



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



اشرافيية
عليه السلام

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

لوائح الإرشادية

فشرح الصغيف السجادة

للإمام الشافعي رحمه الله

من

الجزء الأول

مقدّمات

مجددات

مكتبة الكائنات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لوامع الانوار العرشيه فى شرح الصحيفه السجديه

كاتب:

محمد باقر بن محمد ملباشى شيرازى

نشرت فى الطباعة:

موسسه فرهنگى مطالعاتى الزهرا (سلام الله عليها)

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٦	لوامع الانوار العرشيه في شرح الصحيحه السجديه المجلد ١
٦	اشاره
٦	اشاره
٨	مقدمه شارح
١٢	شرح سند الصـ حيفه الشريفه
١٥٧	اللمعه الأولى في شرح الدعاء الأول
٦٠٤	تعريف مركز

لوامع الانوار العرشیه فی شرح الصحیفه السجادیه المجلد ۱

اشاره

سرشناسه : ملاباشی شیرازی، محمد باقر بن محمد، -۱۲۴۰ق.

عنوان و نام پدیدآور : لوامع الانوار العرشیه فی شرح الصحیفه السجادیه/محمدباقر الموسوی السفیسی شیرازی ؛ صححه و قدم له و علق علیه مجید هادی زاده ؛ باهتمام مرکز البحوث الكمبيوتر التابع لهوزه اصفهان العلمیه.

مشخصات نشر : اصفهان: الزهراء، ۱۳XX.

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : سلسله المنشورات؛ ۵.

شابک : ۲۰۰۰۰۰۰ ریال:دوره

وضعیت فهرست نویسی : فهرست نویسی توصیفی

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد دوم.

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : کتابنامه.

شناسه افزوده : هادی زاده، مجید، ۱۳۴۹ -، مصحح

شناسه افزوده : حوزه علمیه اصفهان. مرکز تحقیقات رایانه ای

شماره کتابشناسی ملی : ۱۶۷۲۷۰۶

ص : ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله و كفى، و سلامٌ على رسوله المصطفى و على أهل بيته أهل بيت العز و الوفاء.

و بعد؛ فهذا «لوامع الأنوار العرشية في شرح الصحيفة السجادية»، للعلامة الحكيم السيد محمد باقر الموسوي الشيرازي المشتهر بـ «ملاّباشي»، المتوفى سنة ١٢٤٠ هـ . ق. و الذي فرغ منه في سنة ١٢٣٣ هـ . ق.

و هذا الشرح من أكبر شروح الصحيفة و هو أنفسها في منهجه، و هو الإلمام بما يتعلّق بالحكمة و المعارف الإلهية. و قد وفّقني الله _ تعالى _ لتصحيحه و تحقيقه و التعليق عليه و تنظيم ما يجدر به من الفهارس. و ها أنا أشكر الله _ سبحانه و تعالى _ على هذه النعمة السنية العظمى.

و لي تقدّمه على الكتاب بحث فيها عن المؤلف و أسرته و آثاره و مرتبته العلميّة، ثمّ عن الكتاب و منهجيّته و مادّته و غير ذلك ممّا يتعلّق به؛ و قد وضعت التقدّمه في مبداء المجلّد السادس الموضوع لها و لفهارس الكتاب المتنوّعه.

والحمد لله على ذلك كلّ

مجيد هاديّزاده

في

١٣٨٣ / ٢ / ٣١

٣٠ من ربيع الأوّل لسنة ١٤٢٢

م _ ق _ د _ م _ ه _ الش _ ا _ ر _ ح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

الحمد لله الذي كان مختفياً في غيب الهويّه في مرتبه الأحدثيه و بالحَبِّ طلع شمس الحقيقه من أفق الأسماء و الصفات في مرتبه الواحديه، ثم من لوامع أنوارها الساطعه ظهر الموجودات الأمرّيه و الخلقّيه، سيّما روح الانسان الكامل الذي جعله صحيفهً كاملهً للأسماء و الصفات الجماليه و كتاباً مختصراً من أمّ الكتاب التي هي الحضرة الجمعيه الإلهيه المتفرّد في ذاته المقدّسه و المتوحّد في صفاته المتكثّره عن المثل و الضدّ و الندّ و المشاركه. هو الأوّل الآخر الظاهر الباطن في مراتبه الأوّليه و الأبديه، المتعالى عن الاشارات العقليه و المتقدّس عن التحديدات الإمكانيه. لا خلقه فيه و لا هو في خلقه، علا و دنى و ظهر و تجلّى و هو بالمنظر الأعلى، غير محسوسٍ و لا- محبوسٍ، لا- تدركه الأبصار و لا- تمثله الأفكار. احتجب بالأنوار قبل خلق الليل و النهار، العزيز الجيّر القوى القهار العظيم الغفار. عصى فغفر و أطيع فشكر، لا تحويه أرضه و لا تقلّه سماواته، الذي كلّت عن ادراك صفاته ألسن الواصفين و قصرت دون بلوغ ذاته أفكار المتفكرين. فانظر - أيها الطالب للحقّ و اليقين! - في أمر حقائق المهيات الامكانيه حيث أثبتتها أوّلاً بعلمه الذاتى الأزلّى على نفسه المقدّسه الإلهيه، ثم أبدعها ثانياً بقوله و كلامه في عالم قضائه و قدره الإجماليه و التفصيليه، ثم حكم برجوع كلّ شىء إليه و عروجه إلى ما لديه في النهايه على عكس ترتيب الصدور منه في البدايه،

لأنه الفاعل و الغايه ؛ فسبحان الذى منه المبدء و إليه المعاد فى قوسى النزول و الصعود من الدائره المعلوليه.

و الصلوه و السلام على أشرف بنى النوع الإنسانيه، الذى هو البرزخ الجامع بين الوجوب و السلسله الامكانيه و واسطه ايجاد النفوس و الأرواح الفلكيه و الحيوانيه، و الثمره الحاصله من وجود الأجسام و الأجرام الأثيريه و العنصريه و السبب فى رجوع الكثره إلى الوحده الحقيقه، الذى عرج بجسده إلى العالم الأعلى فجاز طبقات السماوات العلى «ثُمَّ دَنَى فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى»(١) فتلقى من ربه الأعلى كلماتٍ و حكم شتى، به تم كمال مرتبه نبوته و صار خاتما للأنبياء، و له السلطنه الصغرى و الكبرى ؛

و بوصيه _ الذى نصبه يوم الغدير و نصّ عليه بالنصوص الخفيه و الجليه _ كملت دائره الولايه ؛ و بآله المطهرين عن الأرجاس الطبيعيه _ بنصّ الآيه الشريفه(٢) _ انتهت سلسله العصمه و الإمامه، و بأئمه _ الذين هم خير الأمم السالفه _ قامت القيامة.

و بعد؛ فيقول العبد المفتقر فى سنخ الهويه إلى المولى الغنى من جميع الجهات و الحيشه، محمّد باقر بن السيد محمّد من السادات الموسويه _ أصلح الله حالهما فى الدنيا والآخره _:

لما كانت الصحيفه السجّاديه مشتمله على أنوار حقائق المعرفه الربوبيه و أسرار دقائق الحكمة الإلهيه و أثمار حدائق البلاغه و الفصاحه البيانيه ما لم يبلغ إلى أدنى درجته لا فلسفه الفلاسفه السابقه و لا حكمه الحكماء اللاحقه و لافصاحه الفصحاء السالفه، حتى تجرى مجرى التنزيلات السماويه و تسرى مسرى الصحف اللوحيه و العرشيه التى يلقبها العلماء و العظماء «زبور آل محمّد» و «انجيل أهل البيت»(٣) _ عليه و عليهم صنوف الآلاء و التحيه _ (٤)،

ص : ٤

١-١. كريمات ١٠ _ ٨ النجم.

٢-٢. اشاره إلى كريمه ٣٣ الأحزاب، المشتهره بآيه التطهير.

٣-٣. سيأتى توضيح حول هذين اللقبين فى الصفحات التاليه، و نذكر هناك مصدرهما.

٤-٤. انظر: «شرح أصول الكافى» _ لصدر المتألهين _ ج ٢ ص ٥١٩.

فلذا لا يمسّها إلاّ المطهرون(١) عن الأنجاس الطبيعيّ و الأرجاس البشريّ المتخلّصون من قيود هذه العلوم الرسميّة و المتجرّدون عن هذه الفنون البحثيّة، لأنّ شيئاً منها لا يفيد للعقل بصيرّة إلاّ غشاوة على غشاوه و للقلب تنويراً إلاّ ظلمة بعد ظلمه؛ مع أنّ في زماننا هذا دفاقر العلوم مطويّة و رسومها مندرسة و ألويه الجهل مرتفعة _ فصار الجهل مطلوباً و النقص كمالاً و الحمق جمالاً و الكمال وبالاً و الحكمه ضلالاً و الفضل فضولاً و الهزل مقبولاً و البدعه سنّة و الضلاله حكمه و الغوايه درايه و السعايه روايه و المهانه فطانه و الخيانه أمانه و السفاهه نباهه و الاباحه إزاحه؛ و مع هذا ألهم قاصره و الأزمنه غير مساعده و الدهور مفسده و الإخوان بلا موده، بل خائنه و كلهم مبتلى بالأمراض النفسانيّه و الدواعي الشهوانيّه و العلائق الدنيويّه، غافلين عن المؤاخذات الأخرويّه قاصرين على العلوم الرسميّه ذاهلين عن المعالم الحقيقيّه و المعارف الربانيّه و الحكم الإلهيّه؛ و لم يكن لهم خوض في الآيات القرآنيه و بطونها و أسرارها المطويّه و لا في الأحاديث النبويّه و فيما روى عن أهل بيت العصمه من الأحاديث و الخطب و الأدعيه. و عادتهم العناد و شدّه العصبية و دأبهم اللداد و الحميّه الجاهليّه، و بالجمله صفاتهم رديّه و أفعالهم دنيّه و شيمتهم غير مرضيّه، فبالحقيقه هم عبده الهوى النفسانيه و خدمه أصنام القوى الغضبيّه و الشهويّه، كالكفار الذين يعبدون الأصنام الخارجيه _؛

و لما أحسست منهم هذه الصفات الخبيثه و الملكات الخسيسه اشتعلت نفسى لكثره الاضطراب اشتعالاً قويا و التهبت فؤادى لشده الانضجار التهاباً نورياً حتى كادت أن تكون فانيه بالمره؛ فتوجّهت مضطرّة إلى الحضرة الأحديّه، فتداركته العنايه الأزليّه و نظرت إليه العطوفه الربانيّه(٢)؛ فأفاض عليها مفيض الخير و الجود أشياء كثيرة من أسرار الوجود و أفادها مظهر الأمور الخفيّه و منور المهيات المظلمه بعضاً من الكنوز العرشية و الرموز الفرسيّه المودعه في هذه الصحيفه؛ فشرعت _ خيره من الحضرة الأحديّه و الحقيقه

ص : ٥

١- ١. تلميح إلى كريمه ٧٩ الواقعه.

٢- ٢. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ١ ص ٨.

المحمّديّه و أهل بيته الطاهره ؛ سيّما صاحب هذه الأدعيه _ فى شرح لها يدلّ منها الألفاظ الصعبه و المعانى الدقيقه، و يكشف منه الأسرار الجبروتيه و الرموز الملكوتيه و الدقائق التنزيليه و الحقائق التأويليه المتعلّقه بهذا التنزيل السماوى، مستمدًا بامداداته العلويه و تأييداته الإلهيه لاتمام هذه النعمه و متوكّلاً عليه فى البدايه و النهايه، لأنّ بضاعتى قليله و أدواتى قليله و خواطرى عليه و اختلاطى كثيرٌ و ملاطى غير محصورٍ؛ و بالجمله الموانع موجوده و الشرائط مفقوده!. و لا يمكن التخلف عن العله التامه ؛ فلولا تداركتنى العنايه الإلهيه و التوفيقات الربانيه لما يمكنى الاقدام فى هذه الورطه الصعبه العظيم .

و سمّيته بـ : «لوامع الأنوار العرشيه فى شرح الصحيفه السجّاديه» _ عليه و على آبائه و أبنائه صلواتٌ غير متناهيه _ . فأسأله حسن التوفيق لاتمامه، كما وفّقنى لحسن ابتدائه و التسديد فيه لصوابه، و الصفح عن الزلل فى معانيه و ألفاظه، و التغمّد لرحمته و غفرانه ؛ بحقّ نبيّه محمّدٍ و آله.

قال راوى هذه الصحيفة :

حَدَّثَنَا السَّيِّدُ الْأَجَلُ نَجْمُ الدِّينِ بَهَاءُ الشَّرَفِ أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَحْيَى الْعَلَوِيُّ الْحُسَيْنِيُّ.

و اختلفوا فى المتكلم بهذا القول _ و هو: «حدَّثنا» _ . فذهب شيخنا البهائى قدس سره _ إلى أنه الشيخ الجليل على بن السكون، و هو من ثقات علمائنا الإمامية ؛ و أيده بقول الكفعمى فى حواشى مصباحه(١) ؛

و قيل: أنه عميد الرؤساء هبه الله بن حامد ؛ و اختاره السيد السند الداماد و قال: «هو من أئمة علماء الأدب و من أعظم أصحابنا _ رضى الله تعالى عنهم _ ، فهو الذى روى الصحيفة الكريمة عن السيد الأجل بهاء الشرف»(٢) ؛ و أيده ما اختاره بقوله: «و هذه صورته خطَّ شيخنا المحقق الشهيد _ قدس الله تعالى لطيفه _ على نسخته التى عورضت بنسخه ابن السكون، و عليها _ أعنى(٣): على النسخة التى بخطَّ ابن السكون _ خطَّ عميدالدين عميد الرؤساء _ رحمه الله تعالى(٤) _ : قرأها على السيد الأجل النقيب الأوحد العالم جلال الدين

ص : ٩

-
- ١- ١. راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٧.
 - ٢- ٢. راجع: «شرح الصحيفة» ص ٤٥.
 - ٣- ٣. فى المصدر: أى.
 - ٤- ٤. فى المصدر: _ تعالى، + قراءة.

عمادالاسلام أبو جعفر القاسم بن الحسن بن محمّد بن الحسن بن معيّه _ أدام الله تعالى علوّه _ قرائته صحيحه (١) مهذبّه ؛ و رويتها له عن السيّد بهاء الشرف أبي الحسن محمّد بن الحسن بن أحمد، عن رجاله المسمّين في باطن هذه الورقه، و أبخته روايتها عنّي حسب ما وقفته عليه و حدّدته (٢) ؛ و كتب هبه الله بن حامد بن أحمد بن أيّوب بن عليّ بن أيّوب، في شهر ربيع الآخر من سنه ثلاث و ستّمأه، و الحمد لله (٣) ؛ انتهى كلامه.

أقول: من قوله: «و عليها» إلى قوله «قرايته» كلام الشهيد _ رحمه الله _ ، و من قوله: «قرأها عليّ السيّد الأجلّ» _ إلى آخره _ كلام عميد الرؤساء _ رحمه الله _ ، < و حينئذٍ فنسخه ابن السكون التي بخطه طريق الاسناد فيها هكذا: أخبرنا أبو علي الحسن بن محمّد بن إسماعيل بن أشناس البرّاز قرائته عليه فأقرّنيه، قال أخبرنا أبوالمفضّل محمّد بن عبد الله بن المطّلب الشيباني _ ... إلى آخر ما في الكتاب _ (٤) > .

أقول: كلا القولين حسنٌ، لما يظهر من كتب الاجازات من أنّهما كليهما يرويان الصحيحه الشريفه عن السيّد الأجلّ (٥).

و «أشّناس البرّاز» _ بفتح الألف و سكون الشين المعجمه و فتح النون و بعد الألف سينٌ مهمله _ : اسم غلام كان للمتوكّل العباسي. قال ابوبكر الخطيب: «كتبت عنه شيئاً يسيراً و كان سماعه صحيحاً، إلّا أنّه كان رافضياً حيث المذهب، و كان له مجلسٌ في داره بالكرخ تحضره الشيعة و يقرأ عليهم مثالب الصحابه و الطعن على السلف» (٦).

> أمّا النسخه التي في الهامش المصدّره بقوله: «حدّثنا الشيخ الأجلّ السيّد الإمام السعيد أبو علي الحسن بن محمّد بن الحسن الطّوسى _ رحمه الله _»، فهي النسخه التي نقلها الفاضل السديدي من نسخه ابن ادريس لبيان الاختلاف في السند بينها و بين نسخه ابن

ص : ١٠

١-١. المصدر: صحيفه.

٢-٢. المصدر: + له.

٣-٣. راجع: نفس المصدر ص ٤٦.

٤-٤. قارن: نفس المصدر و الصفحه.

٥-٥. هذا قول المحقّق المجلسي الأوّل، قارن: «الفرائد الطريفه» ص ١٨.

٦-٦. راجع: «تاريخ بغداد» ج ٧ ص ٤٢٥ الرقم ٣٩٩٨.

السكون، وقد وجدناها مكتوبه في الأصل في كثير من النسخ؛ والمتكلم بحدّثنا هو ابن ادريس (١) < (٢).

و «السيد» من ساد يسود سياده. و الاسم السؤدد _ بالضم _ هو المجد و الشرف، و لذا يُطلق على الملك العظيم الواجب الاطاعه و الكريم. قال الزجاج: «السيد: الذي يفوق في الخى رومه» (٣)؛ و قال بعض أهل اللغة: «السيد: المالك أو من في حكمه، الذي تجب طاعته، و لهذا يقال سيد الغلام و لا يقال سيد الثوب» (٤).

> و اختلف في وزنه، فالبصريون على أنه فيعل _ بسكون الياء و كسر العين _؛

و الكوفيون على أنه بفتح العين، لأنه لا يوجد «فيعل» _ بكسر العين _ في الصحيح إلا «صَيْقِل» _ اسم إمرأه _ . و المعتل محمول على الصحيح، فتعين الفتح قياسا على «عَيْطَل» و نحوه. و على كلا القولين وقعت الواو عينا و اجتمعت مع ياء و سكون السابق، فقلبت ياءً و أدغمت في الياء؛ فقول: سيد.

و قيل: أصله سَوِيْد _ ككريم و شريف _ ، فاستثقلت الكسره على الواو، فح _ ذفت، فاجتمعت الواو _ و هي ساكنه _ و الياء، فقلبت الواو ياءً و أدغمت في الياء (٥) < .

و قال العرفاء: العبد إذا خاض في الفناء و اكتسى ثوب البقاء ساد ماسواه. و فيه مراتب شتى، و ليس يدرك بالتكلف و الثنى، و في رفض غير مولاه كرم لا يتناهى، مع ما يفضل في كل درجه على ما سواه. فالسياده الكبرى على هذا للأنبيا و الأولياء على مراتبهم التي

ص : ١١

١-١. قارن: «الفرائد الطريفه» ص ١٨.

٢-٢. من أول الشرح إلى هنا قارن: «نور الأنوار» ص ٢.

٣-٣. راجع: «لسان العرب» ج ٣ ص ٢٣٠ القائمه ١.

٤-٤. ما وجدته في ما عندي من مصادر لغه العرب ك _ «اللسان» و «الصحاح» و «الأساس» و «المصباح» و «النهايه» و «العين» و غيرها من المصادر، و قريب منه ما في «مفردات» الراغب، راجع: المصدر ص ٤٣٢ القائمه ٢.

٥-٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٥٤، مع تقديم و تأخير في العبارات.

رَبِّهِمُ اللَّهُ - تعالى - فيه -، حَتَّى يَنْتَهَى إِلَى خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ ؛ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ فِي سُلُوكِ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى.

و «الأجل»: أفعال تفضيلٍ من «جَلَّ يَجِلُّ» - بالكسر -، أى: عظم، فهو جليلٌ.

قال الفاضل الشارح: «و فى الكلام مخالفة لأصلين:

أحدهما: إنَّ «السيد الأجل» نعتان لنجم الدين و ما ذكره بعده، فقدّما؛ و النعت لا يتقدّم على المنعوت ؛

الثانى: أنه متى اجتمع الاسم و اللقب و جب - على الأفصح - تقديم الاسم، لكون اللقب أشهر، لأنّ فيه العلميّة مع شىءٍ من معنى اللقب (١). فلواتى به أولاً لأغنى عن الاسم، و قد قدّم اللقب هنا على الاسم.

و الجواب عن الأوّل: إنَّ النعت إذا تقدّم و كان صالحاً لمباشره العامل فإنه يُعرب بحسب ما يقتضىه العـامل، و يجـعل المنعوت بدلاً و يصىـر المتبـوع تابعـاً و اضمحلت التبعىـه، كقوله - تعالى - : «إلى صراطِ العزيزِ الحميدِ اللهُ» (٢) فى قرائه الحفص (٣)؛

و الجواب عن الثانى: إنَّ اللقب هنا مسوقٌ للمدح، فاذا جرى لفظ المدح أولاً تشوّقت النفس إلى الممدوح، فاذا ذكر الممدوح بعد ذلك كان أوقع فى النفس. على أنّ ذلك لغه؛ و قد اجتمع الأمران فى قوله:

أنا ابنُ مزريقٍا عمرو و جدّى أبوه منذرٌ ماء السماءِ

و أما الكنيه فلا ترتيب بينها و بين غيرها (٤)؛ انتهى كلامه.

بيانٌ: «مزريقاً»: لقب عمرو بن عامر ملك اليمن، كان يلبس كلّ يوم حلتين و يمزقهما

ص : ١٢

١-١. المصدر: النعت.

٢-٢. كريمه ١،٢ ابراهيم.

٣-٣. هذه هى القرائه المشهوره، و قرأ نافع و ابن عامر و ابو جعفر و الحسن و رويس و يعقوب «الله» - بالضم -، راجع: «اتحاف الفضلاء» ص ٢٧١، «تفسير القرطبي» ج ٩ ص ٣٣٩، «تفسير الطبرى» ج ١٣ ص ١٢٠.

٤-٤. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٥٥.

بالعشى، يكره العود فيهما و يأنف أن يلبسهما غيره(١).

>ثم اعلم ! أنّ السيد المذكور غير مذكور في كتب الرجال(٢) _ كحال الخازن و الخطّاب و البلخي _ ؛ و هو غير ضائر، لنسبه هذه الصحيفه الكريمه إلى صاحبها _ عليه صنوف الآلاء و التحية _ ، لأنّها ثابتة بالاستفاضه التي كادت تبلغ حدّ التواتر بين الفريقين ؛ فإنّ الغزالي و غيره من أهل السنّه سمّوها «انجيل أهل البيت» و «زبور آل محمّد»؛ فجهاله حال بعض رجال أسانيدھا لايقدر في صحّتها. و ذكرهم لهؤلاء المشايخ إنّما هو لأجل التيمّن و التبرّك باتّصال روايتهم بالمعصوم _ عليه السلام _ ؛ مع أنّهم من أهل الاجازه لامن أهل الروايه(٣). < مع أنّ أساليبها العجيبه و أطوارها الغريبه التي كادت أن تكون معجزه و ملحقة بالتنزيلات السماويه شاهده صدق على أنّ مثلها لايصدر إلّا عن مثله _ عليه السلام _ ؛ لأنّ شأن >علماء الرسوم هو أن لايعرفوا الحقّ إلّا- من طريق السمع و نقل الرجال، لا- بنور الأحوال ؛ و أمّا العارفون باللّه و آياته و ملائكته و كتبه و رسله فمن طريق المكاشفه و البرهان، فهم إذا نظروا إلى كلام أهل الله علموا و تيقنوا أنّ كلامهم لايشابه كلام الناس ؛ و لذا إذا نظروا إلى أحاديث أهل البيت و علومهم المنقوله عنهم _ عليهم السلام _ علموا و تيقنوا أنّهم ينابيع الهدى و العرفان و معادن علم الوحي و القرآن و أبواب الحكمه و البرهان و أمناء حضره الرحمن ؛ سيّما صاحب هذه الصحيفه الكامله _ عليه صلوات غير متناهيه _ <(٤).

قَالَ: أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ السَّعِيدُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ شَهْرِيَّارَ، الْخَازِنُ لِخِزَانِهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ فِي

ص : ١٣

- ١-١. راجع عنه: «الأعلام» ج ٥ ص ٨٠، «تاريخ ابن خلدون» ج ٢ ص ٢٥٣.
- ٢-٢. و انظر: «مستدركات علم رجال الحديث» ج ٧ ص ٢١ الرقم ١٢٩٧٧.
- ٣-٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٣، «رياض السالكين» ج ١ ص ٥٨.
- ٤-٤. قارن: «شرح أصول الكافي» _ لصدر المتألّهين _ ج ٢ ص ٥٢١ مع زيادات يسيره.

شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ مِنْ سَنَةِ سِتِّ عَشْرَةَ وَخَمْسِمِائِهِ، قَرَأْتَهُ عَلَيْهِ وَ أَنَا أَسْمَعُ.

«الشيخ أبو عبد الله» المذكور، ذكره الشيخ منتجب الدين أبو الحسن بن علي بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن بابويه _ قدس سره _ في كتاب «فهرست مشايخ الشيعة لذكر من تأخر عن شيخ الطائفة» _ ، و مدحه بالفقه و الصلاح (١).

و «شهر يار»: اسم أعجمي مركب من «شهر» و «يار»، «الشهر» بمعنى البلد، و «اليار» بمعنى العظيم، أي: عظيم البلد؛ أو بمعنى المعين و الناصر، أي: ناصر أهل البلد و دافع الظلم و التعدى عنهم. قال بعض الأعلام: «شهر يار بفتح آخر الجزء الأول بناءً على ما ذهب إليه جلّ أهل العربيّة في هذه المركبات من بناء آخر الجزء الأول على الفتح، تشبيهاً له بخمسة عشر و منع صرف الثاني، و الكسرة حمرة، و قد جوزه شردمه قليلةً، و بنوه على اضافته الجزء الأول إلى الثاني و منع صرف المضاف إليه. و هذا و إن كان من المركبات الأعجمية _ و الإعراب و البناء إنّما يكونان في الأسماء الموضوعه في لغة العرب _ ، لكن لما استعمله العرب كثيراً أجزوا عليه أحكام كلامهم، و إن لم يتصرفوا» (٢) ؛ انتهى.

و هذا الشيخ المذكور صهر شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي _ رحمه الله _ (٣).

و «أمير المؤمنين»: مشتق من الأمره ؛ و قيل: من «الميره»، و هو الكيل، لأنه يكيل العلم للمؤمنين (٤) ؛ و منه قوله _ تعالى _ : «و نَمِيرُ أَهْلَنَا» (٥). و قد خصّه الله _ تعالى _ به، و لذا

ص : ١٤

١ - ١. قال: «الشيخ محمّد بن احمد بن شهر يار الخازن بمشهد الغرى _ على ساكنه السلام _ ، فقيه صالح»، راجع: «فهرست أسماء علماء الشيعة و مصنفهم» ص ١٧٢ الرقم ٤٢٠. و قارن: «شرح الصحيفه» ص ٤٧، «الفرائد الطريفه» ص ٢٠، «رياض السالكين» ج ١ ص ٥٨.

٢ - ٢. هذا قول المحدث الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ٣.

٣ - ٣. كما عن المدني، و أضاف بعده: «كما يستفاد من كتاب اليقين للسيد علي بن طاووس» راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٥٩.

٤ - ٤. هذا قول المحقق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ٢١.

٥ - ٥. كريمه ٦٥ يوسف.

لم يسم أحد من أولاده المعصومين _ عليهم السلام _ به و إن شاركوه في معناه. و قد صنّف السيّد الجليل ابن طاووس _ رحمه الله _ كتابا كبير الحجم في هذا الباب سمّاه: «كشف اليقين في تسميه مولانا أمير المؤمنين _ عليه السلام _» (١)؛ و نقل فيه أحاديث كثيره في انحصار التسميه به _ عليه السلام _ .

و «شهر ربيع الأول»: بنوين ربيع و جعل الأول صفه له ؛ و كذا القول في «شهر ربيع الآخر». و قيل: «لا يكونان صفه لربيع و إن كان معرفه، لأنه ليس هناك ربيعان و أما هناك ربيع واحد، و شهر الربيع فيهما (٢) صفه لشهر لا غير» (٣)؛ انتهى.

و وجه التسميه في الأول هو أنه صادف نقله أول الربيع، و في الثاني لأنه صادف نقله آخر الربيع و يثنى لفظ الشهر فيهما و يُجمع مضافا إلى الجزء الثاني على قاعده تثنيه المتضايقين و جمعهما ؛ فيقال: شهرا ربيع، و شهور ربيع.

و «ستّ عشره» بسكون الشين، و هي اللغه الفصيحه الحجازيه، دفعا (٤) لتوالي أربع فتحات فيما هو كالكلمه الواحده، و مع امتزاجها بالتيق الذي في آخره فتحه، و بفتح الشين حمرة ؛ و قد جوزه بعض النحاه بناءً على عروض التركيب. و أما بنو تميم فقد فرّوا من ذلك المحذور و التجأوا إلى كسر الشين، و هو من باب إزاله الثقل بثقل آخر (٥).

و «قراءه» تميز يرفع الابهام عن النسبه.

ص : ١٥

١- ١. الظاهر أنّ الشارح اقتفى في هذه التسميه كلام مولانا المجلسي في «البحار»، و اسم الكتاب على ما صرح به ابن طاووس في أوله: «اليقين باختصاص مولانا عليّ بامرّه المؤمنين»، راجع: «الذريعه» ج ٢٥ ص ٢٧٩، ٢٨٢.

٢- ٢. المصدر: فهما.

٣- ٣. هذا قول ابن درستويه، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٥٩.

٤- ٤. المصدر: فرارا فيها.

٥- ٥. انظر: «شرح الرضى على الكافيه» ج ٣ ص ٢٩٤.

و «عليه» متعلق بقرائته (١) <.

و الضمير يرجع إلى الشيخ.

و هذا النوع من تحمّل الحديث يسمّى العرض، لأنك تُعرضه على الشيخ سواءً قرأت أو قرأ غيرك و أنت تسمع. و هل هو في مرتبه السماع أو دونه؟، خلافٌ؛ الأشهر أنّ السماع أعلى. و قد اصطلح علماء الحديث على أن يقول الراوى فيما سمعه وحده من لفظ الشيخ أو شكك هل كان معه أحدٌ؟: «حدّثني»، و مع غيره «حدّثنا»؛ و فيما قرأ عليه: «أخبرني»، و فيما قرأ بحضرته «أخبرنا» مقيّدا بقوله: «قرائته عليه» _ كما وقع هنا _، لامطلقا على الأظهر فى حدّثنا لا فى أخبرنا. فقد أجاز اطلاقه المتأخرون وفاقا لجمهور المتقدمين (٢) <.

قَالَ: سَمِعْتُهَا عَلَى الشَّيْخِ الصَّدُوقِ [أَبِي مَنْصُورٍ (٣)] مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْعُكْبَرِيِّ الْمُعَدَّلِ _ رَحِمَهُ اللَّهُ _ .

ضمير المعفول المؤنث فى «سمعتها» للصحيفه الكامله، لدلاله السياق عليها. و «عدى» «السماع» بـ «على»، لتضمينه معنى العرض، أى: سمعتها معروضه على الشيخ (٤) <.

و «العُكْبَرِيُّ» _ بضمّ العين المهمله و سكون الكاف و فتح الباء الموحده و بعدها راءٌ _ : نسبه إلى عكبرى _ بفتح الباء ممدوده، و تقصر _ : قريه على دجله فوق بغداد بعشره فراسخ (٥). و قيل: قريه بالشام (٦). و قديقال فى النسبه: «عكبراوى» _ بالألف بعد الراء _، و عكبرى (٧).

ص : ١٦

١-١. قارن: «نور الأنوار» ص ٤.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٦١، مع زياداتٍ يسيره.

٣-٣. الكلمه لم توجد فى النسخين.

٤-٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٦١.

٥-٥. هذا قول ياقوت، راجع: «معجم البلدان» ج ٤ ص ١٤٢ القائمه ١.

٦-٦. هذا قول المحدّث الجزائرى، راجع: «نور الأنوار» ص ٥.

٧-٧. هذا قول محقق الداماد، راجع: «شرح الصحيفه» ص ٤٨.

>و «المعدّل»: اسم مفعولٍ من عدل الشاهد تعديلاً، إذا نسبه إلى العدالة و وصفه بها.

و العدالة إمّا عبارة عن كون الشخص متظاهراً بالصلاح مستورا الحال عند الرجال إذا سئل عنه خلطائه قالوا: لانعلم منه إلا خيراً(١)؛

و إمّا عبارة عن تحززه عن الكذب ضابطاً لما ينقله.

«فالعكبري المعدّل» أى: الموصوف بالعدالة.

و قيل: هو لقبه(٢)، و المستعمل عند القضاة هو الوصف بالمعدّل لمن عدل و زكى.

و هو غير مذكور في كتب الرجال، و لكن ذكره ابن السمعاني في كتاب الأنساب(٣).

عَنْ أَبِي الْمُنْضَلِّ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُطَّلِبِ الشَّيْبَانِيِّ _ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى _ .

و قد اختلف أصحاب الرجال فيه، فالأكثر يغمزونه و يضعفونه؛ قال النجاشي: «كان سافر في طلب الحديث عمره. أصله كوفي، و كان في أول أمره ثباتاً ثم خلط؛ و رأيت جلّ أصحابنا يغمزونه و يضعفونه. له كتبٌ كثيرة، منها: كتاب شرف التربة، كتاب مزار أمير المؤمنين _ عليه السلام _، كتاب مزار الحسين _ عليه السلام _، كتاب فضائل العباس(٤)، كتاب الدعاء، كتاب من روى حديث غدیرختم، كتاب رسالة في التقيّة و الإذاعة، كتاب من روى عن زيد بن عليّ بن الحسين _ عليهم السلام _، كتاب فضائل زيد، كتاب الشافى في علوم الزيدية، كتاب أخبار أبي حنيفة، كتاب القلم. رأيت هذا الشيخ و سمعت منه كثيراً، ثم توقفت عن الرواية عنه إلا بواسطة بينى و بينه(٥)؛ انتهى.

ص : ١٧

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٦٢.

٢-٢. كما حكاه المحدث الجزائري في «نور الأنوار» ص ٥.

٣-٣. راجع: «الأنساب» ص ٣٩٦، «اللباب في تهذيب الأنساب» ج ٢ ص ٣٥١، من غير ذكرٍ للرجل.

٤-٤. المصدر: + بن عبدالمطلب.

٥-٥. راجع: «رجال النجاشي» ص ٣٩٦ الرقم ١٠٥٩. و انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٦٤.

«رجلٌ ثبت» _ بفتحيتين _ : إذا كان عدلاً ضابطاً، و الجمع أثبات، مثل: سبب و أسباب _ .

و قد عدّه العلامة في الخلاصه في قسم الضعفاء(١)، و الشيخ الحسن بن داود في قسمي الممدوحين و المجروحين من كتابه كليهما(٢)؛ و ذلك ليس لظنه الإثنيته، بل لاختلاف الأصحاب فيه. و ذكر الشيخ في الفهرست: أنه «كثير الروايه حسن الحفظ، إلا(٣) أنه ضعّفه جماعه من أصحابنا(٤)–(٥)». و قال ابن الغضائري: «إنه وضّاع كثير المناكير، رأيت كتبه و فيها الأسانيد من دون المتون، و المتون من دون الأسانيد، و أرى ترك ما يتفرّد به(٦)؛ و الله أعلم!.

قَالَ: حَدَّثَنَا الشَّرِيفُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ .

