما ظلمک أن تفعل کذا» به معنی «مامنعک و شغلك»، از جهت سدّ آن بصر و منعش رؤیت و نظر را، و وصف لیل به آن جهت تأکید و مبالغة است. چه ظلمت از شب مستفاد گردد.

و غَیاٰهِبْ جمع غیهب است، بمعنی تاریکی، و اضافهٔ آن به تلجلج اضافهٔ لامیّه و باء باء مصاحبت و ملابست است.

و تلجلج بمعنی شوریده‌گی و درهم بودن کلام است، چنانچه گویند: «الحق ابلج و الباطل لجلج».

ظاهر این است که به قرینهٔ مراعات مطابقه و مقابله با فقرهٔ اولیٰ تشبیه فرموده باشد به طریق استعاره بالکنایه پاره‌های شب تاریک را به سبب ستر و حجاب و التباس و اشتباه مبصرات در آنها به حیوانات عجم که قادر بر تنطّق و کشف و ابانه از ما في الضمیر نیستند و ذکر تسریح که ارسال به مرعی است علی سبیل التخییل باشد.

یعنی ای کسیکه فرستاد و روانه ساخت پاره‌های شب تاریک را با تاریکیهای درهم بودن آن، تا به سطوع تباشیر صبح که نتیجه آن تنبیه و آگاهی است، گران‌خوابان شبستان راحت و تکیه زده‌گان بر بستر استراحت از نوم غفلت بیدار گشته به نور خطور، مضمون صدق مشحون شرطیهٔ **«ان جعل اللّه علیکم اللیل سرمدا الی یوم القیامة من اله غیر الله یأتیکم بضیاء أفلا تسمعون»**[1] که از روزن

---

۱. قصص: ۷۱

امعان نظر وگشودن بصر به پیشگاه انتباه هوشمندان آگاه تابان است، فضای خواطر را روشن و منوّر داشته منّت‌پذیر این نعمت عظمی (کذا).

«وَ اَتْقَنَ صُنْعَ الفَلَكِ الدّوّارِ في مَقادير تَبَرُّجِهِ»

اتقان بمعنی محکم گردانیدن و استوار ساختن فعل است.

وصُنع بمعنی ایجاد و آفرینش است.

ودَوّار صیغهٔ مبالغه دایر است جهت تأکید و مبالغه بمعنی بسیار دور کننده.

و مقادیر جمع مقدار، و مقدار اندازهٔ شيء را گویند.

وظرف اعنی، «فی مقادیر تبرجّه»، مستقرّ و حال است از صنع الفلک که مفعول‌به اتقن است به تقدیر کایناً في مقادیر تبرّجه.

و تَبرَّج بمعنی اظهار زینت است و زینت فلک باکواکب ثابتهٔ متلألئه در آن است لقوله تعالی: «**إنّا زيّنا السماء الدينا بزينةٍ الكواكب**»[1]

یعنی ای کسی که محکم و استوار گردانید صنع و آفرینش فلک دوّار را در حالیکه آن صنع و آفرینش ثابت است در اندازه‌های اظهار زینت آن تا به آفرینش متقن اساس آن به تابید صنع «**وبنينا فوقكم سبعاً شدادا**»[2] بر نهجی محکم وروشی مستحکم بی‌نظام عماد وقوام اعتماد و تجلّی انوار منعکسه از تحلّی سماء به جواهر زواهر کواکب ودرر دراری به نجوم ثواقب که هریک سمای عظمت ورفعت را در عالم شفقت ورأفت علامتی است از افق کرامت طالع ولمعهٔ هدایت «**وبالنجم هم يهتدون**»[3] از آن ساطع ولامع، گمگشتکان به وادی حیرت وسرگشتگی وره روان وادی غوایت وگمراهی، جادّهٔ قویم وطریق

---

۱. صافات: ۶

۲. نبأ: ۱۲

۳. نحل: ۱۶

مستقیم یافته به مأمن و مقاصد خود توانند رسید «**تبارک الله الذی جعل فی السماء بروجاً و جعل فیها سراجاً و قمراً منیرا**»[۱]

«وَ شَعشَعَ ضیآءَ الشَّمْسِ بِنُورِ تَأَجّجه»

«شعشعه» به معنی مزج و آمیختن است، و «ضیاء» به معنی روشنی، و «تأجّج» به معنی التهاب و زبانه‌کشی، و اضافهٔ نور به تأجج اضافهٔ لامیّه است جهت اختصاص، و (باء) در آن صلهٔ فعل است و ضمیر تأججّه راجع است به ضیاء. و فرق میان ضیاء و نور آنست که ضیاء روشنی غیر مکتسب از غیر است و نور روشنی مکتسب از غیر لقوله تعالی «**هو الذی جعل الشمس ضیاءً و القمر نوراً**»[۲]. محتمل است که در این فقره تشبیه فرموده باشد به طریق استعاره بالکنایة، ضیاء و روشنی ذاتی آفتاب را در جامع تموّج و تحرّک به مایعی مثل آب، و ایقاع شعشعه که در اصل لغت به معنی مزج و آمیختن شراب است به چیزی، علی سبیل‌التخییل باشد. و تشبه فرموده باشد مرّةً اخری به طریق استعاره مذکوره، همان ضیاء و روشنی مشبّه به آب را در جامع درخشنده‌گی و اضطراب به آتش به قرینهٔ اضافهٔ تأججّ که به معنی التهاب و زبانه‌کشی آتش است.

یعنی ای کسیکه آمیخته و ممزوج ساخته ضیاء و روشنی آفتاب را به نور التهاب و زبانه‌کشی آن، تا به تابش نور ذاتی و اکتسابی نیّر اعظم که به حسب حکمت بالغه و ارادهٔ کاملهٔ الهی جلّت الأوه و تبارکت أسمائه، پرورش هرچه در عالم سفل از پستی نیستی به درجهٔ قبول پرتو نورهستی تصاعد نماید. به ید تربیت آن مفوّض شده تاریک‌نشینان شبستان امکان را بعد از استفاضهٔ نور وجود و طلوع آن صبح از مطلع خود، موافق قابلیّت و استعدادات ایشان به سر

---

۱. فرقان: ۶۱، آیه تبارک الذی است.

۲. یونس: ۵.

حدّ کمال رساند. «**ربّنا ماخلقت هذا باطلاً سبحانک فقنا عذاب النار**»[1]

«**یاٰمَنْ دَلَّ عَلیٰ ذاٰتِهِ بِذاٰتِهِ**»

محتمل است که فقرهٔ مذکوره اشاره باشد به آنکه در تصدیق و اذعان به وجود حضرت واجب‌الوجود، و شناخت و معرفت آن ذات دائم الجود، که ثمرهٔ شجرهٔ آفرینش و مقصود اعلی اهل دانش و بینش همان تواند بود، هیچ احتیاج به دلیل و برهان نیست. بلکه او عمّ احسانه و جلّ برهانه، همه را در بدو فطرت به حسب خلقت دلالت بر معرفت و شناخت خود فرموده و خود دلیل و برهان است بر وجود و هستی خود، و وجود و هستیش به اِراءه او سبحانه در کمال مرتبهٔ جلا و ظهور، و هر أحدی به معرفت و شناخت او مفطور است. چنانچه جماعی از علما برآنند که معرفت و شناخت واجب‌الوجود تعالی شأنه فطری موهبتی است نه کسبی استدلالی، که اگر نه لمعهٔ نور و پرتو ظهور او عزّ شأنه بدون تجشّم کسب و نظر لایح نبود کسی آن طریق را به دلالت عقل و ارائه برهان نتوانست پیمود. و آیه: «**فطرة الله التی فطرالناس علیها**»[2] که در حدیث مفسّر است به خلقت انسان بر معرفه بر خالق انس و جان[3]. و حدیث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[4] به یکی از معانی محتمله در آن، که اقرب معانی است به اذهان، دلیل و شاهد قول ایشان تواند بود. چه اظهر در معنی حدیث مذکور آن است که بعضی گفته‌اند: که چون بنده به حدی رسد که خود را شناسد بی‌اختیار و بی‌سبب به خاطرش درآید و درک نماید که خدای تعالی موجود است و خدائی او را شاید.

---

۱. آل‌عمران: ۱۹۱

۲. روم: ۳۰

۳. تفسیر برهان ج ۳، ص ۲۶۱

۴. غرر الحکم ج ۲، ص ۶۲۵؛ عوالی اللآلی ج ۲، ص ۱۰۲.

و می‌تواند بود که اشاره باشد به یکی از دو طریق استدلال که ارباب عقول وکمال در معرفت وشناخت واجب متعال مسلوک داشته‌اند. وآندو طریق یکی استدلال از نفس وجود است بر ذات واجب‌الوجود، که راجع داشته‌اند آنرا به حسب حقیقت ومآل به شهادة عموم مصدوقة **«او لم یکف بربک إنه علی کل شی شهید»**[1] به استدلال از ذات واجب الوجود به ملاحظه واعتباری بر ذات واجب الوجود به ملاحظهٔ واعتباری دیگر، چنانچه در محلش تقریر وتفصیل یافته، واین طریقه را مفید اوثق یقین، وطریقه حکماء متألّهین وجماعت صدّیقین ومستشهدین بالحق نامند. وبنابراین احتمال واحتمال اوّل فقرهٔ مذکوره محمول به ظاهر خواهد بود واحتیاج به اضمار وتقدیر در عبارت نخواهد بود.

ودیگری استدلال از آثار ذات واجب الوجود است بر ذات واجب‌الوجود، که آن را طریقهٔ حکما ومتکلّمین ومستدلّین از اثر بر مؤثّر گویند.

وبنابر[این] احتمال مراد از دلالت ذات بر ذات دلالت آثار محکمه متقنه وصنایع غریبهٔ بدیعه که کلّ صادر از ذات ومترتّب بر ذاتند باشد، وحینئذٍ نسبت دلالت به ذات به اعتبار بودن ذات است مؤثر آن آثار دالّه بر ذات وحدانیّة السماتِ احدیّة الصفات، وباعتبار بودن ذات است مبیّن وموضح طرق دلالات موصله به آن مقصد اسنی ومطلب اعلا کما قال عزّ وعلا **«و سنریهم ایاتنا فی الافاق وفی انفسهم حتی تبیّن لهم أنّه الحقّ»**[2].

یعنی ای کسیکه دلالت وراهنمایی نموده بر معرفت وشناخت ذات خود به ذات‌خود پابا آثار ذات‌خود. زهی‌لطف ومرحمت‌بی‌اندازه که‌باکمال‌جلا وظهور به انبساط اشعهٔ نور وجود که مبدأ آثار فضل وجود است، در هر ذرّه از ذرات

---

۱. فصّلت: ۵۳

۲. فصّلت: ۵۳

کائنات به جهت معرفت وشناخت ذات باهرة الایات خود بابی مفتوح و مکشوف ساخته تا هر کسی از آن بدین موهبت علیا واصل اصیل جملهٔ عطایا، راه بر کشتهٔ أشتات مواهب سنیّه دینیّه و دنیویّه او را حاصل آید.

●

«وَ تَنَزَّهَ عَنْ مُجانَسَةِ مَخْلوُقاته»

تنزّه بمعنی بُعد است، وبعد از مجانست کنایة است از نفی مجانست و پاک بودن از مجانست.

و مجانست به معنی مشابهت و مماثلت و هم جنس مخلوقات و بنده گان خود.

غرض تنزیه واجب تعالی است از آنکه او را مثل و مانندی بوده باشد، چه او جّل شأنه در اوج عزّ ربوبیّت وعدم احتیاج است، و ماسواش در حضیض ذلّ امکان واحتیاج. فتعالی الله عن مشابهة الأعراض والأجسام علوّاً کبیراً.

«وَ جَلَّ عَنْ مُلائَمَةِ کَیْفیّاتِهِ»

جلال بمعنی عظمت وعلوّ مرتبه است. وملائمت به معنی مناسبت وفراهم آمدن. وکیفیّات جمع کیفیّت است، وکیفیّت چگونگی را گویند.

یعنی ای کسیکه بلند وعالی است از مناسبت وفراهم آمدن کیفبات خود. مقصود نفی کیفیّات است از او سبحانه، کنایه فرموده به نفی ملایمت کیفیّات از نفی کیفیّات، چه اگر او را جلّ شأنه کیفیات می‌بود هرآینه مناسب کیفیات خود خواهست بود وکیفَ، وهو کَیّفَ الکیفْ وأیّن الأینْ.

پس عقول عقلاء وفحول اذکیاء عاجز وقاصر باشند از درآمدن به گرد سرادقات جلال ورسیدن به کنه صفات کمالش، سبحان من لایعرفه الاّ هو وحده.

«یاٰ مَنْ قَرُبَ مِنْ خَطَرات (خواطر خ ل)**الظُّنُونِ وَ بَعُدَ عَنْ لحظاتِ العُیونِ»** (ملاحظات خ ل)

قرب به معنی نزدیکی است و خواطر جمع خاطر، و خاطر اندیشه‌ای را گویند که در دل آید و در آن خطور نماید.

و ظنون جمع ظن است و بمعنی گمان. و مراد از آن در این فقره تصدیق و اذعان است و اضافة خواطر به ظنون اضافهٔ بیانیّه است.

و بعد به معنی دوری و مراد اینجا امتناع لازم نهایت مرتبهٔ دوری است.

و ملاحظه نگریستن به چشم، و عیون جمع عین است.

یعنی ای کسیکه نزدیک است وجودش از تصدیق و اذعان، و دور است از ملاحظه و درآمدن به چشم مردمان که **لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر.**[1]

«وَ عَلِمَ بِماٰ کاٰنَ قَبْلَ اَنْ یَکُونَ»

عَلِمَ از افعالیست که اقتضای دو مفعول نماید، و گاهی که مقصود از آن علم به شیء باشد فی‌نفسه نه علم به شیء بر صفتی تعدیه‌اش به یک مفعول واقع شود، چنانکه در این فقره واقع شده، و کلمه «باء» در «بماکان» زائده است مثل کلمه «باء» در «**لاتلقوا بایدیکم إلی التهلکة**»[2]. و «قبل أن یکون» ظرف «عَلِمَ بِماٰ کان». و «کان» در «بماکان» و «قبل أن یکون» تامّه است به معنی وَجَدَ وَ تَحقَّقَ.

یعنی عالم و دانا است به هر چیزی که یافت شده و محقّق گشته قبل از ثبوت و تحقّق آن، غرض اثبات از لیّت علم لم‌یزلی و بیان تعلّق آن به جمیع کائنات

---

۱. انعام: ۱۰۳

۲. بقره: ۱۹۵

و مخلوقات الهی است قبل از یافتن آنها خلعت خلقت فخرآیین، و لباس استیناس ایجاد و تکوین را.

«یاٰ مَنْ اَرْقَدَنی فی مِهاٰدِ اَمْنِهِ وَ اَماٰنِهِ»

ارقاد خوابانیدن، و مهاد بمعنی فراش و بستر است، و اضافهٔ مهاد بأمن و امان اضافهٔ مشبّه‌به باشد به مشبّه، و تعلیق ارقاد به أمن و أماٰنِ مشبه به مهاد ترشیح التشبیه، و امن و امان به معنی ایمن شدن و بی‌ترس گشتن است از نزول نوائب و رسیدن مصائب. و مراد از ارقاد در مهادِ امن و امان لازم آن که حصول راحت و استراحت و عدم لحوق زحمت و محنت باشد به طریق کنایه.

یعنی ای کسیکه خوابانید مرا در بستر امن و امان خود. غرض اظهار است به طیب عیش و کمال استراحت و اطمینان بال، به زوال خوف از مایحذر عنه من الوبال در ظلال رحمت و رأفت و ساحت راحت و مرحمت نامتناهی الهی.

«وَ أیْقَظَنیٰ إلی ماٰ مَنَحَنی بِهِ مِنْ مِنَنِهِ وَ إحْساٰنِهِ»

ایقاظ بیدار گردانیدن، و تعدیهٔ آن «به إلی» شاید که به تضمین معنی توجیه و اماله و دعوت به نعمت بوده باشد. و «ماء» در «مامنحنی» ماء موصوله، و ضمیر «به» عائد است به آن. «مَنَح» بمعنی عطا و «مِنْ» در «من مِنَنِهِ» بیانیه است و مِنَنْ جمع مَنّ است بتشدید نون به معنی نعمت، اِحْسان نیکوئی کردن، و مراد از ایقاظ به جانب منحت و عطیّه، لازم آن که ملتذّ گردانیدن و بهره‌ور ساختن از دریافت نعمتهاست باشد به طریق کنایه، چنانچه گویند: «اضحکنی الدهر» و مراد لازم آن باشد که مسرّت حاصل از نیل به مطلوب و مأمول و از گردیدن مقاصد و مآرب است به حصول موصول.

یعنی و بیدار گردانید مرا به جانب چیزی که بخشش فرموده مرا به آن چیز از

نعمتهای خود و احسان خود، خلاصه مدّعی اظهار به آنکه همیشه فایز به آلای نامتناهی و مستغرق بحار ذاخرهٔ انعام و عطایای الهی بوده از خوان احسانش دایم به الوان نعمتهای فراوان ملتذّ و بهره‌ور گردیده‌ام.

«وَ كَفَّ اَكُفَّ السُّوءِ عَنّي بِيَدِهِ وَ سُلْطانِهِ»

کفّ بازداشتن، وَ اَکُفّ جمع کفّ است بمعنی دستها، وَ سوء بدی و چیزی که تنفّر نماید از آن نفس آدمی، و عنّی متعلق است به کفّ، و مراد از ید قوة و قدرت است و سلطان به معنی غلبه و استیلا است.

یعنی و بازداشت دستهای بدی را از من به قدرت و غلبهٔ خود. ظاهر این است که تشبیه فرموده است به طریق استعارهٔ بالکنایه سوء و بدی را به شخص که در مقام غلبه و اضرار باشد، و اضافهٔ اکفّ فرموده به آن علی سبیل التخییل. و غرض آن است که جمیع اقسام و انحاء بدی را به فضل و رحمت واسعهٔ خود از من دور گردانیده، با کمال عافیت و امان دایم در حمای حمایت غایت و فنای عنایت بی‌نهایتش از رسیدن هرگونه بدی و آسیبی مصون و مأمونم. سبحان اللّه، این چه نعم والا و عطایای علیاست که از فرط شفقّت و امتنان و محض لطف و احسان ما بنده‌گان را مستغرق آنها ساخته، اگر به شکرگزاری همین عطیّه عافیت و امان و این نعمتان مکفورتان که رشحه‌ای است از رشحات سحاب فضل و الطاف فراوانش، و قطره‌ای است از یم دریای جود و احسان بی‌پایانش، لب گشائیم و در تمامت دهر به عدد حمد و شکر همه خلایق اتیان به آن نماییم، و طرفهٔ العینی غافل و ذاهل نمانیم، ذمّت همّت را از تأدیت اقلّ قلیل از آنچه لازم است در ادای آن حق واجب لازم الاداء، و آن دین ثابت محتم القضاء فارغ و بری نتوانیم ساخت. چه جای آنکه در تنگنای وسع و طاقت بشری به شکر سایر نعمتهایش که نطاق عدّ و احصا از احاطه به آنها عاجز و قاصر است توانیم پرداخت، هیهات

هیهات نتوانیم، وکی توانیم؟ معجز بیان افصح فصحا زبان به عجز از احصای ثنایش گشاید، وافصح اللسان معجز نما در مقام عجز ترانهٔ «لااحصی ثناء علیک» بسراید. پس در وادی شکرگزاری در جنب اخفی نعمتی از نعمتهایش زبان جز به اعتراف به عجز و قصور نتوان گشود.

از دست وزبان که برآید کز عهدهٔ شکرش بدر آید

«صَلِّ اللهمَّ عَلی الدَلیلِ إلَیکَ فِي اللَّیْلِ الألیل»

صلاة به معنی دعا است، یعنی طلب رحمت ورأفت، وچون نسبت به حق تعالی دهند مجردّ معنی رحمت از آن اراده نمایند مجازاً. ورحمت خدا بر آن حضرت ـ چنانچه ابن‌اثیر در کتاب نهایة اللغة[1] ذکر نموده ـ عبارت است از تعظیم شأن آن حضرت در دنیا به اعلای ذکر واظهار دعوت وترویج ملّت وابقای شریعت، در آخرت به تشفیع در امّت وتضعیف اجر ومثوبت. ودلیل به معنی راهنمای ومراد از آن رسول خدا است که از میامن انوار وجود بزرگوارش عباداللّه را طریق وصول به خیر وصلاح دو[2] جهانی واضح وروشن گردیده، واز برکات آثار هدایت کردارش خلایق را از دقایق حقایق الهی ولطایف معارف لایتناهی شرف آگاهی حاصل گشته. صلوات الله علیه وآله.

ولَیل اَلْیَل عبارت است از شب به غایت تاریک ظلمانی، ومراد اینجا ضلالت کفر وگمراهی نادانی است.

یعنی رحمت فرما خداوند بر راهنمای به سوی تو در شب بسیار تاریک، ظاهر این است که تشبیه فرموده است کفر وضلالت آنرا در احتیاج به هادی وراهنما به شب بسیار تاریک در احتیاج به نور وضیاء چنانچه در شب تاریک

---

۱. نهایة اللغه ج ۳، ص ۵۰

۲. نسخه اصل: در جهانی.

بدون نور و ضیائی به مقصد و مدّعا [راه] نتوان بردن، در وادی کفر و ضلال بی‌نور هادی و راهنما به مأمن فلاح و مقصد نجاح نتوان رسید. والحمدلله الذی منّ علینا بانوار الهدایة بنبیّه محمّد صلی‌اللّه علیه و آله نبیّ‌الرحمة و الفلاح و من بیده مصباح الهدایة و النجاح.

«وَ المُتَمِسِّک مِنْ اَسْبابِکَ بِحَبْلِ الشَّرَفِ الأطَول»

متمسّک تمسّک جوینده، و تمسّک بمعنی اعتصام و چنگ در زدن است به چیزی.

واسباب جمع سبب است، وسبب در اصلِ وضع بمعنی حبل و ریسمانی استِ که به آن بعضی از اعضان و فروع شجر را بر بعض دیگر بندند به جهت ارتقاء و بالارفتن، و در عرف و اصطلاح وسیله و علت هرچیز را گویند، و مناسبت میان معنی لغوی و اصطلاحی ظاهر است.

و حبل به معنی ریسمان و «باء» در آن صلهٔ فعل.

و شرف بزرگواری، و اضافهٔ حبل به شرف اضافهٔ مشبه‌به است به مشبه، یعنی شرفی که مثل حبل است در نگهداری از افتادن به خاک مذلّت و خواری، و ذکر تمسک ترشیح التشبیه.

و اطول افعل تفضیل است، به معنی بلندتر، مستعمل با الف و لام، و الف و لام به قرینهٔ مقام اشاره است به اطول من کلّ حبل که معهود و معلوم است نزد متکلّم و جناب علیم علاّم، و کسره اطول به وصفیت است از حبل الشرف، با وجود منع صرف به علت وصفیّت و وزن فعل به سبب دخول لام تعریف است بر آن، چه باب غیر منصرف تمام مجرور می‌شود به کسره در حین اضافه یا دخول لام. و مراد به حبل الشرف یا قرآن مجید است که اعتصام و چنگ در زدن به آن هدیه منزل و عطیّه بی‌بدل موجب عدم غوایت و باعث شرف هدایت گردد. کما جاء

في الحديث عن النبی صلی‌الله علیه و آله: **القرآن الحبل‌المتین لاینقض عجائبه و لا یخلق عن کثرة الردّ من قال به صدق و من عمل به رشد و من اعتصم به هدی الی صراط مستقیم**، یا تمامت آنچه مخصوص بود به آن حضرت و اعطا شده بود به او از اسباب قرب و نزدیکی به جناب الهی.

و بر هر تقدیر تسمیه به حبل الشرف از باب تسمیهٔ سبب است به اسم مسبّب.

یعنی رحمت فرما خداوندا بر تمسّک جویندهٔ از جمله وسیله‌ها و اسباب تو به ریسمان بزرگواری بسیار بلند. غرض توصیف آن حضرت است، به آنکه دست توسّل از غیرگسسته و تمسّک به قرآن مجید و اسباب قرب و نزدیکی به من هو اقرب من حبل الورید، جُسته.

«وَالنّٰاصِعِ الحَسَبِ فِي ذِرْوَةِ الكاٰهِلِ الأعبل»

ناصح به معنی پاکیزه و خالص، و حسب به معنی فضائل آباء و چیزهایی که انسان از مفاخر و فضائل آبای خود شمارد و آن مأخوذ است از حساب. و ذروه به ضمّ و کسر ذال معجمه معاً، اعلی مراتب هرچیز است. و کاهل میان هر دو شانه، و اعبل افعل صفت و به معنی ستبر و قوی است، و کسره‌اش بر صفتیّت است از کاهل با آنکه افعل صفت است، و افعل صفت را نیز مثل افعال تفضیل جایز نیست دخول کسره و تنوین به جهت منع صرف بعلّتین موجودتین در آن اعنی و صفیّت و وزن فعل، مگر در حال انسلاخ معنی و صفیّت از آن به سبب دخول لام تعریف بر آن. و ذروهٔ کاهل اعبل کنایه است از غایت رفعت و بلندی.

یعنی رحمت فرما خداوندا بر صاحب خلوص و پاکیزه‌گی حسب و فضائل آباء که در اعلی مرتبه دوش مرد ستبر قوی است. غرض توصیف آن حضرت

است به آنکه فضائل آباء بزرگوارش در غایت رفعت و مرتبهٔ بلند محکمی است که دست قدح کس به آن نرسد، و تزلزلی بدان راه نیابد «**إنّ هذا لهو الفضل المبین**»[1] تشبیه فرموده رفعت وبلندی مرتبه را به ذروه وبلندی دوش مرد ستبرقوی، و این قسم تشبیه را تشبیه معقول به محسوس گویند.

«وَ الثّابِتِ القَدَمِ عَلیٰ زَحالیفِها فِي الزَّمَنِ الاوّل»

ثبات قدم بمعنی استوار بودن قدم است، وجار و مجرور اعنی «علی زحالیفها» متعلق است به ثابت القدم، وزحالیف جمع زحلوفه، وزحلوفه مثل زحلوکه مکان سراشیب لغزنده را گوینده که اطفال همبازی معدّ و مهیّا سازند به جهت لغزیدن از آن در هنگام ملاعبه. و مراد از آن بدعتهای زمان جاهلیت است که محالّ لغزش اقدام بوده، اکثر اقدام قبل از ظهور اسلام به سبب آنها می‌لغزیده و ضمیر «ها» در زحالیفها راجع است به قدم که از مؤنثات سماعیّه است، «و فی الزمن الاوّل» حال است از زحالیفها یا صفت است از آن، و می‌تواند بود که متعلّق به ثابت القدم و حال یا صفت از آن باشد، و زَمَن به فتح زا و میم مثل زمان به معنی زمانه و روزگار است.

و اوّل افعل صفت است بمعنی پیش، یا افعل تفضیل است بمعنی پیشتر، وبیشتر ظاهر می‌شود که در معنی تفضیل مستعمل می‌باشد ووجه دخول کسره بر آن بر صفتیّت از زَمَن با وجود منع صرف، آن است که اوّلاً در اطول واعبل گذشت و در اصل أوول بوده ادغام نموده‌اند واو اوّل را در دوّم، وفعلش مستعمل نشده به جهت آنکه فا وعین از آن حرف علّه است وفعلی که فا وعینش حرف علّه باشد مستعمل نیست، وگاه آن را منوّناً استعمال نمایند، مثل

---

۱. نمل: ۱۶

ماقلت اوّلاً و در این صورت منصرف است بمعنی ابتدا.

یعنی رحمت فرما بر ثابت قدم بر مکانهای سراشیب لغزندهٔ آن حالکونی که آن مکانهای لغزنده در زمان اوّل با ثبات قدم بر مکانهای لغزنده در زمان اوّل بوده.

و بر هر تقدیر غرض آن است که حضرت رسالت پناهی به تأیید الهی از بدو فطرت تا انقضای مدت حیاة و زندگانی و انتهای زمان رسالت و حکمرانی در همهٔ اوان از همهٔ لغزشها و گناهان منزّه و مبرّی بوده و هیچگونه خطا و ذلل و لغزش و خلل از آن حضرت صلوات‌الله علیه صادر نگشته «**ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله ذوالفضل العظیم**»[1]

«وَ عَلیٰ اٰلِهِ الأَخْیاٰرِ المُصْطَفَیْنَ الأَبْراٰرِ»

آل را در لغت ـ موافق آنچه صاحب صحاح گفته که: «آل الرجل اهله و عیاله، و آله ایضاً اتباعه»[2]، و ابن‌اثیر در کتاب نهایة اللغة گفته است که «و هو فی اللغة یقع علی الجمیع»[3] بر جمیع فرزندان و اقرباء و اتباع اطلاق نمایند.

و آنچه از بعض موارد استعمال و اطلاقات اهل مقال ظاهر می‌شود آن است که آل بمعنی فرزندان است یا به اضافهٔ بعضی از اقرباء به آن که اختصاص تامّی داشته باشند و اطلاق آن بر اتباع چنانچه در کلام الهی واقع شده که «**و اغرقنا آل فرعون**»[4]، و در بعض احادیث از حضرت صادق علیه‌السلام نیز وارد شده که: «کلّ تقیّ آلٌ» اطلاق مجازی است.

---

۱. جمعه: ۴

۲. صحاح اللغة ج ۴، ص ۱۶۲۷

۳. نهایة اللغة

۴. بقره: ۵۰

واصل آن أهل بوده بعد از قلب هاء به همزه از جهت اتّحاد مخرج، قلب نموده‌اند همزه را به الف، علما عربیّت تصریح کرده‌اند به آنکه اضافه ننمایند او را مگر به ذی عقل که شرف و بزرگی به حسب دین و دنیا یا به حسب دنیا تنها داشته باشد مثل آل رسول و آل فرعون. پس در آن، دو تخصیص واقع شده یکی عدم اضافهٔ به غیر ذی‌عقل و دیگری عدم اضافه به هر ذی‌عقل. مثلاً آل‌بیت واسلام و آل حایك و حجّام نگویند، چنانکه اهل‌بیت و اسلام و اهل حایكِ و حجّام گویند و این مخالف استعمال «آل عبا» است، مگر اینکه مراد ایشان از عدم اضافه عدم اضافه باشد غالباً.

و بر هر تقدیر میان علماء شیعه و اهل سنّت خلاف است در آل نبی صلّی‌الله علیه و آله، علمای عامّه و فقهای اهل سنّت را در آن سه قول است چنانکه در صحیح مسلم مذکور است که علماء را سه قول است در آل نبی.

اوّل و اظهر آن قول ازهری است، که تمامت امت را آل داند.

دوم: قول جماعتی است که بنی‌هاشم را و بنی‌عبدالمطلب را آل دانند.

سیّم: قول جماعتی است که تمامت ذریّه و اهل‌بیت آن حضرت را آل دانند.

و پیش علماء شیعه رضوان الله علیهم حقیقت شرعیه است در ائمه معصومین علیهم‌السلام و به نصوص واضحه و دلایل قاطعه آل آن حضرت عترت معصومین آن حضرت را دانند که مطهّر و منزّه‌اند به نصّ لایح، از ارتکاب قبایح. پس مراد از آل آن حضرت ائمه اثنی‌عشر و فاطمه بنت حضرت خیرالبشر که اصحاب عصمت و کمالند باشد صلوات اللّٰه علیهم اجمعین.

و اخیار جمع خَیّر است بتشدید یاء نه جمع خیر مخفّف، و نه جمع خیر اسم تفضیل؛ زیراکه خیر اسم تفضیل را تثنیه و جمع ننمایند، و خیّر صیغهٔ مبالغه است به معنی پرخیر و نیکی.

و مصطفی بمعنی برگزیده است.

و ابرار جمع بَرّ است به فتح باء و تشدید راء به معنی نیکوکار.
یعنی رحمت فرما خداوندا بر آل او که نیکان و برگزیده‌گان نیکوکارانند.

«وَ افتحِ اللّهمَّ لَنا مَصاریعَ الصَّباحِ بِمَفاتیحِ الرَّحْمةِ وَ الفَلاحِ»

فتح گشودن، و مصاریع جمع مصراع است، و مصراع تای در را گویند، و مفاتیح جمع مفتاح است، و مفتاح کلید، و فلاح بمعنی نجات و رستگاری است. و ظرف اعنی لنا لغو و متعلق است به «افتح» و ذکر مصاریع الصباح بعد از آن ایضاح بعد الابهام، که از اقسام إطناب در کلام است تواند بود، چنانچه در آیهٔ **«ربِّ اشرح لي صدري»**[1] گفته‌اند؛ چه از ذکر «لنا» مستفاد و مفهوم گردد طلب متکلم فتح و گشودن چیزی را که متعلّق است به او، و به ذکر مصاریع الصباح توضیح و تفسیر آن نماید. این فقره مشتمل است بر استعارهٔ بالکنایة و استعارهٔ تخییلیه و ترشیح، تشبیه فرموده صباح را به باب، به طریق استعاره بالکنایه، و اثبات مصراع که از لوازم باب است فرموده برای آن به طریق تخییل، و ایقاع فتح فرموده علی سبیل الترشیح.

یعنی بگشا خداوندا از برای ما درهای صباح را به کلیدهای آمرزش از گناهان و رستگاری از خواهشها و شیطان تا از آن ابواب به دارالسلام کرامت بی‌منتها و مورد فیوضات لاتعدّو لاتحصی گردیم.

«وَ ألبِسنی اللّهمَّ مِنْ أفْضَلِ خِلَعِ الهِداٰیَةِ وَ الصّلاٰحِ»

اِلباس، لباس پوشانیدن، و خِلَع جمع خلعت است، و هداٰیت بمعنی راهنمای و مراتب آن غیرمتناهی و بسیار است، چنانچه گفته‌اند که هدایة را انواع و اصناف بسیار است و مراتب، بیرون از دایرهٔ حصر و انحصار می‌باشد. لیکن اجناس

---

۱. طه: ۲۵

مترتبهٔ آن منحصر است در چهار.

اوّل: دلالت و راهنمودن بر کیفیّت استعمال آلات در تحصیل کمالات و جلب منافع و دفع مضارّ، به افاضهٔ قوّه عملیّه و مشاعر ظاهره و حواسّ باطنه که إشاره به آن دارد **﴿اعطی کلّ شیء خلقه ثمّ هدی﴾**[1]

دوم: دلالت به نصب دلائل عقلیّه فارقه میان حقّ وباطل وصالح وفاسد که مشیر است به آن **﴿و هدیناه النجدین﴾**[2]

سوم: دلالت به ارسال رسل وانزال کتب چنانچه فرموده **﴿و جعلناهم ائمّة یهدون بأمرنا﴾**[3] وفرموده که **﴿إن هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم﴾**[4].

چهارم: هدایت به وحی یا به الهام یا به رؤیای صادقه در منام. واین قسم مختص است به انبیاء واولیاء علیهم‌السلام ومن یحذو حذوهم من الانام کما قال: **﴿اولئک الذین هدی الله فبهدیهم اقتده﴾**[5] وقال: **﴿والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا﴾**[6].

وصلاح بمعنی شایستگی است وآن را نیز مراتب متفاوت ومختلف باشد بحسب قوه وضعف واضافهٔ خِلَع به هدایت وصلاح اضافهٔ مشبه‌به است به مشبه، والباس ترشیح التشبیه.

یعنی بپوشان مرا خداوندا از بهترین خلعتهای راهنمائی وشایستگی تا به الباس آن خلع فاخره بلاالتباس خَلْعِ لباس کثیر الادناس ضلالت وگمراهی از خود نموده قابلیّت قرب ونزدیکی به حریم بارگاه وشایستگی قیام به وظایف

---

۱. طه: ۵۰
۲. بلد: ۱۰
۳. انبیاء: ۷۳
۴. اسراء: ۹
۵. انعام: ۹۰
۶. عنکبوت: ۶۹

عبودیّت و بندگی درگاهت که منتج [...] دار عقبی و مثمر رستگاری روز جزاست حاصل نماییم.

«وَ اَغْرِس اللّهمَّ بِعَظَمَتِکَ في شَرَبِ جَناٰني يَناٰبيعَ الخُشوُعِ»

غرس، درخت نشانیدن، و عظمت به معنی بزرگی، و لامِ دراٰن لام اجل و تعلیل است و شَرب به فتح شین معجمه و راء مهملة جمع شربة است به تحریک، و شربه حوض صغیر را گویند که در پای درخت خرما حَفر می‌نموده‌اند به جهت رسیدن آب به ریشهٔ آن، و در بعض نُسَخْ شِرب واقع شده به کسر شین و سکون را، و شرب نصیبی از آب است کما فی قوله تعالی: **﴿کلّ شرب محتضر﴾**[1] و قوله: **﴿لها شرب و لکم شرب یوم معلوم﴾**[2] و بر هر تقدیر اضافه آن به جنان اضافهٔ لامیّه است. و جنان به فتح جیم به معنی دل است و در بعض نسخ بدل آن «حیاتی» واقع شده است. و ینابیع جمع ینبوع است و ینبوع چشمه را گویند. و خشوع به معنی فروتنی است، و اضافهٔ ینابیع به آن لامیه.

ظاهر این است که تشبیه فرموده به طریق استعارهٔ مصرّحه اموری را که مقارن خشوع و لازم خشوع است ـ از امتثالات اوامر و نواهی و ارتکاب طاعات و مبرّات الهی که هریک در احیای قلوب و ازالهٔ ادناس ذنوب به منزلهٔ چشمه‌اند مر آب زلال فیوضات و مواهب لایتناهی را ـ به ینابیع و این تشبیه مصحّح گشته اضافهٔ ینابیع را به خشوع. و تشبیه فرموده مرّةً اُخری به طریق استعاره بالکنایة همین امور مشبّه‌به ینابیع را که تعبیر از آنها به لفظ ینابیع شده به اشجار مغروسه ثابت الاصل راسخ العرق درانتاج و اثمار مرحمتهای الهیّه، و ذکر غرس فرموده علی طریق التخییل، چنانکه در آیه کریمهٔ **﴿فاذاقها الله لباس الجوع**

---

۱. قمر: ۲۸

۲. شعراء: ۱۱۵

والخوف»[1] تحقیق نموده‌اند. و ذکر مشبّه در استعاره بالکنایة اعم است از آنکه به لفظ موضوع‌له باشد یا به لفظ غیرموضوع له چنانکه در مانحن فیه به لفظ غیرموضوع له واقع شده.

خلاصهٔ کلام وفذلک مرام از عبارات سابقه در این مقام آنکه تشبیه شده امتثالات اوامر و نواهی الهی از حیثیّت احیای قلوب وامحای ذنوب به چشمه‌های خوشگوار، واز حیثیت انتاج واثمار مرحمتهای الهیّه به اشجار ذی‌ثمار. و در آیه وجوه واعتبارات دیگر هست که در بعض تفاسیر وکتب عربیّه مذکور است.

یعنی بکار خداوندا از جهت عظمت و بزرگی که مر تو را است در حوض‌های دل من چشمه‌های فروتنی را. مقصود آن است که ثابت وراسخ دار در دل من اطاعت اوامر و نواهی خود را که به منزلهٔ چشمه‌های خوشگوار واشجار کثیر الاثماراند تا جامهٔ عبودیّت وبندگی را به زلال میاه آن اَنهار از ادناس ارجاس نخوت وسرکشی پاک نموده، لباس طاعت وفروتنی در بردارم وبه رسیدن ثمرات آن نخلات برومند گشته، پیوسته سر به اطاعت وانقیاد فرو دارم واز تحمّل بار عصیان و تلبّس به لباس طغیان وکفران مصون ومحفوظ مانم.

«وَ اَجْرِ اللّٰهمَّ لِهَیْبَتِکَ مِنْ اٰماٰقِي ذَرَفاٰتِ[2] الدُّموعِ»

اجراء روان گردانیدن، وهیبت به‌معنی خوف وبیم است، ولام، لام اجل وتعلیل، واماٰق جمع موق، وموق به ضم میم گوشه چشم را گویند، وذرفات جمع ذرف، وذرف به فتح ذال معجمة وسکون راء مهمله، سَیَلان کردن اشک، ودموع جمع دمع است به معنی اشک.

---

۱. نحل: ۱۱۲

۲. زفرات خ ل

ظاهر این است که مراد از اجراء در این فقره دوام و استمرار باشد، و بنابراین ذرفات بمعنی مصدری باقی و اضافه‌اش به دموع اضافهٔ لامیّه خواهد بود. و می‌تواند بود که اجراء بر همان معنی اصل خود جاری و ذرفات بمعنی ذوارف اعنی مصدر بمعنی فاعل باشد و اضافه، اضافهٔ صفت به موصوف مثل «عدول الرجال» که به‌معنی مردان عادل است.

قاضی میرحسین میبدی در شرح دیوان مرتضوی و بعضی از مصنفات دیگر خود گفته است که چون اضافه بیانی در کلام عرب امری است شایع و بسیار واقع، در تجویز اضافهٔ صفت به موصوف و عکس آن هیچ احتیاج به تکلّفاتی که در کتب نحو مسطور است نیست.

یعنی دائم و مستمر گردان خداوندا از جهت خوف و ترس تو از گوشه‌های چشم من، سَیَلان کرده‌های اشک‌ها را، یا روان گردان اشکهای سیلان کننده را تا به ریختن آن قطرات عبرات در جویبار اعتذار دریاهای رحمت بی‌کنار به تلاطم درآمده، دفاتر گناهان بی‌حدّ و حساب را شوید.

«وَ اَدِّبِ اللّهمَّ نَزَقَ الخُرْقِ مِنّي بِاَزِمَّةِ القُنُوعِ»

تأدیب ادب گردانیدن و به اصلاح آوردن، و نَزَق بفتح نون و فتح زای معجمه سبکی و تندی نمودن، و خُرْق به ضم خای معجمه و سکون راء مهمله درشتی و بدخوئی، و اَزِمّهِ جمع زمام است و زمام مهار، و اضافهٔ آن به قنوع اضافهٔ مشبّه‌به است به مشبّه، و قُنوع به ضمّ قاف خواری و مذلّت. ظاهر این است که تشبیه شده تندی نمودن، به مرکوبی سرکش به طریق استعارهٔ بالکنایة و ذکر زمام به جهت تخییل است.

یعنی به اصلاح آور خداوندا تندی و بدخوئی مرا، به مهارهای خواری نگهداری نموده، به معارج عزّت و اعتبار خودداری رسانم.

«اِلٰهي إنْ لَمْ تَبْتَدِئني الرَّحْمَةُ مِنْكَ بِحُسْنِ التَوْفيقِ فَمَنِ السّالِكُ بي اِلَيكَ في اَوْضِحِ الطَّريق»

ابتداء؛ پیشی گرفتن، و رحمت؛ به معنی رأفت و عطوفت است. و باء در «حسن التوفیق» سببی یا باء ملابسه است به‌معنی «مع» و در حیّز حال از مفعول تبتدئنی، و حُسْن به معنی نیکوئی، و اضافه‌اش به توفیق اضافهٔ لامیّه، و توفیق مهیّا گردانیدن و آماده ساختن اسباب است به جانب مطلوب خیر، و سالک به معنی راه رونده و به راه درآینده، و باء به جهت تعدیهٔ آن و متعدّی به نفس نیز مستعمل می‌باشد مثل **﴿وكذلك سلكناه في قلوب المجرمين﴾**.[1] و اَوْضَح بمعنی روشن‌تر افعل تفضیل است، مستعمل با اضافه، و کسره‌اش به سبب اضافه است، و طریق معرّف به لام جنس مضاف إلیه آن، و طریق بمعنی راه است و مراد از طریق حُجج و بیّنات دالّه بر معرفت و وحدانیّت خدا است با استعاره لفظ طریق [از] آنها.

یعنی ای خداوند من، اگر پیشی نمی‌گرفت مرا رحمت از جانب تو به نیکوئی توفیق پس که خواهست بود راه برنده مرا به جانب شناخت و بندگی تو، در طریق بسیار روشن. منّت خدای را که از فیض مرحمت و سبق رحمت به افادت افاضه مصباح سنا افروز عقل و ارائت اقامهٔ اعلام موصله به سعادت راه داران وادی شرع، و به مرافقت و همراهی خیر رفیق، پیمودن آن طریق را ـ طوبیٰ لسالکه و حسن مآب ـ میسور و آسان ساخته، پس زهی لطف و شفقّت بی‌اندازه که قبل از استحقاق مرحمت به تقدیم مراسم طاعت و معرفت طریق احسان مسلوک داشته به سبق رحمت و همراهی توفیق که معامله با بندگان مبتنی است بر آن، بلکه ابتدا به ایجاد و اختراع نشأه امکان نیست مگر به جهت این امتنان همه را از وادی حیرت و سرگشتگی به رتبهٔ والای خبرت و بندگی که موجب افتخار

---

۱. شعراء: ۲۰۰

وسربلندی است رسانیده، اگر نه سبق این رحمت می‌بود که به جانب عطیّه معرفت وبندگیش راه بر خواهست بود.

الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما کنّا لنهتدی لولا ان هدانا الله فسبحان مَن دلّنا علی جادّة النجاة و هدانا إلی ما یوجب علوّ الدرجات.

«وَ اِنْ اَسْلَمَتْنی اَناتُكَ بِقائِدِ الأمَلِ وَ المُنیٰ فَمَنِ المُقیلُ عَثَراتی مِنْ كَبَواتِ الهَویٰ؟»

اسلام واگذاردن و تسلیم نمودن، وانات بر وزن حیات به معنی صبر و تأنّی است، وقائد کشاننده واضافهٔ آن به اَمَل و مُنیٰ بیانیّه، یا اضافهٔ مشبّه‌به است به مشبّه، وَاَمَل بمعنی آرزو، وَ مُنیٰ جمع مُنْیَه ومنیه بضمّ میم وسکون نون و تخفیف یای مفتوحه میل و خواهش، مُقیل درگذرنده وعفو کننده، وعثرات جمع عثرت است بمعنی زلّت ولغزیدن، وکبوات جمع کَبْوت وکبوت بفتح کاف وسکون باء، به سرور آمدن، وهوی خواهش ومیل به چیزها، وبعضی گفته‌اند که هوی اوّل مراتب حبّ است، چون حبّ ودوستیِ چیزی در دل افتد هویٰ گویند وچون ثابت وراسخ گردد، ودّ و وداد ومودّت گویند وچون خالص شود از تعلّقات اغیار حبّ و محبّت نامند، واضافه کبوات به هوایٰ از قبیل اضافهٔ مسبّب است به سبب.

یعنی اگر واگذارد مرا صبر تو به کشاننده آرزوها و خواهش‌ها پس که خواهد بود بخشنده ودرگذرنده، لغزشهای مرا از سرور آمدن‌های هوس.

حاصل مدّعا آن است که اگر واگذارد صبر تو مرا به آرزو و خواهش‌های من ومانع نیاید مرا از متابعت وپیروی آنها هرآینه از زیادتی پیروی وکثرت متابعت آنها لغزش‌ها وخطایای بسیار از من صادر گردد ودر آن حال که به سبب احاطه خطیئه و وبال از ربقه تفضّل وافضال بیرون رفته در سلک **﴿من اتخذ الهه**

هویه»[1] مستوجب عقوبت و حرمان باشم، که خواهد بود که عفو از گناهان من تواند نمود؟ پس زهی لطف و احسان که در وادی پیروی هوا و ارتکاب عصیان به دستیاری نگهداریت از رسیدن به سرحدّ افراط، قدم کشیده و کوتاه دارم.

«وَ اِنْ خَذَلَنی نَصْرُکَ عِنْدَ مُحارَبَةِ النَّفْسِ وَ الشَّیْطانِ فَقَدْ وَکَلَنی خِذْلانُکَ إلیٰ حَیْثُ النَّصَبِ وَ الحِرْمانِ»

خذلان به کسر خاء معجمه، خوار کردن و یاری نکردن، و نصر یاری نمودن، و محاربه با یکدیگر مجادله و منازعه نمودن. و مراد از نفس یا نفس ناطقهٔ انسانیه است که آن را عقل و نفس مطمئنه نیز گویند و دراین صورت مراد از محاربه نفس و شیطان، محاربه بین النفس والشیطان خواهد بود. یا نفس امّاره بالسوء است، و بنابراین مراد از محاربه، محاربه با نفس و شیطان خواهد بود. وَ وَکَل بفتح واو و سکون کاف، واگذاردن و حیث از ظروف مبنیّه بر ضمّ است به معنی جا و مکان است و نَصَبْ به فتح نون و صاد مهمله به معنی رنج و تعب است، مضاف‌الیه حیث واقع شده؛ چه اضافهٔ «حیث» به جمله اسمیّه یا فعلیّه دائماً نیست بلکه به مفرد نیز گاهی اضافه نمایند چنانچه در این فقرهٔ شریفه است. و حرمان ناامیدی.

یعنی اگر یاری ننماید مرا یاری نمودن و دستگیری فرمودن تو در هنگام محاربه و مجادلهٔ نفس با شیطان، یا محاربه و مجادلهٔ من با نفس و شیطان، پس به تحقیق که واگذاشته خواهد بود مرا یاری ننمودن تو به جا و مکان رنج و تعب و نومیدی، زهی سطوت و بزرگواری که با خذلان و ترک یاریت هیچ کس را یارای یاری نه، و با نصرت و یاریت هیچ احتیاجی به یاری یاری نه.

---

۱. فرقان: ۴۳

«اِلٰهی اَتراٰنی ماٰاَتَیْتُکَ إلاّ مِنْ حَیْثُ الاٰمالِ اَمْ عَلِقتُ بِاَطْرافِ حِبالِکَ إلاّ حینَ باٰعَدَتْنی ذُنُوبی عَنْ دارِ الوِصالِ»

رؤیت به معنی علم است، و همزه استفهام جهت تحقیق و تثبت آن، و رؤیتِ به معنی علم، اقتضای دو مفعول نماید مفعول اوّل یای متکلم، و ثانی جمله «ما اتیتک الاّ من حیث الامال». وکلمه «ما»، نافیه، و «إلاّ» استثنای مفرّغ از نفی است واقع موقع مستثنی منه، و حیث تعلیلی است یا مکانی، و اٰمال جمع اَمَل است به معنی آرزو، و «أم» منقطعه است به معنی بل یا همزه استفهام بـه جـهت انکـار و اضراب است از کلام اوّل، عَلِقت بکسر لام از باب علم یعلم است، مصدرش عَلَقه به فتح عین و لام، و عِلْق به کسر عین و سکون لام هر دو آید به معنی متشبّث گشتن و چنگ زدن به چیزی، و حِبال جمع حبل است به معنی ریسمان، و مراد از این اسباب الهیّه است و «الاّ حین باعدتنی» استثنای مفرّغ است از نفی مستفاد از انکار، و مراد از دارالوصال، قرب و نزدیکی است به جناب مقدس باٰری از روی طاعت و فرمان برداری و تشبّث به ذیل حقّ و قطع تعلّق از ماسوی مطلق.

یعنی ای خداوند من آیا می‌بینی مرا، یعنی به تحقیق که می‌بینی و می‌دانی مرا، که نیامده‌ام به درگاه تو از برای امری مگر از برای آرزوها، یا از محلّ امری مگر از محلّ آرزوها، بلکه آیا چنگ در زده‌ام به اسباب تو یعنی چنگ در نزده‌ام... در هیچ حالی و وقتی مگر در وقتی که دور کـرده است مـرا گـناهان مـن از قـرب و نزدیکی به جناب تو.

حاصل مدعا آن است که دائم اتیان من به درگاه تو از برای آرزوها و مشتهیات بوده و همیشه تشبّث من به اذیال حبال و توسّل مـن بـه اسـباب تـو در طـلب آرزوها و آمال در حین اتّصاف به ذنوب و عصیان بوده و هرگز نبوده که توسّل به اسباب تو جسته باشم که متّصف به گناه نباشم؛ چه من در هیچ حالی از گناه خالی نبوده‌ام.

غرض اعتراف به عدم قیام به حقوق بندگی و توبیخ نفس است بر عدم اتیان به درگاه الهی مگر از برای آرزوها و ملاهی. وعذرخواهی است از این جرأت عظیم و جسارت جسیم که در حین اتّصاف بدین عیوب و ارتکاب مناهی و ذنوب که محلّ عقوبت و مؤاخذه الهی است، آرزوها و مشتهیات خود را طلب داشته و در طلب آنها متشبّث به اذیال حبال گشته.

و در بعض نُسخ (الهی اترانی اتیتک إلاّ من حیث الامال) واقع شده بدون کلمه «ما» وکلا النسختین در مرجع و مآل یکی است؛ چه ظاهر این است که در این نسخه همزهٔ استفهام به جهت انکار و «إلاّ» استثنای مفرّغ از نفی مستفاد از انکار باشد. و معنی چنین شود که نمی‌بینی و نمی‌دانی مرا که آمده باشم به درگاه تو از برای امری مگر از برای آرزوها، یعنی علم تو منحصر است به این نحو اتیان از من و علم نداری به غیر این نحو اتیان از من، و مراد از نفی علم به غیر این نحو اتیان، نفی غیر این نحو اتیان است به طریقه کنایه؛ چه اگر اتیانی به غیر این نحو اتیان واقع می‌بود، علم به آن لامحاله از عالم بالذات به جمیع کاینات واقع خواهست بود چنانچه در آیهٔ ﴿**أتنبّؤن اللّه بما لا یعلم في السموات و الارض**﴾[1] که روا است بر مشرکین قایلین به وجود شریک و مخبرین به ثبوت چیزی که آنرا ثبوت و تحقیقی نیست، گفته‌اند که نفی علم خدا به وجود چیزی در ارض و سماء کنایه است از عدم ثبوت و تحقیق آن چیز، و مراد از «مالا یعلم»، مالا یثبت و یحقق است.

«فَبِئْسَ المَطِيَّةُ الّتي امْتَطَتْ نَفْسي مِنْ هَواها»

«بئس» کلمهٔ ذمّ است. و «فاء» فاء عاطفه است و مفاد فاء عاطفه حصول مضمون مابعد است، عقب مضمون ماقبل بلا مهلت و تراخی در زمان. و گاه افاده

---

۱. یونس: ۱۸

نماید ترتیب و تعقیب در ذکر او مثل ﴿**فبئس مثوی المتکبرین**﴾[1] و اینجا این مراد است از آن؛ چه جای ذکر ذمّ یا مدح شیء بعد از جری ذکر آن شیء است در کلام، و این نوع فاء را فاء تعقیب ذکری گویند. و «مطیّه» مرکب، و «التی» موصول و مخصوص به ذمّ و «امتطئت» صله آن، و «امتطأ» عبارت است از اخذ مطیّة، و عائد به موصول که ضمیر مفعول است محذوف به تقدیر امتطئتها، و «نفسی» فاعل امتطئت و «من هواها» مبیّن مفعول محذوف است.

یعنی پس چه بد مرکبی است که سوار شده بر آن نفس من، از هوس خود، سبحان‌اللّه، اگر نه بعنان داری نگاه داریت باشد هرآینه این مرکب سرکش ما را به وادی هلاکت و خواری و مهاد مذلّت و نگون ساری رساند.

«فَواٰهاً [لها] لِماٰ سَوّلَتْ لَهاٰ ظُنُونُهاٰ وَ مُناٰهاٰ»

فاء فصیحه است مفصح از شرط محذوف که مستفاد از فقرات سابقه گردد و «واٰهاً» کلمه‌ای است که مستعمل می‌باشد به جهت استعجاب از خوبی چیزی و به جهت تأسف و تلهّف واندوه خوردن بر چیزی. و مراد اینجا معنی اخیر است و نصبش بر مصدریّه است در اصل از اصوات بوده منقول به مصدریت و قایم مقام مصدر گشته، یعنی به جای «تأسفاً له» مستعمل شده به تقدیر تأسفت تأسفاً مثل «آهاً منک» که بمعنی «توجّعاً منک» است به تقدیر توجّعت توجّعاً منک، و محتمل است بعد از نقل به مصدریت منقول به اسم فعل باشد و در این صورت منصوب نخواهد بود بلکه مفتوح و مبنی بر فتح و تنوین جهة تنکیر خواهد بود مثل تنوین درصهٍ و مهٍ که مبنی‌اند بر سکون و تنوین در آنها جهة تنکیر است؛ نهایت آنکه «واهاً» بر تقدیر اسم فعل بودن از اسمائی است که لازم التنوین است مثل «ویهاً» بخلاف «صه و مه» که منوّن و غیرمنوّن هر دو

---

۱. نحل: ۲۹

مستعمل می‌شود. و بر هر تقدیر، لام در «لما سوّلت» جهة بیان متاسف له است کما فی «سقیاً لک» و کما فی قوله تعالی: ﴿هیت لک﴾[1] و «ما» موصوله یا موصوفه است و «تسویل» بمعنی آراستن و زینت دادن و سهل و آسان وانمودن امر عظیم، مأخوذ از «سَوَل» بمعنی «استرخا» است و ضمیر مفعول در آن محذوف است راجع به ما.

یعنی هرگاه امر چنین است پس آه از برای چیزی که زینت داده آن چیز را از برای نفس من گمانها و آرزوهای او، پس از پیروی این عدوّ قوّی و فریب این غرور غویّ، جز به معونت لطف و یاریت، خود را نگاهداری نتوان نمود لاحول لنا إلاّ بقوتک و لا قوة لنا إلاّ بعونک.

«وَ تَبّاً لَهاٰ لِجُرأتها عَلیٰ سَیّدهاٰ وَ مَولاٰهاٰ»

«تبّاً» مفعول مطلق فعل محذوف است به‌تقدیر تبّت تبّاً، و تبّ بمعنی خسران و هلاکت است و جرأت به معنی دلیری نمودن، و سیّد بزرگ و کسی که لازم الاطاعة و متحتم الاطاعة باشد. و بعضی گفته‌اند: کسی که مغلوب نسازد او را غضبش. و بعضی گفته‌اند: کسی که فایق آید قوم خود را در خیر و خوبی، و بعضی گفته‌اند که: حلیم و بردبار را گویند و اینجا معنی اوّل انسب است، و مولی به معنی خداوند و صاحب است.

یعنی هلاکت باد برای او به سبب جرأت او بر سیّد خود و خداوند خود.

باید دانست که صدور امثال این کلمات از معصومین علیهم الصلاة که منزّه و مبرّی‌اند از عیوب، و مقدّس و معرّی‌اند از ارتکاب و ذنوب، خواه کبیره و خواه صغیره، محض تذلّل و تعبّد و فروتنی است به درگاه الهی، یا تنبیه مردان و ارائه

---

۱. یوسف: ۲۳

طریق انابه و تعلیم عذرخواهی مر ایشان را که عصیان می‌ورزند و سهل می‌انگارند و از در انابه و اعتذار و طریق ندامت و انکسار در نمی‌آیند با کمال بازگشت و رجوعی که به درگاه الهی دارند از قبیل «ایّاک اعنی و اسمعی یاجاره»[1] پس باید که بندگان در همه اوان، خود را مستغرق بحر عصیان دانسته و در هیچ حالی خود را از تقصیر خالی ندانسته، از هجوم جنود معاصی به حصن حصین انابه، و عذرخواهی که از مقدّمات نتیجهٔ عفو و غفران الهی است پناه آرند و به سیلاب عرق انفعال و آبروی شرمساری و اعتذار از قبایح اعمال، آتش غضب و سخط الهی را اطفاء نمایند و این معنی... فحوای دعا و ندای سیّد اصفیاء علیه التحیّة و الثناء اباذر غفّاری را که «یا اباذر لااخرجک اللّٰه من النقص و التقصیر» واضح و هویدا است.

«الٰهی قَرَعْتُ بٰابَ رَحْمَتِکَ بِیَدِ رَجٰائی»

«قرع» به معنی کوبیدن و باء، باءاستعانت است. ظاهر این است که تشبیه فرموده رحمت الهی را به طریق استعارهٔ مکنیّه به بیت و اضافهٔ باب به آن و ذکر قرع که از ملایمات باب است فرموده علی سبیل التخییل و الترشیح، و تشبیه فرموده رجا و امید خود را به طریق استعاره مذکوره به شخص و اضافهٔ ید به آن فرموده علی سبیل التخییل.

یعنی ای خداوند من، کوبیده‌ام در رحمت سرای تو را به دست امید خود تا به گشودن آن باب همهٔ ابواب مفتوح گشته، نیل به فیوضات دو جهانی و فوز به مثوبات جاودانی من کل باب حاصل گردد.

---

۱. رجوع شود به اصول کافی ج ۲، ص ۶۳۱؛ بحار ج ۹۲، ص ۳۸۱ و ۳۸۲، این ضرب‌المثلی است برای کسیکه صحبت می‌کند به کلامی که غیرمخاطب را اراده کرده است.

«وَ هَرَبْتُ إلَيْکَ لاٰجئاً مِنْ فَرْطِ اَهْوٰائی»

«هرب» گریختن و«لاجیء» پناه گیرنده و منصوب است بر حالیّة و«مِنْ فرط اهوائی» می‌تواند بود که مهروب عنه و متعلّق به «هربت الیک» باشد و می‌تواند بود که مهروب عنه محذوف باشد و«من فرط اهوائی» متعلق به «لاجئاً» باشد.

یعنی وگریخته‌ام به سوی تو در حالتیکه پناه گیرنده‌ام از بسیاری خواهشهای خود تا در جوار نگهداریت از هجوم خواهشهای کشاننده به مَهلکه و آرزوهای رساننده به امور مُهلکه مصون و محفوظ ماند.

«وَ عَلَّقْتُ بِاَطْرٰافِ حِبٰالِکَ اَنٰامِلَ وِلاٰئی»

«علّقت» بفتح عین مهمله و لام مشدّده از باب تفعیل است و مصدر آن تعلیق آید به معنی آویختن، و حبال جمع حبل است به‌معنی ریسمان چنانچه گذشت، مراد از آن می‌تواند بود که پیغمبر آخرالزمان و ائمه عالی شأن باشد که به نص قرآن تشبث به ولاء و دوستیشان فرض عین و بر ذمّهٔ عالمیان به‌مثابه دین است استعاره نموده حبل را از برای ایشان از این حیثیت که تمسّک به ایشان سبب ترقّی و باعث نجات از تردّی است و«انامل» جمع انمله است و انمله سرانگشت، و نصبش بر مفعولیّت از علّقت است و وِلاٰءِ بکسر واو بمعنی دوستی است.

یعنی و آویخته‌ام باطراف حبال تو سرهای انگشتان دوستی خود را تا به در آویختن بدان حبل متین و بازداشتن قدم از پیروی نفس غدر آیین از افتادن در مهادی و پیمودن وادی گمراهی مصون بوده خود را به ایمنِ مقام امن و امان نگهداریت رسانم.

«فَاصْفَحِ اللّهمَّ عماٰ کاٰنَ مِنْ زَلَلي وَخَطاٰئي»

«صفح» درگذشتن و «فاء»، فاء فصیحه است متعلق به شرط مستفاد از سابق

و«کان» تامّه، و«مِنْ» در مِنْ زَلَلی بیانی، و«زللی» بمعنی لغزش وافتادن است وخطا ممدواً ومقصوراً نقیض صواب را گویند. ودر بعض نسخ (عما کان اجرمته من زللی وخطائی) واقع شده وبنابراین کان ناقصه خواهد بود وفرق میان کان تامّه وناقصه آن است که اگر کُون ملحوظ بالذات باشد تامّه گویند واگر مراة وآلت ملاحظه غیرباشد ناقصه گویند.

یعنی هرگاه روآورده‌ام به جانب تو ومتشبّث گشته‌ام به جناب کبریائی تو، پس درگذر خداوندا از آنچه یافت شده از لغزش وخطای من، یا از آن چه بد کرده‌ام از لغزش وخطای خود. زهی خجلت وشرمساری که تو دایم ابواب صفح ومرحمت گشائی وما جز از در معصیت ونافرمانی درنیاییم وتو دایم طریق لطف واحسان مسلوک داری وما جز وادی جحود وکفران نپیمائیم.

«وَ اَقِلْنِي اللّهمَّ مِنْ صَرْعَةِ دائی [ردائی] فَاِنَّکَ سَيِّدِي وَمَوْلاٰی وَ مُعْتَمَدِي وَ[أنت] رَجاٰئِي وَ غاٰيَةَ [مطلوبی] مُناٰيَ فِي مُنْقَلَبِي وَ مَثْواىَ»

«اقاله» درگذشتن، و«صَرِعه» بکسر وفتح صاد مهمله معاً به معنی افتادن، و«داء» بمعنی درد است، ومراد از افتادن در او افتادن ولغزش است که به سبب درد جهل ونادانی است.

ودر بعض نسخ بدل «دائی»، «ردای» واقع شده به فتح راء والف مقصوره به معنی هلاک ومراد از افتادن هلاک، افتادنی باشد که به سبب هلاکت جهل ونادانی است واین معنی نیز قریب به نسخه اول وراجع به آن است. وبر هر تقدیر افتادن کنایه است از دوری از جناب کبریای باری عزّ اسمه وجلّ احسانه.

ودر بعض نسخ «ردائی» واقع شده بکسر راء والف ممدوه، ورداء جامه‌ای است معروف که در هنگام نماز به دوش گیرند وافتادن آن می‌تواند بود که

کنایه باشد از عدم قیام به طاعات و عبادات و اقدام به سنن و مستحبات بر وجه لایق و سزاوار. و نسخه اوّل اظهر و اوضح از این نسخه است و کلمه «فاء» در «فانّکَ» فاء تعلیل است، و «سیّد» واجب الاطاعة چنانچه گذشت و «مولی» با الف مقصوره به معنی یار و ناصر، و «معتمد» اسم مکان است بمعنی محلّ اعتماد و اعتماد، تکیه کردن است بر چیزی، و «رجاء» با الف ممدوه به معنی امید، و «منی» با الف مقصوره به معنی آرزو است و منقلب اسم مکان است به معنی محلّ انقلاب و تغییر، که عبارت است از دار دنیا و «مثوی» با الف مقصوره اسم مکان است به معنی آرامگاه که عبارت است از دار عقبی.

یعنی درگذر خداوندا از من افتادن درد مرا یا افتادن هلاک مرا، پس بدرستیکه تو سیّد من و یار من و محلّ اعتماد من و امید من و نهایت آرزوهای من در دار دنیا و عقبی [هستی]، خلاصه مدّعا آن است که درگذر و عفو فرما از من دوری که مرا روی داده است به سبب جهل و نادانی از جناب کبریای تو؛ چه ما بندگان را به غیر از تو یار و مددکاری نیست. پس از که چشم یاری داریم که بجز از تو یاری نداریم و به جانب که پناه آریم که بجز تو نگاهداری نداریم.

سبحانک نحن المضطرّون الذین اوجبت اجابتهم و اهل السوء الذین وعدت الکشف عنهم.

«اِلٰهی کَیْفَ تَطْرُدُ مِسْکیناً اِلْتَجَاءَ اِلَیکَ مِنَ الذُّنُوبِ هارِباً»

«کیف» کلمهٔ استفهام است به جهت انکار، و «طرد» به معنی رد نمودن و دور گردانیدن، و «التجا» به معنی پناه بردن، و «مسکین» به حسب اصل لغت مفعیل است به جهة مبالغهٔ دائم السکون، مثل منطیق که به معنی دائم النطق و مسکین که به معنی دائم السکون است، نقل نموده‌اند آنرا از این معنی به کسی که ساکن گردانیده باشد او را فقر و بی‌چیزی.

وفرق میان مسکین و فقیر آن است که مسکین کسی را گویند که هیچ چیز نداشته باشد و فقیر کسی را گویند که چیزی کافی و مؤنة وافی نداشته باشد و بعضی عکس این گفته‌اند و معنی اوّل انسب به مقام و اظهار ناتوانی است. اگرچه آیه کریمه **﴿و أمّا السفینة فکانت لمساکین یعملون فی البحر﴾**[1] مؤید معنی ثانی است؛ چه بر معنی اوّل مراد از مسکین اینجا کسی است که نامهٔ اعمالش خالی باشد از جمیع حسنات، و در مقام پناه جستن از گناه و سیئات، اقرار و اظهار به خلوّ نامهٔ اعمال از جمیع حسنات که مشعر است به کمال انقطاع و انقلاع از ماسوی و عدم اعتماد و استناد به غیر لطف، و عفو خدا اقرب است به افاضهٔ رحمت و پناه دادن در جوار مرحمت و «من الذنوب» متعلق است به «التجا» یا به «هارباً»، و هارب به معنی گریزنده است و حال واقع شده از فاعل التجا، و مراد از هرب توبه و بازگشت است به جانب خدا.

یعنی ای خداوند من چگونه ردّ فرمائی و دور گردانی مسکینی را که پناه آورد به جانب جناب تو از گناهان، گریزان.

سبحان الله اگر نه جوار مرحمتت پناه و ملجاء ما مسکینان گنه‌کار و درگاه مغفرتت گریزگاه ما گناه‌کاران بدکردار باشد فإلی من حینئذٍ منقلبنا عنک وإلی این مذهبنا عن بابک. پس زهی لطف و مرحمت بی‌اندازه که درگاه رحمتت پناه و ملجاء هر مطیع و عاصی است و دریای مرحمتت شویندهٔ دفاتر گناهان و معاصی است.

«اَمْ کَیْفَ تُخَیِّبُ مُسْتَرْ شِداً قَصَدَ إلیٰ جَنابِکَ ساعِیاً»

«ام» به معنی مجرد بل، و جهت انتقال است از کلام اوّل چنانچه در حاشیهٔ کشّاف تصریح نموده که «ام» گاهی غیر متّصله و منفصله می‌باشد به جهت انتقال

---

۱. کهف: ۷۹

از کلامی به کلام دیگر بدون اعتبار همزهٔ استفهام و ارادهٔ آن در کلام، کما فی قوله تعالی در حکایت فرعون: **﴿أم أنا خیر من هذا الذی هو مهین﴾**[۱] که مراد مجرد اضراب و انتقال است از کلام سابق بر این. و می‌تواند بود که «ام» منقطعه و به معنی «بل» و همزه استفهام انکار باشد و وقوع «کیف» بعد از آن تأکید و مبالغه در استفهام کما صرّح به ابن هشام[۲] فی امثال هذا الکلام. و «کیف» در این فقره نیز مثل فقرهٔ سابق استفهام انکاری است و «تخییب» محروم ساختن و عدم یاری است. «مسترشد» طالب راه است. و «ساعی» شتاب نماینده در کارها است و حال واقع شده از فاعل قصد.

یعنی بلکه چگونه محروم گردانی طالب راه راستی را که روی آورده باشد به جانب جناب تو شتاب کنان، پس با توجه [به] لطف و فضل شاملت رو ارنده‌گان به درگاه خود را محروم و نومید نگذاری و از رشحهٔ فیض کاملت به مؤدّای ندای **﴿یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لاتقنطوا من رحمة اللّٰه ان الله یغفر الذنوب جمیعاً﴾**[۳] همه را مشمول عواطف و احسان و مستغرق دریای عفو و غفران داری.

«اَمْ کَیْفَ تَرُدُّ ظَمْآناً وَرَدَ إلیٰ حِیاٰضکَ شاٰرِباً»

«ظمآن» تشنه، و «حیاض» جمع حوض است و مراد از آن بحار مرحمت الهی است. و «شارباً» حال است از فاعل «ورد» به تقدیر «طالباً للشرب».

یعنی بلکه چگونه ردّ نمائی و بی‌بهره گذاری تشنه‌ای را که برسد به دریاهای رحمت تو، آب جویان، پس از رحیق زلال مرحمتت آب جوینده‌گان وادی

---

۱. زخرف: ۵۲
۲. مغنی: ۲۲
۳. زمر: ۵۳

مغفرت از سوزش آتش عطش حرمان در امان و از فیض رشحات کمال مغفرتت در جداول عروق جان امیدشان میاه عفو جاری و روان.

«كَلاّ وَ حِياٰضك مُتْرَعَةٌ في ضَنْكِ المُحوُلِ وَ باٰبُكَ مَفْتُوحٌ لِلطَّلَبِ وَ الوُغوُلِ»

«کلاّ» کلمهٔ ردع است، «واو»، واو حالی است، و«مترعه» صیغهٔ اسم فاعل است از باب افعال به معنی مملوّ و پر، و«ضنک» به معنی ضیق و تنگی است، و«محول» جمع مَحْل است و مَحْل به فتح میم و سکون حاء، یبس و خشکی زمین را گویند، و اضافهٔ آن به محول اضافه لاٰمیّه است و محتمل است که ضنک به معنی ضیق و تنگی و اضافه، اضافهٔ صفت به موصوف باشد از باب «جرد قطیفه» و«اخلاق ثیاب» و توصیف جمع به مفرد به اعتبار جنسیت مفرد و جواز ارادهٔ جمع از جنس باشد. چنانکه صاحب صحاح[1] در بیان همین لفظ به جنس تحقیق نموده. و بر هر تقدیر مراد از ضنک محول اوقات کم آبی و خشک سالی است کنایه فرموده به آن از اوقاتی که ابواب رأفت و رحمت و مرحمت مسدود باشد و کسی را بر کسی رأفت و مرحمت و رقّت و شفقت نباشد کزماننا هذا. و«وغول» در لغت به معنی دخول در شجر و متواری شدن در آن است کما قال في الصحاح: «وَغَلَ الرجل ای دخل فی الشجر و تواری فیه».[2] و مراد این جا مجرّد پناه جستن است.

یعنی نه چنین است که ردّ نمائی و محروم سازی و حال آنکه حوض‌های رحمت تو پر و مالامال است از زلال مرحمت در تنگی خشگهای زمین یا در خشکهای زمین تنگ و دَرِ رحمت سرای تو باز و گشوده است از برای طلب

---

۱. صحاح ۱۵۹۸/۴

۲. صحاح ۱۸۴۴/۵

کردن و پناه جستن. پس با وجود سرشار بودن بحار لطف و مغفرت بی‌پایانت لب تشنگان وادی عفو و غفران را کی تشنه گذاری؟ و با وجود فتح و گشودن باب رحمت فراوانت پناه جوینده‌گانی بی‌سامان و گناه کاران ناتوان را کی ردّ نمائی؟

«وَ اَنْتَ غايَةُ المَسْؤُولِ وَ نهايَةُ المَأمُولِ»

«مسؤول» اسم مفعول است به معنی سؤال کرده شده و در بعض نسخ (غاية السؤل) واقع شده و سُؤْل به ضمّ سین و سکون همزه نیز به معنی مسؤول است کما في قوله تعالی **﴿قَد اوتيت سُؤلکَ﴾**[1] أی مسؤولک، مثل خبر که به معنی مخبور و اکل به معنی مأکول است.

یعنی و توئی منتهای مطلوب و خواسته شده و نهایة مأمول و امید داشته شده غرض آن است که بالاتر از تو مطلوب و امیدی نیست و تمامی مطالب به جناب کبریای تو منتهی است؛ چه فوق هر مطلب و مأمولی مطلب و مأمولی باشد به جناب کبرایی حقّ تعالی که غاية الغايات است به پایان رسد.

«اِلٰهي هٰذِهِ اَزِمَّةُ نَفْسي عَقَلْتُها بِعِقالِ مَشَيّتِکَ»

«ازمّه» جمع زمام است به معنی مهار چنانچه گذشت، و «عَقَل» بمعنی حجر و منع است و از این جهت نفس ناطقه انسانیّت را عقل گویند که مانع آید صاحبش را دایم از ارتکاب امور ناملایم. و به معنی بستن نیز آمده و این جا این مراد است و «عقال» به معنی حبل و ریسمان است جمعش عُقَل آید به ضم عین و فتح قاف، و اضافهٔ آن به مشیّت، اضافهٔ مشبّه‌به است به مشبّه.

---

۱. طه: ۳۶

یعنی ای خداوند من، این مهارهای نفس من است بند کرده‌ام آنها را به حبل و ریسمان ارادهٔ تو. غرض اظهار تفویض امر است به جناب مقدّس باری و رضا به مقتضای مشیّت و ارادهٔ او در هر کاری تا بر وفق مشیّت پروردگاریش که عین لطف و احسان است دربارهٔ بندگان، امور ناتوان (کذا) را به سامان رساند.

«وَ هٰذِهِ أَعْباءُ ذُنُوبي دَرَأْتُها بِرَحْمَتِکَ وَ رَأفَتِکَ»

«أعباء» به فتح همزه جمع عباء است به کسر عین و سکون باء به معنی بار، اضافهٔ آن به ذنوب اضافهٔ بیانیّه است، و«درأ» به معنی دفع است، و«باء» در «برحمتک» می‌تواند بود که باء سببی باشد و می‌تواند بود که باء استعانت باشد.

یعنی این بارهای گناهان من است دفع کرده‌ام آنها را با رحمت و رأفت تو غرض آن است که دفع عقوبت آنها نموده‌ام تا به حال، به سبب رحمت و رأفت تو.

امید دارم که عقوبت ننمائی مرا بعد از این بر آنها، یا اینکه دفع نموده‌ام آنها را و دور گردانیده‌ام از خود، و عازمم که مِنْ بعد ارتکاب آنها ننمایم به استعانت رحمت و رأفت و دست یاری و نگاه داریت.

«وَ هٰذِهِ اَهْوائي المُضِلَّة وَ کَلْتُها اِلیٰ جِنابِ لُطْفِک و رأفتک»

«اَهواء» جمع هوی است بمعنی میل و خواهشها، و«وَکل» بفتح واو و سکون کاف به معنی واگذاشتن، چنانکه گذشت. و«مضلّه» گمراه کننده و«لطف» امری است که مقرّب به طاعت و مبعّد از معصیت بوده باشد و به حسب لغة مطلق مهربانی و رحمت را گویند و اینجا این مراد است.

یعنی این خواهشهای گمراه کنندهٔ من است واگذاشته‌ام آنها را به بزرگی لطف تو تا آنجا که لطف و احسان تست بازداری مرا از پیروی آنها و بیاوری به جانب بندگی و طاعت خود که موجب سرافرازی دنیا و عقبا و مورث فوز به نجات و مراتب علیا است.

«فَاجْعَلِ اللهمَّ صَباحي هٰذا نازِلاً عَلَيَّ بِضِياءِ الهُدىٰ وَالسَّلامَةِ فِي الدّينِ وَ الدُّنيا»

«فاء» فصیحه و متعلق است به شرط مستفاد از فقرات سابقه، و«جعل» به معنی گردانیدن و«صباحی» مفعول اوّل و«نازلاً» مفعول ثانی آن و«علیّ» ظرف لغو و متعلق است به «نازلاً» و«باء» در «بضیاء الهدی»، باء ملابست و مصاحبت و در محلّ حال واقع است از فاعل «نازلاً» و اضافهٔ «ضیاء» به «هدی» اضافهٔ مشبّه‌به است به مشبّه و می‌تواند بود که هدی تشبیه شده باشد به آفتاب به طریق استعارهٔ مکنیّه و اضافهٔ ضیاء به آن علی سبیل التخییل باشد. و هدی به معنی راه‌نما است. و جملهٔ «والسلامة فی الدین والدنیا» عطف است بر «ضیاء الهدی» و مراد از سلامت در دین و دنیا عدم اتباع شیطان و پیروی آن و دفع مصائب و محن و رفع مخاوف و فتن باشد.

یعنی هرگاه امر چنین است پس بگردان بار خدایا این صباح مرا فرود آینده به من با روشنای راهنمائی و سلامت در دین و دنیا.

تشبیه فرموده صباح و حصول صباح را به جهت اشراق و علوّ آن و تافتن آفتاب در آن زمان به نزول نازلی از علو و جانب آن.

استعاره نموده نزول را از برای آن و به تبعیّت این استعاره اعنی استعارهٔ نزول از برای حصول که استعارهٔ مصدر است از برای مصدر، استعاره «نازلاً» که

اسم فاعل است نموده از برای صباح به طریق استعارهٔ تبعیّه، و می‌تواند بود که ایقاع نزول بر صباح به طریق تجوّز عقل باشد به ملابسة ظرفیّة، و مراد از آن نزول ملائکه باشد در آن.

«وَ مَسائی جُنَّةً مِنْ کَیْدِ الاعداء [العِدیٰ] وَ وِقایَةً مِنْ مُرْدِیاتِ الهَویٰ»

«جنّة» سپر و وقایه به کسر واو مصدر است به معنی فاعل یعنی نگاه دارنده، و «مردیات» به معنی مهلکات و مایوجب الهلاک است. و اضافهٔ آن به «هوی» اضافهٔ بیانیّه است.

یعنی بگردان شب مرا سپری از مکر دشمنان و نگاهدارندهٔ از هلاک کننده‌های هوس تا به سپرداری آن شب، صبح فتح و فیروزی از افق کرامت نگهداریت طالع گشته، فوز به نجات از مهلکات روزی گردد.

«فَاِنَّکَ قادِرٌ عَلیٰ ما تَشاء»

پس به درستیکه توانائی بر آنچه که خواهی.

«تُؤتِی المُلکَ مَنْ تَشاء»[1]

اعطا می‌فرمائی و می‌بخشی پادشاهی را به هرکه می‌خواهی.

«وَ تَنزِعُ المُلْکَ مِمَّنْ تَشاء»[2]

و می‌گیری پادشاهی را از هرکه می‌خواهی.

---

۱. قسمتی ازآیهٔ ۲۶ سورهٔ مبارکهٔ آل‌عمران است که حضرت صلوات‌الله علیه در دعای شریف صباح آورده‌اند.

۲. همان آیه

«وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاٰء وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاٰء»[۱]

عزیز می‌کنی هرکه را می‌خواهی و خوار می‌کنی هرکه را می‌خواهی.

«بِيَدِكَ الخَيْرُ إنَّكَ عَلىٰ كل شَيءٍ قَديرٌ»[۲]

به دست قدرت تو است خیر، به درستیکه تو بر هرچیز بسیار توانائی.

«تُولِجُ اللَّيلَ فِى النَّهاٰرِ وَ تُولِجُ النَّهاٰرَ فِي اللَّيلِ»[۳]

در می‌آوری شب را در عقب روز و در می‌آوری روز را در عقب شب، و ذکر معانی محتملهٔ ایلاج لیل در نهار، و ایلاج نهار در لیل، و اقوال صادرهٔ در آن موجب بسط تمام و طول کلام است.[۴]

«وَ تُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ وَ تُخْرِجُ المَيِّتَ مِنَ الحَيِّ»[۵]

و برون می‌آوری مؤمن را از کافر و بیرون می‌آوری کافر را از مؤمن، علی بعض التفاسیر و الأقوال.[۶]

«وَتَرْزُقُ مَنْ تَشاٰء بِغَيْرِ حِساٰب»[۷]

و روزی می‌دهی هرکسی را که می‌خواهی بی‌اندازه و شمار، یا بی‌محاسبه (علی اختلاف الأقوال)[۸] و بازخواستی.

---

۱. تتمّهٔ آیهٔ ۲۶ سورهٔ مبارکه آل‌عمران که در دعای صباح آمده است.
۲. همان آیه پیشین.
۳. آیهٔ ۲۷ سورهٔ آل‌عمران است که در دعای شریف صباح آمده است.
۴. مجمع البیان، ج ۴۲۸/۲.
۵. آیهٔ ۲۷ سورهٔ آل‌عمران است که در دعای شریف صباح آمده است.
۶. مجمع البیان، ج۲ /۴۲۹.
۷. آیهٔ ۲۷ سورهٔ آل‌عمران است که در دعای شریف صباح آمده است.
۸. مجمع البیان، ج۲/۴۲۸.

«لا اله إلاّ أنت سُبْحانَکَ اَللّٰهُمَّ وَ بَحَمْدِکَ»

«سبحان» یا مصدر است مثل غفران یا اسم مصدر، یعنی اسم تسبیح و قائم مقام تسبیح به معنی تنزیه است نه تسبیح به معنی سبحان اللّٰه گفتن، یا علم مصدر یعنی علم تسبیح و قائم مقام تسبیح به معنی تنزیه است. بر هر تقدیر نصبش به فعل محذوف است که مفعول مطلق از آن واقع شده به تقدیر سبّحتکَ سبحان، حذف فعل و اقامت مفعول مطلق مقام آن نموده‌اند و استعمالش غالباً با اضافه می‌باشد از جهت دلالت بر ذاتی که در مقام تنزیه و تعظیم او است. و «واو» در و «بحمدک» حالی است به تقدیر «و انا متلبّس بحمدک»، یا عاطفه است به تقدیر محذوفی از جنس مذکور مثل و سبّحتکَ بحمدک، یا اعتراضی است بنابر تجویز وقوع اعتراض در آخر کلام مثل «انا سیّد ولد اٰدم ولافخر»[1]، یعنی به پاکی و نزاهت از جمیع چیزهائی که لایق و سزاوار به جناب قدس و بزرگی تو نیست، یاد می‌کنم تو را ای خداوند مستجمع جمیع صفات کمال به پاکی یاد کردن بسیار، در حالتی که متلبّسم به حمد و ثنای تو بر این نعمتِ توفیق که به من ارزانی فرموده‌ای.

«مَن ذاٰ یَعْلَمُ [یعرف] قَدَرَکَ وَ لاٰیَخاٰفُکَ»

ظاهر این است که مراد از خوف خشیت است و خشیت، خوفی را گویند که مشوب به تعظیم و از روی تعظیم باشد و این نحو خوف از علم حاصل گردد.

یعنی کیست آنکه بداند قدر و بزرگی تو را و نترسد از تو **﴿إنما یخشی الله من عباده العلماء﴾**[2]

---

۱. بحار ج ۱۶، ص ۳۲۵
۲. فاطر: ۲۸

«اَلَّفْتَ بِقُدْرَتِکَ الفِرَقْ»[1]

«الفت» تألیف دادن و فراهم آوردن، و «فِرَق» جمع فرقه است به معنی گروه و طایفه.

یعنی الفت دادی و فراهم آوردی به قدرت کاملهٔ خود فرق و طوایف مختلفه را تا به سبب معاشرت و ملاقات با یکدیگر ارکان تظاهر و تعاون ملتئم گردیده بنیان تمدّن و اجتماع مستحکم گردد.

«وَ فَلَقْتَ بِرَحْمَتِکَ [بلطفك] الفَلَقَ»

«فلق» به فتح فاء و سکون لام به معنی شکافتن است و «فلق» به تحریک لام به حسب اصل وضع، چیزی را گویند که شکافته شده باشد از او چیزی و این معنا عام است همهٔ ممکنات را؛ چه برهر یک صادق است که شکافته شده است از او ظلمت عدم، و به حسب عرف و اصطلاح تخصیص یافته است به صبح. و مراد از آن صبح است؛ زیرا که از صبح و سفیدی آن شکافته گردد ظلمت و تاریکی شب.

یعنی و شکافتی به رحمت خود صبح را، غرض آن است که ظاهر ساختی صبح را و جدا گردانیدی و بیرون آوردی او را از ظلمت شب.

«وَ اَنَرْتَ بِکَرَمِکَ دَیاجِی الغَسَقِ»

«دیاجی» تاریکی‌ها، قال فی الصحاح[2] «دیاجی اللیل حناد سه کانّه جمع دیجاة» و «غسق» ظلمت و تاریکی اوّل شب را گویند. و ظلمت را چون تاریکی و ظلمتی نمی‌باشد بلکه به نفس خود تاریک و مظلم است نه به ظلمت و تاریکی

---

۱. قبل از این فقره، در مفاتیح آمده است: «و من ذایعلم ماأنت فلایها بك»

۲. صحاح ج ۶، ص ۲۳۳۴

قائم به آن، همچنان که ضوء به نفس خود مضیء و روشن است نه به ضوء و روشنی قائم به آن. پس اضافهٔ «دیاجی» به «غسق» یا به اعتبار ارادهٔ غاسق است از غسق یا به اعتبار اتصاف محلّ غسق است به دیاجی. چون محل غسق که لیل است اتّصاف به دیاجی دارد و ذودیاجی است، اضافهٔ «دیاجی» مجازاً به حالّ در آن که غسق است واقع شده به ملابسة حالیّت و محلیّت، و این نوع تجوّز در اضافات جهت مبالغة و تاکید بسیار یافت شده است مثل اضافهٔ «جری الأنهار» که غرض از این مبالغه جریان آب است. و از زیادتی جریان آب گویا محلّش که نهر است جاری گشته و جریان یافته. پس شب از غایت ظلمت و تاریکی که دارد گویا که حالّ در آن، که تاریکی است تاریکی‌ها دارد.

یعنی و نورانی گردانیدی به کرم خود تاریکی‌های شب را یا تاریکی‌های تاریکی شب را. مراد آن است که از روی لطف و کرم به دمیدن صبح و طلوع آن ازالهٔ تاریکی و ظلمت شب نمودی و تاریکی و ظلمت آن را به نور و روشنی روز مبدّل گردانیدی تا به فحوای ﴿**فمحونا آیة اللیل و جعلنا آیة النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربکم**﴾[1] در صفحهٔ روزگار همه را از ضوء و بیاض نهار، ابتغاء فضل و احسان، و احتواء نعمتهای فراوان میسور و آسان باشد.

«وَ اَنْهَرْتَ المِیاٰهَ مِنَ الصُّمِ الصَّیاٰخیدِ عَذْباً وَ اُجاٰجاً»

«اِنهار» روان گردانیدن، و«صُمّ» به ضمّ صاد مهمله و تشدید میم جمع اصمّ است به معنی صلب و سخت، چنانکه گویند «حجر اصم» وقتی که او را سختی و صلابتی باشد به حسب اکتناف و برهم نشستگی اجزاء او به حیثی که نفوذ نتواند نمود در آن. و از این جا است که «کَرْ» را اصمّ گویند، و«صیاخید» جمع «صیخود» است و صیخود سنک محکم را گویند، عطف بیان صمّ واقع شده،

---

۱. اسراء: ۱۲

و«عذب» آب شیرین و«اجاج» آب تلخ و هردو حال واقع شده‌اند از میاه که مفعولٌ‌به اَنْهَرْتَ است.

یعنی وروان گردانیدی آب‌ها را از سنگ‌های صلبِ محکم در حالتی که بعضی شیرین و خوشگوار و بعضی تلخ و ناگوار شده، تا به مقتضای **﴿و جعلنا من الماء کلّ شیء حی﴾**[1]،لب‌تشنگان صحرای عدم و نیستی را که قدم به دیار وجود و هستی گذارند، از جویبار کرامت **﴿هوالذی یحییکم﴾**،[2] جام آب حیات و زندگی چشانی.

«وَ اَنْزَلْتَ مِنَ الْمُعْصِراٰتِ ماءً ثجّاجاً»

«معصرات» جمع معصر است به معنی فشارنده و مراد ابرها است علی بعض الوجوه والاقوال[3] و تسمیهٔ ابرها به معصرات مجازاًباشد از جهت قرب و مشارفت که دارند به إعصار ریاح آنها را به جهت باریدن باران، چنانچه گویند: «احصد الزرع»، وقتی که نزدیک باشد حصاد و چیدن آن، و این نوع مجاز را مجاز مشارفت گویند. و«ثجّاج» صیغهٔ مبالغه است از ثجّ به معنی ریختن.

یعنی و فرو فرستادی از ابرها آبی را که بسیار ریزنده است. تا به فرود آمدن باران رحمت بی‌ذریعه از سحاب لطف و احسان، مزارع آمال بندگان به حاصل آمده در کشت‌زار «**الدنیا مزرعة الاخره**»[4] با فشاندن حبوب طاعات و مبرّات خرمن‌های مثوبات و خشنودی پروردگار که ذخیرة دارالقرار و اصل حاصل و محصول این کشت و کار است، فراهم آورند.

---

۱. انبیاء: ۳۰
۲. جاثیه: ۲۶
۳. مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۴۲۲
۴. عوالی اللآلی ج ۱، ص ۲۶۷

«وَ جَعَلْتَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ للبريّة سِراٰجاً وَهّاٰجاً»

«بريّه» به معنی خلق است، «سراج» به معنی چراغ، «وهاج» صيغهٔ مبالغه است از وهج به معنی درخشيدن.

يعنی وگردانيدی آفتاب و ماه را از برای خلايق چراغی درخشنده تا به شواعل مشاعل نيّرين، واضائهٔ پرتو انوار قمرين که هريک آيتی از آيتين ليل و نهار، وعلامتی‌اند از علامات قدرت باهرهٔ کردگار، توجّه به صوب صواب وخروج از ستر ظلمت واحتجاب حاصل گردد.

«مِنْ غَيْرِ اَنْ تُمارِسَ فيماٰ ابْتدَاتَ بِهِ لُغُوباً وَ لاٰعِلاٰجاً»

«ممارست»، بکاربردن، وارتکاب کاری نمودن، و«لغوب» رنج و تعب بردن، و«علاج» عمل و چاره نمودن، هر دو مفعولٌ‌به «تمارس» واقع شده.

يعنی بی‌آنکه بکاربری وارتکاب نمائی در آنچه ابتدا کرده‌ای به آن تعب وچاره نمودن را؛ چه او سبحانه منزّه است از رنج وکسل و توسّل به اسباب وعمل **﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾**[1]

«فَياٰمَنْ تَوَحَّدَ بِالبَقاٰءِ وَ عَلِمَ بِالمَوْتِ وَ الفَناٰءِ»[2]

«توحّد» تفرّد و يگانگی، و«بقاء» دوام و پايندگی است.

يعنی پس ای کسيکه متفرّد و يگانه است به بقاء و پايندگی، و عالم و دانا است به موت و فنای هر احدی.

«صَلِّ عَلیٰ مُحمّدٍ وَآله الأَتْقِياٰءِ»

رحمت نمای بر محمّد و آل او که پرهيزگارانند.

---

۱. يس: ۸۲

۲. در مفاتيح آمده است: «فيامن توحّد بالعزّ و البقاء و قَهَر عباده بالموت و الفناء».

«وَاسْتَجِبْ دُعائي وَاسْمَعْ نِدائي»

و مستجاب گردان دعای مرا و بشنو، ندا و فریاد مرا.

«وَ حَقِّقْ بِفَضْلِکَ أمَلي وَ رَجائي»

«باء» یا سببی است یا باء مصاحبت که در موقع حال واقع است از ضمیر «حقّق»، به تقدیر «متفضّلاً علیّ»، مثل «و سبّح بحمد ربک» که بتقدیر «حامداً» له است.

یعنی و محقق ساز به سبب فضل خود یا در حالتی که تفضّل کننده‌ای بر من آرزو و امید مرا.

«یا خَیْرَ مَنْ دُعِیَ لِکَشْفِ الضُّرّ»

ای بهتر کسی که خوانده شده است به جهت دفع بد حالی.

«وَ المَأمُولِ لِکُلِّ عُسْرٍ وَ یُسرٍ»

عطف است بر «من دعی».

یعنی ای کسی که امید داشته شده است از برای هر دشواری و آسانی.

«بِکَ أَنْزَلْتُ حاجَتي فَلا تَرُدَّني مِنْ سَنِيِّ مَواهِبِکَ خائِباً یا کریم یا کریم برحمتک یا ارحم الراحمین».[1]

«باء» به معنی «فی» است کما فی قوله تعالی: **﴿هو الذی یتوفّیکم باللیل﴾**.[2]

---

۱. در مفاتیح این‌طور آمده است: «... یاکریم یاکریم یاکریم برحمتك یا ارحم الراحمین و صلّی‌الله علی خیر خلقه محمّد و آله اجمعین».

۲. انعام: ۶۰

و تقدیم ظرف جهت اختصاص، و «فاء»، فاء فصیحه است متعلق به شرط مستفاد از «بک انزلت حاجتی»، و «لا»، لاء ناهیه، و «تردّنی» به حرکات ثلاث جایز است، لیکن مضبوط در نسخ فتح دال است، یا نافیه است و در این صورت ضمّ دال متّبع است، و «سنی» فعیل به معنی فاعل است به معنی بلند و رفیع، و اضافهٔ آن به مواهب از قبیل اضافهٔ صفت است به موصوف و از جهت مشابهت لفظی که به فعیل به معنی مفعول دارد گاهی مساوی می‌باشد در آن تذکیر و تأنیث. و «باء» در «برحمتک» یا از برای ملابست و مصاحبت، و در موقع حال واقع است از فاعل یا از مفعول «تردّنی»، یا از برای استعانت و در موقع حال واقع است از مفعول «تردّنی».

یعنی به سوی تو آورده‌ام حاجت خود را، هرگاه چنین است پس رد مگردان، یا رد نمی‌گردانی مرا از مواهب سنیّه رفیعهٔ خود نومید و بی‌بهره ای کریم ای کریم، در حالتی که رحم کننده‌ای یا در حالتی که متلبّس و متمسّکم به رحمت تو، یا در حالتی که استعانت جوینده‌ام به رحمت تو در مطالب و حاجات، ای رحیم‌ترین رحم کننده گان.

و محتمل است که «فاء» فاء تفریع یا تعلیل باشد متعلّق به «بک انزلت حاجتی» و «لاء» لاء نافیه، و «فاء تفریع» فائی را گویند که ماقبلش سبب مابعد باشد. و فاء تعلیل عکس آن، یعنی مابعد، سبب ما قبل باشد، و هر دو قسمی‌اند از اقسام فاء سببی و بر تقدیر تعلیل، کلام در قوّهٔ «لأنّک لاتردنی» است. و بنابراین دو احتمال معنا چنین می‌شود که: به جانب تو فرود آورده حاجت خود را، از این جهت ردّ نمی‌فرمائی [مفرما. ظ] مرا، یا از این جهت که ردّ نمی‌فرمائی مرا از مواهب سنیّه خود نومید و بی‌بهره.[1]

---

۱. در پایان نسخه خطی منحصر این شرح دعای صباح آمده: تمام شد این شرحِ آقاجمال پسر آقاحسین خوانساری در هشتم شهر ذیقعدةالحرام سنه ۱۲۹۰.

(۸)

اختیارات الایام

(رساله‌ای در بیان سعادت و نحوست
و برکت و شئومت ایام هفته و ماه و سال)

تألیف
آقا جمال خوانساری رحمه‌الله
متوفای ۱۱۲۲ هـ .ق

بسم الله الرحمن الرحیم

الوان ازهار ستایش و اقسام انوار نیایش که به تحریک نسیم بیان از گلبن زبان شکفتن پذیرد، نثار بارگاه صانع جهان پیراییست که بدست قدرت صنعت نگار چمن لیل و نهار و گلشن روزگار را به الوان صنایع نگارش نمود، و بساتین شهور و سنین و حدایق سماوات و ارضین را به گلگونه بدایع آرایش فرمود.

کریمی‌که به‌میزبانی نعمت تامّه طبقات انام را از فایدهٔ اکرام ابدی هر روز به مقتضای: **﴿و جعلنا النهار معاشا﴾**[1] به معیشتی تازه و نعمتی بی‌اندازه نواخت.

رحیمی که به مهربانی رحمت عامه، عامه برایا را از جامه خانهٔ انعام سرمدی هرشب به مؤدای: **﴿و جعلنا اللیل لباسا﴾**[2] به لباس زیبای استراحت و تشریف سراپای فراغت سرافراز ساخت.

قایدی که به قافله‌سالاری مصلحت شامله، قافلهٔ شهور و اعوام و قطار هفته

---

۱. نبأ: ۱۱.
۲. نبأ: ۱۰.

و ایام را متحمل اعباء مقادیر نموده بسر منزل تقدیر رساند.

حافظی که به سرداری حمایت کامله، عاجزان بی‌دست و پا را از آسیب نوایب زمان رهانده به حصن حصین عافیت کشاند، تعالی ذاته عن ان‌یبلغ کنهه العارفون وان تحیط بوصفه الواصفون وله الملك وله الحمد والیه ترجعون.

و تحیّتی فزون از حوصله عدّ واحصاء و درودی برون از حیطهٔ حدّ وانتهاء سزاوار مرقد منوّر و مشهد معطّر بزرگواریست که عرصهٔ شبستان لیالی را به فروغ انوار عبادات روشن نمود، چهرهٔ شاهدان ایام را بزیب و زیور طاعات مزین فرموده، اعنی رسول لازم التکریم که بطالع شب میلادِ میمنت نشانش شبی از مادر گیتی نزاده، وبه شرف روز بعثتِ سعادت توأمانش روزی از نقاب لیالی چهره نگشاده، ریشهٔ نخل سایه‌گستر شریعت بی‌زوالش در آب بقاست، و رشته اعداد به گلدسته بندی نعوت ذات بی‌مثالش نارسا صَلَواتُ اللهِ عَلَیْهِ وَعَلٰی آلِهِ الْکِرامْ ما تَداخَلَتِ اللّیالی والأیّامُ وَ تَرادَفَتِ الشُّهورُ وَالْأَعْوامُ.

أمّا بعد: بر اذهان حقایق نمای ارباب دانش و آرای دقایق‌گشای اصحاب بینش، که واقف رموز صفایح لیالی و ایّام و عارف نکات صحایف شهور واعوامند، محتجب و مخفی نباشد که حکیم ازلی و علیم لم‌یزلی بنابر اقتضای حکمت بالغه و استدعای عنایت سابقه، افراد دفتر زمان و اجزای این سلسله أبد توأمان را به عنوانات مختلفه و خواص متخالفه معنون و ممتاز گردانیده، بعضی را پیرایه سعادت دربر و بعضی را دورباش نحوست بر رهگذر، بر بعضی صلاحیت همه اعمال رقم گشته، وبر بعضی تنافر با جمیع أشغال ثبت شده، بعضی به شایستگی بعضی امور دون بعضٍ موصوف، وبعضی به همین صفت ولی به عکس اوّل معروف.

بنابراین نیازمند درگاه کردگاری **ابن حسین جمال‌الدین محمّدخوانساری** این رساله، در بیان سعادت و نحوست وبرکت وشئومت ایام هفته و ماه و سال بر وفق آنچه از آثار واحادیث اهل‌بیت عصمت صلوات الله علیهم که در کتب اصحاب ما رضوان الله علیهم مانند لآلی منثور متفرق گشته مستفاد می‌گردد ترتیب نموده، تا همگی طوائف أنام از خواص وعوام بآن رجوع نموده، در ایام مذمومه ولیالی منحوسه مرتکب اعمال واشغال نگردیده، در اوقات محموده وساعت مسعوده به انجام مهام خود پردازند، ودر خاتمه آن بعضی از دعوات وغیر آن ایراد شد که اگر از راه اضطرار یا بدون آن نیز در اوقات مذمومه به امری از امور اقدام نمایند به برکت آنها از تشویش مضرت آن آسوده خاطر وفارغ‌البال باشند، واین کمترین محقر را تحفهٔ مجلس اعلی‌حضرت پادشاه، ملایک سپاه، گردون بارگاه، عادلِ بازلِ جوان‌بختِ قوی دلِ صاحبقرآن گیتی‌ستان، سکندر شأنِ دارا دربان، زیبندهٔ تاج وتخت کیانی، وارث مرتبهٔ سلیمانی، منتخب مجموعهٔ قضا وقدر، مقدمهٔ جنود فتح وظفر، زبدهٔ سلاطین، یگانهٔ خسروان روی زمین، ثمرهٔ شجرهٔ سیادت، نوباوهٔ حدیقهٔ ولایت، برازندهٔ لباس دارائی، طرازندهٔ افسر سروری وکشورگشائی درّ صدف سلطنت وشهریاری، گوهر درج عظمت وکامکاری، واسطهٔ انتظام شهور واعوام، شیرازهٔ اوراق سیه وسفید لیالی وایّام، خاک قدم همایونش سرمهٔ سلیمانی، ریشه نخل ابد مقرونش در آب زندگانی، به رشحات فیض نصفتش چمن دلگشای دین ودولت دوش بدوش شادابی وبه آب تیغ معدلتش بستانسرای ملک وملت هم‌آغوش سیرابی، دعایم کاخ دولتش به معاضدت تأییدات سبحانی استوار، قوایم سریر سلطنتش به نیروی دست دعای ملایک آسمانی تا قیام قیامت پایدار، خاتم سلیمانی نامزد انگشت دولتش، شهرت نوشیروانی پایمال صیت معدلتش، زیب افزای افسر جهانبانی، مسند آرای سریر صاحبقرانی، السلطان‌بن السلطان،

والخاقان‌بن الخاقان، ابوالمظفر، السلطان، شاه سلیمان لازالت سفینة دولته جاریه فی بحار الأیام، وآثار معدلته ساریه في اقالیم الشهور والاعوام، نمود.

رجاء واثق وأمل صادق آنکه به میانجی قصهٔ سلیمان و مور، و حکایت خلیفه وآب شور، پیرایهٔ قبول گیرد.

و ترتیب داد آن را بر سه فصل و خاتمه.

فصل اوّل
در اختیار ایام هفته

روز جمعه سیّد روزهاست، مضاعف می‌شود در آن حسنات، و محو می‌شود در آن سیئات، وبلند می‌شود در آن درجات، و مستجاب می‌شود در آن دعوات، و زایل می‌شود در آن اندوهها، و برآورده می‌شود در آن حاجتهای بزرگ، چنانکه در حدیث واقع شده.

و سنت است در آن غُسل کردن، و زینت کردن، و پاکیزه‌ترین جامه‌های خود پوشیدن، و بوی خوش کردن، و شانه کردن.

و جمعی از علماء سر تراشیدن را نیز در این روز سنت شمرده‌اند، و ظاهر بعضی احادیث دلالت بر آن دارد.

و در احادیث معتبره واقع شده است که شستن سر به خطمی در هر جمعه امان است از برص و دیوانگی و جذام،

وگرفتن شارب از جمعه تا جمعه امان است از جذام،

وگرفتن ناخنها روز جمعه امان است از جذام و دیوانگی و برص وکوری، و اگر محتاج به گرفتن نباشد بمالد کارد یا مقراض را بر آنها، و اگر اندکی بخراشد آنها را بهتر باشد.

و در حدیث دیگرِ معتبر وارد شده که گرفتن شارب و ناخنها روز جمعه بهترین کشاننده است مر روزی را.

و در بعضی احادیث وارد شده که روز جمعه روز خواستگاری و نکاح است.

و در بعضی احادیث وارد است که: ببَرید از برای اهل خود در هر جمعه چیزی از میوه وگوشت تا آنکه شادمان شوند ایشان به جمعه.

و پیش از نمازجمعه سفر کردن خوب نیست.

و در بعضی احادیث وارد شده که ایمن نیست کسی‌که سفر کند روز جمعه پیش از نماز، از اینکه حفظ نکند خدا او را در سفر، و او جانشین او نباشد در اهل او، و روزی ندهد او را از فضل خود، وبعد انقضاء نماز قصوری ندارد، لیکن بهتر تأخیر است تا روز شنبه، چنانچه از بعضی روایات ظاهر می‌شود، و در بعضی تصریح بآن واقع شده.

و شیخ صدوق رحمه‌الله در کتاب من‌لایحضره الفقیه [ج ۱ ص ۴۲۴] گفته که: «مکروه است سفر و سعی در حاجتها روز جمعه بامداد از جهت نماز،امّا بعد از نماز پس جایز است و متبرک، وارد شده این در جواب سری [نام یکی از رواث امام هادی(ع) است] از امام علی نقی علیه‌السلام.

وقصور ندارد به سفر رفتن درشب‌جمعه چنانکه دربعضی روایات‌واردشده.

و در بعضی احادیث واقع شده که حجامت در روز جمعه خوب نیست؛ چه در آن ساعتی هست که اگر حجامت در آن ساعت واقع شود هلاک می‌کند.

و در حدیث دیگر نهی وارد شده از حجامت در روز چهارشنبه و جمعه. و در حدیث دیگر نهی واقع شده از حجامت در زوال جمعه. و در بعضی احادیث معتبر واقع شده که حجامت کرد حضرت امام رضاعلیه‌السلام در روز جمعه وقت پیشین. و ممکن است این در وقت ضرورت باشد. و در روایت دیگر واقع شده که حضرت ابوالحسن‌علیه‌السلام حجامت کرد روز جمعه پس

واگذاشت او را تب.

و در بعضی احادیث وارد شده که آیةالکرسی بخوان و حجامت کن هر وقت که خواهی. و در بعضی روایات وارد شده که نوره کشیدن در جمعه مورث برص است، و در بعضی روایات وارد شده که گفته شد به حضرت صادق‌علیه‌السلام که گمان دارند بعضی مردم که نورهٔ روز جمعه مکروه است، پس آن حضرت فرمود که چنین نیست کدام پاک کننده است پاک کننده‌تر از نوره در جمعه.

و در بعضی احادیث وارد شده که هرکه بخواند بیت و شعری در روز جمعه پس همان بهرهٔ اوست از آن روز.

و در بعضی روایات وارد شده که پیغمبرصلی‌الله علیه و آله و سلم، چون هوا سرد می‌شد به اندورن خانه در شب جمعه نقل می‌فرمودند و همچنین هنگام گرم شدن در شب جمعه به بیرون نقل می‌فرمودند. و در روایت دیگر که در زمستان روز جمعه به خانه نقل می‌کردند و در تابستان روز پنجشنبه از خانه بیرون می‌آمدند.

و در بعضی روایات معتبره وارد شده که بیرون مرو در روز جمعه جهت کاری پس چون روز شنبه شود و آفتاب برآید بیرون رو جهت کار خود.

روز شنبه

روز مبارکی است روایت شده از پیغمبرصلی‌الله علیه و آله و سلم که فرموده: مبارک گردانیده شده است برای امت من در بامداد روز شنبه و پنجشنبه که آن حضرت‌صلی‌الله علیه و آله و سلم فرموده: خداوندا مبارک گردان از برای امت من در بامداد ایشان روز شنبه و پنجشنبه.

و جهت همهٔ کارها خوب است چنانکه مستفاد شد از روایتی که در باب روز جمعه نقل شد خصوصاً سفر کردن که در بعضی احادیث واقع شده که هرکه ارادهٔ

سفری داشته باشد، پس سفر کند روز شنبه، پس اگر سنگی از کوهی درگردد در روز شنبه البته برگرداند خدای تعالی آن را به جای خود.

و ناخن و شارب گرفتن در این روز خوب است، و در بعضی احادیث وارد شده که هرکه بگیرد ناخنهای خود را روز شنبه و روز پنجشنبه و بگیرد از شارب خود، عافیت یابد از درد دندان و درد چشم.

و در بعضی احادیث وارد شده که هرکه خواهد از شما حجامت کند پس حجامت کند در روز شنبه و در روایتی آمده که حجامت کردن در روز شنبه مورث ضعف است و در بعضی احادیث وارد شده که روز شنبه روز مکر و خدعه است.[1]

و در حدیث دیگر آمده که روز شنبه از ما است و یکشنبه از شیعهٔ ما، و دوشنبه از بنی‌امیه و سه‌شنبه از پیروان ایشان و چهارشنبه از بنی‌عباس و پنج‌شنبه از پیروان ایشان و جمعه از باقی مردم و نیست در آن سفری.

روز یکشنبه

در ابیاتی که منسوب است به حضرت امیرالمومنین علیه‌السلام در باب اختیارات ایام، واقع شده که روز یکشنبه روزیست مبارک و سعد و نیکوست از برای درخت کاشتن و بنای عمارت کردن. و در بعضی احادیث نیز وارد شده که روز یکشنبه روز عرس و بناست و ممکن است که غرس بغین با نقطه باشد چنانکه در بعضی نسخه‌ها واقع شده، یعنی درخت کاشتن و مراد از بنا، بنای عمارت باشد پس موافق باشد با بیت مذکور. و ممکن است به عین و بی‌نقطه

---

۱. ممکن است که مراد این باشد که در جایی که مکر و خدعه جایز باشد مانند جنگ با اعداء دین، این روز مناسب است از برای آن. یا اینکه این روز مناسب است از برای آن، و آن اثر می‌کند در این روز خواه مشروع باشد و خواه نامشروع.

باشد چنانکه در بعضی نسخه‌ها تصحیح شده و بنابراین به معنی عروسی خواهد بود و مراد به بنا همان بنای عمارتست و ممکنست آن نیز به معنی عروسی باشد و تاکید باشد.

و در بعضی احادیث وارد شده که حجامت کردن در روز یکشنبه شفاست از هر کوفتی. و در حدیث دیگر واقع شده که حجامت در پسین یکشنبه سودمندتر است. و روایت شده از حضرت صادق علیه‌السلام که فرمود: حجامت ما در روز یکشنبه است و حجامت دوستان ما در روز دوشنبه است. و در بعضی احادیث آمده که پناه می‌بریم به خدا از شرّ روز یکشنبه پس بدرستی که آن را تندی است مانند شمشیر.

و در حدیث معتبر وارد شده که حضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام فرموده که: شنبه از ماست و یکشنبه از بنی‌امیه است. و در روایت دیگر وارد شده که شنبه از بنی‌هاشم است و یکشنبه از بنی‌امیه است پس حذر کنید از فراگرفتن یکشنبه.

روز دوشنبه

مشهور میان علما اینست که نحس‌ترین و شومترین روزهای هفته است و در بعضی احادیث وارد شده که سفر مکن روز دوشنبه و طلب مکن در آن هیچ حاجتی.

و در حدیث معتبر وارد شده که حضرت صادق علیه‌السلام فرمود به جماعتی که در روز دوشنبه ارادهٔ سفر کرده بودند: گوئیا شما طلب کرده‌اید برکت روز دوشنبه را و کدام روز شوم‌تر است از آن، در این روز رحلت فرمود پیغمبر صلی‌الله علیه و آله و سلم و بریده شد وحی از ما، بیرون مروید و بیرون روید روز سه‌شنبه.

و روایت شده از محمّدبن ابی‌الکرام که گفته: تهیه گرفتم از برای رفتن به سوی عراق پس رفتم به خدمت حضرت صادق‌علیه‌السلام تا اینکه سلام کنم بر او و وداع کنم او را پس فرمود که: کجا اراده داری؟ گفتم که اراده دارم رفتن به سوی عراق پس فرمود که: در این روز؟! و آن روز دوشنبه بود، گفتم که: این روز می‌گویند که روزی است مبارک، متولد شده در آن پیغمبرصلی‌الله علیه و آله و سلم ، پس فرمود که: والله که نمی‌دانند ایشان که چه روز متولد شده پیغمبرصلی‌الله علیه و آله و سلم ، و بدرستی که این روزیست شوم در آن رحلت فرموده پیغمبرصلی‌الله علیه و آله و سلم و بریده شده وحی و لیکن دوست می‌دارم از برای تو که بیرون روی روز پنجشنبه و این روزی است که بیرون می‌رفت در آن پیغمبرصلی‌الله علیه و آله و سلم هرگاه به جهاد می‌رفت. و روایت شده از علی‌بن جعفرعلیه‌السلام که آمد مردی نزد برادرم‌علیه‌السلام و گفت به آن حضرت‌علیه‌السلام که: بگردم من فدای تو بدرستی که من ارادهٔ بیرون رفتن دارم پس دعا کن از برای من. فرمود: که کی بیرون می‌روی؟ گفت: روز دوشنبه، گفت: چرا بیرون می‌روی روز دوشنبه، گفت: طلب برکت می‌کنم در آن از برای آنکه رسول‌صلی‌الله علیه و آله و سلم متولد شده روز دوشنبه، فرمود که: دروغ گفته‌اند متولد شده رسول خداصلی‌الله علیه و آله و سلم روز جمعه و نیست روزی شومتر از روز دوشنبه. روزی است که رحلت فرمود در آن رسول‌الله‌صلی‌الله علیه و آله و سلم و بریده شد در آن وحی آسمان و ظلم کردند در آن حق ما را، آیا راه ننمایم تو را بر روزی هموار نرم که نرم کرده در آن خدای تعالی آهن را از برای داود علیه‌السلام، گفت: بلی راه بنما بگردم من فدای تو، فرمود: بیرون رو روز سه‌شنبه.

و مشهور است نسبت این روز به بنی‌امیه علیهم‌اللعنة یا به اعتبار آنکه ایشان مبارک گرفتند آن را به اعتبار شهادت حضرت امام حسین‌علیه‌السلام در آن

چنانکه مشهور است میان علماء،[1] یا به اعتبار رحلت حضرت پیغمبرصلی‌الله علیه و آله و سلم در آن؛ چه ایشان اگرچه ظاهراً دعوی اسلام می‌کردند أمّا در باطن کافر بودند.

وحجامت در این روز خوب است چنانکه مذکور شد در شرح روز یکشنبه. و در حدیث دیگر نیز واقع شده که پیغمبرصلی‌الله علیه و آله و سلم حجامت می‌کردند روز دوشنبه بعد از عصر. و در حدیث معتبری از حضرت امام علی‌نقی‌علیه‌السلام منقول است که هرکه خواهد که خدا او را از شرّ روز دوشنبه نگاه دارد در رکعت اوّل نماز صبح آن، سورهٔ هل اتی علی الانسان بخواند.

و در بعضی احادیث وارد شده از حضرت امیرالمومنین‌علیه‌السلام که روز دوشنبه روز سفر و طلب است و در ابیات منسوب به آن‌حضرت‌علیه‌السلام واقع شده که روز دوشنبه از برای تعلیم خوب است و به برکت و فراوانی معروف.

و پوشیده نماند که ممکن است که این قبل از شهادت حضرت امام حسین‌علیه‌السلام بوده باشد و بعد از آن شوم گردیده باشد پس منافات میانهٔ احادیث نیست؛ نهایت ظاهر بعضی احادیث این است که قبل آن نیز شوم بوده به‌اعتبار رحلت حضرت پیغمبرصلی‌الله علیه و آله و سلم در آن، چنانکه گذشت و ممکن است این حدیث و ابیات از حضرت امیرالمومنین‌علیه‌السلام قبل از رحلت پیغمبرصلی‌الله علیه و آله و سلم نیز شنیده شده باشد والله تعالی یعلم.

روز سه‌شنبه:

نیکوست جهت همهٔ کارها. در بعضی احادیث واقع شده که سفر کنید روز سه‌شنبه و طلب کنید حاجتها را در آن، پس آن روزی است که نرم گردانیده است

---

۱. و بعضی گفته‌اند که: شهادت آن حضرت علیه‌السلام در روز جمعه بود و بعضی گفته‌اند در روز شنبه.

خدای تعالی در آن آهن را از برای داود علیه‌السلام.

و در حدیث دیگر وارد شده که هرکه دشوار شده باشد بر او حاجتها پس طلب نماید آنها را روز سه‌شنبه، پس بدرستی‌که آن روزی است که نرم گردانیده است خدای در آن روز آهن را از برای داود علیه‌السلام. و در حدیث دیگر آمده که هرکه بوده باشد از برای او حاجتی، پس طلب کند آن را روز سه‌شنبه، پس بدرستی‌که نرم گردانیده است خدای تعالی در آن آهن را از برای داود علیه‌السلام.

و در بعضی روایات واقع شده که روز سه‌شنبه روز جنگ است و خون.

و ممکن است که مراد به خون ریزش باشد که در جنگ واقع می‌شود یا مراد خون‌گرفتن و حجامت باشد؛ چه حجامت در روز سه‌شنبه نیکوست چنانکه در ابیات منسوب به حضرت امیرالمومنین علیه‌السلام واقع شده که حجامت سه‌شنبه صحت بدن است.

و در حدیث دیگر نیز واقع شده که هرکه حجامت کند روز سه‌شنبه هفدهم ماه یا نوزدهم یا بیست‌و یکم، شفا باشد او را از دردهای آن سال و در خصوص سه‌شنبه هفدهم ماه نیز این حدیث وارد شده.

امّا در حدیث دیگر وارد شده است که در روز سه‌شنبه ساعتی هست که اگر حجامت در آن ساعت اتفاق افتد خون نایستد تا او را هلاک کند.

و در بعضی احادیث معتبره وارد شده که بگیرید ناخنهای خود را روز سه‌شنبه.

روز چهارشنبه

مشهور این است که روز نحسی است و در بعضی احادیث نیز وارد شده.

امّا در حدیث‌دیگر واردشده‌که پرسید کسی‌از

حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام از روز چهارشنبه‌ای که بد می‌دانند مردم آن را وگران است برایشان کدام چهارشنبه است آن؟ آن حضرت فرمود که: آخر چهارشنبه‌ای که در ماده [کذا] باشد و محاق باشد بعد از آن، شمرده‌اند بلای بسیاری را که درین روز نازل شده و ذکر آنها موجب طول کلام است، و روز نحس مستمر که در قرآن مجید واقع شده که قوم عاد معذب شدند در آن به باد، در بعضی احادیث تفسیر شده به چهارشنبه آخر ماه، واکثر مفسّرین نیز به آن تفسیر کرده‌اند و در بعضی احادیث به روز چهارشنبه تفسیر شده و در بعضی احادیث واقع شده که در آن روز ماه منحوس بود به زحل.

و در تفسیر ایام نحسات که در قران مجید باز در حکایت عذاب قوم عاد واقع شده بعضی مفسّرین گفته‌اند که: صبح چهارشنبه بود تا غروب چهارشنبه دیگر و بعضی گفته‌اند: در آخر شوال بود از چهارشنبه تا چهارشنبه.

و در بعضی احادیث وارد شده که علت استحباب روزه در چهارشنبه وسط ماه آن است که خدای تعالی خلق کرده است آتش را در این روز، و در این روز هلاک کرده است اقوامی را که هلاک کرده است قبل ازاین، و این روزی است نحس مستمر پس دوست داشته است خدای تعالی که دفع کند بنده، نحوست این روز را از خود به روزهٔ آن.

و در حدیث دیگر وارد شده که روزه گرفته می‌شود روز چهارشنبه از برای آنکه معذب نشده‌اند هیچ امتی قبل ازین مگر در روز چهارشنبه میان ماه، پس سنت شده است که روزه گرفته شود این روز.

و نهی کرده‌اند بعضی از اکابر علماء از سفر کردن در روز چهارشنبه. و در بعضی احادیث معتبره وارد شده که هرکه بیرون رود روز چهارشنبه‌ای که برنمی‌گردد، ـ یعنی چهارشنبه آخر ماه ـ جهت رد مخالفت اهل طیره ـ یعنی آنان که چیزها را به‌فال بد می‌گیرند ـ نگاه داشته شود از هر آفتی و عافیت داده شود از

هر کوفتی، و برآورد خدا از برای او حاجت او را. و در بعضی احادیث نهی واقع شده از حجامت در چهارشنبه چنانکه گذشت.

و در بعضی احادیث واقع شده که روز چهارشنبه روز نحس مستمر است هرکه حجامت کند در آن خوف آن هست بر او که سیاه شود جاهای حجامتش. و هرکه نوره بکشد در آن خوف برص است بر او. و در بعضی احادیث آمده که از حجامت کردن روز چهارشنبه بیم آن هست که برص عارض شود.[1]

و در حدیث دیگر وارد شده که حضرت امام موسی علیه‌السلام در چهارشنبه حجامت کرد و فرمود که: بیم برص کسی دارد از این، که حامله شده باشد مادر او به او در ایام حیض. و در حدیث نهی واقع شده از حجامت در روز چهارشنبه هرگاه آفتاب [ماه صحیح] در عقرب باشد و در بعضی احادیث وارد شده که سزاوار است برای مرد که پرهیزد از نوره در روز چهارشنبه، پس بدرستی که آنروز نحس مستمر است و در حدیث دیگر آمده که نوره در روز جمعه و چهارشنبه مورث برص است.

و در بعضی احادیث معتبر وارد شده که به حمام بروید در روز چهارشنبه.

و در حدیثین آمده که هرکه بگیرد ناخنهای خود را در روز چهارشنبه پس ابتدا کند به انگشت کوچک دست راست و ختم کند به‌انگشت کوچک دست چپ، بوده باشد ایمنی از برای او از درد چشم.

و در ابیات منسوب به حضرت امیرالمومنین علیه‌السلام واقع شده که روز چهارشنبه جهت خوردن دوا نیکوست. و در بعضی احادیث وارد شده که نیست هیچ کاری که شروع شود آن در روز چهارشنبه مگر اینکه تمام شود و بنابراین حدیث خواجه نصیرالدین طوسی در آداب المتعلمین روز چهارشنبه را جهت

---

۱. وگذشت در باب روز جمعه حدیثی که حضرت ابوالحسن [علیه‌السلام] حجامت کرد روز چهارشنبه و حال آنکه آن حضرت تب‌دار بود. منه

ابتدای تعلیم و تعلّم نیکو شمرده‌اند.

روز پنجشنبه

روز مبارکی است چنانکه گذشت خصوصاً برای سفر کردن. و در بعضی احادیث معتبره وارد شده که پیغمبرصلی‌الله علیه و آله و سلم سفر می‌کرد در روز پنجشنبه و می‌فرمود: روز پنجشنبه روزی است که دوست می‌دارد آن را خدا و رسول و فرشتگان او.

و در حدیثی دیگر وارد شده که پیغمبرصلی‌الله علیه و آله و سلم به جهاد می‌فرستاد اصحاب خود را روز پنجشنبه، پس ظفر می‌یافت، پس هرکه ارادهٔ سفر داشته باشد پس سفر کند روز پنجشنبه.

و از برای حجامت نیکو است چنانکه در بعضی احادیث معتبره واقع شده. و در بعضی احادیث وارد شده که خون جمع می‌شود در موضع حجامت روز پنجشنبه و چون پیشین می‌شود پراکنده می‌شود پس بگیر بهرهٔ خود را از حجامت پیش از پیشین.

و در حدیث دیگر واقع شده که هرکه حجامت کند در پنجشنبه آخرماه در آخر روز می‌کشد کوفت از بدنش. و در بعضی احادیث نهی از حجامت در پنجشنبه شده، و واقع شده که هرکه حجامت کند در پنجشنبه و تب کند می‌میرد. و اعتماد به احادیث اوّل است. و روایت شده از حضرت امیرالمومنین علیه‌السلام که فرمود: نیاشامد احدی از شما دوا در روز پنجشنبه، پرسیده‌اند که چرا یا امیرالمؤمنین؟

فرمود: از برای آنکه ضعیف نشود از آمدن به جمعه، یعنی نمازجمعه.

و ناخن گرفتن در این روز نیکو است. و در بعضی احادیث وارد شده که گرفتن ناخنها روز پنجشنبه دفع می‌کند درد چشم را. و در حدیث دیگر آمده که

هرکه بگیرد ناخنهای خود را هر پنجشنبه درد چشم نکشد فرزند او. و روایت شده از خلف که گفته: دید مرا حضرت ابوالحسن علیه‌السلام و من شکوه داشتم از چشم خود، پس فرمود: که آیا راه ننمایم تو را به چیزی که هرگاه بکنی آن را شکوه نکنی از چشم خود، گفتم بلی: فرمود: بگیر از ناخنهای خود در هر پنجشنبه. راوی گوید: پس کردم برطرف شد آزار چشم من. و در حدیث دیگر وارد شده که هرکه بگیرد ناخنهای خود را روز پنجشنبه و بگذارد یکی از برای جمعه، برطرف می‌کند خدا از او پریشانی را.

و در بعضی احادیث وارد شده که حضرت پیغمبر صلی‌الله علیه و آله و سلم چون هوا گرم می‌شد و بیرون نقل می‌فرمودند، در روز پنجشنبه می‌کردند چنانکه گذشت.

و در ابیات منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام واقع شده که روز پنج‌شنبه نیکو است از برای طلب روزی و توانگری.

و در بعضی احادیث وارد شده که روز پنجشنبه روز دیدن اُمرا و برآوردن حاجتهاست.

و در حدیث معتبر واقع شده که هرگاه کسی از شما ارادهٔ کاری داشته باشد، پس طلب کند آن را در بامداد روز پنجشنبه و بخواند تا بیرون رفتن از منزل خود آخر سوره آل‌عمران[1]، و آیةالکرسی و سوره اناانزلناه و فاتحةالکتاب، پس بدرستی‌که در اینهاست قضای حاجتهای دنیا و آخرت.

---

۱. یعنی پنج آیه آخر آنرا بخواند. مراد آیه: إنّ فی خلق السماوات والأرض تا قوله تعالی: إنک لاتخلف المیعاد. آیات ۱۹۰ ـ ۱۹۴.

فصل دویم: در اختیار ایّام ماه

[روز اول][1]

روایت شده از حضرت امام جعفر صادق صلوات‌الله علیه که روز اوّل ماه آفریده شده در آن آدم‌علیه‌السلام و آن روزی است مبارک و پسندیده شده از برای طلب حاجتها و رفتن به نظر پادشاه و طلب علم و زن خواستن و سفر کردن و فروختن و خریدن و گرفتن چهارپا. و هرکه بگریزد در آن روز یا گُم شود، تا هشت شب بدست می‌آید، و هرکه در این روز بیمار شود شفا یابد.

و هر طفلی که متولد شود در این روز جوانمرد و فراخ‌روزی و بابرکت باشد.

و در روایت دیگر از آن حضرت‌علیه‌السلام منقول است که آفریده شد در این روز آدم علیه‌السلام، روز نیکو است، با سعادت، گفتگو کن در این روز با پادشاه، و زن بخواه، وبکن در این روز هرچه اراده داشته باشی از کارها.

و در روایت دیگر از آن حضرت‌علیه‌السلام : روزی است سعد شایسته از برای ملاقات اُمرا و طلب حاجتها و خرید و فروخت و زراعت و غیر آن و سفر.

---

۱. اختیار أیام ماه از روز اوّل تا روز سی‌ام در بحارالانوار ج ۵۹ از ص ۵۶ تا ۹۰ نعلاً بالنعل إلّا شذوندر آمده است. و در جلد ۹۷ ص ۱۳۵ تا صفحه ۱۸۴ مختصراً آمده و نیز رجوع شود به رساله اختیارات ایام مجلسی ضمن کتاب بیست و پنج رساله فارسی ص ۱۹۳ ـ ۲۳۴.

و از سلمان فارسی رضی‌الله عنه روایت شده که: این روز، اورمزدا است و اورمزدا از نامهای خدای تعالی است، و گفته: این، روزی است برگزیده و مبارک، نیکو است. از برای طلب حاجتها و رفتن به نظر پادشاه.[۱]

روز دوم

حضرت صادق‌علیه‌السلام فرموده: در این روز آفریده شد حواء از آدم علیهماالسلام، شایسته است از برای زن خواستن، و بنای خانه کردن و نوشتن قباله‌جات و تمسکات و سفر کردن و طلب حاجتها کردن و اختیار کارها نمودن، و هرکه بیمار شود در آن، اوّل روز سبک باشد حال او، به‌خلاف آخر روز. و فرزندی که در این روز متولد شود قابل تربیت باشد.

و در روایت دیگر از آن حضرت‌علیه‌السلام منقول است که: زن بخواه در این روز، و داخل خانهٔ خود بشو هرگاه از سفر آیی. و بخر و بفروش و طلب کن در آن حاجتها و بپرهیز در این روز از شغلهای پادشاه. و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام ، شایسته است از برای سفر و طلب حاجتها.

و سلمان فارسی‌رضی‌الله عنه گفته: این روز، بهمن است و بهمن نام فرشته‌ای است زیر عرش، روزی است مبارک از برای زن خواستن و برآوردن حاجتها.

روز سوم

حضرت صادق‌علیه‌السلام فرموده که: این روز نحس مستمر است. در این روز کنده شد جامهٔ آدم‌علیه‌السلام و حوا، و بیرون کرده شدند از بهشت، پس

---

۱. و در روایت، که اوّل در باب سعد و نحس هر روز از حضرت صادق علیه‌السلام نقل می‌شود و همچنین روایتی که از حضرت سلمان رضی‌الله عنه نقل می‌شود، روایت کرده آنها را سیدجلیل علی‌بن طاووس رحمه‌الله و روایت سوم که درباب هر روز نقل می‌شود، روایت کرده آن را شیخ بزرگوار شیخ رضی‌الدین ابی‌نصر طبرسی و بعضی دیگر از علماء. منه

بپرداز در این روز به‌کارهای خانه و بیرون مرو از خانه اگر ممکن باشد تو را، و بپرهیز در این روز از رفتن به‌نظر پادشاه و خرید و فروخت و طلب حاجتها و معامله و مشارکه، و هرکه بگریزد در این روز گرفتار شود، و هرکه در این روز بیمار شود مشقت کشد، و هرکه متولد شود در این روز، روزی فراخ و عمر دراز یابد.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام منقول است که: در این روز کنده شده جامهٔ آدم و حوا، پس مخر در این روز و مفروش و مرو به‌نظر پادشاه و طلب مکن در آن هیچ حاجتی. و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : بدِ تحسِ باخطر، شایسته نیست از برای هیچ چیز. و سلمان فارسی‌رضی‌الله عنه فرموده: این روز را اردیبهشت گویند و آن نام فرشته‌ای است موکل بر بیماری و شفا، روز گرانی است و نحس، شایسته نیست از برای هیچ کار از کارها.

روز چهارم

حضرت صادق‌علیه‌السلام فرموده: روزی است نیکو برای زراعت و شکار و بنای عمارات و گرفتن چهارپایان و مکروه است در آن سفر، و هرکه سفر کند در آن، خوف است بر او از کشته شدن و مال بردن و بلائی که برسد به او.

و در این روز متولد شده هابیل‌علیه‌السلام . فرزندی که در این روز متولد شود صالح و مبارک باشد تا زندگانی کند و هرکه بگریزد در این روز دشوار باشد طلب او و پناه برد به‌کسی که مانع شود از گرفتن او.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام منقول است که: روزی است شایسته از برای زن خواستن و شکار، و مذموم است از برای سفر، پس هرکه سفر کند در این روز ببرند از او مال، و در این روز متولد شده هابیل پسر آدم علیهماالسلام.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام شایسته است از برای زن خواستن و طلب حاجتها و غیر آن، و مکروهست سفر در آن.

و سلمان فارسی‌رضی‌الله عنه فرموده که: این روز، شهریور است و آن نام فرشته‌ای است که آفریده شده در او جواهر و موکل شده است بر آنها و او است موکل بر دریای روم.

روز پنجم

حضرت صادق‌علیه‌السلام فرموده که: این روز نحس مستمر است، در این روز متولّد شده قابیل شقی و در این روز کشته برادر خود را، و در این روز به‌خود خوانده و اویلاه[1] و او اوّل کسی بود که گریه کرد در زمین، پس مکن در این روز هیچ کاری و بیرون مرو از خانهٔ خود و هرکه در این روز سوگند دروغ بخورد زود جزای خود را بیابد. و هرکه در این روز متولد شود شایسته باشد حال او. و در روایت‌دیگر ازآن‌حضرت‌علیه‌السلام منقول‌است‌که: دراین‌روز متولدشده قابیل ملعون و در این روز کشته است برادر خود را پس طلب مکن در آن هیچ حاجتی.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام ، این روز بد و نحس و مذموم است شایسته نیست از برای هیچ کار و در حدیث دیگر وارد شده که: در این روز برادران یوسف‌علیه‌السلام او را در چاه انداختند.

---

۱. ویل به‌معنی هلاک است و واویلاه‌یعنی ای هلاک من حاضر شو، حالا وقت تُست. و در مقامی گویند که مصیبتی به‌این کس رسیده باشد. یا به ما کاری کرده باشد که از آن خجل باشد. یانکرده باشد و از نکردن آن خجل باشد. و خواندن قابیل واویلاه، ممکن است اشاره به‌آن باشد که در قران مجید مذکور است که‌چون قابیل‌کشت برادر خودرا متحیر بود که چه‌کند جسداورا؟ پس‌فرستاد خدایتعالی‌دوکلاغ‌را که در حضور او با یکدیگر جنگ کردند و یکی کشت دیگری را وکند زمین را و در زیر خاک کرد او را پس قابیل گفت واویلاه آیا عاجزم من که بوده باشم مثل این کلاغ پس پنهان کنم جسد برادر خود را؟

وسلمان فارسی‌رضی‌الله عنه فرموده که: این روز، اسفندار است و آن نام فرشته‌ای است موکل بر زمینها، روزی است نحس، طلب مکن در آن حاجتی و ملاقات مکن با پادشاهی.

روز ششم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام روایت شده که: این روزی است شایسته از برای برآوردن حاجت و زن خواستن، وهرکه سفر کند در این روز در بیابان، یا دریا، برگردد بسوی اهل خود با آنچه دوست می‌دارد آن را. نیکوست از برای خریدن چهارپا. وهرکه گم شود در این روز یا بگریزد یافته شود وهرکه بیمار شود در این روز صحّت یابد، وهر طفلی که متولد شود در این روز نیکو باشد تربیت او و از آفتها به‌سلامت باشد.

ودر روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام منقولست که: این روزیست شایسته از برای زن خواستن و شکار وطلب معاش و هر حاجتی.

ودر روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : مبارکست، شایسته از برای زن خواستن وطلب حاجتها وغیر آن. وسلمان فارسی‌رضی‌الله عنه فرموده که: این روز، خرداد است وآن نام فرشته‌ایست موکّل بر جن، نیکوست از برای زن خواستن وهرکاری، وهر خوابی که دیده شود، روز یا در شبِ این روز، ظاهر شود تعبیر آن بعد از یک‌روز یا دو روز.

روز هفتم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام روایت شده که: این روزیست شایسته از برای جمیع کارها، وهرکه شروع کند در آن به مشق وکتابت به کمال رساند آن را وماهر شود در آن، وهرکه شروع کند در آن به عمارتی یا درخت کاشتن نیکو

باشد عاقبت او، و هر فرزندی که متولّد شود نیکو باشد تربیت او و فراخ باشد روزی او. و در روایت دیگر منقول است از آن حضرت‌علیه‌السلام که این روز مثل روز ششم است.

ودرروایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : مبارکست، برگزیده‌ازبرای‌هرچه اراده شود و سعی تواند شد در آن در جمیع حاجتها و سلمان‌رضی‌الله عنه فرمود که: این روز، امرداد است و آن نام فرشته‌ای است موکل بر مردم و روزی‌های ایشان و این روزیست مبارک، سعد، پس بکن در آن هرچه خواهی از خیرها، از خرید و فروخت و هرکه در این روز برود نزد پادشاهی برآورده شود حاجت او.

[روز هشتم]

[از حضرت صادق علیه‌السلام روایت شده که: این روزیست شایسته از برای حاجت‌ها از خرید و فروش و هرکسی در این روز بر پادشاه وارد شود حاجتش را برآورده خواهد کرد].

و مکروه است در این روز به دریا نشستن و سفر خشکی کردن و به‌جنگ رفتن، و هرکه متولد شود در این روز نیکو باشد ولادتش، و هرکه بگریزد در این روز بر او ظفر نیابند مگر به تعب و هرکه راه گم کند در این روز راه نیابد مگر به مشقت و هرکه بیمار شود در این روز مشقت کند و در روایتی دیگر از آن حضرت‌علیه‌السلام منقول است که: این روزی است مبارک، شایسته از برای هرکاری مگر سفر، پس سفر مکن در آن.

و در روایت دیگر از آن حضرت‌علیه‌السلام : شایسته است از برای هرکار و حاجت، غیر سفر که مکروه است در آن. سلمان‌رضی‌الله عنه فرمود که: این روز دی بآذر است و آن نامی است از نامهای خدا و این روزی است مبارک، سعد، شایسته از برای هرکاری که خواهی از خیرات.

روز نهم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقول است که: این روزی است سبک، شایسته از برای هر امری که اراده کنی، پس شروع کن به کارها و قرض بکن و زراعت بکن و درخت بکار و هرکه در این روز جنگ کند غلبه کند.[1] و هرکه سفر کند در این روز، روزی شود او را مال، و خیر ببیند، و هرکه بگریزد در آن نجات یابد و هرکه بیمار شود در آن سنگین شود، و هرکه گم شود یافت شود. و هر فرزندی که متولد شود نیکو باشد ولادتش و موفق باشد در همه حالاتش.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام منقول است که: این روزی است سبک از برای هر امری که اراده کنی و هرکه متولد شود در آن فراخ روزی باشد و نرسد به او تنگی.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : مبارک و شایسته از برای هرچه اراده کنی و هرکه سفر کند در آن روزی شود او را مال و ببیند در سفرش هر خیر و عافیتی را، و سلمان‌رضی‌الله عنه فرمود که: این روز، آذر است و آن نام فرشته‌ای است موکل بر ترازو در روز قیامت. روز نیکوست و خوابها در آن، ظاهر شود اثرش همان روز.

روز دهم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقول است که: در این روز متولد شده حضرت

---

۱. اگر کسی گوید که چگونه جنگ در این روز باعث غلبه بر دشمن شود و حال آنکه دشمن در این روز جنگ کرده؟ جواب گوییم که ممکن است که این مخصوص کسی باشد که بر سر دشمن رود یا یورش قلعه کند و مثل آن، نه مثل دو لشکر که در برابر هم باشند و خواهند که جنگ کنند. یا آنکه این مخصوص کسی باشد که رعایت این روز کند و دانسته جنگ در آن کند و دشمن از آن غافل باشد یا آنکه این مخصوص کسی باشد که جنگ کند و حق به‌جانب او باشد والله یعلم.

نوح و هرکه متولد شود در آن پیر و معمّر گردد و فراخ روزی باشد. شایسته است از برای خرید و فروخت و سفر و هر حیوانی که گم شود در آن یافت شود و هرکه بگریزد در آن ظفر یافته شود بر او و دربند افتد و سزاوار است برای کسی که بیمار شود در آن، آنکه وصیت کند. ودر روایت دیگر از آن حضرت علیه‌السلام منقول است که: متولد شده در این روز نوح علیه‌السلام . روزی است شایسته از برای کسب[1] مال و زراعت و سلف خریدن و هر کار خیری.

و در روایت دیگر از آن حضرت علیه‌السلام منقول است که: این روز شایسته است از برای هرکاری غیر رفتن به نزد پادشاه و هرکه بگریزد در آن از پادشاه گرفتار شود، و هرکه گم شود از او حیوانی بیابد آن را و این روز نیکو است از برای خرید و فروخت. و هرکه بیمار شود شفا یابد باذن الله تعالی.

سلمان رضی‌الله عنه فرموده: این روز، آبان است و این نام فرشته‌ای است موکل در دریا و آبها و رودها و روزی است سبک، مبارک و هرکه بگریزد در آن از پادشاهی گرفتار شود و هرکه متولد شود در آن نرسد به او تنگی و فراخ روزی باشد و خوابها در آن، ظاهر شود تا بیست روز.

روز یازدهم

از حضرت صادق علیه‌السلام منقولست که: در این روز متولد شده شیث علیه‌السلام شایسته است از برای شروع در کارها و خرید و فروخت و سفر و باید اجتناب نمود در آن از رفتن به‌نظر پادشاه و هرکه بگریزد در این روز بزودی سلامتی یابد. و هرکه متولد شد در این روز نیکو باشد زندگانی او؛ نهایت

---

۱. و در عبارت حدیثی در بعضی نسخه‌ها حرث واقع شده و مراد کسب مال است چنانکه ترجمه شده و ممکن است همان به‌معنی زراعت باشد و ذکر زراعت بعد از آن تأکید باشد و در بعضی نسخه‌ها حرب واقع شده و بنابراین معنی جنگ است.

نمیرد تا پریشان شود و بگریزد ازپادشاه.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام منقولست که: هرکه بگریزد در این روز گرفتار شود وهرکه متولد شود در آن، روزی یابد در فراخی و زندگانی کند تا پیر شود و پریشان نگردد هرگز. و پوشیده نماند که این روایت منافات دارد با روایت اوّل و خدا عالم است که راوی کدام اشتباه کرده است.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : شایسته است از برای خرید وفروخت و سفر و از برای جمیع کارها غیر رفتن به‌نظر پادشاه. و متواری شدن در این روز شایسته است. سلمان‌رضی‌الله عنه فرموده: این روز، خوراست و این نام فرشته‌ای است موکل بر آفتاب، روزی است سبک مانند روز سابق بر آن.

روز دوازدهم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقولست که: این روز شایسته است از برای زن خواستن وگشودن دکانها و شریک شدن و به دریا نشستن و باید اجتناب کرد در این روز از واسطه شدن میان مردم. وهرکه بیمار شود در این روز بزودی صحت یابد وهرکه متولد شود در این روز آسان باشد تربیتش. و در روایت دیگر از آن حضرت‌علیه‌السلام منقول است که: این روز مانند روز سابق برآن است و در روایت دیگر از آن حضرت علیه‌السلام : شایسته است، مبارک، پس طلب کنید حاجتهای خود را و سعی کنید از برای آنها در آن پس بدرستی که برآورده خواهد شد ان شاء الله تعالی.

سلمان‌رضی‌الله عنه فرموده که: این روز، ماه است و آن نام فرشته‌ای است موکّل بر ماه. روزی است برگزیده و نیکو.

روز سیزدهم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقولست که: این روزیست نحس، پس بپرهیز

در آن از منازعه کردن و ملاقات پادشاه و هرکاری و روغن بر سر ممال در آن و متراش هیچ موئی را، و هرکه گم شود یا بگریزد سلامتی یابد و هرکه بیمار شود در آن، مشقّت کشد و طفلی که متولد شود در آن، پسر باشد و نماند. و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام منقول است که: این روزی نحس است پس طلب مکن در آن هیچ حاجتی و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام منقول است که: این روزیست شوم و نحس و مذموم، پس بپرهیز در آن از جمیع کارها و حاجتها. و در حدیث دیگر وارد شده که: این روز نحس است، جهت آنکه در آن فرود آمده محنتها و سختیها وبلاها بر ایّوب‌علیه‌السلام و در آن دور شده سلیمان‌علیه‌السلام از حکومت و پادشاهی. سلمان رضی‌الله عنه فرموده که: این، روز تیراست وآن‌نام فرشته‌ای‌است موکّل برستارها. روزی است نحس، بد پس بپرهیز در آن از پادشاه و جمیع کارها، و خوابها در آن درست شود بعد از نُه روز.

روز چهاردهم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقولست که: این روزی است شایسته از برای هر کاری، و هر فرزندی که متولد شود در آن ستمکار و ظالم باشد و این روز نیکو است ازبرای طلب علم و خرید وفروخت و سفر کردن وقرض کردن وبه دریا نشستن و هرکه بگریزد در آن گرفتار شود و هرکه بیمار شود در آن، صحّت یابد ان شاء الله تعالیٰ. ودر روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام منقولست که: این روزی است سعد، شایسته از برای هر حاجتی و هرکه متولد شود در آن عمر بسیار کند و مشعوف باشد به‌طلب علم و بسیار شود مال او در آخر عمرش. و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : نیکو است از برای جمیع کارها و حاجتها، پس سعی کن از برای آنها در آن پس بدرستی‌که برآورده خواهد شد إن شاء الله تعالی. سلمان‌رضی‌الله عنه فرموده که: این روز، روز جوش [گوش]

است و آن نام فرشته‌ای است موکل بر [انس و جنّ][1] و باد، روزیست مبارک، سعد، شایسته از برای هرکار خیری و از برای ملاقات پادشاه و اشراف مردم و علما. و هرکه متولد شود در آن، نویسنده و دانا گردد و بسیار گردد مال او در آخر عمرش، و خوابها در آن درست شود بعد از بیست و شش روز.

روز پانزدهم:

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقول است که: این روز شایسته است از برای جمیع کارها مگر کسی که خواهد قرض کند یا قرض بدهد و هرکه بیمار شود در این روز صحّت یابد بزودی. و هرکه بگریزد در آن ظفر یابند بر او، و هرکه متولد شود در آن گنگ باشد یا لکنتی در زبانش باشد. و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام منقول است که: این روز شایسته است از برای هرکاری وکسی که متولد شود در آن گنگ باشد یا لکنتی در زبانش باشد. و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : شایسته است از برای هرکاری و حاجتی که اراده کنید آن را، پس طلب کنید در آن حاجتهای خود را، پس بدرستی‌که برآورده خواهد شد ان شاءالله تعالی.

سلمان‌رضی‌الله عنه فرمود که: این روز، دی بمهر است و آن نامیست از نامهای خدای عزّ و جلّ شایسته است از برای هرحاجتی و خوابها در آن درست شود بعد از سه روز.

روز شانزدهم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقول است که این روزی است نحس، شایسته نیست از برای هیچ کاری مگر بنای عمارت کردن و پی‌گذاشتن و هرکه سفر کند

---

۱. در نسخهٔ خطی «زبانها» بود به جای «انس و جن». و در بحار « موکّل بالإنس والجن» است.

در آن هلاک شود وهرکه بگریزد در آن، برگردد وهرکه گم شود در آن سالم بماند. وهرکه بیمار شود در آن روز صحّت یابد. وفرزندی که متولد در آن [شود] دیوانه باشد اگر متولد شود پیش از پیشین، واگر متولد بعد از پیشین [شود] حالش نیکو باشد. ودر روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : روزی نحس است. هرکه متولد شود در آن دیوانه باشد. وهرکه سفر کند هلاک شود.

ودر روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : روزیست بد ومذموم از برای هرچیز وهرکار وهر حاجت، پس بپرهیزید در آن از جمیع کارها وحاجتها. ودر حدیث دیگر وارد شده که این روز نحس است جهت آنکه متولد شده در آن، شدّاد، ودر آن دعوی خدائی کرده، ودر آن غضب کرده خدای تعالی بر او وهلاک کرده او را. سلمان‌رضی‌الله عنه فرمود: این روز، روز مهر است وآن نام فرشته‌ای است موکل بر رحمت وآن روزی نحس است، پس بپرهیز در آن از حرکت، وخوابها درست شود در آن بعد از دو روز.

روز هفدهم:

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقولست که: این روز میانه است وبپرهیز در آن از منازعه کردن وقرض دادن وقرض کردن، پس هرکه چیزی به قرض دهد در این، پس داده نشود به او، وهرکه قرض کند پس ندهد، وهرکه متولد شود در آن نیکو باشد حالش. ودر روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : روز شایسته است. ودر روایت دیگر: روز گرانی است، شایسته نیست از برای هر حاجتی.[1]

ودر روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : روزی صاف برگزیده است، طلب کنید در آن هرچه خواهید وزن بخواهید، ونکاح کنید وبفروشید وبخرید وزراعت کنید وبنای عمارت کنید وبروید نزد پادشاه جهت حاجتهای خود.

---

۱. این هر دو روایت را نیز ابن‌طاووس رحمه‌الله نقل کرده.

پس بدرستی که برمی‌آید ان شاء الله، و از انس روایت شده که پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود که: حجامت در هفدهم ماه شفا است. سلمان رضی الله عنه فرمود که: این، روز سروش است و آن نام، نام فرشته‌ای است موکل به حراست عالم است و این روز گرانی است، پس طلب مکن در آن هیچ حاجتی.

روز هیجدهم

از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: این روزی است سعد، شایسته است از برای هر کاری از خرید و فروخت و زراعت و سفر و هرکه خصمی کند در این روز با دشمن خود ظفر یابد بر او. و قرض در آن پس داده می‌شود، و بیمار شفا یابد و هرکه متولد شود در آن نیکو باشد حال او.

و در روایت دیگر از آن حضرت علیه السلام : روزیست شایسته از برای سفر و هرچه اراده کنی از کارها و در روایت دیگر از آن حضرت علیه السلام : روزی است شایسته و برگزیده ازبرای سفر و طلب کارها و حاجتها تمام، و هرکه دشمنی کند در آن با دشمن خود، غلبه کند بر او و ظفر یابد بر او به قدرت الله تعالی.

سلمان رضی الله عنه فرموده این، روز رش[1] است و آن نام فرشته‌ای است موکّل بر آتشها و شایسته است در آن سفر، و طلب حاجتها.

روز نوزدهم

از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: این روزی است سعد، متولد شده در آن اسحاق علیه السلام و آن شایسته است از برای سفر و طلب معاش و حاجتها و آموختن علم و خریدن بنده و چهارپا و هرکه گم شود در آن یا

---

۱. در اصل «رش» بود امّا به گفته دکتر معین در مقاله روزشماری در ایران باستان رشن هم صحیح است.

بگریزد، ظفر یافته شود بر او بعد ازپانزده روز و هر فرزندی که متولد [شود] در آن، صالح باشد و توفیق خیرات یابد ان شاء الله تعالی.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : که این روز مانند روز سابق است. و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : برگزیده است و شایسته از برای هرکاری و حاجتی و هرکه متولد در آن نیکوکار و مبارک باشد.

سلمان‌رضی‌الله عنه فرمود که: این روز، روز فروردین است و آن نام فرشته‌ای است موکل بر ارواح و قبض آنها و این روزی است مبارک. و از ابن‌عباس روایت شده که: بهترین روزی که حجامت کنند در آن هفدهم یا نوزدهم یا بیست و یکم است.

روز بیستم

روز بیستم روزی است میانه، شایسته از برای سفر و برآوردن حاجتها و بنای عمارت وگذاشتن پی وکاشتن درخت ورز وگرفتن چهارپا، وهرکه بگریزد در آن‌دور باشد رسیدن به‌او، وهرکه گم شود درآن پنهان ماند حال او وهرکه بیمار شود صعب باشد بیماری او وهرکه متولد شده در آن دشوار گذرد زندگانی او.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : روزی است نیکو، برگزیده، شایسته از برای طلب کارها و حاجتها تمام. و سفر و بنای عمارت وکاشتن درخت و رفتن به‌نظر پادشاه و غیر آن و آن روزی است مبارک به مشیّت خدا.

سلمان‌رضی‌الله عنه فرمود: این، روز بهرام است و آن نام فرشته‌ای است موکل بر یاری کردن و خوار کردن و جنگها و جدال. و این روزیست سبک، مبارک.

روز بیست و یکم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقول است که: این روزی است نحس، بد، پس

طلب مکن در آن هیچ حاجتی و بپرهیز در آن از پادشاه. و هرکه سفر کند در آن خوف هست بر او. و هرکه متولد شود در آن پریشان و محتاج باشد.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : روزیست نحس و این روز ریختن خون است پس طلب مکن در آن هیچ حاجتی.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : روزی است نحس بد مستمر، پس بپرهیز در آن از طلب کارها و حاجتها تمام. و در حدیث دیگر وارد شده که: این روز نحس است جهت آنکه در آن خدای تعالی غضب کرده بر قوم لوط، و نیز در آن تغییر داده صورت قوم عیسی‌علیه‌السلام به صورت خوک و نیز در آن تغییر داده صورت قوم موسی‌علیه‌السلام را به میمون و نیز در آن کشته شد یحیی‌بن زکریاعلیه‌السلام . سلمان‌فرمود: این، روز رام[1] است و آن نام فرشته‌ای است موکل بر فرح و خلاصی دادن، شایسته نیست مگر از برای ریختن خون و ممکن است مراد به ریختن [خون] حجامت باشد. چنانکه روایت شده از انس که پیغمبرصلی‌الله علیه و آله و سلم حجامت می‌کرد هفدهم یا نوزدهم یا بیست و یکم. و ممکن است مراد کشتن حیوانات یا جنگ باشد.

روز بیست و دوم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقول است که: این روزی است شایسته از برای برآوردن حاجتها و خرید و فروخت و نزد پادشاهان رفتن.

و تصدّق در این روز مقبول است. و هرکه بیمار شود در آن بزودی شفا یابد. و هرکه سفر رود در این روز برگردد به عافیت. و در روایت دیگر از آن حضرت‌علیه‌السلام : روزی است شایسته از برای هرچه طلب کنی در آن.

---

۱. در بحار «روز ماه» است.

و در روایت دیگر از آن حضرت‌علیه‌السلام : روزیست برگزیده، شایسته از برای خرید و فروخت و ملاقات پادشاه و سفر و تصدّق و غیر آنها.

سلمان‌رضی‌الله عنه فرموده: این، روز باد[1] است وآن نام فرشته‌ای است موکّل بر باد، روزی است شایسته از برای هر کاری.

روز بیست و سوم

از حضرت صادق علیه‌السلام منقول است که: در این روز متولّد شده یوسف‌علیه‌السلام ، و این روزیست شایسته از برای طلب کارها و تجارت و زن خواستن و رفتن نزد پادشاه و هرکه سفر کند در آن غنیمت یابد و خیر ببیند و هرکه متولد شود در آن نیکو تربیت باشد و در روایت دیگر از آن حضرت‌علیه‌السلام : مانند روز سابق است.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : روزی است برگزیده و نیکو خصوصاً از برای زن خواستن و تمام تجارتها و رفتن به نزد پادشاه.

سلمان‌رضی‌الله عنه فرمود: این، روز دَی بَدین است و آن نامی است از نامهای خدای تعالی، روزیست سبك، شایسته از برای جمیع کارها.

روز بیست و چهارم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقول است که: این روزی است بد، نحس، در این روز متولّد شده فرعون پس طلب مکن در آن هیچ کاری از کارها. وهرکه متولّد شود در آن به سختی گذرد زندگانی او و توفیق نیابد از برای هیچ کار خیری. وکشته شود در آخر عمر یا غرق شود. وهرکه بیمار شود در آن، بطول

---

۱. در بحار هم «روز باد» است اما نسخه ما روزمام است که باید اشتباه باشد.

انجامد بیماری او. و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : روزی است نحس، شوم، در آن متولّد شده فرعون و هرکه متولّد شود در آن، کشته شود و نباشد در او خیری. و هرچند جهد کند و چندانکه زندگانی کند به سختی گذراند.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : این روزی است شوم، بد، نحسِ مستمر، پس حذر کنید در آن از طلب همهٔ کارها و حاجتها. و در حدیث دیگر وارد شده که: این روزی است نحس، جهت آنکه در آن متولّد شده فرعون و در آن دعوی خدایی کرده و در آن غضب کرده خدا بر او و غرق کرده او را و هلاک کرده. و در آن واقع شده طوفان نوح‌علیه‌السلام و در آن پایین آمده ملخ از آسمان به زمین جهت عذاب قوم موسی.

سلمان‌رضی‌الله عنه فرمود: این، روز دین است و آن نام فرشته‌ای است موکّل بر خواب و بیداری و سعی و حرکت و حراست ارواحی که برمی‌گردند به بدنها، روزی است نحسِ مستمر. و هرکه متولّد شود در آن، چنانست که مذکور شد در روایت اوّل از حضرت صادق‌علیه‌السلام .

روز بیست و پنجم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقول است که: این روزی است نحس، بد، پس حفظ کن در آن خود را و طلب مکن در آن هیچ حاجتی، پس بدرستی‌که بلای این روز سخت است. در این روز مبتلا گردانید خدای تعالی اهل مصر را با فرعون به آیات عذاب خود و هرکه بیمار شود در آن سختی کشد. و هرکه متولّد شود در آن، مبارک و فراخ روزی و برگزیده باشد امّا برسد به او کوفت سختی، و آخر نجات یابد.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : روزی است نحس، شوم، در آن

مبتلا شدند اهل مصر به آیات عذاب، پس بپرهیز از آن تا جهد داری و هرکه بیمار شود در آن به‌هوش نیاید از کوفتش. و در روایت دیگر از آن حضرت‌علیه‌السلام : روزیست بد، نحسِ مستمر، پس حذر کنید در آن از هر چیزی و کاری و حاجتی.

و در حدیث دیگر وارد شده که: این روز نحس است جهت آنکه در این روز متولّد شد نمرود و در آن دعوی خدایی کرده و در آن ابراهیم‌علیه‌السلام را در منجنیق گذاشته و در آتش انداخته و در آن شکافته شکم هفتاد زن را به ظلم و در آن غضب کرد خدای تعالی بر او و هلاک کرده او را، و در آن پی شده ناقهٔ صالح‌علیه‌السلام .

سلمان‌رضی‌الله عنه فرمود: این، روز ارد[1] است و آن نام فرشته‌ای است موکّل بر جن و شیاطین، روزی است نحسِ مستمر، مبتلا گردانیده است در آن خدای تعالی اهل مصر را به آیات عذاب، پس پناه بر در آن به دعا و نماز و کار خیر.

روز بیست و ششم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقول است که: این روزیست شایسته از برای سفر و از برای هرکاری که اراده شود، مگر زن خواستن، پس هرکه زن خواهد در آن جدا گردد از او؛ زیرا که در این روز شکافته شد دریا از برای موسی‌علیه‌السلام . و هرگاه از سفری آیی در این روز داخل خانهٔ خود مشو. و هرکه بیمار شود در آن سختی کشد و هرکه متولّد شود در آن عمرش دراز باشد.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : در این روز شکافت خدای تعالی دریا را از برای موسی‌علیه‌السلام و این روزی است شایسته از برای هرکاری مگر زن خواستن، پس هرکه زن خواهد در آن جدایی افتد میان ایشان

---

۱. در بحار هم «روز أرد» است ولی در نسخه ما آذر است که باید اشتباه باشد.

چنانکه شکافته شد دریا و از یکدیگر جدا شد.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : شایسته است برای هر کاری غیر زن خواستن و سفر و بر شماست تصدّق در آن، پس بدرستی‌که منتفع خواهید شد به آن.

سلمان‌رضی‌الله عنه فرموده: این، روز أشتاد است و آن نام فرشته‌ای است که آفریده شد نزد ظاهرشدن دین یعنی دین اسلام، روزیست شایسته از برای هر کار مگر زن خواستن.

روز بیست و هفتم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقول است که: این روزیست شایسته از برای هر کار. وفرزندی که متولد شود در آن خوب‌روی و نیکو خوی و طویل‌العمر وباخیر فراوان و نزدیک به دلهای مردمان و محبوب ایشان باشد. و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : روزیست سعد شایسته از برای هرچه اراده کنی.

و در روایت دیگر از آن حضرت‌علیه‌السلام : روزیست نیکو، برگزیده از برای حاجتها و برای هرچه اراده کرده شود و ملاقات پادشاه.

سلمان‌رضی‌الله عنه فرموده: این، روز آسمان است و آن نام فرشته‌ای است موکّل بر مرغان و فرزندی که متولد شود در آن چنانست که در روایت حضرت صادق‌علیه‌السلام مذکور شد.

روز بیست و هشتم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقول است که: این روزی است شایسته از برای هر کاری، و در این روز متولد شده یعقوب‌علیه‌السلام پس هرکه متولّد شود در آن اندوهناك باشد و برسد به او غمها و مبتلا شود در آن به آزاری در بدنش.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : روزی است سعد، در آن متولّد شده یعقوب‌وهرکه متولد شود در آن فراخ روزی و محبوب اهل خود و مردمان باشد و طویل‌العمر گردد و برسد به او غمها و مبتلا شود به ضعف چشم.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : آمیخته است به خیر و شر در کارها و حاجتها.

سلمان رضی‌الله عنه فرموده: که این، روز زامیاد [یا رامیاد] است و آن نام فرشته‌ای است موکّل بر آسمانها و بعضی گفته‌اند: بر قضا و حکم میانهٔ خلق. روزی است، سعد، مبارک و خوابها در آن درست شود در همان روز.

روز بیست و نهم

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقول است که: این روزی است شایسته از برای هر کار. و هرکه متولّد شود در آن حلیم و بردبار باشد. و هرکه سفر کند در آن برسد به مال بسیار و هرکه بیمار شود در آن صحّت یابد به زودی و منویس در این روز وصیّت‌نامه.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : نیکو است و شایسته است از برای هر کار از ملاقات پادشاه و دوستان و کردن کار خیر و غیر آن.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : نیکوست، برگزیده از برای هر کار و حاجتی غیر نویسنده که مکروه است از برای او کتابت. و خوب نمی‌بینم از برای او آنکه سعی کند در حاجتی در آن اگرقادر باشد بر آن. و هرکه بیمار شود در آن صحّت یابد به زودی. و هرکه سفر کند در آن برسد به مال فراوان. و هرکه بگریزد در آن برگردد.

سلمان رضی‌الله عنه فرموده این، روز ماراسفند[1] است و آن نام فرشته‌ای است موکّل بر دلها و عقلها و گوشها و دیده‌ها، سعد است و شایسته از برای ملاقات برادران و دوستان و از برای هر حاجتی، و خوابها درست شود در همان روز.

روز سی‌ام

از حضرت صادق‌علیه‌السلام منقول است که: این روزی است نیکو از برای فروختن و خریدن و زن خواستن. و هرکه متولّد شود در آن حلیم و مبارک باشد. و هرکه بگریزد در آن گرفتار شود و هرکه گم شود از او حیوانی نیابد آن را. و هرکه قرض کند در آن پس دهد بزودی.

و در روایت دیگر از آن‌حضرت‌علیه‌السلام : نیکوست، برگزیده از برای هرچیزی و کاری و حاجتی از خرید و فروخت و زراعت و زن خواستن و غیر آن. و هرکه بیمار شود در آن، صحّت یابد بزودی و هرکه متولّد شود از برای او فرزند، که در این روز بوده باشد حلیم و مبارک و بلند گردد کار او و بوده باشد راست زبان و صاحب وفا و راستی.

سلمان‌رضی‌الله عنه فرمود: این، روز انیران[2] است و آن نام فرشته‌ای است موکل بر دهرها و زمانها، روزیست سعد مبارک، شایسته از برای هرچه اراده کنی.

---

۱. در بحار هم «روز فارسفند» و یا «ماراسفند» است اما در نسخه ما «روز فار» است که باید اشتباه یا مخفّف باشد.

۲. در بحار هم «روز أنیران» است اما در نسخه ما آمیزان است که اشتباه است. به مقاله دکتر معین رجوع شود.

فایده و توجیه

وبدانکه ظاهر بنا به روایت حضرت سلمان‌رضی‌الله عنه این است که رعایت این اختیارات را بر نحوی که مذکور شد در ماه فرس قدیم باید کرد؛ چه نامهائی که منقول شد از حضرت سلمان‌رضی‌الله عنه از برای هر روز، نام روزهای ماه فرس قدیم است به اصطلاح ایشان. و دیگر آنکه هرگاه این روایات بر ماه قدیم حمل شود جمع می‌شود میانهٔ آنچه واقع شده در آنها که روز پنجم ماه قابیل، هابیل را کشته وآنچه در حدیث دیگر وارد شده که در چهارشنبه آخر ماه بود و محاق بود و اگر بر ماه عربی حمل شود میانه اینها منافات خواهد بود و همچنین اگر بر ماه قدیم حمل شود منافات نخواهد بود میانه آنچه واقع شده در آنها که بیست و هشتم وبیست و نهم وسی‌ام جهت همهٔ کارها خوبست و خصوص خوبی سفر و تزویج در بیست و نهم وسی‌ام مذکور شده وآنچه واقع شده که سفر و تزویج در محاق خوب نیست به هر معنا که حمل شود محاق، که بعد از این مذکور خواهد شد ان شاء الله تعالی.

واگر بر ماه عربی حمل شود منافات خواهند داشت با یکدیگر مگر بر بعضی معانی چنانکه ظاهر شود به اندک تأملی واگرملاحظهٔ این قراین نبود ظاهر آن بود که رعایت آنها را در ماه عربی باید کرد و همچنین در هر حدیثی که وارد شده باشد که در چندم ماه فلان بکنند ظاهر آنست که مراد ماه عربی باشد مگر قرینه از خارج باشد.

فصل سوم:
در ذکر آنچه وارد شده در باب بعضی از ایّام سال.

در بعضی احادیث وارد شده که: دوازده روز در هر سال نحس است غیر روزهای نحسی که مذکور شد در هر ماه، و آن بیست و چهارم ماه رمضان است، و دوّم شوال، و بیست و هشتم ذی‌القعده، و هشتم ذی‌الحجه، و بیست و دوّم محرم، و دهم صفر، و چهارم ربیع‌الاوّل، و بیست و هشتم ربیع‌الثانی، و سیم جمادی‌الاول، و دوازدهم جمادی‌الاخر، و دوازدهم رجب، و بیست و هشتم شعبان.

و از روزهای نحس در سال روز عاشورا است، همچنانکه مشهور است. در بعضی احادیث وارد شده که: روز عاشورا روزی است [که] برآورده نمی‌شود و در آن حاجت مؤمن، و اگر برآورده شود مبارک نخواهد بود از برای او و نبیند در آن نیکوئی.

و در حدیث دیگر وارد شده که: هرکه ترک کند سعی در حاجتهای خود در روز عاشورا [را] برآورد خدای تعالی از برای او حاجتهای دنیا و آخرت را. و مکروه است در این روز چیزی در خانه ذخیره گذاشتن چنانکه در احادیث واقع شده. و در بعضی احادیث معتبره وارد شده که هرکه سفر کند یا تزویج کند

و حال آنکه ماه در عقرب باشد نبیند نیکویی.

و در حدیث نهی واقع شده از حجامت در روز چهارشنبه هرگاه آفتاب [ماه ظ] در عقرب باشد چنانکه گذشت و حرزی عظیم‌الشأن از حضرت امام محمّدتقی علیه‌السلام روایت شده که سزاوار است که ببندند آن را بر بازو وقتی که ماه در عقرب نباشد.

و روایت شده که مکروهست تزویج در محاق ماه. و در حدیث دیگر وارد شده که: هرکه تزویج کند در محاق ماه پس راضی شود به ساقط شدن ولد. و در روایت دیگر وارد شده که: حضرت امیرالمومنین علیه‌السلام مکروه می‌داشتند اینکه سفر کند یا تزویج کند و حال آنکه ماه در محاق باشد.

و بدانکه اهل لغت گفته‌اند که محاق آخر ماه است، یا سه روز آخر آن، یا هر روز که ماه پنهان باشد در آن و ننماید نه در صبح آن و نه پسین آن، و اولیٰ آنست که در سه روز آخر اجتناب واقع شود از آنچه در محاق مکروه است.

و در حدیثی دیگر وارد شده که ترک مکن حجامت را در هفتم حزیران پس اگر فوت شود از تو پس در چهاردهم البته بکن.

خاتمه: در ذکر امری چند که دفع کند نحوست ایّام را.

بدانکه توکل و اعتماد به جناب مقدس الهی و توسّل به حضرت رسالت پناهی صلی‌الله علیه و آله و سلم و حضرات ائمه معصومین صلوات‌الله علیهم اجمعین و صدق ولایت و محبّت ایشان نگاه دارد آدمی را از جمیع آفات و نحوسات و همچنین توسّل به آیات کریمهٔ قرآنی و تصدق و دعا تدارک آنها کند، چنانکه در احادیث بسیار واقع شده که دعا سپر مؤمن است و سلاح اوست، و اینکه رد می‌کند آنچه را مقدر شده و آنچه را مقدر نشده و اینکه دفع می‌کند بلائی را که نازل شده و آنچه را نازل نشده، و اینکه رد می‌کند قضا را و بلا را و حال اینکه مبرم و محکم شده باشد و غیر این از روایات.

و همچنین در روایات بسیار وارد شده که: تصدق دفع می‌کند قضای مبرم را از آسمان و در بعضی روایات معتبره وارد شده که: تصدق کن و بیرون رو به سفر هرروز که خواهی، و روایت شده از حمادبن عثمان که گفتم به حضرت صادق‌علیه‌السلام که: آیا مکروهست سفر در چیزی از ایام مکروهه مانند چهارشنبه و غیر آن؟، پس آن‌حضرت‌علیه‌السلام فرمود که: افتتاح کن سفر خود را به تصدق و بیرون رو هر وقت بخاطر تو رسد و بخوان آیةالکرسی و حجامت کن هرگاه بخاطر تو رسد.

و روایت شده از حضرت صادق‌علیه‌السلام یا امام باقرعلیه‌السلام که فرموده‌اند که: پدرم هرگاه بیرون می‌رفت به سفر در روز چهارشنبه یا روزی که مکروه می‌داشتند مردم آن را از محاق یا غیر آن، تصدق می‌کردند صدقه‌ای، بعد از آن بیرون می‌رفتند.

و در حدیث دیگر معتبر روایت شده از محمّدبن ابی‌عمیر که گفته: من نگاه می‌کردم در نجوم و می‌دانستم طالع را پس بخاطر می‌رسید به سبب آن چیزی، پس شکوه کردن به حضرت امام موسی‌علیه‌السلام ، پس فرمود که: هرگاه اثر کند در نفس توچیزی پس تصدق کن بر اوّل مسکینی که برخوری بر او، پس بدرستی که خدای عز و جل دفع می‌کند از تو.

و در حدیث دیگر وارد است که: هرکه تصدق کند صدقه‌ای، هرگاه که صبح کند دفع می‌کند خدا از او نحوست آن روز را و غیر این از روایات.

و همچنین در روایات آمده که: هرگاه بترسی از امری، پس بخوان صد آیه از قرآن از هرجا که خواهی بعد از آن بگو: **اللهمَّ اکشِفْ عنّی البلاءَ** سه مرتبه پس بدرستی‌که کفایت می‌کند آن را از تو.

و در روایت دیگر آمده که: هرکه کفایت بجوید به آیه‌ای از قرآن از مشرق تا مغرب کافی باشد او را هرگاه بوده باشد به یقین.

و در روایت دیگر آمده که: در قرآن شفاست از هر کوفتی.

و در روایت دیگر آمده که: هرکه بخواند صد آیه از قرآن از هرجا که خواهد بعد از آن هفت مرتبه بگوید **یا الله** پس اگر دعا کند بر سنگها بشکافد آنها را، و غیر این از روایات.

وروایت‌شده‌از سهل‌بن یعقوب[1] که گفتم به حضرت امام علی النقی‌علیه‌السلام[2] که: رسیده است به من اختیارات ایام از حضرت صادق‌علیه‌السلام در هر ماهی، پس عرض کنم آن را بر شما؟ فرمود بکن: پس چون عرض کردم بر آن حضرت و تصحیح کردم گفتم ای سیّد من در اکثر این روزها چیزی چند هست که مانع است از مقاصد به جهت آنچه مذکور شده است در آنها از نحوستها و خوفها و بسا باشد که مرا ضرور شود توجّه به حاجتها در آنها، پس دلالت کن مرا بر آنچه نگاه دارد از آن خوفها.

آن‌حضرت فرمود که: ای سهل بدرستی‌که از برای شیعهٔ ما به سبب دوستی ما نگاه دارنده هست که اگر بروند با آن در میان دریاهای پوشاننده[3] و بیابانهای هموار[4]، تیه افتاده، در میانه درنده‌ها و گرگها و دشمنان جن و انس هرآینه ایمن باشند از مخاوف آنها بسبب دوستی ایشان ما را، پس اعتماد کن بر خدای عز وجل و خالص باش در دوستی ائمه‌طاهرین و متوجه شو هرجا که خواهی و قصد کن آنچه خواهی ای سهل هرگاه صبح کنی و بخوانی این دعا را سه مرتبه:

---

۱. بحار: ۲۴/۵۹ از مجالس ابن الشیخ.

۲. در بحار از امام عسکری علیه السلام است.

۳. دریا را پوشاننده گفتن به اعتبار آنست که می‌پوشاند هر چیز را که در آن افتد و پنهان می‌کند.

۴. تخصیص به بیابان هموار شاید به اعتبار آن باشد که در آن گریختن از درنده‌ها و گرگها و پنهان شدن از آنها دشوارتر است از بیابانی که تلها و بلندیها و پستیها در آن باشد. و تخصیص به بیابان [...]تیه افتاده شاید به اعتبار آن باشد که در رفتن از آن و خلاص شدن از جانوران دشوار تر است.

اَصبَحتُ اللهمَّ مُعتَصماً بِذِماٰمِكَ المَنيعِ الّذي لاٰيُطاٰوَلُ وَلاٰيُحاٰوَلُ مِنْ شَرِّ كُلِّ غاٰشِمٍ و طاٰرِقٍ مِنْ ساٰئِرِ مَنْ خَلَقْتَ وَ ماٰ خَلَقْتَ مِنْ خَلْقِكَ الصّاٰمِتِ وَالنّاٰطِقِ في جُنَّةٍ مِنْ كُلِّ مَخُوفٍ بِلِباٰسٍ ساٰبِغَةٍ وِلاءِ أَهْلِبيتِ نَبيّكَ مُحَمَّدٍ صَلَواٰتُكَ عَلَيْهِ وَ عَلَيْهِمْ مُحْتَجِباً مِنْ كُلِّ قاٰصِدٍ لي بِأذيّةٍ بِجِداٰرٍ حَصينٍ الإخلاٰصِ فِي الإعترافِ بِحَقِّهِمْ وَ التَّمَسُّكِ بِحَبْلِهِمْ جَميعاً مُوقِناً اَنَّ الحقَّ لَهُم و مَعَهُمْ وَ فيهِمْ وَ بِهِمْ اُواٰلي مَنْ واٰلَوْا وَاُجاٰنِبُ مَنْ جاٰنبوا فَصَلِّ عَلىٰ مُحَمَّدٍ و آلِهِ فَاَعِذني اللهمَّ بِهِمْ مِنْ شَرِّ كُلِّ ماٰاتَّقيهِ ياٰ عَظيمُ حَجَزْتُ الاَعاٰدي عَنّي بِبَديعِ السَّمواٰتِ وَ الأرضَ إنّاٰ جَعَلْناٰ مِنْ بَيْنِ أيْديهِمْ سَدّاً وَمِنْ خَلْفِهِمْ سدّاً فَأَغْشَيناهُم فَهُمْ لاٰيُبْصِرُونَ.

وبخوانی نیز در شام سه مرتبه پس متحصن خواهی بود در قلعهٔ از آنچه می‌ترسی و ایمنی از آنچه از او بیم داری. پس هرگاه خواهی متوجه کاری شوی در روزی که خوف داشته باشی از آن پس بخوان پیش از آنکه متوجه شوی، سورهٔ حمد و معوذتین واخلاص وایةالکرسی وسورهٔ انا انزلنا وپنج آیه از آل‌عمران: ﴿إنَّ في خلق السّمواتِ وَ الارضِ تا قوله تعالی: إنَّكَ لاٰتُخْلِفُ الميعاد﴾. بعد از آن بخوان این دعا را: اللهمَّ بِكَ يَصُولُ الصائلِ وَ بِقُدْرَتِكَ يَطُولُ الطاٰئلُ وَ لاٰحَوْلَ لِكُلِّ ذي حولٍ إلاّٰ بِكَ وَلاٰقُوَةَ يَمْتاٰرُهاٰ ذُو قُوَّةٍ إلاّٰ مِنكَبِصَفْوَتِكَ مِنْ خَلْقِكَ وَ خَيرَتِكَ مِنْ بَرِيَّتِكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّكَ وَ عِتْرَتِهِ وَ سُلاٰلَتِهِ عَلَيْهِ وَ عَلَيْهِم السلام صَلِّ عليهم وَ اكفني شَرَّ هٰذا اليومِ وَ ضَرَرَهُ وَارْزُقْني خَيْرَهُ وَيُمْنَهُ وَاقضِ لي في مُتَصَرِّفاٰتي بِحُسْنِ العاٰقِبَةِ وَبُلُوغِ المَحَبَّةِ وَ الظَّفَرِ بِالأُمنِيَّةِ وَ كِفاٰيَةِ الطّاٰغِيَةِالغَوِيَّةِ وَكُلِّ ذي قُدْرَةٍ لي على اَذِيَّةٍ حَتّى أكوُنَ في جُنَّةٍ وَ عِصْمَةٍ مِنْ كُلِّ بَلاٰءٍ وَ نِقْمَةٍ وَ اَبدِلْني مِنْ اَلمخاٰئِفِ فيه اَمناً وَ مِنِ العوائقِ فيه يُسراً حَتّى لاٰيَصُدَّني صاٰدٌّ عَنِ المُراد وَ لاٰيَحُلَّ بي طاٰرِقٌ مِن أذى العبادِ إنَّكَ على كُلِّ شيءٍ قَدير وَالأُمورُ إليكَ تَصيرُ ياٰ مَنْ ليس كَمِثْلِهِ شيءٌ وَ هُوَ السَّميعُ البصيرُ.

ودر روایت دیگر وارد شده که: هرگاه مضطر شود آدمی به متوجّه شدن به

سوی کاری در یکی از روزهائی که نهی شده است از سعی در کارها در آنها، پس بخواند بعد از نماز فریضه این دعا را:

لاٰ حَولَ وَ لاٰقُوَّةَإلاّٰ بِاللهِ اُفَرِّجُ بِهاٰ کُلَّ کَرْبٍ، لاٰحَولَ وَ لاٰقُوَّةَ إلاّٰ بِاللهِ اَجْلُو بِهاٰ کُلَّ ظُلْمَةٍ، لاٰحَوْلَ وَ لاٰقُوَّةَ إلاّٰ بِاللهِ اَفْتَحُ بِهاٰ کُلَّ بابٍ، لاٰحَوْلَ وَلاٰقُوَّةَ إلاّٰ بِاللهِ اَسْتَعینُ بِهاٰ عَلی کلّ شدّةٍ و مُصیبَة، لاٰ حَوْلَ وَ لاٰ قُوَّةَ إلّا بِالله اَسْتَعینُ بِهاٰ عَلیٰ کُلِّ اَمْرٍ یَنْزِلُ بي، لاٰحَولَ وَ لاٰقُوَّةَ إلاّٰ بِاللهِ اَعتَصِمُ بِهاٰ مِنْ کُلِّ مَحذُورٍ اُحاٰذره، لاٰ حَولَ وَ لاٰقُوَّةَ إلاّٰ بِاللهِ اَسْتَوْجِبُ بِها العَفْوَ و العاٰفیَةَ وَ الرِّضاٰ مِنَ اللهِ، لاٰ حَولَ وَ لاٰقُوَّةَ إلاّٰ باللهِ تَفَرَّقَ اَعْداٰءُ اللهِ وَ بَلَغَتْ حُجَّةُ اللهِ وَ بَقِیَ وَجهُ اللهِ، لاٰحَولَ وَ لاٰقوّةَ اِلاّٰ بِاللهِ اللهمَّ رَبَّ الاَرْواحِ الفاٰنیةِ وَ رَبَّ الاَجساٰدِ البالِیَةِ وَ رَبَّ الشُّعُورِ المُتَمعّطةِ وَ رَبَّ الجلودِ المُمَزَّقَةِ وَ رَبَّ العِظاٰمِ النَخِرَةِ وَ رَبَّ السّاٰعَةِ القاٰئِمَةِ اَسْأَلُكَ یاٰ رَبِّ اَنْ تُصَلِّیَ عَلیٰ مُحَمَّدٍ وَ اٰلِ مُحَمَّدٍ وَ عَلیٰ اهل‌بیته الطیبین الطاهرین وَافْعَل بي ذلكَ بِخَفيّ لُطفِكَ یاٰذالجلال و الاکرام اٰمین اٰمین رَبّ العالمین.

و روایت شده از حضرت امام محمّدتقی‌علیه‌السلام که: چون ماه نو درآید روز اوّل دو رکعت نماز بکن و در رکعت اوّل بعد از حمد سی مرتبه اخلاص بخوان و در رکعت دوم بعد از حمد سی‌مرتبه انا انزلناه بخوان پس تصدّق کن و سلامتی تمام ماه را از خداوند خود بگیر.

و در حدیث دیگر از حضرت صادق‌علیه‌السلام روایت شده که: خوب لقمه‌ای است پنیر خوشمزه می‌کند دهن را و نیکو می‌کند بوی آن را و اشتهای طعام می‌آورد و هضم می‌کند طعام را و هرکه قصد کند به خوردن آن در سر ماه امید هست که ردّ نشود از برای او حاجتی در آن ماه. تمت الرسالة.

(۹)

داستان

طرماح بن عدی

تألیف:

آقا جمال خوانساری رحمه‌الله

[متن عربی داستان طرماخ
به نقل از اختصاص شیخ مفید ص ۱۳۸]

کتب معاویةبن ابی‌سفیان لعنه الله إلی علیّ‌بن ابی‌طالب صلوات الله علیه و آله.

بسم الله الرحمن الرحیم

یا علی لأضربنّکَ بشهاب قاطع لایدکنه[1] الریح ولایطفئه الماء، اذا اهتزّ وقع و اذا وقع نقب، والسلام.

فلمّا قرأ علیه‌السلام کتابه دعا بدوات و قرطاس ثمّ کتب:

بسم اللّه الرّحمن الرحیم

امّا بعد: یا معاویة فقد کذبت، أنا ابن‌ابی طالب و أنا ابوالحسن و الحسین، قاتل جدّك و عمّك و خالك و أبیك، و أنا الّذي أفنیتُ قومَكَ في یوم بدرٍ و یوم فتح و یوم أحد، و ذلك السّیف بیدي، تحمله ساعدي بجرأة قلبي کما خلّفه النّبی صلی اللّه علیه و اله بکفّ الوصی، لم استبدل باللّه رباً، و بمحمّدٍ نبیّا، و بالسیف بدلا.

والسلام علی من اتبع الهدی.

---

۱. لایذکیه خ.

ثمّ طوى الكتاب و دعا الطرماح ابن‌عدّي الطائي، وكان رجلاً مقوّماً[1] طوالا، فقال له: خذ كتابي هذا فانطلق به إلى معاويه و ردّ جوابه.

فاخذ الطرماح الكتاب و دعا بعمامة فلبسها فوق قلنسوته، ثُمّ ركب جملاً بازلاً فتيقاً مشرّفاً عالياً في الهواء، فسارحتّى نزل مدينة دمشق، فسأل عن قوّاد معاويه، فقيل له: من تريدُ منهم؟ فقال: اريد جرولاً و جهضماً و صلادةً و قلادةً و سوادةً و صاعقةً و ابا المنايا و ابا الحتوف و أبا الاعور السلمى و عمروبن العاص و شمربن ذى الجوشن و الهدى‌بن محمدبن الأشعث الكندى، فقيل: إنّهم مجتمعون عند باب الخضراء، فنزل و عقل بعيره و تركهم حتّى اجتمعوا، ركب اليهم فلمّا بصروا به قاموا اليه يهزؤون به، فقال واحدٌ منهم: يا اعرابى أعندك خبرٌ من السّماء، قال: نعم جبرئيلٌ فى السماء و ملك الموت في الهواء و علىٌ عليه‌السلام في القفاء.

فقال له: يا اعرابى من أين أقبلت؟ قال: من عند التقىّ النقىّ إلى المنافق الرّدى، قال له: يا اعرابى فما تنزل إلى الأرض حتّى نشاورك؟ قال: و اللّه ما في مشاورتكم بركة، ولامثلي يشاور أمثالكم، قالوا: يا اعرابى فإنّا نكتب إلى يزيد بخبرك وكان يزيد يومئذٍ ولى عهده، فكتبوا إليه:

أمّا بعد: يا يزيد فقد قدم علينا من عند على‌بن ابى‌طالب عليه‌السلام اعرابىٌ له لسانٌ يقول فما يمل و ينشر فما يكل و السلام.

فلمّا قرأ يزيد الكتاب امر أن يهول عليه، وان يقام له سماطان بالباب، بأيديهم أعمدة الحديد، فلمّا توسطهم الطّرماح قال: من هؤلاء؟ كانّهم زبانية مالك في ضيق المسالك عند تلك الهوالك، قالوا: اسكت هؤلاء اعّدوا ليزيد، فلم يلبث ان خرج يزيد، فلمّا نظر اليه قال: السلام عليك يا اعرابى، قال: اللّه السلام المؤمن المهيمن و على ولد اميرالمؤمنين قال: إنّ اميرالمؤمنين يقرء عليك السلام قال:

---

۱. مفوّهاً.

سلامه معی من الکوفة، قال: إنّه یعرض علیك الحوائج قال: أمّا أوّل حاجتی فنزع روحه من بین جنبیه و أن یقوم من مجلسه حتّی یجلس فیه من هو أحقّ به و أولی منه. قال له: یا أعرابی فانّا ندخل علیه فما فیك حیلة؟ قال: لذلك قدمت، فاستأذن له علی ابیه، فلمّا دخل علی معاویة نظر إلی معاویه و السریر قال: السلام علیك ایها الملك قال: و ما منعك أن تقول یا امیرالمؤمنین؟ قال: نحن المؤمنون فمن امّرَك علینا؟ فقال: ناولنی کتابك، قال: إنّی لأکره أن أطأ بساطك، فقال: فناوله وزیری، قال: خان الوزیر و ظلم الأمیر قال: فناوله غلامی، قال: غلام سوء اشتراه مولاه من غیر حلّ واستخدمه في غیر طاعة اللّه، قال: فما الحیله یا أعرابی؟ قال: مایحتال مؤمنٌ مثلي لمنافق مثلك، قم صاغراً فخذهُ، فقام معاویه صاغراً فتناوله منه ثمّ فضّه و قرأه ثمّ قال: یا أعرابی کیف خلّفت علیّاً؟ قال: خلفتُه والله جلداً حرباً ظابطاً کریماً شجاعاً جواداً لم یلق جیشاً إلاّ هزمه و لا القصر إلاّ هدمه، قال: فکیف خلفت الحسن والحسین؟ قال: خلفتهما صلوات اللّه علیهما صحیحین فصیحین کریمین شجاعین جوادین شابّین طریّین یصلحان للدّنیا والاخره، قال: فکیف خلفت أصحاب علی علیه‌السلام، قال: خلفتهم وعلیّ کالبدر وهم کالنجوم إن أمرهم ابتدروا وإن نهاهم ارتدعوا. فقال: یا أعرابی ماأظن بباب علیّ أحداً أعلم منك، قال: ویلك استغفر ربّك وصم سنة کفارة لما قلت، کیف؛ لو رأیت الفصحاء الأدباء النطقاء ووقعت في بحر علومهم لغرقت یا شقي قال: الویل لأمّك، قال: بل طوبی لها ولدت مؤمناً لامنافقاً مثلك، قال له: یا أعرابی هل لك فيّ جایزة؟ قال: أری استنقاص روحك فکیف لاأری استنقاص مالك؟ فأمر له بمائةالف درهم، قال: أزیدك یا أعرابی؟ قال:أسدیداً،سدأبداً فأمر لهبمأئة ألف درهم أخری فقال: ثلّثهما فان اللّه فرد، ثم ثلثهما فقال: الان ماتقول فقال: أحمداللّه و أذمّك قال: ولِمَ ویلك، قال: لأنّه لم‌یکن لك و لا لابیك میراثاً، إنّما هو من بیت مال المسلمین، ثمّ أقبل معاویة علی کاتبه فقال: اکتب للأعرابی جواباً فلاطاقة لنا

به، فکتب: امّا بعد: یا علی فلأوجّهنّ إلیك بأربعین حمِلاًمن خردلة مع کل خردل الف مقاتل یشربون الدّجلة و یسقون الفرات.

فلمّا نظر الطرماح إلی ما کتب به الکاتب أقبل علی معاویة فقال: سوءِة لك یا معاویة فلا أدری أیّکما أقل حیاء؟ أنت أم کاتبك؟ ویلك لو اجتمعت الجنّ والأنس و أهل الزبور و الفرقان کانوا لایقولون بما قلت، قال: ما کتبه عن أمری قال: ان لم‌یکن کتبه عن أمرك فقد استضعفك في سلطانك، و ان کان کتبه بأمرك فقد استحییت لك من الکذب، اَمن ایّهما تعتذر و من أیّهما تعتبر، أمّا إنّ لعلیّ علیه‌السلام دیکاً اشتر جیّد العنصر یلتقط الخردل لجیشه و جیوشه فیجمعه فی حوصلته، قال: و من ذلك یا اعرابی؟ قال ذلك مالك‌بن الحارث الاشتر.

ثم أخذ الکتاب و الجایزه و انطلق به إلی علی‌بن أبی‌طالب صلوات اللّه علیه. فأقبل معاویة علیه اللعنة علی أصحابه فقال: تری لو وجّهتکم بأجمعکم في کل ما وجّه به صاحبه کنتم تؤدّون عنّی عشر عشیر ما أدّی هذا عن صاحبه. کمل الخبر

متن عربی داستان طرماخ به نقل از کتاب بحارالانوار جلد ۳۲

جلد الرجل بالضّم فهو جلد ذكره الجوهري وقال: حرب الرجل بالكسر: اشتدّ غضبه. ورجل حرب وأسد حرب. « أسد يداً سُدْ أبداً » أي أعط نعمة تكون أبداً سيّداً للقوم. والأجيد: الحسن العنق أو طويله. والأعسر هو الذي يعمل باليد اليسرى. ويقال: إنّه أشدّ شيء رمياً.

۵۵۰ ـ أقول: وجدت الرواية بخطّ بعض الأفاضل باختلاف ما فأحببت إيرادها على هذا الوجه أيضاً قال: قال الشيخ الأديب أبو بكر بن عبد العزيز البستيّ بالأسانيد الصحاح أنّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام لمّا رجع من وقعة الجمل كتب إليه معاوية بن أبي سفيان عليه اللعنة بسم الله الرّحمان الرّحيم من عبد الله وابن عبد الله معاوية بن أبي سفيان إلى عليّ بن أبي طالب أمّا بعد فقد اتّبعت ما يضرّك وتركت ما ينفعك وخالفت كتاب الله وسنّة رسوله صلّى الله عليه وآله وقد انتهى إليّ ما فعلت بحواري رسول الله صلّى الله عليه وآله طلحة والزّبير وأمّ المؤمنين عائشة فوالله لأرمينّك بشهاب لا تطفيه المياه ولا تزعزعه الرّياح إذا وقع وقب، وإذا وقب ثقب، وإذا ثقب نقب، وإذا نقب التهب، فلا تغرّنك الجيوش واستعدّ للحرب فإنّي ملاقيك بجنود لا قبل لك بها والسّلام.

فلمّا وصل الكتاب إلى أمير المؤمنين عليه السلام فكّه وقرأه ودعى بدواة وقرطاس وكتب إليه.

بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله وابن عبده عليّ بن أبي طالب أخي رسول الله وابن عمّه ووصيّه ومغسّله ومكفّنه وقاضي دينه وزوج ابنته البتول وأبي سبطيه الحسن والحسين إلى معاوية بن أبي سفيان.

أمّا بعد فإنّي أفنيت قومك يوم بدر وقتلت عمّك وخالك وجدّك والسيف الذي قتلتهم به معي يحمله ساعدي بثبات من صدري وقوّة من بدني ونصْرَة من ربّي كما جعله النبيّ صلّى الله عليه وآله في كفّي فوالله ما اخترت على الله ربّاً ولا على الإسلام ديناً ولا على محمّد نبياً ولا على السّيف بدلاً فبالغ من أنك فا [illegible] تحوذ عليك الشيطان واستفزّك الجهل والطّغيان

وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون والسّلام على من اتّبع الهدى وخشي عواقب الرّدى.

ثم طوى الكتاب وختمه ودعى رجلاً من أصحابه يقال له الطرماح بن عديّ بن حاتم الطّائي وكان رجلاً جسيماً طويلاً أديباً لبيباً فصيحاً لسِناً متكلّماً لا يكلّ لسانه ولا يعيى عن الجواب فعمّمه بعمامته ودعى له بجمل بازل وثيق فائق أحمر فسوّى راحلته و وجّهه إلى دمشق فقال له: يا طرماح انطلق بكتابي هذا إلى معاوية بن أبي سفيان وخذ الجواب.

فأخذ الطرماح الكتاب وكوّر بعمامته وركب مطيّته وانطلق حتّى دخل دمشق فسأل عن دار الإمارة فلمّا وصل إلى الباب قال له الحجّاب من بغيتك؟ قال: أريد أصحاب الأمير أوّلاً ثم الأمير ثانياً فقالوا له: من تريد منهم؟ قال: أريد جعشماً وجرولاً ومجاشعاً وواقعاً ـ وكان أراد أبا الأعور السلمي وأبا هريرة الدّوسي وعمرو بن العاص ومروان بن الحكم ـ فقالوا: هم بباب الخضراء يتنزّهون في بستان.

فانطلق وسار حتّى أشرف على ذلك الموضع فإذا قوم ببابه فقالوا: جاءنا أعرابيّ بدوي دوين إلى السماء تعالوا نستهزىء به فلمّا وقف عليهم قالوا: يا أعرابي هل عندك من السماء خبر؟ فقال: بلى الله تعالى في السماء وملك الموت في الهواء وأميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب في القفاء فاستعدّوا لما ينزل عليكم من البلاء يا أهل الشقاوة والشقاء. قالوا: من أين أقبلت؟ قال: من عند حرّ تقيّ نقيّ زكيّ مؤمن رضيّ مرضيّ. فقالوا: وأيّ شيء تريد؟ فقال: أريد هذا الدعيّ الرديّ المنافق المردي الذي تزعمون أنّه أميركم فعلموا أنّه رسول أميرالمؤمنين عليّ عليه السلام إلى معاوية فقالوا: هو في هذا الوقت مشغول. قال: بماذا بوعد أو وعيد؟ قالوا: لا ولكنّه يشاور أصحابه فيما يلقيه غداً قال: فسحقاً له وبعداً.

فكتبوا إلى معاوية بخبره: أمّا بعد فقد ورد من عند عليّ بن أبي طالب رجل أعرابي بدوي فصيح لسن طلق ذلق يتكلّم فلا يكلّ ويطيل فلا يملّ فأعد لكلامه جواباً بالغاً ولا تكن عنه غافلاً ولا ساهياً والسّلام.

فلما علم الطرماح بذلك أناخ راحلته ونزل عنها وعقلها وجلس مع القوم الّذين يتحدّثون.

فلمّا بلغ الخبر إلى معاوية أمر ابنه يزيد أن يخرج ويضرب المصاف على باب داره فخرج يزيد وكان على وجهه أثر ضربة فإذا تكلّم كان جهير الصوت فأمر بضرب المصاف ففعلوا ذلك وقالوا للطرماح: هل لك أن تدخل على باب أمير المؤمنين فقال: لهذا جئت وبه أمرت فقام إليه ومشى فلما رأى أصحاب المصاف وعليهم ثياب سود فقال: من هؤلاء القوم كأنّهم زبانية لالك على ضيق المسالك فلمّا دنى من يزيد نظر إليه فقال: من هذا الميشوم ابن الميشوم الواسع الحلقوم المضروب على الخرطوم؟! فقالوا: مه يا أعرابي ابن الملك يزيد فقال: ومن يزيد لا زاد الله مزاده ولا بلغه مراده ومن أبوه؟ كانا قدماً غائصين في بحر الجلافة واليوم استويا على سرير الخلافة فسمع [يزيد] ذلك واستشاط وهمّ بقتله غضباً ثم كره أن يحدث دون إذن أبيه فلم يقتله خوفاً منه وكظم غيظه وخبا ناره وسلّم عليه فقال: يا أعرابي إنّ أمير المؤمنين يقرأ عليك السلام فقال: سلامه معي من الكوفة فقال يزيد: سلني عمّا شئت فقد أمرني أمير المؤمنين بقضاء حاجتك فقال: حاجتي إليه أن يقوم من مقامه حتى يجلس من هو أولى منه بهذا الأمر!! قال: فماذا تريد آنفاً قال: الدّخول عليه فأمر برفع الحجاب وأدخله إلى معاوية وصواحبه.

فلمّا دخل الطرماح وهو متنعّل قالوا له: اخلع نعليك فالتفت يميناً وشمالاً ثم قال: هذا ربّ الواد المقدّس فأخلع نعلي فنظر فإذا هو معاوية قاعد على السرير مع قواعده وخاصّته ومثل بين يديه خدمه فقال: السلام عليك أيّها الملك العاصي فقرب إليه عمرو بن العاص فقال: ويحك يا أعرابي ما منعك أن تدعوه بأمير المؤمنين ؟ فقال الأعرابي: ثكلتك أمّك يا أحمق نحن المؤمنون فمن أمّره علينا بالخلافة.

فقال معاوية: ما معك يا أعرابيّ ؟ فقال: كتاب مختوم من إمام معصوم فقال: ناولنيه. قال: أكره أن أطأ بساطك. قال: ناوله وزيري هذا وأشار إلى

عمرو بن العاص.فقال: هيهات هيهات ظلم الأمير وخان الوزير. فقال: ناوله ولدي هذا وأشار إلى يزيد.فقال: ما نرضى بإبليس فكيف بأولاده؟ فقال: ناوله مملوكي هذا وأشار إلى غلام له قائم على رأسه.فقال الأعرابي: مملوك اشتريته [من] غير حلّ وتستعمله في غير حقّ!! قال: ويحك يا أعرابي فما الحيلة وكيف نأخذ الكتاب؟ فقال الأعرابي:أن تقوم من مقامك وتأخذه بيدك على غير كره منك فإنّه كتاب رجل كريم وسيّد عليم وحبر حليم بالمؤمنين رؤوف رحيم.

فلمّا سمع منه معاوية وثب من مكانه وأخذ منه الكتاب بغضب وفكّه وقرأه ووضعه تحت ركبتيه ثم قال: كيف خلّفت أبا الحسن والحسين؟ قال: خلّفته بحمد الله كالبدر الطالع حواليه أصحابه كالنجوم الثواقب اللّوامع إذا أمرهم بأمر ابتدروا إليه وإذا نهاهم عن شيء لم يتجاسروا عليه وهو من بأسه يا معاوية في تجلّد بطل شجاع سيّد سميدع إن لقي جيشاً هزمه و أرداه وإن لقي قرناً سلبه وأفناه وإن لقي عدوّاً قتله وجزاه.

قال معاوية: كيف خلّفت الحسن والحسين؟ قال: خلّفتهما بحمد الله شابّين نقيّين تقيّين زكيّين عفيفين صحيحين سيّدين طيّبين فاضلين عاقلين عالمين مصلحين في الدّنيا والآخرة.

فسكت معاوية ساعة فقال: ما أفصحك يا عرابيّ؟ قال: لو بلغت باب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام لوجدت الأدباء الفصَحاء البلغاء الفقهاء النجباء الأتقياء الأصفياء ولرأيت رجالاً سيماهم في وجوههم من أثر السّجود حتّى إذا استعرّت نار الوغى قذفوا بأنفسهم في تلك الشعل لابسين القلوب على مدارعهم قائمين ليلهم صائمين نهارهم لا تأخذهم في الله ولا في وليّ الله عليّ لومة لائم فإذا أنت يا معاوية رأيتهم على هذه الحال غرقت في بحر عميق لا تنجو من لجّته.

فقال عمرو بن العاص لمعاوية سرّاً:هذا رجل أعرابي بدوي لو أرضيته بالمال لتكلّم فيك بخير.

فقال معاوية: يا أعرابيّ ما تقول في الجائزة أتأخذها منّي أم لا؟ قال: بل آخذها فوالله أنا أريد استفباض روحك من جسدك فكيف باستقباض مالك من خزانتك فأمر له بعشرة آلاف درهم ثم قال: أتحبّ أن أزيدك؟ قال: زد فإنّك لا تعطيه من مال أبيك وإنّ الله تعالى وليّ من يزيد قال: أعطوه عشرين ألفاً قال الطرماح: اجعلها وتراً فإنّ الله تعالى هو الوتر ويحبّ الوتر قال: أعطوه ثلاثين ألفاً فمدّ الطرماح بصره إلى إ براده فأبطأ عليه ساعة فقال: يا ملك تستهزىء بي على فراشك؟ فقال: لماذا يا أعرابي؟ قال: إنّك أمرت لي بجائزة لا أراها ولا تراها فإنّها بمنزلة الرّيح التي تهبّ من قلل الجبال!! فأحضر المال ووضع بين يدي الطّرماح فلمّا قبض المال سكت ولم يتكلّم بشيء.

[فـ] قال عمرو بن العاص: يا أعرابي كيف ترى جائزة أمير المؤمنين فقال الأعرابي: هذا مال المسلمين من خزانة ربّ العالمين أخذه عبد من عباد الله الصّالحين.

فالتفت معاوية إلى كاتبه وقال: اكتب جوابه فوالله لقد أظلمت الدّنيا عليّ وما لي طاقة فأخذ الكاتب القرطاس فكتب.

بسم الله الرّحمن الرّحيم من عبد الله وابن عبده معاوية بن أبي سفيان إلى عليّ بن أبي طالب أمّا بعد فإنّي أوجّه إليك جنداً من جنود الشام مقدّمته بالكوفة وساقته بساحل البحر ولأرمينّك بألف حمل من خردل تحت كل خردل ألف مقاتل فإن أطفأت نار الفتنة وسلّمت إلينا قتلة عثمان وإلاّ فلا تقل غال ابن أبي سفيان ولا يغرّنك شجاعة أهل العراق واتّفاقهم فإنّ اتّفاقهم نفاق فمثلهم كمثل الحمار الناهق يميلون مع كلّ ناعق والسّلام.

فلمّا نظر الطرماح إلى ما يخرج تحت قلمه قال: سبحان الله لا أدري أيّكما أكذب أنت بادّعائك أم كاتبك فيما كتب!! لو اجتمع أهل الشرق والغرب من الجنّ والإنس لم يقدروا به على ذلك فنظر معاوية فقال: والله لقد كتب من غير أمري فقال: إن كنت لم تأمره فقد استضعفك وإن كنت أمرته فقد استفضحك.

أو قال: إن كتب من تلقاء نفسه فقد خانك، وإن أمرته بذلك فأنتما خائنان كاذبان في الدّنيا والآخرة ثم قال الطرماح: يا معاوية أظنّك تهدّد البطّ بالشطّ.

فدع الوعيد فما وعيدك ضائر أطنين أجنحة الذباب يضير

والله إنّ لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام لديكاً عليّ الصوت عظيم المنقار يلتقط الجيش بخيشومه ويصرفه إلى قانصته ويحطّه إلى حوصلته فقال معاوية: والله كذلك هو مالك بن الأشتر النخعي ثم قال: ارجع بسلام منّي.

وفي رواية أخرى: خذ المال والكتاب وانصرف فجزاك الله عن صاحبك خيراً فأخذ الطرماح الكتاب وحمل المال وخرج من عنده وركب مطيّته وسار.

ثم التفت معاوية إلى أصحابه فقال: لو أعطيت جميع ما أملك لرجل منكم لم يؤدّ عنّي عشر عشير ما أدّى هذا الأعرابي عن صاحبه.

فقال عمرو بن العاص: لو أنّ لك قرابة كقرابة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام وكان معك الحقّ كما هو معه لأدّينا عنك أفضل من ذلك أضعافاً مضاعفة فقال معاوية: فضّ الله فاك وقطع شفتيك والله لكلامك عليّ أشدّ من كلام الأعرابي ولقد ضاقت عليّ الدنيا بحذافيرها.

توضيح: الزعزعة: تحريك الرياح لشجرة ونحوها ذكره الفيروزآبادي وقال: وقب الظلام: دخل و الشمس وقباً ووقوباً: غابت: والوثيق: المحكم. والمصاف: جمع المصف وهو موضع الصف. والسّميدع بفتح السين والميم بعدها مثناة تحتانية: السّيد الكريم الشريف السخيّ الموّطأ الأكتاف والشجاع.وفي الصحاح:ضاره يضوره ويضيره ضوراً وضيراً أي ضرّه.

بسم اللّه الرحمن الرحیم و به ثقتی

[مقدمه]

حکایت و روایتِ مراسله و سفارت طرماح‌بن عدی حاتم طائی از جانب حضرت امیر کُلّ امیر، امیرالمؤمنین علی‌أبن أبی‌طالب علیه‌الصلاة و السلام والتحیة والإکرام، نزد معاویة‌بن أبی‌سفیان علیه اللعنة والنیران، که فصاحت وبلاغت شعاری جمالاً محمّدای قاضی‌زاده خوانساری[1] از عربی به‌فارسی نقل نموده، و این دیباچهٔ نفیسه بر وی نوشته واللّه أعلم.

غنچه سربستهٔ سخن که در گلشن دل لب تشنه شکفتن و در حدیقه خاطرِ جگر سوخته خندیدنست، مشتاق نسیم حمدیست که لب تشنگان به‌منازل یقین، و متعطّشان به وادی شهود و ایقان از یک رشحهٔ آن سرچشمه، سیراب رحیق توفیق و مستغرق دریای کشف و تحقیقند.

حمدی که محقّقان از آن حیرانند　　حمد یکه مسبّحان از آن مستانند

یعنی حمد محمود مطلق و ستایش معبود برحق، که گلشن گلشن گلِ صوت و معنی در آغوش نگاه ظاهر و باطن تماشائیان چارچمن امکان ریخته، هربرگ

---

۱. باید تحقیق شود که آیا مقصود آقاجمال خوانساری است یا شخص دیگر.

گلی در نظر اِمعان اهل عرفان چهره‌گشاده و رنگ‌آمیزی به قلم صنع ازل به رنگ حُسن چهره‌گشایی و جلوه‌نمایی نموده، و دل لاله را راوی حدیث داغ جگر سوختگان فرمود، که بر منبر زمرّد پیکر، روایتِ سوختی وگداختی به گوش هوش بی‌دردان عشق لم‌یزلی و دل‌آسودگان فارغ بالی رساند، و هر شکن زلف سنبل را در دیده اهل محبت نمونهٔ پیچ و تاب زلف معشوق گردانیده، و بین غنچه را بر... لبِ لعلِ شکّر لبان حسن‌آگین نمود که حکایت از تنگدلیهای بلبلان گلستان محبّت و نغمه سبحان چمن مودّت نماید.

تعالی الله، زهی صانعی که بخامهٔ صنعت و حکمت قدیم، چندی نقوشِ بدیعه و آثار غریبه بر صفحه وجود نشأة بشریّه نگاشت، که هریک از آن نگارخانه‌ایست مصوّر به صور مختلفه وکارخانه‌ایست ملوّن به اَشکال متنوّعه.

خانه کالبد را به دروازه‌های باصره وسامعه آراسته، عالمی مواجهه اشبکهٔ ادراک سمع و بصر داشته، که عقل دوربین از آن دریچه به تماشای صور متفرقه و اشباح متضادّه درآمده، دامن دامن گل انکشاف در کنار و آغوش نگاه معنی ریزد، و چمن چمن لاله و ضِیمران اختلاف بر سرو دستار نظاره غیرت زند، گاهی چهره حُسن ازلی را در صورت معشوقان جفاکیش مطالعه کند، و چندی خونابه به تیغ قهر جبّاریت لم‌یزلی را از لب غمزهٔ خونریز دلبران عشوه‌فروش، گرم چکیدن بیند. سبحانه اعظم شأنه.

گهی در صورت دلبر برآید — به شهرستان دِلْ‌بُردن درآید
گهی در چهره عاشق طرازد — دل حسن از طراز خود نوازد

... معشوق که در قربانگاه عشق طایفان کعبهٔ وصال را به جلوه تیغ ناز از پای افکند، خلیل صفتانِ خلوتگه خُلّت را به قربانی کردن... گرانبار منّت ساختن، معتکفان مقام عزلت را که در مقام **﴿وإذ یرفع ابراهیم القواعد ... و اسمعیل﴾** نشیمن دارند در حجره **﴿و من دخله کان آمناً﴾** متمکن گرداند.

سبحان اللّه، چه وادی می‌پویم و سخن از حمد که می‌گویم؟ مشتی پاشکستگان راه امکان، و تنگ دستان متاع عرفان را چه یارای آنکه دم از مرتبهٔ محمدت قدیم زنیم؟ هرگاه آسمانیان را با زمینیان حرف نسبت آشنایی لب نباشد، خاکیان را با لامکان چه مناسبت است، و عدم زادگان را با وجود بحت چه نسبت؟ مگر دو دست در دهان عجز زنیم، که از دریای خجالتم بیرون آرد، وگوهر سفید رویی به ساحل ظهور آورده زیب جمال و ستایش خال رخسار خود، کما قال الشیخ الرئیس قدس‌سره: «السبیل إلیه أن لاسبیل إلیه» یعنی راهی که سالکان منازل معرفت، به شهرستان مقصودِ دلِ محبت آب وگِلْ یافته‌اند، آنست که قدم دانش راهی به آن خطه ندارد، و نهایت مطلبی که راه نوردان شهرستان عرفان بدست آورده‌اند، اینست که از دریافت آن، اندیشه بلند پرواز را در اوج آن فضا رخصت پرواز نداده‌اند و از قفس عجزبال بسته... پس همان بهتر که کمند اندیشه از کنگره جلالِ قصر احدیّت کوتاه...، و در مقام نعوت کردهٔ قدسی شکوا حضرات انبیا و رسل که راهنمایان شارع هدایت، و مسند گزینان عالم ولایند، خصوصاً علّت ایجاد کل، و پیشرو طریق مستقیم توکل، اعنی خاتم ختمی مرتبت، و عالَمْ عُلویِ منزلت، نکته‌سنج «الفقرفخری»، عنایت‌آموز رحمت ازلی، مصطفی المجتبی علیه اَلف التحیة و الثنا درآمده جواهر صلوات زاکیه که عمری درّ صدف دل به آب نیسان خلوص عقیدت پرورش یافته باشد، نثار تمجید آن فرقهٔ قدّوسیّه نماید، و لئآلی تحیّات صافیه که در رشته تقریر بِیَد بیضای صفای طینت درآمده باشد، گردن بند شاهد خاک آن محفل گزینان عالَم ملکوت سازد.

وچون به تشریف حمد، قامت شاهد سخن آراسته گردانیده، بگلگونه صلوات و تحیّات چهره او زینت یافت به‌خلوت قدّوسی طویّت منقبت، حضرت ولایت نَزهت، هدایت منزلت، اعنی مسندنشین سریر «من کنت مولاه

فهذا علی مولاه» و محفل گزین انجمن «انت منّی بمنزلة هارون من موسی» درآورده، چمن‌چمن گل رنگ تحیت و ثنا، و گلشن گلشن شمیم نرگس و یاسمین منقبت و دعا، به نظر خاک‌نشینان آن تربت بهشت سیرت، و مشام خلوت آرایاآن روضهٔ جنتِ معنی و صورت رساند. علیه و آله و اولاده المعصومین صلوة و سلام، زاکیة، طیّبة، طاهرة، نامیة لایحوم حوله الإتمام و لایفي بتحریره الأقلام.

گر بپرسد ز آسمان بالفرض سائلی، مَن خیار أهل الأرض؟
از زبان ملائک و اَنجم هیچ لفظی نیاید إلاّ هم[1]

امّا بعد: وسیله این رساله و ذریعهٔ این مقاله آنست که، چون حکایت بلاغت‌انگیز و روایت مسرّت‌آمیز رسالت و سفارت طرماح‌بن عدی حاتم‌طائی، از شهرستان ولایت یعنی آستان سدره نشان حضرت امیرکلّ امیر علیه‌السلام به کفرآباد ضلالت بنیان، یعنی دارالاماره سرکردهٔ زُمرهٔ شقاوت و طغیان، معاویةبن ابی‌سفیان، علیه‌اللعنة و النیران، باعث شکفتگی خاطر مؤمنان صاحب اخلاص و غلامان کثیرالاختصاص آن‌حضرت ولایت منزلت بود، لهذا لئالی مضامین آن حکایت مسرّت توأمان و روایت بلاغت نشان از نسخه عبارت بیرون آورده، در رشتهٔ تقریر کشیده شد، تا به وسیله آن نَقل که در خوان اخلاص و محبت همیشه نُقل مجلس خواهد بود، این داعی صمیمی در رشته دعاگویان و مخلصان، نام خود را جلوه‌گر بیند. تمّت الدیباچه **جمال‌الدین محمد خوانساری**.

معنی صورت کتابت معاویه به خدمت آن حضرت که بعد از حرب جمل به خدمت آن‌حضرت فرستاده بوده

امّا بعد از حمد و صلوة، به تحقیق که تو پیروی می‌کنی چیزی را که به تو مضرّت

---

۱. از جامی است

رساند، و ترک نموده‌ای چیزی که به تو منفعت رساند، و مخالفت کرده‌ای کتاب خدا و سنت رسول خدا، و به من رسیده آنچه کرده‌ای به صحابه پیغمبر طلحه و زبیر و مادر مؤمنان عایشه، پس به خدا سوگند که تیر شهابی بطرف تو می‌اندازم که آب آن را تسکین ندهد، و باد آن را از هم نپاشد، چون ... در تو بگیرد و هرگاه بگیرد سوراخ کند و هرگاه سوراخ کند زبانه کشد، پس تو را مغرور نسازد کثرت لشگر و مهیّا بودن اسباب حرب، والسلام.

چون کتابت به نظر مبارک حضرت رسید، دوات و قلم و کاغذ طلبید و جواب نوشت به این مضمون:

امّا بعد: این کتابی است از بندهٔ خدا پسر بندهٔ خدا، علی‌بن ابی‌طالب برادر رسول خدا و پسرعمّ، ولیّ و وصیّ وی و پدر حسن و حسین به جانب معاویة ابی‌سفیان، «هو اللّه یُحقّ الحقّ و یُبطل الباطل»؛ بدانکه من فانی ساخته‌ام مردم تو را در بدر و حنین، وکشته‌ام عمّ تو را و خال تو را و جدّ تو را، و آن شمشیری که کشته‌ام ایشان را هنوز با من است، به قوت بازوی خود برمی‌دارم آن شمشیر را، و به قدرتی که در سینه خود دارم و به قوّتی که در بدن خود دارم و به ضربی که از پروردگار خود دارم، هم‌چنانکه حضرت پیغمبر در کف من قرار داده است.

بخدا سوگند که هرگز نگزیده‌ام بر پروردگار خود خدایی، و بر اسلام دینی، و بر محمد پیغمبری و بر شمشیر خدایی بدلی، پس فکری بکن و جهدی بکن که شیطان بر تو غالب شده، وجهل و طغیان تو را فریب داده، و زود باشد که بدانند جمعی که ظلم می‌کنند، بازگشت خود را که مرجع و مآب ایشان کجا خواهد بود. والسلام.

بعد از اتمام، نامهٔ شریفه را درهم پیچید و به مهر مبارک مزیّن فرمود، و خواند به خدمت خود طرماح‌بن عدی حاتم طایی را، و او شخصی بود بلند بالای، قوی جثّة، عاقل، فصیح، بلیغ، زبان‌آور و خوش‌کلام، که در هیچ کلام زبان او کوتاهی

نکردی، و در جوابِ سخن هیچکس نماندی، بعد از آنکه به‌شرف صحبت آن‌حضرت سرافرازی یافت، آن‌حضرت عمامه‌ای جهت او طلب فرمود و شتر تندرفتار سرخ موی حاضر کردانیده، و زاد و راحلهٔ او را مهیّا کردند، و او را مستعد سفر دمشق گردانیدند و آن‌حضرت فرمود: که ای طرماح این کتابت را به‌جانب معاویه بر، و جواب بگیر.

پس طرماح بگرفت آن کتابت آسمان مرتبت را و عمامه برسر پیچیده برشتر سوار شد، و چون...، در میدان سرعت، گوی از باد شمال برد، تا آنکه به دمشق رسید و از گرد راه به در خانه معاویه رفت و دربانان را دیده خبر پرسید که اصحاب معاویه کجا مقام دارند؟ گفتند: که را می‌خواهی، گفت: مفسدی دروغ‌گویی گمراهی چند را می‌خواهم، یعنی ابوالاعور سلمی و ابوهریره دوسی و عمروعاص و مروان حکم، دربانان گفتند: ایشان با معاویه به سیرباغ رفته‌اند. و شب در آنجا مانده‌اند.

طرماح متوجه بستان شد تا آنکه به آن موضع رسیده پیش آمد، دربانان خواستند که با او مطایبه کنند؛ چون قامت بلندی داشت از روی ظرافت گفتند: ای اعرابی از آسمان چه خبر داری؟ گفت: الله تعالی در آسمانست و ملك‌الموت در هواست و امیرالمؤمنین در پی سر شماست، پس مستعدّ و آماده نزول بلا باشید ای ارباب بدبختی و شقاوت.

دیگر گفتند: ای اعرابی از کجا می‌آیی؟ گفت: از خدمت امام پاکیزه، صاحب تقویِ پسندیده می‌آیم، گفتند: به کجا آمده‌ای؟ فرمود: نزد این مرتد منافق که گمان شما این است که امام شماست.

از این دو صفت که مذکور شد دانستند که ایلچی و رسول حضرت امیرالمؤمنین است، بعد از آن گفتند که: معاویه با اصحاب خود در خلوت به‌امری مشغولند، جواب داد که: دورباد از رحمت خدای.

پس موکلان و دربانان دوکلمه بدین مضمون نوشته فرستادند که: از جانب علی‌بن ابی‌طالب علیه‌الصلوة والسلام رسولی از عرب آمده در کمال فصاحت وبلاغت، زبان‌آور خوشگوی که از گفتن به تنگ نمی‌آید و از سخن کردن ملال نمی‌گیرد، پس آماده باشید، و در جواب او از او غافل مباشید.

نگرفته حریفی رگ جانت که توان گفت

چون از اخبار خبر یافت از ناقه خود فرود آمده با آن جماعت که در بیرون نشسته بودند آغاز تکلّم کرد.

چون خبر به معاویه رسید، امر کرد پسر خود یزید علیه‌اللّعنه را که بیرون رو، وصفوف ملازمان را آرایش ده، یزید بیرون آمده بر روی نامبارک زخمی داشت وبه غایت بلند آواز بود، چنانچه فریادش ترجمهٔ **﴿أنکر الأصوات لصوت الحمیر﴾** می‌نمود پس امر کرد به آرایش صفوف، وکس پیش طرماح فرستاد که او را داخل دارالإمارة نماید.

چون طرماح قدم در اندرون نهاد، صفوف ملازمان را دید چون دود سیاه‌پوش شده فرمود که: این قوم به نگاهبانان دوزخ می‌مانند که از دودهٔ آتش سیاه شده باشد.

چون یزیدِ ملعون نزدیك شد او را نشناخته انگاشته، پرسید که: این میشوم‌بن میشوم، زخم بر بینی خوردهٔ دهان گشاده کیست؟ گفتند: این یزید پسر معاویه است، چرا این قسم حرف زدی؟ طرماح گفت: یزید اینست؟! خدای تعالی مرض او رازیاده گرداناد و هرگز به مطلب خود مَرَسادْ.

یزید چون این سخنان به گوش لعنت نیوش، شنید، در غضب شد وقصد کشتن او کرد باز از خوف آنکه مبادا مورد خطاب وعتاب معاویه گردد آتش خشم خود را در سینهٔ پرکینه فرونشانیده سلام بر طرماح کرد وگفت: ای اعرابی معاویه تو را سلام می‌رساند، گفت که: سلام امیرالمؤمنین از کوفه همراه من

است محتاج به سلام معاویه نیستم، یزید گفت که: معاویه مرا امر کرده است که حاجت تو را برآرم، چه حاجت داری؟ فرمود که: حاجت من به معاویه آن است که از مسند خلافت که به غیر حق نشسته است برخیزد، تا پادشاهی که در همه چیز ازو بهتر است بنشیند؛ چه سریر خلافت حق اوست. یزید گفت: الحال این حاجت روا نمی‌شود، مطلب دیگر پیش گیر، طرماح گفت: مطلب من الحال دخول به مجلس معاویه است، که نامهٔ امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام بدو رسانم.

یزید امر کرد تا پرده‌ها برداشتند و طرماح را داخل کردند، چون داخل شد نعلین را از پای بیرون نیاورد، ملازمان گفتند: اخلع نعلیک، پس طرماح بر چپ و راست نظر کرده گفت که: مگر این خدای وادی ایمن است که نعلین باید کَند؛ زیرا که موسی علی‌نبیّنا [و آله] وعلیه‌السلام چون به وادی مقدس ایمن رسید،این ندا از عالم بالا شنید که **﴿اخلع نعلیك إنّك بالواد المقدس طوی﴾**.

بعد از آن نظر به مجلس کرده معاویه را دید بر تخت نشسته و ارکان دولت بر حوالی ایستاده، گفت: السلام علیك أیّها الملك العاصی، پسر عمروعاص نزدیک او آمده گفت: وای بر تو ای اعرابی، چه تو را مانع آمد که معاویه را به خطاب یا امیرالمؤمنین نخواندی؟ طرماح گفت: مادر تو از برای تو گریه کند ای عمروعاص، ما از مؤمنانیم، که او را بر ما امیر کرده؟ معاویه با او در سخن آمده گفت: یا اعرابی چیست این که در دست داری؟ گفت: کتابی است سر به مهر از معصوم، معاویه گفت: بده، طرماح گفت: مرا خوش نمی‌آید که با نعلین بساط تو را درنوردم، معاویه گفت: به وزیر من ده، و اشاره به عمروعاص کرد، طرماح فرمود: پادشاه ظالم وزیر خائن می‌دارد، کتابت چنان امیری به چنین وزیر ندهم.

معاویه گفت: به پسر من ده و اشاره به یزید کرد، طرماح گفت: ما چه خوشحالی از شیطان داریم که از اولادش داشته باشیم. معاویه گفت: به غلام من

ده، و اشاره به غلامی کرد که در بالین سر او ایستاده بود، پس طرماح گفت: غلامی را که از زر حرام خریده‌ای و در کار حرام با او استعمال می‌کنی، نامه امیرالمؤمنین به چنین غلامی نتوان داد.

معاویه گفت: ای اعرابی حیله و تدبیر چیست؟ نه خود نعلین می‌کنی که نامه خود بدست ما دهی، و نه به وزیر و پسر و غلام راضی می‌شوی.

طرماح فرمود که: این کتابت امام حلیم کریم علیمست، خود از جای برخیز و استقبال کن و منّت برجان دار تا به اینجا آی و این کتابت را که سرمایهٔ دین و دنیاست بگیر.

معاویه چون این سخنان شنید لاعلاج از جای برخواست و به آن طرف مجلس رفته نامه را از طرماح گرفت، و سرِ نامه را گشوده، خواند، و در زیر دامن خود چون آفتاب که در کسوف رود نهان کرده، بعد از آن گفت: ای اعرابی پدر حسن و حسین چه حال دارد؟ گفت: گذاشتم ایشان را بحمدالله و المنة همچون ماه شب چهارده در جوانی، و اصحاب چون ستارگانِ درخشنده، هرگاه ایشان را امری کند، سراسیمه به آن کار می‌دوند، و چون از کاری نهی کند باز می‌ایستند و جرأتِ برآن نمی‌کنند، همه شجاعند و دلاور، هرگاه در برابر لشگری می‌روند آن لشگر را در زمانی در دریای شکست غوطه می‌دهند، و هرگاه با دشمن خود برابر می‌شوند او را به خاک نیستی می‌اندازند، و در بادیهٔ فنا سراسیمه می‌سازند.

معاویه گفت: حسن و حسین چه حال دارند؟ طرماح گفت: گذاشتم ایشان را بحمدالله و المنة دو جوان پرهیزکار پاکیزه روزگار، صاحب صلاح، باعفت و طهارت، سید و بهتر همه عالم، صاحب علم، صاحب عمل، روسفید در دنیا و آخرت.

پس معاویه از صیت بلاغت او خاموش شد، بعد از ساعتی سربرآورده وگفت: ای اعرابی عجب فصاحتی داشته‌ای. طرماح فرمود: اگر به در خانهٔ

امیرالمؤمنین برسی ببینی جمعی فصیحان بلیغان و فقیهان پاکیزه روزگار، صاحب ایمان، صاحب تقوی، برگزیده، امّا تو در دریای گمراهی غوطه خورده که از آنجا نجات نخواهی یافت و نمی‌رسی.

درین وقت عمروعاص خود را به او رسانیده گفت: این عرب را مگر به مال دنیا مکر و فریب دهی، شاید با تو سخن بد نگوید.

معاویه گفت: ای اعرابی آیا جایزهٔ کتابت آوردن از ما چیزی می‌خواهی؟ طرماح گفت که: ای معاویه اراده دارم که قبض روح تو از جسد تو بکنم، چه جای قبض مال تو از خزانه تو؟! پس معاویه امر کرد که ده هزار درهم بیاورند، [سپس معاویه گفت: می‌خواهی زیادتر بدهم؟ طرماح گفت: زیادتر بده... معاویه گفت بیست هزار درهم بیاورید] طرماح گفت که انعام خود را طاق کن، که «إن اللّه یحب الوتر»، معاویه گفت سی هزار درهم نقره بیاورند، ساعتی خازنان دیر آوردند، طرماح گفت: استهزاء و ریشخند خود می‌کردی، انعامی که به خاطر نامبارکت رسیده از خزانهٔ نحست چیزی بما نرسید، ظاهراً سخن تو باد است که بر سر کوه می‌وزد.

پس معاویه مبالغه کرد تا آن زر نزد طرماح آوردند، چون آنرا قبض کرد ساعتی خاموش شد؛ عمروعاص گفت: چون دیدی جایزه کتابت امیرالمؤمنین را؟ طرماح گفت: این زر مسلمانی بود در بند کافری، بنده‌ای از بندگانِ صالح خدای آن را گرفت، ازین بخشش منّتی بر من نیست.

پس معاویه گفت به کاتب که: جواب کتاب علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام بنویس که این اعرابی دنیا را در نظر من تاریک ساخت، و بیش از این طاقت ندارم.

کاتب دوات و قلم وکاغذ برداشت و نوشت بدین مضمون:

امّا بعد: بدان به درستی که متوجه می‌سازم به جانب تو لشگری از لشگر شام،

که مقدم و سر کرده آن در کوفه باشد، و آخر لشگر در کنار بحر عمّان، لشگری بر تو خواهم فرستاد، که برابر باشد عدد آن با هزار شتر خردل....

چون طرماح نظر در مضمون کتابت کرد گفت: سبحان‌اللّه، یامعاویه نمی‌دانم شما کدام یک دروغگوی‌ترید؟ تو در دعوی امامت یا کاتب در مضمون کتابت، اگر لشگر جن و انس از شرق تا غرب جمع شوند برابر به پنج شتر خردل نمی‌شود، چگونه لشگر تو برابر بهزار شتر خردل باشد؟

معاویه گفت که: حقاً من از این خبر ندارم، و این کتابت را بی‌امر من نوشته‌اند. طرماح گفت که: اگر این کتابت را بی‌امر تو نوشته‌اند، بسیار در نظر مردم حقیری که بی‌استصواب تو کتابت به حضرت امیرالمؤمنین نویسند، و اگر به امر تو نوشته‌اند خود را درین دروغ رسوا کرده‌ای.

معاویه گفت تا تغییر کتابت کردند و به طرماح داده روانه گردانیدند، طرماح بیرون آمد، و زر بر ناقه حمل کرد چون باد شمال به‌جانب گلستان قدس نشان و آستان ملائک پاسبان حضرت امیر کل امیر روانه شد.

پس معاویه با اصحاب خود گفت که: خزانه و اشیایی که من دارم اگر همه را به شما دهم، هیچکدام چنان نیستید که ده یک آنچه این اعرابی به من گفت رفته به مجلس علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام مذکور سازید.

عمروعاص گفت: یا معاویه آن قرابت و نزدیکی که حضرت امیرالمؤمنین علی را با حضرت رسالت صلّی‌الله علیه و آله و سلم هست اگر تو را بودی، و حق چنانچه با آن حضرتست اگر با تو باشد، من به مجلس علی‌بن ابی‌طالب رفته، ده برابر آنچه این اعرابی گفت بگویم، غایتش اینکه او بر حقّست و تو بر باطل، از جانب حقّ به باطل چنین سخن توان گفت، امّا از جانب باطل به حق چنین سخن نتوان گفت.

معاویه گفت: یا عمروعاص دهانت پرخاک باد و زبانت بریده باد، که سخن تو

از سخن اعرابی بر دل من گرانتر آمد، وآنچه از عالم، اعرابی در نظر من تاریک نگردانیده بود تو تاریک گردانیدی.

امید که آثار خوش‌حالی قلوب شیعیان از این حکایت غمزدای و روایت فرح‌فزای، به روزگار فرخنده آثار نواب کامیاب سپهر رکاب واصل گشته، روز به‌روز و ساعة فساعة آفتاب عمر و دولت و خورشید جاه و جلال او از مطالع توفیقات الهیّه و مشارق تأییدات نامتناهیه تابان‌تر بوده، مورد فتوحات غیبی و لطائف لاریبی بوده باشد، و همیشه چمن اقبال دعاگویانش از رشحات الطاف و توجهات او سرسبز و سیراب گشته، در ظلال معدلت و مرحمتش در مهاد اَمن دلان مرفّه‌الحال باشند.

بمنّه وکرمه والسلام علی من اتبع الهدی والدعاء.

(۱۰)

اجازهٔ آقاجمال خوانساری به ملّا محمّدحسین مازندرانی

بسم اللّه الرحمن الرحيم و به نستعين

اللّهم يا ذا اللطف و الكمال و القهر و الجلال نحمدك على ما نصبت العقل لمعرفة توحيدك حجّة و دليلا و عقلت به الشك فلم نجد في معارف ذاتك و صفاتك مدخلاً و سبيلا، فعلت ما فعلت بالعدل و لم تتخذ شريكا او عديلا و وجدت على من اوجدت عدواً و خليلا، وقفت عن البلوغ الى كنه معرفتك أفكار العقلاء و الذين بلغوا المنتهى في أحكام المعقول و المنقول، وإن من شيئى إلاّ يسبح بحمدك حقيراً او جليلا و حيّرت دون الوصول إلى ساحة كبريائك أفكار العلماء الذين بذلوا نهاية الجهد في تهذيب الفروع و الاصول، فسبحانك بكرة و اصيلا، و أصلى على حبيبك و خليلك صدر الرسل و مصدر رسالة الكل المحمّد في السمٰوات، الأمين على الرسالات، الرفيع المقام، الشفيع في المواقف، الباقر للعلوم، الكاشف عن المعارف، البشير للصالحين، النذير للطالحين، الرسول الأمّي، فتح به باب الإنشاء و ختم رسالته الدعاء و اتىٰ بفضل القران و تاليه و إنهما الثقلان... ثنائية[1] وإن يرتل و يرسل بمقدحهما[2] ترتيلاً و ترسيلا و النّبي الهاشمي الذي رفع بنصره لواء الإيمان وكسر بورة[3] احزاب الكفر و الطغيان، و رجحّ على النبيين و فضّل على المرسلين ترجيحاً و تفضيلا، و آله الأطهار و أهل بيته الأخيار

---

١. كذا. ٢. كذا. ٣. كذا.

الذين شهد بولايتهم القلم واللوح والملائكة والروح وإنّما مثلهم كمثل سفينة نوح والذين أذهبت عنهم الرجس وطهّرتهم ممّا يدنس ويرين واتممت بهم النعمة واكملت الدين تتميماً وتكميلا وخفضت الذين نصبوا لهم ونصبت الذين رفضوهم وتبعتهم[1] وبال امرهم وأخذها[2] أخذاً وبيلا فما اسعد اولياءِهم المتقين إذا أتاهم اليقين إلى أن يشاهدوا ما شهدوا به من أهوال يوم الدين وحين مامضوا إلى الجنة مسلمين واستقبلتهم الملائكه مسلّمين وسارَعَت إلى خدمتهم خَدَمَتهم من الغلمان والحور تعظيماً وتبجيلا وما اشقى أعداءِهم الناصبين وأحقرهم إذ خابوا حين ما انتبهوا في حفرهم وعثروا على ما عثروا وخسروا فيما خسروا وحسروا اذاحشروا واستقالوا ممّا قالوا فلن يقالوا وحاروا بالحور حوراً ورجعوا مذموماً مدحورا وسبقوا إلى ما سبقوا إليه تنديماً وتنكيلا حمداً وصَلاة يجزيهما صِلات ربّنا الشكور التي لا انقطاع لهما ولاتبدل تبديلا ولا تحول تحويلا ونعم بهما إلى من كان في الجنة يطوف عليهم الولدان والحور ويسقون فيها كأساً كان مزاجها زنجبيلا عيناً فيها يسمّى سلسبيلا.

وبعد؛ فإن هذا الكتاب المستطاب الذي هو الكافى في تهذيب مدارك الاصول والفروع لمن أراد الاستبصار والشافى لداء الجهل، الوافى بإزاعة الشك عن أولى البصائر والأبصار من لايحضره الفقيه فليرجعوا إليه بعيون الاعتبار ومن رام إكمال الدين وتمام النعمة فينظروا اليه بمحاسن الانظار قد قرأه عليّ المولى الفاضل الكامل التّقي النّقي الزكي الالمعي الصارف همّته نحو البحث عن معانى الاخبار وبيان بدائع سرائر الاثار بعد بذل الجهد في تحقيق المبادي وتشييد المباني مولانا محمدحسين المازندرانى وفقه اللّه لما يحب ويرضاه وبلغه غاية ما يامله ويتمنّاه، قراءِة بحث وتحقيق وكشف وتدقيق قد غاص فيها على ما لا عينٌ رأت ولا اذن سمعت من غوالى اللئالى ومنتقى الجمان وكشف قناع السر عن أبكار

---

۱. كذا. ۲. كذا.

معان ﴿لم يطمثهنّ انسٌ قبلهم و لا جان﴾.

وقد أجزت له وفقه اللّه أن يرويه عنّى لمن وجده أهلاً و أن ينقل ساير ما سمعه منى من الزبر العقليّه و النقليّة صعباً أو سهلا وكذا باقى ما وقفت... و ماوفّقت لقراته او أخبرنى... أخذاً عليه ما اخذ عليّ من الشروط و الرعايات أن لاينسانى فى الخلوات و مظان اجابة الدعوات، عسى اللّه أن يغفر لى... الزلّات و الأثام، ويتجاوز عن الهفوات الكلام، إنّه على كل شىء قدير وبالاجابة رجاء الراجين جدير. وكتب الفقير الى عفو ربّه الابهى **ابن حسين، جمال الخوانسارى** جعلهما اللّه ممّن احرم بخلوص النيّة للمقام بحرم رضاه طول عمره، و طاف و سعى بصفاء الطويّة لما يحبّهُ و يرضاه ما تمتّع بدهره و يكفرّ عنهما ما وقف عليه من الزلل و الخطاء فى القول و العَمل أو اضمراه وإن لم يقولا انّه الواقف على المشاعر و ما اضمرت من المُنى، العالم بالضمائر و ما استتر بها.

وكان ذلك فى شهر ذيحجة الحرام من شهور سنة تسع و ثمانين بعد الالف من الهجرة النبويّه على هاجرها ألف صلاة و تحيّة.

من جملة وصايا رسول اللّه ـ صلى الله عليه و آله ـ لعلّى ـ عليه السلام ـ: يا على اوصيك بوصيّة فاحفظها فإنّك لايزال بخير ما حفظت وصيّتى؛ يا على لافقر أشدّ من الجهل ولا مال أجود من العقل ولا وحشة أوحش من العجب ولا مظاهرة أوثق من المشاوره ولا ايمان كاليقين ولا حسب كحسن الخلق ولا عبادة كالتفكر؛ يا على إنّ لكل شىء آفة وآفة الحديث الكذب وآفة العلم النسيان وآفة السماحة المنّ وآفة الحسب الفخر وآفة الدّين الهوى؛ يا على استكثر من قراءِة الياسين.[1] تمت.

---

۱. نسخه اصل مغلوط بود و برخی کلمات تصحیح قیاسی شد.

(۱۱)

آداب الصلاة

(رساله‌ای در نماز)

تألیف:

آقا جمال‌الدین محمّدبن حسین خوانساری رحمه‌الله

متوفای ۱۱۲۲ ه.ق

بسم اللّه الرحمن الرحیم

اللّه اکبر، زهی رسایی صیت جهان پیمای اذان اعلام کبریای خدایی، و اعلان خجستهٔ ندای یکتاییِ معبود بی‌زوال و یگانه منزه از شبه و مثال، که به آذان فطرت جمله اشیاء تاگوش کران هر صخرهٔ صمّا رسیده، به اقامت حجّت ربوبیّت و ایضاح محجت عبودیت، مقیمان قبهٔ خضراء، و ساکنان عرصهٔ غبراء، و بال افشانان جوّ هوا، در مقام تعبّد و نیاز، و قیام به امر نماز، و هرچه با هستی آشنا، چه نجوم نورافشان سما، و چه نتک ما یکان ذرات هبا، سبحه شمار ذکر جمیل و سرگرم تسبیح و تحمید آن صمد بی‌انبازند.

له الحمد علی عظیم جلاله و الصلاة و السلام علی محمّد و آله.

تعالی الله این چه نام جلالت اقتران است که با آن خاتم انبیاست، که در رخساره شاهد نورانی مسلمانی یکی از کریمتین چهره‌آرای آن نام والا و یکی اسم جلیل صانع بی‌همتاست.

و تبارک الله این چه منزلت و علوّ شان است که با آل‌اطهار آن سیّد دو سراست، که یک جزء از جزای مهین فریضهٔ ایمانی صلاة بر آن زمرهٔ اصفیاست، سیّما امام مبینی که بی‌شست و شوی دست و روی دل و جان به ماء معین محبّتش

وبدون کفّ نفس از خلاف آئین طریقتش، نه از نماز آبرویی فزاید، و نه از روزه کاری گشاید.

آن سابق خیل مصلّین و قائد غرّ محجّلین که در میدان سباق دین و تقدّم بر سابقین؛ کمیت مجلّی، نیّت[1] صاحب شریعت را رخش عزیمتش مصلّی، و مه تا به ماهی را آستان فلک رفعتش وجههٔ تولی است، مصلّي قبلتین، تالی رسول ثقلین، امیرالمومنین و امام المتقین اسدالله الغالب علي‌بن ابی‌طالب صلوات الله وسلامه علیهم اجمعین ما دامت الصلاة فریضة علی‌المومنین و السلام تحیة شائعة بین المسلمین.

امّا بعد: چون در این وقت فرمان قضا جریان ـ خسرو زمان و مالک رقاب گردن کشان جهان، دین پروری که غرضِ اصلی از خاتمِ فرمان روایی در انگشت یمینِ اقتدار داشتن، جز دست از ترویج احکام شرایع حضرت خاتم النّبیین برنداشتن نمی‌داند.

و شریعت گستری که علّت غایی عَلَمِ کشور گشایی در اقطاع و اقطار برافراشتن به غیر از همّت بر اعلاء شعائر دین مبین سیّد المرسلین گماشتن نمی‌شناسد، تا کتابهٔ ایوان جهانبانی به آیات دولت روز افزونش توشیح یافته، مبانی خیرات را سر رفعت بر آسمان، و تا خطبهٔ کتاب گیتی ستانی به القاب و نام همایونش تزیین پذیرفته، صحایف عبادات را انتشار اوراق گُل و نسرین در فصل بهاران، مهجه لوای سلطنتش در آرایش حال جهانیان عدیل آفتاب تابان، حکم والای نفاذ خاصیّتیش در اقالیم سبع جهان چون فرمان جان در هفت اندام روان، ابرِ نیسان بحرین عدل و احسان، آب و رنگ گلستان برّ و امتنان، بی‌ستون مدائن تمکین و وقار، ستون مبانی شوکت و اقتدار، ظلّ ممدود کردگار آسمان و زمین، قهرمان مطلق العنان قلمرو ماء و طین، دوحهٔ طیبهٔ ریاض نسبت حسینیّه،

---

۱. در نسخهٔ مرعشی، ضمن مجموعهٔ ش ۳۶۹۷ بجای «نیّت»، کلمه «منیّت» می‌باشد.

ثمره شجرهٔ مبارکه موسویّه، سرلوح صحیفهٔ دین‌داری، دیباچه نامه شهریاری، مخزن اسرار آگاهی، مطلع انوار ظلّ اللّهی، سکندر حشمت، دارا دربان، نوشیروان معدلت، سلیمان شأن، السلطان‌بن السلطان‌بن السلطان الخاقان‌بن الخاقان‌بن الخاقان شاه سلطان حسین الصفوی الموسوی الحسینی، بهادرخان، لازال تعقیب صلاة المصلّین دعاء دوام دولته، وخاتمة اوراد العابدین مسألة بقاء ایّام سلطنته ـ شرف نفاذ یافت، که این نیازمند رحمت باری **جمال‌الدین محمّدبن حسین الخوانساری**، رساله‌ای در بیان نماز به طریق اختصار تالیف نماید.[1] لهذا امتثالاً للامر المطاع این رساله که مبتنی است بر هفت فصل وخاتمه ترتیب داد واللّه الهادی الی سبیل الرشاد.

---

۱. در نسخهٔ دانشگاه ش ۷۹۲/۱ اینطور آمده: رساله‌ای در بیان افعال واجبه و مندوبهٔ نماز به‌طریق اختصار تألیف نماید.

فصل اوّل:
در اذان و اقامه که پیش از نماز گفته می‌شود

کسی که اراده نماز دارد بعد از آنکه طهارت گرفته باشد رو به قبله کند و اذان بگوید به این نحو که: چهار مرتبه بگوید **(الله اکبر)** خدا بزرگتر است، یعنی از اینکه وصف او توان کرد و به کنه او توان رسید.

و دو مرتبه **(اشهد ان لااله الا اللّٰه)** گواهی می‌دهم که نیست خدایی ـ یعنی کسی که سزاوار عبادت و پرستیدن باشد ـ بجز الله که معبود بحق و جامع جمیع صفات کمال است.

و دو مرتبه **(أشهد أنّ محمداً رسول اللّٰه)** گواهی می‌دهم که محمّد صلی‌الله علیه و آله پیغمبر و فرستاده خدا است بسوی خلق.

و دو مرتبه بگوید **(حيّ علی الصلاة)** بیا بسوی نماز یا بشتاب بسوی آن.

و دو مرتبه **(حيّ علی‌الفلاح)** بیا یا بشتاب بسوی فلاح یعنی فیروزی به سعادت و نیکبختی یا رستگاری از عذاب و عقاب.

و دو مرتبه **«حيّ علی خیرالعمل»** بیا یا بشتاب بسوی بهترین عمل که آن نماز است.

و دو مرتبه **«الله اکبر»**، و دو مرتبه **«لااله الا الله»**.

و بعد از آن اقامه بگوید به همین نحو؛ نهایت از اوّل آن دو «**الله اکبر**» می‌اندازد واز آخر آن یک «**لا اله الا الله**»، و اگر آن آخری را هم نیندازد بد نیست، و بعد از «**حيّ علی خیرالعمل**» دو مرتبه بگوید (**قد قامت الصلاة**) به تحقیق که بر پای ایستاد نماز یعنی نزدیک شد که داخل آن شویم و شروع در آن شود.

و ظاهر اینست که این اذان و اقامه سنّت است و واجب نیست و تاکید در اقامه بیشتر است.

و همچنین تاکید هردو در نماز صبح و مغرب و نماز جماعت بیشتر است و استحباب آنها مخصوص نمازهای پنجگانه شبانه‌روزی است، خواه ادا باشد و خواه قضا؛ نهایت اگرچند نماز را باهم قضا کند کافی است که در اوّل یک اذان و اقامه بگوید و از برای هریک دیگر اکتفا به اقامه کند. و در غیر آن نمازها سنّت نیست هرچند نماز واجبی باشد.

و طهارت واجب نیست بلکه از مستحبّات آنهاست خصوصاً در اقامه، و همچنین رو به قبله بودن در آنها واجب نیست، و سنّت است در هر دو، خصوصاً در اقامه و در شهادتین اذان.

و مکروه است حرف زدن در اثنای آنها خصوصاً در اقامه و خصوصاً بعد از گفتن «**قد قامت الصلاة**»

و اگر بعد از شهادتین به قصد تیمّن و تبرّک و از برای تجدید ایمان، نه به اعتقاد اینکه جزء آنهاست، درهریک از اذان یا اقامه یا در یکی از آنها، دو مرتبه یا یک مرتبه (**اشهد أنّ علیاً ولیّ اللّه**) نیز بگوید، یعنی گواهی می‌دهم که علی(ع) ولیّ خداست یعنی صاحب اختیار امور خلایق است از جانب خدا- بد نیست.

و سنّت است فاصله دادن میان اذان و اقامه به دو رکعت نماز یا نشستنی، و در خصوص نماز مغرب در حدیث وارد شده که هرکس بنشیند میان اذان و اقامهٔ آن،

خواهد بود مثل کسیکه بغلطد در خون خود در راه خدا.[۱]

و در حدیثی وارد شده که هرگاه مرد فارغ شود از اذان و بنشیند، بگوید: **اللهم اجعل قلبی بارّاً و رزقي دارّاً و اجعل لي عند رسول اللّه صلّی‌اللّه علیه و آله قراراً و مستقراً.**[۲] «خداوندا بگردان دل مرا فرمان بردار و نیکوکار و روزی مرا بسیار وروان یا تازه به تازه بهم رسنده مانند شیر، و بگردان از برای من نزد رسول خدا ـ رحمت کناد خدا بر او و آل او ـ قراری و مستقرّی، و این هر دو به یک معنا است و تاکید است، یا اینکه قرار به معنی قرار است و مستقرّ به معنی محلّ قرار و این نیز به منزلهٔ تاکید است، یا اینکه قرار در آخرت است و مستقرّ در دنیاست به قرینهٔ اینکه در قرآن مجید فرموده: **﴿و إنّ الآخرة هي دارالقرار﴾**[۳] بدرستیکه آخرت آنست سرای قرار، و فرموده: **﴿لکم في الأرض مستقر﴾**[۴] و از برای شما است در زمین مستقری یعنی استقراری یا محلّ استقراری، و مراد به بودن نزد رسول خدا در دنیا بودن نزد قبر مقدس آن حضرت است، و به بودن نزد او در آخرت بودن در خدمت آن حضرت و در جوار او صلّی‌اللّه علیه و آله است.

و در **مصباح** شیخ طائفه شیخ طوسی طاب‌ثراه لفظ «قبر» اضافه شده بر این نحو **(و اجعل لي عند قبر رسول اللّه علیه و آله مستقرّاً و قراراً)** یعنی بگردان از برای من نزد قبر رسول خدا صلی‌الله علیه و آله استقراری و قراری و بنابراین نیز تاکید است چنانکه مذکور شد. یامراد به مستقر، قرار پیش از مرگ است و به قرار، قرار بعد از مرگ یعنی دفن شدن در جوار آن قبر مقدّس.

و در بعضی کتاب‌های ادعیه بعد از «**قلبی بارّاً**» نیز اضافه شده «**و عیشی قارّاً**»[۵]

---

۱. وسائل ج ۴، ص ۶۳۲.

۲. کافی ج ۳، ص ۳۰۸؛ وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۶۳۴. و در کافی و وسائل این‌طور است: و اجعل لي عند قبر نبیّك الخ.

۳. مؤمن: ۳۹ ۴. بقره: ۳۶

۵. کافی ج ۳، ص ۳۰۸ در میان قلاب قرار داده است.

یعنی و زندگانی مرا در خوشی، و اضافه آن هم ضرری ندارد. هرچند در حدیثی که به نظر رسیده موجود نیست.

و اذان و اقامه در زنان چندان تاکیدی ندارد؛ نهایت اگر خواهند می توانند گفت به شرط اینکه نامحرمی نشنود، و اکتفا به تکبیر و شهادتین یا شهادتین بی تکبیر نیز می توانند کرد.[۱]

و سنّت است از برای مردان اینکه اذان را بلند بگویند.[۲] و در حدیث وارد شده: که این بیماری را از او و از اهل او می‌برد، و اگر او را فرزند نشود فرزند بهم رساند. و سنّت است که اذان به تأنّی گفته شود و اقامه به سرعت و جَلدی.[۳]

---

۱. وسایل ج ۴، ص ۶۳۷
۲. وسایل ج۴، ص ۶۴۱
۳. وسایل ج ۴، ص ۶۵۲

فصل دوم:
در بیان کیفیت نماز و آداب و شرایط آن

سنّت است از برای مرد که چون به نماز بایستد پا را از یکدیگر دور بگذارد بقدر سه انگشت از هم گشوده یا زیاده بر آن تا یک شبر، و زیاده بر یک شبر فاصله ندهد.[1] و از برای زنان سنّت است که پاها را با هم جمع کنند. و باید که پاها را برابر یکدیگر گذاشت و تمام انگشتان پاها رو به قبله باشد.

و دستها را تا ایستاده است آویخته باشد به روی رانها، برابر زانوها و انگشتان همه با هم جمع باشند.

و چون خواهد که شروع به نماز کند هفت تکبیر بگوید که شش تای آن مستحب است و یکی تکبیرةالاحرام واجب. و هریک از آنها را که خواهد قصد تکبیرةالاحرام می‌تواند کرد و این تکبیرها را پی‌درپی، بی‌دعا می‌توان گفت.

نهایت بهتر ـ چنانکه در کتاب **کافی** به سند معتبر از حلبی از حضرت صادق صلوات‌الله و سلامه علیه روایت کرده ـ این است که سه تکبیر بگوید و این دعا بخواند: «**اللهّم أنت الملک الحقّ المبین لا إله الا أنت سبحانک إنی ظلمت نفسي**

---

۱. وسائل‌الشیعه ج۴، ص ۷۱۰.

فاغفر لي ذنبی إنّه لایغفر الذنوب إلّا انت»[1] خداوندا تویی پادشاه حق یعنی ثابت پاینده یا ثابت معلوم که در وجود او شک و شبهه نباشد، نیست مستحق عبادتی مگر تو، پاکی تو از هر نقصی و عیبی، بدرستیکه من ستم کرده‌ام نفس خود را پس بیامرز از برای من گناه مرا بدرستیکه شأن و حال این است که نمی‌آمرزد گناهان را کسی مگر تو.

بعد از آن دو تکبیر بگوید و این دعا بخواند: «**لبّیک و سعدیک و الخیر في یدیک و الشرّ لیس الیك و المهديّ مَن هدیت لا ملجأ منك إلاّ إلیک سبحانک و حنانیک تبارکت و تعالیت سبحانک ربّ البیت**»، ایستاده‌ام به خدمت تو ایستادنی بعد از ایستادنی یعنی همیشه در خدمت تو ایستاده‌ام، و یاری می‌کنم ترا یاری کردنی بعد از یاری کردنی یعنی همیشه یاری تو می‌کنم یعنی مطیع و فرمان‌بردار توام و یاری دین تو می‌کنم، و نیکی یعنی همهٔ نیکی‌ها در دست‌های تست یعنی از جانب تست، و بد نیست بسوی تو یعنی منسوب نیست به تو و تو سبب هیچ بدی نیستی، یا اینکه بدی نیست در راه بسوی تو و از برای کسی که متوجه بسوی تو باشد، یا اینکه هیچ بدی راهی ندارد بسوی تو و نمی‌رسد به تو، و هدایت کرده شده یعنی راه نموده شده یا به مطلب رسانیده شده کسی است که تو هدایت کرده باشی.

نیست پناهی از تو مگر بسوی تو، اظهار می‌کنم پاکیزه‌گی تو را، و طلب می‌کنم رحمت و مهربانی تو را بعد از رحمت و مهربانی تو یعنی مکرر و همیشه، مبارکی تو و بلند مرتبه‌ای، پاکی تو ای پروردگار خانه یعنی خانه کعبه. و غرض از این این است که رو به تو آورده‌ام ای پروردگار خانه نه به خانه، و رو به آن که کرده‌ام از برای اطاعت و فرمان برداری تست.

بعد از آن دوتکبیر بگوید و این دعا بخواند: «**وجّهت وجهي للّذي فطر**

---

۱. کافی ج ۳، ص ۳۱۰؛ وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۲۳

السموات و الأرض عالم الغيب و الشهادة حنيفاً مسلماً و ما أنا من المشركين إنّ صلاتي و نسكي و محياي و مماتي للّه ربّ العالمين لاشريک له و بذلک أمرتُ و أنا من المسلمين»، گردانیده‌ام روی خود را یعنی روی دل خود را به سوی آن کسی که آفریده آسمان‌ها و زمین را، دانای نهان و آشکار در حالی که میل کننده‌ام از باطل به حق و مسلمانم و نیستم از کافران، به درستی‌که نماز من و همه عبادات من و زندگانی من و مردن من از برای خداست[1] پروردگار عالمیان، نیست شریکی ازبرای او، به این امر کرده شده‌ام و من از مسلمانانم.

و سنّت مؤکد است که در هر تکبیری دستها را به عنوانی که کف آنها روبه قبله باشد بردارد تا برابر گوشها یانزدیک به آن، بلکه بعضی از علما این را در همه تکبیرهای واجبی واجب می‌دانند، و بعضی در خصوص تکبیرةالإحرام واجب می‌دانند.[2] و ظاهر این است که همین کافی است که تکبیر در اثنای دست برداشتن گفته شود به هر نحو که باشد. بلکه ظاهر این است که همین کافی است که در اثنای وقت برداشتن و وقتی که برداشته و نگاهداشته و وقتی که پایین می‌آورد گفته شود.

و آنچه مشهور است ـ که باید ابتدا کند به تکبیر نزد ابتدای برداشتن و تمام کند آنرا نزد تمام شدن آن بر وجهی که هر دو بر یکدیگر منطبق باشند ـ در کار نیست، بلکه ظاهر بعضی احادیث این است که که بعد از برداشتن، تکبیر بگوید.[3]

و سنّت است که غیر تکبیرةالاحرام آهسته گفته شود و تکبیرةالاحرام را پیشنماز بلند بگوید، و کسی که اقتدا کرده آهسته، و منفرد مخیّر است در آن.[4]

---

۱. یعنی از راه امتثال امر و فرمان اوست که آن دو امر اول به اختیار من صادر می‌شود و آن دو امر آخر بی‌اختیار. منه سلمه الله تعالی.

۲. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۲۵

۳. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۲۳

۴. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۳

و هر تکبیر را که قصد تکبیرةالاحرام می‌کند باید که نیّت را مقارن آن دارد. و در نیّت همین کافی است که قصدِ کردن نماز ظهر کند مثلاً از برای تقرّب به خدا. و در کار نیست که این را به زبان بگوید بلکه مکروه است تلفظ به آن بعد از «**قدقامت الصلاة**» بلکه احتمال حرمت دارد.

و قصد وجوب یا ندب و اداء و قضاء در کار نیست مگر اینکه نماز ظهر مثلاً که قصد می‌کند اداء و قضاء هر دو بر ذمهٔ او باشد، در آن صورت باید که تعیین اداء و قضاء کند. و همچنین در وقت صبح که نافله و فریضه هر دو توان کرد قصد دو رکعت نماز مطلق کافی نیست، بلکه باید تعیین کند که فریضه است یا نافله. امّا اگر نمازی که قصد آن می‌کند اشتراکی در آن نباشد مثل اینکه قصد نماز ظهر کند و قضای آن بر ذمّهٔ او نباشد، پس تعیین اداء یا قضاء و وجوب یا ندب در کار نیست؛ نهایت چون جمعی از علماء قصد آنها را نیز واجب می‌دانند اگر قصد آنها هم بکند شاید بهتر باشد.

بعد از آن سنّت آن است که بگوید «**أعوذ بالله من الشیطان الرجیم**»[1] یعنی پناه می‌برم به خدا از شر شیطان رانده شده، یعنی رانده شده از درگاه رحمت حق تعالی به لعنت خدا و خلق، یا از آسمان به تیر شهاب، یا در وقتی که ملائکه او را سنگ باران کردند و راندند. و آهسته گفتن این در نمازها بهتر است و این استعاذه مخصوص است به رکعت اوّل و در رکعتهای دیگر استعاذه نیست.

بعد از آن واجب است که سوره حمد را بخواند و بعد از آن یک سوره تمام بخواند، هر سوره که خواهد بغیر چهار سورهٔ سجدهٔ واجب.

و مشهور این است که این واجب است و بعضی از علماء خواندن سوره را واجب نمی‌دانند بلکه سنت می‌دانند و این قول ظاهرتر است؛ نهایت احتیاط در

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۸۰۰

متابعت قول مشهور است. و ظاهر این است که قصد وجوب یا ندب در کار نیست بلکه کافی است قصد قربت که بر تقدیر وجوب و استحباب هر دو به عمل آید.

و این خلاف در نمازهای واجبی است در حالت اختیار و وسعت وقت. امّا در نمازهای سنّتی پس خلافی نیست در اینکه سورهٔ واجب نیست، و همچنین در نمازهای واجبی در حالت اضطرار مثل خوف از دشمن، یا اینکه نداند سوره و ممکن نباشد آموختن آن، و همچنین در حالی که وقت تنگ باشد و به خواندن سوره وقت بیرون رود.

و مشهور این است که واجب است که حمد و سوره در نماز صبح و دو رکعت اوّل مغرب و عشاء بلند خوانده شود، و در باقی آهسته خوانده شود مگر ﴿بسم اللّٰه الرّحمٰن الرّحیم﴾، و بعضی از علماء این را واجب نمی‌دانند بلکه سنّت مؤکد می‌دانند و این قول خالی از قوتی نیست؛ نهایت احتیاط در متابعت مشهور است.

و در بلند گفتن و آهسته گفتن ﴿بسم اللّٰه الرّحمن الرّحیم﴾ در مواضع اخفات خلاف بسیاری شده، و قول ظاهرتر این است که بلند گفتن آن در همهٔ آنها سنت باشد. و ظاهر این است که بنای بلندی و آهستگی بر عرف است، و در عرف بلند آن را می‌گویند که جوهر آواز ظاهر شود و آهسته آن را می‌گویند که ظاهر نشود. و بهتر این است که با وجود این رعایت این بشود که بلندی به مرتبه‌ای باشد که کسی که نزدیک او باشد اگر آفتی در گوش او نباشد بشنود، و آهستگی به مرتبه باشد که خود اگر شنوا باشد بشنود و چنانکه کسی که نزدیک او باشد نشنود. و در جایی که بلند می‌خواند باید که آن قدر بلند نخواند که در عرف بگویند که فریاد می‌کند.

در زنان بلند خواندن در هیچ نمازی واجب نیست، بلکه در همهٔ آنها آهسته

می‌توانند خواند، و ظاهر این است که اگر بیگانه نشنود در نمازهای جهری بلند هم می‌توانند خواند و با وجود آن آهسته خواندن بهتر است. و اگر آواز به بیگانه برسد بلند خواندن جایز نیست.

و واجب است در قرائت واجبه اینکه همهٔ حرفها گفته شود حتّی تشدید و مدّی که در یک کلمه باشد و اینکه حرفها از مخارج آنها گفته شود، و رعایت حرکت و سکون هر حرفی بشود. و اینکه موافق یکی از هفت قرائت باشد که متواتر می‌دانند.

و امّا سایر اوصاف قرائت مثل وقف‌ها و مدهای غیر لازم و غیر آنها پس واجب نیست، بلکه از محسّنات و مستحبّات قرائت است.

و بهترین سوره‌ها که در نماز خوانده شود چنانکه از بعضی احادیث ظاهر می‌شود، **سورهٔ قل هو الله احد** و **سورهٔ إنّا أنزلناه** است[1]

و در بعضی احادیث وارد شده که عجب است از کسی که نخواند در نماز خود **انّا انزلناه** راچگونه مقبول شود نماز او و پاکیزه گردانیده نمی‌شود نمازی که خوانده نشود در آن **قل هو الله احد**.[2]

و شیخ صدوق ابن‌بابویه رحمه‌الله گفته که در رکعت اوّل **سورهٔ انّا انزلناه** بخواند که سوره حضرت رسول و اهل‌بیت اوست ـ صلوات الله علیهم ـ، و ایشان را شفیع گرداند در درگاه خدا و به ایشان متوسّل شود. و در رکعت دوّم **سوره قل هو الله أحد** که بعد از آن دعا مستجاب است تا اینکه دعائی که در قنوت کرده می‌شود مستجاب گردد.[3]

و بعضی احادیث دیگر دلالت دارد بر اینکه در رکعت اوّل **سوره قل هو الله**

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۶۰
۲. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۶۱
۳. فقیه ج ۱، ص ۲۰۷

خوانده شود و در رکعت دوم **سوره انا انزلناه** و هر دو خوب است.[۱]

و همچنین خوب است آنچه در حدیث صحیح جمیل از حضرت صادق ـ صلوات اللّٰه و سلامه علیه ـ وارد شده که خوانده شود در نماز ظهر و عشاء **سوره سبّح اسم ربّک الأعلی** و **سوره و الشّمس و ضحیها** و مانند آنها. و در عصر و مغرب **إذا جاء نصر الله و الهیٰکم التکاثر** و مانند آنها. و در نماز صبح **عمّ یتسائلون** و **هل اتیک حدیث الغاشیه** و **لا اقسم بیوم القیٰمة** و **هل أتی علی الانسان حین من الدهر**[۲].

و در نماز جمعه سنّت است که سوره جمعه و منافقین خوانده شود.[۳]

و همچنین خواندن آنها در نماز ظهر روز جمعه هرچند به عنوان جمعه نشود بهتر است. و قول بعضی از علماء به وجوب خواندن آنها در ظهر روز جمعه مطلقاً ضعیف است خصوصاً هرگاه به عنوان جمعه گزارده نشود.

و در نماز شام شب جمعه سنّت است در رکعت اوّل **سوره جمعه** و در دوّم **سبح اسم** یا **قل هو الله احد**، و در خفتن شب جمعه در رکعت اوّل **سوره جمعه** و در رکعت دوم **سبح اسم**. و در نماز صبح روز جمعه در رکعت اوّل **سوره جمعه** و در دوم **قل هو الله احد**.[۴]

و چون از خواندن سوره فارغ شود دستها را بردارد و بلند کند تا برسد برابر گوشها یا نزدیک به آن و بگوید: «**الله اکبر**» به عنوانی که در تکبیرهای اوّل نماز مذکور شد و این تکبیر از برای رکوع است و در وجوب و استحباب آن خلاف است و استحباب ظاهرتر است و قصد قربت در آن کافی است و تعیین وجوب یا

---

۱. کافی ج ۳، ص ۳۱۵؛ وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۶۰
۲. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۸۷
۳. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۹۰
۴. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۸۹

استحباب در کار نیست.

و بعد از قرائت واجب است که به رکوع رود، یعنی خم شود آن مقدار که تواند دستها را بر زانوها بگذارد وگذاشتن دستها بر زانوها واجب نیست بلکه سنّت است، و سنّت است که کف دستها را از کاسهٔ زانوها پر کند و انگشتان از هم گشوده باشد، و زانوها را به پشت بشکند وگردان را بکشد و پاها برابر یکدیگر باشند، و به قدر یک شبر از یکدیگر دور باشند، و نگاه او به میانهٔ قدمها باشد و اینکه دست راست را بر زانوی راست پیشتر بگذارد از دست چپ که بر زانوی چپ می‌گذارد.

و اگر دست کسی بلندتر از مستوی الخلقه باشد مجرد رسیدن دست او به زانو کافی نیست، بلکه باید که آن قدر خم شود که اگر مستوی الخلقه می‌بود دستش به زانو می‌رسید. و بر این قیاس اگر دست کسی کوتاهتر از مستوی الخلقه باشد یا دست نداشته باشد، باید آن‌قدر خم شود که اگر مستوی الخلقه می‌بود دستش به زانو می‌رسید و زیاد بر این خم نمی‌شود.

و از برای مرد سنّت است که آن‌قدر خم شود که پشتش هموار شود، به مرتبه‌ای که اگر قطره آبی بر آن بچکد بر یکجا قرار گیرد و از جای بدر نرود.[1]

و زنان را سنّت است که بسیار خم نشوند، بلکه به همان قدر اقلّ واجب خم شوند، و دستها را بر زانوها نگذارند بلکه بر بالای زانوها بگذارند.

و چون به قدر مذکور خم شود واجب است که آن قدر آرام بگیرد که ذکر واجب بکند.

و مشهور این است که ذکر واجب یک مرتبه «**سُبْحانَ ربّي العظيم و بحمده**» است یا سه مرتبه «**سبحان‌اللّه**» واحتیاط در این است هرچند ظاهرتر این می‌نماید که مطلق ذکر در آن کافی باشد.

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۴۳

و سنّت است زیاد بر این، هرقدر که خواهد و باعث ملالت او نشود. مگر اینکه پیشنماز باشد که سنّت است از برای او که پرطول ندهد که مبادا باعث ملالت بعضی از مأمومین شود.

و سنّت است که عدد ذکر طاق باشد و جفت نباشد.

واحتیاط این است که سه مرتبه «**سبحان ربّي العظيم و بحمده**» بگوید بنابرحدیثی که وارد شده که در رکوع سه مرتبه بگوید آن را. و در سجده سه مرتبه «**سبحان ربّي الأعلى و بحمده**» وهرکه یکی از آنها را کم کند ثُلث نماز خود را کم کرده، وکسی که دوتا را کم کند دوثلث نماز خود را کم کرده، وکسی که در اصل تسبیح نگوید نمازی نیست از برای او.[1]

و معنی «**سبحان اللّه**» این است که تسبیح می‌کنم تسبیح خدا، یعنی اظهار پاکیزه‌گی او می‌کنم از صفات نقص.

و معنی «**سبحان ربّي العظيم و بحمده**» این است که تسبیح می‌کنم تسبیح پروردگار من که بزرگ است و حال آنکه متلبّسم به ستایش او یعنی ستایش او را لباس خود کرده‌ام و همیشه همراهم با آن مانند جامه‌ای که با کسی باشد.

بعد از آن واجب است که سر بردارد از رکوع و راست بایستد. و سنّت است که بگوید بعد از اینکه راست بایستد: «**سمع الله لمن حمده**»[2] یعنی شنیده است خدا ستایش کسی را که ستایش او کرده و مستجاب کرده از برای او، یعنی ثواب او را به او داده و غرض دعاست و سؤال اینکه خدا مستجاب کند، چنانکه می‌گوید «**رحمه‌الله**» یعنی آمرزیده خدا او را و غرض دعا این است که بیامرزد خدا او را.

و بعد از آن واجب است که به سجود برود و پیش از آن در وقتی که ایستاده دستها را بردارد تا برابر گوشها یا نزدیک به آن و بگوید: «**الله اکبر**» چنانکه در

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۲۴

۲. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۴۰

تکبیرهای اوّل نماز و تکبیر رکوع مذکور شد. و در وجوب و استحباب این تکبیر نیز خلاف است، و قصد قربت کافی است چنانکه در تکبیر رکوع مذکور شد.

و در سجود واجب است که هفت عضو را بر زمین بگذارد به عنوانی که بر همهٔ آنها اعتماد کند پیشانی و کف‌های دستها و زانوها و انگشتان مهین پاها. و در غیر پیشانی گذاشتن مسمّای هریک کافی است. و در انگشتان بهتر این است که چیزی از بند اوّل آنها یعنی بندسر آنها گذاشته شود پس کافی است که سر آنها گذاشته شود.

و در پیشانی نیز ظاهرتر این است که گذاشتن مسمّای آن کافی باشد چنانکه مذهب اکثر علماست؛ نهایت بهتر این است که به قدر درهمی گذاشته شود چنانکه مذهب بعضی از علماست، و قدر درهم قدر گودی میان کف دست است یا قدر بنِد بالای انگشت مهین. و اگر تمام کف با انگشتان گذاشته شود افضل باشد.

و واجب است که پیشانی بر زمین گذاشته شود یا بر چیزی که از زمین بروید و مأکول و ملبوس نباشد به حسب عادت، و تربت مبارکهٔ کربلای معلّی افضل است خواه خاک باشد و خواه مهری که ساخته شده باشد از آن، و اعضای دیگر بر هرچه گذاشته شود قصوری ندارد.

و واجب است که موضع پیشانی پاک باشد پس اگر نجس باشد سجده بر آن نتوان کرد هرچند خشک باشد و تعدّی نکند.

امّا مواضع اعضای دیگر ضرور نیست که پاک باشند و بر چیز نجس نیز می‌توان گذاشت بشرط اینکه تعدّی نکند به بدن مصلّی یا لباس او که با نجاست در آن نماز نتواند کرد. پس اگر آن موضع خشک باشد و بدن یا لباسی که به آن می‌رسد هم خشک باشد نجاست آن موضع ضرری ندارد.

و واجب است نیز که موضع پیشانی مساوی باشد با موضع قدمین او که بر آن

می‌ایستد، یا بلندتر یا پست‌تر باشد بقدر سهلی. و بعضی از علماء تحدید کرده‌اند آن را بقدر گندگی یک خشت و زیاده بر آن را جایز نمی‌دانند.[۱] و بهتر این است که برابر باشند، و اینکه مواضع اعضای دیگر نیز مساوی باشد با آنها، یا بلندتر یا پست‌تر بمقدار مذکور، و زیاد بر آن نباشد.

و فرقی نیست در این معنی اینکه زمین سراشیب باشد یا اینکه موضع سجود را بلند کند یا پست. پس اگر زیاد بر قدر مذکور باشد جایز نیست، هرچند به اعتبار سراشیب بودن زمین باشد و این در وقت اختیار است. و در وقت اضطرار سجود می‌کند به هر نحو که میسّر باشد.

و سنّت است که بینی را نیز بر خاک گذارد یا بر آنچه سجده بر آن تواند کرد.[۲]

و واجب است که آرام بگیرد در سجود بقدر ذکر واجب. و آن ـ چنانکه در رکوع مذکور شد ـ مطلق ذکر است، و بهتر آن است که خصوص سه **سبحان اللّه** یا یک **سبحان ربّی الأعلی و بحمده**. و احوط آن است که تسبیح بزرگ سه مرتبه باشد و زیاده بر آن هرقدر که خواهد سنّت است، چنانکه در رکوع مذکور شد، و معنی آن اینست که تسبیح می‌کنم تسبیح خدائی که بلندمرتبه‌تر است از هرچیز و متلبّسم به ستایش او، به همان معنی که در رکوع مذکور شد.

و سنّت است از برای مرد که در وقت رفتن به سجود دستها را پیش از زانوها بر زمین بگذارد و ساق دستها را بر زمین پهن نکند و بر روی زانوها و رانها نگذارد، بلکه همین کف دستها را بر زمین گذارد و ساقها را بالای زمین نگه دارد، به عنوانی که مرفق‌ها به منزلهٔ دوبال شوند و کفها را متّصل به زانوها نگذارد، بلکه یا محاذی رو بگذارد چنانکه در حدیث صحیح حماد واقع شده[۳] و مشهور است

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۶۴
۲. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۵۴
۳. کافی ج ۳، ص ۳۳۴

میانه علما، یامیانهٔ زانوها و رو بگذارد چنانکه در حدیث صحیح زراره واقع شده[1]؛ و بر هر تقدیر مقابل حقیقی اصل زانوها نگذارد، بلکه دست راست را در طرف راستِ مقابل حقیقی، و دست چپ را در طرف چپ بگذارد به عنوانی که هریک برابر اصل دوش باشد، و کف دستها را بر زمین پهن کند امّا انگشتان را با هم جمع کند و از هم نگشاید.

و زن را سنّت است که در وقت رفتن به سجود، اوّل زانوها را بر زمین گذارد بعد ازآن دستهارا، ودرسجود خود را جمع کند و ساق‌ها را بر زمین بخواباند،[2]

و بعد از آن واجب است که سر از سجود بردارد و چون درست بنشیند سنّت است که دستها را به جانب خود بکشد، و بعد از آن دستها را بردارد و بگوید: «**اللّه اکبر**» چنانکه در وقت رفتن به سجود می‌گفت و در وجوب و استحباب آن نیز خلاف است مانند تکبیر سابق، و همچنین در وجوب و استحباب دست برداشتن در آن.

و سنّت است که بعد از آن مرد بر ران چپ بنشیند و هر دو پا را از زیر خود به طرف راست بیرون کند و ظاهر پای راست را بر باطن پای چپ گذارد، و زن بر سرین خود بنشیند و زانوها را بلند کند و رانها را با هم جمع کند.

و از برای هریک سنّت است که بگوید: «**استغفر اللّه ربّي و أتوب إليه**» طلب آمرزش می‌کنم از خدا، پروردگار من و بازمی‌گردم به سوی او یعنی از گناهان، و بعد از آن دست بردارد و بگوید: «**اللّه اکبر**» از برای رفتن به سجدهٔ دوم مانند تکبیرهای سابق، و سجدهٔ دوم را نیز مانند سجدهٔ اوّل بکند و بعد از آن سر را بردارد و دستها را بردارد و بگوید: «**اللّه اکبر**» مانند سر برداشتن از سجدهٔ اوّل.

و مشهور این است که نشستن بعد از این سجده واجب نیست بلکه بعد از

---

۱. کافی ج ۳، ص ۳۳۴ و ۳۳۵

۲. کافی ج ۳، ص ۳۳۵

سربرداشتن می‌توان یک راست برخیزد؛ نهایت نشستن سنّت است، و آن را جلسه استراحت می‌گویند. و بعضی از علما قائل به وجوب آن نیز شده‌اند و بهتر این است که به قصد قربت به عمل آید، و بعد از آن برمی‌خیزد از برای رکعت دوم.

و سنّت است از برای مرد که در وقت برخاستن، اوّل زانوها را بردارد و بعد از آن دستها را. و از برای زنان سنت است که اوّل دستها را بردارند و بعد از آن زانوها را، و اینکه خود را بکشند و برخیزند بی‌اینکه عقب ایشان بلند شود. و چون برخاست حمد و سوره بخواند چنانکه در رکعت اوّل مذکور شد.

و سنّت است که همان سوره راکه در رکعت اوّل خوانده نخواند، بلکه سورهٔ دیگر بخواند مگر اینکه به غیر یک سوره یاد نداشته باشد.[1] و ظاهر این است که این در غیر سورهٔ قل هواللّه است و خواندن آن در هر دو رکعت نقصی ندارد؛ زیرا که حدیثی بسند معتبر از حضرت امام محمّدباقر صلوات‌الله و سلامه علیه روایت شده که رسول خدا صلّی‌الله علیه و آله نمازی گزارد در هر دو رکعت به **قل هو اللّه احد** که نگزارده بود پیش از آن و نه بعد از آن به **قل هو اللّه احد** تمامتر از آن نمازی.[2]

و از حضرت امام جعفر صادق ـ صلوات‌الله و سلامه علیه ـ روایت شده که: **قل هو اللّه أحد** مجزیست در پنجاه نماز.[3]

بعد از آن سنت است که دست بردارد و «**الله اکبر**» بگوید از برای قنوت.

و بعد از آن سنّت مؤکد است که قنوت بخواند به هر دعائی که خواهد و عبارت بعضی از علماء احتمال وجوب آن دارد، پس بهتر این است که ترک

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۳۸

۲. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۴۰

۳. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۴۰

نشود و به قصد قربت کرده شود.

و سنّت است که بلند گفته شود هرچند در نماز اخفاتی باشد و در سایر اذکار نماز غیرقرائت حمد و سوره و تسبیحات بدل آن، مخیّر است میانهٔ اینکه آهسته بگوید یا بلند بگوید خواه نماز جهری باشد و خواه اخفاتی.[۱]

و سنّت است که در وقت قنوت دستها رابردارد و انگشتان از هم گشاده نباشد به غیر انگشت مهین که آن گشاده باشد از انگشتان دیگر، وکف را خوب پهن کند رو به آسمان در برابر رو.

و اگر کسی قنوت را پیش از رکوع فراموش کند سنت است که بعد از رکوع بکند.[۲]

و اگر بعد از نماز به یادش آید که قنوت را فراموش کرده سنّت است که رو به قبله کند و قنوت را بخواند هرچند از جای نماز برخاسته باشد و رفته باشد.[۳]

و جایز است قنوت به هر دعایی که خواهد و به زبان آید چنانکه در حدیث صحیح اسماعیل‌بن الفضل از حضرت امام جعفرصادق ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ وارد شده.[۴]

و بهتر این است که اوّل کلمات فرج را بخواند و آن بر نحوی که در حدیث معتبر زراره از حضرت امام محمّدباقر صلوات الله و سلامه علیه وارده شد این است: «**لا إله إلا اللّه الحليم الكريم، لا إله إلاّ اللّه العلي العظيم، سبحان الله ربّ السموات السبع و ربّ الأرضين السبع و ما فيهنّ و ما بينهنّ و ربّ العرش العظيم و الحمدللّه ربّ العالمين**»[۵]، وبعد از آن این دعا را بخواند: «**اللهم صلّ على محمّد**

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۱۸
۲. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۱۶
۳. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۱۵
۴. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۰۸؛ کافی ج ۳، ص ۳۴۰
۵. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۰۶؛ باکمی اختلاف.

و آل محمد»، و بعد از آن این دعا را بخواند «**اللهم اغفر لنا و ارحمنا و عافنا واعف عنّا في الدنيا و الآخرة إنّک علی کلّ شيء قدير**».[۱]

و بهتر بودن این قنوت به اعتبار این است که در حدیث صحیح حلبی از حضرت امام جعفر صادق صلوات‌الله و سلامه علیه واقع شده که در قنوت ستایش کن پروردگار خود را و صلوات بفرست بر پیغمبر خود و طلب آمرزش کن از برای گناه خود.[۲]

و پوشیده نیست که کلمات فرج که کلماتی است عظیم‌الشأن منقول از ائمه اطهار صلوات‌اللّه و سلامه علیهم، مشتمل است بر ثنای حق‌تعالی بر وجه اکمل پس خواندن آن از برای جزء اوّل مناسب است، و بعد از آن چون صلوات بفرستد جزء دوم نیز به عمل آید، و دعای آخر مشتمل است بر استغفار از برای گناه و به‌خصوص نقل شده بسند معتبر از حضرت صادق صلوات‌الله و سلامه علیه که مجزی است آن در قنوت[۳] پس جزء سیم نیز به آن به عمل آید. و هرسه قنوتی باشد کامل هرچند هریک از آنها کافی باشد در قنوت.

و امّا آنچه مشهور است میانهٔ علماء که افضل قنوت‌ها کلمات فرج است پس حدیثی که دلالت بر آن کند به نظر فقیر نرسیده؛ نهایت بعد از ضمّ صلوات و دعای مذکور قنوتی است کامل، تمام، چنانکه مذکور شد.

و مثل آن است آنچه در حدیث ابی‌بصیر از حضرت صادق صلوات‌الله و سلامه علیه در قنوت روز جمعه واقع شده،[۴] بلکه عبارت حدیث مذکور احتمال آن دارد که در هر قنوتی خوانده شود و آن کلمات فرج است بعنوانی که

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۰۷؛ کافی ج ۳، ص ۳۴۰
۲. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۰۸
۳. وسائل الشیعه، ج ۹۰۸/۴ باب ۹ و ۱۰، أبواب القنوت.
۴. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۰۶؛ کافی ج ۳، ص ۴۲۶

نقل شد.

و بعد از آن صلوات و استغفار بر این نحو: «**اللّهم صلّ علی محمّد و آل محمد کما هدیتنا به، اللّهم صلّ علی محمد و آل محمد کما اکرمتنا به، اللّهم اجعلنا ممّن اخترتَه لدینک و خلقتَه لجنَّتِک، اللّهم لاتزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا وهب لنا من لدنک رحمةً إنّک انت الوهّاب**»

و هرچند قنوت را طول دهد و دعا بیشتر بخواند افضل باشد، چنانچه در حدیث وارد شده که هرکه قنوت او طولانی‌تر باشد راحت او در آخرت بیشتر باشد.[1]

و ترجمه کلمات فرج این است: نیست خدایی یعنی مستحقّ عبادتی مگر خدای بردبار کریم یعنی گرامی بلند مرتبه یا صاحب جود، نیست خدایی مگر خدای بلند رتبهٔ بزرگ، پاکست خدای پروردگار آسمان‌های هفتگانه و پروردگار زمین‌های هفتگانه، وآنچه در آنهاست وآنچه میانه آنهاست و پروردگار عرش بزرگ. و ستایش مرخدای را که پروردگار عالمیان است.

مراد از آسمان‌های هفتگانه هفت آسمان ستارهای سیاره می‌تواند بود. و مراد از زمین‌های هفتگانه یا هفت اقلیم است، چنانکه بعضی گفته‌اند یا اینکه زمین نیز هفت طبقه داشته باشد مانند آسمان چنانکه در بعضی احادیث وارد شده[2] و ظاهر بعضی از آیات نیز مشعر به آن است.[3]

و در بعضی روایات واقع شده که محدّب هر آسمانی زمین است از برای آسمانی که بالای آن است، چنانکه مقعّر فلک قمر آسمان زمین است و از بعضی

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۱۸

۲. بحار ج ۶۰، ص ۷۹؛ مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۳۱۱؛ و بحار ج ۵۷، صفحات ۷۸، ۸۸، ۹۰، ۹۳، ۱۷۲، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۴۸، ۳۴۴، ۳۵۳، ۲۰۴-۲۱۱.

۳. یعنی ظاهر آیه /۱۲ از سوره طلاق.

احادیث ظاهر می‌شود که زمین هفت است و این یکی از آنهاست،[1] و بعضی گفته‌اند که مراد به زمین غیر آسمان است و به اعتبار کره آتش و هوای مجاور آن و زمهریر و هوای مجاور زمین و آب و گِل و خاک هفت است؛ والله تعالی یعلم.

و عرش چنانکه از بعضی احادیث ظاهر می‌شود اسم فلکی است که محیط است به همه چیز که همان فلک اطلس باشد، چنانکه مشهور است یا بالاتر از آن باشد چنانکه بعضی گفته‌اند. و علم حق‌تعالی و قدرت او را نیز عرش می‌گویند. و در اینجا معنی اوّل ظاهرتر است. و مراد به آنچه در آنهاست آنچه در ثخن آسمانهاست از ستاره‌ها و فلکهای جزئی و غیر آن؛ و آنچه در ثخن زمین‌هاست از معدنها و چشمه‌ها و نباتات و مانند آنها، و به آنچه میانهٔ آنهاست ملائکه و جنّ و انس و غیر آنهاست از چیزهائی که میانهٔ زمین و آسمان یا در میان دو آسمان باشند.

و این کلمات را کلمات فرج به این اعتبار می‌گویند که فرج به معنی گشایش است و خواندن این کلمات در وقت نزع باعث گشایش عذاب و خلاصی از آن می‌شود، چنانکه روایت شده بسند معتبر از حلبی از حضرت امام بحقّ ناطق امام جعفرصادق صلوات‌الله و سلامه علیه که حضرت رسالت پناهی صلّی‌الله علیه و آله داخل شد بر مردی از بنی‌هاشم و او در حال نزع بود پس فرمود به او آن حضرت صلی‌الله علیه و آله که بگوی این کلمات را پس گفت او آنها را.

پس فرمود آنحضرت صلی‌الله علیه و آله که سپاس مرخدای را که رهایی داد او را از آتش.[2]

و ترجمهٔ دعای بعد از صلوات این است: خداوندا بیامرز ما را و رحمت کن ما را و عافیت ده ما را و عفو کن از ما و درگذر گناهان ما را در دنیا و آخرت

---

۱. رجوع شود به مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۳۱۱

۲. کافی ج ۳، ص ۱۲۴؛ وسائل‌الشیعه ج ۲، ص ۶۶۶

بدرستی‌که تو به غایت توانائی، یعنی قادری بر همه اینها که خواستم و بر همه چیز.

و ترجمهٔ دعایی که بعد از کلمات فرج از حدیث ابی‌بصیر نقل شده این است: **«اللهم صل علی محمد و آل محمّد کما هدیتنا به»** خداوندا رحمت بفرست بر محمد و آل محمّد چنانکه هدایت کردی ما را بسبب او یعنی راه حق نمودی یا رسانیدی به آن **«اللّهم صلّ علی محمّد و آل محمّد کما أکرمتنا به»** خداوندا رحمت بفرست بر محمّد و آل محمّد چنانکه گرامی گردانیدی ما را بسبب او؛ زیرا که بسبب او توفیق اسلام یافتیم و در دنیا و آخرت عزیز و گرامی گردیدیم؛ و مراد این است که به عوض و تلاقی اینکه ما را هدایت کرده و گرامی گردیده‌ایم بسبب او، رحمت بفرست بر او و آل او **«اللهم اجعلنا ... تا آخر»** خداوندا بگردان ما را از آنان که برگزیده‌ای ایشان را از برای دین خود و آفریده‌ای ایشان را از برای بهشت خود. خداوندا میل مفرما دلهای مرا از حق بعد از اینکه هدایت کردی ما را، و ببخش از برای ما از نزد خود رحمتی بدرستی که توئی تو بسیار بخشنده.

و بعد از آن دست بردارد و **«الله اکبر»** بگوید و به رکوع رود و سربردارد و دو سجده کند همه آنها چنانکه در رکعت اول مذکور شد. و چون سر از سجده دوّم بردارد بنشیند و دست بردارد و **«الله اکبر»** بگوید.

و بعد از آن واجب است که تشهّد بخواند و کافی است در آن به اتفاق همهٔ علماء اینکه بگوید: **«اشهد أن لا اله الا الله وحده لاشریک له و أشهد أنّ محمّداً عبده و رسوله اللّهم صلّ علی محمد و آل محمد»** و چون مشهور این است که **«وحده لاشریک له»** واجب نیست، و در وجوب گفتن **«عبده»** و در وجوب **«صلوات»** نیز احتمال خلافی هست، بهتر این است که در آنها قصد وجوب نکند بلکه به قصد قربت بگوید.

و شیخ صدوق رحمه‌الله در **فقیه** پیش از تشهّد این را اضافه کرده «**بسم الله و بالله و الحمدلله والأسماء الحسنی کلّهاللّه**»، و بعد از «**رسوله**» این را اضافه کرده «**أرسله بالحقّ بشیراً و نذیراً بین یدي الساعة**».[1]

و در بعضی از احادیث بعد از «صلوات» این اضافه شده: «**و تقبّل شفاعته في أُمته و ارفع درجته**»،[2] و اضافهٔ اینها به قصد استحباب قصوری ندارد، و بنابراین چنین خواهد گفت: «**بسم اللّه و باللّه و الحمدللّه و الاسماء الحسنیٰ کلّها للّه أشهد أن لاإله الاّ اللّه وحده لاشریک له و أشهد أنّ محمداً عبده و رسوله ارسله بالحق بشیراً و نذیراً بین یدي الساعة اللّهم صلّ علی محمّد و آل محمّد و تقبّل شفاعته فی امّته و ارفع درجته**».

یعنی یاری می‌جویم به نام خدا و به خدا، و نامهای نیکو همهٔ آنها از برای خدا است و همهٔ ستایش‌ها از برای خدا است، گواهی می‌دهم که نیست خدایی یعنی معبود برحقی بغیر خدا، تنهاست، نیست شریکی و انبازی از برای او، و گواهی می‌دهم که محمّد بنده او و فرستاده اوست. فرستاده او را براستی و درستی، در حالتیکه بشارت دهنده است و ترساننده است پیش‌روی قیامت، یعنی فرستاده او را در آخرالزمان که نزدیک قیامت است، در حالیکه او بشارت دهنده است به رحمت خدا و بهشت و نعمت‌های آن مؤمنان و اطاعت کنندگان را، و ترساننده است از عذاب خدا و جهنم و عقوبت‌های آن کافران و عاصیان را، یا همه کس را بشارت دهنده است به ثواب بر طاعت و ترساننده است از عذاب بر معصیت. خداوندا رحمت بفرست بر محمّد و آل محمّد و قبول کن شفاعت او را دربارهٔ امت او و بلند کن پایه و مرتبه او را.

و پوشیده نماند که امثال این دعاها از برای آن حضرت صلی‌اللّه علیه و آله

---

۱. فقیه ج ۱، ص ۲۰۹.

۲. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۸۹

و همچنین از برای آل او صلوات اللّه و سلامه علیهم، منافات ندارد با بودن ایشان صلوات اللّه و سلامه علیهم بالفعل در کمال بلندی مرتبه نزد حقّ‌تعالی و عدم احتیاج به دعای ما؛ زیرا که رحمت‌ها و تفضل‌های حق‌تعالی غیرمتناهی است. پس هرچند مرتبه آن حضرت و آل او صلوات اللّه علیهم در کمال بلندی باشد بلندتر از آن تواند شد. پس دعا از برای آن و طلب آن می‌توان کرد.

و در بعضی احادیث وارد شده[1] که غرض از فرستادن صلوات بر آن حضرت حصول رحمت و قربی است از برای ما، و اگر نه حق‌تعالی رحمت فرستاده بر آن حضرت، یعنی به هرقدری که کسی طلب کند و اندیشه او به آن رسد.

و مراد به آل آنحضرت یعنی اهل، حضرات دوازده امام و حضرت فاطمه است صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین.

و در بعضی احادیث اضافه‌های دیگر نیز در تشهد شده، خصوصاً در تشهد آخر نماز و چون طولی داشت و سند آن صحیح نبود ذکر ننمودم.

و سنّت است که مرد در وقت تشهد نیز چنانکه در میانه دو سجده مذکور شد بر ران چپ بنشیند و هر دوپاها را از زیر خود به طرف راست بیرون کند و روی پای چپ را بر زمین گذارد و زانوها را اندکی از هم بگشاید.[2]

و زنان را سنّت است که بر سرین خود بنشینند و زانوها را از زمین بلند کنند و رانها را با یکدیگر جمع کنند و از هم جدا نکنند، و بعد از اینکه از تشهد فارغ شود پس اگر نماز دو رکعتی باشد سلام بدهد چنانکه بعد از این مذکور خواهد شد. و اگر سه رکعتی یا چهار رکعتی باشد سلام نمی‌دهد و برمی‌خیزد از برای رکعت دیگر.

---

۱. رجوع شود به: وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۸۹

۲. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۸۷

و سنّت است که در وقت برخاستن بگوید: «**بحول اللّه و قوّته أقوم و أقعد**»[۱] یعنی بحول خدا و قوت او برمی‌خیزم و می‌نشینم. حول بمعنی قوت و قدرت آمده، و بنابراین قوّت تاکید است. و بمعنی گشتن و منتقل شدن از حالی بحالی نیز آمده. و بنابراین معنا اینست که برخاستن و نشستن من به حرکت و انتقالی است که از جانب خدای تعالی است که او مرا قدرت بر آن داده و بقوّت اوست.

و در بعضی احادیث این دعا در مطلق برخاستن از سجود وارد شده.[۲]

پس ظاهر این است که خواندن آن در برخاستن از سجود از برای هر رکعتی سنّت باشد و در این رکعت تاکید در آن بیشتر باشد به اعتبار اینکه در چند حدیث در خصوص این وارد شده.[۳]

و بعد از آن یک رکعت یا دو رکعت دیگر را به همان نحو که در رکعت اول مذکور شد بگزارد؛ نهایت قرائت سوره در آنها نیست، و مخیّر است میانهٔ حمد تنها و تسبیح. و در جواز هریک و تخییر میانهٔ آنها خواه کسی پیشنماز باشد و خواه منفرد نماز کند خلافی میانهٔ علماء نیست. مگر در صورتی که کسی قرائت حمد را در دو رکعت اوّل فراموش کرده باشد، در آن صورت بعضی از علماء قایل شده‌اند که هرگاه این معنی در دو رکعت آخر بیاد او بیاید واجب است بر او که در دو رکعت آخر حمد بخواند و تسبیح مجزی نیست.

وهمچنین اگر کسی به‌نماز جماعت برسد دروقتی که پیش نماز دو رکعت اوّل را گزارده باشد پس در رکعت سیم اقتداء به او بکند و او در آن دو رکعت حمد نخواند و تسبیح کند، باز بعضی از علماء قایل شده‌اند که بر او واجب است که در دو رکعت آخر که خود به تنهایی می‌گذارد حمد بخواند و تسبیح مجزی نیست.

---

۱. کافی ج ۳، ص ۳۳۸.
۲. رجوع شود به: وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۶۶
۳. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۹۶۶

و مشهور این است که مطلقا مخیّر است میانه حمد و تسبیح؛ نهایت در اینکه کدام افضل باشند خلاف بسیار شده، و در احادیث[1] نیز اختلاف بسیاری واقع شده به عنوانی که جمع میانهٔ آنها به غایت دشوار است. و ظاهر این است که در پیشنماز قرائت حمد افضل باشد و در کسی که تنها گذارد حکم به افضلیّت یکی از آنها یا مساواة هر دو بسیار مشکل است، و بعد از اینکه هر دو مجزی باشند چندان غرضی به تعیین او نیفتاده هرکس هریک را که خواهد بخواند، و در آن دو صورت احتیاط اینست که حمد خوانده شود.