قال النجاشي: «الشريف المذكور وجه في الطالبين متقدّم ثقّه، سمع فأكثر و روى فأوفر، و عمّر نيفا و تسعين سنه و مات في ذيلقعه سنه ثمان و ثلاثمائه(٧)».

قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ خَطَّابِ الرِّيَّاتِ سَنَةَ خَمْسٍ وَ سِتِّينَ وَ مِائَتَيْنِ.

ص : ١٨

١-١. و ذكره في هذا القسم مرتين، راجع: «خلاصه الأقوال» ص ٣٩٧ الرقم ١٦٠١، ص ٤٠٣ الرقم ١٦٢٧.

٢-٢. راجع: «رجال ابن داود» ص ١٧٧ الرقم ١٤٣٦، ص ٣٠٠ الرقم ١٤.

٣-٣. المصدر: غير.

٤-٤. راجع: «الفهرست» ص ٤٠١ الرقم ٦١١.

٥-٥. من أول هذه القطعه إلى هنا قارن: «شرح الصحيحه» ص ٤٨.

٦-٦. راجع: «رجال ابن الغضائري» ص ٩٨ الرقم ١٤٩.

٧-٧. راجع: «رجال النجاشي» ص ١٢٢ الرقم ٣١٤، و انظر: «الفرائد الطريفه» ص ٢٣.

«الخطاب» صيغٌ مبالغٌ — هـ من «خطب الى القوم»: إذا طلب أن يتزوج منهم. و الاسم الخِطْبَه _ بالكسر _ (١).

لطيفة

>لقى بعض النواصب في مكّه رجلاً أعجميّاً من الشيعة في يده الصحيفة الكاملة، فانترعها من يده بالقهر و الغلبة، و نظر في أولها، فوقع نظره على «عبدالله بن عمر بن خطاب» المذكور، فظنّه عبدالله بن عمـر بن الخطاب، فأعاد عليها و شكره و قال: ما رأيت رجلاً أعجميّاً سنّياً غيرك! (٢).

قال: حَدَّثَنِي خَالِي عَلِيُّ بْنُ النُّعْمَانِ الْأَعْلَمِ.

«النُّعْمَان» _ بالضم _ : علمٌ منقولٌ، و هو من أسماء الدّم.

>و «الأعلم»: مشقوق الشفه العليا، و المرأه: «العلماء»؛ و إذا كان الشقّ في الشفه السفلى، فالرجل: «أفلح» و المرأه: «فلحاء» _ بالحاء المهملة _ (٣). قال النجاشي: هو «كوفئ»، روى عن الرضا _ عليه السلام _ ، و أخوه داود أعلا منه، و ابنه الحسن بن عليّ و ابنه أحمد رويَا الحديث. و كان عليّ ثقةً وجهًا ثبتًا صحيحًا واضح الطريفة. له كتابٌ يرويّه جماعةٌ. أخبرنا عليّ بن أحمد بن محمّد، قال: حدّثنا محمّد بن الحسن، قال: حدّثنا محمّد بن الحسن الصفّار و عبدالله بن جعفر و سعدٌ، قالوا: حدّثنا ابن أبيالخطّاب عن عليّ بن النعمان (٤)؛ انتهى.

ص : ١٩

١-١. كما نصّ عليه الفيتومي بنفس العبارة، راجع: «المصباح المنير» ص ٢٣٦.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٦٧.

٣-٣. قارن: «شرح الصحيفة» ص ٤٩. و انظر: «التعليقات» للفيض ص ١٢، «الفرائد الطريفة» ص ٢٤، «رياض السالكين» ج ١ ص ٦٨.

٤-٤. راجع: «رجال النجاشي» ص ٢٧٤ الرقم ٧١٩.

> و ليس في كتب الرجال علي بن النعمان سواه(١).<

قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَيْرُ بْنُ مُتَوَكِّلٍ الثَّقَفِيُّ الْبَلْخِيُّ عَنْ أَبِيهِ مُتَوَكِّلِ بْنِ هَارُونَ الثَّقَفِيِّ.

>بفتح الثاء المثله و القاف و الفاء، نسبة إلى ثقيف _ كأمير _ ؛ و هي قبيلة مشهورة بالطائف.

و الْبَلْخِيُّ _ بفتح الباء الموحده و سكون اللام و بعدها خاءٌ معجمه _ : نسبة إلى بلخ، و هي مدينة عظيمة من بلاد خراسان فتحها الأحنف بن قيس التميمي _ المضروب به المثل في الحلم _ في خلافة عثمان(٢)(٣).<

و المتوكل بن هارون، قال السيد الداماد: «الرئيس الطائفه شيخ شيوخنا أبي جعفر(٤) بن الحسن بن علي الطوسي _ نور سزه القدسي _ في روايه(٥) أدعيه الصّحيفه الشريفه طريقان، ذكرهما في الفهرست:

أحدهما: جماعة عن التلعكبري _ و هو أبو محمّد هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد بن سعيد من بنيشيان، العظيم المنزله العديم النظر الواسع الروايه، راوى جميع الأصول و المصنّفات _ ، عن المعروف بابن أخي طاهر _ و هو أبو محمّد الحسن بن محمّد بن يحيى بن الحسن بن جعفر بن عبيدالله بن الحسن بن علي بن(٦) الحسين بن علي بن أبيطالب عليهم السلام _ ، عن محمّد بن مطهر، عن المتوكل بن عمير بن المتوكل، عن أبيه عمير بن المتوكل(٧)؛

ص : ٢٠

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٦٨.

٢-٢. راجع: «معجم البلدان» ج ١ ص ٤٨٠ القائمه ١.

٣-٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٦٨.

٤-٤. المصدر: + محمّد.

٥-٥. المصدر: إليه في روايته.

٦-٦. المصدر: _ بن.

٧-٧. المصدر: + عن أبيه المتوكل.

و ثانيهما: ابن عبدون _ و هو أبو عبد الله أحمد بن عبد الواحد بن أحمد البزاز، شيخ شيوخنا المعروف بابن عبدون، و يُعرف بابن الحاشر أيضا _ ، عن أبي بكر الدورى، عن ابن أخى طاهر، عن محمّد بن مطهر، عن المتوكل بن عمير بن المتوكل، عن عمير بن المتوكل، عن المتوكل (١).

و فى بعض نسخ الصحيفه الكريمه طريق الشيخ فى روايتها إلى المتوكل: أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله بن ابراهيم الغضائرى _ شيخ الشيوخ _ ، عن أبي المفضل محمّد بن عبد الله بن المطلب (٢) الشيبانى، عن رجاله المسمين فى الكتاب (٣) إلى المتوكل. و النجاشى طريقه إليه بروايته لها _ على ما ذكره فى كتابه الشيخ الغضائرى _ : عن ابن أخى طاهر، عن محمّد بن مطهر، عن أبيه، عن عمير بن المتوكل، عن أبيه المتوكل.

و أقول: ابن أخى طاهر _ و اسمه: الحسن، كما ذكره رئيس المحدثين فى جامعه (٤) الكافى (٥) _ و إن طعن فيه ابن الغضائرى، لكن المنساق إلى البيان من كلام النجاشى هو أنّ الأصحاب إنّما (٦) يضعفونه لـ روايته عن المجاهيل و الأحاديث المنكره، و لذلك استثنى ابن الغضائرى أخيرا فقال: «ما تطيب الأنفس من روايته إلا فيما يرويه من كتب جدّه التى رواها عنه (٧) غيره، و عن على بن أحمد بن على العقيقى من كتبه المصنّفه المشهوره» (٨)؛ و بالجمله لا يعتمد على ما يختص بروايته دون ما تضافرت به الطّرف، كمقامنا هذا.

ثمّ المتوكل لانصّ عليه من الأصحاب بالتوثيق، إلا أنّ الشيخ تقيالدين الحسن بن داود ذكره فى قسم الموثقين من كتابه (٩). و يلوح من ظاهر كلامه أنّ الذى روى دعاء الصحيفه عن

ص : ٢١

١-١. راجع: «الفهرست» ص ٤٧٧ الرقم ٧٦٩.

٢-٢. المصدر: _ بن المطلب.

٣-٣. المصدر: كتابه.

٤-٤. المصدر: جامعه.

٥-٥. المصدر: + هو.

٦-٦. المصدر: _ أنّما.

٧-٧. المصدر: + و عن.

٨-٨. راجع: «رجال ابن الغضائرى» ص ٥٤ الرقم ٤١.

٩-٩. راجع: «رجال ابن داود» ص ٢٨٣.

يحيى بن زيد بن علي بن الحسين _ عليهما السلام _ هو المتوكل بن عمير بن المتوكل؛ و ليس كذلك، بل إنما يرويه عن أبيه (١) عن يحيى بن زيد _ علي ما عرفت _ . و في النسخ الواقعة إلينا من الفهرست: «المتوكل بن عمير بن المتوكل»، تصغير عمر، و قد ضبط الشيخ ابن داود: «المتوكل بن عمر بن المتوكل» مكتبراً، و هو الموجود في كتاب الرجال للنجاشي بخط من يوثق (٢) به؛ و الله _ سبحانه _ اعلم !.

قال: متوكل بن عمر بن المتوكل، روى عن يحيى بن زيد دعاء الصحيفة، أخبرنا الحسين بن عبيدالله، عن ابن أخي طاهر، عن محمد بن مطهر، عن أبيه، عن عمر بن المتوكل، عن أبيه متوكل، عن يحيى بن زيد بالدعاء (٣)؛ انتهى كلامه _ رحمه الله _ .

ثم اعلم ! أنه لم ينص أحد من الأصحاب على توثيق المتوكل المذكور، غير أن الحسن بن داود ذكر سبطه متوكل بن عمير في قسم الموثقين، و هو لا يجدى.

قَالَ: لَقِيْتُ يَحْيَى بْنَ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ وَ هُوَ مُتَوَجِّهٌُ إِلَى خُرَاسَانَ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ؛ فَقَالَ لِي: مِنْ أَيْنَ أَقْبَلْتَ؟
قُلْتُ: مِنَ الْحَجِّ؛

فَسَأَلَنِي عَنْ أَهْلِهِ وَ بَنِي عَمِّهِ بِالْمَدِينَةِ، وَ أَحْفَى السُّؤَالَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ _ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ _ .

و «أحفى السؤال» _ بالح _اء المهملة _ أى: استقصاه و بالغ فيه، من قولهم: «أحفى الرجل شاربته»: إذا بالغ فى قصه. و فى كثير من النسخ بالخاء المعجمه، و لعله للتقيته (٤).

حو «جعفر بن محمد» _ عليه السلام _ هو: الإمام أبو عبدالله جعفر الصادق _ عليه السلام _ بن محمد الباقر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب _ صلوات الله عليهم _ . أمه

ص : ٢٢

١-١. المصدر: + عن أبيه.

٢-٢. المصدر: نوثق.

٣-٣. راجع: «شرح الصحيفة» ص ٥٠.

٤-٤. انظر: «نور الأنوار» ص ٥.

«أم فروه» بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر، و أمها أسماء بنت عبد الرحمن بن أبي بكر، و لهذا كان الصادق _ عليه السلام _ يقول: «و لَدُنِي أَبُو بَكْرٍ مَرَّتَيْنِ» (١)(٢). >فهو ميزان الله الفارق و لسان الله الحقّ الناطق و نوره الشارق و وميضه البارق، انفجرت منه ينابيع العلوم و الحِكم و انتشرت منه أزاهير (٣) المعارف و الأحكام. أحصت من رجاله المعروفين زهاء أربعة آلاف رجل من الحجاز و العراق و الشام و الخراسان، و دُون في مجالسه من أجوبته (٤) عن المسائل و أفضيته (٥) في الغوامض أربعمائه مصنّفٍ لأربعمائه مصنّفٍ، و (٦) هي المسماه بأصول أئمه المذاهب.

و أعلام الطرائق و عظماء المشايخ يدخلون أنفسهم و يسندون مسالكهم إلى طريقه و يتبّهجون (٧) بالاستناد إلى بابه، و يباهون بالانتساب إلى جنبه. كان مالك إذا سُئل في الدرب عن مسئله لم يجب السائل، ف قيل له في ذلك _ ؟ ؛

فقال: «إني أخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق _ عليه السلام _ ، و كنت إذا أتيت إليه لأستفيد منه نهض و لبس أفخر ثيابه و جلس في مسنده _ رحمه الله (٨) _ و أفادني شيئاً».

و استفاده أبيضه منه _ عليه السلام _ ظاهرة مكشوفة ؛ قال شيخهم الناقد أبو عبد الله الذهبي في كتاب ميزان الاعتدال في نقد الرجال: «جعفر بن محمد بن علي بن الحسين الهاشمي أبو عبد الله _ عليه السلام _ ، أحد الأئمة الأعلام، برّ صادق كبير الشأن». ثم قال: «لم يرو مالك عن جعفر حتى ظهر أمر بني العباس» (٩).

ص : ٢٣

١-١. ما وجدت الحديث في مصادرنا الروائية.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٧٠.

٣-٣. المصدر: انتشرت أزاهير.

٤-٤. المصدر: أجوبه.

٥-٥. المصدر: أفضيه.

٦-٦. المصدر: _ و.

٧-٧. المصدر: يتبّهجون.

٨-٨. المصدر: و حمد الله _ تعالى _ .

٩-٩. راجع: «ميزان الاعتدال» ج ١ ص ٤١٤.

و قال فى مختصره فى رجال الكتب السنّه (١): «جعفر بن محمد الصادق أبو عبدالله _ عليه السلام _ قال أبو حنيفة: ما رأيت أفقه منه مشى فى الأرض (٢)، و قد دخلنى له من الهيبة ما لم يدخلنى للمنصور (٣) فى موكبه!» (٤). <

> و قال الشيخ كمال الدين بن طلحه الشافعى: «أما مناقبه و صفاته فتكاد تفوت عدد الحاصر، و يحار فى أنواعها فهم يقظ (٥) حتى أنه من كثره علومه المفاضه على قلبه من سجال التقوى صارت الأحكام التى لاتدر ك عللها و العلوم التى تقصر الأفهام عن الاحاطه بكنهها (٦) تضاف إليه و تروى عنه» (٧).

و عـ ن عمرو بن أبيالمقدام قال: «كنت اذا نظرت إلى جعفر بن محمد علمت أنه من سلاله النبيين» (٨) (٩). <

> و قال الإمام الرازى فى كتاب الأربعين: «انّ أبا يزيد البسطامى كان يفتخر بأنّه يستقى الماء لدار جعفر الصادق _ عليه السلام _» (١٠).

و إنّما ذكرنا هذه الأخبار من كتب الجمهور ليكون حجّة عليهم (١١). <

فَأَخْبَرْتُهُ بِخَبْرِهِ وَ خَبَرِهِمْ، وَ حُزْنِهِمْ عَلَى أَبِيهِ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ _ عَلَيْهِ

ص : ٢٤

١-١. فى النسختين : و قال فى مختصر فى كتب رجال أهل السنّه، و التصحيح من المصدر.

٢-٢. المصدر: _ فى الأرض .

٣-٣. المصدر: المنصور.

٤-٤. قارن: «شرح أصول الكافى» _ لصدر المتألّهين _ ج ٢ ص ٥٢٠.

٥-٥. المصدر: + الباصر.

٦-٦. المصدر: بحكمها.

٧-٧. راجع: «كشف الغمّه» ج ٢ ص ٣٦٩.

٨-٨. نقله عنه ابن شهر آشوب، راجع: «المناقب» ج ٤ ص ٢٤٩.

٩-٩. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٧١.

١٠-١٠. ما وجدت العبارة فى الأربعين، و الموجود فيه: «... انّ أفضل المشايخ و أعلاهم درجة هو أبو يزيد البسطامى، و كان نشأ

فى دار جعفر الصادق»، راجع: «الأربعين» ج ٢ ص ٣١٥.

١١-١١. قارن: «شرح أصول الكافى» _ لصدر المتألّهين _ ص ٥٢٠.

>هو أبو الحسن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب _ عليه السلام _ . أمّه أمّ ولدٍ . كان كثير الفضائل و المناقب، و يقال له: «حليف القرآن». روى أبو نصر البخارى عن أبي الجارود، قال: «قدمت المدينة فجعلت كلّما سألت عن زيد بن علي قيل لى: ذاك حليف القرآن، ذاك أسطوانه المسجد!»، من كثره صلاته(١).

قال البارع(٢): «سبب خروجه أنّه وفد على هشام بن عبد الملك شاكيا من خالد بن عبد الملك بن الحرث _ أمير المدينة _ ، فجعل هشام لا يأذن له و زيدٌ يرفع إليه القصص. و لمّا وصل(٣) إليه قصّته كتب هشام تحتها(٤): ارجع إلى أرضك؛ فيقول زيد: و الله لا أرجع إلى ابن الحرث أبدا!.

ثمّ أذن له بعد حبسٍ طويلٍ؛ فلمّا قعد بين يديه قال هشام: «بلغنى أنّك تذكر الخلافه و تتمنّاها؛ و لست هناك، لأنّك ابن أمّه،

فقال زيدٌ: إنّ لك جوابا،

قال: تكلم،

قال: أنّه ليس أحدٌ أولى بالله من نبىّ بعثه و هو إسماعيل بن ابراهيم، و هو ابن أمّه قد اختاره الله لنبوّته و أخرج منه خير البشر!.

فقال هشام: فما يصنع أخوك البقره؟!

فغضب زيدٌ حتّى كاد يخرج من إهابه!

ثمّ قال: سمّاه رسول الله الباقر، و سمّيه أنت البقره لشده(٥) ما اختلفتما، و لتخالفنه فى الآخره كما خالفته فى الدنيا، فيرد الجنّه و ترد النار!.

ص : ٢٥

١-١ . انظر: «الإرشاد» ج ٢ ص ١٧٢.

٢-٢ . المصدر: أهل التاريخ.

٣-٣ . المصدر: رفع.

٤-٤ . المصدر: فى أسفلها.

٥-٥ . المصدر: لشده.

فقال هشام: «خذوا بيد هذا الأحمق المائق، فأخرجوه.

فأخرج زيداً و أشخص إلى المدينة و معه نفرٌ يسيرٌ حتّى طردوه عن حدود الشام، فلما فارقه عدل إلى العراق و دخل الكوفة فبايعه أكثر أهلها، و العامل عليها و على العراق يوسف بن عمر الثقفي، فكان بينهما من الحرب ما هو مذكورٌ في كتب التواريخ.

و خذل أهل الكوفة زييدا و ثبت معه مَن بايعه نفرٌ يسيرٌ، و أبلى بنفسه بلاءً حسنا. و جاهد جهادا عظيما حتّى أتاها سهم غرب، فأصاب جانب جبهته اليسرى، فثبت في دماغه، فحين نزع عنه مات». قال في القاموس: «أصابه سهمٌ غربٌ: لا يدري راميهِ» (١) - (٢).

و كان مقتله يوم الاثنين ليلتين خلتا من صفر سنة إحدى و عشرين و مائه، و له اثنان و أربعون سنة. ثم صلب جسده الشريف بكناسه الكوفة أربعة أعوام، فسدت العنكبوت على عورته. و بُعث برأسه إلى المدينة و نصب عند قبر النبي _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ يوما و ليلة (٣) (٤). و «النكاسة»: موضع قريبٌ من كوفه.

و الظاهر من الأخبار الكثيره إنّه سمع مرارا عديدةً من أخيه و ابن أخيه _ عليهما السلام _ : أنّ الصحيفة _ أعني: الجفر الجامعه _ دلت على قتله و صلبه (٥)، و علم أنّهما صادقان فيما يقولانه؛ إلاّ أنّه لغايه ميله بالخروج و ما رأى من ظلم الأعداء و جورهم كان يرجو من الله أن يمحو ذلك من الكتاب بالبداء و النسخ؛ لقوله _ تعالى _ : «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (٦). و هذا كما يُستفاد من العبارات الآتية.

ص : ٢٦

١-١. راجع: «القاموس المحيط» ص القائمة .

٢-٢. المصدر: _ وقال ... راميهِ.

٣-٣. راجع: «الإرشاد» ج ٢ ص ١٧٢، و هذه الحكايه تختلف مع ما في المتن اختلافاً كثيراً.

٤-٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٧٣.

٥-٥. كما روى سيّدنا و مولانا عليّ بن موسى الرضا عن أبيه موسى بن جعفر أنّه سمع أباه جعفر بن محمّد بن عليّ _ عليهم السلام _ يقول: «رحم الله عمي زياداً ... و لقد استشارني في خروجه، فقلت له: يا عمّ! إن رضيت أن تكون المقتول المصلوب بالكناسه فشأنك»، راجع: «عيون أخبار الرضا» ج ١ ص ٢٤٨ الحديث ١.

٦-٦. كريمه ٣٩ الرعد.

و الأخبار في مدحه مستفيضة^(١)، و لجماعه من الشيعة مؤلفات كثيرة في ذلك. فلا ينافيه نهى الإمام _ عليه السلام _ ، لأنه إما من باب التقيّه، أو من باب الشفقه _ كما يُستفاد من بعض الأخبار، و من سياق العبارات الآتية _ .

قال الشيخ المفيد _ رحمه الله _ في كتاب الإرشاد: كان زيد بن علي^(٢) عين إخوته بعد أبي جعفر الباقر^(٣) _ عليه السلام _ و أفضلهم. و كان ورعا عابدا فقيها سخيا شجاعا، و ظهر بالسيف يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر، و يطلب^(٤) بثارات الحسى _ علي _ ه السلام _ ، ... و اعتقد كثير من الشيعة فيه الامامه. و كان سبب اعتقادهم فيه ذلك^(٥) خروجه بالسيف يدعو إلى الرضا من آل محمّد _ عليهم السلام _ ، و ظنوه يرى ذلك لنفسه^(٦). و لم يكن يرى ده لنفسه، لمعرفته باستحقاق أخيه الامامه^(٧) من قبله، و وصيته^(٨) إلى أبي عبد الله _ عليه السلام _ «^(٩)؛ انتهى.

و لبعض الأعلام تحقيق حسن في هذا المقام، و هو قوله: «و أمّا غير زيد من أصحاب الخروج _ كحبيبي و محمّد و ابراهيم _ ، فقد استشكل أصحابنا حالهم لما صدر منهم من الاضرار بالامام _ عليه السلام _ . و الحق أنّ بكائه _ عليه السلام _ عليهم بعد قتلهم و تأسيه عليهم عند أسرهم ممّا يرفع^(١٠) الاشكال عن حالهم. و أى فرد من أفراد الشيعة لم يصدر منه الاضرار بالامام، و لو لم يكن إلا بارتكابنا للمعاصي؟!، فأنه من أشدّ الضرر^(١١) على طباعهم المباركه، لكن شفقتهم علينا توجب الصفح عن مثله. كيف لا؟! و قد روى أنّ

ص : ٢٧

- ١- ١. كما في «الكافي» ج ٨ ص ١٤٢ الحديث ١٦٤، «بحار الأنوار» ج ٤٦ ص ١٩٣، «أمالى الصدوق» ص ٢٧٥ الحديث ١١.
- ٢- ٢. المصدر: + بن الحسين.
- ٣- ٣. المصدر: _ الباقر.
- ٤- ٤. المصدر: يطالب.
- ٥- ٥. المصدر: ذلك فيه.
- ٦- ٦. المصدر: بذلك نفسه.
- ٧- ٧. المصدر: للامامه.
- ٨- ٨. المصدر: + عند وفاته.
- ٩- ٩. راجع: «الإرشاد» ج ٢ ص ١٧١.
- ١٠- ١٠. المصدر: يرفعان.
- ١١- ١١. المصدر: الضرر.

اللَّهِ - تعالى - غضب على الشيعة بافشائهم أسرار الأئمة و أراد أن يستأصلهم بالعذاب، فأخبر موسى الكاظم - عليه السلام -
بأنى مستأصل شيعتك هذه السنه ؛ فقال - عليه السلام - : يا ربَّ أحبَّ أن أفدى شيعتى بنفسى و تبيهم (١) على الأرض؛
فأماته الله شهيدا تلك السنه فدأء للشيعة. فاذا كان هذا حالهم مع الأجنب فكيف مع أولادهم و أقاربهم!. مع أن خروجهم إنما
كان بعد أن هتكت حرمتهم و نهبت أموالهم و سببت ذراريتهم، و لقبوهم بالخوارج، و قالوا لهم: «لو كان جدكم على الحق لما
فعل بكم ما ترون!». و مثل هذا يوجب إعمال غيره من أراذل الناس، فكيف من بنى هاشم!، و هم عذارها المحكك و حبالها
المغدق (٢). مع أنه روى عن الرضا - عليه السلام - النهى صريحا عن تناول عرض العباس بن موسى الكاظم - عليه السلام -
مع أنه صدر منه بالنسبه إلى أخيه الرضا الإمام (٣) - عليه السلام - و إلى أم أحمد - : زوجه أبيه - من الأذيه و الاستخفاف ما
لم يصدر من غيره؛ و حينئذ فتكلم بعض علمائنا فى أعراضهم جرأه على ذريه أهل البيت - عليهم السلام - «(٤)؛ انتهى كلامه.

أقول: بل كلما ورد على الأنبياء و الأوصياء و الأولياء من لدن آدم الى خاتم الأنبياء و أهل بيته المعصومين - عليهم السلام -
من البلاء و المحن و المصائب و النوائب إنما هو لأجل تحملهم ذنوب شيعتهم و محبيهم على قدر وعاء نحو وجودهم و ظرفيه
هويتهم - كما نص عليه الحديث المذكور و سائر الأحاديث الواردة فى ذلك - . و لكن ختم ذلك فى محمد - صلى الله عليه
و آله و سلم - و أهل بيته، كسائر الكمالات.

و بهذا يظهر سر ما قال - صلى الله عليه و آله و سلم: «البلاء مسلط على الأنبياء و الأولياء، ثم الأمثل فالأمثل» (٥)؛

ص : ٢٨

١-١. المصدر: يبقونهم.

٢-٢. المصدر: - و هم ... المغدق.

٣-٣. المصدر: - الامام.

٤-٤. هذا كلام المحدث الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ٥.

٥-٥. ما وجدت الحديث، لا فى طرقنا و لا فى طرق العامه.

و جواب ما قيل: أنه قد ثبت عن الصادق _ عليه السلام _ ما معناه: «ما ذهب مالٌ في برٍّ أو بحرٍ إلا و لله فيه حقٌّ، و لا صيدٌ صيد في برٍّ أو بحرٍ إلا بترك الذكر ذلك اليوم»(١)؛

فكيف هذا و قد قتل الائمه _ عليهم السلام _ و نهبت أموالهم و سببت ذراريتهم؟!.

و سيجيء زياده تحقيقٍ لذلك في هذا الكتاب، فانتظره!.

فَقَالَ لِي: قَدْ كَانَ عَمِّي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ أَشَارَ عَلَيَّ أَبِي بَتْرِكِ الْخُرُوجِ، وَ عَرَفَهُ إِنَّهُ هُوَ خَرَجَ وَ فَارَقَ الْمَدِينَةَ مَا يَكُونُ إِلَيْهِ مَصِيرٌ أَمْرِهِ.

هو أبو جعفر محمد الباقر بن علي _ زين العابدين _ بن الحسين بن علي بن أبي طالب _ عليه السلام _ . >سمّاه رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ و لقبه بالباقر، لتبقّره في العلم؛ لحديث جابر المستفيض الطرق المتواتر المعنى و المفاد لدى الخاصّه و العامّه (٢). < و هو أنه روى جابر بن عبد الله الأنصاري عن النبي _ صلى الله عليه و آله و سلم _ أنه قال له: «يا جابر! أنك ستعيش حتى تدرك رجلاً من أولادى اسمه اسمى، يبقّر العلم بقرا، فاذا رأيته فأقرأه منى السلام. فلما دخل محمد الباقر _ عليه السلام _ على جابر و سأله عن نسبه، فأخبره، قام إليه فاعتقه و قال له: جدك رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ يقرأ عليك السلام»(٣).

و عن أبي جعفر قال: «سمعت جابر بن عبد الله يقول: أنت خير البرية و جدك سيد شباب أهل الجنة، و جدتك سيده نساء العالمين». و قال: «أمرنى رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ أن أقرئك السلام».

ص : ٢٩

١- ١. الظاهر أنه اشارة إلى قوله _ عليه السلام _ : «ما ضاع مالٌ في برٍّ و لا بحرٍ إلا بتضييع الزكاه ... و ليس يصاد من الطير إلا ما ضييع تسيحه»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٩ ص ٣٩٣.

٢- ٢. قارن: «شرح أصول الكافي» _ لصدر المتألهين _ ج ٢ ص ٥١٩.

٣- ٣. راجع: «الإرشاد» ج ٢ ص ١٥٨، ١٥٩. «الوافي» ج ٢ ص ٧٦٩ الرقم ١٣٩٣.

و أمه: فاطمه بنت الحسن بن عليّ بن أبيطالب _ عليهم السلام _ . و هو أوّل هاشمِيّ وُلد من هاشمِيّين و علويّ من علويّين، و أوّل من اجتمعت له ولاده الحسن و الحسين _ صلوات الله عليهم أجمعين _ .

و مناقبه أزيد من أن تُحصى. عن عطاء المكيّ قال: «ما رأيت العلماء عند أحدٍ قطّ أصغر منهم عند أبيجعفر محمّد بن عليّ بن الحسين، و لقد رأيت الحكم بن عتيبه (١) مع جلالته في القوم بين يديه كأنه صبيّ بين يدَي معلّمه» (٢). و كان جابر بن يزيّ د الجعفيّ مع جلاله قـ دره إذا روى عن محمّد بن عليّ _ عليهما السلام _ شيئا قال: «حدّثني وصيّ الأولياء و وارث علم الأنبياء محمّد بن عليّ بن الحسين _ عليهم السلام _» (٣).

و كانت ولادته سنه تسع و خمسين بالمدينه في حياه جدّه الحسين _ عليه السلام _ ؛ و توفّي شهر ربيع الآخر سنه أربع عشره و مائه؛ و هو ابن خمس و خمسين سنه؛ و قيل: سبع و خمسين سنه؛ و قيل: غير ذلك (٤). <

فَهَلْ لَقِيتَ بَنَ عَمِّي جَعْفَرَ بَنَ مُحَمَّدٍ؟

قُلْتُ: نَعَمْ!

قَالَ: فَهَلْ سَمِعْتَهُ يَذْكُرُ مِنْ أَمْرِي شَيْئًا؟

قُلْتُ: نَعَمْ!

قَالَ: بِمِ ذَكَرْنِي؟

قُلْتُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ! مَا أَحْبُّ أَنْ أَسْتَقْبَلَكَ بِمَا سَمِعْتُهُ مِنْهُ!

ص : ٣٠

١-١. في النسختين: عيينه ، و التصحيح من المصدر.

٢-٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٦ ص ٢٨٦.

٣-٣. راجع: «الإرشاد» ج ص ص ١٦٠. و انظر: «تنقيح المقال» ج ١ ص ٢٠٢ الرقم ١٦٢١، «حليه الأولياء» ج ٣ ص ١٨٦.

٤-٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٨٠، بتقديم و تأخير.

فَقَالَ: أ بِالْمَوْتِ تُحَوِّفُنِي؟! هَاتِ مَا سَمِعْتَهُ!

فَقُلْتُ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِنَّكَ تُقْتَلُ وَ تُصَلَّبُ كَمَا قُتِلَ أَبُوكَ وَ صَلِبَ!

فَتَغَيَّرَ وَجْهُهُ وَ قَالَ: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ».

«هل» حرف استفهام يُطلب به التصديق الايجابي دون التصوّر و التصديق السلبي. و هي على قسمين:

بسيطة هي طلب التصديق عن وجود الشيء في نفسه _ كما يقال: هل الجوهر موجودٌ؟ _ ؛

و مركبة هي طلب التصديق عن وجود الشيء بصفه _ كما يقال: هل الجوهر جنسٌ لما تحته أم لا؟ _ . و قال ابن سيده:
«لا يكون الفعل معها إلاً مستقبلاً ؛ و هو سهوٌ. قال _ تعالى _ : «فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا» (١)؛ و مثله قول الإمام في المتن.

و «الملاقاه»: المصادفه.

و «نَعَم» بفتح النون و العين _ و بكسر العين على لغه كنانه _ و سكون الميم. و هي هنا للإعلام ، لوقوعها بعد الاستفهام؛ و إن وقعت بعد الخبر فهي حرف تصديق، أو بعد أمرأ و نهى فهي حرف وعدٍ.

و «يذكر» _ على وزن يكتب _ ، أى: يجرى على لسانه من أمرى شيئاً؟.

و «الامر»: الحال، و يجمع على «أمور». و أمّا «الامر» بمعنى طلب الشيء فيجمع على «أوامر»، فرقا بين المعنيين.

و قول ه: «بم ذكرنى»، أى: بأى شىء و «ما» استفهامية (٢)؛ قال الفاضل الشارح: «تحذف ألفها وجوبا إذا جُرّت و تبقى الفتحة دليلاً عليها، نحو «فيم» و «إلام» و «علام». و ربما تبعت الفتحة الألف في الحذف، و هو مختصٌ بالشعر؛ كقوله:

يَا أَبَا الْأَسْوَدِ لِمَ خَلَفْتَنِي

ص : ٣١

١- ١. كريمه ١٤٤ الأعراف.

٢- ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٨٢.

وَعَلَّه حَذْفُ الْأَلْفِ مِنْهَا (١): الفرق بين الاستفهام والخبر، فلهذا حذفت في نحو: «فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ» (٢)، «فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِيهَا» (٣)، «لِمَ تَقُولُونَ مِمَّا لَا تَفْعَلُونَ» (٤)؛ و يثبت (٥) في نحو: «لَمَسَّكُمْ فِي مِمَّا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (٦)، «يُؤْمِنُونَ بِمِمَّا أَنْزَلَ إِلَيْكَ» (٧)، «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ» (٨). و كما لا تحذف الألف في الخبر لا تثبت في الإستفهام.

و أما قرائه عكرمه و عيسى: «عَمَّا يَتَسَاءَلُونَ» (٩) فنادره (١٠) - (١١).

و أما قول حسان:

عَلَى مَا قَامَ يَشْتَمُنِي لِيئِمَّ (١٢)

فضرورة (١٣).

> و «فدائك»: بالـمـ ذ لمكـ ان كسر الفاء، و القصر لوفتح، و جَوَزَ القصر مع الكسر أيضا إما مطلقاً أو إذا لاقى لام الجز، مثل فداء لك (١٤). و قال بعض أهل اللغة: «الفداء _ مقصورة _ بفتح الفاء و كسرهما: مصدر فداه» (١٥). قال صاحب القاموس: «فداه يفديه فداءً و فدياً _ و يفتح _ و افتدى به و فاداه: أعطى شيئاً فأنتقذه، و الفداء ككساء و كعلى و إلى و كفتيه: ذلك المعطى؛ و فداه تفديته، قال له: جعلت فداك»؛ انتهى. و قال في مجمل اللغة: «فديت الرجل

ص : ٣٢

١- ١. المصدر: و عله الحذف للألف منها.

٢- ٢. كريمه ٣٥ النمل.

٣- ٣. كريمه ٤٣ النازعات .

٤- ٤. كريمه ٢ الصف.

٥- ٥. المصدر: ثبتت.

٦- ٦. كريمه ١٤ النور.

٧- ٧. كريمه ٤ البقره.

٨- ٨. كريمه ٧٥ صآ.

٩- ٩. كريمه ١ النبأ.

١٠- ١٠. المصدر: فنادر.

١١- ١١. و هذه هي قرائه ابن مسعود و أبي أيضا. راجع: «البحر المحيط» ج ٨ ص ٤١٠، «معاني القرآن» _ للأخفش _ ج ٢ ص

٣٤٧، «التفسير الكبير» ج ٣١ ص ٢.

١٢- ١٢. بعده: «كخنزيرٍ تمرغ في رماد»، راجع: «ديوان حسان بن ثابت الأنصاري» ص ٧٩.

١٣- ١٣. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٨٣.

١٤- ١٤. قارن: «نور الأنوار» ص ٥.

١٥-١٥. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٨٥.

أفديه، و هو فداؤك. إذا كسرت مددت، و إذا فتحت قصرت، تقول: هو فداك» (١) - (٢).

قوله: «استقبلك». أى: أشافهك بالذى سمعته منه فتكون «ما» موصولة؛ أو بشيء سمعته منه، فتكون نكرة موصوفة.

قوله: «أو بالموت» متعلق بتخوفنى.

<قوله: «هات» _ بكسر التاء _ : اسم فعلٍ بمعنى أعطى (٣) >.

قوله: «تقتل و تُصلب كما قُتل أبوك و صُلب»، «ما» مصدرية؛ أى كقتله و صلبه.

قوله: «فتغير وجهه». الفاء عاطفة سببية مثلها فى قوله _ تعالى _ : «فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ» (٤).

قوله: «يمحو الله ما يشاء _ إلى آخره _»، «المحو»: اذهاب أثر الشيء. و إنما تلا الآية لما ذكرنا من أنه يرجو من الله أن يمحو ذلك من الكتاب بالبداء.

<اعلم! أن مسئلة الب _ داء من غ _ و امض المسائل الإلاهية و عويصات المعارف الربانية، و من جملة العلوم الصعبة التى قال فيها الص _ ادق _ عليه السلام _ : «علومنا صعبٌ مستصعبٌ» (٥) _ ... الحديث _ . و لذا ترى الناس حيارى لقصور أفهامهم و ضيق حوصله أذهانهم عن ادراكه على وجه لا يقدر به قاعدة علمية و لا ينتمل أساس حكمية، و لا خلل فى تنزيه الله و توحيد (٦) >؛ و قد استوفينا الكلام فى هذه المسئلة بما لا مزيد عليه فى كتابنا الكبير المسمى بأنوار الحقائق، من أراد الاطلاع عليها على وجه التفضيل فليرجع إليه.

و نقاوه ما ذكرناه فى هذا الكتاب هو: < أن البداء _ على وزن السماء _ اسم لما ينشئ

ص : ٣٣

١ - ١. راجع: «مجمل اللغة» ج ٤ ص ٨٥.

٢ - ٢. انظر: «شرح الصحيفة» ص ٥٣.

٣ - ٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٦.

٤ - ٤. كريمه ٣٧ البقره.

٥ - ٥. ما وجدته، و قريب منه: «أن علمنا صعبٌ مستصعبٌ»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٥ ص ٩٥، و أيضاً: «أن حديثنا صعبٌ مستصعبٌ»، راجع: نفس المصدر ج ٢ ص ٢١٣.

٦ - ٦. قارن: «شرح أصول الكافى» _ لصدر المتألهين، الطبعة الحجرية _ ص ٣٧٨ السطر ١٣ بتقديم و تأخير.

للمرء من الرأى فى أمرٍ و يظهر له من الصواب فيه، فلا يُستعمل الفعل فيه مفصلاً عن لام الجارّه (١). <

و أصل ذلك من «البدو»، بمعنى: الظهور؛ قال الراغب: «بدا الشىء بدوّاً، أى: ظهر ظهوراً بيناً؛ قال الله _ تعالى _ : «وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» (٢)» (٣). فالبداء فى اللّغه بمعنى الظهور و البروز و الكشف، لا تجدّد الرأى و الندامه عمّا مضى، لأنّه من مفتريات العامّه. و فى أواخر كتاب المحصّل عن سليمان بن جرير أو الجمهور _ على اختلاف النسختين _ الزيدى أنّه قال: «إنّ أئمّه الرافضه وضعوا مقاليتين لشيعتهم لا يظفر معها أحدٌ عليهم:

الأولى: القول بالبداء، فاذا قالوا أنّه سيكون لهم أمرٌ و شوكةٌ ثمّ لا يكون الأمر على ما أخبروه، قالوا: بدا لله _ تعالى _ فيه؛

و الثانية: التقيّه، فكلّموا أرادوا شيئاً تكلموا به، فاذا قيل: هذا خطأً أو ظهر لهم بطلانه قالوا: أنّما قلناه تقيّه» (٤).

و أجـ اب المحقّق الطوسى _ رحمـه الله _ فى نقد المحصّل:

عن الأولى: «بأنهم لا يقولون بالبداء، و إنّما القول به ما كان إلّا فى روايه روهها عن الصادق _ عليه السلام _ أنّه جعل إسمعيل القائم مقامه بعده، فظهر من إسمعيل ما لم يرتضه منه، فجعل القائم مقامه موسى _ عليه السلام _ . فُسئل عن ذلك؟، فقال: بدا لله فى إسمعيل.

و هذه روايه، و عندهم إنّ الخبر الواحد لا يوجب علماً و لاعملاً؛

و عن الثانية: بأنهم لا يجوزون التقيّه إلّا لمن يخاف على نفسه، أو على أصحابه؛ فيظهر ما

ص : ٣٤

١-١. قارن: «شرح أصول الكافى» _ لصدر المتألّهين، الطبعة الحجرية _ ص ٣٧٨ السطر ٧.

٢-٢. كريمه ٤٧ الزمر.

٣-٣. راجع: «مفردات ألفاظ القرآن» ص ١١٣ القائمه ١.

٤-٤. راجع: المصدر المذكور فى التعليقه الآتية.

لا يرجع لفساد أمرٍ عظيمٍ دينيٍّ. أمّا إذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها»(١)؛ انتهى كلامه.

قال صدر الحكماء و المحققين في شرحه لأصول الكافي: «و العجب منه في انكاره البداء مع ماورد فيه من الأخبار المتوافره و الأحاديث المتظافره المتكثّره الطرق المعتمده الأسانيد، و قد أُفرد له بابٌ في هذا الكتاب و في كتاب الاعتقادات _ لأبي جعفر محمّد بن عليّ بن بابويه رحمه الله _ . ثمّ الذي نقل من حديث إسماعيل ليس في شيءٍ من الكتب المعتمده في الأحاديث، سيّما أصول الأربعة المشهوره _ ... إلى آخر ما ذكره _»(٢).

واعتذر الفاضل المجلسي _ رحمه الله _ في شرح الكافي و شرح الأربعين بصدور مثل هذا الكلام عنه بعدم احاطته _ قُدس سرّه _ كثيرا من الأخبار(٣).

أقول: تعجّب صدر الحكماء في انكار المحقّق الطوسي _ رحمه الله _ البداء و كذا اعتذار الفاضل المجلسي له في غايه البعد في حقّ من أحاط بالعلوم و ألّف في كلّ فنٍّ ما يعجز عنه علماء الرسوم!؛ فكيف يخفى عليه مثل تلك الأخبار مع عقد أبواب و فصولٍ من المصنّفين المشهورين فيه بعد قطع النظر عن شيوعه و انشعابه في ساير الأبواب و الأصول بين علماء المعقول و المنقول؛ حتّى أفردوا له قديما و حديثاً كتبا و رسائل؟!؛ و كيف اطّلع على ماورد في حكاية إسماعيل مع كونه من النوادر و لم يطّلع على غيره مع كونه من الشايعات الظواهر!؟.

فالأنسب بحاله _ أعلى الله مقامه _ أن يوجّه كلامه بأن مراده من نفيه و تبرّيه من القول به ليس هو المعنى الحقّ للبداء الذي قام بلزوم القول به الإجماع، و دلّت عليه نصوص الكتاب و السنّه بلانزاع. بل غرضه الشريف و نظره المنيف إلى المعنى الذي أورده المورد على ظاهر الروايه المنقوله في حكاية إسماعيل، فإنّ المنصوص المتواتر عند الاماميّه أنّ أئمّتهم _ عليهم السلام _ هم المنصوبون من قبل الله _ تعالى _؛ و من صريح قول رسول الله _ صلّى

ص : ٣٥

١-١. راجع: «نقد المحضّل» ص ٤٢١.

٢-٢. راجع: «شرح أصول الكافي» _ الطبعة الحجريّه _ ص ٣٧٨ السطر ٢٣.

٣-٣. حيث قال: «و أعجب منه أنّه أجاب المحقّق الطوسي _ رحمه الله _ في نقد المحضّل عن ذلك لعدم احاطته _ قُدس سرّه _ كثيرا بالأخبار»، راجع: «مرآه العقول» ج ٢ ص ١٢٣.

اللّه عليه وآله وسلّم _ حيث أخبرنا بأساميتهم و أنسابهم واحدا بعد واحدٍ إلى إثني عشر إماما. و هذا الخبر يكذّبه، فإنّه لو كان ما عند الاماميه صحيحا لوجب أن يعرف جعفر بن محمّد و يعرف خواصّ شيعته لثلا يغلط هو و شيعته هذا الغلط. فكأنّ المحقّق _ رحمه الله _ قال: خبر الإثني عشر متواترٌ يفيد القطع، بخلاف خبر إسمعيل ؛ و المسئله أصوليّة.

و يوافق قـول ذلك المحقّق ما أورده الصدوق في كتاب إكمال الدين عن الزيديّه أنّهم قالوا: «و ممّا يكذب دعوى الإماميه إنّهم زعموا أنّ جعفر بن محمّد _ عليه السلام _ نصّ لهم على إسمعيل و أشار إليه في حال(١) حياته؛ ثمّ إنّ إسمعيل مات في حياته، قال(٢): ما بدا لله في شيءٍ كما بدا(٣) في إسمعيل ابني. فان كان خبر(٤) الاثني عشر صحيحا كان لأقلّ من أن يعرف جعفر بن محمّد و يعرف خواصّ شيعته لثلا يغلط هو و هم هذا الغلط(٥)» ؛

فأجاب الصدوق بقوله: «قلنا لهم: لم(٦) قلتّم أنّ جعفر بن محمّد _ عليه السلام _ نصّ على إسمعيل بالامامه؟، و ما ذلك الخير؟(٧) و من تلقّاه بالقبول؟، فلم يجدوا إلى ذكر(٨) ذلك سيلا، فانّما(٩) هذه حكاية و لدها قومٌ قائلون(١٠) بامامه إسمعيل. و ليس لها أصلٌ، لأنّ الخبر بذكر الأئمّه الاثني عشر قد رواه الخاصّ و العامّ عن النبي _ صلى الله عليه وآله وسلّم _ و الأئمّه _ عليهم السلام _»(١١)؛ انتهى كلامه.

فالعجب من الصدر المذكور، كيف غفل عن هذا و أورد ما أورد؟!.

و قال شيخ الطائفة في مبحث النسخ من العده: «و أمّا البداء فحقيقه في اللغه هو الظهور،

ص : ٣٦

١-١. المصدر: _ حال.

٢-٢. المصدر: فقال.

٣-٣. المصدر: + له.

٤-٤. المصدر: الخبر.

٥-٥. المصدر: + العظيم.

٦-٦. المصدر: بم.

٧-٧. المصدر: + و من رواه؟.

٨-٨. المصدر: _ ذكر.

٩-٩. المصدر: و أنّما.

١٠-١٠. المصدر: قالوا.

١١-١١. راجع: «كمال الدين و تمام النعمه» ص ٦٩.

و لذلك يقال: بدا لنا سور المدينة، و بدا لنا وجه الرأى (١)، قال الله _ تعالى _ : «وَيَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا» (٢)، «وَوَدَّاهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا» (٣). و يراد بذلك كله: «ظهر». و قد يُستعمل (٤) فى العلم بالشىء بعد أن لم يكن حاصلًا، و كذلك فى الظن.

فأما إذا أضيفت هذه اللفظه إلى الله _ تعالى _ ، فمنه ما يجوز إطلاقه عليه، و منه ما لا يجوز ؛

و أما (٥) ما يجوز من ذلك: فهو ما أفاد النسخ بعينه، و يكون اطلاق ذلك عليه على ضرب من التوسع. و على هذا الوجه يُحمل جميع ما ورد عن الصادقين _ عليهما السلام _ من الأخبار المتضمنه لاضافه البداء إلى الله _ تعالى _ ؛ دون ما لا يجوز (٦) من حصول العلم بعد أن لم يكن. و يكون وجه اطلاق ذلك فيه _ تعالى _ التشبيه، و (٧) هو أنه إذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهرا لهم (٨) و يحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلًا لهم، أطلق على ذلك لفظ «البداء» ؛

و أما ما لا يجوز إطلاقه عليه _ تعالى _ : فهو أن يأمر _ تعالى _ المكلف بنفس ما نهاه على الوجه الذى نهاه عنه فى الوقت الذى نهاه منه (٩).

و قال فى مجمع البحرين: «قد تكثرت الأحاديث من الفريقين فى البداء، مثل: ما بعث الله نبيًا حتى يقوله بالبداء؛ أى: يقوله بقضاء مجددٍ فى كل يوم بحسب مصالح العباد لم يكن ظاهرا عندهم و كان الاقرار عليهم بذلك للرد على من زعم أنه _ تعالى _ فرغ من الأمر؛ و هم اليهود، لأنهم يقولون: ان الله عالم فى الأزل بمقتضيات الأشياء فقدّر كل شىء على وفق علمه. و فى الخبر: الأقرع و الأبرص و الأعمى بدا لله أن يتليهم، أى: قضا ذلك. و هو معنى

ص : ٣٧

- ١- ١. المصدر: + و.
- ٢- ٢. كريمه ٣٣ الجاويه.
- ٣- ٣. كريمتان ٤٧ ، ٤٨ الزمر.
- ٤- ٤. المصدر: + ذلك.
- ٥- ٥. المصدر: فأما.
- ٦- ٦. المصدر: + عليه.
- ٧- ٧. المصدر: _ التشبيه و.
- ٨- ٨. المصدر: _ لهم.
- ٩- ٩. راجع: «عدّه الأصول» ج ٢ ص ٢٩.

وقال السيّد السند الداماد _ رحمه الله _ فى نبراس الضياء: «البداء منزلته فى التكوين منزله النسخ فى التشريع، فما هو فى الأمر التشريعى والأحكام التكليفية نسخٌ فهو فى الأمر التكويني والمكونات الزمانيه بداءٌ؛ فالنسخ كأنه بداءٌ تشريعى؛ والبداء كأنه نسخٌ تكويني. ولا بداء فى القضاء ولا بالنسبه إلى جناب القدس الحقّ والمفارقات المحضه من ملائكته القدسيه و فى متن الدهر المذى هو ظرف مطلق الحصول الفارق و الثبات الباتّ و وعاء عالم الوجود كلّهُ؛ إنّما البداء فى القدر و فى امتداد الزمان المذى هو أفق التفصيلى و التجدد، و ظرف التدرىج و التعاقب، و بالنسبه إلى الكائنات الزمانيه و من فى عالم الزمان و المكان و إقليم المادّه و الطبيعه. و كما أنّ حقيقه النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعى و انقطاع استمراره _ لارفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع _ ، فكذا حقيقه البداء عند الفحص البالغ انبتات استمرار الأمر التكويني و انتهاء اتّصال الافاضه. و مرجعه تحديد زمان الكون و تخصيص وقت الافاضه، لا أنّه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه فى حدّ حصوله. هذا على مذاقّ الحقّ و مشرب التحقيق»(٢)؛ انتهى كلامه.

حو دُفع هذا بأنّه و إن سلّم كون الأمر التكويني قابلاً للانتهاه و الانقطاع _ كحال الحوادث الزمانيه فى تصرّمها و تجددّها _ ، لكن البداء يخالف ذلك بوجهين:

أحدهما: إنّ البداء كما تحقّق فى الأمر التكويني تحقّق فى الأمر التشريعى أيضاً؛ كما أمر الله _ تعالى _ خليه بذبح إسماعيل _ عليه السلام _ ، كما فى قوله _ تعالى _ حكاية عن إسماعيل _ عليه السلام _ : «فَاعْبَلِ مَا تُوْمَرُ سَيَتَجِدْنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ الصَّابِرِينَ»؛

و ثانيهما: إنّ فى النسخ يتعدّد زمانا مقتضى الأمر المنسوخ و مقتضى الأمر الناسخ؛ و

ص : ٣٨

١- ١. راجع: «مجمع البحرين» _ الطبعة الحجرية _ ص ٨ السطر ٢٧.

٢- ٢. راجع: «نبراس الضياء» ص ٥٥ بتغييراتٍ يسيره. و انظر: «مرآه العقول» ج ٢ ص ١٢٩ ، «شرح أصول الكافي» _ لصدر المتألّهين، الطبعة الحجرية _ ص ٣٧٩ السطر ٨.

وحده الفعل الوارد عليه النسخ وحده مبهمة نوعيه يقع فيه التكثر والتجدد والاستمرار، و وحده الفعل الوارد عليه البدء وحده عددية شخصيه. كما في قصه كلا الاسماعيلين، فان الذبح فعل واحد و كون الشخص الواحد أمام أمر واحد تعلق به الأمر و النهى جميعا؛ فأين هذا من مشابهه النسخ و إجرائه مجراه؟! (١) <.

و الظاهر ان محل النزاع ليس البدء بمعنى ظهور الرأي و الندم بعد ما لم يكن، و لا بمعنى القضاء _ كما هو مذهب علماء العامة حيث اصطالحوا على تفسير البدء بالقضاء، و فسروا كل ما رأوا في الحديث لفظ البدء بمعنى القضاء، كما فعلوا في شروحههم الأحاديث كشرح الصحيحين (٢) و غيره؛ و كما فعله ابن الأثير في النهاية (٣)؛ و صاحب مجمع البحرين، كما مر آنفا (٤) _؛

و لا بمعنى الازاله و النسخ في الأوامر التكوينية بمنزله النسخ في الأوامر التشريعية؛

بل البدء الذي هو محل النزاع بين الفريقين _ موافقا لما يفهم من قوله تعالى: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»، و لما يظهر بعد التأمل في الروايات و ملاحظه المناسبه مع المعنى اللغوي _ عبارة عن زوال أمر أو سنوح أمر _ على سبيل منع الخلو _ في الألواح و الصحائف المسطوره بالأقلام الإلهيه من جهه ظهور صلاح و صواب في تلك السنوح و الزوال. و هذا المعنى من لوازم وجود النسخ إن كان بمعنى انتهاء الحكم الشرعي؛ و بمنزله الجنس له إن كان بمعنى رفع الحكم الشرعي. فالبدء أعم من النسخ صدقا على التقدير الأول و مفهوما على التقدير الثاني؛ فتدبر!

ص : ٣٩

١-١. راجع: «شرح أصول الكافي» _ لصدر المتألهين، الطبعة الحجرية _ ص ٣٧٩ السطر ٢٣، بتغيير يسير.

٢-٢. راجع: نفس المصدر و الصفحة، السطر ١٥.

٣-٣. حيث قال في معنى البدء: «أى: قضى بذلك، و هو معنى البدء هاهنا، لأن القضاء سابق و البدء استصواب شىء علم بعد

أن لم يعلم، و ذلك على الله _ عز و جل _ غير جائز»، راجع: «النهاية في غريب الأثر و الحديث» ج ١ ص ١٠٩.

٤-٤. أى في الصفحة السابقه.

وقال صدر الحكماء و المحققين فى شرحه على الكافى: «انّ القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعه واحده _ لعدم تناهى تلك الأمور _ ، بل إنّما ينتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً و جملةً فجملةً مع أسبابها و عللها على نهج مستمرّ و نظام مستقرّ، فإنّ ما يحدث فى عالم الكون و الفساد فإنّما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخّره لله _ تعالى _ ، أو نتایج برکاتها. فهى تعلم أنّه كلّما كان كذا فهما حصل لها العلم بأسباب حدوث أمرٍ ما فى هذا العالم حكمت بوقوعه فيه، فينتقش فيها ذلك الحكم. و ربّما تأخر بعض الأسباب الموجد لوقوع الحادث على خلاف ما يوجهه بقيه الأسباب لو لاذلك السبب، و لم يحصل لها العلم بذلك بعدُ لعدم اطلاعها على سبب ذلك المسبّب، ثمّ لما جاء أوانه و اطّلت عليه حكمت بخلاف الحكم الأوّل، فيمحي عنها نقش الحكم السابق و ثبت الحكم الآخر. مثلاً- لَمّا حصل لها العلم بموت زيدٍ بمرض كذا فى ليله كذا لأسبابٍ تقتضى ذلك و لم يحصل لها العلم بتصدّقه الذى سيأتى به قبل ذلك الوقت _ لعدم اطلاعها على أسباب التصدّق بعدُ _ ثمّ علمت به و كان موته بتلك الأسباب مشروطاً بأن لا يتصدّق، فيحكم أوّلاً بالموت و ثانياً بالبرء. و ذلك لأنّ شأن النفوس أن يكون توجهها إلى بعض المعلومات و اشتغالها به يذهلها عن البعض الآخر. ثمّ اذا كانت الأسباب لوقوع أمرٍ و لا وقوعه متكافئه و لم يحصل لها العلم برجحان أحدهما بعدُ _ لعدم مجيء أوان سبب ذلك الرجحان بعدُ _ كان لها التردد فى وقوع ذلك الأمر و لا وقوعه، فينتقش فيها الوقوع تارةً و اللاوقوع أخرى؛ فهذا هو اللبّ فى البداء و المحو و الاثبات و التردّد و أمثال ذلك من أمور العالم. فاذا اتّصلت بتلك القوى نفس النبىّ أو الامام و قرأ فيها بعض تلك الأمور فله أن يخبر بما رآه بعين قلبه أو شاهده بنور بصيرته أو سمع بأذن قلبه.

و أمّا نسبه ذلك كلّه إلى الله _ تعالى _ ، فلاّن كلّ ما يجرى فى العالم الملكوتى إنّما يجرى باراده الله _ تعالى _ ، بل فعلهم بعينه فعل الله _ سبحانه _ ، حيث إنّهم «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا

أَمْرُهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»(١)، إذ لا داعى لهم إلى الفعل إلا إرادة الله _ عَزَّوَجَلَّ _ ؛ لاستهلاك إرادتهم فى إرادته. و مثْلُهُمْ كمثل الحـواسِّ للنسان، كَلَّمَا هَمَّ بِأَمْرٍ مَحْسُوسٍ امْتَلَتْ الْحَوَاسِّ لِمَاهَمِّ بِهِ. فَكَلَّ كِتَابَهُ تَكُونُ فِي هَذِهِ الْأَلْوَاحِ وَالصَّحَفِ فَهُوَ أَيْضًا مَكْتُوبٌ لِلَّهِ _ عَزَّوَجَلَّ _ بَعْدَ قِضَائِهِ السَّابِقِ الْمَكْتُوبِ بِقَلَمِهِ الْأَوَّلِ. فَيَصْحَحُ أَنْ يوصفَ اللهُ _ عَزَّوَجَلَّ _ نَفْسَهُ بِأَمْثَالِ ذَلِكَ بِهَذَا الْعَتَبَارِ ؛ وَ إِنْ كَانَ مِثْلُ هَذِهِ الْأُمُورِ يَشْعُرُ بِالتَّغْيِيرِ وَ السَّنُوحِ، وَ هُوَ _ سَبْحَانَهُ _ مَنزَّةٌ عَنْهُ، فَأَنَّهُ كَلَّ مَا وَجَدَ أَوْ سَيُوجَدُ فَهُوَ غَيْرُ خَارِجٍ عَنِ عَالَمِ رَبِوَيْتِهِ»(٢).

وَ قَدْ اقْتَفَى أَثْرَهُ الْفَاضِلِ الْقَاسَانِي فِي الْوَافِي(٣).

وَ يَرُدُّ عَلَيْهِ: أَنَّ هَذَا هُوَ شَأْنُ النَّاقِصِينَ عَنِ الْمَرْتَبَةِ الْجَمْعِيَّةِ ؛ وَ أَمَّا نَبِيُّنَا مُحَمَّدٌ _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ فَلَمَرْتَبَتِهِ الْجَمْعِيَّةِ وَ تَمَامِيَّتِهِ الْكَامِلَةِ لِأَيِّحِبُّهُ الْخَلْقُ عَنِ الْحَقِّ ؛ فَهُوَ كَلَّ الْأَشْيَاءَ وَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا، لِمَظْهَرِيَّتِهِ الْأَلُوْهِيَّةِ _ كَمَا مَرَّ غَيْرَ مَرَّةٍ _ .

أَمَّا تَحْقِيقُ الْبَدَاءِ عَلَى طَرِيقَتِنَا، فَيَحْتَاجُ إِلَى تَمْهِيدٍ مَقْدَمِهِ ؛ هِيَ: إِنَّ الْوُجُودَ ذَوِ مَرَاتِبٍ كَثِيرَةٍ مُتَفَاوِتَةٍ فِي الْكَمَالِ وَ النِّقْصِ وَ الضَّعْفِ وَ الشَّدَّةِ، وَ لِكُلِّ مَرْتَبَةٍ مَعَانٍ مَعْقُولَةٍ وَ آثَارٍ مُخْتَصِّصَةٍ. وَ الْمَرَاتِبُ الْوُجُودِيَّةُ يَنْطَوِي بِعَظْمٍ فِي بَعْضٍ وَ يَحِيطُ بِعَظْمٍ لِبَعْضٍ، فَالْآثَارُ الْمُرْتَبَتِيَّةُ عَلَى مَرْتَبَةٍ مِنَ الْمَرَاتِبِ غَيْرِ الْآثَارِ الْمُرْتَبَتِيَّةِ عَلَى مَرْتَبَةٍ أُخْرَى. فَكَلَّ وَاحِدٌ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ مَقْصُورٌ عَلَى حُدِّهِ الْمَعْيَنِ وَ آثَارِهِ الْمَخْصُوصَةِ، مِنْ لَدُنِ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ إِلَى الْهَيُولَى الْأُولَى الْمَظْلَمَةِ. فَيَلْزِمُ هَذَا الْوُجُودَ الْمَطْلُوقَ بِحَسَبِ كُلِّ مَرْتَبَةٍ مِنَ الْمَرَاتِبِ وَ مَنْزِلٍ مِنَ الْمَنَازِلِ مَهِيَّةً مَخْصُوصَةً وَ امْكَانًا خَاصًّا مَظْهَرًا لِاسْمٍ خَاصِّ، فَعَالَمُ الْغَيْبِ مَظْهَرٌ لِاسْمِ الْبَاطِنِ، وَ عَالَمُ الشَّهَادَةِ لِاسْمِ الظَّاهِرِ، وَ الْمَجْرَدَاتُ لِاسْمِ الْقُدُوسِ، وَ الْمَادِّيَّاتُ لِاسْمِ الْمَذَلِّ ؛ وَ عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ. فَالْكَلَّ مِنْ

ص : ٤١

١-١. كَرِيمَهُ ٦ التَّحْرِيمِ.

٢-٢. مَا وَجَدْتَ الْعِبَارَاتِ فِي «شَرْحِ أَصُولِ الْكَافِي» لِصَدْرِ الْمُتَأَلِّهِينَ. وَ الظَّاهِرُ أَنَّ مَنشَأَ وَ هُمُ الْمَصنَّفُ فِي هَذَا الْإِسْنَادِ هُوَ قَوْلُ الْمُحَقِّقِ الْمَجْلِسِيِّ حَيْثُ قَالَ: «مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْأَفَاضِلِ فِي شَرْحِهِ عَلَى الْكَافِي ...»، ثُمَّ نَقَلَ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ حَرْفِيًّا، رَاجِعًا: «مَرَّاهُ الْعُقُولُ» ج ٢ ص ١٢٩.

٣-٣. رَاجِعًا: «الْوَافِي» ج ١ ص ٥٠٧، مِنْ غَيْرِ إِسْنَادٍ إِلَى أَسْتَاذِهِ وَ أَبِيزُوجْتِهِ.

الشؤون الإلهية و مراتب نزول الوجود في تلك المقامات المتكثرة. و الكل موجودٌ بوجودٍ واحدٍ وحيٌّ بحياهٍ واحده.

و النظر إلى هويّه النفس و مقاماتها الراتبه الشخصيه من حدّ العقل إلى حدّ الوهم و الفكر و الخيال _ ... و هلمّ إلى مراتب الحسّ حتّى الادراك اللمسيّ الّتي كلّها موجودهٌ بوجودٍ واحدٍ للنفس حيّه بحياتها إلى الوجه الجزئيّ الحضورى _ يؤيد ما ذكرناه و ينور ما قرّناه _ على ما لا يخفى على الأزكياء _ .

فاذا تمهّد هذه المقدمه فنقول: النور الأوّل إذا كان في مرتبه القدر فله أن يتبدّل و يتغيّر، لأنّ لازم هذه المرتبه ترتّب هذا الأثر، فكلُّ من التردّد و الابتلاء و البداء محمولٌ على حقيقته بلا لزوم مفسدهٍ و التنزيه المحض بحاله _ كما هو مقرّرٌ في مقامه _ . و كذا النبىّ إذا كان في مرتبه القدر و لزمه التجدّد و الزوال و التغيّر، و يعتبر عنه بالبداء ؛ فتدبرّ تفهم !.

و خلاصه ما ذكره القوم في هذا المقام من الحكماء و أرباب الحديث من العلماء هو: إنّ المراد من كتاب المحو و الاثبات هو بعض مراتب القدر الّذى يتبدّل و يتغيّر. و به يتعلّق البداء و فيه يتصحّح تبديل الأحكام التكوينيّه، لأنّ لازم هذا البعض ترتّب هذا الأثر من أمّ الكتاب الّذى هو لوح القضاء الّذى لا يتطرق إليه البداء، و هو العقل الأوّل و سائر العقول القادسه المجرّده.

و أمّا أرباب الحديث حسب ما روى عن أئمتهم المعصومين _ عليهم السلام _ : فهو < أنّه _ تعالى _ خلق لوحاً سمّاه: «لوح المحو و الاثبات»، و قد كتب فيه الآجال و الأرزاق على طريق التعليق و الشرط، كأن يكون عمر زيدٍ ثلاث سنين إن قطع رحمه، و ثلاثين إن وصله. فان أتى بالأوّل محا الثانى ؛ و إن أتى بالثانى محا الأوّل ؛ و كذا فى جانب الأرزاق و غيرها من التقديرات. و قد روى أنّه _ تعالى _ ينظر إلى ذلك اللوح فى كلّ يومٍ ثلاثمائه نظرهٍ يمحو فى كلّ نظرهٍ ما يشاء و يثبت ما يشاء(1)؛

ص : ٤٢

١- ١. ما وجدت حديثاً مطابقاً لهذا فى مصادرنا الروائيه.

و لوحا محفوظا عن التغيير و التبديل لا يلحقه محوٌ و لا اثباتٌ، بل الأمور مثبتة فيه على ما هي عليه في الواقع (١). <

و في الحقيقة لاتنا في بين المروى و ما ذكره الحكماء _ كما لا يخفى على الأذكياء _ .

يَا مُتَوَكِّلُ، إِنَّ اللَّهَ أَيَّدَ هَذَا الْأَمْرَ بِنَا وَ جَعَلَ لَنَا الْعِلْمَ وَ السَّيْفَ، وَ حَصَّ بَنُو عَمَّنَا بِالْعِلْمِ وَ حُدَّهُ.

«الأيد»: القوه من آد يئيد أيدا إذا قوى و اشتد.

و المراد «بهذا الأمر»: الدين (٢) و الشريعة المحمديه؛ و الأمامه و الخروج.

و قيل: طلب ثار الحسين _ عليه السلام _ (٣).

و قوله: «بنا»، أى أهل البيت. و هذا لا يدل على اعتقاده مذهب الزيديه، لأن الأحاديث في صحه اعتقاده و برائه ساحتها مما ترميه الزيديه به كثيره (٤)؛ فهذا الكلام منه محمول على ولوعه فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر حتى يرجع الحق إلى صاحب الحق من الأئمه المعصومين _ عليهم السلام _ . كما يحكى عن زيد أنه لما خفت الرايه على رأسه قال: «الحمد لله الذى أكمل ديني؛ و الله (٥) إني كنت أستحيى من رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ أن أرد عليه الحوض غدا و لم آمر بين أمته بمعروفٍ و لم أنه عن منكرٍ» (٦).

ص : ٤٣

١- ١. قارن: «نور الأنوار» ص ٦.

٢- ٢. كما نص عليه فى «التعليقات» ص ١٢.

٣- ٣. هذا قول محقق المجلسى، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ٣٤. و انظر: «نور الأنوار» ص ٦، من غير اسناد.

٤- ٤. كما روى الصدوق عن عمرو بن خالد أنه قال: قال زيد بن علي: «... و حجّه زماننا أخى جعفر بن محمد _ عليهما السلام _ ، لا يضل من تبعه و لا يهتدى من خالفه»، راجع: «الأمالى» ص ٤٣٦.

٥- ٥. المصدر: _ و الله.

٦- ٦. راجع: «تنقيح المقال» ج ١ ص ٤٦٩ السطر ٥، «رياض السالكين» ج ١ ص ٩٢.

فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! إِنِّي رَأَيْتُ النَّاسَ إِلَى بِنِ عَمِّكَ جَعْفَرَ أُمَيْلَ مِنْهُمْ إِلَيْكَ وَ إِلَى أَبِيكَ؟!،

قَالَ: إِنَّ عَمِّي مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ وَ ابْنَهُ جَعْفَرَ دَعَا النَّاسَ إِلَى الْحَيَاةِ وَ نَحْنُ دَعَوْنَاهُمْ إِلَى الْمَوْتِ.

>«أميل منهم إليك»، أى: أشد حبا له، من مال إليه، أى: أحبه _ كما نصّ عليه الزمخشري في الأساس (١) _ ، لا من «مال يميل ميلا» أى: عدل. و هو مفعول ثانٍ لرأيت، لأنها قلبية. و صحّ تفضيل الناس على أنفسهم باعتبارين (٢). <

و «الحياة» فى المشهور عند الجمهور حقيقة فى القوه الحسيّاسه أو ما يقتضيها ؛ و بها سمى الحيوان حيوانا. و يطلق على القوه الناميه مجازا، لأنها من طلايعها و مقدماتها. و على ما تختص بالانسان من الفضائل _ كالعلم و العمل و الايمان _ من حيث إنها غايتها و كمالها.

و «الموت» بازائها يطلق فى كلّ مرتبه ؛ قال _ تعالى _ : «قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ» (٣)، و قال: «إِعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (٤)، و قال: «أَوْ مَنْ كَانَتْ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (٥). و إذا وصف بها البارى _ سبحانه _ أريد بها صحه اتصافه بالعلم و القدره اللازمين لهذه القوه فينا، أو معنى قائم بذاته يقتضى ذلك ؛ هذا ما ذكروا.

و الحقّ أنّ الحياه ليست ممّا يختصّ حقيقتها بالقوه الحساسه التى فى هذه الحيوانات، أو مبدأها فقط _ كما توهم _ ، بل لكلّ شىء حياه يخصه بها يسبح الله بحمده ؛ و بازائها موتٌ هو عدم تلك عنه _ كما قال تعالى : «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (٦) _ . و ذلك لأنّ لكلّ شىء وجودا يخصه به يفعل عمّا فوقه و يفعل فيما تحته، و

ص : ٤٤

١-١. راجع: «أساس البلاغه» ص ٦١٠ القائمه ٢.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٩٣.

٣-٣. كريمه ٢٦ الجاويه.

٤-٤. كريمه ١٧ الحديد.

٥-٥. كريمه ١٢٢ الأنعام.

٦-٦. كريمه ٤٤ الإسراء.