و در قدر تسبیح نیز خلاف بسیاری شده، بعضی از علماء یک مرتبه «**سبحان اللّه و الحمدللّه و لااله الا اللّه و اللّه اکبر**» را واجب می‌دانند که چهار تسبیح باشد، و بعضی سه مرتبه این را بی و «**اللّه اکبر**» که نُه تسبیح شود، و بعضی این نُه تسبیح را با یکمرتبه «**واللّه اکبر**» در آخر که مجموعه ده تسبیح شود، و بعضی تمام این چهار تسبیح را سه مرتبه که مجموع دوازده تسبیح شود. و حدیث صحیحی دلالت بر نُه تسبیح می‌کند[2] و حدیث معتبری بر چهار،[3] و ظاهر این است که همه اینها مجزی باشد. و دوازده تسبیح هرچند حدیث خاصی دلالت بر آن ندارد بهتر است، به اعتبار اینکه مشتمل بر همهٔ آنها باشد و زیادتی ذکر در نماز ضرری ندارد خصوصاً در اینجا؛ پس آن بنابر هر مذهبی مجزی است بخلاف هریک از چهار و نُه و ده که بنابر بعضی مذاهب مجزی نباشد.

و ترجمه تسبیحات این است: پاکست خدا و ستایش از برای خداست و نیست خدایی مگر خدا و خدا بزرگترست یعنی از اینکه وصف کرده شود یا از هرچیز. و چون تسبیح چیزی را گویند که دلالت کند بر پاکیزه‌گی خدا از نقصی

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۸۱
۲. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۹۱
۳. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۹۲

و هریک از این چهار کلمه یعنی **سبحان‌اللّه، والحمدللّه، و لااله الا اللّه، واللّه اکبر** دلالت بر آن کنند پس هریک تسبیح باشند و مجموع چهار تسبیح، چنانکه گفتیم.

و چون در حدیث صحیحی استغفار از برای گناه خود هم وارده شده[1] بهتر این است که بعد از تسبیحات آن را هم ضمّ کند و بگوید «**استغفراللّه لذنبي**» طلب آمرزش می‌کنم از خدا برای گناه خود، و «**استغفراللّه**» تنها هم کافی است؛ چه استغفار از برای گناه باشد هرچند ذکر نشود.

و جمعی از علماء[2] آهسته گفتن این تسبیحات را واجب شمرده‌اند مانند بدل آنها که قرائت باشد و احتیاط در آن است هرچند حکم به وجوب آن خالی از اشکالی نیست.

و ظاهر این است که لازم نیست که در نماز چهار رکعتی هر دو رکعت آخر در حمد و تسبیح موافق باشد، پس اگر خواهد می‌تواند در یکی حمد بخواند و در یکی تسبیح؛ نهایت احتیاط درآن است که موافق کند، واگر شک کند درعدد تسبیح، بنابراقل گذارد و تمام کند و اگر آخر معلوم شود که زیاده گفته ضرری ندارد.

و بعد از این «**اللّه اکبر**» بگوید و به رکوع رود، و رکوع و سجود را به روش آن دو رکعت اوّل بجای آورد. و اگر نماز سه رکعتی باشد بعد از سربرداشتن از سجدهٔ دوم تکبیر بگوید و بعد از آن تشهّد بخواند بنحوی که در تشهد اوّل مذکور شد. و بعد از آن سلام بدهد برنحوی که مذکور خواهد شد. و اگر چهار رکعتی باشد بعد از تکبیر بی‌تشهد و سلام برخیزد و یک رکعت دیگر مانند رکعت سیم بگذارد و بعد از آن تشهد بخواند برنحوی که مذکور شد.

و چون از تشهد فارغ شود سلام بدهد به این نحو که اوّل بگوید: «**السلام علیک أیّها النّبي و رحمةاللّه و برکاته**» یعنی درود بر تو باد ای پیغمبر و رحمت

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۷۸۱

۲. رجوع شود به: جواهر ج ۹، ص ۳۷۲

خدا و برکت‌های او، و می‌باید که قصد کند به آن پیغمبر ما را صلّی‌الله علیه و آله، و این سلام سنّت است به اتفاق همهٔ علماء و قول به وجوب آن نشده، و بعد از آن در وجوب سلام دیگر یا استحباب آن میانهٔ علماء خلاف است،[1] جمعی واجب می‌دانند و جمعی سنّت و احتیاط در این است که البته گفته شود هرچند حکم بوجوب خالی از اشکال نیست. و آن سلام دیگر یکی از این دو سلام است **«السلام علیکم و رحمة اللّه و برکاته السلام علینا و علی عبادالله الصالحین»** جمعی از علماء که سلام را واجب می‌دانند آن اوّل را واجب می‌دانند، و جمعی مخیّر می‌دانند میانهٔ آنها به این معنی که یکی از آنها را واجب می‌دانند، هریک که گفته شود خوب است. و از بعضی علماء نقل کرده‌اند که سلام دوم را واجب می‌داند. و ظاهر احادیث[2] این است که سلام اصل، سلام اوّل است [یعنی السلام علیکم]، و از بعضی احادیث[3] ظاهر می‌شود که سلام دوم [یعنی السلام علینا] نیز باعث خروج از نماز می‌شود. و بهتر به اعتقاد فقیر این است که هر دو بقصد قربت گفته شود و قصد وجوب یا ندب در هیچ یک در کار نیست.

و اینکه اوّل السلام علینا گفته شود ـ چنانکه مشهور است میانهٔ علماء ـ در بعضی احادیث نیز واقع شده.[4] و ظاهر این است که قصد بیرون رفتن نماز در هیچ‌یک از آنها در کار نیست و اگر خواهد می‌تواند قصد این کرد که به هریک از آنها که در واقع سبب خروج از نماز می‌شود بیرون می‌روم از نماز.

و بنابرآنچه گفتیم اوّل می‌گوید: **«السلام علینا و علی عباد اللّه الصالحین»** یعنی سلام و درود خدا بر ما باد و بر بندگان صالح خدا. و بعد از آن می‌گوید: **«السلام**

---

۱. رجوع شود به: تذکره ج ۱، ص ۱۲۷؛ و جواهر ج ۱۰، ص ۲۷۸-۳۲۸
۲. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۱۰۰۷
۳. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۱۰۱۲
۴. همان مآخذ

علیکم و رحمة اللّه و برکاته»، یعنی سلام بر شما باد و رحمت خدا و برکت‌های او یعنی افزونی خیرات او، و اگر «برکاته» را نگوید یا اینکه «و رحمةالله» را نیز نگوید و اکتفا کند به **السلام علیکم**، ظاهر این است که مجزی است؛ نهایت بهتر این است که همه گفته شود.

و جمعی از علماء گفته‌اند[1] که مراد به شما که خطاب می‌شود به ایشان دو فرشته‌اند که با این کس‌اند و سایر فرشتگان و همهٔ انبیاء و اولیاء و مؤمنان. و بهتر این است که این معنی را قصد کند و بخاطر گذراند. و اگر پیشنماز باشد بهتر این است که خصوص مأمومان را نیز قصد کند و اگر مأموم باشد خصوص امام را نیز قصد کند و همچنین خصوص مأمومان دیگر را اگر باشند. وکسیکه تنها نماز گزارد این سلام دوم را یکبار می‌گوید رو به قبله، و پیشنماز یکبار می‌گوید میل کننده به جانب راست، چنانکه مشهور است میانهٔ علماء و در بعضی احادیث نیز واقع شده،[2] و مأموم اگر کسی در طرف چپ او باشد سنّت است که دو مرتبه بگوید یک مرتبه بگوید و میل کند به جانب راست و بار دیگر بگوید و میل کند به جانب چپ، و اگر در جانب او کسی نباشد همان یک بار بگوید میل کننده به جانب راست هرچند در جانب راست او کسی نباشد.

و چون آنچه در نماز خوانده می‌شود افضل آن است که مصلی معنی آنرا داند و مجرد لفظی نباشد که بر زبان راند و به آن اعتبار ادعیه و اذکار را که مذکور شد ترجمه و تفسیر نمود. مناسب این است که سوره **فاتحه** را نیز که قرائت آن بخصوص در نماز واجب است و سوره **توحید و قدر** را نیز که افضل سوره‌هایند که بعد از حمد خوانده شود چنانکه مذکور شد ترجمه و بر سبیل اختصار تفسیر نماید. و اللّه ولیّ التوفیق.

---

۱. رجوع شود به: جواهر ج ۱۰، ص ۳۴۱-۳۴۲

۲. وسائل‌الشیعه ج ۴، ص ۱۰۰۷

فصل سوم:
در ترجمه سوره مبارکه فاتحه
و تفسیر مختصری از برای آن بر سبیل اجمال

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحمٰنِ الرَّحیمِ، به نام خدای بسیار رحم کنندهٔ بسیار مهربان، یعنی ابتدا می‌کنم یا می‌خوانم در حالی که یاری جوینده‌ام یا مصاحب و همراهم به نام خدا. و اللّٰه نام ذات خدای تعالی است که جامع جمیع صفات کمال است. و شهرت اتّصاف ذات اقدس به آنها به مرتبه‌ای رسیده که اتّصاف به آنها از لفظ «اللّه» فهمیده می‌شود، نه اینکه معنی لفظ الله ذات متّصف به صفات کمال باشد و از جمله صفات شود و باقی نامهای خدا صفات اویند جلّ شأنه.

و **رحمن و رحیم** هر دو بمعنی بسیار رحم کننده‌اند لیکن مبالغه در رحمن بیشتر است، چنانکه مشهور است که زیادتی لفظ دلالت می‌کند بر زیادتی معنی، و بنابراین است که وارد شده در بعضی دعاها که ای رحمن آخرت و رحیم دنیا. چه نعمتهای آخرت عظیم‌تر است از نعمتهای دنیا. و در بعض ادعیه عکس این نیز وارد شده، و آن به اعتبار این است که شمول رحمت دنیا بیشتر است از رحمت آخرت؛ زیرا که مؤمن و کافر همه از رحمت دنیا بهره‌مندند به خلاف رحمت آخرت که مخصوص مؤمن است.

و بنابراین ممکن است که در اینجا نیز رحمن به اعتبار آخرت باشد و رحیم به اعتبار دنیا موافق اعتبار اوّل یا بر عکس موافق اعتبار دوم. و ممکن است که مراد به هریک رحم کنندهٔ در دنیا و آخرت باشد؛ نهایت اوّل اشاره به رحمتهای عامّه واصول آنها باشد و آخر اشاره به رحمتهای خاصّه و جزئیّات و فروع آنها تا اینکه از هر دو معلوم شود که تمام نعمت‌ها و رحمت‌ها از جانب اوست و به او منتهی می‌شود.

و شیخ طائفه شیخ ابوجعفر طوسی طاب‌ثراه در کتاب **تهذیب** روایت کرده از حضرت امام جعفرصادق صلوات‌الله و سلامه علیه که فرمود **﴿بِسْمِ اللّٰهِ الرّحمٰنِ الرّحیمِ﴾**، نزدیکتر است به اسم اعظم خدا از مردمک دیده به سفیدی آن،[1] یعنی شرف و فضیلت و خواص و آثار آن نزدیک است به شرف و فضیلت و خواص اسم اعظم زیاده از نزدیکی که مردمک دیده به سفیدی آن دارد.

﴿الحمدللّهِ ربِّ العالمین﴾ سپاس مرخدای را پروردگار عالمیان.

حمد، ثنای بر کسی است به سبب نیکویی که بوده باشد او را از روی اختیار. پس تعریف مروارید را مثلاً به اعتبار صفای آن، حمد نمی‌گویند بلکه مدح می‌گویند. و معنی کلام این است که حقیقت حمد یا همهٔ افراد آن یا فردی از آن که کاملتر از همهٔ افراد آن باشد از برای خداست، و مخصوص به اوست. و بودن هر حمدی از برای خدای تعالی به اعتبار این است که همهٔ نیکوییها از اوست و مستند به اوست. پس هرکه را حمدی کنند به اعتبار صفت نیکوئی که داشته باشد برمی‌گردد به حمد خدای تعالی و ثنای بر او جلّ شأنه. و پروردگار عالمیان است یعنی می‌پرورد همهٔ آنها را، و می‌رساند هرچیزی را به آنچه مرتبهٔ کمال آن باشد.

و ممکن است که **ربّ** به معنی پرورنده نباشد بلکه بمعنی پروردن باشد

---

۱. تهذیب ج ۲، ص ۲۸۹

و وصف حق‌تعالی به آن از راه مبالغه باشد، چنانچه [می‌گویند] فلان عدل است. هرگاه خواهند که مبالغه کنند در اینکه عادل است.

و عالَم چیزی را گویند که به آن چیزی معلوم شود و به آن اعتبار هرموجودی از ممکنات و ذرّه‌ای از ذرات، عالَم است چه به آن وجود حق تعالی معلوم می‌شود، چنانکه استدلال کرده‌اند حکماء متکلمین از وجود ممکنات بر وجود واجب‌الوجود، تعالی شأنه.

لیکن شهرت کرده استعمال آن در جنسی از اجناس ممکنات، چنانکه می‌گویند عالَم افلاک و عالَم عناصر و عالَم حیوان و عالم نبات و عالَم اجسام و عالَم مجردات. و جمع آوردن عالم در این آیهٔ شریفه به هریک از این دو اعتبار می‌تواند بود. و جمع کردن به یاء و نون که مخصوص ذوی‌العقول است با آنکه همهٔ آنها صاحبان عقل نیستند به اعتبار تغلیب صاحبان عقل است برغیر ایشان چنانکه در میان عرب شایع است.

و بعضی گفته‌اند که مراد به عالمین آدمیانند؛ چه هریک از ایشان مشتملند برنظایر آنچه در عالم است از جواهر و اعراض که دانسته می‌شود به آنها وجود حق‌تعالی و علم و قدرت او؛ مثلاً رگهای آدمی نظیر رودخانه‌ها است و خون نظیر آب است که در آنها جاری شده. و موی‌های نظیر سبزه‌ها است که از آن روئیده، و همچنین هریک از اعضاء نظیر چیزی است از آنچه در عالَم اکبرست چنانکه تفصیل داده‌اند، و بنابراین جمع به یاء و نون محتاج به عذری نیست.

﴿الرّحمٰن الرّحیم﴾ بسیار بخشاینده، بسیار مهربان، مکرّر فرمودن این دو صفت ممکن است که جهت تاکید باشد و از برای اینکه اشعار شود در اوّل کتاب مجید به اینکه اعتنای او جلّ شانه به رحمت بیشتر است از اعتنای به باقی صفات تا اینکه پهن کنند مردم بساط امید را و محکم گردد رجای ایشان. پس گویا کلام

بمنزلهٔ این است که مالک روز جزاء رحمٰن و رحیم است، پس نومید مشوید ای گنه‌کاران از گذشتن او از گناهان شما، و آمرزیدن او آنها را در آن روز هولناک.

و ممکن است که اوّل اشاره به اصول و فروع رحمت‌های دنیوی باشد و دویم اشاره به اصول و فروع رحمت‌های اُخروی به قرینهٔ ذکر روز جزا بعد از آن، والله تعالی یعلم.

﴿مالک یوم الدین﴾ صاحب روز جزا یعنی صاحب اختیار همهٔ امور در روز قیامت که روز جزا دادن عمل هرکس است. و این قرائت عاصم وکسائی است وباقی قُرّاء مَلِکِ خوانده‌اند بی‌اَلِف[1] یعنی پادشاه روز جزا و هر دو خوب است و از برای هرطرف مرجّحات گفته‌اند که مقام گنجایش ذکر آنها ندارد. ولیکن مرجّحات قرائت مَلِک بیشتر است و تخصیص مالک بودن یا پادشاه بودن روز جزا با آنکه حق‌تعالی ملک و مالک همه‌چیز است در همهٔ اوقات، به اعتبار تعظیم آن روز است. و از برای اشاره به آن یا به اعتبار اینکه در غیر آن روز مردم به حسب ظاهر مالک چیزها هستند و بعضی پادشاهی در ظاهر دارند، به خلاف آن روز که غیر او هیچ کس مَلِک و مالک نیست نه در ظاهر و نه در حقیقت، واللّه تغالی یعلم.

﴿ایاک نعبد﴾ همین تو را عبادت می‌کنم **﴿و ایّاک نستعین﴾** و همین از تو یاری می‌جویم. یعنی در همه مهمّات یا در عبادت به قرینه اینکه پیش از آن مذکور شده. و چون غرض از این سوره مبارکه این است که تعلیم بندگان شود طریق ستایش حق‌تعالی، و اینکه اظهار خلوص بندگی خود نمایند و این را که استعانت همین از او می‌جویند و این که دعا کنند که هدایت کند ایشان را، به آن اعتبار همه را به عنوانی فرموده‌اند که بندگان به آن عبارت توانند گفت. و چون اوّلاً ستایش حق‌تعالی فرموده‌اند به اوصافی چند که هریک کمال اختصاص به جناب اقدس

---

۱. مجمع البیان ۲۳/۱.

او دارد وکسی‌که او را به آن اوصاف وصف کند گوییا او مشاهد و معاین می‌شود نزد او و خطاب به او می‌تواند کرد، و ایضاً سبب حصول قرب و منزلتی می‌شود از برای او که از آن راه گوییا در محفل قدس حاضر گشته، به عنوان مخاطبه سخن می‌تواند گفت، پس تعلیم ایشان فرموده که بعد از ثنای خدای عز و جلّ به آن اوصاف خطاب کنند و بگویند که همین تو را عبادت می‌کنیم و همین از تو یاری می‌جوییم. وبعد از عرض این مراتب که به منزلهٔ وسیله است از برای دعا و استجابت آن، دعا کنید و بگویید که هدایت کن ما را.

و ایراد صیغهٔ جمع در این مواضع با آنکه هرکس که می‌گوید یک کس است و صیغهٔ مفرد مناسب است، از برای تعلیم این است که هرکس بهتر این است که سایر مؤمنان را با خود ضمّ کند تا دعایی باشد از برای ایشان نیز و از برای اینکه شاید به برکت بعضی از برای همه قبول و مستجاب گردد.

﴿اهدنا الصراط المستقیم﴾ هدایت کن ما را به راه راست یعنی برسان ما را به آن یا راهنمائی کن ما را به آن، و مراد به راه راست راه حق است؛ زیرا که راه حق راست می‌رساند آدمی را به آن و کجی و اعوجاجی در آن نیست، و مراد مطلق راه حقّ است در هرباب یا خصوص دین اسلام، وبنابر دویم مراد به هدایت به آن باقی داشتن بر آن و ثابت نمودن بر آن است.

﴿صراط الّذین أنعمت علیهم غیرالمغضوب علیهم و لاالضّالین﴾

راه آنان که انعام کرده‌ای تو بر ایشان نه خشم گرفته شدهٔ بر ایشان و نه گمراهان، این بمنزله تفسیر و بیان راه راست است. و مراد به آنان که انعام کرده‌ای برایشان[1] چنانکه در تفسیر حضرت امام حسن عسکری صلوات الله وسلامه

---

۱. یعنی آنان که انعام کرده‌ای بر ایشان این صفت دارند که نه خشم گرفته شدهٔ بر ایشان‌اند و نه گمراهان، و ممکن است که «غیر» بدل از «الذین» باشد و معنی چنین شود که هدایت کن ما را راه آنان که انعام کرده‌ای بر ایشان، راه آنان که نه غضب کرده شدهٔ بر ایشانند و نه گمراهان. منه مدظله العالی.

علیه و بعضی احادیث دیگر نیز وارد شده،[۱] جمعی‌اند که مذکور شده‌اند در قول خدای عزّ و جلّ **﴿و من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین والصدیقین و الشهداء و الصالحین﴾**[۲]

«هرکه اطاعت کند خدا و رسول را پس ایشان خواهند بود با آنان که انعام کرده است خدا بر ایشان از پیغمبران و صدّیقان[۳] و شهیدان و صالحان»، و انعام حق‌تعالی بر ایشان این است که توفیق سعادت اُخروی و قرب و منزلت در درگاه او به ایشان داده. و مراد به آنان که غضب کرده شده بر ایشان یهودانند که حق‌تعالی درباره ایشان فرموده: **﴿من لَعَنَهُ الله و غضب علیه﴾**[۴] و از ایشان است کسی که لعنت کرده است خدا او را و غضب کرده بر او. و مراد به گمراهان نصاری است چنانکه حق‌تعالی فرموده درباره ایشان **﴿قد ضلّوا من قبل و أضلّوا کثیراً﴾**[۵] به تحقیق که گمراه شده‌اند ایشان پیش از این و گمراه کرده‌اند بسیاری را.

و در تفسیر مذکور از حضرت امیرالمؤمنین صلوات‌الله و سلامه علیه نقل شده که فرموده‌اند که هرکه کفر آورده باشد به خدا پس او غضب کرده شدهٔ بر اوست و گمراه است از راه خدا.[۶] و از حضرت رسالت پناهی صلی‌الله علیه و آله روایت شده که آنان که انعام کرده خدا بر ایشان، شیعه علی‌بن ابی‌طالب‌اند که انعام کرده بر ایشان به دوستی او و غضبناک نیست بر ایشان و گمراه نیستند.[۷]

و در بعضی احادیث وارد شده که غضب کرده شدهٔ بر ایشان ناصبیانند، یعنی

---

۱. رجوع شود به: تفسیر برهان ج ۱، ص ۵۲، به نقل از تفسیر امام حسن عسکری(ع).
۲. نساء /۶۹
۳. یعنی آنان که ملازم صدق و راستی‌اند و از آن جدا نمی‌شوند. منه مدظله العالی.
۴. مائده /۶۰
۵. مائده /۷۷
۶. برهان ج ۱، ص ۵۲، به نقل از تفسیر امام حسن عسکری(ع).
۷. برهان ج ۱، ص ۵۱

آنان که دشمنی اهل‌بیت صلوات الله وسلامه علیهم دارند وگمراهان اهل شکوکند که نمی‌شناسند امام را.[۱]

و بعضی گفته‌اند که مراد به غضب کرده شده بر ایشان، جمعی‌اند که عصیان کرده‌اند در فروع، وگمراهان جمعی‌اند که مخالفت کرده‌اند در اعتقادات حقّه؛ زیرا که انعام کرده شدهٔ بر ایشان جمعی‌اند که توفیق علم و عمل هردو یافته باشند پس مقابل ایشان جمعی‌اند که اخلال کرده باشند به یکی از آنها و اخلال کننده به عمل، خشم کرده شده بر اوست.

چنانکه حق‌تعالی فرموده درباره کسی که عمداً کسی را کشته باشد **﴿و غضب اللّه علیه﴾**[۲] یعنی وغضب کرده است خدا بر او، واخلال کننده به علم گمراه است چنانکه فرموده: **﴿فماذا بعد الحق إلاّ الضلال﴾**[۳] یعنی پس چیست بعد از حق یعنی بعد از عدول از آن مگر گمراهی، واللّه تعالی یعلم.

---

۱. برهان ج ۱، ص ۴۷ به نقل از تفسیر علی‌بن ابراهیم.
۲. نساء /۹۳
۳. یوسف /۳۲

فصل چهارم:

در تفسیر سورهٔ مبارکه قدر

در کتاب **ثواب الاعمال**[1] **و تفسیر مجمع‌البیان**[2] روایت شده از حضرت امام بحق ناطق، امام جعفرصادق علیه‌السلام که فرموده: هرکه بخواند این سوره را به آواز بلند خواهد بود مانند کسی که از غلاف کشیده باشد تیغ خود را در راه خدا وهرکه بخواند آن را آهسته، بوده باشد مثل کسی که بغلطد در خون خود در راه خدا. وهرکه بخواند آن را دو[3] مرتبه محو کند خدا از او هزار گناه از گناهان او.

﴿بسم اللّٰه الرّحمٰنِ الرّحیم إنّا أنزلناه في لیلة القدر﴾ بدرستی‌که ما فروفرستادیم آن را یعنی قرآن مجید را در شب قدر.

پوشیده نماند که در میانهٔ مسلمانان در باب شب قدر خلاف بسیاری شده که مقام گنجایش ذکر آنها ندارد، وظاهر بسیاری از احادیث این است که شب نوزدهم یا بیست ویکم یا بیست وسیم ماه مبارک رمضان است. ودر میانهٔ آنها ظاهرتر این است که شب بیست وسیم باشد وظاهر این است که تعیین ننمودن

---

۱. ثواب الاعمال ص ۲۷۹

۲. مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۵۱۶

۳. و در مصدر بجای «دو»، «ده» می‌باشد

آن از برای مصلحتی چند بوده است که بر ما ظاهر نیست.

وامّا اینکه آن‌را به‌چه‌اعتبار شب‌قدر می‌گویند پس‌ازبرای‌آن‌چند وجه‌گفته‌اند:

یکی: آنکه قدر به معنی شرف وعظمت است چنانکه می‌گویند فلانی مردی است که نزد مردم قدری دارد، یعنی شرف ومرتبهٔ دارد ومی‌گویند قدر فلان را نمی‌دانند، ودر قرآن مجید وارد شده **﴿وما قدروا اللّه حق قدره﴾**[1] یعنی تعظیم حق تعالی نکرده‌اند ایشان یعنی یهودان حق تعظیم او، ونـدانسته‌انـد مـرتبهٔ عظمت وبزرگی او را. وبنابراین آن شب را شب قدر می‌گویند به اعتبار کـمال شرف وفضیلت آن، به سبب کثرت فیوضات وبرکات آن که به مردم می‌رسد، خصوصاً از برای پیغمبر وامام وجمعی که احیای آن کنند.

یا شرف وفضیلت طاعات وعبادات در آن، یا به اعتبار اینکه هرکه احیای آن کند هرچند بی‌قدر باشد صاحب قدر می‌شود، یا اینکه نازل شده در آن کـتابی صاحب قدر، به رسالت فرشته‌ای صاحب قدر، بر پیغمبری صاحب قدر، از برای امتی صاحب قدر.

دوم:اینکه قدر به‌معنی‌قضا وتقدیر باشد وآن‌را شب‌قدر گویند به‌اعتبار اینکه قضایا و تقدیرات حق‌تعالی در آن شب واقع می‌شود چنانکه مذکور خواهد شد.

سیم: اینکه قدر به معنی تنگ کردن است چنانکه حق‌تعالی فرموده **﴿وَ مَنْ قُدِرَ علیه رِزْقُهُ﴾**[2] یعنی وکسی‌که تنگ گردانیده شده بر او روزی او، وآن شب را شب قدر می‌گویند به اعتبار اینکه زمین تنگی می‌کند بر فرشتگانی که نازل می‌شوند در آن شب.

وامّا اینکه نزول قرآن مجید در شب قدر شده با آنکه معلوم است که آن به تدریج در اوقات مختلفه در عرض بیست وسه سال نازل شد، پس توجیه آن به

---

۱. انعام: ۹۱

۲. طلاق: ۷

چند وجه شده، یکی آنکه ابتدای نزول آن در شب قدر بوده. دوم آنکه ختم آن در شب قدر شده. سوم اینکه بعضی گفته‌اند که تمام قرآن یک بار نازل شد از لوح محفوظ به بیت معمور که در آسمان چهارم است یا به آسمان دنیا، و بعد از آن نازل شد بر پیغمبر صلی‌الله علیه و آله در عرض مدّت بیست و سه سال.

و بنابراین مراد به نزولی که در این سوره مبارکه واقع شده آن نزول اوّل است که به بیت معمور شده نه نزول بر پیغمبر صلی‌الله علیه و آله و بر مردم، با آنکه آن نیز چون مقدمهٔ نزول بر پیغمبر صلی‌الله علیه و آله و بر مردم بود آن را نزول بر ایشان می‌توان گفت پس آیهٔ کریمه را بر آن نیز حمل می‌توان کرد، و این وجه در بعضی احادیث وارد شده، به این نحو که تمام قرآن یکبار نازل شد به بیت معمور و بعد از آن نازل شد به پیغمبر صلی‌الله علیه و آله بتدریج در عرض مدت بیست و سه سال، و در آخر آن نقل شده که نزول اوّل در شب بیست و سیم ماه مبارک رمضان بود و این حدیث از جمله احادیثی[1] است که دلالت می‌کند بر اینکه شب قدر شب بیست و سیّم باشد.

﴿و ما أدریک ما لیلة القدر﴾ و چه می‌دانی تو که چیست شب قدر؟ یعنی قدر فضیلت و علو رتبت آن زیاده از این است که فهم و دریافت کسی به آن رسیده باشد، باید که ما بیان کنیم آن را، بعد از آن در بیان آن فرموده: **﴿لیلة القدر خیر من ألف شهر﴾** شب قدر بهتر است از هزار ماه. ممکن است که مراد چنانکه در بعضی احادیث وارد شده این باشد که عبادت در آن بهتر است از عبادت در هزار ماه که در آن شب قدر نباشد.[2]

و از ابن‌عباس نقل شده که مذکور شد نزد حضرت رسالت پناهی صلی‌الله علیه و آله که مردی از بنی‌اسرائیل برداشته بود سلاح را بر دوش خود در راه خدا

---

۱. رجوع شود به: مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۵۱۸ و ۵۱۹

۲. تفسیر برهان ج ۴، ص ۴۸۳-۴۸۸ به نقل از تفسیر علی‌بن ابراهیم ج ۲.

هزار ماه، پس تعجب فرمود آن حضرت از آن، تعجب سختی، و آرزو کرد که بوده باشد در امت او مثل آن و فرمود که ای پروردگار من گردانیدهٔ امت مرا کوتاهترین مردم به حسب عمرها و کمترین ایشان به حسب عمل‌ها پس نازل شد این سوره از برای تسلّی آن حضرت، پس بخشید حق‌تعالی به آن حضرت شب قدر را و فرمود که آن در هر سال بهتر است از برای تو و امت تو از هزار ماهی که آن اسرائیلی برداشت در آنها سلاح را در راه خدا.[1]

و در احادیث بسیار وارد شده[2] که حضرت رسول خدا صلی‌الله علیه و آله نموده شد در خواب یاپینکی،[3] اینکه بنی‌امیه بالا می‌روند بر منبر او بعد از او[4]، و گمراه می‌کنند مردم را و برمی‌گردانند از دین، وارونه، پس آن حضرت اندوهگین و غمگین شد به سبب آن پس نازل شد جبرئیل علیه‌السلام به این آیات پس مراد به هزار ماه مدّت پادشاهی ایشان است و غرض، تسلی آن حضرت به اینکه هرچند آن سگان در این مدت، غصب جای خلفا و اوصیاء تو کنند امّا آنچه به ایشان عطا شده از برکات و فیوضات شب قدر در هر سال بهتر است از هزار ماه پادشاهی ایشان که محرومند در آن از فضایل شب قدر، پس از آن ملول و محزون نباید بود.

و بعضی از مفسرین[5] گفته‌اند که در امّت‌های سابق چنین مقرر بود که تا کسی هزار ماه عبادت حق‌تعالی نمی‌کرد او را عابد نمی‌گفتند پس عطا کرده شده به این امت شبی که هرکه احیاء کند آن را سزاوارتر باشد به عابد بودن از آنان که ایشان را در آن امّت‌ها به سبب عبادت هزار ماه عابد می‌گفتند.

---

۱. مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۵۲۰؛ کشاف ج ۴، ص ۷۸۰
۲. تفسیر برهان ج ۴، ص ۴۸۶-۴۸۸
۳. این تردید باعتبار اختلاف روایات است. منه.
۴. بصورت بوزینه‌ها چنانکه در بعضی از آن روایات واقع شده. (منه سلمه‌الله تعالی)
۵. کشاف ج ۴، ص ۷۸۰

﴿تنزّل الملائكة و الروح فيها بإذن ربّهم من كل امر﴾ فرود می‌آیند فرشتگان و روح در این شب به دستوریِ پروردگار ایشان از هر امری، یعنی از برای اعلام هر امری از وقایع سال که در این شب تقدیر می‌شود، یا از برای تعلیم هر امری از مصالح دین و دنیای مردم که در آن سال باید که به عمل آوردند. و این اشاره است به وجه فضیلت و شرافت شب قدر و آن این است که چنان شبی است که فرشتگان و روح در آن فرود می‌آیند بر پیغمبر صلی‌الله علیه و آله و بعد از او بر امام زمان [علیه‌السلام] از برای اینکه اعلام کنند او را به آنچه در آن سال واقع می‌شود و تقدیر آن در آن شب می‌شود. یا از برای اینکه اعلام کنند او را به آنچه مردم باید که به عمل آورند از برای مصلحت دین و دنیای خود.

و در تفسیر روح بعضی از مفسرین[1] گفته‌اند که **روح** حضرت جبرئیل است که او را روح‌القدس گویند و به اعتبار زیادتی شرف او بعد از ذکر ملائکه، او بخصوص مذکور شده.

و بعضی گفته‌اند[2] که طایفه‌ای‌اند از ملائکه که فرشتگان دیگر ایشان را نمی‌بینند مگر در آن شب. یعنی آمیزش نمی‌کنند به فرشتگان دیگر، و در میان فرشتگان از قبیل زهاد و گوشه گیرانند که در میان آدمیان باشند.

و در بعضی احادیث وارد شده که روح بزرگتر از جبرئیل است و جبرئیل از فرشتگان است و روح خلقی است بزرگتر از فرشتگان.

﴿سلام هي حتّى مطلع الفجر﴾ سلام و تحیتی است این شب تا طلوع صبح یعنی تمام این شب تحیّتی است از جانب خدا از برای پیغمبر و امام علیهم‌السلام یا اینکه سلام می‌فرستند فرشتگان و روح در تمام این شب بر پیغمبر و امام یا همهٔ مؤمنان، خصوصاً آنان که توفیق احیای آن یابند.

---

۱. مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۵۲۰؛ کشاف ج ۴، ص ۷۸۱

۲. رجوع شود به: کشاف ج ۴، ص ۷۸۱؛ مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۵۲۰

فصل پنجم:
در تفسیر سوره مبارکهٔ توحید

در احادیث وارد شده که **قل هو اللّه احد** ثُلث قرآن است و اینکه هرکه بخواند آن را یک مرتبه پس گویا خوانده است ثلث قرآن را، وهرکه بخواند آن را دو مرتبه پس گویا که خوانده است دو ثلث قرآن را، وهرکه بخواند آن را سه مرتبه پس گویا خوانده است تمام قرآن را.[1]

و از حضرت امام جعفر صادق صلوات‌الله وسلامه علیه روایت شده که یهودان از رسول خدا صلّی‌الله علیه و آله سؤال کردند که ذکر کن از برای ما نسب پروردگار خود را، پس آن حضرت سه روز جواب ایشان نفرمود، بعد از آن نازل شد این سورهٔ مبارکه:[2]

﴿بِسْمِ اللّٰهِ الرّحمنِ الرّحیمِ قُل هو اللّٰه احد﴾ بگو ای محمد آن خدای که از او سؤال کردید اللّه است، یگانه است، الله است یعنی آن ذات اقدس معلوم است که اللّه نام اوست و ممکن است که اللّه به معنی وصفی باشد یعنی معبود بحق، یا آنکه حیران باشند خلق از دریافت کنه او و از احاطه به کیفیت او. یا آنکه آرام

---

۱. تفسیر برهان ج ۴، ص ۵۲۲

۲. مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۵۶۴

می‌گیرد دلها بذکر او و روح‌ها به شناخت او، و یگانه است یعنی شریک و انبازی ندارد یا اینکه به هیچ وجه کثرتی ندارد نه در ذات و نه در صفات بلکه ذات اقدس بسیط است و به هیچ وجه جزئی ندارد و صفات موجودهٔ آن عین ذات است و صفتی موجود زاید بر ذات ندارد، و ممکن است که ضمیر (هو) ضمیر شأن باشد و معنی این باشد که بگو: که امر و شأن این است که الله یگانه است.

﴿**اللّه الصمد**﴾ اللّه است صمد است یعنی آن خدایی که از او سؤال کردید الله است صمد است.[1] و تکرار الله از برای تاکید است یا از برای اشاره به اینکه صمدیّت بر وصف الهیت مترتب می‌شود، و ممکن است که مراد به آن در یک جا ذات اقدس باشد و در یک جا معنی وصفی، یا اینکه در یک جا معنی وصفی باشد به یکی از معانی مذکوره مثل معبود بحق، و در دیگری معنی وصفی به معنی دیگر مثل اینکه حیرانند در آن خلق، و ممکن است بر قیاس معنی دوم که در هو الله احد مذکور شد که معنی این باشد که شأن و امر این است که الله صمد است وصمد بزرگی را گویند که مردم قصد او کنند در حاجت‌ها، و مراد این است که خداست صمد علی‌الاطلاق که همه کس در حاجت‌ها قصد او کنند و به او محتاج باشند و او قصد کسی نکند و به هیچ وجه محتاج به غیر خود نباشد.

و تعریف آن به لام به خلاف احد ممکن است که اشاره به این معنی باشد یعنی از برای عهد باشد اشاره به آن فرد کامل به خلاف یگانهٔ بی‌شریک که به غیر خدا اصلاً نباشد پس حاجت به تخصیص ندارد.

و ممکن است که به اعتبار این باشد که همه کس حتی کفار معرفت به

---

۱. بنابراین الصمد خبر بعد از خبر است یا بدل الله است مانند احد در «هو الله احد» و ممکن است که صفت الله باشد و معنی این باشد که خدایی که از او سؤال کردید الله است که این صفت دارد که صمد است و ممکن است الله الصمد جملهٔ مستقله باشد که از آن ظاهر شود وصف خدایی که سؤال شده از او و ترجمه این باشد که الله صمد است. منه سلمه الله

صمدیّت خدا داشتند و به آن قایل بودند به خلاف یگانگی او که مشرکان به آن قایل نبودند.

و ممکن است بنابر تفسیر دوم که تعریف صمد از برای اشاره به حصر باشد و اینکه صمد بالحقیقة همین اوست، وگویا غیر از او کسی صمد نیست و عدم تعریف احد باعتبار این باشد که افاده حصر در آنجا در کار نیست؛ زیرا که کسی توهّم این نمی‌کند که غیرخدا یگانهٔ بی‌شریکی باشد، بلکه منکرین یگانگی، خدا را هم ـ نعوذ بالله ـ انکار می‌کردند. پس در ردّ بر ایشان مناسب همین اثبات یگانگی است از برای خدا نه انحصار یگانی در او.

و از برای صمد معنی‌های بسیار گفته‌اند و چون معنی مشهورتر آنها معنی مذکور است بنابر آن در این مختصر اکتفا به آن نمود.

﴿لم یلد و لم یولد﴾ نزائیده است یعنی فرزندی ندارد و زائیده نشده است یعنی پدر و مادری از برای او نباشد. و اوّل ردّ است بر کفّار قریش، که می‌گفتند: ملائکه دختران خدایند و بر جمعی از ترسایان که حضرت عیسی را پسر خدا می‌دانستند و جمعی از یهود که حضرت عُزیر را چنین می‌دانستند. و دوم ردّ است بر همان ترسایان که حضرت عیسی را که از مریم متولد شده خدا می‌دانند.

و از حضرت سیدالشهداء صلوات الله و سلامه علیه روایت شده[1] که فرمود: **لم‌یلد و لم‌یولد** تاآخر تفسیر صمد است. و لم‌یلد را تفسیر فرموده‌اند به اینکه بیرون نمی‌آید از او چیزی نه چیز کثیفی[2] مانند فرزند و باقی چیزهای کثیف که بیرون می‌آیند از مخلوقات، و نه چیز لطیفی مانند نَفَس و پراکنده نمی‌شود از او امور حادثه مثل پینکی و خواب و آنچه در دل درآید و غم و اندوه و شادی و خنده وگریه و بیم و امید و رغبت و ملالت وگرسنگی و سیری. و تفسیر فرموده **﴿لم**

---

۱. مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۵۶۵ و ۵۶۶

۲. مراد به کثیف مقابل لطیف است. منه

یولد﴾ را به اینکه متولد نشده از چیزی و بیرون نیامده از چیزی، نه چنانکه بیرون می‌آیند چیزهای کثیف از عناصر آنها مثل حیوان از حیوان و گیاه از زمین و آب از چشمه‌ها و میوه‌ها از درختان، و نه چنانکه بیرون می‌آیند چیزهای لطیف از مرکزهای خود، مانند بینایی از چشم و شنوایی از گوش و بوییدن از بینی و چشیدن از دهان و سخن از زبان و معرفت و تمیز از دل و مثل آتش از سنگ.

﴿ولم یکن له کفواً احد﴾ و نیست از برای او شبیه و نظیر احدی، یعنی هیچ احدی نظیر و مانند او نباشد، پس باید که در حقیقت او هیچ چیز را شرکتی نباشد و اگر نه، آن چیز نظیر و مانند او باشد.

فصل ششم: در تعقیب

مراد به تعقیب مشغول شدن بعد از نماز است به دعا و آنچه در حکم آن باشد از قرآن و ذکر و آن سنّت مؤکد است و احادیث در فضیلت آن بسیار است.

و بسند معتبر از حضرت امام محمّد باقر صلوات‌الله و سلامه علیه روایت شده که دعا بعد از نماز واجب افضل است از نماز نافله گزاردن[1]. و ظاهر این است که تا وضو را نشکسته هر دعایی که بخواند داخل تعقیب است و ثواب تعقیب دارد هرچند از جای نماز برخیزد و هر جا که خواهد برود یا سایر منافیات نماز به عمل آید، و بهتر آن است که در همان جای نماز نشسته مشغول آن شود.

و جایز است تعقیب به هر دعائی و ذکری. و بهتر این است که به دعائی باشد که از برای تعقیبات از معصومین صلوات‌الله علیهم اجمعین نقل شده.

و اوّل تعقیبات منقوله این است که بعد از سلام سه مرتبه «الله اکبر» بگوید و در هر مرتبه دستها را بلند کند تا برابر گوشها.[2] و روایت شده از حضرت امام محمّدباقر صلوات الله و سلامه علیه که هرکه بگوید در عقب نماز فریضه پیش

---

۱. وسائل ج ۴، ص ۱۰۲۰

۲. وسائل ج ۴، ص ۱۰۳۰

از اینکه بگرداند پاهای خود را یعنی از آن وضعی که در وقت تشهد و سلام بر آن وضع نشسته بود «**استغفرالله الذي لا إله إلاّ هو الحيّ القيوم ذوالجلال و الإكرام و أتوب اليه**» بیامرزد خدا گناهان او را هرچند بوده باشد مانند کف دریا.[۱] و ترجمهٔ آن این است: طلبْ آمرزش می‌کنم از خدایی که نیست خدائی مگر او، همیشه زنده، بخود برپای، صاحب بزرگی و اکرام و بازگشت می‌کنم بسوی او.

و افضل تعقیبات چنانکه در حدیث وارد شده و مشهور است میانهٔ علماء تسبیح حضرت فاطمهٔ زهرا است صلوات‌الله و سلامه علیها. و از حضرت صادق صلوات‌الله و سلامه علیه بسند صحیح روایت شده که تسبیح حضرت فاطمه علیهاالسلام در هر روز عقب هر نمازی دوست‌تر است نزد من از هزار رکعت نماز در هر روزی.[۲]

و روایت شده نیز به سند صحیح که هرکه تسبیح کند تسبیح فاطمه علیهاالسلام پیش از آنکه بگرداند پاهای خود را از نماز فریضه، آمرزیده شود از برای او.[۳]

و روایت شده نیز که هرکه تسبیح کند در عقب فریضه تسبیح فاطمه، صدتا را و از عقب آن بگوید «**لااله الاالله**» یک مرتبه بیامرزد خدا او را.[۴]

بهتر این است که به طریق مشهور بگوید، و آن این است که سی‌و چهار مرتبه بگوید «**الله اکبر**» و سی و سه مرتبه «**الحمدلله**» و سی و سه مرتبه «**سبحان‌الله**». و افضل این است که حساب آن را به سبحه[۵] که از تربت مقدسهٔ حسینیّه ساخته

---

۱. وسائل ج ۴، ص ۱۰۴۴
۲. وسائل ج ۴، ص ۱۰۲۲ و ۱۰۲۱
۳. وسائل ج ۴، ص ۱۰۲۱؛ مفتاح الفلاح ص ۱۷۷
۴. وسائل ج ۴، ص ۱۰۲۱
۵. سبحه چیزی است که به آن عدد تسبیح را بشمارند که در عرف حال آن را تسبیح می‌گویند. منه

شده باشد نگاه دارد.

و در بعضی احادیث وارد شده که چیزی افضل از تسبیح کردن بچنان سبحه نیست.[۱]

و در حدیث دیگر وارد شده که هرکه بگرداند دانه‌ای از آن سبحه و استغفار کند خدا را یک مرتبه می‌نویسد خدا از برای او هفتاد مرتبه، و اگر آن سبحه را نگاه دارد به دست و تسبیح نکند به آن پس در هر دانه از آن هفت مرتبه، یعنی بعدد هر دانه ثواب هفت استغفار از برای او می‌نویسند.

و در حدیث دیگر وارد شده که هرکه باشد با او سبحه‌ای از قبر حسین علیه‌السلام نوشته می‌شود او تسبیح کننده، هرچند تسبیح نکند به آن.[۲]

و در وقت خواب این تسبیح سنّت است.[۳]

و از حضرت صادق صلوات‌الله وسلامه علیه روایت شده[۴] که هرکه ایمان داشته باشد به خدا و روز آخر پس وانگذارد این را که بخواند در عقب نماز واجب سوره «**قل هو الله احد**» را پس بدرستی که هرکه بخواند آن را جمع کند خدا از برای او خیر دنیا و آخرت را و بیامرزد از برای او و از برای پدر و مادر او و از برای اولاد ایشان.[۵]

و روایت شده نیز از آن حضرت علیه‌السلام که گفتن «**سبحان الله و الحمد لله و لا اله الاالله و الله اکبر**» سی مرتبه بعد از نماز دفع می‌کند فرود آمدن[۶] و غرق شدن و سوختن و افتادن در چاه و خوردن سبع و مُردن بد و هر بلیّه را که نازل

---

۱. وسائل ج ۴، ص ۱۰۲۴
۲. وسائل ج ۴، ص ۱۰۳۳
۳. وسائل ج ۴، ص ۱۰۲۵
۴. وسائل ج ۴، ص ۱۰۵۶
۵. مظلمه، حق کسی‌را گویند که کسی بظلم‌برده باشد و مشغول‌الذمه باشد به‌آن. منه سلمه اللّه
۶. یعنی فرودآمدن بنائی بر او

شود بر بنده در آن روز.[۱]

و از حضرت امیرالمؤمنین صلوات‌الله و سلامه علیه روایت شده که هرکه دوست دارد که بیرون رود از دنیا و پاک باشد از گناهان مانند طلای خالصی که غشّی در آن نباشد و طلب نکند از او کسی مظلمهٔ[۲] را پس بخواند در عقب هر نمازی سوره «**قل هو الله**» را دوازده مرتبه.

بعد از آن بگشاید دستها را و بگوید: «**اللهم إنّی أسألک باسمک المکنون المخزون الطهر الطاهر المبارک، و اسألک باسمک العظیم و سلطانك القدیم أنْ تصلّی علی محمّد و آل محمّد یا واهب‌العطایا، یا مطلق الاساری یا فکّاک الرقاب من النار اسئلک أنْ تصلّی علی محمّد و آل محمّد و ان تعتق رقبتی من النار و تخرجنی من الدنیا امناً و تدخلنی الجنة سالماً و أن تجعل دعائی اَوَّلَه فلاحا و اوسطه نجاحاً و آخره صلاحاً إنّک انت علاّم الغیوب**»

و بعد از آن فرمودند که این از امور نهانی است که تعلیم کرده مرا رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و امر کرده مرا که تعلیم کنم آن را به حسن و حسین علیهماالسلام.[۳]

و ترجمهٔ دعا این است: «خداوندا بدرستی که من سؤال می‌کنم تو را بحق نام نهان کرده شدهٔ خزانه گذاشته شده پاکی پاک مبارک تو، و سؤال می‌کنم تو را بحق نام عظیم تو و پادشاهی قدیم تو اینکه رحمت بفرستی بر محمد و آل محمّد ای بخشنده عطاها، ای رها کنندهٔ گردنها از آتش، سؤال می‌کنم ترا اینکه رحمت بفرستی بر محمّد و آل محمّد واینکه آزاد کنی گردن مرا از آتش. و اینکه بیرون بری مرا از دنیا ایمن، و داخل گردانی مرا به بهشت سالم، و اینکه بگردانی دعای

---

۱. وسائل ج ۴، ص ۱۰۳۱

۲. مظلمه حق کسی را گویند که کسی به ظلم برده باشد و مشغول‌الذمة باشد به آن. منه

۳. وسائل ج ۴، ص ۱۰۵۵

مرا، اوّل آنرا رستگاری و میان آن را فیروزی و آخر آن را صلاحی بدرستی‌که تویی تو دانای غیبها، بحق نام نهان کرده شده، یعنی نامی که نهان است از مردم و در نزد خزانه‌داران تست از ملائکه و انبیاء و اوصیاء علیهم‌السلام و دیگران را بر آن اطلاع نیست». و مراد به آن اسم اعظم است.

پاکی پاک، اطلاق پاکی بر نام خدا بر سبیل مبالغه است که از بس پاک است گویا عین پاکی شده.

و بیرون بری مرا از دنیا ایمن، یعنی در حالتی‌که ایمن باشم از گناهان که میان من و میان تست به اینکه توفیق دهی مرا برای توبهٔ از آنها پیش از مرگ و از گناهانی که میان من و خلق تست به اینکه توفیق دهی که راضی و خشنود گردانم ایشان را تا عفو کنند آنها را.

و داخل کنی مرا به بهشت سالم، یعنی از عقاب پیش از دخول به بهشت به اینکه عفو کنی از گناهان من و داخل کنی مرا به آن و این بمنزله تاکید فقره سابق است.

و بگردانی دعای مرا اوّل آنرا، یعنی چنین کنی که اثر اوّل دعای من این باشد که رستگاری یابم در آخرت از هولها و عذاب و عقاب. و اثر دوم این باشد که ظفر و فیروزی یابم در آخرت به آنچه آرزوی آن دارم از مراتب عالیه و اثر سیم این باشد که باعث صلاح و شایستگی حال من باشد که هرچه واقع شود بر من مصلحت من در آن باشد در دنیا و آخرت. و وجه حُسن ترتیب میان آنها پوشیده نیست.

و روایت شده به سند معتبر از حضرت امام محمد باقر صلوات‌الله و سلامه علیه که اقلّ آنچه مجزی است تو را از دعای بعد از نماز واجب این است که بگویی: **«اللهم إنّي أسألک من کلّ خيرٍ أحاط به علمک و أعوذ بک من کلّ شرٍ أحاط به علمک اللهم إنّي اسألك عافيتك في اموري کلّها و أعوذ بك من خزی**

الدنیا و عذاب الاخرة».[۱]

خداوندا بدرستیکه من سؤال می‌کنم تو را از هر خیری که فروگرفته باشد آن را علم تو، و پناه می‌گیرم به تو از هر شرّی که فرو گرفته باشد آن را علم تو. خداوندا بدرستی‌که من سؤال می‌کنم تو را، عافیت تو را در کارهای من همهٔ آنها و پناه می‌گیرم به تو از رسوایی دنیا و عذاب آخرت.

و روایت شده نیز به سند مذکور از آن حضرت علیه‌السلام که فرمود: که فراموش نکنید آن دو واجب کننده را، یا اینکه فرمود که بر شما است آن دو واجب کننده در عقب هر نمازی. پرسیدند که کدام است آنها؟ فرمود اینکه سؤال کنی بهشت را و پناه بگیری بخدا از آتش.[۲]

و مراد این است که این دوتا در عقب هر نماز واجب می‌سازد دخول بهشت را. و این را به هر لغتی و هر عبارتی که دلالت بر آن کند می‌توان گفت. مثل اینکه بگوید: خداوندا روزی من کن بهشت را و پناه می‌گیرم به تو از جهنم یا از آتش.

و همچنین سنّت است که بعد از هر نماز فریضه لعنت کرده شود به هر لغتی که باشد بر چهار مرد و چهار زن:[۳]...

و همچنین سنّت است بعد از هر نماز واجبی لعنت کردن بهرلغتی که باشد بر همهٔ بنی‌امیّه.[۴]

و سنّت است که گفته شود در عقب هر نمازی «**اللهمّ اهدني من عندک وافض علیّ من فضلك وانشر علیَّ من رحمتك و انزل علیّ من برکاتک**».[۵]

---

۱. کافی ج ۳، ص ۳۴۳؛ وسائل ج ۴، ص ۱۰۴۳
۲. کافی ج ۳، ص ۳۴۳
۳. کافی ج ۳، ص ۳۴۲؛ وسائل ج ۴، ص ۱۰۳۷
۴. وسائل ج ۴، ص ۱۰۳۸
۵. وسائل ج ۴، ص ۱۰۴۶

و روایت شده که: «هرکه بیاید روز قیامت و وفا کرده باشد به این و ترک نکرده باشد آن را عمداً، بگشاید خدا از برای او هشت در بهشت را که داخل شود او از هریک از آنها که خواهد».

و ترجمه آن این است خداوندا راه بنما مرا از جانب خود و روان کن بر من از فضل خود و پهن کن بر من از رحمت خود و فرو فرست بر من از برکت‌های خود.

دیگر تعقیبات که بعد از هرنماز خوانده شود و تعقیبات مخصوصه به بعض نمازها بسیار است. وبسیاری از آنها در کتاب **مفتاح الفلاح**[1] نقل شده و فقیر ترجمه و شرح نموده هرکه زیاده خواهد از آنچه در اینجا نقل شده رجوع به آن کند.[2]

---

۱. مفتاح الفلاح ص ۱۷۷-۱۸۰

۲. این کتاب چندبار چاپ شده و شاید توسط کنگره محقق خوانساری(ره) هم تجدید چاپ شود.

فصل هفتم:
در سجدهٔ شکر و بیان کیفیت آن

سنّت مؤکّد است بعد از هر نماز سجدهٔ شکر. و به سند صحیح از حضرت امام جعفرصادق صلوات‌الله و سلامه علیه روایت شده[1] که فرمود سجده شکر واجب است بر هر مسلمانی. تمام می‌کنی به آن نماز خود را و راضی می‌گردانی به آن پروردگار خود را و بشگفت می‌آوری ملائکه را از خود، و بدرستیکه بنده هرگاه نماز کند بعد از آن سجده کند سجده شکر را می‌گشاید پروردگار حجاب را میان بنده و میان ملائکه، پس می‌فرماید ای ملائکه من نگاه کنید به سوی بندهٔ من بجا آورد فرض مرا و تمام کرد عهد مرا بعد از آن سجده کرده از برای من به جهت شکر بر آنچه انعام کرده‌ام من بر او. ای ملائکهٔ من چه چیز است برای او؟ پس می‌گویند ملائکه ای پروردگار ما، رحمت تو، باز می‌فرماید خدای تعالی پس از آن دیگر چه چیزست برای او؟ پس می‌گویند ملائکه: ای پروردگار ما بهشت تو. باز می‌فرماید حق‌تعالی پس از آن دیگر چه چیز است؟ پس می‌گویند ملائکه ای پروردگار ما کارگزاری مهم و مطلب او. باز می‌فرماید پروردگار: پس از آن دیگر چه چیزیست؟ پس باقی

---

۱. تهذیب ج ۲، ص ۱۱۰؛ وسائل ج ۴، ص ۱۰۷۱

نمی‌ماند چیزی از خیر مگر اینکه گفته باشند آن را ملائکه. پس می‌فرماید خدای تعالی: ای ملائکه من پس از آن دیگر چه چیز است؟ پس می‌گویند ملائکه: ای پرودگار ما نیست علمی از برای ما، پس می‌فرماید خدای تعالی: هرآینه شکر می‌کنم من او را چنانکه شکر کرد او مرا و رو می‌آورم به سوی او به فضل خود و می‌نمایم به او رحمت خود را.[1]

توضیح: شکر ثنای بر کسی است به ازای اینکه نعمتی داده باشد و شکر کردن خدای تعالی بنده را کنایه است از بزرگ گردانیدن او و جاری کردن ثنای او بر زبان مردمان و ملائکه، و نزدیک گردانیدن او به درگاه خود مانند آنها.

و رو می‌آورم به سوی او یعنی متوجّه احوال او می‌شوم و از روی تفضّل نظر به سوی او می‌کنم و او را بخود وانمی‌گذارم و می‌نمایم به او رحمت خود را یعنی رحمت خاص خود را و مرتبهٔ اعلای آنرا.

و مراد برحمتی که اوّلاً ملائکه گفتند مجرّد آمرزیدن گناهان بود پس کسی توهّم نکند که این همان است که ایشان گفته بودند.

و در کتاب **من لایحضره الفقیه** نیز این حدیث مذکور است[2] و در آنجا این عبارت چنین واقع شده و می‌نمایم به او وجه خود را یعنی روی خود را و این نیز کنایه است از متوجّه شدن به سوی او به فضل و رحمت و اظهار لطف خود به او و رضا و خشنودی از او که بالاترین همهٔ نعمت‌ها است، چنانکه در قرآن مجید فرموده: **﴿و رضوان من الله اکبر﴾**[3] و خشنودی از خدا بزرگتر است یعنی از هر نعمتی.

و شیخ صدوق صاحب کتاب مذکور طاب‌ثراه گفته که مراد به وجه، انبیاء

---

۱. تهذیب ج ۲، ص ۱۱۰؛ وسائل ج ۴، ص ۱۰۷۱
۲. کتاب من لایحضره الفقیه ج ۱، ص ۲۲۰
۳. توبه /۷۲

وائمه‌اند صلوات الله علیهم که آدمی به وسیله ایشان متوجه می‌شود به سوی خدای عزّ وجلّ وبه سوی شناخت او ومعرفت دین او، ونظر به ایشان در روز قیامت ثواب عظیم است بالاتر از هر ثوابی، والله تعالی یعلم.[۱]

وباید دانست که ظاهر این است که کافی است در این سجده همین که بعد از نماز و تعقیباتی که خواند سجده کند به قصد شکر اینکه چنین توفیقی یافته هرچند هیچ ذکری نکند وسجده بر چیزی نباشد که در نماز سجده بر آن توان کرد، واگر سجده برچیزی کند که در نماز سجده بر آن توان کرد بهتر است وخصوصاً خاک.

واگر ذکر ودعایی هم بکند به هر زبانی که باشد یقین بهتر است. وافضل این است که در این سجده ساق دستها را بر زمین بخواباند وسینه وشکم را بر زمین برساند.

واوّل برین وضع پیشانی را بر زمین گذارد وذکری ودعایی بکند به هر زبان که باشد، اگر همه این باشد که بگوید **الحمدالله** یا **سبحان‌الله**، وبعد از آن گونه راست را بر زمین گذارد وچنین ذکری بکند، وبعد از آن گونهٔ چپ را بر زمین گذارد وچنین ذکری بکند، وبعد از آن باز پیشانی را بر زمین گذارد وچنین ذکری بکند. ودر هر یک از اینها حاجات خود را به هر زبانی که باشد می‌تواند خواست، وبهتر این است که در هر مرتبه که پیشانی را بر زمین می‌گذارد صد مرتبه بگوید: **شکراً**.[۲] ودر روایتی وارد شده که ادنای آنچه مجزی است در آن اینکه سه مرتبه بگوید: **شکراً**،[۳] واگرخواهد می‌تواند این صدمرتبه یا سه مرتبه را همین در مرتبهٔ آخر که پیشانی را به زمین می‌گذارد بگوید.

---

۱. کتاب من لایحضره الفقیه ج ۱، ص ۲۲۰
۲. وسائل ج ۴، ص ۱۰۷۸
۳. کتاب من لایحضره الفقیه ج ۱، ص ۲۱۹

و بهتر از همه اینها این است که به روشی که در کتاب **کافی** و **تهذیب** و **فقیه**[1] هر سه بسند معتبر از حضرت کاظم صلوات‌الله و سلامه علیه روایت شده، کرده شود و آن این است که اوّل پیشانی را بگذارد و بگوید: «**اللّهمَّ إنّي أُشْهِدُكَ وَ أُشْهِدُ مَلاٰئِكَتكَ وَ اَنْبياٰئكَ وَ رُسُلكَ وَ جَميعَ خَلْقِكَ أَنَّكَ اَنْتَ اللّٰهُ رَبّي وَالإسْلاٰمَ دينى وَ مُحمَّداً نَبيّ وَ عَليّاً وَ الحَسَنَ وَ الحُسَينَ وَ عَلياً وَمحمّداً وَ جعفراً وَ موسىٰ وَ علياً وَ مُحمّداً وَ علياً و الحسنَ وَ محمّداً سَلاٰمُ اللّٰهِ عَلَيْهم أئِمّتي بِهِمْ أتَولىٰ وَ مِنْ عَدوِّهِمْ اَتَبرّأ**»

«خداوندا بدرستیکه من گواه می‌گیرم[2] تو را وگواه می‌گیرم فرشتگان تو را و پیغمبران تو را ورسولان تو را وهمه خلق تو را بر اینکه تویی تو خدای و پروردگار من واسلام دین من است و محمّد پیغمبر من است وعلی و حسن و حسین وعلی و محمد و جعفر و موسی وعلی و محمد وعلی و حسن و محمد ـ درود خدا بر ایشان باد ـ امامان منند ایشان را دوست می‌گیریم و از دشمن ایشان بیزاری می‌جویم».

مراد به رسولان نیز پیغمبران است و تاکید است یا خصوص پیغمبرانی که دین یا کتاب تازه داشته باشند، وبنابراین از قبیل ذکر خاص است بعد از عام از برای زیادتی اهتمام به آن خاص.

وبعد از آن سه مرتبه بگوید «**اللّهمَّ إنّی أنشدُكَ دَمَ المَظْلُومِ**» خداوندا سؤال می‌کنم تو را خون مظلوم، یعنی سؤال می‌کنم که طلب خون مظلوم که حضرت امام حسین صلوات‌الله وسلامه علیه باشد بکنی، وانتقام از کشندگان او بکشی. وممکن است که معنی این باشد که سؤال می‌کنم تو را بحق خون مظلوم وآنچه

---

۱. کافی ج ۳، ص ۳۲۵؛ کتاب من لایحضره الفقیه ج ۱، ص ۲۱۷؛ تهذیب ج ۲،ص ۱۱۰؛ وسائل ج ۴، ص ۱۰۷۸

۲. یعنی من اقرار به اینها دارم. منه مدظله العالی

سؤال می‌شود آن باشد که بعد از این مذکور می‌شود، یعنی اینکه رحمت بفرستی بر محمد و آل محمد. و بنابر آنچه اهل لغت در معنی **أنشدُ** گفته‌اند این معنا ظاهرتر است.

و بعد از آن بگوید: **«اللهمَّ اِنّي أنْشُدُكَ بِايوائِكَ عَلىٰ نَفْسِكَ لِاَوْليائكَ لِتُظْفِرَنَّهُم بَعَدوّكَ وَ عَدُوّهِم اَنْ تُصَلِّيَ عَلىٰ محمّدٍ وَ آلِ محمّدٍ وَ عَلى المستحفظينَ مِنْ آل محمّدٍ صلّى اللّٰهُ عليه و آلِهِ»** خداوند بدرستی که سؤال می‌کنم تو را بحق عهدی که تو کرده‌ای بر نفس خود از برای دوستان خود که هرآینه فیروزی دهی ایشان را بر دشمن خود و دشمن ایشان اینکه رحمت بفرستی بر محمّد و آل محمد و برحفظ کنندگان از آل محمّد، رحمت کناد خدا بر او و آل او.

توضیح: مراد به دشمن خدا و دشمن ایشان شیطان است که حق‌تعالی فرموده که تو را بر بنده‌گان خالص من تسلط و غلبه نخواهد بود، یا مطلق دشمنان دین که حق‌تعالی وعده فرموده که دوستان خود را بر ایشان فیروزی دهد در زمان حضرت قائم صلوات الله علیه.

و مراد به حفظ کنندگان نیز همان آل آن حضرت است یعنی ائمه اثناعشر صلوات‌الله و سلامه علیهم و تاکید سابق است، و«من آل محمّد» بیان است، و ممکن است که مراد به آل در اینجا مطلق اولاد و اقربای خوب آن حضرت باشد، و مراد به حفظ کنندگان خصوص ائمه صلوات‌الله و سلامه علیهم باشد.

و بنابراین معنا این است که در خصوص حفظ کنندگان از جملهٔ آل محمّد. و بر هر تقدیر ایشان را حفظ کنندگان گویند به اعتبار اینکه حفظ کرده‌اند و نگهداشته‌اند امامت و شرایط و آداب آن را یا حفظ کرده‌اند علوم و اسرار را، یا حفظ کرده‌اند خود را از معاصی و گناه. و این بنابراین است که مستحفِظین بکسر فاء خوانده شود؛ و ممکن است که بفتح خوانده شود.

و بنابراین به معنی حفظ کرده شده‌گان خواهد بود یا امر کرده شده‌گان به

حفظ، ومراد همان ائمه‌است علیهم‌السلام که‌خدای‌تعالی‌حفظ کرده‌ایشان‌را ونگاهداشته از برای امامت، یا حفظ کرده ایشان را از گناهان ومعاصی، یا امر کرده ایشان را به حفظ امامت وآداب آن یا دین وعلوم واسرار، یانفوس خود از معاصی وگناهان.

بعد از آن سه مرتبه بگوید: «**اللهمَّ إنّي اَسْأَلُكَ اليُسرَ بعدَالعُسْرِ**» خداوندا بدرستی‌که من سؤال‌می‌کنم تو را آسانی بعد از دشواری، یعنی این را که در هر باب هرگاه کار بر من دشوار شود آسان گردانی.

بعد از آن بگذارد گونهٔ راست خود را بر زمین وبگوید: «**یا کَهفي حِینَ تعییني المذاهبُ وَ تَضیقُ عَلَیَّ الارضُ بِماٰ رَحُبَتْ یا باریء خَلقی رحمةً بی وکان[1] عن خلقي غنیّاً صلّ علی محمّدٍ وعلی المستحفظین من آل محمّد صلی‌اللّٰه علیه وآله**» یعنی ای پناه من در وقتی که عاجز می‌کند مرا راه‌ها وتنگ می‌شود بر من زمین با همهٔ وسعت آن، ای آفریننده خلق من جهت رحمت بر من وحال آنکه بود از آفریدن من بی‌نیاز، رحمت فرست بر محمّد وآل محمّد وبر حفظ کنندگان یا حفظ کرده شده‌گان از آل او، رحمت کناد خدا بر او وآل او.

مراد به عاجز کردن راهها این است که کاری بر او دشوار شود وراهی از برای خلاصی از آن نداشته باشد وهر راهی که به خاطر رسد ضرر ومفسدهٔ در آن یابد، پس عاجز ماند وگویا راهها او را عاجز کرده واین بنابراین است که «**تُعییني**» به دو یای دو نقطه زیر وبعد از آنها نون باشد وممکن است تُعَنّیني به دو نون خوانده شود اوّل آنها با تشدید ودر میان آنها یاء دو نقطه زیر. وبنابراین معنی اینست که در وقتی که به تعب می‌اندازد راهها. وباز حاصل معنی همان است.

---

۱. در کافی و تهذیب «وکان» است و در فقیه «وکنتَ» است و بنابراین ترجمه این است که: و بودی تو از آفریدن من بی‌نیاز.

و بعد از آن بگذارد گونه چپ خود را و سه مرتبه بگوید: «**یا مُذِّلَ کلّ جبّار وَ یا مُعزَّ کُلّ ذلیلٍ قَدْ و عِزَّتِكَ بَلَغَ بیِ مجهودی**»، ای خوار کننده هر جبّار، یعنی متکبّر یا سرکش از حد بدر رفته، ای عزیز کنندهٔ هرخوار به تحقیق قسم به عزّت تو که به نهایت رسیده در من مشقت من یا طاقت من.

بعد از آن بگوید سه مرتبه: «**یا حنّانُ یا مَنّانُ یا کاشِفَ الکُربِ العظامِ**» ای بسیار مهربان، ای بسیار نعمت دهنده، ای گشایش دهندهٔ اندوهای بزرگ.

بعد از آن باز پیشانی را بر زمین گذارد چنانکه اوّل گذاشته بود، و صد مرتبه بگوید «**شکراً**» یعنی شکر می‌کنم خدا را شکر کردنی.

بعد از آن بخواهد هر حاجتی که داشته باشد. و این سجده شکر به یکی از وجوهی که مذکور شد سنّت است نزد هر وقتی که نعمتی به آدمی داده شود یا بلائی و مکروهی دفع شود.

و در بعضی احادیث وارده شده که هرگاه بنده به سجده رود و بگوید: **یاربّ یاربّ** تا وقتیکه بریده شود نفس او می‌گوید پروردگار عزّ و جّل: **لبیك** چیست حاجت تو؟ پس بعد از هر نماز و هر وقت که کسی حاجتی داشته باشد مناسب است که به آن نحو سجده کند و حاجت خود بخواهد.[1]

و اذ قد بلغ الکلام مقام الاختتام فلنحمدالله شکراً لنعمته و الصلاة و السلام علی من ختم کتاب الرسالة ببعثته و الأطهار الاخیار من عترته.

---

۱. کتاب من لایحضره الفقیه ج ۱، ص ۲۱۹؛ وسائل ج ۴، ص ۱۰۷۹

(۱۲)

رسالهٔ
نماز جمعه

تألیف

آقا جمال خوانساری رحمه‌الله

متوفای ۱۱۲۲ هـ ق

بسم اللّه الرحمن الرحیم و به ثقتی و علیه اعتمادی

حمد بی‌حدّ و ثنای بی‌عدّ واجب الوجودی را سزد که معرفت ذات فایض الأنوارش بر همه واجبات مقدّم است، و ادای فرایض شکر نعمت بی‌شمارش از همه مهمّات اهم، یگانه‌ای که از رهگذر تردّد آراء و اختلاف مذاهب گرد شبهه بر دامن وحدت ذات بی‌مثالش ننشیند، و به نگهبانی محافظتش حبل متین یک اندیشی موحّدان از کشاکش منازعه جدل‌کیشان سرموئی گسستن نپذیرد، دانایی که به انوار مصابیح دلائل ساطعه گم‌گشتگان وادی جهالت و گمراهی را بسرمنزل معرفت و آگاهی دلالت فرمود، و به صیقلگری براهین قاطعه آینهٔ قلوب ارباب دانش را از زنگ شبهات پرداخته پذیرای صور حقایق نمود.

تعالی ذاته عن أن تحیط الألسن بإحصاء حمده و ثنائه، و تصل أیدي المحامد إلی ذیل ما یجب من حقّ أیادیه و نعمائه.

و صلوات فراوان و تسلیمات بی‌پایان نثار مرقد مطهّر و مشهد معطّر رسول واجب التعظیمی است که خطبهٔ نبوّتش قبل از تسویه صفوف کاینات به اقتضای مشیّت سرمدی نگاشته خامهٔ انشای ایزدی گردیده، و ندای رسالتش پیش از ورود مدینه وجود به گوش مستمعان عوالم غیب و شهود رسیده، آتش غضب ربّانی به آبروی زلال شفاعتش خاموش، بهشت رضای سبحانی با پیروی لوازم

اطاعتش هم آغوش، شافعی که به میانجی شفاعتش در بازار قیامت جنس سیّئات با متاع حسنات هم بهاست، و نقد طاعت بی‌سکّه ولایت اهل‌بیت اطهارش در شهرستان قبول ناروا، خصوصاً مقتدایی که ردای طهارتش بافتهٔ کارخانه ارادت صانع ازلی است، و سجّاده امامتش گسترده دست عنایت عادل لم‌یزلی، أعني خطیب منبر سلونی، وارث مرتبهٔ هارونی، امام‌المتقین و أمیرالمؤمنین أسدالله الغالب علي‌بن ابی‌طالب علیه و علی أولاده صلوات المصلّین مادامت الفرایض موجبة للأجر و الثواب و المحارم مؤدّیة إلی الخزی و العقاب.

أمّا بعد: چون همواره به معاضدت تأییدات ربّانی، و معاونت توفیقات سبحانی، همگی همت والا و تمامی خاطر معلاّی سلطان سلاطین زمان، و خاقان خواقین دوران، شهریار عادل کامل باذل دریا دل، جامع هدایات أزلی، حاوی سعادات لم‌یزلی، باسط بساط عدل و احسان، ممهّد مهاد برّ و امتنان، چمن پیرای گلشن احمدی، رونق افزای معمورهٔ شریعت محمّدی صلی‌الله علیه و آله، مؤسّس اساس شرع انور، مروّج مذهب حقّ ائمّهٔ اثناعشر، محرّک سلسله فضل و کمال، مؤکّد أرکان دانش و افضال، قدرشناسی که رشته تربیتش اوراق نسخهٔ دانش دانشوران جهان شیرازه کرده، و همای سعادت فزای رعایتش سایهٔ بلند پایه شفقت بر سر همهٔ هنروران زمان گسترده، با وجود نوربخشی خاک قدم همایونش چشم روشنی از توتیا داشتن عین بی‌بصری است، و با وصف فیض رسانی باران مرحمتش تخم امید در مزرع اندیشه نگاشتن محض بی‌حاصل و بی‌ثمری، در محفل دیده که خاک نعل سمند فرخنده‌اش بالانشین است، توتیا اگر در صف نعال نشیند زهي شرف، و در مجلسی که حرف از تأثیر ضمیر خورشید نظیرش رود، کیمیا اگر از رشک خود را در بوته گداز بیند حقّش برطرف، زیبندهٔ لباس دارایی، طرازنده افسر فرمان روایی، فصّ خاتم عدالت و جهان بانی، گوهر تاج جلالت و کشورستانی، روشنی بخش شمع سلطنت

واقبال، چراغ افروز انجمن عظمت واجلال، السلطان‌بن السلطان‌بن السلطان، والخاقان‌بن الخاقان‌بن الخاقان، أبو المؤيّد، السلطان شاه سليمان الصفوي الموسوي الحسيني، بهادرخان، لازالت شمس سلطنته شارقة من مشارق الاقبال، مصونة من آفة عين الكمال ونقص الزوال، وما برحت كواكب دولته ومعدلته طالعة من مطالع الإجلال، مأمونة من الهبوط والافول والوبال، مصروف است بر تحقيق مسائل دينيّه وتنقيح مطالب علميّة، خصوصاً در اين وقت كه خاطر ملكوت ناظر تعلّق تمام به «تحقيق مسأله نمازجمعه» در زمان غيبت كه از مهمّات مسائل شرعيه ومعظمات مطالب فقهيّة است گرفته، وظهور وجوب يا عدم وجوب آن منظور نظر كيميا اثر افتاد.

بنابرآن اين فقير محتاج به عون عنايت جناب باری، ابن‌حسين، **جمال‌الدين محمّد خوانساری**، به حسب فرمان همايون به تأليف اين رساله در تحقيق مسأله مزبوره مبادرت جسته، تحفه مجلس سامی وهديه محفل صاحبقرانی نمود، اميد كه از نار شعاعی نظر التفاتی شيرازهٔ اعتبار يافته، مقبول نظر دقيقه سنجان صواب انديشه، ومستحسن رای حق‌شناسان انصاف پيشه گردد.

واين رساله ترتيب يافت بر مقدمه وسه فصل:

مقدمه

در نقل اقوال علمای امامیّه در مسأله نمازجمعه در زمان غیبت.

بدانکه مشهور از اصحاب ماطایفه امامیه رضوان‌الله تعالی علیهم در باب نماز جمعه در زمان غیبت امام معصوم علیه‌السلام دو قول است:

قول اوّل: وجوب تخییری، باین معنی که مکلّف مخیّر است میان آن و نماز ظهر، و هر کدام را بجای آورد از عهده تکلیف برآید. و این قولِ اکثر علماست؛ مثل شیخ طایفه شیخ ابوجعفر طوسی رحمه‌الله در کتاب نهایة[1] و مبسوط و[2] مصباح[3] و ظاهر کتاب خلاف[4] نیز؛ و شیخ محقق نجم‌الدین جعفربن سعید رحمه‌الله در کتاب معتبر[5] و شرایع[6] و نافع،[7] و علامهٔ جلیل‌القدر شیخ جمال‌الدین رحمه‌الله در کتاب نهایه[8] و مختلف[9] و تذکرة[10] در موضعی از کتاب صلاة؛ و شیخ سعید شهید

---

۱. نهایه ص ۱۰۳ و ۱۰۷.
۲. مبسوط ج ۱، ص ۱۴۳ و ۱۵۱.
۳. مصباح ص ۳۲۴.
۴. خلاف ج ۱، ص ۵۹۳ و ۶۲۶.
۵. معتبر ج ۲، ص ۲۹۷.
۶. شرائع ج ۱، ص ۹۹.
۷. المختصر النافع ص ۳۶.
۸. نهایةالاحکام ج ۲، ص ۱۴.
۹. مختلف ج ۲، ص ۲۵۲.
۱۰. تذکره ج ۴، ص ۲۷.

محمدبن مکّی رحمه‌الله در کتاب دروس[۱] و لمعه[۲] و بیان[۳] و شرح ارشاد،[۴] و محقق ثانی شیخ علی رحمه‌الله در کتاب شرح قواعد[۵] و رسالهٔ نماز جمعه،[۶] و شیخ شهیدثانی در شرح ارشاد[۷] و لمعة[۸] و الفیه،[۹] و جمعی دیگر از علماء.

وبدانکه بعضی از اصحاب این قول تصریح کرده‌اند که: نمازجمعه با وجوب تخییری سنّت است باین معنی که افضل است از نماز ظهر؛ وبعضی همین حکم کرده‌اند به جواز آن بدل از ظهر و متعرّض افضلیّت نگردیده‌اند.

وبدان نیز که بعضی از اصحاب این قول تصریح کرده‌اند که جایز نیست در زمان غیبت امامت نمازجمعه مگر از برای کسی که فقیه و عادل باشد؛ وبعضی گفته‌اند که فقیه در کار نیست همین عدالت کافی است.

و **قول دویّم**: حرمت نمازجمعه است در زمان غیبت، و این قول سید بزرگوار سیّد مرتضی رحمه‌الله است در مسائل میّافارقیات[۱۰]؛ و شیخ طایفه در ظاهر کتاب جمل‌العقود[۱۱]؛ و سلاّر بن عبدالعزیز[۱۲] رحمه‌الله؛ و محمّدبن ادریس رحمه‌الله در

---

۱. دروس ج ۱، ص ۱۸۶.
۲. اللمعة الدمشقیة ص ۳۸.
۳. بیان ص ۱۸۸.
۴. غایة المراد ج ۱، ص ۱۶۴.
۵. جامع المقاصد ج ۲، ص ۳۷۹.
۶. رسائل المحقق الکرکی ج ۱، ص ۱۴۵ و ۱۴۶ (رسالهٔ نمازجمعه).
۷. روض الجنان ص ۲۹۰.
۸. شرح اللمعه ج ۱، ص ۱۲۷ (۲ جلدی).
۹. المقاصد العلیة [فی شرح الفیه] ص ۱۹۳.
۱۰. رسائل الشریف المرتضی ج ۱، ص ۲۷۲ (أجوبة مسائل میافارقیات)
۱۱. الرسائل العشر ص ۱۹۰ (رسالهٔ الجمل و العقود)
۱۲. مراسم ص ۲۶ و ۲۷.

کتاب سرائر[۱]؛ و ابن حمزه رحمه‌الله در ظاهر کتاب وسیله[۲]؛ و علامه حلّی رحمه‌الله در کتاب منتهی[۳] و کتاب امر بمعروف تحریره[۴] و جمعی دیگر از متأخرین.

و علاّمه رحمه‌الله در کتاب ارشاد[۵] و قواعد[۶] و کتاب امر بمعروف تذکره[۷] و کتاب صلاة آن نیز در موضعی و کتاب صلاة تحریر[۸]؛ و جمعی دیگر از علماء اقتصار کرده‌اند بر نقل قولین و ترجیح نداده‌اند.

و بعضی از متأخرین قول ثالثی احداث کرده‌اند و آن قول بوجوب عینی[۹] نمازجمعه است در زمان غیبت، باین معنی که آن را البته باید کرد و مجزی نیست ظهر مگر وقتی که اقامه نمازجمعه میسّر نباشد، و اگر کسی با قدرت ترک کند آن را تا وقت آن بگذرد گنه‌کار خواهد بود؛ امّا بعد از آنکه وقت گذشت باید که نماز ظهر بکند. و اوّل کسیکه معلوم است که قایل به آن شده شیخ شهید ثانی است در رساله‌ای که در نمازجمعه[۱۰] نوشته، و بعد از او جمعی از اولاد و تلامذه او و بعضی از غیر ایشان تابع او گردیده‌اند، با آنکه جمعی کثیر از اعاظم علما قبل از او و او خود نیز در شرح ارشاد[۱۱] و الفیه[۱۲] بلکه شرح لمعه[۱۳] نیز دعوی اجماع طایفه امامیه بر نفی

---

۱. سرائر ج ۱، ص ۲۹۰.
۲. وسیله ص ۱۰۳.
۳. منتهی المطلب ج ۱، ص ۳۳۶.
۴. تحریر ج ۱، ص ۱۵۸.
۵. ارشاد ج ۱، ص ۲۵۷ و ۲۵۸.
۶. قواعد ج ۱، ص ۲۸۴.
۷. تذکره ج ۱، ص ۱۴۵ و ۴۵۹.
۸. تحریر ج ۱، ص ۴۳.
۹. تعیینی.
۱۰. الرسائل العشر (رسالهٔ نمازجمعه).
۱۱. روض الجنان ص ۲۹۰.
۱۲. المقاصد العلیة [فی شرح الفیّه] ص ۱۹۳
۱۳. شرح اللمعة ج ۱، ص ۱۲۷.

این قول کرده‌اند، چنانکه به تفصیل مذکور خواهد شد ان شاء الله تعالی.

وجمعی کثیر از علمای بعد از او نیز انکار بر او ودعوی اجماع بر نفی وجوب عینی وانحصار اقوال امامیه در وجوب تخییری وحرمت کرده‌اند.

وجمعی از ایشان بوجوب تخییری قایل شده‌اند وبعضی به حرمت رفته‌اند.

وبدانکه اصحاب این قول تصریح کرده‌اند به اینکه امام در این نماز شرط نیست که فقیه باشد، بلکه عدالت در او کافی است چنانکه در امامت نمازهای دیگر.

وغرض از وضع این رساله نفی این قول محدث وبیان مخالفت آن است با اجماع امامیّه با ذکر بعضی از مؤیّدات ومنبّهات بر آن از آثار ائمه هدی علیهم‌السلام وغیر آن، ونقل دلایل ایشان وجواب از آنها.

فصل اوّل:

در نقل کلام جمعی از علما که دعوی اجماع کرده‌اند بر نفی وجوب عینی نمازجمعه در زمان غیبت. و ما اقتصار می‌کنیم به نقل اقوال علمای سلف تا زمان شیخ زین‌الدین رحمه‌الله، چه همان کافی است و حاجت نیست بطول کلام به نقل اقوال علمای بعد از او نیز.

علامه حلّی رحمه‌الله در کتاب تذکره[1] گفته: «شرط است در وجوب جمعه سلطان یا نائب او نزد علمای ما تمام، از برای اجماع بر اینکه پیغمبر صلی‌الله علیه و آله تعیین می‌فرمود از برای امامت جمعه و همچنین خلفای بعد از آن حضرت علیه‌السلام، چنانکه تعیین می‌فرمود از برای قضا، و چنانکه صحیح نیست که نصب کند کسی خود را قاضی بی‌اذن امام علیه‌السلام، پس همچنین در امامت جمعه» بعد از آن استدلال کرده بحدیث محمدبن مسلم که بعد از این مذکور خواهد شد. بعد از آن گفته: «و از برای اینکه اجماع اهل اعصار است، از برای آنکه اقامه نمی‌کرد جمعه را در هیچ عصری مگر ائمه علیهم‌السلام» بعد از آن نقل کرده خلاف از شافعی و مالک و احمد از اهل سنّت.

و در مسأله دیگر گفته: «که اجماع کرده‌اند علمای ما تمام بر اشتراط عدالت

---

۱. تذکرة ج ۴، ص ۱۹ و ۲۰.

سلطان و او امام معصوم است، یا کسی که امام امر کند او را به آن»[1] و نقل کرده خلاف از اهل سنت.

و در مسأله دیگر گفته: «هرگاه سلطان جایر باشد و نصب کند عادلی را سنّت است اجتماع و منعقد می‌شود جمعه، بنابرقول اقوی. و واجب نیست زیرا که منتفی است شرط آن که آن امام است یا کسی که امام نصب کرده باشد و اطباق کرده باشند جمهور ـ یعنی اهل سنّت ـ بر وجوب».

و در مسأله دیگر گفته که: «آیا می‌رسید فقهاء مؤمنین را حال غیبت و تمکن از اجتماع و خطبتین نمازجمعه، اطباق کرده‌اند علمای ما بر عدم وجوب این به سبب انتفای شرط، و آن ظهور اذن است از امام علیه‌السلام؛ و خلاف کرده‌اند در استحباب اقامه جمعه در این وقت پس مشهور این است که سنت است. و سلار[2] و ابن‌ادریس[3] گفته‌اند که جایز نیست».[4] تمام شد کلام تذکره.

و پوشیده نیست که این صریح است در اجماع بر نفی وجوب عینی در زمان غیبت با تقیّه و غیر آن مطلقاً.

و در کتاب نهایة[5] گفته: «شرط است در وجوب جمعه سلطان عادل یا نایب او نزد علمای ما تمام؛ از برای آنکه نبی صلّی‌الله علیه و آله تعیین می‌فرمود از برای امامت جمعه و همچنین خلفای بعد از آن حضرت، چنانکه تعیین می‌فرمود از برای قضا. و چنانکه صحیح نیست که کسی نصب کند خود را قاضی بی‌اذن امام [علیه‌السلام]، پس همچنین امامت جمعه ـ بعد از آن گفته: ـ سلطان نزد ما امام معصوم است، پس صحیح نیست جمعه مگر با او یا کسی که او اذن دهد. این در

---

۱. تذکره ج ۴، ص ۲۴.
۲. مراسم ص ۲۶۱.
۳. سرائر ج ۱، ص ۳۰۳.
۴. تذکره ج ۴، ص ۲۷.
۵. نهایة الاحکام ج۲، ص ۱۳ و ۱۴.

حال حضور امام است.

امّا در حال غیبت پس اقوی این است که جایز است مرفقهای مؤمنین را اقامه جمعه. تمام شد کلام نهایة.

و پوشیده نماند بر کسی که اندک تأمّل کند در آن خصوصاً بعد از ملاحظه عبارت تذکره که مراد علامه در این کتاب نیز دعوی اجماع است بر اشتراط وجوب به امام یا اذن او مطلقاً. و اینکه در زمان حضور بی‌امام یا اذن او جایز نیست اصلاً و در زمان غیبت جواز آن خلافی است. و امّا عدم وجوب اتفاقی است.

پس قول او که گفته: «این در حال حضور امام است» یعنی آنچه گفتیم که صحیح نیست جمعه مگر با امام یا اذن او در حال حضور است، چه در زمان غیبت اقوی این است که جایز است مرفقها را اقامه جمعه، نه اینکه دعوی اشتراط وجوب به امام یا نایب او که اوّل ذکر کردیم در حال حضور است.

و در کتاب تحریر[1] گفته: «از شرایط جمعه امام عادل است یا کسی که امام نصب کرده باشد او را، پس اگر امام ظاهر نباشد و نباشد نایبی از برای او، ساقط می‌شود وجوب به اجماع. و آیا جایز است اجتماع در این وقت با امکان خطبه، دو قول است».

و در کتاب منتهی[2] گفته: «شرط است در جمعه امام عادل ـ یعنی معصوم نزد ما ـ یا اذن او؛ امّا اشتراط امام یا اذن او پس آن مذهب علمای ماست تمام».

بعد از آن خلاف نقل کرده از شافعی و جمعی دیگر از اهل‌سنّت، و بعد از آن استدلال کرده بر مذهب خود به چند حدیث؛ بعد از آن گفته: «و دیگر از برای آنکه انعقاد جمعه حکمی است شرعی، پس موقوف است بر شرع، و آیه شریفه

---

۱. تحریر ج ۱، ص ۴۳.

۲. منتهی ج ۱، ص ۳۱۶ و ۳۱۷.

محتاج است به بیان به فعل پیغمبر صلّی‌الله علیه و آله یا قول او. و اقامه نکرده است جمعه را مگر سلطان در هر عصری؛ پس این اجماع بوده است و اگر منعقد می‌شد به رعیّت هرآینه می‌گذاردند آنرا در بعضی از احیان»[۱]

و بعد از چند ورق در مسأله دیگر گفته: «که هرگاه امام ظاهر نباشد آیا جایز است گذاردن جمعه؟ گفته است شیخ در نهایة[۲] جایز است هرگاه ایمن باشند از ضرر و متمکن باشند از خطبه، و در خلاف[۳] گفته است: که جایز نیست، و این اختیار سید مرتضی و ابن‌ادریس و سلار است. و این اقوی است نزد من به سبب آنچه مذکور شد سابقاً، که شرط است امام یا نائب او، پس با غیبت واجب خواهد بود ظهر بسبب فوات شرط جمعه».[۴]

و محقق نجم‌الدین ابوالقاسم رحمه‌الله در کتاب معتبر[۵] گفته: «سلطان عادل یا نائب او شرط وجوب جمعه است، و این قول علمای ما است». و خلاف از ابوحنیفه نقل کرده که او گفته شرط است سلطان هرچند جائر باشد؛ و از شافعی که او گفته در اصل سلطان شرط نیست.

بعد از آن گفته: «پس بحث در دو مقام است: یکی در اشتراط امام یا نائب او و نزاع در آن با شافعی است، و معتمد ما فعل نبی است صلّی‌الله علیه و آله. پس به درستی که آن حضرت تعیین می‌فرمودند از برای امامت جمعه و هم‌چنین خلفای بعد از آن حضرت، چنانکه تعیین می‌فرمودند از برای قضا، پس چنانکه صحیح نیست که کسی نصب کند خود را قاضی بی‌اذن امام همچنین امامت جمعه و این قیاس نیست بلکه استدلال است به عملی که مستمر بوده در همه

---

۱. منتهی ج ۱، ص ۳۱۷، در منتهی جمله «و آیه شریفه محتاج است...» موجود نیست.

۲. نهایة ص ۱۰۷، و نیز رجوع شود به جامع الجوامع ص ۲۸۴.

۳. خلاف ج ۱، ص ۶۲۶.

۴. منتهی المطلب ج ۱، ص ۳۳۶.

۵. معتبر ج ۲، ص ۲۷۹ و ۲۸۰ و ۲۹۷.

اعصار، پس مخالفت خرق اجماع است».[۱]

بعد از آن گفته و مقام دوّم: «اشتراط عدالتِ سلطان است، و این از متفرّدات اصحاب ما است و باقی مخالفند در آن»

و بعد از چند ورق در مسأله دیگر گفته: «هرگاه امام اصل ظاهر نباشد ساقط می‌شود وجوب و ساقط نمی‌شود استحباب و می‌گذارند جمعه را هرگاه ممکن باشد اجتماع و خطبتان. و به این قایل شده است شیخ[۲]، و انکار کرده است این را سلاربن عبدالعزیز»[۳]؛ و متعرض دلیل سقوط وجوب اصلاً نشده و شروع کرده در اثبات استحباب به نقل حدیثی چند و این جهت آن است که از کلام سابقش ظاهر شد سقوط وجوب به اجماع، چنانکه نقل کردیم.

و بعد از چند ورق در مسأله دیگر گفته: «هرگاه سلطان جایر باشد و نصب کند عادلی را سنّت است اجتماع و منعقد می‌شود جمعه و اطباق کرده‌اند جمهور ـ یعنی اهل‌سنّت ـ بر وجوب؛ و استدلال کرده از برای خود به اینکه ما بیان کردیم که امام عادل یا کسی که او نصب کرده باشد شرط وجوب است، و بر این تقدیر این شرط نیست پس واجب نباشد. و امّا استحباب پس از برای آن است که بیان کردیم از اذن با عدم امام[۴]» و این اشاره است به چند حدیث که در مسأله‌ای که قبل از این ذکر کردیم نقل کرده.

و پوشیده نماند که کلمات این محقق نیز صریح است در اجماع بر اشتراط وجوب عینی با امام یا اذن او در حال حضور و غیبت و عدم اکتفا به عادل یا فقیه در وجوب عینی.

---

۱. معتبر ج ۲، ص ۲۹۷.
۲. مبسوط ج ۱، ص ۱۵۱.
۳. مراسم ص ۲۶۱
۴. معتبر ج ۲، ص ۳۰۷.

و شیخ شهید رحمه‌الله در کتاب ذکری[1] گفته: «واجب است نماز جمعه به نصّ و اجماع؛ بعد از آن گفته: و شروط آن هفت است: اوّل سلطان عادل و آن امام است یا نائب او به اجماع ما ـ یعنی طائفه امامیّه ـ بعد از آن گفته: و شرط است در نایب نه چیز و شمرده هشت چیز را؛ و بعد از آن گفته: نهم اذن امام است از برای او، چنانکه اذن می‌داد پیغمبر صلی‌الله علیه و آله ائمه جماعات را و امیرالمؤمنین علیه‌السلام بعد از آن حضرت، و بر آن است اطباق امامیه، این با حضور امام است علیه‌السلام، و امّا با غیبت امام مثل این زمان پس در انعقاد جمعه دو قول است اصحّ آنها ـ و به آن رفته‌اند معظم اصحاب ـ جواز است، هرگاه ممکن باشد اجتماع و خطبتان؛ و دو وجه ذکر کرده از برای این قول».

بعد از آن گفته: هرگاه دانستی این را پس بدان که گفته‌اند فاضلان ـ یعنی محقق[2] و علامه[3] ـ ساقط می‌شود وجوب جمعه حال غیبت و ساقط نمی‌شود استحباب و معنی استحباب را در این مقام دو طریق بیان کرده‌اند.

بعد از آن گفته: و بسا باشد که قایل شود کسی به وجوب مضیّق یعنی وجوب عینی، امّا اینکه عمل طایفه ـ یعنی طائفه امامیه ـ بر عدم وجوب عینی است در همه عصرها و شهرها. و نقل کرده است فاضل در این اجماع، بعد از آن نقل کرده است قول به حرمت را، و از آخر کلامش ظاهر می‌شود میل به آن پس گویا رجوع کرده از جواز که اوّل ترجیح داده.

و سید فاضل ابن‌زهره در کتاب غنیه[4] گفته: «و امّا اجتماع در نمازجمعه پس واجب است بی‌خلاف، و امّا وجوبش موقوف است بر شرطی چند، و از جمله

---

۱. ذکری ص ۲۳۰ و ۲۳۱.

۲. معتبر ج ۲، ص۲۹۷.

۳. تذکره ج ۴، ص ۲۷.

۴. غنیة النزوع ص ۹۰.

شرطها ذکر می‌کند حضور امام عادل را یا کسی که او نصب کرده باشد و جاری مجری او باشد. بعد از آن می‌گوید: همه اینها به دلیل اجماعی که پیش مذکور شد».

و به این اشاره کرده به آنچه در اوّل کتاب [غنیه] تحقیق کرد در معنی اجماع بنابر مذهب امامیّه.

و شیخ مقداد رحمه‌الله در کتاب کنزالعرفان گفته: «سلطان عادل یا نائب شرط است در وجوب نمازجمعه و این اجماع علمای ما است و نقل کرده خلاف از اهل سنت. بعد از آن گفته: و معتمد اصحاب ما فعل پیغمبر صلی‌الله علیه و آله است، پس به درستی که تعیین می‌فرمودند از برای امامت جمعه، و همچنین خلفا. چنانکه تعیین می‌فرمودند قضات را و روایات اهل‌بیت متظافر است به این»[1]

و محمدبن ادریس رحمه‌الله در کتاب سرایر[2] در اثنای بحثی که بر شیخ کرده تصریح کرده به اینکه هیچ کس از امامیه قایل نشده به وجوب عینی نماز جمعه بی‌امام و نایب او؛ و بعد از آن پیش آورده و دعوی کرده که: «نیست خلافی میان اصحاب ما که از شرایط انعقاد جمعه امام است یا کسی که نصب کرده باشد او را امام از برای نماز»؛ و به این استدلال کرده بر حرمت نمازجمعه در زمان غیبت.

و کلام علاّمه رحمه‌الله در منتهی[3] نیز چنانکه قبل از این نقل شد نزدیک به این است.

امّا در مختلف[4] منع کرده این اجماع را.

---

۱. کنزالعرفان ج ۱، ص ۱۶۸.

۲. سرائر ج ۱، ص ۳۰۳.

۳. منتهی ج ۱، ص ۳۱۷.

۴. مختلف ج ۲، ص ۲۵۳.

و تحقیق چنانکه بعضی از علما اشاره به آن کرده‌اند این است که آنچه مشخص بوده نزد علما، اجماع امامیّه است بر اشتراط جمعه به امام یا نائب خاصّ او. پس اکثر این را شرط وجوب عینی دانسته‌اند و به جواز در زمان غیبت قایل شده‌اند. و بعضی شرط اصل انعقاد گرفته‌اند و به حرمت در زمان غیبت قایل شده‌اند؛ مانند ابن‌ادریس، و آنچه مشخص است اجماع بر اشتراط وجوب است چنانکه اکثر گفته‌اند نه اصل انعقاد و اجماع بر اشتراط اصل انعقاد نیز واقع شده، امّا در زمان حضور نه مطلقاً؛ چنانکه تصریح کرده به آن شهید ثانی رحمه‌الله در شرح ارشاد[1] و از کلام شهید رحمه‌الله نیز در ذکری[2] چنانکه نقل کردیم ظاهر می‌شود. و منشاء اشتباه ابن‌ادریس این نیز می‌تواند شد. والله تعالی یعلم.

و محقق ثانی شیخ علی رحمه‌الله در رساله نمازجمعه[3] گفته: اجماع کرده‌اند علمای ما طائفه امامیّه رضوان‌الله علیهم طبقه بعد از طبقه از عصر ائمه ما علیهم‌السلام تا این عصر ما بر انتفای وجوب عینی از جمعه حال غیبت امام و حال حضور او با عدم تصرّف و نفوذ احکام او.

و در شرح قواعد[4] نیز در چند موضع تصریح کرده به اجماع بر انتفاء وجوب عینی در زمان غیبت، و نیز تصریح کرده به اینکه: حال حضور امام و عدم تسلط و نفوذ احکام او، حکم زمان غیبت دارد.

و شهید ثانی رحمه‌الله در شرح ارشاد[5] در بحث جمعه گفته وجوب عینی منتفی است در حال غیبت به اجماع؛ و در بحث نماز عید گفته: وجوبی که ثابت است درجمعه نیست مگر تخییری چنانکه گذشت. امّا عینی پس آن منتفی است به اجماع.

---

۱. روض‌الجنان ص ۲۹۰.

۲. ذکری ص ۲۳۰ و ۲۳۱.

۳. رسائل المحقق الکرکی ج ۱، ص ۱۴۷ و ۱۴۸ (رساله نمازجمعه)

۴. جامع المقاصد ج ۲، ص ۳۷۷-۳۷۹.

۵. روض‌الجنان ص ۲۹۰ و ۲۹۹.

و در شرح الفیه[1] در اثنای کلامی گفته: وجوب در حال غیبت با منصوب عام که فقیه باشد تخییری است نه عینی، چنانکه اجماع کرده‌اند بر آن اصحاب. و قبل از این کلام نیز تصریح کرده که اشتراط وجوب عینی به امام یا منصوب او، و اشتراط اصل انعقاد به آن با امکان مانند حال حضور امام علیه‌السلام موضع وفاق است.

ودر شرح لمعه[2] گفته‌اگر نمی‌بود دعوی‌ایشان‌اجماع‌را برعدم‌وجوب عینی‌هرآینه بود قول به آن در غایت قوّة، پس لااقل به تخییری با رحجان جمعه باید قایل‌شد.

و بعد از آنکه از کلام این علماء اعلام ظاهر شد حقیقت اجماع واقع در این مقام نقل می‌کنیم کلام شیخ طایفه را در خلاف[3] تا واضح شود مراد او، و انطباق آن بر آنچه در کلام ایشان است.

شیخ رحمه‌الله در کتاب خلاف فرموده: «شرط انعقاد جمعه امام است یا کسی که امر کند او را امام به آن از قاضی و امیر و مانند آن، و هرگاه گذارده شود بی‌امر او صحیح نخواهد بود،[4] و بعد از آن خلاف نقل کرده از شافعی و مالک و احمد از اهل‌سنت.

بعد از آن گفته: دلیل ما این است که نیست خلافی که آن منعقد می‌شود با امام یا به امر او، و نیست بر انعقاد آن هرگاه نباشد امام و نه امر او دلیلی، پس اگر گفته شود آیا شما روایت نکردید قبل از این در این کتاب و در کتابهای دیگر خود که جایز است از برای اهل قریه‌ها و دهها و شهرها و مؤمنان هرگاه جمع شوند

---

۱. المقاصد العلیه ص ۱۹۳

۲. شرح اللمعه ج ۱، ص ۱۲۸.

۳. خلاف ج ۱، ص ۶۲۶.

۴. مثل کسی که از برای خصوص نماز نصب شود یا اذن عام به او داده باشند، بنابر آنچه از جواب و سؤال ظاهر می‌شود. (منه دام ظله‌العالی)

عددی که منعقد می‌شود به ایشان نمازجمعه، اینکه بگذارند نمازجمعه. می‌گوییم ما که این اذن داده شده است در آن، و ترغیب فرموده شده در آن، و جاری است این مجرای اینکه نصب کند امام کسی را که نماز کند به ایشان، و دیگر بر این است اجماع فرقهٔ امامیّه چه ایشان خلاف نکرده‌اند در اینکه از شروط جمعه امام است یا امر او.

و بعد از آن نقل کرده روایت محمدبن مسلم را که بعد از این مذکور خواهد شد.

بعد از آن گفته آنچه گفتیم اجماعی است. پس به درستیکه از عهد پیغمبر صلی‌الله علیه و آله تا این وقت ما، اقامت نکرده است جمعه را مگر خلفاء و امراء وکسی که او را متولی نمازجمعه گردانیده بودند. پس معلوم شد که این اجماع اهل اعصار است و اگر منعقد می‌شد به رعیت هرآینه ایشان می‌گذارند آنرا خود به خود». تمام شد کلام شیخ رحمه‌الله.[1]

و پوشیده نماند که هرچند ظاهر اوّل کلام شیخ و آخر آن این است که امام، یا مأمور از جانب او بخصوص شرط انعقاد جمعه است و بی‌آن، صحیح نیست؛ چنانکه مذهب قایلین به حرمت نمازجمعه است در زمان غیبت. و بنابراین جمعی از علمای ما نسبت داده‌اند قول به حرمت را به شیخ در خلاف[2]. امّا به قرینهٔ جواب بحثی که ذکر کرده معلوم می‌شود که بی‌امام و مأمور او در زمان غیبت جایز می‌داند به اعتبار رخصتی که در بعضی احادیث واقع شده، پس به وجوب تخییری قایل باشد؛ چنانکه در کتابهای دیگر قایل به آن شده و در مقدمه نقل کردیم.

پس بنابراین حاصل کلام شیخ رحمه‌الله این است که شرط انعقاد جمعه

---

۱. خلاف ج ۱، ص

۲. خلاف ج ۱، ص ۶۲۶.

و صحّت آن امام است یا کسی را که او امر کند، و مراد به امام، امام معصوم است بنابر مذهب ما امامیه. و اعمّ از حکّام جور بنابر مذهب اهل‌سنّت.

و مراد این است که شرط است حاکم یا نایب او؛ بنابر هر مذهبی، هر که حاکم باشد. و هرگاه گذارده شود جمعه بی‌امر حاکم صحیح نخواهد بود.

و مراد از این نزاع با شافعیه[1] و جمعی دیگر است از اهل سنت که اذن حاکم را در کار نمی‌دانند و بی‌آن نیز واجب می‌دانند، چنانکه نقل کرده؛ و استدلال کرده بر این به چند وجه:

اوّل: آنکه نیست خلافی در انعقاد آن با حاکم یا امر او، و نیست دلیلی بر انعقاد آن بی‌حاکم و نایب او.

دویم: آنکه این اجماع فرقه شیعه است چه ایشان خلاف نکرده‌اند که شرط صحت جمعه امام است یا امر او.

سیم: روایت محمدبن مسلم که نقل کرده.

چهارم: اجماع یعنی اجماع شیعه و سنّی همه به اعتبار عمل چه از عهد پیغمبر صلی‌الله علیه و آله تا زمان ما اقامه نکرده است جمعه را مگر خلفا و امراء و کسی که متولی گردانیده بودند او را از برای خصوص نماز، پس معلوم شد که اجماع همه اعصار است. و اگر منعقد می‌شد به رعیت بی‌حاکم و امر او، چنانکه مذهب شافعیه و امثال ایشان است بایست که بگذارند آن را رعیّت خود به خود.

اگر کسی گوید که چگونه صحیح است استدلال به اجماع اهل‌سنت بر اشتراط امام یا امر او، با وجود ظهور خلاف میانهٔ ایشان؛ چنانکه شیخ خود نقل

---

۱. پوشیده نماند که ظاهر آنچه شیخ رحمه‌الله نقل کرده از شافعیه و موافقین ایشان، این است که ایشان جایز می‌دانند جمعه را بی‌حاکم و اذن او، اما مراد آن است که واجب می‌دانند مطلقاً و حاکم یا اذن او را شرط نمی‌دانند، چنانکه از معتبر [ج۲، ص ۲۷۹] و منتهی [ج ۱، ص ۳۱۷] و تذکره [ج ۱۹/۴] وغیر آن ظاهر می‌شود. (منه مدّ ظله)

کرده چگونه صحیح باشد چنین کلامی در محلّ نزاع.

می‌گوییم: مراد اثبات اجماع است قبل از ظهور خلاف و حاصل کلام این است که ایشان هرگز نگزارده‌اند بی‌امام و امر او، و این نبوده اوّلاً مگر به سبب اجماع بر اشتراط مذکور و لیکن بعد از ظهور خلاف نیز آن طریقه بر استمرار مانده و متروک نشده و امثال این استدلال شایع است میان علما.

و پوشیده نماند که از دلیل اوّل و دوم رسید که حاکم یا امر او شرط صحّت جمعه است و از دلیل آخر می‌رسد که شرط وجوب آن است؛ چه اگر بر رعیت بی امر او واجب باشد می‌توان گفت که پس چرا در این مدت نمی‌کردند. و اما اگر واجب نباشد و جایز باشد ضرور نبود که بگزارند، و همین کافی است از برای شیخ؛ چه دانستی که غرض او نزاع با شافعیه و موافقین ایشان است. و ایشان اذن حاکم را شرط نمی‌دانند و بی اذن او نیز با اجتماع عدد واجب می‌دانند. پس دلیل شیخ بر ایشان تمام می‌شود.

و بنابراین مراد شیخ به قول او: «و اگر منعقد می‌شد به رعیت هرآینه ایشان می‌گزارند»؛ این است که اگر منعقد می‌شد به ایشان و واجب بود برایشان چنانکه مخالفین می‌گویند هرآینه می‌گزارند ایشان. و حاصل بحثی که کرده این است که شما روایت کرده‌اید که جایز است اهل دهها و مؤمنان را هرگاه جمع شوند هفت کس یا پنج کس، اینکه بگزارند نمازجمعه، پس چگونه حاکم یا نائب او را شرط می‌دانید. و حاصل جواب این است که مراد اشتراط حاکم یا نایب او است با رخصت عام او. و ما در زمان غیبت جایز می‌دانیم نمازجمعه را به اعتبار اینکه اذن داده‌اند ما را ائمه ماضین علیهم‌السلام و ترغیب فرموده‌اند در آن یعنی سنت گردانیده‌اند آن را، و این جاری است مجرای اینکه نصب کند امام کسی را از برای اینکه نماز بکند با ایشان یعنی در اینکه در این صورت نیز جایز است اگرچه تفاوت هست میان این دو صورت در اینکه در صورت نصب واجب است، و در

این صورت واجب نیست بلکه جایز است.

اگر کسی گوید: که هرگاه شما حمل کردید کلام شیخ را بر اشتراط حاکم یا منصوب او یا رخصت عام از جانب او پس از کجا می‌گوئید که در زمان غیبت سنّت می‌داند نه واجب، شاید واجب عینی داند واکتفا کند به امر ائمه ماضین علیهم‌السلام، خصوصاً اینکه این را جاری مجرای نصب دانسته و در صورت نصب واجب عینی است؟

البته جواب می‌گوییم: اوّلاً به اعتبار ظاهر لفظ، چه گفته: مأذون فیه و مرغب فیه است، و متعارف استعمال آن در جایز و سنت است، نه در واجب. و دیگر به سبب آنچه در دلیل آخر گفته چه اگر در زمان غیبت واجب داند همان دلیل ردّ مذهب او نیز می‌کند، چه هرگاه واجب بود چرا در این مدت هیچ کس از امامیه نگزارد آن را؟

اگر گوید: شاید ایشان مانعی داشته بودند پس باطل می‌شود اصل استدلال او و این ظاهر است.

و ممکن است توجیه کلام شیخ به وجه دیگر و آن این است که: مراد این باشد که شرط انعقاد جمعه یعنی به عنوان وجوب عینی امام است یا کسی که امر کند او را امام به آن از قاضی و امیر و مانند آن و مراد به آن کسی باشد که نصب کند او را امام از برای خصوص نماز نه امارت. و هرگاه گزارده شود بی امر او به عنوان وجوب عینی صحیح نیست. و همچنین مراد به انعقاد در کلمات بعد نیز انعقاد به عنوان وجوب باشد و قول او: «ایشان خلاف نکرده‌اند از شروط جمعه»؛ یعنی شروط وجوب آن. پس حاصل کلام این باشد که شرط وجوب جمعه امام است یا مامور او یعنی مأمور بخصوص، چنانکه ظاهر آن است. و بنابراین حاصل بحث ظاهر است.

و حاصل جواب این است که بر اهل دهها واجب نیست جمعه بلکه اذن

داده‌اند ایشان را و ترغیب فرموده‌اند و این جاری است مجرای اینکه نصب کند امام کسی را به همان معنی که در وجه اوّل ذکر کردیم.

و بنابراین کلام شیخ صریح خواهد بود در دعوای اجماع امامیّه بر اشتراط وجوب جمعه[1] به امام و نایب او، و همچنین اجماع کل به اعتبار عمل. و ممکن است مراد شیخ به اجماع که آخر نقل کرده نیز اجماع امامیّه باشد. و فرق میان آن و اجماعی که پیش دعوی کرده این باشد؛ که اوّل وجود اجماع باشد به اعتبار قول یعنی همه گفته باشند که شرط وجوب جمعه امامست یا امر او. و دویم باعتبار عمل، چه هیچ کس از ایشان بی‌امام و امر او نکرده؛ پس معلوم شد که این اجماع ایشان است، و اگر نه بایست در این مدتها کسی بگزارد نمازجمعه بی‌امام و امر او.

و بنابرآنچه تقریر کردیم ظاهر شد که مذهب شیخ در این کتاب موافق است با مذهب او در نهایة[2] و مبسوط[3] و مصباح[4] که آن وجوب تخییری است چنانچه نقل خواهد شد، و منافاتی میان کلمات او نمی‌ماند. بخلاف اینکه حمل شود بر حرمت، چه بنا بر آن اوّل کلام و آخر آن منافات خواهد داشت با آنچه در جواب سؤال گفته، چنانکه دانستی.

و ظاهر شد که آنچه جمعی از قایلین به وجوب عینی دعوی کرده‌اند که ظاهر قول شیخ در خلاف[5] قول به وجوب عینی است، محض خلاف است. بلکه کلام

---

۱. و تخصیص اشتراط مذکور در کلام شیخ به زمان حضور، چنانکه بعضی از قایلین به وجوب عینی احتمال داده‌اند، با آنکه خلاف ظاهر است، ابا دارد از آن دلیل آخر شیخ، چنانکه به اندک تأمّلی ظاهر می‌شود. (منه دام معالیه)

۲. نهایه ص ۱۰۳.

۳. مبسوط ج ۱، ص ۱۴۳.

۴. مصباح ص ۳۲۴.

۵. خلاف ج ۱، ص ۵۹۳ و ۶۰۷.

او ظاهر یا صریح است در دعوی اجماع بر عدم وجوب عینی، چنانکه نقل شد از غیر او از علمای اعلام.

و محمدبن ادریس رحمه‌الله در کتاب سرایر[1] جواب شیخ را که از آن سؤال گفته عجیب شمرده، وگفته جواب حق از این سؤال آن است که ما می‌گوییم اهل دهها نمازجمعه می‌کنند، هرگاه جمع شود در ایشان عدد. وبوده باشد در میان ایشان نایبان امام یا نایبان خلفای او، واحادیث را بر این حمل می‌کنیم؛ واین جواب معقول است بنابر مذهب او که بی‌امام و نایب او جمعه را حرام می‌داند.

وامّا هرگاه کسی واجب تخییری داند پس جواب آن است که ما در تقریر کلام شیخ بیان کردیم.

این است کلام جمعی از اکابر علما که دعوی اجماع کرده‌اند بر نفی وجوب عینی وکتب ایشان حاضر بود نزد این فقیر.

وجمعی کثیر دیگر تصریح کرده‌اند به اشتراط امام یا نایب او در وجوب بی‌نقل خلافی، واگر بعضی از کلمات ایشان نیز نقل شود باعث زیادتی اطمینان ووثوق اعتقاد به نفی این مذهب خواهد شد.

واز آن جمله سیدجلیل نبیل سید مرتضی رحمه‌الله است در مسایل میافارقیات[2] در جواب کسی که پرسیده از او که آیا جایز است نماز جمعه پشت سر موافق ومخالف جمیع، پس جواب گفته که نیست جمعه مگر با امام عادل یا کسی که نصب کند او را امام عادل، پس هرگاه نباشد می‌گزاری نماز ظهر چهار رکعت.

وپوشیده نماند که این کلام خصوصاً بعد از سؤال مذکور دلالت می‌کند بر حرمت نمازجمعه بی‌امام و نایب امام چنانکه نسبت دادیم به سید رحمه‌الله.

---

۱. سرائر ج ۱، ص ۳۰۳.

۲. رسائل الشریف المرتضی ج ۱، ص ۲۷۲ (أجوبة مسائل المیافارقیات)

و هم سید رحمه‌الله در کتاب فقه ملکی[1] چنانکه نقل کرده‌اند جمعی از علما گفته است که: «احوط آن است که نگزارند جمعه را مگر به اذن سلطان و امام زمان، زیرا که هرگاه گذارده شود بر این وجه منعقد شود و صحیح باشد به اجماع و هرگاه نبوده باشد در آن اذن سلطان قطع نیست به صحت آن و مجزی بودن آن».

و جمعی از قایلین به وجوب عینی نمازجمعه از برای آنکه نسبت داده نشود قول به حرمت، به آن سید بزرگوار ـ که از اساطین دین امامیّه است، مبادا به سبب آن فتوری در تصدیق مردم به وجوب عینی راه یابد ـ گفته‌اند که این کلام «چون احوط گفته» منافات دارد با آنچه در آن کتاب گفته به عنوان جزم، که نیست جمعه مگر با امام یا منصوب او؛ و ذکر کرده‌اند از برای این کلام، تأویل چند رکیک که ذکر آنها موجب طول کلام است. و ندانسته‌اند که قول سید رحمه‌الله «احوط» اشاره است به دلیل اینکه نباید گزارد جمعه را بی‌امام یا نایب او، چه احتیاط درآنست، چه هرگاه ظهر گزارده شود جزم به صحّت آن هست، و هرگاه جمعه گزارده شود بر این وجه، جزم حاصل نیست به صحت آن، پس به حکم احتیاط البته باید ظهر را گزارد. و این بنابراین است که احتمال وجوب عینی نمازجمعه در میانه ایشان نبوده، و استدلال به احتیاط براین نحو متعارف است میانه علماء.

و در کتب سید مثل آن بسیار واقع شده و در خصوص همین مسأله بعضی استدلال کرده‌اند بر این وجه، و در بعضی احادیث نیز امر شده به اخذ به احتیاط در دین و ترک آنچه مخالف آن باشد.

و بنابراین مخالفتی نیست میان کلام سید در کتابین، با اینکه قطع نظر از این نیز حکم به آن در آن کتاب، و احوط دانستن آن در کتاب دیگر، چنان مخالفتی نیست که جهة آن باید مرتکب چنان تأویلها شد و امثال این مخالفت و زیاده بر

---

۱. در ذریعه ج ۱۶، ص ۳۸۱ آمده: «الفقه الملکی»

آن در کتب فقهاء، بلکه در یک کتاب از یک شخص بسیار است، چنانکه به اندک تتبعی ظاهر می‌شود.

و هم سید رحمه‌الله در کتاب جمل[1] گفته: «نمازجمعه فرضی است لازم با امام عادل و اجتماع پنج نفر یا بیشتر که یکی از ایشان امام باشد».

و قاضی سعدالدین‌بن برّاج در شرح آن فرموده: «بدانکه سزاوار آن است که بیان کنیم شروط جمعه را که به ثبوت آنها ثابت می‌شود بودن آن فریضه جمعه، و بیان کنیم کسی را که ساقط می‌شود از او فرض جمعه و آنچه متعلق باین باشد. امّا شروط: پس آنها حضور امام عادل است، یا کسی که نصب کرده باشد او را و جاری باشد مجرای او، و اجتماع هفت نفر که یکی از ایشان امام باشد و یا پنج نفر از روی استحباب ـ بعد از آن ذکر کرده چند شرط دیگر، بعد از آن گفته ـ پس این شروط هرگاه جمع شوند ثابت می‌شود بودن این نماز فریضه جمعه، و اگر جمع نشوند ثابت نمی‌شود بودن آن چنین»[2].

و شیخ حسن‌بن ابی‌عقیل که از قدما و علماء امامیه است گفته، چنانکه نقل کرده از او علامه رحمه‌الله در مختلف: «نمازجمعه فرض است بر مؤمنان حاضر شدن به آن در شهری که امام بوده باشد در آن و حاضر شدن به آن با امراء امام در شهرها و دهها یی که دور باشد از امام»[3].

و شیخ طائفه در کتاب نهایه گفته: «اجتماع در نمازجمعه فریضه است هرگاه حاصل شود شرایط آن، و از جمله شرایط این است که بوده باشد در آنجا امام عادل، یا کسی که نصب کرده باشد او را امام از برای نماز به مردم[4].

---

۱. رجوع شود به شرح جمل‌العلم و العمل ص ۱۲۱ و ۱۲۲.
۲. شرح جمل العلم و العمل ص ۱۲۳.
۳. مختلف ج ۲، ص ۲۴۷.
۴. نهایه ص ۱۰۳.

اگر کسی گوید که چه می‌گویی در کلام شیخ که باز در نهایه بعد از چند مسأله بعد از آنچه نقل کردی گفته که: «قصور ندارد که اجتماع کنند مؤمنان در زمان تقیّه به عنوانی که ضرری نباشد بر ایشان پس بگزارند نمازجمعه را به دو خطبه. پس اگر متمکن نباشد از خطبه جایز است از برای ایشان که بگزارند نمازجماعت، لیکن می‌گزارند چهار رکعت».[1]

جواب گوییم که کلام سابق ظاهر است در این که امام یا نائب او شرط وجوب جمعه است. و این کلام در تجویز آن در زمان غیبت بی‌امام و نائب او، و نیست منافاتی میان این دو کلام اصلاً.

و جمعی از قایلین بوجوب عینی حکم کرده‌اند که ظاهر عبارت نهایه، قول به وجوب عینی است در زمان غیبت، به اعتبار اینکه این کلام شیخ را تخصیص داده‌اند به زمان حضور امام و این کلام را حمل کرده‌اند بر وجوب عینی در زمان غیبت بی‌امام و نایب او. و مؤید این ساخته‌اند این را که شیخ تعلیق کرده جواز چهاررکعت را بر عدم تمکّن از خطبه، پس در صورت تمکن، چهار رکعت جایز نباشد. والبته باید نمازجمعه گزارد؛ وبعد این توجیه بغایت ظاهر است. وآنچه مؤید خود ساخته‌اند مردود است، چه شیخ تعلیق نکرده بر عدم تمکن از خطبه جواز چهار رکعت را، بلکه جواز جماعت گزاردن را با وجوب چهار رکعت، چه مراد بقول او: «لیکن می‌گذارند چهار رکعت» این است که البته می‌گزارند چهار رکعت، و ظاهر است که این بنابر قول به وجوب تخییری، متعلّق است بر عدم تمکن از خطبه، و غرض از حکم به جواز جماعت در این مقام چنانکه از کلام او در تهذیب[2] ظاهر می‌شود، ردّ بر اهل سنت است که منع کرده‌اند از جماعت در ظهر جمعه هرگاه گزارده شود بی‌خطبه.

---

۱. نهایه ص ۱۰۷.

۲. تهذیب ج ۳، ص ۲۳۹.

و در کتاب مبسوط[1] گفته که: «نمازجمعه فریضه است هرگاه حاصل شود شرایط آن؛ و شروط بر دو قسم است،[2] یک قسم برمی‌گردد به آنکه واجب است بر او، و قسم دیگر برمی‌گردد به صحت انعقاد آن، بعد از آن گفته: امّا شروطی که برمی‌گردد به صحت انعقاد چهارتا است: سلطان عادل، یا کسی که امر کند او را سلطان، و بعد از چند ورق دیگر گفته: «قصور ندارد که اجتماع کنند مؤمنان در زمان تقیه، به حیثیتی که ضرری نباشد بر ایشان پس بگزارند نمازجمعه به دو خطبه. پس اگر متمکن نباشد از خطبه، می‌گزارند به عنوان جماعت ظهر را چهار رکعت».

و پوشیده نماند که کلام آخر شیخ ظاهر است در جواز در زمان غیبت که وجوب تخییری باشد پس به قرینه آن باید که حمل شود آنچه اوّل ذکر کرده از اشتراط سلطان یا مامور او، بر اشتراط وجوب عینی به آن. چنانکه ظاهر نهایة[3] است. هرچند ظاهر لفظ «صحت انعقاد» که شیخ گفته ملایم آن نیست. و اما چنان نیست نیز که حمل بر آن نتوان کرد.یا باید که تخصیص داده شود اشتراط مذکور به زمان حضور امام علیه‌السلام.

بر هر تقدیر کلام شیخ که در آخر گفته: «برظاهر آن که جواز در زمان غیبت باشد» محمول می‌شود، چه امری که باعث صرف از ظاهر باشد در آن واقع نیست و این ظاهر است.

و جمعی از قایلین به وجوب عینی ظاهر می‌دانند کلام مبسوط[4] را در وجوب عینی، به اینکه تخصیص می‌دهند اشتراط مذکور را به زمان حضور یا حمل

---

۱. مبسوط ج۱، ص ۱۴۳ و ۱۵۱.

۲. وکلام شیخ یحیی‌بن سعید رحمه‌الله در جامع [ص ۹۴] موافق است با عبارت مبسوط، چنانکه نقل کرده‌اند. (منه مد ظلّه).

۳. نهایة ص ۱۰۳ و ۱۰۷

۴. مبسوط ج ۱، ص ۱۴۳.

می‌کنند امر سلطان را بر اعم از اوامر عامه که واقع شده در احادیث در باب نمازجمعه نسبت به جمیع مؤمنین. وحمل می‌کنند قول شیخ را در آخر «که قصور ندارد» بر اینکه واجب است وبه این لفظ تعبیر کرده در برابر جمعی که گفته‌اند حرامست و قصور دارد.

و مخفی نیست که حمل «قصور ندارد» بر اینکه واجب است بی‌شاهدی و دلیلی معقول نیست، وظاهر است انتفاء آن در این مقام بلکه توافق با تصریحات جمعی کثیر از اجلّاء علماء که از آن جمله شیخ خود باشد در مصباح[1] بلکه در نهایه[2] و خلاف[3] نیز چنانکه دانستی، اقوی شاهدی است بر وجوب حمل بر معنی ظاهر چنانکه ما ذکر کردیم. واز اینکه در برابر قایلین به حرمت گفته باشد لازم نبود که بگوید قصور ندارد، بلکه اگر مذهب او وجوب عینی می‌بود و می‌گفت که واجب است، ظاهر می‌شد مذهب او و قصور نداشت و ردّ مذهب ایشان می‌شد به احسن وجهی. و دیگر حمل امر سلطان بر أوامر عامه نسبت به جمیع مؤمنین بغایت فاسد است؛ چه بنابر این اشتراط حضور سلطان یا کسی که امر کند او را سلطان، برمی‌گردد به اشتراط حضور احدی از مؤمنین[4] و فساد این در این مقام پوشیده نیست.

اگر گویند که شیخ[5] در جمله مسائلی که ذکر کرده در میانه آن دو عبارت که نقل شد گفته: «هرکه در شهری باشد واجب است بر او حضور جمعه، خواه بشنوند ندا را و خواه نشنوند. پس اگر خارج از شهر باشد و میان او و میانهٔ شهر

---

۱. مصباح ص ۳۲۴.

۲. نهایه ص ۱۰۷.

۳. خلاف ج ۱، ص ۶۲۶.

۴. و بلکه اشتراط مذکور برمی‌گردد به اشتراط حکم ائمه علیهم‌السلام به وجوب آن و فساد این به غایت ظاهر است. (منه دام ظله)

۵. مبسوط ج۱، ص ۱۴۴.

دو فرسخ باشد یا کمتر واجب است بر او حضور، پس اگر زیاده باشد بر این واجب نیست بر او، پس خالی نیست که هست در میان ایشان عددی که منعقد می‌شود به ایشان جمعه یا نه. پس اگر بوده باشند واجب است بر ایشان جمعه، و اگر نبوده باشند واجب نیست بر ایشان غیرظهور. و هر گاه بوده باشد میانه ایشان و میانه شهر کمتر از دو فرسخ و بوده باشد در میان ایشان عددی که منعقد می‌شود به ایشان جمعه، جایز است ایشان را که اقامه جمعه کنند نزد خود و جایز است که حاضر شوند به شهر»[1].

و در مسأله دیگر گفته: «واجب است جمعه بر اهل قریه‌ها و ده‌ها هرگاه بوده باشد در ایشان عدد و شرط این آن است که بوده باشد دهای ایشان مواضع توطن. اما اهل خانه‌ها چند ـ مثل بادیه‌نشینان و اکراد ـ پس واجب نیست جمعه بر ایشان، زیرا که دلیل نیست بر وجوب جمعه بر ایشان. و اگر بگوییم واجب است بر ایشان هرگاه حاضر شود عدد، خواهد بود اقوی به سبب عموم اخبار در این باب»[2].

و دیگر گفته «هرگاه بوده باشد در دهی جماعتی که منعقد می‌شود به ایشان جمعه، پس هرکه بوده باشد میانه او و میانه ایشان مسافت دو فرسخ یا کمتر و نبوده باشد در میانه ایشان عددی که منعقد می‌شود به ایشان جمعه، واجب است بر ایشان حضور. و اگر بوده باشد در ایشان آن عدد جمعه بگزارند برای خود»[3]. تمام شد کلام شیخ.

و ظاهر این کلمات وجوب عینی است و اگر نه لازم می‌آید تخصیص این احکام به زمان حضور بی‌قرینه و آن خلاف ظاهر است، با آنکه متبادر از این

---

۱. مبسوط ج ۱، ص ۱۴۴.
۲. مبسوط ج ۱، ص ۱۴۴.
۳. مبسوط ج ۱، ص ۱۴۴.

احکام این است که متعلق باشد به زمان قایل و مانند آن. جواب می‌گوییم که هرگاه اوّلاً شرط کرده باشد امام یا امر او را، بعد از آن ذکر کند این احکام را، ظاهر است که مراد این است که در جایی که شرایط وجوب جمعه باشد حکم چنین و چنان است. و قرینه جلی‌تر از تصریح به اشتراط در اوّل کلام نمی‌آید با آنکه شیخ از برای زیادتی احتیاط و اینکه مبادا از اشتراط مذکور، کسی را غفلتی رو دهد، باز بعد از ذکر این کلمات ـ که نقل شد و چند مسأله دیگر ـ اعاده کرده اشتراط مذکور را و گفته: «به تحقیق که ما بیان کردیم که از شروط انعقاد جمعه امام است یا کسی که امر کند او را امام»،[1] پس زیاد بر این چه قرینه باید و بُعد تخصیص این احکام به زمان حضور و تبادر ثبوت آنها در زمان قایل و مانند آن مسلم نیست بعد از تصریح مذکور. و ذکر احکام متعلق به زمان حضور امام بسیار است در کلام فقهاء[2] در مسایل جهاد و غیر آن. پس بُعدی ندارد که این مسأله نیز از آنها باشد. خصوصاً اینکه این احکام در زمان غیبت نیز جاری است، لیکن به تبدیل وجوب عینی به تخییری.

پس شیخ اولاً ذکر کرده این احکام را در صورت وجوب عینی جمعه و بعد از آنکه در آخر کلام[3] اشاره می‌کند به وجوب تخییری در زمان غیبت، ظاهر می‌شود که احکام همان است نهایت به تبدیل وجوب عینی به تخییری. و ممکن است حمل وجوب در این احکام بر تخییری به قرینه آنچه ظاهر می‌شود از آخر کلام او یا بر اعم از عینی و تخییری؛ و غرض بیان وجوب این امور باشد بر نحو وجوب جمعه در هرجا که آن واجب عینی باشد اینها نیز واجب عینی باشند،

---

۱. مبسوط ج۱، ص ۱۴۹.

۲. از آن جمله شیخ خود در مبسوط [ج۱، ص ۱۴۹] در همین مسأله جمعه گفته: «جایز نیست با وجود امام عادل که متولی جمعه شود غیر او مگر منع کند او را از حضور مانعی، از بیماری و غیر او.» (منه ادام الله عزه)

۳. مبسوط ج۱، ص ۱۵۱.

و در هرجا که آن واجب تخییری باشد اینها نیز تخییری. و قول شیخ در مسأله اوّل که نقل شده: «و اگر نبوده باشند واجب نیست بر ایشان غیرظهر»، مؤیّد حمل بر وجوب تخییری است؛ چه ظاهر آن این است که در صورت بودن، واجب است بر او اعمّ از ظهر و جمعه نه خصوص جمعه چنانکه به اندک تامّلی ظاهر می‌شود. و همچنین مؤیّد این است آنکه در بعضی مسائل که باز در میانه آن دو عبارت واقع شده، تعبیر به جواز کرده مثل آنکه گفته: «هرگاه حدثی عارض شود امام را جایز است او را که جانشین گرداند دیگری را و مقدّم گرداند او را تا آنکه تمام گرداند به ایشان نماز را و همچنین اگر کسی خود پیش بایستد بعد از رفتن امام پس نماز بگزارد به ایشان یا مقدّم دارد او را غیر امام پس نماز بگزارد به ایشان جایز خواهد بود».[1]

و شیخ رحمه‌الله در کتاب جمل‌العقود گفته: «صحیح نیست جمعه مگر به چهار شرط سلطان عادل یا کسی که امر کند او را سلطان»[2].

و در تفسیر تبیان گفته: «و فرض جمعه لازم جمیع مکلّفین است، مگر صاحب عذری از سفر یا بیماری یا کوری یا لنگی یا آفتی و غیر از آن، و نزد اجتماع شروط آن می‌باید بوده باشد سلطان عادل یا کسی که نصب کند او را سلطان از برای نماز»[3]. و در مصباح متهجّد گفته: «و سنّت است در زمان غیبت و تقیه به حیثیتی که ضرری نباشد برایشان هرگاه جمع شوند مؤمنان و برسند به هفت نفر، اینکه بگزارند جمعه را دورکعت باخطبه پس اگر نباشدکسی‌که‌خطبه بخواند پس بگزارد چهار رکعت».[4]

---

۱. مبسوط ج ۱، ص ۱۴۵.

۲. الرسائل العشر ص ۱۹۰ (الجمل و العقود)

۳. تفسیر تبیان ج ۱۰، ص ۸.

۴. مصباح المتهجد ص ۳۲۴.

و سلاّربن عبدالعزیز در کتاب مراسم گفته: «نمازجمعه فرض است با حضور امام اصل یا کسی که قائم گرداند امام او را، و اجتماع پنج نفر یا بیشتر که امام یکی از ایشان باشد».[۱]

در کتاب دیگر خود چنانکه نقل کرده است علامه حلی[۲] رحمه‌الله و جمعی دیگر از اعاظم[۳] علما گفته، «و می‌رسد مرفقهای طایفه امامیّه را که نماز گزارند به مردم در عید و استسقاء، امّا جمعه‌ها نه.»

و شیخ جلیل‌القدر شیخ ابوعلی طبرسی رحمه‌الله در تفسیر مجمع‌البیان گفته: «و فرض جمعه لازم است بر جمیع مکلّفین مگر اصحاب اعذار، و شمرده آنها را بعد از آن گفته: و نزد حصول این شرایط واجب نیست مگر نزد حضور سلطان عادل یا کسی‌که نصب کرده باشد او را سلطان از برای نماز».[۴]

و ابن‌حمزه در کتاب وسیله گفته: «و محتاج است جمعه در انعقاد به چهار شرط، یکی: سلطان عادل یا کسی که نصب کرده باشد او را از برای جمعه».[۵]

و شیخ صدوق ابن‌بابویه رحمه‌الله در کتاب هدایة که منسوب است به او در باب نمازجمعه گفته: «فرض کرده است خدا از جمعه تا جمعه سی و پنج نماز، از جمله آنهاست یک نماز که فرض کرده است آن را خدا در جماعت و ساقط کرده است آن را از نه کس، و شمرده آنها را بعد از آن به فاصله‌ای گفته: و هرگاه جمع شوند روز جمعه هفت کس و نترسند، امامت کند ایشان را بعضی از ایشان و خطبه بخواند از برای ایشان، بعد از آن به فاصله‌ای گفته: و هفت کس که ما ذکر کردیم ایشان را امام است و مؤذن و قاضی و مدّعی و مدعی علیه

---

۱. مراسم ص ۷۷.

۲. مختلف ج ۲، ص ۲۵۱.

۳. رجوع شود به سرائر ج۱، ص ۳۰۴ و مراسم ص ۲۶۱.

۴. تفسیر مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۲۸۸.

۵. وسیله ص ۱۰۳.

و دو شاهد».[۱]

و محقق احمدبن فهد رحمه‌الله در موجز گفته: «و واجب می‌شود دو رکعت عوض ظهر به ظهور امام علیه‌السلام».

و شیخ مفلح رحمه‌الله در شرح آن گفته: «شرط است در وجوب نمازجمعه سلطان عادل و گشادگی دست او و او امام معصوم است یا کسی که امر کند او را امام معصوم به آن».

و محقق رحمه‌الله در شرایع گفته: «جمعه واجب نمی‌شود مگر به چند شرط، سلطان عادل یا کسی که نصب کرده باشد او را».[۲]

و در نافع جمعه را از نمازهای واجب شمرده، و بعد از آن گفته و شروط آن پنج است. اوّل: سلطان عادل.[۳]

و علامه رحمه‌الله در قواعد در بیان شروط جمعه گفته: «دوّم: سلطان عادل یا کسی که امر کند او را.»[۴]

و در ارشاد گفته: «و واجب نمی‌شود جمعه مگر به چند شرط، امام عادل یا کسی که او نصب کرده باشد او را.»[۵]

و شیخ شهید رحمه‌الله در دروس گفته: «واجب می‌شود نمازجمعه دو رکعت بدل از ظهر به شرط امام یا نائب او، و در غیبت می‌گزارند جمعه را فقهاء امامیّه با امن، و مجزی است از ظهر بنابر مذهب اصح».[۶]

و مراد از جمعه گزاردن فقهاء استحباب آن یا جواز آن است به قرینه آنکه امام

---

۱. هدایه (الجوامع الفقیه، ص ۵۲.
۲. شرایع ج ۱، ص ۹۴.
۳. مختصرالنافع ص ۳۵.
۴. قواعد ج ۱، ص ۲۸۴.
۵. ارشاد ج ۱، ص ۲۵۷.
۶. دروس ج ۱، ص ۱۸۶.

یا نائب او را شرط وجوب قرار داد و گفت جمعه می‌گزارند نه اینکه واجب است که بگزارند و این ظاهر است.

و در بیان در جمله شروط جمعه گفت: «و امام عادل یا نائب او، و در غیبت با عذر ساقط می‌شود وجوب نه جواز».[1]

این است عبارات عظمای علمای امامیّه ما که کتب ایشان حاضر است در نزد فقیر، و در کتب اصحاب ما که در مسائل اختلافی متعرّض اقوال علما شده‌اند[2] در مسائلی که احتیاج به آنها بغایت نادر باشد اقوال شاذّه ضعیفه نقل کرده‌اند و در چنین مسأله عمده با همه حاجت به آن، قول به وجوب عینی اصلاً نقل نکرده‌اند از احدی، در عرض ششصد، هفت صد سال بعد از زمان حضور ائمه علیهم‌السلام، تا آنکه در زمان شیخ زین‌الدین رحمه‌الله که از متأخّرین است، و از زمان او تا این زمان صد و کسری باشد، این قول احداث شده و به بعضی نسبت داده‌اند؛ پس هرگاه کسی به نظر انصاف تأمّل کند در عبارات این اعاظم فضلاء و افاخم علماء که هریک در نهایت تبحّر و تتبّع و کمال تدیّن و تقدّس بوده‌اند، حکم می‌کند قطعاً به اینکه آنچه نقل کرده‌اند از اجماع بر نفی وجوب عینی محلّ شبهه و اشتباه نیست. و چنین نیست که نعوذ بالله دروغ بسته باشند، یا آنکه تتبّع نکرده به محض شهرت میانه جمعی از متأخرین گمان اجماع کرده باشند، یا

---

۱. بیان ص ۱۸۸.

۲. و شیخ عالم عامل احمدبن فهد رحمه‌الله در اوّل کتاب مهذب [ج ۱، ص ۷۰] گفته که: «بدرستی که من التزام دارم در این کتاب اینکه اشاره کنم بسوی خلافی که واقع باشد در هر مسأله که اشاره کرده است مصنّف رحمه‌الله بسوی خلاف در آن، و جهد کرده‌ام به حسب طاقت خود در تحصیل مخالف و ظاهر کردن آن، و هرچند بوده باشد نادر و متروک؛ و نقل می‌کنم در هر مسأله آنچه گفته‌اند در آن اصحاب از اقوال متعدده و هرچند بوده باشد بعض آنهامتروک، پس گاه می‌گوید مصنّف در مسأله‌ای که در آن دو قول است من ذکر می‌کنم در آن زیاده بر آن»، و با وجود این همه مبالغه که در این مقام کرده، نقل نکرده در مسأله نمازجمعه [مهذب ج ۱، ص ۴۱۳ و ۴۱۴] در زمان غیبت مگر دو قول وجوب تخییری و حرمت، چنانکه مصنّف نیز نقل کرده. (منه اطال‌الله بقاءه)

آنکه مراد ایشان از اجماع شهرت باشد، با آنکه بر تقدیر تسلیم عدم اجماع و مجرّد شهرت می‌گوییم: شهرت میانه امثال این علما بر وجهی که خلاف آن ظاهر نباشد یا بسیار نادر باشد، کافی است در حصول ظنّ قوی به عدم وجوب آن؛ چه پر ظاهر است که امثال این علماء از اساطین دین و ارکان شرع سیدالمرسلین صلی‌الله علیه و آله اقدام نمی‌نموده‌اند برحکمی چنین عامّ البلوی، و جرأت نمی‌کرده‌اند بر ترک چنین فریضه عظمی تا ایشان را سندی قویّ و دلیلی معقول نبوده، خصوصاً هرگاه از ظاهر آیه و احادیث بسیار حکم به وجوب آن مستفاد شود. چنانچه قائلین به وجوب عینی گمان کرده‌اند هرچند دلالت آنها ظاهرتر باشد عمل نکردن ایشان به آنها و طرح کردن آنها را باید که جهت آن باشد که دلیل قویتر داشته باشند یا آنکه خلاف آنها دست بدست به ایشان رسیده باشد. و نزد ایشان مشخّص باشد، به خلاف آنکه دلالت ادلّه ظاهر نباشد؛ چه مجال احتمال غفلت از آن در این صورت شاید متصوّر باشد. و اگر کسی عیاذاً بالله راه دروغ و اشتباه به امثال ایشان از اکابر دین بدهد پس اعتماد بر احادیث نیز نماند، چه تمام احادیث ما و جرح و تعدیل و توثیق و تفسیق و مدح و ذمّ روات آنها مستند به ایشان و امثال ایشان است، پس بسا باشد که دروغ بسته باشند یا در نقل آنها و تفتیش حال روات اشتباهها کرده باشند، نعوذ بالله من أمثال هذه الخیالات و التوهّمات.

و جمعی که قائل به وجوب عینی شده‌اند در جواب تمسک به اجماع چند وجه گفته‌اند:

وجه اوّل: منع حجیّت اجماع منقول به اخبار احاد و تحقیق آنرا به کتب اصول حواله کرده‌اند.

و جواب آنست که حجیّت اجماع منقول به اخبار احاد، اگر قویتر نباشد از احادیث منقوله به اخبار احاد، پس ضعیف‌تر از آن نباشد به یقین، چنانکه از کتب

اصول ظاهر می‌شود. خصوصاً هرگاه چندین کس از اکابر علماء دعوی آن کرده باشند، و مخالف آن ظاهر نباشد. با آنکه دانستی که مجرّد شهرت عظیم نیز ما را در این مقام کافی است.

وجه دویم: اینکه اجماع‌های منقول شایع در کلام اصحاب باید که حمل شود بر غیر معنی ظاهر مصطلح علیه، به سبب ضرورتی که خوانده است ما را به آن، و آن دو امر است:

امر اوّل: آنکه اجماع نزد امامیّه عبارت است از اتّفاق همه علماء یا طایفه‌ای از ایشان بر حکمی از احکام به حیثیّتی که معلوم باشد دخول معصوم علیه‌السلام در جمله ایشان، و اطّلاع بر اجماع بر این وجه چگونه متصور است در زمان غیبت امام علیه‌السلام و خفاء او و انقطاع اخبار و اقوال او بر وجهی که اصلاً معلوم نیست که در کدام‌قطراست ازاقطار زمین، درمشرق یامغرب، دریا یاصحرا، همواری‌یاکوه‌مخالط ومعاشر است باایشان بر وجهی‌که نمی‌شناسد آن‌را، یا آنکه مختفی ومنزوی است درکهف جبل یا دربعض جزایر یامانند آن از جایی که نرسد به آن احدی از مردم؟

امر دویم: آنکه بسیار واقع شده که دعوی اجماع در مسأله کرده‌اند، با وجود خلاف در آن. بلکه گاه هست که بعضی از ایشان در کتابی دعوی اجماع کرده‌اند در مسأله‌ای و خود مخالفت آن کرده‌اند در کتاب دیگر، بلکه گاه هست که شخصی دعوی اجماع کرده بر حکمی و دیگری دعوی اجماع کرده بر خلاف آن،[1] چنانکه به تتبّع ابواب فقه ظاهر می‌شود.

و هرگاه اجماع بر معنی ظاهر حمل نشود و محمول شود بر اتّفاق علمای معروفین به حیثیّتی که ظاهر نباشد مخالف ایشان یا بر شهرت میانه علما، و شذوذ مخالف حجّت نخواهد بود.

---

۱. بلکه خود در جای دیگر و یا کتابی دیگر دعوی اجماع کرده بر خلاف آن.

جواب امّا از امر اوّل: پس آنست که جمعی که دعوی اجماع کرده‌اند لازم نیست که علم به انعقاد آن در زمان غیبت بهم رسانیده باشند، بلکه ممکن است که علم به انعقاد آن در زمان حضور یکی از ائمه علیهم‌السلام بهم رسانیده باشند؛ چه زمان ایشان به عهد ائمه علیهم‌السلام نزدیک بوده. چه بُعد دارد که دست بدست به ایشان رسیده باشد با اینکه به قرائن و امارت بر ایشان ظاهر شده باشد که حکم نمازجمعه مثلاً فلانست نزد شیعه امامیّه، به حیثیّتی که جزم داشته باشند که مذهب معصوم علیه‌السلام نیز آنست. و چگونه این معنی را انکار توان کرد، حال آنکه ما خود جزم داریم به وقوع اجماع امامیّه بر بعض مسایل، مثل مسح پا و ترک آب تازه و صحّت حجّ تمتّع و متعهٔ نساء و غیر اینها از مسایل بسیار. و جزم داریم به اینکه مذهب ائمّه ما علیهم‌السلام چنین بوده، قطع نظر از اخباری که در این ابواب وارد شده. بلکه جمعی که اطّلاع بر اخبار اصلاً ندارند نیز جزم دارند در امثال این مسایل به مذهب ائمه علیهم‌السلام. پس چگونه انکار توانی کرد که نفی وجود عینی نمازجمعه و بعضی دیگر از مسایل یک وقتی چنین بوده باشد با وجود اخبار چندین کس از اکابر علما و عدول اتقیا به آن؟

امّا جواب از امر دوم: پس آن است که در بسیاری از مسایل دعوی اجماع با وجود مخالف در آن منافاتی ندارد؛ چه ایشان خود اعتراف نمودند که معنی اجماع نزد امامیّه اتّفاق طایفه‌ای است از علما که معلوم باشد دخول معصوم در جمله ایشان؛ پس چه می‌شود که کسی را که دعوی اجماع بر حکمی کرده، جزم حاصل شده باشد به دخول معصوم در جمله قائلین به آن، هرچند مخالف در آن موجود باشد. خصوصاً هرگاه‌مخالف معلوم‌النسب‌باشد ومشخص باشد که‌معصوم‌نیست.

و بنابراین است که محقق نجم‌الدین جعفربن سعید رحمه‌الله در کتاب معتبر گفته که: «اگر خالی باشند صد نفر از فقهای ما از قول معصوم حجّت نباشد قول

ایشان. و اگر بوده باشد در جمله دو کس حجّت باشد قول ایشان.[۱]

و در بعضی جاهای دیگر که کسی دعوی اجماع کرده و خود آخر مخالفت آن کرده، یا کسی دعوی اجماع بر حکمی کرده و دیگری دعوی اجماع برخلاف آن کرده یا آنکه مشخص شده بطلان آن دعوی، از هر راه که بوده باشد. می‌گوییم که امثال اینها باعث این نمی‌شود که مطلقاً اجماع طرح شود، چه در اخبار نیز امثال این از تناقض و اشتباهها و سهوها بسیار واقع شده. و همچنین در جرح و تعدیل روات، چنانکه به تتبّع ظاهر می‌شود. پس اگر این معنی باعث طرح باشد باید که اخبار احاد نیز تمام طرح شود، بلکه مدار در احادیث و نقل اجماع هر دو بر عمل بر آن است، مگر آنکه مشخص شود وقوع سهو و اشتباه در آن؛ پس آن وقت طرح خواهد شد. پس از اینکه در بعضی مسایل ظاهر شده باشد که اشتباه در دعوی اجماع کرده‌اند، لازم نمی‌آید که در جاهای دیگر که اشتباه ظاهر نیست طرح آن دعوی نماییم. با آنکه در اکثر جاها که اشتباه ظاهر شده چنین است که یک کس یا دو کس دعوی اجماع کرده و تا دیگری مطّلع شده بر آن رد کرده آن را و تنبیه کرده بر منع آن و وقوع اشتباه در آن، بخلاف مانحن فیه که چندین کس از اکابر علما و اعاظم اتقیا در کمال تتبّع و تبحّر، خصوصاً محقّق و علامه و شهید رحمهم‌الله تعالی که نهایت احتیاط در دعوی اجماع می‌فرموده‌اند، و در هرجا که مناقشه بوده در دعوی اجماعی که بعضی کرده‌اند اشاره به آن نموده‌اند، دعوی اجماع در این مسأله کرده‌اند، واستدلال به آن نموده‌اند. و در این مدّت مدید و روزگار دراز با کثرت توارد فضلا و محقّقین و تعاقب علمای متتبّعین تا زمان شیخ شهید ثانی زین‌الدین، احدی متصدّی انکار بر ایشان و تنبیه بر بطلان آن دعوی نگشته، پس چگونه ما طرح نماییم چنین اجماعی را به مجرّد اینکه در بعضی جاها اشتباه در دعوی اجماع واقع شده است. و این بسیار ظاهر است،

---

۱. معتبر ج ۱، ص ۳۱.