هذا الانفعال و الفعل فى هذه الحيوانات هما الاحساس و التحريك، و فى الانسان هما التعقل و الرويّه، و فى النبات هما التعدى و التوليد؛... و هكذا القياس فيما علا و ما سفلى حتى يرجع فى احدى الحاشيتين الفعل الى الانفعال و فى الاخرى بالعكس، لانه محض الوجود و الفعلية. و بما كان لكل موجود وجه خاص الى موجوده _ و هو الله _، كان سريان نور الحياه فيه ؛ و بما كان له وجه الى نفسه كان فيه من الظلمه و الكثافه و العدم و الموت.

قال بعض المحققين: «ثم لا يخفى على المحقق انه قد ثبت فى مقامه ان لكل نوع جسماني صورته مفارقة منه موجوده فى عالم الملكوت الاعلى الرباني و فى علم الله، و هو اسم من اسمائه، و هو مدبر لهذا النوع ذو عنايه به هو بالحقيقه لسانه عند الله بالتسيح و التقديس، و هو سمعه و بصره، و به حياته، فكل جسم حتى بالتحقيق» ؛ انتهى كلامه.

قيل: الحياه حياتان: حياه النفس، و حياه القلب ؛

و كذا الموت اثنان: موت النفس، و موت القلب ؛ فمن مات نفسه زالت عنه دنياه، و من مات قلبه زال عنه مولاه.

و سئل عن بعضهم: «ما علامه موت القلب و حياته»؟ قال: «حياه القلب اثنان: وجدان اللذه من الطاعه، و وجدان الالم من المعصيه ؛ و علامه موته فقدانهما ؛ كما ان من علامه حياه النفس وجدان اللذه من الراحه و وجدان الالم من الشده».

فقلت: يا ابن رسول الله! ا هم اعلم ام انتم ؟،

فأطرق إلى الأَرْضِ ملياً ... ، ثم رَفَعَ رَأْسَهُ وَقَالَ: كُنَّا لَهُ عِلْمٌ غَيْرَ أَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ كُلَّ مَا نَعْلَمُ وَلَا نَعْلَمُ كُلَّ مَا يَعْلَمُونَ.

«أطرق ملياً»، أى: سكت و لم يتكلم.

و «الملي» _ كما قال صاحب الكشاف _ : هو الزمان الطويل (1)، من «الملاوه»

ص : ٤٥

— مثله الميم — .

> وقيل في قوله — تعالى — : «وَ اهْجُرْنِي مَلِيًّا» (١) أى: دهرًا طويلًا؛ عن الحسن و مجاهد و سعيد بن جبير (٢) (٣) <.

و أمّا «الملاء» — بالهمزة — فبمعنى: الغنى المتموّل من الملاءه بمعنى الغنى و الثروه. < و قال صاحب الكشّاف أيضًا: «فلان ملئ بكذا: إذا كان مطيقًا له قادرًا عليه» (٤) (٥). و عن ابن الأنبارى: «أنه من الملاءوه و الملوئه، و هما المده من الزمان؛ و فى أولهما الحركات الثلاث» (٦) <.

> قال بعضهم: «لعله إنّما أطرق للتقيّه أو للتفكر فى أنّ مراد المتوكّل بالعلم هل هى العلوم النظرية أو الحكمة العمليه — المعبر عنها بالسياسات المدنيه — ، أو لأجل ابانه أنه ليس بينه و بين هؤلاء الذين هم من أصحاب العصمه نسبة، لعدم المجالسه؛ و حمل كلام يحيى على الحميه البشريه بعيدًا؛ انتهى» (٧) <.

و قال الفاضل الشارح: «إطراقه إنّما هو للتفكر هل استفهام المتوكّل من باب تجاهل العارف ليعلم حقيقه اعتقاد يحيى فى جعفر و أبيه — عليهما السلام —؟، أو هو على صرافته استفهام حقيقى، أو هو للانكار التوبيخى — مثل قوله تعالى: «قُلْ ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللّهِ» (٨) — (٩).

أقول: و يحتمل أن يكون إطراقه لأجل أن يكون كيف يتكلّم معه — كما قال — صلى الله

ص : ٤٦

- ١-١. كريمه ٤٦ مريم.
- ٢-٢. راجع: «التبيان فى تفسير القرآن» ج ٧ ص ١٣٠.
- ٣-٣. قارن: «شرح الصحيفه» ص ٥٥.
- ٤-٤. فى الكشّاف : مطيقًا له مضطلعًا به.
- ٥-٥. راجع: الكشّاف ج ٢ ص ٥١١.
- ٦-٦. قارن: «شرح الصحيفه» ص ٥٥.
- ٧-٧. كما حكاه أيضًا المدنى، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٩٦.
- ٨-٨. كريمه ١٤٠ البقره.
- ٩-٩. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٩٦.

عليه وآله وسلم _ : «كَلَّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ» (١) _ ؛ لِأَنَّهُ كَانَ مِنَ الْعُلَمَاءِ، كَمَا قَالَ الرِّضَا _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ فِي شَأْنِهِ: «أَنَّهُ مِنْ عُلَمَاءِ آلِ مُحَمَّدٍ» (٢) _ .

<قوله: «رأسه» بالهمزة، و بقلبها ألفا تخفيفاً، لكنّه غير مشهورٍ عند أرباب الاشتقاق (٣)> .

ثُمَّ قَالَ لِي: أَلَمْ تَكْتُبْ مِنْ ابْنِ عَمِّي شَيْئًا؟

قُلْتُ: نَعَمْ،

قَالَ: أَرِنِيهِ!

فَأَخْرَجْتُ إِلَيْهِ وَجُوهًا مِنَ الْعِلْمِ. وَ أَخْرَجْتُ لَهُ دُعَاءَ أَمْلَاءِ عَلِيِّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _، وَ حَدَّثَنِي أَنَّ أَبَاهُ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ _ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ _ أَمْلَأَهُ عَلَيْهِ وَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ مِنْ دُعَاءِ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ _ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ _ مِنْ دُعَاءِ الصَّحِيفَةِ الْكَامِلَةِ.

فَنَظَرَ فِيهِ يَحْيَى حَتَّى أَتَى عَلِيَّ آخِرِهِ؛ وَ قَالَ لِي: أَلَمْ تَأْذُنْ فِي نَسْخِهِ؟

فَقُلْتُ: يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ! أَلَمْ تَشْتَأْذُنْ فِيمَا هُوَ عَنْكُمْ!؟

«من» في قوله: «من ابن» ابتدائيةٌ. و المشهور في نونها _ سواءً كانت ابتدائيةً أو غيرها _ الفتح إن لاقى لام التعريف، طلباً للخفة فيما كثر استعماله _ نحو: «مِنَ النَّاسِ» (٤)، و «مِنَ الَّذِينَ فَزَعُوا» (٥) _ . و الكسر في غيره _ كما هنا و «من ابنك» _ لعدم كثره استعماله، فيرجع

ص : ٤٧

١- ١. ما وجدته. و قريبٌ منه: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»، راجع: «بحار الأنوار» ج ١ ص ١٠٦،

ج ١٦ ص ٢٨١؛ «كَلَّمَ النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ»، راجع: نفس المصدر ج ٣ ص ٢٢١.

٢- ٢. راجع: «عيون أخبار الرضا» ج ١ ص ٤٧٧.

٣- ٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٦.

٤- ٤. كريمه ١٠٨ النساء.

٥- ٥. كريمه ٣٢ الروم.

فيه إلى تحصيل المناسبة المشهوره _ و هي تحريك الساكن بالكسره _ لكمال المناسبة بينهما(١).

>قوله: «وجوها» أى: أنواعا و أبوابا؛ مأخوذٌ من «الوجه»، و هو ما يتوجّه إليه الانسان من عملٍ و غيره.

قوله: «املاه عليّ» بالألف من أمليت الكتاب إملاءً، و يقال: أملته إملاً؛ و الأولى لغة تميم و قيس، و الأخرى لغة الحجاز و بنى أسد؛ و جاء الكتاب العزيز بهما، قال _ تعالى _ : «فَهِيَ تُمَلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَ أَصِيلاً»(٢)، و قال _ عزَّوجلَّ _ : «وَ لِيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ»(٣). و قيل: الثانيه أصلٌ للأولى؛ فالإملاء أصله: إملال، أبدلت اللام ياءً(٤) _ كما فى تمطى و تظنى، أى: تمطط و تظنن _، و كذلك تفعّل العرب إذا اجتمع حرفان من جنسٍ واحدٍ جعلوا بدل الثاني من غير ذلك الجنس؛ و عليه قولُه _ تعالى _ : «وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»(٥)، أى: دسَّسها. و قيل: «بل كلُّ منهما أصلٌ برأسه، فليس جعل أحدهما أصلاً و الآخر فرعاً أولى من العكس»(٦). <

> و يوجد فى بعض النسخ بالهمزه،

و حكم السيّد السند الداماد _ قدس سرّه _ بأنّه تصحيّف(٧)؛

و هو كما ترى!، لأن مثل هذا القلب شائعٌ ذائعٌ(٨). <

قوله: «من دعاء الصحيفة الكامله»، بدلٌ من قوله: «من دعاء أبيه». و «الصحيفة» فى اللغة قطعةٌ من قرطاسٍ أو جلدٍ كُتِبَ فيها، و الجمع صحف و صحائف.

ص : ٤٨

١- ١. و انظر: «نور الأنوار» ص ٦، «رياض السالكين» ج ١ ص ٩٧.

٢- ٢. كريمه ٥ الفرقان.

٣- ٣. كريمه ٢٨٢ البقره.

٤- ٤. هذا قول محقق الداماد، راجع: «شرح الصحيفة» ص ٥٧. و انظر: «التعليقات» للفيض ص ١٢، «الفرائد الطريفه» ص ٣٩.

٥- ٥. كريمه ١٠ الشمس.

٦- ٦. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٩٧.

٧- ٧. ما وجدت هذا الحكم منه فى شرحه على الصحيفة الكريمه.

٨- ٨. قارن: «نور الأنوار» ص ٦.

و تسميه الدعاء بالصحيحه مجازاً من قبيل تسميه الظرف باسم المظروف، و هذه الصحيحه هي الملقبه بانجيل أهل البيت و زبور آل محمد _ صلى الله عليه و آله و سلم _ ذكر ذلك محمد بن شهر آشوب _ رحمه الله _ فى معالم العلماء(١).

قوله: «فى نسخه»، يقال: نسخت الكتاب نسخا _ من باب نفع _ : نقلته و انتسخته. و «النسخه»: الكتاب المنقول ؛ و الجمع: نُسخ ؛ مثل عُرفه و عُرف.

فَقَالَ: أَمَّا أَنِّي لِأَخْرِجَنَّ إِلَيْكَ صَاحِبَهُ مِنَ الدُّعَاءِ الْكَامِلِ مِمَّا حَفِظَهُ أَبِي عَنْ أَبِيهِ، وَ إِنَّ أَبِي أَوْصَانِي بِصَوْنِهَا وَ مَنْعَهَا مِنْ غَيْرِ أَهْلِهَا.

«أما» _ بفتح الهمزه و تخفيف الميم _ : حرف الاستفتاح.

<و اللام فى قوله «لأخرجن» لجواب القسم، و القسم يدلّ عليه الجواب. و التقدير: و الله لأخرجن»(٢)>.

قوله: «و إنّ أبى أوصانى _ ... إلى آخره _»، بكسر الهمزه، و الواو للاستيناف، أو للحال ؛ و بفتحها عطفاً على «حفظه»، أى: من جمله ما أوصانى أبى بصونها.

و «الصون»: المنع من الضياع و الابتذال.

فَقَالَ عُمَيْرٌ: قَالَ أَبِي: فَقُمْتُ إِلَيْهِ فَقَبَلْتُ رَأْسَهُ وَ قُلْتُ لَهُ: وَ اللَّهُ يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ! إِنِّي لِأَعْدِينُ اللَّهَ بِحُبِّكُمْ وَ طَاعَتِكُمْ، وَ إِنِّي لِأَعْرُجُو أَنْ يُشْعِدَنِي فِي حَيَاتِي وَ مَمَاتِي بِوَلَايَتِكُمْ.

>«فقلت إليه»، ضمّن «قام» معنى توجه، أو «بادر»، فعدها بـ «الى»؛ أى: فقلت

ص : ٤٩

١-١. راجع: «معالم العلماء» ص ١٢٥ الرقم ٨٤٧ عند ذكر متوكل بن عمير بن المتوكل؛ و ص ١٣١ الرقم ٨٨٦ فى ترجمه يحيى بن على بن محمد بن الحسين الرقى.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٠١.

متوجّها أو مبادراً إليه .

قوله: «فقبلت رأسه»، من التقييل، بمعنى اللثم(١) <.

>قوله: «لأدين الله بحبكم» أى: أجعل حبكم و طاعتكم ديناً لى أعبد الله _ عزوجل _ به(٢) <؛ يقال: دان بالاسلام ديناً: تعبد به.

>قوله: «و أنى لأرجو» أى: أوْمل، من رجوته أرجوه رجوا _ على فعول _ و الاسم الرجاء ؛ و رجيته _ من باب رعى _ لغه.

قوله: «يسعدنى فى حياتى و مماتى»، يقال: سعد فلانٌ فى دينٍ أو دنياً يسعد _ من باب تعب _ فهو سعيدٌ، و الاسم: السعاده(٣) <.

و الحياه و المماه قد مرّ معنا هما.

>و السعاده قسمان: دنيويّه، و أخرويّه؛

و الدنيويّه قسمان: بدنيّه _ كالصحه و السلامه و وفور القوه و الشهامه _ ؛

و خارجيه _ كالأهل و الأولاد و الأموال و ترتب أسباب المعاش و حصول ما يحتاج إليه من المال _ .

و الأخرويّه أيضا قسمان:

علميه _ كالمعارف و الحقائق _ ؛

و عمليه _ كالمعاشات و الخيرات _ ؛(٤) < و الأولى جنّه المقربين ؛ و الثانية جنّه أصحاب اليمين.

و كما أنّ الحُسن و الجمال من عوارض القسم الأوّل من الدنيويّه فالفضائل و الأخلاق الجميله من عوارض القسم الأوّل من الأخرويّه؛ و يتعدّد أقسام الشقاوه بازائها. قيل

ص : ٥٠

١- ١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٠٢.

٢- ٢. قارن: «التعليقات» للفيض ص ١٢. و انظر: «الفرائد الطريفه» ص ٤١.

٣- ٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٠٣.

٤- ٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٠٣.

لأمير المؤمنين عليّ _ عليه السلام _ : صف الجاهل،

قال: قد فعلت (١). فالسعادة و الشقاوه بحسب العلم و الجهل ذاتيتان أزلاً- و أبدا مخلدتان دائماً و سرمداً؛ و بحسب الأعمال الحسنه و السيئه يترتب عليهما المكافات و المجازات و يتقدّر بحسبهما المثوبات و العقوبات، كقوله _ تعالى _ : «جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (٢)، و لا يكون هذه الشقاوه مخلدَةً إلا ماشاء الله.

و قد يتركب بعضها مع بعضٍ و ينفرد، إلا أنّ أكثر السيئات و أكبرها يتبع الجهل و أغلب الحسنات و أعظمها يتبع العلم _ اللهم اجعلنا من السعداء المقبولين و لاتجعلنا من الأشقياء المردودين، بمحمّدٍ و آله المعصومين _ !.

قوله: «بَوْلًا-يتكم»، الباء للسببيه. و «الْوَلَا-يه» >بفتح الواو _ بمعنى النصره و المتابعه و المحبّه، و بكسرهما بمعنى تولّى الأمور و تدبيرها و مالكيه التصرف فيها. فعلى الأوّل يكون من باب اضافه المصدر إلى المفعول، و على الثانى من باب الاضافه إلى الفاعل (٣) <.

فَرَمَى صِيحْفِيَّتِي الَّتِي دَفَعْتُهَا إِلَيْهِ إِلَى غُلَامٍ كَانَ مَعَهُ، وَ قَالَ: أُكْتُبُ هَذَا الدُّعَاءَ بِحَطِّ بَيْنِ حَسَنِ وَ أَعْرَضُهُ عَلَيَّ لَعَلِّي أَحْفَظُهُ، فَإِنِّي كُنْتُ أَطْلُبُهُ مِنْ جَعْفَرٍ _ حَفِظَهُ اللَّهُ _ فَيَمْنَعُنِيهِ.

«رماها»، أى: ألقاها من يده. >و الظاهر أنّ فى هذا الزمان صدور مثله لم يكن من سوء الأدب كما هو الآن، و إلا فلا يجوز صدور مثله عن مثله! (٤) <.

و «الغلام» ورد بمعنى العبد، و بمعنى الخادم، >و بمعنى الابن الصغير. و اطلاقه على

ص : ٥١

١ - ١. هكذا العبارة فيالنسختين، و صحيحها على ما فى النهج: «و قيل له: صف لنا العاقل ، فقال _ عليه السلام _ : ، فقيل:

فصف لنا الجاهل، فقال: قد فعلت!»، راجع: «نهج البلاغه» الحكمة ٢٣٥ الصفحة ٥١٠.

٢ - ٢. كريمتان ٩٥، ٨٢ التوبه.

٣ - ٣. قارن: «شرح الصحيحه» ص ٥٩ مع تلخيص بعض عباراته، و انظر: «نور الأنوار» ص ٦.

٤ - ٤. قارن: «نور الأنوار» ص ٧.

الرجل مجازاً باسم ما كان عليه.

و «كتب كتاباً» من باب قتل، وأصله الجمع، ومنه الكتيبه.

و اليّن _ كسيد _ : الواضح، من «بان يبين»: إذا وضح.

و «أعرضه عليّ»، أي: أرنيه.

و «لعلّ» هنا للتعليل، أي: لأحفظه عن ظهر قلبي.

«فيمنعني» _ من منع الشيء _ : إذا لم يعطه(١) <.

قَالَ مُتَوَكِّلٌ: فَتَدِمْتُ عَلَى مَا فَعَلْتُ، وَ لَمْ أَذْرِ مَا أَصْنَعُ!، وَ لَمْ يَكُنْ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ تَقَدَّمَ إِلَيَّ إِلَّا أَذْفَعَهُ إِلَيَّ أَحَدٍ.

ثُمَّ دَعَى بَعِيْبِهِ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهَا صِيْحِيْفَةً مَقْفَلَةً مَحْتُومَةً؛ فَنَظَرَ إِلى الْخَاتَمِ وَ قَبَلَهُ وَ بَكَى!، ثُمَّ فَصَّه وَ فَتَحَ الْقُفْلَ، ثُمَّ نَشَرَ الصَّحِيْفَةَ وَ وَضَعَهَا عَلَى عَيْنَيْهِ وَ أَمَرَهَا عَلَى وَجْهِهِ.

«ندم ندماً و ندامه»: إذا فعل شيئاً ثم كرهه.

و «العيبه» _ بعين المهمله _ : وعاءٌ يُجعل فيه الثياب أو لامه الحرب؛ حو من المستعار: هو عيبه فلان، أي: موضع سرّه.

و «مقفله»: اسم مفعولٍ من قفله إذا وضع عليه القفل.

و «الختم»: الطبع، قال الأزهرى: «الخاتِم بالكسر: الفاعل، و بالفتح ما يوضع على الطين، و الختام الذى يُختم به على الكتاب»(٢).

و «فصّ الخاتم» _ من باب قتل _ : كسره.

و «نشر الثوب و الكتاب»: خلاف طواه.

ص : ٥٢

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٠٤.

٢-٢. راجع: «تهذيب اللغة» ج ٧ ص ٣١٣ القائمة ١.

و «أمر»: من المرور، يقال: أمر على عينيه يده، و أمر موسى على الرأس. و إنما فعل ذلك تعظيماً و تبرّكاً(١).<

و قَالَ: وَ اللَّهُ يَا مُتَوَكِّلٌ! لَوْلَا مَا ذَكَرْتَ مِنْ قَوْلِ ابْنِ عَمِّي _ : إِنَّنِي أُقْتَلُ وَ أُضِلُّ لَمَا دَفَعْتُهَا إِلَيْكَ، وَ لَكُنْتُ بِهَا ضَنِينًا، وَ لَكِنِّي أَعْلَمُ أَنَّ قَوْلَهُ حَقٌّ أَخَذَهُ عَنْ آبَائِهِ، وَ أَنَّهُ سَيَصِحُّ.

لعصمتهم و صدق قولهم. و لأنّ قولهم ينتهي إلى الله _ تعالى _ ، فكيف يتطرق إليه الشبهه، لأنّه أخذ قوله عن أبيه و أبوه عن أبيه إلى أن ينتهي إلى رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ و هو عن جبرئيل عن ربّ الجليل.

>قال بعض المحققين: اعلم! أنّه ليس المراد من أخذه عن آبائه حتّى ينتهي إلى رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ ما يفهمه الظاهريون من الناس أنّ من شأنهم حفظ الأقوال خلفاً عن سلفٍ حتّى يكون فضلهم على سائر الناس بقوّه الحفظ للمسموعات أو بكثره المحفوظات، بل المراد أنّ نفوسهم القدسيّه قد استكملت بنور العلم و قوّه العرفان بسبب اتباع الرسول _ عليه و عليهم السلام _ بالمجاهده و الرياضه مع زياده استعدادٍ أصليّ و صفاءٍ و طهاره في الغريزه، فصارت مرآه(٢) مجلوه يحاذى بها شطر الحقّ بواسطه مرآه أخرى أو بغير واسطه.

ألا ترى أنّ المرآة المتعدده المحاذيه(٣)، أو المحاذيه لمرآه أخرى هي بحذاء الشمس ينعكس ضوء الشمس إلى جميعها؟! فهكذا حال من اتّبع الرسول حقّ المتابعه يصير محبوب الحقّ _ كما قال تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ(٤) _ و من أحبه _ تعالى _ أفاض عليه كما أفاض على حبيبه _ صلوات الله عليه _ ؛ لكن الفرق ثابتٌ بين المتبوع و

ص : ٥٣

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٠٥.

٢-٢. المصدر: كمرآه.

٣-٣. المصدر: المتحاذيه.

٤-٤. كريمه ٣١ آل عمران.

و بالجمله يجب أن يُعلم أنّ علوم (١) الأئمه _ عليهم السلام _ ليست اجتهاديّه و لاسمعيّه من طرق الحواسّ، بل علومهم كشيئته لدنيّه تفيض على قلوبهم أنوار العلم و العرفان عن الله _ سبحانه _ ، لا بواسطة أمرٍ مبينٍ من سماعٍ أو كتابه محسوسه أو روايه أو شيء من هذا القبيل.

و ممّا يدلّ على ما بيناه و أوضحناه قول أمير المؤمنين _ عليه السلام _ : «علّمني رسول الله _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _ ألف باب من العلم، فانفتح لي من كلّ باب ألف باب» (٢)؛ و قول الرسول _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _ : «أُعطيّت جوامع الكلم، و أعطى عليّ جوامع العلم» (٣).

و معنى تعليم الرسول له _ عليه السلام _ هو إعداد نفسه الشريفه القابله لأنوار الهدايه على طول الصحبه و دوام الملازمه بتعليمه و ارشاده إلى كيفيّة السلوك إلى الله _ تعالى _ ، بتطويع النفس الحيوانيه و قواها لما أمرها به و استخدمها فيه الروح العقليّ الإلاهّيّ، و اشارته _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _ إلى أسباب التطويع و الرياضه حتّى استعداد للانتقاش بالأمر الغيبيّ و الإخبار عن المغيبات.

و ليس التعليم البشريّ _ سواء كان المعلم رسولاً أو غي _ ره _ هو ايجاد العلم، و إن كان أمراً يلزمه الايجاد و الافاضه من الله _ تعالى _ . و في قوله _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _ : و أعطى عليّ جوامع العلم _ بصيغه البناء للمفعول _ ، دليلٌ ظاهرٌ على أنّ المعطى لعليّ جوامع العلم ليس هو النبيّ _ عليه السلام _ ، بل الهدى أعطاه ذلك هو المعطى للنبيّ جوامع الكلم، و هو الحقّ سبحانه (٤)؛ فافهم هذا المقام فأنّه من مزالّ الأقدام!؛ انتهى (٥) <.

ص : ٥٤

١-١. المصدر: علم.

٢-٢. راجع: «الخصال» ج ٢ ص ٦٤٣.

٣-٣. راجع: «الأنوار النعمانيّه» ج ١ ص ٣٢، «أمالي الطوسي» ص ١٠٥، «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٣١٧.

٤-٤. من قوله: «و معنى تعليم الرسول له ...» الى هنا، قارن: «شرح المحقّق البحراني» على نهج البلاغه ج ١ ص ٨٤، عنه: «علم اليقين» _ للمحقّق الفيض _ ج ٢ ص ٧٣٠.

٥-٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٠٨.

قال بعضهم: «هذا وإن كان تحقيقاً حسناً إلا أنه باطلاً — أعَمَّ من أن يكون علوماً شرعيةً أو غير شرعيةٍ — غير صحيحٍ باجماع الأئمة. ولا ينافي ذلك أن علومهم لدينية، لأن العلوم غير متناهية — كما لا يخفى على ذوى البصيرة —».

أقول: كون علومهم شرعيةً لا ينافي أن لا تكون اجتهاديةً ولا سمعيةً، كما توهمه هذا القائل؛ لأن معنى كون علومهم كشفيةً لدينيةً أنهم — صلوات الله عليهم — يتصلون بالحقيقة المحمّدية و يأخذون العلوم منها بلا واسطه. فكأن هذا القائل لم ينظر في قول بعض المحققين: «أنهم — عليهم السلام — كالمرايا المتحاذاة ينطبع في كل واحدٍ منها ما ينطبع في الأخرى»؛ وهذا يبين لمن له معرفة بالعلوم الحكمية والعرفانية.

فَخِفتُ أَنْ يَقَعَ مِثْلُ هَذَا الْعِلْمِ إِلَيَّ بِنِي أُمَّيَّةٍ فَيَكْتُمُوهُ وَيَدَّخِرُوهُ فِي خَزَائِنِهِمْ لِأَنْفُسِهِمْ.

قيل: «الخوف» هنا بمعنى العلم — قال تعالى: «فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا» (١)، وقال: «إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ» (٢) — .

و قيل: «الخوف والخشية إنما يستعملان في مقام العلم، لأنّ خوف منشأ ظنٍّ مخصوص، و بين العلم و الظنّ مشابهة من وجوه كثيرة، فصحّ إطلاق أحدهما على الآخر استعمالاً شائعاً؛ من ذلك قولهم: أخاف أن ترسل السماء، يريدون التوقّع و الظنّ الغالب الجارى مجرى العلم.

و الحقّ أنّ «خفت» هنا بمعنى خشيت، و هو متعارف بين الأعراب الآن» (٣).

قوله — عليه السلام —: «مثل هذا العلم»، مثل مقحمه أى: هذا العلم، كقولهم: «مثلك لا يبخل»، أى: أنت لا تبخل.

ص : ٥٥

١- ١. كريمه ١٨٢ البقره.

٢- ٢. كريمه ٢٢٩ البقره.

٣- ٣. راجع: «التفسير الكبير» ج ٥ ص ٦٦.

قوله: «إلى بني أمية» متعلقٌ بيقع.

قوله: «فيكتموه و يدّخروه» بحذف النون فيهما نيابةً عن الفتحة، لنصبهما بالعطف على «يقع» المنصوب بأن (١). < و في نسخه ابن ادريس باثبات النون فيهما، وحينئذٍ فالفاء فيه للاستيناف ؛ على حدّ قوله:

أَلَمْ تَسْأَلِ الرَّبَّعَ الْقَوَاءَ فَيَنْطِقُ (٢)

أى: فهو ينطق (٣). <

و «كتم الشيء يكتمه» _ من باب قتل _ : أخفاه. «فيكتموه» بضمّ التاء. و في نسخه ابن ادريس: فيكتمونه، بكسرهما. و الأصل فيها الضمّ، إلّا- أنه أوثر الكسر للمزواجه و المشاكلة بينه و بين الفعل الّذى بعده، و هو «و يدّخرونه»؛ كما قالوا: «أخذه ما قدّم و ما حدّث» _ بضمّ دال حدث _ لمزواجه الفعل الأوّل.

و «الادّخار»: اعداد الشيء لوقت الحاجة إليه. فأصل «يدّخروه»: يدّخروه، على يفتعلوه _ ، قلبت التاء دالاً لموافقتهما لها في الجهر، و أدغمت الدال في الدال بعد قلبها إليها، لتقاربهما.

فَأَقْبِضْهَا وَ أَكْفِنِهَا وَ تَرَبِّصْ بِهَا. فَإِذَا قَضَى اللَّهُ مِنْ أَمْرِي وَ أَمْرٍ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ مَا هُوَ قَاضٍ، فَهِيَ أَمَانَةٌ لِي عِنْدَكَ حَتَّى تُوصِلَهَا إِلَيَّ ابْنِي عَمِّي _ : مُحَمَّدٌ وَ إِبْرَاهِيمَ، ابْنِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ، عَلَيْهِمَا السَّلَامُ _ ؛ فَإِنَّهُمَا الْقَائِمَانِ فِي هَذَا الْأَمْرِ بَعْدِي.

<قبض الشيء> _ من باب ضرب _ : أخذه.

ص : ٥٦

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١١٣.

٢-٢. تمامه: «و هل تخبرنك اليوم ببداء سملق». البيت لجميل بشينه، راجع: «ديوانه» ص ١٤٤.

٣-٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٧، «الفرائد الطريفه» ص ٤٤.

و «أكفنيها»: من قولهم: كفاه الأمر، أى: قام مقامه ؛ فمعناه: أى قُم مقامى فى حفظها.

و «التربص»: المكث و الانتظار.

و «القضاء»: الحكم.

«القوم»: جماعه الرجال ليس فيهم إمراه، و جمعه: أقوام. سموا بذلك لقيامهم بالعظام و المهمات. و القوم يُذكر و يؤنث، فيقال: قام القوم و قامت القوم، و كذلك كل اسم جمع لا واحد له من لفظه _ نحو رهط و نفر _ .

و «الأمانه» فى الأصل مصدر من الخائف _ بالكسر _ أمانه، ثم استعمل المصدر فى الأعيان مجازاً، ف قيل للوديعه: أمانه.

و «حتى» يحتمل الغايه، و التعليل ؛ و الفعل بعدها منصوبٌ بأن مضمرة على الصحيح _ كما هو مذهب البصريين _ ، لا بحتى نفسها _ كما هو مذهب الكوفيين _ . و إن المضمرة و الفعل فى تأويل المصدر مخفوضٌ بحتى.

و «محمّد» و «إبراهيم»: هما الخارجان على أبى جعفر المنصور. قال الشهرستانى فى الملل و النحل: «كان يحيى بن زيدٍ قد فوّض الأمر إليهما ؛ فخرجا بالمدينه و مضى ابراهيم إلى البصره و اجتمع الناس عليهما، فقتلا» (١)؛ انتهى (٢) < .

قال بعض الأعلام: «روى الكلينى حديثاً طويلاً، و فيه أنّ الصادق _ عليه السلام _ منعهما عن الخروج أشد المنع. و منه استدل بعض المتأخرين (٣) على أنّهما ملعونان مطرودان من رحمه الله. و حمل التشبيه المذكور فيما سيأتى _ من قوله: أنى لأعلم أنّكما ستخرجان كما خرج زيدٌ _ ، على مطلق الخروج و القتل، لا فى الحقيقه، فإنّ زيدا محقّ قطعاً».

و هو غير جيّد، لأنّه إن أراد الحقيقه فى الواقع فهما و زيدٌ سواءٌ _ لورود النهى بالنسبه

ص : ٥٧

١- ١. قال الشهرستانى: «و قد فوض الأمر بعده إلى محمّد و ابراهيم الإمامين، و خرجا بالمدينه و مضى ابراهيم إلى البصره و اجتمع الناس عليهما و قتلا أيضاً»، راجع: «الملل و النحل» ج ١ ص ١٣٩.

٢- ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١١٥.

٣- ٣. المصدر: المعاصرين.

إليهم جميعاً _ ؛

و إن أرادها بالنسبه إلى الاعتقاد فكذلك(1)، فإنه لم يخرج أحدٌ من هؤلاء إلا لطلب ثار الحسين _ عليه السلام _ ؛ أو لرفع تسلط الظلمه عن بنى هاشم ؛ أو ليكون خليفهً و حاكماً، و لا- ريب أنهم أحقّ من بنى أميه بها نظراً إلى الواقع و الاعتقاد و إن كان أصلها لغى- رهم _ و هم المعصومون منهم، عليهم السلام _ . نعم، يفرّق بينهما و بين زيدٍ بايذائهما للامام _ عليه السلام _ و عدم ايذاء زيدٍ له.

و قد عرفت الجواب عنه. مع أنّ في ذلك الحديث الطويل: «أنّه لما أرسل إليهم الدوانيقى فقتلهم و حملوهم فى محامل لاوطاء لها و أوقفوهم بالمصلّى لكى يشتمهم الناس فكفّ الناس عنهم و رّقوا لحالهم. ثمّ لما أتى بهم إلى باب المسجد _ الباب الذى يقال له: باب جبرئيل _ ، اطلع عليهم أبو عبد الله _ عليه السلام _ و عامه ردائه مطروحهً بالأرض. ثمّ اطلع من باب المسجد فقال: لعنكم الله يا معاشر الأنصار _ ثلاثاً ! _ ، ما على هذا عاهدتم رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ و لا بايعتموه، أما و الله إن كنت حريصاً و لكننى غلبت و ليس للقضاء مدفع. ثمّ أنّه دخل بيته فحمّ عشرين ليلةً لم يزل يبكى فيها الليل و النهار حتّى خيف عليه. و لو لم يكن(2) إلا- بكأؤه _ عليه السلام _ لكان كافياً فى عدم جواز تناول أعراضهم باللعن و السب»(3)؛ انتهى.

و هذا تحقيقٌ حسنٌ كما ذكرناه لك فيما سبق.

قوله: «فى هذا الأمر»، أى: الخروج بالسيف؛ أو أمر وصيته.

قَالَ الْمُتَوَكِّلُ: فَقَبِضْتُ الصَّحِيفَةَ. فَلَمَّا قُتِلَ يَحْيَى بْنُ زَيْدٍ صَرَزْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ، فَلَقَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ . فَحَدَّثَنِي الْحَدِيثَ عَنْ

ص : ٥٨

١-١. المصدر: أيضاً.

٢-٢. المصدر: + له.

٣-٣. راجع: «نور الأنوار» ص ٧.

يَحْيَى؛ فَبَكَى وَ اشْتَدَّ وَجْدُهُ بِهِ، وَقَالَ: رَحِمَ اللَّهُ ابْنَ عَمِّي وَ الْحَقَّهُ بِآبَائِهِ وَ أَجْدَادِهِ.

قوله «و اشتدَّ وجده به»: الوجد بالفتح: الحزن، يقال وجد في الحزن وجدا.

>قوله: «و أجداده» عطفٌ على الآباء، و العطف مع دخولهم فيهم لفائده التأكيد المعتبره في الإطناب؛ كعطف الشيء على مرادفه (١)<.

وَ اللَّهُ _ يَا مُتَوَكِّلُ! _ مَا مَنَعَنِي مِنْ دَفْعِ الدُّعَاءِ إِلَيْهِ إِلَّا الَّذِي خَافَهُ عَلَى صَحِيفِهِ أَبِيهِ. وَ أَيْنَ الصَّحِيفَةُ؟،
فَقُلْتُ: هَا هِيَ،

فَفَتَحَهَا وَقَالَ: هَذَا _ وَ اللَّهُ! _ خَطُّ عَمِّي زَيْدٍ وَ دُعَاءُ جَدِّي عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ _ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ _ .

«الواو» في «و أين» للاستيناف.

>و «أين» اسم استفهامٍ عن المكان مبنيٌّ على الفتح، خبرٌ للصحيفه؛ قُدِّم عليها لتضمَّنه معنى الاستفهام (٢)<.

و «ها» في قوله: >«ها هي» حرف تبيينٍ ؛ و المشهور بين النحاه أنها لا- تدخل من المفردات إلا على أسماء الاشارة. و جوزوا الفصل بينها و بين اسم الاشارة إما بقسم أو بضميرٍ ؛ وحيثُذِ فإمَّا أن يقال بتقدير اسم الاشارة _ و التقدير: «هذه هي» _ ، فهي خبرٌ للمحذوف المقدر، و إنما حذف لدلاله الخبر عليه _ كقوله تعالى _ : «لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بَلَاغٌ» (٣)، أى: هذا بلاغٌ _ ؛

أو بتقدير خبر «هي» ليكون مدخولها جملة (٤)<، >فتكون «هي» مبتدأ، و التقدير: ها

ص : ٥٩

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٢١.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٢٤.

٣-٣. كريمه ٣٥ الأحقاف.

٤-٤. قارن: «نور الأنوار» ص ٧ بزياده ما.

هي ذى. و ترجيح أحد الوجهين على الآخر مبنى (١) على خلافهم في أنه إذا دار الأمر بين كون المحذوف مبتدأ و كونه خبرا، فأيهما أولى؟

ف قيل: كونه المبتدأ، لأن الخبر محطّ الفائدة؛ و لأنّ حذفه أكثر، فالحمل عليه أولى؛

و قيل: الأولى كونه الخبر، لأنّ التجوّز في أواخر الجمل أسهل (٢). <

ثُمَّ قَالَ لِأَيِّهِ: قُمْ يَا إِسْمَاعِيلُ، فَأَتَيْتَنِي بِالِدُّعَاءِ الَّتِي أَمَرْتُكَ بِحِفْظِهِ وَ صَوْنِهِ.

فَقَامَ إِسْمَاعِيلُ، فَأَخْرَجَ صَاحِبَهُ كَأَنَّهَا الصَّحِيفَةُ الَّتِي دَفَعَهَا إِلَيَّ يَحْيَى بْنُ زَيْدٍ. فَقَبَّلَهَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَ وَضَعَهَا عَلَى عَيْنَيْهِ وَ قَالَ: هَذَا خَطُّ أَبِي وَ إِمْلَأْهُ جَدِّي _ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ _ بِمَشْهَدٍ مِنِّي.

«اسماعيل» هو أكبر ولد جعفر الصادق _ عليه السلام _ >الذي ذهب فرقة من الشيعة إلى القول بامامته؛ و يُعرفون بالاسماعيلية. يكنى أبا محمّد، و يُعرف بالأعرج. و أمّه فاطمة بنت الحسين الأثرم بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب _ عليهما السلام _ . و مات في حياه أبيه _ عليه السلام _ و دُفن بالقيع. روى أنّ أبا عبد الله _ عليه السلام _ جزع عليه جزعا شديدا و وجد به وجدا عظيما و تقدّم سريره بغير حذاءٍ و لارداءٍ. و أمر بوضع سريره على الأرض قبل دفنه مرارا كثيرة، و كان يكشف عن وجهه و ينظر إليه، يريد بذلك تحقيق أمر وفاته عند الظّائنين خلافته له من بعده، و ازاله الشبهه عنهم في حياته (٣). و كانت وفاته سنه ثلاثٍ و ثلاثين و مائه قبل وفات الصادق _ عليه السلام _ بعشرين سنه (٤). <

قال بعض الأعلام: «هو إسماعيل الذي ورد فيه حديث البداء بمعنى النسخ من إمامته إلى إمامه موسى بن جعفر. و العجب من صاحب نقد المحضّل حيث أنكر البداء مع شيوع هذا

ص : ٦٠

١- ١. في المصدر: يبتنى.

٢- ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٢٤.

٣- ٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٧ ص ٢٤٢.

٤- ٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٢٤.

> أقول: أمّا الحديث المذكور هو ما روى عن الصادق _ عليه السلام _ أنّه قال: «ما بدا لله أمرٌ كما بدا له في إسماعيل»، و قدمرّ.

و أمّا جعله «البداء» هنا بمعنى النسخ، فغير جيّد؛ فإنّ النسخ ازاله ما ثبت بدليل شرعيّ، و ليس الثابت في الألواح السماويّه و الألواح الأرضيّة كلوح فاطمه عليها السلام، المكتوب فيه أسماء الأئمّه _ عليهم السلام _، إلّا موسى _ عليه السلام _ (١). > . و الروايات في ذلك أكثر من أن تُحصى. و فيها: «إنّ النبيّ _ صلى الله عليه و آله و سلم _ قد أنبا بأئمّه أمته و أوصيائه من عترته، و أنّه سمّاهم بأعيانهم _ عليهم السلام _»، و «إنّ جبرئيل _ عليه السلام _ نزل بصحيفه من السماء فيها أسماؤهم و كناههم» (٢)؛ و شحنت بهذه الروايات كتب الحديث سيّما كتاب الحجّه من الكافي (٣). > بل البداء هنا بمعنى ظهور شيءٍ لعامة الناس لم يكن ظاهرا قبل. فإنّ عامّة الشيعة كانوا يزعمون أنّ إسماعيل هو الامام بعد أبيه، لأنّه أكبر أولاده _ عليه السلام _؛ فأظهر الله لهم بموته أنّ الامام هو موسى _ عليه السلام _ . و إن اطلقت النسخ على هذا مجازا فلا مشاحه (٤). <

و أمّا قوله: «و العجب من صاحب نقد المحصل _ ... إلى آخره _»، فقد عرفت جوابه؛ فتذكّر!

قوله: «فقبلها». قال بعض الأعلام: «إمّا لكونها دعاء جدّه، أولانضمام خطّ أبيه إليه. و على الأوّل فيدلّ بمفهوم الموافقه على استحباب تعظيم القرآن و تقييله و وضعه على العين،

ص : ٦١

١-١. قارن: «نور الأنوار» ص ٨.

٢-٢. قال الشيخ المفيد: «و روت الشيعة في خبر اللوح الذي هبط به جبرائيل _ عليه السلام _ على رسول الله _ صلى الله عليه و آله _ من الجنّه فأعطاه فاطمه _ عليها السلام _، و فيها أسماء الأئمّه من بعده»، راجع: «الإرشاد» ج ٢ ص ١٥٩.

٣-٣. فانظر مثلاً: «الكافي» ج ٢ ص ١٦٤.

٤-٤. قارن: «نور الأنوار» ص ٨.

بل يدلّ على استحباب تقبيل جميع ما يُنسب إليهم _ عليهم السلام _ من الآثار»(١)؛

و هو كما ترى!.

>قوله: «بمشهدٍ منّي» متعلّق بقوله: «و املاء جدّي». و «المشهد» يجوز أن يكون مصدرا ميميّا من «شهد يشهد» بمعنى حضر. و «الباء» للمصاحبه ؛ أى: بحضور منّي ؛ و أن يكون اسم زمانٍ أو مكانٍ، و «الباء» ظرفيّة، أى: فى زمان حضورى، أو مكانه(٢). <

فَقُلْتُ: يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ!، إِنَّ رَأَيْتَ أَنْ أُعْرِضَهَا مَعَ صَحِيفَةِ زَيْدٍ وَ يَحْيَى؟

فَأَذِنَ لِي فِي ذَلِكَ، وَ قَالَ: قَدْ رَأَيْتَكَ لِذَلِكَ أَهْلًا.

فَنظَرْتُ وَ إِذَا هُمَا أَمْرٌ وَاحِدٌ، وَ لَمْ أَجِدْ حَرْفًا مِنْهَا يُخَالِفُ مَا فِي الصَّحِيفَةِ الْأُخْرَى.

«إن رأيت»: من الرأى، يقال: رأى فى الأمر رأيا، أى: اعتقد. قال بعض الأعلام: «هو من أفعال القلوب. و قد حذف منها ثانى مفعوليه مع جزاء الشرط ؛ و التقدير: إن رأيت العرض حسنا فاذن لى فيه»(٣)؛

و هو كما ترى!، لأنّ الأصل عدم التقدير؛ و جمله «أن أعرضها» هى المفعول و جزاء الشرط فقط محذوفٌ. و المعنى: إن اقتضى رأيك أن أعرضها >فاذن لى؛ بدليل «فاذن لى». و كثيرا ما يحذف جواب الشرط فى السعه إذا كان فعل الشرط ماضيا _ كقوله تعالى: «فإن استطعت أن تبغى نفقا فى الأرض»(٤) أى: فافعل(٥). > . و المراد من «عرضها»: القرائه؛ يقال: عرضت الكتاب عرضا، أى: قرأته. و المقصود مقابلتها مع صحيفه زيد.

قوله: «و قدرأيتك لذلك أهلا». الرؤيه هنا بمعنى العلم و الظنّ، أى: علمتك، لا بمعنى

ص : ٦٢

١-١. راجع: «نور الأنوار» ص ٨.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٢٨.

٣-٣. راجع: «نور الأنوار» ص ٨.

٤-٤. كريمه ٣٥ الأنعام.

٥-٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٢٨.

الإبصار المذى هو رؤيه العين، لأنها إنما يتعدى إلى مفعول واحد، فإن أفعال الحواس لا يتعدى إلا إلى واحد. و أما نحو «رأيته قائما»، فقائما منصوب على الحال، لا- مفعول ثانٍ ؛ أى: أبصرته حال كونه قائما. و قال الفاضل الشارح: «قوله: و إذا هما شىء واحد، بالواو فى (١) جميع النسخ، و الصواب (٢) الفاء، لأن «إذا» للمفاجاه هنا، و «الفاء» لازمه لها (٣) _ نحو خرجت فاذا الأسد بالباب _ ، نص على ذلك جميع النحويين.

و هل هى زائده؟، أو جزائيه؟، أو عاطفه؟ ؛ خلاف.

ثم وقفت عليه فى بعض النسخ القديمه بالفاء (٤) (٥)؛ انتهى.

أقول: كلام المعصوم حجّه و إن كان مخالفا لجماعه النحويّه، لأنّ النحوتدوينه منهم _ عليهم السلام _ ؛ و نحن نصحح كلام النحويين من كلامهم، لا بالعكس. و إن وقف على نسخه فالعهد عليه!

ثُمَّ اسْتَأْذَنْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ فِي دَفْعِ الصَّحِيفَةِ إِلَى ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ.

بدل «ابنى» فى بعض النسخ «أبى»، و هو تصحيّف.

>و عبدالله هو ابن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبيطالب _ عليه السلام _ يكتنى أبا محمّد و يدعى بالمحضر، لأنّ أباه الحسن بن الحسن و أمّه فاطمه بنت الحسين، و هو أول من جمع ولاده الحسين من آل الحسن ؛ و أول من جمعها من آل الحسين الباقر _ عليه السلام _ (٤). > و كان أبو جعفر المنصور الدوانيقي يسمّى عبدالله بن الحسن: «أبا قحافه» تهكمابه، لأنّه لم يدع الخلافه من أبوه حتّى سواه، و سوى أبى بكر بن أبى قحافه، و سوى

ص : ٦٣

١- ١. المصدر: هكذا وقع فى.

٢- ٢. المصدر: + فاذا هما شىء واحد.

٣- ٣. المصدر: + داخله عليها.

٤- ٤. المصدر: بالفاء فى نسخه قديمه كما هو الصواب، و لله الحمد.

٥- ٥. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٣٠.

٦- ٦. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٣١.

عبدالكريم الطائع لله ؛ فانه تولى الخلافة و أبوه _ : المطيع _ خلع نفسه منها.

و روى أهل السير أنّ أبا قحافة كتب إلى ابنه أبى بكر زمن خلافته كتابا فيه: «أنتك _ يا بُنَيَّ ! _ لِمَ ولّيت خلفه المسلمين ؟، فان كان لكبر سنّك فأنا أبوك أكبر منك سنّا، فأنا أحقّ بها ! ؛ وإن كان لقدمك، ففيهم من هو أقدم منك!» (١) <.

فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا»؛ نَعَمْ، فَأَذْفَعَهَا إِلَيْهِمَا.

>ذكر المفسّرون: «انّ هذه الآية نزلت يوم الفتح فى شأن عثمان بن طلحه بن عبدالدار، سادن الكعبة المعظمه. و ذلك أنّ رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ حين دخل مكّه يوم الفتح أغلق عثمان بن طلحه الكعبة ؛ فطلب رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ المفتاح، فقيل: أنّه مع عثمان ؛

فقيل لعثمان: إنّ رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ طلب المفتاح ؛

فأبى، و قال: لو علمت أنّه رسول الله مامنته. فلوى علىّ بن أيطالب _ عليه السلام _ يده و أخذ منه المفتاح و فتح الباب. فدخل رسول الله _ صلى الله عليه و آله _ البيت و صلى ركعتين، فلمّا خرج سأله العباس أن يعطيه المفتاح و يجمع له بين السقايه و السدانه ؛ فانزل الله _ تعالى _ : «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (٢). فأمر رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ عليّا أن يردّ المفتاح على عثمان و يعتذر إليه، ففعل ذلك علىّ _ عليه السلام _ ؛

فقال له عثمان: يا علىّ، أكرهت و آذيت، ثمّ جئت ترفق؟!

فقال: لقد أنزل الله فى شأنك قرآنا، فقرأ عليه هذه الآية، فقال عثمان: أشهد أن لا إله إلاّ الله و أشهـد أنّ محمّدا رسول الله.

ص : ٦٤

١-١. قارن: «نور الأنوار» ص ٧.

٢-٢. كريمه ٥٨ النساء.

فهبط جبرئيل و قال للنبيّ _ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ : مادام هذا البيت كان المفتاح و السدانه فى اولاد عثمان؛ فقال _ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ : خذوها يا بنى طلحه بأمانه اللّٰهُ، لا ينزعها منكم إلا ظالمٌ. ثمّ إنّ عثمان هاجر و دفع المفتاح إلى أخيه شبيهه«(١)(٢)»؛ هذا فى الظاهر.

و أمّا فى الباطن فالمراد بالأمانه المأمور بردها: الخلافة، أو الصلوه، أو الإمامه التى أمر كلّ امام أن يؤدّيها إلى من بعده _ على اختلاف الأخبار _ . <و على كلّ تقديرٍ فالعبره بعموم اللفظ لابخصوص السبب، فالخطاب عامٌ لكلّ أحدٍ فى كلّ أمانه.

و قد عظم اللّٰهُ _ سبحانه _ أمر الأمانه فى مواضع عديده من القرآن:

منها: الآيه المذكوره، لتصديرها بكلمه التأكيد، و اظهار الاسم الجليل، و ايراد الأمر على صورته الإخبار؛(٣) <

و منها: قوله _ تعالى _ : «وَ الَّذِينَ هُمْ لِإِيمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ»(٤)؛

و منها: قوله _ سبحانه _ : «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أشفقنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»(٥).

قال صدر الحكماء و المحقّقين: «قد تشعبت أقوال العلماء و أئمّته التفسير و اختلفت آراؤهم فى أنّ المراد من هذه الأمانه المخصوص بحملها الانسان ماذا؟،

فقائل: إنّ المراد منها هو العقل، فينتقض بالملك؛

و قائل: أنّه التكليف، فهو منقوض بالجنّ؛ لأنّه مساوٍ للانسان فى كونه مكلفاً؛

و قائل: أنّها التركيب بين الروح و الجسد، فنوقض بالفلك؛

و قائل: أنّها الهيئه الاجتماعيه الحاصله من اجتماع القوى الفاعله و المنفعله و النفسانيه و

ص : ٦٥

- ١- ١. هذا أحد الوجوه فى تفسير الآيه، راجع: «تفسير القرطبي» ج ٥ ص ٢٥٦، «التبيان» ج ٣ ص ٢٣٤. و التفصيل الموجود فى المتن يوجد فى «التفسير الكبير» ج ١٠ ص ١٣٨.
- ٢- ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٣٢.
- ٣- ٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٣٣.
- ٤- ٤. كريمه ٨ المؤمنون.
- ٥- ٥. كريمه ٧٢ الأحزاب.

الوهميّه و العقليّه المتحرّكه بأنواع الحركات الفكرية و الإراديه و الطبيعيه و الكمّيه و الكيفيه و الأيتيه و الوضعيه، و بالجمله كون الذات الواحده بحيث يوجد فيها أنموذج سائر الأشياء ؛

و هو _ أيضا _ كما ترى!، لانتقاضه بصوره العالم الكبير، لأنّه أيضاً شخصٌ واحدٌ له وحدّه طبيعته، و لأنّ شبه الجمعيه المذكوره يوجد في بعض الحيوانات التامه الحواس، سيما عند من يرى أنّ لها نفساً مدرکه للكليات ؛

على أنّه قد أهمل في كلّ من هذه الاحتمالات رعايه معنى الأمانه و مؤدّاهما من كونها عاريه مدّه من الزمان، ثمّ مردوده إلى أهلها و صاحبها.

و تحقيق هذا المقام يستدعى تمهيد قاعده ؛ و هي: أنّ جميع الموجودات سوى الانسان له حدٌ خاصٌ من قسط الوجود لا يتعداه، و كلّ له مقامٌ معلومٌ لا يتجاوزه، و هو له ثابتٌ بالفعل ليس فيه قوه الانتقال من طورٍ إلى طورٍ و من كونٍ إلى كونٍ ؛ فالفلک في فلكيته و الملك في ملكيته و الشيطان في شيطنته و الجماد في جماديته و النباه في نشؤه و نمائه و الحيوان في شهوته و غضبه كلّ منها في غايه ماله من الكمال و الفعلية و التمام. و أمّا الانسان الكامل فأنّه في كلّ ماله من الكمالات بلغ إليه ما بين صرافه القوه و محوضه الفعل _ كما هو شأن المتحرّك بما هو متحرّك _ ألا ترى أنّه ضعيف الجسميه ليس كالجبال و المعادن، و أنّه ضعيف النباتيه ليس كالأشجار في قوه التغذيه و التنميه و التوليد، و أنّه ناقص الحيوانيه ليس كالأسد و الفيل و الحيه و الطيور و غيرها من الحيوانات التامه في قوه الحسّ و الحركه؛ و لهذا يحتاج في بقاءه الدنيوي إلى معاوناتٍ و معاوناتٍ خارجيه تعاونه و تعينه و تحفظه و تصونه عن الآفات و الأضداد ؛ كما قال: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً» (١)، و قوله: «لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» (٢)، و إليه الاشاره بقوله: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (٣) و بقوله: «إِنْ يَسْأَلُكُمْ الدُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ

ص : ٦٦

١-١. كريمه ٦١ الأنعام.

٢-٢. كريمه ١١ الرعد.

٣-٣. كريمه ٢٨ النساء.

مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَ الْمَطْلُوبُ»(١)؛ و بالجمله ليس له مادام الحياه الدنيويّه مقامٌ خاصٌ في الوجود لا يتعداه _ «يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَأُمُقَامَ لَكُمْ»(٢).

و لأجل هذه الخاصيّه يمكنه التطوّر في الأطوار و الخروج من كلّ ماله من الكون المستعار، و الانتقال من هذه الدار إلى عالم الآخره و دار الأبرار و المهاجره من بيته _ المذى فيه _ مهاجرا إلى الله الواحد القهار _ كما في قوله تعالى: «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ»(٣) _ .

و إذ ليس له مقامٌ معيّنٌ فله السّير في جميع المقامات ؛

و إذ ليس له صورةٌ معيّنهُ فله التّصوّر بكلّ صورهِ و التجلّي بكلّ حليهِ، قال الشاعر:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابَلًا كُلِّ صُورِهِ فَمَرَعِي لِغَزَلَانٍ وَ دِيرَا لِرُهْبَانِ(٤)

إذا تقرّر ما ذكرناه فنقول: إنّ حقيقه الأمانه _ و هي المعبر عنها تارةً بفضل الله: «وَذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»(٥) _ هي الفيض الإلهي الأتم بلا واسطه، و المراد منه الغنى من كلّ شيء و البقاء بالله؛

و الانسان من بين الممكنات مخصوصٌ بذلك.

و إنّما سمّيت «أمانه»، لأنّ الفيض بلا واسطه هو من صفات الحقّ _ تعالى _ . و قد حمّله الانسان لا غير، لما ذكرنا من أنّ ما سواه غير مستعدّ لقبوله، لتعيّد كلّ منها بوجوده الخاصّ، فالفلكيه غير منسلخه من الفلك حتّى يبقى فارغا عنها قابلاً لغيرها، و هكذا الأرضيه من الأرض و الجبلية من الجبال و كذا كلّ من في السماوات و الأرض و الجبال ؛ إذ المراد من الآيه عرض الأمانه على كلّ الممكنات لا على بعضها؛ و التقدير: «أنا عرضنا الأمانه على أهل السماوات و الأرض و الجبال».

ص : ٦٧

١-١ . كريمه ٧٣ الحجّ.

٢-٢ . كريمه ١٣ الأحزاب.

٣-٣ . كريمه ١٠٠ النساء.

٤-٤ . من منظومه «تناوحت الأرواح» لابن عربي، راجع: «ترجمان الأشواق» ص ٤٣.

٥-٥ . كريمه ٢١ الحديد.

و معنى «عرض الأمانة»: عرض تحمّل الفيض الوجودى على وجه العاريه المأخوذه أولاً المردوده إلى أهلها أخيراً. و قبول الفيض الوجودى الفاضل من الله بلا واسطه على الوجه المذكور مختص بالانسان الكامل، دون غيره _ كما علمت _ . فكان العرض عامًا على الممكنات مارًا على المخلوقات كلها. فلم يقبلها أحدٌ للعلة المذكوره إلا الانسان الكامل، لفقره و عجزه و ضعف قوته و برائه ذمته عن جميع شواغل الوجوديه و قطع التفاته عن ماسوى الحبيب المطلق _ كما حكى الله عن خليله بقوله: «فَأَنَّهُمْ عِندُو لى إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ» (١)، و بقوله: «إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّى سَيِّهْدِين» (٢).

ثم قال: «و أمّا قوله _ تعالى _ : «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (٣) _ على صيغته المبالغه _ ، ففيه الإشاره إلى أنّ الظالم من يظلم غيره، و الظلوم من يظلم نفسه _ و كذا الجاهل من يجهل غيره و الجهول من يجهل نفسه _ . أمّا ظلم الانسان على نفسه فافنائه ذاته و إماتته نفسه بالاراده ؛

و أمّا جهله بنفسه فلاّنه ما عرف نفسه و لم يعلم أنّ هذه البهيمة الحيوانيه هى قشر ذاته، و لها لبّ هو روحها، و روحها أيضا قشرٌ و له لبّ هو روح روحها، و هو محبوب الحقّ _ كما قال: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (٤) _ . و معلومٌ عند أهل البصيره أنّ محبوب الحقّ ماذا يمكن أن يكون، و إنّ محبّ الحقّ ماذا يمكن أن يكون ؛ فإنّ الشىء لا يحبّ إلا ذاته و لا يحبّه أيضا إلا ذاته ؛ فمن أحبّ غير الله فقد رغب عن مله ابراهيم _ عليه السلام _ حيث قال _ تعالى _ حكايةً عن حاله: «فَأَنَّهُمْ عَدُوٌّ لى إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ» (٥)؛

و ايضا لاجهل أعظم من جهل الانسان نفسه، لاستلزام ذلك جهله برّبه _ قال تعالى: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» (٦) _ . و هو بمنزله عكس النقيض لقوله _ صلى الله عليه و آله

ص : ٦٨

١-١ . كريمه ٧٧ الشعراء.

٢-٢ . كريمه ٩٩ الصافات.

٣-٣ . كريمه ٧٢ الأحزاب.

٤-٤ . كريمه ٥٤ المائدة.

٥-٥ . كريمه ٧٧ الشعراء.

٦-٦ . كريمه ١٩ الحشر.

و سلم _ : من عرف نفسه فقد عرف ربه (١). و في الحكمة العتيقه: من عرف ذاته تأله. فمن جهل نفسه فقد ظلم على نفسه غايه الظلم، اولئك «الذين خسروا أنفسهم» (٢)، و «ذلك هو الخسران المبين» (٣).

أقول هذا توجيه الصدر المذكور. و هو كما ترى؛ لانتقاضه بالعقل المجرد و الملك _ كما ذكر أولاً في انتقاض القائل بأن المراد منها العقل _ ؛ و أيضاً قال: «قبول الفيض بلا واسطه مختص بالانسان الكامل دون غيره»؛ و قال في توجيه جهله بنفسه: «فلأنه ما عرف نفسه و لم يعلم أن هذه البهيمة الحيوانيه هي قشر ذاته _ ... إلى آخر قوله _ : و هذا مختص بغير الكامل»؛ و هل هذا إلا تناقض في الكلام؟!.

مع أنه قال في الأسفار: «وجود النفس الغير الكامله الشديده التعلق إلى البدن و مشتهاه وجود في غايه الضعف و القصور، فادراكها لذاتها أيضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غايه الخفاء و الفتور، فيغفل عنها و يجهل لوازمها و خواصها و آثارها. و أما النفوس النوريه القويه الكامله المستعليه القاهره على قواها و جنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها و صفاتها و لا قواها و جنودها، بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها في مشهد ذاتها، فذاتها على كل شيء منسوب إليها شهيداً» (٤)؛ فتأمل !.

و اعلم! أن علم النفس بذاتها حيث لا يكون إلا بحضور ذاتها لها فتحصيل هذه المعرفه لا يمكن و لا يتصور إلا بتبديل الوجود الظلماني النفساني إلى الوجود النوراني الروحاني. و في قوله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «إن الله خلق الخلق في ظلمه ثم رش عليهم من نوره، فمن أصابه ذلك النور فقد اهتدى» (٥) إشارة إلى هذا المطلب، فإن «الظلمه» إشارة إلى

ص : ٦٩

-
- ١-١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢ ص ٣٢، «الدّر المنتشره» ص ١٥٢. و لتفصيل المقال حول سند هذا القول راجع: «لطائف الإعلام» _ بتحقيقنا _ ص ٣٠٢ التلعيق ٢.
 - ٢-٢. كريمه ٩ الأعراف.
 - ٣-٣. كريمه ١٥ الزمر.
 - ٤-٤. راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ٢ ص ٢٢٩.
 - ٥-٥. ما وجدت الحديث في مصادرنا الروائيه. و راجع: «مسند أحمد» ج ٢ ص ١٧٦، «المستدرک على الصحيحين» ج ١ ص ٣٠، «اتحاف الساده المتقين» ج ١١ ص ٤٩١، «تفسير ابن كثير» ج ٦ ص ٦٤.

ذوات الأشخاص النفسانيه الظلماتيه قبل خروجها من القوه إلى الفعل، و من الظلمه إلى النور. و مخرج الأشياء من الظلمات إلى النور هو الله _ تعالى _ ؛ و النور هو الله _ تعالى _ . و النور هو الفيض الوارد على النفوس القابله الخارجه به من الظلمات إلى النور ؛ كما تخرج القوه البصريه باسراق النور الشمسي عليها من القوه إلى الفعل، فيصيربه مبصره بالفعل بعد ما كانت مبصره بالقوه.

إذا تقرّر هذا فنقول: لَمَّا عرض الله الأمانه على المخلوقات فكلّ مخلوقٍ لم يكن منوراً برشاش نور الله ما عرف شرف الأمانه و ما قصدها؛

أما الأجسام فلبعد مناسبتها؛

و أما أرواح الملائكه و غيرهم فلاّتهم لم يكن لهم داخله تحملها بقوه الظلوميه و الجهوليّه، فما قصدوها و ما عرفوها حقّ المعرفه «فَأَيُّبِنَ أَنْ يَحْمِلَنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا» لخطر حملها «وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» (١) لأجل استعداد الجسديه و قوه الظلوميه و الجهوليّه. فصارت «الظلوميه» و «الجهوليّه» في حقّ حامل الأمانه و مؤدّى حقّها مدحا و في حقّ الخائنين فيها ذمّا.

ثمّ قال: «اعلم ! أنّ لهذه الآيه الكريمه تأويلاً آخر غير مأمّر يشعر بدمّ الانسان، كما أنّ الأوّل كان مشعرا بمدحه. و هو أيضاً يستدعى بيان مقدّمتين:

إح_ داهما: إنّ كلّ ما عدا الإنسان _ من الأفلاك و العناصر و المركّبات و غيرها _ فلها ضربٌ من الوصول و الشهود له _ سبحانه _ ، و الفناء عن ذواتها لانخراط وجود كلّ منها في وجود علّته و فاعله، فإنّ فاعل كلّ شىء هو بعينه غايتها و تمامها _ كما بيّن في موضعه _ . فوجود كلّ معلولٍ لمعه من وجود علّته و وجود كلّ علّه تمامٌ لوجود معلولها؛ و كذا الكلام في وجود علّه بالقياس إلى تلك العلّه و معلول المعلول بالقياس إلى ذلك المعلول. فثبت أنّ

ص : ٧٠

جميع الممكنات المجعولة وجوداتها مضمحلّة منظمسة في وجود القيوم _ تعالى _ ، و جميع أنوارها مستهلكة في سطوع النور الإلهي. إلا أفراد الانسان، فانهم بواسطة داعيه سلطان الوهم و استيلائه عليهم و جهلهم بكيفيه الصنع و الايجاد يزعمون أن لهم وجودا و أنانيه و قدرة مستقلة ؛

و ثانيتهما: أنه مامن موجود جسمانيّ أروحانيّ في هذا العالم الأوله سلوكك وجودي و استحاله ذاتيه و حركه معنويه إلى جانب الحق صائرا إياه _ كما في قوله سبحانه: «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (١) _ . فوجود كل موجود إيمانيّ بمنزله أمانه عاريه يردّ إلى صاحبها آخر الأمر. و ما سوى الانسان لا يعوق له شيء عن سلوكه سبيل الحق و خروجه عن تحمّل هذه الأمانه.

فعلى هذا نقول: المراد من «الأمانه»: الوجود الفاض على كل موجود، لأن وجودات الممكنات هي بمنزله أشعه و لوامع لوجود الحق _ تعالى _ ، فهي ليست قائمه بالممكنات، بل قائمه بذاته _ تعالى _ . فلما وقع عرض الأمانه _ يعني بسط ضوء الوجود _ على هياكل أهل السماوات و الأرض و الجبال، فأبوا أن يحملوها بزعمهم أن لهم وجودا مبينا لوجود الحق _ كالانسان الغير الكامل، حيث يزعم أن له وجودا _ ، بل خرجوا عنها و انفكوا عن وجودهم الذي كانوا عليه، و اشفقوا عن تحمّله _ لأنّ التقييد بقيد هذا الوجود الخاصّ الإيمانيّ مناط الظلمه و التبعد عن منبع الفيض و الجود و معدن الكرامه و الرحمه _ «وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» لظلمه على نفسه بعدم الخروج عن ظلمه التبعد إلى نور القرب، و جهله بأنّ السلامه و السعاده في الخروج عن هذا الوجود الظلماني و الذهاب إلى عالم الحق _ تعالى _ .

فقوله: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» على هذا التأويل مذمه للانسان؛ و على التأويل الأوّل مدح له.

و لامنافاه بين التأويلين، بل الكلّ محتمل؛ فافهم» (٢)؛ انتهى كلامه.

ص : ٧١

١-١ . ١. كريمه ٥٣ الشورى.

٢-٢ . ٢. لم أعثر عليه بين مصنفاته.

وقال بعض العرفاء: «الأمانه هي ايداع حقيقه الهويّه عندها و احتجابها بالتعينات فيها «فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا» بأن تظهر عليهنّ مع عظم أجرامها، لعدم استعدادها لقبولها، «وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا» لعظمها عن اقدارها و ضعفها عن حملها و قبولها، «وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» لقوّه استعداده و اقتداره على حملها، فانتحلها لنفسه باضافتها إليه، «إِنَّهُ كَانَ ظُلُومًا» لمنعه حقّ الله حين ظهر بنفسه و انتحلها، «جَهُولًا» لا يعرفها، لاحتجابه بأنانيته عنها».

وقال في تفسير الصافي: «المراد بالأمانه التكليف بالعبوديّه لله على وجهها و التقرب بها إلى الله _ سبحانه _ كما ينبغي لكلّ عبدٍ بحسب استعداده لها. و أعظمها الخلافه الإلهيّه لأهلها؛ ثمّ تسليم من لم يكن من أهلها لأهلها و عدم ادّعاء منزلتها بنفسه؛ ثمّ سائر التكليف.

و المراد بعرضها على السماوات و الأرض و الجبال: النظر إلى استعدادهنّ لذلك؛

و بابائهنّ: الإباء الطبيعيّ الذي هو عبارة عن عدم اللياقه لها؛

و بحمل الإنسان إياها: تحمّله لها من غير استحقاقها(١)، تكبرا على أهلها، أو(٢) مع تقصيره بحسب وسعه في أدائها؛

و بكونه ظلوما جهولاً: غلب عليه حبّ القوّه(٣) الغضبيّه و الشهويّه. و هو وصفٌ للجنس باعتبار الأغلّب، فهذه حقائق معانيها الكليّه، و كلّما ورد في تأويلها في مقام التخصيص يرجع إلى هذه الحقائق _ كما يظهر عند التدبّر _؛ و التوفيق من الله(٤)؛ انتهى كلامه _ رحمه الله _ .

أقول: قد ظهر لي من فيضه السنّيّ تفسيرٌ لهذه الآيه غير ما ذكره القوم، و هو موقوفٌ على تمهيد مقدّمه؛ و هي _ كما قاله أهل المعرفه _ : أنّه لمّا كانت الهويه الواحده بالوحدّه الحقيقيّه أحكام الوحدّه فيها غالبه على أحكام الكثره _ بل كانت أحكام الكثره منمحيه

ص : ٧٢

١-١. المصدر: استحقاق.

٢-٢. المصدر: و.

٣-٣. المصدر: ما غلب عليه من القوّه.

٤-٤. راجع: «تفسير الصافي» ج ٤ ص ٢٠٨.

بمقتضى القهر الأحدى فى مقام الجمع المعنوى _ ، ثم ظهرت فى مظاهر متفرقه غير جامعہ من مظاهر هذه العوالم العيبيہ على سبيل التفصيل العيبي، أراد الحق أن يظهر ذاته فى مظهر كاملٍ تتضمن سائر المظاهر النوريه و المجالى الظليه، و يشتمل على جميع الحقائق السريه و الجهرية، و يحتوى على جملة الدقائق البطنيہ و الظهريه؛ فان تلك الهويه الواجبه لذاتها إنما تدرك ذاتها فى ذاتها لذاتها ادراكا غير زائدٍ على ذاتها و لا متميزٍ عنها _ لافى التعقل و لا فى الواقع _ . و هكذا تدرك صفاتها و أسمائها نسبا ذاتيةً غيبيةً غير ظاهره الآثار و لا متميزه الأعيان بعضها عن بعض. ثم إنها لما ظهرت بحسب الاراده المخصه و الاستعدادات المختلفه و الوسائط المتعدده منفصله فى المظاهر المتفرقه من مظاهر هذا العوالم لم تدرك ذاتها و حقيقتها من حيث هى جامعہ لجميع الكمالات العيبيہ و سائر الصفات و الأسماء الإلهية، فان ظهورها فى كل مظهر و مجلى معين إنما يكون بحسب ذلك المظهر، لا غير. ألا ترى ان ظهور الحق _ سبحانه _ فى العالم الروحاني ليس كظهوره فى العالم الجسماني؟!، فأنه فى الأول بسيطٌ فعلى نوراني، و فى الثانى تركيبى انفعالى ظلمانى. فانبعث انبعثا إراديا إلى المظهر الكلى و الكون الجامع الحاصل للأمر الإلهي المشتمل على معنى الأحدى الجمعيه الحقيقه الكامله التى لا يتصور الزيادة عليها من جهه التمام و الكمال، ليظهر فيه بحسبه و يدرك ذاتها من حيث الجهه الجامعه. و هو الانسان الكامل، فأنه الجامع بين مظهرية الذات المطلقة و بين مظهرية الأسماء و الصفات و الأفعال بما فى نشأته الكليه من الجمعيه و الاعتدال، و بما فى مظهرية من السعه و الكم ال. و هو الجامع أيضا بين الحقائق الوجودية و نسب الأسماء الإلهية و بين الحقائق الامكانيه و الصفات الخلقية؛ فهو جامع بين مرتبتي الجمع و التفصيل محيطٌ بجميع ما فى سلسلتى الوجود من المراتب. فلهذه الجمعيه له الخلافه العظمى على حقائق العوالم و أعيانها؛ فهم رعايا له، و على الخليفه رعايه رعاياه؛ فهو بمنزله روح العالم و العالم جسده.

و كما أن الروح إنما يدبر الجسد و يتصرف فيه بما يكون له من القوى الروحانيه و الجسمانيه، فكذلك الانسان الكامل يدبر العالم و يتصرف فيه بواسطه الأسماء الإلهية التى

أودعها فيه و علمها إياه و ركبها في فطرته، فإنها بمنزلة القوى من الروح.

ثم اعلم! أنه و إن كان لكل من أفراد الانسان نصيب من هذه الخلافه _ كاملاً كان أو ناقصاً _ بقدر حصّه انسانيته _ كما قال تعالى: «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ» (١) مخاطباً لكلّ _ ، لكن الفرق أنّ الكَمَل مظاهر جلال ذاته و جمال صفاته في مرايا أخلاقهم الربّانيه حيث تجلّى بها في قلوبهم الزكيه، و غير الكَمَل مظاهر جمال صنائعه و كمال بدائعه في مرايا حرفهم و صنائعهم حيث استخلفهم في كثير من الأشياء و أبرزه في أيديهم _ كالخبازه و الخياطة و البناء و نحوها _ بعد أن خلقه بالاستقلال؛

بادشاهان مظهر شاهي حق عالمان مرآت آگاهي حق

خوبرويان آينه ئى خوبى او عشق ايشان عكس مطلوبى او (٢)

و قد ورد: «كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيتيه». (٣)

إذا تمهيد هذه المقدمه فنقول: المراد من الأمانه المودعه هي الأسماء و الصفات الإلهيه و المرتبه التماميه الجمعيه و الحقائق الفعلية الوجوبيه و الدقائق السريه الربوبيه المودعه في الهياكل البشريه التي تتصرف النفس الناطقه الانسانيه في عالمها الصغى _ و هو أعضائها و جوارحها البدنيه _ ، أو في عالمها الكبير _ و هو العوالم الامكانيه _ إذا كان لها مرتبه التماميه الجمعيه؛ لما قلنا لك أنّ الكامل يدبر العالم و يتصرف فيه بواسطه الأسماء الإلهيه التي أودعها فيه و علمها إياه و ركبها في فطرته ؛ فإنها بمنزلة القوى من الروح، إذ العالم بمنزله الأعضاء و الجوارح له، فهو كلّ العالم؛ فلذلك اتسع لما يسعه العالم.

و أنّما امتاز عن العالم بقبوله جميع أسرار العالم، روى عن أمير المؤمنين _ عليه السلام _ :

ص : ٧٤

١- ١. كريمه ١٦٥ الأنعام.

٢- ٢. راجع: «مثنوى معنوى» _ طبعه نيكلسون _ ج ٣ ص ٤٥٣، البيتان ٣١٧٤، ٣١٨١.

٣- ٣. ما وجدت الحديث في طرقنا إلا ما رواه المحقق المجلسي في «بحار الأنوار» ج ٧٥ ص ٣٨ من غير اسناد. و انظر: «مسند

أحمد» ج ٣ ص ١١١، «إتحاف الساده المتقين» ج ٥ ص ٣١٨، «مجمع الزوائد» ج ٥ ص ٢٠٧.

«نحن أسرار الله المودعه في الهيكل البشري»^(١)؛ وعن الصادق _ عليه السلام _ : «إن الصورة الإنسانيّة أكبر حجّة الله على خلقه، و هي الكتاب الّذى كتبه بيده، و هي الهيكل الّذى بناه بحكمته، و هي مجموع صور العالمين، و هي المختصر من العلوم في اللوح المحفوظ، و هي الشاهد على كلّ غائب، و هي الحجّة على كلّ جاحد، و هي الطريق المستقيم إلى كلّ خير، و هي الصراط الممدود بين الجنّة و النار»^(٢)؛ و عنه _ عليه السلام _ : «نحن صنائع الله و الناس بعد صنائع لنا»^(٣).

قال بعض العارفين: «لما رأيت الحديد الحاميه تشبّه بالنار و تفعل فعلها، فلاتتعب من نفس استشرقت و استضاءت و استنارت بنور الله، فأطاعها الأ-كوان!»، و عن عليّ _ عليه السلام _ أنه قال: «نزلونا عن الربوبيّة ثمّ قولوا في فضلنا ما استطعتم، فإنّ البحر لا ينزف و سرّ الغيب لا يعرف و كلمه الله لا توصف»^(٤)؛ و عن الصادق _ عليه السلام _ : «اجعلوا لنا ربّاً نؤب إليه ثمّ قولوا في فضلنا ماشئتم»^(٥)؛ فالانسان ممتاز من بين سائر الأكوان بحمل هذه الأمانه. «إنّه كان ظلّوما»، لأنّ هذه المرتبه لا تحصّل له إلاّ باندكاك جبل الأثنيّه «جّهولاً» لجهله عمّا سوى الحضرة الأحديّه؛ أو لأنّ العلم بالله عين الجهل به _ كما قيل: «العجز عن درك الادراك إدراك»^(٦) _ .

و قد روى عن أئمّتنا المعصومين _ صلوات الله عليهم أجمعين _ في تفسيرها وجوه، و هي المقطوع بها _ لعصمتهم و طهارتهم _ . > في العيون و المعاني عن الرضا _ عليه السلام _ في

ص : ٧٥

١-١. قال _ عليه السلام _ في وصف الأئمّه: «... و الأسرار الإلهيّة المودعه في الهياكل البشريّه»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٥ ص ١٧٤.

٢-٢. ما وجدت الحديث في مصادرنا الروائيّه.

٣-٣. المروى من الحديث: «فأنا صنائع ربّنا...»، راجع: «نهج البلاغه» الكتاب ٢٨ ص ٣٨٦.

٤-٤. ما وجدت الروايه، و قريب منها يوجد في «بحار الأنوار» ج ٢٦ صص ٢، ٦.

٥-٥. ما وجدته، و قريب منه يوجد في «بحار الأنوار» ج ١٠ ص ٩٢.

٦-٦. انظر: «الفتوحات المكيّه» ج ٢ ص ١٠١ _ طبعه عثمان يحيى _ ، «كشف المحجوب» ص ٢١. و لتفصيل المقال راجع: «شرح» العارف الكاشاني على فصوص الحكم _ بتحقيقنا _ ص ٤١٧.

هذه الآية قال: «الامانه: الولايه، من ادعاها بغير حق كفر»(١)؛

و فى البصائر عن الباقر _ عليه السلام _ : «هى الولايه أبين أن يحملنها كفرا و حملها الانسان، و الانسان أبوفلان»(٢)؛

و فى المعانى عن الصادق _ عليه السلام _ : «الأمانه: الولايه، و الانسان ابوالشور المنافق»(٣)؛

و عنه _ عليه السلام _ ما ملخصه: «انّ الله عرض أرواح الأئمه _ عليهم السلام _ على السماوات و الأرض و الجبال، فغشيها نورهم، و قال فى فضلهم ما قال ؛ ثم قال: فولايتهم أمانه عند خلقى، فأيتكم يحملها بأثقالها و يدعيها لنفسه؟،

فأبت من ادعاء منزلتها و تمنى محلها من عظمه ربهم. فلما أسكن الله آدم و زوجته الجنه و قال لهما ما قال، حملهما الشيطان على تمنى منزلتهم، فنظر إليهم بعين الحسد فخذلا حتى أكلا- من شجره الحنظله _ ... و ساق الحديث إلى أن قال _ : لم يزل أنبياء الله بعد ذلك يحفظون هذه الأمانه و يخبرون بها أوصيائهم و المخلصين من أمتهم، فأبون حملها و يشفقون من ادعائها، و حملها الانسان العدى قد عرف بأصل كل ظلم منه إلى يوم القيامة ؛ و ذلك قول الله _ عزوجل _ : «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ»(٤)(٥) _ ... الآية _ .»

و القمى: «الأمانه: هى الامامه و الأمر و النهى. و الدليل على أن الامانه هى الامامه قوله _ عزوجل _ : «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا»(٦) يعنى: الإمامه ؛ فالامانه هى الامامه. عرضت «عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا»: أن يدعوها أو يغصبوها أهلها «وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» يعنى: الأول، «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا

ص : ٧٦

١-١. راجع: «معانى الأخبار» ص ١١٠ الحديث ٣.

٢-٢. راجع: «بصائر الدرجات» ج ١ ص ١٧٨، «بحار الأنوار» ج ٦٠ ص ٢٨٠.

٣-٣. راجع: «معانى الأخبار» ص ١٠٩ الحديث ٢.

٤-٤. كريمه ٧٢ الأحزاب.

٥-٥. راجع: «معانى الأخبار» ص ١٠٧ الحديث ١.

٦-٦. كريمه ٥٨ النساء.

و فى التهذيب عن الصادق _ عليه السلام _ أنه سُئِلَ عن الرجل يبعث إلى الرجل يقول له ابتع لى ثوبا، فيطلب له فى السوق، فيكون عنده مثل ما يجد له فى السوق، فيعطيه من عنده؟

قال: لا يقربن هذا ولا يدنس نفسه!، إن الله _ عزَّوجلَّ _ يقول: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ» ... الآية _ ؛ قال: وإن كان عنده خيرٌ ممَّا يجد له فى السوق فلا يعطيه من عنده» (٢)؛

و فى الكافى (٣) ما يقرب منه.

أقول: لامنافاه بين هذه الأخبار حيث خصَّصت الأمانة تارة بالولاية و أخرى بما يعمَّ كلَّ أمانه، لما عرفت من أنَّ العبره بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (٤). كما روى عن يونس بن عبد الرحمن قال: «سألت موسى بن جعفر _ عليهما السلام _ عن قول الله _ عزَّوجلَّ _ : «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا»؟

فقال: هذه مخاطبة لنا خاصَّة، أمر الله كلَّ إمامٍ ممَّا أن يؤدَّى إلى الإمام الذى بعده و يوصى إليه، ثم هى جارية فى سائر الأمانات. و لقد حدَّثنى أبى عن أبيه أن على بن الحسين _ عليهما السلام _ قال لأصحابه: عليكم بأداء الأمانات، فلو أن قاتل أبى الحسين بن على _ عليهما السلام _ ائتمنى على السيف الذى قتله به، لأذيتته إليه» (٥).

و الروايات فى هذا الباب كثيرة.

و لا يخفى على أولى الألباب أن المراد من الولاية هو الذى ذكرناه، لأنَّ الانسان الكامل إمَّا نبيُّ أو وليُّ؛ و لكلِّ من النبوة و الولاية اعتباران: اعتبار الإطلاق؛ و اعتبار التقييد؛

فالنبوة المطلقة هى النبوة الحقيقيَّة الحاصلة فى الأزل الباقيه إلى الأبد، و هو اطلاع النبىِّ

ص : ٧٧

١-١. راجع: «تفسير على بن ابراهيم» ص ٥٣٥، «بحار الأنوار» ج ٦٠ ص ٢٨٠.

٢-٢. راجع: «تهذيب الأخبار» ج ٦ ص ٣٥٢.

٣-٣. راجع: الكافى ج ٣ ص ٤١٣.

٤-٤. قارن: «تفسير الصافى» ج ٤ ص ٢٠٦.

٥-٥. راجع: «معانى الأخبار» ص ١٠٦، «بحار الأنوار» ج ٢٣ ص ٢٧٨.

المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات بحسب ذواتها و ماهياتها و اعطاء كل ذي حق حقه الذى يطلب بلسان استعداده من حيث انه الانبياء الذاتى و التعليم الحقيقى الأزلّى المسمى بالربوبيه العظمى و السلطنه الكبرى. و صاحب هذا المقام هو الموسوم بالخليفه الأعظم و قطب الأقطاب و الانسان الكبير و آدم الحقيقى المعبر عنه بالفيض الانبساطى و القلم الأعلى و العقل الأول و الروح الأعظم ؛ و إليه الاشاره بقوله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «أول ما خلق الله نوري»(١)؛ و : «أول ما خلق الله العقل»(٢)؛ و نحو ذلك. و إليه استند كل العلوم و الأعمال، و إليه ينتهى جميع المراتب و المقامات، نبيا كان أو وليا، رسولا كان أو وصيا.

و باطن هذه النبوه هى الولاية المطلقة، و هى عبارة عن حصول مجموع هذه الكمالات بحسب الباطن فى الأزل و بقائها إلى الأبد، و يرجع إلى فناء العبد فى الحق و بقائه به ؛ و إليه الاشاره بقوله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «أنا و عليّ من نور واحد»(٣)؛ و : «خلق الله روحى و روح عليّ بن أبى طالب _ عليه السلام _ قبل أن يخلق الخلق بألفى عام»(٤)؛ و «بعث عليا مع كل نبي سراً و معى جهرا»(٥)؛ و بقول أمير المؤمنين _ عليه السلام _ : «كنت وليا و آدم بين الماء و الطين»(٦) كما قال النبي _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين»(٧) ... إلى غير ذلك.

ص : ٧٨

١-١. راجع: «عوالى اللئالى» ج ٤ ص ٩٩ الحديث ١٤٠.

٢-٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ١ ص ٩٧.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٣٣ ص ٤٨٠، ج ٣٨ ص ١٥٠.

٤-٤. ما وجدته، و قريب منه ماروى عن الصادق _ عليه السلام _ : «قال الله _ تبارك و تعالى _ : يا محمد انى خلقتك و عليا

نورا قبل أن أخلق سماواتى و أرضى و عرشى و بحرى ...»، راجع: «الكافى» ج ١ ص ٤٤٠ الحديث ٣.

٥-٥. الحديث مع اشتهاه و ذبوعه ما وجدته فى طرقتنا.

٦-٦. ما وجدت الحديث فى طرقتنا.

٧-٧. راجع: «المناقب» _ لابن شهر آشوب _ ج ١ ص ٢١٤، «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٤٠٢.

و النبوه المقيده هي الإخبار عن الحقائق الإلهيه _ أي: معرفه ذات الحق و أسمائه و صفاته و أحكامه. فان ضمّ معه تبليغ الأحكام و التأديب بالأخلاق و التعليم و القيام بالسياسه فهى النبوه التشريعيه، و يختصّ بالرساله.

و قس عليها الولايه المقيده، فكلُّ من النبوه و الولايه من حيث هي صفة مطلقه، و من حيث استنادها إلى الأنبياء و الأولياء مقيده. و المقيّد مقوّم بالمطلق، و المطلق ظاهرٌ في المقيّد. فنبوه الأنبياء كلّهم جزئيات النبوه المطلقه. و كذلك ولايه الأولياء جزئيات الولايه المطلقه.

و لكلُّ من الأقسام الأربعة ختمٌ، أي مرتبه ليست فوقها مرتبه أخرى و مقامٌ لا ينبي على ذلك المقام و لا حولي سوى الشخص المخصوص به، بل الكلّ يكون راجعاً إليه. و إن تأخر وجود طينه صاحبه فانه بحقيقته موجودٌ قبله.

و خاتم النبوه المطلقه نبينا محمّدٍ _ صلى الله عليه و آله و سلّم _، و خاتم الولايه المطلقه أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب _ عليه السلام _ (١). و النبوه المطلقه المقيده إنّما كملت و بلغت غايتها بالتدرّج، فأصلها تمهيد بآدم _ عليه السلام _ و لم تنزل تنمو و تكمل حتّى بل _ غ كمالها إلى نبينا _ صلى الله عليه و آله و سلّم _، و لهذا كان خاتم النبيين. و إليه الاشاره بما روى عنه _ عليه السلام _ : «مثل النبوه مثل دارٍ معموره لم يبق فيها إلاّ موضع لبنيه، و كنت أنا تلك اللبنيه» (٢) _ أو لفظٌ هذا معناه _ .

و كذلك الولايه المطلقه المقيده إنّما تدرّجت إلى الكمال حتّى بلغت غايتها إلى المهديّ

ص : ٧٩

١-١. راجع: «تعليقات» القمشه اى على شرح القيصري فصوص الحكم _ المطبوعه فى رسائل القيصري _ ص ٦٣.
٢-٢. ما وجدته، و قريب منه: «انّ مثلى و مثل الأنبياء قبلى كمثل رجلٍ بنى بيتاً، فأحسنه و أجمله إلاّ موضع لبنيه من زاويه، فجعل الناس يطوفون به و يعجبون له و يقولون: هلاً وضعت هذه اللبنيه؟! قال: فأنا اللبنيه و أنا خاتم النبيين»، راجع: «صحيح البخارى» ج ٤ ص ٢٢٦، «صحيح مسلم» ج ٤ ص ١٧٩٠، «كنز العمال» ج ٢٢ ص ٤٥٣ الرقم ٣٢١٢٧.

الموعد ظهوره الذي هو صاحب الأمر في هذا العصر وبقية الله اليوم في بلاده وعباده _ صلوات الله و سلامه عليه و على آباءه المعصومين _ .

فَلَمَّا نَهَضْتُ لِلِقَائِهِمَا قَالَ لِي: مَكَانَكَ. ثُمَّ وَجَّهَ إِلَيَّ مُحَمَّدٌ وَإِبْرَاهِيمُ، فَجَاءَا؛

فَقَالَ: هَذَا مِيرَاثُ ابْنِ عَمِّكَمَا يَحْيَى مِنْ أَبِيهِ، قَدْ خَصَّكَمَا بِهِ دُونَ إِخْوَتِهِ.

«النهوض»: القيام.

<قوله: «مكانك»، أى: اجلس مكانك.> (١)

<قوله: «ثم وجه» أى: أرسل إليهما رسولا؛ يقال: وجهه إليه توجيهها، أى: أرسله.

قوله: «هذا ميراث ابن عمكما». «الميراث»: اسم من الارث، أصله موراث _ على وزن مفعال _ ، . انقلبت الواو ياءً لانكسار ما قبلها.> (٢) و «الارث» فى اللغة: بمعنى البقاء، و منه قوله _ عليه السلام _ : «أنكم على إرث من أبيكم ابراهيم _ عليه السلام _» (٣)، أى: على بقية من بقايا شريعته. و فى الاصطلاح: استحقاق انسان بموت آخر بنسب أو سبب شيئا بالأصالة. و هو بدلالة الأخبار عن الأئمة الأطهار: ظاهرى جسمانى _ و هو المال _ ،

و حقيقى روحانى _ و هو العلم، الذى هو ميراث الأنبياء فى الحقيقة _ . و المراد هنا هو هذه الصحيفة المشتملة للأمرين ؛ فتبصر .!

قوله _ عليه السلام _ : «قد خصكما به»؛ خاصه الشيء: ما يوجد فيه و لا يتجاوز غيره.

قوله _ عليه السلام _ : «دون اخوته»: الدون فى الأصل بمعنى انحطاط المكان _ يقال: هذا دون ذاك، >أى: أخط منه فى المكان _ ، ثم استعير للتفاوت فى الأحوال و الرتب، ثم اتسع

ص : ٨٠

١-١. قارن: «نور الأنوار» ص ٨.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٣٥.

٣-٣. ما وجدته فى طرقنا. و روى الحميدى: «أنكم على ارث من ارث ابراهيم»، راجع: «مسند» الحميدى ج ١ ص ٢٦٢ الرقم ٥٧٧، «سنن» الترمذى ج ٢ ص ٩٩.

فيه فاستعمل في كلِّ تجاوز حدًّا إلى حدٍّ و تخطى حكم إلى حكم من غير ملاحظه انحطاط أحدهما من الآخر، فجرى مجرى أداه الاستثناء؛ و هو ظرف لغو لتعلقه بخصكما. و المعنى: خصكما به متجاوزا إخوته.

و «الإخوه»: جمع أخ، و لامه محذوفه، و هي واو. و تردُّ في التثنيه على الأشهر، فيقال: «إخوان»، و يجمع على «إخوان» أيضا.

وقيل: الأخـوّه في النسب، و الاخـوان في الصـداقه؛ و هـ و غـ ط، بل يقال في الأنساب و الأصدقاء أخوّه و إخوان؛ قال تعالى: « إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ » (١)، لم يعن النسب؛ و قال: « وَ لَا يُبَدِّلُ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبِعُولَتِهِنَّ ... إِلَى قَوْلِهِ : أَوْ إِخْوَانِهِنَّ » (٢) و هذا في النسب. قال الزجاج: «أصل الأخ في اللغة من التوخي، و هو القصد و الطلب، فالأخ نسبيا كان أو صديقا مقصده مقصد أخيه.» (٣) <

وَ نَحْنُ مُشْتَرِطُونَ عَلَيْكُمْ فِيهِ شَرْطًا!

فَقَالَا: رَحِمَكَ اللَّهُ، قُلْ! فَقَوْلِكَ الْمَقْبُولُ.

فَقَالَ: لَا تَخْرُجَا بِهِذِهِ الصَّحِيفَةِ مِنَ الْمَدِينَةِ.

«الشرط»: الزام الشيء و التزامه في البيع و نحوه، و الجمع «شروط». و قيل: الشرط: ما يلزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود.

أقول: هذا لادخل له في هذا المقام.

و «الفاء» في قوله: «فقولك المقبول»: للسببية.

و قوله: «لاتخرجا بهذه الصحيفة»، و في نسخه ابن ادريس: «لاتخرجا هذه الصحيفة» بدون الباء، و الفرق بينهما _ كما هو المصرح به في كلام أهل العربيّه _ هو الفرق بين

ص : ٨١

١-١. كريمه ١٠ الحجرات.

٢-٢. كريمه ٣١ النور.

٣-٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٣٦.

قولهم: أذهب عمروٌ زيدا، و: ذهب عمروٌ بزيدا، من أن مؤدَى الأولى إذهب عمروٌ لزيدا _ س_ واءٌ ذهب مع_ه أم لا_، و م_ؤدَى الثانية مصاحبتهما فى الذهاب. قال بعض الأعلام: «و على هذا يكون قوله _ عليه السلام _ على الروايه المشهوره أدلّ و أنصّ و أصرح فى عدم خروجها من المدينه مع «الصحيحه منه» على روايه ابن ادريس، بل على هذه الروايه إنّما يدلّ على عدم اخراج الصحيحه منها لا على عدم خروجها منها. و المقام يقتضى المنع منهما _ كما لا يخفى _».

و ظنى أنّ الق_رائن إنّهم_ا تدلّ على معن_ى المستفادّ من عباره ابن ادريس، لأنّ قوله _ عليه السلام _ : «هذا ميراث ابن عمّكما _ إلى آخره _» ظاهرٌ فى (1) أنّ المراد نهيهما عن اخراجها؛ و أمّا نهيه لهما عن الخروج فقد استفيد من دليلٍ خارجٍ، و يتضمّن هذا الكلام ضمنا (2) <.

قَالَ: وَ لِمَ ذَاكَ؟

قَالَ: إِنَّ ابْنَ عَمِّكَمَا خَافَ عَلَيْهَا أَمْرًا أَخَافُهُ أَنَا عَلَيْكُمَا؛

قَالَ: إِنَّمَا خَافَ عَلَيْهَا حِينَ عَلِمَ أَنَّهُ يُقْتَلُ!

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ : وَ أَنْتُمَا فَلَا تَأْمَنَّا، فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّكُمَا سَتَخْرُجَانِ كَمَا خَرَجَ وَ سَتُقْتَلَانِ كَمَا قُتِلَ!

فَقَامَا وَ هُمَا يَقُولَانِ: لَأَحَوْلَ وَ لَأَقْوَةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

قال الفاضل الشارح: «حين علم، أى: وقت علمه؛ فالجمله مضافٌ إليها، و هى فى تأويل المفرد، و محلّها الجزر. قال أبوح_اتم: و غلّط كثرٌ من العلم_اء، فجعل_وا حين بمعنى حيث. و الصواب أن يقال: حيث _ بالمثلثه _ ظرف مكانٍ، و حين _ بالتّون _ ظرف زمانٍ؛ فيقال: قمتُ حيث قمتُ، أى: فى الموضع الذى قمت فيه؛ و اذهب حيث شئت، أى: إلى أى

ص : ٨٢

١-١. المصدر: _ فى.

٢-٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٨.

موضع شئت. و أما حين _ بالنون _ ، فيقال: قمتُ حين قمتُ، أى: فى ذلك الوقت، و لا يقال: حيث خرج الحاجَّ _ بالمثلثة _ . و ضابطه انَّ كلَّ موضع حسن فيه أين و أى، اختصَّ به حيث _ بالمثلثة _ ؛ و كلَّ موضع حسن فيه إذا و لما و يوم و وقت، اختصَّ به حين _ بالنون _ «(١)؛ انتهى.

أقول: لا يخفى على المتتبع انَّ كلَّ واحدٍ من «الحين» و «حيث» يُستعمل فى معنى الآخر، فلا غلط يلزم على العلماء.

قوله _ عليه السلام _ : «فلا- تأمنا». «الفاء» إمَّا زائدة مطلقا _ كما قاله الأخفش _ ، أو مقيِّدٌ بكون الخبر أمرا أو نهيا _ كما قاله جماعة _ ؛ و إمَّا عاطفة لا زائدة، إمَّا بتقدير أمَّا فيكون التقدير: «أمَّا هو فقتل، و أمَّا أنتما فلا تأمنا» ؛ هذا على القول بلزوم التفضيل فيها _ كما هو مذهب بعضهم _ . و كان تكرارها متروكا استغناءً عنه بذكر القسم الآخر ؛

و أمَّا على قول من أنكر لزوم التفضيل لم يحتج إلى هذا التقدير ؛ و إمَّا بتقدير خيرٍ للمبتدأ، أى: «و أنتما مثله، فلا تأمنا».

>و يجوز الاستدلال به على ما ذهب إليه الأخفش من جواز ادخال الفاء على الخبر و إن لم يكن المبتدأ متضمنا لمعنى الشرط(٢)<.

قوله : «و هما يقولان لاحول و لا قوه إلا بالله العلي العظيم». الجملة فى محلّ النصب على الحال، أى: فقاما قائلين. >المشهور انَّ «الحول» بمعنى القوه، فالجملة الثانية تأكيدٌ للأولى. و روى فى تفسيرها عن عليّ _ عليه السلام _ : «انَّ الحول بمعنى الحائل و المانع»(٣)، أى: لاحائل عن المعاصى و لا قوه على الطاعات إلا باستعانه منه _ تعالى _ (٤)<.

قال الفاضل الشارح: «ولك فى الاسمين من لاحول و لا قوه خمس أوجه من الاعراب:

ص : ٨٣

١- ١. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٤١.

٢- ٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٩.

٣- ٣. ما وجدته فى مصادرنا الروائيّة.

٤- ٤. قارن: «نور الأنوار» ص ٩.

فتحهما، و رفعهما، و فتح الأوّل و نصب الثاني، و فتح الأوّل و رفع الثاني، و رفع الأوّل و فتح الثاني. و استشكل الاستثناء على الوجه الأوّل من جهة أنه راجع في المعنى إلى الجملتين و لا يصح لفظاً، لأنّ «إلا» الواحده لا يستثنى بها من شيئين. قال ابن الحاجب: و الأشبه أن يقال: إنّ الحول و القوّه لَمَّا كانا بمعنى، صحّ رجوع الاستثناء إليهما، لتنزلهما منزله شيء واحد. و قال غيره: هو من باب الحذف، مثل: ما قام و قعد إلا زيد. أى: لا حول إلا بالله و لا قوّه إلا بالله. و ما قاله ابن الحاجب هو تفسير بعض اللغويين: إنّ الحول هو القوّه، و القوّه هي الحول، و (١) كلاهما مترادفان» (٢)؛ انتهى.

أقول: و المعنى أنّ كلّ حولٍ حوله و كلّ قوّه قوّته، كما أنّ كلّ شأنٍ شأنه و كلّ فعلٍ فعله مع علوّه و غايه عظمته. فهو مع غايه تجرّده و نهايه تقدّسه عن جميع الأكوان لا يخلو منه شيء من الأكوان؛ كما قال إمام الانس و الجان على بن أبي طالب _ عليه السلام _ : «مع كلّ شيء لا بمقارنه و غير كلّ شيء لا بمزايله» (٣)؛ كما قال المحقق الطوسي _ رحمه الله تعالى _ ، و سيجيء تحقيق ذلك مستوفاً _ إن شاء الله تعالى _ .

فَلَمَّا خَرَجَا قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ : يَا مُتَوَكِّلُ، كَيْفَ قَالَ لِمَكَ يَحْيَى: إِنَّ عَمِّي مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ وَ ابْنَهُ جَعْفَرَ دَعَا النَّاسَ إِلَى الْحَيَاةِ وَ نَحْنُ دَعَوْنَاهُمْ إِلَى الْمَوْتِ!

قُلْتُ: نَعَمْ _ أَصْلَحَكَ اللَّهُ _ !، قَدْ قَالَ لِي ابْنُ عَمِّكَ يَحْيَى ذَلِكَ.

«كيف» في محل نصب على الحال، لأنّ الواقع بعد القول يستغنى به. و صاحب الحال «يحيى»، و العامل فيها «قال»؛ أى: على أى حاله قال لك يحيى ذلك؟، معبراً بهذه العبارة أم بغيرها؟ فكان الجواب: «نعم!، قال ذلك»، أى: بهذه العبارة.

ص : ٨٤

١-١. المصدر: _ و.

٢-٢. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٤٤.

٣-٣. راجع: نهج البلاغه، الخطبه الأولى ص ٤٠.

فَقَالَ: يَرْحَمُ اللَّهُ يَحْيَى!، إِنَّ أَبِي حَدَّثَنِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَيْدِهِ عَنْ عَلِيٍّ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ _ أَخَذَتْهُ نَعْسُهُ وَهُوَ عَلَى مَنْبَرِهِ، فَرَأَى فِي مَنَامِهِ رَجَالًا _ يَنْزُونَ عَلَى مَنْبَرِهِ نَزْوَةَ الْقِرْدَةِ يَرُدُّونَ النَّاسَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ الْقَهْقَرَى. فَاسْتَوَى رَسُولُ اللَّهِ _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ _ جَالِسًا وَ الْمُحْزَنُ يُعْرِفُ فِي وَجْهِهِ.

قال الفاضل الشارح: «قوله: «يرحم الله يحيى» تعريضٌ بخطائه و جنايته في هذا القول ؛ و الأصل: أخطأ و بسئ ما قال، لكنّه عدل إلى الترخّم عليه تحفيًا به و تحننًا عليه _ ... إلى آخر قوله _» (١).

أقول: صرف اللفظ عن معناه بغير دليلٍ قطعيٍّ غير مجوّزٍ عند أرباب العقول ؛ و قول يحيى: «انّ عمّي محمّد بن علي و ابنه جعفر ا دعوا الناس إلى الحياه، و دعوناهم إلى الموت» لا يدلّ على خطائه _ كما فهمه الشارح الفاضل _ ، لأنّ التوجيه مقدّم على الجرح _ كما هو دأب القوم _ ، و المرويّ في الأحاديث. فالدعاء _ و هو: «يرحم الله» _ في مكانه؛ فتأمل تفهم !.

قوله: «أخذته نعسه»: تائه للوحده.

و «النعاس»: فتورٌ يتقدّم النوم. قال في الصحاح: «الوسن النعاس و السنه مثله» (٢). و النعاس هو فتورٌ يتقدّم النوم. و قد فرّقوا بينهما و قالوا: النعاس أوّل النوم، ثمّ الوسن و هو ثقل النعاس، ثمّ الترنيق _ و هو مخالطه النع _ اس العين _ ، ثمّ الكرى و الغمض _ و هو أن يكون الانسان بين النائم و اليقظان _ ، ثمّ التغفيق _ بالغين المعجمه و بعدها فاء، و هو النوم _ ، ثمّ الهجوع، و الهجود _ و هو النوم الغرق _ ، ثمّ النشيج _ و هو أشدّ النوم _ .

ص : ٨٥

١-١. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٤٧.

٢-٢. راجع: «صحاح اللغة» ج ٦ ص ٢٢١٤ القائمه ١.

و «المنبر» _ بكسر الميم _ : المرقاه، مأخوذة من نبر الشيء: إذا رفعه. سمي بذلك لارتفاعه.

قوله: «ينزون» أى: يثبون، من نزا الفحل نزوا _ من باب قتل _ . و نَزَوْنَا _ بالتحريك _ : إذا وثب. «نزو القردة» أى: مثل نزو القردة، فحذف المضاف و أقيم المضاف إليه مقامه.

<و «القردة» _ كعنبه _ : جمع قِرْد _ بالكسر و السكون _ ، و هو حيوانٌ خبيثٌ معروفٌ (١)>.

قوله _ عليه السلام _ : «يردون الناس على أعقابهم القهقري»، أى: يجعلونهم مرتدين في دينهم القهقري، و هو المشى إلى خلفٍ من غير أن يعيد وجهه إلى جهة مشيه ؛ و هو مفعولٌ مطلقٌ. و الأصل يردونهم ردّ القهقري، فحذف المصدر و أنيب عنه لفظٌ دالٌّ على نوع منه. لأنهم في زمن الجاهلية كانوا كفرةً و قد شرفهم الاسلام الظاهري في زمن النبي _ صلى الله عليه و آله و سلم _ <و بعد موته _ صلى الله عليه و آله و سلم _ رجعوا إلى كفرهم الأصلي بحكم قوله _ عليه السلام _ : «ارتد الناس كلهم بعد النبي _ صلى الله عليه و آله و سلم _ إلا ثلاثة» (٢)(٣)>.

قوله: «فاستوى جالسا»، أى: استقرّ. و «جالسا» حالٌ مبيّنة لهيئة الفاعل. و «الجلوس» قيل: هو خلاف القعود (٤)؛ و قيل: خلاف القيام، فهو أعمّ من القعود، و قد يستعملان بمعنى واحدٍ و هو الكون و الحصول ؛ و منه يقال: جلس متربّعاً و قعد متربّعاً، أى: حصل و تمكّن.

قوله _ عليه السلام _ : «و الحزن يُعرف في وجهه»: «الحزن» _ بضمّ الحاء المهملة و سكون الزاء المعجمة و محرّكه _ : الهمّ؛ و الجمع: أحزان. يقال: حزن _ كفرح _ و تحزنّ و احتزنّ ؛ و حزنه و أحزنه: جعله حزينا ؛ و حزنه: جعل فيه حزنا، فهو محزونٌ و حزينٌ.

<و عرّفه الحكماء بانفعال النفس عن توارد المكروهات أو تخيلها. قالوا: «و هذه

ص : ٨٦

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٤٩.

٢-٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٢ ص ٤٤٠، ج ٦٧ ص ١٦٥.

٣-٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٩.