وکسی که ملاحظه کتب فقه کند می‌داند که مدار حکم تمام فقها در بسیاری از مسایل بر اجماع است، و اگر از آن دست بردارند از اثبات بسیاری از احکام عاجز آیند. و در احادیث ائمّه علیهم‌السلام نیز امر به پیروی اجماع واقع شده، چنانکه ثقةالإسلام رحمه‌الله در کتاب کافی نقل کرده که فرموده‌اند که فراگیرید «مجمع‌علیه» را، پس بدرستیکه «مجمع علیه» ریبی نیست در آن با آنکه دانستی بر تقدیر تسلیم عدم اجماع مجرّد شهرت عظیمه در میان اکابر علما، در چنین مسأله عام البلوی کافی است در خصوص ظنّ قوی به عدم وجوب؛ چنانکه بیان کردیم قبل از این. پس متذکّر باش آن را.

و در روایت عمربن حنظله از حضرت صادق علیه‌السلام ـ که به اعتبار شهرت میانه علما و قبول ایشان این را شهرت کرده به مقبوله عمربن حنظله، وعمده دلایل ایشان بر استحقاق فقها منصب حکومت و قضا را، همان حدیث است ـ واقع شده که «هرگاه دو عدل مرضی از اصحاب ما اختلاف کنند در روایت و حکم، واحدهما ترجیحی نداشته باشد بر دیگری در عدل و فقه و راستی، نگاه می‌کنند روایت هرکدام از آنها مجمع‌علیه اصحاب باشد، فراگرفته می‌شود آن، و ترک کرده می‌شود شاذّی که مشهور نباشد نزد اصحاب، پس به درستیکه مجمع علیه نیست در آن ریبی».[1]

و پوشیده نیست که این حدیث ظاهر است در وجوب پیروی مجمع‌علیه به معنی مشهور وعدم‌ریب در آن. پس چون همگی قائلین به وجوب عینی استدلال می‌کنند به آن در اثبات مطالب خود، چگونه طرح می‌کنند آن را در این مقام؟!

وجه سیّم: اینکه حجیّت اجماع مسلّم نیست مگر وقتی که ثابت نشود خلاف آن، ودراین مسأله چنین نیست، چه یافت شده است خلاف از جماعتی از اعاظم اصحاب.

---

۱. کافی ج ۱، ص ۶۷، و ج ۷، ص ۴۱۲؛ کتاب من لایحضره الفقیه ج ۳، ص ۵؛ تهذیب ج ۶، ص ۳۰۱.

شیخ مفیدرحمه‌الله درکتاب مقنعه[۱] گفته: «بدان‌که روایت‌شده است از صادقین[۲] علیهماالسلام که خدای تعالی فرض کرده است بر بندگان خود از جمعه تا جمعه سی‌و پنج نماز، فرض نکرده است در آنها اجتماع را مگر در نمازجمعه و بس. پس فرموده است خدای تعالی: **﴿یا أیّها الذین آمنوا إذانُودیَ للصلوةِمن یوم الجمعة فاسعوا إلی ذِکر الله﴾**[۳] الایه.

و حضرت صادق علیه‌السلام فرموده که هر که ترک کند جمعه را سه جمعه بی‌علّتی، مهر کند خدای تعالی بر دل او.

پس فرض آن ـ توفیق دهد ترا خدای تعالی ـ اجتماع است؛ چنانکه گفتیم.

امّا اینکه به شرط حضور امامی مأمون بر صفتی چند، پیش می‌ایستد جماعت را و دو خطبه می‌خواند از برای ایشان، ـ یامعنی عبارت این است که ـ پیش بایستد جماعت را و دو خطبه بخواند از برای ایشان، ساقط می‌شود به سبب این دو خطبه و اجتماع از جماعتی که جمع شوند از چهار رکعت دو رکعت.

و هرگاه حاضر شود امام واجب می‌شود جمعه بر باقی مکلّفین مگر کسی را از ایشان که معذور داشته باشد خدای تعالی او را و اگر حاضر نشود امامی ساقط می‌شود فرض اجتماع و اگر حاضر شود امامی که اخلال کرده باشد به شرایط کسی که پیش می‌ایستد و صلاحیّت اجتماع با او هست پس حکم حضور او حکم عدم امام است. و شرایطی که واجب است در کسی که واجب است با او اجتماع این است که بوده باشد او حرّ و بالغ و پاکیزه در ولادت، غیر مبتلا از امراض به برص و جذام، و مسلمان مؤمن معتقد حق بتمامه در دیانت،[۴] گذارنده

---

۱. مقنعه ص ۱۶۲-۱۶۴.

۲. وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۰۱، باب اول از نماز جمعه، حدیث /۱۹.

۳. جمعه /۹.

۴. در بعضی نسخه‌ها بعد از معتقد حق بتمامه در دیانت، «راستگو در آنچه گوید در خطبه» [آمده است]. (منه أدام الله إفاداته) رجوع شود به مقنعه ص ۱۶۴.

نماز در وقت. پس هرگاه بوده باشد چنین و جمع شود با او چهار نفر واجب است اجتماع و هرکه نماز گزارد پشت سر امامی به این صفات واجب است بر او خاموشی نزد قرائت او و قنوت در رکعت اوّل از رکعتین در فریضه. و هرکه نماز گزارد پی سر امامی به خلاف آنچه وصف کردیم بجای آورد فرض را به روشی که قبل از این شرح کردیم و واجب است حضور جمعه با آنکه وصف کردیم او را از ائمّة [علیهم‌السلام] به عنوان فرض، و سنّت است با کسی که مخالف ایشان باشد از روی تقیّه و استحباب، روایت کرده است هشام‌بن سالم[1] از زرارةبن اعین که گفته تحریص کرد ما را ابوعبدالله علیه‌السلام بر نمازجمعه تا اینکه گمان کردم که می‌خواهد که برویم به خدمت او، پس گفتم فردا بیاییم به خدمت شما، فرمودند: نه من نمی‌خواستم مگر اینکه بکنید نزد خود».[2] تمام شد کلام مفید رحمه‌الله.

و این صریح است در وجوب عینی بی‌اشتراط امام یا نائب او، و تصریح کرده است در طیّ کلامش به وجوب عینی چندمرتبه، و شرط نکرده است در مقام بیان شرایط سوای آنچه معتبر است در امام جماعت.

و ظاهر شیخ رحمه‌الله در تهذیب[3] این است که موافق باشد با او، چه نقل کرده است کلام مفید را، و آورده است بعضی از احادیث دالّ بر آن را، بی‌آنکه متعرّض تأویلی یا تخصیصی شود، چنانکه عادت اوست در آنچه مخالف باشد ظاهر آن با قول و مذهب او.

و جواب آنچه اوّل گفته که «فرض آن اجتماع است»، دلالت نمی‌کند مگر بر وجوب شرطی اجتماع ـ یعنی اشتراط اجتماع در این نماز ـ نه بر اصل وجوب

---

۱. وسائل الشعه ج ۷، ص ۳۰۹.

۲. مقنعه ص ۱۶۲-۱۶۴.

۳. تهذیب ج ۳، ص ۱۹ و ۲۰.

نماز؛ و این ظاهر است و بر تقدیری که دلالت کند بر وجوب اصل نماز، آن نیز مثل اقوال دیگر او خواهد بود، که لفظ وجوب یا فرض دارد و اشاره به توجیه آنها خواهد شد.

و آنچه بعد از آن گفته که «به شرط امامی مأمون»؛ ممکن است که مراد به امام مأمون، امام اصیل یا نائب او باشد. چه ایشان مأمونند به یقین نه هر عادلی.

و قول او «و هرگاه حاضر شود امام»، اشاره به همان امام است.

و قول او «و شرایطی که واجب است در کسی که واجب است با او اجتماع» اشاره است به شرایطی که در امام مأمون باید و بیان صفاتی است که پیشتر اشاره کرد که باید بر صفاتی باشد، و امام اصل ظاهر است که موصوف به این صفات است. و ذکر آنها اشاره است به اینکه نائب باید این صفات را داشته باشد.

و در کلام غیر او نیز از فقها این صفات در نایب ذکر شده.

و قول او «معتقد حق بتمامه» اشعاری دارد به آنچه ذکر کردیم، چه غیر امام اصل و نایب او که اعتقاد نمی‌کند مگر آنچه را که از او شنیده، کجاست کسی که همه اعتقادات او حق باشد؟!

و قول او «و هرکه نماز گزارد پشت سر امامی بخلاف آنچه وصف کردیم بجا آورد فرض را به روشی که قبل از این شرح کردیم» ـ یعنی چهار رکعت چنانکه پیشتر شرح کرده ـ دلیل است بر آنچه گفتیم که مراد از امام مأمون، امام یا نایب او باشد؛ چه غیر از این دیگر شرطی نکرده که در امام جمعه باشد و در امام جماعت نباید؛ چه همه آنچه شرط کرده در امام جماعت نیز شرط است، مگر آنکه مراد آن باشد که چهار نفر با او نباشد، و این خالی از دوری نیست؛ یا اینکه مخالف باشد و از روی تقیّه پشت سر او نماز گزارد، و این نیز دور است؛ یا آنکه معنی کلام آنجا که پیش بایستد و دو خطبه بخواند باشد چنانکه آخر ذکر کردیم.

وغرض از آن بیان کیفیّت نمازجمعه نباشد، بلکه آن وصف دیگر باشد از برای امام مأمون.

ومراد ازاینکه خطبه‌بخواند، این‌باشد که‌تواند خطبه بخواند ومانعی‌از آن‌نباشد.

ومراد از آنجا از مخالفت با اینکه پیش ذکر کرده، این باشد که خطبه نخواند یعنی ممکن نباشد او را خطبه خواندن؛ چه اگر ممکن باشد واجب خواهد بود بر او، بنابر قول بوجوب عینی، پس هرگاه ترک کند قابل امامت جماعت نیز نخواهد بود، واین بسیار دور است.

وبر فرض که امام مأمون را، بر هر عادلی حمل کنیم کلام بر وجوب تخییری حمل می‌شود، به قرینه اینکه گفته: «پیش می‌ایستد جماعت را ودو خطبه می‌خواند» وحکم نکرده البتّه پیش بایستد.

وقول او: «وهرگاه حاضر شود امام واجب است جمعه»، وهمچنین اقوال دیگر او که لفظ وجوب وفرض دارد، منافات با این ندارد؛ چه استعمال وجوب وفرض در وجوب تخییری شایع است وبعدی ندارد.

ومؤید این است آنکه قبل از آن شرایط وآداب نماز ظهر جمعه را بعنوان چهار رکعتی به تفصیل تمام بیان کرده، وشرط نکرده که این در صورتی است که جمعه دو رکعتی ممکن نباشد.

پس ظاهر کلام این است که هردو طریق ظهر و جمعه را توان گزارد، وممکن است قول او، «وواجب است حضور جمعه با آنکه وصف کردیم او را از ائمّه بعنوان فرض»،[1] اشاره باشد به‌وجوب‌جمعه باائمّه‌معصومین که دراوایل مقنعه وصف‌کرده.

وتأکید به فرض بودن آن اشاره باشد به وجوب عینی در این صورت، واینکه

---

۱. ولفظ من خالفهم در آن عبارت اشعاری به این دارد. منه أدام الله إفاداته. رجوع شود به مقنعه ص ۱۶۴.

با غیر ایشان وجوب چنین نیست، بلکه تخییریست.

وبنابراین ممکن است که حمل شود قول او، «وسنت است با کسیکه مخالف ایشان باشد»، بر نماز با غیر ائمه معصومین از پیشنمازان شیعه و سنّی هر دو.

وقول او، «از روی تقیّة»، اشاره باشد به صورتی که با سنّی گزارده شود.

وقول او، «واستحباب»، اشاره باشد به صورتی که با پیش‌نماز شیعه گزارده شود. پس منطبق می‌شود کلام بر قول به وجوب تخییری، چنانکه مشهور است.[1]

وبر تقدیری که حمل شود کلمات اوّل او نیز بر وجوب عینی زیاده از این لازم نمی‌آید که شیخ مفید رحمه‌الله اشتراط امام یا نایب او را ترک کرده باشد بنابر شهرت وظهور اعتبار آن نزد امامیّه.

ومؤید این است آنکه شیخ مفید در کتاب ارشاد[2] اشاره به اشتراط مذکور کرده، وآن را امری مسلّم قرار داده چه استدلال کرده بر وجوب امام معصوم کامل در هر زمان باستحاله خالی بودن مکلّفین از سلطانی که بوده باشد بسبب وجود او نزدیک‌تر به صلاح و دورتر از فساد. و احتیاج همه صاحبان نقصان به کسی که تأدیب کند گنه‌کاران را وبه صلاح آورد عاصیان را وبرگرداند گمراهان را وتعلیم کند جهّال را وآگاه کند غافلان را وبترساند از ضلالت، واقامه کند حدود را وانفاذ کند احکام را وحکم کند به عدل میانه اهل اختلاف، ونصب کند امراء وببندد رخنه سرحدّها را وحفظ کند

---

۱. وبنابر نقل حدیث مذکور جهت استشهاد از برای حکم ثابت است، یا از برای اشاره به اینکه احتمال هر دو دارد، و اگر تمام این کلام حمل شود بر نماز با سنّیان، چنانکه ظاهر آنست. پس نقل حدیث مذکور از برای آنست، لیکن بنابراین استشهاد مذکور ضعیف است بلکه ظاهر حدیث تحریص زراره است بگزاردن جمعه نزد خود نه با سنّیان چنانکه مذکور خواهد شد. ان شاء اللّه. منه اطال الله بقاءه.

۲. ارشاد ج ۲، ص ۳۴۲، و جلد ۱۱ از مصنفات شیخ مفید.

اموال را و حمایت کند بیضه اسلام را و جمع کند مردم را در جمعه‌ها و عیدها.[1]

و پوشیده نیست که این کلام ظاهر است در اختصاص نمازجمعه و عید به امام معصوم و معلوم و مسلّم بودن آن، پس اگر با غیر امام معصوم حرام نداند، البته واجب عینی نخواهد دانست، و اگر نه ذکر آن در جمله صفاتی که در آنها مردم احتیاج به امام معصوم دارند معقول نخواهد بود.

و بر فرض آنکه مذهب او عدم اشتراط آن باشد در وجوب عینی، مخالفت آن ضرر نمی‌رساند به اجماعی که چندین کس از اکابر علماء دعوی کرده‌اند؛ چه مخالفت معلوم النسب هرچند بسیار باشند ضرر نمی‌رساند به اجماع به اصطلاح امامیّه چنانکه ظاهر شد از آنچه قبل از این ذکر کردیم و در اکثر کتب اصول امامیّة تصریح به آن شده.

---

۱. و شیخ فاضل محمدبن ادریس رحمه‌الله در کتاب سرائر [ج ۱، ص ۵۲] به تقریب اینکه ذکر کرده که اصحاب ما بسیار است که ذکر می‌کنند حکمی را و اعتقادی ایشان نیست، بلکه روایتی بر آن وجه وارد شده و غرض ایشان ایراد آنست بر وجه روایت، نه از برای عمل به آن، نقل کرده که «مسائلی سؤال کرده از شیخ مفید رحمه‌الله که چقدر می‌نشیند نفساء از نماز و چند است مبلغ ایّام او، شما در کتاب أحکام نساء [مصنفات شیخ مفید ج ۹، ص ۲۵، احکام النساء] گفته‌اید که یازده روز است و در رساله مقنعه [ص ۵۷] هجده روز و در کتاب أعلام [مصنفات شیخ مفید ج ۹، ص ۱۸ از کتاب اعلام] بیست و یک روز بکدام یک باید عمل کرد؟

پس جواب فرموده که واجب بر نفساء این است که بنشیند ده روز. و من در کتب خود ذکر نکرده‌ام مگر آنچه روایت شده از نشستن او هیجده روز، و آنچه روایت شده در نوادر از اوّل استظهار به بیست و یک روز و عمل من برده روز است به جهت قول حضرت صادق علیه‌السلام که نمی‌باشد خون نفاس زمانش بیشتر از زمان حیض».

و از اینجا ظاهر می‌شود که به مجرد عبارت مقنعه [ص ۵۷] با اشراف [مصنفات شیخ مفید ج ۹، ص ۲۴ و ۲۵]، مذهب شیخ مفید رحمه‌الله معلوم نمی‌شود. و بر تقدیر تسلیم ظهور او در وجوب عینی در زمان غیبت منافی نیست با نقل اجماعی که جمعی کثیر از اعاظم علما کرده‌اند، خصوصاً از جمله ایشان شیخ طائفه باشد که از اعاظم تلامذه او و یقین عارف به مذهب او بوده. منه اطال الله بقاءه.

وجواب آنچه گفته‌اند که ظاهر این است که شیخ در تهذیب[1] موافق باشد با مفید، أوّلاً آن است که موافقت شیخ با مفید ضرری به ما نمی‌رساند، بعد از آنچه تقریر نمودیم از کلام مفید.

وثانیاً آنکه شیخ در تهذیب همه جا متصدّی بیان این نشده که چه چیز موافق است با مذهب او وچه چیز مخالف وتأویل باید کرد، بلکه در بسیاری از جاها اکتفا کرده به نقل احادیث بی‌آنکه متعرّض مذهب خود شود؛ با آنکه احادیث که در این باب نقل کرده چنان مخالفتی ندارد با مذهب او، که البته باید متعرّض تأویل آنها شود چنانکه ظاهر خواهد شد ان شاءالله تعالی.

وچگونه مذهب شیخ وجوب عینی باشد وحال آنکه در همه کتابهای فقهی خود که اعتقاد خود را در آنها بیان نموده تصریح به خلاف آن کرده. ودر کتاب خلاف[2] دعوی اجماع بر نفی قول به آن وعمل به آن کرده چنانکه ظاهر شد بر تو از آنچه نقل کردیم، بلکه بر متدبّر منصف ظاهر است که این دعوی شیخ دلیل است بر اینکه مذهب شیخ مفید نیز وجوب عینی نبوده؛ چه شیخ از اعاظم تلامذه مفید است کجا تجویز آن توان کرد که شیخ طائفه مذهب استاد خود ـ چون شیخ مفید استادی ـ را نداند. ودعوی کند اجماع بر نفی قول به وجوب عینی واینکه هرگز نگزارده‌اند آن را وچگونه مراد از عبارت مقنعه وجوب عینی باشد با وجود اطّلاع شیخ بر آن ونوشتن شرح بر آن. ودعوی اجماع بر خلاف آن.[3]

ودیگر هرگاه مذهب مفید وجوب عینی بوده چرا نمی‌گزارده آن را، واگر می‌گزارده چون می‌شده که شیخ از اکابر تلامذه وخواصّ او بوده مطّلع نشود، واگر مطّلع شده چون دعوی کرده که هرگز از امامیّه کسی این نماز را نگزارده

---

۱. تهذیب ج ۳، ص ۱۹.

۲. خلاف ج ۱،ص ۵۹۳.

۳. مگر اینکه مخالفت مفید را قادح در اجماع ندانسته باشد، چنانکه آخر ذکر کردیم. منه اطال‌الله بقاءه.

مگر خلفا و أمرا وکسانیکه منصوب بوده‌اند از برای نماز.

اگر گویند که شیخ مفید [رحمه‌الله] شاید متمکّن نبوده باشد از اقامت جمعه به اعتبار تقیّه، و همچنین از همهٔ امامیّه که نقل کرده‌اند ترک این نماز را و جهش همین است، چه ایشان در زمان تقیّه بوده‌اند و قادر نبوده‌اند بر اقامت جمعه.

جواب گوییم امّا شیخ مفید رحمه‌الله که در زمان خود در نهایت شهرت واعتبار بوده در مجالس و محافل با علمای اهل‌سنّت و اکابر ایشان در امامت وغیر آن گفتگو می‌کرده و ایشان را الزامهای بلیغ می‌داده و اثبات حقیّت مذهب امامیّه می‌نموده، و نزد سلاطین آل‌بویه که مایل به تشیّع بوده‌اند نهایت عزّت واحترام داشته، حتی آنکه سلطان عضدالدوله مکرّر به دیدن او می‌رفته و نوازش واکرام بسیار نسبت به جناب او می‌فرموده، و همگی خواصّ و عوام مرید ومعتقد او بوده‌اند، تا اینکه نقل کرده‌اند که در روز وفات او هشتاد هزار کس از شیعه و سنّی به تشییع جنازه او حاضر شده بودند و هرگز اهل زمان روزی چنان مشاهده نکرده بودند، چه تقیّه ضرور بوده او را در اقامت نمازجمعه که در میان اهل‌سنّت شایع و متعارف است و نهایت مواظبت بر آن می‌کنند؟

و بر تقدیری که تقیّه بوده و ظاهراً نمی‌توانسته بکند، چگونه تجویز توان کرد که با آن همه خواصّ و اصحاب و تلامذه مانند شیخ فقیه محمدبن حسن‌بن حمزه که خلیفه او بوده، و شیخ طائفه و سیّد جلیل سیّدمرتضی و سیّد بزرگوار سیّدرضی‌الدین و شیخ نجاشی و سلاّربن عبدالعزیز دیلمی و امثال ایشان نمی‌توانستند که خفیة نیز با چهار کس از ایشان اقامت این نماز تواند کرد؟ و اگر می‌کرد چگونه بر شیخ و امثال او تمام پنهان مانده و هیچ کس نقل نکرده آن را و خلاف آن را دعوی نموده‌اند.

وامّا دیگران پس در اکثر ایشان آنچه در باب شیخ مفید گفتیم جاری است وچگونه قبول توان کرد که در حلّه با کثرت علماء شیعه واجتماع هفتاد، هشتاد

مجتهد امامی که از آل مطّهر و آل سعید و امثال ایشان در آن، در یک عصر و تظاهر ایشان به این مذهب بلکه ارتفاع تقیّه بالکلیّة در بعضی ازمان، مانند زمان الجایتو سلطان محمّد خدابنده، هیچ یک از ایشان قادر نباشند بر اقامت این نماز با چهار کس یا شش کس از خواصّ خود.

و در قم با نهایت تسلط امامیّة در آنجا در همه اوقات ـ حتی اینکه علی‌بن عیسی اربلی که از اکابر علماء امامیّه است در کتاب کشف‌الغمّة[1] نقل کرده که در زمان بعضی از خلفای عبّاسی اهل قم از اطاعت حاکم امتناع نمودند و هرکه را به حکومت ایشان فرستاد با او محاربه و مقاتله نموده مجال تصرّف ندادند و مکرّر لشکرها بر سر ایشان فرستادند مفید نیفتاد، آخرالامر امیر، ناصرالدولة ابن‌حمدان را که امیرالامرا، خلیفه و شیعی بوده بر سر ایشان فرستادند و چون ناصرالدولة نزدیک قم رسید اعیان آنجا با تحف و هدایا استقبال نمودند و گفتند ما به حکومت مخالف مذهب خود راضی نیستیم (نبوده‌ایم، خ ل) الحال که تو آمده‌ای به طوع و رغبت امتثال حکم تو می‌کنیم و در آن سال اهل قم زیاده از مال وجوهات سالهای گذشته به ناصرالدولة رسانیدند تا او به خلیفه فرستاد تا آخر خلیفه اندیشه نمود از موافقت اهل قم با او و او را نزد خود طلب فرمود ـ با این کثرت و تسلّط علماء و محدّثین امامیّه در آن چون قادر نباشند حتّی در خفیه برگزاردن جمعه که در میان سنّیان نیز شایع است؟، چنانکه گفتیم. وکسیکه اندک تأمّلی کند در آنچه ذکر کردیم حاصل می‌شود از برای او ظن قوی به نفی وجوب عینی در مذهب امامیّه. والله الموفق.

دیگر گفته‌اند که باز شیخ مفید رحمه‌الله در کتاب إشراف گفته: «باب عدد آنچه واجب می‌شود با او اجتماع در نمازجمعه» وعدد آن هیجده خصلت است:

آزادی وبلوغ وذکوریت وسلامت عقل وصحّت بدن وسلامت از کوری

---

۱. کشف الغمة ج ۳، ص ۴۰۹-۴۱۱.

و حضور مصر و شهادت ندا و خالی بودن راه و وجود چهار نفر به این صفات که مذکور شد و وجود پنجمی که امامت کند ایشان را و واجب است که بوده باشد خصوص او را صفاتی چند: ظهور ایمان و پاکیزگی در ولادت از زنا و سلامت از سه علت برص و جذام و خواری و رسوایی بسبب حدودی که خوار می‌کند کسی را اقامه کرده شود بر او در اسلام، و معرفت به فقه نماز و فصیح خواندن[1] خطبه و قرآن، و اقامه فرض نماز در وقت آن بی‌تقدیمی و تاخیری از آن در هیچ حال، و خطبه به آنچه راست گوید د رآن از کلام. پس هرگاه جمع شود این هیجده خصلت واجب است اجتماع در ظهر روز جمعه چنانچه ذکر کردیم، و خواهد بود فرض آن بر نصف از فرض ظهر از برای حاضر در باقی ایّام».[2] تمام شد کلام اشراف.

و این دلالت می‌کند بر اینکه معتبر در امامت جمعه نیز همان است که معتبر است در امامت جماعت.

و بر اینکه در کار نیست عدالت به روشی که متأخرین اعتبار کرده‌اند، بلکه کافی است ظاهر ایمان که کافی است در حکم به عدالت مادام که ظاهر نشود منافی آن؛ چنانکه مذهب جماعتی از متقدّمین است.

و بر اینکه در کار نیست اذن امام و ظاهر از وجوب وجوب عینی است با آنکه در حضور امام وجوب عینی است البته، پس در غیبت بر وجوب تخییری حمل کردن بی‌تفصیلی صحیح نیست.

جواب: به دلیل آنچه پیش ذکر کردیم در عبارت مقنعه[3] باید حمل شود

---

۱. یعنی درست خواندن و لحن نکردن و اما فصیح خواندن پس آن سنّت است نه واجب. منه ادام الله افاداته.

۲. مصنفات شیخ مفید ج ۹، ص ۲۴ و ۲۵، کتاب اشراف.

۳. مقنعه ص ۶۶.

وجوب بر وجوب تخییری و تخصیص داده شود کلام بر زمان غیبت، یا بر اعمّ از وجوب تخییری و عینی چنانکه اصل معنی وجوب است و لازم نیست که در کلام متعرّض تفصیل این شده باشد [باشند خ ل] که درچه وقت عینی است و درچه وقت تخییری و این ظاهر است. و بر تقدیری که حمل شود بر خصوص عینی زیاده از این نیست که متعرّض اشتراط امام یا نایب او نشده باشد بنابر ظهور و شیوع آن نزد امامیّه.

و قطع نظر از اینها مخالف معلوم النسب منافات با تحقّق اجماع ندارد چنانکه دانستی.

با اینکه در این عبارت بعضی خللهای دیگر نیز هست که باعث شکّ در آن می‌شود؛ زیرا که اشتراط حضور مصر که در این عبارت شده نقل نشده از احدی از علمای امامیّه، بلکه آن مذهب ابوحنیفه و جمعی دیگر از اهل سنّت است، و شهادت ندا که شرط شده، معنی ظاهرش که حاضر بودن و شنیدن ندا باشد مذهب کسی نشده ازامامیّه، بلکه مذهب شافعی است و بعضی دیگر از اهل سنّت. و حمل بر دور نبودن از آن زیاده از دو فرسخ چنانکه مشهور است میان امامیّه بسیار دور است.

و دیگر گفته‌اند که ابوالصلاح تقی ابن‌نجم حلبی در کتاب کافی[1] گفته: «و منعقد نمی‌شود جمعه مگر به امام ملّت یا منصوب از قبل او یا کسیکه کامل باشد در او صفت امام جماعت هرگاه متعذّر باشد امام یا منصوب او». و این صریح است در عدم اشتراط امام یا نایب او و نیست در آن زیاده بر آنچه معتبر است نزد او در امام جماعت، چه در باب جماعت گفته: «و اولای مردم به او امام ملّت یا کسی است که او نصب کرده باشد، پس اگر متعذّر باشند هر دو منعقد نمی‌شود مگر با امامی عدل» و گفته است بعد از عبارت اوّل که نقل کردیم و «هرگاه کامل شود این

---

۱. کافی في الفقه ص ۱۵۱ و ۱۴۳.

شروط منعقد می‌شود جمعه و برمی‌گردد فرض ظهر از چهار رکعت به دو رکعت با دو خطبه و متعیّن می‌شود فرض حضور بر هر مرد بالغ حرّ سلیمی که خالی باشد راه او و حاضر باشد یعنی مسافر نباشد و میانه او و میانه جمعه دو فرسخ باشد یا کمتر. و ساقط می‌شود فرض جمعه از غیر چنین کسی پس اگر حاضر شود متعیّن می‌شود بر او فرض دخول در آن به عنوان جمعه و بس» تمام شد. و این عبارت صریحه است در وجوب عینی.

جواب اگرچه ظاهر این عبارت دلالت می‌کند بر وجوب عینی جمعه بی‌وجود امام یا نایب او نیز، امّا کتاب ابوالصلاح در میان نیست و نقل کرده است این عبارت را از آن همین شیخ زین‌الدین[1] رحمه‌الله و بعد از او جمعی تابع او شده‌اند، و ممکن است که در سابق و لاحق آن چیزی باشد که باعث صرف از ظاهر آن شود و غفلت از آن واقع شده باشد. چنانکه در نقل عبارت خلاف شده چه او و اتباع او عبارت خلاف[2] را نقل کرده‌اند و ظاهر در وجوب عینی دانسته‌اند و چون ملاحظه می‌شود تتمّه‌ای دارد که احتمال حمل بر وجوب عینی ندارد چنانکه ذکر کردیم با آنکه شیخ شهید رحمه‌الله در بیان[3] از ابوالصلاح[4] قول به حرمت نقل کرده و هم شیخ شهید رحمه‌الله در شرح ارشاد[5] و شیخ فخرالدین رحمه‌الله در ایضاح[6] قول به وجوب تخییری از او نقل کرده‌اند. و علاّمه رحمه‌الله نیز در مختلف[7] قول به وجوب تخییری از او نقل کرده و همین عبارت اولی که از

---

۱. روض‌الجنان ص ۲۹۱.

۲. خلاف ج ۱، ص ۶۰۷ و ۶۰۸ و ۵۹۲.

۳. بیان ص ۱۸۸.

۴. کافی فی الفقه ص ۱۵۱.

۵. غایةالمراد ج ۱، ص ۱۶۴.

۶. ایضاح الفوائد ج ۱، ص ۱۱۹.

۷. مختلف ج ۲، ص ۲۰۵ و ۲۵۱ نقلاً از ابوالصلاح در کافی فی الفقه ص ۱۵۱.

او نقل شد، نقل کرده بی آن تتمّه که در آخر نقل شد، پس تا ملاحظه کتاب او نشود حقیقت مذهب او معلوم نگردد.

و بر تقدیری که او به وجوب عینی قایل شده باشد مخالفت او به اعتبار معلومیّت نسب ضرر نمی‌رساند به اجماع چنانکه دانستی، خصوصاً آنکه او از تلامذه شیخ است و اجماع که شیخ دعوی کرده قبل از او منعقد شده و بعد از انعقاد اجماع مخالفت کسی چه ضرر رساند؟ و بر تقدیر منافات با اجماع با شهرت عظیم خود یقین منافات ندارد و مجرّد چنین شهرتی ما را کافی است در آن مسأله چنانکه مذکور شد.

و دیگر گفته‌اند: «که قاضی ابوالفتح کراچکی در کتاب تهذیب المسترشدین بعد از آنکه ذکر کرده پاره‌ای از احکام جمعه را و اینکه عدد معتبر در آن پنج است گفته: «و هر گاه حاضر شود عددی که صحیح است که منعقد شود با آن جماعت در روز جمعه و بوده باشد امام ایشان مرضی و متمکّن از اقامه نماز در وقت آن و ظاهر کردن خطبه بر وجه آن و بوده باشند جماعت حاضر و ایمن، ... مردان بالغ کامل العقل صحیح، واجب است بر ایشان فریضهٔ جمعه و هست بر امام که بخواند با ایشان دو خطبه و نماز بگزارد به ایشان بعد از آن دو رکعت». تمام شد کلام او.

و این نیز دلالت دارد بر عدم اشتراط وجوب عینی به امام یا نایب او و کافی بودن امام مرضی مطلقاً».[1]

جواب: اوّلاً مراد از امام مرضی مشخّص نیست که مطلق عادل باشد بلکه ممکن است مراد امام یا نایب او باشد به قرینه شهرت این معنی نزد امامیّه و اجماع ایشان بر آن. و دیگر آنکه قول او «واجب می‌شود بر ایشان فریضه جمعه» دلالت نمی‌کند بر زیاد از وجوب تخییری، و سخن ما در وجوب عینی

---

۱. رجوع شود به مدارک الاحکام ج ۴، ص ۲۴ و رسائل شهید ثانی ص ۸۰ (الرسائل العشر)

است و بر تقدیری که مراد وجوب عینی باشد ممکن است که اکتفا کرده باشند در اشتراط امام یا اذن او به شهرت میانه امامیّه و اتفاق ایشان بر آن با آنکه این کتاب نیز در میان نیست. و این نقل نیز شیخ زین‌الدین رحمه‌الله کرده و جمعی تابع او شده‌اند پس ممکن است در سابق ولاحق این کلام اشاره به اشتراط مذکور شده باشد و او غافل شده باشد از آن.

و بر تقدیری که مذهب او وجوب عینی و عدم اشتراط باشد مخالفت او ضرر نمی‌رساند به اجماع چنانکه مکرّر مذکور شد. و چگونه به مجرّد چنین عبارتی از قاضی کراچکی که در هیچ مسأله متعرّض قول او نشده‌اند مگر در این مسأله که شیخ زین‌الدین رحمه‌الله از راه اضطرار متوسّل به آن شده توان قدح نمود در اجماعی که چندین کس از مشاهیر علمای ثقات دعوی آن نموده باشند؟

و دیگر گفته‌اند ابن‌بابویه رحمه‌الله درکتاب مقنع[1] در باب نمازجمعه گفته: «و اگر بگزاری ظهر را باامام به‌خطبه، می‌گزاری دورکعت واگر بگزاری بی‌خطبه می‌گزاری چهار رکعت». و به تحقیق که فرض کرده خدای تعالی از جمعه تا جمعه سی و پنج نماز، از آنهاست یک نماز که فرض کرده است آنرا خدای تعالی در جماعت و آن جمعه است و ساقط کرده است آن را از نه کس و شمرده است آنها را بعد از آن گفته:

وهرکه بگزارد آن را تنها پس بگزارد آن را چهار رکعت مانند نماز ظهر در باقی‌روزها.[2]

جواب: عبارت «وبتحقیق که فرض کرده خدایتعالی ـ تا قول او ـ وهر که بگزارد» عبارت حدیث زرارة است که بعینه نقل کرده. و ما بعد از این نقل

---

۱. مقنع ص ۱۴۷.

۲. ظاهراً از «و به تحقیق» تا اینجا جزء کلام ابن‌بابویه رحمه‌الله می‌باشد ولکن در المقنع در بحث نمازجمعه یافت نشد.

خواهیم کرد و جواب خواهیم گفت از تمسّک به آن در اثبات وجوب عینی در زمان غیبت. و امّا آنچه بعد از آن و قبل از آن نقل شده از عبارت ابن‌بابویه رحمه‌الله پس اصلاً از آن مشخص نمی‌شود که امام کیست و چه شرط دارد، و همچنین اصلاً دلالت بر وجوب عینی ندارد بلکه ظاهر است در تخییر میان گزاردن با امام به خطبه و بی‌امام بی‌خطبه تنها. و بر تقدیر تسلیم دلالت بر وجوب عینی، می‌گوییم اگر امام ظاهر در معصوم نباشد ظاهر در اعمّ از آن نیز نخواهد بود، پس چگونه به آن استدلال توان کرد بر عدم ثبوت اجماع مذکور؟

اگر گویند که خصوص امام معصوم شرط نیست در جمعه بلکه نایب نیز کافی است به اجماع با آنکه در کلام اشاره به آن نشده پس باید بر مطلق امام جماعت حمل شود تا لازم نیاید قصور مذکور.

جواب می‌گوییم که از حمل بر امام معصوم قصوری لازم نیاید، چه صحیح است که جمعه با امام معصوم با خطبه دو رکعت است و این منافات ندارد که با نایب او نیز با خطبه دو رکعت باشد، و لازم نیست که جمیع تفاصیل این مسأله از این عبارت در نهایت اجمال مستفاد شود.

اگر گویند هر گاه مراد از امام، معصوم باشد صحیح نخواهد بود قول او، و اگر بگزاری بی‌خطبه می‌گزاری چهار رکعت، چه با معصوم البته باید باخطبه گزارد.

می‌گوییم اوّلاً ضرور نیست که با معصوم البتّه با خطبه گزارده شود؛ چه در زمان عدم تسلّط ائمّه علیهم‌السلام جمعه واجب نیست بر ایشان، و گاه باشد که جماعت میسّر شود پس در این صورت بی‌خطبه چهار رکعت می‌گزارند، و دیگر آنکه در کلام نیست که اگر با امام بگزاری بی‌خطبه، بلکه گفته اگر بگزاری بی‌خطبه. و این شاید در جماعت با غیر امام باشد. و حاصل کلام چنین شود که اگر بگزاری با امام معصوم که باخطبه‌است می‌گزاری دو رکعت، و اگر بگزاری بی‌خطبه که بی‌امام معصوم است بلکه با پیشنمازان دیگر جماعت، می‌گزاری

چهار رکعت. و این توجیه بُعدی ندارد بلکه ظاهر این است؛ چه ظاهر این است که این کلام ابن‌بابویه مضمون حدیث سماعه[1] است که بعد از این مذکور خواهد شد، چنانکه دأب اوست که در مسائل عبارت احادیث را به جنس ذکر میکند و آن حدیث سماعة ظاهر الانطباق است بر این وجه چنانکه بعد از این ظاهر خواهد شد ان شاء الله.

این همه با اینکه کتاب نیز در میان نیست[2] و این نقل هم مستند به شیخ زین‌الدین رحمه‌الله است و احتمال غفلت جاری است.

و دیگر گفته‌اند که هم ابن‌بابویه در کتاب امالی در وصف دین امامیّه گفته: «و جماعت در روز جمعه فریضه است و در باقی روزها سنت است و هرکه ترک کند آن را[3] از روی رغبت از آن[4] و از جماعت مسلمانان بی‌علّتی پس نیست

---

۱. وسائل الشیعه ج ۷، ص ۳۱۰، باب ۵ از ابواب نمازجمعه، حدیث ۳.

۲. بعد از نوشتن رساله نسخه‌ای از کتاب مذکور بدست آمد و در آنجا عبارت چنین است: «که اگر بگزاری [ظهر را] با خطبه می‌گزاری دو رکعت، و اگر بگزاری بی‌خطبه می‌گزاری آن را چهار رکعت به یک تسلیم. و فرموده است امیرالمؤمنین علیه‌السلام: نیست کلامی و حال آنکه امام خطبه بخواند روز جمعه و نه التفاتی مگر آنچه حلال است در نماز و اگر گردانیده شود نماز روز جمعه دو رکعت به سبب دو خطبه، گردانیده می‌شود آن دو خطبه عوض دو رکعت آخر پس آن نماز است تا اینکه فرود آید امام». و پوشیده نماند که این عبارت اصلاً دلالت بر وجوب عینی نمازجمعه ندارد بلکه ظاهر آن تخییری است میانه گزاردن با خطبه با امام، و گزاردن بی‌خطبه و آن اعمّ از این است که با امام باشد یا تنها. و اگر ظاهر دراین نباشد دلالت نمیکند مگر بر آنکه با امام با خطبه دو رکعت است و بی‌خطبه چهار رکعت. و امّا اینکه چه وقت با امام با خطبه توان گزارد و یا باید گزارد و چه وقت بی‌خطبه اصلاً معلوم نیست. این بر تقدیری است که امام حمل شود بر اعمّ از معصوم و اگر بر خصوص معصوم شود پس صریح است در اختصاص گزاردن با خطبه به صورت وجود امام معصوم علیه‌السلام. و قول او «اگر گردانیده شود نماز روز جمعه»، ظاهر است در جواز نگزاردن دو رکعت با خطبه و اصلاً دلالت بر وجوب عینی ندارد (منه رحمه‌الله) رجوع شود به کتاب مقنع ص ۱۴۷ و ۱۴۸.

۳. یعنی جماعت را و این مطلق است مخصوص جمعه نیست چه این مضمون حدیثی است که در باب جماعت وارد شد و غرض مبالغه است در استحباب آن و نفی کمال نماز بی آن. منه اطال‌الله بقاءه.

۴. رغبت از چیزی به معناب تنفّراز آن است، و رغبت به چیزی میل به آن. منه اطال الله بقاءه.

نمازی از برای او، و ساقط شده است جمعه از نه کس»[1] و شمرده است آنها را.

جواب: ظاهر است که این کلام دلالت نمی‌کند مگر بر وجوب جماعت در روز جمعه و هیچ یک از شرایط آن معلوم نمی‌شود پس از کجا معلوم می‌شود که امام معصوم یانایب او را در کار نمی‌داند؟

و اگر گویند که هرگاه وجوب آن مخصوص به زمان حضور باشد، پس ذکر آن در این کتابها که در زمان غیبت نوشته‌اند بی‌فایده می‌شود.

می‌گوییم که مسائلی که مخصوص زمان حضور است از جهاد و غیر آن در کتب اصحاب ما بسیار است و خصوصیتی به این مسأله ندارد، و همین مسأله را جمعی کثیر ایراد کرده‌اند به تفصیل، با تصریح به اختصاص به زمان حضور. با آنکه فریضه را اعمّ از واجب تخییری و عینی می‌توان گرفت که شامل زمان حضور و غیبت هر دو باشد.

و دیگر گفته‌اند که هم ابن‌بابویه در کتاب من لایحضره الفقیه[2] نقل کرده بعضی احادیث را که دلالت می‌کند بر وجوب جمعه، و شرط نکرده امام یا نایب او را پس باید مخصوص به زمان حضور نداند، چه او این کتاب را نوشته از برای عمل مردم و رجوع به آن هرگاه فقیه حاضر نباشد. و دیگر چگونه کسی ذکر کند کلامی را که دلالت کند بر وجوب با آنکه وجوب متحقّق نباشد نزد او در زمان او بلکه در زمان دیگر؟

جواب: ابن‌بابویه رحمه‌الله در من لایحضره الفقیه در بسیاری از مسایل اکتفا کرده بذکر بعضی احادیث وارده در آن باب و ترک کرده ذکر بسیاری از شرایط و احکام آن را، و بسیار نقل کرده احادیث متعارض و متناقض را و متعرّض و جمع و تأویل نشد، چنانکه به تتبّع آن کتاب ظاهر می‌شود. پس به مجرّد نقل او

---

۱. امالی صدوق ص

۲. کتاب من لایحضره الفقیه ج ۱، ص ۲۶۶.

حدیثی را در این باب ظاهر نمی‌شود که او عمل کرده به آن، چه جای اینکه هیچ شرط نداشته باشد، با آنکه ابن‌بابویه در این کتاب حدیث محمدبن مسلم[1] را نیز نقل کرده؛ و از آن ظاهر می‌شود اعتبار امام یا نایب او چنانکه مذکور خواهد شد ان شاء الله.

وگفته نیز درباب نماز عید:[2]«ووجوب عید نیست مگر با امامی عادل»وخلافی نیست در اینکه شرایط وجوب جمعه وعید یکی است چنانکه جمعی از علماء تصریح به آن کرده‌اند وظاهر خواهد شد بعد از این ان شاء الله که ظاهر از امام عادل معصوم است پس باید که وجوب جمعه نیز مشروط باشد به امام معصوم نزد او.

و از کتاب هدایة[3] او نیز قبل از این نقل کردیم که تصریح کرده به اعتبار امام.

وچگونه تجویز توان کرد که او جمعه را وجوب عینی می‌دانسته باشد و ترک می‌کرده باشد با همه اعزاز واحترامی که او نزد سلاطین داشته وعدم خوف وتقیّه از احدی، حتّی اینکه نقل کرده‌اند که سلطان رکن‌الدولة دیلمی او را در مجلس در پهلوی خود جای می‌داده وبا او از روی کمال ادب گفتگو می‌کرده وتصدیق می‌کرده به حقیّت مذهب امامیّه وصدق آنچه او می‌فرموده، وبا صاحب‌بن‌عبّاد چنان وزیری به استقلال (کذا) شیعی کمال ربط ومصاحبت داشته، با این همه اعتبار او وکمال استیلای شیعه در آن زمان چگونه جایز بوده بر او ترک نمازجمعه با قول به وجوب عینی آن؟ واگر می‌گذارده و ترک نمی‌کرده چگونه پوشیده مانده بوده این معنی بر شیخ طائفه با وجود قرب زمان او وشاگردی شیخ مفید که شاگرد او بوده تا اینکه دعوی کرده که تا زمان او هیچ

---

۱. کتاب من لایحضره الفقیه ج ۱، ص ۲۶۷.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه ج ۱، ص ۳۲۰ حدیث ۱۴۶۰.

۳. هدایة (الجوامع الفقهیه، ص ۵۲).

کس نمازجمعه نگزارده بغیر از خلفاء وامراء وکسانیکه نصب شده‌اند ازبـرای نماز چنانکه گذشت؟

وچگونه تجویز توان کرد که شیخ طائفه چنان بی‌دین باشد که با این هـمه بی‌خبری وعدم اطّلاع بر احوال مثل صدوق با قرب عهد چنین دعوی کند و این بسیار ظاهر است؟

وامّا استبعاد این که ذکر کند کسی کلامی که دلالت کند بر وجوب چیزی با آنکه متحقّق نباشد وجوب در زمان او بلکه در زمان دیگر پس ظاهر شد جواب او از آنچه ذکر کردیم در باب کلام امالی[1].

دیگر گفته‌اند که ظاهر کلینی نیز قول به وجوب عینی است ـ چه نقل نکرده است در کافی[2] مگر احادیثی که دلالت می‌کند بر وجوب عینی حتی آنکه نـقل نکرده است روایت محمدبن مسلم را که بعضی توهّم کرده‌اند دلالت آن را بـر اعتبار امام یا نایب او ـ همچنین جمعی دیگر از قدما که کتب احادیث نوشته‌اند.

جواب: بر متتبّع ظاهر است که کلینی وجمع دیگر که کتب احادیث نوشته‌اند غرض ایشان نیست مگر نقل پاره احادیث که به ایشان رسیده هرچند نـقیض یکدیگر باشد وعمل به آن نکنند واز آن اصلاً مذهب ایشان در مسائل ظـاهر نمی‌شود. وآنچه گفته‌اند که از روایت محمّدبن مسلم ـ بعضی توهّم کـرده‌انـد اعتبار امام یانایب او را یعنی دلالت ندارد ـ ودر واقع چنین نیست، بلکه ظاهرش آن است چنانکه بعد از این به تفصیل مذکور خواهد شد. وکـلینی رحـمه‌اللـه هرچند ذکر نکرده آن را، امّا ذکر کرده حدیث دیگر که دلالت بـر اعـتبار امـام می‌کند چنانکه مذکور خواهد شد، با آنکه عدم ذکر دلیل بر چیزی نمی‌شود اصلاً چنانکه گفتیم.

---

۱. که در صفحهٔ ۵۳۵ از همین کتاب گذشت.

۲. کافی ج ۳، ص ۴۱۸ و ۴۱۹.

دیگر گفته‌اند که ظاهر کلام شیخ نیز در خلاف[1] و نهایة[2] و مبسوط[3] قول به وجوب عینی است و ماقبل از این در طیّ کلام شیخ در آنجا نقل کردیم کلمات ایشان را و ظاهر نمودیم فساد آنها را پس متذکّر باش.

دیگر گفته‌اند که شیخ عمادالدین طبرسی درکتاب نهج‌العرفان گفته که امامیّه بیشتر واجب گردانیده‌اند مر نمازجمعه را از اهل‌سنّت و با وجود این تشنیع می‌کنند بر ایشان ترک آن را، چون تجویز نمی‌کنندایشان اقتدا کردن به فاسق وکسی که ارتکاب کبایر کند وکسیکه مخالف باشد در عقیده صحیحه و ظاهر است که امامیّه وقتی پیشتر واجب گرداننده خواهند بود مرجمعه را از اهل سنت که شرط نباشد در وجوب عینی نمازجمعه امام یا نایب او؛ چه بر تقدیری که شرط باشد آن را زمان غیبت با همه درازی آن واجب نخواهد بود آن، پس چگونه توان گفت که ایشان پیشتر واجب می‌گردانند جمعه را از اهل‌سنت، و حال آنکه غیرحنفیّة از اهل‌سنت شرط نمی‌دانند اذن حاکم را در اصل، وحنفیه که شرط می‌دانند اذن حاکم را کافی می‌دانند مطلق حاکم را خواه جایر باشد و خواه عادل.

جواب آنکه: کتاب مذکور در میان نیست که حقیقت وجه کلام او از آن ظاهر شود، وممکن‌است که‌حکم‌او بنابراین‌باشد که‌امامیّه نیز در همه اعصار جمعه را واجب‌می‌دانند نهایت‌ساقط شده‌وجوب به‌اعتبار تقیّة‌وعدم‌امکان ظهورامام(ع).

و اما اینکه ایشان بیشتر واجب گردانیده‌اند از اهل‌سنت پس به اعتبار اینکه امامیّه مصر را شرط نمی‌دانند در وجوب و حنفیّة شرط می‌دانند و در عدد امامیّة پنج نفر یا هفت نفر کافی می‌دانند و شافعیّة[4] و مالکیة چهل تا شرط می‌دانند و از

---

۱. خلاف ج۱، ص ۵۹۲ و ۶۰۷.

۲. نهایه ص ۱۰۳.

۳. مبسوط ج ۱، ص ۱۴۳.

۴. این روش نقل کرده علامه رحمه‌الله در منتهی، و جمعی نقل کرده‌اند که در این مسأله چیزی از مالک نقل نشده. منه رحمه‌الله.

احمد در یک روایت چهل نقل کرده‌اند، و در روایت دیگر پنجاه. پس امامیّة از هر طائفه‌ای از ایشان بیشتر واجب گردانندهاند از راهی.

و ممکن است که مراد از بیشتر واجب کننده بودن امامیّه این باشد که ایشان حکم به وجوب و اهتمام به آن زیاده از اهل‌سنت می‌کنند، امّا با شرایط. بلکه ظاهر این است که مراد همین باشد؛ چه مثل این عبارت در بعضی مسایل دیگر نیز واقع شده.[1] و مراد این است یا مراد این باشد که بیشتر واجب گردانندهاند گو به اعتبار وجوب تخییری باشد و وجه بیشتری همان باشد که اشاره به آن شد. و با

---

۱. پوشیده نماناد که علامه در کتاب **کشف‌الحق** [ص ۱۰۰ و ۱۰۱] ذکر کرده بعضی از مسائلی که خلاف شده در آنها میانه امامیّة و اهل‌سنت در باب نمازجمعه، مثل اینکه رفته‌اند امامیه به وجوب جمعه بر کسیکه دور باشد از شهر بر دو فرسخ یا کمتر، وگفته ابوحنیفه که واجب نیست بر کسیکه بوده باشد خارج بلد. و اینکه رفته‌اند امامیّة به وجوب جمعه بر پنج نفر که یکی از ایشان امام باشد. وگفته است شافعی و احمد و اسحاق واجب نیست بر کمتر از چهل کس. و اینکه رفته امامیّه به اینکه عدد شرط است در ابتدا نه در استدامت، و مخالفت کرده‌اند در این اهل‌سنت. و اینکه امامیّه رفته‌اند به اینکه بقاء وقت شرط نیست در تمام کردن جمعه، و ابوحنیفه و شافعی گفته‌اند که شرط است. و اینکه رفته‌اند امامیّة به اینکه واجب جمعه است پس اگر بگزارد ظهر صحیح نیست و واجب است بر او سعی اگر ادراک کرد جمعه را واجب است بر او جمعه و اگر نه اعاده می‌کند ظهر را، و ابوحنیفه گفته اگر بگزارد ظهر را در خانه خود مجزی باشد او را. و اینکه امامیّة رفته‌اند به اینکه جایز است گزاردن جمعه در صحرا مطلقاً، و ابوحنیفه گفته جایز نیست مگر در اصل شهر یا موضعی که می‌گزارند در آن نماز عید، و شافعی گفته جایز نیست مگر در اصل شهر. و در هریک از این مسائل بیان کرده حقّیت مذاهب امامیه را بعد از آن گفته: و به تحقیق که ظاهر شد از این مسائل بر عاقل منصف اینکه امامیّه بیشتر واجب گردانندهاند مرجمعه را از جمهور با وجود این تشنیع می‌کنند بر ایشان به سبب ترک جمعه، چون ایشان تجویز نمی‌کنند اقتدا کردن به فاسق وکسیکه مرتکب کبایر شود وکسیکه مخالف باشد در عقیده صحیحه. تمام شد کلام علامه.

و پوشیده نماند که این عبارت بعینه عبارت شیخ طبرسی است [مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۲۸۸] با اینکه علامه در بعض کتابها [منتهی ج۱، ص ۳۳۶] به حرمت نمازجمعه در زمان غیبت قایل شده و در بعضی به وجوب تخییری [نهایه ج۲، ص ۱۴]، چنانکه سابقاً نقل کردیم. پس حکم او به اینکه امامیّة بیشتر واجب گردانندهاند جمعه را از اهل‌سنت بنابرآن است که اشاره به آن کرده از مسائلی که نقل کرده، پس مراد شیخ طبرسی نیز همین باشد، چنانکه ذکر کردیم اوّلاً. منه رحمه‌الله.

وجود این احتمالات پس قول شیخ مذکور دلالت نکند بر اینکه قول امامیّة وجوب عینی باشد در زمان غیبت نیز، بلکه از تشنیع مخالفین که او نقل کرده چنانکه مشهور است استنباط توان کرد که مذهب امامیّه چنین نبوده. و امّا اینکه چرا شیخ مذکور این معنی را منشأ تشنیع مخالفین نساخته بلکه به وجوه دیگر پرداخته پس امر آن سهل است چنانکه بر متتبع کلام علما ظاهر است.

اینست عمده سخنانی که گفته‌اند در جواب تمسّک به اجماع وبحمدالله ضعف آنها تمام به وضوح پیوست.

فصل دویّم

در ذکر بعضی از دلایل بر نفی وجوب عینی زیاده بر آنچه ظاهر شد از اجماع.

بدانکه آنچه ظاهر شد از اجماع علماء کافی است ما را در حکم بعدم وجوب عینی نمازجمعه در زمان غیبت چنانکه بیان نمودیم، لیکن از برای زیادتی تاکید و تقویت ذکر می‌کنیم در این فصل بعضی از دلایل و منبّهات دیگر بر آن.

روایت کرده است شیخ صدوق محمدبن بابویه در کتاب من‌لایحضره الفقیه به سندی معتبر بلکه صحیح از محمدبن مسلم از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام که فرموده: **تجب الجمعة علی سبعة نفر من المؤمنین و لاتجب علی أقلّ منهم الإمام و قاضیه و مدّعیا حقّ و شاهدان و الذي یضرب الحدود بین یدی الإمام.**[1] یعنی واجب می‌شود بر هفت نفر از مؤمنان و واجب نمی‌شود بر کمتر از ایشان، امام و قاضی او و دو کس که دعوی داشته باشند بر سر حقّی و دو شاهد و آن کسی که می‌زند حدها را در پیش امام.

پوشیده نماند که در این حدیث بیان شده که هفت کس که جمعه واجب می‌شود بر ایشان این جماعتند و ظاهر است مراد به امام در این مقام امام اصل است نه هر پیشنمازی به قرینه قاضی و آن جمعی دیگر؛ چه ایشان با امام اصل می‌باشند نه هر پیشنمازی، پس با غیر امام اصل واجب نباشد.

---

۱. کتاب من لایحضره الفقیه ج ۱، ص ۲۶۷؛ وسائل الشیعه ج ۷، ص ۳۱۱.

اگر کسی گوید که پس چه می‌گویید در نایب امام و حال اینکه واجب است جمعه با او نیز؟

جواب می‌گوییم که وجوب با نایب نیز از خارج به اجماع ثابت شده پس او نیز حکم امام دارد، و اگر کسی دیگری را دعوا کند که حکم امام دارد باید اثبات کند، و کجاست آن با اینکه می‌توان گفت که امام در این حدیث شامل نایب او نیز می‌تواند شد، چه اکثر نایبان او حاکم و امیر می‌باشند و این جماعت با ایشان نیز می‌باشند.

و این حدیث را شیخ طایفه نیز در تهذیب[1] و استبصار[2] روایت کرده به سندی دیگر از آن حضرت علیه‌السلام.

و در روایت دیگر شیخ بجای «و مدعیا حق» و «المدعی حقاً و المدعی علیه» واقع شده یعنی آن کسی که دعوی می‌کند حقی را و آن کسی که دعوی می‌شود بر او. و بجای «و شاهدان» «والشاهدان» بالف و لام واقع شده. و حاصل هر دو روایت یکی است.

و در سند تهذیب حکم‌بن مسکین واقع شده، و اگرچه او را علماء مدحی کرده‌اند و توثیق نکرده‌اند[3] اما انضمام آن به سند فقیه و شهرت و عمل اصحاب به

---

۱. تهذیب ج۳، ص ۲۰؛ وسائل الشیعه ج ۷، ص ۳۰۵ و ۳۱۱.

۲. استبصار ج ۱، ص ۴۱۸.

۳. بعضی تقویت کرده‌اند این سند را به اینکه حکم‌بن مسکین در بسیاری از اسناد فقیه واقع شده با حکم صدوق رحمه‌الله به صحت آن احادیث، [کتاب من لایحضره الفقیه ج ۱، ص ۳]، و ممکن است نیز تقویت آن به آنچه تقویت کرده به آن بعضی از اعاظم قایلین به وجوب عینی روایتی از معاویةبن میسرة و آن این است که گفته معاویةبن میسرة تصریح نکرده‌اند اصحاب به جرح او و نه توثیق. اما اینکه روایت می‌کند از او ابن أبی‌عمیر و تصریح کرده است شیخ [در عدة الاصول ج ۱، ص ۳۸۷] به اینکه ابن أبی‌عمیر روایت نمی‌کند مگر از ثقات و این می‌بخشد این خبر را قوتی. و پوشیده نماند که این کلام بعینه در این مقام نیزجاری است زیرا که ابن أبی‌عمیر از حکم‌بن مسکین نیز بسیار روایت می‌کند. (منه اطال‌الله بقاءه)

آن قوی می‌گرداند آن را؛ چه طریقه علما آن است که هر روایت که مشهور شده میانه اصحاب و اکثر عمل به آن کرده‌اند هرچند ضعیف باشد ترجیح می‌دهند آن را بر حدیث صحیحی که مشهور نباشد عمل به آن. و در احادیث نیز امر به سلوک این طریقه واقع شده چنانکه نقل شد قبل از این[1] از روایت عمربن حنظله.[2]

اگر گویند که عمل به ظاهر این حدیث نتوان کرد؛ چه ظاهر آن این است که منعقد نشود جمعه مگر با امام و آن شش کس دیگر، با آنکه خصوص آن شش کس در کار نیست به اجماع علماء، پس باید که بر تمثیل حمل شود، و هرگاه آن شش کس بر تمثیل حمل شود امام نیز بر مثال حمل خواهد شد و مراد این خواهد بود که در جمعه هفت کس می‌باید مانند امام و آن شش کس دیگر چنانکه شیخ مفید رحمه‌الله اشاره به آن کرده در کتاب اشراف[3] آنجا که گفته: و عدد ایشان ـ یعنی جمعی که جمعه واجب است بر ایشان در عدد ـ «امام است و دو شاهد و کسی که شهادت می‌دهند بر او و کسی که متولی اقامه حدود است»، پس اشاره کرده به اینکه عدد ایشان باید موافق باشد با این عدد و در مرتبه آن باشد نه اینکه خصوص این جماعت معتبر باشد.

جواب: اوّلاً می‌گوییم که حمل آن شش کس بر تمثیل ضرور نیست بلکه بعید است و ظاهر آن است که اعتبار این جمع کنایه است از اشتراط وجوب جمعه به امام معصوم و بسط ید و نفوذ حکم او به حیثیتی که قاضی منصوب باشد از جانب او و مردم در دعویها به خدمت او روند و گواه گذرانند، و فرموده باشد کسی را از برای زدن حدها و هرگاه کنایه باشد از این معنی منافاة ندارد با وجوب

---

۱. که در صفحهٔ ۵۲۰ گذشت.

۲. کافی ج ۱، ص ۶۷ و ج ۷، ص ۴۱۲؛ کتاب من لایحضره الفقیه ج ۳، ص ۵؛ تهذیب ج ۶، ص ۳۰۱.

۳. مصنفات شیخ مفید ج ۹، ص ۲۵ (کتاب اشراف)

نماز در حال حضورامام‌وبسط ید هرگاه‌جمع شوند بااو شش‌کس‌هرچند غیراین جماعت‌باشند.

و ثانیاً می‌گوییم که از اینکه آن شش کس بر تمثیل حمل شود به دلیل اجماع لازم نمی‌آید که امام نیز بر تمثیل حمل شود چه در آنجا اجماعی نیست، و از قواعد مقرّره میان علماء آن است که ارتکاب خلاف ظاهر در هرجا که ضرور شود نمی‌توان که کل آن کلام را برخلاف ظاهر حمل کرد بلکه باید آنچه را توان بر ظاهر خود حمل نمود. پس در ما نحن فیه حمل بر تمثیل که خلاف ظاهر است همین در آن شش کس ضرور شده به دلیل اجماع، و از آن لازم نمی‌آید که امام را نیز بر تمثیل حمل توان کرد، با آنکه ظاهر است که حمل همه بر تمثیل بسیار رکیک و بی‌فایده می‌سازد کلام را و جایز نیست نسبت چنین کلامی به معصوم، بخلاف حمل امام بر تعیین و باقی بر تمثیل، چه اشاره می‌شود به وجه اعتبار هفت کس و حکمت آن. و آن این است که این نماز واجب است بر امام و در اکثر اوقات با امام این هفت کس می‌باشند پس به این مناسبت شرط شده باشد در این نماز هفت کس و امثال این قسم وجه‌ها و حکمتها در احادیث بسیار وارد شده. چنانکه بر متتبع ظاهر است امّا هرگاه تمام هفت کس بر سبیل تمثیل حمل شود پس آن تمثیل رکیک و بی‌فایده خواهد بود چنانکه ظاهر می‌شود به اندک تأمّلی.

و از عبارت مفید رحمه‌الله که نقل کرده‌اند ظاهر نمی‌شود مگر اینکه مجموع این جماعت بر سبیل تمثیل است و خصوص همه در کار نیست، نه اینکه هریک بر طریق تمثیل است حتّی امام و این ظاهر است.

و روایت کرده است شیخ طوسی رحمه‌الله در کتاب مصباح المتهجّد[1] بعد از آنکه حکم کرده به سنّت بودن جمعه در زمان غیبت چنانکه نقل کردیم قبل از این از

---

۱. مصباح المتهجد ص ۳۲۴.

ابن أبی‌عمیر از هشام از حضرت ابی‌عبدالله علیه‌السلام که فرمود: **إنّی لأحبّ للرجل أنْ لایخرج من الدنیا حتّی یتمتع ولو مرّة واحدة و ان یصلّی الجمعة في جماعة** یعنی بدرستیکه من دوست می‌دارم از برای مرد اینکه بیرون نرود از دنیا تا اینکه متعه کند و اگر هم یک مرتبه باشد، و اینکه بگزارد جمعه را در جماعت. و سند شیخ رحمه‌الله به ابن أبی‌عمیر چنانکه در فهرست[1] آورده صحیح است پس حدیث صحیح باشد.

و پوشیده نیست که لفظ دوست می‌دارم که متعارف استعمال آن در سنّتی‌هاست و همچنین همراه متعه آوردن که آن نیز سنّت است به اجماع، ظاهر است در سنّت بودن جمعه و عدم وجوب آن، و چون وجوب آن با حضور امام یا نائب او اجماعی است باید بر غیر آن حال حمل شود، پس در زمان غیبت سنّت باشد نه واجب. و تخصیص این به جمعی که جمعه واجب نباشد بر ایشان مثل کسی که دو فرسخ دور باشد از موضع اقامت جمعه یا کور و لنگ و مانند آن، بسیار دور است.

و در صحیفهٔ کامله که نسبت آن به حضرت امام زین‌العابدین علیه‌السلام متواتر است در دعای روز جمعه و عید قربان فرموده: **اللهمّ إنّ هذا المقام لخلفائک و أصفیائک و مواضع أُمنائک في الدرجة الرفیعة التي اختصصتهم بها قد ابتزّوها**[2] یعنی خداوندا به درستیکه این مقام ـ یعنی امامت نمازجمعه و عید و خطبه خواندن در آن که ـ از برای جانشینان تو و برگزیدگان تست[3] و جاهای امینان تو ـ که مراد از ایشان ائمّه علیهم‌السلام باشد ـ در پایه بلندی که مخصوص گردانیده‌ای ایشان را به آن به تحقیق که ربوده‌اند آن را ـ یعنی دیگران ربوده‌اند آن

---

۱. فهرست ص ۱۴۲.

۲. صحیفه سجادیه (دعای شماره ۴۸)

۳. یعنی مخصوص ایشان است چنانکه مفاد کلمه لام است. منه ادام الله بقاءه

مقام و جاها را و غصب کرده‌اند ـ پس معلوم شد که امامت و خطبه خواندن در جمعه و عید مخصوص ائمّه علیهم‌السلام است و از برای نایبان ایشان به دلیل خارج ثابت شده و آن منافات با اختصاص مذکور ندارد چنانکه ظاهر است. و اما اگر هر عادلی مستحق آن باشد پس اصلاً اختصاص نخواهد داشت به خلفاء و ائمّه علیهم‌السلام و پرظاهر است که کسی نمی‌گوید که پیشنمازی مخصوص خلفا و اصفیاست.

اگر کسی گوید که شاید مراد آن حضرت علیه‌السلام مطلق امامت و خطبه خواندن نباشد، بلکه در آن اوقات که مخصوص آن حضرت علیه‌السلام بود و بنی‌امیه غصب کرده بودند.

می‌گوییم که لفظ خلفاء و اصفیاء و امناء بصیغهٔ جمع ابا دارد از این معنی، و اگر مراد این بود بایست که بفرمایند: «که از برای خلیفه تو و صفیّ تو و موضع امین تو» و این ظاهر است.

و نزدیک به مضمون این کلام شریف آنچه شیخ صدوق روایت کرده مرسلا از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام که فرموده: **مامن عید للمسلمین أضحی و لاٰ فطر إلاّ و هو یجدّد فیه لآل محمّد حزن، قیل و لم ذاک؟ قال لانّهم یرون حقّهم في ید غیرهم.**[1] یعنی نیست هیچ عیدی از برای مسلمانان نه اضحی و نه فطری مگر اینکه تازه می‌شود از برای آل محمّد صلی‌الله علیه و آله اندوهی، گفته شد که ازبرای چیست‌آن؟ فرمود: از برای‌اینکه می‌بینند حقّ خود را دردست غیر خود. و این حدیث را ثقةالاسلام رحمه‌الله در کافی[2] و شیخ رحمه‌الله نیز در تهذیب[3] مسنداً نقل نموده‌اند به اندک تغییری در بعض الفاظ آن.

---

۱. کتاب من لایحضره الفقیه ج ۱، ص ۳۲۴.

۲. کافی ج ۴، ص ۱۶۹ و ۱۷۰.

۳. تهذیب ج ۳، ص ۲۸۹؛ فقیه ج ۱، ص ۳۲۴؛ وسائل الشیعه ج ۷، ص ۴۷۵.

و این ظاهر است در اینکه امامت نماز عید و خطبه خواندن در آن حقّ ایشان است و دیگران به ناحقّ دارند پس هرکه دعوی حقّیت خود کند باید اثبات کند. و بنای استدلال به این حدیث بر این است که حکم جمعه و عید در شرایط وجوب یکی است بی‌خلاف در آن.

و روایت کرده شیخ رحمه‌الله در تهذیب[1] و استبصار[2] به سندی صحیح از عبدالله‌بن بکیر ـ و او اگرچه نقل کرده‌اند که به دین فطحیه بوده امّا ثقه بوده، و نقل کرده‌اند اجماع بر صحت حدیث و روایت او ـ که گفته: **سألت أباعبدالله عن قوم في قرية ليس لهم من يجمع بهم أيصلّون الظهر يوم الجمعة في جماعة؟ قال نعم، إذا لم‌يخافوا.** یعنی سؤال کردم از حضرت ابی‌عبدالله علیه‌السلام از قومی که در دهی باشند و نباشد از برای ایشان کسی که نمازجمعه بگزارد به ایشان آیا می‌گزارند ظهر را در روز جمعه در جماعت؟ فرمود: که بلی هرگاه نترسند.

پس معلوم شد از این حدیث که در امامت جمعه زیاده بر امامت جماعت چیزی می‌باید، و این خلاف مذهب قائلین به وجوب عینی است، چه ایشان قایلند که در امامت جمعه چیزی زیاد بر امامت جماعت شرط نیست، بلی بعضی قایلین به وجوب تخییری قایل شده‌اند که در امام جمعه در زمان غیبت شرط است که فقیه باشد و در امام جماعت در کار نیست بلکه مجرد عدالت در او کافی است. و کلام ما با قایلین به وجود عینی است و از این حدیث ردّ مذهب ایشان ظاهر شد.

اگر گویند که شرطی که در امام جمعه در کار است و در امام جماعت در کار نیست شاید همان قدرت بر خطبه خواندن باشد پس مراد سایل این باشد که

---

۱. تهذیب ج ۳، ص ۱۵؛ وسائل الشیعه ج ۷، ص ۳۲۷.

۲. استبصار ج ۱، ص ۴۱۷.

کسی نیست که خطبه تواند خواند تا اینکه جمعه بگزارند آیا به عنوان جماعت بگزارند؟

می‌گوییم هرکه امامت جماعت تواند کرد البته خطبه بقدر اقل واجبی می‌تواند خواند چنانکه بعد از این ظاهر خواهد شد. و دیگر اینکه هرگاه جمعه واجب عینی باشد پس یادگرفتن خطبه نیز واجب خواهد بود هر چند وجوب کفایی باشد، پس در هر دهی مثلاً بر جمعی واجب خواهد بود یادگرفتن آن تا هرگز فوت نشود جمعه از ایشان. پس هرگاه در دهی نباشد کسی که خطبه تواند خواند پس اهل آن ده ترک واجب چنین کرده خواهند بود وامامت جماعت نیز نخواهند توانست کرد؛ و اگر چه در دفع این کلام به فرض‌های دور واحتمالات بعید متمسک می‌توان شد امّا متامّل منصف می‌داند که آنها منافات با ظهور حدیث در مطلب ما ندارد.

و اگر گویند که شاید جمعه نتوان گزارد به اعتبار تقیه و سؤال از آن است. می‌گوییم که در روز جمعه اگر تقیه باشد در گزاردن جمعه چهار رکعتی خواهد بود با جماعت چنانچه حضرت اشاره به این کرده وفرموده: اگر نترسد، و شیخ رحمه‌الله نیز تصریح به آن کرده، نه در گزاردن جمعه دو رکعتی با قدرت بر گزاردن چهار رکعتی با جماعت؛ چه جماعت در روز جمعه بی‌خطبه نزد اهل سنّت نمی‌باشد، چنانکه شیخ رحمه‌الله در تهذیب[1] اشاره به آن کرده با آنکه اگر مراد سایل این می‌بود می‌گفت که هرگاه قومی در دهی باشند و نتوانند جمعه گزارد نه اینکه نباشد کسی که جمعه بگزارد با ایشان. و این ظاهر است.

و روایت کرده است ثقةالاسلام محمدبن یعقوب کلینی رحمه‌الله در کتاب کافی به سندی موثق از سماعه که گفته: «**سألت أبا عبدالله علیه‌السلام عن الصلاة**

---

۱. تهذیب ج ۳، ص ۱۵ و ۱۶.

یوم الجمعه، فقال أمّا مع الإمام فرکعتان و أمّا من یصلّی وحده فی أربع رکعات وإن صلّوا جماعة».[1] یعنی سؤال کردم از حضرت ابی عبدالله از نماز در روز جمعه پس فرمود: که اما با امام پس دو رکعت است، و اما کسی که می‌گذارد تنها پس چهار رکعت است و هرچند بگزارد به عنوان جماعت.

از این حدیث نیز معلوم می‌شود که امامی که در نمازجمعه می‌باید هر امامی که از برای جماعت کافی است نیست، بدلیل آنچه آخر فرمودند که «اگر می‌گزاری تنها» یعنی بی‌امام چهار رکعت است هرچند بعنوان جماعت باشد.

پس معلوم شد که در جمعه امامی خاص می‌باید و آن خلاف مذهب قایلین به وجوب عینی است، چنانکه قبل از این مذکور شد.

و این حدیث را شیخ در تهذیب[2] نقل کرده از کلینی، و در آنجا بعد از «فرکعتان» این عبارت واقع شده، «و أمّا مَن صلّی وحده فهي أربع رکعات بمنزلة الظهر یعنی إذا کان إمام یخطب فإذا لم‌یکن إمام یخطب فهي أربع رکعات وإنْ صلّوا جماعةً». یعنی و اما کسی که بگزارد آن را تنها پس آن چهار رکعت است بمنزله ظهر. یعنی هرگاه امامی باشد که خطبه بخواند پس آن چهار رکعت است و هرچند بگذارند بعنوان جماعت؛ و در بعض نسخه‌های کافی[3] نیز چنین واقع شده، و ظاهر این است که روایت چنین بوده و در آن نسخه‌ها از قلم ناسخین افتاده.

و پوشیده نماند که ظاهر این است که مراد به امامی که خطبه بخواند کسی باشد که جایز باشد او را خطبه خواندن از برای جمعه، یعنی اذن بخصوص داشته باشد از امام علیه‌السلام نه محض همین که خطبه تواند خواند؛ چه هرکس امامت

---

۱. کافی ج ۳، ص ۴۲۱؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۱۴. روایت نقل شده مطابقت با کتاب کافی ندارد، ولکن مطابق است با نقل کتاب وسائل‌الشیعه از کافی.

۲. تهذیب ج ۳، ص ۱۹.

۳. رجوع شود به کافی ج ۳، ص ۴۲۱.

جمعه تواند کرد البته خطبه می‌تواند خواند ـ خصوصاً هرگاه نمازجمعه واجب عینی باشد ـ اگر هم بقدر اقل واجبی باشد که حمد خدا و ثنای بر او و صلاة (صلوات) بر پیغمبر و آل او و اندک موعظه و یک سوره کوچکی از قرآن است؛ چه این همه بعمل می‌آید بگفتن: الحمد لله رب العالمین اللهم صل علی محمّد و آله و اتقوا الله و خواندن سوره قل هو الله مثلاً.

پس معلوم شد که هرگاه امامی نباشد که خطبه تواند خواند ـ یعنی مأذون در آن باشد ـ پس چهار رکعت است هرچند گزارده شود، پس نماز جمعه بی‌رخصت امام واجب عینی نباشد و ممکن است قول او ـ یعنی هرگاه امامی باشد که خطبه بخواند ـ اشاره باشد بوجوب تخییری نمازجمعه و مراد این باشد که اگر امامی باشد که خطبه بخواند و نمازجمعه کند پس دو رکعت بگزارند، و اگر چنین نباشد خواه در اصل[1] امام نباشد یا باشد و خطبه نخواند پس چهار رکعت بگذارد.

و پوشیده نماند که اگر این «یعنی» کلام حضرت باشد پس حجّیت آن ظاهر است و اگر کلام روای باشد باز خالی از تاییدی نیست، و غرض ما در این مقام زیاده از آن نیست؛ چه آنکه گذشت از اجماع، کافی است در احتجاج.

اینها همه با قطع نظر از اینکه امام ظاهر در امام معصوم است، و امّا بعد از تمسّک به آن چنانکه علامه حلّی رحمه‌الله در منتهی[2] کرده پس دلالت حدیث بر مدعی ظاهر است هرچند «یعنی» کلام راوی باشد؛ و از آن راه استدلال کرده علامه رحمه‌الله به این حدیث بی ذکر «یعنی» تا آخر.

---

۱. و ممکنست که مراد امام جمعه از اهل‌سنت باشد و بنابراین ظاهر حدیث عدم جواز جمعه است مگر با ایشان یعنی در زمان عدم تسلّط ائمّه علیهم‌السلام. منه اطال الله بقاءه.

۲. منتهی ج ۱، ص ۳۱۷.

و روایت کرده شیخ رحمه‌الله در تهذیب بسندی صحیح از محمدبن مسلم از امام محمدباقر یا امام جعفرصادق علیهماالسلام که گفته: **سألته عن أُناس في قرية هل يصلّون الجمعة جماعةً، قال: نعم، و يصلّون أربعاً إذا لم‌يكن من يخطب.**[1] یعنی سؤال کردم آن حضرت را از جمعی که در دهی باشند آیا می‌گذارند جمعه را در جماعت؟ فرمود: بلی می‌گزارند چهاررکعت هرگاه نباشد کسی که خطبه بخواند.

پوشیده نماند که مراد به جمعه در این حدیث ظهر جمعه است و استعمال جمعه در آن شایع است، چنانکه قبل از این نیز مذکور شد، پس این حدیث صریح است در اینکه چهاررکعت بعنوان جماعت می‌گزارند وقتی که نباشد کسی که خطبه بخواند[2] و قبل از این گفتیم که باید مراد به کسی که خطبه بخواند این باشد که مأذون باشد در آن یا اینکه نمازجمعه واجب عینی نباشد و او مختار باشد در خواندن خطبه و نخواندن آن، چه اگر واجب عینی باشد کسی که امامت جماعت تواند کرد البته خطبه بقدر اقل واجب باید تواند خواند. و عجب اینکه قایلین بوجوب عینی استدلال کرده‌اند به این حدیث بر وجوب عینی بنابراینکه حمل کرده‌اند کسی را که خطبه بخواند بر اینکه تواند خطبه خواند، پس مفهوم حدیث بنابرآن است که اگر بوده باشد کسی که خطبه تواند خواند چهار رکعت نمی‌گزارند بلکه دو رکعت می‌گزارند. و این بسیار ضعیف است؛ چه ظاهر شد که معنی «من یخطب» آن نیست که ایشان فهمیده‌اند. و بر تقدیر تسلیم، ظاهر آن است که مراد این باشد که اگر «من یخطب» باشد ضرور نیست چهار رکعت گزاردن بلکه دورکعت هم می‌توان گزارد نه اینکه چهار رکعت اصلاً مجزی نیست چنانکه مذهب قایلین به وجوب عینی است.

و بعضی حمل کرده‌اند جمعه را در سؤال بر دو رکعتی و گفته‌اند که قول

---

۱. تهذیب ج ۳، ص ۲۳۸؛ استبصار ج ۱، ص ۴۱۹؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۰۶.

۲. یا آنکه مراد امام جمعه از اهل سنت باشد. منه اطال‌الله بقاءه.

حضرت «بلی» یعنی بلی می‌گزارند دو رکعتی، و قول او: «می‌گزارند چهار رکعت تا آخر» کلام دیگر است که «بلی» به آن برنمی‌خورد. یعنی بلی مردم ده دو رکعتی می‌گزارند، چهار رکعت نمی‌گزاردند مگر وقتی که نباشد کسی که خطبه تواند خواند. پس بنابراین استدلال کرده‌اند به این حدیث بر وجوب عینی جمعه مگر وقتی که کسی نباشد که خطبه تواند خواند، و این توجیه قطع نظر از معنی «من یخطب» بسیار دور است؛ چه سایل پیش از این نگفت که جمعی در دهی هستند آیا نمازجمعه بعنوان جماعت می‌توانند گزارد؟ و هیچ اشارتی نکرد که کسی که خطبه تواند خواند در میان ایشان هست، پس چگونه حضرت می‌فرمایند که بلی می‌گزارند، و چهاررکعتی وقتی می‌گزارند که «من یخطب» نباشد، یعنی در میان ایشان خود هست البته و این ظاهر است.

و دیگر بنابراین قید «جماعة» در کلام محمدبن مسلم بی‌فایده خواهد بود چه جمعه دورکعتی البته در جماعت گزارده می‌شود، مگر گویند که این اشاره است به اینکه مراد از جمعه دورکعتی است و مراد این است که آیا بگزارند جمعه را در جماعت، یعنی جمعه را که البته باید در جماعت گزارد که آن دو رکعتی باشد و این بسیار دور است. و بر تقدیر امکان حمل بر این معنی، استدلال خود چگونه توان نمود به آن با وجود آن معنی ظاهر که ما بیان کردیم؟

با آنکه بر تقدیر حمل بر آن معنی ممکن است که مراد این باشد که وجوب چهار رکعت گزاردن وقتی است که «من یخطب» نباشد، امّا هرگاه باشد دو رکعتی نیز می‌توان گزارد، نه اینکه جواز چهار رکعت گزاردن همین در آن وقت است. پس هرگاه «من یخطب» باشد البته باید دورکعتی گزارد تا دلیل وجوب عینی تواند شد، و اگر این معنی ظاهر نباشد ظاهر است که خلاف ظاهر نیز نیست، و همین کافی است در عدم صحّت استدلال.

و روایت کرده است شیخ رحمه‌الله در تهذیب[1] و استبصار[2] به سندی موثق بلکه صحیح از فضل بن عبدالملک که گفته: **سمعت أبا عبدالله علیه‌السلام یقول إذا کان قوم فی‌قریة صلّواالجمعة أربع رکعات فإنْ کان‌لهم مَن یخطب‌بهم جمّعوا إذاکانوا خمسةنفر وإنّما جعلت‌رکعتین‌لمکان‌الخطبتین.** یعنی‌شنیدم ازحضرت صادق(ع) که می‌فرمود: هرگاه بوده باشد قومی در دهی می‌گزارند جمعه را چهار رکعت پس اگر بوده باشد از برای ایشان کسی که خطبه بخواند به ایشان جمعه می‌گزارند هرگاه بوده پنج نفر بدرستیکه گردانیده نشده است دو رکعت مگر از برای بودن دو خطبه.[3]

و پوشیده نماند که حکم به گزاردن جمعه چهار رکعت مطلقاً و تخصیص گزاردن جمعه دورکعتی بصورت وجود «من یخطب» وجوب مشروط است نه مطلق، و این خلاف قول قایلین بوجوب عینی است چه بنابر مذهب ایشان واجب است اقامه جمعه و تعلم خطبه و تحصیل قابلیت آن و چنین نیست که وجوب جمعه مشروط باشد بوجود «من یخطب» پس اگر «من یخطب» یعنی عادلی که خطبه تواند خواند باشد جمعه واجب باشد، و اگرنه نه بلکه جمعه واجب است مگر متعذر باشد وجود «من یخطب» و این خلاف ظاهر این حدیث است.

---

۱. تهذیب ج ۳، ص ۲۳۸؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۰۴.

۲. استبصار ج ۱، ص ۴۲۰.

۳. استدلال به این حدیث از دو راهست یکی: اصل قرار دادن چهار رکعت و حکم بگزاردن جمعه در صورت وجود من یخطب؛ چه این ظاهر است در اینکه وجوب جمعه مشروط است به وجود من یخطب آیا نمی‌بینی که کسی نمی‌گوید که واجب است تیمم کنند و این ظاهر است و دیگر از راه مفهوم قول آن حضرت: «پس اگر بوده باشد من یخطب»؛ چه ظاهر مفهوم آن این است که در صورت عدم من یخطب چهار رکعت می‌گزارند خواه ممکن باشد یادگرفتن خطبه یا نه؟ و این خلاف قول قایلین بوجوب عینی است. منه رحمه‌الله

و اما هرگاه وجوب جمعه مشروط باشد بوجود امام یا نایب او و مراد به «من یخطب» امام یا نایب او باشد پس حدیث بر ظاهر محمول تواند شد، چه بنابراین وجوب جمعه مشروط است به وجود «من یخطب» و ممکن است حمل حدیث بر وجوب تخییری نیز.

و بنابراین حاصل کلام این خواهد بود: که می‌گزارند چهاررکعت، پس اگر بوده باشد از برای ایشان کسی که خطبه بخواند پس جمعه بگزارند یعنی دو رکعت.

و عجب آنکه جمعی از قایلین که بوجوب عینی استدلال کرده‌اند به این حدیث بر وجوب عینی به اعتبار اینکه حکم شده در آن بگزاردن جمعه هرگاه بوده باشند پنج نفر و بوده باشد در میان ایشان کسی که خطبه بخواند بی‌اشتراط امام یا نایب او.

و پوشیده نماند که قطع نظر از آنچه مذکور شد ظاهر است که در این حدیث امر واقع نشده بلکه جمله فعلیه است و آن دلالت ندارد مگر بر جواز یا رجحان پس ثابت نشود به آن مگر وجوب تخییری.

و روایت کرده است شیخ در تهذیب به سندی موثق از محمدبن مسلم از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام که فرموده: «**تجب الجمعة علی مَن کان منها علی فرسخین و معنی ذلک إذا کان إمام عادل**»[1] یعنی واجب می‌شود جمعه بر کسی که بوده باشد از موضع آن بر دو فرسخ و معنی این است که هرگاه بوده باشد امامی عادل.

و هر کسی که تتبع احادیث و کلام علماء کرده می‌داند که ظاهر از امام عادل در اصطلاح اهل شرع امام معصوم علیه‌السلام است، و هرگاه «و معنی» کلام حضرت علیه‌السلام باشد حجّیت آن ظاهر است و اگر کلام محمدبن مسلم باشد

---

۱. تهذیب ج ۳، ص ۲۳؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۱۵.

نیز چنین؛ چه او عمدهٔ اصحاب آن حضرت علیه‌السلام بوده و در کمال فضل و فقه، پس قول او در چنین مسأله حجّت است. و احتمال اینکه کلام شیخ بوده باشد بسیار دور است، خصوصاً آنکه روایت تمام نشده و بعد از آن باز تتمهٔ آن نقل شده، و قاعده شیخ در جائی که حرفی گوید آن است که بعد از تمام حدیث می‌گوید و اشاره می‌کند که معلوم شود از آن که کلام اوست. و احتمال آنکه کلام کسی دیگر از راویان ـ غیر محمدبن مسلم ـ باشد بسیار دور است، چنانکه از تتبع احادیث و ملاحظه تتمهٔ آن حدیث ظاهر می‌شود. با آنکه بر هر تقدیر باز مؤید ما تواند شد.

و روایت کرده شیخ صدوق رحمه‌الله در کتاب عیون‌الاخبار[1] از فضل‌بن شاذان به دو سند ـ که یکی از آنها معتمد است[2] با آنکه ظاهر آن است که کتاب فضل نزد صدوق بوده و آن سندها را نیز از برای زیادتی احتیاط نقل کرده، چنانکه در این زمان سلسله سند را می‌رسانند به شیخ و کلینی و صدوق رحمهم الله با تواتر کتب ایشان جهت زیادتی احتیاط و تیمّن و تبرّک، که فضل رحمه‌الله در جمله عللی که از برای بعضی از احکام شرع ذکر کرده و در آخر آن گفته که همه اینها را از حضرت امام رضا علیه‌السلام شنیده‌ام متفرق

---

۱. عیون اخبارالرضا(ع) ج ۲، ص ۱۱۱؛ علل الشرایع ص ۲۶۴؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۱۲.

۲. در سند مذکور عبدالواحدبن عبدوس و علی‌بن محمدبن قتیبه است، و شهید ثانی رحمه‌الله در شرح شرایع [ج ص] گفته: که ابن‌عبدوس استاد صدوق بوده و او عمل کرده است به روایت او، پس این در قوّت شهادت به ثقه بودن اوست. و گفته که دور می‌نماید که روایت کند صدوق از غیر ثقه بی‌واسط، و گفته که علامه در تحریر[ص] شهادت داده بصحت روایتی که او در سند آن است، و این صریح است در تذکیه او. و امّا ابن قتیبه پس او شاگرد فضل‌بن شاذان و فاضل و صاحب کتابها بوده و اعتماد کرده بر او کشیّ در کتاب رجال [ص] پس این سند معتمد باشد، خصوصاً با انضمام به سند دیگر. و صدوق رحمه‌الله در فقیه [ج ۴، ص ۵۳] گفته: ذکر کرده فضل‌بن شاذان در عللی که شنیده آنها را از حضرت امام رضا علیه‌السلام، و پوشیده نیست که این حکم است به نسبت آن به فضل‌بن شاذان و شنیدن او آنها را از حضرت امام‌رضا علیه‌السلام. منه رحمه الله

و جمع کرده‌ام ـ[1] گفته: **فإنْ قال فَلِم صارت صلاة الجمعة إذا كانت مع الإمام ركعتين فإذا كانت بغير إمام ركعتين و ركعتين.** یعنی اگر بگویید که چرا گردیده است نمازجمعه هرگاه بوده باشد با امام دو رکعت و هرگاه بوده باشد بی‌امام دو رکعت و دو رکعت، یعنی چهار رکعت؟

و پوشیده نماند که مراد از نمازجمعه در این کلام ظهر جمعه است خواه دو رکعت گزارده شود یا چهاررکعت و اطلاق جمعه بر این شایع است، و در احادیث بسیار واقع شده.

بعد از آن گفته که جواب گفته می‌شود که از برای چند علت و یک علت را گذارد بعد از آن گفته: **و منها أنّ الإمام يحبسهم للخطبة و هم منتظرون للصلاة و من انتظر للصلاة فهو في الصلاة في حكم التمام.** یعنی و یکی از جمله علل آن است که امام نگاه می‌دارد مردم را از برای خطبه و ایشان انتظار می‌کشند از برای نماز و کسی که انتظار کشد از برای نماز پس او در نماز است در حکم تمام.

بعد از آن گفته: **و منها أنّ الصلاة مع الإمام أتمّ و أكمل بعلمه و فقهه و عدله و فضله.** یعنی و یکی از جمله علل آن است که نماز با امام تمامتر و کاملتر است به سبب علم او و فقه او و عدل او و فضل او و مراد این است که آن کاملتر است به مرتبه‌ای که دو رکعت با او برابر چهار رکعت بی اوست.

و پوشیده نماند که از این کلام ظاهر می‌شود اشتراط علم و فقه و فضل در امام جمعه؛ چه به مجرد همین‌که گاهی جمعه در پشت سر چنین کسی اتفاق افتد باعث سقوط دورکعت نمی‌شود، زیرا که نمازهای دیگر نیز گاهی چنین اتفاق می‌افتد با عدم سقوط دو رکعت از آنها. پس معلوم شد که تفاوت میان جمعه

---

۱. و مؤید این است: آنکه در عنوان باب گفته: باب‌العلل التي ذكر الفضل‌بن شاذان في آخرها أنّه سمعها من الرضا علی‌بن موسی علیهماالسلام، چه ظاهر آن حکم است به نسبت این ذکر به فضل‌بن شاذان رحمه‌الله، چنانکه پوشیده نیست.

و آنها در این است که آن البته مشروط است به امامی با علم و فقه و عدل و فضل، بخلاف آنها. و این خلاف مذهب قایلین بوجوب عینی است چه ایشان مجرد عدالت را کافی می‌دانند، چنانکه گذشت. و غیر از ایشان همگی قائل‌اند که شرط وجوب جمعه امام معصوم یا نایب اوست، پس باید که امام با علم و فقه و عدل و فضل که در این حدیث واقع شده بر او حمل شود، و بقرینه این باید که امام که در فقرهٔ پیش نیز واقع شده بر او حمل شود.

بعد از آن بفاصله گفته: **فإنْ قال فَلِم جعلت الخطبة؟ قيل لأنّ الجمعة مشهد عام فأراد أن يكون للامام[1] سبب إلى موعظتهم و ترغيبهم في الطاعة و ترهيبهم من المعصية و توقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم و دنياهم و يخبرهم بماورد عليه من الأفاق من الاحوال [اهوال خ ل] التي لهم فيها المضرّة و المنفعة.**[2]

یعنی اگر بگوید که چرا قرار داده شده خطبه؟ جواب گفته می‌شود که از برای اینکه جمعه محلّ حضور عامّی است، پس اراده کرده است خدای تعالی که بوده باشد از برای امام سببی و وسیله‌ای بسوی موعظهٔ ایشان و رغبت فرمودن ایشان در طاعت و ترسانیدن ایشان از معصیت و مطلع گردانیدن ایشان بر آنچه خواهد از مصلحت دین ایشان و دنیای ایشان و خبر کند ایشان را به آنچه وارد شده بر او، از اطراف از احوالی یا اهوالی ـ بنابر اختلاف نسخ ـ که از برای ایشان بوده باشد در آنها مضرّت یا منفعت.

وظاهر است‌که این‌فایده‌ها که‌فرموده‌اند خصوصاً خبر کردن به خبرهای سرحدها که در آن مضرّت باشد و منفعت مؤمنان، نیست مگر کار امام علیه‌السلام وکسی که حاکم باشد، نه هر پیشنماز عادلی هرچند فقیه نیز باشد، و این ظاهر است.

---

۱. در علل الشرایع عوض امام، امیر واقع شده و دلالت آن بر مدعی ظاهرتر است. منه رحمه‌الله.

۲. عیون اخبارالرضا(ع) ج ۲، ص ۱۱۱؛ علل الشرایع ص ۲۶۴.

و احتمال اینکه شاید جمعه و خطبه با هر عادلی واجب باشد گو این فایده‌ها در بعضی موارد متحقق شود که آن با امام معصوم یا حاکم او باشد بسیار دور است، چنانکه از تامل در کلام آن حضرت علیه‌السلام ظاهر می‌شود.

و صدوق رحمه‌الله این حدیث را در علل الشرایع نیز نقل کرده در آنجا بعد از آنچه نقل کردیم به اندک فاصله این فقره است: «ولیس بفاعل غیره ممّن یؤمّ الناس فی غیر یوم الجمعه» و ظاهر آن است که مراد این باشد که نمی‌کند یعنی کارها را که مذکور شد یا نمازجمعه را غیر او یعنی غیر امام از آنان که امامت می‌کنند مردم را در غیر روز جمعه، و دلالت این بر مدّعا ظاهر است.

و در هر دو کتاب بعد از این گفته: **فإن قال فلِمَ جعلت خطبتین؟ قیل لأنْ یکون واحدةً للثناء و التمجید و التقدیس للّه عزّ و جلّ و الأخری للحوائج و الإعذار والإنذار و الدعاء و ما یرید أن یعلّمهم من امره و نهیه ما فیه الصلاح و الفساد**، یعنی اگر بگوید که چرا قرار داده شده دو خطبه؟ گفته می‌شود از برای آنکه بوده باشد یکی از برای ثنا و ستایش و نیایش خدای عزّ و جلّ و دیگری از برای حاجتها، یعنی طلب‌حاجتها یااظهار مطالب که‌داشته باشد و خواهد که بگوید به آن جماعت،واز برای تمام کردن حجت بر مردم و زایل کردن هر عذری که ایشان را باشد، و از برای ترسانیدن‌ایشان از عقاب‌خدای تعالی، واز برای‌دعا از برای‌خود و ایشان و از برای آنچه خواهد که امام خود تعلیم کند ایشان را از امر خدا و نهی او یا از امر خود و نهی خودآنچه‌بوده‌باشد درآن‌صلاح وفساد.وظاهر است‌که‌اینها نیزمنصب‌هر پیشنمازی نیست پس باید مخصوص امام یا نایب او باشد بنابر آنچه مکرر مذکور شد.

و بعضی احادیث دیگر نیز هست که ظاهر است در این مطلب لیکن چون اصحاب قول بوجوب عینی آنها را از جمله دلایل خود آورده‌اند، ما نیز از برای خاطر ایشان آنها را از جمله دلایل ایشان نقل می‌کنیم و اشاره می‌کنیم در آنجا به

ضعف استدلال ایشان به آنها و ظهور آنها در خلاف مذهب ایشان.

واستدلال کرده است علامه رحمه‌الله در منتهی[۱] به آنچه روایت کرده است شیخ رحمه‌الله در تهذیب[۲] و استبصار[۳] وثقةالاسلام رحمه‌الله در کافی[۴] به سندی حسن به ابراهیم‌بن هاشم ـ که نزد علماء به منزلهٔ صحیح است در اعتبار ـ از زراره که گفته حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام می‌فرمود: **لاتکون الخطبة و الجمعة و صلاة رکعتین علی أقلّ من خمسة رهط الإمام و أربعة.** یعنی نیست خطبه و جمعه و نماز دو رکعت بر گروهی که کمتر از پنج کس باشند امام و چهار کس.

وجه استدلال به این حدیث آنست که امام ظاهر است در امام معصوم چنانکه ظاهر می‌شود از تتبع موارد استعمال آن.

واستدلال کرده است[۵] نیز به آنچه روایت کرده است شیخ رحمه‌الله در تهذیب[۶] وثقةالاسلام رحمه‌الله در کافی[۷] به سندی حسن باز به ابراهیم‌بن هاشم از محمدبن مسلم که گفته: **سالته[۸] عن الجمعة، فقال: أذان و إقامة یخرج الإمام بعد الأذان فیصعد المنبر فیخطب و لایصلّی الناس مادام الإمام علی المنبر ثمّ یقعد الإمام علی المنبر قدر مایقرأ قل هو الله أحد، ثمّ یقوم فیفتتح خطبة، ثمّ ینزل فیصلّي بالناس ثمّ یقرأ بهم في الرکعة الأولی بالجمعة و في الثانیة بالمنافقین.** یعنی

---

۱. منتهی ج ۱، ص ۳۱۷.
۲. تهذیب ج ۳، ص ۲۴۰.
۳. استبصار ج ۱، ص ۴۱۹.
۴. کافی ج۳، ص ۴۱۹؛ رجوع شود به وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۰۳.
۵. یعنی علامه در کتاب منتهی ج ۱، ص ۳۱۸.
۶. تهذیب ج ۳، ص ۲۴۱.
۷. کافی ج ۳، ص ۴۲۴؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۴۳.
۸. اگرچه در حدیث نیست که سؤال از که شده اما ظاهر است که امام محمدباقر علیه‌السلام یا امام جعفرصادق علیه‌السلام، چه محمدبن مسلم از اکابر صحابه ایشان است و شأن او بلندتر از آن است که از غیر ایشان مسأله بپرسند منه رحمه‌الله

سؤال کردم او را از جمعه پس گفت اذان است و اقامه بیرون می‌رود امام بعد از آن پس بالای منبر می‌رود پس خطبه می‌خواند و نماز نمی‌گذارند مردم مادام که امام بر منبر است، پس می‌نشیند امام بر منبر قدر اینکه بخواند **قل هو الله احد**، پس برمی‌خیزد پس شروع می‌کند به خطبه دیگر بعد از آن فرود می‌آید و نماز می‌گزارد به مردم ومی‌خواند ازبرای‌ایشان دررکعت‌اول سوره‌جمعه ودررکعت دویم سوره‌منافقین؛ پس در این حدیث که در بیان حقیقت جمعه وکیفیّت آن وارد شده امام معتبر شده، وبعد از ضمیمه آنکه ظاهر از آن امام معصوم است علیه‌السلام ظاهر گردد مدّعی.

واز این قبیل احادیث بسیار وارد شده ونقل آنها موجب طول کلام است.

واستدلال کرده است علامه رحمه‌الله نیز در منتهی[1] بر اشتراط حاکم در جمعه به آنچه روایت کرده‌اند اهل‌سنت از پیغمبر صلی‌الله علیه وآله که فرموده: **أربع إلی الولاة الفيء والحدود والصدقات والجمعة** یعنی چهار چیز است که بسوی حاکمان و والیان است وبه ایشان نسبت دارد غنیمت که در جهاد بدست آید واقامت حدها وگرفتن صدقات یعنی زکاة وخمس ونماز جمعه.

وبه آنچه نقل شده باز به طریق اهل سنّت از پیغمبر صلی‌الله علیه وآله که فرموده در خطبه که می‌خوانده‌اند: **من ترک الجمعة في حياتي أو بعد مماتي** تا آخر حدیث[2] وچون این حدیث از عمده دلایل قایلین بوجوب عینی است ما او را از جمله دلایل ایشان نقل خواهیم کرد وبیان خواهیم نمود ضعف استدلال به

---

۱. منتهی ج۱، ص ۳۱۷.

۲. استدلال علامه رحمه‌الله به این دو حدیث به اعتبار آن است که نزاع با اهل سنّت دارد و اینها حجت بر ایشان شود و ما ذکر کردیم آنها را تا ظاهر شود ضعف استدلال اصحاب قول بوجوب عینی به حدیث دویم، و اینکه اگر آن دلیل شود دلیل بر نفی آن تواند شد چنانکه علامه رحمه‌الله کرده، وبر تقدیر دلالت آن بر وجوب عینی مطلقاً معارض است به حدیث اول که باز از طریق اهل‌سنّت است و ظاهر است در اختصاص جمعه به حکّام و والیان. منه.

آنرا و اشاره خواهیم کرد بوجه استدلال علامه رحمه الله به آن بر مطلب خود، این است بعضی دلایل و مؤیدات از آثار ائمه طاهرین صلوات‌الله علیهم اجمعین بر آنچه اجماع کرده‌اند بر آن علمای امامیه از نفی وجوب عینی نمازجمعه در زمان غیبت. و ممکن است تقویت و تایید آن به چندین وجه دیگر:

وجه اوّل: آنکه وجوب ظهر ثابت است بعموم اخبار و احادیث دال بر آن مگر در جایی که ثابت شود خلاف آن، پس تخصیص داده شود آن اخبار و در زمان غیبت آن ثابت نشده، چه ادلّه‌ای که بر آن ذکر کرده‌اند تمام نیست چنانچه ظاهر خواهد شد ان شاءالله تعالی؛ پس تخصیص آنها معقول نباشد.

و اما اخباری که دلالت می‌کند بر وجوب ظهر عموماً پس از آن جمله است که روایت کرده است ثقةالاسلام محمدبن یعقوب کلینی رحمه‌الله در کتاب کافی[1] به سندی حسن به ابراهیم بن هاشم که نزد علماء به منزلهٔ صحیح است چنانکه قبل از این مذکور شد ـ از فضل‌بن یسار که از ثقات اصحاب حضرت صادق علیه‌السلام و اکابر ایشان بوده، که گفته شنیدم که آن حضرت می‌فرمود، و حدیث طولی دارد و ما اقتصار می‌کنیم بر نقل موضع حاجت و آن این است که آن حضرت فرمود: **إنّ الله عزّ و جلّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله صلّى الله عليه و آله إلى الركعتين ركعتين، و إلى المغرب ركعة فصارت عديل الفريضة، لايجوز تركهنّ إلاّ في سفر و أفرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر و الحضر فأجاز الله ذلک کلّه، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة، ثمّ سنّ رسول الله صلى‌الله عليه و آله النوافل أربعا و ثلثين ركعة مثلى الفريضة فأجاز الله له ذلک الفريضة و النافلة احدى و خمسون ركعة.**

یعنی بدرستی‌که خدای تعالی فرض کرد نماز را دو رکعت دو رکعت ده رکعت، پس اضافه کرد پیغمبر صلی‌الله علیه و آله به هر دو رکعت، دو رکعت

---

۱. کافی ج ۱، ص ۲۶۶؛ وسائل‌الشیعه ج ۳، ص ۳۱.

دیگر و بسوی مغرب[1] یک رکعت دیگر پس گردید آن اضافه نیز مثل فریضه، جایز نیست ترک آنها مگر در سفر، و چون یک رکعت اضافه کرد در مغرب گذاشت آن را به حال خود در سفر و حضر، پس اجازت داد خدای تعالی از برای آن حضرت اینها همه را، پس گردید فریضه هفده رکعت. بعد از آن سنّت گردانید پیغمبر صلی‌الله علیه و آله نوافل را سی و چهار رکعت دو برابر فریضه، پس اجازت داد خدای تعالی از برای آن حضرت او را و فریضه و نافله پنجاه و یک رکعت باشد، بعد از آن به فاصله فرموده: **ولم یرخّص رسول الله صلی‌الله علیه و آله لأحد تقصیر الرکعتین اللتین ضمّهما إلی مافرض الله عز و جل بل ألزمهم ذلک إلزاما واجباً، ولم یرخص لأحد في شيء من ذلک إلاّ للمسافر و لیس لأحد أن یرخّص مالم یرخّصه رسول الله صلی‌الله علیه و آله فوافق أمر رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله أمر الله عزّ و جلّ، و نهیه نهی الله عزّ و جلّ، و وجب علی العباد التسلیم له کالتسلیم لِلّه تبارک و تعالی.**

یعنی و رخصت نداد پیغمبرصلی‌الله علیه و آله مر احدی را کم کردن آن دو رکعت که اضافه کرد آنها را به آنچه فرض کرده بود خدای عز و جل بلکه لازم گردانید بر مردم آن را لازم گردانید بی‌واجب و رخصت نداد مر احدی را در چیزی از آن مگر از برای مسافر. و نیست کسی را اینکه رخصت دهد آنچه را رخصت نداده آن را پیغمبر صلی‌الله علیه و آله، پس موافق افتاد[2] امر پیغمبر خدا با امر خدای عزّ و جلّ و نهی او با نهی خدای عزّ و جلّ و واجب شد بر بندگان انقیاد و فرمانبرداری خدای تعالی، پس با وجود اینهمه مبالغه که در این حدیث

---

۱. یعنی غیر صبح و مغرب چه در مغرب تصریح می‌کنند که یک رکعت اضافه نموده و صبح را به ظهور واگذاشته‌اند، و به آنچه ظاهر شود از عدد مجموع که هفده می‌فرمایند.(منه رحمه‌الله و طاب ثراه)

۲. یعنی موافق افتادن امر پیغمبر صلّی‌الله علیه و آله به آن دو رکعت به امر خدا و نهی او از ترک آنها با نهی خدا، یا مراد آن است که موافق است امر پیغمبر صلی‌الله علیه و آله در همه جا با امر خدا و نهی او با نهی خدا، و واجب شده است انقیاد او مانند انقیاد خدا. (منه رحمه‌الله و طاب‌ثراه)

شریف واقع شده در باب گزاردن آن دو رکعت و نهی از ترک آن و عدم رخصت بندگان در چیزی از آن مگر از برای مسافر، چگونه جایز باشد ما را ترک آن دو رکعت تا ثابت و مشخص نشود، وکجاست آن؟

و روایت کرده است نیز ثقةالاسلام در کافی به سندی حسن به ابراهیم‌بن هاشم از زرارة از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام که گفته: **عشر رکعات رکعتان من الظهر و رکعتان من العصر و رکعتا الصبح و رکعتا المغرب و رکعتا العشاء الآخرة، لایجوز الوهم فیهنّ و من وهم في شيء منهنّ استقبل الصلاة استقبالاً، و هي الصلاة التي فرضها الله عزّ و جلّ على المؤمنين في القرآن و فوّض إلى محمّد صلی‌الله علیه و آله، فزاد رسول الله صلّی‌الله علیه و آله في الصلاة سبع رکعات هي سنّة لیس فیهنّ قراءة، إنّما هو تسبیح و تهلیل و تکبیر و دعاء فالوهم إنّما یکون فیهنّ فزاد رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله في صلاة المقیم غیر المسافر رکعتین في الظهر و العصر و العشاء الآخرة و رکعة في المغرب للمقیم و المسافر.**[1]

یعنی ده رکعت است دو رکعت از ظهر و دو رکعت از عصر و دو رکعت صبح و دو رکعت مغرب و دو رکعت خفتن که جایز نیست «وهم» یعنی شک در آنها،[2] هر که وهم کند در چیزی از آنها از سر می‌گیرد نماز را از سرگرفتنی و آن نمازی است که فرض کرده است آن را خدای عزّ و جلّ بر مؤمنان در قرآن و تفویض فرموده است به پیغمبر صلی‌الله علیه و آله یعنی رخصت داده آن حضرت را در اضافه بر آن، پس زیاده کرده آن حضرت در نماز هفت رکعت که آن سنت است، نیست در آنها قرائتی، نیست آن مگر تسبیح و تهلیل و تکبیر و دعا[3] پس وهم

---

۱. کافی ج ۳، ص ۲۷۳؛ وسائل‌الشیعه ج ۳، ص ۳۴.

۲. مراد از جایز نبودن شک در آنها این است که اگر شک واقع شود باید نماز را از سر گرفت، چنانکه بعد از آن بیان فرموده‌اند. (منه)

۳. یعنی قرائت در آنها واجب نیست کافی است تسبیح. منه

نمی‌باشد مگر در آنها[1] پس زیاده کرده است پیغمبر صلی‌الله علیه و آله در نماز مقیم غیرمسافر دو رکعت در ظهر و عصر و خفتن و یک رکعت در شام از برای مقیم و مسافر، و به این مضمون احادیث بسیار است.

و همچنین احادیث که در باب عدد رکعات واقع شده که نماز واجب هفده رکعت است و با نوافل پنجاه یا پنجاه و یک رکعت است،[2] دلالت بر این مدعی می‌کند و آن نیز بسیار است و ذکر آنها باعث طول کلام است.

وجه دویم: آنکه روایت کرده شیخ رحمه‌الله در تهذیب[3] به سندی صحیح از زراره و فضیل ـ که هر دو از اعاظم اصحاب حضرت باقر و صادق علیهماالسلام‌اند ـ که گفته: **قلنا له الصلاة في جماعة فريضةٌ هي؟ فقال الصلوات فريضة و ليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلّها، و لكنّها سنة من تركها رغبة عنها و عن جماعة المؤمنين [من غير علّة] فلاصلاة له**، یعنی گفتیم به او که نماز در جماعت فریضه است؟ پس گفت: که نمازها فریضه است و واجب نیست اجتماع در نمازها همه آنها و لیکن آن سنت است، هرکه ترک کند آن را از روی رغبت از آن و از جماعت مؤمنان پس نیست نمازی از برای او، پس از این حدیث ظاهر شد که اجتماع در هیچ نمازی واجب نیست[4] پس واجب است قول به آن مگر در جایی که خلاف آن مشخص شود و آن نیست مگر در جمعه با امام یا حاکم[5] او.

---

۱. یعنی شک در آنها اعتبار دارد و باعث بطلان نماز نمی‌شود، بلکه باید آنچه مقتضای شک است بعمل آورد چنانکه در کتب فقه به تفصیل مذکور است. منه

۲. رجوع شود به وسائل‌الشیعه ج ۳، ابواب عدد فرائض و نوافل، باب ۱۳.

۳. تهذیب ج ۳، ص ۲۴.

۴. وحمل‌کلام براینکه‌اجتماع درهمه‌نمازها واجب‌نیست، بلکه دربعضی،بسیار دوراست (منه‌رحمه‌الله)

۵. فایدهٔ این ضمیمه بعد از این در حمل وجوب در آیه و اخبار بر وجوب تخییری ظاهر خواهد شد. (منه رحمه‌الله)

و هرگاه با اجتماع گزارده نشود شکی نیست که باید بعنوان ظهر چهار رکعت گزارد. و در احادیث نیز دلیل بر آن بسیار است، چنانکه در حدیث صحیح زراره از حضرت امام محمد باقر علیه‌السلام در کافی[1] و تهذیب[2] و فقیه[3] نقل شده آن حضرت فرموده‌اند: **إنّما وضعت الركعتان اللتان أضافهما النبي صلى‌الله عليه و آله يوم الجمعة للمقيم لمكان الخطبتين مع الإمام فمن صلّى يوم الجمعة في غير جماعة فليصّلها أربع ركعات كصلاة الظهر في ساير الأيّام**، یعنی بدرستیکه ساقط نشده است آن دو رکعت که اضافه کرده آنها را پیغمبر صلی‌الله علیه و آله از برای مقیم در روز جمعه مگر بعوض دو خطبه با امام، پس هرکه نماز گزارد در روز جمعه در غیر جماعت، پس بگزارد آن را چهار رکعت مانند ظهر در باقی روزها.

وجه سیّم: آنکه خلافی نیست در اینکه وجوب جمعه در زمان حضور امام معصوم علیه‌السلام و استیلاء او مشروط است به حضور او یا کسی را که او به خصوص نصب کرده باشد، پس به حکم استصحاب باید این حکم باقی باشد تا خلاف آن مشخص شود، و خلاف آن در زمان غیبت مشخص نشده چنانکه مشخص خواهد شد و منع اجماع در این مقام چنانکه بعضی از متأخرین کرده‌اند منشای ندارد به غیر تعصب یا کمال بی‌خبری از کلام علما و کتب ایشان.

---

۱. کافی ج ۳، ص ۲۷۲.

۲. تهذیب ج ۲، ص ۲۴۱.

۳. فقیه ج ۱، ص ۲۶۷، رجوع شود به کتاب وسائل‌الشیعه ج ۳، ص ۵.

فصل سوم
در ذکر ادلّه قایلین به‌وجوب عینی و جواب از آنها

استدلال کرده است شیخ زین‌الدین رحمه‌الله و جمعی که بعد از او تابع شده‌اند بر وجوب عینی نماز جمعه در زمان غیبت به چندین وجه، و ما ذکر می‌کنیم جواب تمام آنها را تا به سبب آن شبهه‌ای عارض نشود کسی را در آنچه اجماع کرده‌اند بر آن علما از نفی وجوب عینی.

از آن جمله این آیه شریفه است: **﴿یا ایّها الذین امنوا إذا نودي للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا إلی ذکر الله و ذرو البیع ذلکم خیر لکم إن کنتم تعلمون﴾**[1] ترجمه آن ـ والله یعلم ـ این است که: ای جماعتی که ایمان آورده‌اید هرگاه ندا کرده شود از برای نماز روز جمعه پس سعی کنید بسوی ذکر خدا و واگذارید خرید و فروخت را، این بهتر است از برای شما اگر بوده باشید شما چنین که بدانید خیر و شر، یا اینکه اگر بوده باشید از اهل علم.

گفته‌اند که وجه استدلال به این آیه شریفه که مفسرین که اتفاق کرده‌اند بر اینکه مراد به ذکر در این آیه نمازجمعه است یا خطبه آن یا هردو، و امری از برای وجوب است چنانکه ثابت شده است در کتب اصول. و مراد به ندا اذان است، پس مستفاد از این آیه امر هر مؤمنی است به سعی کردن به سوی نمازجمعه

---

۱. جمعه:۹.

هرگاه متحقق شود اذان از برای نماز، و چون اصل عدم تقیید به شرطی است، لازم می‌آید عموم وجوب نسبت به زمان حضور معصوم و غیبت او هر دو.

جواب: این استدلال ضعیف است از چندین وجه.

وجه اوّل: آنکه در کتب اصول بیان شده است که خطاب ﴿یا ایهاالذین امنوا﴾ و امثال آن که آن را در اصطلاح علما خطاب مشافهه می‌گویند، مخصوص است نزد محققین علما به جمعی که در آن زمان موجود بودند و شامل جمعی که بعد از ایشان موجود شوند نیست مگر بدلیلی از خارج، و دلیلی که اعتماد بر آن باشد نیست مگر آنچه دعوی کرده‌اند از اجماع بر اینکه آنچه ثابت شود ازاهل آن زمان ثابت می‌شود بر هرکه بعد از ایشان بیاید تا قیامت.

و ظاهر است که این اجماع در جایی مسلم است که خلاف ظاهر نشده باشد، و در این مسأله خلاف ظاهر است، چه اکثر علما فرق کرده‌اند در این مسأله میانه زمان غیبت و حضور، بلکه خلاف آن اجماعی است چنانکه ظاهر شد از آنچه نقل کردیم از علما، پس چگونه حکم توان کرد که این آیه شامل زمان غیبت نیز هست؟

و بر تقدیر تسلیم می‌گوییم که شکی نیست که آنچه واجب بوده بر اهل آن زمان نبوده مگر وجوب سعی به نماز معصوم [علیه‌السلام] یا حاکم او، بدلیل آنچه اشاره کردیم به آن از اجماعی که منع نکند او را هیچ کس مگر از روی مکابره و عناد یا کمال بی‌خبری از کتب علما. و بنابراین پس لازم نمی‌آید مگر وجوب این معنی بر جمعی که بعد از ایشان نیز باشند و نزاعی نیست در آن، سخن در وجوب جمعه است با غیر امام و حاکم او.

وجه دویم: آنکه «إذا» در لغت موضوع از برای عموم نیست و افاده کلیّت حکم[1] نمی‌کند چنانکه تصریح به آن کرده‌اند، بلکه مستفاد نمی‌شود از آن مگر

---

۱. از این است که منطقیین آن را سور قضیهٔ مهمله قرار داده‌اند. منه

ثبوت حکم فی الجملة و در عرف نیز ظاهر نمی‌شود از آن غیر این معنی، مثلاً هرگاه کسی بغلام خود بگوید که إذا جاء زید فاعطه درهماً، همین که یک بار زید که بیاید غلام یک درهم به او دهد کافی است، و اگر دیگر بار بیاید لازم نیست دادن درهم، پس بنابراین ظاهر نمی‌شود از آیه مگر وجوب سعی بسوی نمازجمعه فی‌الجمله نه همیشه. و شاید که آن در وقت حضور امام معصوم [علیه‌السلام] باشد یانایب او، و نیست ما را سخنی در آن.

اگر گویند که حکم بوجوب سعی به سوی نماز فی‌الجمله که مشخص نباشد که در چه زمان است و به چه شرطی است بی‌فایده است، و وقوع آن در کلام حکیم معقول نیست پس باید که حمل شود بر عموم تا فایده داشته باشد؟

جواب می‌گوییم که وقوع امثال این اجمال در قرآن بسیار است و حواله تفصیل و تعیین آن به بیان معصوم علیه‌السلام شده است قولاً و فعلاً، و در احادیث نیز احکام مجمل بسیار شده که بیان آن در احادیث دیگر شده و چنین اجمال در کلام حکیم هیچ قصور ندارد. آیا نمی‌بینی که در آیهٔ کریمه ﴿**اقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل**﴾[1] که ترجمه آن این است که بپای دار نماز را از زوال آفتاب تا نصف شب، اشاره شده بوجوب چهار نماز مجملاً و شرایط و احکام و آداب و اوقات آن اصلاً مذکور نشده و همه حواله شده به بیان نبوی؟

و همچنین در همین آیه شریفه، شما نیز قایل‌اید که نمازجمعه چندین شرط دارد مثل اینکه امام آن باید که عادل باشد و ولد الزنا و مبروص و مجذوم نباشد و چهار کس یا شش کس با او جمع شوند و همه ایشان مرد و بالغ و عاقل و آزاد و مجاور باشند و آن کسی که بر او واجب می‌شود نیز باید که بر این صفات باشد و بیمار و پیر و کور و لنگ نباشد، و زیاده از دو فرسخ از مکان جمعه دور نباشد و غیر اینها از شروط و آداب. و چیزی از اینها اصلاً در این آیه شریفه مذکور

---

۱. اسراء: ۷۸.

نیست، پس چه بعد دارد که یک شرط دیگر نیز که امام یا نایب او باشد در کار باشد و مذکور نشده باشد؟

بلی اگر امثال این اجمال اصلاً بیان نشود وقوع آن در کلام حکیم معقول نباشد و بنابراین می‌گوییم که آنچه از بیان[1] معصومین علیهم‌السلام ثابت شده، نیست مگر وجوب نمازجمعه با حضور معصوم علیه‌السلام یا نایب او، و در زمان غیبت ثابت نشده، پس بر شماست اثبات آن بدلیل دیگر و تمسک به آیه هیچ نفع نبخشد.

وجه سیّم: آنکه مراد به نمازی که در این آیه مذکور شده که «هرگاه ندا کرده شود از برای آن سعی کنید بسوی ذکر خدا»، یا مطلق نماز است در روز جمعه یا نماز خاصی معهود اگر مراد مطلق نماز باشد، پس حکم چنین می‌شود که: هرگاه ندا کرده شود از برای یک نمازی از روز جمعه هرنماز که باشد پس سعی کنید بسوی نمازجمعه، و این بر سبیل عموم معقول نیست؛ چه ظاهر است که هرگاه ندای نماز صبح روز جمعه بکنند سعی به نمازجمعه واجب نیست و همچنین نماز پسین و نمازظهر مسافر و غیر عادل، و غیر از آن از صوری که یکی از شرایط جمعه مفقود باشد. پس باید تخصیص داده شود بغیر از این صور، و ظاهر است که صوری که بدر می‌رود و به تخصیص، بسیار زیاده است از آنچه باقی می‌ماند و شما خود بعد از این در تتمیم استدلال به حدیث ابی‌بصیر و محمدبن مسلم می‌گویید که تخصیص عام به مرتبه که اکثر افراد آن بدر رود جایز نیست نزد اکثر محققین، پس چگونه در اینجا جایز باشد؟

و اگر مراد نماز خاص معهودی باشد پس از کجا بدانیم که مراد نمازجمعه است یا نمازظهر روز جمعه مطلقاً تا دلیل شما تواند شد، شاید مراد نمازجمعه معصوم یا نایب او باشد پس لازم نمی‌آید بنابراین مگر وجوب سعی نزد ندای

---

۱. در بعضی از نسخه‌ها «از کلام معصومین علیهم‌السلام» است.

آن و نزاعی نیست در آن.

وجه چهارم: اتفاق مفسرین[۱] بر آنکه مراد از ذکر الله خطبه است یا نماز مسلم نیست، و بر تقدیر تسلیم حجت نباشد و چگونه اتفاق جمعی از مفسرین که اکثر ایشان سنّی و در میان ایشان پنج شش کس معلوم النسب از امامیه زیاده نباشد، حجت باشد و اتفاق علمای امامیه تمام حجت نباشد. و هرگاه اتفاق ایشان یا حجیت آن مسلم نباشد ممکن است تفسیر شود «ذکر الله» به پیغمبر صلی‌الله علیه و آله بقرینه تفسیر ذکر به پیغمبر صلی‌الله علیه و آله و اهل ذکر به ائمه علیهم‌السلام در احادیث بسیار،[۲] یا مراد پیغمبر صلی‌الله علیه و آله و باقی ائمه علیهم‌السلام باشد چنانچه در آیه شریفه **﴿و لذکر الله اکبر﴾**[۳] روایت شده از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام که ماییم ذکر الله و ماییم اکبر.[۴]

پس بنابراین مراد این خواهد بود که هرگاه ندا کرده شود از برای نماز پس سعی کنید بسوی پیغمبر صلی‌الله علیه و آله، یا ائمه علیهم‌السلام، یعنی از برای نماز با ایشان، پس ظاهر نمی‌شود از آن مگر وجوب نماز با ایشان نه مطلقا.

وجه پنجم:[۵] آنکه جمعی از مفسرین[۶] که تفسیر کرده‌اند به نماز، همه ایشان تخصیص نداده‌اند به نماز جمعه بلکه بعضی از ایشان مطلق نماز گفته‌اند، مانند

---

۱. مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۲۸۸.

۲. رجوع شود به کافی ج ۱، ص ۲۱۰ و ۲۱۱

۳. عنکبوت: ۴۵.

۴. کافی ج ۲، ص ۵۹۸؛ بحار ج ۷، ص ۳۲۱، و ج ۸۲، ص ۱۹۹.

۵. بنای این وجه نیز بر منع این است که امر حقیقت در خصوص وجوب باشد شاید حقیقت در مطلق طلب اعم از وجوب و ندب باشد چنانکه در وجه هفتم مذکور خواهد شد و بنابراین ممکن است مراد به نماز مطلق نمازظهر در روز جمعه باشد و هرگاه ندا از برای جمعه باشد سعی واجب باشد و اگر از برای ظهر باشد سعی سنت باشد. منه

۶. رجوع شود به مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۲۸۸.

صاحب کشاف[1] و قاضی بیضاوی[2] و غیر ایشان و بنابراین ممکن است مراد به نماز مطلق نمازظهر روز جمعه باشد، در هر وقت جمعه واجب باشد جمعه، و در هر وقت ظهر واجب باشد ظهر و بعضی هم که تخصیص به جمعه داده‌اند شاید باعتبار آن باشد که در زمان پیغمبر صلی‌الله علیه و آله جمعه بوده پس اشاره کرده‌اند به نمازی که مراد بوده در وقت نزول آیهٔ شریفه.

اگر گویند که بنابر این باید که نهی از بیع نیز عام باشد در وقت زوال جمعه، خواه جمعه بر این کس واجب باشد و خواه ظهر، با آنکه حرمت بیع مخصوص است به کسی که جمعه واجب باشد بر او چنانکه تصریح کرده‌اند به آن علماء بلکه اجماع ایشان است.

جواب گوییم هرگاه شما آن اجماع را که چندین کس از اکابر علماء دعوی کرده‌اند قبول نداشته باشید، وگویید که تحقّق اجماع معقول نیست، چگونه توانید الزام کرد ما را به این اجماع، و هرگاه دست از اجماع بردارید شکی نیست در توجّه این احتمال.

وجه ششم: آنکه ظاهر است که «ذکرالله» بمعنی نمازجمعه نیست بلکه یامجازاً استعمال شده در آن به اعتبار آنکه مشتمل است بر ذکر خدا، یا مراد از آن ذکر معهودی است که آن ذکر در نماز جمعه باشد. پس بنابراین ممکن است که مراد از آن ذکر، نماز جمعهٔ خاصی باشد که آن با معصوم است علیه‌السلام یا نایب او باشد، یا ذکر معهودی که در چنین نمازی باشد واتفاق مفسرین بر تقدیر تسلیم نیست مگر بر اینکه مراد از آن نمازجمعه امام است نه اینکه هر نمازجمعه.

وجه هفتم: آنکه بودن امر از برای وجوب مسلم نیست بلکه دور نیست که

---

۱. تفسیر کشاف ج ۴، ص ۵۳۵.

۲. تفسیر بیضاوی ص ۷۳۶ (چاپ یک جلدی).

حقیقت باشد در مطلق طلب، اعم از وجوب و ندب چنانکه جمعی از محققین ائمه اصول به آن رفته‌اند. پس بنابراین ظاهر نمی‌شود از آیه کریمه مگر طلب نمازجمعه بعنوان اعم از وجوب و ندب، پس شاید که در زمان معصوم بعنوان وجوب باشد و در زمان غیبت اوبعنوان ندب.

و مؤیدِ این است آنکه تفسیر کرده‌اند جمعی از مفسرین[1] سعی را به رفتن به شتاب، چنانکه معنی ظاهر آن است و ظاهر است که شتاب واجب نیست بلکه واجب اصل رفتن است. و بعضی تفسیر کرده‌اند به رفتن به شتاب قلبی و خضوع و خشوع، و آن نیز واجب نیست بلکه سنت است.[2]

و در تفسیر علی‌بن ابراهیم[3] که از اعاظم محدثین امامیه و ثقات ایشان است، تفسیر شده به بجا آوردن اعمال که در روز جمعه سنت است، مثل شارب و ناخن گرفتن وکندن موی زیر بغل و ناخن‌گرفتن و غسل کردن و بوی خوش کردن و پوشیده پاکیزه‌ترین جامه‌های خود و مانند آن. و امام فخر رازی نیز در تفسیر کبیر[4] نقل کرده این معنی را. و بنابراین ظاهر است که امر از برای استحباب است.

و شیخ رحمه‌الله در تهذیب[5] روایت کرده از جابربن یزید از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام که در تفسیر قول خدای تعالی ﴿**فاسعوا إلی ذکر الله**﴾ فرموده: اعملوا و عجّلوا، یعنی عمل کنید و تعجیل کنید.

و ظاهر این است که این اشاره است بهر دو تفسیر که مذکور شد، پس حمل بر استحباب متعین باشد و همچنین مؤید این است آنچه در آخر آیه فرموده‌اند: «که این بهتر است از برای شما»؛ چه ظاهر آن استحباب است.

---

۱. مجمع‌البیان ج ۱۰، ص ۲۸۸.
۲. تفسیر کبیر (فخر رازی) ج ۳۰، ص ۸.
۳. تفسیر علی‌بن ابراهیم ج ۲، ص ۳۶۶.
۴. تفسیر کبیر ج ۳۰، ص ۸.
۵. تهذیب ج ۳، ص ۲۳۶.

وجه هشتم: آنکه بر تقدیر تسلیم ظهور امر در وجوب می‌گوییم که وجوب، اعم از تخییری و عینی است. پس ممکن است مراد وجوب جمعه باشد بمعنی اعم که در بعضی ازمان در ضمن عینی یافت شود و در بعضی در ضمن تخییری.

اگر گویند که حمل بر وجوب تخییری وقتی معقول است که بدلی ثابت شود و در مانحن فیه ثابت نیست. جواب گوییم که احادیث قبل از این نقل کردیم که دلالت می‌کند بر وجوب ظهر چهار رکعت مطلقا بی‌تخصیصی کافی است از برای حمل بر وجوب تخییری.

وجه نهم: آنکه بر تقدیر تسلیم ظهور آیه در وجوب عینی نمازجمعه حتی در زمان غیبت، می‌گوییم ضرور است صرف آیه از ظاهر و تخصیص آن به زمان معصوم علیه‌السلام یا حمل بر اعم از وجوب عینی و تخییری به سبب آنچه نقل کردیم از اجماع بر نفی عینی در زمان غیبت، و تأیید و تقویت کردیم آن را به دلایلی دیگر، و تأویل ظواهر که مخالف باشد با اجماع، واجب است و مدار علماء تمام بر آن، چه جای آنکه مؤیدات دیگر نیز با اجماع باشد.

و در استدلال به این آیه کریمه بر این مطلب سخنان دیگر نیز هست که ترک کردیم ذکر آنها را از خوف زیادتی اطناب.

دیگر استدلال کرده‌اند به آنچه روایت کرده است ثقةالاسلام در کافی[1] و شیخ رحمه‌الله در تهذیب[2] به سندی صحیح از ابی‌بصیر و محمدبن مسلم از حضرت صادق علیه‌السلام که فرموده: **إنّ الله عزّ وجلّ فرض في كلّ سبعة أيام خمساً و ثلاثين صلاة منها صلاة واجبة على كلّ مسلم أن يشهدها إلاّ خمسة: المريض و المملوك و المسافر و المرأة والصبي،**[3] یعنی بدرستیکه خدای عزّ وجلّ فرض

---

۱. کافی ج ۳، ص ۴۱۸.

۲. تهذیب ج ۳، ص ۱۹.

۳. وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۲۹۹.

کرده است در هر هفته سی و پنج نماز، از آنهاست نمازی واجب که بر هر مسلمانی هست آنکه حاضر شود آن را مگر پنج کس: بیمار و بنده و مسافر و زن و کودک.

پس در این حدیث تصریح شده بلفظ فرض که دلالت می‌کند بر تأکّد وجوب وبعموم حکم در هر هفته و بر هر مسلمانی و همچنین جمع کردن نمازجمعه با نمازهای دیگر که مخصوص نیست به زمان حضور دلالت می‌کند بر اینکه نمازجمعه نیز چنین است.

جواب: اوّلاً از این حدیث ظاهر نمی‌شود مگر اینکه در جمله سی‌و پنج نماز که در هر هفته فرض است یک نماز واجب هست که بر هر مسلمانی است که حاضر شود آن را، واما اینکه آن کدام نماز است و چه شرط دارد اصلاً ظاهر نمی‌شود و هیچ کس در آن نزاع ندارد؛ چه ما می‌گوییم که نمازی که در هرهفته واجب است و بر هر مسلمانی هست حضور آن نمازجمعه است که امام بگذارد یا نایب او، و شما می‌گوید که آن نمازجمعه است که عادلی بگزارد، و شکی نیست در وجوب نمازجمعه با امام یا نایب او و وجوب آن با هر عادلی مشخص نیست، پس بر شما است اثبات آن به دلیلی دیگر و تمسک به این حدیث نفعی ندارد، و جمع کردن آن با نمازهای دیگر دلالت نمی‌کند مگر بر اشتراک جمیع در وجوب نه در همه شرایط؛ زیرا که شکی نیست که در شرایط اختلاف دارند، چه حضور عادل نیز که شما شرط کرده‌اید در نمازهای دیگر شرط نیست، و همچنین شرایط دیگر.

اگر کسی گوید که هرگاه امام یا نایب او شرط باشد پس در زمان غیبت با همه تمادی آن نمازجمعه واجب نخواهدبود، پس چگونه می‌گویید که در هر هفته بر هر مسلمانی واجب است؟

می‌گوییم که نمازجمعه امام یانایب او در هر زمانی بر هر مسلمانی واجب

است امّا مشروط است به قدرت و اشتراط قدرت در همه واجبات ثابت است، پس در زمان غیبت نیز اصل وجوب ثابت است، نهایت ساقط شده به سبب غیبت امام و عدم قدرت بر آن، و این باعث تخصیص حکم کلی نمی‌شود چنانکه بنابر مذهب شما در جایی که عادل نباشد وجوب آن ساقط نمی‌شود، و این منافات ندارد با عموم حکم بوجوب آن.

و اگر گویند که ظاهر حدیث این است که وجوب بالفعل در هر هفته ثابت است بر هر مسلمانی و ساقط نمی‌شود اصلاً، و تخصیص آن بغیر زمان غیبت معقول نیست چه لازم می‌آید خروج اکثر افراد عام و آن جایز نیست نزد اکثر محققین ائمه اصول، و چگونه کسی تجویز کند که معصوم در مقام بیان حکم شرعی مبالغه کند در وجوب امری و بگوید که آن واجب است در هر هفته بر هر مسلمانی، مگر معدودی چند و با وجود این ثابت نباشد از برای هیچکس از اهل عصر او و نه از برای اکثر مسلمانان، بلکه ثابت باشد در اندکی از زمان گذشته و اندکی از زمان آینده که آن زمان پیغمبر صلی‌الله علیه و آله باشد و زمان خلافت حضرت امیر علیه‌السلام و اندکی از زمان حضرت امام حسن علیه‌السلام و زمان حضرت قائم علیه‌السلام، و اصلاً در زمان غیبت و زمان باقی ائمه علیهم‌السلام واجب نباشد، بنابرآنکه زمان حضور که معتبر است در وجوب عینی بنابر مذهب قایلین به اشتراط امام یا نایب او، زمان حضور معصوم و تسلط او است، پس زمان عدم تسلط ائمه علیهم‌السلام حکم زمان غیبت دارد چنانکه جمعی از علما تصریح به آن کرده‌اند.

جواب می‌گوییم که از حدیث مذکور ظاهر نمی‌شود مگر ثبوت اصل وجوب در همه ازمنه نه ثبوت آن بالفعل و عدم سقوط آن، و شما را نیز ناچار است از قول به آن؛ چه در زمان عدم تسلط ائمه علیهم‌السلام و در اکثر زمان غیبت وجوب جمعه ساقط بوده بنابر مذهب شما نیز باعتبار تقیه و عدم امکان اقامت

آن، چنانکه شما خود اعتراف نمودید که ترک علما در این مدت مستند به آن بوده پس وجوب بالفعل بنابر مذهب شما نیز ثابت نبود در این مدت مگر قلیلی از ازمنه که به میامن برکات دولت سلسله علیه صفویه لازالت است. قایمة إلی قیام القایم علیه‌السلام، تقیه در بعضی بلاد زایل شد و قلیلی از ازمنه قبل از آن نیز در بعضی بلاد. پس چگونه توان حمل نمود حدیث مذکور را بر وجوب بالفعل در هر هفته بر هر مسلمانی و این بسیار ظاهر است؟

و بر تقدیر تسلیم می‌گوییم که حکم بعدم وجوب بالفعل اصلاً در زمان غیبت مسلم نیست، بلکه ممکن است که حضرت قایم علیه‌السلام بر بعضی بلاد مسلّط باشد و جمعی کثیر نیز با او باشند، چنانکه در بعضی روایات آمده و در آنجا نمازجمعه برایشان واجب باشد بالفعل و بگزارند آن را، و همچنین حکم به اندک بودن زمان تسلط ائمه علیهم‌السلام نسبت به غیر آن مسلم نیست؛ چه ممکن است که زمان قایم علیه‌السلام بسیار زیاده بر آن باشد، بلکه بعضی از احادیث ظاهر می‌شود که چنان خواهد بود ان شاء اللّه تعالی.

و ثانیاً آنکه ممکن است که مراد به سی و پنج نماز که در هر هفته فرض است نماز ظهر جمعه باشد مطلقا، خواه دو رکعتی باشد و خواه چهاررکعتی با نمازهای دیگر، نه خصوص جمعه دورکعتی بلکه این ظاهرتر است؛ چه وجوب این عام است بخلاف خصوص جمعه. و مراد به قول آن حضرت «از آنهاست یک نماز واجب» یعنی از افراد آن نمازها نه از اجزاء سی و پنج تا، و بنابراین می‌گوییم که این حدیث دلالت نمی‌کند مگر بر اینکه از افراد این نمازها یک نمازی هست که واجب است بر هر مسلمانی که حاضر شود آن را، و ظاهر است که حاضر شدن به آن فرع وقوع و تحقق آن است و استفادهٔ این شرط از اصل عبارت می‌توان نمود. پس می‌گوییم که آن، نماز امام یا نایب او است که واجب است بر هر مسلمانی حضور به آن هرگاه متحقق شود آن.

و ثالثاً آنکه مراد به نماز واجبی که از جمله سی و پنج نماز است که در هر هفته فرض آن اصل نمازجمعه است، یعنی دو رکعت با خطبه، و وجوب و فرض بودن آن شاید بر امام باشد؛ چه مفروض علیه در حدیث مذکور نیست، لیکن مشروط باشد به استطاعت که در همه تکالیف معتبر است و بر هر مسلمانی هست حضور به آن یعنی هرگاه متحقق شود آن، چنانکه از عبارت «یشهدها» مستفاد می‌شود چنانکه مذکور شد.

اگر گویند که حضور به نماز امام بر هر مسلمانی چگونه واجب باشد با تفرق ایشان در اقطار زمین؟ می‌گوییم که آن واجب است بر هر مسلمان، مگر آنکه دور باشد زیاد از دو فرسخ، و این استثناء اگرچه در این حدیث مذکور نیست اما مراد است به قرینه احادیث دیگر. و حکم بعدم جواز چنین استثنایی به اعتبار اینکه آنچه بیرون می‌رود به استثناء، زیاده است از آنچه باقی می‌ماند در حکم عام مسلم نیست بلکه ظاهر چنانکه محققین علماء اصول تصریح به آن کرده‌اند این است که: جایز است تخصیص به استثناء تا منتهی شود به واحد، مثل «له عليّ عشرة إلاّ تسعة».

و در بعضی اقسام دیگر تخصیص که در این معنی جایز نیست نزد محققین، ظاهر آن است که هرگاه آنچه باقی ماند از مدلول عام کثرتی داشته باشد، جایز است تخصیص هرچند آنچه بدر رود به تخصیص زیاده از آن باشد، چنانکه ظاهر می‌شود به تامل در این مسأله در اصول. پس بنابراین استثنای مذکور قصوری ندارد، بلکه استثنای که در این احادیث وارد شده البته چنین است، چه آن پنج کس یا نه کس که استثناء شده‌اند بسیار زیاده‌اند از آنچه باقی مانده بر هر احتمالی که حمل شود کلام بر آن، چنانکه به تامل ظاهر می‌شود.

و رابعاً آنکه لفظ وجوب اعم از عینی و تخییری است و همچنین لفظ فرض، پس چگونه استدلال به آن توان کرد بر خصوص عینی، بلکه ممکن است که

استعمال لفظ «فرض» که دلالت می‌کند بر تاکّد وجوب در مجموع سی و پنج نماز، و لفظ واجب که دلالت بر آن تاکّد ندارد در خصوص جمعه اشاره باشد به اینکه وجوب در خصوص این نماز از قبیل آنهای دیگر نیست، بلکه گاهی عینی است و گاهی تخییری، با آنکه در این حدیث حکم نشده به وجوب آن بر هر مسلمانی بلکه به وجوب آن مجملاً، پس همین که وجوب در بعضی از ازمان متحقق شود کافی است در صدق این حکم.

و بعد از آن فرموده‌اند: که بر هر مسلمانی هست آنکه حاضر شود آن را، و ظاهر است که این عبارت بر تقدیری که دلالت کند بر وجوب، زیاده از وجوب به معنی اعم از عینی و تخییری نخواهد کرد. پس تعبیر به این عبارت اشاره تواند بود به اینکه خصوص این نماز چنین لزومی دارد، و بنابراین ادخال آن در جمله سی و پنج نماز در هر هفته به طریق تغلیب خواهد بود، و بنابراین آنچه در وجه دویم ذکر کردیم ـ که مراد به قول آن حضرت «از آنهاست» آن باشد که از افراد آنهاست ـ امر ظاهر است، چه بنابرآن خصوص جمعه در جمله نمازهای فرض شمرده نشده بلکه اعم از آن و از ظهر. و شکی نیست در فرض بودن.

اگر گویند که وجوب تخییری ثابت است نسبت به اکثر آنها که استثناء شده؛ چه بنده و بیمار و مسافر نیز مخیرند میانه جمعه و ظهر، و چنین نیست که جمعه اصلاً نتوانند گزارد. پس اگر مراد وجوب تخییری باشد استثنای آنها معقول نباشد.

می‌گوییم که شاید جمعه با وجوب تخییری افضل باشد از ظهر برای غیر این پنج کس، و از برای این پنج کس افضل نباشد، و اگر افضل نیز باشد چندان فضیلتی که از برای غیر ایشان دارد نداشته باشد. پس استثنای ایشان جهت آن باشد.

و خامساً آنکه بر تقدیر تسلیم ظهور حدیث در وجوب عینی باید که از ظاهر

صرف شود، و بر اعم از وجوب تخییری محمول شود به سبب آنچه بیان کردیم از اجماع بر عدم وجوب عینی در زمان غیبت و دلایل دیگر بر آن، یا تخصیص داده شود وجوب عینی به زمان حضور امام، و دعوی عدم جواز چنین تخصیصی ساقط است به آنچه اشاره نمودیم به آن، پس متذکر باشد آن را.

و دیگر گفته‌اند که روایت کرده است شیخ صدوق رحمه‌الله در فقیه به سندی صحیح از زرارة از امام محمدباقر علیه‌السلام که فرموده به او: **وإنّما فرض الله عزّ و جل على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً و ثلثين صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله عزّ وجل في جماعة و هي الجمعة و وضعها عن تسعة: عن الصغير و الكبير و المجنون و المسافر و العبد و المرأة و المريض و الأعمى و من كان على رأس فرسخين**[1] تا آخر حدیث.

یعنی بدرستیکه فرض نکرده است خدای عز و جل بر مردم از جمعه تا جمعه مگر سی و پنج نماز که از جمله آنهاست یک نماز که فرض کرده است آن را خدای عزّ وجل در جماعت و آن جمعه است، و ساقط کرده است آن را از نه کس از کودک و پیر و دیوانه و مسافر و بنده و زن و بیمار و کور و کسی که بوده باشد بر سر دو فرسخ.

و روایت کرده است این حدیث را ثقةالاسلام نیز در کافی[2] به سندی معتبر از زرارة بی لفظ «انّما» که در اوّل حدیث واقع شده و بنابراین ترجمه‌اش این خواهد بود که فرض کرده است خدای عز و جل بر مردم از جمعه تا جمعه سی و پنج نماز تا آخر.

و شیخ رحمه‌الله نیز روایت کرده است این حدیث را در تهذیب[3] از کافی.

---

۱. فقیه ج ۱، ص ۲۶۶؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۲۹۵.

۲. کافی ج ۳، ص ۴۱۹؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۲۹۵.

۳. تهذیب ج ۳، ص ۲۰

وجه استدلال به این حدیث نیز نزدیک است به آنچه که مذکور شد در حدیث سابق، جواب از این استدلال نیز نزدیک است به جواب از استدلال به حدیث سابق، نهایت در آن حدیث تصریح شده به وجوب در هر هفته و هر مسلمان در اینجا نشده، بلکه حکم شده به وجوب بر مردم. و بر تقدیر ظهور[1] آن در عموم به مرتبه ظهور آن حدیث نیست چنانکه ظاهر است. پس استدلال به این ضعیف‌تر باشد.

و حاصل جواب: اوّلاً این است که از این حدیث ظاهر نمی‌شود مگر اینکه در جمله سی‌و پنج نماز که فرض کرده آنها را خدای عزّ و جل بر مردم از جمعه‌ای تا جمعه، یک نمازی است که فرض کرده است آن را خدای عزّ و جل در جماعت، اما اینکه آن چه نمازی است و چه شرط دارد معلوم نیست و در آن نزاعی نیست؛ ما می‌گوییم که آن نمازجمعه امام است یا نایب او، و شما می‌گویید که آن نمازجمعه است که هر عادلی بگذارد، پس بر شماست اثبات؛ چنانکه در جواب از استدلال به حدیث سابق بیان کردیم.

اگر گویند که در این حدیث بیان شده که آن جمعه است پس باید که جمعه واجب باشد و شرایط هرچه از خارج ثابت شود و اشتراط عادل از خارج ثابت شده و اشتراط امام یا نایب او مشخص نیست.

جواب می‌گوییم که حضرت بیان فرموده که آن یک نماز،[2] جمعه است و ظاهر است که جمعه بمعنی حقیقی لغوی[3] که عبارت از روز آدینه باشد مراد

---

۱. ظهور آن در عموم برتقدیری است که «إنّما» در عبارت حدیث نباشد چنانکه نقل شد از *کافی*، امّا هرگاه بوده باشد چنانکه در *فقیه* واقع شده پس مستفاد نمی‌شود عموم بلکه معنی کلام چنین خواهد بود که فرض نشده است برکسی از مردم مگر سی‌و پنج نماز، و این دلالت نمی‌کند مگربراینکه آن سی و پنج نماز فرض شده بر مردم فی‌الجملة نه همهٔ ایشان و این ظاهر است. منه أطال الله بقاءه

۲. بلکه ظاهر لفظ واحدة مؤید این است که مراد به آن، نماز امام باشد. منه

۳. و همچنین معانی دیگر که اهل لغة از برای جمعه گفته‌اند. منه

نمی‌تواند بود؛ چه آن نماز نیست، پس باید که مجازاً در غیر آن مستعمل شده باشد، یا حقیقت شرعی در غیر آن شده باشد. و بر هر تقدیر آن معنی مجازی یا حقیقت شرعی که در آن مستعمل شده مشخص نیست که چیست؟ آیا نماز دو رکعتی است بر شرایط خاص که در روز آدینه آن را امام یا نایب او بگزارد یا هر عادلی بگذارد یا هرکه بگذارد؟ و هرگاه مشخص نباشد پس ما حکم می‌کنیم بوجوب آنچه مشخص شود، و آن نمازی است که امام یا نایب او بگزارد و ترک می‌کنیم غیر آن را تا مشخص شود. پس بر شماست اثبات اینکه آن نمازی است که هر عادلی بگزارد به دلیل دیگر. و تمسک به این حدیث سودی نبخشد.

و بر تقدیر تسلیم اینکه مراد به جمعه مطلق دو رکعت با خطبه است، می‌گوییم که مراد به قول حضرت «و آن جمعه است» این است که آن نماز، نمازجمعه است، یعنی از افراد آن است نه اینکه آن یک نماز مطلق نمازجمعه است تا اینکه لازم بیاید که مطلق نمازجمعه در هر هفته واجب باشد.

و حاصل جواب ثانیاً نیز نزدیک است به آنچه در جواب ثانی استدلال به حدیث سابق ذکر کردیم، و آن این است که شاید نمازی که از جمله سی و پنج نماز فرض بر مردم شمرده شده، اعم از نمازجمعه و ظهر باشد. و مؤید این است لفظ «إنّما» که در حدیث واقع شده، چه مفاد آن چنانکه دانستی این است که نمازی فرض نشده بر مردم به غیر از این سی و پنج تا، و اگر خصوص جمعه از جملهٔ آنها شمرده شود چنین نیست؛ چه ظهر چهاررکعت نیز فرض است بر بعضی که ساقط شده جمعه از ایشان، و اگر مطلق ظهر جمعه از جملهٔ آنها شمرده شود از این راه اشکالی نیست و این ظاهر است.[1]

---

۱. پوشیده نماند که ظاهر مساق «منها» در این حدیث و حدیث سابق هر دو یکی است، پس هرگاه در این حدیث بر معنی مذکور حمل شود به اعتبار مؤیداتی که مذکور شد، باید در حدیث سابق نیز بر آن حمل شود. (منه أدام الله عزّه و بقاءه)

و همچنین مؤید این است آنکه اوّلاً آن حضرت حکم کرده به فرض بودن سی و پنج نماز بر همه مردم چنانکه مستدل فهمیده و بنای استدلال بر آن است، پس بعد از آن حکم به اینکه یکی از آنها جمعه است و آن موضوع است از نه کس، منافی آن است ظاهراً؛ چه بنابراین یکی از آن سی وپنج نماز بر همه کس فرض نخواهد بود به خلاف اینکه مطلق ظهر جمعه از جمله سی وپنج تا شمرده شود؛ چه بنابراین همه آن سی و پنج تا بر همه کس واجب باشد و جمعه که یکی از افراد آنها باشد از بعضی ساقط باشد و منافاتی نیست میان کلامین.

و بنابراین مراد به قول آن حضرت «از آنهاست یک نماز» تا آخر، این باشد که ازجمله‌افراد آن‌نمازها ـ نه‌از اجزاء سی‌وپنج تا ـ یک‌نمازی است‌که فرض کرده است آن‌را خدای‌تعالی در جماعت‌وآن جمعه‌است، و ظاهر است که این‌عبارت دلالت‌ندارد مگر برفرض بودن جمعه فی‌الجمله نه برهمه‌کس و در همه‌اوقات.

اگر گویند که ظاهر از «منها» آنست که بیان جزوی از اجزاء باشد یا فردی از افراد و ظاهر است که جمعه از افراد سی و پنج تا نمی‌تواند بود بلکه از افراد یکی از اجزاء آنهاست، و حمل «منها» بر آن بعید است.

می‌گوییم که مشخص است که هریک از این سی و پنج تا افرادی دارند و مراد به افراد سی و پنج تا بر آنها باشند. پس مراد بـ«منها» این است که از جملهٔ آن افراد یک نمازی است چنین و حمل بر این معنی بعدی ندارد. خصوصاً بعد از ملاحظه مؤیداتی که مذکور شد.

و دیگر آنکه هرگاه گویند که فرض کرده است خدا بر هریک از مردم سی و پنج نماز لازم نیست که سی و پنج نماز باشد که هریک از آنها بر هریک از مردم فرض باشد، بلکه ممکن است که چندین نماز باشد و بر هریک سی و پنج تا از آنها فرض باشد.آیا نمی‌بینی‌که اگرکسی‌بگوید که‌پادشاه‌بیرون‌آمد وبه‌هریک ازأمرا ده‌خدمت فرمود،لازم‌نیست‌که ده خدمت‌بوده باشد که‌هریک ازآنهارا به

هریک‌از اُمرا فرموده باشد، بلکه ممکن است که بهرکدام ده خدمت جداجدا فرموده باشد. وبنابراین مراد بـ«منها» این تواند بود که یکی از آن نمازها که سی و پنج تا از آنها بر هریک از مردم فرض شده جمعه است، ولازم نیست در این صورت اینکه نمازجمعه بر همه مردم فرض باشد، همین که بر بعضی فرض باشد کافی است و این ظاهر است.

و نظیر آن است که بگویند در مثال مذکور که یکی از آنها خدمت خوبی بود که به فلان فرمود، چنانکه به اندک تأملی واضح می‌شود.

اگر گویند که هرچند از این عبارت ظاهر نشود وجوب جمعه بر هرکس، امّا از عبارت «و وضعهما عن تسعة» ظاهر می‌شود؛ چه آن ظاهر است در اینکه بر غیر آن نه کس بر همه کس واجب است.

می‌گوییم که ممکن است که مراد از آن این باشد که هروقت که واجب است بر همه کس واجب است بغیر این نه کس، وبنابراین شاید وجوب مخصوص باشد به زمان حضور امام و نزاعی نیست در آن.

اگر کسی گوید بر تقدیری که جمعه داخل نمازهایی باشد که بر همه کس فرض شده، نیز این کلام جاری است؛ چه گاه باشد که وجوب آن بر همه کس در بعضی‌اوقات باشد نه‌همه‌اوقات، پس‌چه حاجت‌بود به‌تمسک به سخنان دیگر؟

می‌گوییم که هرگاه گویند که جمعه واجب است بر هریک از مردم ظاهر آن است که بر اهل زمان غیبت نیز واجب باشد؛ چه ایشان نیز داخل مردم‌اند و تخصیصی به مردم بعضی از ازمان خلاف ظاهر است و محتاج است به تمسک به مخصصی وکلام قبل از تمسک به آن است.

دیگر آنچه گفتیم در استدلال به حدیث سابق در جواب چهارم[1] و پنجم اینجا

---

۱. مراد از آنچه در جواب چهارم گفته شده همان اصل جواب است که حمل «فرض» باشد بر أعم از وجوب تخییری، و اما آن مؤیّدی که در آنجا ذکر شد در اینجا جاری نیست. منه اطال الله بقاءه.

نیز جاری است و آن نیز ظاهر است.

و دیگر آنکه آنچه در این حدیث وارد شده از سقوط جمعه از کسی که بر سر دو فرسخ باشد اگرچه بعضی از علما قایل به آن شده‌اند امّا مخالف مشهور است؛ چه مشهور این است که بر کسی که بر سر دو فرسخ باشد نیز واجب است، و از کسی که زیاده از آن دور باشد ساقط. و چندین حدیث نیز دلالت بر این می‌کند.[1]

و دیگر آنکه صدوق رحمه‌الله بعد از آنچه نقل شد بی‌فاصله کلام دیگر آورده و ظاهر آن است که تتمه همین خبر باشد چنانکه ایشان نیز اشاره به آن کرده‌اند[2] و آن این است:

والقراءة فيها بالجهر والغسل فيها واجب وعلى الإمام فيها قنوتان قنوت في الركعة الأُولى قبل الركوع وفي الركعة الثانية بعد الركوع، ومن صلاّها وحده فعليه قنوت واحد في الركعة الأُولى قبل الركوع.[3] یعنی قرائت در آن به جهرست و غسل در آن واجب است و بر امام در آن دوقنوت است، یک قنوت در رکعت اوّل پیش از رکوع و یکی در رکعت دویم بعد از رکوع، و هر که بگزارد آن را تنها پس بر اوست یک قنوت در رکعت اول پیش از رکوع.

و پوشیده نماند که حکم بوجوب غسل جمعه که در آن واقع شده خلاف مشهور است، و حمل وجوب بر تاکد استحباب قرینه می‌شود بر حمل آن در نمازجمعه نیز بر غیر وجوب عینی. و آنچه واقع شده در آن که هرکه بگزارد آن را تنها، اگر مراد گزاردن آن باشد دو رکعتی تنها چنانچه ظاهر آن است پس هیچ کس قایل به آن نشده بلکه اجماع مسلمانان است بر وجوب اجتماع در این نماز، و در همین حدیث نیز تصریح به آن شده، و اگر از ظاهر صرف شود و حمل شود

---

۱. کافی ج ۳، ص ۴۱۹.

۲. بقول خود تا آخر حدیث، (منه اطال الله بقاءه).

۳. فقیه ج ۱، ص ۲۶۶.

بر گزاردن آن چهاررکعت تنها بی‌جماعت باز آنچه واقع شده که بر اوست یک قنوت در رکعت اوّل خلاف اجماع علما است؛ چه همه قایلند که ظهر جمعه هرگاه چهاررکعتی گزارده شود مانند نمازهای دیگر یک قنوت دارد در رکعت دویم.

پس معلوم شد که در نقل این حدیث سهوی واقع شده و با وجود آن اعتماد نماند بر آن و ضعیف شود استدلال به آن.

و شیخ صدوق رحمه‌الله خود بعد از نقل این کلام فرموده که: «و تفرّد بهذه الرواية حريز عن زراره والذي استعمله و أفتى به و مضى عليه مشايخي رحمةالله عليهم هو أنّ القنوت في جميع الصلوات في الجمعة و غيرها في الركعة الثانية بعد القراءة و قبل الركوع»[1] یعنی متفرد است به این روایت حریز از زراره و آنچه من عمل می‌کنم به آن و فتوی می‌دهم به آن و رفته‌اند به آن مشایخ من رحمهم‌الله، این است که قنوت در همه نمازها در جمعه و غیر آن در رکعت دویم بعد از قراءت و پیش از رکوع است.[2]

یعنی در هر نماز که یک قنوت خوانده شود یا در هر نماز که تنها گزارده شود خواه جمعه یعنی ظهر جمعه که بی‌خطبه یا تنها گذارده شود، و خواه غیر آن قنوت در رکعت دویم بعد از قراءت و پیش از رکوع است. پس آنچه در این حدیث واقع شده که اگر تنها گذارده شود یک قنوت است در رکعت اول معمولٌ به نیست.

---

۱. فقیه ج ۱، ص ۲۶۷.

۲. بعضی از محققین کلام صدوق رحمه‌الله را بر ظاهر حمل کرده‌اند و اعتراض کرده‌اند بر او به اینکه قول به اینکه در جمعه نیز یک قنوت است قبل از رکوع [رجوع شود به تهذیب ج ۳، ص ۱۶] مخالف است با اخبار بسیار [رجوع شود به تهذیب ج ۳، ص ۱۶ و ۱۷] که ظاهر می‌شود از آنها که جمعه دو قنوت دارد یکی در رکعت اول قبل از رکوع و یکی در رکعت دویم بعد از رکوع و مشهور میانه علماء این است، و بنابرآنچه حمل کردیم ما کلام او را بر آن، دفع می‌شود اعتراض. (منه)

پس شیخ صدوق رحمه‌الله که در اوّل کتاب گفته[1] که: آنچه من در این کتاب نقل می‌کنم عمل می‌کنم به آن و حجت است میان من و خدا، اشاره کرده که این حدیث از آن جمله نیست و با وجود این استدلال به آن ضعیف گردد و این ظاهر است.

و دیگر استدلال کرده‌اند به آنچه روایت کرده شیخ صدوق رحمه‌الله به سند صحیح از زراره که گفته: **قلت له علی من تجب الجمعه؟ قال تجب علی سبعة نفر من المسلمین و لاجمعه لأقلّ من خمسة من المسلمین أحدهم الإمام فإذا اجتمع سبعة و لم‌یخافوا أمّهم بعضهم و خطبهم.**[2] یعنی گفتم به او بر که واجب می‌شود جمعه؟ گفت بر هفت کس از مسلمانان و نیست جمعه از برای کمتر از پنج کس از مسلمانان، یکی از ایشان یعنی از آن پنج کس یا هفت کس امام باشد. پس هرگاه جمع شوند هفت کس و نترسند، امامت کند ایشان را بعضی از ایشان و خطبه بخواند برای ایشان.

گفته‌اند وجه استدلال به این حدیث آن است که آن حضرت فرموده: واجب است بر هفت کس از مسلمانان، و تخصیصی به آن نداده با آنکه در مقام بیان است، پس این دلالت می‌کند بر ثبوت حکم بر سبیل عموم بی‌تخصیص و تقییدی. و مؤید این است آن که سایل سؤال کرده به لفظ «مَنْ» که موضوع است از برای سؤال از تشخیص و تعیین وجه خصوصیت نه از کم و مقدار، پس گوییا حضرت فرموده است که معتبر نیست در آن هیچ خصوصیتی مگر به اعتبار هفت کس از مسلمانان، بعد از آن تاکید فرموده‌اند این را به قول خود «پس هرگاه جمع شوند هفت کس» تا آخر، چه آن نیز دلالت می‌کند به حسب عرف یا به حسب قراین حالی و مقالی بر عموم.

---

۱. فقیه ج ۱، ص ۳ (مقدمه کتاب).

۲. فقیه ج ۱، ص ۲۶۷؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۰۴.

و همچنین قول آن حضرت «امامت کند ایشان را بعضی از ایشان» بر سبیل اطلاق بی‌تخصیص به امام و نایب، مؤید تعمیم است.

جواب: اوّلاً ظاهر عبارت فقیه آن است که این روایت نیز تتمه روایت سابق است، پس آن را حدیث علی‌حده حساب کردن مشکل است و دانستی که استدلال به این حدیث خالی از ضعفی نیست.

و ثانیاً آنکه ظاهر است که غرض آن حضرت علیه‌السلام از این جواب بیان عددی است که جمعه بر ایشان واجب می‌شود و از این جهت اصلاً شرایط امام و مامومین به غیر عدد چیزی مذکور نشده، و بقرینه این معلوم می‌شود که مراد سایل نیز همین بوده.

و آنچه گفته‌اند که «من» موضوع است از برای سؤال از تعیین و تشخیص نه از عدد و مقدار منافات ندارد با اینکه در این جا مجازاً در عدد مستعمل شده باشد، و چگونه کسی دعوی کند که مراد حضرت علیه‌السلام این است که معتبر نیست در نمازجمعه هیچ خصوصیتی مگر به اعتبار هفت کس با این همه خصوصیات و شرایط که در آن معتبر است، و این بسیار غریب است.

و بنابراین پس استدلال به این حدیث در تعیین شرایط امام یا ماموم وجهی ندارد اصلاً.

و ثالثاً آنکه در این حدیث تصریح شده که یکی از ایشان امام باشد و ظاهر از آن، امام معصوم علیه‌السلام است، چنانکه قبل از این نقل شد از علامه رحمه‌الله در منتهی.[1] پس این حدیث دلیل است بر رد مذهب ایشان نه ثبوت آن.

و بر تقدیری که امام ظاهر در معصوم نباشد، ظاهر است که ظاهر در شمول هر پیشنماز عادلی نخواهد بود، و با وجود این پس استدلال به این حدیث بر عموم ساقط است، و بر تقدیر ظهور در عموم ممکن است که لام در آن از برای

---

۱. منتهی ج ۱، ص ۳۱۷.

عهد باشد و معهود امام معصوم یا نایب او باشد، و حمل لام بر عهد بُعدی ندارد، خصوصاً در این مقام بنابر ظهور اشتراط امام بمعنی مذکور و اشتهار آن نزد امامیه.

و رابعاً آنکه ممکن است که اشتراط امام یا نایب او در مفهوم جمعه و معنی آن معتبر باشد، چنانکه قبل از این مذکور شد. و کلام قاضی سعدالدین‌بن براج[1] که قبل از این مذکور شد اشعاری به این دارد، چنانکه به تامّل در آن ظاهر شود، یا آنکه لام در جمعه برای عهد باشد و معهود جمعه امام یا نایب او باشد بنابر اشتهار اشتراط مذکور نزد امامیه.

و بر هر تقدیر مراد به امام نیز همان امام خواهد بود، و بنابراین پس استدلال به اول حدیث ساقط خواهد بود.

و امّا قول آن حضرت «پس هرگاه جمع شوند» پس افادهٔ عموم نمی‌کند، چنانکه قبل از این مذکور شد که «إذا» موضوع از برای عموم نیست. و دعوی فهم عموم از عرف مسلم نیست، و قراین حالیه و مقالیه که دعوی شده معلوم نیست.

و قول حضرت «امامت کند ایشان را بعضی از ایشان» اگرچه ظاهر اطلاق آن است اما به قرینه امام که پیش‌تر مذکور شده ممکن است که مراد به بعض همان امام باشد که مذکور شده، خصوصاً آنکه گفته‌اند که اصل اضافه از برای عهد است.

و خامساً آنکه قول آن حضرت «واجب است بر هفت کس» دلالت نمی‌کند بر زیاده از وجوب به معنی اعم از تخییری، بلکه اطلاق واجب بر مستحبات نیز در احادیث بسیار شده چنانکه به تتبع ظاهر می‌شود. و شیخ طائفه تصریح به آن کرده در چندین موضع از تهذیب.[2]

---

۱. شرح جمل‌العلم و العمل ص ۳۹ و ۴۰.

۲. تهذیب ج ۳، ص ۲۲۳.

اگر گویند که وجوب تخییری نسبت به پنج کس نیز ثابت است پس باید که وجوب بر هفت کس بر وجوب عینی حمل شود، و در همین حدیث اشاره به این شده و چون فرموده‌اند که: «واجب است بر هفت کس و نیست از برای کمتر از پنج کس»، یعنی کمتر از پنج تا را جایز نیست و پنج تا را تا هفت تا جایز است که واجب مخیر شود و بر هفت تا واجب است، یعنی واجب عینی.

می‌گوییم که ممکن است که بر پنج تا هفت تا هر دو واجب تخییری باشد، اما از برای هفت تا، جمعه یک فضیلتی یا زیادتی فضیلتی داشته باشد که از برای پنج تا آن نباشد، و کلام حضرت اشاره به این باشد.

و امّا قول آن حضرت «امامت کند ایشان را بعضی از ایشان» پس ظاهر در وجوب تخییری است؛ چه امر نیست و جمله فعلیه دلالت ندارد بر زیاده از جواز یا رجحان و این ظاهر است.

دیگر استدلال کرده‌اند به آنچه روایت کرده است شیخ طایفه رحمه‌الله در تهذیب[1] و استبصار[2] به سندی صحیح از منصور از حضرت امام جعفرصادق علیه‌السلام که فرموده: **یجمع القوم یوم الجمعة إذا کانوا خمسة فما زاد، فإن کانوا أقلّ من خمسة فلاجمعة لهم و الجمعة واجبة علی کلّ مسلم [أحد خ ل] لایعذر الناس فیها إلّا خمسة المرأة و المملوک و المسافر و المریض و الصبي،**[3] یعنی نماز جمعه می‌گزارند قوم روز جمعه هرگاه بوده باشند پنج کس یا بیشتر، پس اگر بوده باشند کمتر از پنج کس پس نیست جمعه‌ای از برای ایشان، و جمعه واجب است بر هر احدی، معذور نیستند مردم در آن مگر پنج کس: زن و بنده و مسافر و بیمار و کودک.

---

۱. تهذیب ج ۳، ص ۲۳۹.

۲. استبصار ج ۱، ص ۴۱۹.

۳. وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۰۰ و ۳۰۵.

جواب: قول آن حضرت «جمعه می‌گزارند قوم» تا قول او «وجمعه واجب است» دلالت نمی‌کند مگر بر بیان عدد معتبر در جمعه مثل حدیث سابق. پس استدلال به آن بر ثبوت یا نفی شرائط دیگر وجهی ندارد، با اینکه در آن امری نیست، وجمله فعلیه دلالت نمی‌کند مگر بر جواز یا رجحان. پس وجوب عینی از کجا ثابت شود؟

وممکن است نیز که «قوم» اشاره به جمعی خاص باشد معهود شده باشد وجود امام یا نایب او در ایشان.

واما قول آن حضرت «وجمعه واجب است بر هر احدی ومعذور نیستند مردم در آن» پس آن نیز احتمال حمل بر وجوب تخییری با تاکد استحباب دارد، چنانکه در حدیث در باب غسل جمعه واقع شده که واجب است در سفر وحضر، نهایت رخصت داده شده از برای زنان ترک آن در سفر به سبب کمی آب؛ ومراد تاکد استحباب است بنابر مشهور، بلکه در مستحبات زیاده بر این تاکید بسیار واقع شده چنانکه به تتبع ظاهر می‌شود، پس چه بُعد دارد در چنین مستحبی که فرد واجب نیز باشد؟

وبر تقدیر ظهور در وجوب عینی واجب است صرف از آن وحمل بر اعم از وجوب تخییری به سبب اجماع ودلایلی که قبل از این مذکور شد.

وبر تقدیر حمل بر وجوب عینی می‌گوییم که از این حدیث ظاهر نمی‌شود مگر وجوب جمعه بر هر احدی، وقبل از این مذکور شد که ممکن است که اشتراط امام یا نایب او در مفهوم جمعه ومعنی آن معتبر باشد، یا آنکه لام در آن از برای عهد باشد ومعهود جمعه امام یا نایب او باشد. پس دلالت نکند بر وجوب نماز دو رکعتی با خطبه مطلقاً وبر تقدیری که اشتراط مذکور در مفهوم جمعه معتبر نباشد، وجمعه به معنی نماز دو رکعتی یا خطبه باشد مطلقاً می‌گوییم که از این عبارت ظاهر نمی‌شود مگر وجوب جمعه، یعنی یک فردی از آن بر هر

احدی. وگاه باشد که آن جمعه باشد که امام بگزارد یا نایب او و ما هم قایلیم که آن بر هر احدی واجب است و معذور نیست هیچکس در آن، نهایت مشروط است به استطاعت و اشتراط استطاعت در همه تکلیفات ثابت است و در هر حکمی نباید متعرض آن شد.

وبر تقدیر تنزل از همه اینها می‌گوییم که واجب است تخصیص آن به صورت وجود امام یا نایب او به سبب آنچه ذکر کردیم از اجماع ودلائل دیگر.

دیگر استدلال کرده‌اند به آنچه روایت کرده است شیخ رحمه‌الله در تهذیب[1] به سندی صحیح از ابی‌بصیر و محمدبن مسلم از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام که فرموده: **من ترک الجمعه ثلاث جمع متوالیات طبع الله علی قلبه،**[2] یعنی هرکه ترک کند جمعه را سه جمعه پی‌درپی مهر کند خدای تعالی دل او را.

وجه استدلال آنکه هرکه ترک کند، شامل زمان حضور و غیبت هر دو هست، ومبالغه و تاکید در آن ظاهر است، چه مهر کردن دل شایع شده استعمال آن در قرآن واحادیث در کفار که به سبب نهایت تعصب وعناد اثر نمی‌کند حق در دلهای ایشان وداخل نمی‌شود اصلاً، پس گویا مهر کرده است خدای تعالی بر آنها.

جواب: قبل از این مذکور شد که ممکن است که در مفهوم جمعه، اشتراط امام یا نایب او معتبر باشد، یا آنکه لام از برای عهد باشد و معهود جمعه امام یا نایب او باشد، ونزاعی نیست در وجوب چنین جمعه. وبر تقدیر تنزّل، می‌گوییم

---

۱. تهذیب ج ۳، ص ۲۳۸؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۲۹۹.

۲. واین حدیث را احمدبن محمدبن خالد برقی نیز روایت کرده در کتاب محاسن [ص ۸۵] به سندی صحیح از ابی‌بصیر و محمدبن مسلم به این عبارت که گفته‌اند: «***سمعنا اباجعفر محمدبن علی علیه‌السلام یقول مَنْ ترک الجمعة ثلاثاً متوالیة بغیر علة طبع الله علی قلبه***» یعنی شنیدیم از امام محمدباقر علیه‌السلام که می‌فرماید هر که جمعه را ترک کند سه مرتبه پی‌درپی بی‌علتی مهر کند خدای بر دل او.منه اطال الله بقاءه

واجب است تخصیص کلام به چنین جمعه، پس هرکه ترک کند آن را با قدرت بر آن مهر شود دل او به دلیل اجماع و دلایل دیگر بر عدم وجوب غیر آن.

و مؤیدِ این است اینکه مثل این مضمون در بعضی احادیث واقع شده با تصریح به اشتراط امام، چنانکه احمدبن محمدبن خالد برقی در کتاب محاسن[1] به سندی ظاهر الصحة[2] از زراره از امام محمدباقر علیه‌السلام که فرموده: **صلاة الجمعة فریضة و الاجتماع إلیها فریضة مع الإمام، فإن ترک من غیر علّة ثلاث جمع متوالیة ترک ثلاث فرایض، و لایدع ثلاث فرایض من غیر علّة إلاّ منافق**[3] یعنی نمازجمعه فریضه است و اجتماع به سوی آن فریضه است با امام، پس اگر ترک کرده شود بی‌علّتی سه جمعه پی‌درپی ترک کرده می‌شود سه فریضه و ترک نمی‌کند سه فریضه را بی‌علّتی مگر منافقی.

و پوشیده نماند که این حدیث ظاهر است در اشتراط امام در فریضه بودن جمعه، و ظاهر از آن خصوصاً در این حدیث امام معصوم است چنانکه به تامّل ظاهر می‌شود.

و بر تقدیر عدم ظهور درآن ظاهر است که ظاهر در شمول هر پیشنماز نخواهد بود، و بر تقدیر اجمال ثابت نمی‌شود مگر وجوب آنچه مشخص باشد و آن جمعه با امام معصوم است.

و پوشیده نماند که تصریح به اشتراط امام در این حدیث دلیل است بر تقیید حدیث خالی از آن نیز به آن؛ چه احادیث ائمه علیهم‌السلام بعضی مفسر بعضی دیگرند، مانند آیات قرآن، چنانکه در احادیث تصریح به آن شده.

---

۱. محاسن ص ۸۵.

۲. در سند مذکور «ابومحمد» واقع شده، و ظاهر آن است که ابومحمد اسدی، عبدالله بن محمد حجّال باشد و اوثقه است، پس حدیث صحیح باشد. منه

۳. وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۲۹۹.

و بر تقدیر عدم تخصیص به آن، حمل بر وجوب تخییری و تاکد استحباب ممکن است، و در سنّتی‌ها این قدر مبالغه و زیاد، بر آن بسیار است، چنانکه در حدیث آمده: **من اتّخذ شعراً و لم یفرقه فرقه الله یوم القیامة بمنشارٍ من نار،**[1] یعنی هرکه نگاه دارد مو را و فرق نکند آن را، فرق کند آن را خدای تعالی به ارّه‌ای از آتش.

و مراد به فرق کردن یا شانه کردن است، یا قسمت کردن موی سر به دو نصف، و ظاهر کردن راهی در میان آن، و بر هر تقدیر آن واجب نیست با وجود چنین مبالغهٔ در ترک آن.

و بسیار واقع شده در احادیث لعن بر تارک بعضی مستحبّات و فاعل بعضی مکروهات، و همچنین حکم به بیزاری از چنین کسی، و بودن او بدترین مردم، و امثال این مذمّتها چنانکه به تتبع احادیث ظاهر می‌شود.

و بدانکه محقق نجم‌الدین جعفربن سعید رحمه‌الله در کتاب معتبر[2] گفته: و هرگاه مختل باشد شرایط جمعه پس نمازظهر در جامع شهر افضل است اوّلاً از برای آنچه ثابت شده از فضیلت نماز در مسجد جامع بر غیر آن از مساجد، و ثانیاً از برای آنچه روایت کرده است محمدبن مسلم از امام محمدباقر علیه‌السلام که فرموده: **من ترک الجمعة ثلاث جمع متوالیة طبع الله علی قلبه.**[3]

و پوشیده نماند که از کلام این شیخ محقق ظاهر می‌شود که مراد از ترک جمعه در این حدیث، ترک گزاردن ظهر جمعه است در مسجد جامع، و احتمال دیگر ندارد یا خلاف ظاهر است، و اگرنه استدلال به آن صحیح نخواهد بود. پس بنابراین استدلال به این حدیث بر وجوب جمعه ساقط است.

---

۱. قرب الاسناد ص ۷۰؛ بحارالانوار ج ۷۹، ص ۲۹۷.

۲. معتبر ج ۲، ص ۳۰۵.

۳. تهذیب ج ۳، ص ۲۳۸؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۲۹۹ـ۳۰۲.

و از کلام این محقق نیز ظاهر می‌شود که امثال این مذمتها در سنّتی‌ها قصور ندارد؛ چه گزاردن ظهر جمعه در مسجد جامع سنّت است نه واجب، چنانکه شیخ خود نیز تصریح به آن کرده.

دیگر استدلال کرده‌اند به آنچه روایت کرده است شیخ رحمه‌الله در تهذیب[1] و استبصار[2] به سندی صحیح از زراره از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام که فرموده: **الجمعة واجبة على من إنْ صلّى الغداة في أهله أدرک الجمعة**[3] تا آخر حدیث، یعنی جمعه واجب است بر کسی که اگر بگذارد نمازصبح را در اهل خود دریابد جمعه را.

جواب: اوّلاً آنکه ظاهر است که مراد از این حدیث بیان مقدار دوری است که تا آن‌قدر به جمعه باید حاضر شد و یا زیاد بر آن در کار نباشد، و اصلاً شرایط جمعه و آداب در آن مذکور نیست.

پس استدلال به امثال این بر اشتراط امری یا عدم آن بغایت ضعیف است.

و ثانیاً آنچه مذکور شد مکرر که شاید در مفهوم جمعه امام یا نایب او معتبر باشد یا لام از برای عهد باشد و معهود چنین جمعه‌ای باشد، و بر تقدیر تنزل باید تخصیص داد به جمعه ایشان به دلیل اجماع و دلایل دیگر.

و ثالثاً آنکه وجوب اعم است از وجوب تخییری چنانکه مکرر مذکور شد.

و رابعاً آنکه عمل به ظاهر این حدیث نقل نشده مگر از ابن‌ابی عقیل،[4] و مشهور میانه علماء این است که کسی که دور باشد از جمعه زیاد از دو فرسخ واجب نیست بر او جمعه.

---

۱. تهذیب ج ۳، ص ۲۳۸.

۲. استبصار ج ۱، ص ۴۲۱.

۳. وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۰۸.

۴. معتبر ج ۲، ص ۲۹۰؛ حیاة ابن‌ابی عقیل العمانی و فقهه ص ۲۴۴-۲۴۷.

وعلامه حلی رحمه‌الله در منتهی[1] نقل کرده اجماع علمای امامیه بر آن واحادیث نیز دلالت می‌کند بر آن، چنانکه مذکور خواهد شد.

وظاهر است که از صبح تا پیشین زیاده از دو فرسخ می‌توان رفت، پس متعین است حمل وجوب در این حدیث بر استحباب، چنانکه شیخ طائفه[2] رحمه‌الله وجمعی دیگر از علما تصریح به آن کرده‌اند.

وعجب آنکه جمعی از قایلین بوجوب عینی خود در آن مسأله تصریح کرده‌اند به حمل این حدیث بر استحباب، ودر این مسأله استدلال می‌کنند به آن بر وجوب عینی.

وخامساً آنکه در این حدیث ظاهر نمی‌شود مگر وجوب جمعه بر کسی که هرگاه بگذارد نماز صبح را در خانه خود دریابد جمعه را، واین فرع تحقق جمعه است. پس باید اوّلاً اثبات نمود جواز جمعه وبه تحقق ساختن آن را در زمان غیبت، بعد از آن استدلال نمود به این حدیث بر وجوب، وآن هنوز ثابت نشده به آنچه شما ذکر کردید واین ظاهر است.

دیگراستدلال کرده‌اند به‌آنچه‌روایت کرده‌است ثقةالاسلام‌رحمه‌الله درکتاب کافی[3] به سندی حسن بن ابراهیم‌بن هاشم از محمدبن مسلم وزراره از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام که فرموده: **تجب الجمعة علی من کان منها علی فرسخین** یعنی‌واجب‌است جمعه برکسی‌که بوده‌باشد از جمعه بر سر دو فرسخ.

وشیخ رحمه‌الله نیز روایت کرده این حدیث را در تهذیب[4] واستبصار[5] به

---

۱. منتهی ج ۱، ص ۳۲۳.

۲. تهذیب ج ۳، ص ۲۴۰؛ استبصار ج ۱، ص ۴۲۱.

۳. کافی ج ۳، ص ۴۱۹.

۴. تهذیب ج ۳، ص ۲۴۰.

۵. استبصار ج ۱، ص ۴۲۱؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۰۸ و ۳۰۹.

سندی ضعیف.

واستدلال کرده‌اند نیز به آنچه روایت کرده است ثقه‌الاسلام رحمه‌الله در کافی[1] و شیخ رحمه‌الله در تهذیب[2] و استبصار[3] به سندی حسن به ابراهیم‌بن هاشم از محمدبن مسلم که گفته: **سالت أبا عبدالله علیه‌السلام عن الجمعة فقال تجب علی من کان علی رأس فرسخین فإذا زاد علی ذلک فلیس علیه شیء**،[4] یعنی سؤال کردم از حضرت امام جعفرصادق علیه‌السلام از جمعه پس فرمود که: واجبست بر کسی که بوده باشد از آن بر سر دو فرسخ، پس هرگاه زیاده باشد بر آن پس نیست بر او چیزی.

جواب از استدلال به این دو حدیث، بعینه همان است که در جواب اوّل و دویم و سیم و پنجم از استدلال به حدیث سابق گفتیم، پس اعادهٔ آن ضرور نیست.

دیگر استدلال کرده‌اند به آنچه روایت کرده است شیخ رحمه‌الله در تهذیب[5] به سندی موثق به عبدالله‌بن بکیر که بمنزلهٔ صحیح است چنانکه قبل از این مذکور شد ـ از زراره از عبدالملک[6] از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام که فرموده به عبدالملک: **مثلک یهلک ولم‌یصل فریضة فرضها الله قال قلت کیف أصنع قال صلّوا جماعة یعنی صلاة الجمعة**، یعنی مثل تو هلاک می‌شود و از دنیا می‌رود

---

۱. کافی ج ۳، ص ۴۱۹.

۲. تهذیب ج ۳، ص ۲۴۰.

۳. استبصار ج ۱، ص ۴۲۱.

۴. وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۰۹.

۵. تهذیب ج ۳، ص ۲۳۹؛ استبصار ج ۱، ص ۴۲۰؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۱۰.

۶. پوشیده نماند که این «عبدالملک» ظاهر آن است که «عبدالملک بن اعین» برادر زراره باشد، [رجوع شود به مشیخه فقیه ج ۴، ص ۹۷؛ و جامع الرواة ج ۱، ص ۵۱۸ و ۵۱۹] و علما اگرچه او را توثیق نکرده‌اند اما روایات در مدح او نقل کرده‌اند، از آن جمله این است که حضرت صادق علیه‌السلام با اصحاب به زیارت قبر او رفتند در مدینه مشرفه. منه

و حال آنکه نگذارده است فریضه را که فرض کرده است آن را خدای تعالی، عبدالملک گفته که گفتم که: پس چه کنم من؟ فرمود: که نماز بگزارید بعنوان جماعت یعنی نمازجمعه.

وجه استدلال سرزنش کردن آن حضرت است عبدالملك را بر ترک نمازجمعه و حکم به اینکه آن فریضه است که فرض کرده است آن را خدای تعالی و بعد از آن امر کردن بگزاردن آن در آخر حدیث.

جواب: اوّلاً اینکه این حدیث ظاهر است در استحباب؛ چه کسی که ترک واجبی کند نمی‌گویند به او که خوب است مثل تو کسی از دنیا برود و چنین کاری نکرده باشد، بلکه او را زجر و منع می‌کنند به بدترین وجهی، و چگونه توهّم شود درباره عبدالملک که از بزرگان اصحاب آن حضرت بوده اینکه او ترک واجبی می‌کرده، و بعد از آن آنحضرت با او چنین سخن می‌گفته، پس البته مراد تحریص اوست به‌کردن آن بعنوان استحباب و وجوب تخییری در پیش خود یا از روی تقیه با سنّیان. و اول ظاهرتر است.

و امّا حکم آن حضرت علیه‌السلام به فریضه بودن آن پس اطلاق فرض بر واجب تخییری اصلاً بعد ندارد، خصوصاً هرگاه اصل آن واجب عینی باشد و به سبب مانعی واجب تخییری گردیده باشد، بلکه اطلاق فرض بر بعضی مستحبات نیز شده و غرض مبالغه در تاکد استحباب آن است، مانند غسل احرام که در بعضی احادیث[1] از غسلهای فرض شمرده شده.

و بر تقدیری که غرض گزاردن با سنّیان باشد نیز اطلاق فریضه بر آن ممکن است به اعتبار آنکه در اصل فریضه است، و به سبب عدم قدرت بر بعضی شرایط ساقط شده.

و حاصل کلام این می‌شود که خوبست که تو نگزاری چنین فریضه را که

---

۱. رجوع شود به وسائل‌الشیعه ج ۹، ص ۱۱، باب ۸ از ابواب احرام.

خدای تعالی فرض کرده است، و ممکن باشد ادراک آن به قدر امکان، بلکه بوجه کمال، چنانکه در بعضی احادیث وارد شده که نماز با ایشان از روی تقیه مثل نماز با پیغمبر است صلی‌الله علیه و آله.

و امّا امر که در آخر حدیث واقع شده پس مکرر مذکور شد که دلالت نمی‌کند بر زیاده از وجوب بمعنی اعم از تخییری، خصوصاً در این مقام به قرینه کلمات قبل از آن.

و ثانیاً اینکه بر تقدیر تسلیم، افاده وجوب ممکن است که وجوب مخصوص باشد به عبدالملک،[1] به سبب اذن آن حضرت مر او را، و با وجود اذن خاص شکی نیست در وجوب عینی.

اگر گویند که معتبر نزد قایلین به اشتراط امام یا نایب او این است که امام جمعه امام باشد یا منصوب او از برای نماز، یا به خصوص یا به تبعیّت امارت، و نیست در این حدیث اینکه امام علیه‌السلام نصب کرده باشد عبدالملک را از برای جمعه، بلکه امر کرده او را به نمازجمعه و آن اعم است از اینکه امام باشد یا مأموم.

و نیست در این حدیث زیاده بر امرهای مطلقی که دلالت می‌کند بر وجوب بر جمیع مکلّفین، پس اگر این کافی باشد در حصول شرط، پس آن أوامر نیز کافی خواهد بود در آن، پس هر مکلفی مأذون خواهد بود در آن و حاصل خواهد بود شرط از برای او و بی‌فایده خواهد شد نزاع.

و دیگر آنکه در این حدیث امر وارد شده بعنوانی که شامل است او را و غیر او را از مکلفین، پس مخصوص نباشد به او.

---

۱. اشاره کرده به این جواب علامه رحمه‌الله در تذکره [ج ۴، ص ۲۸] و نهایة [نهایه الاحکام ج ۲، ص ۱۴] و شیخ شهید رحمه‌الله در ذکری [ص ۲۳۱] و جمعی دیگر از علما در جواب استدلال قائلین به جواز باین حدیث و مثل آن. منه رحمه‌الله

جواب: می‌گوییم که منصب شما استدلال است و وظیفه ما منع، و احتمال ما را کافی، پس می‌گوییم که ممکن است اشتراط امام یا نایب او مشخص باشد بر عبدالملک، پس هرگاه حضرت او را امر کند به نماز داند که مراد امر اوست به امامت در آن. و از اینکه در حدیث صریح نباشد امز او به امامت، منتفی نمی‌شود این احتمال.

و فرق میانه این امر و أوامر مطلقه ظاهر است؛ چه در اینجا امر به خصوص عبدالملک شده، پس ممکن است که نایب خاص متحقق شده باشد، به خلاف أوامر مطلقه؛ چه به آنها نایب خاص تعیین نمی‌شود بلکه امر به گزاردن نماز بر وجه عموم نیز مستفاد نمی‌شود چنانکه بیان شد و خواهد شد.

و اما اینکه امر در این حدیث وارد شده بعنوانی که شامل است او را و غیر او را از مکلفین، پس آن مسلم نیست، بلکه جایز است که «صلّوا» امر باشد به خصوص عبدالملک، و ایراد ضمیر جمع از برای تعظیم باشد چنانکه شایع است. یا مراد امر باشد او را و جمعی از اتباع او را بگزاردن این نماز به امامت او.

و ثالثاً اینکه ممکن است که آن حضرت نصب کرده باشد در آن وقت کسی را از برای جمعه و امر عبدالملک بنابر آن باشد، و دعوی ظهور عدم نصب مسموع نیست.

و بدانکه اگرچه جمعی از علما اشاره کرده‌اند به آنچه در جواب دویم مذکور شد، و بنابرآن آنچه در جواب سیم نیز مذکور شد محتمل است، اما اعتماد فقیر بر جواب اول است، و این دو جواب را محل تأمل می‌داند؛ زیرا که جمعی از علماء تصریح کرده‌اند به اشتراط امام یا نایب او با تسلّط و نفوذ حکم، و گفته‌اند که زمان حضور امام با عدم تسلط و نفوذ حکم، حکم زمان غیبت دارد. پس بنابرآن قول به وجوب جمعه بر عبدالملک و مثل او معقول نباشد؛ چه حضرت صادق علیه‌السلام تسلط نداشت.

دیگر استدلال کرده‌اند به آنچه روایت کرده شیخ رحمه‌الله در تهذیب[1] به سندی موثق از محمدبن مسلم از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام فرموده: **تجب الجمعة علی من کان منها علی فرسخین و معنی ذلک إذا کان امام عادل، و قال إذا کان بین الجماعتین ثلاثة أمیال فلابأس أنْ یجمّع هؤلاء و یجمّع هؤلاء و لایکون بین الجماعتین أقل من ثلاثة أمیال، و اعلم أنّ للجمعة حقّاً قد ذکر عن أبي جعفر علیه‌السلام أنّه قال لعبدالملک مثلک یهلک و لم یصّل فریضة فرضها الله عزّ و جلّ، قال قلت: کیف أصنع؟ قال صلّها جماعة یعنی الجمعة**، این حدیث تا امام عادل قبل از این مذکور شد، در فصل استدلال بر نفی وجوب عینی، و ترجمه بعد از آن این است و فرموده است ـ یعنی امام محمدباقر علیه‌السلام ـ که هرگاه بوده باشد میانه دو جماعت سه میل که یک فرسخ باشد، پس قصور ندارد که نمازجمعه بگزارند اینها و نمازجمعه بگزارند آنها، و نمی‌باشد میانه دو جماعت ـ یعنی در جمعه ـ کمتر از سه میل، وبدانکه از برای جمعه حقّی هست به تحقیق که ذکر شده از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام که گفته به عبدالملک: مثل تو هلاک می‌شود و نگزارده است فریضه را که خدا فرض کرده است بر او، عبدالملک گفته که گفتم چه کنم؟ فرمود: که بگذار آن را بعنوان جماعت یعنی جمعه.

و پوشیده نماند که ظاهر این است که این کلام تمام تتمه روایت محمدبن مسلم باشد، چنانکه مستدل فهمیده و تا حکم بوجوب یک فرسخ میانه دو جمعه در این مطلب دخلی ندارد، بلکه چون در حدیث بوده ذکر شده و مناط، استدلال بعد از آن است، و ما می‌گوییم که قول محمدبن مسلم. «وبدانکه از برای جمعه حقی هست» ظاهر است در استحباب؛ چه استعمال این لفظ متعارف شده در سنّتی‌ها و نه واجبی‌ها.

---

۱. تهذیب ج ۳، ص ۲۳؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۱۵.

و آنچه نقل شده از برای بیان حق همان روایت عبدالملک است که مذکور شد، و جواب گفتیم از استدلال به آن، و در این روایت لفظ «علیه» بعد از «فرضها الله» زیاد شده که در آن روایت نبود، و زیادتی آن چندان تغییری در معنی نمی‌دهد چنانکه به تامل ظاهر می‌شود. و در این روایت بجای «صلّوا» «صلّها» واقع شده، و بنابراین خطاب مخصوص به عبدالملک است. و آنچه در آنجا می‌گفتند ـ که در این حدیث امر وارد شده بعنوانی که شامل است او را و غیر او را از مکلفین ـ ساقط می‌شود و حاجت نیست در جواب آن به آنچه آنجا ذکر کردیم.

دیگر استدلال کرده‌اند به آنچه روایت کرده است شیخ رحمه‌الله در تهذیب[1] به سندی صحیح از زراره که گفته: **حثّنا أبو عبدالله علیه‌السلام علی صلاة الجمعة حتّی ظننت أنّه یرید أن نأتیه، فقلت نغدوا علیک، قال لا إنّما عنیت عندکم**، یعنی تحریص فرمود ما را حضرت امام جعفرصادق علیه‌السلام بر نمازجمعه تا اینکه گمان کردم من که می‌خواهد که به خدمت او برویم ـ یعنی از برای نماز ـ پس گفتم که صباح بیاییم به خدمت شما؟ فرمود که: نه من نمی‌خواستم مگر اینکه بگذارید نزد خود.

جواب: اوّلاً آنکه این حدیث ظاهر است در استحباب؛ چه لفظ تحریص ظاهر در آن است، پس دلالت کند بر وجوب تخییری. این است که اکثر قایلین بوجوب تخییری استدلال کرده‌اند به این روایت و روایت عبدالملک که گذشت، با آنکه ظاهر است از این حدیث که زراره نمی‌گزارد تا آن وقت نمازجمعه را یا تهاون می‌کرده در آن و منع وضوح این ـ چنانکه بعضی کرده‌اند ـ مکابره است.

و چگونه درباره مثل زراره کسی از اکابر اصحاب حضرت باقر و صادق علیهماالسلام با کمال فضل و فقه و ورع و تقوی ـ حتّی اینکه از حضرت صادق

---

۱. تهذیب ج ۳، ص ۲۳۹؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۰۹.

علیه‌السلام روایت شده[1] که فرموده: (در باب او و سه کس دیگر از امثال او که) ایشانند حافظان دین و امینان پدر من بر حلال خدا و حرام او، و ایشانند سابقون به سوی ما در دنیا و سابقون به سوی ما در آخرت.

و در حدیث دیگر در باب همین چهار کس فرموده: علیهم صلوات الله و علیهم رحمته أحیاءً و أمواتاً.

و در حدیث دیگر فرموده که: زراره دوست‌ترین مردم است به سوی من و دوست‌ترین اصحاب پدر من است نزد من، و غیر اینها از احادیث بسیار در فضایل او ـ توهّم شود که او با وجوب عینی نمازجمعه، نمی‌گزارده باشد آن را یا تهاون می‌کرده باشد در آن، با آنکه به زعم قایلین بوجوب عینی اکمل نمازها و افضل آنهاست، و آن حضرت او را اصلاً توبیخ نفرماید، بلی همین تحریص بر گزاردن کند و اصلاً این باعث نقض منزلت او نشود، و آن حضرت چنین مناقب درباره او بفرماید، بلکه بر متدبّر منصف ظاهر است که ملاحظه همین، جوابی است شافی از استدلال به احادیث سابق که مستند بر زراره بود؛ چه هرگاه زراره با وجود آنکه خود نقل کرده باشد آن احادیث را از حضرت امام محمدباقر علیه‌السلام و مدتها نگذارده باشد نمازجمعه را یا تهاون می‌کرده باشد در آن، تا اینکه بعد از آن حضرت صادق علیه‌السلام او را تحریص فرماید بر گزاردن آن، پس آن دلیل است واضح بر اینکه مراد از آن احادیث حکم به وجوب عینی نمازجمعه مطلقاً نباشد. و اگرنه چگونه او جرأت می‌نمود بر مخالفت آنها.

اگر گویند که تهاون او و همچنین عبدالملک و امثال ایشان شاید به سبب آن باشد که جایز نمی‌دانسته‌اند اقتدای به مخالف و فاسق را، و جمعه نمی‌گزارده در غالب اوقات مگر ائمه مخالفین و حکام ایشان، خصوصاً در شهرهای بزرگ مثال

---

۱. درباره زراره و برید و محمدبن مسلم و ابوبصیر رجوع کنید به جامع الرواة ج ۱، ص ۱۱۷ و ۳۲۵ و ج ۲، ص ۳۴.

کوفه که مسکن زرارة وعبدالملک بوده واز اشهر بلاد اسلام بوده در آن وقت، پس جایز نمی‌دانسته‌اند گزاردن آن را با ایشان و تردّد داشته‌اند در میسّر شدن آن پنهانی،بنابر آن‌ترک می‌شده آن‌ازایشان، وچون جمعه از اعظم فرایض خداست واجلّ آنها ودانست امام که‌بعضی ازاصحاب اواقدام می‌نمایند برترک آن،راضی نشد به آن، تا اینکه امر کرد ایشان را به اقامت آن و تحریص کرد برآن، وچون تهاون‌ایشان ازروی عمد نبود بلکه‌به‌سبب عروض شبهه‌بود، چندان‌توبیخ نکرد ایشان را با آنکه در اخبار که در این باب وارد شده چنانکه نقل شد وخواهد شد، چندان ذمّ ولوم واقع شده که کافی است وزیاد، پس حاجت به ذمّ دیگر نبود.

جواب: می‌گوییم که اگر مراد این است که ایشان تردد داشتند که آیا پنهانی باید گزارد نمازجمعه را یا نه؟ وبنابرآن ترک می‌نمودند، پس ضعف این ظاهر است وچگونه توهم شود در شأن عبدالملک وزرارة با آنهمه مراتب که مدّتها ندانسته باشند این مسأله را، وهیچ اهتمام نکنند در باب آن با آن همه مبالغه که در باب جمعه واقع شده، ونپرسند آن را از امام محمدباقر علیه‌السلام وبعد از او از امام جعفرصادق علیه‌السلام، تا آنکه آخر حضرت صادق علیه‌السلام تحریص فرمایند بر کردن وبیان کنند که هرگاه در پنهانی نیز توان گزارد واجب است اقامت آن واین بسیار ظاهر است.

واگر مراد این است که ایشان تردّد داشتند در میسّر شدن گزاردن آن در پنهانی ودست بهم دادن آن، پس آن نیز بغایت ضعیف است، وچگونه توان مدتها ترک نمود چنین فریضه‌ای را به سبب این تردد، وچه اشکال باشد در تشخیص آن، وچرا در این مدّت حقیقت آن عرض نشود به حضرت علیه‌السلام؟ زراره که مدار او بر تفتیش مسایل بوده در هرباب مسایلی که اصلاً او را احتیاج به آن نمی‌افتاده می‌پرسیده، چنین مطلبی را مهمل می‌گذاشته واصلاً حقیقت آن را به ایشان عرض نمی‌کرده، وامثال این توهمات درباره زراره وامثال او بلکه جمعی

که به چندین طبقه پست‌تر از ایشان باشند محض خطا و سوء ظن است.

و دیگر وقتی که امام محمدباقر علیه‌السلام عبدالملک را امر کرد به گزاردن جمعه، رفع این شبهه و تردد شد، و بسیار دور است که زراره برادر او مطلع بر آن نشده باشد، و با وجود اطلاع چگونه این تردد و شبهه باقی می‌ماند از برای او تا وقتی که حضرت صادق علیه‌السلام او را تحریص فرمود، و این ظاهر است.

و اما اکتفا کردن حضرت به ذمّ و لومی که در احادیث دیگر واقع شده که اکثر آنها را ایشان شنیده بودند، بلکه خود روایت کرده، و با وجود آن مخالفت ورزیده بودند پس آن معقول نمی‌ماند، بلکه البته بایست چون مطلع شدند بر ترک ایشان منع و زجر ایشان به بدترین وجهی و شنیع‌ترین طرزی، اینها همه وقتی است که غرض تحریص زراره باشد بر گزاردن آن پیش خود.

و ممکن است که حدیث حمل شود بر تحریص او بر گزاردن جمعه با سنّیان به سبب تقیّه، چنانکه شیخ مفید رحمه‌الله در مقنعه[1] بر آن حمل کرده بنابر ظاهر کلام او، چنانکه قبل از این مذکور شد.

و بنابراین استدلال به آن از جانبین ساقط است، لیکن حمل بر معنی اول ظاهرتر است چنانکه به تامّل ظاهر شود.

و ثانیاً و ثالثاً آنچه مذکور شد در جواب از استدلال به حدیث عبدالملک بعینه و اعاده آن ضرور نیست.

دیگر استدلال کرده‌اند به آنچه روایت کرده است شیخ رحمه‌الله در تهذیب[2] به سندی صحیح از عمربن یزید از حضرت امام جعفرصادق علیه‌السلام که فرموده: **اذا کانوا سبعة یوم الجمعة فلیصلّوا في جماعة و لیلبس البرد و العمامة و یتوکّأ علی قوس أو عصا و لیقعد قعدة بین الخطبتین و یجهر بالقراءة و یقنت في**

---

۱. مقنعه ص ۱۶۴.

۲. تهذیب ج ۳، ص ۲۴۵.

الرکعة الأُولی منهما قبل الرکوع،[1] یعنی هرگاه بوده باشند ایشان هفت کس روز جمعه پس نماز بگزارند در جماعت وبپوشند ـ یعنی امام ایشان ـ بُرد[2] وعمامه وتکیه کند بر کمانی یا عصایی وبنشیند نشستنی میانه دو خطبه وبلند بخواند قراءت را وقنوت می‌خواند در رکعت اول آن دو رکعت پیش از رکوع.

وجه استدلال عموم امر است به گزاردن جمعه بی‌تخصیصی به اشتراط امام یا نایب او.

جواب:اوّلاً آنکه اسم«کانوا» معلوم نیست، وهمچنین فاعل«لیلبس». گاه‌باشد که قبل از این مذکور شده باشد جمعی که امام یا نایب او در میان ایشان باشد، و«اذا کانوا» اشاره به آن جماعت باشد و«لیلبس» امر به امام یا نایب او باشد که در میان ایشان باشد، یا اکتفا شده باشد به تعیین آن ومعهود بودن آن نزد ایشان.

وثانیاً آنکه مذکور شد مکرر که امر دلالت نمی‌کند مگر بر اعم از استحباب یا وجوب، بمعنی اعم از تخییری، آیا نمی‌بینی که «لیلبس» نیز امر است با آنکه پوشیدن برد وعمامه سنت است نه واجب به اجماع علما.

دیگر استدلال کرده‌اند به آنچه روایت کرده است شیخ رحمه‌الله در تهذیب[3] واستبصار[4] به سندی موثق به ابان‌بن عثمان ـ که بمنزلهٔ صحیح است نزد علماء ـ از فضل‌بن عبدالملک که گفته: **سمعت أبا عبدالله علیه‌السلام یقول إذا کان قوم في قریة صلّوا الجمعة أربع رکعات فإنْ کان لهم من یخطب بهم جمّعوا إذا کانوا خمسة نفر وإنّما جعلت رکعتین لمکان الخطبتین،**[5] یعنی شنیدم از حضرت امام

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۱۳.

۲. بُرد جامه‌ای بود نفیس که در یمن می‌بافته‌اند (منه)

۳. تهذیب ج ۳، ص ۲۳۸.

۴. استبصار ج ۱، ص ۴۲۰.

۵. وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۰۴.

جعفر صادق علیه‌السلام که می‌فرمود هرگاه بوده باشند قومی در دهی می‌گزارند جمعه را چهار رکعت،[1] پس اگر بوده باشد از برای ایشان کسی که خطبه بخواند به ایشان نمازجمعه می‌گزارند هرگاه بوده باشند پنج نفر، و بدرستی که قرار داده نشده است دو رکعت مگر از برای دو خطبه.

وجه استدلال آنکه امر شده به گزاردن جمعه پنج نفر را هرگاه بوده باشد در میان ایشان کسی که خطبه بخواند بی‌اشتراط امام یا نایب او.

جواب آنکه امر واقع نشده بلکه جمله فعلیّه است و آن دلالت ندارد مگر بر جواز یا رجحان پس ثابت نشود به آن مگر وجوب تخییری، و جمعی که قائلند به حرمت نمازجمعه بی‌امام یا نایب او تخصیص می‌دهند امثال این حدیث را به صورت وجود امام یا نایب او، از برای جمع میانه دلایل یا اینکه حمل می‌کنند «من یخطب» را بر کسی که مأذون باشد در خطبه خواندن نه اینکه قادر باشد بر آن، و این دور است و اعتماد بر آن است که ما گفتیم.

و دیگر استدلال کرده‌اند به آنچه روایت شده از پیغمبر صلی‌الله علیه و آله در خطبه‌ای که در روز جمعه می‌خوانده فرموده: **إن الله تعالی قد فرض علیکم جمعة، فمن ترکها في حیاتی أو بعد موتي استخفافاً بها أو جحودا لها، فلاجمع الله شمله و لابارک الله له في أمره ألا و لا صلاة له، ألا و لا زکاة له، ألا و لا حج له، ألا و لاصوم له، ألا و لا برّ له، حتّی یتوب،**[2] یعنی بدرستیکه خدای تعالی به تحقیق که فرض کرده است بر شما جمعه را پس هرکه ترک کند آن را در حیات من یا بعد از موت من از روی استخفاف به آن، یا انکار مرآن را، پس جمع نکند خدای

---

۱. یعنی ظهرجمعه را چنانکه گذشت که اطلاق جمعه بر آن نیز شایع است (منه رحمه‌الله)

۲. روض الجنان ص ۲۸۴؛ الرسائل العشر للشهید ص ۶۱ (رسالهٔ نمازجمعه)؛ منتهی ج ۱، ص ۳۱۷؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۰۲ برای خطبه پیامبر صلی‌الله علیه و آله رجوع شود به سنن ابن‌ماجه ج ۱، ص۳۴۳؛ سنن‌البیهقی ج۳، ص۱۷۱؛ الترغیب والترهیب ج۱، ص۵۱۰؛ مجمع‌الزوائد ج ۲، ص۱۶۹.

تعالی پراکندگی او را[1] وبرکت ندهد از برای او در کار او، آگاه شوید که نیست نمازی از برای او، آگاه شوید که نیست زکاتی برای او، آگاه شوید که نیست حجّی از برای او، آگاه شوید که نیست روزه‌ای از برای او، آگاه شوید که نیست نیکویی از برای او تا اینکه توبه کند.

شیخ زین‌الدین رحمه‌الله گفته که نقل کرده این خبر را سنی و شیعه و اختلاف کرده‌اند در لفظی چند که ما ترک کرده‌ایم آنها را و دخلی ندارند در این باب.

جواب: اوّلاً اینکه این حدیث از طرق اهل‌سنت است و در کتابهای شیغه که نقل شده مثل معتبر[2] و تذکره[3] و منتهی[4] و نهایة[5] و ذکری[6] و غیر آن در بعضی، معلوم است که از ایشان نقل شده مثل تذکره و منتهی و معتبر، و در بعضی دیگر نیز ظاهر آن است و بر تقدیری که از طرق شیعه نیز باشد حدیثی است مرسل و سند آن اصلاً مذکور نیست، پس حجت نباشد.

و ثانیاً آنکه در اکثر کتابها که نقل شده بعد از «أو بعد موتي» و «له إمام عادل» واقع شده مثل تذکره و نهایة و ذکری، و شیخ زین‌الدین رحمه‌الله خود نیز در شرح ارشاد[7] چنین نقل کرده.

و بنابراین دلالت نکند مگر بر ذم کسی که آن را ترک کند با امام عادل و دانستی که ظاهر از امام عادل امام معصوم است صلوات‌الله علیه.

---

۱. مراد به این نفرین است که خدا جمع نکند پراکندگی او را و برکت ندهد در کار او، یا خبر است از اینکه جمع نمی‌کند و برکت نمی‌دهد. (منه)

۲. معتبر ج ۲، ص ۲۷۹.

۳. تذکره ج ۴، ص ۷.

۴. منتهی ج ۱، ص ۳۱۷.

۵. نهایة الاحکام، ج ۲، ص ۹؛ وسائل‌الشیعه ج ۷، ص ۳۰۲ باب اول اشتراط وجوب الجمعه به نقل از رساله جمعهٔ شهید ثانی، الرسائل العشر للشهید الثانی ص ۶۱.

۶. ذکری

۷. روض الجنان، ص ۲۸۴.

و در بعضی «او جایر» نیز دارد چنانکه در منتهی و معتبر و موضعی دیگر از تذکره[1]، و بنابراین موافق نیست مگر با مذهب ابوحنیفه که امام جایر را نیز کافی می‌داند در نمازجمعه[2] و استدلال کرده به این حدیث.

و در بعضی روایات که هیچ‌کدام را ندارد حجت نشود با وجود بودن امام عادل در اکثر روایات؛ چه آن قرینهٔ این است که در روایتی که ندارد افتاده باشد.

و ثالثاً آنکه در خبر تصریح شده به ذمّ کسی که ترک کند آن را از روی استخفاف به آن یا انکار آن و این دلالت نمی‌کند بر وجوب آن؛ چه ترک سنّتیها نیز از روی استخفاف و انکار حرامست، بلکه گاه باشد که مستلزم کفر باشد.

و پوشیده نماند که قبل از این اشاره شد به اینکه علامه[3] رحمه‌الله استدلال کرده به این خبر به اشتراط امام، و وجه آن این است که ذم و وعید در آن معلّق شده بر وجود امام پس هرگاه باشد او منتفی خواهد شد ذم و وعید.

و این استدلال اگرچه قوی‌تر است از استدلال قایلین بوجوب عینی به این خبر، امّا آن نیز ضعیف است؛ زیرا که لازم نمی‌آید از این مگر انتفای ذمّ و وعید خاص با عدم امام، و از این لازم نمی‌آید که جمعه بی‌امام واجب باشد؛ چه گاه باشد که بی او نیز واجب باشد امّا گناه ترک آن با امام زیاده باشد از گناه ترک آن بی او و این ظاهر است.

این است اخباری که استدلال کرده‌اند به آنها قایلین بوجوب عینی، و گفته‌اند بعضی اخبار دیگر نیز هست که ممکن است استدلال به آنها لیکن ترک کردیم ذکر آنها را به سبب ضعف اسناد.

---

۱. تذکره ج ۴، ص ۲۰.

۲. رجوع شود به المجموع ج ۴، ص ۲۵۳؛ المغنی ج ۲، ص ۱۴۹؛ المبسوط للسرخسی ج ۲، ص ۲۵؛ الفقه علی المذاهب الخمسه ص ۱۲۰.

۳. تذکره ج ۴، ص ۲۰.

و ما می‌گوییم که در ضعف سند ما مضایفه نمی‌کنیم با ایشان، اگر حدیثی داشته باشند از طریق شیعه که دلالت آن بر مدّعی تمام باشد ذکر کنند آن را که استدلال به آن قوی‌تر خواهد بود از استدلال به این حدیث با صحت اسناد.

دیگر استدلال کرده‌اند به اینکه پیغمبر صلی‌الله علیه و آله می‌گزارده این نماز را بعنوان وجوب و تأسی به آن حضرت صلی‌الله علیه و آله واجب است در هر فعلی که معلوم باشد وجوب آن، مگر اینکه ثابت شود اختصاص آن به آن حضرت صلی‌الله علیه و آله چنانکه مذهب جمهور محققین است، بلکه دعوی کرده‌اند جمعی از ایشان اجماع مسلمانان را بر این از زمان صحابه تا اعصار لاحقه، و مجرد احتمال اینکه شاید وجوب مقید به شرطی باشد که حاصل باشد نسبت به پیغمبر صلی‌الله علیه و آله، و حاصل نباشد از برای ما، قدح نمی‌کند در آن مگر اینکه ثابت شود این احتمال.

جواب: تأسی به آن حضرت اگر واجب باشد در جمعه باید بر ما نیز واجب باشد گزاردن جمعه بعنوان امامت؛ چه آن حضرت نمی‌گزارده مگر بر این عنوان، و شکی نیست در عدم وجوب این معنی، پس عدم وجوب تأسّی در خصوص این فعل ظاهر شده به دلیل اجماع بلکه ضرورت.

اگر گویند که آن حضرت می‌گزارده نماز را بعنوان امامت و آنچه از خارج ثابت شده این است که واجب نیست بر همه کس تأسّی به آن حضرت در امامت، پس وجوب تأسّی در این خصوصیت ساقط شده، و امّا وجوب تأسی در اصل نماز پس ثابت است و دلیلی نیست بر سقوط آن.

می‌گوییم که دراین مقام دوفعل جدااز یکدیگر نیست که‌ازاینکه وجوب تأسی در یکی ساقط شود لازم نیاید سقوط آن در دیگری، بلکه یک فعل خاصی است، وعدم‌وجوب‌تأسی‌درآن‌مشخص‌است‌وحکم‌به‌وجوب‌اصل‌فعل‌بی‌آن‌خصوصیت بعنوان دیگر محتاج است به دلیل دیگر، و وجوب تأسّی دلالت بر آن ندارد.

اگر گویند که آن حضرت صلی‌الله علیه و آله روز جمعه ظهر چهاررکعتی نمی‌گزارد، پس بر ما نیز واجب باشد تأسّی در آن.

می‌گوییم که بر تقدیر تسلیم وجوب چنین تأسی، مشخص است که نگزاردن آن حضرت ظهر را جهت وجوب گزاردن جمعه بود، و جمعه بعنوانی که واجب بود بر آن حضرت واجب نیست بر ما به اتفاق. پس سقوط ظهر از ما وجهی ندارد، با آنکه این معارض است به اینکه آن حضرت صلی‌الله علیه و آله هرگز نمی‌گزارد جمعه را بعنوان اقتدا به دیگری پس بر ما واجب باشد تأسی در آن.

پس معلوم شد که تمسک به تأسی در این مسأله معقول نیست، اینها همه با قطع نظر است از اجماع و دلایل دیگر که مذکور شد بر عدم وجوب عینی.

و امّا بعد از تمسّک به آنها پس ظاهر است که تأسی در این فعل واجب نیست، و آن از افعالی است که معلوم شده اختصاص آنها به آن حضرت صلی‌الله علیه و آله و عدم شرکت جمهور امّت در آن.

دیگر استدلال کرده‌اند به استصحاب؛ چه وجوب عینی جمعه در زمان حضور ثابت بود پس به حکم استصحاب باید که در زمان غیبت نیز ثابت باشد.

و فساد این ظاهر است؛ چه وجوبی که در زمان حضور ثابت است وجوب با امام یا نایب اوست، و این در همه ازمان ثابت است، چنانکه از تتبع کلمات علما ظاهر می‌شود. پس بنابراین استدلال توان کرد به استصحاب بر عدم وجوب عینی در زمان غیبت چنانکه اشاره به آن کردیم در فصل دویم، نه بر وجوب آن.

این است آنچه بنظر رسد ازدلایل قول بوجوب عینی وبحمدالله ضعف آنها تمام به‌وضوح پیوست والصلاة والسلام علی خاتم‌الرسالة وآله اولی‌الهدایة والدلالة.[1]

---

۱. تمّ بعون الله علی یدی المفتاق الی الله الغنی محمدالشهیر بالمهدی عفی عنه في ۱۱۱۸. و در کنار نسخه‌مرعشی ش۴۴۰۳ نوشته‌شده‌بود: «لقد غرب شمس مصنّفه‌نورالله‌تربته‌واعلی فی‌علّیین‌رتبته في لیلة احد، ثانی‌شهررمضان‌المبارک سنة ۱۱۲۲، نسألک‌اللهم أن‌یحشرنی معه‌بحرمة محمد وآله‌اجمعین»

(۱۳)

رساله‌ای

در خمس

تألیف:

آقا جمال خوانساری رحمه‌الله

متوفای ۱۱۲۲ هـ ق

رحلات

رسخ

[illegible]

[illegible] الثقافة [illegible]

[illegible] ٢٧١ [illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

چون حسب‌الامر الاعلی مقرّر شده بود که داعی دوام دولت قاهره آنچه خمس در آن واجب باشد، خواه اجماع بر آن باشد و خواه خلاف در آن باشد همه را به تفصیل بموقف عرض اقدس رساند، بنابراین بر لوح عرض ایستادگان پایهٔ سریر گردون مسیر می‌نگارد، که آنچه خمس در آن واجب است هفت چیز است، چهارتای آن اجماعی است و سه تای آن مشهور است میانهٔ علمای ما رضوان‌الله تعالی علیهم اجمعین امّا اجماع بر آن معلوم نیست.

امّا آن چهار که اجماعی است.

اوّل: غنیمت است، یعنی مالی که مسلمانان به جنگ از کفّار بگیرند خواه منقول و خواه غیرمنقول مثل زمین، نهایت آن جنگ اگر به اذن امام علیه‌السلام باشد خلافی نیست که خمس آن را به ارباب خمس باید داد، و تتمّه را به مجاهدین باید قسمت کرد به تفصیلی که در کتب فقهیّه[1] مذکور است، و اگر بی‌اذن امام علیه‌السلام بوده ظاهرتر آنست که باز همان حکم دارد.

و جمعی از علما[2] گفته‌اند که تمام مال امام است علیه‌السلام.

---

۱. رجوع شود به جواهر الکلام ج ۱۶، ص ۵

۲. رجوع شود به جواهر الکلام ج ۱۶، ص ۱۲۶

و اگر مالی از کافری بدست مسلمان آید به دزدی یا حیله یا امثال آنها در جایی که آن کافر در آنجا امان نداشته باشد، مثل اینکه در شهر کفّار باشد یا به بلاد اسلام به جنگ آمده باشد، ظاهرتر این است که خمس در آن هم واجب است و تتمهٔ مال مخصوص این شخص است که دزدیده یا به حیلهٔ دیگر به دست آورده.

وبعضی ازعلماء[1] گفته‌اند که همه‌مال‌او می‌شود وخمس در آن واجب‌نیست.

و خمس در غنیمت بعد از اخراج اخراجاتی است که کشیده باشند، بعد از تحصیل آن از برای حفظ آن یا نقل و تحویل آن بجایی که قسمت توانند کرد یا از برای مؤنت حیوانات که از جمله آن باشد و ظاهر این است که در غنیمت نصابی معتبر نباشد وبعد از اخراج اخراجات مزبوره هرقدر که بماند خمس آن را باید داد.

وبعضی از علماء بیست اشرفی چهاردانگ و نیمی[2] را نصاب آن قرار داده‌اند وگفته‌اند که در کمتر آن خمس واجب نیست ودلیل از برای این قول ظاهر نیست.

دویم: معدن است و آن هرچیزیست که اصل آن زمین باشد امّا خصوصیتی بهم رسانیده باشد که بسبب آن قیمت و نفع آن زیاده شده باشد، مثل جواهر وطلا ونقره وآهن ومس وبرنج ونمک وکبریت وقیر ونفط ونظایر اینها، وظاهر این است که گچ و نوره وگِل سرخ وگِلِ سرشو وسنگ آسیا نیز از جملهٔ معادن می‌باشند، چنانکه جمعی از علماء[3] حکم به آن کرده‌اند، نهایت بعضی از علما در اینها توقّف کرده‌اند.[4]

---

۱. رجوع شود به مدارک الاحکام ج ۵، ص ۳۶۱؛ مختلف‌الشیعه ص ۲۰۳

۲. رجوع شود به مدارک الاحکام ج ۵، ص ۳۶۱؛ المسائل العزیّة

۳. رجوع شود به جواهر الکلام ج ۱۶، ص ۱۶

۴. مدارک لاحکام ج ۵، ص ۳۶۴

و خمس در معدن بعد از وضع اخراجاتی است که کشیده باشند از برای تحصیل آن مثل مؤنت کندن و گداختن و امثال آنها، و ظاهر اکثر علمای متقدّمین این است که بعد از وضع آنها هرقدری که بماند خمس آن را باید داد و نصابی در آن معتبر نیست.

و جمعی از علماء گفته‌اند[1] که نصاب آن این است که عیناً یا قیمةً بیست اشرفی چهاردانگ و نیمی که مثقال شرعی است بوده باشد و اگر کمتر ازین باشد خمس ندارد و تمام را مالک می‌شود و این قول ظاهرتر است.

و حدیث صحیح احمدبن محمّدبن ابی‌نصر بزنطی از حضرت امام رضا صلوات‌الله علیه[2] دلالت بر آن دارد نهایت اگر بقدر بیست اشرفی مذکور نباشد أمّا بقدر دویست درهم نقره باشد دور نیست که آنهم کافی باشد و حکم بیست اشرفی داشته باشد در وجوب خمس در آن و ده درهم هفت مثقال شرعی است، پس دویست درهم صد و چهل مثقال شرعی می‌شود که تخمیناً چهارده هزار دینار متعارف حال باشد.

و بعضی از علماء گفته‌اند که نصاب آن یک اشرفی چهاردانگ و نیمی است هرگاه به آن قدر یا زیاده باشد خمس می‌باید و الاّ خمس ندارد و همه را مالک می‌شود و بعضی احادیث[3] نیز دلالت بر این دارد نهایت سند آن صحیح نیست و بر استحباب حمل می‌تواند شد در کمتر از بیست اشرفی.

فروع: اگر آنچه از معدن تحصیل شود در یک دفعهٔ عرفی باشد حکم آن همانست که مذکور شد و اگر در چند دفعه باشد که میانهٔ آنها فاصله شده باشد بعضی گفته‌اند[4] که نصاب در مجموع آنها معتبر است هروقت که مجموع آنچه

---

۱. نهایه ص ۱۹۷؛ مبسوط ج ۱، ص ۲۳۷؛ مدارک ج ۵، ص ۳۶۵

۲. تهذیب ج ۴، ص ۱۳۸؛ وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۴۴.

۳. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۴۳.

۴. رجوع شود به منتهی ج ۱، ص ۵۴۹

تحصیل شده به دفعات به نصاب برسد خمس آن را باید داد هرچند هریک از دفعات بقدر نصاب نباشد وبعد از آن هرچه تحصیل کند بدفعات بهرقدر که باشد خمس آن را باید داد به اعتبار اینکه مجموع آنچه تحصیل کرده به نصاب رسیده.

وبعضی گفته‌اند که اگر در چند دفعه باشد اگر در میان آن دفعات باز قصد کار کردن در معدن دارد وعزم ترک نکرده نصاب در مجموع معتبر است بر وجهی که مذکور شد، واگر ترک کرد وواگذاشت وبعد از آن پشیمان شد وباز مشغول شد نصاب در آنچه پیش از عزم ترک تحصیل کرده معتبر است، خواه یک دفعه باشد وخواه زیاده وآنچه بعد از پشیمانی تحصیل کند با سابق حساب نمی‌شود بلکه آن را علی‌حده باید حساب کرده وهرگاه به نصاب برسد پیش از اینکه عزم ترک آن بکند خمس آن را باید داد، واگر هنوز به نصاب نرسیده باز عزم ترک کرد خمس آن واجب نیست وهمچنین هرمرتبه که عزم ترک کند وپشیمان شود وعمل به قول اوّل احوط است.

ودر بلوغ نصاب شرط نیست که آنچه تحصیل کرده از یک معدن باشد. اگر از معادن مختلف هم باشد ومجموع به نصاب برسد خمس دارد هرچند هریک به نصاب نرسد.

واگر چند کس با هم کار کنند حصّهٔ هریک که به نصاب برسد خمس بر او واجبست وحصّهٔ هریک که به نصاب نرسد خمس ندارد هرچند مجموع حصّه‌ها به نصاب برسد.

تتمّة: اگر معدن در ملک کسی واقع باشد آنچه اخراج کند از آن اگر بعد از وضع اخراجات بقدر نصاب باشد خمس آن را باید بدهد وتتمّه ازوست واگر بقدر نصاب نباشد همه ازوست.

واگر در زمین مباحی باشد هرکه از آن چیزی اخراج کند وبعد از وضع مؤنات

به قدر نصاب باشد خمس آن را باید بدهد و تتمّه ازوست، و اگر بقدر نصاب نباشد همه ازوست.

و اگر کسی خود در معدن مباح کار نکند اگر خواهد که مالک چیزی ازو بشود اگر مملوک او کار کند ملک او می‌شود و اگر کسی را اجیر کند که از برای او کار کند آنچه اجیر اخراج کند ملک او می‌شود و خمس آن را باید بدهد اگر بقدر نصاب باشد و به اجاره دادن معادن از سرکار دیوان اعلی صورتی ندارد و خوبست که ضابطان معادن جمعی را اجیر کنند که از برای سرکار دیوان کار کنند و آنچه حاصل شود بعد از خمس از سرکار دیوان باشد و اگر خواهند آنچه را حاصل شده باشد در هر سال بعد از انقضای آن با ضابط صلح کند بهرقدر که طرفین به آن راضی شوند و اگر خواهند که پیشتر با ضابط صلح کنند بهرقدر که طرفین به آن راضی شوند و اگر خواهند که پیشتر با ضابط تعیین شود که هرسال چه قدر بدهد باید که با او قرار دهند که جمعی را از برای سر کار دیوان اجیر کنند و با او صلح کنند از آنچه تحصیل کند از این راه از برای سر کار دیوان در مدّتی معیّن به مبلغی معیّن بشرط اینکه اجرت اجیران با او باشد.

سیّم: غوص است یعنی آنچه از دریا بیرون آورند از زیر آب مثل مروارید و مرجان و طلا و نقره، و ظاهر لفظ غوص این است که بغوص یعنی برفتن به زیر آب بیرون آورند، نهایت بعضی از محقّقین[1] علما تصریح کرده به آنکه آنچه از زیرآب به آلتی بیرون آورند بی‌آنکه به زیر آب بروند آنهم داخل غوص است، وکلام جمعی از علماء ظاهر در خصوص قسم اوّل است وکلام جمعی ظاهر در شمول هر دو قسم است و عموم ظاهرتر است.

و بنابر احتمالی که مخصوص قسم اوّل باشد قسم دویم داخل ارباح و فواید خواهد بود که آن قسمی علی‌حده است و بعد ازین مذکور خواهد شد.

---

۱. رجوع شود به مسالک ج ۱، ص ۶۷؛ البیان ص ۲۱۶

و امّا اگر از روی آب بگیرند یا از ساحل بردارند ظاهر این است که داخل غوص نیست و از جملهٔ ارباح و فواید است که بعد از این مذکور می‌شود و فایده این در تفاوت شروط این دو قسم ظاهر می‌شود.

و بعضی از علماء گفته‌اند که آنچه از روی دریا بگیرند نیز داخل غوص است و این قول ضعیفی است نهایت عمل به آن احوط است.

و خمس در غوص نیز بعد از اخراج مؤنات آنست، و مشهور[1] این است که باید بعد از وضع مؤنات بقدر یک اشرفی چهار دانگ و نیمی باشد و اگر کمتر از آن باشد خمس در آن واجب نیست بلکه خلافی در این نقل نکرده‌اند، نهایت حدیثی[2] که دلالت بر این دارد سند آن صحیح نیست و با وجود این همین در غوص مروارید و یاقوت و زبرجد واقع شده و شامل هر غوصی نیست، پس اگر کسی اعتبار نصاب نکند و در کمتر از آن نیز خمس بدهد احوط خواهد بود خصوصاً در غیر آن سه تا.

فروع: شیخ طوسی طاب‌ثراه در کتاب مبسوط[3] گفته که «حیوانی که صید کرده شود از دریا، نیست خمسی در آن امّا آنچه بیرون آورده شود به غوص یا گرفته شود ذبح کرده شده بر روی آب پس در آنست خمس.

و علاّمه رحمه‌الله در کتاب منتهی[4] قول شیخ را ضعیف شمرده و گفته که اقرب اینست که حیوانی که گرفته شود از دریا بهر نحو که باشد داخل ارباح و فوائد باشد که خمس در آن بعد از مؤنت سال باشد، و قول علامه رحمه‌الله ظاهرتر است خصوصاً در آنچه از روی آب بگیرند نهایت عمل بقول شیخ رحمه‌الله احوط است.

---

۱. مدارک ج ۵، ص ۳۷۵

۲. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۴۳

۳. مبسوط ج ۱، ص ۲۳۷ و ۲۳۸

۴. منتهی ج ۱، ص ۵۴۷

دیگر آنکه زری که سکّهٔ اسلام داشته باشد هرگاه از دریا برآورند شیخ زین‌الدین رحمه‌الله گفته که آن حکم لقطه دارد که باید یکسال تعریف کرد چنانکه در گنج مذکور خواهد شد و بعد از آن اگر صاحبی پیدا نشود همه را مالک می‌تواند شد.

و پوشیده نماند که حکم به دخول آن در لقطه خالی از اشکالی نیست، زیرا که ظاهر از لقطه چیزیست که در روی زمین بیابند و شامل آنچه از دریا برآورند نیست، و غوص شامل زر مذکور هرگاه از اندرون دریا برآورند هست پس ظاهر این است که غوص در کلام علما که خمس در مطلق غوص گفته‌اند و دعوی اجماع بر آن کرده‌اند شامل آن هم باشد، نهایت حدیث صحیح عامّی در باب غوص بنظر نرسید، حدیث صحیحی که نقل شده مخصوص مروارید است و دو حدیث[1] که عمومی دارد صحّتی ندارد و یک حدیث[2] دیگر در خصوص مروارید و یاقوت و زبرجد وارد شده و با وجود این سند آن صحیح نیست و حدیث شعیری[3] که بعد ازاین در باب کشتی شکسته شده نقل خواهد شد دلالت می‌کند بر اینکه آنچه از آن به غوص بیرون آورند ملک ایشان می‌شود و ایشان سزاوارترند به آن از مالکان، بنابر آن استثنای زر مذکور اصلاً وجهی ندارد نهایت سند آن نیز ضعیف است. جمعی از علماء عمل به آن کرده‌اند به اعتبار شهرت آن و بعضی طرح کرده‌اند آن را به اعتبار ضعف سند آن و حکم کرده‌اند به اینکه اگر مالک نومید شده باشد از آن و دست برداشته باشد هرکه به غوص درآورد مالک می‌شود و اگر اعراض نکرده باشد باید به مالک داد، و ظاهر این است که این قول هم در جایی است که مالک معلوم است امّا در جایی که

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۴۷

۲. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۴۷

۳. وسائل‌الشیعه ج ۱۷، ص ۳۶۳، باب ۷۸ لقطه.

معلوم نباشد و مدّعی نباشد حکم بوجوب تعریف در آن از برای اینکه شاید مالک آن ظاهر شود معلوم نیست که مذهب کسی باشد، و با وجود این مراتب اگر کسی رعایت احتیاط کند احتیاط در چنین زری این است که یک سال تعریف کند اگر صاحب آن ظاهر نشود خمس آن را بدهد و تتمّه را اگر خواهد مالک شود و اگر صاحب آن پیدا شود احتیاط این است که خمس بدهند و در تتمّه با هم صلحی بکنند و اگر آن کسی که غوص کرده همهٔ تتمّه را به صاحب دهد احوط خواهد بود.

و حکم دفعه و دفعات در غوص هم همان است که در معدن مذکور شد.

تتمّة: خمس در عنبر واجب است به اجماع علماء[1]، و دلالت می‌کند بر آن نیز حدیث صحیح حلبی[2] از حضرت امام جعفرصادق صلوات الله و سلامه علیه.

و مشهور میانهٔ علماء[3] این است که عنبر را اگر از دریا از زیر آب بیرون آورند حکم غوص دارد که نصاب آن یک اشرفی است، و اگر از روی آب بگیرند یا از ساحل بردارند داخل معدن است که نصاب آن بیست اشرفی است. و چون حقیقت عنبر معلوم نیست بعضی از علما گفته‌اند که نباتی است که از دریا می‌روید و بعضی گفته‌اند که از چشمه‌ای است که از دریا می‌جوشد[4] و بعضی از اهل لغت[5] گفته‌اند که سرگین حیوانی است دریایی.

و جمعی از اطبّا[6] گفته‌اند که گل‌ها است که بیرون می‌آید از چشمهٔ در دریا بزرگتر آنها به وزن هزار مثقال است.

---

۱. رجوع شود به منتهی ج ۱، ص ۵۴۷
۲. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۴۷
۳. منتهی ج ۱، ص ۵۴۷
۴. رجوع شود به منتهی ج ۱، ص ۵۴۷
۵. قاموس المحیط ج ۲، ص ۱۰۰
۶. رجوع شود به بیان ص ۲۱۶؛ مدارک الاحکام ج ۵، ص ۳۷۷

بنابرآن آنچه از زیر آب برآورند احتمال غوص و معدن هر دو دارد و احوط آن است که از غوص شمرده شود که نصاب آن یک اشرفی است و آنچه از روی آب یا ساحل می‌گیرند احتمال معدن چنانکه علماء گفته‌اند دارد، و احتمال این هم دارد که از جملهٔ ارباح و فواید باشد و خمس در آن بعد از مؤنت سال باشد و اوّل احوطست. و چون در حدیث صحیح مذکور وجوب خمس در آن ذکر شده و نصابی از برای آن ذکر نشده و استثنای مؤنت هم مذکور نیست احوط این است که مطلقاً خمس آن داده شود بی‌اعتبار نصابی و بی‌وضع مؤنتی چنانکه ظاهر کلام شیخ طوسی است در کتاب نهایة.[1]

و امّا **مشک** پس در خصوص آن خمس وارد نشده پس اگر کسی آهویی را صید کند که نافهٔ آن را داشته باشد از خصوص آن خمس در کار نیست بلکه از جملهٔ ارباح و فواید خواهد بود که بعد از این مذکور می‌شود و اگر نافهٔ آن را در روی زمین بیابد اگر در بلاد کفر است مالک می‌شود و اگر در بلاد اسلام است اگر بالفرض در آنها جایی باشد که محلّ گذار آن آهوان باشد و احتمال این رود که از آنها افتاده باشد باز مالک می‌تواند شد والاّ حکم لقطه دارد. و اگر از دریا برآورد داخل غوص است و اگر از روی آب یا ساحل بگیرد حکم سایر چیزها دارد که از یکی از آنها بردارد و حکم آن مذکور شد.

چهارم: گنج است و آن هر مالی است که کسی در زیرزمین بیابد و تفصیل حکم آن این است که اگر آن در بلاد کفر باشد در هر نحو زمینی که باشد باید که خمس آن را بدهد و تتمّه را مالک می‌شود، نهایت خمس وقتی واجب است که آن عینا یا قیمة به قدر بیست اشرفی مذکور یا دویست درهم باشد و اگر به هیچ یک از آنها نرسد خمس واجب نیست و همه را مالک می‌شود و خمس دراین نیز بعد از وضع اخراجاتی است که کرده باشد از برای یافتن آن مثل مزد کندن اگر

---

۱. رجوع شود به مدارک الاحکام ج۵، ص ۳۷۸.

کندن از برای یافتن آن باشد، و امّا اگر از برای مطلب دیگر زمین را می‌کند و اتّفاقاً چیزی یافت مزد کندن آن دخلی به آن ندارد و از آن وضع نمی‌شود. و همچنین آنچه بیابد در زمین مباحی مثل زمین موات یا خرابه که مالکی نداشته باشد هرگاه آنچه یافته اثر اسلام نداشته باشد.

أمّا اگر اثر اسلام داشته باشد مثل زری که شهادتین یا اسم یکی از پادشاهان مسلمانان بر آن نقش باشد پس ظاهر چنانکه مذهب جمعی از علماست این است که همان حکم دارد، یعنی خمس می‌دهد اگر به قدر نصاب باشد و تتمّه را مالک می‌تواند شد. و اگر به قدر نصاب نباشد همه را مالک می‌تواند شد. و جمعی دیگر از علماء گفته‌اند که این حکم لقطه یعنی مالی که در روی زمین بیابد دارد و آن این است که اگر کمتر از یک درهم باشد مالک می‌تواند شد و اگر به قدر یک درهم یا زیاده از یک درهم باشد عیناً یا قیمة باید که یکسال تعریف کند به این نحو که خود یا وکیل عادلی ازو در جاهایی که محلّ اجتماع مردم است مثل مساجد و نظایر آنها فریاد کند که چنین چیزی یافته و قدری وصف آن را که یافته بگوید تا یکسال، به این نحو که در هفتهٔ اوّل هر روز در مجامع فریاد کند و بعد از آن سه هفتهٔ دیگر هفته‌ای یک بار و بعد از آن یازده ماه دیگر ماهی یک بار که مجموع بیست و یک روز می‌شود.

پس اگر در عرض این مدّت کسی گوید که از من است و گواهان که به آن ثابت شود بیاورد یا یک گواه عادل بیاورد و قسم نیز یاد کند باید به او داد، و الاّ آنچه یافته اگر خواهد مالک شود و اگر خواهد تصدّق کند از برای مالک آن. و بر هرتقدیر خمس در آن واجب نیست و دلایل ایشان ضعیف است و قول اوّل قوی‌تر است.

و اگر در بلاد اسلام در ملک کسی بیابد اگر ملک دیگری است مشهور میانهٔ علماء رضوان‌الله تعالی علیهم اجمعین این است که باید مالک آن را اعلام کرد

اگر او گوید از من است باید به او داد واحتیاج نیست به گواهی یا نشانه‌های درستی که از آنها علم یا ظنّ به صدق او حاصل شود واگر او گوید که از من نیست باید که مالک سابق بر او را اعلام کرد به همان نحو وهمچنین تا آخر مالکی که معلوم باشد واگر همه ابا کنند وگویند که از ما نیست مشهورتر این است که اگر اثر اسلام ندارد آنکه یافته باید که خمس بدهد اگر به قدر نصاب باشد و تتمّه را مالک می‌تواند شد واگر به قدر نصاب نباشد همه را مالک می‌تواند شد. واگر اثر اسلام داشته باشد آن حکم لقطه دارد که یک سال باید تعریف کرد چنانکه مذکور شد.

وجمعی از علماء گفته‌اند که بعد از ابای همهٔ مالکان آنکه یافته مالک می‌تواند شد خواه اثر اسلام داشته باشد وخواه نداشته باشد واگر به قدر نصاب باشد خمس آن را باید بدهد؛ واین قول ظاهرتر است بلکه احتمال دارد چنانکه علاّمهٔ حلّی رحمه‌الله در کتاب قواعد[1] اشاره به آن کرده که همین اعلام مالک حال کافی باشد واعلام مالکان سابق در کار نباشد وبنابراین بعد از ابای او آن دو مذهب خواهد بود وظاهرتر مذهب دویم است که مطلقا خواه اثر اسلام داشته باشد وخواه نه اگر به قدر نصاب باشد خمس بدهد و تتمّهٔ را مالک شود واگر به آنقدر نباشد همه را تواند مالک شد. بلکه احتمال دارد چنانکه بعضی از محقّقین علمای متأخرین گفته‌اند که اعلام مالک سابق اصلاً در کار نباشد مگر در جایی که معلوم باشد که او دفن کرده، واگر آن معلوم نباشد اعلام او در کار نباشد زیرا که دلیلِ تمامی بر وجوب آن نیست واصل برائت ذمّة است از وجوب آن، پس یابنده تواند که بی‌اعلام مالکان اگر به قدر نصاب باشد خمس بدهد و تتمّه را مالک شود، واگر به قدر آن نباشد همه را تواند که مالک شود نهایت عمل به قول علماء احوط است اگر به قدر نصاب نباشد واگر به قدر

---

۱. قواعد ج ۱، ص ۶۱

نصاب باشد بهتر آنست که آنکه یافته خمس آن را اخراج کند و در تتمّه عمل به قول ایشان کند. و اگر داند که مالک حال یا یکی از مالکان سابق خبری ندارد سزاوار چنانکه محققّ مذکور گفته قطع به سقوط وجوب اعلام اوست و اقتصار بر اعلام هرکه از مالکان که احتمال اطّلاع او بدهد به ترتیبی که نقل شد از علماء. اینها همه بنابراین است که علما گفته‌اند که اعلام مالک از برای این است که اگر او دعوی کند به او بدهند، لیکن در این مسأله دو حدیث صحیح نقل شده یکی از محمّدبن مسلم از حضرت امام محمّدباقر صلوات‌الله و سلامه علیه که گفته سؤال کردم از آن حضرت از خانه که یافت شود در آن دراهم سکّه زده، پس فرمود که اگر بوده باشد آن خانه آباد و بوده باشد در آن اهل آن پس آن از برای ایشان است و اگر بوده باشد خراب به تحقیق جلا کرده باشند از آن اهل آن پس آنکه یافته مال را سزاواتر است به آن[1] و حدیث دیگر باز از محمّدبن مسلم از یکی از محمّدباقر و امام جعفرصادق صلوات الله و سلامه علیهما که گفته سؤال کردم آن حضرت را از دراهم سکّه زده که یافت شود در خانه‌ای، پس فرمود که اگر بوده باشد آن خانه آباد پس آنها از برای اهل آن خانه است و اگر بوده باشد آن خانه خراب پس تو سزاوارتری به آنچه یافته‌ای تو.[2]

و پوشیده نیست که ظاهر این دو حدیث شریف این است که آنچه در خانه آباد یافت شود ملک صاحب حال آن خانه شود هرچند او را خبری نباشد از آن و استبعادی نیست در این، چه هرگاه تواند که حق تعالی مقرر کرده باشد که آنچه کسی بیابد ملک او شود بعد از تعریف یا بی‌تعریف بنابر اختلاف مذهبها که نقل شد پس چرا نتواند بود که مقرر فرموده باشد که آنچه در خانهٔ کسی یافت شود ملک صاحب آن خانه شود هرچند او را خبری نباشد از آن و این از جمله منافع

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۱۷، ص ۳۵۴

۲. وسائل‌الشیعه ج ۱۷، ص ۳۵۴

خانه باشد. و احادیث وارده در باب خمس در گنج دلالت بر این ندارد که آن از یابنده است و خمس بر او واجب است، بلکه همین دلالت می‌کند بر وجوب خمس در آن، پس ممکن است که آنچه در خانهٔ کسی یافت شود از او باشد و خمس بر او باشد و آنچه در زمین مباح یافت شود از یابنده شود و خمس بر او باشد.

و بنابراین ظاهر این است که این معنی خصوصیّتی نداشته باشد به خانه‌ای که در حدیث واقع شده بلکه جاری باشد در مطلق آنچه یافت شود در ملک‌آباد کسی هرچند خانهٔ او نباشد.

و بنابر آنچه از علماء نقل شد باید که این دو حدیث حمل شود بر اینکه آنچه در خانهٔ آباد یافت شود آن از اهل آن خانه است اگر ایشان دعوی کنند که از ایشان است و این خالی از بعدی نیست، پس حمل این دو حدیث بر ظاهر آنها اولی است مگر اینکه اجماع بر خلاف آن ثابت شود و آن خود بر ما معلوم نیست.

و ممکن است که حکم علماء بنابر حدیثی باشد که روایت شده از اسحاق‌بن عمّار که گفته سؤال کردم از حضرت امام موسی صلوات الله و سلامه علیه از مردی که فرود آید در بعضی از خانه‌های مکّه پس یافت در آن موازی هفتاد درهم دفن کرده شده پس همواره بود با او و به یاد او نیامد آنها تا اینکه وارد شد به کوفه چه می‌کند او؟ پس فرمود: که سؤال می‌کند از آنها اهل آن منزل را بسا باشد که ایشان شناسند آنها را، گفتم که پس اگر ایشان نشناسند آنها را چه کند؟ فرمود: تصدّق می‌کند به آنها.[1]

و پوشیده نیست که ظاهر این حدیث این است که اعلام مالک از برای این است که اگر او شناسد آن را و دعوی کند که از من است به او بدهند چنانکه از

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۱۷، ص ۳۵۵

علما نقل شد، نه اینکه او احقّ باشد به اینکه مالک آن شود مطلقاً چنانکه ظاهر آن دو حدیث است، لیکن ظاهر آن همین اعلام مالک حال است چنانکه در احتمال سابق مذکور شد، و حمل اهل منزل بر هرکه معلوم شود که اهل آن منزل بوده به ترتیب بر نحوی که از علما نقل شد بعید است نهایت سند این حدیث موثق است و صحیح نیست پس تأویل آن دو حدیث صحیح به سبب ظاهر این حدیث مشکل است. و ممکن است حمل این حدیث بر اینکه اگر مالک نشناسد سنّت باشد از برای او اینکه نگیرد آن را نه اینکه نتواند اصلاً مالک شود چنانکه حکم به تصدّق که در آن شده بنابر مذهب علماء باید که بر استحباب حمل شود زیرا که اگر اثر اسلام نداشته باشد همه اتّفاق دارند که آنکه یافته مالک می‌تواند شد بعد از اخراج خمس اگر به قدر نصاب باشد، و اگر اثر اسلام داشته باشد باز بنابر مذهب دویم حکم همان است و بنابر مذهب اوّل باید تعریف کرد و اگر مالکی ظاهر نشود اگر خواهد مالک شود و اگر خواهد تصدّق کند، پس وجوب تصدّق بی‌تعریف موافق هیچ یک از آن دو مذهب نیست پس باید که بر استحباب محمول شود یا مطلقاً بنابر مذهب دویم و یا در جایی که اثر اسلام نداشته باشد. و در جایی که داشته باشد نیز بعد از تعریف و عدم ظهور مالکی و چون آنچه در حدیث مذکور شد که یافت شده هفتاد درهم است و قدر نصاب نیست پس خمس در آن نیست منافی استحباب تصدّق به همهٔ آن باشد و هرگاه حکم به تصدّق باید که بر استحباب حمل شود. پس حمل آن به اعتبار ظاهر آن دو حدیث صحیح بر استحباب مالک نشدن مالک در جایی که نشناسد که از اوست، بعدی ندارد.

و پوشیده نماند که علما رضوان‌الله تعالی علیهم اجمعین در صورتی که چیزی در روی زمین در ملک مسلمانی یافت شود مطلق گفته‌اند که ملک صاحب آن می‌شود هرچند او نداند که از اوست بلکه ظاهر اطلاق ایشان این

است که هرچند جزم داند نیز که از او نبوده و توجیه می‌کنند این را به اینکه این معنی شاید که از لوازم و منافع ملک باشد که آنچه یافت شود در آن از مالک آن شود، و هرگاه این وجه در آنچه در روی زمین یافت شود صحیح باشد پس بطریق اولی در چیزی که در زیرزمین یافت شود نیز جاری خواهد بود.

و پوشیده نماند که ظاهر آن دو حدیث صحیح این است که آنچه در خرابه یافت شود یابنده مطلقاً مالک تواند شد، چنانکه قول اوّل بود از دو قول که در آن مسأله مذکور شد. و بنابر قول دوم باید که تخصیص داد به آنچه اثر اسلام نداشته باشد یا اینکه حمل شود بر مطلق احقیّت هرچند بر این وجه باشد که باید که او تعریف کند، و اگر مالکی ظاهر نشود تواند مالک شود و این هر دو بعید است و ظاهر قول اوّل است.

و پوشیده نماند که بنابر آنچه تفصیل داده شد ظاهر این است که فرقی نباشد میانهٔ آنچه اثر اسلام داشته باشد و آنچه نداشته باشد، نهایت در هر دو صورت حکم به اینکه از یابنده شود یا از مالک حال خانه خالی از اشکال نیست، و چون بر هر تقدیر اگر به قدر نصاب باشد ظاهر این است که خمس آن را باید داد پس باید که اگر به قدر نصاب باشد خمس آن را به ارباب خمس بدهند و تتمّه را اگر یکی از ایشان به دیگری واگذارد کمال احتیاط باشد در آن والاّ احتیاط آنست که میانهٔ ایشان مصالحه واقع شود. و اگر به قدر نصاب نباشد احتیاط در تمام آن این است که یا یکی از ایشان همه را به دیگری واگذارد یا میانهٔ ایشان مصالحه واقع شود والله تعالی یعلم.

و اگر کسی دفینه‌ای در ملک خود بیابد پس اگر آن ملک به او به میراث منتقل شده باشد و احتمال این دهد که آن را مورّث آن در آن دفن کرده باشد ظاهر این است که بمجرّد این احتمال مالک می‌تواند شد و خمسی در کار نیست نهایت باید که میانهٔ همهٔ ورثهٔ آن مؤرّث بر سبیل میراث قسمت شود. و اگر احتمال آن

نمی‌دهد بنابر ظاهر آن دو حدیث صحیح مذکور ظاهر این است که او مالک تواند شد و بنابر طریقه مشهور میانهٔ علماء باید که مالک سابق را اعلام کند اگر او دعوی کند که از من است به مجرّد دعوی او بدهد بی‌حاجت اثباتی، و اگر او ابا کند مالک سابق بر او را و همچنین تا هر مالکی که معلوم تواند شد، و اگر همه ابا کنند اگر اثر اسلام نداشته باشد اگر خواهد مالک شود و خمس بدهد اگر به قدر نصاب باشد و الاّ همه را مالک شود. و اگر خود نخواهد اگر به قدر نصاب باشد خمس بدهد و تتمّه را تصدّق کند و اگر به قدر نصاب نباشد همه را تصدّق کند. و اگر اثر اسلام داشته باشد ظاهر این است که باز حکم همان باشد چنانکه از جمعی از علماء نقل شد که فرقی نیست میانهٔ اینکه اثر اسلام داشته باشد یا نداشته باشد. و بنابر مذهب جمعی دیگر که فرق می‌کنند باید که یکسال چنانکه مذکور شد تعریف کند اگر مدّعی ظاهر شود و اثبات کند که از اوست به او بدهد والاّ حکم همان است که اگر به قدر نصاب باشد خمس بدهد و تتمّه را اگر خواهد مالک شود و اگر خواهد تصدّق کند، و اگر به قدر نصاب نباشد همه را اگر خواهد مالک شود و اگر خواهد تصدّق کند و احتمال دارد که إعلام مالک سابق اوّل کافی باشد و بعد از ابای او حکم همان باشد که بعد از ابای همهٔ مالکان مذکور شد و احتیاج به إعلام مالکان سابق بر او نباشد.

و احتمال دارد چنانکه در صورت سابقه مذکور شد که إعلام مالک سابق اصلاً در کار نباشد مگر در جایی که معلوم باشد که خصوص او دفن کرده و اگر آن معلوم نباشد یابنده تواند که بی‌إعلام مالکان اگر به قدر نصاب نباشد همه را مالک شود و اگر به قدر آن باشد خمس بدهد تتمّه را مالک شود. و اگر جزم داند که مالکان سابق را از آن خبری نیست یا در بارهٔ بعضی از ایشان این جزم باشد سزاوار قطع به این است که اعلام آنکه دربارهٔ او جزم به عدم اطّلاع او دارد در کار نباشد چنانکه در صورت سابقه مذکور شد، بلکه اقتصار کند بر اعلام هر

مالکی که احتمال اطّلاع او می‌دهد نهایت به ترتیبی که مذکور شد که هر مالکی مقدّم باشد بر مالک سابق بر او و اگر او دعوی آن کند به او بدهد و اعلام مالک سابق بر او در کار نباشد.

و اگر مورّث او را چند وارث باشد که بعضی احتمال این دهند که مورّث ایشان دفن کرده باشد و بعضی احتمال آن ندهند هرکه احتمال می‌دهد حصّهٔ خود را مالک می‌تواند شد و هرکه احتمال نمی‌دهد در باب حصّهٔ او همان تفصیل مذکور جاری باشد، و اگر آن ملک از دیگری به او منتقل شده باشد ظاهر این است که او خود که مالک حالست مالک تواند شد، نهایت اگر به قدر نصاب باشد خمس بر او لازم باشد این بنابر ظاهر آن دو حدیث صحیح است که مذکور شد. و امّا بنابر مذهب مشهور میانهٔ علما باید که مالک سابق را اعلام کند و اگر او دعوی آن کند به او بدهد بی‌احتیاج به اثبات و اگر او ابا کند مالک سابق بر او را و همچنین تا آخر مالکی که معلوم تواند شد و اگر همه ابا کنند بنابر مذهب جمعی او مالک تواند شد خواه اثر اسلام داشته باشد و خواه نداشته باشد، و بنابر مذهب جمعی دیگر اگر اثر اسلام نداشته باشد او را مالک تواند شد و اگر داشته باشد حکم لقطه دارد که یک سال باید که بر نحوی که مذکور شد تعریف کند اگر مالکی ظاهر شود که اثبات مالکیّت خود کند به او بدهد و الاّ اگر خود خواهد مالک شود و اگر خواهد تصدّق کند.

و در اینجا نیز احتمال هست که اعلام مالک سابق اوّل کافی باشد و بعد از ابای او حکم همان تفصیل مذکور باشد و احتیاج به اعلام مالکان سابق بر او نباشد و آنچه مذکور شد که در هر مالکی که جزم بعدم اطّلاع او باشد سزاوار قطع به سقوط وجوب اعلام اوست در اینجا نیز جاری است، و اگر آن ملک زمین مباحی بوده مثل موات یا خرابه‌ای که او آباد کرده باشد این حکم آن دارد که در زمین مباحی یافته باشد و حکم آن چنانکه مذکور شد این است که اگر اثر اسلام نداشته

باشد او مالک می‌تواند شد و خمس بر او لازم است اگر به قدر نصاب باشد و اگر اثر اسلام داشته باشد بنابر مذهب جمعی حکم همان است و بنابر مذهب جمعی دیگر حکم لقطه دارد که یک سال تعریف باید کرد و مذهب اوّل ظاهرتر است خصوصاً در آنجا که او مالک زمین شده بنابر ظاهر دو حدیث صحیح که مذکور شد که آنچه در زمینی یافت شود که مالکی داشته باشد از برای مالک آن است.

و پوشیده نماند که ظاهر این است که همهٔ آن تفصیل که در باب گنج مذکور شد در جایی باشد که یابنده علم نداشته باشد بخصوص مالک آن والاّ[1] اگر علم به آن داشته باشد باید که به او بدهد خواه مالک حال زمین باشد و خواه کسی که اصلاً مالک آن زمین نباشد والله تعالی یعلم.

و چون حاجت مردم به این مسأله بسیار روی می‌داد و تحقیق آن از کلام علماء چنانکه بایست نمی‌شد انسب این نمود که در این عریضه هرچند تطویل کلام مناسب نبود متعرّض تفصیل حکم آن بشود تا ثواب آن به روزگار فرخنده آثار آن سلطان سلاطین زمان عائد گردد.

فرعٌ: به سند صحیح روایت شده از عبدالله جعفر که گفته نوشتم به آن مرد علیه‌السلام ـ یعنی حضرت امام حسن عسکری صلوات‌الله و سلامه علیه ـ چه این عبدالله‌بن جعفر حمیری از اصحاب آن حضرت بوده و از راه تقیّه تصریح بنام مبارک نکرده چنانکه این در اصحاب ائمّة صلوات الله و سلامه علیهم شایع بوده، و سؤال کردم از مردی که خریده شتری یا گاوی از برای قربانی‌ها پس چون ذبح کرد آن را یافت در جوف آن کیسه‌ای که بود در آن درمی چند یا اشرفی چند یا گوهری، از برای که می‌باشد آن؟ پس جواب نوشت آن حضرت علیه‌السلام اعلام کن به آن بائع آن را پس اگر نشناسد او آن را یعنی گوید که از من نیست پس

---

۱. «اَمّا» خ ل

آن چیز از برای توست روزی تو کرده خدا آن را.[۱] و از این جواب ظاهر می‌شود که آن مرد مشتری عبدالله خود بوده یا اینکه خطاب آن حضرت به آن مرد است نه عبدالله.

و پوشیده نیست که ظاهر این حدیث شریف این است که اعلام بائع اوّل کافی باشد و اگر او ابا کند اعلام مالک سابق بر او در کار نباشد، و حمل بائع بر جنس بائع که شامل باشد هر بائعی را که از برای آن باشد بعید است. و بنابر این دور نیست که در دفینه‌ای که در زمینی بیابد که خریده باشند از کسی نیز اعلام بائع اوّل کافی باشد چنانکه در آن مسأله احتمال این مذکور شد، نهایت جمعی از علما که در آنجا اعلام مالکان دیگر را نیز به ترتیب در کار می‌دانند در اینجا نیز اعلام بائعان سابق را بر آن نحو در کار می‌دانند و بائع را در این حدیث بر هر بائعی حمل می‌کنند و این بعید است چنانکه مذکور شد.

و پوشیده نیست نیز که ظاهر این حدیث این است که بعد از ابای مالک، مشتری مالک تواند شد و قیدی نشده که اثر اسلام نداشته باشد پس ظاهر این است که بعد از ابای بائع، مطلقاً مشتری مالک تواند شد و در جایی که اثر اسلام داشته باشد محتاج به تعریفی نباشد و هرگاه حکم در اینجا مطلق باشد پس ظاهر این است که به طریق اولی در مسأله گنج نیز حکم مطلق باشد و بعد از ابای مالکان یا مالک احتیاج به تعریفی نباشد هرچند اثر اسلام داشته باشد چنانکه از جمعی از علماء در اینجا نقل شد و مذکور شد که این ظاهرتر است أمّا بعضی از آنان که در آن‌جا هرگاه اثر اسلام داشته باشد تعریف یکسال را بعد از ابای مالک در کار می‌دانند در اینجا نیز آن تعریف را بعد از ابای همهٔ مالکان یا خصوص مالک سابق در کار می‌دانند و این حدیث را مخصوص صورتی می‌سازند که اثر اسلام نداشته باشد و این هم بعید است. خصوصاً اینکه شایع در دراهم در آن

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۱۷، ص ۳۵۹

وقت سکّهٔ اسلام بوده پس ظاهر در هر دو مسأله این است که اثر اسلام در آنها اثری نداشته باشد و با وجود آن نیز بعد از ابای بائع، مشتری مالک تواند شد بی‌حاجت تعریفی، نهایت متابعت علماء احوط است بلکه بعد از ابای مالک در جایی که اثر اسلام داشته باشد نیز اگر تعریف کند احوط باشد زیرا که احتمال دخول در لقطه در همه می‌رود پس اگر به مجرّد یک حدیث هرچند صحیح باشد مالک نشود و تعریف هم که در لقطه وارد شده بکند احوط خواهد بود.

و پوشیده نماند که در این حدیث شریف وجوب خمسی مذکور نیست نهایت مشهور میانهٔ علما وجوب خمس است در آن و دلیلی ذکر نکرده‌اند بر آن أمّا ظاهر کلام ایشان این است که این را ملحق به گنج می‌دانند، و این بعید است لیکن دور نیست که از جملهٔ ارباح باشد که خمس در آنها بعد از مؤنت سال باشد چنانکه مذکور خواهد شد.

تتمّه: جمعی از علماء ما رضوان الله تعالی علیهم اجمعین فرموده‌اند[1] که اگر کسی ماهی بخرد و در جوف آن چیزی چنان یافت شود اعلام بائع در کار نیست و مالک آن می‌تواند شد بی‌اعلام او و بی‌تعریفی و خمس آن را باید داد.

و پوشیده نماند که وجه فرق میانهٔ این مسأله و مسأله سابق که چیزی در جوف چاروائی یافته باشد که در آنجا اعلام می‌بایست و در اینجا نمی‌باید ممکن است از راه این باشد که آنچه در جوف ماهی یافت شود اگر چیزی است که ممکن است که در دریا حاصل شده باشد و ملک کسی نبوده باشد مثل مرواریدی که اثر تصرّف کسی در آن نباشد پس اعلام بائع در کار نیست به اعتبار جواز این احتمال در آن بخلاف آنچه در جوف چاروا یافت شود که این احتمال در آن نمی‌رود، بلکه معلوم است که آن چاروا آن را بعد از آن بلع کرده که کسی آن را بیرون آورده و مالک آن شده نهایت باید که این بنابراین باشد که در تملّک

---

۱. رجوع شود به جواهر ج ۱۶، ص ۳۹

مباحات که گفته‌اند که به حیازت آنها می‌شود باید در حیازت که علم به آن باشد، پس چون صیّاد که ماهی را گرفته علم به آنچه در جوف آن بوده نداشته همین حیازت اصل ماهی کرده و مالک آن شده و حیازت مروارید که در جوف آن بوده نکرده و مالک آن نشده پس اعلام او در کار نباشد.[1]

أمّا اگر در تملّک مباحات مطلق اخذ آن هرچند علم به آن نباشد کافی باشد پس صیّاد چون ماهی را گرفته آن مروارید را هم اخذ کرده و ملک او می‌شود پس باید که به او داد.

و أمّا اگر چیزی باشد که در دریا حاصل نتواند شد و باید که از خارج در آن افتاده باشد، پس ممکن است که فرق به اعتبار این باشد که در آنجا احتمال اینکه آن از بائع بوده باشد و چاروا فرو برده باشد احتمالی است ظاهر پس ممکن است که امر به اعلام او به آن اعتبار باشد، أمّا در اینجا ظاهر این است که ماهی آن را در دریا فرو برده باشد پس حکم به وجوب اعلام مالک در اینجا بنابرامر به آن در آنجا نمی‌توان کرد. و هرگاه دلیلی بر وجوب آن نباشد اصل عدم وجوب است.

و أمّا اینکه حکم به تعریف نکرده‌اند پس بنابر مذهب جمعی که در آنجا نیز اصلاً حکم به تعریف نکرده‌اند اشکالی نیست، زیرا که هرگاه تعریف در آنجا درکار نباشد بنابر ظاهر حدیث مذکور پس در اینجا نیز در کار نباشد بطریق اولی. و أمّا جمعی که در آنجا بعد از ابای مالک تعریف در کار می‌دانند هرگاه اثر اسلام داشته باشد پس ممکن است که در اینجا در کار ندانسته باشند به اعتبار آنکه آنچه در دریا افتاد مثل کشتی که بشکند و متاعهای آن غرق شود جمعی از علماء

---

۱. یا بنابر این باشد که در تملّك مباحات مجرّد حیازت یعنی اخذ آن با علم به آن نیز کافی نباشد بلکه باید که نیّت و قصد تملّک هم بکند، پس اگر کسی علف از صحرا بچیند و قصد تملّک آن نکند ملک آن نمی‌شود و دیگری مالک آن می‌تواند شد. و چون در اینجا معلوم نیست که صیّاد نیّت ملک آنچه در جوف ماهی باشد، کرده باشد و اصل عدم آن است پس اعلام او در کار نباشد. منه رحمه‌الله

گفته‌اند که آن از ملکیّت مالک آن بدر می‌رود و هرکه به غوص درآورد مالک آن می‌شود. و بعضی گفته‌اند که وقتی مالک می‌تواند شد که مالک آن اعراض از آن بکند و در فکر تدبیر بیرون آوردن نباشد و ظاهرتر قول دویم است.

و مستند قول اوّل حدیث شعیری است[1] که گفته سؤال کرده شده حضرت صادق علیه‌السلام از کشتی که بشکند در دریا پس بیرون آورده شود بعضی از آن به غوص و بیرون اندازد دریا بعضی از آنچه غرق شده در آن، پس فرمود که أمّا آنچه را بیرون انداخته دریا پس آن از برای اهل آن است خدا بیرون کرده آن را از برای ایشان، و أمّا آنچه بیرون آورده شده به غوص پس آن از برای ایشان است[2] و ایشان سزاوارترند به آن[3]

و دلالت حدیث مذکور بر مذهب ایشان واضح است لیکن سند آن صحیح نیست، و بعضی گفته‌اند که ضعف سند آن جبر کرده می‌شود به شهرت آن چنانکه معمول است میانهٔ اصحاب، و ممکن است نیز که مستند قول اوّل حدیث محمّدبن عبدالله[4] باشد که گفته: «سؤال کردم از حضرت امام موسی علیه‌السلام از آنچه بیرون می‌آید از دریا از مروارید و یاقوت و زبرجد، پس فرمود که هرگاه بر سد قیمت آن به یک اشرفی پس در آن است خمس»[5] زیرا که حکم شده در آن

---

۱. و پوشیده نماند که در این حدیث و همچنین در کلام جمعی که عمل به آن کرده‌اند وجوب خمس مذکور نیست و ممکن است که در چنین غوصی خمس در کار نباشد، خمس در جایی باشد که چیزی به غوص از دریا بیرون آورند و مالک آن اصلاً معلوم نباشد و ممکن است که عدم ذکر خمس در آن به اعتبار آن باشد که در باب خمس حکم به وجوب آن در هر غوصی شده پس هرجا ذکر آن در کار نیست. منه رحمه‌الله

۲. یعنی جمعی که غوص کرده‌اند. منه رحمه‌الله

۳. وسائل‌الشیعه ج ۱۷، ص ۳۶۳

۴. در کتب حدیث «محمدبن علی‌بن أبي عبدالله» است.

۵. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۴۳

مطلقا به وجوب خمس و قید نشده به اینکه مالکی از برای آنها ظاهر نباشد که اعراض از آن نکرده باشد، نهایت سند روایت ضعیف است و مع‌هذا حمل آن بر عدم ظهور چنین مالکی چندان بعدی ندارد.

و پوشیده نیست که بنابر مذهب اوّل آنچه در جوف ماهی یافت شود چون از دریا باشد از ملکیّت مالک به در رفته و تعریفی نمی‌خواهد و بنابر قول دویم ممکن است که مذهب ایشان این باشد که احتمال اعراض مالک هرگاه احتمال ظاهری باشد چنانکه ظاهر در چیزی که در دریا غرق شده باشد آن است کافی باشد در جواز مالک شدن و تفحّص و تفتیش را در کار ندانند و بنابرآن حکم به وجوب تعریف در اینجا نکرده باشند، به خلاف آنچه در جوف چاروا یافت شود که این وجه در آن جاری نیست لیکن بعضی از متأخرین علماء ما در این جا هم گفته که این حکم در جایی است که اثر اسلام نداشته باشد والاّ لقطه است و تعریف باید کرد. و گفته که احتمال عموم حکم نیز هست به سبب اطلاق فتوای علما.

و به گمان فقیر اعتبار اثر اسلام و حکم لقطه با وجود آن در مسأله چاروا ضعیف بود و در اینجا ضعیف‌تر است، نهایت عمل به آن در هر دو احوط است بلکه احوط چنانکه در آنجا اشاره به آن شد این است که در آنچه اثر اسلام نداشته باشد نیز تعریف بکند. و به مجرّد یک حدیث هرچند صحیح باشد مالک نشود.

و پوشیده نماند که بنابر آنچه در توجیه کلام علما مذکور شد باید که تخصیص داده شود مسأله ماهی به ماهیی که از دریا یا آنچه جاری مجرای دریا باشد گرفته شده باشد مثل رودخانه‌های که به دریا متّصل شوند. أمّا اگر ماهیی باشد که در آب مملوکی پرورش یافته باشد مثل کالایی که در ملک کسی باشد ظاهر این است که فرقی میانهٔ آن و چاروا نباشد، و بعضی از علماء نیز تصریح به

آن تخصیص کرده‌اند.

و أمّا اگر ماهیی باشد که از نهرها یا رودخانه‌ها گرفته شده باشد که راهی به دریا نداشته باشند و در زمینهای مباح جاری باشند، پس ظاهر در آن نیز این است که اعلام صیّاد در کار نباشد بنابر همان وجه که مذکور شد زیرا که در آن نیز بودن آن از مال صیّاد ظهوری ندارد بلکه ظاهر این است که از کسی در آن آب افتاده باشد و ماهی آن را در آن آب فرو برده باشد و تعریف نیز، ظاهر این است که در کار نباشد زیرا که ظاهر این است که فرقی نباشد میانهٔ آن و میانهٔ آنچه در جوف چاروا یافت شود نهایت اگر تعریف بکند احوط باشد والله تعالی یعلم.

و همچنین باید تخصیص داد مسأله چاروا را به چاروایی که احتمال آن باشد که آنچه در جواب آن یافته در ملک بائع او فرو برده باشد مانند شتر و گاو که در حدیث مذکور وارد شده و اگر چنین نباشد مثل آهویی که از صحرا صید کرده باشد و از همان راه بیاورد و بفروشد پس اعلام مالک در کار نباشد.

و پوشیده نماند که علماء در مسأله ماهی نیز خمس را واجب می‌دانند[1] و ظاهر این است که آن را ملحق به گنج می‌دانند چنانکه در مسأله چاروا مذکور شد و در ماهی که از دریا گرفته شده باشد احتمال الحاق به غوص نیز دارد نهایت هر دو بعید است. أمّا الحاق به ارباح و وجوب خمس در آن بعد از مؤنت سال بعدی ندارد لیکن عمل به قول علما احوط است بلکه در جایی که ماهی از دریا گرفته شده باشد الحاق به غوص که نصاب آن یک اشرفی است و کمتر از نصاب گنج که بیست اشرفی است احوط باشد، بلکه اگر در اصل در آن نصاب اعتبار نشود و هرقدر که باشد خمس آن را بدهد احوط باشد والله تعالی یعلم.

---

۱. رجوع شود به جواهر ج ۱۶، ص ۳۹

و أمّا آن سه جا که وجوب خمس در آنها مشهور است، أمّا اجماع بر آن معلوم نیست.

اوّل: ارباح است یعنی هر سودی که به این کس برسد از تجارت و زراعت و صناعات یعنی پیشه‌ها و سائر انواع اکتسابات.

اکثر علماء[1] حکم جزم به وجوب خمس در اینها کرده‌اند و علاّمهٔ حلّی طاب‌ثراه در کتاب تذکره[2] و منتهی[3] دعوی اجماع بر آن و تواتر احادیث[4] در آن کرده، نهایت از بعضی از متقدّمین[5] علمای ما نقل شده که او حکم به وجوب آن نکرده و خمس دادن از آنها را احوط شمرده و ظاهر، قول مشهور است و اینکه خمس در اینها واجب باشد و این در همه مداخل این کس است از حاصل و منافع املاک و از اراضی و باغات و اشجار و مستغلاّت و سائر املاک و همه منافعی که به او برسد به سبب شغلی و عملی از تجارت و زراعت و غرس و سایر

---

۱. رجوع شود به جواهر ج ۱۶، ص ۴۵

۲. تذکره ج ۱، ص ۲۵۲

۳. منتهی ج ۱، ص ۵۴۸

۴. رجوع شود به وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۴۸، باب ۸ خمس.

۵. یعنی ابن ابی‌عقیل و ابن‌جنید، رجوع شود به حیاة ابن ابی‌عقیل و فقهه ص ۴۰۲ البیان ص ۲۱۸؛ جواهر ج ۱۶، ص ۴۶

صناعات.

و أمّا فواید و منافع دیگر که به او برسد غیر آنچه مذکور شد، پس مشهور میانهٔ علماء این است که خمس در آن واجب نیست، و از بعضی علمای ما نقل کرده‌اند که او در میراث و صدقه و هدیّه وهبه هم خمس را واجب دانسته بنابر اینکه آنها نیز داخل غنیمت‌اند، پس آیهٔ کریمه[1] که دلالت بر وجوب خمس در هر غنیمت می‌کند شامل آنها هست و بنابراین دلیل، ظاهر این است که او خمس را در هر نفعی که در عرض سال به این کس برسد واجب داند بنابراینکه غنیمت شامل همهٔ آنها باشد. و ظاهرتر قول مشهور است زیرا که ظاهر از غنیمت در آیهٔ کریمه غنیمتی است که در جهاد بدست آید و شمول آن از برای هر فایده‌ای ظاهر نیست، و از احادیث نیز اثبات وجوب در همهٔ آنها مشکل است و اصل عدم وجوب است در غیر آنچه ثابت شود وجوب در آن. پس حکم به وجوب در غیر آنچه مشهور است نمی‌توان کرد نهایت اگر از همه خمس داده شود احوط خواهد بود.

و حدیث صحیح علیّ‌بن مهزیار[2] از حضرت امام محمّدتقی صلوات الله و سلامه علیه دلالت می‌کند بر ثبوت خمس در جائزهٔ خطیری که از کسی به کسی برسد، و همچنین در میراثی که گمان آن نباشد و مثل میراث پدر از برای پسر یا میراث پسر از برای پدر نباشد؛ نهایت در متن این حدیث اشکالات هست که به اعتبار آنها حکم به همهٔ مضامین آن خالی از اشکالی نیست و با وجود این، تخصیص به وجوب بعضی جوائز و میراثها موافق هیچیک از دو مذهب که نقل شد نیست پس حمل آن بر استحباب خمس در آنها ظاهرتر می‌نماید.

و باید دانست که وجوب خمس در این قسم بنابر هر دو مذهب بعد از وضع

---

۱. سوره انفال، آیه: ۴۲.

۲. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۴۹

مؤنات و اخراجات سالیانهٔ خود و عیال است به این معنی که از آن ارباح بعد از وضع همهٔ اخراجات سالیانه اگر چیزی زیاد آید خمس آن زیادتی را باید بدهد و ظاهر این است که مراد هر خرجی است که او در آن سال کرده باشد و نسبت به حال او و امثال او زیاده از میانه‌روی نباشد. پس اگر زیاده‌روی کرده باشد خمس آن زیادتی را بدهد، و اگر تنگ گیری کرده باشد بعضی گفته‌اند که به قدر آنچه تنگ‌گیری کرده از برای او بماند و خمس آن را در کار نیست که بدهد. و این خالی از اشکالی نیست و دور نیست که همان قدری که خرج کرده بدر رود و باید که خمس تمام آنچه از اخراجاتی که کرده زیاد آمده، بدهد و آنچه در مصرف نامشروع صرف کرده باشد داخل مؤنت نیست هرچند عادت و متعارف امثال او باشد و اخراجاتی که در امور مستحبّه کرده باشد مثل مهمانی‌ها و حجّ مندوب و زیارات ائمّه [علیهم‌السلام] داخل مؤنت آن سال حساب می‌شود، نهایت بنابر اشتراط میانه‌روی قدری که در هریک از آنها میانه‌روی باشد حساب می‌شود و آنچه زیاده از آن کرده باشد حساب نمی‌شود.

و همچنین آنچه در آن سال در راه خدا بدهد مثل تصدّقات و صلهٔ ارحام و بنای خیر، و ظاهر این است که در آنها میانه روی معتبر نباشد و هرچه چنین صرف کند همه را وضع تواند کرد هرچند زیاده باشد از آنچه امثال او در این راه صرف کنند.

و اخراجات حجّ واجب که در آن سال واجب شده باشد داخل مؤنت آن سال است، و اگر در آن سال حجّ بر او واجب شود و تقصیر کند و نرود باز ظاهر این است که قدر اخراجات آن را از ارباح آن سال وضع می‌تواند کرد و خمس در تتمّه اگر باشد باید.

أمّا اگر پیشتر واجب شده باشد ظاهر این است که از مؤنت آن سال حساب نشود و از اموالی که سابق بهم رسانیده باید که بدر رود مگر اینکه آن تلف شده

باشد و چیز دیگر غیر ارباح آن سال نداشته باشد پس اخراجات آن را از ارباح آن سال می‌تواند کرد. و دور نیست که در این صورت اخراجات حجّ آنچه به قدر اخراجات او در حضر باشد ابتدا از ارباح وضع شود و آنچه زیاده بر آن باشد اگر حصّهٔ او از آن زیادتی که چهار خمس باشد اگر وفا به آن بکند باید که آن را از حصّهٔ خود حساب کند و به این علّت چیزی از خمس وضع نکند و اگر حصّهٔ او وفا به آن نکند، آن زیادتی را تواند از حصّهٔ خمس وضع کند و اگر در این سال هم در این صورت با وجود استقرار حجّ و تمکّن از آن اهمال کند و نرود محتمل است که قدر اخراجات آن را همه یا بر وجهی که آخر مذکور شد تواند از ارباح این سال وضع کند هرچند نرفته باشد خمس از تتمّه باید داد، و ظاهرتر این است که هرگاه در این صورت نرود چیزی از برای حجّ وضع نتواند کرد.

و دَیْنی که در آن سال بر او لازم شود جهت اخراجات ضروریّهٔ آن سال یا تاوانی که بر او لازم شود در آن سال از جملهٔ مؤنات آن سال است و عوض آن را از ارباح آن سال وضع می‌تواند کرد هرچند ندهد؛ أمّا دینی که از سابق داشته باشد یا به قدر کلّ آن داشته باشد آن را وضع نمی‌تواند کرد هرگاه از سابق چیزی داشته باشد که ادای آن از آن تواند کرد أمّا اگر از سابق چیزی اصلاً نداشته باشد یا به قدر کلّ آن نداشته باشد به هرقدری که نداشته باشد از مؤنت این سال حساب تواند کرد و دور نیست که اگر حصّهٔ او از ارباح که چهار خمس است وفا به ادای آن کند آن را از مؤنت این سال حساب نتواند کرد و اگر آن وفا به آن نکند هرقدری که بماند آن را از مؤنت حساب کند و از خمس وضع کند. و اگر در این حال ادای آن دین نکند محتمل است باز که قدر ادای آن بالتمام بنابر احتمال اوّل یا بر وجهی که در احتمال دویم مذکور شد از مؤنت این سال حساب تواند کرد.

و ظاهرتر چنانکه در حجّ که در سابق واجب شده باشد مذکور شد این است که هرگاه ندهد چیزی به ازای آن وضع نتواند کرد.

و اگر در یک سال در بعضی تجارات یا زراعات یا صناعات نقصان کند و در بعضی نفع، ظاهر این است که نقصان آن را از نفع این کم می‌تواند کرد خمس در تتمّهٔ اگر بماند بعد از وضع مؤنت سال لازم می‌شود. امّا اگر نقصانی به بعضی از اموال او برسد از غیر راه تجارت یا نحو آن ظاهر این است که آن را از ارباح وضع نمی‌تواند کرد.

و اگر بعضی از اموال او زیاده شود زیادتی آن داخل ارباح است و خمس آن را باید داد، خواه زیادتی متّصل باشد مثل درختان که نموّ کنند و خواه منفصل مثل حیوانات که نتاجی از آنها حاصل شود امّا زیادتی که به اعتبار قیمت سوقی باشد ظاهرتر این است که خمسی در آن نباشد و علاّمهٔ حلّی رحمه‌الله در کتاب تحریر جزم به این کرده.

فرع: اگر کسی در یک سال ارباحی داشته باشد که خمس در آنها باشد و منافعی نیز به او برسد که خمس در آنها نباشد، مثل هدایا یا میراث یا بخششها بنابر مشهور که خمسی در آنها نباشد یا مثل گنج یا معدن که خمس آنها را علی‌حده داده باشد یا به نصاب خمس نرسیده باشد[1] آیا اخراجات آن سال را تمام از ارباحی که خمس دارد می‌تواند وضع کرد و اگر چیزی زیاد آید همین خمس آن زیادتی را بدهد یا اینکه همهٔ اخراجات آن سال را از منافع باید حساب کند، و اگر وفا نکند تتمّه آن را از ارباحی که خمس دارد وضع کند، یا اینکه باید که اخراجات آن سال را بر همه بالنسبة توزیع کند. مثلاً هرگاه ارباحی که خمس دارد و منافعی که نداشته باشند برابر باشند نصف اخراجات آن سال را باید که از آنچه خمس ندارد حساب کند و نصف دیگر را اگر خواهد از ارباح که خمس دارد حساب کند. احتمال اوّل خالی از قوّتی نیست و احتمال دویم کمال احتیاط است و احتمال سیّم موافق عدالت است.

---

۱. این بنابراین است که خمس ارباح شامل امثال اینها نباشد. منه ره

و اگر زری یا غلّه‌ای از سابق داشته باشد که اخراجات را از آن تواند برداشت و به آن تجارتی نکند و در زراعت یا صناعت خود محتاج به آن نباشد قوّت احتمال اوّل در این صورت زیاده از سابق است، بلکه ظاهر کلام شیخ زین‌الدین رحمه‌الله در شرح شرائع این است که احتمالات مذکوره در خصوص منافع دیگر آن سال است که خمس نداشته باشد و شامل مال کهنه نیست، زیرا که مثالها که از برای مال دیگر گفته همه منافع دیگر است که در آن سال به او رسیده باشد و مال سابق را در جملهٔ مثالها ذکر نکرده. و اگر این احتمالات را در آن هم می‌داد چرا متعرّض چنین مثال ظاهری نمی‌شد. أمّا در شرح لمعه[1] مجملاً فرض مال دیگر کرده و این سه احتمال را ذکر کرده و این شامل مال سابق هم می‌تواند بود و لیکن حمل آن بر منافع دیگر که در آن سال بهم رسید می‌توان کرد خصوصاً به قرینهٔ کلام او در شرح شرایع.

و شیخ شهید رحمه‌الله در کتاب دروس گفته که مؤنت اخذ می‌شود در مال کهنه در احتمالی و از مال تازه در احتمالی و از هر دو بالنسبة در احتمالی.

پس او سه احتمال را در خصوص مال کهنه گفته و به گمان فقیر اجرای این سه احتمال در مال کهنه بعید است و ظاهر در آن این است که اخذ مؤنت از آن در کار نباشد نه کلاً و نه بالنسبة. امّا در منافع دیگر آن سال هریک از آن سه احتمال وجهی دارد چنانکه مذکور شد. و بر تقدیری که کسی این سه احتمال را در مال کهنه هم بدهد باید تخصیص داد به آنچه ما تخصیص دادیم که تجارتی به آن نکنند و در زراعت یا صناعت خود محتاج به آن نباشد.

أمّا اموال کهنه که به آنها تجارت یا زراعت کند یا از اسباب صناعت او باشد پس ظاهر است که مؤنت را از آنها در کار نیست که بردارد بلکه همهٔ آن را از ارباح آن سال می‌تواند برداشت و از آنچه بماند خمس می‌دهد.

تتمّه مشهور میانهٔ علماء رضوان‌الله تعالی علیهم اجمعین این است که

---

۱. شرح لمعه ج۱، ص ۱۸۲

مصرف این قسم خمس نیز همان مصرف خمس غنیمت است که یتامی و مساکین و ابناء سبیل نیز شریکند با امام علیه‌السلام در آن، و بعضی احادیث نیز دلالت بر این دارد لیکن از بعضی دیگر از احادیث ظاهر می‌شود که تمام آن مخصوص امام علیه‌السلام است.

و در احادیث بسیار[1] وارد شده که ائمّه صلوات‌الله و سلامه علیهم این خمس را بر شیعیان خود حلال کرده‌اند تا ایشان حلال‌زاده باشند و از زنا بهم نرسند، و بعضی از آن احادیث اگرچه مخصوص حکم بعضی از ائمّه ماضین است صلوات الله و سلامه علیهم به آن و شامل همهٔ ازمنه مثل این زمان ما نیست، امّا در بعضی دیگر تصریح شده که تا قیامت چنین حکم کرده‌اند.

و پوشیده نیست که اگر همهٔ این خمس از امام علیه‌السلام باشد چنانکه مذکور شد که ظاهر بعضی از احادیث است پس هرگاه عفو فرموده باشند از شیعیان تمام آن عفو خواهد بود، و اگر مصرف آنهم همان مصرف خمس غنیمت باشد که نصف آن از امام باشد بنابر مشهور یا خمس آن بنابر قولی، محتمل است که مراد عفو همه باشد چنانکه ظاهر بعضی از آنهاست به اینکه ایشان را علیهم‌السلام اختیار عفو از جانب شرکاء نیز باشد، نهایت حکم به آن نمی‌توان کرد، و آنچه حکم به آن توان کرد عفو خصوص حق ایشان است علیهم‌السلام.

و ظاهر بعضی از احادیث این است که این عفو مخصوص این قسم نیست بلکه در مطلق خمس است و بنابراین نیز دو احتمال در عفو آن خواهد بود و ظاهرتر حمل بر عفو خصوص حق ایشان است علیهم‌السلام.

و بعضی احادیث بر خلاف آن احادیث وارد شده و دلالت بر آن دارد که مضایقه می‌فرموده‌اند در حلال کردن آن بر بعضی که سؤال اذن در خمس

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۷۸

می‌کرده‌اند و ظاهر به قرینهٔ این سؤال است که از شیعیان بوده‌اند. و دور نیست جمع میانهٔ این احادیث به اینکه آنچه در مهر زن یا قیمت کنیزی صرف شود که ولدی از او حاصل شود از برای همهٔ شیعیان و پدران ایشان حلال فرموده باشند تا اینکه شبهه در میلاد ایشان نباشد. و امّا در غیر این اگر کسی از شیعیان محتاج به حق ایشان باشد بر او هم حلال فرموده باشند که صرف کند آن را در مایحتاج خود چنانکه در بعضی احادیث وارد شده، و اگر محتاج نباشد بر او حلال نباشد و باید که بدهد و احتمال نیز هست که تمام حقّ خود را از همهٔ اقسام خمس یا خصوص قسم ارباح بر خصوص خُلَّص شیعیان خود حلال کرده باشند نه بر همهٔ ایشان و در آن موارد که مضایقه فرموده باشند از خلّص شیعیان نباشند. و احتیاط این است که تمام خمس در همهٔ اقسام داده شود و اهمال نشود خصوصا در حصّهٔ غیر امام علیه‌السلام، بلی عفو ایشان از آنچه در مهر یا قیمت کنیزی که ولد از او بهم رسد ظهوری دارد به اعتبار اینکه در احادیث بسیار وارد شده، لیکن ظاهر عفو از خصوص حصّهٔ ایشان است نه عفو از تمام آن و همچنین ظاهر عفو در قسم ارباح است که مورد اکثر آن احادیث است و اجتناب از خمس در آن صعوبتی دارد امّا در سایر اقسام خمس عفو آن در آن مصرف نیز ظهوری ندارد و الله تعالی یعلم.

دویم: مال حلال کسی است که مخلوط به حرام شده باشد مشهور این است که باید خمس آن را بدهد تا تتمّه بر او حلال شود و جمعی از متقدّمین علما این قسم را از اقسام خمس نشمرده‌اند. و مستند مشهور دو حدیث است یکی از حسن بن زیاد از حضرت امام جعفر صادق صلوات‌الله و سلامه علیه که فرموده که مردی نزد امیرالمؤمنین علیه‌السلام آمد و گفت که بدرستی که من رسیده‌ام مالی را که نمی‌شناسم حلال آن را از حرام آن پس آن حضرت فرمود که بیرون کن خمس را از آن پس بدرستی که خدای به تحقیق راضی شده از مال به خمس

واجتناب کن از آنچه بود صاحب آن که می‌کرد آن را.[۱] یعنی تو دیگر مخلوط مکن مال حلال خود را به حرام مثل آن صاحب آن مال که آن از او به تو رسیده بود و مخلوط کرده بود او حلال و حرام را به یکدیگر.

و دوم از سکونی باز از آن حضرت علیه‌السلام که فرموده مردی آمد نزد امیرالمؤمنین علیه‌السلام و گفت که بدرستی که من کسب کرده‌ام مالی را که چشم پوشیده‌ام در مطالب حلال و حرام آن و به تحقیق که ارادهٔ توبه کرده‌ام و نمی‌دانم حلال آن را از حرام و به تحقیق که مخلوط شده بر من پس فرمود آن حضرت علیه‌السلام که تصدّق کن به خمس مال خود پس بدرستی که حق تعالی راضی شده در چیزها به خمس و باقی مال از برای تو باشد.[۲]

و پوشیده نماند که این دو حدیث با وجود عدم صحّت سند آنها معلوم نمی‌شود که این خمس از قبیل سایر اقسام خمس باشد که باید به امام علیه‌السلام و سایر شرکاء داد بلکه ممکن است که مراد این باشد که خمس آن مال را یعنی پنج یک آن را باید تصدّق کرد بلکه ظاهر حدیث دویم این است و بنابراین باید به مستحقّین داده شود خواه سیّد و خواه غیر سیّد و احتیاط این است که به مستحقّین سادات داده شود که بنابر هردو احتمال صحیح باشد زیرا که این تصدّق از صدقاتی نیست که به سادات نتوان داد و حصّهٔ امام را نیز از خمس ظاهر این است که در زمان غیبت به سادات مستحق توان داد پس هرگاه این خمس به سادات مستحقّ داده شود بنابر هر احتمال بد نخواهد بود نهایت ظاهر این است که بنابر عمل به این دو حدیث تفصیلی در این مسأله باید داد چنانکه جمعی از محقّقین علماء[۳] داده‌اند و آن این است که تخصیص داده شوند آنها به

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۵۲

۲. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۵۲

۳. رجوع شود به جواهر ج ۱۶، ص ۶۹

صورتی که مخلوط شده باشد حلال به حرام بر وجهی که تمییز نتوان کرد میانهٔ آنها چنانکه ظاهر[1] آنها است و با وجود این صاحب حرام را نداند و قدر آن را هم به هیچ وجه نداند. امّا اگر قدر حرام را داند أمّا صاحب آن را نداند ظاهر این است که آن حکم مجهول‌المالک داشته باشد و حکم آن چنانکه از احادیث[2] بسیار ظاهر می‌شود این است که هرگاه نومید شود از معلوم شدن صاحب آن باید که تصدّق کند از برای او و ظاهر بعضی احادیث این است که آن از جملهٔ انفال باشد که مخصوص امام علیه‌السلام باشد و بنابراین نیز ظاهر این است که در زمان غیبت به مستحقّین توان داد و فرقی نیست در این صورت میانهٔ اینکه قدر معلوم به قدر خمس باشد یا کمتر از آن یا زیاده بر آن.

و علاّمه حلّی رحمه‌الله در کتاب تذکره[3] و جمعی دیگر نیز گفته‌اند که در صورت زیادتی قدر خمس را به عنوان خمس بدهد و زیادتی را تصدّق کند و ظاهر چنانکه گفتیم این است که همه را تصدّق می‌تواند کرد نهایت احتیاط این است که به قدر خمس را به مستحقّین سادات بدهد و زیادتی را به هر مستحقّی که خواهد بدهد خواه سیّد و خواه غیرسیّد.

و اگر صاحب حرام معلوم باشد امّا قدر آن معلوم نباشد علاّمه حلّی رحمه‌الله در کتاب تذکره[4] گفته که خمس مال را به او بدهد. زیرا که حقّ تعالی این قدر را پاک کنندهٔ مال گردانیده.

این دلیل خالی از ضعفی نیست و احتیاط این است که با صاحب آن صلحی بشود و اگر او به صلح راضی نشود قدری به او بدهد که جزم برائت ذمّه به آن حاصل شود و احتمال دارد که کافی باشد دادن قدری که جزم به شغل ذمّه به آن

---

۱. رجوع شود به وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۵۰ و ص ۳۵۲

۲. وسائل‌الشیعه ج ۱۷، ص ۲۵۷

۳. تذکره ج ۱، ص ۲۵۳

۴. تذکره ج ۱، ص ۲۵۲

دارد و زیاده در کار نباشد و اوّل احوط است.

و اگر داند که صاحب آن از جملهٔ جمعی خاصّ است امّا خصوص آن را نداند خواه قدر مال را داند و خواه نداند چاره‌ای به غیر از این نیست که با هریک از ایشان صلحی بکند یا اینکه همه را به هر وجهی که باشد راضی کند که بر او حلال کنند.

سیمّ: زمینی که کسی از اهل ذمّه از مسلمانی بخرد، شیخ طوسی[1] علیه‌الرحمه و جمعی دیگر[2] از علمای بعد از او گفته‌اند که خمس آن را باید بدهد و بسیاری از علمای متقدّمین آن را ذکر نکرده‌اند. و ظاهر این است که ایشان خمس در آن واجب نمی‌دانسته‌اند. و مستند جمع اوّل حدیث صحیح ابی‌عبیده حذّا است که گفته شنیدم از حضرت امام محمّدباقر علیه‌السلام که می‌فرمود که هر ذمّیی که خریده باشد از مسلمانی زمینی پس بدرستی که بر او است خمس.[3]

و پوشیده نماند که بعضی از ایشان گفته‌اند که این شامل زمین زراعت و خانه‌ها و باغات همه هست و بعضی گفته‌اند که مخصوص زمین زراعت است زیرا که ظاهر از زمین در عرف آن است و خانه و باغ را زمین نمی‌گویند، و قول اوّل ظاهرتر است زیرا که خانه و باغ را که زمین نمی‌گویند وقتی است که آنها را با عمارت و درختان اعتبار کنند امّا اگر اصل زمین آنها را اعتبار کنند آنها را زمین گویند و در اینجا چون خمس به اصل زمین تعلّق می‌گیرد ظاهر این است که اطلاق زمین در حدیث مذکور شامل زمین آنها هم باشد.

و جمعی از علما[4] توقّف در وجوب این خمس کرده‌اند بعضی[5] به اعتبار

---

۱. رجوع شود به نهایه ص ۱۹۷؛ مبسوط ج ۱، ص ۲۳۷

۲. مهذب ابن برّاج، ج ۱، ص ۱۷۷

۳. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۵۲

۴. شرح لمعه ج ۱، ص ۱۸۱

۵. رجوع شود به جواهر ج ۱۶، ص ۶۶

اینکه گفته‌اند سند این حدیث موثّق[1] است و صحیح نیست و موثّق هم نزد ایشان حکم ضعیف دارد و عمل به آن نمی‌توان کرد، و این سهو است زیرا که شیخ طوسی رحمه‌الله در کتاب تهذیب[2] این حدیث را در دو موضع نقل کرده به سند صحیح و امری که باعث توهّم موثق بودن باشد اصلاً نیست نهایت ابن‌بابویه نیز این حدیث را در کتاب من لایحضره الفقیه[3] نقل کرده از ابی‌عبیده و سند آن را نقل نکرده و سند او به ابی‌عبیده معلوم نیست و این باعث قدح در سند آن نمی‌شود با وجود صحّت سند تهذیب.

و بعضی از ایشان توقف کرده‌اند به اعتبار اینکه معلوم نیست که مراد از خمس در این حدیث همان خمس متعارف مقابل زکاة باشد بلکه چون مذهب مالک که یکی از ائمّهٔ اربعهٔ اهل سنّت است [این است] که ذمّی را باید منع کرد از خریدن زمین عشری از مسلمانی، یعنی زمینی که زکاة آن عشر باشد یعنی ده یک، مثل زمینی که به آب روان یا باران آب برود، زیرا که باعث ضرر به مستحقّین زکاة می‌شود چون ایشان زکاة نمی‌دهند، و اگر بالفرض بخرد زکاة از او در چنین زمینی ساقط نمی‌شود بلکه دوچندان می‌شود در آن و باید که زکاة آن را خمس یعنی پنج یک به مستحقّین زکاة بدهد بنابر آن ممکن است که خمس در این حدیث نیز محمول بر این معنی باشد و حکمی که مالک کرده در واقع صحیح باشد یا اینکه آن حضرت علیه‌السلام از راه تقیّه حکم به آن کرده باشد زیرا که مدار تقیّه در اکثر بر موافقت با مذهب شایع میانهٔ اهل‌سنّت می‌بود و شایع

---

۱. حدیث صحیح آن است که راویان همه بر مذهب حق اثناعشری و عادل باشند و موثّق آن است که همه عادل باشند در مذهب خود امّا بعضی از ایشان بر مذهب حق نباشند و راویان این حدیث همه عادل و بر مذهب حق بوده‌اند چنانکه از کتب رجال معلوم می‌شود. منه رحمه‌الله

۲. تهذیب ج ۴، ص ۱۲۳

۳. فقیه ج ۲، ص ۲۲

در میانهٔ اهل‌سنّت در زمان حضرت باقر علیه‌السلام مذهب مالک[1] بود پس ممکن است که آن حضرت علیه‌السلام از راه تقیّه موافق مذهب او حکم کرده باشد. و مخفی نیست که این احتمال منافی ظاهر حدیث مذکور است زیرا که ظاهر آن عموم خمس است در هر زمینی که ذمّی از مسلمانی بخرد و بنابراین احتمال، باید تخصیص داد به زمین‌های عشری و این خلاف ظاهر حدیث است.

و اگر کسی گوید که ممکن است که حکم در واقع این باشد که در هر زمینی که ذمّی از مسلمانی بخرد باید زکاة آن را خمس به مستحقین زکاة بدهد هرچند زکاة آن بر مسلمانان نصف عشر باشد مثل زمینی که به آب چاه یا دولاب آب بخورد پس در این زمین‌ها زکاة بر او چهاربرابر شود و در زمین‌های عشری دوبرابر یا اینکه گوییم که ذکر خمس شاید بر سبیل مثال باشد چون غالب در زکاة زمین‌ها عشر است و بنابراین در زمینی که زکاة آن نصف عشر باشد بر آن قیاس دوچندان شود که عشر شود.