٤-٤. هذا هو رأى المدني، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٥٠.

الإفعال كَيْفِيَّةٌ تَتَّبِعُهَا حَرَكَةُ الرُّوحِ إِلَى الدَّخْلِ قَلِيلًا قَلِيلًا هَرَبًا مَمِيًا ذَكَرًا. وَفَرَّقُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الِهْمِّ، فَقَالُوا: «الِهْمُّ مَا تَتَّبِعُهُ حَرَكَةُ الرُّوحِ إِلَى الدَّخْلِ وَالخَارِجِ لِحُدُوثِ أَمْرٍ يَتَصَوَّرُ فِيهِ خَيْرٌ مَتَوَقَّعٌ وَشَرٌّ مَنْتَظَرٌ، فَهُوَ مَرَكَّبٌ مِنْ رَجَاءٍ وَخَوْفٍ، فَأَيُّهُمَا غَلَبَ عَلَى الفِكْرِ تَرَكَّنَ الرُّوحُ إِلَى جِهَتِهِ، فَللَّخَيْرِ المَتَوَقَّعِ إِلَى الخَارِجِ وَلِلشَّرِّ المَنْتَظَرِ إِلَى الدَّخْلِ؛ فَلذَلِكَ قِيلَ: إِنَّهُ جِهَادٌ فِكْرِيٌّ».

و قيل: «الْحَزَنُ أَسْفَكَ عَلَى مَافَاتٍ، وَ يَرَادُفُهُ الِهْمُّ؛ وَ الِهْمُّ عَلَى مَالِمَ يَأْتِ، وَ يَرَادُفُهُ الْحَزَنُ» (١)(٢) <.

و قيل: «أَنَّهُ سَقَمَ القَلْبَ عَنِ اسْتِيلاءِ أَلَمِ الِهْمومِ».

و قال مَرْتاضٌ: «هُوَ أَلَمُ الباطنِ عَنِ مَصادِفِهِ مَا لا يلائِمُ».

و قيل: «هُوَ انكسارُ القَلْبِ بِصدماتِ الشَّدائدِ».

و قيل: «أَنَّهُ أَثَرُ ضَرْبانٍ يَتَوَلَّدُ مِنْهُ البِكاءُ الدائمُ وَ التَأوُّهُ اللازمُ».

و قيل: «هُوَ ما إِذا سَكَنَ فِي بَيْتِ قَلْبٍ لَمْ يَرْضَ أَنْ يَسْكُنَهُ غَيْرُهُ!» (٣).

و قال عارِفٌ: «الْحَزَنُ حَمَى الرُّوحِ إِنْ كانَ لِأَجْلِ الخَلْقِ، وَ نورُ القَلْبِ إِنْ كانَ لِأَجْلِ الحَقِّ».

و قيل لِمَحْمَدِ بنِ خَفيْفٍ: «ما علامه الحزن؟

فقال: ارسال الدموع على الخدود و طلب الأمان من المعبود».

و قيل: «بِكاءُ الحزنِ يعمى وَ بِكاءُ الشوقِ يجلى البصرَ؛ قال _ سبْحانَهُ _ : « وَ ابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الحُزَنِ فَهُوَ كَظِيمٌ» (٤) (٥).

وَ الحَقُّ أَنَّهُ أَلَمٌ نَفْسائِيٌّ يَعرِضُ مِنْ فُوتِ مَطْلُوبٍ أَوْ فَقْدِ مَحْبُوبٍ أَوْ الخَوْفِ مِنْ مَكْرُوهٍ.

ص : ٨٧

١-١. المصدر: الخوف.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٥١.

٣-٣. راجع: «الرساله القشيريّه» ص ٢٣١.

٤-٤. كريمه ٨٤ يوسف.

٥-٥. هذا قول أبي سعيد القرشي، راجع: «الرساله القشيريّه» ص ٢٣١.

و عدّه بعض المحققين من رذائل الشهوه من طرف التفريط ؛

و فيه نظر!، فإنّ الباعث عليه إن كان شدّه الشوق إلى المشتبهات _ فيحزن لفقدائها أو فوتها _ كان من رذائل الشهوه، لكن كونه من جانب التفريط ممنوع، بل هو من نتائج الشره؛

و إن كان باعته الميل إلى مقتضيات الغضب _ فيحزن على فوت ما يميل إليه قلبه من الاستيلاء و الغلبه على الخصم أو الانتقام أو الكبر أو التعزّز أو غيرها _ كان من رذائل الغضب ؛

و إن بُنى الأمر على تربيته على صغر النفس وضعفها كان الأوّل أيضا منها من جانب التفريط و تعميم المعروض بالنسبه إلى الخوف مع ذكر القوم له، لأنّه قد يكون حزنه من حصول أمرٍ متوقّع فيه أثر السوء ؛

فمن حيث حصول تشويش خاطر أو الاضطراب بذلك يسمّى خوفا؛

و من حيث حصول الهمّ و الغمّ و التضجّر و السأم يسمّى حزنا؛ و إن كان هذا متفرّعا على ذلك. على أنّ الخوف إنّما يُستعمل فيما يحتمل العدم و الحزن أعمّ، إذ يشمل ما يتيقن _ كالذئب يأكل ولده السمّ المهلك _ .

و من جملة هذا القسم من الحزن كلّ حزنٍ يترتب على الخوف الممدوح ، إذ لا يمكن حصول الخوف بدون الحزن. و لو لم يعمّم بما ذكرناه شمله أيضا، فإنّ محبوب أهل الدنيا و مطلوبهم شهواتها، و محبوب أهل الآخرة و مطلوبهم لذاتها من لقاء الله و الاستغراق فيه و الإعراض عن الدنيا بالكليّة و عدم الهمّ بفواتها. و في أخبار داود: «يا داود! ما لأوليائي ... _ أن يكونوا روحانيين لا يغتمون»^(١)، كما قال _ تعالى _ : «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَأَخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^(٢). مع أنّ الحزن _ كما قال بعض _ ليس أمرا طبيعيا للنفس، بل ملكة

ص : ٨٨

١- ١. قال العلامة المجلسي: «و في أخبار داود _ عليه السلام _ : ما لأوليائي و الهمّ بالدنيا!، إنّ الهمّ يذهب حلاوه مناجاتي من قلوبهم؛ يا داود! أنّ محبتي من أوليائي أن يكونوا روحانيين لا يغتمون»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٨٢ ص ١٤٣.

٢- ٢. كريمه ٦٢ يونس.

حادثة عن سوء اختيارها، لأنَّ كلَّ محزونٍ على فقد شيءٍ يزول حزنه بيسيرٍ من الأوقات و يتبدل بالسرور، و لو كان طبيعيًا لكان حاصلًا لكلِّ أحدٍ، إذ لا بدَّ من فقد محبوبٍ له.

ثمَّ إنَّ ما أشبه حاله بمن دعا في جماعه إلى دعوهِ في مجلسٍ مشتملٍ على صنوف النفائس و الشمائم الطيبة ليتفرَّج الأصناف المدعوون برؤيتها و ينتفعوا من روائحها خاصَّةً، فكان يأخذها كلُّ منهم ساعةً للتفرَّج و الاستشمام و يودعها إلى آخر، فلو أخذها أحدهم و طمع في تملكه و اغتمَّ من أخذ آخر منه، نُسب إلى الجنون و خفَّه العقل!. فالعاقل لا يصرف عمره في تحصيل ما يحزن على فقدته بعد علمه بأنَّه يصير مفقودا، و لا يعلِّق قلبه به مع حصوله له، بل يهتمُّ في تحصيل الباقيات التي لا تنفنى و اللذات التي ليس لها انتهاء؛ و لنعم ما قيل:

وَ مَنْ سَرَّهُ أَنْ لَا يَرَى مَا يَسُوءُهُ فَلَا يَتَّخِذْ شَيْئًا يَخَافُ لَهُ فَقَدْ

تبصرة

اعلم! إنَّ للانسان حالتين: حاله تسمَّى النوم؛ و حاله تسمَّى اليقظة. و في كلا الحالتين جعل الله له ادراكا يدرك به الأشياء يسمَّى تلك الادراكات في اليقظة حسًّا و يسمَّى في النوم حسًّا مشتركًا. فكلُّ شيءٍ يبصره في اليقظة تسمَّى رؤيئه و كلُّ ما يبصره في النوم يسمَّى رؤيا _ مقصورا _ .

و جميع ما يدركه الانسان في النوم فهو ممَّا ضبطه في حال اليقظة من الحواسِّ الظاهره؛ و هو على ضربين:

إمَّا ما أدرك صورته في الحسِّ ؛

و إمَّا ما أدرك اجزاء صورته التي أدركها في النوم بالحسِّ. لا بدَّ من ذلك، فان نقصه شيء من ادراك الحواسِّ في أصل خلقته، فلم يدرك في اليقظة ذلك الأمر المذى فقد المعنى الحسيّ المذى يدرك به في أصل خلقته؛ فلا يدركه في النوم أبدا. فأصل الحسِّ و الادراك به في اليقظة و الخيال يقع في ذلك.

و تحقيق ذلك على قواعد الحكماء و الأطباء: أنَّ الروح الحيواني _ و هو الجوهر

البخارى الحاصل من لطيف الأخلاط الأربعة، الذى بسببه يحصل للأعضاء قوه الحسّ و الحركة _ إذا انتشر فى جميع أجزاء البدن _ باطنه و ظاهره _ حصل بسببه الحسّ و الحركة ؛ و هذا هو اليقظه ؛

و إن بقى فى الباطن و لم يتصل إلى الظاهر تعطلت الحواسّ الظاهره ؛ و هذا هو النوم.

فالموت و النوم أخوان مشتركان فى تعطيل الحواسّ الظاهره، إلاّ - أنّهما يختلفان فى أنّ الموت هو تعطيل الحواسّ الظاهره و الباطنه جميعا، بخلاف النوم، فإنّه مختصّ بتعطيل الحواسّ الظاهره.

> و بقاءه فى الباطن يكون لأسباب:

منها: طلب الاستراحه عن كثره الحركة ؛

و منها: تحلله بسبب الأفعال الكثيره الصادره من الحواسّ، فتشتغل الطبيعه بنضج الغذاء ليستمدّ الروح من لطيفه ؛

و منها: انسداد المجارى، فإنّ الانسان إذا شرب الشراب مثلاً تصاعدت أبخرته من المعده إلى الدماغ و نزلت إلى الأعصاب، فأمتلأت المجارى و انسدت، فلا يقدر الروح على النفوذ _ كما ينبغى _ . و ربما كان أكل الطعام موجبا للنوم لهذا السبب. فاذا بقى الروح فى الباطن و ركبت الحواسّ بقيت النفس فارغه من شغل الحواسّ، لأنّها لاتزال مشغوله بالتفكر فيما تورده الحواسّ عليها. فاذا وجدت فرصه الفراغ و ارتفعت عنها الموانع اتّصلت بالجواهر الروحانيه الشريفه من عالم الملكوت التى فيها نقوش جميع الموجودات _ كليّه و جزئيه _ ممّا (١) كان و ما يكون و ما هو كائن، و هى المسّماه بالكتاب المبين و أمّ الكتاب و اللوح المحفوظ. فانقشت بحسب استعدادها بما فيها من صور الأشياء لاسيّما ماناسب أغراضها و كان مهمّا لها، فإنّ النفس بمنزله مرآه ينطبع فيها كلّ ما قابلها من مرآه أخرى عند حصول الأسباب و ارتفاع الحجاب بينهما. و الحجاب هنا اشتغال النفس بما تورده الحواسّ، فاذا

ص : ٩٠

١-١. المصدر: ما.

ارتفع ظهر فيها من تلك المرائى ما يناسبها و يحاذيها.

فهذا هو سبب الرؤيا الصادقه.

و هى إمّا صريحه، فتستغنى عن التأويل _ و هى التى لم تتصرف فيها المتخيله الحاكيه للأشياء بتمثيلها _ ؛

و إمّا خفيه _ و هى ما حكته المتخيله بصوره مناسبه له، فانّ النفس إذا انقش فيها معنى ركبّت المتخيله صوراً لذلك المعنى تناسبه، فترسلها إلى الحسّ المشترك، فتصير مشاهدّه . و هذه الرؤيا هى المفتقره إلى التأويل، و نظر المعبر فى الاستدلال بتلك الصوره على ذلك المعنى.

و كثيراً ما تحكى المتخيله عن تلك الصوره حكايةً أخرى و تنقلها إلى صورٍ كثيره حتّى يعجز المعبر عن ادراك تلك الانتقالات. و سببه استيلاء قوه التخيل و تعوّدها للتركيبات التى لا أصل لها. و لهذا لا يعتمد على رؤيا الكذوب و الشاعر، لأنّ مخيلتهما اعتادت تخيل الصور التى لا وجود لها و اختراعها.

و قد تكون للرؤيا أسباب أخرى:

أحدها: إنّ الصور المحفوظه فى خزانة الخيال تظهر وقت النوم فى لوح الحسّ المشترك، لفراغه حينئذٍ؛ لأنه وقت اليقظه مشغول بالصور التى تؤدّيها إليها (1) الحواسّ.

الثانى: إنّ القوه المفكره ربما ركبّت صوراً حال اليقظه، إمّا بسبب اشتياقها إلى شىءٍ، أو لغمّها لفوات شىءٍ و توقّع مكروهٍ، فتظهر تلك الصور فى حاله النوم فى الحسّ المشترك.

الثالث: إنّ مزاج روح القوه المتخيله إذا تغيّر تخيّل أفعالاً بحسب ذلك التغيّر، مثلاً إذا استولت عليه الحراره فأنّه يرى النيران، و إذا استولت البروده رأى الثلج، و إذا استولت الرطوبه رأى الأمطار و نحوها، و إذا استولت اليبوسه رأى كأنّه يطير فى الهواء، و إذا استولى عليه البخار السوداءوى رأى الظلمه.

ص : ٩١

و كل رؤيا يكون سببها أحد هذه الأشياء فهي أضغاث الأحلام التي لا يلتفت إليها(١).<

ثم اعلم ! أنّ النوم و الموت مشتركان أيضا في بقاء المدارك الباطنيه للنفس الناطقه الانسانيه _ كالعقل و الوهم و الخيال _ . و تحقيق ذلك: أنّ العوالم على تكثرها ثلاثه؛ و المدارك الانسانيه على شجونها ثلاثه؛ و الانسان بحسب غلبه كل واحد منها يقع في عالم من هذه العوالم و المنشآت ؛

فبالحسن يقع في عالم الدنيا، و به ينال الصور الحسيه الكائنه الفاسده الملدّه و المولمه بحسب الملائمه و المنافره ؛

و بالقوه الباطنه الجزئيه يقع في النشأ الثانيه التي هي عالم الصور الأخرويه المنقسمه إلى الجنّه و الجحيم ؛

و بالقوه الباطنه العقليه يقع في النشأ الثالثه التي هي عالم الصور العقليه الإلهيه الأفلاطويه.

فالناس أصنافٌ ثلاثه:

أهل الدنيا، و هم أهل الحسن، كالانعام و البهائم أو أضل سبيلاً _ كما في قوله: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ»(٢)، «بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا»(٣) _ ؛

و أهل الآخره، و هم الصلحاء أهل الإعتقادات التقليديه الظنّيه الخياليه ؛

و أهل الله، و هم العرفاء بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر ؛ كما وقع في الحديث: «الدنيا حرامٌ على أهل الآخره، و الآخره حرامٌ على أهل الدنيا، و هما حرامان على أهل الله»(٤).

ص : ٩٢

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٥٢. و انظر: «المباحث المشرقيه» ج ٢ ص ٤٢٠.

٢-٢. كريمه ١٧٩ الأعراف.

٣-٣. كريمه ٤٤ الفرقان.

٤-٤. ما وجدته في طرفنا. و انظر: «كنز العمال» الرقم ٦٠٧١، «كشف الخفاء» ج ١ ص ٤٩٣.

لرؤيا مكاناً، و محلٌّ، و حالٌ. فحالها النوم، و هو الغيبه عن المحسوسات الظاهره الموجبه للراحه _ كما ذكرناه لك _ .
و هو على قسمين:

قسم انتقالٍ، و فيه بعض راحهٍ أو نيل غرضٍ أو زياده تعبٍ ؛

و القسم الآخر قسم راحهٍ خاصهٍ، و هو النوم الخالص الصحيح الذى ذكر الله أنه جعل راحهً لما تتعب فيه هذه الآلات و الجوارح و الأعضاء البدنيه فى حال اليقظه، و جعل زمانه الليل.

و أما قسم الانتقال فهو النوم الذى معه الرؤيا، فتنتقل هذه الآلات من ظاهر الحس إلى باطنه ليرى ما تقرّر فى خزانة الخيال الذى رفعت إليه الحواس ما أخذته من المحسوسات. فبحسب تمامية الحواس و نقصانها تمامية ما فى الخزانة و نقصانها. و لله تجلّى فى هذه الخزانة فى صورهِ طبيعِيهِ بصفاتِ طبيعِيهِ، مثل قوله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «رأيت ربّى فى صورهِ شابّاً» (١).

و هـ و ما يراه النائم فى نومه من المعانى فى صورهِ المحسوسات، لأنّ الخيال هذه حقيقته أن يجسد ما ليس من شأنه أن يتجسد. و ذلك لأنّ حضرته يعطى ذلك.

و ما تمّ فى طبقات العالم من يعطى الأمر على ما هو عليه سوى هذه الحضرة الخياليه، فإنها تجمع بين النقيضين و فيها تظهر الحقائق على ما هي عليه.

و إنّما سمينا هذه الحاله بالانتقال، لأنّ المعانى تنتقل من تجريدها عن المواد إلى لباس المواد كظهور الحقّ فى صورهِ الأجسام و العلم فى صورهِ اللبن و ما أشبه ذلك.

و الأوّل فى حال اليقظه، و الثانى فى حال النوم؛ و لهذا لا تعبير فى الأوّل بخلاف الثانى.

ص : ٩٣

١- ١. ما وجدته فى طرقتنا. و انظر: «كنز العمال» الرقم ١١٥٢، «تذكره الموضوعات» ص ١٢، «الأسرار المرفوعه» ص ٢٠٤.

و إن ارتقى الانسان فى درج المعرفه علم أنه نائم فى حال اليقظه أيضـا، و لذلك ذكـر اللهـم أمـورا واقعـة فى الحسـ و قال: «فَاعْتَبِرُوا» (١)؛ و قال «إِنَّ فِي ذَلِكْ لَعِبْرَةً» (٢)؛ أى: جؤزوا و اعبروا ممـا ظهرلكم من ذلك إلى علم ما بطن. و قال _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «الناس نيامٌ، فاذا ماتوا انتبهوا و لكن لا يشعرون» (٣). و هذا العالم كـله نومٌ و يقظة.

و التحقيق أن صور العالم للحق من الاسم الباطن صور الرؤيا للنائم، و التعبير فيها كون تلك الصوره أحواله، فليس غيره؛ كما أن صور الرؤيا أحوال الرائي لاغيره؛ فما رأى إلا نفسه، فهذا قوله: «أنه ما خلق السموات و الأرض و ما بينهما إلا بالحق» (٤)؛ و هو عينه، و هو قوله فى حق العارفين: «و يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (٥)، أى: الظاهر، فهو الواحد الكثير، فهذا معنى قولنا فى التقسيم: أن قسم الانتقال. قيل لأبى سعيد الخزاز: «بم عرفت الله؟

قال: بجمعه بين الضدين» (٦). فكل عين متصفه بالوجود فهى لا هى، فالعالم كله هو لا هو و الحق الظاهر بالصوره هو لا هو، فهو المحدود الذى لا يحد و المرئى الذى لا يرى.

و ما ظهر هذا الأمر إلا فى هذه الحضرة الخياليه _ كما لا يخفى على ذوى البصيره _ .

و أمـا القسم الآخر من النوم فهو قسم الراحه، و هو الذى لا يرى فيه رؤيا، فهو لمجرد الراحه البدنيه لاغير. و هذا هو حال الرؤيا.

و بقى معرفه المكان و المحل؛

ص : ٩٤

١-١. كريمه ٢ الحشر.

٢-٢. كريمات ٢٦ النازعات، ٤٤ النور، ١٣ آل عمران.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ٤٣، ج ٦ ص ٢٧٧.

٤-٤. تلميخ إلى ما ورد فى الآيات ٨٥ الحجر، ٨ الروم، ٣ الأحقاف.

٥-٥. كريمه ٢٥ النور.

٦-٦. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ١١ ص ١٧٨، «مشارك الدرارى» ص ٣٩٥، «شرح فصوص الحکم» _ للعارف الكاشانى،

بتحقيقنا _ ص ٨٤.

فأما المحلّ فهو هذه النشأة العنصريّة الحيوانيّه خاصّه لا يكون للرؤيا محلّ غيرها، فليس للملك رؤيا؛ و محلّها في العالم الإلهيّ الاستحالات في صور التجلّي.

أما المكان فهو ما تحت مقعر فلك القمر خاصّه أو ما تحت مقعر فلك الكواكب الثابتة أو الأطلس .

هذا هو النوم الكائن المعروف في العرف.

و أما على طريقه العرفاء: فهو عالم المثل _ كما عرفت هذا _ .

>وقد روى رئيس المحدثين عن زراره عن أحدهما _ عليهما السلام _ قال: «أصبح رسول الله _ صلى الله عليه وآله وسلم _ يوماً كئيباً حزينا، فقال له عليٌّ _ عليه السلام _ : ما لي أراك يا رسول الله كئيباً حزينا؟

فقال: و كيف لا أكون كذلك و قد رأيت في ليلتي هذه أنّ بنيتيم و بنى عدى و بنى أمية يصعدون منبري هذا يردّون الناس عن الاسلام القهقري ؛! فقلت: يا ربّ في حياتي أو بعد موتي؟

فقال: بعد موتك!«.

و لاتنافى بين الروايتين، لجواز وقوع الرؤيتين(١) <.

فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ بِهَذِهِ الْآيَةِ: «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نَحْوُفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا»؛ يَعْنِي: بِنِي أُمَّيَّة.

>«جبرئيل»، فيه لغات: جبرئيل _ بوزن قنشليل(٢) _ ؛ و جبرئل _ بحذف الياء _ ؛ و جبريل _ بحذف الهمزة _ ؛ و جبريل _ بوزن قنديل _ ؛ و جبرالّ _ بلامٍ مشدّده _ ؛ و جبرائيل

ص : ٩٥

١-١. قارن: «نور الأنوار» ص ٩.

٢-٢. في النسختين: فقشليل، و التصحيح من المصدر.

— بوزن جبراعيل — ؛ و جبرائل — ؛ بوزن جبراعل — . و ما أحسن قول صاحب الكشاف: «عجمي فالعبوا به ماشتم!» (1) <.

قيل: هو مركبٌ من «جبر» — وهو العبد — ، و «إيل» — وهو الله بالسريانيته — ، فمعناه على هذا: عبدالله أو صفوته. و هو المسمّى بروح القدس و المؤيّد بالقاء الوحي إلى الأنبياء.

و أمّا كيفية انزال الوحي على النبيين — سلام الله عليهم أجمعين — على ما هو الدائر على ألسنة المفسيّرين و غيرهم من المتكلّمين ؛ فهو أنّ المراد من انزال الوحي أنّ جبرئيل — عليه السلام — سمع في السماء كلام الله — تعالى — فنزل به على الرسول — صلى الله عليه و آله و سلّم — ؛ و هذا كما يقال: «نزلت رساله الأمير من القصر»، و الرساله لا تنزل، و لكن المستمع سمع الرساله في علوّ فنزل بها و يؤدّيها في سفلى؛ و قول الأمير لا يفارق ذاته، و لكن السامع يسمعه و يؤدّي بلفظ نفسه.

و ربما استشكل بعضهم هذا — أى: سماع جبرئيل كلام الله، سيّما القائل بأنّ كلامه ليس من جنس الأصوات و الحروف — ؛ فأجابوا عنه:

أمّا المعتزله فبأنّه يخلق الله أصواتا و حروفا على لسان جبرئيل، و هذا معنى الكلام عندهم ؛

و أمّا الأشاعره فتارةً بانه يحتمل أن يخلق الله له سماعا لكلامه، ثمّ أقدره على عباره يعبر بها عن ذلك الكلام ؛

و تاره بانه يجوز أن يخلق الله في اللوح المحفوظ كتابه بهذا النظم المخصوص يقرأ جبرئيل — عليه السلام — فحفظه ؛

و تارةً بتجويز أن يخلق أصواتا مقطّعه بهذا النظم المخصوص في جسمٍ مخصّصٍ، فتلقّفه جبرئيل و يخلق له علما ضروريًا بانه هو العبارة المؤدّيه لمعنى ذلك الكلام القدير. هذا

ص : ٩٦

خلاصه ما ذكروه في هذا المقام.

و طائفة استدلوا على كون الملائكة أجساما متحيزة بأن وصف القرآن بالنزول _ الّذى لا يتّصف به إلا المتحيز بالذات دون الأعراض و سيما غيرالقارّ منها، كالأصوات _ إنّما هو بتبعيه محلّه، سواء أخذ حروفا ملفوظة أو معانى محفوظة. و هو الملك الّذى يتلقف الكلام من جانب الملك العلام تلقفا سماعيا؛ أو يتلقى القرآن تلقيا قلبيا؛ أو يتحفّظه من اللوح المحفوظ ثم ينزل به على الرسول _ صلى الله عليه و آله و سلم _ .

و لا يتمشى ذلك إلا على القول بتجسّم الملائكة، و هذا هو مسلك أرباب الجدل و التخيل دون أصحاب البصيره و التحصيل.

و أما على مسلك هؤلاء و ممشاهم من القول بما هو صريح الحقّ و ما هو عليه كافه الحكماء الإلهيين و الربّانيون من الإسلاميه، فهو _ كما سيجيء في دعائه عليه السلام على حمله العرش _ : أنّها على قبائل: علويّات و سفليّات؛ سماويّات و أرضيّات؛ مجرّدات و مادّيّات؛ و المجرّدات على أنواع. و كلّ منها على أنواع شتى لا يعلم أعدادها و لا أنواعها إلا الله _ تعالى _ ؛ كما قال _ تعالى _ : «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» (١).

و قد تقرّر في محلّه إنّ كلام الله ليس مقصورا على ما هو من قبيل الأصوات و الحروف، و لا على ما هو من قبيل الأعراض مطلقا _ ألفاظا كانت أو معانى _ ، بل كلامه و متكلّميته يرجع إلى ضربٍ من قدرته و قدريته، و له في كلّ عالمٍ من العوالم العلويّه و السفليّه صورةٌ مخصوصةٌ.

و طائفة أخرى اقتصروا على القول بالتلاقي الروحاني و الظهور العقلاي في ظهوره بين النبي _ صلى الله عليه و آله و سلم _ و الملك الحامل للوحى، فسمّوا ظهوره العقلاي لنفوس الأنبياء _ عليهم السلام _ «نزولاً»، تشبيها للهبوط العقليّ بالنزول الحسى و الاعتقال الروحانيّ بالإتصال المكاني، فيكون قولنا: «نزل الملك» استعارةً تبعيّةً.

ص : ٩٧

و الحق أنّ كلا القولين زيغ عن طريق الصواب وحيداً عمّا فيه هدى لأولى البصائر والألباب، و شقاً لعصا الأّمه المرحومه يفرّقها المفرّقه و أحاديثها النبويه المتواتره. فالأّمه مطبقه على أنّ النبيّ - صلى الله عليه و آله و سلّم - كان يرى جبرئيل - عليه السلام - يبصره الجسمانيّ و يسمع كلام الله على لسانه القدسي بسمعه الجسدانيّ.

و البرهان العقليّ قائم على أنّ مناط الرؤيه و السماع الحسيّين في الانسان وجود الصوره البصريّه - كالألوان و الأشكال و غيرها -، و الصوره المسموعه - كالأصوات و الحروف و الكلمات - عند النفس بقوّتها الباطنيّه المدركه للجزئيات الصوريّه؛ و أمّا وجود هذه الصور بهويّتها الخارجيّه و مادّتها الوضعيه فهو مدركٌ بالعرض و بالقصد الثاني. و هذا مادام كون النفس في هذه النشأه الدائره و شديده التعلّق بها.

و لها طريقٌ آخر كما في النوم حيث لا يكون وجود الصوره في مادّتها المخصوصه شرطاً لانكشافها و حضورها.

و للنفس في ذاتها سمعا و بصرا و شمّاً و ذوقاً و لمسا غير هذه الآلات العنصريّه الدائره البائده في عالمها المثاليّه، و هكذا إلى أن ينتهي إلى مبدئها - وهو العالم الإلهيّه - . فبحسب كلّ عالم تمثّل لها الملك الحامل للوحي، فمادام كونها في هذا العالم ال-دنياويّه ال-دائره الف-انيه تمثّل لها الملك بصوره شخصيّه بشريّه ناطقه بكلمات إلهيّه منظومه مسموعه؛ كما قال - تعالى - : «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (1)، يعني بذلك ارتسام الصوره عنده، لا في لوح بنطاسيا - كما زعمه الظاهريّون من الحكماء ممّن لا-تحقيق له في علم النبوات -، و لا-من سبيل الظاهر و الأخذ عن مادّه خارجيّه، بل بالانحدار إليه من العالم الأعلى و النزول إليه من جانب اليمين و صقع الإفاضه. فإنّ الشّأن في الإسماع و الإبصار المشهوريين أنّه يرتفع صوره المسموع و المبصر من الموادّ الخارجيه إلى لوح الانطباع، ثمّ منه إلى عالم الخيال و المتخيّله، ثمّ يصعد الأمر الى النفس الناطقه - كما هو المعروف عند الجمهور و المثبت منهم في الكتب - .

ص : ٩٨

و عندنا النفس يرتفع من المحسوس إلى المتخيل و منه إلى المعقول و الصور ثابتة في أحيائها و عوالمها.

و في إِبصار الملك و سماع الوحي _ و هما الابصار و السماع الصريحان _ ينعكس الشآن، فينزل الفيض من عالم الأمر إلى النفس فهي يطالع شيئاً من الملكوت مجردة غير مستصحبه لقوّه حسّيّه أو خياليّه أو وهميّة، ثم يفيض من النفس إلى القوّه الخياليّه متخيلاً، فيتمثّل لها الصورة بما انضمّ إليها من الكلام في الخيال من معدن الافاضه و صقع الرحمه، ثم ينحدر الصورة المتمثله و العبارة المنظومه من الخيال و المتخيله إلى الحسّ المشاهد؛ بل النفس ينزل من العالم الأعلى إلى الأوسط ثم إلى الأدنى، فيشاهد في كلّ عالم ما يتعارف لها و يناسبها؛ على عكس الحاله الأولى، لأنّ تلك الحركه عروجيّة و هذه نزوليّة، فيسمع الكلام و يبصر الصورة في كلّ عالم من العوالم الثلاثة. و هذا أفضل ضروب الوحي و الإيحاء.

و له أنحاء مختلفه و مراتب متفاضله بحسب درجات النفس؛ فتبصّر فيما قلناه لك في هذا المقام، فأنه عزيز المرام!

لمعه عرشية

اعلم! أنّ تحقيق المقام في الوحي و الالهام موقوفٌ على الكشف عن حقيقه الكشف لغه و اصطلاحاً، و بيان أقسامه مفصلاً و مستوفاً؛ لأنّ الوحي من الكشف الصوري المتضمّن للكشف المعنوي؛ و الالهام من المعنوي فقط.

> فنقول: «الكشف» لغه رفع الحجاب يقال: كشفت عن وجهها، أى: رفعت نقابها و ما هو حائلٌ دون مشاهدته؛ و اصطلاحاً: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية و الأمور الحقيقيه وجوداً و شهوداً.

و هو إمّا صوريٌّ؛ أو معنويٌّ

و عنوا بالصوري ما يحصل في عالم المثل من طريق الحواس الخمس الظاهره.

و ذلك إمّا بالمشاهده _ كرؤيه المكاشف صور الأرواح المتجسده و الأنوار الروحانيه _؛

ص : ٩٩

و إما على طريق السماع، كسماع النبىِّ _ صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم _ الوحي النازل عليه كلاماً منظوماً، أو مثل صلصلة الجرس و دوى النحل _ كما جاء فى الروايه (١) _ ، فإنه _ صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم _ كان يسمع ذلك و يفهم المراد منه ؛

أو على سبيل الاستشاق، و هو التَّسَمُّ بالنفحات الإلهيه و التنشُّق بالروائح الربويّه، حيث روى أنه قال _ صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم _ : «إنَّ لله فى أيام دهركم نفحات، ألا فتعرّضوا لها» (٢) ؛ و قال: «إنى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن» (٣) ؛

أو على سبيل الملامسه، و هى بالاتّصال بين النورين أو بين الجسدين المثاليين، كما روى عن ابن عباس أنه قال: «قال رسول الله _ صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم _ : رأيت ربى فى أحسن صورهِ !، فقال: فيم يختصم الملائ الأعلی يا محمّد؟! »

قلت: أنت أعلم أى ربى _ مرّتين _ !،

قال: فوضع الله كفه بين كتفى، فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما فى السماوات و ما فى الأرض» (٤)، ثم تلا هذه الآيه: «وَ كَذَلِكَ نُزِيًا إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (٥)؛

أو على طريق الذوق، كمن يشاهد أنواعاً من الأطعمه فاذا ذاق منها و أكل أطلع على

ص : ١٠٠

١ - ١. أما سماعه الوحي مثل صلصلة الجرس، فكما قال _ صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم _ حين سئل: كيف يأتيك الوحي؟ «أحياناً يأتي مثل صلصلة الجرس»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٥٩ ص ٢١٤، ج ١٨ ص ٢٦٠؛ و أمّا سماعه كدوى النحل، فقال المحقّق المجلسى: «و روى أنه إذا كان نزل عليه الوحي يسمع عند وجهه دوى كدوى النحل»، راجع: نفس المصدر ج ١٨ ص ٢٦١.

٢ - ٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٧ ص ١٦٨، «مسند أحمد» ج ٢ ص ٥٤١.

٣ - ٣. ما وجدته فى طرقنا. و انظر: «اتحاف الساده المتّقين» ج ٨ ص ١٢٤، «المغنى عن حمل الأسفار» ج ٣ ص ٢١٧.

٤ - ٤. ما وجدت الحديث فى مصادرنا. و انظر: «مسند أحمد» ج ٤ ص ٧٧، «سنن الدارمى» ج ٢ ص ١٢٦.

٥ - ٥. كريمه ٧٥ الأنعام.

معانٍ غيبيةٍ ؛ قال النبي _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ : «رَأَيْتَ أَنِّي أَشْرَبُ اللَّبْنَ حَتَّى خَرَجَ الرَّيُّ مِنْ بَيْنِ أَظْفَارِي ... ، فَأَوَّلَتْ ذَلِكَ بِالْعِلْمِ»(١)؛ و قوله _ عَلَيْهِ السَّلَام _ : «إِنِّي لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ، أَظَلَّ عِنْدَ رَبِّي يَطْعَمَنِي وَ يَسْقِينِي»(٢)؛ وَ كُلُّهَا تَجَلِيَّاتٌ أَسْمَائِيَّة.