جواب می‌گوییم که با وجود این احتمال‌ها نیز حدیث بر عموم محمول نمی‌تواند شد زیرا که شامل زمینی که زراعتی در آن نشود یا اینکه غلّهٔ آن به قدر نصاب زکاة نباشد نمی‌شود با آنکه ظاهر حدیث عموم در هر زمینی است مگر اینکه کسی گوید که چون مصرف این خمس در حدیث مذکور نیست ممکن است که مراد وجوب ادای خمس آن یا خمس اجرةالمثل آن هر سال باشد در هر زمینی، چنانکه علما حمل کرده‌اند، نهایت مصرف آن اهل خمس متعارف نباشد بلکه مستحقّین زکاة باشد به اعتبار ضرری که آن ذمّی خواسته به ایشان برساند نهایت چون هیچ یک از علما قائل به آن نشده‌اند و مشهور میانهٔ ایشان وجوب خمس فارق است.[2] ظاهر این است که

---

۱. رجوع شود به منتهی ج ۱، ص ۵۴۹

۲. متعارف است خ ل

حدیث بر این معنی حمل شود و تلافی اضراری که او خواسته که به مستحقّین بکند بر این وجه نیز حاصل می‌شود زیرا که در تلافی همین بس است که به سبب آن نقصان و از برای مصلحتی نفع آن به دیگران برسد پس او مانع زکاة به مستحقّین زکاة شده باشد و حق تعالی خمس را بر او واجب کند از برای آن خمس که شریک غالب می‌شوند بر او بعنوان صدقه نیست[1] تلافی بر وجه اکمل می‌شود والله تعالی یعلم.

نهایت در این حدیث اشکال دیگر هست و آن این است که روایت شده از عبدالله‌بن سنان به سند صحیح که گفته شنیدم از حضرت امام جعفرصادق علیه‌السلام که می‌فرمود نیست خمس مگر در غنائم و بس.[2]

و علاّمهٔ حلّی رحمه‌الله در کتاب منتهی[3] این اشکال را کرده و جواب فرموده که ما هم به مضمون این حدیث قائلیم زیرا که همهٔ فائده‌ها غنیمت است پس داخل در این حدیث است و مراد به غنائم در این حدیث خصوص غنائم جنگ نیست که منافی شود با مذهب ما.

و پوشیده نیست ضعف این جواب زیرا که غنایم هرگاه بر خصوص غنایم جنگ حمل نشود و بر مطلق فائده‌ها محمول شود باز شامل زمینی که کسی بخرد نیست زیرا که ظاهر از فائده نفعی است که به کسی برسد بی‌عوضی که داده باشد و چیزی که کسی بخرد آن را فائده نمی‌گویند و اگر نه بایست که هر که چیزی بخرد خمس آن را بدهد و همچنین خصوصیّتی به زمینی که ذمّیی از مسلمانی بخرد نخواهد داشت بلکه از غیر مسلمان هم که بخرد بایست خمس بر او واجب باشد باآنکه هیچیک به آنها قائل نشده بلی این اشکال را اگر کسی در

---

۱. صدقه نیز تلافی. ظ

۲. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۳۸

۳. منتهی ج ۱، ص ۵۴۹

سایر اقسام خمس غیر غنایم جنگ بکند به اینکه وجوب خمس در آنها منافی این حدیث است جواب چنین می‌توان گفت که مراد به غنایم در این حدیث خصوص غنایم جنگ نیست بلکه مطلق فواید است و همهٔ اقسام خمس که مذکور شد غیر زمین مزبور داخل فواید می‌تواند بود و امّا در زمین مزبور این جواب صورتی ندارد مگر اینکه بعد از حمل غنایم در آن بر مطلق فواید از برای جمع میانهٔ آن و احادیث دیگر که در باب سایر اقسام خمس وارد شده تخصیص دهیم حدیث ابن‌سنان را به غیر زمین مزبور به قرینهٔ حدیث ابی‌عبیده، یا اینکه حمل شود حدیث ابن‌سنان بر تقیّه به اعتبار اینکه وجوب خمس بمعنی معهود در زمین مزبور موافق مذهب اهل‌سنّت نیست.

و شیخ طوسی رحمه‌الله در کتاب تهذیب[1] این حدیث را بر این حمل کرده که خمس بنابر ظاهر قرآن مجید همین در غنایم است یعنی غنایم جنگ زیرا که ظاهر از غنیمت که در قرآن کریم واقع شده آن است و وجوب سایر اقسام خمس به سنّت ثابت شده و از ظاهر قرآن مجید ثابت نمی‌توان کرد.

و در کتاب استبصار[2] این جواب را فرموده و جوابی که از علاّمه رحمه‌الله[3] نقل شده نیز فرموده نهایت این جواب چنانکه مذکور شد در سایر اقسام خمس بد نیست، امّا در خصوص زمین مزبور صورتی ندارد مگر به ارتکاب یکی از وجهین مذکورین والله تعالی یعلم.

و هرگاه خمس بمعنی معهود در این زمین واجب باشد ظاهر این است که مصرف آن امام علیه‌السلام و سایر شرکا باشند أمّا بنابر مشهور که مصرف همهٔ اقسام خمس ایشانند پس آن ظاهر است و أمّا بنابر اختصاص بعضی از اقسام آن

---

۱. تهذیب ج ۴، ص ۱۲۴

۲. استبصار ج ۲، ص ۵۶

۳. منتهی ج ۱، ص ۵۴۹

که ارباح باشد به امام علیه‌السلام چنانکه از ظاهر بعضی احادیث نقل شد پس به اعتبار اینکه الحاق به اکثر افراد مشترک است ظاهرتر است از الحاق به یک فرد خاصّ و با وجود این چون ظاهر این است که در این زمان غیبت مال امام علیه‌السلام را به مستحقّین توان داد اگر این خمس به مستحقّین سادات داده شود بنابر هر دو احتمال بد نخواهد بود.

تتمّه: در حدیث مذکور و همچنین در کلام اکثر علما مذکور نیست که خمس زمین مذکور به چه نحو گرفته می‌شود، و بعضی از محقّقین[1] ایشان گفته‌اند که حاکم مخیّر است که خمس عین زمین را بگیرد هر ساله یا خمس انتفاع آن را و ظاهر این است که مراد به خمس انتفاع خمس اجرةالمثل واقعی آن زمین باشد نه خمس غلّه‌ای آن ذمّی بردارد از آن، چه ممکن است که او زراعت نکند یا زراعت بدی بکند پس اکتفا به خمس غلّه که او بردارد اشکالی دارد و بنابراین هرگاه آن زمین مشغول به عمارت یا درختان باشد و خمس در چنین زمینی هم باشد چنانکه مذکور شد که ظاهرتر می‌نماید باید که این زمین چنان قیمت شود که همیشه مشغول آن عمارت یا درختان دیگری باشد و صاحب خمس آنها را ازاله نتواند کرد بلکه هرساله اجرت حصّهٔ زمین خود را از او بگیرد پس آنچه اجرت‌المثل این زمین باشد هرگاه همیشه بر این نحو باشد هرساله خمس آن از ذمّی گرفته شود و ممکن است که هرساله خمس اجرةالمثل این زمین را هرگاه ساده باشد باید بدهد هرچند ازالهٔ عمارت یا درختان نتوان کرد.

و فرق میانهٔ این دو احتمال این است که بنابر احتمال دویم گاه هست که اجرةالمثل آن زیاده می‌شود از اجرةالمثل آن بنابر احتمال اوّل.

و أمّا اینکه خمس قیمت آن زمین را توان گرفت چنانکه در این زمان معمول است مذکور نیست در کلام ایشان و ممکن است که حاکم هرگاه مصلحت در آن

---

۱. رجوع شود به جواهر ج ۱۶، ص ۶۸

باشد اختیار آن داشته باشد نهایت باید که قیمت واقعی آن زمین را منظور دارد بر یکی از آن دو وجه که مذکور شد نه قیمتی را که آن ذمّی به آن خریده باشد چه ممکن است که او ارزان‌تر خریده باشد نهایت بنابراین ظاهر این است که حاکم باید که آن را به صیغهٔ بیعی یا نحو آن منتقل به آن ذمّی سازد و بنابراین احتمال می‌رود که باز خمس آن خمس بر او لازم شود.

و همچنین اگر آن خمس را باز به او منتقل سازد و همچنین در هر مرتبه از مراتب و اگر آن ذمّی این زمین را پیش از اخراج خمس به مسلمانی بفروشد خمس ساقط نمی‌شود بلکه بیع دویم به قدر خمس صحیح نباشد و در تتمّهٔ مشتری خیار خواهد داشت، و اگر آن ذمّی بعد از جریان صیغهٔ بیع فسخ بیع هم بکند خمس او ساقط نمی‌شود بلکه فسخ بیع او صحیح نخواهد بود.

و اگر زمینی از مسلمانی به ذمّی به غیر بیع مثل هبه منتقل شود بعضی علماء گفته‌اند[1] که آن هم حکم بیع دارد و باید خمس آن را بدهد، امّا اکثر متعرّض غیربیع نشده‌اند و در حدیث مذکور نیز همین بیع ذکر شده، و احتیاط این است که در وقت انتقال با او شرط کنند که خمس بدهد تا الزام او به آن بی‌اشکال توان کرد و اگر در بیع ذمّی نیز این شرط بشود احوط خواهد بود.

و چون موارد خمس را بذروهٔ اقدس رسانید اگر کیفیّت قسمت خمس نیز مجملاً معروض پایهٔ سریر والا گردد انسب می‌نماید.

مشهور میانهٔ[2] علمای ما رضوان الی علیهم اجمعین این است که آن شش حصّه می‌شود چنانکه ظاهر قرآن مجید[3] است یکی از خدای عزّ و جلّ و یکی از رسول او صلّی‌الله علیه و آله و یکی از ذی‌القربی یعنی صاحب نزدیکی تامّ به

---

۱. رجوع شود به جواهر ج ۱۶، ص ۶۶

۲. جواهر ج ۱۶، ص ۸۴

۳. آیهٔ ﴿و اعلموا...﴾ انفال/۴۲

رسول خدا و مراد به آن امام و خلیفهٔ آن حضرت است بعد از او این هر سه حصّه در زمان آن حضرت صلّی‌الله علیه و آله مخصوص آن حضرت است و بعد از آن حضرت هر سه حصّه متعلّق به امام بعد از اوست همچنین بعد از هر امامی هر سه حصّه مخصوص امام بعد از اوست و سه حصّهٔ دیگر یکی از یتیمان است و یکی از مساکین یعنی آنانکه قادر نباشند بر مؤنت سال خود و عیال خود بر وجهی که موافق زیّ امثال ایشان باشد و یک حصّهٔ دیگر از ابنای سبیل است یعنی پسران راه و مراد به آن جمعی است که در سفری درمانده باشند و قادر بر نفقهٔ اتمام آن نباشند هرچند در دیار خود صاحب چیز باشند هرگاه میسّر نشود از برای ایشان در آن راه اینکه قرضی بکنند که در دیار خود ادا نمایند.

و بعضی[1] از علمای ما گفته‌اند که خمس پنج حصّه می‌شود و حصّهٔ خدا و رسول هر دو یک حصّه است که از برای تعظیم آن نسبت بهر دو داده شده و این حصّه در زمان حضرت رسول صلّی‌الله علیه و آله مخصوص آن حضرت است و بعد از آن در هر عصری از امام آن عصر است و گفته‌اند که مراد به ذی‌القربی خصوص امام نیست بلکه مطلق خویشان پیغمبر است صلّی‌الله علیه و آله از اولاد هاشم و بنابراین حصّهٔ امام یک حصّه است از پنج حصّه و یک حصّه از مطلق خویشان رسول است صلی‌الله علیه و آله و سه حصّه از یتیمان و مساکین و ابناء سبیل و بنابراین قول از برای صحّت مقابلهٔ میانهٔ اقسام باید که مراد به خویشان مطلق ایشان باشند هرچه غنی باشند یا اینکه مراد به یتیمان و مساکین و ابناء السبیل مطلق آنها باشد هرچند از خویشان رسول نباشند.

و قول مشهور ظاهرتر است و با وجود آن ترجیح احد قولین چندان ضرور نیست، زیرا که در زمان حضور امام علیه‌السلام آن حضرت آنچه حقّ باشد خواهد کرد و ما را تحقیق حقّ در آن نباید کرد.

---

۱. جواهر ج ۱۶، ص ۸۹

و در زمان غیبت چون ظاهرتر چنانکه بعد از این مذکور خواهد شد این است که حصّهٔ امام را به مستحقّین سایر شرکا می‌توان داد و ضبط آن در کار نیست و بنابراین تعیین و تشخیص آن لازم نیست همه به ایشان داده می‌شود.

و همچنین مذکور خواهد شد که حصّهٔ غیرامام که نصف باشد یا چهار خمس ظاهر این است که لازم نیست که البتّه میانهٔ سه صنف یا چهار صنف که در آیهٔ کریمه مذکور شده قسمت شود بلکه ذکر آنها از برای بیان مصرف است، و مراد این است که حصّهٔ غیرامام باید که به یکی از این مصارف صرف شود. پس اگر تمام خمس به مستحقین سادات یا مستحقّین ایتام ایشان یا ابناء سبیل سادات داده شود مجزی خواهد بود خواه حصّهٔ امام نصف باشد و خواه یک خمس و همچنین خواه حصّهٔ غیر امام نصف باشد و خواه چهار خمس و بر تقدیری که واجب باشد که حصهٔ غیرامام میانهٔ همهٔ اصناف باقیه قسمت شود خلافی نیست در اینکه لازم نیست که میانهٔ هم بالسویّه قسمت شود بلکه کافی است اینکه بهرصنفی یک قدری داده شود هرچند به تفاوت باشد و بنابراین هرگاه بهریک از مجموع خمس قدری داده شود وکافی است ولازم نیست که ما دانیم که حصّهٔ امام چه‌قدر و حصّهٔ سایر شرکا چه‌قدر است، بلی اگر قسمت حصّهٔ سایر شرکا میانهٔ ایشان بالسویّه واجب می‌بود می‌بایست که ما حصّهٔ ایشان را معیّن بدانیم تا میانهٔ ایشان بالسویّه قسمت شود والله تعالی یعلم.

ومذهب اکثر قایلین به قول مشهور[1] این است که مراد به یتیمان و ابناء سبیل یتیمان و ابناء سبیل اقربا رسول است صلّی‌الله علیه وآله و بعضی از ایشان گفته‌اند که به یتیمان و ابناء سبیل غیر ایشان نیز می‌توان داد و اطلاق یتامی و ابناء سبیل در آیهٔ کریمه مؤیّد قول دویم است نهایت قول اوّل ظاهرتر است به اعتبار

---

۱. رجوع شود به جواهر ج ۱۶، ص ۸۸

شهرت میانهٔ اصحاب واحادیث[1] دالّه بر آن واحتیاط نیز در آن است، زیرا که هرگاه به یتیمان و ابناء سبیل اقربا داده شود بنابر هر دو مذهب مجزی است و اگر به غیر ایشان داده شود بنابر اقول اکثر مجزی نیست.

و مشهور[2] این است که مراد به اقرباء رسول اولاد حضرت هاشم جدّ آن حضرت است صلّی‌الله علیه و آله و ایشان منحصر در چهار طائفه‌اند اولاد ابوطالب پدر حضرت امیرالمؤمنین صلوات‌الله وسلامه علیه و اولاد عبّاس و اولاد حارث و اولاد ابی‌لهب که هرچهار اعمام حضرت رسالت پناهند صلّی‌الله علیه و آله.

و بعضی گفته‌اند[3] که به اولاد مطّلب برادر هاشم نیز می‌توان داد و قول مشهور اظهر واحوط است.

و مشهور این است که باید از جانب پدر به حضرت هاشم برسد که در عرف این زمان ما چنین کسی را سیّد می‌گویند پس کسی که از طرف مادر به او برسد که چنین کسی را در عرف این زمان ما شریف می‌گویند مستحق خمس نیست. و سید مرتضی[4] از علمای ما طاب‌ثراه گفته که هرکه از طرف مادر نیز به او برسد مستحق خمس باشد زیرا که اولاد کسی شامل اولاد پسری و دختری او همه باشد چنانکه حضرت امام حسن و امام حسین و سایر ائمّه را صلوات‌الله وسلامه علیهم پسران رسول خدا می‌گفتند و این شایع بود وکسی انکار این نمی‌کرد و همچنین خلافی نیست که حضرت عیسی علیه‌السلام از بنی‌آدم و اولاد اوست با آنکه انتساب او به حضرت آدم از جانب مادر است و این قول خالی از

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۵۵

۲. جواهر ج ۱۶، ص ۱۰۴

۳. جواهر ج ۱۶، ص ۱۰۷

۴. سرائر ص ۳۹۴؛ مختلف ص ۷۲۹

قوّتی نیست.

و حدیث صحیح محمّدبن مسلم[1] از حضرت صادق صلوات‌الله و سلامه علیه نیز دلالت بر این دارد که جدّ مادری نیز داخل پدر این کس است و این مؤیّد این قول است.

و روایت حمّادبن عیسی[2] از حضرت کاظم صلوات الله و سلامه علیه که معارض آن است و صریح در این است که کسی که از جانب مادر برسد مستحقّ خمس نیست چون مرسل است یعنی حمّاد راویی را که از برای او این حدیث روایت کرده از برای او نام نبرده و همین گفته که بعضی از اصحاب ما چنین روایت کرد از برای من از آن حضرت و چون نام نبرده گاه باشد که اعتمادی بر او نباشد و سند تا حمّاد نیز صحیح نیست معارضه با آن حدیث صحیح نمی‌کند.

نهایت احتیاط در متابعت قول مشهور است. خصوصاً اینکه روایت صحیح صریح در جواز دادن خمس به او نیست بلکه همین دلالت بر این می‌کند که جدّ مادری نیز پدر است گاه باشد که با وجود این خمس مخصوص اولاد پسری باشد پس چون در جواز دادن به اولاد پسری شکّی نیست و در اولاد دختری اشتباهی هست احتیاط این است که به غیر اولاد پسری داده نشود.

و همچنین احتیاط در این است که از زکاة چیزی به اولاد دختری هاشم داده نشود بلی از سایر تصدّقات به مستحقّین ایشان می‌توان داد و بهتر این است که از آنها بیشتر به ایشان داده شود که تلافی خمس یا زکاة بشود.

و در اشتراط ایمان[3] در استحقاق خمس خلافی هست بعضی از علماء جزم به آن کرده‌اند و بعضی توقّف و تردّد کرده‌اند و در کلام ایشان فرقی میانهٔ

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۱۴، ص ۳۱۳

۲. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۵۹

۳. جواهر ج ۱۶، ص ۱۱۵

ایتام و غیر ایتام به نظر نمی‌رسد و به گمان فقیر در غیر ایتام اظهر و احوط اعتبار آنست أمّا در ایتام اعتبار ایمان پدر چندان ظهوری ندارد نهایت احوط است.

و معروف میانهٔ علما[1] عدم اعتبار عدالت است در آن و اینکه به فاسق هم می‌توان داد و قول به اعتبار عدالت در مستحقّ خمس قول معلومی نیست به خلاف مستحقّ زکاة که بسیاری از علما اعتبار عدالت در آن کرده‌اند.

و أمّا فقر پس اعتبار آن در مساکین ظاهر است زیرا که مراد به مساکین همان فقرا است و أمّا ابن‌سبیل پس کافی است در او فقر او در آنجا هرچند غنی باشد در جای خود و امّا یتیمان پس مشهور[2] اعتبار فقر آنهاست و جمعی از علما اعتبار نکرده‌اند بنابر ظاهر آیهٔ کریمه، و عمل به قول مشهور احوط است.

فروعٌ: ظاهر کلام شیخ طوسی رحمه‌الله در کتاب مبسوط[3] این است که حصّهٔ غیر امام واجب است که قسمت شود میانهٔ یتیمان و مساکین و ابناء سبیل و جایز نیست تخصیص آن به بعضی اصناف دون بعضی و ظاهر کلام علاّمه رحمه‌الله[4] ترجیح عدم وجوب آن است و اینکه ذکر این اصناف در آیهٔ کریمه[5] از برای بیان مصرف تتمّه خمس است و اینکه به یکی از این سه مصرف باید که صرف شود نه اینکه البتّه باید که به هریک از این سه مصرف صرف شود و این معنی بعید نیست نظیر آیهٔ مبارکهٔ زکاة که هشت صنف که در آن ذکر شده نزد علمای ما از برای بیان مصرف زکاة است و اینکه مصرف آن یکی از این اصناف است نه اینکه

---

۱. جواهر ج ۱۶، ص ۱۱۵
۲. جواهر ج ۱۶، ص ۱۱۳
۳. مبسوط ج ۱، ص ۳۶۲
۴. منتهی ج ۱، ص ۵۵۲
۵. آیهٔ ﴿انّما الصدقات...﴾ توبه /۶۰

البتّه باید که میانهٔ همهٔ این اصناف قسمت شود و بر تقدیری که مراد از این آیهٔ مبارکه این باشد که در همهٔ این اصناف البتّه باید که صرف شود ظاهر نمی‌شود از آن مگر اینکه مطلق خمس یعنی مجموع خمس‌ها باید که در همهٔ اینها صرف شود نه اینکه خمس هرکس باید که در همهٔ آنها صرف شود و مراد این خواهد بود که به هریک از این اصناف قدری از خمس باید که برسد هرچند به تفاوت باشد نه اینکه میانهٔ ایشان بالسّویه باید قسمت شود زیرا که خلافی نیست در عدم وجوب آن و در احادیث[1] نیز تصریح به آن شده.

و اگر در بلدی بعضی اصناف باشند و بعضی نباشند شیخ رحمه‌الله تصریح کرده به اینکه جایز است که همه به آن بعضی که باشند داده شود و انتظار دیگران نباید کشید و به بلد دیگر از برای ایشان نباید برد.

و ظاهر چنانکه محقّق حلّی رحمه‌الله فرموده این است که لازم نیست که به همهٔ اشخاص هر صنفی برسد بلکه به بعضی از هریک که برسد کافی است و بر تقدیری که رسانیدن به همه لازم باشد آن در همهٔ خمس‌ها خواهد بود نه در خمس هر شخصی بلکه در بلاد عظیمه رسانیدن خمس هر شخص به همهٔ اشخاص بعضی اصناف مثل مساکین متعذّر است.

و شیخ شهید طاب‌ثراه در کتاب دروس در وجوب تعمیم همهٔ اصناف تأمّل کرده و فرموده که: و أمّا اشخاص پس عامّ می‌شود هرکه را حاضر باشد و ظاهر این این است که باید به همهٔ حاضرین بلد داده شود و این در خمس هر شخص در بعضی بلاد در بعضی اصناف متعذّر است چنانکه مذکور شد و ممکن است که مراد از وجوب یا استحباب تعمیم حاضرین در مجلس باشد یا تعمیم حاضرین در هر بلدی در جمیع خمس اهل آن بلد نه خمس هر شخصی از اهل آن.

---

۱. وسائل ج ۶، ص ۳۶۲-۳۶۴

و معروف میانهٔ علما[1] این است که هر شخصی را از خمس زیاده نمی‌توان داد از قدری که محتاج به آن باشد از برای مؤنت سالیانه خود و عیال خود به عنوان میانه‌روی و بعضی از احادیث[2] نیز دلالت بر این دارد و این به خلاف زکاة است که از زکاة به فقیر هرقدر که کسی خواهد می‌تواند داد هرچند زیاده از مؤنت سال او باشد و بنابراین به ابن‌سبیل تا قدری می‌توان داد که کافی باشد از برای مؤنت او تا وقتی که برسد به بلد خود یا به جایی که تواند قرضی کند که در بلد خود ادا نماید و زیاده از آن نباید داد.

و هرگاه مستحقّ در جایی نباشد نقل آن به جای دیگر که مستحقّ باشد می‌توان کرد و در جواز آن با وجود مستحقّ خلاف است.

بعضی از علماء تجویز نکرده‌اند[3] و بعضی جایز دانسته‌اند به شرط ضمان، و اوّل احوط است نهایت جواز با ضمان ظاهرتر است هرگاه مصلحت شرعی در نقل باشد مثل ترجیح مستحقّین آنجا که نقل می‌شود به آن.

و ظاهر این است که بنابر قول به حرمت نقل نیز هرگاه در جای دیگر به مستحقّ آن بدهد مجزی باشد هرچند بنابر قول به حرمت گناهی کرده باشد.

و ظاهر کلام علاّمه رحمه‌الله در زکاة این است که خلافی در این نباشد و ظاهر این است که در این معنی فرقی میانهٔ زکاة و خمس نباشد و شیخ زین‌الدین رحمه‌الله در زکاة احتمال عدم اجزاء داده بنابر قول به عدم جواز به اعتبار اینکه هرگاه نهی از آن شده باشد نهی در عبادت ظاهر در فساد آن است و آن ضعیف است زیرا که نهی در اینجا از اصل عبادت که آن دادن به آن شخص است نشده بلکه از نقل شده و آن خارج از عبادت است و نهی از امر

---

۱. رجوع شود به جواهر ج ۱۶، ص ۱۱۳

۲. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۶۳

۳. جواهر ج ۱۶، ص ۱۱۴

خارج از عبادت دلالت بر فساد آن نمی‌کند و آنچه نقل شد از علاّمه رحمه‌الله مؤید آن است.

خاتمه در بیان حکم خمس و مصرف آن در زمان ما که زمان غیبت امام علیه‌السلام است در میانه علماء ما رضوان الله تعالی علیهم اجمعین در این مسأله اختلاف بسیاری واقع شده.

از بعضی نقل شده قول به سقوط وجوب اخراج خمس در این زمان بنابر احادیثی که وارد شده در باب عفو آن از شیعیان.[1]

و از بعضی دیگر نقل شده که باید دفن کرد و به این تأویل کرده‌اند خبری را که نقل شده که زمین ظاهر می‌کند گنجهای خود را نزد ظهور امام[2] یعنی گفته‌اند که مراد به آن گنجها آن خمس‌ها است که دفن شود یا شامل آنها نیز باشد و حق تعالی راه نماید آن حضرت را بر آنها پس اخذ کند آنها را از هر مکانی.

و از بعضی نقل شده اینکه باید جدا کرد از برای آن حضرت علیه‌السلام پس کسی اگر بترسد از دریافتن مرگ پیش از ظهور آن حضرت وصیّت کند به آن سوی کسی که اعتماد داشته باشد به او در عقل و دیانت او و بعضی گفته‌اند که به کسی که اعتماد داشته باشد بر او از فقهای مذهب و همچنین بر آن وصیّ است که وصیّت کند به دیگری مثل خود تا زمان ظهور آن حضرت صلوات‌الله وسلامه علیه.

و از بعضی[3] نقل شده اینکه صرف شود در صلهٔ ذرّیه و فقراء شیعه بر سبیل استحباب و این عبارت احتمال این دارد که مراد سقوط وجوب خمس باشد

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۷۸

۲. رجوع شود به جواهر ج ۱۶، ص ۱۵۶

۳. جواهر ج ۱۶، ص ۱۶۵

نزد او چنانکه از بعض اوّل نقل شد نهایت او به استحباب آن و صرف در آن مصرف قائل شده باشد واحتمال این نیز دارد که اصل خمس را واجب داند و مراد استحباب این صرف باشد وافضلیّت آن از دفن کردن یا وصیّت کردن.

و مشهور میانهٔ محقّقین علمای ما این است که حصّهٔ شرکا که نصف خمس است بنابر مشهور چنانکه قبل از این مذکور شد باید که در ایشان صرف شود وامّا نصف که حصّهٔ آن حضرت است صلوات‌الله وسلامه علیه پس جمعی گفته‌اند که باید که ضبط شود از برای آن حضرت علیه‌السلام وبعضی از ایشان تصریح کرده به حرمت دادن به سایر شرکا وکمال مبالغه کرده در آن واکثر قایل شده‌اند به تخییر میانه دفن آن یا ضبط ووصیّت یا صرف در باقی شرکا وظاهر بسیاری از ایشان ترجیح آن است وظاهر بعضی وجوب صرف در ایشان است وظاهر کلام بعضی وجوب دادن به شیعیان است از اهل فقر وصلاح وسداد خواه سیّد باشند وخواه نه.

وجمعی از محقّقین که تجویز دادن به سایر شرکا کرده‌اند قید کرده‌اند به اینکه بر سبیل تتمّه داده شود به این معنی که اگر حصّهٔ سائر شرکا وفا نکند به مؤنت سال ایشان تتمّهٔ مؤنت سال ایشان را از حصّهٔ آن حضرت علیه‌السلام می‌توان داد این است اقوالی که نقل شده از علمای ما طاب‌ثراهم.

وپوشیده نماند که در باب حصّهٔ غیرامام علیه‌السلام قول بوجوب دفن یا ضبط ووصیّت وجهی ندارد وقول به سقوط خمس بالکیّة نیز از مطلق شیعیان بنابر احادیث که در باب عفو از ایشان وارد شده ضعیف است زیرا که از احادیث مزبوره اثبات عفو همهٔ خمس از تمام شیعیان حتی حصّهٔ دیگران بسیار مشکل است وچگونه به آن می‌توان قایل شد با وجود آنچه در احادیث[1]

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۵۵

وارد شده که حق تعالی زکاة را حرام کرده بر بنی‌هاشم از برای تعظیم ایشان و تلافی آن خمس را واجب کرده از برای ایشان؛ و ظاهر به حکم عقل سلیم صحّت وصدق این مضمون است هرچند سند آن احادیث صحیح نباشد. و هرگاه خمس بالکلیّه عفو شده باشد از همهٔ شیعیان و مخالفان خود خمس به شیعیان نمی‌دهند و بر تقدیری که بدهند ظاهر است که به شیعیان ساکن بلاد تشیّع چیزی از خمس ایشان نمی‌رسد پس از برای ایشان با همه کثرت ایشان چه تلافی شده و رفع احتیاج فقرا و مساکین ایشان به چه چیز خواهد شد.

و تخصیص عفو به خمس ارباح دون سایر اقسام خمس نیز چنانکه بعضی از علمای متأخرین میل به آن کرده‌اند چندان نفعی در این باب ندارد زیرا که سایر اقسام خمس قلیلی می‌شود و نادری به هم می‌رسد وکجا وفا به مؤنت ایشان می‌کند پس ظاهر، تخصیص آن اخبار است به عفو بعضی مثل آنچه صرف مناکح شود که مورد روایات بسیار[1] است و حکم به آن هم در غیر حصّهٔ امام خالی از اشکالی نیست.

و أمّا حصّهٔ امام علیه‌السلام پس ظاهر در آنچه عفو از آن ثابت نشود این است که باید ضبط و وصیّت شود یا به مستحقّین سادات داده شود و این به گمان فقیر رجحان دارد زیرا که با کمال مبالغه که در احادیث وارد شده در ترغیب و تحریص به اعانت محتاجین خصوصاً سادات هرگاه امام علیه‌السلام در این زمان محتاج به حقّ خمس خود نباشند کمال ظهور و وضح دارد که راضی باشند و به صرف آن در اعانت مستحقّین اقارب خود و این بهتر باشد از ضبط و وصیّت که غالب در آن به حکم عادت زمان و اهل آن انتهای به تلف در اندک وقتی است فکیف با تطاول دهور و ادوار و تلاحق

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۷۹

قرون و اعصار و همچنین بهتر باشد از دفن آن در خاک به تأویل خبر مذکور به آن با عدم ظهور آن در آن، چه ظاهر است که صاحب حق صلوات‌الله و سلامه علیه به صرف حقّ او در چنان مصرف خیری خشنودتر می‌شود از رسیدن آن حقّ به او در وقتی که چندان احتیاج نباشد او را به آن با همهٔ احتمال فوت و تلف در آن نیز.

و با وجود این مراتب در دو حدیث وارد شده که امام علیه‌السلام در زمان حضور صرف می‌کند سهم شرکا را در ایشان برقدر کفایت ایشان پس اگر فاضل آید چیزی پس آن از برای اوست و اگر ناقص آید آن از آن و کافی نباشد ایشان را تمام می‌کند آن را از برای ایشان از نزد خود[1]

از این دو حدیث ظاهر می‌شود که بر امام علیه‌السلام لازم باشد که هرگاه حصّهٔ کسی از ایشان وفا نکند به مؤنت کلّ سال او تتمّهٔ مؤنت او را از مال خود عطا کند به او پس هرگاه در زمان غیبت حصّهٔ آن حضرت علیه‌السلام بر این نحو صرف شود بی‌موقع نخواهد بود، و فی‌الحقیقه در مصرف آن به فرمودهٔ آباء طاهرین او صلوات‌الله و سلامه علیهم صرف شده خواهد بود و سند این دو حدیث اگرچه صحیح نیست لیکن محقّق حلّی رحمه‌الله در کتاب معتبر فرموده که ضعف سند آنها ضرری ندارد به اعتبار اینکه مضمون آنها را اصحاب تلقّی به قبول کرده‌اند و ردّ کنندهٔ از برای آن ظاهر نیست و هرچه چنین باشد ضعف سند روایت که در آن باب وارد شده باشد ضرری ندارد بلکه تلقّی اصحاب آن را به قبول دلیل بر صحّت آن روایت است هرچند به سند صحیح روایت نشده باشد.

و مخفی نماند که تأسیس حکمی به چنین روایتی خالی از اشکالی نیست هرچند عمل به آن، مشهور باشد میانهٔ اصحاب لیکن چنین روایتی از برای

---

۱. وسائل‌الشیعه ج ۶، ص ۳۶۳

تقویت و تایید آنچه ذکر شد کافی است خصوصاً تعدّد آن و اشتهار عمل به آنها میانهٔ اصحاب.

و بنابراین احوط از جملهٔ اقوال مذکوره قول آخر است که حصّهٔ امام علیه‌السلام به سایر شرکا بر سبیل تتمّه داده شود یعنی به جمعی داده شود که معلوم باشد فقر ایشان و از حصّهٔ غیرامام آنقدر به ایشان نرسد که وفا به مؤنت سال ایشان بکند پس به قدر زیادتی مؤنت ایشان به ایشان داده شود و زیاده داده نشود و اگر آن در عرض سال به تدریج داده شود در هر وقت به قدری که معلوم باشد احتیاج او به آن در آن وقت احوط خواهد بود.

و پوشیده نماند که مشهور میانهٔ جمعی که تجویز دادن حصّهٔ آن حضرت علیه‌السلام به سایر شرکاء کرده‌اند این است که متولّی آن باید که فقیه جامع الشرایط[1] باشد به اعتبار اینکه چنین کسی نائب عام آن حضرت است علیه‌السلام و به حکم احادیث که در این باب وارد شده و دیگری متولّی آن نمی‌تواند شد، پس اگر مالک خود یا دیگری به ایشان بدهد مجزی نیست و ضامن خواهد بود و شیخ زین‌الدین[2] طاب‌ثراه دعوی اتّفاق کلّ ایشان کرده بر این.

و امّا در حصّهٔ سایر شرکا پس مشهور این است که دادن آن به فقیه مذکور که او قسمت کند میانهٔ ایشان افضل و سنّت است به اعتبار اینکه او بیناتر است به مواقع آن، امّا واجب نیست و از بعضی علمای ما نقل کرده که او دادن آن را نیز به فقیه واجب دانسته و در زکاة نیز مشهور استحباب دادن به فقیه است و قول وجوب هم نقل شده و با وجود طلب فقیه مذکور مشهور وجوب دادن به اوست

---

۱. رجوع شود به جواهر ج ۱۶، ص ۱۷۷

۲. رجوع شود به جواهر ج ۶، ص ۱۷۸

والله تعالی یعلم.[1]

۱. وقع الفراغ من کتابته بعون الله و عنایته قبیل الزوال من یوم الاربعاء الرابع عشر من ذی قعدةالحرام من شهور سنة ۱۱۴۵ خمس و اربعون و مائة و الف و الحمدلله ربّ العالمین و الصلاة و السلام علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین و انا الفقیر المذنب المحتاج الی عفو ربّه و شفاعة موالیه و اجداده المصطفین ابن‌السیّد ابی‌القاسم الموسوی حسین غفرالله لهما و حشرهما مع اولیائه الطاهرین صلوات‌الله علیهم اجمعین وکان ذلک بقریة اسفریجان من قری جرفادقان.

(١٤)

رسالة

في النذر

تألیف

آقا جمال خوانساری رحمه‌الله

متوفای ۱۱۲۲ ه ق

بسم الله الرحمن الرحيم

إعلم أنّ المعهود من النذر أن يكون متعلّقاً بفعل يجب فعله بعد النذر، و أن يكون بحيث أمكنه بعده أن يفعله فيفى بالنذر و أن لايفعله فيحنث و يجب عليه الكفارة، و أمّا نذر يتعلّق بأمر يتحقّق فى نفس الأمر بمجرّد ذلک النذر، و لايحتاج إلى فعل آخر و لايمكنه الحنث، كأن ينذر أحد عتق عبده على تقدير تحقّق شرطه كذا. بمعنى أن يصير حرّاً بمجرّد ذلک النذر على تقدير تحقّق ذلک الشرط من غير حاجة إلى صيغة أخرى لعتقه فلى فى صحته و انعقاده تردّد و قد فصلّنا الكلام فيه في **حواشى شرح اللمعة** غايةالتفصيل و قد سنح لى بعد ذلک دليل يمكن أن يتمسّک به فى صحّة أمثال ذلک النذر، و رأينا الأولىٰ أن لانلحقه بها مخافة أن لاتنشط له الأذهان و الأفهام بعد ما تكلّ بذلک الإطناب و التطويل، و أن نذكره فى مقالة عليحدة ليكن أخفّ و أخصر ولينظر من نظر إليه بأوّل نظر عند حدّه الذهن و البصر فيخف عليه ما هو حقّه من التدبّر والتفكر و يتيسّر له مايليق من التأمّل والتبصّر فنقول:

و لعلّ لأحد أن يستدل على بطلان مثل هذا النذر الذى تردّدنا فى صحّته ـ أى ما تعلّق بوقوع شىء بمجرّد ذلک النذر من غير حاجة إلى فعل آخر من الناذر ـ أنّه لو صح، ربّما يلزم من صحّته الدّور المصطلح بين متأخّرى الفقهاء أى استلزام

الشيء لنقيضه، فإنّه إذا نذر أحد أنّه إذا صدق عبده اليوم فهو حرّ فقال العبد: إنى لا اصير اليوم حرّاً فيلزم من صحّة هذا النذر الدور فانّه إمّا أن يصير به العبد حرّاً أو لا؟ و أيّاً ما كان يلزم منه وقوع نقيضه، فإنّه إن صار حرّاً فنقول: لاوجه لحريّته إلّا صدقه و نذر المولى حريّته على تقدير صدقه، لأنّا نفرض عدم وقوع سبب آخر لها، فإذا صار حرّاً فيكون كاذباً في قوله، فلا وجه لحريّته فيلزم أن لايكون حرّاً وإن لم يصر حرّاً فيكون صادقاً فيلزم أن يصير حرّاً بمقتضى النذر المذكور هذا خلف ولاتظنّ أنّ هذه هى الشبهة المشهورة بشبهة جذر الأصم و جوابها جوابها، لظهور الفرق بينهما، فإنّه فيها يلزم من صدق نفس قوله كذبه، و من كذبه صدقه، بخلافه هاهنا فإنّه لايلزم من صدق نفس قوله أوكذبه محذور وإنّما يلزم المحذور منه مع ضميمة صحّة النذر المذكور، وما ذكروا في أجوبة الشبهة المشهورة لاتجرى هاهنا كمايظهر بالتامّل فيها، فلامحيص فيه إلاّ القول بعدم صحّة مثل هذا النذر.

لايقال: إنّ هذا المحذور ولااختصاص له بالنذر المذكور بل قد يلزم على صحّة نذر الاعتاق الذى لاشبهة في صحّته. بيانه أنّه لو نذر أحد أن يعتق عبده اليوم إذا صدق في أوّل كلامه، ولايعتقه إذا كذب، فقال العبد إنّى لااعتق اليوم فيلزم أن يجب عليه إعتاقه وإلاّ يلزم أن لايعتق الصادق، و أن لايعتقه وإلاّ يلزم إعتاق الكاذب.

لأنّا نقول: بعد تسليم صحّة هذا النذر بكلا جزئيه[1] إنّه لايلزم منه محذور فى

---

۱. فيه إشارة إلى منع صحّة الجزء الثاني منه، بناءً على ما هوالمشهور من اشتراط كون الجزاء طاعة فإنّ عدم الإعتاق ليس بطاعة، إلاّ أن يفرض رجحانه شرعاً عند تعليقه على الكذب، باعتبار أنّه يصير زاجراً عن الكذب، و أيضاً يمكن تبديل النذر باليمين و جعل متعلّقها في الشقين أمرا متساوي الطرفين كبيعه و عدمه، إذا فرض تساويها؛ فحينئذ يندفع هذا المنع إذ لاخلاف في صحة تعلّقها بمتساوي الطرفين.
لايقال: الجزء الأوّل من النذر يكفي في تقرير الإيراد، إذ يقال: إنّه إذا نذر أن يعتق عبده إذا صدق فقال العبد: «إنّى لااعتق اليوم، فيلزم أن يجب عليه إعتاقه، وإلاّ يلزم أن لايعتق الصادق، و ان لايجب عليه ذلك، إذ الفرض أنّه لاوجه لوجوبه إلاّ النذر المذكور و أنّه إذا اعتقه فيصير كاذباً فيتبيّن منه عدم وجوبه. لأنّا نقول: إنّه حينئذٍ يقول إنّه يكفي لوجوبه أنّه لو لم يعتقه يلزمه عدم إعتاق الصادق، و لا يقدح فيه أنّه بعد الإعتاق يتبيّن عدم صدقه كما سيجيء في جواب لايقال الذي يذكر بعد هذا. منه «رحمه الله».

نفس الأمر لأنّه لمّا استلزم كلّ من إعتاقه وعدمه مخالفته للنذر فلايجب عليه شيء منهما و يكون مخيّراً بين الأمرين إذ لامحيذ له عنهما بخلاف ما ذكرنا فى النذر السابق، فأنّه يلزم منه صيرورته حرّاً في الواقع على تقدير عدم صيرورته حرّاً، أو عدم صيرورته حرّاً فيه على تقدير صيرورته حرّاً، هذا خلف.

على أنّه يمكن أن يقال: إنّ نذر الإعتاق على تقدير صدقه يجب أن يرجع إلى نذر اعتاقه على تقدير صدقه الذى علم الناذر به، إذ لايعقل أن يجب عليه إعتاقه بمجرّد صدقه في الواقع، إذا لم يعلم به، وكذا في نذر عدم إعتاقه على تقدير كذبه، وحينئذ فنقول: لايجب عليه شيء من الإعتاق وعدمه إذ خبره ممّا لايمكن العلم بصدقه ولاكذبه إلا بعد انقضاء اليوم، وبعده لخرج وقت المنذور، فلايجب عليه شيء منهما.

وفيه، أنّه في أثناء اليوم وإن لم‌يعلم في شيء من أجزائه صدقه أو كذبه، لكنّه يعلم أنّه إن لم يعتقه إلى انقضاء اليوم يلزم عليه مخالفته للنذر، فيجب عليه إعتاقه فى جزء منه حذراً من الحنث، وكذلک يعلم أنّه إذا أعتقه في أثناء اليوم يلزم إعتاق الكاذب فيجب عليه عدم إعتاقه حذرا منه، فالحقّ في الجواب هو الوجه الأوّل.

لايقال: إنّه إذا نذر إعتاقه على تقدير صدقه على الوجه المذكور، فقال العبد إنّه لايصير إعتاقى واجباً عليک اليوم، فيلزم منه المحذور في نفس الأمر مثل ما ذكرت فى الدليل، فإنّه إن كان صادقاً فيلزم منه وجوب إعتاقه في نفس الأمر بمقتضى النذر المذكور، وعدم وجوبه فيها بمقتضى صدقه فيلزم اجتماع النقيضين في نفس الامر، وإن كان كاذباً فيلزم أن لايجب إعتاقه لأنّه مقتضى كذبه ـ ونفرض عدم وقوع سبب آخر بوجوب إعتاقه سوى النذر المذكور إذ لاشبهة في إمكان ذلک الفرض ـ فلابدّ أن يكون وجوبه لكونه صادقاً فيلزم من كذبه صدقه وهو أيضاً محال في نفس الأمر.

لأنّا نقول: نختار أنّه كاذب لأنّه بعد ذلک النذر يجب عليها إعتاقه لالكونه

صادقاً فی نفس الأمر بل لأنّه لولم یعتقه یلزم علیه الحنث و عدم إعتاق الصادق، و یکفی [في] وجوب شیء استلزام ترکه مخالفة النذر و إن کان بعد الحکم بالوجوب لم‌یکن ممّا یتعلّق به النذر نظیر ما ذکروا في جواب شبهة[1] من نذر أن لایفعل منافي الجمعة و أنّه هل یباح سفره مع إمکان اقامتها في الطریق أم لا؟ فإن کان مباحاً یلزم حرمته، لأنّه ممّا ینافي الجمعه، و إن کان حراماً فیلزم اباحته لأنّه حینئذ لم‌یکن منافیاً للجمعة، و المفروض أنّه لم‌یکن سبب آخر لحرمته، فیجاب باختیار حرمته، لأنّه علی تقدیر إباحته یکون منافیاً لها و یلزم علیه الحنث و هو یکفي [في] حرمته و إن لم‌یکن بعد الحکم بحرمته منافیاً لها، و کذا في ناذر صوم یوم عید و عدم فعل ما ینافي صومه و اباحة سفره حینئذ و عدمها، فتامّل. و یمکن أن یجاب عن الدلیل بأنّ النذر المذکور و إن کان مطلقاً لکن عند التحقیق یجب أن یخصّ بما إذا لم یکن خبره خبراً عن وقوع نقیض متعلّق نذره فإنّه لوکان خبراً عنه و النذر المذکور یشمله أیضاً فیرجع نذره إلی وقوع متعلق نذره علی تقدیر صدقه في عدم وقوعه و هو محال فلایصحّ نذره و إذا خصّ النذر المذکور بغیره فلایلزم منه محذور، فتدبر.

و یمکن أن یقال أیضاً: إنّ ماهو الحقّ في جواب الشبهة المشهورة یجری

---

۱. و قد تقرّر هذه الشبهة في السفر بعد الزوال بمن وجبت علیه الجمعة و امکنه إقامتها منها في الطریق فإنّه إن جاز سفره یلزم منه تفویت الواجب و هو الجمعة التی وجبت علیه و إن حرم یلزم جوازه و لاتفویت حینئذ و المفروض عدم سبب حرمة غیره و یجاب أیضاً باختیار حرمته کما افتی به الشهید«رحمه‌الله» فی اللمعة لاستلزام جوازه التفویت و هو یکفي لعدم الجواز و عدم استلزامه التفویت علی تقدیر الحرمة لایقدح فیه کما ذکرنا و لایخفی أنّ هذا مبنی علی عدم صحّة الجمعة في السفر و إن کان طار یا علی الوجوب في الحضر و هو محل تأمّل لاحتمال الوجوب حینئذ في السفر کوجوب التمام فیه بعدما دخل الوقت في الحضر علی القول به و أیضاً مبنی علی عدم کون السفر مسقطاً للوجوب إذ لوکان مسقطاً به لایضرّ تفویتها به و إنّما یضرّ ذلک مع بقاء الوجوب و یمکن أن یتمسک فیه أنّ الاصل استصحاب الوجوب بعد ما ثبت، مالم یثبت کون السفر مسقطاً للجمعة بعد وجوبها، إنّما الدلیل علی کونه مسقطاً لها إذا دخل الوقت و هو فی السفر فتدبّر. منه رحمه‌الله

هاهنا أيضا، بيانه: انّ الحقّ في جوابها كما أفاده والدى العلاّمة طاب‌ثراه فى حواشيه على حواشى الشرح الجديد للتجريد إنّ كلّ مخبر لايمكنه فى حال خبره الإخبار عن ذلک الخبر، بل إخباره لايكون إلاّ عن غيره و حينئذ لايمكنه أن يقول «إنّ كلامى هذا كاذب» مشيراً به إلى ذلک الكلام وكذا إذا قال «كلّ كلامى فى اليوم كاذب» لايمكن أن يشمل ذلک الكلام بل لابدّ أن يكون قصده إلى ما سواه وكذا إذا قال «كلامى غداً كاذب»، فقال الغد «كلامى أمس صادق» لابدّ أن يكون قصده من «كلامى غداً» لايكون خبراً عن ذلک الكلام فلايشمل خبره غداً من ذلک الخبر و حينئذ فيندفع جميع التقريرات المشهورة للشبهة المذكورة[1] كما يظهر بالتأمّل فيها.

فإذا عرفت هذا فنقول: كما أنّه لايمكن الإخبار عن ذلک الخبر فكذا فى كلّ كلام سواء كان خبراً ام غيره لايمكن ملاحظة ذلک الكلام، بل لابدّ أن‌يكون قصده

---

۱. التقريرات المشهورة للشبهة المذكورة:

أحدها أن يقال: إذا قال أحد: «كلامى هذا كاذب» و أشار به إلى نفس هذا الكلام فلايخلو: إمّا أن يكون صادقاً أو كاذباً و على التقديرين يلزم خلافه، فإنّه إن كان صادقاً فصدقه إنّما يكون بمطابقة مضمونه للواقع و مضمونه هو كذبه، فيلزم أن‌يكون كذبه مطابقا للواقع فيكون كاذباً فى الواقع على تقدير صدقه فيه و إن كان كاذباً فكذبه إنّما يكون بمخالفة مضمونه للواقع و مضمونه هو كذبه فلابدّ أن يكون كذبه مخالفا للواقع فيجب أن‌يكون صادقاً فى الواقع حتّى يكون كذبه مخالفاً للواقع فيلزم أن‌يكون صادقاً في الواقع على تقدير كذبه فيه.

و ثانيها أن‌يقول: «كل كلامى في هذه الساعة كاذب» و لم يتكلّم سوى هذا الكلام فلايخلو إمّا أن‌يكون صادقاً أو كاذباً و على التقديرين يلزم خلافه كماظهر مما ذكرنا في التقرير السابق.

و ثالثها أن‌يقول: إنّ كلامى غداً كاذب و يقول في الغد: إن كلامى أمس صادق فصدق كلّ من كلاميه وكذبه يستلزم خلافه أمّا كلامه الأمسي، فلأنّه إن كان صادقاً فصدقه يستلزم كذب كلامه الغدي وكذبه يستلزم عدم صدق كلامه الأمسي و إن كان كاذباً فكذبه يستلزم عدم كذب كلامه الغدى و عدم كذبه يستلزم صدق الكلام الأمسي و امّا كلامه الغدي فلأنّ صدقه يستلزم صدق الكلام الأمسى و صدقه يستلزم كذب الكلام الغدىٰ وكذبه يستلزم عدم صدق الكلام الأمسي و عدم صدقه يستلزم عدم كذب الكلام الغدىٰ و لايخفى أنّ ما ذكرنا من الجواب يجري في الجميع فتامّل. منه «رحمه‌الله».

إلى ماسواه بل فى كلّ ملاحظة وعلم لابدّ أن يكون الملحوظ والمعلوم غير ذلك الملاحظة والعلم ولايمكن أن يكون الملحوظ والمعلوم هو نفس ذلك الملاحظة أو العلم أو ما يشمله وكان من راجع وجدانه لايستريب فيه.

وحينئذ فنقول: إنّ قصد الناذر بالصادق أو الكاذب لابدّ أن يكون الى مايكون خبراً عن غيرذلك المنذور[النذر خ ل]، فإنّه لايمكن ملاحظة ذلك النذر في حال نذره، وكذا لايمكن ملاحظة مايشمله، بل كلّ ما يلاحظه ممّا يشمله ظاهراً وإن شمله بحسب المفهوم لكن ملاحظته لم يتعلّق به إلاّ بأفراده الاخرى ولم يشمل ذلك الفرد، وحينئذ فالنذر المذكور لايشمل إخباراً يكون عن متعلّق نذره، بل لابدّ أن يكون إخباراً عن غيره حتّى يشمله النذر المذكور، وحينئذ فيندفع الشبهة.

ومن هذا يظهر الجواب عن شبهة أُخرى أيضا أوردها والدي العلاّمة طاب‌ثراه في تلك الحواشى، وهي أنّه إذا تصوّر كلّ مجهول مطلق له في هذا الوقت على نحو تصوّر الموضوع في القضايا المحصورة وفرضنا انّ زيداً كان مجهولا له بغير هذا الوجه من جميع الوجوه فبعد هذا التصوّر إمّا أن يكون مجهولاً مطلقاً له أو يصير معلوماً وعلى التقديرين يلزم منه نقيضه.

أمّا على الأول فلأنّه يكون داخلاً تحت هذا العنوان فيصير متصوّراً بتصوّره على الوجه المذكور إذ لاوجه لصيرورة الشيء معلوماً بوجهٍ إلاّ ملاحظة ذلك الوجه على النحو المذكور، وقد تحقّق فيما نحن فيه.

وأمّا على الثانى فلأنّ صيرورته معلوماً لايمكن إلاّ بسبب كونه فرداً لذلك العنوان المتصوّر إذ المفروض عدم سبب آخر فإذا كان معلوماً في الواقع فلم‌يكن فرداً لذلك العنوان، فتصوّره لايوجب صيرورته معلوماً، فيلزم أن يبقى على حاله الأولى من كونه مجهولاً مطلقاً، ومن تأمّل فى أجوبة الشبهة المذكورة [المشهورة خ ل] للمجهول المطلق يظهر له عدم جريانها على هذا التقرير.

ووجه الجواب على ما ذكرنا أنّ من تصوّر المجهول المطلق فلابدّ أن‌يكون

تصوّره لما هو مجهول له مع قطع النظر عن التصوّر المذكور إذ لايمكن ملاحظة ذلک التصوّر في حال ذلک التصوّر بل لابدّ فی، ملاحظته من تصوّر آخر بعده وحينئذ نقول: زيد في الفرض المذكور مجهول مطلق في الواقع بغير ذلک التصوّر، فيكون فرداً من ذلک العنوان، و يصير معلوماً له بهذا الوجه، ولامنافاة بينهما. لايقال إنّ تصوّره بما هو مجهول مطلق مع قطع النظر عن التصوّر المذكور يستلزم أيضاً تصوّره للتصوّر المذكور وقد حكمتم باستحالته.

لأنّا نقول: المراد إنّ تصوّره لما هو مجهول مطلق له بالتّصورات التي هي غير ذلک التصوّر فی الواقع، لا أنّه يتصوّر التصوّرات بعنوان مغايرتها للتصوّر المذكور، حتى يلزم ما ذكر، فتصوّر. هذا مجمل الكلام في هذا المقام والتفصيل في الحواشی المذكورة لوالدي العلامة طاب ثراه.

بقی شئ وهو أنّه يمكن تقرير الشبهة المشهورة الأولى بحيث لايجری فيه هذا الجواب، وهو أن يخبر زيد عن كذب خبر عمرو، وعمرو عن كذب خبر بكر، وهكذا إلى غيرالنهاية، أو يخبر زيد عن كذب كلامه في الغد، و يخبر في الغد عن كذب كلامه في الغد أيضاً وهكذا إلى غيرالنهاية، فحينئذ نقول كلّ من هذا الأخبار إمّا أن يكون صادقاً أو كاذبا. فإن كان صادقاً فالخبر عن كذبه كاذب وكلّ منها خبر عن كذب الآخر الذی هو صادق فيكون كاذباً. وإن كان كاذباً فالخبر عن كذبه يكون صادقاً وكلّ منها ليس إلاّ خبراً عن كذب الآخر الذی هو كاذب فيكون صادقاً.

لايقال: كلّ من صدق الخبر وكذبه لايكون إلاّ إذا انتهى إلى شيء يخبرعنه لايكون خبراً عن شيء آخر حتّى إذا كان ذلک المخبر عنه واقعاً كان الخبر عنه صادقاً وإن لم‌يكن واقعاً كان الخبر عنه كاذباً وعلى التقديرين يعلم منه حال الخبر عن ذلک الخبر أيضا وصدقه وكذبه وهكذا، فلوفرض أنّ الخبر لاينتهی إلى مخبر عنه كذلک كان صدقه وكذبه بالمقايسة إلى الخبر الثاني وهكذا، ولاينتهي إلى

واقع فلايتحقق صدق ولاكذب.[1]

لأنّا نقول: إنّ هذا لايجدى نفعاً إذ نقول حينئذٍ إن كلاً من الأخبار المذكورة لايكون صادقاً ولا كاذباً، فالخبر عن كذبه يكون كاذباً إذ الواقع من حاله ليس الكذب، بل أنّه ليس بكاذب ولاصادق، وكلّ من تلك الأخبار خبر عن كذب خبر آخر الذى ليس هو إلاّ بكاذب فيكون كاذباً وإذا كان كلّ منها كاذباً فيكون كّل منها صادقاً إذ ليس كلّ منها إلاّ خبراً عن كذب الآخر الذى هو كاذب فيكون كل منها صادقاً وكاذباً ولاكاذباً ولا صادقاً وحينئذ فالشبهة لاتندفع بما ذكر بل تزداد قوّة.

ولايخفى قوّة هذا التقرير وعدم جريان الأجوبة المشهورة فيها، وكذا ما ذكرنا من الجواب الحقّ وكأنّه لايمكن التفصى عنها إلاّ بمنع إمكان وقوع هذا الفرض إلى غيرالنهاية لاستلزامه المحذور المذكور، وكأنّه لايخلو عن مكابرة بناء على إمكان وجود الغير المتناهى اللايقفي بل وقوعه فى أيّام الاخرة وأبديّة الحياة فيها. والله تعالى يعلم.

تذنيب: وإذ قد أشرنا إلى شبهة الدّور الّتي تلزم في النذرين المذكورين وإلى رفعها بما حقّقنا ويلزم مثلها فى صوم ناذر صوم الدّهر أيضاً كما أشار إليه العلاّمه «رحمه‌الله» في كتاب الصوم من القواعد[2] وقد سلك فيه طريقاً آخر في رفعها فلابأس أن‌ننقل ماذكره وتحقيق القول فيه.

فنقول: إنّه «رحمه‌الله» قال فيه: لو قيد ناذر الدهر بالسفر ففي جواز سفره فى رمضان [اختياراً] إشكال اقربه ذلک وإلاّ لدار فان سوّغناه فاتّفق في رمضان وجب الإفطار ويقضى، لأنّه مستثنى كالأصل، انتهى.

---

۱. وإذا انتهى فلا إشكال: إذ حينئذ إن اكتفى فى الكاذب بعدم موافقته للواقع يكون كلامه الأخير كاذباً ويكون السابق عليه صادقاً ويكون السابق عليه كاذباً وهكذا إلى أن ينتهي الى الأوّل وإن اعتبر في الكاذب مخالفته للواقع يكون الكلام الأخير لاصادقاً ولا كاذباً والسابق عليه كاذباً والسابق عليه صادقاً وهكذا إلى أن ينتهى إلى الاوّل فتامّل. منه «رحمه‌الله».

۲. القواعد ج ۱، ص ۶۸

والإشكال أنّه مستلزم لتفويت النذر فإنّه إذا جاز سفره فيلزمه القضآء وهو مستلزم لتفويت النذر بقدرها، وقد جعل الأقرب الجواز حذراً من الدور إذ حرمته يستلزم جواز الصّوم فيه فيصوم ولايلزم تفويت ويلزم منه عدم حرمته إذ المفروض عدم سبب آخرلها.

ولايخفى أنّ ماذكره يجرى في الحكم بجوازه أيضاً إذ يلزم منه عدم جوازه لاستلزمه تفويت النذر المستلزم لعدم جوازه كما ذكرنا في تقرير الاشكال، فكأنّ اختياره ذلک بناءً على ما أشار اليه من إمكان دفع الدور بناءً على ما اختاره بأن يكون القضاء مستثنى كالأصل بخلاف ما اذا اختير عدم الجواز إذ حينئذ لايدفع الدور بزعمه وأنت بما قرّرنا في دفع الدور في المسألتين السابقتين خبير بما فيه إذ يمكن دفع الدور بناءً على عدم جوازه بمثل ما ذكرنا من أنّه يكفي لعدم جوازه استلزامه لتفويت النذر على تقدير الجواز ولايقدح فيه عدم استلزامه له على تقدير عدم الجواز كما قرّرنا.

وأمّا مااختاره من الاستثناء كالاصل، ففيه أنّ الاستثناء لابدّ له من دليل، واستثناء أصل رمضان ممّا علم بدليل خارج، وكذا استثناء قضاء مافات منه بغير اختياره كالمرض، فإنّه أيضاً يستثنى من الدّهر الذي نذر صومه بما علم من الشرع من وجوب قضائه بحسب أصل الشرع، وأمّا إذا كان تفويته باختياره فالحكم بجوازه واستثنائه لابدّ له من دليل ولم يذكر له دليل [دليلا خ ل]، وإن كان نظره إلى لزوم الدور على تقدير عدم جوازه فلابدّ من الحكم بجوازه فقد عرفت مافيه، إلاّ أن يتمسّک بإطلاق مايدلّ على جواز السفر فى شهر رمضان معتضداً بالأصل، وإذ جاز ذلک فبعد وقوعه يكون قضاؤه مستثنى، لما ذكرنا من أنّه علم من الشرع وجوب قضائه، وللتأمّل فيه مجال.

وبالجملة فالمسألة لايخلو عن إشكال والأحوط ترک ذلک السّفر وعلى تقدير وقوعه فالأحوط أن يصوم أداءً احتياطاً وإن ياتى بقضائه أيضاً بالترديد

بينهما و بين النذر فيكون صومه قضاءً على تقدير عدم صحّة مافعله من الأداء بناءً على جواز سفره، و نذراً على تقدير صحّته بناءً على عدم جوازه.

ثمّ إنّه يحتمل على القول بجواز سفره و استثناء قضائه من النذر القول بوجوب الفداء عن كلّ يوم بمدّ لما ورد من الأخبار بذلک في العاجز و فيه تأمّل، فإنّ الظاهر من العاجز الذى ورد فيها هو العاجز عن أصل الصوم و هاهنا لاعجز عنه بل يصومه، إنّما يعجز عن صومه بالنذر و شمول العجز المذكور فيها له غير ظاهر، والشهيد «رحمه‌الله» فى الدروس حكم بأنّه «لو وجب على ناذر الدهر قضآء رمضان قدّمه على النذر، فإن كان قد تعمّد سبب القضاء فالأقرب الفدية عن النّذر و يحتمل سقوطها مع اباحة السبب كالسفر لامع تحريمه كمتعمّد الإفطار»، و ظاهره الحكم بإباحة مطلق السفر له و إن لم‌يكن ضروريّاً و قد عرفت مافيه من الإشكال، و حكمه باقربية سقوط الفدية مع اباحة السّبب في موقعه، بل الأقرب عدم الفدية مع التحريم أيضاً، و إن كانت الأحوط بل الأحوط الإتيان بها على تقدير عدم تعمّد سببها أيضاً كالمرض، لصدق العجز معه أيضاً على تقدير شمول العجز لمثل ذلک، و عدم تعمّد سببه لايوجب إلاّ عدم الإثم فيه و هو مشترک بينه و بين السفر المباح أيضاً.

و قد احتمل فيه وجوب الفدية و إن جعل سقوطها أقرب.

نعم على تقدير عدم الحاجة إلى الاستثناء بأن يقول بجواز تعلّق النذر بالواجب و قصده فى النذر ما يشمله أو اطلاقه و القول بحمله مع الإطلاق على مايشمله لاحاجة إلى فدية لصدق الامتثال و عدم العجز أصلاً، هذا.

ثمّ إنّه لم‌يظهر لى وجه لما فعله العلامة «رحمه‌الله»[1] من تقييده النذر بالسفر أى الإتيان به سفراً و حضراً فإنّ ماذكر من الإشكال يتوجّه في نذر مطلق صوم الدهر سواء أُطلق أو قيّده بالسفر و الحضر إذ على التقديرين يلزم من جواز سفره في

---

۱. القواعد ج ۱، ص ۶۸.

رمضان وجوب قضائه المستلزم لتفويت النذر، إذ لايمكن قضآء رمضان في السفر على ماهو المشهور اللهمّ إلاّ على ما نقل عن شيخنا المفيد «رحمه‌الله» من القول بجواز الصّوم الواجب غيررمضان فيالسفر بنآء على شمول ذلک لقضاء رمضان أيضاً فإنّه حينئذ أمكنه القضآء في السّفر فلايلزم تفويت النذر، لأنّ السفر مستثنى منه، إذا لم يقيّد به، لكن العلامة «رحمه‌الله» لم يقل بهذا القول ووافق المشهور، إلاّ أن يكون غرضه من التقييد به تقوية الاشكال بحيث يجرى على جميع المذاهب، وأمّا تقييده السفر برمضان فلأنّه لاإشكال في جواز السفر في غيره لناذر صوم الدّهر للأخبار الدّالّة عليه والظاهر عدم وجوب فداء أيضاً للأصل وعدم مايدلّ عليه والشهيد رحمه‌الله في الدروس جعل الأقرب وجوب الفداء بمدّ عن كلّ يوم كالعاجز عن صوم النذر على الأصحّ لروايات في الكلينى.[1] وأنت خبير بأنّ شمول الروايات المذكورة له غيرظاهر كما أشرنا إليه سابقا، بل شموله لهذا أبعد من شموله للعاجز هناک، إذ لاعجز هاهنا أصلاً بل يسقط عنه النذر بسبب السفر للأخبار، وإن كان سفره اختياريّاً من غير تعرّض لوجوب الفدآء فالحكم بوجوب الفداء عليه بماورد من الرّوايات في العاجز بعيد جداً بخلافه هناک لتحقّق العجز في الجملة عن النذر، هذا كلّه على القول بالاستثناء.

وأمّا على القول بتداخل الوجو بين فلافدية للوفاء بالنذر، فتدبّر.

ثمّ إنّ العلامة «رحمه‌الله» قال بعد مانقلنا: «وفي وجوب تأخيره إلى شعبان إشكال» ووجه الإشكال أنّ قضآء رمضان مستثنى لايتناوله النذر فجاز صومه في أىّ وقّت شآء لعدم ورود مايدلّ على التعيين وأنّ كلّ يوم قبل شعبان يصدق عليه أنّه اجتمع عليه واجبان أحدهما موسّع وهو القضاء والآخر مضيّق وهو صوم النذر، فيقدّم المضيّق ولايخفى قوّة الأوّل وضعف الثانى إذ لاتضييق في صوم النذر، بل لاوجوب له، إلاّ فيما سوى القضاء فإذا لم يعيّن لها وقت فالظاهر جوازها

---

۱. الكافى ج ۴، ص ۱۴۳ و ۱۴۴.

في أيّ وقت شآء فيكون المنذور هو الباقي.

والشهيد «رحمه‌الله» حكم بتقديم القضآء على النذر كما نقلنا عنه ولعلّه أولى لتيقّن وجوبها بخلاف النذر، إذ لعلّه لايبقى بعد أداء القضآء حتّى يجب عليهابالنذر لكن بمجرّد ذلک لايمكن الحكم بتعيّن التقديم كما هو ظاهر الدروس، وهذا أيضاً إنّما هو على القول بالاستثناء، وأمّا على القول بالتداخل فلاإشكال أصلا في جواز التقديم كما لايخفى والله تعالى يعلم.

تتمة: إذا عين الناذر المذكور يوماً للقضاء فهل له إفطاره قبل الزوال اختياراً على القول بجواز ذلک في القضاء كما هو المشهور؟

فنقول: إنّه إن قيل بتداخل الوجوبين فالظاهر عدم جوازه لأنّه وإن جاز ذلک من حيث القضاء فلايجوز من حيث النذر وأمّا على القول بالاستثناء فالظاهر أيضاً عدم جوازه ووجوب كفّارة النذر به، لأنّ الإفطار فيه مستلزم لتفويت النذر اختياراً إذ حينئذ لابدّ من الإتيان بالقضاء في يوم آخر فيفوت ذلک من النذر باختياره. ومثله الحكم في الإفطار بعد الزوال فإنّه ظاهر على القول بالتداخل يجب عليه الكفّارتان، وعلى القول بالاستثناء أيضاً الظاهر ذلک لما ذكرنا والعلامة «رحمه‌الله» في كتاب النذر من القواعد قال: ولو نذر صوم الدهر فإن استثنى العيدين وايام التشريق بمنى صحّ والأقرب دخول رمضان، وإن نوى دخول العيدين وايّام التشريق بمنى بطل النذر رأساً ولو اطلق فالأقرب وجوب غير العيدين وايّام التشريق، ولو نذر صوم الدهر سفراً وحضراً وجب ولم يدخل رمضان في السفر، بل يجب إفطاره ويقضيه لأنّه كالمستثنى لقوله تعالى **﴿فعدّة من أيّام اخر﴾**[1].

وهل له أن يعجّل قضاء مافاته من رمضان لسفر أو حيض أو مرض أو وجب [لايجب كذا في القواعد] عليه (التأخير ظ) إلى أن يضيق رمضان الثانى إشكال

---

۱. بقره /۱۸۴

أقربه جواز التعجيل فلو عين يوماً للقضاء فهل له إفطاره قبل الزوال اختياراً إشكال، فإن سوّغناه ففي إيجاب كفّارة خلف النذر إشكال ينشأ من أنّه أفطر يوماً من القضاء قبل الزوال و من كون العدول عن النذر سائغاً بشرط القضاء فإذا أخلّ به فقد أفطر يوماً كان يجب صومه بالنذر لغير عذر اذا لعذر صوم القضاء ولم يفعله و بإفطاره خرج عن كونه قضاءً ولأنّ سقوط الكفّارة في اليوم الأوّل يوجب سقوطها في اليوم الثاني و هكذا وكذا لو أفطر بعد الزوال ففي وجوب الكفّارتين أو إحداهما أو أيّتهما إشكال، انتهىٰ[1].

وظهر بما قرّرنا سابقا أنّ ماذكره من عدم دخول رمضان في السفر أى عدم جواز صومه في السفر مع النذر المذكور أيضاً صحيح بناءً على مااختاره من جواز سفر ذلک الناذر لما ثبت من عدم صحّة صوم آخر في رمضان غير رمضان وعدم جواز صومه في السفر لكن في جواز سفره إشكال كما قرّرنا، وعلى تقرير عدم الجواز فيجب صومه إذ لاتقصير في سفر المعصية.

وما ذكره من الإشكال في التعجيل إنّما يتوجّه على تقدير عدم صحّة نذر الواجب، وأمّا على القول بصحّته كما اختاره أوّلا فلا اتّجاه له أصلاً، وعلى تقدير عدم الصّحة أيضاً قد عرفت أنّ الظاهر جواز التعجيل كما استقربه، وما ذكره من الإشكال في الإفطار قبل الزوال إنّما يتّجه أيضاً على تقدير عدم دخول الواجب في النذر. وأمّا على مااختاره من دخوله فيه فلاإشكال في عدم الجواز، وعلى تقدير عدم الدخول قد عرفت أنّ الظاهر أيضاً عدم الجواز.

ثمّ ما ذكره من الإشكال بعد قوله: «فان سوغناه» لايخفى ما فيه فإنّه بعد تسويغه لامجال للإشكال، واحتمال وجوب الكفارة، بل ما ذكره من الوجهين لثبوت الكفارة لوتمّا فهما وجهان لعدم تسويغه أيضاً فكان الظاهر أن يبنى الإشكال السابق عليه على أنّه إفطار يوم من القضاء قبل الزوال فيجوز.

---

۱. القواعد ج ۲، ص ۱۴۱.

وعلى ما ذكره من الوجهين[1] حمل الإشكال على الإشكال في جواز الإفطار قبل الزوال في مطلق القضاء بناءً على مانقل عن بعض الأصحاب من تحريم قطع كلّ واجب لعموم النهى عن إبطال العمل بعيد عن السياق ومناف لحكمه في كتاب الصوم بجوازه في القضاء قبل الزوال من غير تردّد واشكال.

ثمّ لايخفى ضعف ماذكره من الوجه الأوّل لأنّا لانسلّم أنّ بافطاره خرج عن كونه قضآءً بل انّه أفطر القضاء فلاكفّارة عليه به، نعم بعد إفطاره لم يأت بالقضاء فيجب عليه يوم آخر، فالظاهر في تعليل عدم الجواز وكذا وجوب الكفّارة هو ما ذكرناه من استلزامه تفويت النذر وتأييده أيضاً بما ذكره من الوجه الثاني.

وبما ذكرناه ظهر حال ما ذكره من الإشكال في الإفطار بعد الزوال أيضاً فلاحاجة إلى إعادته فتأمّل.

خاتمة: إعلم أنّ للعلامة«رحمه‌الله» في القواعد بعد مانقلنا عنه من كتاب النذر بأسطر عبارة فرض فيها نذراً غريباً وذكر فيه وجوهاً لايخلو بعضها عن خفآء وقد كتبنا في أوائل زمن التحصيل وعنفوان الشاب حاشية لإيضاحها بالتماس بعض الأصحاب فلمّا انتهى الكلام إلى هذا المقام أحببنا أن نختم هذه المقالة بنقل عبارة ذلک النذر وما كتبنا لحلّها تذكيراً لذلک العهد الذي كان أحلى من الشهد وحفظاً لتلک‌الحاشية من الضياع والفقد وما اكترثنا بالتأنيب والترثيب [التثريب] لعدم ربطها بما كنّا فيه إذ يكفى للربط ماذكرنا من التقريب، على أنّ الغرض من ذلک الفرض ليس إلاّ تشحيذاً للاذهان وتحذيذاً للافهام كما لايخفى على اولى النهى والاحلام وعمدة الغرض ممّا أوردنا في هذه المقالة أيضاً هي ذلک فهذا أيضاً يصلح وجهاً للتناسب بينهما وضمّ ذلک إليه ورفع اللّوم والذمّ عليه فنقول: قال العلامة رحمه‌الله في كتاب النذر من القواعد:[2] «لونذر أن يصوم شهراً قبل مابعد قبله رمضان، قيل هو شوال وقيل شعبان وقيل رجب».

---

۱. فی‌الاصل: و حمل.

۲. القواعد ج ۲، ص ۱۴۲.

أقول: و أمّا وجه الأوّل فهو انّ مابعد قبل كلّ شهر هو ذلک الشهر نفسه، فالشهر الذي قبله شهر رمضان هو شوال، وعلى هذا فشهر رمضان مرفوع على أنّه فاعل للظرف الذي هو متعلّق قبل، كما هو مختار سيبويه ومن تبعه من المحقّقين، أو على أنّه مبتدأ و«قبل» ظرف مستقرّ فيموضع خبره، كما هو رأى الأخفش والكوفيّين وهو مضاف إلى «ما» وهي إمّا موصولة و«بعد» صلتها أو موصوفة و«بعد» صفتها، و«قبله» المضاف إلى الضمير مجرور بإضافة «بعد» إليه، والضمير راجع إلى «شهر»، أو الجملة في الموضع النصب، صفة لـ«شهراً».

و أما وجه الثاني فهو أنّ بعد قبل كلّ شهر هو ذلك الشهر على ماذكرنا، فالشهر الذي كان قبل شهر كان بعد قبل الشهر الثاني، أي هو نفسه، شهر رمضان وهو شعبان، وحينئذٍ، فقوله «قبل» ظرف مستقرٌ في موضع النصب، صفة شهراً وما موصولة أوموصفة وقبله مجرور بإضافة «بعد» إليه، والضمير راجع إلى «ما» وشهر رمضان مرفوع، على أنّه فاعل للظرف الذي هو متعلّق «بعد»، أو بالابتداء و«بعد قبله» في موضع خبر، وجملة «شهر رمضان بعد قبله» صلة، أو صفة لـ«ما».

و أمّا وجه الثالث فلايخلو من خفآء. وقال فخر المحقّقين«رحمه‌الله» في الشرح[1] أنّه يمكن توجيهه بأنْ يجعل «قبل» منصوبة على الظرف، وبعد مبنيّة على الضمّ لقطعها عن مضاف إليه مقدّر، وهو ضمير يرجع إلى «شهراً» [من قوله «اصوم شهراً» كذا في ايضاح] أي أصوم شهراً كايناً قبل شهر كاين بعده ويجعل قبله المضاف إلى الضمير منصوبة على الظرف، والضمير المضاف إليه إمّا زائد أو كناية عن «رمضان» و«رمضان» بدل منه كما في قول العرب على ماحكاه سيبويه عنهم «مررت به المسكين» بجرّ المسكين على البدل من الهاء في«به»، فيكون رمضان مجروراً فيلفظ [يتلفظ خ ل] به إمّا ساكن النون موقوفاً عليه أو مفتوح النون موصولاً بما بعده إن كان بعده كلام و [يبقى تقدير كذا فى الايضاح] الكلام

---

۱. ايضاح الفوائد ج ۴، ص ۶۴

«أصوم شهراً قبل شهر كاين بعده قبل رمضان اى ذالک الشهر المنذور موصوف بانّه قبل شهر كائن بعده وكائن أيضاً قبل رمضان» فيكون المنذور رجبا؛ لانّه قبل شعبان الذي هو قبل شهر رمضان ولايخفى أنّ هذا مع مافيه من التكلّف يتوجّه عليه انّ الظاهر أنّ المفروض التلفظ بهذه العبارة على وجه واحد يتأتى فيه الاحتمالات الثلاثة، وعلى ما ذكر ليس كذلک؛ فإنّ «بعد» ما في الوجه الثالث مضمومة، بخلاف الوجهين الأوّلين وهو ظاهر.

وأقول: الظاهر في توجهيه أن تجعل إضافة القبل إلى الضمير بيانيّة، وحينئذ فيكون المعنى الشهر الذي قبل شهر، شهر رمضان بعد قبله أي بعد قبل يكون ذلک القبل هو الشهر الثاني وحينئذ فيكون الشهر الأوّل هو رجب فإنّ رجباً شهر قبل شهر، بعده شهر رمضان. ويمكن أيضاً أن يقال إنّ كلّ بعد هو بعد قبل، فالبعد وبعد القبل بمنزلة «أنت وابن أُخت خالتک، وحينئذ فالشهر الذي قبل شهر بعد قبله، أي بعده شهر رمضان وهو شهر رجب. ومن هذا يستنبط احتمال آخر وهو أن يحمل ذلک الشهر على شهر رمضان نفسه فإنّه على ماذكرنا يكون مابعد قبل كلّ شهر ومابعده بمعنى واحد، فالشهر الذي شهر رمضان قبل مابعد قبله، أي قبل ما بعده هو شهر رمضان؛ فإنّ قبل مابعد كلّ شهر هو ذلک الشهر.

وعلى مانقلنا في توجيه القول الثالث يتأتّى [في] هذا الاحتمال أيضاً بأن يكون «قبل» في موضع النصب صفة لـ«شهراً» وبعد مبنيّة على الضمّ كما في الوجه الذى نقلنا في توجيه رجب، ورمضان مبتدأ والظرف أعنى قبله خبره أو يكون رمضان فاعل الظرف كما مرّ والضمير في قبله راجعاً إلى «ما» والمعنى أصوم شهراً كائنا قبل شهر كان بعده وكان شهر رمضان قبله أى يكون الشهر الثانى موصوفاً بأنّه بعده وبأنّ شهر رمضان كان قبله وحينئذ فالشهر الأوّل هو شهر رمضان وهذا الوجه وان كان بعيداً لكنّه ليس بأبعد ممّا نقلنا في توجيه رجب فتامّل.

(۱۵)

رسالة

في معنى الكراهية

تألیف

آقا جمال خوانساری رحمه‌الله

متوفای ۱۱۲۲ ه ق

بسم الله الرحمن الرحيم

لعلّک قد قرع سمعک في تضاعيف المباحث الفقهيّه ماحكموا به من كراهة بعض العبادات، وما يشكل عليه من أنّ العبادة لابدّ أنْ تكون راجحة، فكيف تجامع الكراهة، فلابدّ علينا أن نرسل عنان القلم، لتحقيق الأمر فيه كيلا تخرج فيه عن الصواب، كما اتّفق من كثير من الأصحاب.

فنقول: إنّه لم‌يرد في‌الشرع من العبادات ماتعلّق الكراهة بذاتها من حيث هي حتّى ينافي رجحانها، بل كّل ما ورد الحكم فيه بالكراهة على عبادة، فإنّما هو باعتبار الوصف، كالصّلاة في الحمام مثلاً والصّوم في السّفر مثلاً إلى غيرذلک.

وحينئذٍ لاإشكال، إذ ذات تلك العبادة من حيث هي يرجّح وجودها على عدمها، لكنّ الكراهة إنّما هي في إيقاعها على هذا النحو الخاصّ.

فان قلت: خصوص الفرد المكروه للعبادة وجوده راجح على عدمه أم لا؟

قلت: قديكون راجحاً وقد لايكون، ولامحذور في شيء منهما، مثلاً في الصلاة في الحمام يجوز أن يكون الثواب الذي بإزاء مطلق الصلاة يزيد على

الكراهة الّتي حصلت بسبب الوصف، وحينئذ يكون وجود الصلاة المخصوصة راجحاً على عدمها، إلّا أنّه لمّا لم‌يكن في غير الحمام تلك الكراهة أيضاً وقع النهي التنزيهي عنها.

وأمّا الصوم في الأيّام المكروهة أو في السفر مثلاً، فالظاهر أنّه ليس براجح بل‌يجوز أن يكون مرجوحاً، إذ الواجب إنّما هو رجحان أصل العبادة لاخصوص الفرد وحينئذٍ يجوز أن‌يكون أصل الصوم له فضيلة لكن كونه في هذا اليوم كان مرجوحاً؛ لقبح يقابل تلك الفضيلة أو يساويها فتساقطا أو يرجّح عليها على وجهٍ لاينتهض سبباً للعقاب فتدبّر.

فان قلت: إذا لم تكن خصوص تلك العبادة راجحة فكيف يمكن نيّة التقرّب بها إلى اللّه تعالىٰ؛ لأنّها ممّا لايعقل بدون رجحانها وإذا لم‌يكن فعلها بتلك النيّة فلايكون عبادة، إذ لابدّ فيها من تلك النيّة. بل يكون من قبيل سائر الاشياء المكروهة ويكون التقرّب بها محرّماً.

قلت: كأنّ نيّة التقرّب لايستلزم إلّا كون مطلق تلك العبادة راجحاً، وإن كان كونها في هذا الوقت موجباً لمرجوحيّتها، مثل الصلاة في المكان المغصوب؛ فإنّه لولم تكن باطلة بدليل من خارج لكان الظاهر كونها صحيحة ولكان يكفي في نيّتها راجحيّة أصل الصلاة وإن كان وقوعها في ذلك المكان موجباً لعقاب ربّما كان ازيد من ثواب أصل الصلاة.

وحينئذٍ فلو صام أحدٌ يوم عاشورا مثلاً طالباً لثواب الصوم متقرّباًبه إلى اللّه سبحانه، فلعلّ له ذلك، ولكن يقارنه مايبطل له ذلك الثّواب ويبقى بعد كراهة؛ نعم لوصام معتقداً ترتّب الثواب عليه بخصوصه وطالباً له فيكون حراماً بل ربّما كان تشريعاً وكفراً.

وبالجملة فقد تخلّص لك بما قرّرنا أنّه يجوز في العقل أنْ يكون لبعض العبادات فرد تقارنه خصوصيّة تعارض ثواب تلك العبادة، بحيث يجعل تلك

العبادة في ضمنه مرجوحاً، لكن لا إلى حدٍّ ينتهض سبباً للعقاب ولامجال لإنكار هذا كما لايخفى، وإذا جاز ذلک فليس في الشرع إلاّ الإخبار عن مثل ذلك والتعيين ولا محذور فيه، فلااشكال من هذه الجهة وكذا لاإشكال من حيث إطلاق العبادة عليه، فإنّه لاأقلّ من جوازه باعتبار أنّ الكلّي الذي هو فرد منه عبادة شرعيّة.

وإن كنتَ تضايق فيه وتعتبر في لفظ العبادة أن يكون كلّ شيء أطلقت عليه راجحاً وجوده بخصوصه على عدمه، فلا مشاحّة في الاصطلاح ولاجدوى في النزاع في اللفظ.

وإن أردتَ أنّ إثبات مثل ذلك الفرد لما لم يكن راجحاً وجوده بخصوصه على عدمه، يجب أن يكون التعبدبه محرّماً فلايتيسّر لك ذلك بعدما جوّزتَ أن يكون أمره في نفس الأمر هو ما ذكرنا من أنّه يقارنه خصوصيّة تعارض ثواب تلك العبادة إذا أُتى بها في ضمنه، بحيث يجعلها مرجوحة لا إلى حدّ يوجب العقاب؛ إذ بعد تسليم ذلك ولامحيدَ عنه كيف يبقى مجال كونه محرّماً، فتامّل جدّاً هذا.

وبعد ما أيقنتَ ذلك ظهر لك اندفاع مايستشكل من أنّه إذا كانت العبادات [العبادة] المكروهة صحيحة راجحة وجودها على عدمها، فلِمَ كان رسول اللّه صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام يتركونها وينهون عنها بالنهي التنزيهي على ما نقل عنهم عليهم السلام؛ ولِمَ فات عنهم تلك الفضيلة وذلك الثواب، إذ قد عرفتَ أنّه فيماكان له بدل كالصلاة في الحمام لاإشكال أصلاً، وفيما لابدل له كالصوم في الأيّام المكروهة يجوز أن يكون خصوصه مرجوحاً وإنْ كان أصل الصوم راجحاً، فيكون القبح المتحقّق في تلك الخصوصيّة المقارنة له أزيد من ثواب أصل الفعل، بحيث يبقى مع تعارضهما وسقوط الثاني كراهة بَعدُ في فعله، فلذلك تركوه ونهوا عن فعله بالنّهي التنزيهي، فتأمّل.

وظهر أيضاً أنّ ما ادّعاه الفاضل المحقّق الشيخ على «رحمه الله» من أنّ الكراهة

في العبادات ليست إلاّ بمعنى قلّة الثواب، إذ العبادة لاتكون إلاّ راجحة أو محرّمة، فإذا كانت العبادة صحيحة مكروهة فليست الكراهة فيها إلاّ بمعنى قلّة الثّواب ممّا لاحاجة إلى ارتكابه، إذ الكراهة بالمعنى المصطلح مما يعقل هاهنا، فلاحاجة إلى العدول عنه بلادليل.

على أنّه يرد عليه أنّ قلّة الثواب لوكانت هي الكراهة لزم أن يكون كثير من العبادات مكروهة ممّا لم يقل بكراهته أحد، مثلاً الصلاة في البيت أقلّ ثواباً بالنسبة إلى الصّلاة في مسجد السّوق، وفي مسجد السوق بالنسبة إلى مسجد المحلّة، وفي مسجد المحلّة بالنسبة إلى مسجد الجامع، وفي مسجد الجامع بالنسبة إلى مسجد الكوفة والأقصى، وفيهما بالنسبة إلى مسجد المدينة، وفيه بالنسبة إلى مسجد الحرام، إلى غير ذلك من العبادات إلاّ أن يقال إنّ قلّة الثواب في العبادات المكروهة بمرتبة لاينتهي إليها ثواب شيء من العبادات الغير المكروهة وهو بعيد.

وأيضاً لوكانت الكراهة فيها بمعنى قلّة الثواب، فلِمَ كان رسول اللّه صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام يتركونها أبداً وينهون الناس عنها، إذ قلّة الثواب لايقتضي ذلك سيّما فيما لابدل له إذ فيه تفويت الثواب بلاعوض وهو ظاهر.

وقال الفاضل الكامل المحقق الأردبيلى رحمه الله في كتاب الصوم من آيات الأحكام في أثناء بحث الصوم في السفر: «ويجعل بعضهم بل أكثرهم الصوم الغير الواجب في السفر مكروهاً، وبيّن ذلك بعضهم بأنّه أقلّ ثواباً، إذ لاتكون العبادات إلاّ راجحة أو حراماً فلوكانت جائزة مكروهة لكان بالمعنى الذي مرّ، وذلك غير واضح، إذ العبادة كما يجوز كونها محرّمة يجوز كونها مكروهة بالمعنى المحقّق أيضاً، إلاّ أن يقال باعتبار النيّة، فيحرم لأنّه تشريع، فتامّل. فالظاهر في الصوم سفراً إمّا التحريم مطلقاً إلاّ ماثبت استثناؤه، أو الكراهة بمعناها المتعارف في الأُصول بمعنى أنّه لولم يصم لكان أحسن من الصوم، أي عدمه خير من وجوده، ولايعاقب عليه، ولامانع في العقل أن يقول الشارع ذلك للمكلّف. وقد ثبت في

الأخبار كثيراً النّهي عنه سفراً، ولم يثبت مايدلّ على الرجحان بخصوصه إلاّ ما روي في خبرين[١] ضعيفين جدّاً من فعل واحد من الأئمة عليهم السلام في صوم شعبان سفراً، وليس بصريح أيضاً في المندوب؛ لاحتمال النذر، ويحتمل اختصاصه به عليه السلام ويبعد الجمع بحمل الأكثر الأصحّ لأجل واحدٍ أو اثنين ضعيفين غير صريحين على الكراهة بالمعنى المذكور، إذ يبعد أن يمنع الإمام عليه السلام بقوله: «لاتصم» أو «ليس من البرّ» عن صوم مثل يوم الغدير، وأوّل رجب وسائر الأيّام المتبرّكة من يريد صومه ويسأله عن فعله أوّلاً بمعنى أنّ الثواب أقلّ من ثواب الصيام في الحضر، أو بمعنى أنّ الثواب في الإفطار سفراً أكثر من الصوم فيه، إذ ليس الفطر عبادة في السفر على ماهو المشهور في غير الواجب مثل شهر رمضان، ويبعد أن يكون الإنسان مثاباً في السفر بالإفطار بثواب أكثر من الثواب الذي يحصل له بالصوم فيه.

وأيضاً لامعنى لصومه عليه السلام في السّفر مع مرجوحيّته من الإفطار على ما دلّ عليه الخبران اللّذان هما وجه حمل الأخبار الدالّة على نهي الصوم في السفر ندباً على الكراهيّة فتأمّل، اللّه يعلم»[٢] انتهى.

وأنت خبير بأنّ الظاهر أنّ مراده أنّه يجوز القول بكراهة العبادة بالمعنى المتعارف ولامحذور فيه.

وقوله: «إلاّ أن يقال» كأنّه إشارة إلى ما ذكرناه من ورود الإشكال باعتبار النيّة، لأنّه لايمكن نيّة التقرّب فيحرم فعلها بهذه النيّة، ويكون تشريعاً إذ فعل مالم يطلبه الشارع، بل طلب عدمه بقصد أنّه مطلوب الشارع وموجب التقرّب إليه تشريعٌ، فلايمكن تحقّق عبادة مكروهة.

وكأنّ قولة: «فتامّل» إشارة إلى إمكان دفعه، أمّا فيما له بدل فظاهر، وأما فيما

---

١. راجع الكافي ج ٤، ص ١٣٠، الحديث ١ و ٥.

٢. زبدة البيان ج ١، ص ٢١١-٢١٢، طبع المؤتمر.

لابدل له فبما قرّرنا، هذا.

ثمّ إنّه أشار إلى أنّ كراهتها بالمعنى المتعارف في الصوم في السفر و أمثاله إنّما هي بمعنى أنّ فعله، أي فعل خصوصه مرجوح ليس فيه فضيلة، بل عدمه خير من وجوده؛ وإن كان لمطلقه رجحان لابمعنى أنّ للفعل المخصوص أيضاً ثواب إلاّ أنّ ثواب تركه أكثر منه. و تمسّك في ذلك بأنّه: ليس الفطر عبادة في السفر في غير الواجب كما هوالمشهور و يبعد أن يكون الإنسان مثاباً بالإفطار في السفر بثواب أكثر من ثواب الصوم فيه، هذا.

فان قلت: إنّه «رحمه‌الله» يجوّز القول بحرمة الصوم في السفر، بل يقوّيه وحينئذٍ يكون للفطر فيه ثواب كثير على ما هو المشهور وكيف يقول بمثل هذا الثواب فيه و يستبعد القول بتحقّق الثواب فيه فى الجملة.

قلت: يحتمل أن‌يكون بناء كلامه على عدم تسليم وجوب ترتّب الثواب على ترك كلّ محرّم و مكروه؛ وقد أشرنا إلى وجه ذلك فيما علّقناه على شرح المختصر، وفيه بعد.

والأظهر أنّ مراده أنّ‌القول ـ بأنّ‌الفطر في‌السفر في‌نفسه مع‌قطع‌النّظر عن كونه ترك‌الصوم عبادة ويكون‌الصوم عبادة أُخرىٰ لكن‌يكون ثواب‌الفطر أكثر من‌ثوابه ـ بعيدٌ و أمّا القول ـ بأنّ فيه ثواباً باعتبار كونه ترك الصوم الحرام ـ فلا بعد فيه.

وكذا لوقيل بكراهة الصوم في السفر، وقيل ترتّب ثواب في الجملة على الفطر باعتبار أنّه تركه لكن للصوم ثواب كأنّه لابعد فيه أيضاً عنده.

وكذا ما نقله عن المشهور من أنّ الفطر ليس عبادة في غير الواجب، فلعلّه بناءً على أنّهم لم‌يقولوا بحرمة الصوم المندوب في السّفر، فمن قال بها فلعلّ له أن يجعله عبادة فيه، فتأمّل.

لكن لايخفى أنّهم وإن لم‌يقولوا بحرمته، لكنّهم يقولون بكراهته، فينبغى أيضاً أن يجعلوا الفطر عبادة مندوبة كما هو الظاهر من طريقتهم حيث يجعلون ترك كلّ

محرّم واجباً و ترک کلّ مکروه مندوباً.

والظاهر أنّ من قال بأنّ الفطر في غير شهر رمضان ليس عبادة أراد أنّ مجرّد الفطر إذا لم‌يكن قاصداً للصوم وكان فطره باعتبار حرمة الصوم في السفر أو كراهته، حتّى أنّه لولم يكن كذلك بل كان مندوباً أيضاً لأفطره، ليس عبادة و أمّا إذا كان فطره بذلك الاعتبار، ولولاه لصام ولعلّه يجعله عبادة وهذا بخلاف شهر رمضان؛ لأنّه لابدّ أن يكون الفطر فيه سفراً باعتبار حرمة الصوم فيه ولولاها لكان صائماً فيه لوجوبه.

والحاصل أنّه لما تعيّن الصّوم فيه شرعاً لغير المسافر فإفطار المسافر ليس إلاّ لحرمة الصوم بالنسبة إليه فيكون عبادة، وأمّا في غيره فلا، إذ لعلّ إفطاره لعدم إرادته الصوم، فافهم.

وعلى‌هذا فلو فرض أنّ أحداً أفطر فيه سفراً لا لأجل وجوبه حتّى أنه لولم يكن واجباً عليه بل حراماً أيضاً لأفطره، فلعلّه ليس عبادة بالنسبة إليه بل لولم يكن كذلك أيضاً ولكن لم‌ينو الإفطار لوجوبه بل ذهل عن حكم الإفطار والصوم جميعاً فكأنّه ليس عبادة بالنسبة إليه أيضاً، فتامّل.

فإن قلت: على ما قرّرت يمكن أن يوجّه القول بكون ثواب الصوم في السفر أقلّ من ثواب الفطر فيه، بأن يجعل الأقليّة بالنسبة إلى الفطر الذي كان مِن قصد صاحبه الصوم لولم يكن الحكم كذلک.

قلت: على هذا لم‌يكن إطلاق المكروه عليه بالمعنى المصطلح، إذ ليس حينئذٍ ترک الصوم مطلقاًخيراً منه بل تركه على نحو خاصّ، بل ليس ذلک إلاّ القول بأنّ معنى كراهته بمعنى أقليّة ثوابه بالنسبة إلى أمر آخر بدل منه، فتامّل.

ثمّ إنّ بعض الأعاظم حقّق أنّ الكراهة في العبادات بالمعنى المصطلح، بمعنى أنّ تركها راجح على فعلها ووجّه ذلك بأنّ في جميع العبادات المكروهة يكون أصل العبادة من حيث هي راجحة على عدمها ولكن يقارنها خصوصيّة يكون

عدمها راجحاً على وجودها، ورجحان عدم الخصوصيّة على وجودها راجح على رجحان وجود أصل العبادة على عدمه. ولذلك صارت مكروهة فإذا ترك الصلاة في الحمام مثلاً يترتّب ثواب على ترک الخصوصيّة ويفوت عنه ما هو بإزاء اصل الصلاة وإذا صلّى في الحمام كان على عكس ذلك، فأدرک الثواب الذي بإزاء نفس الصلاة وفات عنه ماهو بإزاء ترك خصوص الفرد. وحينئذ فربّما كان الثواب المترتّب على عدم الخصوصيّة أزيد من الثواب المترتّب على وجود نفس العبادة، ولذلک وقع النهى عنها وارتكب الائمة عليهم‌السلام ترک تلک العبادة لتحصيل تلك الفضيلة والزيادة وإن فات به ثواب آخر مترتّب على نفس الفعل لكنّه أقلّ منه.

وبالجملة فيظهر منه أنّه اعتقد أنّ فعل العبادة المكروهة يكون له ثواب وإن ترك يكون له ثواب أكثر منه ولعلّ هذا لايخلو عن بعد، بل الظاهر أنّ الثواب على ترك المكروه إنّما هو من حيث إنّه ترک، ويكون بإزاء كراهة الفعل فإذا كان كراهة الفعل كوقوع الصوم في السفر مثلاً ممّا لايقابل ثواب أصل الصوم بل يبقى مع تعارضها ثواب أصل الصوم بحاله، كمايظهر من كلامه ولاأقلّ من بقاء شي منه على رأيه، فكيف يكون ثواب تركه من حيث إنّه ترک له أزيد من ثواب أصل الصوم، وكأنّه لم يعتقد أنّ الثّواب على ترک المكروه من حيث إنّه ترك، وأنّ في فعله صفة توجب كراهة وعدم ملائمة كما حقّقنا؛ بل يجعل الصوم في السّفر مثلاً عبادة والفطر فيه عبادة أُخرى برأسها، ويزعم أنّ ثواب الثاني أكثر من الأوّل وهذا مع بعده ومخالفته للمشهور على ما نقلناه من المحقق الأردبيلي «رحمه‌الله» يرجع إلى القول بكون الكراهة في العبادة بمعنى قلّة الثواب؛ وهذا وإن لم يرد عليه شيء ممّا أورده على المحقّق المذكور لأنّه يخصّص قلّة الثواب بالنسبة إلى تركها، لا بالنسبة إلى عبادة أُخرى، يرد عليه ما أوردنا من الوجوه، ولكن يرد أنّه يمكن أن يحمل كلام المحقّق المذكور أيضاً على هذا المعنى بأن يكون مراده أنّه

ليست العبادة المكروهة على قياس سائر المكروهات من أنّه لايترتّب ثواب على فعلها، بل فيه غضاضة وعدم ملائمة وإنّما يترتّب الثواب على تركها، بل الكراهة فيها بمعنى أنّ ثوابها أقلّ من ثواب تركها، وحينئذ لايرد عليه شيء ممّا أورد عليه، مع أنّ هذا الفاضل قد أورد عليه جميع ذلک هذا.

ولعلّ في كلام الفاضل الأردبيلى «رحمه الله» حيث قال: «بمعنى انّ الثواب» إلى قوله: «أو بمعنى» إلى آخره إشارة إلى إمكان حمل كلام المحقّق المذكور على كلّ من الاحتمالين فلاتفغل.

ثمّ نقل هذا الفاضل عن بعض علمائنا ـ وهو الفاضل الأردبيلى، على ما نقلنا عنه ـ أنّه قال بعدم جواز بعض العبادات كالصوم المندوب في السفر أو كراهته اصطلاحاً مع عدم رجحانه بحسب الذات أيضاً فلاينعقد عبادة ونيّة عبادته تشريع حرام، ثمّ قال: وكأنّه «رحمه‌الله» ظنّ أنّ المعنى المصطلح لايكاد يجتمع مع رجحان العبادة في نفسه، فاختار عدم الجواز أو عدم الصحّة عبادة، وقد عرفت تصحيحه فتدبّر. انتهى.

ولايذهب عليک أنّ ما نسب إليه من حديث النيّة والتشريع فهو وإن كان قد ذكره «رحمه‌الله»، لكن قد عرفت أنّ قوله: «فتأمّل» كأنّه إشارة إلى اندفاعه، يشهد بذلک قوله ـ بعد ذلک ـ «فالظاهر» إلى آخره.

وأما مانسب إليه من اعتقاد عدم رجحانه بحسب الذات أيضاً، ففيه أنّه إن أراد به عدم رجحان أصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيّة فليس في كلامه منه عين ولاأثر، وإن أراد أنّ رجحان أصل العبادة لايبقى مع الخصوصيّة، أي لايترتّب على خصوص العبادة المكروهة ثواب أصل تلك العبادة أصلاً، فإن استفاد ذلك ممّا ذكره من حديث النيّة، فقد عرفت حقيقة الأمر فيه.

وإن استفاد ممّا ذكره بعده من قوله «فالظاهر» إلى آخره، ففيه أنّ الظاهر أنّ قوله بالحرمة أو الكراهة بالمعنى المصطلح، لكن بمعنى المرجوحيّة على الوجه الذي

سبق على ما هوالظاهر من معنى الكراهة لا أنّ فيه ثواباً أيضاً، لكن أقلّ من ثواب تركه إنّما قال به على ما يظهر من كلامه في خصوص الصوم باعتبار ما عرفته.

أمّا احتمال الحرمة فلما أشار إليه من ورود النهي عنه كثيراً و ظهور ظهوره في الحرمة، و أمّا الكراهة بذلک المعنى لابمعنى كون ثوابه أقلّ من ثواب الفطر، فلعدم كون الفطر عبادة و استبعاد زيادةثوابه على ثواب الصوم إلى غير ذلک ممّا علم من كلامه على ما نقلناه و لم يقل بأنّه لايجتمع الكراهة في شيء مع رجحانه أصلاً، و ليس في كلامه إشعار عليه. فقوله كأنّه ظن، كانّه من بعض الظنّ.

و هاهنا كلام آخر و هو أنّه يستفاد من كلام هذا الفاضل أنّه أورد الفاضل الأردبيلى «رحمه‌الله» هاهنا احتمالين: أحدهما عدم جواز الصوم المندوب مطلقاً، سواء اعتقده عبادة أم لا؛ و ثانيهما كراهته، لكن يكون بقصد العبادة حراماً.

و أنت خبير بأنّ هذا ممّا لايرجع إلى محصّل و لايستفاد ذلک من كلامه «رحمه‌الله» أصلاً.

نعم ذكر احتمال الحرمة وكذا احتمال الكراهة و أورد على احتمال الكراهة بالمعنى المصطلح على سبيل الإشكال أنّه حينئذٍ لاينعقد العبادة فيكون حراماً، فلايصحّ حمل الكراهة على المعنى المصطلح و أين هذامما فهمه هذا الفاضل «رحمه‌الله» فتأمّل.

تمّت الإفادة الجماليّة بالتمام و الكمال. و الحمدللّه على هذه النعمة العظيمة.

قد نقلتها من نسخة الفاضل المحقّق المدقّق الميرزا ابوالقاسم سلمه‌الله تعالى بتاريخ يوم الجمعه من العشر الثالث من الشهر الثالث من السنة الثالثة من العشر التاسع من المائة الثانية من الألف الثاني من الهجرة المقدسة النبوية في المشهد الغري على ساكنه آلاف سلام و تحيّة، و أنا المذنب الخاطي، محمدحسين‌بن عبدالوهاب السراوانى التونى الخراسانى عفى عنهما.

رساله
فی بیان دلالة آیة
اذا ابتلی...

على لزوم عصمة الامام

بسم اللّه الرحمن الرحيم

﴿و اذا ابتلى ابراهيم ربّه بكلمات فاتمّهن قال انّى جـاعلك للـنّاس اماماً. قالَ و من ذريّتى قال لاينال عهدى الظالمين﴾.[1]

قال الشيخ أبو على رحمه‌الله في مجمع‌البيان: «استدلّ أصحابنا بهذه الآية على أنّ الإمام لايكون إلاّ معصوماً مِن [عن كذا فى المجمع] القبائح، لأنّ اللّه سبحانه نفى أن ينال عهده الذى هو الإمامة ظالم، و من ليس بمعصوم فقديكون ظالماً إمّا لنفسه و إما لغيره.

فإن قيل: إنّما نفى أن يناله ظالم في حال ظلمه فإذا تاب لايسمّى ظالماً فيصحّ أن يناله.

فالجواب: أنّ الظالم و إن تاب فلايخرج من أن‌تكون الآية تناولته في حال كونه ظالماً فإذا نفى أن يناله فقد حكم عليه بأنّه لاينالها، و الآية مطلقة غيرمقيّدة بوقت دون وقت فيجب أن‌تكون محمولة على الأوقات كلّها فلاينالها الظالم و إن تاب فيما بعد» انتهى.[2]

---

۱. بقره /۱۲۴

۲. مجمع‌البيان ج ۱، ص ۲۰۲

ولايخفى أنّ حاصل ما أفاده أنّ المضارع المنفى هنا اعنى «لاينال» ليس للحال فقط بل للمستقبل، والمستقبل يعمّ جميع الأوقات الآيتة، ولايقيّد في الكلام بشيء منها، فيجب أن يعمّ النفى جميعها، وكلّ من اتّصف وصدق[1] عليه الظالم في وقتٍ مّا، دخل في «الظالمين» في ذلک الوقت و تناولته الآية فيجب أن لايناله عهدالله والإمامة بعد ذلک أبداً. وهذا جارٍ وإن قلنا باشتراط بقاء الاتّصاف بالمبدأ في صدق المشتقّ حقيقة كما هو ظاهر.

ولكن يرد عليه إنّ أكثر القضايا سيّما السوالب كما قالوا يفهم منها قيد «مادام الوصف» ولذلک سمّيت الموجّهة بهذه الجهة عرفية، لأنّ أهل العرف يفهمونها منها وإن لم يصرّح في الكلام بها.

فَيفهم من قوله: **﴿إن اللّه لايحبّ من كان مختالاً فخورا﴾**[2] أنّه لايحبّه مادام مختالاً فخوراً ومن قوله جلّ اسمه **﴿إنّه لايحبّ المسرفين﴾** أنه لايحبهم ماداموا مسرفين.

وكذلك **﴿إنّه لايحبّ المعتدين﴾**[3] و**﴿واللّه لايحبّ المفسدين﴾**[4] إلى غير ذلک.

نعم قديوجد معها مايدلّ على أنّ المراد ليس هو ذلک من قرينة وغيرها فلا كلام فيه، فإذن يبعد أن يدّعى أنّه يفهم من قوله جلّ ذكره: **﴿لاينال عهدي الظالمين﴾**[5] أنّه لاينالهم أبداً لا ماداموا ظالمين، فمع اشتراط بقاء المعنى في صدق المشتقّ حقيقة يشكل الاستدلال بالآية الشريفة على اشتراط العصمة في

---

۱. وجرى. خ ل
۲. نساء /۳۶
۳. اعراف /۵۵
۴. مائده /۶۴
۵. بقره /۱۲۴

الإمام وعدم صلوح من تاب بعد ظلمه أن تناله الإمامة بمجرّد ماذكره في المجمع، بل لابدّ أن يبيّن أيضاً أنّه لايجوز أن يحمل قوله تعالىٰ ذلك على العرفيّة حتّى يتمّ.

أقول: بيان ذلک أنّ من المعلوم أنّ الخليل على نبيّنا وآله وعليه‌السلام لم‌يكن ليسأل النبوة والأمامة للظالم من ذريّته حال ظلمه واتّصافه به، ولم‌يكن ذلک داخلاً في سؤاله البتّة، وليس أيضاً ممّا لايخفى عليه قبحه وعدم جوازه، بل وعلى غيره من أهل العلم والمعرفة.

قال في الكشّاف: «وقالوا في هذا دليل على أنّ الفاسق لايصلح للامامة وكيف يصلح لها من لايجوز حكمه وشهادته ولاتجب طاعته ولايقبل خبره ولا يقدّم للصّلاة» انتهى[1].

فكيف يجاب بأنّه لاينال عهدى الظالمين ماداموا ظالمين وحال ظلمهم واتّصافهم، وكيف ينبّه علىٰ ذلک ولافائدة فيه يليق بكلام الحكيم. نعم يجوز أن يخفى قبح تبليغ الظالم تلک المرتبه العليّة بتوفيقه التوبة وتطهيره وإصلاحه وتكميله فيسأل ذلک وأن ينبّه على قبحه وأنّه لايجوز ذلک في الحكمة فلابدّ من حمله على ذلک.

فظهر أنّ المراد هنا ليس هى العرفية، وأنّ مفاده إنّ من كان من الظالمين وقتاً مّا لايناله عهدالله والإمامة أبداً وإن تاب بعد ظلمه وأصلح ليفيد القول فائدة تليق بمثله من الكلام ويحسن إلقاؤه إلى مثل الخليل عليه‌السلام.

فإن قيل: بعض أفراد الظلم كالكفر والفسق وإن كان ممّا علم عدم جواز اجتماعه مع الإمامة ولا فائدة يعتدّ بها في الإخبار به، لكن بعضها كالصغيرة النادرة ليس كذلک، فيمكن أن يراد بذلک القول أنّ الإمامة لاتنال ظالماً حال ظلمه مطلقاً

---

١. الكشاف. ١/١٨٤

وإن كان صغيرة لم يصرّ عليها فيدلّ حينئذ على عصمة النبيّ والإمام بعد البعثة والإمامة من الذنوب كلّها صغيرها وكبيرها فلايخرج الكلام بالتقييد المذكور الذى يفهم منه عرفاً عن الإفادة اللائقة ولا حجّة فيه حينئذ على وجوب عصمة الإمام قبل نيل الإمامة.

قلت: أوّلاً إنّ هذا لايستقيم على مذهب من لايقول بعصمة الإمام من الصغائر حال الإمامة أيضاً كما هو الظاهر من مذهب الجمهور ويشعر به كلام صاحب الكّشاف والبيضاوى حيث قال الأوّل: «وقالوا في هذا دليل»[1] إلى آخر ما نقلنا ـ والثاني: «وفيه دليل عصمة الأنبياء قبل البعثه وأنّ الفاسق لايصلح للإمامة»[2] وفي كلامه دلالة على أنّ المراد ليس هو العرفية فلاتغفل فيجب على قولهم أن يخصّ الظلم بما عدا الصغائر إن سلّموا صدق عنوان الظالم على من ارتكبها.

وبعد ذلک نقول: ظاهر السؤال أن يجعل بعض ذرّيته إماماً والظاهر[3] أنّه إنّما هو بأن يبلوه ويرفع درجته ويبلغه ذلک المنال العزيز، فالجواب بأنّه لاينالهم الإمامة حال ظلمهم وارتكابهم الذنب كما ترى خارج عمّا يقتضيه مساق السؤال، خال عن الجدوى حيث لم يسأل الإمامة لهم في هذه الحالة بل في غيرها ظاهراً كما عرفت ولايظهر له فائدة غير إفادة أنّ الظالم حال ظلمه لايناله العهد ولايبلغ مرتبة الإمامة وهى كما ترى. ولايظهر دلالته على أنّ من نالها لايظلم بعد ذلک ولايذنب حالتها كما زعمت وإن لزم منه انعزاله، بأن يراد بالنيل ما يعمّ حدوثه واستمراره معاً ولامانع من جواز انعزال الإمام عندهم من إجماع وغيره وأن يعود إلىٰ ما كان عليه بالتوبة واستصحاب رضا أهل الاختيار، وإن خصّ بالأوّل كما يظهر من

---

۱. الكشاف ج ۱، ص ۱۸۴.

۲. تفسير البيضاوى.

۳. في الاصل: والظنّ.

بعضهم لم يلزم الانعزال أيضاً.

قال التفتازاني في شرح مانقلناه من عبارة الكشاف: «ووجه دلالة الآية على أنّ الظالم لايصلح للإمامة والخلافة ابتداءً ظاهر وأمّا أنّه لايصلح لذلک بحيث ينعزل بطريان الظلم فلا، ومبنى كلامه على أنّ الفسق نوع من الظلم وما ذكر من عدم جواز حكمه وشهادته وغير ذلک خلافيّات مذكورة في الفقه» انتهى.

وكأنّ في كلام البيضاوى حيث قال: «قبل البعثه» ولم يقل: «ولو قبل البعثة» إشعاراً بذلک، ولعلّ الدلالة على العصمة حال البعثة تستفاد من قوله: «وانّ الفاسق لايصلح للإمامة» تأمّل. وليس فيه أيضاً إشارة إلى تعيين من يناله الإمامة تعييناً يعتدّ به كمالا يخفى.

ثمّ لايبعد أن يقال: إنّ الأصل عدم تقييد الكلام بما لاداعى إليه، وإنّما يقيّد بالقيد المذكور في الأمثلة المذكوره وأمثالها لدليل دلّ عليه، وفي العرف إنّما يفهم غالباً ذلک لوجود الأدلّة والقرائن عليه كذلک، وحيث لادليل على التقييد به كما في ما نحن فيه فلا وجه للعدول عن الأصل والخروج عمّا يقتضيه، وعلى هذا فلا حاجة بنا إلى إثبات أنّ المراد هنا ليس هو العرفيّة، تدبّر.

فإن قلت: دلّ على شمول الظلم هنا كلّ قبيح وإن كان صغيرة نادرة حتّى تتمّ لک دعوى وجوب العصمة من القبائح كلّها صغيرها وكبيرها فانّه يظهر من كلام بعضهم ـ كما اشرت إليه ـ تخصيص المراد من الظلم هنا بالكبائر، والظاهر أنّهم يمنعون الشمول المذكور.

قلت: يدلّ عليه أنّ الظلم في اللغة يشمل ذلک ولا دليل على التقييد والتخصيص، أمّا الثانى فظاهر، وأمّا الأوّل فلأنّ الأصل فيه وضع الشيء في غير موضعه، والمصدر الظلم بالفتح.

وفي الصحاح: ظلمه يظلم ظلماً ومظلمة وأصله وضع الشيىء في غير موضعه يقال: ومن يشابه أبه فما ظلم وفي المثل: من استرعى الذئب فقد ظلم.

وقال الفيّومي في المصباح: الظلم اسم من ظلمه ظلماً من باب ضرب ومظلمة بفتح الميم وكسر اللام ـ إلى أن قال ـ: وأصل الظلم وضع الشيىء في غير موضعه وفي المثل: من استرعى الذئب فقد ظلم.[1]

وقال في القاموس أيضاً وقوله تعالىٰ **﴿ولم تظلم منه شيئاً﴾**،[2] أى ولم تنقص.

ولو كان في الآية الشريفة بهذا المعنى لعمّ أيضاً.

ويشهد العموم قوله تعالىٰ: **﴿ومن يتعدَّ حدود اللّه فاؤلئک هم الظالمون﴾**.[3]

وقوله سبحانه وتعالى: **﴿ومن يتعدّ حدود اللّه فقد ظلم نفسه﴾**[4].

ثمّ لايذهب عليک أنّ تخصيص الظلم بالكباير لايضرّ دلالة الآيه على بطلان مذهب الجمهور في الإمامة على ما حقّق، فتيقظ.

فإن قلت: يظهر ممّا ذكرت آنفاً أنّه يمكن أن يخصّ النيل المنفىّ بحدوثه فكيف يتمّ الاستدلال به على عصمة النبىّ والإمام بعد النبوّة والإمامه.

قلت: يظهر ذلک من كلام التفتازانى المنقول، والحقّ خلافه إذ الظاهر أنّه بعروض الظلم مع بقاء العهد يصدق أن العهد نال الظالم والآية الشريفة تنفيه، إذ لا ريب في التكاذب بينهما عرفاً.

---

۱. المصباح المنير، ص ۴۵۸.

۲. كهف /۲۳

۳. بقره /۲۲۹.

۴. طلاق /۱.

و أيضاً وجوب العصمة قبل نيل العهد ملزوم وجوبها بعدها لعدم القول بالفصل من الأمّة، تدبّر.

فإن قلت: الإمام وإن كان في اللغة ـ وذكره البيضاوى[١] وصاحب الكّشاف[٢] ـ هو يعمّ النبىّ والخليفة وغيرهما ممّن يؤتمّ به، إلاّ أنّه يمكن أن يراد به في الآية الشريفة النبىّ بقرينة كون إبراهيم نبيّاً.

وقد قيل أيضاً: أنّه بحسب المفهوم وإن كان شاملاً للنبىّ والخليفه وإمام الصلاة بل كلّ من يقتدى به في شيىء، إلاّ أنّ المراد به هنا النبىّ فإنّ ما عداه لكونه مأموم النبىّ ليس إمامته شاملة لجميع الناس» انتهى.

فكيف يتمّ الاستدلال بالآية على وجوب عصمة الخليفة بعد النبىّ أيضاً.

قلت: هو كما ذكرت بحسب مفهومه لغة يشمل الجميع والتخصيص يحتاج إلى مخصّص صالح، وما ذكرت لايصلح لأن يخصّص به الآية والتعبير عن الإمامة بـ«عهدى» لايفيده أيضاً، فإنّ خلافة النبىّ عندنا إنّما يكون بالنصّ ومن عنداللّه على ما ثبت في محلّه، فهي عهد منه تعالىٰ وكذا ما ذكره القائل، فإنّ الخليفة بعد النبىّ إمامته شاملة للجميع كالمستخلف، على أنّ اللام في «الناس» هنا ينبغى أن يكون للجنس فإنّ نبوّة بعض الأنبياء لم‌يكن عامّة والعهد هنا يشملها بلاخلاف، وأمّا إمام الصلاة ونحوه فليست عهداً من اللّه على أنّه لايجب التخصيص بغيرهم إذ لاريب في عدم وجوب عصمتهم ومن هنا ظهر أنّ الإمامة بعد النّبى لو كانت بالاختيار على ما زعموه لم‌يكن عهداً من اللّه ويكون كإمامة الصلاة فيشكل استدلالهم بالآية على عصمة الخليفة من الكبائر أيضاً، فتبصر.

---

١. تفسير البيضاوى فى ذيل الآية.

٢. الكشاف: ح١ /١٨٤.

واعلم أنّه يظهر من أخبارنا أنّ الإمامة أعمّ من النبوّة من وجه بأن يكون أحد نبياً ولايكون إماماً كما أنّه يتحقّق العكس وهذا لامانع منه عقلاً وهو ظاهر بعض منّا ومنهم وهو مقتضى ظاهر آية الشريفة، وعلى هذا فدلالتها على وجوب عصمة كلّ نبيّ لغة يتمّ بأنّ التعبير بـ«عهدى» دون الإمامة للإشارة إلى التعميم، والنبوة مطلقاً عهد من اللّه تعالى مضافاً إلى عدم القول بالفصل، فتأمّل.

هذا ما تيسّر لى من الكلام في هذا ورزقته من فهم خير الكلام ومنه التأييد وبه الاعتصام.[1]

---

۱. پس از اینکه این رساله منسوب به آقا جمال آماده چاپ شد معلوم گردید که از تألیفات ایشان نیست.

فهرست منابع و مآخذ تصحیح و تحقیق

بعد از القرآن الکریم

۱ ـ **أجوبة مسائل میافارقیات**، لأبی القاسم علی‌بن الحسین المشهور بعلم الهدی والشریف المرتضی (۳۵۵-۴۳۶)، طبع ضمن رسائل الشریف المرتضی.

۲ ـ **احکام النساء**، لأبی عبدالله محمدبن محمدبن النعمان، المعروف بالشیخ المفید (۳۳۶-۴۱۳)، طبع ضمن مصنفات الشیخ المفید، جلد ۹، ۱۴۱۳ق.

۳ ـ **الاحتجاج علی أهل اللجاج**، لأبی منصور احمدبن علی‌بن أبی‌طالب الطبرسی (من اعلام القرن السادس) تحقیق الخرسان، مجلدان، النجف الاشرف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۶ق.

۴ ـ **الاحکام السلطانیة**

۵ ـ **الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، لأبی عبدالله الشیخ المفید، مجلدان، مؤسسة آل‌البیت، ۱۴۱۳ق، و نیز ضمن مصنفات الشیخ المفید، مجلد ۱۱.

۶ ـ **الارشاد**، للعلّامه الحلی (م ۷۲۶ق)

۷ ـ **ارشاد القلوب**، لأبی محمدالحسن‌بن محمد الدیلمی (من اعلام القرن الثامن) جزءان فی مجلد واحد، قم، منشورات الرضی.

۸ ـ **الاستیعاب**، المطبوع بهامش الاصابة، لأبی عمر یوسف بن عبدالله القرطبی المالکی (م ۳۶۳) ۴ مجلدات، بیروت، بالاوفست.

۹ ـ **الاشراف**، لابی عبدالله الشیخ المفید (م ۴۱۳) طبع ضمن مصنفات الشیخ المفید، جلد ۹، ۱۴۱۳ق.

۱۰ ـ **الاصابة**، لأبی الفضل شهاب‌الدین احمدبن علی المعروف بابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲) ۴ مجلدات، بیروت، دارصاد بالأوفست.

۱۱ ـ **اصول دین = مبدأ و معاد**، آقاجمال خوانساری (م ۱۱۲۲ق)، عبدالله نورانی، ۱۳۵۹ش، ۱۰۴ صفحه، تهران.

۱۲ ـ **الاعتقادات**، لأبی جعفر الشیخ الصدوق (بعد ۳۰۴-۳۸۱)، طبع ضمن مصنفات الشیخ المفید، جلد ۵، ۱۴۱۳ق.

۱۳ ـ **الاعلام**، لأبی عبدالله الشیخ المفید، طبع ضمن مصنفات الشیخ المفید، جلد ۹، ۱۴۱۳ق.

۱۴ ـ **أمالی الصدوق**، لأبی جعفر الشیخ الصدوق، بیروت، الأعلمی، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م.

۱۵ ـ **أمالی الطوسی**، لأبی جعفر شیخ الطائفة محمدبن الحسن الطوسی، (۳۸۵-۴۶۰)، مؤسسة البعة، ۱۴۱۴ق، قم.

۱۶ ـ **الانتصار**، لعلم الهدی الشریف المرتضی (۴۳۶ق)، النجف الاشرف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۹۱ق/ ۱۹۷۱م.

۱۷ ـ **انوار التنزیل**، للقاضی البیضاوی (م ۷۹۱) مجلدان، ۱۳۸۸ق، طهران، مطبعة الهروی، و أیضاً طبع بیروت و مصر فی مجلّد.

۱۸ ـ **الانوار النعمانیة**، للمحدث السید نعمة الله الجزائری (۱۰۵۰-۱۱۱۲)، تحقیق محمد علی القاضی الطباطبائی، الطبعة الاولی، ۴ اجزاء في مجلدین، تبریز، ۱۳۸۲ق.

۱۹ ـ **ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد**، لفخر المحققین الحلی (۶۸۲-۷۷۱)، اعداد عدّة من العلماء، ۴ مجلدات، ۱۳۶۳ش، طهران و قم.

۲۰ ـ **البحار**، للعلّامة محمدباقر المجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰) اعداد عدّة من العلماء، الطبعة الثالثة، ۱۱۰ مجلد، بیروت و قم.

۲۱ ـ **البحار**، للعلاّمة المجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰) طبع الحجری، مجلد.

□ **البرهان** ← تفسیر البرهان،

۲۲ ـ **البیان**، للشهید الاول،

۲۳ ـ **بیست و پنج رسالهٔ فارسی**، علامه مجلسی، (۱۰۳۷-۱۱۰ق) کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی، ۱۴۱۲ق.

□ **تبیان** ← تفسیر تبیان،

۲۴ ـ **التحریر**، للعلّامة الحلی (م۷۲۶ق) جزآن في مجلدٍ واحد، قم، مؤسسة آل‌البیت، بالأوفست عن طبعة الحجریة.

۲۵ ـ **تحف‌العقول**، للشیخ الحسن‌بن علی بن شعبة الحرانی (م ۳۸۱) علی اکبر الغفاری، الطبعة الثانیة، قم، موسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۳ش.

۲۶ ـ **ترجمة مفتاح الفلاح**، آقاجمال خوانساری (۱۱۲۲ق).

۲۷ ـ **ترجمه نهج‌البلاغه**، فیض الاسلام،

۲۸ ـ **ترجمه و شرح غرر الحکم**، آقاجمال خوانساری (م ۱۱۲۲ق)، محدث ارموی، ۷ مجلد، ۱۳۶۰ش، ۱۳۶۱، انتشارات دانشگاه تهران.

۲۹ ـ **تذکرة الفقهاء**، للعلّامة الحلی (۶۴۸-۷۲۶) مجلدان، طهران، ۱۳۸۸ق، بالأوفست عن طبعة الحجریة.

۳۰ ـ **الترغیب و الترهیب**، لزکي الدین عبدالعظیم المنذری (۵۸۱-۶۵۶)، الطبعة الثانیة، ۴ مجلدات، دارالفکر.

۳۱ ـ **تصحیح‌الاعتقاد**، لشیخ‌المفید، طبع ضمن مصنفات‌الشیخ‌المفید، فی جلد۵، ۱۴۱۳ق.

۳۲ ـ **تفسیر الامام الحسن العسکری**(ع)، المنسوب الیه (۲۳۲-۲۶۰ق) مدرسة الإمام المهدی(عج)، الطبعة الأُولی، قم، ۱۴۰۹ق.

۳۳ ـ **تفسیر البرهان**، للسید هاشم‌بن سید عبدالجواد الحسینی البحرانی (م ۱۱۰۹/۱۱۰۷)، ۵ مجلدات + الفهرس، ۱۳۳۴ش، تهران.

□ **تفسیر البیضاوی** ← **انوار التنزیل**.

۳۴ ـ **تفسیر التبیان**، لابی جعفر الشیخ الطوسی، ۱۰ مجلدات، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۳۵ ـ **تفسیر علی‌بن ابراهیم**، لأبی الحسن علی‌بن ابراهیم‌بن هاشم القمی (م بعد ۳۰۷)، مجلدان، ۱۴۰۴ق.

۳۶ ـ **تفسیر الفخر رازی ← التفسیر الکبیر**

۳۷ ـ **التفسیر الکبیر**، لمحمدبن عمر الخطیب فخرالدین الرازی (۵۴۳/۶۰۶) ۳۲ جزء فی ۱۶ مجلدا، بیروت و قم بالأوفست.

۳۸ ـ **تفسیر المیزان**، للعلّامة الطباطبائی،

۳۹ ـ **تنزیه الانبیاء**، للسیّد الشریف المرتضی، قم، منشورات الشریف الرضی و مکتبة بصیرتی.

۴۰ ـ **التوحید**، لشیخ الصدوق (م ۳۸۱) تحقیق السید هاشم الحسینی الطهرانی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۷۸ق.

۴۱ ـ **تهذیب الاحکام**، للشیخ الطوسی، ۱۰ مجلدات، طهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۴ش.

۴۲ ـ **ثواب الاعمال**، للشیخ الصدوق، طهران، مکتبة الصدوق، و قم.

۴۳ ـ **جامع الرواة**، لمحمدبن علی الاردبیلی (م۱۱۰۱ق) مجلدان، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۳ق.

۴۴ ـ **جامع المقاصد**، للمحقق الثانی الکرکی (۸۶۸-۹۴۰)، موسسة آل‌البیت، الطبعة الأولی، ۱۳ مجلداً، قم، ۱۴۰۸-۱۴۱۱ق.

۴۵ ـ **الجامع للشرایع**، لیحیی‌بن سعید الحلی(م)

۴۶ ـ **جبر و اختیار = جواب مراسله حسینعلی‌خان**، آقاجمال خوانساری (م ۱۱۲۲ق)، عبدالله‌نورانی، ۱۳۵۹ش، ۲۴ صفحه.

۴۷ ـ **الجوامع الفقهیه**، لعدّة من العلماء، مکتبة آیةالله المرعشی، ۱۴۰۴ق، بالأوفست عن الطبعة الحجریة.

۴۸ ـ **جواهر الکلام**، للشیخ محمدحسن النجفی (م ۱۲۶۶ق) عدّة من الفضلاء، ۴۳ مجلداً، طبع ایران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۸.

۴۹ ـ **الحاشیة علی الروضة البهیة**، لآقاجمال الخوانساری (م۱۱۲۲ق) الطبع الحجری، ۱۲۷۲ق، انتشارات زاهدی، قم.

۵۰ ـ **الحدائق الناضرة**، للشیخ یوسف البحرانی (۱۱۰۷-۱۱۸۶) ۲۳ مجلداً، الطبعة الأولی، نجف و قم، ۱۳۷۶-۱۴۰۶ق.

۵۱ ـ **حياة ابن أبي عقيل العمّانى و فقهه،**
۵۲ ـ **الخصال**، للشيخ الصدوق، مؤسسة النشر الاسلامى، على اكبر الغفارى، قم، ۱۳۶۲ش.
۵۳ ـ **الخلاف**، للشيخ الطوسى، عدّة من الفضلاء ۵ مجلدات، مؤسسة النشر الاسلامى، قم، ۱۴۰۷-۱۴۱۶ق.
۵۴ ـ **الدروس**، للشهيد الأوّل (مستهشد ۷۸۶) ۳ مجلدات مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۱۲-۱۴۱۴، قم.
۵۵ ـ **الذريعة**، للشيخ آقابزرگ الطهرانى (۱۲۹۲-۱۳۸۹) ۲۵ جزءاً في ۲۸ مجلداً، نجف و طهران، ۱۳۵۵-۱۳۹۸ق.
۵۶ ـ **الذكرى**، للشهيد الاوّل، قم، بصيرتى، ۱۴۰۰ق، بالأوفست عن الطبعة الحجرية، حوالى ۱۲۷۱ق.
۵۷ ـ **رجال الكشّي= اختيار معرفة الرجال**، لابى جعفر الشيخ الطوسى، اعداد حسن المصطفوى، مشهد المقدس، جامعة مشهد، ۱۳۴۸ش.
۵۸ ـ **رسائل الشريف المرتضى**، للشريف المرتضى علم الهدى، الطبعة الاولى، ۴ مجلدات، قم، دارالقرآن الكريم.
رسائل الشهيد الثانى ← الرسائل العشر
۵۹ ـ **الرسائل العشر**، للشهيد الثانى
۶۰ ـ **الرسائل العشر**، للشيخ الطوسى، عدّة من العلماء، الطبعة الاولى، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، حوالى ۱۴۰۳ق.
۶۱ ـ **رسائل المحقق الكركى**، للمحقق الثانى، الطبعة الاولى، ۳ مجلدات، قم، مكتبة آيةالله المرعشى و مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۰۹-۱۴۱۲ق.
۶۲ ـ **رسالهٔ اختيارات ايام**، علامه مجلسى، طبع شده ضمن كتاب بيست و پنج رساله فارسى علامه مجلسى.
۶۳ ـ **رساله اشتراک لفظى وجود**، ملّا رجبعلى تبريزى، چاپ شده ضمن كتاب منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران، در ج ۱/۲۲۰-۲۷۱، تصحيح استاد سيد جلال‌الدين آشتيانى.

۶۴ ـ **رسالة صلاة الجمعة**، للمحقق الکرکی، طبع ضمن رسائل المحقق الکرکی.
۶۵ ـ **رساله نیّت**،آقاجمال‌خوانساری،چاپ‌شده آخرکتاب شرح مصباح‌الشریعة،تصحیح محدث ارموی، از ص ۵۴۷-۵۸۴،سال۱۳۴۳ش و ۱۳۶۰ش،کتابخانه‌صدوق،تهران.
۶۶ ـ **رساله نیّت و اخلاص**، آقاجمال خوانساری (م ۱۱۲۲ق) عبدالله نورانی، ۱۳۵۹ش، ۵۰ صفحه، تهران.
۶۷ ـ **روض‌الجنان**، للشهید الثانی (۹۱۱-۹۶۵)قم، موسسة آل‌البیت بالأوفست عن الطبعة الحجریة، طهران، ۱۳۰۷ق.
۶۸ ـ **زبدةالبیان = آیات الأحکام**، للمقدس الاردبیلی (م۹۹۳ق)، الطبعة الاولی، طبع کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵ش، قم.
۶۹ ـ **السرائر**، لمحمدبن ادریس الحلی (۵۴۳-۵۹۸) طبع الحجری، طهران، المعارف الاسلامیة، ۱۲۹۰ق.
۷۰ ـ **السرائر**، لابن ادریس الحلی، مؤسسة النشر الاسلامی، ۳ مجلدات، قم، ۱۴۱۰-۱۴۱۱ق.
۷۱ ـ **سنن ابن‌ماجه**، لابی عبدالله محمدبن ماجه القزوینی (۲۰۷/۲۰۹-۲۷۳/۲۷۵ق) مجلدان، فؤاد عبدالباقی، بیروت.
۷۲ ـ **سنن البیهقی**،
۷۳ ـ **الشرایع**، للمحقق الحلّی (۶۰۲-۶۷۶) الطبع الحجري.
۷۴ ـ **شرح اخبار طینت**، آقاجمال خوانساری (م ۱۱۲۲ق)، عبدالله نورانی، ۱۳۵۹ش، ۶۴صفحه، تهران.
۷۵ ـ **شرح اخبار طینت**، آقاجمال خوانساری (م ۱۱۲۲ق) در آخر کتاب ترجمه و شرح غرر الحکم و درر الکلم ج ۶/۵۵۶-۴۹۸ به چاپ رسیده است، تصحیح محدث ارموی، ۱۳۶۱ش.
۷۶ ـ **شرح جمل العلم و العمل**، للقاضی ابن‌البراج (حوالی ۴۰۰-۴۸۱)، الطبعة الاولی، مشهد، جامعة مشهد، ۱۳۵۲ش.
۷۷ ـ **شرح لمعه**، للشهید الثانی (۹۱۱-۹۶۵)، ۱۰ مجلدات و نیز طبع حجری در ۲ جلد.

۷۸ـ **شرح نهج‌البلاغة**، لابن‌ابی‌الحدید المعتزلی (۵۸۶-۶۵۶) الطبعة الأولی، ۲۰ مجلداً، دراحیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۸ق.

□ **شرح نهج‌البلاغة الحدیدی ← شرح نهج‌البلاغه لابن أبی حدید**

۷۹ـ **الشمس المنیرة**، حسن‌بن محمد حنفی، کتاب خطی است، و در کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد به ش ۱۷۰۶ نگهداری می‌شود.

۸۰ـ **صحاح اللغة**، لاسماعیل‌بن حماد الجوهری (م۳۹۳) ۶ مجلدات + المقدمه، بیروت، ۱۳۹۹ق.

۸۱ـ **صحیح‌البخاری**، لأبی عبدالله محمدبن‌اسماعیل‌البخاری (۱۹۴-۲۵۶) ۶مجلدات.

۸۲ـ **الصحیفة السجادیّة**.

۸۳ـ **طبقات**، لابن سعد.

۸۴ـ **طبقات اعلام الشیعه**، للشیخ آقابزرگ الطهرانی (۱۲۹۲-۱۳۸۹) الطبعة الأولی، ۱۳۹۱ق، دارالکتاب العربی، بیروت و جامعة طهران و مؤسسة فقه الشیعه، بالأوفست و اسماعیلیان قم.

۸۵ـ **علل الشرائع**، لأبی جعفر الشیخ الصدوق، جزءان فی مجلد واحد، قم، مکتبة الداوری، بالأوفست عن طبعة النجفی الأشرف.

۸۶ـ **العوالی اللآلی**، لمحمدبن علی‌بن ابراهیم الأحسائی المعروف، بابن أبی‌جمهور (م أوائل القرن العاشر) الطبعة الاولی، ۴ مجلدات، قم، ۱۴۰۳-۱۴۰۵ق.

۸۷ـ **عیون أخبارالرضا(ع)**، للشیخ الصدوق.

۸۸ـ **غایةالمراد**، للشهید الاول (مستشهد ۷۸۶) تحقیق رضا المختاری و...، مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامیة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ق.

۸۹ـ **الغدیر**، للعلامة الأمینی، (۱۳۳۰-۱۳۹۰) الطبعة الثالثة، ۱۱ مجلداً، بیروت، دارالکتاب.

۹۰ـ **غررالحکم و دررالکلم**، لأبی الفتح عبدالواحد الآمدی (م حوالی ۵۵۰)، المطبوع مع ترجمته بالفارسیة، قم.

۹۱ـ **غنیة النزوع**.

۹۲ ـ **فروق اللغات**، للسیّد نورالدین الجزائری.

۹۳ ـ **فرهنگ عمید**.

۹۴ ـ **الفقه علی المذاهب الخمسة**.

الفقیه ← کتاب من لایحضره الفقیه.

۹۵ ـ **فهرست للشیخ الطوسی**.

۹۶ ـ **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه امیرالمؤمنین در نجف‌اشرف**، سید عبدالعزیز طباطبائی، این فهرست خطی است و هنوز به طبع نرسیده است.

۹۷ ـ **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آستانه مقدسه قم**، محمدتقی دانش‌پژوه، قم، ۱۳۵۵ش.

۹۸ ـ **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ابن‌مسکویه اصفهان**.

۹۹ ـ **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی(ره)**

۱۰۰ ـ **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیةالله گلپایگانی (ره)**

۱۰۱ ـ **فهرست الفبایی کتابخانه آستان قدس رضوی**.

۱۰۲ ـ **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آستان قدس رضوی**

۱۰۳ ـ **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه جامع گوهرشاد مشهد**

۱۰۴ ـ **فهرست نسخه‌های کتابخانه روضاتی در اصفهان**

۱۰۵ ـ **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملک تهران**

۱۰۶ ـ **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران**، دانش‌پژوه، طهران، دانشگاه تهران.

۱۰۷ ـ **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی**

۱۰۸ ـ **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مسجد اعظم قم**

۱۰۹ ـ **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی تهران**

۱۱۰ ـ **فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران**.

۱۱۱ ـ **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزیری یزد**

۱۱۲ ـ **فهرست هزار و پانصد نسخهٔ خطی**، رضا استادی، کتابخانه مرکزی آستان قدس

رضوی، ۱۳۷۳ش، قم.

۱۱۳ ـ **فهرستوارهٔ کتابهای فارسی**

۱۱۴ ـ **قاموس المحیط**، لأبی طاهر الفیروزآبادی (۷۲۹-۸۱۷) الطبعة الثانیة، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۷ق.

۱۱۵ ـ **قرب الاسناد**، لأبی العباس الحمیری القمی (م بعد ۳۰۴) تحقیق مؤسسة آل‌البیت، الطبعة الاولی، قم.

۱۱۶ ـ **القواعد**، للعلامة الحلی (م ۷۲۶ق)

۱۱۷ ـ **القواعد و الفوائد**، للشهید الاول، مجلدان، قم، مکتبة المفید، بالأوفست عن طبعة النجف الاشرف.

۱۱۸ ـ **الکافی**، لابی جعفر محمدبن یعقوب الکلینی الرازی (م۳۲۶ق)، علی‌اکبر الغفاری، الطبعة الرابعة، ۸ مجلدات، طهران، دارالکتب الاسلامیه و أیضاً الطبع الحجری.

۱۱۹ ـ **الکافي في الفقه**، لأبی الصلاح الحلبی(۳۷۴-۴۴۷) تحقیق رضا الاستادی الطبعة الاولی، اصفهان، مکتبة الإمام امیرالمؤمنین(ع)، ۱۴۰۳ق.

۱۲۰ ـ **کتاب من لایحضره الفقیه**، لأبی جعفر الشیخ الصدوق ۴ مجلدات، طهران، دارالکتب الاسلامیة.

۱۲۱ ـ **الکشاف**، لأبی القاسم جارالله الزمخشری (۴۶۷-۵۳۸) ۴ مجلدات، قم، نشر أدب الحوزه بالأوفست عن الطبعة السابقة.

□ **کشف الحق ← نهج الحق وکشف الصدق.**

۱۲۲ ـ **کشف الغمّة فی معرفة الأئمة(ع)**، لأبی الحسن الإربلی (من اعلام القرن السابع) تقدیم المیرزا أبی‌الحسن الشعرانی، المطبوع مع ترجمته الفارسیة، ۳ مجلدات، الطبعة الثانیة، قم، ۱۳۶۴ش.

۱۲۳ ـ **کشف المراد**، للعلامة الحلی (۶۴۷-۷۲۶) تحقیق حسن حسن‌زاده الآملی، الطبعة الأولی، قم، موسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.

۱۲۴ ـ **کلثوم ننه = عقائد النساء**، منسوب به آقاجمال خوانساری، بارها به انواع گوناگون به طبع رسیده است.

۱۲۵ ـ **کنزالعرفان**، لجمال‌الدین المقدادبن عبدالله السیوری (م ۸۲۶) جزءان في مجلد واحد، طهران، مکتبة المرتضویة، ۱۳۸۴ق.

۱۲۶ ـ **کنزالعمال**، لعلاءالدین علی المتقي الهندی (۹۷۵) الطبعة الخامسه، ۱۶ مجلداً، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ق.

۱۲۷ ـ **اللمعة الدمشقیه**، للشهید الاوّل.

۱۲۸ ـ **المبسوط، للسرخسی**، شمس‌الدین الحنفی، محمدبن احمدبن أبی سهل (م ۴۳۸ق) ۳۰ جزءاً فی ۱۵ مجلد + الفهرس، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.

۱۲۹ ـ **المبسوط**، لأبی جعفر الشیخ الطوسی (م ۴۶۰ق) الطبعة الثانیة، ۸ مجلدات، طهران، المکتبة المرتضویة، ۱۳۷۸ق.

۱۳۰ ـ **مجمع‌البیان**، لأبی علی أمین الاسلام الطبرسی (حوالی ۴۷۰-۵۴۸) تحقیق الشعرانی، الطبعة الخامسة، أجزاء في ۵ مجلدات، طهران، المکتبة الاسلامیة، ۱۳۹۵ق.

۱۳۱ ـ **مجمع الزوائد**، لنورالدین علی الهیثمی (م ۸۰۷) بتحریر العراقی و ابن‌حجر، الطبعة الثانیة، ۱۰ مجلدات، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۶۷م.

۱۳۲ ـ **المجموع**.

۱۳۳ ـ **المحاسن**، لأبی جعفر احمدبن محمدبن خالد البرقی (م ۲۷۴/۲۸۰)، محدث الارموی، الطبعة الثانیة، قم، دارالکتب الاسلامیة.

۱۳۴ ـ **المختصر النافع**،

۱۳۵ ـ **المختلف**، للعلامة الحلی، تحقیق مرکز الأبحاث، و الدراسات الاسلامیة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم ۱۴۱۲ق.

۱۳۶ ـ **مدارك الاحکام**، للسید محمدبن علی‌الموسوی العاملی (۹۵۶-۱۰۰۹)، موسسة آل‌البیت، الطبعة الأولی، ۸ مجلدات، قم، ۱۴۱۰ق.

۱۳۷ ـ **مرآة العقول**، للعلامة محمدباقر بن محمدتقی المجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ق)، الطبعة الأولی، ۲۶ مجلداً، طهران، دارالکتب الاسلامیة، (۱۴۰۴-۱۴۱۴ق).

۱۳۸ ـ **مرآة العقول**، لعلامة المجلسی، ۴ مجلدات، طهران، ۱۳۱۷ق.

۱۳۹ ـ **المراسم**، لسلاربن عبدالعزیز
۱۴۰ ـ **المسائل العزّيّة**، للمحقق الحلی (م ۶۷۶ق)
۱۴۱ ـ **المسالک**، للشهید الثانی (۹۱۱-۹۶۵) مجلدان، قم، دارالهدی بالأُوفست عن طبعة الحجرية.
۱۴۲ ـ **مشارق الشموس**، لآقا حسین الخوانساری (م ۱۰۹۹-۱۰۹۸ق).
۱۴۳ ـ **مصباح المتهجد**، للشیخ الطوسی (م ۴۰۶) مؤسسة فقه الشیعه، الطبعة الاولی، ۱۴۱۱ق. بیروت، لبنان.
۱۴۴ ـ **المصباح المنير**، لأحمدبن محمدبن علی الفیومی (م بعد ۷۷۰) بیروت، دارالکتب العلمية، ۱۳۹۸ق.
۱۴۵ ـ **مصنفات الشیخ المفید** (م ۴۱۳) عدّة من الفضلاء، ۱۴۱۳ق، قم، کنگره هزارمین سال وفات شیخ مفید.
۱۴۶ ـ **المعتبر**، للمحقق الحلی (۶۷۶) اعداد مؤسسة سیدالشهداء، مجلدان، مدرسة الإمام أمیرالمؤمنین، قم، ۱۳۶۴ق.
۱۴۷ ـ **المغني**، لأبی محمد عبدالله‌بن قدامة المقدسی الحنبلی (۵۴۱-۶۲۰) ۱۲ مجلداً + الفهرس، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۴۸ ـ **مفاتیح الجنان**.
۱۴۹ ـ **مفتاح الفلاح**، للشیخ البهائی (۹۵۲-۱۰۳۰ق) طبع مصر، افست منشورات الرضی، قم.
۱۵۰ ـ **المقاصد العليّة في شرح الالفية**،
۱۵۱ ـ **المقالات والفرق**،
۱۵۲ ـ **المقنع**، لأبی جعفر الشیخ الصدوق، الطبعة الاولی، قم.
۱۵۳ ـ **المقنعة**، لأبی عبدالله الشیخ المفید، اعداد مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.
۱۵۴ ـ **مناظرات = ترجمه الفصول المختاره**، آقاجمال خوانساری (م ۱۱۲۲ق) تصحیح خانبابامشار.
۱۵۵ ـ **المناقب**، لابن شهرآشوب (م ۵۸۸) الطبعة الاولی ۴ مجلدات، قم، انتشارات علامه.
۱۵۶ ـ **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران**، سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوّم،

۱۳۶۳ش، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.

۱۵۷ ـ **المنتهی**، للعلامة الحلی، الطبعة الحجرية، مجلدان، ایران، ۱۳۳۳ق.

۱۵۸ ـ **منتهی الارب**، لعبدالرحیم بن عبدالکریم الصفی بوری، ۴ أجزاء في مجلدين، طهران، منشورات مکتبة السنائي.

□ **من لایحضره الفقیه ← کتاب من لایحضره الفقیه،**

۱۵۹ ـ **موائد الرحمن في ترجمة القران**، منسوب به آقاجمال خوانساری یعنی آقاجمال ثالث، از نوادگان آقاجمال مشهور است، چاپ هند.

۱۶۰ ـ **المهذب**، لابن البراج، (۴۰۰-۴۸۱) عدّة من الفضلاء، الطبعة الأولی، مجلدان، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ق.

۱۶۱ ـ **المهذّب البارع**، لابن فهد الحلی (۷۵۷-۸۴۱) الطبعة الاولی، ۵ مجلدات، قم، مؤسسة النشر الاسلام، ۱۴۰۷ـ۱۴۱۳ق.

المیزان ← تفسیر المیزان.

۱۶۲ ـ **نشریه [نسخه‌های خطی]**، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳ش ـ ۱۳۶۲ش.

۱۶۳ ـ **النهایه**، لأبی جعفر الشیخ الطوسی، قم، قدس بالأُوفست عن طبعة بیروت.

۱۶۴ ـ **نهایة الاحکام**، للعلّامه الحلی (م ۷۲۶ق). مجلدان،

۱۶۵ ـ **نهایة اللغة**، لابن الأثیر الجزری (۵۴۴-۶۰۶) ۵مجلدات،بیروت،المکتبةالاسلامیة.

۱۶۶ ـ **نهج‌البلاغة**، للشریف الرضی (۳۵۹-۴۰۶)، صبحی صالح، قم، منشورات دارالهجرة، ۱۳۹۵ق.

۱۶۷ ـ **نهج‌الحق وکشف الصدق**، للعلامة الحلی، الطبعة الاولی، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۷ق.

۱۶۸ ـ **وسائل الشیعه**، للشیخ الحر العاملی، (۱۰۳۳-۱۱۰۴) ۳۰ مجلداً، مؤسسه آل‌البیت.

۱۶۹ ـ **وسائل الشیعه**، للشیخ الحر العاملی، تحقیق شیخ عبدالرحیم الربانی الشیرازی والشیخ محمّدالرازي ۲۰ مجلداً، قم و بیروت.

۱۷۰ ـ **الوسیلة**، لابن حمزة.

۱۷۱ ـ **الهدایة**، للشیخ الصدوق، ضمن الجوامع الفقهیة.

فهرست مطالب رساله‌ها

* * *

۲ ـ رسالهٔ نیّت ۹۳-۱۴۰

مقدمه

فصل اوّل: نیت در لغت و اصطلاح

فصل دوم: در بیان اشتراط قصد قربت و بیان معنای آن

فصل سوم: ریا و سمعه در عبادات

فصل چهارم: استدامت نیّت و عدم نیت منافی

فصل پنجم: در عبادات ۳ امر لازم است که عبارتند از: قصد فعل و تعیین آن و قصد قربت.

فصل ششم: اعتبار قصد به فعل و تقرّب در نیّت همهٔ عبادات.

فصل هفتم: احادیث مربوط به نیّت

فصل هشتم: مراد از قصد قربت

فصل نهم: مراد از اخلاص، و مراد از نیّت مؤمن و نیّت کافر.

وجه اوّل در معنای حدیث نیّة المؤمن... و نیّة الکافر شرّ من عمله.

وجه دوم و سوم در معنای حدیث نیّة المؤمن... و نیّة الکافر شرّ من عمله.

وجه چهارم در معنای حدیث نیّة المؤمن... و نیّة الکافر شرّ من عمله.

وجه پنجم در معنای حدیث نیّة المؤمن... و نیّة الکافر شرّ من عمله.

فصل دهم در بیان جواز غسل و وضو پیش از وقت وکیفیّت نیّت آنها

* * *

۳ ـ مبدأ و معاد= اصول‌دین ۱۴۱-۲۳۴

مقدمه

مقدمه در ذکر اصول بر سبیل اجمال و تحقیق وجه بودن آنها از اصول دین

باب اوّل در اثبات واجب‌الوجود و صفات ثبوتیه و سلبیه او:

فصل اوّل در اثبات واجب‌الوجود

فصل دوم در اثبات واجب‌الوجود به طریق دیگر

* * *

* * *

ترجمه و شرح: یا من دلّ علی ذاته بذاته

ترجمه و شرح: و تنزّه عن مجانسة مخلوقاته

ترجمه و شرح: و جلّ علی ملائمة کیفیاته

ترجمه و شرح: و عِلمَ بما کان قبلَ ان یکون

ترجمه و شرح: وایقظنی إلی ما منحنی

ترجمه و شرح: صلِّ اللهم علی الدلیل إلیك

ترجمه و شرح: والمتمسّك من أسبابك

ترجمه و شرح: والناصع الحسب فی ذروَةِ

ترجمه و شرح: والثابت القدم علی زحالیفها

ترجمه و شرح: وعلی آله الاخیار المصطفین

ترجمه و شرح: وافتح اللهم لنا مصاریع

ترجمه و شرح: والبسنی اللهم من افضل

ترجمه و شرح: واغرس اللهم بعظمتك

ترجمه و شرح: و اَجر اللهم لهیبتك

ترجمه و شرح: و ادّب اللهم نزق الخرق

ترجمه و شرح: الهی ان لم تبتدئنی الرحمة

ترجمه و شرح: وإن اسلَمَتْنی اناتُك

ترجمه و شرح: و ان خذلنی نصرُك

ترجمه و شرح: فبئس المطیةُ

ترجمه و شرح: فواهاً لما سوّلت

ترجمه و شرح: و تبّاً لها لجُراتها

ترجمه و شرح: الهی قرعتُ باب

ترجمه و شرح: فاصفح اللهم

ترجمه و شرح: و اقلنی اللهم

ترجمه و شرح: الهی کیف تطرد مسکیناً

* * *

فصل دوم در اختیار ایّام ماه:

روز اوّل

روز دوم و سوم

روز چهارم و پنجم

روز ششم

روز هفتم و هشتم

روز نهم

روز دهم و یازدهم

روز دوازدهم

روز سیزدهم و چهاردهم

روز پانزدهم و شانزدهم

روز هفدهم

روز هیجدهم و نوزدهم

روز بیستم و بیست و یکم

روز بیست و دوم و بیست و سوم

روز بیست و چهارم و بیست و پنجم

روز بیست و ششم

روز بیست و هفتم و بیست و هشتم

روز بیست و نهم و سی‌ام

فصل سوّم در ذکر آنچه وارد شده در باب بعضی از ایّام سال

خاتمه در ذکر امری چند که دفع کند نحوست ایام را

* * *

مزار

تألیف

آقا جمال خوانساری رحمه‌اللّه

به‌کوشش

رضا استادی

بسم الله الرحمن الرحیم

محدث نوری رحمه‌الله می‌نویسد:

تألیفات آقاجمال خوانساری حاکی از خوش‌فهمی، حسن‌سلیقه، صفای ذهن او به‌ویژه در فهم معنی احادیث اهل‌البیت علیهم‌السلام است. گواه این مطلب ترجمه مفتاح‌الفلاح او و حواشی آن، و نیز مزار و توضیحاتی که در شرح عباراتِ زیارات جامعه کبیره و غیره نوشته است، می‌باشد و تا آنجا که من واقف هستم این قبیل توضیحات در کتابهای دیگران یافت نمی‌شود.[1]

محدّث قمی رحمه‌الله در کتاب مفاتیح الجنان زیارت حضرت عبدالعظیم را از این مزار نقل کرده است.[2]

نسخه‌ها:

نسخه‌های خطی این کتاب در کتابخانه‌ها موجود است و عکس این پنج نسخه توسط دبیرخانه کنگره آقاحسین رحمه‌الله در اختیار مصحح قرار گرفته است:

۱ـ نسخه شمارها ۲۰۰۸۶ کتابخانه آستان قدس رضوی به خط سیداسماعیل عظیمی خوانساری و آیت‌الله سیداحمد صفایی خوانساری (سده ۱۴)

---

۱. خاتمة المستدرک: ۵۱/۲.

۲. مفاتیح الجنان چاپ اسلامیه: ۵۶۵

۲ـ نسخه شماره ۹۹۰۸ کتابخانه آستان قدس رضوی تحری ۱۱۲۸

۳ـ نسخه شماره ۱۳۲۹۷ کتابخانه آستان قدس رضوی اهدایی استاد شانه‌چی.

۴ـ نسخه کتابخانه آیت‌الله روضاتی در اصفهان که در فهرست کتب خطی کتابخانه‌های اصفهان به شماره ۷۸ یاد شده است. (تحریر سده ۱۴)

۵ـ نسخه دیگر از کتابخانه ایشان تحریر ۱۱۲۳

یادآوری

در تمام این نسخه‌ها ترجمه عباراتِ زیارات وادعیه در زیر عبارات نوشته شده است، اما در این چاپ ترجمه هر دعا و زیارت بعد از آن دعا و زیارت آمده است.

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدللّه ربّ العالمین والصلاة والسلام علی محمّد وآله الطاهرین. صحف تحمیدات بلانهایات، ورسائل تمجیدات زاکیات، مخصوص اهداء بارگاه خداوند مفیض الخیرات وواهب العطائی است که زیارت حضرت سید کائنات وآل اطهار آن خلاصه موجودات را وسیلهٔ ارتفاع درجات وانجاح حاجات وذریعه ازدیاد حسنات وانحطاط سیّئات بندگان گردانیده. پایمردی عنایت بی‌شمارش پایه قدر ومنزلت آحاد زیارت هفتمین قبلهٔ حاجات جهانیان را به مرتبهٔ الوف حجّ بیت حرام رسانیده. تبارک اللّه زهی مبارك معشری عطوفت گستر، وخجسته گروهی دوست‌پرور که از زیارت بعید محرومان حریم[1] قرب، چه جای مقبلان آستان سرادق جلال خود، خبر دار، وبه سحاب مکرمت در حیات وممات بر مزارع آمال نزدیك ودور فیض بارند. اگر به مشاعر ادراك مغیبات که آن نفوس قدسیّه را نقش گوهر ذات است از سلام دور کردان (کذا)

---

۱. حرم.

اطراف، و نامه بر آب افکنده مخلصان سینه صاف، آگاه باشند چه عجب و چه شکفت، عجب آن است که با وجود نفاذ فرمان مطاعشان در برّ و بحر جهان، و قوّت بازوی اقتدارشان در خرق پرده عادات ذرّات عالم امکان، باد چابك عنان هودج سلمای[1] شیعیان را تا دربار حضرتش بر دوش نکشد، و شگفت آنکه آب روان، سفینه کاغذی پیام محبّان را تا در کنار خدمتشان به آغوش نبرد. شیعیان را به خاك راهشان چشم تمنا روشن، که گردی از آن رهگذر مس وجود جهانی را کیمیا، و میلی از آن غبار دیده عالمی را روشنی‌افزا است.

صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین و لعنة الله علی اعدائهم من الاوّلین و الآخرین.

أمّا بعد: چون در این ولابه هم‌عنانی توفیق ایزد بی‌همال رایات جاه و جلال خسرو بحر نوال عمیم الافضال، و خاقان دارا دربان، فریدون خصال، شهریار والاتبار موسوی نسب، شهنشاه مرتضوی نژاد، حسینی حسب، چراغ خاندان ولایت، بهار گلستان هدایت، مرآت حقیقت نمای دولت سلیمانی، معمار کهن سرای معدلت نوشیروانی، مظهر آثار ظل‌اللهی، مخزن اسرار معرفت و آگاهی، کمربستهٔ خدمت ائمّه طاهرین، سرشته محبّت عترت سیّد المرسلین، مالک رقاب جهانیان، ابر نیسان عدل و احسان، زنك پرداز قلوب صلاح اندیشان، خانه برانداز جنود فساد کیشان، پناه سلاطین زمان، ملاذ خواقین دوران، ممهّد بساط امن و امان، محدّد جهات شوکت و شان، السلطان‌بن السلطان‌بن السلطان و الخاقان‌بن الخاقان‌بن الخاقان ابوالمظفر شاه سلطان حسین الصفوی الموسوی بهادرخان، لازالت صفحات صحائف الایّام مزیّنة بذکر مناقبه و مفاخره و مابرحت اوراق رسائل الزمان موشحّة بنشر محامده و مآثره.

---

۱. سلیمانی ظ صح.

به عزم زیارت روضهٔ مقدّسه منوّره امام معصوم مطهّر، وارث مناقب علیّه جد وپدر، نجم درخشان آسمان نبوّت، ومصباح افشان دودمان فتوّت، غصن نامی دوحه مبارکه اصطفا، فرع سامی شجرهٔ طیّبه ارتضا، بضعه زاکیه سیّد انبیا، نجل رضی علیّ مرتضی، مقیم حجّت بالغه ملت بیضا، ثامن ائمّه هدی، علی‌بن موسی‌الرضا علیه وعلی آبائه الطاهرین واولاده المعصومین أطائب التحیة والثناء به فیروزی واقبال سعادت قرین از یمین وشمال متوجّه صوب خراسان، وهمای همّت همایون فال بر جناح طرق پیمائی[1] مشهد معلاّی امام انس وجان بود، وکمینه داعیان دوام دولت قاهره، المفتاق الی رحمة ربّه الباری، جمال‌الدین محمّدبن حسین الخوانساری را به جمع رساله محتوی بر زیارت آن جناب مستطاب، وترجمه وتوضیح عبارات وما یتعلّق بهذا الباب مأمور داشتند، لهذا امتثالاً لامره الاشرف الاعلی این رساله را که مشتمل است بر مقدّمه وسه فصل وخاتمه ترتیب داد ومن اللّه التوفیق وعلیه الاعتماد.

---

۱. پیمای.

مقدّمه

در ذکر بعضی از احادیث معتبره که در فضیلت و ثواب زیارت آن حضرت صلوات‌الله و سلامه علیه وارد شده.

روایت کرده شیخ صدوق محمّدبن علی بن بابویه طاب ثراه در کتاب من لایحضره الفقیه از رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرموده که: زود باشد که مدفون گردد پاره‌ای از من در زمین خراسان، زیارت نکند او را هیچ مؤمنی مگر اینکه واجب گرداند خدای تعالی از برای او بهشت را و حرام سازد بدن او را بر آتش.[1]

و روایت کرده نیز از آن حضرت صلی‌الله علیه و آله که فرمود که: زود باشد که دفن کرده شود پاره‌ای از من در خراسان زیارت نکند او را هیچ اندوهناکی مگر اینکه گشایش دهد خدا اندوه‌های او را، و نه گنه‌کاری مگر اینکه بیامرزد خدا از برای او گناهان او را.[2]

---

۱. من لایحضره الفقیه: ۲/۵۸۵ چاپ صدوق

۲. من لایحضره الفقیه: ۲/۵۸۳

و روایت کرده از امیرالمؤمنین صلوات الله و سلامه علیه که فرموده که: زود باشد که کشته شود مردی از فرزندان من در زمین خراسان به زهر از روی ظلم که نام او نام من باشد و نام پدر او نام پسر عمران موسی علیه‌السلام. آگاه باشید پس هر که زیارت کند او را در غریبی او، بیامرزد خدا از برای او گناهان گذشته و آینده او را و اگر چه بوده باشد مثل عدد ستاره‌ها و قطره‌های باران‌ها و برگ درختان.[۱]

و روایت کرده از حضرت امام محمّد باقر علیه‌السلام که فرموده: بیرون می‌آید مردی از فرزندان موسی[۲] که نام او نام امیرالمؤمنین علیه‌السلام باشد پس مدفون گردد در زمین طوس و آن از خراسان است و کشته می‌شود در آنجا به زهر، پس دفن کرده می‌شود در آنجا غریب، هرکه زیارت کند او را در حالی که عارف باشد به حق او عطا کند او را خدای عزّ و جل اجر کسی را که انفاق کرده باشد و جهاد کرده باشد پیش از فتح.[۳]

یعنی زر خرج کرده باشد در راه خدا و جهاد کرده باشد پیش از فتح مکّه که ثواب آن انفاق و جهاد به اعتبار کمی مسلمانان و ضعف ایشان در آن وقت، زیاده بود از ثواب انفاق و جهاد بعد از فتح که مسلمانان بسیار و قوی شده بودند.

و روایت کرده از حمزةبن حمران از حضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام که فرموده: کشته خواهد شده نبیره من به زمین خراسان در شهری که می‌گویند مر

---

۱. من لایحضره الفقیه: ۲/۵۸۴

۲. این حدیث در بعضی کتابها از حضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام روایت شده به این نحو که بیرون می‌آید مردی از فرزندان پسرم موسی که نام او ـ تا آخر ـ منه تغمده الله بغفرانه.

۳. من لایحضره الفقیه: ۲/۵۸۳

آن را طوس. هرکه زیارت کند او را در حالی که عارف باشد به حق او فراگیرم او را به دست خود روز قیامت و داخل سازم او را در بهشت و اگرچه بوده باشد از اهل گناهان کبیره.

راوی گوید که گفتم: گردانیده شوم فدای تو چیست معرفت حق او؟ فرمودند: این‌که بداند که او امامی است مفترض‌الطاعة غریب و شهید.

هرکه زیارت کند او را در حالی که عارف باشد به‌حق او عطا کند خدای عزّ و جل او را اجر هفتاد شهید از آنان که شهید شده باشند پیش روی رسول خدا صلی‌الله علیه و آله بر وجه حقیقت.[۱]

و روایت کرده از احمدبن محمّدبن ابی‌نصر بزنطی که گفته: خواندم در کتاب حضرت امام رضا علیه‌السلام که برسان شیعه مرا اینکه زیارت من برابری می‌کند نزد خدا با هزار حج. راوی گوید که من گفتم به حضرت امام محمّدتقی پسر آن حضرت علیهماالسلام که: هزار حج؟ فرمود که: آری والله و هزار هزار حج از برای کسی که زیارت کند او را در حالی که عارف باشد به حق او.[۲]

و این حدیث شریف در تهذیب نیز نقل شده با تصریح به اینکه کتاب خطّ آن حضرت بوده.[۳]

و روایت کرده از علی‌بن مهزیار[۴] که گفته: گفتم به حضرت امام محمّدتقی که: گردانیده شوم فدای تو زیارت امام رضا علیه‌السلام افضل است یا زیارت حضرت امام حسین علیه‌السلام؟ فرمود که: زیارت پدرم علیه‌السلام افضل

---

۱. من لایحضره الفقیه: ۵۸۴/۲

۲. من لایحضره الفقیه: ۵۸۳/۲

۳. تهذیب الاحکام: ۸۵/۶

۴. سند این حدیث شریف صحیح و در کافی و تهذیب نیز نقل شده. منه رحمه‌الله

است، و این از برای آن است که امام حسین علیه‌السلام را زیارت می‌کنند همه مردم و پدرم علیه‌السلام را زیارت نمی‌کند مگر خواصّ از شیعه.[۱]

و روایت کرده نیز از آن حضرت علیه‌السلام که فرموده که بدرستیکه میان دو کوه طوس مشت خاکی باشد که فراگرفته شده از بهشت هرکه داخل شود او را ایمن بوده باشد در روز قیامت.[۲]

و روایت کرده نیز از آن حضرت علیه‌السلام که فرمود ضامن شده‌ام[۳] از برای هرکسی که زیارت کند قبر پدرم را به طوس در حالیکه عارف باشد به‌حق او بهشت را بر خدای عزّ وجل.[۴]

و روایت کرده از حضرت امام رضا علیه‌السلام که خود صلوات‌الله و سلامه علیه فرموده که: زیارت نکند مرا احدی از دوستان من در حالیکه عارف باشد به‌حق من مگر اینکه هرآینه شفاعت کنم او را در روز قیامت.[۵]

و روایت کرده نیز از آن حضرت علیه‌السلام که فرموده که: هرکه زیارت کند مرا بر دوری خانه من، بیایم او را در روز قیامت در سه جایگاه تا اینکه خلاص کنم او را از اهوال آنها: هرگاه که پرواز کنند در صراط نامه‌های اعمال از راست و چپ، و نزد میزان[۶] و نزد صراط.[۷]

---

۱. من لایحضره الفقیه: ۵۸۲/۲

۲. من لایحضره الفقیه: ۵۸۳/۲

۳. یعنی حضرت ضامن شده از برای زائر امام رضا علیه‌السلام.

۴. من لایحضره الفقیه: ۵۸۳/۲

۵. من لایحضره الفقیه: ۵۸۳/۲

۶. یعنی ترازویی که اعمال به آن کشیده می‌شود. منه رحمه‌الله

۷. من لایحضره الفقیه: ۵۸۴/۲

و این حدیث شریف در تهذیب نیز نقل شده.[۱]

و روایت کرده نیز که گفت به آن حضرت علیه‌السلام مردی از اهل خراسان که: ای پسر رسول خدا بدرستیکه من دیدم رسول خدا صلی‌الله علیه و آله را در خواب، گویا که او می‌فرمود چگونه خواهید بود شما هرگاه دفن شود در زمین شما پاره‌ای از من و طلب نگهداری کرده شوید امانت مرا و پنهان کرده شود در خاك شما ستارهٔ من.

پس فرمود به او آن حضرت علیه‌السلام: منم مدفون در زمین شما و منم پاره‌ای از پیغمبر شما و منم آن امانت و آن ستاره. آگاه باشید پس هرکه زیارت کند مرا و بشناسد آنچه را واجب کرده است خدای تبارك و تعالی از حقّ من و طاعت من، پس من و پدران من شفاعت کنندگان او باشیم در روز قیامت و هرکه بوده باشیم ما شفاعت کنندگان او نجات یابد و اگرچه بوده باشد بر او مثل گناه ثقلین جنّ وانس.

و به تحقیق که حدیث کرد مرا پدرم از جدّم از پدر جدّم علیهم‌السلام از رسول خدا که هرکه ببیند مرا در خواب پس به تحقیق دیده مرا، از برای اینکه شیطان متمثّل نمی‌شود به صورت من و نه در صورت احدی از اوصیای من و نه در صورت یکی از شیعیان ایشان، و بدرستیکه خواب‌های راست یک جزو است از هفتاد جزو از نبوّت.[۲]

و روایت کرده نیز از آن حضرت علیه‌السلام که می‌فرمود: والله نیست از ما کسی مگر اینکه مقتول و شهید شود. پس گفته شد به آن حضرت که: پس که خواهد کشت شما را ای پسر رسول خدا؟ فرمود: بدترین خلق خدا در زمان من می‌کشد مرا به زهر، بعد از آن دفن می‌کند مرا در سرای

---

۱. تهذیب الاحکام: ۸۵/۶

۲. من لایحضره الفقیه: ۵۸۴/۲

مضیعه[1] و بلاد غربت. آگاه باشید پس هرکه زیارت کند مرا در غریبی من بنویسد خدای عزّ وجل از برای او ثواب صد هزار شهید و صد هزار صدیق[2] و صد هزار حجّ کننده و عمره گذرانده و صد هزار جهاد کننده [گذارنده خ ل] و محشور شود در فوج ما وگردانیده شود در درجات بلند از بهشت رفیق ما[3].

و روایت کرده نیز از آن حضرت علیه‌السلام که فرمودند که: بدرستیکه به خراسان هرآینه بقعه‌ای است که می‌آید بر آن زمانی که می‌گردد محلّ آمد شد ملائکه، پس همواره فوجی فرود می‌آیند از آسمان و فوجی بالا می‌روند تا اینکه دمیده شود در صور. پس گفته شد مر او را که: ای پسر رسول خدا صلی‌الله علیه وآله کدام بقعه است آن؟ فرمودند: که آن به زمین طوس است پس آن والله روضه‌ای است از روضه‌های [ریاض خ ل] بهشت. هرکه زیارت کند مرا در آن بقعه بوده باشد مثل کسیکه زیارت کند رسول خدا را صلی‌الله علیه وآله و بنویسد خدای تبارك و تعالی از برای او ثواب هزار حجّ مقبول و هزار عمره مقبوله و بوده باشم من و پدران من شفاعت کنندگان او در روز قیامت.[4]

و روایت کرده ثقةالاسلام محمّدبن یعقوب کلینی طاب ثراه در کتاب کافی، و شیخ طائفه شیخ ابوجعفر طوسی رحمه‌الله در کتاب تهذیب الاحکام از محمّدبن سلیمان که گفته: پرسیدم از حضرت امام محمّدتقی علیه‌السلام از مردی که حجّ کند حجةالاسلام، پس داخل شود در حجّ تمتّع و یاری کند خدا او

---

۱. یعنی سرائی که ضایع و مهمل ماند. یعنی مردم واگذارند آن را و ترددی نکند به آن به اعتبار اینکه در آن زمان پر شیعه نبوده در آنجاکه به زیارت رود. منه ره

۲. یعنی کسی که ملازم صدق و راستی باشد. منه ره

۳. من لایحضره الفقیه: ۵۸۵/۲

۴. من لایحضره الفقیه: ۵۸۵/۲

را بر اینکه بجا آورد عمره و حجّ را، بعد از آن بیاید به مدینه پس سلام بفرستد بر نبیّ صلی‌الله علیه و آله و بعد از آن بیاید نزد تو[۱] در حالیکه عارف باشد به حقّ تو و بداند که تو حجّت خدائی بر خلق او و دَرِ اوئی که باید آمده شود از آن در[۲] پس سلام بفرستد بر تو، بعد از آن بیاید به زیارت ابي عبدالله الحسین علیه‌السلام، پس سلام بفرستد بر آن، بعد از آن بیاید به بغداد پس سلام بفرستد بر ابی‌الحسن موسی علیه‌السلام، پس برگردد به بلاد خود، پس چون بشود وقت حجّ روزی کند او را آنچه حجّ دیگر تواند کرد به آن، پس کدام افضل است از برای آن کس که کرده حجةالاسلام خود را یا اینکه برگردد و باز حجّ دیگر کند یا اینکه بیرون رود به سوی خراسان به جانب پدر تو علی‌بن موسی الرضا علیهماالسلام پس سلام فرستد بر او؟ فرمود که: بیاید به خراسان پس سلام بفرستد بر پدرم افضل است و باید که بوده باشد این در رجب[۳] و لیکن سزاوار نیست که بکنید شما این را در این زمان، پس بدرستیکه باعث شناعت سلطان شود بر ما و بر شما.[۴]

و روایت کرده‌اند آن دو شیخ بزرگوار در کتابین مذکورین از حضرت امام موسی علیه‌السلام که فرمود که: هر که زیارت کند قبر فرزند مرا علیّ، خواهد بود نزد خدا مثل هفتاد حجّ مقبول. راوی گوید[۵] که گفتم من: هفتاد حجّ؟ فرمود: بلی

---

۱. ظاهر این است که رفتن به نجف اشرف و زیارت حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله علیه در حدیث بوده و از قلم ناسخین سهواً افتاده. منه رحمه‌الله

۲. یعنی باید به جانب او رفت از آن در. منه رحمه‌الله

۳. دلالت می‌کند بر اینکه فضیلت زیارت آن حضرت علیه‌السلام در رجب زیاده است از سایر اوقات. منه رحمه‌الله

۴. کافی: ۵۸۴/۴ و تهذیب: ۸۴/۶

۵. راوی این را از روی استبعاد گفته. منه رحمه‌الله

هفتاد هزار حجّ. راوی گوید گفتم: هفتاد هزار حجّ؟ فرمود: بسا حجّی[1] باشد که مقبول نشود هرکه زیارت کند آن را و به روز آورد نزد او شبی را خواهد بود مانند کسیکه زیارت کرده باشد خدا را در عرش او؟، پس من گفتم: مانند کسی‌که زیارت کرده باشد خدا را در عرش او؟ فرمود: بلی هرگاه بوده باشد روز قیامت بوده باشد بر عرش خدا چهار کس از پیشینیان و چهار کس از پسینیان پس امّا آن چهار که از پیشینیانند پس نوح است و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم‌السلام و امّا پسینیان پس محمّد است و علیّ و حسن و حسین علیهم‌السلام، بعد از آن کشیده می‌شود مضمار پس می‌نشیند با ما هرکه زیارت کرده قبور ائمه را امّا[2] بلندترین ایشان به حسب درجه و نزدیکترین ایشان به حسب عطا زیارت کنندگان قبر فرزندم [من خ ل] علی‌اند.[3]

توضیح: پوشیده نماند که آنچه نقل شد که کشیده می‌شود مضمار عبارت تهذیب است در نسخه‌ها که بنظر رسیده.

و مضمار جائی را گویند که اسب را در آنجا بربندند از برای چاقی و فربه شدن [کردن خ ل].

و آن مدّتی را نیز که اسب را در آن مدّت می‌بندند از برای چاق کردن، مضمار گویند.

---

۱. ظاهر این است که مراد این باشد که زیارت آن حضرت را غیر مؤمن نمی‌کند پس البته مقبول می‌شود و حج را مؤمن و غیر مؤمن هر دو می‌کنند و آنچه از غیرمؤمن باشد مقبول نمی‌شود پس آنچه گفتیم که زیارت آن حضرت برابر است با هفتاد هزار حج، هفتاد هزار حجّی است که پاره‌ای از آنها مقبول نشود و از این راه است در هفتاد، قید مقبول فرموده‌اند و در هفتاد هزار، نفرموده‌اند. منه رحمه‌الله

۲. در همه نسخه‌ها: «اما اینکه بلند» ولی، گوید کلمه «اینکه» زائد باشد.

۳. کافی: ۵۸۵/۴ و تهذیب: ۸۴/۶

و ظاهر است که این دو معنی در این مقام مناسبتی ندارد.

و به معنی میدان نیز آمده و بنابر آن ممکن است که مراد این باشد که بعد از آن اهل حشر جمع می‌شوند تا اینکه جایگاه همهٔ ایشان میدان دراز کشیده شده می‌شود یا اینکه زمین کشیده می‌شود تا اینکه میدانی که جایگاه همهٔ ایشان تواند شد بهم رسد.

و بر هر تقدیر خالی از تکلّفی نیست.

و دور نیست که مضمار سهوی از ناسخین باشد و صحیح مطمار باشد و مطمار ریسمانی[1] را گویند که بنّایان اندازه می‌کنند و کجی و راستی بناها را به آن معلوم می‌کنند و از تتبّع ظاهر می‌شود که کشیدن مطمار را استعمال می‌کنند در مطلق تشخیص نیکان از بدان و جدا کردن دو گروه از یکدیگر، و بنابراین مراد این باشد که بعد از آن جدا می‌شوند نیکان از بدان و مقرّبان از غیر ایشان و هر طایفه و گروهی درخور مرتبه خود در محشر می‌نشینند و ما و زوّار ائمه علیهم‌السلام بر همه مقدّم در پای عرش می‌نشینیم أمّا بلند درجه‌ترین آن زوّار در بهشت و نزدیکترین ایشان به اینکه عطاها کرده شود به ایشان زوّار قبر فرزند من علی است.

و بعضی از علماء نقل کرده‌اند که در بعضی از نسخه‌ها مضمار و مطمار هر دو واقع شده به این نحو که بعد از این کشیده می‌شود مضمار و مطمار، و ظاهر این است که این هم سهو است و صحیح مطمار بدل مضمار است.

و در نسخه‌های کافی که به‌نظر رسیده بجای مضمار طعام است و ظاهر این است که این هم سهو باشد و بر تقدیر صحّت ممکن است که مراد این باشد که بعد از آن در پای عرش کشیده می‌شود سفره طعام با[2] مائده‌های آن، از برای

---

۱. در تحفة الزائر علامه مجلسی ره هم به «ریسمان» ترجمه شده است.

۲. در برخی نسخه‌ها: یا مائده‌های...

مقرّبان، در آن وقت زوّار ائمه با ما می‌نشینند والله تعالی یعلم.

و روایت کرده در کافی از ایّوب‌بن نوح از حضرت امام محمّدتقی علیه‌السلام که فرمود که: هرکه زیارت کند قبر پدرم را در طوس بیامرزد خدا آنچه را پیش باشد از گناه او و آنچه را بعد از آن واقع شود و بنا کند خدای تعالی از برای او منبری در برابر[1] منبر رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام تا اینکه فارغ شود خدا از حساب خلایق.[2]

و دیگر احادیث در فضیلت زیارت آن حضرت علیه‌السلام در سایر کتب بسیار است و ما جهت اختصار اکتفا می‌کنیم به آنچه نقل شد از آن سه کتاب که معتبرترین کتب احادیث است.[3]

---

۱. یعنی واو بر آن منبر رود و بر آن منبر باشد تا اینکه فارغ شود خدا از حساب خلایق. منه رحمه‌الله

۲. کافی: ۵۸۵/۴

۳. به وسائل‌الشیعة و بحارالانوار باب زیارت‌حضرت رضا علیه‌السلام رجوع شود.

فصل اوّل

در آنچه پیش از سفر و در اثنای آن باید کرد.

سزاوار این است که آدمی وقتی از برای شروع در سفر اختیار کند که قمر در عقرب نباشد و بهتر آن است که روز دوشنبه و چهارشنبه و پیش از زوال روز جمعه هم نباشد. و روز شنبه خصوصاً صبح آن و هم‌چنین سه‌شنبه و پنج‌شنبه هر سه بسیار خوب است. و بهتر آن است که سیّم و چهارم و پنجم و هشتم و سیزدهم و شانزدهم و بیست و یکم و بیست و چهارم و بیست و پنجم ماه نباشد و هم‌چنین بهتر است که محاق نباشد و اهل لغت گفته‌اند که محاق آخر ماه است یا سه روز آخر آن یا هر روزی که ماه پنهان باشد در آن و ننماید نه در صبح آن و نه پسین آن، و بهتر آن است که در این سه روز اجتناب شود از آنچه در محاق مکروه است مثل سفر و تزویج.

و اگر کسی محتاج شود به سفر در یکی از این روزها تصدّق بکند و بیرون رود چنانکه روایت شده به سند صحیح از حضرت صادق صلوات‌الله علیه که

فرمود: افتتاح کن سفر خود را بصدقه و بیرون رو هر وقت که اراده کنی.[۱]

و نیز روایت شده از آن حضرت علیه‌السلام به سند صحیح که فرمود: تصدّق کن و بیرون رو هر روز که خواهی[۲]

و چون خواهد که بیرون رود. اگر زیارت مشهد مقدّس باشد. شیخ صدوق رحمه‌الله در فقیه گفته که غسل بکند در وقتیکه غسل می‌کند بگوید:

اَللّٰهُمَّ طَهِّرْنِي وَ طَهِّرْ قَلْبِي وَاشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ اَجْرِ عَلىٰ لِسانِي مِدْحَتَكَ و الثَّناءَ عَلَيْكَ فَاِنَّهُ لاٰقُوَّةَ إلاّ بِكَ اللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ لي طَهُوراً وَ شِفاءً وَ نُوراً.[۳]

[یعنی] خداوندا پاک گردان مرا و پاک گردان دل مرا از برای من و گشایش ده از برای من سینه مرا و روان گردان بر زبان من مدح تو را و ثناء بر تو را پس بدرستیکه نیست قوه‌ای مگر به تو. خداوندا بگردان آن را از برای من پاک کننده و شفائی و نوری.

و در هر سفری سنّت است که چون خواهد که بیرون رود دو رکعت نماز بگزارد وبخواند درآنها سوره حمد وهر سوره‌که‌خواهد وچون‌فارغ شودبگوید:

اَللّٰهُمَّ انّي أسْتَوْدِعُكَ نَفْسي وَ أَهْلي وَ مالي و ذُرِيّتي و دُنْياىَ و اٰخِرَتي و خاتِمَةَ عَمَلي.

[یعنی] بارخدایا بدرستیکه من امانت می‌سپارم به تو نفس خود را و اهل خود را و مال خود و ذریت خود را و دنیای خود را و آخرت خود را و خاتمه عمل[۴]

---

۱. من لایحضره الفقیه: ۲/۲۶۹

۲. من لایحضره الفقیه: ۲/۲۶۹

۳. من لایحضره الفقیه: ۲/۶۰۲

۴. مراد به خاتمه عمل عاقبت کار است و مراد به امانت سپردن اینها به خدا این است که حق تعالی اینها را از برای او حفظ کند که آفتی به آنها نرسد. منه رحمه‌الله.

خود را.

و چون خواهد که بیرون رود از خانه بر در خانه بایستد و سوره فاتحه بخواند برابر روی خود که متوجّه می‌شود بسوی آن و رو بجانب راست خود و هم‌چنین رو بجانب چپ خود و همچنین آیةالکرسی را رو به این سه طرف بخواند و بعد از آن بگوید:

اللّٰهُمَّ احْفَظْنِي وَاحْفَظْ مامَعِي وَ سَلِّمْنِي وَ سَلِّمْ ماٰمَعِي وَ بَلِّغْنِي وَ بَلِّغْ مامَعي بِبَلاٰغِكَ الْحَسَنِ الجَمِيلِ.[۱]

[یعنی] خداوندا حفظ کن مرا و حفظ کن آنچه را با من است و سالم نگه‌دار مرا و سالم نگه‌دار آنچه را با من است و برسان مرا و برسان آنچه را با من است برسانیدن نیکوی زیبا.

در خصوص سفر زیارت مشهد مقدّس آن‌وقت این‌دعا هم که شیخ صدوق گفته بخواند:

بِسْمِ اللّٰهِ وَ بِاللّٰهِ وَ اِلَى اللّٰهِ وَ اِلَى ابْنِ رَسُولِ اللّٰهِ حَسْبِيَ اللّٰهُ تَوَكَّلْتُ عَلَى اللّٰهِ اَللّٰهُمَّ إِلَيْكَ تَوَجَّهْتُ وَ إِلَيْكَ قَصَدْتُ وَ ماٰ عِنْدَكَ اَرَدْتُ.[۲]

[یعنی] بنام خدا و بیاری خدا و به‌سوی خدا و بسوی پسر رسول خدا بس است مرا خدا و توکل کردم بر خدا. خداوندا بسوی تو متوجه شدم و بسوی تو قصد کردم و آنچه را نزد توست اراده کردم.

و سزاوار است که چون از خانه بیرون آید تحت‌الحنک ببندد که در آن باب چند حدیث وارده شده.

یکی آنکه شیخ صدوق محمّدبن بابویه رحمه‌الله روایت نموده از حضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام که آن حضرت فرمود: ضامنم از برای کسی که

---

۱. من لایحضره الفقیه: ۲/۲۷۱

۲. من لایحضره الفقیه: ۲/۶۰۲

بیرون رود از خانه خود در حالتی که عمامه را در زیر حنک خود بسته باشد اینکه برگردد بسوی ایشان بسلامت.[۱]

و نیز آن شیخ جلیل روایت نموده[۲] از حضرت امام موسی علیه‌السلام که فرمود که: من ضامنم از برای کسیکه ارادهٔ سفری نماید حال آنکه بسته باشد عمامه را در زیر حنک خود، سه چیز را: اینکه نرسد به او سرق یعنی دزدی و نه غرق شدن و نه سوختن[۳].

و در بعضی نسخه‌ها بجای لفظ «سرق» «شرق» به شین نقطه‌دار واقع شده و شرق بمعنی گره شدن و بند شدن چیزی است در گلو.

و در هر سفری سنّت است که عصای بادام تلخ بردارد.

و روایت شده از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام از حضرت رسول [رسالت پناه خ ل] صلی‌الله علیه و آله که فرمود که: هرکه بیرون رود در سفری و با او بوده باشد عصای بادام تلخ و بخواند این آیه را ایمن گرداند خدا او را از هر درّنده ضرر رساننده و از هر عاصی گمراهی و از هر صاحب زهری تا برگردد بسوی اهل خود و منزل خود و بوده باشد با او هفتاد کس[۴] از معقّبات[۵] و استغفار کنند از برای او تا برگردد و بگذارد عصا را[۶] و آیهٔ کریمه این است:

---

۱. وسائل الشیعة: ۳۳۲/۸ به نقل از ثواب‌الاعمال شیخ صدوق ص ۱۰۱.

۲. من لایحضره الفقیه: ۳۰۱/۲

۳. یعنی سه چیز را ضامنم. منه ره

۴. هفتاد و هفت خ

۵. مراد به معقِّباتِ ملائکه روز و شب است که از عقب یکدیگر فرود می‌آیند یا ملائکه که از عقب یکدیگر باشند از برای حفظ او. منه رحمه‌الله

۶. من لایحضره الفقیه: ۲۷۰/۲

وَلَمّا تَوَجَّهَ تِلْقاءَ مَدْيَنَ[۱] قالَ عَسىٰ رَبّي أَنْ يَهْدِيَني سَواءَ السَبيلِ وَ لَمّا وَرَدَ ماءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ اُمَّةً مِنَ النّاسِ يَسْقُونَ وَ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأتَيْنِ تَذُودانِ قالَ ما خَطْبُكُما قالَتا لانَسْقي حَتّى يُصْدِرَ الرِّعاءُ وَاَبُونا شَيْخٌ كَبيرٌ فَسَقىٰ لَهُما ثُمَّ تَوَلّي إلى الظِلِّ فَقالَ رَبِّ إنّي لِما انزَلْتَ إلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقير فَجاءَتْه إحْديهُما تَمْشي عَلَى اسْتِحْياءٍ قالَتْ إنَّ أَبي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ اَجْرَ ماسَقَيْتَ لَنا فَلَمّا جاءَه وَ قَصَّ عَلَيْهِ القَصَصَ قالَ لاتَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظّالِمينْ قالت اِحْديهُما يا اَبَتِ اسْتَاْجِره إنّ خَيْرَ من اسْتَأجرت القويّ الْاَمينْ قال إنّي اُريدُ ان اُنْكِحَك اِحْدَى ابنتيَّ هاتَيْنِ عَلىٰ أنْ تَأجُرَني ثَمانِيَ حِجج فَإنْ أتْمَمْتَ عَشْرا فَمِنْ عِنْدك و ما اُريدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُني إنْ شاءَ اللّهُ مِنَ الصّالِحينَ.قالَ ذٰلَكَ بَيْني وَ بَيْنَكَ اَيَّما الأجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلاعُدْوانَ عَلَيَّ وَاللّهُ على ما نقول وَكيلٌ.[۲]

[ترجمه] و چون متوجه شد روبه جانب مدین گفت: امید است که پروردگارم را اینکه راه بنماید مرا میان راه[۳] و چون وارد شد بر سر آب مدین یافت بر سر آن جماعتی از مردم که آب می‌دادند حیوانات خود را. و یافت پایین‌تر از مکان ایشان دو زن که منع می‌کردند گوسفندان خود را.[۴] گفت: چیست حال

---

۱. حکایت حضرت موسی علیه‌السلام است در وقتی که از مصر گریخت به جانب مدین که ده حضرت شعیب بود. منه رحمه‌الله

۲. سوره قصص: ۲۱

۳. میان راه کنایه است از راهی که البته به مقصد رساند به اعتبار این که کسی که از میان راه برود راه راگم نمی‌کند و به مقصد می‌رسد، بخلاف کسی که از کنار راه برود که بسیار است که به اندک میلی از راه در می‌رود و به مقصد نمی‌رسد. منه رحمه‌الله

۴. یعنی نمی‌گذاشتند گوسفندان خود را که برسر آب روند و داخل شوند در حیوانات دیگران که بر سر آب بودند. منه رحمه الله

شما؟[۱] گفتند: آب نمی‌دهیم تا آنکه برگردانند چوپانان حیوانات خود را و پدر ما مرد پیری است.[۲]

پس آب داد از برای ایشان گوسفندان ایشانرا پس روی گردانید از ایشان بسوی سایه پس گفت: ای پروردگار من بدرستیکه من مر آنچه را فرو فرستی بسوی من از خیری محتاج و خواهانم پس آمد یکی از آن دو زن در حالتی که راه می‌رفت بر شرم و حیا گفت بدرستیکه پدر من می‌خواند تو را تا اینکه پاداش دهد تو را مزد آنچه آب دادی تو از برای ما پس چون آمد موسی نزد پدر ایشان و حکایت کرد بر او قصه را گفت خوف مکن رستگاری یافتی از قوم ستمکاران گفت: یکی از آن دو زن ای پدر من نوکر کن تو این را بدرستی که بهترین کسی که نوکر کنی تو آن را کسی است که توانا و امین باشد[۳] گفت پدر ایشان به موسی: بدرستیکه من می‌خواهم به تو به زنی بدهم یکی از دختران خود را این دو دختر بر اینکه نوکر من[۴] باشی هشت سال پس اگر تمام کنی ده سال[۵] را پس از نزد توست و نمی‌خواهم من که دشوار باشم بر تو بزودی خواهی یافت مرا اگر

---

۱. چرا دور ایستاده‌اید و گوسفندان خود را نمی‌گذارید که بر سر آب روند. منه رحمه‌الله.

۲. یعنی مرد پیری است که خود قوت این ندارد که گوسفندان خود را بیاورد و به این اعتبار ما آورده‌ایم. منه رحمه‌الله

۳. مراد این است که این مرد چنین است. منه رحمه‌الله

۴. ممکن است که این نوکری یکی از این دو مدت مهر و کابین بوده باشد و در آن شرع سابق چنین مهری جایز بوده باشد و ممکن است که عقد بر مهری دیگر واقع شده و این عهدی باشد که میانه ایشان واقع شده باشد پیش از عقد. منه رحمه‌الله

۵. یعنی این دو سال زائد به اختیار توست اگر خواهی بکن و اگر نخواهی مکن من نمی‌خواهم که دشوار باشم بر تو به سبب آنکه البته تکلیف ده سال بتو بکنم و او دشوار باشد بر تو پس آن دو سال باختیار تو می‌گذارم. منه رحمه‌الله

خواهد خدا از صالحان.

موسی گفت این میانه من و میانه توست هریک از این دو مدت را که بجا آورم پس نیست عداون بر من[۱]، و خدا بر آنچه می‌گوئیم ما وکیل است.

و در خصوص سفر زیارت مشهد مقدّس صدوق رحمه‌الله فرموده که: چون بیرون رود بیرون در بایستد و بگوید:

اَللّٰهُمَّ اِلَيْكَ وَجَّهْتُ وَجْهي وَ عَلَيْكَ خَلَّفْتُ اَهْلي و مالي وَ ما خَوَّلْتَني وَ بِكَ وَثِقْتُ فَلاتُخَيِّبْني يا مَنْ لايَخيبُ مَنْ اَرادَهُ وَلايَضيعُ مَنْ حَفِظَهُ صَلِّ عَلىٰ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ احْفَظْني بِحِفْظِكَ فَاِنَّهُ لايَضيعُ مَنْ حَفِظْتَ.[۲]

[یعنی] خداوندا بسوی تو گردانیدم روی خود را و بر تو واگذاشتم اهل خود و مال خود را و آنچه را عطا کرده‌ای به من و به تو اعتماد کردم پس ناامید مگردان مرا ای کسی که ناامید نمی‌گردد کسی که اراده کرده باشد او را و ضایع نمی‌شود کسی که حفظ کرده باشی او را رحمت بفرست بر محمّد و آل محمّد و نگهدار مرا به نگهداری خود پس بدرستیکه ضایع نمی‌شود کسیکه نگهداری کرده باشی تو.

و در هر سفری سنّت است تصدّق کردن پیش از سفر مطلقا و در خصوص وقتی‌که پا در رکاب گذارده باشد.

و سنّت‌است نیز درآن‌وقت‌بگوید: **سُبْحانَ الَّذي سَخَّرَ لَنا هذا وَما كُنّا لَهُ مُقْرِنين. وَسُبْحانَ اللّٰه** هفت مرتبه بگوید و **الحمدلله** هفت مرتبه و **لا اله الاّ الله** هفت مرتبه.

---

۱. یعنی عهد کردم با تو بر این نحو که در وفای این مدت اختیار با من باشد که به هریک وفا کنم تو از حد درنگذری و زیاده بر آن از من طلب نکنی یا اینکه به هریک وفا کنم دیگر گناهی بر من نباشد از ترک زیاده بر آن. منه رحمه‌الله

۲. من لایحضره الفقیه: ۲/۶۰۳

[یعنی] به پاکی یاد می‌کنیم آن را که مسخر کرده برای ما این چارپا را و نبودیم ما از برای تسخیر او طاقت دارنده. پاک است خدا سپاس مر خدای را نیست خدایی مگر خدا.

بعد از آن آیه سخره را بخواند و آیه این است:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰه الَّذیٰ خَلَقَ السَّمواٰتِ وَ الأَرْض فی سِتَّةِ اَیّٰامٍ ثُمَّ اسْتَویٰ عَلَی الْعَرْشِ یُغْشِی اللَّیْلَ الْـنَهاٰرَ یَـطْلُبُهُ حَـثیثاً وَالشَّـمْسَ وَ الْـقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّراٰتٍ بِأَمْرِهِ اَلاٰ لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمرُ تَباٰرَكَ اللّٰه رَبُّ الْعالَمین اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَ خُفْیَةً إِنَّهُ لاٰیُحِبُّ الْمُعْتَدینَ وَلاٰ تُـفْسِدُوا فِـی الْاَرْضِ بَعْدَ إِصلاٰحِهاٰ وَادْعُوهُ خَوْفاً وَ طَمَعاً إِنَّ رَحْمَتَ اللّٰه قَریبٌ مِنَ الْمُحْسِنینَ.[1]

[ترجمه:] بدرستیکه پروردگار شما خدائی است که آفریده آسمانها و زمین‌ها را در شش روز[2] پس بعد از آن مستولی شده بر عرش[3] می‌پوشاند شب را بـه روز[4] طلب آن می‌کند شـتابان[5] و آفـریده است آفـتاب و مـاه و سـتارگان را در

---

۱. سوره اعراف: ۵۴

۲. یعنی در مقدار شش روز چه متعارف روز از طلوع صبح است یـا طـلوع آفـتاب تـا غروب آفتاب پس پیش از خلق زمین و آسمان، شب و روز نبود. منه رحمه‌الله

۳. یعنی تسلط و غلبه یافت بر عرش مراد این است که بعد از خلق آسمان‌ها و زمین استیلا و غلبه خدا ظاهر شد و اگر نه قدرت و قوّت خدای تعالی ازلی است. یا معنی این است که قرار گرفت حکم خدا و فرمان او بر عرش و مراد به عرش یا جسمی است که محیط باشد به همه اجسام یا به معنی سلطنت و پادشاهی است والله یعلم. منه رحمه‌الله

۴. یا بپوشاند به شب روز را و مراد به پوشاندن زایل کـردن و بـرطرف کـردن است. مـنه رحمه‌الله

۵. یعنی طلب می‌کند روز شب را یا شب روز را شتابان یعنی از عقب آن در مـی‌آید بـه سرعت که گویا طلب او می‌کند از روی حرص و شتاب. منه رحمه‌الله

حالتی که رام شده‌اند[۱] بفرمان او آگاه باشید که برای اوست خلق و امر[۲] مقدس[۳] است خدای پروردگار عالمیان بخوانید پروردگار خود را فروتنی کننده و پنهان کننده[۴] بدرستیکه او دوست نمی‌دارد از حدّ درگذرنده‌گان[۵] را و فساد مکنید در زمین بعد از اصلاح آن[۶] و بخوانید خدا را خوف دارنده[۷] و طمع کننده بدرستیکه رحمت خدا نزدیک است به نیکوکاران.

بعد از آن بگوید: **أَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ الذی لا اله الا هو الحیُّ القیّوم و أتوب الیه اللهُمَّ اغفرلی ذنوبی و لایغفر الذنوب الاّ انت.**

[یعنی] طلب آمرزش می‌کنم از خدائی که نیست خدائی مگر او که زنده و بخود برپاست و بازگشت می‌کنم بسوی او، خداوندا بیامرز از برای من گناهان مرا و نمی‌آمرزد گناهان را مگر تو.

---

۱. بنابر قراءت نصب الشمس و القمر و النجوم مسخرات ترجمه‌اش این است و بنابر قراءت رفع آنها ترجمه این است که آفتاب و ماه و ستارگان رام کرده شده‌اند به فرمان او. منه رحمه‌الله

۲. یعنی آفریدن چیزها و تصرف کردن در آن‌ها، و حکم کردن بر آن‌ها یا مراد از خلق عالم اجسام است و از امر عالم مجرّدات. منه رحمه‌الله

۳. یا بزرگ است یا بسیار است برکت در او یا دائم است. منه رحمه‌الله

۴. چه ذکر پنهان، یقین که از روی اخلاص است و ریا و مانند آن در آن منظور نیست. منه رحمه‌اللّه

۵. از حدّ درگذرندگان تفسیر شده بجمعی که طلب کنند آنچه را که لایق نباشد به ایشان مثل رتبه پیغمبران یا اینکه فریاد کننده در دعا. منه رحمه‌الله

۶. یعنی فساد نکنید در زمین به کفر و گناهان بعد از آنکه ما اصلاح کردیم آن را به فرستادن پیغمبران و شرایع و احکام. منه رحمه‌الله

۷. یعنی خوف دارنده از دعا بسبب قصور اعمال شما و طمع دارنده از اجابت بسبب وسعت رحمت و وفور کرم او. منه رحمه‌الله

و سنّت است که به هر بلندی که برآید **الله اکبر** بگوید و هم‌چنین **لااله الا الله** و بر هر پستی که پایین آید **سبحان الله** بگوید و سنّت است نیز که هرگاه مشرف شود بر منزلی یا دهی یا شهری ایندعا بخواند:

اَللّٰهُمَّ اجْعَلْ مَسیری عِبَراً وَ صَمْتي تَفَكُّراً وَ كَلاٰمي ذِكْراً اَللّٰهُمَّ رَبَّ السَّمآءِ وَ ماٰ اَظَلَّتْ وَ رَبَّ الْاَرْضِ و ما اَقَلَّتْ وَ رَبَّ الرِّياٰحِ و ما ذَرَتْ وَ رَبَّ الاَنْهاٰرِ وَ ما جَرَتْ عَرِّفنا خَيْرَ هذِهِ الْقَرْيَةِ وَ خَيْرَ اَهْلِهاٰ وَ اَعِذْنا من شَرِّهاٰ و شَرِّ أَهْلِهاٰ إنَّكَ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ قَديرٌ.

[یعنی] خداوندا بگردان سیر مرا عبرت گرفتن‌ها و خاموشی مرا فکر کردنی و کلام مرا ذِکری خداوندا ای پروردگار آسمان و آنچه سایه انداخته و ای پروردگار زمین و آنچه زمین برداشته و ای پرودگار بادها و آنچه ببرد بادها آن را و ای پروردگار نهرها و آنچه به آن روان شود بشناسان ما را خیر این قریه[1] و خیر اهل آن را و پناه ده ما را از شرّ این قریه و شرّ اهل آن بدرستیکه تو بر هر چیز توانائی.

و سنّت است در سفر نیز مکرر گفتن این دعا:

اَللّٰهُمَّ اجْعَلْ مَسيري عِبَراً وَ صَمْتي تَفَكُّراً وَ كَلاٰمي ذِكْراً.

[یعنی] خداوندا بگردان سیر مرا عبرت گرفتن‌ها و خاموشی مرا فکر کردنی و کلام مرا ذکری.

---

۱. قریه جائی را گویند که محّل اجتماع مردم باشد خواه شهر باشد و خواه ده.منه رحمه‌الله

فصل دوم

در آداب زیارت آن حضرت صلوات‌الله و سلامه علیه.

ظاهر این است که کافی است در اصل زیارت حاضر شدن در آن روضه مقدسه و سلام فرستادن بر آن حضرت علیه‌السلام به‌هر وجه که باشد. نهایت از برای زیادتی فضیلت و اجر آن، شرایط و آداب باشد، مثل غسل و نماز و خواندن زیارت نامه‌های منقول از ائمه صلوات‌الله علیهم اجمعین و سایر آنچه مذکور خواهد شد.

پس غسل کردن از برای زیارت سنت مؤکد است و دلالت می‌کند بر آن، آنچه روایت شده از حضرت امام رضا علیه‌السلام که فرموده: که هرکه مرا زیارت کند و با غسل باشد از گناهان بیرون آید مانند روزی‌که از مادر متولد شده باشد.[1]

و روایت شده از حضرت امام علیّ النقیّ علیه‌السلام که فرموده: هرکه را بسوی خدا حاجتی باشد، پس زیارت کند قبر جدّم امام رضا علیه‌السلام را در

---

۱. وسائل الشیعه ۴۴۶/۱۰ به نقل از عیون اخبارالرضا ص ۳٦٦

شهر طوس، و حال آنکه غسل کرده باشد، و نزد سر آن حضرت دو رکعت نماز گزارد، و در قنوت نماز، حاجت خود را بخواهد، پس بدرستیکه مستجاب می‌شود مگر آنکه از برای گناهی یا قطع رحمی سؤال کند. وبدرستیکه موضع قبر آن حضرت بقعه‌ای است از بقعه‌های بهشت، و هیچ مؤمنی او را زیارت نمی‌کند مگر آنکه حق‌تعالی او را از آتش جهنّم آزاد می‌کند و داخل بهشت می‌گرداند.[۱]

و مشهور میان علماء در طریق زیارت آن حضرت علیه‌السلام طریقی است که شیخ صدوق رحمةالله علیه در کتاب من‌لایحضره الفقیه[۲] فرموده؛ و جمعی از علما نیز به‌اندک اختلافی در الفاظ نقل نموده‌اند. و ظاهر این است که از ائمه علیهم‌السلام مروی باشد. و آن این است که:

هرگاه رسیدی به سلامت إن شاءالله تعالی، پس هرگاه خواهی به زیارت بروی، غسل کن و بگو در وقتیکه غسل می‌کنی:

اَللّٰهُمَّ طَهِّرْنِي وَ طَهِّرْلِي قَلْبِي وَاشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ اَجْرِ عَلىٰ لِسانِي مِدْحَتَكَ وَمَحَبَّتَكَ وَالثَّناءَ عَلَيْكَ فَإِنَّهُ لاٰقوَّةَ إلاّٰ بِكَ وَ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ قِوامَ دينِي التَّسْليمُ لأَمْرِكَ وَالإِتِّباعُ لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمْ وَالشَّهادَةُ عَلىٰ جَميعِ خَلْقِكَ اَللّٰهُمَّ اجْعَله لِي شِفاءً وَ نُوراً إِنَّكَ عَلىٰ كلِّ شيءٍ قَديرٌ.

[یعنی] خداوندا پاک گردان مرا و پاک گردان از برای من دل مرا و گشایش ده از برای من سینه مرا[۳] و روان گردن بر زبان من مدح تو را

---

۱. وسائل الشیعه ۴۴۶/۱۰ به نقل از عیون ص ۳۶۷ و امالی مجلس ۸۶ ص ۳۵۰

۲. من لایحضره الفقیه ۶۰۲/۲ با کمی اختلاف. پایان روایت: ص ۵۴ جمله: «تا از نظر تو پنهان شود» می‌باشد و به تهذیب الاحکام ۳۰/۲ و کامل الزیارات ۳۰۹ رجوع شود.

۳. یعنی از برای علوم و معارف. منه رحمه‌الله

و دوستی تو را[1] و ثناء به تو را پس بدرستی که نیست توانائی مگر بـه تـو و بـه تحقیق که می‌دانم که آنچه به آن برپا باشد دین من تسلیم است مر فرمان تو را و پیروی طریقه پیغمبر تو را ـ صلوات فرستد خدا بر او و بر آل او ـ و گـواهـی دادن[2] بر جمیع خلق تو. بارخدایا بگردان این غسل را از برای من شفاء[3] و نوری بدرستی که تو بر هر چیز به غایت توانائی.

بعد بپوش پاک‌ترین جامه‌های خود را و پیاده برو، و پای برهنه و از روی آرام و وقار و مشغول به ذکر: **اَللّٰهُ اَکْبَرُ وَ لاٰ اِلٰهَ إلاّ اللّٰه** و هرچه دلالت بر مجد و بزرگی حق‌تعالی کند، و کوتاه بگذار گامها را، و بگو در هنگامی که داخل می‌شوی:

بِسْمِ اللّٰهِ وَ بِاللّٰهِ وَ عَلیٰ مِلَّةِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آله أَشْهَدُ اَنْ لاٰإلٰهَ إلاَّ اللّٰهُ وَحْدَهُ لاٰشَرِیكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِیّاً وَلِیُّ اللّٰهِ.

[یعنی] بنام خدا[4] و به یاری خدا و بر ملّت رسول خدا ـ رحمت بفرستد خدا بر او و بر آل او ـ گواهی می‌دهم که نیست معبودی به جز خدا و حال آنکـه آن یگانه است نیست شریک مر او را و گواهی می‌دهم بدرستی که محمّد صلی الله علیه و آله بنده و فرستاده اوست و گواهی می‌دهم اینکه علی ولی[5] خداست.

---

۱. یعنی آنچه دلالت کند بر محبّت و دوستی تو. منه رحمه الله.

۲. یعنی گواهی دادن به اینکه همه مخلوق و آفریده تواند. منه

۳. یعنی از هر علّت ظاهری و باطنی. منه رحمه الله.

۴. یعنی به مصاحبت نام خدا یعنی در حالتی که نام خدا بر زبان دارم، یا به یاری نام خدا و به یاری خدا در حالتی که بر ملّت رسول خدا صلی‌الله علیه و آله [هستم] گواهی می‌دهم یا داخل روضه مقدسه می‌شوم یا زیارت می‌کنم. منه رحمه‌الله.

۵. ولی خدا بمعنی دوست دارندهٔ خدا و محبوب خدا و کسـی کـه خـدای تـعالی امـر ولایت و کارگزاری خلایق را به او واگذاشته و او را اولی به تصرف در نفس و مال خلق گردانـیده می‌تواند بود. وهمه معانی برآن حضرت صادق واز برای آن جناب ثابت‌است. منه‌رحمه‌الله.

عَلىٰ إِحْصائِها غَيْرُكَ اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى الحَسَنِ وَ الحُسَيْنِ سِبْطَىْ نَبِيِّكَ وَ سَيِّدَىْ شَبابِ اَهْلِ الجَنَّةِ القائِمَيْنِ في خَلْقِكَ وَالدَّليلَيْنِ عَلىٰ مَنْ بَعَثْتَهُ بِرِسالاتِكَ وَ دَيّانَي الدّينِ بِعَدْلِكَ وَ فَصْلَىْ قَضائِكَ بَيْنَ خَلْقِكَ اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ عَلِيِّبْنِ الحُسَيْنِ عَبْدِكَ القائِمِ في خَلْقِكَ وَالدَّليلِ عَلىٰ مَنْ بَعَثْتَهُ بِرِسالاتِكَ وَ دَيّانِ الدّينِ بِعَدْلِكَ وَ فَصْلِ قَضائِكَ بَيْنَ خَلْقِكَ سَيِّدِ العابِدينَ، اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ مُحَمَّدِبنِ عَلِيٍّ عَبْدِكَ وَ خَليفَتِكَ فىٰ أَرْضِكَ باقِرِ عِلْمِ النبيّينَ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ جَعْفَرِبْنِ مُحَمَّدٍ الصّادِقِ عَبْدِكَ وَ وَلِيِّ دينِكَ وَ حُجَّتِكَ عَلىٰ خَلْقِكَ اَجْمَعينَ الصّادِقِ البّارِّ. اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ مُوسَىبْنِ جَعْفَرٍ عَبْدِكَ الصّالِحِ وَ لِسانِكَ في خَلْقِكَ النّاطِقِ بِحُكْمِكَ والحُجَّةِ عَلىٰ بَرِيَّتِكَ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ عَلِيِّبْنِ مُوسَى الرِّضا المُرْتَضىٰ عَبْدِكَ وَ وَلِيِّ دينِكَ القائِمِ بِعَدْلِكَ وَالدّاعِي اِلىٰ دينِكَ وَ دينِ اٰبائِهِ الصّادِقينَ صَلاةً لايَقْوىٰ عَلىٰ إِحْصائِها غَيْرُكَ. اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ مُحَمَّدِبنِ عَلِيٍّ عَبْدِكَ وَ وَلِيِّكَ القائِمِ بِاَمْرِكَ وَالدّاعي إلى سَبيلِكَ اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ عَلِيِّبنِ مُحَمَّدٍ عَبْدِكَوَ وَلِيِّ دينِكَ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى الحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ العامِلِ بِاَمْرِكَ القائِمِ فىٰ خَلْقِكَ وَ حُجَّتِكَ المُؤَدّي عَنْ نَبِيِّكَ وَ شاهِدِكَ عَلىٰ خَلْقِكَ المَخْصُوصِ بِكَرامَتِكَ الّداعي اِلىٰ طاعَتِكَ وَ طاعَةِ رَسوُلِكَ صَلَواتُكَ عَلَيْهِمْ اَجْمَعينَ اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ حُجَّتِكَ وَ وَلِيِّكَ القائِمِ في خَلْقِكَ صَلاةً تامَّةً نامِيَةً باقِيَةً تُعَجِّلُ بِها فَرَجَهُ وَ تَنْصُرهُ بِها وَ تَجْعَلُنا مَعَهُ فِى الدُّنْيا وَ الآخِرَةِ اَللّٰهُمَّ إِنّي اَتَقَرَّبُ اِلَيْكَ بِحُبِّهِمْ وَ اُوالي وَلِيَّهُمْ وَ اُعادي عَدُوَّهُمْ فَارزُقْني بِهِمْ خَيْرَ الدُّنْيا وَالاٰخِرَةِ وَاصْرِفْ عَنّي بِهِمْ شَرَّالدُّنْيا وَ الآخِرَةِ وَ اَهْوالَ يَوْمِ القيامَة.

[یعنی] گواهی می‌دهم که نیست خدائی مگر خدای یگانه یکتا، نیست شریک مر او را، وگواهی می‌دهم که محمّد بنده ورسول اوست وبدرستی

که او بزرگترین پیشینیان و پسینیان[۱] است و اینکه او بزرگترین پیغمبران و رسولان است. بارخدایا رحمت بفرست بر محمّد بنده تو و رسول تو و پیغمبر تو و بزرگترین آفریدگان تو همگی، رحمتی که توانائی نداشته باشد بر شمار عدد آن کسی غیر تو. بار خدایا رحمت بفرست بر امیرمؤمنان که علی‌ابن ابی‌طالب است ـ بر او باد سلام ـ بندهٔ تو و برادر[۲] رسول تو آن کسی که برگزیدی[۳] او را به علم خودت وگردانیدی آن را راه‌نما از برای هرکه خواهی از آفریدگان خود ودلالت نماینده[۴*] برکسی که برانگیختی او را به

---

۱. از پیشینیان امّتهای گذشته مراد است از زمان حضرت آدم علیه‌السلام تا حضرت خاتم صلوات‌الله علیه و آله و از پسینیان امّت آن حضرت(صلی‌الله‌علیه‌وآله) منه‌رحمه‌الله.

۲. برادری هم به اعتبار اخوّت ایمانی وکمال موافقت در اخلاق و صفات و منشعب بودن از یک نور و وراثت و منزلت حضرت هارون نسبت به حضرت کلیم و شدّت ارتباط میانهٔ نبوّت و ولایت است، و هم به اعتبار وقوع عقد اخوّت فیمابین آن دوکوکب سپهر جلالت که شیعه و سنی همه نقل نموده‌اند. منه رحمه‌الله.

۳. یعنی به سبب اینکه علم به حال او داشتی و می‌دانستی که صلاحیت برگزیدن دارد. حاصل کلام اینکه دانسته او را برگزیدی، یا اینکه برگزیدی او را به سبب علم خود یعنی تو برای آنکه علم خود را به او تفویض نمائی و او را خازن علم خود گردانی، یا به جهت علمی که به آن عطا کرده بودی. منه رحمه‌الله

۴. یعنی او را دلیل بر شناخت پیغمبر خود گردانیدی که بر صدق او شهادت داد. در حیات، و بعد از ارتحال آن حضرت مردم را به دین آن حضرت دعوت نمود. منه‌رحمه‌الله.

*. آخر لفظ دلیل و دیان و فصل و مهیمن مفتوح می‌تواند بود که معنی چنین باشد که گردانیدی او را دلیل و هادی و دیّان و فصل و مهیمن. و همه را مکسور نیز می‌توان خواند که معنی چنین می‌شود که رحمت بفرست بر امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام که دلیل و دیّان و فصل و مهیمن بود. و در فصل و قضا بنا براحتمال مکسور بودن آخر، معنی‌دیگر نیز می‌توان‌گفت که درحاشیهٔ دیگر توضیح یافته.منه‌رحمه‌الله.

رسالت خود و حاکم دین[۱] * که حکم کننده بود به عدل تو و فصل قضای تو در میان خلق تو و نگهبان[۲] بر همه آنچه مذکور شد[۳] و سلام بر او و رحمت خدا و برکت‌های او. خداوندا رحمت بفرست بر فاطمه دختر پیغمبر تو و جفت ولی

---

۱. یا اینکه گرانیدی او را به عدل خود حاکم دین یا اینکه رحمت بفرست بر امیرالمؤمنین علیه‌السلام که حاکم دین بود به عدل تو یعنی تعیین حاکم چنین به مقتضای عدل تو بود و لفظ فصل هرگاه مجرور خوانده شود معطوف بر عدل می‌تواند بود یعنی به مقتضای عدل تو و به مقتضای فصل قضای تو. منه رحمه‌الله.

*. یعنی او را حاکم دین گردانیدی در میان خلق خود که حکم می‌نموده به طریق عدلی که تو قرار داده‌ای و به مقتضای فصل قضای تو. یعنی حکم تو که فصل است یعنی فاصل و فرق کننده است میان حق و باطل. و بنای این معنی بر آن است که آخر لفظ فصل به کسر خوانده شود. و به فتح نیز می‌توان خواند و بنابر آن معنی چنین می‌شود که گردانیدی او را فصل قضای خود یعنی فیصل دهندهٔ حکم خود یا حکم فیصل دهندهٔ خود که از باب مبالغه تعبیر از آن حضرت به حکم فیصل دهنده شده باشد اشاره به اینکه آن جناب به حدّی فیصل حکم می‌داد که گویا خود محض حکم فیصل دهنده بود. و بنابر احتمال کسر لام نیز می‌تواند بود که فصل عطف باشد بر عبدك و معنی چنین می‌شود که رحمت بفرست بر امیرالمؤمنین علیه‌السلام که فصل قضای توست. و بنابراین آخر لفظ مهیمن باید که مکسور خوانده شود و اولی آن است که آخر لفظ دلیل و دیّان نیز مکسور و کلام به یك اسلوب باشد. منه رحمه‌الله.

۲. مهیمن را که از اسماء الهی است بعضی بمعنی رقیب یعنی نگهبان و بمعنی شاهد و بعضی مؤتمن یعنی معتمد و بعضی بمعنی قائم به امور خلایق یعنی کارگزار ایشان گفته‌اند و معنی رقیب و معتمد و قیام نماینده به امور در این مقام مناسب است و هرگاه مراد به «ذلك كله» همه‌امور دین‌باشد حمل برمعنی شاهد نیز می‌توان‌نمود. منه رحمه‌الله.

۳. از علم و هدایت و دلالت و حکومت. ممکن است که «ذلك كله» اشاره به قضا باشد یا دین. بمعنی نگهبان بر همهٔ امور متعلقه به قضایا متعلقه به دین یعنی جملگی احکام قضایا همهٔ امور دین اسلام، یا همهٔ دین‌ها. منه رحمه‌الله

تو و مادر دو نبیرهٔ پیغمبر تو حسن و حسین دو سید[۱] جوانان اهل بهشت، آن بسیار پاک، با طهارت، پاک گردانیده شده، پرهیزگار و پاکیزه و پسندیده و با نظافت[۲]، بزرگ‌زنان اهل‌بهشت همگی، رحمتی‌که توانائی‌نتواند داشت بر شمار

---

۱. وصف آن دو بزرگوار به «سیّدی شباب اهل الجنّة» در حدیث نبوی وارد شده یعنی دو سیّد جوانان اهل بهشت. و چون اهل بهشت همگی جوانان خواهند بود می‌تواند بود که مراد آن باشد که ایشان سیّد همگی اهل بهشتند که صفت جوانی از برای ایشان حاصل است. و چون این کلام شریف از آن حضرت در وقت نوزادگی و زمان نشو و نمای ایشان صدور یافته به مناسبت حال ایشان بیان این صفت از صفات اهل بهشت فرموده باشند و حاصل سخن چنین می‌شود که این دو جوان سیّد اهل بهشتند که همه جوان خواهند بود. بنابراین کلام بر این محمول می‌تواند بود که ایشان دو بزرگ‌اند از جملهٔ اهل بهشت یا اینکه مهتر و بزرگ‌ترند از اکثر و اغلب اهل جنّت زیرا که محقّق است که حضرت خیرالبشر و حضرت امیرالمؤمنین علیهماالسلام از ایشان اشرفند. یا اینکه می‌گوئیم مراد سیادت و بزرگی به حسب نسب است و نسب ایشان اشرف نسب‌ها است. و ممکن است این باشد که ایشان سیّد جمعی‌اند از اهل بهشت که از این نشأه جوان رفته‌اند و چون ظاهر این کلام اقتضا می‌کند که ایشان نیز جوان رفته باشند و سن ایشان از جوانی بمعنی متعارف متجاوز بوده باید جوانی را حمل نمود بر سنی که ضعف و ناتوانی پیری ظاهر نشده باشد. و بعید نیست که معنی کلام چنین باشد که ایشان سیّد جوانان این عالم‌اند که از اهل بهشت خواهند بود چنانکه گوئیم که ایشان بهترین جوانان خوش عاقبت‌اند. و بنابر معنی دویم و سیم می‌تواند بود که بیان خصوص جوانان به این اعتبار بوده باشد که اتّصاف به صفات کمال در جوانی امری است کمیاب و آن دو بزرگوار در سن طفولیّت و مبدء نشو و نما جامع کمالات صوری و معنوی بوده‌اند پس ایشان را سید جوانان فرموده‌اند بنابر امتیازی که از جوانان داشته‌اند.منه رحمه‌الله

۲. غرض از تکرار این الفاظ مبالغه در کمال طهارت است و هریک به اعتباری می‌تواند بود مانند پاکی نفس از اخلاق ذمیمه و پاکی جسم از آلایش زنان و همه‌گونه آلایشی و پاکی حسب و نسب و غیر آن. منه رحمه‌الله

عدد آن‌هیچ‌کس غیرتو. خداوندا رحمت‌فرست برحسن‌وحسین دونبیره پیغمبر تو و دو سید جوانان اهل بهشت که قیام نماینده‌اند در میان خلق ودوراه‌نماینده‌بر کسی که برانگیختی به رسالت خود و دو حاکم دین بودند حکم‌کننده به عدل تو و دوفصل قضای[1] تو درمیان خلق تو. خداوندا رحمت‌بفرست برعلی‌بن حسین بنده تو که قیام نماینده بود در میان خلق تو و راه نماینده بر کسی که برانگیختی او را به رسالت‌های خود[2] و حاکم دین به عدل تو و فصل قضای تو در میان خلق تو، سید عبادت کنندگان. خداوندا رحمت فرست بر محمّدبن علی بنده تو وجانشین‌تو در زمین تو که شکافنده[3] علم‌پیغمبران بود. خداوندا رحمت‌بفرست بر جعفربن محمّد که لقب او صادق است بندهٔ تو و ولی دین[4] تو و حجّت تو بر خلق‌تو همگی، آن‌راستگوی‌نیکوکار. خداوندا رحمت‌فرست برموسی‌بن جعفر که بندهٔ تو که صالح است و زبان[5] تو در میان خلق تو که گویا بود به حکم تو

---

۱. یعنی آن دو بزرگوار که فیصل دهنده قضای تو بودند یا محض قضای فیصل دهنده بودند از باب مبالغه چنانکه گذشت و تثنیه بودن سبطی و فصلی در این مقام چنانکه در بعضی نسخه‌ها واقع شده مؤید این است که در منقبت امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز فصل قضا وصف آن حضرت بوده باشد خواه به فتح خوانده شود و خواه به کسر. منه رحمه‌الله.

۲. یعنی رسانیدن پیغامها که معارف و قصص و احکام بوده باشد به سوی خلایق و هم‌چنین در دو موضع قبل از این که در بعضی نسخه‌ها و رسالاتک واقع شده. منه رحمه‌الله

۳. شکافتن علم کنایة از کمال توضیح و غور و اظهار مخفیات و استخراج فروع از اصول می‌تواند بود. منه رحمه‌الله.

۴. یعنی دوست دار دین تو یا متولی و کارگزار دین تو. منه رحمه‌الله

۵. به اعتبار نطق و گویائی آن حضرت به احکام الهی تعبیر از او به زبان حق جل و علا شده. منه رحمه‌الله

وحجّت[۱] بر آفریدگان تو. خداوندا رحمت فرست به‌علی‌بن‌موسی‌که‌لقب‌اورضاست ومرتضی‌است بنده‌تو و ولی دین‌تو که قیام نماینده‌بود به عدل[۲] تو ودعوت‌کننده[۳] به سوی دین‌تو ودین پدران‌خود که راستگویان‌بودند بفرست بر او درودی که توانائی نداشته باشد بر شمار عدد آن هیچ کس غیر تو. خداوندا درود بفرست بر محمّدبن علی بندهٔ تو و ولیّ تو که قیام نماینده بود به امر[۴] تو و دعوت کننده بود به سوی راه تو. خداوندا رحمت بفرست بر علی‌بن محمّد بندهٔ تو و ولیّ دین تو. خداوندا رحمت بفرست بر حسن‌بن‌علی آن عمل‌کننده به امر تو آن قیام‌نماینده میان خلق تو وحجّت تو که ادا[۵] نماینده بود از جانب پیغمبر تو وگواه تو بر خلق تو مخصوص[۶]

---

۱. امام‌را حجّت می‌گویند به‌اعتباراینکه‌اقوال وافعال‌او حجّت ومحل‌اعتماد است یا به‌اعتبار اینکه به‌تعیین‌ونصب او خدای‌تعالی حجت‌را بر خلق تمام‌کرده که‌نتواند گفت‌که‌درمیان‌ما کسی نبود که‌ماراهدایت کندواحکام تورا بیان‌نماید تا متابعت‌او نموده‌رستگار شویم.منه‌رحمه‌الله.

۲. یعنی‌عدل‌تورا برپا می‌داشت وبه‌مقتضای آن عمل‌می‌نمودیاآنکه‌قائم‌به‌امرامامت‌وخلافت بود به‌عدل‌تو یعنی باعدل وداد تو قیام به‌آن‌امر می‌نمود یااینکه‌رجوع این‌امر به او به‌مقتضای عدل تو بود. منه رحمه‌الله.

۳. یعنی خلایق را به دین خود می‌خواند. منه رحمه الله.

۴. یعنی امر تو راکه امر دین بوده باشد برپا می‌داشت یاآنکه قیام می‌نمود به حق به فرموده تو. منه رحمه الله.

۵. یعنی احکام دین را ادا می‌نمود و به مردم می‌رسانید ازجانب پیغمبر تو. حاصل آنکه خلیفه پیغمبر تو بود. منه رحمه الله.

۶. یعنی مزیّت و خصوصیت یافته بود به اینکه تو او راگرامی داشته بودی یاکرامت و خوارق عادات بر دست او جاری نمودی یا آنکه در میان اهل عصرکرامت خود را ـ به یکی از این دو معنی که مذکور شد ـ مخصوص او نمودی و آن را از میان مردم برگزیدی. و منافاتی با این اختصاص ندارد وجود حضرت صاحب‌الامر در زمان او چه یکی از جمله کرامت‌های مخصوصه است اینکه آن قائم آل‌نبی فرزند اوست بلکه مراد به‌کرامت مخصوصه این کرامت می‌تواند بود. یا آنکه کرامت فرزند نیز کرامت پدر است و تخصیص اهل عصر بغیر اصحاب عصمت نیز می‌توان داد که اختصاص نسبت به غیر معصومین بوده باشد. منه رحمه الله.

به کرامت تو خواننده به سوی طاعت تو و طاعت رسول تو ـ رحمتهای تو بر ایشان باد همگی ـ خداوندا رحمت بفرست بر حجّت خود و ولی خود آن قیام نماینده در میان خلق تو رحمتی تام وکامل، نشو و نما کننده پاینده که زود کنی به سبب آن رحمت گشایش[1] کار او را و یاری کنی او را به سبب آن و قرار دهی ما را با او در دنیا و آخرت. خداوندا بدرستی که من تقرب می‌جویم به سوی تو به دوستی ایشان و دوستی می‌کنم با دوست ایشان و دشمنی می‌کنم با دشمن ایشان پس روزی من گردان به سبب ایشان نیکی دنیا و آخرت را و بازدار از من به سبب ایشان شر دنیا و آخرت را و ترس‌های روز قیامت را.

بعد از آن می‌نشینی نزد سر آن حضرت و می‌گوئی:

اَلسَّلامُ عَلَيْكَ يا وَلِيَّ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَيْكَ يا حُجَّةَ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَيْكَ يا نُورَ اللّٰهِ فِي ظُلُماتِ الاَرْضِ السَّلامُ عَلَيْكَ يا عَمُودَ الدينِ السَّلامُ عَلَيْكَ يا وارِثَ اٰدَمَ صَفْوَةِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَيْكَ يا وارِثَ نُوحٍ نَبِيِّ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَيْكَ يا وارِثَ اِبْراهيمَ خَليلِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَيْكَ يا وارِثَ اِسْمٰعيلَ ذبيحِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَيْكَ يا وارِثَ مُوسىٰ كَليمِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَيْكَ يا وارِثَ عيسىٰ رُوحِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَيْكَ يا وارِثَ مُحَمَّدِبنِ عَبْدِاللّٰهِ خاتَمِ النَّبِيينَ وَ حَبيبِ رَبِّ العالَمينَ رَسُولِ الله السَّلامُ عَلَيْكَ يا وارِثَ عَلِيِّبنِ أبي‌طالِبٍ اَميرالمُؤمِنينَ وَلِيِّ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَيْكَ يا وارِثَ فاطِمَةَ الزَّهْراء سَيِّدَةِ نِساءِ العالَمينَ السَّلامُ عَلَيْكَ يا وارِثَ اَبي مُحَمَّدٍ الحَسَنِ اَلسَّلامُ عَلَيْكَ يا وارِثَ أبي‌عَبْداللّٰهِ الحُسَيْنِ السَّلامُ عَلَيْكَ يا وارِثَ عَلِيِّبنِ الحُسَيْنِ سَيِّدِ العابِدينَ السَّلامُ عَلَيْكَ يا وارِثَ مُحَمَّدِبنِ عَلِيٍّ باقِرِ عِلْمِ الاَوَّلينَ والاٰخِرينَ

---

۱. مراد گشایش کار ظهور آن حضرت است. منه رحمه‌الله

السَّلامُ عَلَیْکَ یا وارِثَ جَعْفَرِبنِ مُحَمَّدٍ الصّادِقِ البارِّ الاَمینِ السَّلامُ عَلَیْکَ یا وارِثَ اَبِی الحَسَنِ مُوسَی‌بنِ جَعْفَرٍ الکاظِمِ الحَلیمِ. السَّلامُ عَلَیْکَ ایُّها الشَّهیدُ السَّعیدُ المَظْلُومُ المَقْتُولُ السَّلامُ عَلَیْکَ أیُّها الصِّدیقُ الوَصِیُّ البارُّ التَّقِیُ أَشْهَدُ أَنَّکَ قَدْ اَقَمْتَ الصَّلاةَ و اٰتَیْتَ الزَّکاةَ وَ اَمَرْتَ بِالْمَعْروفِ وَ نَهَیْتَ عَنِ المُنْکَرِ وَ عَبَدْتَ اللّٰهَ مُخْلِصاً حَتیٰ اَتیٰکَ الیَقینُ السَّلامُ عَلَیْکَ یا اَباالحَسَنِ وَ رَحْمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَکاتُهُ اِنَّهُ حَمیدٌ مَجید.

[یعنی] سلام بر تو ای ولی خدا، سلام بر تو ای حجت خدا، سلام بر تو ای نور[1] خدا در تاریکی‌های زمین، سلام بر تو ای ستون دین، سلام بر تو ای وارث آدم برگزیدهٔ خدا، سلام بر تو ای وارث نوح پیغمبر خدا، سلام بر تو ای وارث ابراهیم ـعلیه‌السلام ـ دوست خدا، سلام بر تو ای وارث اسماعیل قربانی خدا، سلام بر تو ای وارث موسی هم سخن خدا، سلام بر تو ای وارث عیسی روح خدا[2]، سلام بر تو ای وارث محمّدبن عبدالله آخر پیغمبران و محبوب پروردگار عالمیان فرستادهٔ خدا، سلام بر تو ای وارث علی‌ابن ابی‌طالب فرمان فرمای مؤمنان، ولی خدا، سلام بر تو ای وارث فاطمةالزهراءِ[3] بزرگ‌ترین زنان عالمیان،

---

۱. یعنی در هنگامی که ظلمتهای ظلم و جهل زمین را فراگرفته باشد به نور تو که از جانب خداست روشن خواهد شد و ظلم به عدل و جهل به علم تبدیل خواهد یافت یا آنکه همیشه روی زمین با تاریکی‌هایی که دارد به حسب حقیقت یا به اعتبار بدی‌های اهل آن به نور وجود تو که از جانب خداست روشن است و اگر نه آن می‌بود ظلمت احاطه می‌کرد به این و فاسد می‌شد. منه رحمه‌الله

۲. یعنی مخلوق به روح خاص‌ـکه از جانب خدا بود و بعضی گفته‌اند که چون آن حضرت مردگان را حیات می‌بخشید به اذن او یا دلها را زنده می‌کرد به موعظه و نصیحت از این جهت نامیده شد به روح الله. منه رحمه الله

۳. زهرا یعنی سفید و نورانی. منه رحمه‌الله

سلام بر تو ای وارث ابی‌محمّد[1] که نامش حسن است، سلام بر تو ای وارث ابی عبدالله که نامش حسین است سلام بر تو ای وارث علی‌بن الحسین سیّد عبادت کنندگان، سلام بر تو ای وارث محمّدبن علی شکافنده علم پیشینیان و پسینیان، سلام بر تو ای وارث جعفربن محمّد راست‌گوی نیکوکار صاحب امانت، سلام بر تو ای وارث ابی‌الحسن موسی‌بن جعفر خشم فرو خورنده بردبار، سلام بر تو ای شهید نیک‌بخت ستم رسیده کشته شده، سلام بر تو ای بسیار راستگوی صاحب وصایت[2] نیکوکار پرهیزکار، شهادت می‌دهم که تو به تحقیق برپای داشتی نماز را و دادی زکاة را و امر کردی به نیکوئی و نهی نمودی از بدی و عبادت کردی خدا را با اخلاص تا اینکه آمد تو را یقین[3]، سلام بر تو ای اباالحسن و رحمتهای خدا و برکت‌های او بدرستی که او حمید[4] مجید است.

بعد از آن بر روی قبر می‌افتی[5] و می‌گوئی:

اَللّٰهُمَّ اِلَیْکَ صَمَدتُ مِنْ اَرْضی وَ قَطَعْتُ البِلادَ رَجاءَ رَحْمَتِکَ فَلاتُخَیِّبْنی وَلاتَرُدَّنیٰ بِغَیْرِ قَضاءِ حَوائِجی وَارْحَمْ تَقَلُّبی عَلیٰ قَبْرِابنِ اَخی رَسوُلِکَ صَلَواتُکَ عَلَیْهِ وَ اٰلِهِ بِاَبیٰ اَنتَ وَ اُمّی اَتَیْتُکَ زائِراً وافِداً عائِذاً مِمّا جَنَیْتُ عَلیٰ نَفْسیٰ وَاحْتَطَبْتُ عَلیٰ ظَهْریٰ فَکُنْ لی شافِعاً اِلَی اللّٰهِ تَعالیٰ یَوْمَ

---

۱. ابی محمّد کنیهٔ حضرت امام حسن مجتبی است صلوات الله علیه. منه رحمه الله

۲. یعنی‌وصایت پدر یا وصایت‌حضرت سیدالأنام یا وصایت همگی آباء عظام. منه‌رحمه‌الله

۳. یعنی تا آن وقت که آن امری که حصول آن یقین است که مرگ بوده باشد در رسید یعنی تا هنگام رحلت عبادت خدای تعالی نمودی از روی اخلاص. منه رحمه‌الله

۴. حمید است یعنی می‌کند کاری را که به سبب آن مستوجب حمد و سپاس باشد و مجید است یعنی بسیار خیر و احسان می‌کند پس گنجایش دارد که رحمت و برکات او شامل حال چون توئی از اهل‌بیت [علیهم‌السلام] بوده باشد. منه رحمه‌الله

۵. درکتاب من‌لایحضره‌الفقیه چنین‌وارد شده که: دراین‌وقت که ضریح احاطه به‌قبر مبارک نموده دورنیست‌که‌هرگاه خودرا به‌ضریح بچسباند ودعارا بخواند مناسب‌باشد. منه رحمه‌الله

حاٰجَتي وَ فَقْري وَ فاٰقَتي فَلَكَ عِنْدَاللّٰهِ مَقاٰمٌ مَحْمُودٌ وَ اَنْتَ عِنْدَاللّٰهِ وَجيهٌ.

[یعنی] خداوندا به سوی تو قصد کردم از زمین خود[1] و قطع کردم[2]

شهرها را به امیدواری رحمت تو پس ناامید مگردان مرا و باز مگردان مرا بدون برآوردن حاجتهای من و رحم کن تردد مرا بر قبر پسر برادر رسول تو- رحمتهای تو بر او باد و بر آل او- فدای تو باد پدر و مادرم آمدم به سوی تو زیارت کننده وارد شونده پناه گیرنده از جنایت که کرده‌ام بر نفس خود و چون هیزم کشیدم آن را[3] بر پشت خود پس باش از برای من شفاعت کننده به سوی خدای تعالی در روز نیازمندی و احتیاج من و پریشانی من. پس مر تو راست نزد خدای جایگاه ستوده شده و تو نزد خدا روشناسی[4].

بعد از آن بلند می‌کنی دست راست را و می‌گشائی دست چپ خود را بر قبر و می‌گوئی:

اَللّٰهُمَّ اِنّي اَتَقَرَّبُ اِلَيْكَ بِحُبِّهِمْ وَ وِلاٰيَتِهِمْ وَ اَتَوَلّىٰ اٰخِرَهُمْ بِماٰ تَوَلَّيْتُ بِهِ اَوَّلَهُمْ وَاَبْرَءُ مِنْ كُلِّ وَليجَةٍ دوُنَهُمْ اللّٰهُمَّ الْعَنْ الَّذينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَكَ وَ اتَّهَمُّوا نَبِيَّكَ وَ جَحَدوُا اٰياٰتِكَ وَ سَخِروُا بِاِماٰمِكَ وَ حَمَلُوا النّاٰسَ عَلىٰ اَكْتاٰفِ اٰلِ مُحَمَّدٍاللّٰهُمَّ اِنّي اَتَقَرَّبُ اِلَيْكَ بِاللَعْنَةِ عَلَيْهِمْ وَ البَراٰءَةِ مِنْهُمْ

---

۱. یعنی جائی که اقامت داشتم. منه ره

۲. یعنی قطع مسافت شهرها نمودم و بنای ترجمه بر آن است که «قطعت» به تخفیف طا خوانده شود و اگر طا مشدّد باشد معنی چنین است که بسیار قطع کردم و بسیاری به اعتبار جمعیت بلاد است. منه رحمه الله

۳. یعنی آن جنایت را. و می‌تواند بود که ترجمه چنین باشد: از آنچه مانند هیزم کشیده‌ام آن را بر پشت خود که عبارت از معصیت بوده باشد و بر هر تقدیر حاصل معنی آن است که پناه گیرنده‌ام از معصیتهایی که جمع نموده‌ام و متحمل شده‌ام. در تعبیر از معاصی به هیمه این مناسبت رعایت شده است که معصیّت باعث افروختن آتش دوزخ است. منه رحمه الله

۴. یعنی با مقام چنین شفاعت می‌توانی کرد. منه رحمه‌الله

فِی الدُّنْیاٰ وَ الْآخِرَةِیاٰ رَحْمٰن.

[یعنی] خداوندا! بدرستی که من تقرب می‌جویم به سوی تو به دوستی ایشان و محبت ایشان و دوست می‌دارم آخر ایشان را به آن نحو که دوست می‌داشتم به آن نحو اوّل ایشان را و بیزارم از هر دوست باطن[1] سوای ایشان. خداوندا! دور کن از رحمت خود آن جماعت را که تبدیل نمودند نعمت تو[2] را و تهمت زدند پیغمبر تو را و انکار نمودند آیات[3] تو را و استهزاء نمودند به امام تو و بار

---

۱. ولیجة دوستی را می‌گویند که صاحب سرّ و محرم راز و مطّلع از احوال بوده باشد و حاصل معنی کلام چنین می‌تواند بود که من بطریقهٔ منافقین دوستی و محرم رازی بغیر از ایشان ندارم که از روی نفاق آنچه را از ایشان نهفته باشم به او در میان آورم و بیزارم از چنین دوستی. و بعضی گفته‌اند که هر چیزی را که در میان چیزی درآوری آن را ولیجه می‌گویند و شخصی که در میان قومی بوده باشد و از ایشان نباشد نیز ولیجه می‌گویند و این عبارت را چنین تفسیر کرده‌اند: که بیزارم از هر که پیروی ایشان ننموده و قائل به امامت ایشان نیست و این کلام خالی از ابهام نیست. ممکن است که مراد به آن معنایی باشد که مذکور شد. یا آنکه غرض بی‌زاری از غیر شیعه باشد از جماعتی که اظهار تشیع و دوستی ائمّة علیهم‌السلام نمایند و خود را در میان ایشان درآورند و نزد ایشان آمد و شد داشته باشند و در واقع از ایشان نباشند. منه رحمه الله

۲. یعنی در حق محمّد و اهل‌بیت او صلوات الله علیهم که نعمت تواند به جای دوستی که بایست با ایشان داشته باشند دشمنی نمودند و یا به جای ایشان دیگران را خلیفه پیغمبر قرار دادند. منه رحمه‌الله

۳. یعنی آیات قرآنی و آیت‌ها و نشانه‌هایی که تو قرار داده‌ای. و مراد آیاتی است از قرآن که دلالت دارد بر امامت امیرالمؤمنین علیه‌السلام و آیتها و نشانه‌ها که از احادیث و اخبار و فضائل و کرامات که شاهد امامت آن امام مبین است. و ممکن است که مراد انکار مطلق آیات باشد به اعتبار اینکه انکار بعضی در حکم انکار کلّ است. یا به اعتبار اینکه غاصبین خلافت خلیفهٔ به حق، بهره از ایمان به آیات الهی نداشته‌اند و اظهار ایمان از روی نفاق و طمع در ملک و ریاست می‌کرده‌اند. منه رحمه الله

کردند[۱] مردمان[۲] را بر دوشهای آل محمّد. خداوندا! بدرستی که من تقرّب می‌جویم به سوی تو به لعنت کردن بر آن جماعت و بیزاری نمودن از ایشان در دنیا و آخرت[۳] ای خداوند بسیار مهربان.

پس برگرد و برو تا به‌نزد پاهای آن‌حضرت و بگو:

صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْكَ یا اَبَاالحَسَنِ صَلَّی اللّٰهُ عَلیٰ رُوحِكَ وَبَدَنِكَ صَبَرْتَ وَ اَنْتَ الصّادِقُ المُصَدَّقُ قَتَلَ اللّٰهُ مَنْ قَتَلَكَ بِالْاَیْدیِ وَ الاَلْسُنْ

[یعنی] رحمت کند خدا بر تو ای اباالحسن رحمت کند خدا بر روح تو وبدن تو که صبر کردی و حال آنکه تو راست گوی تصدیق کرده شده بودی[۴] بکشد

---

۱. [حملوا] هرگاه به تشدید میم خوانده شود دلالت بر مبالغه دارد یعنی بسیار بار کردند و جدّ و اهتمام در آن باب نمودند. منه رحمه الله

۲. یعنی مردم را بار دوش ایشان کردند و بر ایشان تسلّط دادند. منه رحمه الله

۳. یعنی‌لعنت وبی‌زاری دردنیا وآخرت. یا تقرب می‌جویم دردنیا و آخرت. منه رحمه‌الله

۴. ممکن است که مراد این باشد که تو در همهٔ اقوال راست‌گو بودی و همه کس تصدیق تو می‌نمود و در دعوی امامت و هر مطلب، حق با تو بود و حق تو را غصب نموده بودند و آزارها از مخالفین به تو می‌رسید و با وجود این حال صبر نمودی و ظاهر است که صبر بر خصومت دشمنان وقتی ممدوح است که آدمی در دعوی خود صادق، و حق با او باشد و با این حال خصوصاً در وقتی که خصم نیز در مقام تصدیق باشد و مردم نیز دانند که این کس صادق است و تصدیق او کنند و اعانت و دفع ظلم از او نمایند یا اظهار امداد و اعانت نیز نمایند امّا این کس در مقاتله و مدافعه مأذون نباشد شک نیست که صبر شدیدتر و جمیل‌تر است و بعید نیست که غرض این باشد که تو خبر می‌دادی از این که کشته به ظلم خواهی شد و چه کس قاتل تو خواهد بود و صادق و راستگو بودی و همه کس تصدیق تو می‌نمود و چون یار و یاوری نداشتی و به محاربه مأمور نبودی و جزع و بی‌تابی نکردی و با خصم خود که می‌دانستی که در مقام قتل تو است و از روی نفاق دعوی محبّت تو می‌کند در ساختی و برعذر و بی‌وفائی او برحدی شکیبائی ورزیدی که با وجود علم از دست او زهر ستم چشیدی. منه رحمه الله

خدا آن کسی را که کشت تو را به دست‌ها و زبان‌ها.[۱]

بعد از آن تضرّع و مبالغه کن در لعنت کردن بر قاتل أمیرالمومنین علیه‌السلام وبر قاتلان‌امام حسن‌وامام حسین‌علیهماالسلام و بر جمیع‌قاتلان‌اهل‌بیت رسول خدا صلی‌اللّه علیه و آله. و لعنت بر آن جماعت به هر زبان که گفته شود خوب است و اگر این عبارت را که از بعضی از ادعیهٔ مأثوره است بخواند مناسب است:

اَللّٰهُمَّ العَنْ قَتَلَةَ اَمیرِالمؤمنینَ وَ قَتَلَةَ الحَسَنِ والحُسَینِ وَقَتَلَةَ اَهْلِ بَیْتِ نَبِیِّكَ اَللّٰهُمَّ العَنْ اَعْداءَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ قَتَلَتَهُمْ وَ زِدْهُمْ عَذاباً فَوقَ العَذابِ وَ هَواناً فَوْقَ هَوانٍ وَ ذُلاًّ فَوقَ ذُلٍّ وَ خِزْیاً فَوْقَ خِزْیٍ اَللّٰهُمَّ دُعَّهُمْ اِلَی النّارِ دَعّاً وَارْکِسْهُمْ فی اَلیمِ عَذابِكَ رَکْساً وَاحْشُرْهُمْ وَ اَتْباعَهُمْ اِلیٰ جَهَنَّمَ زُمَراً.

---

۱. یعنی هرکه در کشتن تو دخیل بود چه به دست و چه به زبان یعنی خواه آنکه خود مرتکب و مباشر قتل شده و به عمل متعلق به دست دخل در آن امر داشته یا آنکه امر نموده و به سخنی مانند سعایت و مانند آن شرکت داشته. و می‌تواند بود که از قتل زبان ایذا و آزار مراد باشد چه بسیار از زخمهای زبان خصوصاً در دلهای مردم غیور به حدی مؤثر می‌باشد که تعبیر از آن به قتل می‌توان کرد. و مراد به این نفرین در وقتی که معلوم است که کسی از آن جماعت باقی نیست یا اظهار خواهش بدحالی و هلاکت ایشان و کشیدن انتقام است در وقتی که بوده‌اند، یا تحقق قتل است بعد از زنده شدن در رجعت، یا هلاکت و عذاب اخروی است، یا تعذیب‌های روحانی است در عالم برزخ. و ممکن است که مراد به قتل ایشان استیصال اصل و انقطاع نسل بوده باشد و بنابراین در هر وقت بنابراحتمال باقی بودن احدی از اعقاب ایشان ترتب اثری به غیر از آن چه مذکور شد بر نفرین مذکور مرتب می‌تواند شد. و ممکن است که معنی چنین باشد که بکشد خدای تعالی بر دست‌ها و زبان‌های مردم آن کسی را که مرتکب قتل تو شد یعنی چنان کند که مردم مرتکب قتل او شوند به دست‌ها و زبان‌ها به وجوهی که در احتمال اوّل مذکور شد. منه رحمه الله

[یعنی] خداوندا! دور کن از رحمت خود کشندگان[1] امیرالمؤمنین را وکشندگان حسن و حسین را وکشندگان اهل‌بیت پیغمبر خود را. خداوندا! دور کن از رحمت خود دشمنان آل‌محمّد را وکشندگان ایشان را و زیاد کن ایشان را عذابی بالاتر از هر عذاب و خواری بالاترین مرتبهٔ خواری و مذلّتی برترین مرتبهٔ مذلّت و رسوائی برترین مرتبهٔ رسوائی[2]. خداوندا! دفع کن ایشان را دفع کردنی و سرنگون کن ایشان را در عذاب دردناک خودت سرنگون کردنی[3] و محشور گردان ایشان را و اتباع ایشان را به سوی جهنّم گروه گروه.

پس از پشت قبر آن حضرت برو تا به نزد سر آن حضرت و دو رکعت نماز بگزار که در یک رکعت حمد و سورهٔ یس و در رکعت دِگر حمد و سورهٔ الرّحمٰن بخوان و جهد می‌کنی در دعا و تضرّع و بسیار دعا کن از برای خود و پدر و مادر خود و جمیع برادران خود و بمان نزد سر آن حضرت هر قدر که خواهی و باید که نمازهای خود را نزد قبر بکنی. و چون خواهی‌که وداع نمایی بگو:

اَلسَّلامُ عَلَيْكَ يا مَولاٰيَ وَابْنَ مَوْلاٰيَ وَ رَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكاٰتُهُ اَنْتَ لَناٰجُنَةٌ مِنَ العَذاٰبِ وَ هٰذاٰ اَوٰانُ اِنْصِراٰفي عَنْكَ غَيْرَ راٰغِبٍ عَنْكَ وَلاٰ مُسْتَبْدِلٍ بِكَ وَ لاٰ مُؤْثِرٍ عَلَيْكَ وَلاٰ زاٰهِدٍ في قُرْبِكَ وَ قَدْ جُدْتُ بِنَفْسي لِلْحَدَثاٰنِ وَ تَرَكْتُ الاَهْلَ وَالاَوْلاٰدَ وَ الاَوْطاٰنَ فَكُنْ لي شاٰفِعاً يَوْمَ حاٰجَتي وَ فَقْري وَ فاٰقَتي يَوْمَ لاٰيُغْني عَنّي حَميمي وَلاٰحَبيبي وَ لاٰقَريبي يَوْمَ لاٰيُغْني

---

۱. خواه آنکه خود مرتکب قتل شده و خواه آنانکه به نحوی از انحاء دخلی در این امر شنیع داشته‌اند. منه رحمه الله

۲. ممکن است که مراد عذابی بالای عذاب و خواری بالای خواری و رسوائی بالای رسوائی باشد یعنی بر هر مرتبه از مراتب آنها مرتبه دیگر بیفزائی. و می‌تواند بود که از هریک مرتبه از آن نوع مراد باشد که فوق حد آن است که گویا آن نیست. منه رحمه الله

۳. یعنی دفع کردن عظیم و سرنگون کردن عظیم که به وصف نگنجد. منه رحمه الله

عَنّي وَالِدَيَّ وَ لا وَلَدي اَسْأَلُ اللّٰهَ الَّذي قَدَّرَ رِحْلَتي اِلَيْكَ اَنْ يُنَفِّسَ بِكَ كَربي وَ اَسْأَلُ اللّٰهَ الَّذي قَدَّرَ عَلَيَّ فِراقَ مَكانِكَ اَنْ لايَجْعَلَهُ اٰخِرَالعَهْدِ مِنْ رُجُوعي اِلَيْكَ وَ اَسْأَلُ اللّٰهَ الَّذي اَبْكىٰ عَلَيكَ عَيْني اَنْ يَجْعَلَهُ لي سَبَباً وَ ذُخْراً وَ اَسْأَلُ اللّٰه الَّذي اَراني مَكانَک وَ هَداني لِلتَّسْليمِ عَلَيْكَ وَزِيارَتي اِيّاكَ اَنْ يُورِدَني حَوْضَكُم وَ يَرْزُقَني مُرافَقَتَكُمْ فِي الجِنانِ السَّلامُ عَلَيْكَ يا صَفْوَةَ اللّٰهِ السَّلامُ عَلىٰ اَميرِالمُؤمِنينَ وَ وَصِيِّ رَسُولِ رَبِّ العالَمين قائِدِ الغُرِّ المُحَجَّلينَ السَّلامُ عَلَىالحَسَنِ وَ الحُسَيْنِ سَيِّدَيْ شَبابِ اَهْلِ الجَنَّةِ السَّلامُ عَلىٰ عَلِيِّبْنِ الحُسَيْنِ سَيِّدِ السّاجِدينَ وَ مُحَمَّدِبنِ عَلِيٍّ باقِرِ عِلْمِ الاَوَّلينَ وَ الاٰخِرينَ و جَعْفَرِبْنِ مُحَمَّدٍالصّادِقِ البارِّ الاَمينِ وَ مُوسَى بنِ جَعْفَرٍ الكاظِمِ الحَليمِ وَ عَلِيِّ بنِ مُوسَى الرِّضا العَليمِ وَ مُحَمَّدِ بنِ عَلِيٍ التَقِيّ وَ عَلِي بنِ مُحَمَّدٍالنَقيّ الهادي وَ الحَسَنِ بنِ عَلِيٍّ العَسْكَرِيّ وَ الحُجَّةِ القائِمِ المُنْتَظَرِ وَ رَحْمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَكاتُهُ. اَلسَّلامُ عَلىٰ مَلائِكَةِ اللّٰهِ الحافّينَ اَلسَّلامُ عَلَى المَلائِكَةِ المُقيمينَ اَلمُسَبِّحينَ الذين هُمْ بِاَمْرِهِ يَعْلَمونَ اَلسَّلامُ عَلَيْنا وَ عَلىٰ عِبادِاللّٰهِ الصّالِحينَ اَللّٰهُمَّ لاتَجْعَلْهُ آخِرَ العَهْدِ مِنْ زِيارَتي اِيّاه فَاِنْ جَعَلْتَهُ فَاحْشُرْني مَعَهُ وَ مَعَ اٰبائِه الماضينَ وَاِنْ اَبْقَيْتَني يارَبِّ فَارْزُقْني زِيارَتَهُ اَبَداً ما اَبْقَيْتَني اِنَّكَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ

[ترجمه:] سلام بر تو ای مولای من و پسر مولای من و رحمت خدا و برکت‌های او. توئی از برای ما سپری[1] از عذاب. و این هنگام بازگشتن من است از خدمت تو (اگر بوده باشی که دستوری دهی مرا) در حالتی که نه رغبت[2] نماینده‌ام از تو و نه فراگیرنده‌ام دیگری را بدل تو و نه ترجیح دهنده‌ام دیگری را

---

۱. یعنی مانع از عذاب. منه رحمه الله

۲. یعنی بی‌رغبت نیستم. منه رحمه الله

به تو و نه دل گرانم[۱] در نزدیکی تو بتحقیق که بخشش کردم به جان خود[۲] از برای حادثه روزگار و واگذاشتم اهل و فرزندان و وطنها[۳] را، پس باش از برای من شفاعت کننده در روز نیازمندی من و پریشانی و احتیاج من و روزی که نفع نمی‌رساند به من خویش[۴] من و نه دوست من و نه کسی که به من نزدیک است روزی که نفع نمی‌رساند به من پدر من و مادر من و نه فرزند من. سؤال می‌کنم از خدا آن خدائی که تقدیر کرده سفر کردن مرا به سوی تو اینکه

---

۱. یعنی چنان نیست که قرب تو را نخواهم و به آن مایل نباشم. منه رحمه الله

۲. یعنی از سرجان خودگذشتم برای آنکه حادثه روزگار که مظنهٔ آفت است ظاهر بود یا احتمال داشت که حادث شود. یا آنکه جان خود را به حادثه روزگار بخشیدم یعنی قرار هلاک به خود دادم وازسرجان خودگذشته جان‌را به‌حادثه واگذاشتم مانند کسی‌که چیزی را به کسی بخشد. و بر هر تقدیر مراد آن است که در روزگار غلبه و سلطنت دشمنان دین و بیم تلف نفس به سبب ایشان یا بر دست دزدان و راه زنان سفر کردم و جان خود را دریغ نداشتم. منه رحمه الله

۳. اوطان جمع می‌تواند بود به اعتبار خانه‌ها و منزل‌ها که وطن باشد چه از خود و چه از اهل وطن، که هر خانه و منزل را بمنزلهٔ وطن قرار داده باشند، یا به اعتبار شهرها و معموره‌ها باشد که در آن واقع است و وطن مردمان است و صلاحیّت توطن و اقامت دارد یعنی از آبادانی‌ها و مواضع شایستهٔ توطن گذشتم و به شوق زیارتت جائی اقامت ننمودم. منه رحمه الله

۴. حمیم بمعنی خویش است و بمعنی مهربان نیز وارد شده و قریب به معنی نزدیک است و خویش را به اعتبار نزدیکی نسب قریب می‌گویند و در این مقام هرگاه هر دو به یک معنی باشند ثانی تأکید اوّل خواهد بود و امّا چون ظاهر کلام اقتضاء تغایری می‌کند ممکن است که از حمیم دوست مهربان و از قریب خویش مراد باشد یا اینکه از حمیم خویش مطلق و از قریب خویش نزدیک. یا اینکه از قریب دوست نزدیک و صاحب قرب و منزلت یا نزدیک به حسب جاه و مکان از همسایگان و رفیقان این جهان یا عرصهٔ قیامت که از حال این کس مطلع و به اعتبار رقت بشریت و اطلاع بر احوال دستگیری از آن متوقع باشد. منه رحمه الله

بر طرف کند به سبب تو اندوه مرا. و سؤال می‌کنم از خدا آن خدائی که تقدیر نموده بر من جدائی از مکان تو[1] را اینکه نگرداند آن را آخرین عهدی از بازگشت من به سوی تو. سؤال می‌کنم خدا را آن خدائی که گریاند بر تو چشم مرا[2] اینکه بگرداند آن را از برای من سببی و ذخیره‌ای.[3] و سؤال می‌کنم خدا را آن خدائی که نمود به من مکان تو را و هدایت کرد مرا به سلام کردن بر تو و زیارت کردن من تو را اینکه وارد گرداند مرا بر حوضی[4] که تعلّق به شما دارد و روزی من بگرداند رفاقت شما را در طبقات بهشت. سلام بر تو ای برگزیده خدا سلام بر فرمان فرمای مؤمنان و وصی رسول پروردگار عالمیان و پیش‌رو پیشانی سفیدان دست و روسفید[5] سلام برحسن و حسین دو بزرگ جوانان

---

۱. چون فراق آن مکان شریف شاقّ و دشوار است لفظ علیّ که بحسب قواعد عربیّت افاده این معنی تواند نمود در این مقام وارد شده و تقدیر کلام بمناسبت مقام نیز چنین است که: تقدیر نمود در حالتی که شاق است بر من مفارقت مکان تو. و در کلام سابق که رحلت به سوی آن جناب مذکور بود و آن امری است مرغوب و خاطر خواه این لفظ ایراد نشد. و چنانکه در نسخه‌های من لا یحضر و در بعضی نسخه‌های دیگر این زیارت که لفظ علیّ در سابق نیز مذکور است می‌تواند بود که نکته آن اشعار به این باشد که خدای تعالی که نعمت چنین را تقدیر نمود در حالتی که به اعتبار مشقتهای سفر و خوف و خطر بر من دشوار بود و مظنّه آن بود که اگر نه توفیق الهی رفیق باشد از این سعادت محروم مانم. منه رحمه الله

۲. یعنی بر جدائی تو یا مظلومی تو. منه رحمه الله

۳. یعنی سبب و وسیله از برای نجات و اندوخته از برای روز حساب. منه رحمه الله

۴. یعنی حوض کوثر. منه

۵. غرّ اسبان پیشانی سفید و محجّل اسبی را گویند که دستها و هر دو پا یا یک پای آن سفید باشد و مراد به غرّ محجّلین، امّت حضرت رسول هستند که به وضو ساختن پیشانی و دستها و پاها را پاکیزه می‌کنند و سفیدی و صفا در آنها پدید می‌آید پس گویا که این مواضع از ایشان به سفیدی ممتاز است مانند اسبان غرّ محجّلین. منه رحمه الله

اهل‌بهشت[۱] سلام بر علی‌بن‌حسین سید سجده‌کنندگان ومحمّدبن علی شکافنده علم پیشینیان و پسینیان و جعفربن محمّد راست‌گوی نیکوکار امانت‌دارو موسی‌بن جعفر خشم فرو خورندهٔ بردبار و علی‌بن موسی که لقب او رضاست آن امام دانا و محمّدبن علی‌که لقب اوتقی‌است وعلی‌بن محمّد که‌لقب او نقی‌است، هادی است و حسن‌بن علی که لقب او عسکری[۲] است وحجّت خدا آن قیام نماینده به امر امامت که انتظار کشیده[۳] شده است و رحمت خدا وبرکت‌های او. سلام بر فرشتگان‌خدا که احاطه‌کنندگانند[۴] سلام برفرشتگان که اقامت نمایندگانند، تسبیح کنندگانند[۵] آن فرشتگان که ایشان به امر او کار می‌کنند[۶] سلام بر ما و بر بندگان خدا که صالح‌اند. خداوندا! مگردان آن را آخرین عهد از زیارت من آن حضرت را پس اگر خواهی

---

۱. در کتاب من لایحضره الفقیه بعد از «سیدی شباب اهل الجنّة» مذکور است که السلام علی الائمّة ـ و تسمّیهم علیهم‌السلام و رحمةالله و برکاته ـ یعنی سلام بر ائمّة و نام می‌بری ایشان را ـ و بر ایشان باد سلام و رحمت خدا و برکت‌های آن ـ و چون ظاهر آن است که لفظ سلام بر هریک نیز مکرّر شود لهذا به نحوی که در متن مذکور است نوشته شده. منه رحمه الله

۲. چون شهر سرّمن رأی که به سامره مشهور است به جهت لشگری بنا شده بود و آن را شهر عسکر یعنی لشگر می‌گفته‌اند و آن حضرت آنجا متوطن بود به این سبب و اعتبار آن حضرت را عسکری می‌گویند. منه رحمه الله

۳. یعنی مردم انتظار کشیده‌اند.

۴. در بعضی نسخه‌های این زیارت به جای «الحافّین» «الباقین» است و بنابراین، معنی چنین است که ملائکه در آن مقام باقی می‌مانند و بجائی نمی‌روند و فقره بعد از این تأکید خواهد بود. منه رحمه الله

۵. المسبّحین می‌تواند بود که صفت «المقیمین» باشد چنانکه ترجمه شده و می‌تواند بود که صفت ملائکه حافّین و مقیمین هر دو باشد و بنابراین در خواندن، وقف بر «المقیمین» و ابتدا به «المسبّحین» اولی است. منه رحمه الله

۶. یعنی در بودن آن مکان و در امور متعلقه به آن یا در مطلق اوامر. منه رحمه الله

کرد آن را پس محشور کن مرا با او و با پدران او که از پیش گذشته‌اند و اگر باقی خواهی گذاشت ای پروردگار من مرا پس روزی من کن زیارت او را همیشه مادامی که باقی گذاری مرا بدرستی که تو بر همه چیز بغایت توانائی. و می‌گویی:

اَسْتَوْدِعُكَ اللّٰهَ وَ اَسْتَرْعِيكَ وَ اَقْرَءُ عَلَيْكَ السَّلامَ آمَنّا بِاللّٰهِ وَ بِما دَعَوْتَ اِلَيْهِ اَللّٰهُمَّ فَاكْتُبْنا مَعَ الشّاهِدينَ اللّٰهُمَّ ارْزُقْني حُبَّهُمْ وَ مَوَدَّتَهُمْ اَبَداً ما اَبْقَيْتَني اَلسَّلامُ عَلىٰ مَلائِكَةِ اللّٰهِ وَ زُوّار قَبْرِ ابْنِ نَبِيِّ اللّٰهِ اَلسَّلامُ مِنّي اَبَداً ما بَقيتُ وَ دائِماً اِذا فَنيتُ. اَلسَّلامُ عَلَيْنا وَ عَلىٰ عِبادِ اللّٰهِ الصّالِحينَ.

[یعنی:] به ودیعه[1] می‌سپارم تو را به خدا و طلب می‌کنم رعایت[2] تو را و می‌رسانم بر تو سلام. ایمان آوردیم به خدا و به آنچه خواندی تو به سوی او. خداوندا پس بنویس ما را با گواهان. خداوندا! روزی من کن محبّت ایشان را و دوستی ایشان را[3] همیشه مادامی که باقی گذاری مرا. سلام بر فرشتگان خدا و زیارت کنندگان قبر پسر رسول خدا. سلام از من همیشه مادام که باقی باشم و همیشه هرگاه که فانی شوم. سلام بر ما و بر بندگان خدا که صالح‌اند.

و چون از روضهٔ مقدسه بیرون آیی پس مگردان روی[4] خود را از آن‌حضرت تا از نظر تو پنهان شود.

---

۱. یعنی از خدا می‌خواهم که تو را حفظ نماید چنانچه ودیعت و امانت را حفظ می‌نماید و در ضمن این سخن اشعاری به آن هست که چنانچه ادای امانت به امانت سپارنده لازم است که برساند می‌خواهم باز که تو را به من رساند و در دنیا و آخرت از دریافت خدمت تو محروم نمانم. منه رحمه الله

۲. یعنی از خدا می‌خواهم که تو را رعایت کند یا از تو می‌خواهم که مرا رعایت کنی. منه رحمه الله

۳. یعنی اینکه من محبّت و دوستی ایشان را داشته باشم یا ایشان محبّت و دوستی مرا داشته باشند. منه رحمه الله

۴. یعنی پشت به جانب قبر آن حضرت مکن. منه رحمه الله

و در بعضی از کتب مزار[1] چند زیارت مختصر از برای آن حضرت علیه‌السلام نقل شده و اگرچه إسناد آنها به معصوم ثابت نیست أمّا چون در زیارت، هر عبارتی‌که مشتمل بر سلام و دعا بوده باشد مجزی است و ظاهر است که کلامی که علماء نقل نموده باشند و احتمال استناد به معصوم نیز داشته باشد اولی است، خواست که این رساله خالی از بعضی از آنها نباشد تا در بعضی اوقات که اختصار مناسب باشد به آن عبارات مختصر زیارت کرده شود.

ودر کتاب مذکور[2] وارد شده که غسل می‌کنی و می‌ایستی بر قبر آن حضرت و می‌گویی: **اَلسَّلامُ عَلَيْكَ يا حُجَّةَ اللّٰهِ وَابْنَ حُجَّتِهِ وَ اَبا حُجَجِهِ اَلسَّلامُ عَلَيْكَ يا اِمامَ الهُدىٰ وَ العُروَةَ الوُثْقىٰ وَ رَحْمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَكاتُهُ اَشْهَدُ اَنَّكَ مَضَيْتَ عَلىٰ ما مَضىٰ عَلَيْهِ اٰباؤُكَ الطّاهِرُونَ عَلَيْهِم السَّلام لَمْ تُؤثِرْ عَمىً عَلىٰ هُدىً وَ لَمْ تَمِلْ مِنْ حَقٍّ اِلىٰ باطِلٍ وَ اَنَّكَ قَدْ نَصَحْتَ لِلّٰهِ وَ لِرَسوُلِهِ وَ اَدَّيْتَ الاَمانَةَ فَجَزاكَ اللّٰهُ عَنِ الاِسْلام وَ اَهْلِهِ خَيْرَ الجَزاءِ اَتَيْتُكَ بِاَبي وَ اُمّي زائراً عارِفاً بِحَقِّكَ مُوالِياً لِاَوْلِيائِكَ مُعادِياً لِاَعْدائِكَ فَاشْفَعْ لي عِنْدَ رَبِّكَ جَلَّ جَلالُهُ وَ عَزَّ شَأْنُهُ.**

[ترجمه:] سلام بر تو ای حجّت خدا و پسر حجّت خدا و پدر حجّت‌های او. سلام بر تو ای امام هدایت[3] وعروه[4] محکم‌تر و رحمت خدا و برکت‌های او.

---

۱. مزار کبیر ظ.

۲. بحارالانوار: ۵۲/۹۹ به نقل از مزار کبیر ص ۱۸۲

۳. یعنی امامی که کار تو هدایت است یا هدایت متابعت تو می‌نماید و تو امام و پیشوای آنی. منه رحمه‌الله

۴. عروه دسته کوزه و امثال آن را می‌گویند و به طریق مجاز در قرآن مجید و احادیث شریفه استعمال شده در هر چه به آن دست زنند و متوسل شوند. و در اینجا مراد آن است که آن حضرت محکم‌ترین وسیله و دست‌آویزی است که خلایق متوسل به آن شده از سرچشمهٔ رحمت الهی سیراب شوند. منه رحمه‌الله

گواهی می‌دهم بدرستی که تو درگذشتی بر نحوی که گذشته‌اند بر آن نحو پدران پاکان تو[1] بر ایشان باد سلام. اختیار ننمودی کوری[2] را بر هدایت و میل ننمودی از حق به سوی باطل، و اینکه بتحقیق که نصیحت[3] نمودی از برای خدا و از برای رسول او و به جای آوردی امانت را[4] پس پاداش دهد ترا خدای تعالی از جانب اسلام و اهل اسلام به بهترین اقسام پاداش. آمده‌ام به خدمت تو ـ پدرم فدای تو باد و مادرم ـ در حالتی که زیارت کننده‌ام، در حالتی که شناسایم به حق تو، دوستی کننده‌ام با دوستان تو، دشمنی کننده‌ام با دشمنان تو، پس شفاعت کن از برای من نزد پروردگار خود که بزرگوار و عزیز است.

و در بعضی اخبار[5] وارد شده که چون به روضهٔ امام همام علی‌بن موسی الرضا علیه‌السلام وارد شوی پس بگو:

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلیٰ عَلِیِّ‌بْنِ مُوسَی الرِّضاٰ المُرْتَضیٰ الاِمٰامِ التَقِیِّ النَّقِیِّ وَ حُجَّتِكَ عَلیٰ مَنْ فَوْقَ الاَرْضِ وَ مَنْ تَحْتَ الثَّریٰ[6] الصِّدِّیقِ الشَّهیدِ

---

۱. یعنی دین و آئین که ایشان داشته‌اند و به آن دین از دنیا رفته‌اند تو هم آن را داشتی و با آن طریقه از دنیا رفتی یا آنکه تو نیز مانند ایشان با شهادت از دنیا رفتی و حال آنکه مظلوم بودی و حق تو را غصب نمودند. منه رحمه‌الله

۲. یعنی ضلالت را . منه

۳. یعنی خیرخواه خلق بودی از برای خدا و رسول. و می‌تواند بود که معنی چنین باشد: که خالص و بی‌غش بودی. منه رحمه‌الله

۴. یعنی امانت خدا و رسول و آباء طاهرین خود را که عبارت است از امامت و خلافت و احکام دین چنانچه باید رعایت نمودی. منه رحمه‌الله

۵. بحارالانوار: ۹۹/ ۵۰ به نقل از کامل‌الزیارات ص ۳۰۸

۶. خاک نمناك و زمین را گویند. منه رحمه‌الله

صَلاةً كَثيرَةً تامَّةً (نامِيَةً) زاكِيَةً مُتَواصِلَةً مُتَرادِفَةً[1] كَاَفْضَلِ ما صَلَّيْتَ عَلىٰ اَحَدٍ مِنْ اَوْلِيائِكَ.

[ترجمه:] خداوندا! رحمت بفرست بر علی‌بن موسی که لقب او رضاست پسندیده شده پیشوای پرهیزکار پاکیزه سرشت و حجت تو بر هرکه بالای زمین و بر هرکه در زیر خاک است[2] آن بسیار راستگوی شهید، رحمت بسیار، تمام، (نشو و نما کننده یا افزون شونده) پاکیزه، بهم پیوسته، از پی هم درآینده پی در پی، مانند فاضل‌ترین رحمت که فرستادی بر یکی از دوستان خود.

---

۱. معنی این دو لفظ، قریب به هم، بلکه از الفاظ مترادفه‌اند که به یک معنی استعمال می‌شوند ثانی تأکید اوّل است. منه رحمه‌الله

۲. یعنی زندگان و مردگان و حجت بودن بر مردگان به اعتبار زمان حیات ایشان است و می‌تواند بود که مراد از هردو زندگان باشند از مکلفین روی زمین و زیرزمین از جن و انس یا خلق دیگر که امام حجّت بر ایشان باشد. منه رحمه‌الله

فصل سوم

در ذکر بعضی از زیارتهای جامعه که هریک از ائمه طاهرین صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین را به آن، زیارت می‌توان کرد.

شیخ صدوق رئیس المحدثین محمّدبن علی‌بن بابویه قمی طاب‌ثراه در کتاب من لایحضره الفقیه روایت کرده از موسی‌بن عبدالله النخعی که او گفته عرض کردم به خدمت امام همام امام علیّ نقی صلوات اللّٰه و سلامه علیه که تعلیم کن مرا ای فرزند رسول خدا سخن بلیغِ کاملی که بگویم آن را در وقتیکه زیارت کنم یکی از شما را. پس فرمود آن حضرت که: چون برسی به درگاه روضه پس بایست و شهادتین بگو در حالتی که با غسل باشی پس چون داخل قبه شوی پس بایست و بگو: اللّٰه اکبر، سی‌مرتبه بعد از آن برو اندکی و حال آنکه با سکینه[1]

---

۱. سکینه بمعنی آرام دل است و وقار بمعنی آرام تن. و بعضی به عکس گفته‌اند. و آرام دل عبارت است از آنکه فکرها و خیال‌هایی که باعث تشویش است به خاطر راه ندهد و با یاد خدا یا یاد آنکه آن رازیارت می‌کند بوده باشد و آرام تن آن است که به هر طرف ملتفت نشود و از حرکاتی که منافی مقام ادب و دلیل غفلت و شتاب‌زدگی است احتراز نماید. منه رحمه‌الله

و وقار باشی و نزدیک به‌هم بردار گامهای خود را.[۱] بعد از آن بایست و بگو: **اَللّٰه اکبر** سی مرتبه دیگر بعد از آن نزدیک شو به قبر و بگو: **اَللّٰه اکبر** چهل مرتبه که صد مرتبه تمام شود بعد از آن بگو: **اَلسَّلامُ عَلَیْکُمْ یا اَهْلَ بَیْتِ النُّبُوَّةِ**[۲] **وَ مَوْضِعَ الرِسالَةِ وَمُخْتَلَفَ المَلائِکَةِ وَ مَهْبِطَ**[۳] **الوَحیِ وَ مَعْدِنَ الرَّحمَةِ**

---

۱. ممکن است که مراد این باشد که تأنی و آرام بعمل آید یا آنکه گامی بیشتر بردارد تا ثوابی که به عوض هرگامی مقرر شده، بیشتر شود. منه رحمه‌الله

۲. یعنی خانه‌ای که جای پیغمبری است، که خانهٔ پیغمبر بوده باشد و ممکن است که پیغمبری تشبیه شده باشد به خانه‌ای که ارباب عصمت و طهارت اهل آن خانه باشند و بر هر تقدیر یا مراد نبوّت حضرت خاتم‌الانبیاء است و غرض کمال انتساب و ارتباط و محرمیّت ایشان است به آن حضرت یا نبوّت آن جناب مستطاب و نبوّت انبیائی است که در سلسلهٔ آباء عظام آن عالی مقام بوده‌اند یا نبوّت مطلقه است که به آن حضرت اختتام یافته و غرض آن است که ایشان از آن خانواده‌اند و خلیفهٔ آن بزرگوارانند. منه رحمه‌الله

۳. ممکن است که آخر لفظ «موضع و مختلف و مهبط و معدن» مجرور و این چند کلمه عطف باشد بر لفظ نبوت یا بر لفظ بیت و معنی چنین شود که ای اهل بیت موضع رسالت یا اهل موضع رسالت. و هم‌چنین سه فقرهٔ دیگر. و مراد به موضع رسالت و باقی کلمات جایگاه حضرت رسول یا ذات مقدّس آن حضرت صلّی‌الله علیه و آله یا همهٔ رسل بوده باشد خلاصهٔ دعوات توصیف حضرات به شرف انتساب به آن جناب یا خلافت و جانشینی و ارتباط صوری و معنوی نسبت به همهٔ رسل باشد.

و می‌تواند بود که به فتح خوانده شود و هریک از فقرات خطاب به آن بزرگواران و وصف ایشان باشد و بنابراین اگر چه کلمات مزبوره به حسب ظاهر به صیغهٔ جمع انسب بود أمّا مفرد بودن آنها به اعتبار خطاب به هریک یا ملاحظه کردن معنی جنسی که شامل متعدد بوده باشد یا به اعتبار آنکه مجموع در حکم واحدند می‌تواند بود و در احادیث شریفه بعضی از این الفاظ به صیغهٔ مفرد نسبت به جماعة ائمّة داده شده، و بابی به این عنوان در کتاب کافی مذکور است و بعد از این در بعضی از فقرات این زیارت نیز الفاظ مفرد در ←

وَ خُزّانَ العِلْمِ وَمُنْتَهَى الحِلْمِ وَ اُصُولَ الكَرَمِ وَ قادَةَ الاُمَمِ[۱] وَ اَوْلِياءَ النِّعَمِ وَ عَناصِرَ الاَبْرارِ[۲] وَ دَعائِمَ الاَخْيارِ[۳] وَساسَةَ العِبادِ وَ اَرْكانَ البِلادِ[۴] وَ اَبْوابَ

مقام خطاب واقع شده. و بعد از ملاحظهٔ این مؤیدات چون مدح و منقبت بنابراین احتمال بیشتر است و مقام اقتضای آن می‌نماید این احتمال را ترجیح می‌توان داد.

و موضع رسالت بودن ایشان یا به اعتبار آن است که حضرت رسول از ایشان و در سلسله ایشان است یا به اعتبار آنکه علوم و آثار سید المرسلین و سایر انبیاء و رسل با ایشان است پس گویا ایشان موضع رسالت‌اند. و تردّد ملائکه نزد ایشان واضح‌تر است که محتاج به بیان بوده باشد. و مهبط وحی می‌تواند بود که به اعتبار نزول وحی حضرت رسول صلی الله علیه و آله بوده باشد و بمناسبت کمال قرب اهل‌بیت[علیهم‌السلام] به آن حضرت و نزول جبرئیل در منازل ایشان وصف ایشان واقع شده باشد و حمل بر ظاهر می‌توان نمود چه به ثبوت پیوسته که در شب قدر و غیر آن از ملائکه اخبار غیبی و علوم و اسرار به ایشان می‌رسید و می‌رسد و معدن رحمت بودن یا به اعتبار کمال رحمت و مهربانی است که خود به مردمان داشته‌اند یا به اعتبار آنکه رحمت الهی بر جهانیان به سبب ایشان نزول یافته و ایشان سبب رحمت عالمیان‌اند. منه رحمه‌الله

۱. ممکن است که مراد این امّت باشد و امم به صیغهٔ جمع به اعتبار اختلاف و تعدّد طایفه‌ها باشد از عرب و عجم و اصناف اهل عالم یا به اعتبار آنکه هریک از ائمّه پیشرو امّت معاصر خود بودند پس به مجموع پیش‌روان امّت‌ها صادق است. و همهٔ امت‌ها نیز مراد می‌تواند بود. منه رحمه‌الله

۲. یعنی نیکان تکیه و اعتماد بر ایشان دارند و ایشان را معتمد می‌شمارند یا اینکه بنای هستی نیکان تکیه و اعتماد بر ایشان است یعنی اصل وجود نیکان یا صفت نیکوئی ایشان به طفیل وجود آن برگزیدگان است. منه رحمه‌الله

۳. یعنی نیکوکاران به ایشان منسوبند و بوسیلهٔ هدایت ایشان نیکوکار شده‌اند یا اینکه از ایشان بوجود آمده‌اند و از اولاد و احفاد ایشان‌اند. منه رحمه‌الله

۴. یعنی آبادی و انتظام شهرها منوط به وجود شماست چنانچه استحکام خانه‌ها بر ستونها و پایه‌هاست یا آنکه ارکان وجود خلایق‌اند در شهرها. منه رحمه‌الله

الایمانِ[۱] وَ اُمَناءَ الرَّحْمٰنِ وَ سُلالَةَ النَّبِیّینَ[۲] وَ صَفْوَةَ المُرْسَلینَ[۳] وَ عِتْرَةَ خِیَرَةِ رَبِّ العالَمینَ[۴] وَ رَحْمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَکاتُهُ.

اَلسَّلامَ عَلیٰ اَئِمَةِ الهُدیٰ وَ مَصابیحِ الدُّجیٰ[۵] وَ اَعْلامِ التُّقیٰ[۶] وَذَوِی النُّهیٰ وَ اوْلِی الحِجیٰ وَ کَهْفِ الوَریٰ وَوَرَثَةِ الاَنْبِیاءِ وَالمَثَلِ الاَعْلیٰ[۷] وَ الدَّعْوَةِ

---

۱. یعنی ایشان بمنزلهٔ درهای شهری یا سرائی‌اند که ایمان در آنجا می‌باشد یا ایمان بمنزلهٔ شهر یا سرائی است که ایشان درهای آن‌اند. منه رحمه‌الله

۲. زیرا که در سلسلهٔ آباءِ عظام ایشان چند کس از انبیاء کرام انتظام داشته‌اند که حضرت خاتم ایشان حضرت خاتم النبیین است. منه رحمه‌الله

۳. یعنی خلاصهٔ جمعی که از مرسلین مانده‌اند به حسب زادگی و ولادت یا به حسب نیابت و خلافت یا به اعتبار اعمال و اخلاق. منه رحمه‌الله

۴. یعنی حضرت سیّدالمرسلین صلی‌الله علیه و آله اجمعین. منه رحمه الله

۵. یعنی تاریکی جهل و نادانی و شدتها و محنت‌های آخرت و دنیا که همه به نور وجود ایشان زائل می‌شود مانند زوال ظلمتهای ظاهری به روشنی چراغها. منه رحمه‌الله

۶. اعلام جمع عَلَم و علم به معنی علامت و منار و کوه و رایت است و مراد آن است که ایشان معروفند نزد همه کس به تقوی و تقوای ایشان ظاهر و نمایان است یا اینکه کمال تقوی و نهایت ثبات قدم در آن دارند یا آنکه طریقه تقوی از ایشان معلوم شده. منه رحمه‌الله

۷. مثل عبارت است از حالی یا قصه‌ای یا صفتی که شأنی و غرابتی داشته باشد و مثل بودن ائمّه علیهم‌السلام به این اعتبار می‌تواند بود که خدای تعالی مثل زده نور خود را به ایشان در آیهٔ نور و فرموده که «مثل نوره کمشکوة تا آخر آیه» چنانکه در تفاسیر اهل‌بیت علیهم‌السلام وارد شده و ظاهر است که این مثل برترین مثل‌ها است و هرگاه بمعنی صفت باشد کلام به تأویل صاحبان وصف اعلی می‌تواند بود یعنی صاحبان وصفی که برترین وصف‌هاست و ممکن است که آن وصف صفت خاصّی از صفات کمال بوده باشد یا جنس صفت ستوده ایشان که هر نوعش در اعلا مرتبهٔ کمال است. منه رحمه‌الله

الحُسْنیٰ[۱] وَ حُجَجِ اللّٰهِ عَلیٰ اَهْلِ الدُّنْیا وَ الآخِرَةِ وَالأُولیٰ[۲] وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَکاتُهُ. السَّلامُ عَلیٰ مَحالِّ مَعْرِفَةِ اللّٰهِ وَ مَساکِنِ بَرَکَةِ اللّٰهِ وَ مَعادِنِ حِکْمَةِ اللّٰهِ وَ حَفَظَةِ سِرِّ اللّٰهِ وَ حَمَلَةِ کِتابِ اللّٰهِ[۳] وَ اوْصیاءِ نَبِیِّ اللّٰهِ وَ ذُرِّیَةِ رَسُولِ اللّٰهِ[۴] صَلَّی اللّٰهُ عَلیه وَ اله وَ رَحْمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَکاتُه.

---

۱. یعنی اهل دعوت حسنی که مراد دعوت بطریق حق و راه صواب باشد و می‌تواند بود که معنی چنین باشد که این جماعت که در حق ایشان دعوت نیکوتر واقع شده یعنی دعای حضرت ابراهیم علیه‌السلام آنجا که فرموده و در قرآن مجید حکایت از آن شده که «واجعل افئدةً من الناس تهوی الیهم» یعنی بگردان دلهای گروهی از مردمان را به حیثیتی که میل نمایند به سوی ایشان. و آنجا که طلب امامت از برای ذریّه خود نموده و فرموده که «و من ذرّیتی» یعنی همچنانکه مرا امام مردمان گردانیدی جمعی از ذرّیهٔ من را نیز این شرف کرامت فرمای. و آنجا که طلب بعثت رسول عربی نموده و فرموده که «وابعث فیهم رسولاً منهم» یعنی برانگیز در میان ایشان رسولی که از قبیله ایشان باشد و به این اعتبار در حدیث نبوی واقع شده که «انا دعوة ابراهیم» یعنی من دعوت پدرم ابراهیمم. یعنی مرا با این دعوت خواسته. و بنابراین معنی کلام چنین است: که ای جماعتی که از شما و در سلسلهٔ شماست صاحب دعوة حسنی. منه رحمه‌الله

۲. یعنی دنیا و تکرار به جهت تأکید است و می‌تواند بود که از آخرت و اولی، ملت‌های آخرین و ملّت‌های پیشین مراد باشد. منه رحمه‌الله

۳. یعنی عالمند به کتاب الهی که قرآن باشد و به مقتضای آن عمل می‌نمایند یا همهٔ کتب الهی به نحوی که نازل شده بدون تغییر و تحریف نزد ایشان است و علم به همهٔ آنها دارند. منه رحمه‌الله

۴. ممکن است که به اعتبار اکثر و اغلب وصف همه به ذریت رسول شده باشد یا این فقره مخصوص غیر حضرت امیر علیه‌السلام بوده باشد که در زیارت آن حضرت خوانده نشود یا اگر خوانده بشود مراد به آن سایر ائمه باشد. و در بعضی نسخه‌های زیارت جامعه «ورثة رسول الله» واقع شده و آن ظاهرتر است. منه رحمه‌الله

اَلسَّلامُ عَلَى الدُّعاةِ اِلَى اللّهِ وَ الاَدِلاّءِ عَلىٰ مَرْضاتِ اللّهِ وَ المُسْتَوْفِرينَ في اَمْرِ اللّهِ[1] وَالتّامّينَ[2] في مَحَبَّةِ اللّهِ وَ المُخْلِصينَ في تَوْحيدِ اللّهِ وَ المُظْهِرينَ لِاَمْرِاللّهِ وَنَهْيِهِ وَ عِبادِهِ المُكْرَمينَ الَّذينَ لايَسْبِقُونَهُ بِالقَوْلِ وَ هُمْ بِاَمْرِهِ يَعْمَلوُنَ وَ رَحْمَةُ اللّهِ وَبَرَكاتُهُ. السَّلامَ عَلَى الاَئِمَةِ الدُّعاةِ وَ الْقادَةِ الهُداةِ وَ السّادَةِ الوُلاةِ و الذّادَةِ الحُماةِ[3] وَ اَهْلِ الذِّكْرِ[4] وَ اوُلِى الاَمْرِ[5]

---

۱. یعنی به اوامر الهی بیش از دیگران عمل نموده‌اند یا بنحوی خالص و بی‌خلل بجا آورده‌اند که مستلزم زیادتی اجر و وفور ثواب است و یا هر امری که دشوار و بیشتر باعث اجر و ثواب است مرتکب شده‌اند. و در بعضی نسخه‌ها «المستقرین» واقع شده یعنی قرار گیرندگان و ثابت قدمان در امر خدا. منه رحمه‌الله

۲. در بعضی نسخه‌ها «النامین» واقع شده بالنون و تخفیف میم که مشتق از نمو باشد یعنی نشو و نما کنندگان در محبت خدا یعنی در اوّل سن نشو و نما در محبت الهی نموده و به آن برآمده‌اند یا آنکه همیشه محبت ایشان نسبت به جناب اقدس الهی در فزونی و زیادتی بوده و پیوسته در محبت می‌افزودند یا به آن می‌بالیده‌اند و آن را سبب انتعاش و نشو و نمای طبیعت می‌داشته‌اند. منه رحمه‌الله

۳. یعنی منع‌کنندگان مفسدان از افساد در دین و اضلال اهل دین و حمایت‌کنندگان بندگان از هلاکت‌ها و فتنه‌ها و اینکه کسی ایشان را گمراه نماید. منه رحمه‌الله

۴. یعنی اهل یادآوری و این اشاره است به آیهٔ کریمه «فاسئلوا اهل الذکر» یعنی سؤال کنید از اهل ذکر، و تفسیر اهل ذکر به اهل‌بیت شده به اعتبار اینکه ایشان همیشه با یاد حق بوده‌اند و حق را به یاد مردم می‌آورده‌اند یا احکام الهی و حقایق و معارف را یاد داشته‌اند. یا به اعتبار آنکه از ذکر، قرآن مراد است و ایشان اهل قرآنند یعنی کمال اختصاص و ارتباط به آن دارند یا ازذکر، حضرت پیغمبر مراد است وایشان‌اهل آن حضرت و به‌آن جناب منسوبند و بر طبق معنی آخر احادیث وارد شده و معنی سابق بر آن نیز از حدیث مستفاد می‌شود. منه رحمه الله

۵. اشاره است به آیهٔ کریمه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» یعنی اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید رسول خدا را و آن جماعت که صاحبان فرمانند از شما یعنی فرمان فرمایان و امامانند. منه رحمه الله

وَبَقِيَّةِ اللّٰهِ[۱] وَ خِيَرَتِهِ وَحِزْبِهِ وَ عَيْبَةِ عِلْمِهِ وَ حُجَّتِهِ وَ صِراطِهِ[۲] وَنُورِهِ[۳] وَ رَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكاتُهُ.

اَشهَدُ اَنْ لا اِلٰهَ اِلاّ اللّٰهُ وَحْدَهُ لاشَريكَ لَهُ كَما شَهِدَ اللّٰهُ لِنَفْسِهِ[۴] وَ شَهِدَت لَهُ المَلائِكَةُ وَاُولُوا العِلْمِ[۵] مِنْ خَلْقِهِ لااِلٰهَ اِلاّ هُوَ العَزيزُ الحَكيمُ[۶] وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحمّداً عَبْدُهُ المُنْتَجَبْ[۷] وَ رَسُولُهُ المُرْتَضىٰ اَرْسَلَهُ بِالهُدىٰ وَدينِ الحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدّينَ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ المُشْرِكوُنَ وَ اَشْهَدُ اَنَّكُمْ الاَئِمَةُ الرّاشِدوُنَ المَهْدِيُّونَ اَلْمَعصُومُونَ[۸] المُكَرَّمُونَ[۹] المُقَرَّبُونَ المُتَّقُونَ الصّادِقُونَ المُصْطَفَونَ المُطيعُونَ

---

۱. یعنی باقی‌ماندهٔ بندگان صالح خدا
و می‌تواند بود که معنی چنین باشد که وسیله‌های رحم خدا و غرض آن است که خدای تعالی بوسیله آن بزرگواران رحم می‌کند بر خلایق و با وجود استحقاق عذاب عذاب نمی‌کند و دلالت و هدایت می‌نماید. منه رحمه‌الله (ظاهراً مربوط به بقیةالله نیست).

۲. یعنی راه دین او و صراط بودن ایشان به اعتبار راه‌نمائی است چنانکه بعد از این می‌آید که «ادلاّء علی صراطه» یا به اعتبار آنکه معرفت ایشان و اعتقاد به ولایت ایشان راه دین و صراط مستقیم است. منه رحمه‌الله

۳. یعنی عالم را به نور علم و هدایت الهی منوّر ساخته‌اند یا انوار الهی از صفات و اخلاق ایشان ظاهر است. منه رحمه‌الله

۴. گواهی دادن خدای تعالی بنابر بعضی تفاسیر کنایه است از نصب کردن دلائل و اقامت حجّت و فرستادن آیاتی که شاهد است بر یگانگی او. منه رحمه‌الله

۵. یعنی فرشتگان و صاحبان علم نیز گواهی داده‌اند به یگانگی او یعنی اقرار کرده‌اند و تصدیق نموده‌اند. منه رحمه‌الله

۶. به معنی راست گفتار درست کردار که افعال او بر مصلحت‌ها اشتمال دارد و بمعنی علیم نیز آمده یعنی بسیار دانا. منه رحمه الله

۷. در بعضی نسخه‌ها منتخب به خاء نقطه‌دار است و معنی هر دو یکی است. منه رحمه الله

۸. [یعنی نگاه داشته شدگان] از خطا و گناه. منه رحمه الله

۹. یعنی خدای تعالی تعظیم ایشان نموده و امر به تعظیم ایشان فرموده. منه رحمه الله

لِلّٰهِ القَوّامُونَ بِاَمْرِهِ[۱] العامِلُونَ بِارادَتِهِ الفائِزُونَ بِكَرامَتِهِ اِصْطَفاكُمْ بِعِلْمِهِ[۲] وَ ارْتَضاكُمْ لِغَيْبِهِ[۳] وَ اخْتارَكُمْ لِسِرِّهِ وَاجْتَباكُمْ بِقُدْرَتِهِ وَ اَعَزَّكُمْ بِهُداهُ وَ خَصَّكُمْ بِبُرْهانِهِ[۴] وَ انْتَجَبَكُمْ لِنُورِهِ وَ اَيَّدَكُمْ بِرُوحِهِ[۵] وَ رَضِيَكُمْ خُلَفاءَ فِي اَرْضِهِ وَ حُجَجاً عَلىٰ بَرِيَّتِهِ وَ اَنْصاراً لِدينِه وَحَفَظَةً لِسِرِّهِ وَ خَزَنَةً لِعِلْمِهِ وَ مُسْتَوْدَعاً لِحِكْمَتِهِ[۶] وَ تَراجِمَةً لِوَحْيِهِ وَ اَرْكاناً لِتَوْحيدِهِ[۷] وَشُهَداءَ عَلىٰ

---

۱. یعنی امر امامت یامطلق اوامر. و می‌تواند بود که مراد این باشد که دیگران را بر طاعت می‌دارند به امر الهی. منه رحمه‌الله

۲. یعنی شما را برگزیده دانسته از روی علم به اینکه شما را اهلیّت و استحقاق برگزیدن است یا آنکه برگزیده شما را از برای این کار که شما را خازن خزائن علم خود گرداند یا به سبب اینکه شما را خزانه‌دار علم خود ساخته شما را برگزیده و شرف امتیاز بخشیده. منه رحمه‌الله

۳. یعنی برای اینکه شما را در علوم غیبیه آگاه نماید. منه رحمه‌الله

۴. یعنی قرآن یا مطلق دلایل و معجزات. منه رحمه‌الله

۵. یعنی به روحی که اختصاص به او دارد و پسندیدهٔ اوست و مراد به آن روح‌القدس است که در احادیث وارد شده که مخلوقی است اعظم از جبرئیل و میکائیل که با حضرت رسول صلی‌الله علیه و آله و ائمّهٔ هدی می‌باشد و می‌بوده و باعث افزونی علم و فهم و استقامت کار ایشان بوده و ایشان را از امور خبردار می‌نموده. منه رحمه‌الله

۶. لفظ مستودع دراین مقام بمعنی محّل ودیعت است چنانکه ترجمه شده [یعنی در ترجمه‌ای که ذکر خواهد شد] و بمعنی به ودیعت سپرده شده یعنی شخصی که چیزی بودیعت به او سپرده شده باشد نیز می‌تواند بود و بر هر تقدیر حاصل معنی آن است که خدای تعالی حکمت خود را به ودیعت به ایشان سپرده و در نزد ایشان است و ایشان را برای حفظ آن یعنی امانت آن امین دانسته. منه رحمه‌الله

۷. امر توحید و یگانه‌پرستی او از ایشان استوار شده و محفوظ و پایدار مانده و اگر ایشان نبودند حقیقت آن ظاهر نمی‌شد و به اضلال مضلّین خلل‌پذیر می‌شد یا آنکه توحید او وقتی نافع است که مقرون به اعتقاد ولایت ایشان باشد والا مانند بنائی است سست بنیاد که ثابت نخواهد ماند چنانچه احادیث شریفه دلالت بر آن دارد. منه رحمه‌الله

خَلْقِه[۱] وَ اَعْلاماً لِعِبادِه وَ مَناراً في بِلادِهِ وَ اَدِلاّءَ عَلَى صِراطِهِ عَصَمَكُمُ اللّٰهُ مِنَ الزَلَلِ و اٰمَنَكُمْ مِنَ الفِتَنِ وَ طَهَّرَكُمْ مِنَ الدَنَس[۲] وَ اَذْهَبَ عَنْكُمْ الرِجْسَ وَ طَهَّرَكُمْ تَطْهِيراً فعظّمتم جَلالَهُ[۳] و اَكْبَرْتُمْ شَأْنَهُ وَ مَجَّدْتُمْ كَرَمَهُ وَ اَدَمْتُم ذِكْرَهُ[۴] وَ وَكَدّتُمْ مِيثاقَهُ[۵] وَاَحْكَمْتُمْ عَقْدَ طاعَتِهِ وَ نَصَحتُم له فِي السِرِّ وَ العَلانِيَةِ وَ دَعَوْتُمْ إلى سَبيلِهِ بِالْحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِالحَسَنَةِ وَبذَلْتُماَنْفُسَكُمْ[۶] في مَرْضاتِهِ وَصَبَرْتُمْ عَلىٰ ما اَصابَكُمْ فىٰ جَنْبِهِ[۷]

---

۱. که در حیات و ممات از اعمال خلایق آگاه و بر افعال ایشان گواه‌اند چنانکه احادیث شریفه بر آن دلالت دارد و در قرآن مجید وارد شده که «لتکونوا شهداء علی الناس» یعنی بوده باشید گواهان بر مردم. منه رحمه‌الله

۲. مراد به دنس رجس و چرک و کثافت خطا و معصیت است که ارباب عصمت از آنها منزه و پاکند و حمل بر معنی عامّی که شامل آلودگی حسب و نسب و اخلاق و افعال بوده باشد نیز می‌توان نمود. و حمل دنس بر آلودگی عرض و نسب و رجس بر خطا و معصیت نیز محتمل است و فقره ثانیه مضمون آیه کریمه است که در حق اهل‌بیت [علیهم‌السلام] نازل شده و دلیل بر عصمت ایشان است. منه رحمه‌الله

۳. یعنی مراعات عظمت و جلالت و علو شان او نمودید و امری که منافی آن باشد از شما صادر نشد. منه رحمه‌الله

۴. یعنی همیشه با یاد او بودید و خلائق را بر یاد او می‌داشتید. منه رحمه‌الله

۵. یعنی پیمانی که خدای تعالی در عهد اَلَست از ارواح بندگان گرفته یا پیمانی که حضرت رسول صلی‌الله علیه و آله از امت گرفته و مؤکد ساختن آن پیمان به اعتبار اهتمام در وفاکردن خود یا سعی در وفاکردن مردم به آن و اتمام حجّت بر ایشان می‌تواند بود و همچنین محکم نمودن عقد طاعت نیز احتمال این وجوه دارد. منه رحمه‌الله

۶. یعنی جان فشانی نمودید و از سر جان گذشتید. منه رحمه‌الله

۷. یعنی در حق او و درباره او و حاصل کلام این است که در اطاعت او و رضای او یا در قرب او و جوار او یعنی به اعتبار مقام قرب و منزلتی که شما را نزد خدای تعالی بوده و یا به جهت تحصیل قرب و منزلت نزد او. منه رحمه‌الله

وَ اَقَـمْتُمْ الصَـلاٰةَ وَ اٰتَـيْتُمْ الزَكـاٰةَ وَ اَمَـرْتُمْ بِـالمَعْروفِ وَ نَـهَيْتُم عَـنِ المُـنْكَرِ وَ جاٰهَدْتُمْ فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهاٰدِه[۱] حَتّٰى اَعْـلَنْتُمْ دَعْـوَتَهُ وَبَـيَّنْتُمْ فَـرائِـضَهُ وَ اَقَـمْتُمْ حَـدُودَهُ[۲] وَ نَشَـرْتُمْ[۳] شَـراٰيِـعَ اَحْكـاٰمِهِ[۴] وَ سَـنَنْتُمْ سُـنَّتَهُ[۵] وَ صِـرْتُمْ فـي ذٰلِكَ مِنْهُ اِلىٰ الرِضاٰ[۶] وَ سَلَّمْتُمْ له القَضاٰءَ[۷] وَ صَدَّقْتُمْ مِنْ رُسُـلِهِ مَـنْ مَـضىٰ[۸] فَـالرّاٰغِبُ عَـنْكُمْ مـاٰرِقٌ والْلاّٰزِمُ[۹] لَكـم لاٰحِـقٌ[۱۰] والمُـقَصِّرُ فـي حَـقِّكُمْ زاٰهِـقٌ وَ الْـحَقُّ

---

۱. یعنی چنانکه باید و شاید جهاد کردید. منه رحمه الله

۲. یعنی سیاستهای شرعیّه یا مطلق قواعد و رسوم دینیّة. منه رحمه الله

۳. یعنی در میان مردم منتشر ساختید و خلقی کثیر علم به آنها حاصل نمودند. منه رحمه الله

۴. یعنی شریعتهایی که عبارت است از احکام او یا مسائل و فروع احکام او. منه رحمه‌الله

۵. یعنی برطریقه‌ای که او مقرّر داشته سلوک نمودید یا آنکه طریقه او را به یاد مردم دادید. منه رحمه الله

۶. یعنی در باب جهاد یا همهٔ آنچه مذکور شد تحصیل رضای او نمودید و چنان کردید که مآل امر و بازگشت شما به سوی رضای او بود یا آنکه در آن باب، رضای او را منظور داشتید و مآل قصد شما تحصیل رضای او بود یا از روی رضا و خوشنودی به مشقت و تعب آن تکالیف، مرتکب آن امور شدید نه از روی کراهت و ناخشنودی یا آنکه به ثواب اعمال خود رسیدید و از خدای تعالی راضی و خوشنود شدید. منه رحمه‌الله

۷. یعنی از برای او و به جهت رضای او گردن نهادید قضا را و می‌تواند بود که از عبارت «له القضاء» قضای الهی مراد باشد یعنی گردن نهادید قضای او را و بر هر تقدیر معنی آن است که به قضای آن راضی شدید و اطاعت حکم او نمودید. منه رحمه‌الله

۸. یعنی همهٔ پیغمبران که در زمان‌های گذشته بودند. منه رحمه‌الله

۹. یعنی در دنیا از شما و از طریقهٔ شما جدائی ننموده. منه رحمه‌الله

۱۰. یعنی به شما در آخرت یا به مطلب و مقصد خود از ثواب و حسن عاقبت. منه رحمه‌الله

مَعَكُمْ[۱] وَ فِيكُمْ وَ مِنْكُمْ وَ اِلَيْكُمْ وَ اَنْتُمْ اَهْلُهُ وَ مَعْدِنُهُ وَ مِيراثُ النُّبُوَّةِ عِنْدَكُمْ وَ اِيابُ الخَلْقِ اِلَيْكُمْ[۲] وَ حِسابُهُم عَلَيْكُمْ وَ فَصْلُ الخِطابِ عِنْدَكُمْ[۳] وَ آياتُ اللّهِ لَدَيْكُمْ[۴] وَ عزائِمُهُ فِيكُمْ[۵] وَ نُورُهُ وَ بُرهانُهُ عندكم وَ اَمْرُهُ اِلَيْكُمْ مَنْ والاكُمْ فَقَدْ والَى اللّه وَ مَنْ عاداكُمْ فَقَدْ عادَاللّهَ وَ مَنْ اَحَبَّكُمْ فَقَدْ اَحَبَّ اللّهَ وَ مَنْ اَبْغَضَكُمْ

---

۱. یعنی هر حقی به شما باز می‌گردد زیرا که بوسیلهٔ شما و به دلالت شما به مردم رسیده پس گویا حق شماست و به شما راجع می‌شود یا آنکه مآل هر حقی منتهی به شما می‌شود زیرا که مأخوذ است از شما و ناقلان اخبار شما یا آنکه فرع یک اصلی است که آن اصل مأخوذ از شما و راویان احادیث شماست و بر هر تقدیر به شما منتهی می‌شود و بنابراین معنی «الیکم» راجع می‌شود بمعنی «منکم» و تاکید آن است که می‌تواند بود که از مجموع «منکم و الیکم» این معنی مراد باشد. منه رحمه‌الله

۲. یعنی در دنیا باید رجوع به شما و به کلام شما نمایند و احکام دین خود را از شما اخذ نمایند و به مشاهد شما حاضر شوند یا در آخرت بازگشت ایشان به سوی شماست برای حساب چنانچه ظاهر فقرهٔ بعد از این است و از تفاسیر اهل بیت [علیهم‌السلام] و تفسیر آیهٔ کریمهٔ «ان الینا ایابهم ثم ان علینا حسابهم» نیز مستفاد می‌شود. منه رحمه‌الله

۳. یعنی خطاب جدا کننده میان حق و باطل یا کلام بلیغ ملحض که معنی آن بدون اشتباه مخاطب را معلوم شود. منه رحمه‌الله

۴. تمامی قرآن و علم به آن یا همگی دلائل معجزات انبیاء علیهم‌السلام. منه رحمه‌الله

۵. یعنی جدّ و اهتمام در تبلیغ احکام. و یا صبر بر مکاره زمان و تحمّل مشقتها بر هدایت مردمان دربارهٔ شما وارد و بر شما واجب شده. یا آنکه امور لازمه که رخصت ترک آنها نداده‌اند بر بندگان، واجب شده در حق شما مانند امر به اطاعت و محبّت و اعتقاد امامت و عصمت و توقیر و تعظیم شما. یا از چیزی چند که خدای تعالی در قرآن مجید قسم به آنها یاد نموده مراد شمائید مانند «والشمس و القمر و الضحی و مواقع النجوم.» یا قسم به آنها از برای شماست. یا آنکه سور عزائم یا سایر آیاتی قرآنی در حق شما نازل شده. و وجوه دیگر نیز می‌توان گفت. منه رحمه‌الله

فَقَدْ اَبْغَضَ اللّٰهَ وَ مَنِ اعْتَصَمَ[1] بِكُمْ فَقَدْ اعتصم بِاللّٰهِ اَنْتُمُ السَبيلُ الأَعظم وَ الصِراطُ الأَقْوَم وَ شُهَداءُ دارِ الفَناءِ وَ شُفَعاءُ دارِ البَقاءِ وَ الرَحْمَةُ اَلْموصُولَةُ[2] وَ الآيَةُ الْمَخْزُونَةُ وَ الأَمانَةُ المَحْفوظَةُ[3] وَ الْبابُ المُبْتَلىٰ بِهِ النّاسُ[4] مَنْ اَتاكُمْ فَقَدْ نَجىٰ وَ مَنْ لَمْ يَأْتِكُمْ هَلَكَ إِلَى اللّٰهِ تَدْعُونَ وَ عَلَيْهِ تَدُلُّوْنَ وَ بِهِ تُؤْمِنوُنَ وَ لَهُ تُسَلِّمُونَ وَ بِأَمْرِهِ تَعمَلوُنَ وَ إِلى سَبيلِهِ تُرْشِدوُنَ وَ بِقَوْلِهِ تَحْكُمُونَ سَعَدَ وَاللّٰهِ مَنْ والاكُمْ وَ هَلَكَ مَنْ عاداكُمْ وَ خابَ مَنْ جَحَدَكُمْ وَ ضَلَّ مَنْ فارَقَكُمْ وَ فازَ مَنْ تَمَسَّكَ بِكُمْ وَ اَمِنَ مَنْ لَجَأَ اِلَيْكُمْ وَ سَلِمَ مَنْ صَدَّقَكُمْ وَ هُدِىَ مَنِ اعْتَصَمَ بِكُمْ مَنِ اتَّبَعَكُمْ فَالجَنَّةُ مَأْواهُ وَ مَنْ خالَفَكُمْ فَالنّارُ مَثْواهُ

---

۱. اعتصام بمعنی چنگ در زدن و متوسّل شدن و خود را در پناه کسی درآوردن است و اعتصام نمود به شما یعنی دست به دامن شما زد و خواست که شما او را نگاه دارید از معاصی و عقوبات و بلیّات. منه رحمه‌الله

۲. یعنی رحمتی که انقطاع ندارد زیرا که فیض شما دائمی و مستمر است یا آنکه در سلسلهٔ شما در عقب هر امامی امام دیگر است تا انقراض زمان و این سلسلهٔ رحمت انقطاع‌پذیر نیست و می‌تواند بود که مراد به موصوله میان خدا و خلق بوده باشد. منه رحمه‌الله

۳. در احادیث وارده شده که امانتی که در قرآن مجید مذکور است که «انا عرضنا الامانة...» مراد به آن ولایت است و این کلام شریف اشاره به آن می‌تواند بود یعنی شمایید صاحبان ولایت که امانتی است حفظ کرده شده یعنی خدای تعالی آن را حفظ نموده از اینکه تلف شود و مخفی بماند و بعید نیست که به جای لفظ «محفوظة» در اصل «معروضة» بوده و در کتابت اشتباهی شده باشد و می‌تواند بود که تعبیر از ائمّه به امانت محفوظ به این اعتبار باشد که خدای تعالی اهتمام به شأن ایشان داشته و مانند امانت ایشان را در اصلاب طاهرین و ارحام طاهرات حفظ نموده تا هریک را در قرنی و زمانی ظاهر ساخته. منه رحمه الله

۴. غرض تشبیه ایشان است به باب حطّه که بنی‌اسرائیل امتحان کرده شده‌اند به آن چنانکه در قرآن مجید مذکور و بیان آن در تفاسیر مسطور است و در حدیث نبوی وارد شده که «مَثَلُ اهل بیتی مَثَلُ باب حطّة.» منه رحمه‌الله

وَ مَنْ جَحَدَكُمْ كافِرٌ وَ مَنْ حارَبَكُمْ مُشْرِكٌ وَ مَنْ رَدَّ عَلَيْكُمْ[۱] فِي اَسْفَلِ دَرَكٍ مِنَ الْجَحِيمِ أَشْهَدُ اَنَّ هٰذا[۲] سابِقٌ لكم فيما مَضىٰ[۳] وَ جارٍ لَكُمْ فيما بَقِي وَ أَنَّ اَرْواحَكُمْ وَ نُورَكُمْ وَ طِينَتَكُمْ واحِدَةٌ طابَتْ وَ طَهُرَتْ بَعْضُها مِنْ بَعْضٍ خَلَقَكُم اللّٰهُ اَنْواراً فَجَعَلَكُمْ بِعَرْشِهِ مُحْدِقِينَ حتّى مَنَّ عَلَيْنا بِكُم فَجَعَلَكُمْ فِي بُيُوتٍ[۴] اَذِنَ اللّٰهُ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَ جَعَلَ صَلاتَنا عَلَيْكُمْ وَ ما خَصَّنا بِهِ مِنْ وِلايَتِكُمْ طِيباً لِخَلْقِنا[۵] وَ طَهارَةً لِأَنْفُسِنا[۶] وَتَزْكِيَةً[۷] لَنا وَ كَفّارَةً لِذُنُوبِنا فَكُنّا

---

۱. یعنی سخن شما را قبول نکرد. منه رحمه الله

۲. یعنی فضائل شما منه رحمه الله

۳. یعنی در روزگار گذشته این فضائل از برای شما ثابت بوده و هرکه از شما پیش از این بوده به این صفات اتّصاف داشته و در باقی مانده روزگار هم از برای شما جاری است و امام زمان به آنها متصف است و مامضی و مابقی عبارت از امامان گذشته و امام باقی نیز می‌تواند بود و مآل هر دو یکی است یا آنکه در ازل از برای شما حاصل و مقدّر بوده و لایزال مستمر و برقرار خواهد بود یا آنکه در زمان گذشته و پیش از عهد خود بر زبانهای گذشتگان از انبیاء و اولیاء و کتابهای پیغمبران و صحف پیشینیان به این اوصاف مذکور بودید و در بقیّه روزگار ذکر جمیل شما بر زبانها جاری خواهد بود و ممکن است که مامضی عبارت از هنگامی باشد که در عالم انوار محیط به عرش کردگار بوده‌اند چنانکه بعد از این بیان فرموده‌اند و از مابقی عالم شهود و هنگام تعلّق به ابدان طاهره مراد باشد. منه رحمه‌الله

۴. یعنی شما را در خانوادهٔ انبیاء قرار داد و منزلت و مقام شما را عالی و رفیع گردانید و این کلام از «فی بیوت» تا «اسمه» از قرآن مجید است که بعد از آیهٔ نور مذکور و احادیث شریفه دلالت بر آن دارد که در شأن رفیع ایشان نازل شده. منه رحمه‌الله

۵. یا [خُلقنا] خُلق ما یعنی خصلت ما.

۶. اشاره است به آنچه در احادیث وارد شده که ولایت ایشان علامت طیب ولادت است. منه رحمه‌الله

۷. یعنی پاکیزه گردانیدن یا پاکیزگی. منه رحمه‌الله

عِنْدَهُ[۱] مُسَلِّمِينَ[۲] بِفَضْلِكُمْ وَ مَعْرُوفِينَ بِتَصْدِيقِنا[۳] اِيّاكُمْ فَبَلَغَ اللّٰهُ بِكُمْ[۴] اشرَفَ مَحَلِّ المُكَرَّمِينَ وَ أعْلىٰ مَنازِلِ المُقَرَّبِينَ وَ اَرْفَعَ دَرَجاتِ المُرْسَلِينَ حَيْثُ لايَلْحَقُهُ لاحِقٌ[۵] وَ لايَفُوقُهُ فائِقٌ وَلايَسْبِقُهُ سابِقٌ وَ لايَطْمَعُ فِي اِدْراكِهِ طامِعٌ حَتّٰى لايَبْقىٰ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَ لانَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلاصِدّيقٌ[۶] وَ لاشَهِيدٌ وَ لاعالِمٌ وَ لاجاهِلٌ وَ لادَنِيٌّ وَ لافاضِلٌ وَ

---

۱. یعنی در عالم ارواح یا در علم او. منه رحمه‌الله

۲. یعنی فضل شما و زیادتی شما را بر عالمیان قبول داشتیم. و در بعضی نسخه‌ها مسمّین واقع شده یعنی نام برده شدگان و بنابراین باء بفضلکم برای سببیّت است یعنی به سبب فضل شما یعنی به برکت فضل شما نام ما مذکور بود. منه رحمه‌الله

۳. یعنی به صفت تصدیق شما معروف بودیم و ما را به این وصف ملائکه و ارواح مقدسین می‌شناخته‌اند یا آنکه مشهور و معروف بودیم به سبب تصدیق شما. منه رحمه‌الله

۴. غرض از امثال این دعاها که مضمون آن پیش از دعا واقع است اظهار خواهش این مضمون و شادمانی و رضامندی به آن است. منه رحمه‌الله

۵. یعنی کسی که کار او ملحق شدن به مقامات عالیه وهمچنین کسی‌که کار او تفوّق یافتن وسبقت نمودن است یا کسی که در مقام ملحق شدن وتفوّق یافتن و سبقت نمودن است‌وجویای این‌مراتب است به‌آن‌مقامی‌که از برای‌شما مقرّر شده‌نمی‌تواند رسید یااینکه کسی‌ادراک این‌مقام‌وزاید برآن ننماید و بعد از ادراک، او را لاحق و فائق و سابق می‌توان گفت و مآل همه یکی است. منه رحمه‌الله

۶. صدّیق بمعنی‌بسیار راستگو وبه‌معنی بسیار تصدیق‌کننده‌است یعنی‌مبالغه‌نماینده‌در تصدیق حق، یاکسی که فعل او تصدیق نماینده قول او باشد یعنی آنچه‌گوید به عمل آورد و ظاهر آن است که در این مقام مراد کسی باشد که هنگام بعثت انبیاء پیش از غلبه و ظهور امر دین تصدیق نبی نموده باشد مانند جناب امیرالمؤمنین علیه‌السلام که اوّل مصدّقین به نبوّت خاتم النّبیین و اوّل کسی است از مردان که با آن حضرت نماز کرده و لقب صدّیق از القاب آن حضرت است که اعداء دین مانند خلافت از برای ابی‌بکر غصب نمودند و می‌تواند بود که مراد کسی باشد که هنگام ترس و بیم دست از راستی برنداشته باشد مانند ابی‌ذر غفاری که مدح او به کمال صدق در کلام نبوی وارد شده و مکالمات او با عثمان... و ایذاءِ و اخراج او از مدینه طیبه به این سبب مشهور است. منه رحمه‌الله

لامُؤْمِنٌ صالِحٌ وَلافاجِرٌ طالِحٌ وَ لاجَبّارٌ عَنيدٌ وَ لاشَيْطانٌ مَريدٌ وَ لاخَلْقٌ فيما بَيْنَ ذٰلِكَ[1] شَهيدٌ إلاّ عَرَّفَهُمُ اللّٰهُ جَلالَةَ أَمْرِكُمْ وَ عِظَمَ خَطَرِكُمْ وَ كِبَرَ شَأْنِكُمْ وَ تَمامَ نُورِكُمْ[2] وَ صِدْقَ مَقاعِدِكُمْ وَ ثَباتَ مَقامِكُمْ[3] وَ شَرَفَ مَحَلِّكُمْ وَ مَنْزِلَتِكُمْ عِنْدَهُ وَكَرامَتَكُمْ عَلَيْهِ وَ خاصَّتَكُمْ لَدَيْهِ وَ قُرْبَ مَنْزِلَتِكُمْ مِنْهُ. بِأَبي اَنْتُمْ وَ اُمّي وَ نَفْسي وَ أَهْلي وَ مالي وَ اُسْرَتي اُشْهِدُ اللّٰهَ وَ اُشْهِدُكُمْ اَنّي مُؤْمِنٌ بِكُمْ وَ بِما آمَنْتُمْ بِهِ كافِرٌ بِعَدُوِّكُمْ وَ بِما كَفَرْتُمْ بِهِ مُسْتَبْصِرٌ بِشَأْنِكُمْ وَ بِضَلالَةِ مَنْ خالَفَكُمْ مُوالٍ لَكُمْ وَ لِأَوْلِيائِكُمْ مُبْغِضٌ لِأَعْدائِكُمْ وَ مُعادٍ لَهُمْ سِلْمٌ لِمَنْ سالَمَكُمْ وَ حَرْبٌ لِمَنْ

---

۱. یعنی در میان هر دو صفت ضد یکدیگر که مذکور شد مانند عالم و جاهل و مؤمن و فاجر و هم‌چنین هر دو نوع و هر دو صفت از انواع و اصناف کاملین که از پیش گذشت چون ملك مقرّب و نبی مرسل و صدّیق و شهید و حاصل کلام این است که خدای تعالی شما را به مرتبه‌ای رساند که باقی نماند هیچ کاملی و ناقصی و متوسط در میان کمال و نقص که حاضر باشد یعنی ادراك عالم هستی نموده موجود باشد یا آنکه شاهدی باشد که این گواه بر مطلبی تواند شد یعنی مخلوقی که شعور و ادراکی داشته باشد مگر آنکه بشناساند خدای تعالی به ایشان بزرگواری امر شما را. و ممکن است که عبارت «فیمابین ذلك» متعلق باشد به «شهید»، یعنی و نه خلقی که حاضر باشد در میانهٔ آنچه مذکور شد یعنی آن پله را داشته باشد و در آن مرتبه حاضر باشد. و می‌تواند بود که معنی چنین شود: و نه خلقی که در این بین یعنی از هنگام دعا تا وقت حصول مدّعا که هنگام قیامت یا هنگام قیام قائم آل محمّد علیهم‌السلام بوده باشد حاضر شود یعنی به عرصهٔ وجود حاضر شده موجود شود. منه رحمه‌الله

۲. یعنی تمام بودن نور شما و بنابراین مراد به نور معنی ظاهر و علم و هدایت همه می‌تواند بود یا همهٔ مراتب نور شما و بنابراین حمل نور بر معنی ظاهر تمام‌تر است. منه رحمه‌الله

۳. یعنی ثبات قدم شما در قیام به وظایف طاعات و عبادات یا ثابت و برقرار بودن مقام رفیعی که از برای شما مقرّر شده. منه رحمه‌الله

حارَبَكُمْ[۱] مُحَقِّقٌ لِما حَقَّقْتُمْ مُبْطِلٌ لِما أَبْطَلْتُمْ مُطيعٌ لَكُمْ عارِفٌ بِحَقِّكُمْ مُقِرٌّ بِفَضْلِكُمْ[۲] مُحْتَمِلٌ لِعِلْمِكُمْ[۳] مُحْتَجِبٌ بِذِمَّتِكُمْ[۴] مُعْتَرِفٌ بِكُمْ مُؤْمِنٌ بِاِيابِكُمْ[۵] مُصَدِّقٌ بِرَجْعَتِكُمْ مُنْتَظِرٌ لِأَمْرِكُمْ مُرْتَقِبٌ لِدَوْلَتِكُمْ آخِذٌ بِقَوْلِكُمْ عامِلٌ بِاَمْرِكُمْ مُسْتَجيرٌ بِكُمْ زائِرٌ لَكُمْ عائِذٌ بِكُمْ لائِذٌ بِقُبُورِكُمْ مُسْتَشْفِعٌ اِلَى اللّٰهِ عزّ وَ جَلَّ بِكُمْ وَ مُتَقَرِّبٌ بِكُمْ اِلَيهِ وَ مُقَدِّمُكُمْ اَمامَ طَلِبَتي وَ حوائِجي وَ اِرادَتي في كُلِّ اَحْوالي وَ

---

۱. ظاهر آن است که از صلح و جنگ رضا و عدم رضا مراد باشد. منه رحمه‌الله

۲. یعنی افزونی قدر شما، منه رحمه‌الله

۳. یعنی انکار علم شما نمی‌کنم و چنان نیست که کثرت علوم شما و کمال مرتبه شما در علم که در احادیث و اخبار وارد شده در نظر من بعید باشد و حوصلهٔ من برندارد یا آنکه رد نمی‌کنم آنچه را دشوار باشد از احادیث شما و فهم من به آن نمی‌رسد بلکه علم آن را به شما حواله می‌کنم و این قدر می‌دانم که آنچه فرموده‌اید به هر معنی که قصد نموده‌اید حق است هرچند ظاهر آن در نظر عقل مستبعد باشد و عقلهای ظاهربین دریافت و برتافت آن ننماید. منه رحمه‌الله

۴. یعنی خود را در حجاب دارم از آفات و بلیّات به سبب امانی که از شما دارم یا آن امان را حجاب خود ساخته‌ام که آفتی بمن نرسد. منه رحمه الله

۵. ایاب و رجعت به یک معنی است و ممکن است که مراد به بازگشت، بازگشت دولت و خلافت ظاهری باشد که سالها از ایشان مصروف شده در عهد قائم آل محمّد به ایشان باز می‌گردد و مراد به رجعت رجوع ائمّهٔ ماضیه یا بعضی از ایشان باشد که از بعضی از اخبار مستفاد می‌شود که پیش از قیام قیامت به این عالم رجوع می‌نمایند یا آنکه رجعت جمعی از اخیار و اشرار باشد که در زمان حضرت صاحب‌الامر به این عالم رجوع خواهند نمود و وقوع آن از اخبار بسیار به ثبوت رسیده و از خصوصیّات مذهب شیعه است و بنابراین نسبت رجعت به ایشان یا به این اعتبار است که از قول ایشان مستفاد شده و از خصوصیات مذهب ایشان است یا به این اعتبار که در عهد دولت وبه جهت تقویت امر ایشان واقع خواهد شد و ممکن است که از هر دو فقره یک معنی مراد باشد و ثانی تأکید اوّل باشد. منه رحمه‌الله

اُمُوری مُؤمِنٌ[۱] بِسِرِّکُمْ وَ عَلانِیَتِکُمْ وَ شاهِدِکُمْ وَ غائِبِکُمْ[۲] وَ اَوَّلِکُمْ وَ آخِرِکُمْ وَ مُفَوِّضٌ[۳] فی ذٰلِکَ کُلِّهِ اِلَیْکُمْ وَ مُسَلِّمٌ[۴] فیهِ مَعَکُمْ وَ قَلْبی لَکُمْ مُسَلِّمٌ وَ رَأیی لَکُمْ تَبَعٌ وَ نُصْرَتی لَکُمْ مُعَدَّةٌ حتّی یُحْیِیَ اللّٰهُ تَعالیٰ دینَهُ بِکُمْ وَ یَرُدَّکُمْ فی اَیّامِهِ[۵]

---

۱. یعنی ایمان دارم به علوم و کمالات شما خواه آنچه مخفی و پنهان است از مردم و به حقیقت آن نرسیده‌اند و خواه آنچه آشکارا و نمایان است و مردمان دیده‌اند و شنیده‌اند. منه رحمه‌الله

۲. ممکن است که از حاضر امام زمان مراد باشد که زنده و در این عالم حاضر است و از غایب ائمه ماضیه که ارتحال نموده‌اند و از این جهان غایب‌اند.
و محتمل است که از شاهد ائمه ماضیه مراد باشد که در ایام حیات خود نزد اهل عالم حاضر بوده‌اند و ایشان را غیبتی نبوده و از غایب امام زمان که از نظرها غایب است.
و می‌تواند که از شاهد معصومی مراد باشد که زائر به زیارت او مشغول است و از غایب غیر او. منه رحمه الله

۳. تفویض امر بمعنی واگذاشتن و رجوع کار است به دیگری و معنی این کلام چنین می‌تواند بود که من بازگذارنده‌ام کار را به سوی شما در همه امور متعلقه به شما و در هیچ باب به اقوال و افعال شما اعتراض و بحثی ندارم و می‌دانم که آنچه از شما صادر می‌شود به امر خداست یا آنکه همهٔ امور خود را به شما واگذاشتم که آنچه صلاح حال من دانید چنان کنید و ظاهر فقره بعد از این با معنی اوّل مناسب‌تر است. منه

۴. یعنی به قضای الهی تن در داده و در مقام تسلیم و انقیادم در باب امور شما با شما یعنی چنانچه شما خود تسلیم نموده‌اید، و مانند جاهلان و بی‌خردان بر خدای تعالی اعتراضی ندارم که چرا استیلا نمی‌دهد و چرا غیبت امام زمان به طول کشید و چرا دشمنان را تمکین داده که غصب حق شما کنند و شما را شهید نمایند یا آنکه در هر باب امور خود که به شما واگذاشته‌ام هرآنچه کنید اطاعت و انقیاد می‌نمایم و به آن راضیم و لفظ «معکم» مناسب معنی اوّل است و به این معنی نیز بعضی توجیهات می‌توان نمود. منه رحمه‌الله

۵. یعنی روزگاری که از کمال خوبی به او نسبت دارد و مراد ایام رجعت و زمان ظهور صاحب‌الامر و بازگشتن ائمّه یا بعضی از ایشان یا ظهور آن حضرت است. منه رحمه‌الله

وَيُظهِرَكُمْ لِعَدْلِهِ وَ يُمَكِّنَكُمْ فِي ارْضِهِ فَمَعَكُمْ مَعَكُمْ لامَعَ عَدُوِّكُمْ امَنْتُ بِكُمْ وَ تَوَلّيتُ اخِرَكُمْ بِما تَوَلَيْتُ بِهِ اَوَّلَكُمْ وَ بَرِئْتُ إِلَى اللّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ اَعْدائِكُمْ وَ مِنَ الجِبْتِ[1] وَالطاغُوتِ وَالشَّياطِينِ وَ حِزْبِهِمُ الظالِمينَ لَكُمْ وَالجاحِدينَ لحِقَّكُمْ وَ المارِقينَ مِنْ وِلايَتِكُمْ[2] وَ الْغاصِبينَ لِأرْثِكُمْ وَالشّاكّينَ فيكُمْ وَ المُنْحَرِفينَ عَنْكُمْ وَ مِنْ كُلِّ وَليجَةٍ دونَكُمْ وَ كُلِّ مُطاعٍ سِواكُمْ وَ مِنْ الْأئمَّةِ[3] الَّذينَ يَدْعُونَ إِلَى النّارِ فَثَبَّتَنِيَ اللّهُ اَبَداً ماحَيْيتُ عَلىٰ مَوالاتِكُمْ وَ مَحَبَّتِكُمْ وَ دينِكُمْ وَ وفَّقَني لِطاعَتِكُمْ وَ رَزَقَني شَفاعَتَكُمْ وَ جَعَلَني مِنْ خِيارِ مَواليكُمْ التابِعينَ لِما دَعَوْتُمْ اِلَيْهِ وَ جَعَلَني مِمَّنْ يَقْتَصُّ اثارَكُمْ وَ يَسْلُكُ سَبيلَكُمْ وَ يَهْتَدي بِهُداكُمْ[4] وَ يُحْشَرُ في زُمْرَتِكُمْ وَ يَكِرُّ في رَجْعَتِكُمْ وَيُمَلَّكُ في دَوْلَتِكُمْ وَ يُشَرَّفُ في عافِيَتِكُمْ وَ يُمَكَّنُ في اَيّامِكُمْ وَ تَقَرُّ عَيْنُهُ غداً بِرُؤْيَتِكُمْ[5] بِاَبي اَنْتُمْ وَ اُمّي وَ نَفْسي وَ اَهْلي وَ مالي وَ [اُسْرَتي خ ل] مَنْ اَرادَ اللّهَ بَدَءَبِكُمْ وَ مَنْ وَحَّدَهُ قَبِلَ عَنْكُمْ[6] وَ مَنْ قَصَدَهُ تَوَجَّهَ بِكُمْ[7] مَوالِيَّ

---

۱. جبت بمعنی ساحر و کاهن و شیطان، و طاغوت نیز بمعنی بت و کاهن و هر معبودی به غیر خدا و هر سرکرده ضلالتی آمده، و ظاهر آن است که در این مقام [مراد] از جبت و طاغوت.... علیهما ما علیهما باشند. منه رحمه‌الله.

۲. یعنی خود را رعیت قرار نداده‌اند و به خلافت و امامت شما قائل نیستند. منه رحمه الله

۳. یعنی ائمّه ضلال. منه رحمه الله

۴. یعنی متابعت شما می‌نمایند. منه رحمه الله

۵. یعنی در رجعت یا هنگام قیام قائم آل‌محمّد علیهم‌السلام یا در قیامت یا در هنگام حضور موت، و توجیه کلام در همهٔ احتمالات ظاهر است. منه رحمه‌الله

۶. یعنی خداجوی و موحد و خداپرست کسی است که متوسل شما باشد و حقایق و معارف و احکام دین خود را از شما اخذ نماید و سخن شما را قبول کند. منه رحمه‌الله

۷. یعنی به سوی شما یا رو آورد به سوی خدا به وسیله شما. منه رحمه الله

لااُحْصي ثَناءَكُمْ وَلااَبْلُغُ مِنَ الْمَدْحِ كُنْهَكُمْ[۱] وَمِنَ الوَصفِ قَدْرَكُمْ وَ اَنْتُمْ نُورُ الْأَخْيارِ[۲] و هُداةُ الاَبْرارِ[۳] وَحُجَجُ الجَبّارِ بِكُمْ فَتَحَ الله وَبِكُمْ يَخْتِمُ[۴] وَ بِكُمْ يُنَزِّلُ الغَيْثَ[۵] وَ بِكُمْ يُمْسِكُ السَّماءَ اَنْ تَقَعَ عَلَى الاَرْضِ اِلاّ بِاِذْنِه[۶] وَ بِكُمْ يُنَفِّسُ الهَمَّ[۷] وَ بِكُمْ يَكْشِفُ الضُرَّ وَ عِنْدَكُمْ ماانْزَلَتْ بِهِ رُسُلُهُ[۸] و هَبطَتْ بِه مَلائِكَتُهُ وَ اِلىٰ جَدِّكُمْ بُعِثَ الرُوحُ الاَمينُ اتاكُم اللّهُ مالم يُؤْتِ اَحَداً مِنَ العالَمينَ

---

۱. یعنی به آنچه سزاوارید از مدح نمی‌توانیم رسید یا آنکه به مدح نمودن و بیان اوصاف و مناقب به کنه حقیقت شما نمی‌توانیم رسید و تعریف حقیقت شما چنانکه هست نمی‌توانیم نمود. منه‌رحمه‌الله

۲. یعنی نیکان کسب علم و هدایت از شما کرده‌اند و به اقتباس از شما نورانی شده‌اند یا آنکه شما در میان نیکان مانند نور ممتازید. منه رحمه الله

۳. یعنی آنانکه نیکوکار شده‌اند به راه‌نمائی شما شده‌اند یا آنکه نیکوکاران نیز به راه‌نمائی شما محتاجند. منه رحمه‌الله

۴. یعنی به شما ابتدا نمود امر خلافت و امامت را و به شما ختم می‌نماید یا پیش از همه موجودات مقدسه شما را ایجاد نموده و روزگار را به شما ختم خواهد نمود. منه رحمه‌الله

۵. یعنی در مقام طلب باران اجابت دعوت شما می‌نماید یا همیشه به اعتبار نظر رحمت که به شما دارد و آبادی عالم و حیات عالمیان را از برای شما می‌خواهد. و فقرهٔ بعد از این مؤید این معنی است. منه رحمه‌الله

۶. یعنی مگر وقتی که اراده تعلق گرفته به زوال آن که هنگام قیامت بوده باشد یا هر وقت که خواهد. منه رحمه‌الله

۷. یعنی هرگاه که غمناکان و بدحالان دعا کنند و به شما متوسل شوند یا مطلقا به فیض وجود شما غمها و بدحالی‌ها از خلائق زائل می‌شود. منه رحمه‌الله

۸. مراد به رسولان در این مقام فرشتگانند که فرود آورند احکام الهی و اخبار سماوی را به سوی حضرت پیغمبر صلی‌الله علیه و آله. منه رحمه الله

طَاْطَأَ كُلُّ شَرِيفٍ لِشَرَفِكُمْ وَ بَخَعَ[1] كُلُّ مُتَكَبِّرٍ لِطاٰعَتِكُمْ وَ خَضَعَ كُلُّ جَبّٰارٍ لِفَضْلِكُمْ وَ ذَلَّ كُلُّ شيىءٍ لَكُمْ وَ اَشْرَقَتِ الاَرْضُ بِنُورِكُمْ وَ فاٰزَ الفاٰئِزونَ بِوِلاٰيَتِكُمْ بِكُمْ يُسْلَكُ اِلَى الرِضْواٰنِ[2] وَ عَلىٰ مَنْ جَحَد وِلاٰيَتَكُمْ غَضَبُ الرَحْمٰنِ.[3] [4]بِاَبي اَنْتُمْ وَ اُمّي

---

۱. بَخَع به باء یک نقطه و حاء نقطه‌دار بمعنی هلاک شد و اقرار نمود و فروتنی کرد آمده و همه در این مقام مناسب است و بنابر معنی اوّل به نحویکه ترجمه شده [در ترجمه آینده] مناسب است یعنی کمال سعی نموده به حدّی که خود را هلاک کرده و جان‌فشانی نموده و در بعضی نسخه‌ها نخع به نون نوشته شده یعنی اقرار نمود. منه رحمه الله

۲. رضوان یعنی خوشنودی خدا و می‌تواند بود که از رضوان روضهٔ رضوان مراد باشد یعنی بهشت. منه رحمه الله

۳. ممکن است که این فقره چنین خوانده شود که «غَضِبَ الرَحْمٰن» یعنی غضب نموده خداوند بسیار مهربان یعنی به این سبب بر ایشان غضب نموده یا چون بر ایشان غضب نموده و به اسباب خاصه منع لطف از ایشان فرموده بنابراین ایشان انکار ولایت شما نموده‌اند و خود را از این سعادت محروم ساخته‌اند و در نسخه اصل نیز این دو احتمال جاری است لیکن بنابر اعراب حاشیه جریان احتمال ثانی ظاهر است. منه رحمه‌الله

۴. ذکر اسم رحمان که دالّ است بر کمال رحمت در این مقام اشاره می‌تواند بود به اینکه انکار ولایت چنان گناه عظیمی است که خداوند با کمال رحمت را به غضب می‌آورد و ممکن است که اشاره باشد به شدّت غضب به اعتبار اینکه کسی را که رحمت به حدّ کمال است غضب او نیز شدید و کامل می‌باشد زیرا که وقتی غضب می‌کند که گناه بسیار عظیم باشد چنانکه مشهور است که «نعوذ بالله من غضب الحلیم» یا به اعتبار اینکه خلاف آن متوقع است زیرا که هرکس از رحیم خصوصاً ارحم الراحمین توقع رحمت دارد و از ظهور خلاف متوقع نفس نیز متأثر می‌شود و محتمل است که اشاره به این باشد که آن خداوندی که به مقتضای کمال رحمت بر عالمیان شما را مرتبه ولایت داده بر ایشان غضب می‌کند زیرا که قدر رحمت او را ندانسته خود را از مرتبهٔ شایستگی رحمت انداخته‌اند. منه رحمه‌الله

وَ نَفْسي وَ اَهْلي وَ مالي ذِكْرُكُمْ في الذاكِرينَ[۱] وَ اَسْماؤُكُمْ فِي الْأَسْماءِ وَ اَجْسادُكُمْ فِي الْاَجْسادِ وَ اَرْواحُكُمْ[۲] فِي الْاَرْواحِ وَ اَنْفُسُكُمْ فِي النُّفوسِ وَ آثارُكُمْ فِي الْآثارِ وَ قُبورُكُمْ فِي الْقُبورِ فَما اَحْلىٰ اَسْماءَكُمْ وَ اَكْرَمَ اَنْفُسَكُمْ وَ أَعظَمَ شَأْنَكُمْ وَ اَجَلَّ خَطَرَكُمْ وَ اَوْفى عَهْدَكُمْ وَ اَصْدَقَ وَعْدَكُمْ. كَلامُكُمْ نُورٌ[۳] وَ اَمْرُكُمْ رُشْدٌ وَ وَصِيَّتُكُمُ التَّقْوىٰ[۴] وَ فِعْلُكُمُ الخَيْرُ وَ عادَتُكُمُ الْاِحْسانُ وَ سَجِيَّتُكُمُ الْكَرَمُ[۵] وَ شَأْنُكُمُ الْحَقُّ وَالصِدْقُ و الرِفْقُ وَ قَوْلُكُمْ حُكْمٌ[۶] وحَتْم وَ رَأْيُكُم عِلْمٌ وَ حِلْمٌ وَ حَزْمٌ إِنْ ذُكِرَ الخَيْرُ

---

۱. یعنی ذکر شما بر زبان ذاکرین چون ذکر دیگران جاری می‌شود یعنی مردم شما را یاد می‌کنند امّا نسبتی میان ذکر شما و ذکر ایشان نیست و هم‌چنین نام‌های شما مذکور می‌شود و نام‌های دیگران و لیکن تفاوت از زمین است تا آسمان شیرینی نام شما کجاست و تلخی نام معاندان کجا چنانکه ذوق سلیم ادراك می‌نماید از اسم علی و ... و حسین و یزید و هم‌چنین سایر اموری‌که مذکور شد. میان‌شما ودیگران مشترك است اما فرق‌بسیار است. منه‌رحمه‌الله

۲. روح و نفس به یك معنی می‌تواند بود و بنابر این فقره دویم تأکید از برای اوّل خواهد بود و ممکن است‌که از روح، روح حیوانی مراد باشد و از نفس، نفس ناطقه. منه رحمه‌الله

۳. یعنی باعث نور و روشنی دلهاست یا باعث هدایت است و هدایت به منزلهٔ نور است. منه‌رحمه‌الله

۴. یعنی امری‌که مردم را وصیّت به آن نموده‌اید و تأکید و اهتمام در مراعات آنها فرموده‌اید پرهیزکاری است. منه رحمه‌الله

۵. یعنی بخشندگی مقتضای طبع و جبلی شماست. منه رحمه‌الله

۶. یعنی به اعتبار شك و تردد و ضعف و سستی ندارد زیراکه آنچه می‌گویند جزم به آن دارند یا آنکه به هیچ وجه خلل و فتوری ندارد و متین و محکم است و می‌تواند بودکه مراد به حکم، حکم واقعی باشد یعنی سخن شما حکم واقعی است یعنی آنچه در احکام دین می‌فرمائید حکم الهی همان است و بمعنی حکمت نیز می‌تواند بود یعنی سخن شما مشتمل و مبتنی بر حکمت است یعنی علم ثابت اصیل [وحتم] و واجب است یعنی قبول آن و اطاعت آن واخذ آن به نحوی که فرموده‌اید مثلاً اگر چیزی را فرموده‌اید که واجب است باید که واجب دانست و اگر فرموده‌اید که سنّت است باید که سنّت دانست. منه رحمه‌الله

كُنْتُمْ اَوَّلَهُ وَ اَصلَهُ وَ فَرْعَهُ وَ مَعْدِنَهُ وَ مَأْواهُ[۱] وَ مُنْتَهاهُ. بِاَبي اَنْتُمْ وَ اُمّي وَ نَفْسي كَيْفَ[۲] اَصِفُ حُسْنَ ثنائِكُمْ وَ اُحْصي جَميلَ بَلائِكُمْ[۳] وَبِكُمْ اَخْرَجَنا اللّه مِنَ الذُّلِّ وَ فَرَّجَ عَنّا غَمَراتِ الكُروبِ وَ اَنْقَذَنا بِكُمْ مِنْ شَفاجُرُف الْهَلَكاتِ[۴] وَ مِنَ النّارِ. بِاَبي اَنْتُمْ

---

۱. یعنی هر خیری به شما برمی‌گردد زیرا که شما سبب آن بودید. منه رحمه‌الله

۲. یعنی چگونه می‌توانم از عهدهٔ ثنا و نیکوئی که شما مستحق آنید برایم و چگونه می‌توانم بلاء جمیل شما را به شمار درآورم و حال آنکه شما را حقوق چنین و چنین بر ما ثابت است. منه رحمه‌الله

۳. بلاء در اصل بمعنی آزمایش و امتحان است و چون آزمایش و امتحان در ضمن نعمت و زحمت هر دو می‌باشد هریک را بلاء می‌گویند و بمعنی احسان نیز می‌آید و در این مقام ظاهر آن است که بمعنی احسان یا به معنی نعمت باشد چنانکه[در ترجمه آینده] ترجمه کرده شد و احتمال دارد که بمعنی رنج و زحمت باشد و زحمت و تعب ایشان در اصلاح حال دوستان و عداوت دشمنان با ایشان و صبر بر مکاره زمان و غیر آن امری است ظاهر و جمیل و نیکو بودن آن رنج و تعب به اعتبار صبر جمیلی که در تحمّل آن بلیّات نموده‌اند می‌تواند بود و حمل بر معنی اصل که امتحان و آزمایش است نیز می‌توان نمود و جمیل بودن آن به اعتبار کمال خلوص و اخلاصی است که بعد از امتحان از ایشان به ظهور رسیده و مخفی نیست که مقام اقتضا می‌کند که واو در عبارت «وَ بِكُمْ» از برای حالیه باشد و معنی آن چنان باشد که ترجمه شده [در ترجمه آینده] یعنی و حال آنکه به سبب شما و برکت شما بیرون آورده ما را خدای تعالی از خواری. و هرگاه از بلا نعمت و احسان مراد باشد این معنی خالی از تکلّف است امّا اگر بلا بمعنی تعب یا آزمایش مطلق باشد اندک تکلّف باید نمود و ظاهر آن است که ارتکاب فی‌الجمله تکلفی اولی است از آنکه گوییم که آن عبارت کلامی است جدا و حکمی است علی حده. منه رحمه‌الله

۴. یعنی ما مشرف به هلاکت معنوی یعنی گمراهی بودیم مانند کسی که لب رودخانه ایستاده باشد و به سبب شدّت سیل و سستی زمین نمناک کنار رود مشرف بر افتادن باشد پس خدای تعالی ما را به برکت هدایت شما از آن مهلکه رهانیده. منه رحمه‌الله

وَ اُمّي بِمُوالاتِكُمْ عَلَّمَنَا اللّهُ مَعالِمَ دينِنا[۱] وَاَصْلَحَ ماكانَ فَسَدَ مِنْ دُنْيانا وَ بِمُوالاتِكُمْ تَمَّتِ الكَلِمَةُ[۲] وَ عَظُمَتِ النِعْمَةُ وَائتَلَفَتِ الفُرْقَةُ وَبِمُوالاتِكُمْ تُقْبَلُ الطاعَةُ المُفْتَرَضَةُ وَلَكُم المَوَدَّةُ الواجِبَةُ[۳] وَالدَّرَجاتُ الرَفيعَةُ[۴] وَ الْمَقامُ الْمَحْمُودُ وَ الْمَكانُ الْمَعْلُومُ[۵] عِنْدَ اللّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ الْجاهُ[۶] العَظيمُ وَ الشَأْنُ الْكَبيرُ وَ الشَّفاعَةُ المَقْبُولَة. رَبَّنا اٰمَنّا بِما اَنْزَلْتَ واتَّبَعْنَا الرَسُولَ فَاكْتُبْنا مَعَ الشاهِدينَ. رَبَّنا لاتُزِغْ[۷] قُلُوبَنا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنا وَهَبْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمةً إِنَّكَ اَنْتَ الوَهّابُ. سُبْحانَ رَبِّنا إِنْ كانَ وَعْدُ رَبِّنا لَمَفْعُولاً. يا وَلِيَّ اللّهِ إِنَّ بَيْني وَ بَيْنَ اللّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ذُنُوباً لايَأْتي عَلَيْها اِلاّ رِضاكُمْ فَبِحَقِّ مَنِ ائْتَمَنَكُم عَلىٰ سِرِّهِ واسْتَرْعاكُمْ اَمْرَ خَلْقِهِ وَ قَرَنَ طاعَتَكُمْ بِطاعَتِهِ لَمّا[۸] اسْتَوْهَبْتُمْ ذُنُوبي وَ كُنْتُمْ

---

۱. یعنی احکام دین ما را. منه رحمه‌الله

۲. یعنی کلمه توحید یا امر دین و تمام شدن کلمه و عظیم شدن نعمت اشاره می‌تواند بود به آیه کریمهٔ «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی» که بعد از نصب حضرت امیر علیه‌السلام در روز عید غدیر نازل شد. منه رحمه‌الله

۳. و در قرآن مجید مذکور شده در آیهٔ کریمهٔ «قل لااسئلکم علیه اجراً الاّ المودّة فی القربی». منه رحمه‌الله

۴. که عبارت است از مقام شفاعت. منه رحمه‌الله

۵. در بعضی نسخه‌ها به جای «المقام المعلوم»، «المکان المعلوم» است. منه رحمه‌الله

۶. یعنی کمال قرب و منزلتی که نزد خدای تعالی دارید و آگاهان را معلوم است که از برای شما حاصل است یا مقامی که علم الهی به آن تعلق گرفته و نزد خدای تعالی معلوم است. منه‌رحمه‌الله

۷. یعنی ما را به ما و اختیار ما وامگذار و نظر لطف و رحمت از ما بازمدار و توفیق ثبات برایمان کرامت فرمای و چنان مکن که دلهای ما از حق میل نماید به سوی باطل بعد از آنکه ما را هدایت نمودی و دین حقّ را شناختیم. منه رحمه‌الله

۸. آنچه [در ترجمه آینده] نوشته شده بنابر آن است که لمّا به تشدید خوانده شود و بعضی این کلمه را که در امثال این مقامات وارد شده به تخفیف میم خوانده‌اند و معنی آن با ملاحظه سابق کلام چنین می‌شود که پس به حق خداوندی که به شما چنین نعمتها کرامت نموده یعنی قسم به حق او که هرآینه طلب نمایید بخشش گناهان مرا. منه رحمه‌الله

شُفَعائي[1] فَإِنّي لَكُمْ مُطيعٌ مَنْ اَطاعَكُمْ فَقَدْ أَطاعَ اللّهَ وَ مَنْ عَصاكُمْ فَقَدْ عَصَى اللّهَ وَمَنْ اَحَبَّكُمْ فَقَدْ اَحَبَّ اللّهَ وَمَنْ اَبْغَضَكُمْ فَقَدْ اَبْغَضَ اللّهَ. اللّهُمَّ إِنّي لَوْ وَجَدْتُ شُفَعاءَ اَقْرَبَ اِلَيْكَ مِنْ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه و آله وَ اَهلِ بَيْتِهِ الْاَخْيارِ الْاَئِمَةِ الاَبْرارِ لَجَعَلْتُهُمْ شُفَعائي اِلَيْكَ فَبِحَقِّهِمُ الَّذي اَوْجَبْتَ لَهُمْ عَلَيْكَ اَسْأَلُكَ[2] أَنْ تُدْخِلَني في جُمْلَةِ العارِفينَ بِهِمْ وَبِحَقِّهِمْ وَ في زُمْرَةِ المَرْحُومينَ بِشَفاعَتِهِمْ إِنَّكَ اَرْحَمُ الراحِمينَ وَصَلَّى اللّهُ عَلىٰ مُحَمَّدٍ وَ اٰلِهِ الطاهِرينَ وَ سَلَّمَ تَسْليماً كثيراً و حَسْبُنَا اللّهُ وَ نِعْمَ الوَكيلُ.[3]

[ترجمه زیارت جامعه کبیره:] سلام بر شما ای اهل‌بیت پیغمبری و جایگاه رسالت و محل آمد و شد فرشتگان و مکان فرود آمدن وحی و کان رحمت وخزانه‌دار علم و نهایت بردباری و اصل‌های کرم و پیشوایان امّت‌ها وکارگزاران نعمت‌ها و بنیادهای نکوکاران و ستون‌های نیکان و امر و نهی فرمایان بندگان، و رکن‌های شهرها و درهای ایمان، و امینان [و معتمدان خ] خداوند بسیار مهربان و زادهٔ پیغمبران و خلاصهٔ رسولان و خویشان نزدیک برگزیدهٔ پروردگار عالمیان و رحمت خدا و برکت‌های او. سلام بر پیشوایان هدایت و چراغهای تاریکی و نشانه‌های پرهیزکاری و خداوندان عقل‌ها و صاحبان خرد (یا فطنت وزیرکی) و پناه خلق و وارثان پیغمبران و مثل برتر و دعوت نیکوتر و حجّت‌های خدا بر اهل دنیا و اهل سرای آخرت و سرای نخستین و رحمت خدا و برکت‌های او. سلام بر مکان‌های شناخت خدا و منزل‌های برکت خدا و کان‌های حکمت خدا

---

۱. یعنی طلب نمی‌کنیم مگر از شما و سوگند نمی‌دهم مگر برای اینکه طلب بخشایش نمائی. یا دست از طلب و سوگند دادن برنمی‌دارم مگر اینکه حاجتم را روا کنید و از خدای تعالی طلب بخشایش گناهان من و شفاعت من نمائید. منه رحمه‌الله

۲. یعنی می‌دانم که ایشان نزدیک‌ترین خلایق‌اند به سوی تو لهذا به ایشان متوسل شدم و از تو سؤال می‌نمایم پس به حق آن حقی که از برای ایشان واجب ساخته‌ای بر خود سؤال می‌کنم از تو ـ تا آخر کلام.ـ منه رحمه‌الله

۳. من لایحضره الفقیه: ۲/ ۶۰۹ و این زیارت در عیون أخبار الرضا هم نقل شده است.

و نگهبانان راز خدا و حاملان کتاب خدا و اوصیاء پیغمبر خدا و فرزندان رسول خدا ـ رحمت فرستد خدا بر او و بر آل او ـ و رحمت خدا و برکت‌های او. سلام بر دعوت کنندگان به سوی خدا و دلالت کنندگان بر خشنودی خدا و طلب افزایش‌کنندگان در امر خدا و تمامان در دوستی خدا و خالص کرده شدگان در یگانه دانستن خدا و آشکارا کنندگان امر خدا و نهی او و بندگان او که گرامی داشته‌گانند آنانکه سبقت نمی‌گیرند بر او به سخن گفتن و ایشان به امر او عمل می‌نمایند و رحمت خدا و برکت‌های او. سلام بر پیشوایان دعوت‌کنندگان و پیشروان راه نمایندگان و سروران سالاران و منع کنندگان حمایت کنندگان و اهل ذکر و صاحبان امر و باقی‌ماندگان خدا و برگزیدهٔ او و گروه او و ظرف علم و حجّت او و راه او و نور او و رحمت خدا و برکت‌های او. شهادت می‌دهم که نیست معبودی مگر خدا حال آنکه یگانه است نیست شریکی مر او را هم چنانکه گواهی داده خدا از برای خود و گواهی داده‌اند از برای او فرشتگان و صاحبان علم از خلق او. نیست خدائی به جز او که عزیز حکیم است و گواهی می‌دهم که حضرت محمّد [صلی‌الله علیه و آله] بنده برگزیدهٔ او و فرستاده پسندیدهٔ اوست. فرستاده آن را به راه‌نمائی و دین ثابت تا غالب گرداند آن را بر دین، همهٔ آن، و اگرچه ناخوش دارند مشرکان و گواهی می‌دهم که شمائید پیشوایان راه‌یافته‌گان هدایت کرده‌شدگان نگاه‌داشته‌گان تعظیم کرده شدگان مقربان پرهیزکاران راستگویان برگزیدگان اطاعت کنندگان از برای خدا برپا دارندگان امر او و عمل نمایندگان به ارادهٔ او رستگاران رسندگان به نوازش او برگزید شما را به علم خود و پسندیده شما را از برای غیب خود و برگزیده شما را از برای راز خود و انتخاب کرده شما را به قدرت خود و عزیز نموده شما را به هدایت خود و مخصوص گردانیده شما را به حجّت خود و گزین نموده شما را از برای نور خود و تقویت کرده شما را به روح خود و پسندیده شما را جانشینان

در زمین خود و حجّتها بر آفریدگان خود و یاری‌کنندگان از برای دین خود و نگهبانان از برای راز خود و خزانه‌داران از برای علم خود و محلّ ودیعت حکمت او و بیان‌کنندگان وحی او و ارکان توحید او و گواهان بر خلق او و نشانها از برای بندگان و علامت‌نمایان در شهرهای او و دلالت‌کنندگان بر راه او. نگاه داشت شما را خدای تعالی از لغزش و ایمن گردانید شما را از فتنه‌ها و پاک گردانید شما را از آلایش و دور کرد از شما پلیدی را و پاک کرد شما را پاک کردنی پس تعظیم نمودید بزرگواری او را و بزرگ داشتید شأن او را و به عظمت یاد کردید کرم او را و دائم داشتید یاد او را و مؤکد ساختید پیمان او را و محکم نمودید عقد فرمان‌برداری او را و خالص بودید از برای او در پنهان و آشکارا[1] و خواندید مردمان را به سوی راه او به حکمت و موعظه نیکو و عطا کردید جان‌های خود را در راه خوشنودی او و شکیبائی نمودید بر آنچه رسید به شما در جنب او و بر پا داشتید نماز را و دادید زکاة را و امر نمودید به آنچه پسندیده است و نهی فرمودید از آنچه ناپسندیده است و جهاد کردید در راه خدا چنانکه حقّ جهاد است تا آنکه آشکارا ساختید دعوت او را و بیان نمودید واجبات او را و برپا داشتید حدود آن را و پهن کردید شریعت‌های احکام آن را و رعایت نمودید طریقهٔ او را و بازگشتید در آن باب از جانب آن به سوی خوشنودی و گردن نهادید از برای آن قضا را و تصدیق نمودید از پیغمبران او هرکه را گذشته پس رغبت نماینده از شما بیرون رونده است از دین و هرآنکه پیوسته به شما ملحق شونده است و تقصیر نماینده در حق شما ناچیز شونده است و حق با شما و در میان شما و از جانب شما و به سوی شماست و شمائید اهل آن و کان آن و میراث پیغمبری نزد شماست و بازگشت خلق به سوی شماست و حساب ایشان بر شماست و جداکنندهٔ خطاب نزد شماست و آیات خدا در نزد شما

---

۱. یا آنکه نصیحت نمودید مردم را از برای او و به جهت رضای او. منه رحمه‌الله

و عزیمت‌های آن در میان شما و نور آن و حجّت آن نزد شما و امر او به سوی شما است کسی که دوستی کند شما را پس به تحقیق که دوستی کرده خدا را و کسی که دشمنی کرد با شما پس به تحقیق که دشمنی کرده با خدا و هرکه دوست دارد شما را پس به تحقیق که دوست داشته خدا را و هرکه که دشمن دارد شما را پس به تحقیق که دشمن داشته خدا را و هر که اعتصام نماید به شما پس به تحقیق که اعتصام نموده به خدا. شمائید راه عظیم‌تر و راه راست‌تر و گواهان سرای نیستی یعنی دنیا و شفیعان سرای پایندگی یعنی آخرت و رحمت بهم پیوسته و نشانهٔ خزانهٔ گذاشته شده و امانت حفظ کرده شده و دری که امتحان کرده شده‌اند به آن مردمان. هرکه بیاید بسوی شما پس به تحقیق که نجات یابد و هر که نیاید به سوی شما هلاک شود به سوی خدا می‌خوانید و بر او دلالت می‌نمائید و به او ایمان می‌آورید و مر او را اطاعت می‌کنید و به امر او عمل می‌نمائید و به سوی راه او راه‌نمائی می‌کنید و به گفتهٔ او حکم می‌کنید. نیک بخت شد قسم به خدا هرکه دوستی نمود به شما و هلاک شد هرکه دشمنی کرد با شما و نومید شد هرکه انکار کرد شما را و گمراه شد هرکه مفارقت کرد شما را و به مطلب رسید هرکه چنگ در زد به شما و ایمن شد هرکه پناه برد به سوی شما و سلامتی یافت هرکه تصدیق نمود شما را و راه نموده شد هرکه چنگ در زد به شما. هرکه متابعت نماید شما را پس بهشت جایگاه او است و هر که مخالفت کند شما را پس آتش قرارگاه اوست و هرکه انکار کند شما را کافر است و کسی که جنگ کند با شما شرک آورنده است و هر که ردّ کند بر شما در پست‌ترین طبقه‌ای است از جهنّم. گواهی می‌دهم که به تحقیق اینکه مذکور شد سبقت داشت از برای شما در آنچه گذشت و جاری است از برای شما در آنچه باقی مانده و به تحقیق که ارواح شما و نور شما و طینت شما یکی است پاکیزه است و پاک است بعض آنها از بعض دیگر. آفرید شما را خدا نورها پس گردانید شما را به عرش خود احاطه کنندگان

تا اینکه منّت گذاشت بر ما به شما پس قرار داد شما را در خانه‌هایی که دستور داده خدا اینکه برافراشته شود و یاد کرده شود در آنها نام او وگردانیده درودهای ما را بر شما و آنچه را تخصیص داده ما را به آن از دوستی شما و باعث نیکوئی خلقت ماست و پاکی از برای نفس‌های ما و افزونی از برای ما و کفّاره از برای گناهان ما پس بودیم ما نزد او گردن نهندگان به فضل شما و شناخته شدگان به تصدیق ما شما را پس رساند خدای تعالی شما را به بهترین جایگاه نوازش یافته‌گان و برترین منزل‌های مقرّبان و بلندترین مرتبه‌های رسولان جائی که ملحق نشود به آن ملحق‌شونده‌ای و برتر از آن نشود برتر شونده‌ای و سبقت نگیرد بر آن سبقت گیرنده‌ای و طمع نکند در دریافت آن طمع کننده‌ای تا آنکه باقی نماند فرشته مقرّبی و نه پیغمبر مرسلی و نه صدّیقی و نه شهیدی و نه دانائی و نه نادانی و نه پست مرتبه و نه صاحب فضلی و نه مؤمن صالح و نه گنه‌کار نابکاری و نه گردن‌کش عنادپیشه و نه شیطان سرکشی و نه خلقی واسطه در میانه آنچه مذکور شد که حاضر باشد مگر آنکه بشناساند خدای تعالی به ایشان بزرگواری امر شما را و عظمت قدر شما را و بزرگی شأن شما را و تمام نور شما و پسندیدگی مکان شما و ثابت بودن مقام شما و ارجمندی جایگاه شما و منزلت شما را نزد او و گرامی بودن شما را بر او و خصوصیّت شما را در نزد او و نزدیکی منزلت شما به او. وفدای شما باد پدر من و مادر من و اهل من و مال من و قوم و قبیلهٔ من. گواه می‌گیرم خدا را و گواه می‌گیرم شما را به اینکه من ایمان آورنده‌ام به شما و به آنچه ایمان آورده‌اید شما به او کافرم به دشمن شما و به آنچه اعتقاد ندارید شما به آن بینایم به حال شما و به گمراهی کسی که مخالفت نموده شما را دوستی کننده‌ام با شما و با دوستان شما دشمنی کننده‌ام با دشمنان شما و عداوت کننده‌ام با ایشان. صلحم از برای هرکه صلح کرده با شما. جنگم با هرکه جنگ کرده با شما تصدیق‌نماینده‌ام به‌آنچه تصدیق نمودید باطل کننده‌ام آنچه را شما

باطل کردید اطاعت‌کننده‌ام شمارا شناسایم به‌حق شما اقرار کننده‌ام به‌فضل شما بردارنده‌ام علم شما را پنهان شونده‌ام به امان شما اعتراف نماینده‌ام به شما ایمان آورنده‌ام‌به‌بازگشت شما تصدیق‌نماینده‌ام به‌رجعت شما انتظار کشنده‌ام‌امر شما را چشم براهم مر دولت‌شمارا اخذ نماینده‌ام به‌گفته شما عمل‌کننده‌ام به‌امر شما زینهار جوینده‌ام‌به‌شمازیارت‌کننده‌ام‌شماراپناه‌آورنده‌ام‌التجانماینده‌ام‌به قبرهای شما شفیع آورنده‌ام به سوی خدای عزّ وجل شما را و تقرّب جوینده‌ام بوسیلهٔ شما به سوی خدا و پیش دارنده‌ام شما را در پیش مطلب خود و حاجتهای خود وارادهٔ‌خود درهمهٔ احوال‌خود وکارهای‌خود ایمان‌آورنده‌ام به‌پنهان‌شماوآشکار شما و حاضر شما و غائب شما و اوّل شما و آخر شما و تفویض کننده‌ام در همهٔ آنچه مذکور شد به سوی شما و تسلیم نماینده‌ام در آن باب با شما و دل من شما را اطاعت کننده و رأی من شما را پیرو و یاری من از برای شما مهیّاست تا اینکه زنده‌بگرداند خدای‌تعالی دین خودرا به‌شما وبازگرداند شما را در روزگار خود و ظاهر سازد شما را از برای عدل خود و تمکین دهد شما را در زمین خود پس با شمایم با شمایم نه با دشمن شما، ایمان آوردم به شما و دوست داشتم[1] آخر شما را به آن نحو که دوست داشتم به آن اوّل شما را و بی‌زاری جستم به سوی خدای عزّ وجل از دشمنان شما و از جبت و طاغوت و شیاطین وگروه ایشان که ستم کاران‌اند در حق شما، انکارکنندگان حق شما و بیرون روندگان از سلطنت شما(یا ازمحبت شما) وغصب‌کنندگان میراث‌شما، شک نمایندگان در حق‌شماانحراف نمایندگان‌از شما. و بیزارم از هر دوست محرم رازی غیرشما[2] و هر اطاعت‌کرده

---

۱. یا آنکه ولی و امام خود دانستم و قبول کردم ولایت و امامت آخر شما را به آن نحوی که ولی و امام خود دانستم اوّل شما را. منه رحمه‌الله

۲. یا از هرکه در امر دین به آن اعتماد نمایم به غیر شما یا از هرکه در امر امامت و خلافت دخیل نموده‌اند به غیر از شما. منه رحمةالله.

شدهٔ سوای شما و از پیشوایان که می‌خوانند مردم را به سوی آتش، پس ثابت قدم بدارد مرا خدا همیشه مادام که زنده باشم بر محبّت شما و دوستی شما و دین شما و توفیق دهد مرا خدا از برای اطاعت شما و روزی گرداند شفاعت شما را، و بگرداند مرا از نیکان دوستان شما که پیروی کننده‌اند هر آنچه دعوت نمایید به آن و بگرداند مرا از جملهٔ آنان که پیروی می‌نمایند اثرهای شما را و می‌روند به راه‌شما وراه می‌یابند به‌راه‌نمائی شما ومحشور می‌شوند در گروه‌شما وبازگشت می‌نمایند[1] در رجعت شما و پادشاهی داده می‌شود به ایشان در زمان دولت شما و بزرگ کرده می‌شوند در روزگار عافیت[2] شما و تمکین داده می‌شوند در روزگار شما وخنک می‌شود[3] چشم‌ایشان فردا به‌دیدن شما. پدر من‌فدای‌شما باد ومادر من و جان من واهل من و مال من و خویشان من. هرکه اراده کند خدا را ابتدا کند به شما وهرکه به یگانگی پرستد او را قبول کند از شما وهرکه قصد نماید او را رو آورد به‌شما ای‌آقایان‌من نمی‌توانم شمرد ثناء شمارا ونمی‌توانم‌رسید ازمدح کردن به کنه شما و از وصف کردن به قدر شما وشمائید نور نیکان و راه‌نمایان نیکوکاران و حجّتهای خداوند با عظمت. به شما ابتدا نمود خدا وبه شما ختم می‌نماید وبه شما فرو می‌فرستد باران را وبه شما نگاه می‌دارد آسمان را اینکه

---

۱. یا آنکه حمله می‌نمایند بر دشمنان در رجعت شما یعنی از جمله غازیان و مجاهدان آن زمانند. منه رحمه‌الله.

۲. روزگار عافیت عبارت است از ایّام دولت که باعث عافیت از شدائد بسیار است و بعید نیست که این لفظ به قاف و باء یک نقطه باشد یعنی در عاقبت امر شما که ظهور دولت است. منه رحمه‌الله.

۳. خنک شدن چشم کنایه است از خوشحالی زیرا که در وقت سرور اشک سرد از چشم می‌آید و ممکن است که تَقَرُّ بمعنی «قرار گیرد» باشد یعنی قرار گیرد چشم ایشان از انتظار و از هر سو دویدن فراغ یابد یا آنکه به سبب ادراک منتهای مطلب خود که دیدن شماست قرار گیرد و از پی منظور دیگر نرود. منه رحمه‌الله.

نیفتد بر زمین مگر به رخصت او و به شما زایل می‌کند غم را و به شما برطرف می‌کند بدحالی را و نزد شماست آنچه فرود آوردند آن را رسولان خدا و فرود آمده‌اند به آن فرشتگان او و به سوی جدّ شما فرستاده شد روح امین ـ(و اگر بوده باشد زیارت از برای حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام. پس بگو: و بسوی برادر تو فرستاده شد روح امین.) داده است به شما خدای تعالی آنچه نداده به هیچ کس از عالمیان سر فرود آورده هر بزرگی از بزرگی شما و خودکشی نموده هر متکبری از برای فرمان‌برداری شما و فروتنی نموده هر سرکشی از برای فضل شما و خوار شده هرچیزی از برای شما و روشن شده است زمین به نور شما و فیروزی یافته‌اند فیروزی یافته‌گان به محبت شما[1] به سبب شما راه برده می‌شود به سوی خوشنودی و بر کسی که انکار نموده امامت شما را می‌باشد غضب خداوند مهربان. پدرم فدای شما باد و مادرم و جانم و اهلم و مالم، ذکر شما در میان ذکرکنندگان است و نامهای شما در میان نامها و کالبدهای شما در میان کالبدها و روح‌های شما در میان روح‌ها و نفس‌های شما در میان نفس‌ها و اثرهای شما در میان اثرها و قبرهای شما در میان قبرها پس چه شیرین است نامهای شما و چه گرامی است نفس‌های شما و چه بزرگ است شأن شما و چه عظیم است قدر شما و چه باوفاست عهد شما (و چه راست است وعده شما) سخن شما نور است و امر شما یافتن راه صواب است و وصیّت شما پرهیزکاری است و کار شما خیر است و عادت شما نیکوئی کردن است و طبیعت شما بخشندگی است و شأن شما درستی و راستی و ملائمت است و گفته شما محکم و واجب است و رأی شما دانش و بردباری و پیش‌بینی است اگر مذکور شود خیری می‌باشید شما اوّل آن و اصل آن و فرع آن و کان آن و مکان آن و پایان آن.

---

۱. یا به سبب اعتقاد به امامت شما یا به سبب آنکه متولی امور ایشان شده امامت و هدایت ایشان نمودید. منه رحمه‌الله

فدای شما باد پدر من و مادر من و جان من. چگونه وصف کنم خوبی ثناء شما را و بشمارم نیکوئی نعمت شما را و حال آنکه به سبب شما بیرون آورد ما را خدای تعالی از خواری و گشود از ما سختیهای اندوه‌ها را و رهانید ما را به شما از لب ودای هلاکت‌ها و از آتش. فدای شما باد پدر من و مادر من و جان من، بدوستی شما تعلیم نمود به ما خدای تعالی معالم دین ما را و اصلاح نمود آنچه را فاسد شده بود از دنیای ما و بدوستی شما تمام شد کلمه و عظیم شد نعمت و به الفت بدل شد جدائی و به دوستی شما قبول می‌شود طاعت فرض شده و از برای شماست محبّتی که واجب است و مرتبه‌های بلند و مقام ستوده شده و آن مقام که معلوم است نزد خدای عزّ و جلّ و قدر و منزلت عظیم و شأن بزرگ و شفاعت پذیرفته. ای پروردگار ما ایمان آوردیم به آنچه فرستاده‌ای و پیروی کردیم پیغمبر را پس بنویس ما را با گواهی‌دهندگان. ای پروردگار ما میل مده دلهای ما را بعد از آنکه هدایت کردی ما را و ببخش به ما از جانب خودت رحمت بدرستی که توئی بسیار بخشنده. پاک و منزه است پروردگار ما. بدرستی که هست وعدهٔ پروردگار ما هرآینه بجای آورده شده.

ای ولی خدا بدرستی که میان من و میان خدای عزّ و جلّ گناهانست که محو نمی‌کند آنها را مگر خوشنودی شما پس بحق آنکه امین گردانید شما را به راز خود و از شما خواسته نگهبانی امر خلق خود را و پیوستگی داده طاعت شما را به طاعت خود مگر آنکه طلب نمائید بخشایش گناهان مرا و بوده باشید شفیعان من بدرستی که من مر شما را فرمان بردارم. هرکه اطاعت نماید شما را پس به تحقیق که اطاعت نموده خدا را و هرکه نافرمانی کند شما را پس به تحقیق که نافرمانی کرده خدا را و هرکه دوست دارد شما را پس به تحقیق که دوست داشته خدا را و هرکه دشمن دارد شما را پس به تحقیق که دشمن داشته خدا را. خداوندا بدرستی که من اگر می‌یافتم شفاعت کنندگانی را که نزدیک‌تر باشند به سوی تو

از محمّد صلی‌الله علیه وآله واهل‌بیت او که نیکان پیشوایان نیکوکاران‌اند هرآینه می‌گردانیدم ایشان را شفیعان خود به سوی تو پس به حق ایشان آن حقی که واجب ساخته‌ای از برای ایشان برخود سؤال می‌کنم تو را که داخل سازی مرا در جملهٔ آنانکه عارفند به حال ایشان وبه حق ایشان ودر گروه رحمت کرده‌شدگان بوسیلهٔ شفاعت ایشان بدرستی که تو رحم کننده‌ترین رحم‌کنندگانی ورحمت فرستد خدا بر محمّد وآل او که پاکان‌اند وسلام فرستد بسیار وکافی است ما را خدا و نیکو وکیلی است.

وچون خواهی از آن مکان شریف بازگردی، پس بگو:

اَلسَّلامُ عَلَیْکُمْ سَلامَ مُوَدِّعٍ لاسَامٍ وَ لاقالٍ وَلامالٍّ وَ رَحْمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَکاتُهُ عَلَیْکُمْ یا اَهْلَ بَیْتِ النُّبُوّة إِنَّهُ حَمیدٌ[1] مَجیدٌ[2] سَلامَ وَلِیٍّ غَیْرَ راغِبٍ عَنْکُمْ وَ لامُسْتَبْدِلٍ بِکُمْ وَ

---

۱. حمید بمعنی ستوده شده و مجید بمعنی بزرگوار و بمعنی کریم آمده و معنی مناسب این مقام در حاشیه طولانی [یعنی شماره بعدی] بیان شده. منه رحمه‌الله

۲. این‌کلام [ازو رحمةالله و برکاته الی حمید مجید] اقتباش شده از کلام مجید در حکایت قول ملائکه با حلیلهٔ جلیلهٔ حضرت ابراهیم علیه‌السلام در هنگامی که بشارت دادند او را به فرزند گزیدهٔ او حضرت اسحاق و نبیرهٔ او حضرت یعقوب و چون آن مطهره و زوج جلیلش حضرت خلیل به کبر سنّ رسیده بودند چنانکه گفته‌اند که او را نود و نه یا نود و آن حضرت را صد و یا صد و بیست سال بود و از تولّد فرزند در میان ایشان تعجّب نمود پس ملائکه به او گفته‌اند که: «اَتَعْجَبینَ مِنْ اَمْرِ الله رحمت الله و برکاته علیکم اهل‌البیت انّه حمید مجید» یعنی آیا تعجب می‌کنی از امر خدا رحمت خدا و برکت‌های او بر شماست یا بر شما باد بدرستی که خدا حمید مجید است. و در تفسیر حمید مجید در این مقام چنین گفته‌اند که می‌کند کاری را که به حسب آن مستوجب حمد شود و بسیار خیر و احسان است و غرض آن است که از خداوندی چنین، خلق کردن فرزند از شما بعید نیست و تعجب از آن نباید نمود یا آنکه از آن مظهر محامد و احسان افاضهٔ رحمت و برکات بر مواد قابل مثل متوقع و به موقع است. و مخفی نیست که در این مقام تفسیر به این اسلوب مناسب است. منه رحمه‌الله

لاٰمُؤْثِرٍ عَلَيْكُمْ وَ لاٰمُنْحَرِفٍ عَنْكُم[۱] وَ لاٰ زاٰهِدٍ فِي قُرْبِكُمْ وَ لاٰجَعَلَهُ اللّٰهُ اٰخِرَ العَهْدِ مِنْ زِياٰرَةِ قُبُورِكُمْ وَ إِتْياٰنِ مَشاٰهِدِكُمْ[۲] وَ السَّلاٰمُ عَلَيْكُمْ وَ حَشَرَنِيَ اللّٰهُ فِي زُمْرَتِكُمْ وَ اَوْرَدَنِي حَوْضَكُمْ[۳] وَ جَعَلَنِي مِنْ حِزْبِكُمْ[۴] وَ اَرْضاٰكُمْ عَنِّي وَ مَكَّنَنِي[۵] مِنْ دَوْلَتِكُمْ وَ اَحْياٰنِي فِي رَجْعَتِكُمْ وَ مَلَكَنِي فِي اَيّاٰمِكُمْ وَ شَكَرَ سَعْيِي[۶] بِكُمْ وَ غَفَرَ ذَنْبِي بِشَفاٰعَتِكُمْ وَ اَقاٰلَ عَثْرَتِي بِمَحَبَّتِكُمْ وَ اَعْلىٰ كَعْبِي بِمُوالاٰتِكُمْ وَ شَرَّفِنِي بِطاٰعَتِكُمْ وَ

---

۱. یعنی به شما میل و رغبت دارد و وداعی که می‌کند نه از برای بی‌رغبتی است و نه به اعتبار آنکه خواهد دیگری را بدل شما قرار دهد و بر شما ترجیح دهد. منه رحمه‌الله

۲. مشاهد جمع مشهد است و مشهد بمعنی [محل] حضور و محل شهید شدن می‌تواند بود و اراده معنی اوّل در همه روضات مناسب است چه هر روضه محلّ حضور صاحب آن روضه است و حمل بر معنی ثانی در غیر روضات شهدا بنابر تغلیب می‌تواند بود یعنی چون بسیار از ایشان را شرف شهادت نصیب شده این صفت را در حکم غالب گردانیده باشند هرچند غیر شهدا اغلب و اکثر باشند و بنابر مضمون حدیث که دلالت دارد بر آنکه همگی اصحاب عصمت بشرف شهادت کامیاب شده‌اند چه آشکار و چه پنهان حمل بر معنی مذکور در همهٔ روضات بی‌تکلّف صحیح است و اگر چه شهید حقیقی کسی است که در معرکهٔ جهاد مقتول شود لیکن تعبیر از مقتولین به ظلم و جور اعادی دین به شهید مجازی است شایع. منه رحمه‌الله

۳. یعنی حوض کوثر. منه رحمه‌الله

۴. یعنی با ایشان و در میان ایشان. منه رحمه‌الله

۵. یعنی تسلط و نفاذ امر بدهد از دولت شما یا توفیق دهد که زمان دولت شما را دریابم و بنابر نسخه‌ای که به جای لفظ «مِن»، «فِي» واقع شده یعنی در روزگار دولت شما. منه رحمه‌الله

۶. یعنی سعی و کوششی که در راه دین و طاعات و عبادات کرده‌ام به برکت شما ما را بر آنها جزای نیک دهد و برابر خلل و قصوری که در آنها باشد مؤاخذه نکند یا زیاده بر قدر استحقاق کرامت نماید. و می‌تواند بود مراد این باشد که سعی را که در راه شما و به سبب شما کرده‌ام جزای نیک دهد. منه رحمه‌الله

اَعَزَّنی بِهُداکُمْ وَ جَعَلَنی مِمَّنْ انْقَلَبَ مُفْلِحاً مُنْجِحاً غانِماً سالِماً مُعافاً غَنِیّاً فائِزاً بِرِضْوانِ اللّهِ وَ فَضْلِهِ[۱] وَ کِفایَتِهِ بِاَفْضَلِ[۲] ماینْقَلِبُ بِهِ اَحَدٌ مِنْ زُوّارِکُمْ وَ مَوالیکُمْ وَ مُحِبّیکُمْ وَ شیعَتِکُمْ وَ رَزَقَنیَ اللّهُ الْعُوْدَ ثُمَّ الْعَوْدَ[۳] اَبَداً ما اَبقانی رَبّی بِنِیَّةٍ صادِقَةٍ[۴] وَ ایمانٍ وَ تَقْویٰ وَ اِخْباتٍ وَ رِزْقٍ واسِعٍ حَلالٍ طَیِّبٍ اَللّهُمَّ لاتَجْعَلْهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنْ زِیارَتِهِمْ وَ ذِکْرِهِمْ وَ الصَلاةِ عَلَیْهِمْ وَ اَوْجِبْ لِیَ الْمَغْفِرَةَ وَ الرَّحْمَةَ وَ الخَیْرَ وَ الْبَرَکَةَ وَ التَّقْویٰ وَ الفَوْزَ وَ النُّورَ وَ الْاِیمانَ وَ حُسْنَ الإِجابَةِ[۵] کَما اَوْجَبْتَ لِأَوْلِیائِكَ العارِفینَ بِحَقِّهِمُ المُوجِبینَ[۶] طاعَتَهُمْ وَ الراغِبینَ فی زِیارَتِهِمْ المُتَقَرِّبینَ اِلَیْكَ وَ اِلَیْهِمْ. بِأَبی اَنْتُمْ وَ اُمّی وَ نَفْسی وَ أَهْلی وَ مالی اِجْعَلوُنی فی هَمِّکُمْ[۷] وَ صَیِّروُنی فی حِزْبِکُمْ[۸] وَ اَدْخِلوُنی فی شَفاعَتِکُمْ وَاذْکُروُنی عِنْدَ رَبِّکُمْ. اَللّهُمَّ صَلِّ عَلیٰ مُحَمَّدٍ وَ اٰلِ مُحَمَّدٍ وَ اَبْلِغْ اَرْواحَهُمْ وَ اَجْسادَهُمْ مِنّی السَّلامَ وَ السَّلامُ عَلَیْهِ وَ عَلَیْهِمْ وَ رَحْمَةُ اللّهِ وَ بَرَکاتُهُ وَ صَلَّی اللّهُ عَلیٰ مُحَمَّدٍ وَ اٰلِهِ وَ سَلَّمَ تَسْلیماً کثیراً وَ حَسْبُنَا اللّهُ وَ نِعْمَ الوَکیلُ[۹]

[ترجمه:] سلام بر شما سلام وداع کننده که نه‌افسرده و نه دشمنی کننده و نه

---

۱. یعنی افزونی احسان. منه رحمه‌الله

۲. یعنی افزون‌تر و بهتر. منه رحمه‌الله

۳. یعنی بازگشت به این مکان شریف. منه رحمه الله

۴. یعنی بازگشت با نیّت صحیح. منه رحمه الله

۵. یعنی اجابت دعا بر وجه نیکو. منه رحمه‌الله

۶. یعنی بر خود یا واجب می‌دانستند یعنی بر همه کس. منه رحمه الله

۷. یعنی مرا در خاطر خود جای دهید و عزم توجه به من داشته باشید و می‌تواند بود که معنی چنین باشد که قرار دهید مرا در جمله جماعتی که اهتمام به امر ایشان دارید و غم ایشان را می‌خورید. منه رحمه‌الله

۸. یعنی از گروه خود حساب کنید مرا یا در قیامت و رجعت و عالم برزخ مرا در میان گروه شیعیان خود و اتباع خود درآورید. منه رحمه‌الله

۹. من لایحضره الفقیه: ۶۱۷/۲

صاحب ملالت[است] و رحمت خدا و برکت‌های او بر شما باد[1] ای اهل‌بیت پیغمبری، بدرستی که او حمید مجید است سلام دوستی که بی‌رغبت نیست به شما و فراگیرنده نیست دیگری را بدل شما و برگزیننده نیست بر شما[2] و میل نماینده نیست از شما و بی‌رغبت نیست در نزدیکی شما. نگرداند این وداع را خدای تعالی آخرین عهد از زیارت قبرهای شما و آمدن به مشاهد شما و سلام بر شما و محشور گرداند خدای تعالی مرا در گروه شما وارد گرداند مرا بر حوض شما و بگرداند مرا از گروه شما و خوشنود گرداند شما را از من و تمکین دهد مرا از دولت شما و زنده گرداند مرا در رجعت شما و سلطنت دهد مرا در روزگار شما و جزای نیک دهد مرا به سبب شما و بیامرزد گناه مرا به شفاعت شما و درگذرد لغزش مرا به محبّت شما و بلند گرداند کعب مرا[3] به محبّت شما و بزرگ گرداند مرا بفرمان‌برداری شما و عزیز گرداند مرا به رهنمائی شما و بگرداند مرا از آن جماعت که بازگشته‌اند، رستگار، حاجت‌روا، غنیمت یابنده، تن درست، عافیت‌داده شده، بی‌نیاز، فیروزی یابنده به خوشنودی خدا و فضل او و کارگزاری او به فاضل‌ترین وجهی که بازگردد به آن وجه کسی از زیارت کنندگان شما و دوستان شما و محبّان شما و پیروان شما. و روزی من گرداند خدای تعالی بازگشت را بعد از آن بازگشت همیشه مادام که باقی گذارد مرا پروردگار من در حالتیکه بوده باشم با نیّت راست و ایمان و پرهیزکاری و خشوع و روزی فراوان حلال پاکیزه. خداوندا مگردان این وداع را آخرین عهد از زیارت ایشان و یاد ایشان و درود بر ایشان و واجب گردان از برای من آمرزش و رحمت

---

۱. بر شما باد یا بر شماست یعنی می‌دانم که رحمت و برکات خدا شامل حال شماست. منه رحمه‌الله

۲. یعنی ترجیح نمی‌دهد دیگری را بر شما. منه رحمه‌الله

۳. بلند گردانیدن کعب عبارت از غلبه و ارتفاع مکان است. منه رحمه‌الله

و خیر و برکت و پرهیزکاری و فیروزی و نور و ایمان و نیکوئی اجابت را چنانکه واجب گردانیدی از برای دوستان خود که عارف بودند به حق ایشان و واجب ساخته بودند اطاعت ایشان را و رغبت داشتند در زیارت ایشان و تقرّب می‌جستند به سوی تو و به سوی ایشان.

فدای شما باد پدر من و مادر من و جان من و اهل من و مال من. قرار دهید مرا در عزم خود و بگردانید مرا داخل در گروه خود و درآورید مرا در شفاعت خود و یاد کنید مرا نزد پروردگار خود. خداوندا رحمت بفرست بر محمّد و آل محمّد وبرسان به‌روح‌های ایشان وجسدهای ایشان ازجانب من‌سلام و سلام براو و بر ایشان باد و رحمت خدا و برکت‌های او و رحمت کند خدای تعالی بر محمّد و آل اووسلام فرستد سلام‌فرستادن بسیاری وکافی‌است‌ما را خدا ونیکو وکیلی‌است.

و نیز شیخ جلیل، رئیس المحدّثین در کتاب من لایحضرة الفقیه روایت نموده که از حضرت امام همام امام رضا علیه‌السلام سؤال نمودم در باب زیارت قبر حضرت امام موسی علیه‌السلام پس فرمود آن حضرت که نماز بگذارد در مسجدهایی که بر اطراف قبر آن حضرت است و مجزی است در همه مواضع[1] یعنی در زیارت هریک از ائمّه اینکه بگوئی:

اَلسَّلامُ عَلیٰ أَوْلیاءِ اللّٰهِ وَ أَصْفِیائِهِ اَلسَّلامَ عَلیٰ اُمَناءِ اللّٰهِ وَ أَحِبّائِهِ اَلسَّلامُ عَلیٰ اَنْصارِ اللّٰهِ وَ خُلَفائِهِ اَلسَّلامُ عَلیٰ مَحالّ[2] مَعْرِفَةِ اللّٰهِ اَلسَّلامُ عَلیٰ مَساکِنِ ذِکْرِ اللّٰهِ

---

۱. ظاهر معنی همهٔ مواضع، آن است که نوشته شده و احتمال همهٔ مواضع اطراف روضهٔ مقدّسه آن حضرت بعید است. منه رحمه‌الله

۲. ظاهر آن است که تعبیر از آن حضرات به محال معرفت و مساکن ذکر خدا شده باشد چه حق معرفت خدا را ایشان داشته‌اند و همیشه با یاد خدا بوده‌اند و حمل محال و مساکن بر روضات‌ومنازل ایشان‌نیز می‌توان‌نمود و مؤید معنی‌اوّل است آنچه در بعضی‌زیارات واقع شده که «السلام علیکم یا محالّ معرفة الله السلام علیکم یا مساکن برکة الله» یعنی سلام بر شما ای مکانهای معرفت خدا سلام بر شما ای منزلهای برکت خدا . منه رحمه‌الله

اَلسَّلامُ عَلیٰ مُظْهِري أَمْرِ اللّٰهِ وَ نَهْيِهِ اَلسَّلامُ عَلیٰ الدُّعاٰةِ إلی اللّٰـه اَلسَّـلامُ عَـلیٰ المُسْتَقِرّينَ في مَرْضاٰتِ اللّٰهِ السَّلاٰمُ عَلَی المُخْلَصِينَ فیٰ طاٰعَةِ اللّٰهِ اَلسَّلامُ عَـلیٰ الأَدِلاٰءِ عَلیٰ اللّٰهِ اَلسَّلامُ عَلیٰ الَذينَ مَنْ واٰلاٰهُم فَقَدْ واٰلَی اللّٰهَ وَ مَنْ عاٰداٰهُمْ فَـقَدْ عاٰدَی اللّٰهَ وَ مَنْ عَرَفَهُمْ فَقَدْ عَرَفَ اللّٰهَ[1] وَ مَنْ جَهِلَهُمْ: فَقَدْ جَهِلَ اللّٰهَ[2] وَ مَنِ اعْتَصَمَ بِهِمْ فَقَدِ اعْتَصَمَ بِاللّٰهِ وَ مَنْ تَخَلّٰی عَنهُمْ فَقَدْ تَخَلّٰی مِنَ اللّٰهِ وَ أَشْهَدُ أَنّي سِلْمٌ لِمَنْ سالَمَكُمْ وَ حَرْبٌ لِمَنْ حاٰرَبَكُمْ مؤمِنٌ بِسِرِّكُمْ وَ عَلاٰنِيَتِكُمْ مُفَوِّضٌ في ذٰلِكَ كُلِّهِ اَليْكُمْ لَعَنَ اللّٰهُ عَدُوَّ آلِ مُحَمَّدٍ مِنَ الجِنِّ وَ الأِنْسِ وَ أَبْرَءُ اِلَی اللّٰهِ مِنْهُمْ وَ صَلَّی اللّٰهُ عَلیٰ مُحَمَّدٌ وَ اٰلِهِ.[3]

[ترجمه:] سلام بر دوستان خدا و برگزیدگان او، سلام بر امینان خدا و دوستان او، سلام بر یاری کنندگان خدا و جانشیان او، سلام بر جایگاه‌های شناخت خدا، سلام بر منزل‌های یاد خدا، سلام بر ظاهرکنندگان امر خدا و نهی او، سلام بر دعوت کنندگان به سوی خدا، سلام بر قرار یافته گان در خوشنودی خدا، سلام بر خالص کرده شدگان در طاعت خدا،[4] سلام بر دلالت نمایندگان بر خدا، سلام بر جمعی که هر که دوست دارد ایشان را پس به تحقیق که دوست داشته خدا را و هرکه دشمن دارد ایشان را پس به تحقیق که دشمن داشته خدا را و هرکه بشناسد ایشان را پس به تحقیق که شناخته است خدا را و هرکه نشناخته ایشان را

---

۱. زیرا که ایشان دلالت می‌نمایند او را به طریق معرفت بر وجه صواب. منه رحمه‌الله

۲. زیرا که حق معرفت خدا نزد ایشان است و هرگاه که ایشان را نشناخته باشد و از گفته ایشان اخذ ننموده باشند خدا را چنانکه باید نخواهد شناخت. منه رحمه‌الله

۳. من لایحضره الفقیه: ۶۰۸/۲. کافی ۵۷۸/۴ و تهذیب الاحکام ۱۰۲/۶

۴. بنای ترجمه به فتح لام مخلصین است و اگر به کسر لام خوانده شود بمعنی خالص کنندگان خواهد بود یعنی خود را خالص کرده‌اند یا اعمال و افعال خود را خالص کرده‌اند در راه طاعت و فرمان‌برداری خدا یعنی جمعی که مردم را بر طریق معرفت خدای تعالی دلالت می‌نمایند. منه رحمه‌الله

پس به تحقیق که نشناخته خدا را و هرکه متوسل شود به ایشان پس به تحقیق که متوسل شده[۱] به خدا و هرکه کناره گیرد از ایشان پس به تحقیق که کناره[۲] گرفته از خدا و گواهی می‌دهم که من صلحم با هرکه صلح کند با شما، جنگم با هرکه جنگ کند با شما، ایمان آورنده‌ام به پنهان شما و آشکار شما، و واگذارنده‌ام کار را در آنچه مذکور شد همگی آن به سوی شما، لعنت کند خدا دشمن آل‌محمّد را از پری و آدمی و بی‌زاری می‌جویم به سوی خدا از ایشان و رحمت فرستد خدا بر محمّد و آل محمّد.

و این زیارت در *کتاب کافی* و *تهذیب الاخبار* نیز نقل شده[۳]

و بعد از اتمام زیارت در همه کتب مذکور است که این یعنی این کلام که مذکور شد مجزی است در همهٔ زیارتها و بسیار صلوات می‌فرستی بر محمّد و آل محمّد و نام می‌بری یکان یکان را به نامهای ایشان و بی‌زاری می‌جوئی از دشمنان ایشان و اختیار می‌نمائی هر دعائی که خواهی از برای خود و مؤمنین و مؤمنات.[۴]

و ظاهر این است که این تتمه جزء حدیث بوده باشد و بر تقدیری که عبارت بعضی از محدّثین باشد نیز چون اعاظم مشایخ حدیث چنین فهمیده‌اند که در همهٔ زیارت‌ها مجزی است چنانکه ظاهر اوّل حدیث بر آن دلالت دارد و در باب زیارات جامعه نقل نموده‌اند و الفاظ زیارت همه از صفات جامعه است که اختصاص به بعضی ندارد بنابراین خاطر از جامعه بودن این زیارت جمع

---

۱. زیرا که خدا با ایشان و نگهدارندهٔ ایشان و دوستان ایشان است. منه رحمه الله.

۲. زیرا که دور شده از مقربان خدا و خود، آن مرتبه قرب را نمی‌تواند داشت. منه رحمه‌الله

۳. کافی: ۵۷۸/۴ و تهذیب الاحکام: ۱۰۲/۶

۴. من لایحضره الفقیه: ۶۰۸/۲ و کافی ۵۷۸/۴ و تهذیب ۱۰۲/۶

و خواندن آن در همهٔ مشاهد مناسب است.

و از حضرت امام محمّد باقر علیه‌السلام روایت شده که هرکه از شیعیان ما این زیارت و دعا را نزد قبر امیرالمؤمنین یا قبر یکی از ائمّه علیهم‌السلام بخواند بالا برده شود[1] آن زیارت و دعا در نامه‌ای از نور مهر کرده شود به مهر محمّد مصطفی صلی الله علیه و آله و چنین محفوظ باشد تا آنکه تسلیم کرده شود به حضرت قائم آل‌محمّد علیه‌السلام پس استقبال نماید آن حضرت صاحبش را بر بشارت و تحیّت و کرامت. و زیارت این است:

السَّلامُ عَلَيْكَ يا اَمينَ اللّٰهِ في اَرْضِهِ وَ حُجَّتَهُ عَلىٰ عِبادِهِ السَّلامُ عَلَيْكَ يا مُولايَ اَشْهَدُ أَنَّكَ جاهَدْتَ فِي اللّٰهِ حقَّ جِهادِهِ[2] وَ عَمِلْتَ بِكتابِهِ وَاتَّبَعْتَ سُنَنَ نَبِيِّهِ صلی‌الله علیه و آله حَتّى دَعاكَ[3] اللّٰهُ إلىٰ جوارِهِ[4] فَقَبَضَكَ[5] اِلَيْهِ بِاخْتِيارِهِ لَكَ كَريمَ ثوابِهِ[6] وَ اَلْزَمَ اَعْداءَكَ الحُجَّةَ مَعَ ما لَكَ مِنَ الحُجَجِ البالِغَةِ عَلىٰ جَميعِ خَلْقِهِ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلىٰ مُحَمَّدٍ وَ اٰلِهِ واجْعَلْ نَفْسي مُطْمَئِنَّةً بِقَدَرِكَ راضِيَةً بِقَضائِكَ مُولَعَةً بِذِكْرِكَ وَ دُعائِكَ مُحِبَّةً لِصَفْوَةِ اَوْلِيائِكَ مَحْبُوبَةً في اَرْضِكَ وَ سَمائِكَ صابِرَةً عِنْدَ نُزُولِ بَلائِكَ شاكِرَةً لِفَواضِلِ نَعْمائِكَ ذاكِرَةً لِسوابِغِ الائِكَ مُشتاقَةً إلىٰ فَرْحَةِ

---

۱. یا نوشته شود. بنابر اختلاف لفظ حدیث. منه رحمه الله

۲. صدور جهاد با دشمنان از حضرت امیرالمؤمنین و حضرت امام حسین صلوات‌الله علیهما ظاهر است و در حق سائر ائمّه [علیهم‌السلام] محمول است بر جهاد نفس. منه رحمه‌الله

۳. یعنی آنچه مذکور شد همه را به عمل آوردی و مشغول او بودی تا آنکه از دنیا رحلت نمودی. منه رحمه‌الله

۴. یعنی به جوار رحمت خود. منه رحمه‌الله

۵. یعنی قبض روح مطهر تو نمود و تو را برد به سوی مقام قرب خود. منه رحمه‌الله

۶. یعنی تو را از این نشأة برد به سبب آنکه ثواب ارجمند خود را که در آن نشأة می‌باشد از برای تو بهتر دانست و آن را از برای تو اختیار نمود. منه رحمه الله

لِقاٰئِكَ[۱] مُتَزَوِّدَةً التَقْویٰ لَیَوْمِ جَزاٰئِكَ مُسْتَنَّةً بِسُنَنِ اَوْلِیاٰئِكَ مُفاٰرِقَةً لِأَخْلاٰقِ اَعْداٰئِكَ مَشْغوُلَةً[۲] عَنِ الدُّنْیاٰ بِحَمْدِكَ وَ ثناٰئِكَ.

بعد از آن یک طرف روی خود را بر قبر بگذارد و بگوید:

اَللّٰهُمَّ إِنَّ قُلوُبَ المُخْبِتینَ اِلَیْكَ و اٰلِهَةٌ وَ سُبُلَ الراٰغِبینَ اِلَیْكَ شاٰرِعَةٌ وَ اَعْلاٰمَ القاٰصِدینَ اِلَیْكَ واٰضِحَةٌ وَاَفْئِدَةَ الواٰفِدینَ[۳] اِلَیْكَ فاٰرِغَةٌ وَاَصْواٰتَ الداٰعینَ اِلَیْكَ صاعِدَةٌ وَ اَبْواٰبَ الْأجاٰبَةِ لَهُمْ مُفَتَّحَةٌ وَ دَعْوَةَ مَنْ ناٰجاٰكَ مُسْتَجاٰبَةٌ وَ تَوْبَةَ مَنْ اَناٰبَ اِلَیْكَ مَقْبوُلَةٌ وَ عَبْرَةَ مَنْ بَكیٰ مَنْ خَوْفِكَ مَرْحوُمَةٌ وَالأِغاٰثَةَ لِمَنِ اسْتَغاٰثَ[۴] بِكَ مَوْجُودَةٌ وَالْأِعاٰنَةَ لَمِنَ اسْتَعاٰنَ بِكَ مَبْذوُلَةٌ وَ عِداٰتِكَ لِعِباٰدِكَ مُنَجَّزَةٌ وَ زَلَلَ مَنِ اسْتَقاٰلَكَ مُقاٰلَةٌ وَ اَعْماٰلَ العاٰمِلینَ لَدَیْكَ مَحْفُوظَةٌ[۵] وَ اَرْزاٰقَ الخَلاٰئِقِ مِنْ لَدُنْكَ ناٰزِلَةٌ وَ عَواٰئِدَ المَزیدِ[۶] اِلَیْهِمْ واٰصِلَةٌ وَ ذُنُوبَ المُسْتَغْفِرینَ مَغْفُورَةٌ وَ حَواٰئِجَ خَلْقِكَ عَنْدَكَ مَقْضِیَّةٌ وَ جَواٰئِزَ السائِلینَ عِنْدَكَ مُوَفَّرَةٌ وَ عَواٰئِدَ المزیدِ مُتَواٰتِرَةٌ وَ مَواٰئِدَ اَلمُسْتَطْعِمینَ[۷] مُعَدَّةٌ وَ

---

۱. ملاقات الهی عبارت است از مشاهدهٔ آثار جلال و جمال و انکشاف تمام معبود بی‌زوال یا ملاقات انبیاء و اولیاء و مقربان درگاه کبریا. منه رحمه‌الله

۲. یعنی مشغول سپاس تو و ثنای تو از دنیا باز ایستاده یعنی از محبّت دنیا یا از مشغولی به شغل دنیا. و می‌تواند بود که معنی چنین باشد که بازداشته شده از دنیا در حالتیکه متلبس و مصاحب حمد و ثنای تو باشد یعنی کمال رضامندی داشته باشد به بازایستادن از دنیا و آن را نعمت عظیمی دانسته مشغول به حمد و ثنای تو باشد. منه رحمه‌الله

۳. این فقره در بعضی نسخه‌ها چنین است که «وافئدة العارفین منک فازعة» یعنی و دلهای عارفان از تو ترسناک است. منه رحمه‌الله

۴. یعنی هرکه طلب فریادرسی از تو نموده به فریاد او رسیده و او فریادرسی ترا دریافته و به آن رسیده. منه رحمه‌الله

۵. یعنی مضبوط است و فراموش نمی‌شود و مزد آن داده خواهد شد. منه رحمه‌الله

۶. یعنی زیاد از حاجت یا زیاد از اندازه یا زیاد از استحقاق. منه رحمه‌الله

۷. یعنی فیض عام شامل حال گرسنگان و تشنگان است. منه رحمه الله

مَناهِلَ الظِماءِ مُتْرَعَةٌ. اللّٰهُمَّ فَاسْتَجِبْ دُعائي وَاقْبَلْ ثَنائي وَاجْمَعْ بَيْني وَ بَيْنَ اَوْلِيائي[1] بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيٍ وَ فاطِمَةَ وَالحَسَنِ والحُسَيْنِ إنَّكَ وَلِيُّ نَعْمائي وَمُنْتَهىٰ مُنايَ وَ غايَةُ رَجائي في مَنْقَلَبي وَ مَثْواىَ[2].

[ترجمه زیارت امین‌الله:] سلام بر تو ای امین خدا در زمین او و حجّت او بر بندگان او سلام بر تو ای مولای من گواهی می‌دهم که تو جهاد کردی در راه خدا حق جهاد او و عمل نمودی به کتاب او و پیروی کردی طریقهای پیغمبر او را ـ رحمت فرستد خدا بر او و بر آل او ـ تا خواند تو را خدای تعالی به سوی همسایگی خود پس قبض نمود تو را به سوی خود به سبب اختیار نمودن او از برای تو ثواب گرامی خود را و لازم ساخت بر دشمنان تو حجّت را با آنچه برای تو حاصل بود از حجّتهای رسا که ثابت است بر همگی آفریدگان او. خداوندا رحمت بفرست بر محمّد و آل محمّد و بگردان نفس مرا آرام گیرنده به تقدیر تو، خشنود به حکم تو، حریص و خواهان ذکر تو و دعای تو، دوست‌دار برگزیدگان از دوستان تو،[3] دوست داشته شدگان در زمین تو، صبر نماینده نزد فرود آمدن بلای تو، شکر نماینده بر زیادتی‌های نعمت تو، یاد کننده مر نعمتهای کامله تو، مشتاق به سوی شادمانی ملاقات تو، بردارندهٔ توشهٔ پرهیزکاری از برای روز پاداش دادن تو، پیروی کنندهٔ طریق‌های دوستان تو جدائی نماینده مر اخلاق دشمنان تو، بازداشته شده از دنیا به سپاس و ثنای تو.

خداوندا بدرستی که دلهای فروتنان به سوی تو حیرت زده و راه‌های رغبت

---

۱. اولیاء بمعنی اَئمّة یا بمعنی دوستان و مراد به آن ائمّه یا مطلق دوستان است. منه رحمه الله

۲. کامل‌الزیارات: ۳۹ چاپ سنگی و بحار الانوار: ۲۶۶/۹۷ به نقل از فرحة الغری ابن‌طاووس ص ۱۴

۳. یا جمعی که مرتبه امامت و ولایت یافته‌اند. منه رحمه‌الله

نمایندگان به سوی تو گشاده و علامت‌های قصد نمایندگان به سوی تو روشن و دل‌های وارد شوندگان به سوی تو پرداخته[۱]، و آوازهای دعا کنندگان به سوی تو بالارونده است و درهای اجابت از برای ایشان گشوده شده و دعای کسی که با تو مناجات کند مستجاب شده و توبهٔ کسی که بازگشت نماید به سوی تو قبول کرده شده و اشک چشم کسی که گریه کند از ترس تو رحم کرده شده و فریادرسی از برای کسی که استغاثه نماید به تو دریافته شده است و مددکاری از برای کسی که مدد جوید به تو عطا کرده شده است و وعده‌های تو مر بندگانت را به جا آورده شده است و لغزش کسی که طلب درگذشتن نماید درگذشته شده است و کردارهای کار کنندگان نزد تو حفظ کرده شده و روزی‌های آفریدگان از نزد تو فرود آینده و منفعت‌های قدر زیاد به سوی ایشان واصل شونده و گناهان طلب آمرزش کنندگان آمرزیده شده و حاجتهای خلق تو نزد تو برآورده شده و جایزه‌های سؤال کنندگان نزد تو تو فیر داده شده و منافع عطای افزون پی‌درپی شده و خوان‌های نعمت خوردنی طلبان مهیّا شده و آبشخواری‌های تشنگان لبالب شده است. خداوندا پس مستجاب کن دعای مرا و قبول کن ثنای مرا و جمع کن میان من و میان اولیای من به حق محمّد و علی و فاطمه و حسن و حسین بدرستی که توئی ولی نعمت‌های من و نهایت آرزوی من و غایت امید من در محل بازگشت من و قرارگاه من.

جابر که راوی حدیث است روایت نموده که من این حدیث را به خدمت حضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام عرض کردم پس فرمود که هرگاه خواهی که وداع یکی از ائمّه علیهم‌السلام بکنی این دعا را نیز اضافه کن:

---

۱. یعنی پرداخته و تهی شده است از یاد غیر یا از هر غمی و اندوهی زیرا که می‌دانند که تو به حال ایشان می‌رسی و ایشان را نباید در فکر خود بود یا آنکه از لذّت ورود به خدمت تو شاد و از هر غم آزادند. منه رحمه الله

السَّلامُ عَلَيْكَ اَيُّهَا الإمامُ وَ رَحْمَةُ اللّهِ وَ بَرَكاتُهُ اَسْتَوْدِعُكَ اللّهَ وَ عَلَيْكَ السَّلامُ وَ رحْمَةُ اللّهِ وَ بَرَكاتُهُ اٰمَنّا بِالرَّسوُلِ وَ بِما جِئْتُمْ بِهِ وَ دَعَوْتُمْ اِلَيْهِ. اللّهُمَّ لاتَجْعَلْهُ آخِرَ العَهْدِ مِنْ زِيارَتي[1] وَلِيِّكَ. اللّهُمَّ لاتَحْرِمْني ثَوابَ مَزارِهِ اَلَّذي اَوْجَبْتَ لَهُ وَ يَسِّرْ لَنا العَوْدَ اِلَيْهِ إنْ شاءَ اللّهُ تَعالىٰ.[2]

[ترجمه:] سلام بر تو ای پیشوا و رحمت خدا و برکت‌های او. به ودیعت می‌سپارم تو را به خدا و بر تو باد سلام و رحمت خدا و برکت‌های او. ایمان آوردیم به رسول و به آنچه آورید شما آن را و خواندید به سوی او. خداوندا مگردان این را آخرین عهد از زیارت نمودن من ولی تو را. خداوندا محروم مکن مرا از ثواب زیارت کردن آن، آن ثوابی که واجب ساخته‌ای از برای او و میسر گردان از برای ما بازگشت را به سوی او ان شاءاللّه تعالی.

و این سه زیارت از عمدهٔ زیارات جامعهٔ معتبر است که در همه روضات مطهّرات خوانده می‌تواند شد و آثار کلام معصوم از مضامین آنها معلوم است امیّد که توفیق خواندن در همهٔ مشاهد مقدّسه روزی و باعث انواع فوز و فیروزی باد.

---

۱. یعنی این سلام و زیارت کردن من. منه رحمه‌الله

۲. بحارالانوار: ۲۶۸/۹۷ به نقل از فرحة الغری: ۱۴

خاتمة

در بیان زیارت امامزاده‌ها

بدانکه سنّت است زیارت قبور مؤمنین و مؤمنات مطلقا خصوصا جمعی که منسوب به حضرت سیّد المرسلین و ائمّه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین بوده باشند که تعظیم و تکریم ایشان تعظیم و تکریم آباء طاهرین ایشان است و علی‌الخصوص جمعی از ایشان که به شرف فضل و صلاح آراستگی داشته‌اند و از ائمّه علیهم‌السلام در حق ایشان مدایح نقل نموده‌اند و مدفن‌های ایشان معلوم است مانند معصومهٔ دارالمؤمنین قم که نام او فاطمه و دختر امام موسی کاظم علیه‌السلام است و احادیث در ثواب زیارت او وارد شده و عبدالعظیم‌بن عبدالله الحسنی مدفون در ری که نسب شریف او به چهار واسطه به سبط جلیل حضرت خیرالوریٰ امام حسن مجتبی علیه‌السلام می‌رسد و فضیلت زیارت او نیز در احادیث وارد شده

و کلام خاصّی در باب زیارت امامزاده‌ها که از معصومین منقول باشد بنظر نرسیده مگر بعضی زیارات متعلقهٔ به شهداء کربلا که در کتابهای مزار مذکور و بعضی از آنها منقول و بیشتر عباراتش مشتمل بر فضائل مختصّهٔ به ایشان است.

و زیارت متعلقهٔ به حضرت معصومهٔ قم که احتمال دارد که منقول باشد و اکثر عبارات آن زیارت در همه روضات خوانده می‌تواند شد.

پس هرگاه در زیارت بعضی دیگر از امامزاده‌ها بعضی فقرات که اختصاص به آن حضرت دارد بیندازد و فقره‌ای چند که مناسب بوده باشد اضافه نمایند فضیلت زیارت بعمل می‌آید.

و چون در این سفر خیر اثر ان شاء الله تعالی آن معصومهٔ مطهّره و امامزادهٔ جلیل‌الشأن زیارت می‌شود مناسبت دانسته که: اوّلا احادیث دالّه بر فضیلت زیارت آن سیّدهٔ طاهره سلام‌الله علیها و علی ابائها الطاهرین، و کیفیّت زیارت او را بر وجهی‌که نقل نموده‌اند وبعد از آن‌فضل زیارت آن‌سیّد عالی‌نسب‌وزیارت آن را نیز به نحویکه مذکور شد به جهت آسانی قرائت علی‌حده ایراد نماید.

بدانکه احادیث منقوله در باب زیارت معصومه یکی آن است که به سند معتبر روایت شده که سعدبن سعد که روای حدیث است از حضرت امام رضا علیه‌السلام سؤال نمود از فاطمه دختر موسی‌بن جعفر علیهماالسلام فرمود که: هرکه او را زیارت کند از برای اوست بهشت.[۱]

و به سند معتبر دیگر از حضرت امام محمّدتقی علیه‌السلام منقول است که هر که عمّه مرا در قم زیارت کند پس از برای او است بهشت.[۲]

و در روایت معتبر دیگر نقل نموده‌اند که حضرت امام رضا علیه‌السلام به سعد اشعری فرمود که ای سعد نزد شما قبری از ما هست. سعد گفت: فدای تو شوم قبر فاطمه دختر امام موسی را می‌فرمائی؟ فرمود که: بلی هرکه او را زیارت کند و حق او را شناسد از برای اوست بهشت.[۳]

---

۱. ثواب الاعمال ص ۹۵، چاپ مصطفوی

۲. کامل الزیارات ص ۳۲۴

۳. بحارالانوار: ۲۶۵/۹۹

پس چون نزد قبر آن حضرت برسی نزد سرش رو به قبله بایست و سی و چهار مرتبه الله اکبر و سی و سه مرتبه سبحان الله و سی و سه مرتبه الحمدالله بگو پس بگو:

السَّلامُ عَلیٰ اٰدَمَ صِفْوَةِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلیٰ نوُحٍ نَبِّیِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلیٰ اِبْراهیمَ خَلیلِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلیٰ مُوسیٰ کَلیمِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلیٰ عیسیٰ رُوحِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَیْك یا رَسُولَ اللّٰه السَّلامُ عَلَیْك یا خَیْر خَلْقِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَیْك یا صَفِیَّ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَیْك یا مُحَمَّدَبْنَ عَبْدِاللّٰهِ خاتَمَ النَبِیّینَ السَّلامُ عَلَیْك یا اَمیرَالْمُؤْمِنینَ عَلِیَّبْنَ اَبی طالِبٍ وَصِیَّ رَسُولِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَیْك یا فاطِمَةُ سَیِدَةُ نِساءِ العالَمینَ السَّلامُ عَلَیْکُما یا سِبْطَیِ الرحمة[1] وَ سَیِدَیْ شَبابِ أَهْلِ الجَنَّةِ السَّلامُ عَلَیْك یا عَلَیَّبْنَ الحُسَیْنِ سَیِّدَالعابِدینَ وَ قُرَّةَ عَیْنِ الناظِرینَ[2] السَّلامُ عَلَیْك یا مُحَمَّدَبْنَ عَلِیٍّ باقِرَ الْعِلْمِ بَعْدَ النَبِیِّ السَّلامُ عَلَیْك یا جَعْفَرَبْنَ مُحَمَّدٍ الصّادِقَ البارَّ الاَمینَ السَّلامُ عَلَیْك یامُوسَیبْنَ جَعْفَرٍ الطّاهِرَ الطُّهْرَ السَّلامُ عَلَیْك یا عَلِیَّبْنَ مُوسَی الرِّضا[3] المُرْتَضیٰ السَّلامُ عَلَیْك یا مُحَمَّدَبْنَ عَلِیٍّ التَقِیَّ السَّلامُ عَلَیْك یاعَلِیَّبْنَ مُحَمَّدٍ النَقِیَّ النّاصِحَ الْاَمینَ السَّلامُ عَلَیْك یا حَسَنَبْنَ عَلِیٍّ السَّلامُ عَلَی الوَصِیِّ مِنْ بَعْدِه اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلیٰ نُورِکَ وَ سِراجِك وَ وَلِیِّ[4] وَلِیِّك وَ وَصِیِّ وَصِیِّك وَ حُجَّتِك عَلیٰ خَلْقِك.

---

۱. ظاهر آن است که مراد به رحمت حضرت سیدالمرسلین باشد که رحمةً للعالمین است و از آن حضرت تعبیر به نبی‌الرحمة می‌نمایند و ممکن است که معنی چنین باشد که ای دو سبط یعنی ای دو نبیرهٔ پیغمبر که خود عین رحمتید. منه رحمه‌الله

۲. یعنی باعث سرور ایشان و خوشحالی. منه رحمه‌الله

۳. لقب رضا بمعنی پسندیدگی یا رضامندی او به قضای الهی یا رضامندی خدا و خلق از او همه می‌تواند بود. منه رحمه الله

۴. مراد حضرت صاحب‌الامر است. منه رحمه‌الله

السَّلامُ عَلَيْكِ يا بِنْتَ رَسُولِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَيْكِ يا بِنْتَ فاطِمَةَ وَ خَديجَةَ[۱] السَّلامُ عَلَيْكِ يا بِنْتَ اَميرَالمُؤمِنينَ السَّلامُ عَلَيْكِ يا بِنْتَ الحَسَنِ[۲] وَ الحُسَيْنِ السَّلامُ عَلَيْكِ يا بِنْتَ وَلِيِّ اللّٰهِ[۳] السَّلامُ عَلَيْكِ يا اُخْتَ وَلِيِّ اللّٰه السَّلامُ عَلَيْكِ يا عَمَّةَ وَلِيِّ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَيْكِ يا بَنْتَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ وَ رحْمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَكاتُه السَّلامُ عَلَيْكِ عَرَّف اللّٰهُ بَيْنَنا وَ بَيْنَكُم فِي الجَنَّةِ وَ حَشَرَنا في زُمْرَتِكُمْ وَ اَوْرَدَنا حَوْضَ نَبِيِّكُمْ وَ سَقانا بِكَأْسِ جَدِّكُمْ[۴] مِنْ يَدِ عَلِيِّ بْن اَبي طالِبٍ صَلَواتُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ أَسْأَلُ اللّٰهَ اَنْ يُرَيَنا فيكُمُ السُّرُورَ وَ الفَرَجَ[۵] وَ أَنْ يَجْمَعَنا وَ اِيّاكُمْ في زُمْرَةِ[۶] جَدِّكُمْ مُحَمَّدٍ صَلى الله عليه و آله و أَنْ لايَسْلُبَنا مَعْرِفَتَكُمْ[۷] إِنَّهُ وَلِيٌّ قَديرٌ اَتَقَرَّبُ اِلَى اللّٰهِ بِحُبِّكُمْ وَ البَراءَةِ مِنْ اَعْدائِكُمْ وَالتَّسْليمِ إِلىٰ اللّٰهَ راضِياً به غَيْرَمُنْكِرٍ وَلامُسْتَكْبِرٍ وَ عَلىٰ يَقينِ ما اَتىٰ بِه مُحَمَّدٌ

---

۱. یعنی خدیجه کبری که مادر حضرت فاطمهٔ زهرا است. علیهماالسلام. منه رحمه‌الله

۲. هرکه منسوب به حضرت امام محمّدباقر است نسب او به حضرت امام حسن علیه‌السلام می‌رسد از طرف مادر، زیراکه مادر آن حضرت دختر امام حسن علیه‌السلام بود. و ممکن است که نسب مادر حضرت معصومه نیز به حضرت امام حسن منتهی شود به این جهت نیز از اولاد حضرت امام حسن علیه‌السلام بوده باشد. منه رحمه الله

۳. مخفی نیست که در این زیارت نامه السلام علیك یا اخت ولی‌الله نیزمناسب است و در چند نسخه ملاحظه شد موجود بود و بعید نیست که از قلم ناسخین افتاده باشد. منه رحمه الله

۴. یعنی پیغمبر که از سلسله شماست. منه رحمه‌الله

۵. یعنی گشایش عقدهٔ کار یا گشایش دل و این کنایه از رفع غم و اندوه است و می‌تواند بود که فرح به حاء بی‌نقطه باشد بمعنی خوشحالی. منه رحمه‌الله

۶. یعنی گروهی که اختصاص به آن حضرت دارند. منه رحمه‌الله

۷. یعنی چنان نکند که دلهای ما از مذهب حق میل نماید به باطل و معرفت که بحال شما یا به امامت شما داریم زایل شود نعوذ بالله منه. یا معرفت بمعنی آشنائی ما با شما یا آشنائی شما با مابسبب تغییر اعتقاد یا بدی اعمال ما برطرف شود. منه رحمه‌الله

نَطْلُبُ[۱] بِذٰلِكَ وَجْهَكَ یا سَیِّدي اللّٰهُمَّ وَرِضاكَ والدارَ الاٰخِرَةَ یا فاطِمَةُ اِشْفَعی لیٰ فِی الجَنَّةِ فَإِنَّ لَكِ عِنْدَ اللّٰهِ شَأْنٌ[۲] مِنَ الشَأْنِ اَللّٰهُمَّ إِنّي أَسْأَلُكَ أَنْ تَخْتِمَ لي بِالسَعادَةِ فَلاٰتَسْلُبْ[۳] مِنّي ما اَنَا فیهِ وَ لاٰحَوْلَ وَ لاٰقُوَّةَ إِلاّٰ بِاللّٰهِ العَلِیِّ العَظیمِ اَللّٰهُمَّ اسْتَجِبْ لَنا وَ تَقَبَّلْهُ بِكَرَمِكَ وَ عِزَّتِكَ وَ بِرَحْمَتِكَ وَ عافِیَتِكَ وَ صَلَّی اللّٰهُ عَلیٰ مُحَمَّدٍ وَ آلِه اَجْمَعینَ وَ سَلَّمْ تَسْلیماً یا اَرْحَمَ الرّاحمین.[۴]

[ترجمه:] سلام بر حضرت آدم برگزیدهٔ خدا سلام بر حضرت نوح پیغمبر خدا سلام بر حضرت ابراهیم دوست خدا سلام بر حضرت موسی هم‌سخن خدا سلام بر حضرت عیسی روح منسوب به خدا سلام بر تو ای رسول خدا سلام بر تو ای بهترین آفریدگان خدا سلام بر تو ای انتخاب کرده شدهٔ خدا، سلام بر تو ای محمّدبن عبداللّه آخر پیغمبران. سلام بر تو ای امیرمؤمنان علی‌بن ابی‌طالب وصی رسول خدا سلام بر تو ای فاطمهٔ زهرا بزرگ‌ترین زنان عالمیان سلام بر شما ای دو نبیرهٔ رحمت و دو سیّد جوانان اهل بهشت سلام بر تو ای علی‌بن الحسین سیّد عبادت کنندگان و خنک کننده دیده بینندگان، سلام بر تو ای محمّدبن علی شکافندهٔ علم بعد از پیغمبر، سلام بر تو ای جعفربن محمّد راست‌گوی نکوکار، امانت‌دار، سلام بر تو ای موسی بن جعفر پاک محض پاکی،

---

۱. در هنگامیکه «نطلب بذلك وجهك تا و الدار الاٰخرة» می‌گوید باید روی سخن و خطاب کلام را با خدای تعالی داشته باشد و هم‌چنین هر کلامی که مشتمل بر خطاب الهی است هرچند به حسب معنی امتیاز از خطاب مخلوق ظاهر است امّا اگر در ظاهر حال نیز به اشاره و ایماء یا توجّه باطنی فصلی و امتیازی ظاهر شود دلیل فهم معنی و به ادب اقرب است. منه رحمه الله

۲. یعنی تو را قدر و منزلتی هست که می‌توانی شفاعت کرد. منه رحمه‌الله

۳. یعنی اعتقاد حقی که دارم یا نعمت و عافیتی که به من کرامت نموده. منه رحمه‌الله

۴. بحارالانوار: ۲٦٦/۹۹

سلام بر تو ای علی‌بن موسی ملقّب به رضای پسندیده شده سلام بر تو ای محمّدبن علی پرهیزکار سلام بر تو ای علی‌بن محمّد پاکیزه سرشت خیرخواه معتمد سلام بر تو ای حسن‌بن علی سلام بر وصی بعد از او[1]. خداوندا رحمت بفرست بر آنکه نور تو و چراغ تو و ولیّ ولیّ تو و وصیّ وصیّ تو و حجّت توست بر خلق تو. سلام بر تو ای دختر رسول خدا، سلام بر تو ای دختر فاطمهٔ زهرا و خدیجه سلام بر تو ای دختر امیرالمؤمنین سلام بر تو ای دختر حسن و حسین سلام بر تو ای دختر ولی خدا، سلام بر تو ای خواهر ولی خدا سلام بر تو ای عمهٔ ولی خدا سلام بر تو ای دختر موسی‌بن جعفر و رحمت خدا و برکت‌های او. سلام بر تو آشنائی دهد خدا میانهٔ ما و میانهٔ شما در بهشت و محشور گرداند ما را در گروه شما و وارد سازد ما را بر حوض پیغمبر شما و آب دهد ما را به جام جدّ شما از دست علی‌بن ابی‌طالب. رحمت‌های خدا بر شما باد سؤال می‌کنم از خدا اینکه بنماید به ما دربارهٔ شما خوشحالی و گشایش را و اینکه جمع کند ما را با شما در گروه جدّ شما محمّد ـ رحمت کند خدا بر او و آل او ـ و اینکه برطرف نکند از ما شناخت شما را بدرستی که خدا کارگزار به غایت تواناست. تقرّب می‌جویم به سوی خدا به دوستی شما و بیزاری از دشمنان شما و واگذاشتن کار به سوی خدا در حالتی که خشنود باشم به او نه انکار کننده. و نه گردن کشی کننده و در حالتی که بر یقینم به آنچه آورده آن را محمّد طلب می‌کنیم به آنچه مذکور شد ذات تو را ای مولای من ای خداوند من و خوشنودی تو را و سرای آخرت را.

ای فاطمه شفاعت کن از برای من در بهشت بدرستی که مر تو را نزد خدا شأنی است از شأنها. خداوندا بدرستی که من سؤال می‌کنم از تو اینکه ختم نمائی برای من به نیک بختی پس زائل مکن از من آنچه را من درآنم و نیست قدرتی

---

۱. مراد حضرت صاحب‌الامر است. منه رحمه‌الله

و نه قوّتی مگر به یاری خدای بلندمرتبه بزرگوار. خداوندا مستجاب کن از برای ما و قبول فرما به کرم خود و عزّت خود و رحمت خود و عافیت خود. و رحمت فرستد خدا بر محمّد و آل او همگی و سلام فرستد سلام فرستادنی ای رحم کننده‌ترین رحم‌کنندگان.

و در باب زیارت امام‌زاده عبدالعظیم سلام‌الله علیه روایت شده از شخصی از اهل ری که او نقل نموده که به خدمت حضرت امام حسن عسکری علیه‌السلام رسیدم آن حضرت فرمود که کجا بودی گفتم که به زیارت حضرت امام حسین علیه‌السلام رفته بودم فرمود که آگاه باش به درستی که اگر زیارت کرده بودی عبدالعظیم را که نزد شما است هرآینه بودی مثل کسی که زیارت نموده باشد حسین‌بن علی را صلوات الله علیهما. تمام شد روایت مذکوره.[1]

و زیات آن حضرت چنانکه مذکور شد به این نحو مناسب است:

السَّلامُ عَلیٰ اٰدَمَ صِفْوَةِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلیٰ نوحٍ نَبِّي اللّٰهِ السَّلامُ عَلیٰ اِبْراهیمَ خَلیلِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلیٰ مُوسیٰ کَلیمِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلیٰ عیسیٰ رُوحِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَیْك یا رَسُولَ اللّٰه السَّلامُ عَلَیْك یا خَیْرِ خَلْقِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَیْك یا صَفِیَّ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَیْك یا مُحَمَّدَبْنَ عَبْدِاللّٰهِ خاتَمَ النَبِیّینَ السَّلامُ عَلَیْك یا اَمیرَالْمُؤْمِنینَ عَلِیَّبْنَ اَبی طالِبٍ وَصِیَّ رَسُولِ اللّٰهِ السَّلامُ عَلَیْك یا فاطِمَةُ سَیِدَةُ نِساءِ العالَمینَ السَّلامُ عَلَیْکُما یا سِبْطَیِ الرحمة وَ سَیِدَیْ شَبابِ أَهْلِ الجَنَّةِ السَّلامُ عَلَیْك یا عَلَیَّبْنَ الحُسَیْنِ سَیِّدَالعابِدینَ وَ قُرَّةَ عَیْنِ الناظِرینَ السَّلامُ عَلَیْك یا مُحَمَّدَبْنَ عَلِیٍّ باقِرَ الْعِلْمِ بَعْدَ النَبِیِّ السَّلامُ عَلَیْك یا جَعْفَرَبْنَ مُحَمَّدٍ الصّادِقَ البارَّ الاَمینَ السَّلامُ عَلَیْك یامُوسَیبْنَ جَعْفَرٍ الطّاهِرَ الطُّهْرَ السَّلامُ عَلَیْك یا عَلِیَّبْنَ مُوسَی الرِّضا المُرْتَضیٰ السَّلامُ عَلَیْك یا مُحَمَّدَبْنَ عَلِیٍّ التَقِیَّ السَّلامُ عَلَیْك یاعَلِیَّبْنَ مُحَمَّدٍ النَقِیَّ النّاصِحَ الْاَمینَ السَّلامُ عَلَیْك یا حَسَنَبْنَ عَلِیٍّ السَّلامُ عَلَی الوَصِیِّ مِنْ بَعْدِه اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلیٰ نُورِکَ وَ

---

۱. ثواب الاعمال ص ۹۵

سِراجِكَ وَ وَلِيِّ وَلِيِّكَ وَ وَصِيِّ وَصِيِّك وَ حُجَّتِكَ عَلىٰ خَلْقِكَ السَّلامُ عَلَيْكَ اَيُّهَا السَّيِّدُ الزَّكِيُّ وَالطاهِرُ الصَفِيُّ السَّلامُ عَلَيْكَ يَابْنَ السادَةِ الأطْهارِ السَّلامُ عَلَيْكَ يابْنَ المُصْطَفَيْنَ الأخْيارِ السَّلامُ عَلىٰ رَسُولِ اللّٰهِ وَ عَلىٰ ذُرِّيَةِ رَسُولِ اللّٰه وَ رَحْمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَكاتُهُ السَّلامُ عَلَى العَبْدِ الصالِحِ المُطيعِ لِلّٰهِ رَبِّ العالَمينَ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِأَميرِ المُؤْمِنينَ السَّلامُ عَلَيْكَ يا اَبَاالقاسِمِ[1] بنَ السِبْطِ[2] المُنْتَجَبِ المُجْتَبىٰ السَّلامُ عَلَيْكَ يا مَنْ بِزِيارَتِهِ ثَوابُ زِيارَةِ سَيِّدِ الشُهَداءِ يُرتَجىٰ السَّلامُ عَلَيكَ عَرَّفَ اللّٰهُ بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمْ فِي الجَنَّةِ وَ حَشَرَنا في زُمْرَتِكُمْ وَ أَوْرَدَنا حَوْضَ نَبِيِّكُمْ[3] وَ سَقانا بِكَأس جَدِّكُمْ مِنْ يَدِ عَلِيِّ بْنَ أَبي طالِبٍ صَلَواتُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ أَسْأَلُ اللّٰهَ أَنْ يُرِيَنا فيكُمُ السُرُورَ وَالفَرَجَ وَ أَنْ يَجْمَعَنا وَ اِيّاكُمْ في زُمْرَةِ جَدِّكُمْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ أَنْ لايَسْلُبَنا مَعْرِفَتَكُمْ إِنَّهُ وَلِيٌّ قَديرٌ اَتَقَرَّبُ إِلَى اللّٰه بِحُبِّكُمْ وَ البَراءَةِ مِنْ اَعْدائِكُمْ والتَسْليمِ إِلَى اللّٰهِ راضِياً بِهِ غَيْرَ مُنْكِرٍ وَ لا مُسْتَكْبِرٍ وَ عَلىٰ يَقينِ ما اَتىٰ بِهِ مُحَمَّدٌ صلى اللّٰه عليه و آله نَطْلُبُ بِذالِكَ وَجْهَكَ يا سَيِّدي اَللّٰهُمَّ وَ رِضاكَ وَالدّارَ الآخِرَةَ يا سَيِّدي وَابْنَ سَيِّدي إِشْفَعْ لي فِي الجَنَّةِ فَإِنَّ لَكَ عِنْدَاللّٰهِ شَأْناً[4] مِنَ الشَأْنِ اَللّٰهُمَّ إِنّي أَسْأَلُكَ أن تَخْتِمَ لي بِالسَّعادَةِ فَلاتَسْلُبْ مِنّي ما اَنا فيهِ وَ لاحَوْلَ وَلاقُوَّةَ الاّ بِاللّٰهِ العَلِيِّ العَظيمِ. اَللّٰهُمَّ اسْتَجِبْ لَنا وَ تَقَبَّلْهُ بِكَرَمِكَ وَ عِزَّتِكَ وَ بِرَحْمَتِكَ وَ عافِيَتِكَ وَ صَلَّى اللّٰهُ عَلىٰ مُحَمَّدٍ وَ آلِه اَجْمَعينَ وَ سَلَّمْ تَسْليماً يا اَرْحَمَ الرّاحمين.

[ترجمه:] سلام بر حضرت آدم برگزیدهٔ خدا سلام بر حضرت نوح پیغمبر خدا سلام بر حضرت ابراهیم دوست خدا سلام بر حضرت موسی هم‌سخن خدا سلام بر حضرت عیسی روح منسوب به خدا سلام بر تو ای رسول خدا سلام بر

---

۱. کنیت عبدالعظیم است. منه رحمه‌الله

۲. یعنی حضرت امام حسن علیه‌السلام. منه رحمه‌الله

۳. یعنی نَبِیّی که در سلسلهٔ شماست. منه رحمه‌الله

۴. یعنی با وجود آن شفاعت کردن تو دشوار نیست. منه رحمه‌الله

تو ای بهترین آفریدگان خدا سلام بر تو ای انتخاب کرده شدهٔ خدا، سلام بر تو ای محمّدبن عبداللّه آخر پیغمبران سلام بر تو ای امیرمؤمنان علی‌بن ابی‌طالب وصی رسول خدا سلام بر تو ای فاطمهٔ زهرا بزرگ‌ترین زنان عالمیان سلام بر شما ای دو نبیرهٔ رحمت و دو سیّد جوانان اهل بهشت سلام بر تو ای علی‌بن الحسین سیّد عبادت کنندگان و خنک کننده[1] دیده بینندگان، سلام بر تو ای محمّدبن علی شکافندهٔ علم بعد از پیغمبر، سلام بر تو ای جعفربن محمّد راستگوی نکوکار امانت‌دار، سلام بر تو ای موسی بن جعفر پاک محض پاکی، سلام بر تو ای علی‌بن موسی ملقّب رضای پسندیده، سلام بر تو ای محمّدبن علی پرهیزکار سلام بر تو ای علی‌بن محمّد پاکیزه خیرخواه معتمد، سلام بر تو ای حسن‌بن علی سلام بر وصی بعد از آن. خداوندا رحمت بفرست بر نور تو و چراغ تو و ولیّ ولیّ تو و وصیّ وصیّ تو و حجّت تو بر آفریدگان تو. سلام بر تو ای سیّد پاکیزه سرشت و پاک برگزیده سلام بر تو ای پسر بزرگان پاکان، سلام بر تو ای پسر برگزیدگان نیکان سلام بر رسول خدا و بر فرزندان رسول خدا و رحمت خدا و برکت‌های او سلام بر بندهٔ شایسته فرمان‌بردار خداوند پروردگار عالمیان و فرمان‌بردار رسول او و امیرمؤمنان سلام بر تو ای اباالقاسم فرزند نبیرهٔ پسندیده برگزیده، سلام بر تو ای آن کسی که به زیارت او ثواب زیارت سیدالشهداء امید داشته شده سلام بر تو آشنائی دهد خدای تعالی میان ما و میان شما در بهشت و محشور گرداند در گروه شما و وارد سازد ما را بر حوض پیغمبر شما و آب دهد ما را به جام جدّ شما از دست علی‌بن ابی‌طالب ـ رحمت‌های خدا بر شما باد ـ سؤال می‌کنم از خدا اینکه بنماید بما دربارهٔ شما خوشحالی و گشایش را و اینکه جمع کند ما را با شما در گروه جدّ شما حضرت محمّد رحمت کند خدا بر او و بر آل او و اینکه برطرف نکند خدا از ما شناخت شما را به

---

۱. یعنی باعث سرور ایشان و خوشحالی. منه رحمه‌الله

درستی که خدا کارگزار بغایت تواناست تقرّب می‌جویم به سوی خدا به دوستی شما و بی‌زاری از دشمنان شما و واگذاشتن کار به سوی خدا در حالتی که خوشنودم به او نه انکار کننده و نه گردن‌کشی نماینده. و در حالتی که بر یقینم به آنچه آورده آن را محمّد طلب می‌کنم به آنچه مذکور شد ذات تو را ای مولای من ای خداوند و خوشنودی تو را و سرای آخرت را ای آقای من و پسر آقای من شفاعت کن از برای من در بهشت پس بدرستی که از برای تو نزد خدا شأنی است از شأنها. خداوندا بدرستی که من سؤال می‌کنم از تو اینکه ختم نمائی از برای من به نیک بختی پس زائل مکن از من آنچه را من درآنم و نیست قدرتی و توانائی مگر به یاری خدای بلند مرتبهٔ بزرگوار. خداوندا مستجاب کن از برای ما و قبول فرما آن را به کرم خود و عزّت خود و به رحمت خود و عافیت خود. و رحمت فرستد خدا بر محمّد وآل او همگی و سلام فرستد سلام فرستادنی ای رحم کننده‌ترین رحم کنندگان.

و در بعضی اخبار[1] مذکور است که امامزاده عبدالعظیم در اوقات توقّف در ری از منزل خود پنهان بیرون می‌آید و قبری که در مقابل اوست و راه در میان است زیارت می‌کرد و می‌فرمود که این قبر مردی از اولاد موسی‌بن جعفر علیهماالسلام است و الحال قبری در آنجا هست که به امامزاده حمزه فرزند حضرت امام موسی علیه‌السلام منسوب است و ظاهر آن است که همان قبری باشد که امامزاده عبدالعظیم زیارت آن می‌نموده ان شاءالله آن را نیز زیارت می‌توان نمود و همین زیارت را می‌توان خواند و فقرهٔ «السَّلامُ عَلَیْکَ یا اَباالقاسِم» و فقرهٔ بعد از آن را نباید خواند.

و خواندن آنچه در زیارت مؤمنین وارد شده در هنگام زیارت امامزاده‌ها نیز مناسب است ازآن جمله خواندن سوره قدر است هفت مرتبه که در حدیث

---

۱. بحار الانوار ۲۶۸/۹۹ به نقل از رجال نجاشي

معتبر[۱] منقول است از حضرت امام رضا علیه‌السلام که هرکه بیاید نزد قبر برادر مؤمن خود و رو به قبله کند و دست بر قبر گذارد و هفت مرتبه سورهٔ اِنّا انزلنا بخواندایمن گردد از فزع اکبر یعنی ترسناکی که بزرگترین ترسناکی‌ها است که ترس روز قیامت باشد و این ایمن بودن که حدیث دلالت بر آن دارد ممکن است که از برای خواننده باشد یا از برای صاحب قبر و اگرچه معنی اوّل ظاهرتر است[۲] امّا مؤیّد معنی دوّم است آنچه در حدیث وارد شده که هرکه هفت بار سورهٔ انّاانزلناه نزد قبر مؤمنی بخواند برانگیزد خدای تعالی ملکی را به سوی او که عبادت خدای تعالی نماید نزد قبر او و بنویسد از برای میّت ثواب عمل آن ملک را پس چون مبعوث نماید آن را از قبرش یعنی در قیامت نگذرد به هیچ هولی از اهوال قیامت مگر اینکه خدای تعالی دور کند آن هول را از او به آن ملک یعنی به سبب آن و به وساطت او تا آنکه خدای تعالی او را به آن سبب داخل بهشت کند.

و یا هفت مرتبه سورهٔ انّاانزلناه، و سورهٔ حمد و سورهٔ قل اعوذ بربّ الفلق و قل اعوذ بربّ الناس و آیةالکرسیّ هریک را سه مرتبه بخواند[۳] و این حدیث نیز اگرچه آن دو احتمال را دارد، امّا احتمال دوم در اینجا ظاهرتر است.

و در حدیث صحیح منقول است که راوی حدیث به خدمت امام جعفر صادق علیه‌السلام عرض کرد که چگونه سلام کنیم بر اهل قبور آن حضرت فرمود که می‌گوئی: **السلام عَلیٰ اَهلِ الدِیارِ[۴] مِنَ المُؤْمِنینَ وَالمُسْلِمینَ اَنْتُمْ لَنافَرَطٌ وَنَحْنُ اِن**

---

۱. کامل الزیارات ص ۳۱۹

۲. در حدیث معتبر دیگر روایت شده از حضرت امام رضا علیه‌السلام که هرکه زیارت کند قبرمؤمنی را پس بخواند نزد او انا انزلناه هفت مرتبه می‌آمرزد خدای تعالی او را و صاحب قبر را. منه رحمه‌الله

۳. کامل الزیارات ص ۳۲۲

۴. ممکن است که مراد به سراها قبرهای ایشان باشد یا سراهای دنیا یعنی ای جماعتی که در دار دنیا صاحب سراها ومنزل‌ها بودیداکنون بی‌خان‌ومان شده در این قبرهائید. منه رحمه‌الله

شاءَ اللّٰهِ[1] بِكُمْ لاحِقُونَ[2].

[ترجمه:] سلام بر اهل سراها ازمؤمنان و مسلمانان. شما از برای ما پیش روانید و ما اگر خدا خواهد به شما خواهیم پیوست.

وخواندن این دعا نیز در بعضی روایات واقع شده است:

اَللّٰهُمَّ جافِ الْاَرْضَ عَنْ جُنُوبِهِمْ وَ صاعِدْ اِلَيْكَ[3] اَرْواحَهُمْ وَ لَقِّهِمْ مِنْكَ رِضْواناً وَاَسْكِنْ اِلَيْهِمْ مِنْ رَحْمَتِكَ ماتَصِلُ به وَحْدَتَهُمْ وَ تُونِسُ[4] وَحْشَتَهُمْ إِنَّكَ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ[5]

[ترجمه:] خداوندا دور کن زمین را از پهلوی ایشان وبالا بر به سوی خود ارواح ایشان را وبه استقبال ایشان فرست از جانب خود خوشنودی را وساکن گردان به‌سوی ایشان از رحمت خودت آن‌قدری[6] که بپیوندی به‌او تنهائی‌ایشان را وانس دهی به آن وحشت ایشان را به درستی که تو بر همه چیز بغایت توانائی.

---

۱. یعنی اگر خدا خواسته باشد که ختم کارها به خیر شود و به شما ملحق شویم ادراک این مرتبه خواهیم نمود و رفیق شما خواهیم شد و ممکن است که ان شاء الله برای تیمّن و تبرّک و مراعات ادب باشد و معنی چنین باشد که ما نیز به آن عالم خواهیم آمد و بعضی گفته‌اند که ان شاء الله در این مقام به معنی وقتی که خدا خواهد، است. منه رحمه الله

۲. کامل الزیارات ص ۳۲۲

۳. یعنی به مقام قرب خود. منه رحمه الله

۴. یعنی تنهائی و وحشت را از ایشان زائل کن و رحمت خود را قرین و مونس ایشان گردان. منه

۵. بحارالانوار: ۹۹/ ۳۰۰ به نقل از مصباح الزائر (ظ) ص ۲۶۴

۶. یا آن رحمت را و ممکن است که معنی چنین باشد که ساکن گردان به ایشان به سبب رحمت خودت آن چیزی را که ایشان را به سبب آن از تنهائی برآری و وحشت ایشان را به انس بدل کنی و مراد به آن چیز ملائکه یا ارواح مقدسه یا امثال آنها بوده باشد. منه رحمه الله

و در بعضی کتب مزار زیارتی از برای امامزاده‌ها نوشته شده اگرچه ظاهر است که تألیف علماء بوده باشد امّا چون زیارتی است جامع و مختصر، آن نیز نوشته می‌شود.

السَّلامُ عَلیٰ جَدِّكَ المُصْطَفیٰ السَّلامُ عَلیٰ اَبیكَ المُرْتَضیٰ السَّلامُ عَلیٰ السَّیِّدَیْنِ الحَسَنِ وَ الحُسَیْنِ السَّلامُ عَلیٰ خَدیجَةَ سَیِّدَةِ نِساءِ العالَمینَ السَّلامُ عَلیٰ فاطِمَةَ اُمِّ الْأَئِمَةِ الطاهِرینَ السَّلامُ عَلیٰ النُّفُوسِ الفاخِرَةِ بُحُورِ العُلُومِ الذاخِرَةِ شُفَعآئی فِی الْآخِرَةِ وَ أَوْلِیائی عِنْدَ عَوْدِ الرُّوحِ اِلَی العِظامِ الناخِرَةِ اَئِمَةِ الخَلْقِ وَ وُلاةِ الحَقِّ السَّلامُ عَلَیْکَ اَیُّهَا الشَخْصُ الشَریفُ الطاهِرُ الْکَریمُ أَشْهَدُ أَنْ لااِلٰهَ اِلاَّ اللّٰهُ وَحْدَهُ لاشَریكَ لَهُ وَ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ مُصْطَفاهُ وَ أَنَّ عَلَیّاً وَلِیُّهُ وَ مُجْتَباهُ وَ أَنَّ الاَئِمَةَ فی وُلْدِهِ اِلیٰ یَوْمِ الدّینِ نَعْلَمُ ذٰلِكَ عِلمَ الیَقینِ وَ نَحْنُ لِذٰلِكَ مُعْتَقِدُونَ وَ فی نَصْرِهِمْ مجتهدون.[1]

[ترجمه:] سلام بر جدّ تو حضرت محمّد مصطفی سلام بر پدر تو علی مرتضی سلام بر دو بزرگوار حسن و حسین سلام بر خدیجه بزرگ زنان عالمیان سلام بر فاطمه مادر امامان پاکان سلام بر نفسهای نفیس دریاهای علم‌های بی‌پایان شفیعان من در آخرت و دوستان[2] من نزد بازگشت روح به سوی استخوانهای پوسیده که ایشان پیشوایان خلقند و والیان[3] حق‌اند، سلام بر توای شخص شریف پاک ارجمند گواهی می‌دهم که نیست معبودی به جز خدا و اینکه محمّد بندهٔ او و برگزیدهٔ اوست و اینکه علی ولی او و پسندیده اوست و اینکه امامان در میان اولاد اویند تا روز جزا. می‌دانم این را به علم الیقین و ما به آن اعتقاد داریم و در یاری ایشان سعی می‌نمائیم.

---

۱. بحارالانوار: ۲۷۲/۹۹ به نقل از مصباح الزائر ص ۲۶۱

۲. یا مددکاران من یا کارگزاران من و امامان من. منه رحمه‌الله

۳. یعنی والیان حق تعالی یا والیانی که ولایت ایشان حق است. منه رحمه‌الله

اکنون هنگام آن است که رساله را به دعای دوام دولت روزافزون اعلا حضرت شاهنشاهی ظلّ‌اللّهی ختم نماید امید که همواره جنود حفظ کردگار این خسرو گیتی نگهبان را از حوادث زمان نگهدارد و سایهٔ مرحمتش که چون ابر نوبهار نضارت بخش ریاض روزگار است بر مفارق عالمیان پاینده و برقرار بوده مهجه رایت ظفر آیتش به اقتباس انوار قاهره آفتاب مشرق (شرق) خراسان یعنی قبّهٔ پرنور امام انس و جان غیرت ماه آسمان، و اصابع ید طولای همّتش از ریاض مثوبات زیارت آن روضهٔ فردوس نشان گل‌چین سعادت جاودان باد. بالنبیّ و آله الامجاد.