وَ أَنْوَاعِ الْكُشْفِ الصُّورِيِّ:

إِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْحَوَادِثِ الدُّنْيَوِيَّةِ ؛

أَمْ لَا؛

فَإِنْ كَانَتْ مُتَعَلِّقَةً بِهَا تَسْمَى رَهْبَانِيَّةً، وَ أَهْلُ السُّلُوكِ لِعَدَمِ وَقُوفِ هَمِّهِمُ الْعَالِيَةِ فِي الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ لَا يَلْتَفِتُونَ إِلَى هَذَا الْقِسْمِ مِنَ الْكُشْفِ، لِصَرْفِهَا فِي الْأُمُورِ الْآخِرَوِيَّةِ وَ أَحْوَالِهَا. وَ يَعُدُّونَهُ مِنْ قَبِيلِ الْأَسْتِدْرَاجِ وَ الْمَكْرِ بِالْعَبْدِ، بَلْ كَثِيرٌ مِنْهُمْ لَا يَلْتَفِتُونَ إِلَى الْقِسْمِ الْآخِرَوِيِّ أَيْضًا، وَ هُمُ الَّذِينَ جَعَلُوا غَايَةَ مَقْصِدِهِمُ الْفَنَاءَ فِي اللَّهِ وَ الْبَقَاءَ بِهِ ؛

وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَعَلِّقَةً بِهَا فَهِيَ مَطْلُوبَةٌ مُعْتَبَرَةٌ.

وَ هَذِهِ الْمَكَاشِفَاتُ قَلَّمَا تَقَعُ مَجْرَدَةً عَنِ الْأَطْلَاعِ بِالْمَعَانِي الْغَيْبِيَّةِ، بَلْ أَكْثَرُهَا يَتَضَمَّنُ الْمَكَاشِفَاتِ الْمَعْنَوِيَّةِ. وَ تَكُونُ أَعْلَى مَرْتَبَةً وَ أَكْثَرَ يَقِينًا، لِجَمْعِهَا بَيْنَ الصُّورَةِ وَ الْمَعْنَى.

وَ مَنبَعُ هَذِهِ الْمَكَاشِفَاتِ هُوَ الْقَلْبُ الْإِنْسَانِيُّ بِذَاتِهِ، وَ عَقْلُهُ لِلنُّورِ الْعَمَلِيِّ الْمُسْتَعْمَلِ لِحَوَاسِهِ الرُّوحَانِيَّةِ، فَإِنَّ لِلْقَلْبِ عَيْنًا وَ سَمْعًا وَ غَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْحَوَاسِّ. وَ فِي الْأَحَادِيثِ الْمَشْهُورَةِ مَا يُؤَيِّدُ ذَلِكَ كَثِيرَةٌ.

وَ تَلِكُ الْحَوَاسِّ الرُّوحَانِيَّةِ أَصْلُ هَذِهِ الْحَوَاسِّ الْجِسْمَانِيَّةِ، فَإِذَا ارْتَفَعَ الْحِجَابُ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ الْخَارِجِيَّةِ يَتَّحِدُ الْأَصْلُ مَعَ الْفَرْعِ وَ يَشَاهِدُ بِهَذَا الْحَوَاسِّ مَا يَشَاهِدُ بِهَا. وَ الرُّوحُ فِي مَرْتَبَتِهِ هَذَا يَشَاهِدُ جَمِيعَ ذَلِكَ بِذَاتِهِ، لِأَنَّ هَذِهِ الْحَقَائِقُ تَتَّحِدُ فِي مَرْتَبَتِهِ _ كَمَا يَبِينُ فِي مَحَلِّهِ _ .

ص : ١٠١

١-١. راجع: «شرح النووي على صحيح مسلم» ج ١٥ ص ١٦٩، «السنن الكبرى» ج ٧ ص ٤٩، «سنن الدارمي» ج ٢ ص ١٢٨. و الحديث ما وجدته في طرقنا.

٢-٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٤٠٣، ج ٦٧ ص ٢٥٣.

و أما الكشف المعنوي فهو كشف صور الحقائق المجردة للمفارقات العلويّه بحكم تجليات اسمى «العليم» و «الحكيم»، فهو ظهور المعانى العقلية و الحقائق الغيبية. فله أيضا مراتب:

أو لها: ظهور المعانى فى القوه المفكره من غير استعمال المقدمات و تركيب القياسات، بل بأن ينتقل الذهن من المطالب إلى المبادئ ؛ و يسمى بالحدس ؛

ثم فى القوه العاقله المستعمله للمفكره، و هى قوه روحانيه غير حاله فى الجسم، و هو المعبر عنه بروح القدس. و الحدس من توابعه، لأن المفكره جسمانيه، فيصير حجابا للنور الكاشف عن المعانى الغيبية، فهى أدنى مراتب الكشف ؛ و لذلك قيل: «الفتح فتح للنفس و هو يعطى العلم النافع، و فتح فى الروح و هو يعطى المعرفه وجودا» ؛

ثم فى مرتبه القلب، و تسمى بالالهام إن كان الظاهر معنى من المعانى الغيبية لا حقيقه من الحقائق و روحا من الأرواح ؛ و إن كان روحا أو غيبا فيسمى مشاهدة قلبية ؛

ثم فى مرتبه الروح، فيسمى بالشهود الروحي. و هى بمثابة الشمس المنوره بسماوات مراتب الروح و أراضى مراتب الجسد. فهو بذاته أخذ من الله العليم المعانى الغيبية من غير واسطه على قدر استعداده الأصلي، و مفيض على ما تحته من القلب و قواه الروحانيه و الجسمانيه ؛

ثم فى مرتبه السر؛

ثم فى مرتبه الخفى بحسب مقاميهما. و لا يمكن إليه الاشاره و لا تقدر على إعرابها العبارة؛ كما قال عليّ _ عليه السلام _ : «الحقيقه كشف سبحات الجلال من غير اشاره»(1).

و إذا صار هذا المعنى مقاما و ملكه للسالك اتّصل علمه بعلم الحق اتّصال الفرع

ص : ١٠٢

١ - ١. جزء من حديث طويل، و هو مشهور بين العلماء و إن لم يورد فى الجوامع الروائيه. و قد اشار الفيلسوف العارف ملاعبدالله الزنوزى فى شرحه عليه المسمى بـ «أنوار جليّه» إلى بعض من روى الحديث، فذكر منهم المحقق المجلسى الاوّل و الشيخ احمد الاحسائى فى شرحيهما على الزيارة الجامعه الكبيره، و المحقق الكاشانى فى «الحقائق»، و القاضى نورالله الشهيد فى «مجالس المؤمنين»، و غيرهم. و انظر: «الذريعه» ج ١٣ ص ١٩٦.

بالأصل، فحصل على أعلى المقامات من الكشف.

ولما كان كلُّ من الكشفيين على حسب استعداد السالك و مناسبات روحه و توجه سرّه و كانت الاستعدادات متفاوتةً، صارت مقامات الكشف متفاوتةً. و أصحّها و أتمّها إنّما يحصل لمن يكون مزاجه الروحانيّ أقرب إلى اعتدال التامّ _ كأرواح الأنبياء و الكملّ الأقطاب _ ، ثمّ ما هو أقرب إليهم نسبةً. و كيفيّة الوصول إلى مقامات الكشف يتعلّق بعلم السلوك.

و يجب أن يُعرف أنّ الّذى يكون للمتصرّف في الوجود من أصحاب الأحوال و المقامات _ كالإحياء و الإماتة و قلب الموادّ الجسمانيّة و طيّ الزمان و المكان _ إنّما يكون للاتّصاف بصفه القدره و الأسماء المقتضية لذلك عند تحقّقهم لها، و بالوجود الحقّانيّ الموهوب؛

إمّا بواسطه روح من الأرواح الملكوتيّة ؛

أو غيرها، بل بخاصيّة الاسم الحاكم (1) < _ «كالقادر» على صاحب القدره، و «العليم» على صاحب العلم، و «المريد» على صاحب الاراده _ .

و إذا عرفت ذلك فاعلم! أنّ الشريعة و الطريقه و الحقيقه من اقتضاء الرساله و النبوّه و الولايه ؛ و الوحي و الإلهام و الكشف من اقتضاء أسماء الذات و الصفات و الأفعال الّتي هي من اقتضاء العلم و القدره و الاراده، لأنّ العالم الامكاني واقّع بحسب الأسماء الإلهيّة؛

فالوحي من اقتضاء الأسماء الذاتيّة ؛

و الإلهام من الأسماء الوصفيّة ؛

و الكشف من الفعليّة.

و الأسماء الكلّيّة منحصره فيها، و العالم واقّع على ترتيبها ؛

فالقرآن من اقتضاء الوحي، و هو من اقتضاء الولايه و الأسماء الذاتيّة؛

ص : ١٠٣

١-١. قارن: «شرح القيصري» على فصوص الحكم ص ١٠٧، مع تغيير يسير في بعض العبارات.

و الحديث القدسي من اقتضاء الإلهام، و هو من النبوه و الأسماء الصفاتيّه؛

و الحديث النبوي من اقتضاء الكشف، و هو من الرساله و الأسماء الفعليّه.

فاذا أراد الله _ تعالى _ انزال شىءٍ معيّنٍ أو فعلٍ أمر بانزاله إلى الحضرة العقل الأوّل _ الذى هو المظهر الأوّل و الموجود الأوّل فى العالم الامكان _ ، ثمّ إلى حضرة النفس الكلّيّه المظهر الثانى الصادر منه بواسطه العقل الأوّل، و هى البرزخ الجامع المخصوصه باسم الرحمن. و يعبر عن الأوّل بأَمّ الكتاب، و عن الثانى بالكتاب المبين، و بالقلم و اللوح ؛

ثمّ إلى عالم الأرواح و النفوس، المعبر عنه بالملكوت بتشخيص روحانيّ و تعيّن ملكوتيّ ؛

ثمّ إلى عالم الأجسام و الأجساد، المعبر عنه بالملك بتشخيص جسمانيّ و تعيّن حسيّ، _ اللّذين هما مظهر اسمى «الظاهر» و «الباطن»، و «الأوّل» و «الآخر» _ ؛

ثمّ إلى عالم المركبات و المشخصات الصوريّه الشخصيّه من المواليد الثلاثه، و كلّها مظهر الأسماء.

فالأمر النازل من حضرته إلى هذه العوالم إن كان نزوله موكولاً إلى حركه لسان الانسان الكبير _ الذى هو الخليفه الأعظم و المعلّم الأوّل و آدم الحقيقى، و بنفسه المشار إليه بالنفس الرحمانى _ كساه الله _ تعالى _ على يد سلطان الطبيعه الكلّيّه حالاً مناسبه بحاله من العلويات الصرفه و المجردات البسيطه _ كالعقول المقدسه و النفوس الكلّيّه _ ؛

و يعبر عنها بالكلمات المعنويّه إن كانت معنويّه ؛

و بالكلمات الصوريّه إن كانت صوريّه. و الآيات الإلهيّه التامه الكامله إشارة إليها.

و هذا اللسان عبارة عن العقل الأوّل و القلم الأعلى، لأنه لسانه و ترجمانه فى كتب الوجود.

و إذا كان نزوله موكولاً إلى حركه يده أو أعضائه _ التى هى عبارة عن السماوات و الأرض و ما بينهما من الموجودات _ كساه الله _ تعالى _ أيضاً على يد سلطان الطبيعه الكلّيّه كسوة مناسبه بحاله _ من جوهر النار و جوهر الهواء و جوهر الماء و جوهر الأرض _ ؛ و يعبر عنه بالكلمات الصوريّه تارة، و بمثال الكلمات المعنويّه أخرى. و الملك و الجنّ و

الحيوان و الانسان و كل مركب من المواليد إشارة و مثال.

و مثله الكلام الصادر من الانسان الصغير، فان كلامه موكول إلى حركة لسانه و نفسه و مخارجه و صوته كسأه الله _ تعالى _ من الطبيعه الماديه حالاً - مناسبة لحاله _ من الصمغ و الزاج و العفص و الدخان _ و يعطى له الوجود الخارجى على اللوح و القرطاس. و يعبر عنه بالخطوط و السطور و الكتب و الصحف. فلسان الانسان الصغير معروف ظاهر؛ و أما لسان الانسان الكبير فقد عرفت.

و أقميا يدها فتلك عبارة عن عالمى الجبروت و الملكوت، أو السماوات و الأرض، أو الأمر و الخلق، أو الأسماء الجلالية و الجمالية. و الكل راجع إليها، لأن جميع الجبروت و الملكوت و السماوات و غيرها من العوالم مظاهر لهذين الاسمين؛

فى - دا الانسان الكبير _ اللذان هما عبارتان عن يدى الله _ يكونان عبارتين عن هذين الاسمين و مظهرهما؛ و «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (١) اشارة إليهما، أى: خمّرتة و سويتة قوّة و فعلاً بحكم هذين الاسمين و آثارهما؛ و كذلك قوله: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (٢)، و ما أراد «بالبسطة» إلا ظهورهما بصوره الغيب و الشهاده، و السماوات و الأرض. فكل ما يصدر فى العالم من الأمور الكليّة و الجزئية و ما يصدر من المعانى و المعارف لا يكون إلا من حضره الذات بالأسماء الذاتيه؛

أو من حضره الصفات بالأسماء الصفاتيه؛

أو من حضره الأفعال بالأسماء الفعلية. فالذات و أسمائها بمثابة الشخص، و الصفات و أسمائها بمثابة اللسان منه، و الأفعال و أسمائها بمثابة اليدين.

فالوحى مخصوص بحضره الذات؛

و الإلهام بحضره الصفات؛

و الكشف بحضره الأفعال.

ص : ١٠٥

١-١. كريمه ٧٥ صآ.

٢-٢. كريمه ٦٤ المائده.

فجميع الكتب السماويّه يكون من حضره الذات؛

و الحديث القدسي من حضره الصفات ؛

و النبويّ من حضره الأفعال.

و ليس للأنبياء غير هذه الثلاث، دون كلامهم البشريّ المشاركين به مع الكلّ. و بعبارةٍ أخرى الكتب السماويّه من اقتضاء الحضرة الأحديّه؛

و الحديث القدسيّ من اقتضاء الحضرة الواحدية ؛

و الحديث النبويّ من اقتضاء الحضرة الربوبيّه. و الكلّ خارجٌ عن فمٍ واحدٍ و لسانٍ واحدٍ، لكن بحسب المقام و المرتبه.

ثمّ نقول: الكتاب النازل من الحضرة الإلهيّة على ملكٍ من الملائكة أو نبيّ من الأنبياء أو غير ذلك من الكتب السماويّه ينزل أوّلاً إلى العقل الأوّل _ المعبر عنه بأَمّ الكتاب _ مجملاً ؛

ثمّ إلى النفس الكلّيّه _ المعبر عنها بالكتاب المبين _ مفصّلاً ؛

ثمّ إلى عالم الأرواح و النفوس المجرّده ؛

ثمّ إلى عالم الأجسام و المركّبات.

و يسمّى الأوّل: إفاضه الحضرة الإلهيّة على العقل الكلّي، و هو الوحي في مقام الولاية ؛

و يسمّى الثاني: إفاضه العقل الكلّي على النفس الكلّيّه، و هو الإلهام في مقام النبوه ؛

و يسمّى الثالث: إفاضه النفس الكلّيّه على الأرواح و النفوس المجرّده، و هو الكشف في مقام الرساله.

فالأوّل مخصوصٌ بالرساله؛

و الثاني بالنبوه ؛

و الثالث بالولاية. فالفراسه و الحدس _ و ما هو من هذا القبيل _ يكون من اقتضاء الكشف أو الوحي الخفيّ دون الجليّ، أو الإلهام العامّ دون الخاصّ.

و الحاصل: إنّ الانسان إذا كان في مقام الوحده الصرفه و شاهد الحضرة الأحديّه الذاتيه فما يصدر عنه في ذلك الوقت يسمّى كلاماً إلهيّاً موسوما عرفاً بالوحي الخفيّ، لأنّه في

مقام البقاء بعد الفناء و ليس بينه و بين حبيبه حجابٌ و لا- واسطه؛ و إذا كان فى مقام النبوه و حاله الدعوه و الإخبار عن الله بواسطه ملكٍ من الملائكه فما يصدر عنه فى ذلك الوقت يسمّى حديثاً قد سيّاً حاصلًا له من الوحي الجلى. لأنّه لا يكون إلّا بواسطه ملكٍ، لأنّ الجلى لا يكون إلّا بها، لأنّه هنا فى مقام الخلافه و الوسيله بينه و بين خلقه. و هو يقتضى الواسطه، لأنّ الملك من حيث تجرّده الذاتى و تقدّسه الوصفى أقرب إلى الحضرة الأحديّه من جهه النبى المتعلّق بدعوه الخلق و ارشادهم ؛

و إذا كان فى مقام الرساله و تأسيس الحكم و السياسه و الحرب و المعارضه فما يصدر عنه فى هذا المقام يسمّى حديثاً نبويًا حاصلًا من الوحي الجلى. و الإلهام و الحدس و الفراسه و الكشف _ و غير ذلك _ يكون تحت مرتبته و مقامه، لأنّ كلّ رسولٍ نبىٌ و كل نبىٌ ولىٌ، فالولايه من حيث هى أقرب و أعظم من النبوه، و النبوه من الرساله، لا الولى و النبى و الرسول.

و إذا كان فى مقام البشريه و عالم الطبيعه فما يصدر عنه فيه يسمّى كلاماً بشريًا و حديثاً انسانيًا ؛ «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ»(١). فاعلم ذلك فأنّه عزيزٌ !.

و قال صدر الحكماء و المحققين فى معنى مشاهدته الرسول لجبرئيل كلامه بسمعه الحسى: >«إنّ المعرفة العقلية إذا قويت و اشتدّت تصوّرت بصوره مطابقه لها. و ربّما تعدّت من معدن الخيال إلى مظهرٍ خارجيّ _ كالهواء الصافى _ ، فيكون الهواء كالمراه لها _ فيراها النبى تكلمه معاينه و مشاهدّه و يسمع كلامها بجارحته السامعه(٢) < .

و كيفيه تلقى الوحي _ على ما ورد فى بعض الأخبار _ : أنّه قال جبرئيل لرسول الله فى وصف اسرافيل: «انّ هذا حاجب الربّ و أقرب خلق الله منه، و اللوح بين عينيه من ياقوته حمراء، فاذا تكلم الربّ _ تبارك و تعالى _ بالوحي ضرب اللوح جيبيه، فنظر فيه ؛ ثمّ

ص : ١٠٧

١-١. كريمه ٥٤ المائده.

٢-٢. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٥٨، و لم أعثر على موضع كلامه بين مصنّفاته.

ألقى إلينا نسعى به فى السماوات و الأرض»(١). و فى بعضها: «أنه قال رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ لجبرئيل: من أين تأخذ الوحي؟

قال: آخذه من اسرافيل،

قال: من أين يأخذه اسرافيل؟

قال: يأخذه من ملكٍ فوقه من الروحانيين!

قال: قال: فمن أين يأخذه ذلك الملك؟

قال: يقذف فى قلبه قذفا»(٢). و فى بعض الأسانيد: «أن رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ يأخذه عن جبرئيل، عن ميكائيل، عن اسرافيل، عن اللوح، عن القلم، عن الله _ تبارك و تعالى _ : أن ولايه على بن أيطالب _ عليه السلام _ حصن من حصونى، من دخله أمن من عذابى»(٣).

و اختلاف هذه الأخبار منزل على تعدد مراتب الوحي.

قوله _ تعالى _ : «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا».

فيه تقديم و تأخير، أى: و ما جعلنا المذى أريناك فى المنام _ من نزو القرده على منبرك و ما خلقنا الشجره التى لعنّاها فى القرآن _ هى شجره بنى أمية _ «إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ» لنعلم من يطيعهم ممن يعصيهم.

و الضمير فى «نخوفهم» راجع إلى الناس.

و «اللعن»: الطرد و الابعاد.

و «الطغيان»: مجاوزة الحدّ و الغلوّ و الارتفاع فى الكفر و المعاصى.

و «كبيراً»، أى: عظيماً متجاوزاً للحدّ كثيراً.

ص : ١٠٨

١- ١. هذا جزء من حديث طويل ينبىء عن مكانه اسرافيل، راجع: «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٢٩٢، ج ٥٩ ص ٢٥١.

٢- ٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ١٠٣.

٣- ٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٣٩ ص ٢٤٦.

قوله: «يعنى بنى أميّه» تفسيرٌ للشجره الملعونه ؛ و على هذا ففى قوله _ تعالى _ : «فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا» (١) لطفه لا تخفى .

اعلم! أنّ هذا الحديث ثابت الصحه بين الخاصه و العامه، بل تظافت الروايات و تكاثرت بحيث بلغت حدّ التواتر بين الفريقين ؛ فمن طريق أهل البيت _ عليهم السلام _ ، >العياشى عن الباقر_ عليه السلام _ : «أنه سُئِلَ عن قوله _ تعالى _ : «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ»، فقال: انّ رسول الله _ صَلَّى الله عليه و آله و سلّم _ أرى أنّ رجالاً من بنيتيم و عدى على المنابر يردّون الناس عن الصراط القهقرى ؛

قيل: و ما الشجره الملعونه ؟

قال: هم بنو أميّه» (٢).

و عن الصادق _ عليه السلام _ مثله؛ إلاّ أنّه قال: «رأى أنّ رجالاً على المنابر يردّون الناس ضلالاً و زيغا و زفراً» (٣).

أقول: و هما كنايتان عن الأوّلين، و تيم و عدى جدّاهما.

قال: و فى روايه أخرى عنه: «انّ رسول الله _ صَلَّى الله عليه و آله و سلّم _ قد رأى رجالاً من نارٍ على منابر من نارٍ يردّون الناس على أعقابهم القهقرى ؛ قال: و لسنا نسّمى أحداً» (٤)؛

و فى أخرى: «أنا لانسّمى الرجال، و لكن رسول الله _ صَلَّى الله عليه و آله و سلّم _ رأى قوما على منبره يضلّون الناس بعده عن الصراط القهقرى» (٥)؛

و فى روايه أخرى قال: «رأيت الليله صبيان بنى أميّه يرقون على منبرى هذا!، فقلت:

ص : ١٠٩

١-١. كريمه ٦٠ الاسراء.

٢-٢. راجع: «تفسير العياشى» ج ٢ ص ٢٩٨ الحديث ١٠٠.

٣-٣. راجع: نفس المصدر و المجلّد ص ٢٩٧ الحديث ٩٥، «تفسير الصافى» ج ٣ ص ١٩٩.

٤-٤. راجع: «تفسير العياشى» ج ٢ ص ٢٩٨ الحديث ٩٦.

٥-٥. راجع: نفس المصدر و المجلّد، ص ٢٩٨ الحديث ٩٦.

يا ربّ معي؟

فقال: لا و لكن بعدك» (١)(٢)؛ الى غير ذلك ممّا لا تحصى (٣).

أقول: و إنّما أرى _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _ ردّ الناس عن الإسلام القهقري، لأنّ النّاس كانوا يظهرّون الإسلام و كانوا يصلّون إلى القبلة، و مع هذا كانوا يخرجون من الإسلام شيئاً فشيئاً، كالمدى يرتدّ عن الصراط السويّ القهقري و يكون وجهه الحقّ حتّى إذا بلغ غايه سعيه رأى نفسه في الجحيم.

و من طرق العامّة؛ فقال الفخر الرازي: «قال سعيد بن المسيّب: رأى رسول الله بنى أمّيه ينزون على منبره نزو القردة، فسأه ذلك». و قال: «هذا قول ابن عباس في روايه (٤). و الإشكال (٥) فيه: إنّ هذه الآيه مكّيّه، و ما كان لرسول الله _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _ بمكّه منبرٌ؟! »

قال: و يمكن أن يجاب عنه بأنّه لا يبعد أن يرى بمكّه أنّ له بالمدينه منبرا يتداوله بنى أمّيه (٦).

> و قال البيضاوى في تفسير الرؤيا: «قيل: رأى قوما من بنى أمّيه يرقون منبره و ينزون عليه نزو القردة، فقال: هذا (٧) حظّهم من الدنيا يعطونه باسلامهم. و على هذا كان المراد بقوله: «إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ»: ما حدث في أيّامهم» (٨)؛ انتهى.

و روى الحاكم في المستدرک عن مسلم الربعي عن العلاء عن أبيه عن أبي هريره، قال:

ص : ١١٠

١-١. راجع: نفس المصدر و المجلد و الصفحه، الحديث ٩٨.

٢-٢. قارن: «تفسير الصافي» ج ٣ ص ١٩٩.

٣-٣. انظر كنموذج منها: «تفسير كنز الدقائق» ج ٧ ص ٤٣٦.

٤-٤. المصدر: + عطاء.

٥-٥. المصدر: + المذكور عائداً.

٦-٦. راجع: «التفسير الكبير» ج ٢٠ ص ٢٣٦، ذيل القول الثالث.

٧-٧. البيضاوى: هو.

٨-٨. راجع: «أنوار التنزيل» ٣٧٩.

«انَّ النَّبِيَّ _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ قَالَ (١): أُرِيْتُ فِي مَنَامِي كَأَنَّ بَنِي الْحَكَمِ بْنِ أَبِي الْعَاصِ يَنْزُونَ عَلَيَّ مِنْبَرِي كَمَا تَنْزُونَ الْقَرْدَةَ (٢)؛ فَمَا رَأَى النَّبِيَّ _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ مُسْتَجْمَعًا ضَاحِكًا حَتَّى مَاتَ (٣)؛ ثُمَّ قَالَ: صَحِيحُ الْإِسْنَادِ عَلَيَّ شَرْطُ مُسْلِمٍ (٤). ذَكَرَ تِلْكَ (٥) الدَّمِيرِيُّ فِي حَيَاةِ الْحَيَوَانَ (٦).

وَقَالَ الرَّازِيُّ فِي تَفْسِيرِ الشَّجَرَةِ الْمَلْعُونَةِ: «قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: الشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ فِي الْقُرْآنِ الْمُرَادُ بِهَا (٧) بَنُو أُمَيَّةِ الْحَكَمِ بْنِ أَبِي الْعَاصِ وَوُلْدُهُ (٨). قَالَ: رَأَى رَسُولُ اللَّهِ _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ فِي الْمَنَامِ أَنَّ وَلَدَ مَرْوَانَ يَتَدَاوِلُونَ مِنْبَرَهُ، فَقَصَّ رُؤْيَاهُ عَلَيَّ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَقَدْ خَلَا فِي بَيْتِهِ مَعَهُمَا. فَلَمَّا تَفَرَّقُوا سَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ الْحَكَمَ يَخْبِرُ بِرُؤْيَا رَسُولِ اللَّهِ، فَاشْتَدَّ عَلَيْهِ ذَلِكَ (٩)؛ فَاتَّهَمَ (١٠) عُمَرَ فِي إِفْشَاءِ سِرِّهِ، ثُمَّ ظَهَرَ أَنَّ الْحَكَمَ كَانَ يَتَسَمَّعُ إِلَيْهِمْ، فَغَفَاءَ رَسُولُ اللَّهِ _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ .

قَالَ: وَ مِمَّا يُؤَكِّدُ هَذَا التَّأْوِيلَ قَوْلُ عَائِشَةَ لِمَرْوَانَ: لَعْنُ اللَّهِ أَبَاكَ وَ أَنْتَ فِي صُلْبِهِ، فَأَنْتَ بَعْضُ مَنْ لَعْنُ اللَّهُ (١١).

وَقَالَ النِّيشَابُورِيُّ: «عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: الشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ: بَنِي أُمَيَّةِ (١٢).

وَفِي الْكِتَابِ الْمَذْمُومِ كَتَبَهُ الْمُعْتَضِدُ بِاللَّهِ الْعَبَّاسِيُّ حِينَ عَزَمَ عَلَيَّ لَعْنُ مَعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سَفْيَانَ عَلَيَّ الْمَنَابِرِ فِي سَنَةِ أَرْبَعٍ وَ ثَمَانِينَ وَ مِائَتَيْنِ، وَ ذَكَرَ فِيهِ بَنِي أُمَيَّةِ فَقَالَ: «ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ كِتَابًا فِيهَا

ص : ١١١

١-١. المستدرک: + اني.

٢-٢. المستدرک: + قال.

٣-٣. المستدرک: توفي.

٤-٤. المستدرک: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه.

٥-٥. المصدر: ذلك.

٦-٦. راجع: «حياه الحيوان» ج ٢ ص ٢٠٣.

٧-٧. التفسير: _ الملعون.

٨-٨. التفسير: _ و ولده.

٩-٩. التفسير: ذلك عليه.

١٠-١٠. التفسير: و اتهم.

١١-١١. راجع: «التفسير الكبير» ج ٢٠ ص ٢٣٧.

١٢-١٢. راجع: «غرائب القرآن» ج ٢ ص ٤٥٩.

أنزله على رسوله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ يذكر فيه شأنهم، و هو قوله _ تعالى _ : «وَ الشَّجَرَةَ المَلْعُونَةَ فِي القرآنِ» (١)، و لا خلاف بين أحدٍ أنه _ تبارك و تعالى _ أراد بها بنى أمية» (٢)؛ انتهى (٣). <

و بالجمله الأخبار من طرق العامه و الخاصه متكاثره في > أنه _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ بعد هذه الرؤيا أسر إلى أبي بكرٍ و عمر أمر بني أمية و استكتمهما عليه ذلك، فأفشى عمر عليه _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ سره و حكاها للحكم بن أبي العاص. و أسر إلى حفصه أمر أبي بكرٍ و عمر، و قال لها: «انَّ أباك و أبابكر يملكان أمر أمتي، فاكتمي عليَّ هذا»، فأفشت عليه _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ سره (٤) و نبأت به عايشه، فجاءه بذلك الوحي و نزلت فيه سورة التحريم (٥) (٦). <

و لذلك المقام بسط من الكلام ذكرناه في مبحث الإمامه من كتابنا الكبير المسمى بأنوار الحقائق؛ فليرجع إليه.

قَالَ: يَا جِبْرِيلُ! أَعَلَى عَهْدِي يَكُونُونَ وَ فِي زَمَنِي؟

قَالَ: لَا، وَ لَكِنْ تَدُورُ رَحَى الأَسْـِـلامِ مِنْ مُهاجِرِكَ فَتَلْبُثُ بِذَلِكَ عَشْرًا، ثُمَّ تَدُورُ رَحَى الأَسْـِـلامِ عَلَى رَأْسِ خَمْسٍ وَ ثَلَاثِينَ مِنْ مُهاجِرِكَ، فَتَلْبُثُ بِذَلِكَ خَمْسًا، ثُمَّ لَأَبَدٌ مِنْ رَحَى ضَلَالِهِ هِيَ قَائِمَةٌ عَلَى قُطْبِهَا، ثُمَّ مُلْكُ الفُرَاعِنِهِ.

>«العهد»: الوقت و الزمان.

ص : ١١٢

- ١-١. كريمه ٦٠ الاسراء.
- ٢-٢. راجع: «تاريخ الأمم و الملوك» ج ٨ ص ١٨٥، «الكامل» ج ٧ ص ٤٨٥، «تاريخ الخلفاء» _ للسيوطي _ ص ٣٧١.
- ٣-٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٦٤.
- ٤-٤. المصدر: _ سره.
- ٥-٥. راجع: «كنز الدقائق» ج ١٣ ص ٣٢٤.
- ٦-٦. قارن: «شرح الصحيفه» ص ٦٦.

و «على» بمعنى «فى»، و هى ظرفيَّةٌ _ كقوله تعالى _ : «وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ» (١)؛ أى: فى حين غفله.

و «فى زمنى» من باب عطف الشئ على مرادفه تأكيدا؛ و هو شائع فى كلامهم (٢) <.

> و «رحى» بألف الحمره فى المواضع الثلاثه، و هو لبيان ضبط رسم الكتابه لبيان اختلاف المعنى (٣) <. و هى مقصورة مؤنثه: الطاحونه. و الألف منقلبه عن ياء؛ تقول: هما رحيان، و كلٌّ من مدّ قال: رحاء، و رحاءان، و أرحيه _ مثل عطاء، و عطاءان، و أعطيه _ . قال الجوهري: «و لأدرى ما حجّته و ما صحّته» (٤). يقال: دارت رحى الحرب إذا قامت على ساقها، و هو كناية عن الإلحام و الاشتداد. و المراد: قوام أمر الاسلام و ثباته على سنن الاستقامه و البعد عن أحداثات الظلمه، و هو من باب الاستعاره التحقيقيه المرشحه. شبه أمر الاسلام القائم بصاحبه بالرحى القائم على قطبها بجامع الاستقامه، فاستعارله الرحي و قرنها بما يلائم المستعار منه _ و هو الدوران _ ، و هذا هو الترشيح.

و «مهاجر ك» _ بفتح الجيم؛ على صيغه اسم المفعول _ : اسم زمانٍ.

و «من»: ابتدائية، أى: من ابتداء وقت هجرتك (٥) <، و يرد بمعنى اسم المكان أيضا.

> قوله _ عليه السلام _ : «ثمّ تدور رحى الإسلام»، المعطوف عليه محذوفٌ، و التقدير: فتقف ثمّ تدور. و حذف المعطوف عليه ليس بعزيم، فقد قيل فى قوله _ تعالى _ : «فَأَضْرِبْ بَعْصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ» إنّ التقدير: فضرِب فانفجرت (٦) <.

> و حاصله: أنّ رحى الاسلام تدور على قطبها من حين هجرتك إلى المدينة إلى عشر سنين، هى مدّه مكثه _ صلوات الله عليه _ فى المدينة.

قال ابن عبد البرّ فى الاستيعاب: «أذن الله له فى الهجره إلى المدينة يوم الاثنين. و كانت

ص : ١١٣

١- ١. كريمه ١٥ القصص.

٢- ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٦٦.

٣- ٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٩.

٤- ٤. راجع: «صحاح اللغة» ج ٦ ص ٢٣٥٣ القائمه ٢.

٥- ٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٦٧.

٦- ٦. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٦٨.

هجرته في ربيع الأول و هو ابن ثلاث و خمسين سنه. و قدم المدينه يوم الاثنين قريبا من نصف النهار في الضحى الأعلى لاثنتى عشره خلت من ربيع الأول»(١). و قيل غير ذلك.

ثم ينقطع الرحي عن دورانها الحقيقي و تدور معوجّه خمسّه و عشرين سنه _ : مدّه خلافه الثلاثه _ ؛ ثم تستأنف دَورانها الحقيقي إلى مدّه خمس سنين _ : زمان خلافه أمير المؤمنين عليّ بن أبيطالب، و الحسن عليهما السلام _ .

و حينئذٍ ف _ «ثم» في قوله: «ثم لا بدّ من رحي ضلاله»: للتراخي في الرتبّه، لالتراخي في الزمان.

و «رحى الضلاله» عبارة عن خلافه التيمي و العدويّ و الأمويّ.

«ثم ملك الفراعنه»، يعنى: بنى عباس. و يجوز أن يكون للتراخي فيه، فيكون «رحى الضلاله» اشاره إلى ملك معاويه و من بعده من سلاطين بني أمية(٢) <.

> و «لا بدّ»، أى: لا - محيد و لامحاله؛ و لا يُعرف استعماله إلا - مقرونا بالنفي. قال الزمخشري: «هو فعلٌ من التبديد، و هو التفريق»(٣)(٤) <.

قَالَ: وَ أَنْزَلَ اللَّهُ - تَعَالَى - فِي ذَلِكَ: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ». تَمْلِكُهَا بِنُورِ أُمَّيَّةَ لَيْسَ فِيهَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ.

قَالَ: فَاطَّلَعَ اللَّهُ نَبِيَّهُ أَنَّ بِنْيَامِيَّةَ تَمْلِكُ سُلْطَانَ هَذِهِ الْأُمَّةِ؛ وَ مُلْكُهَا هَذِهِ الْمُدَّةَ فِي ذَلِكَ.

ص: ١١٤

١-١. راجع: «الاستيعاب» ج ١ ص ٤١.

٢-٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٩ بزياده قوله: «قال عبد البرّ... غير ذلك» في اواسط القطعه ، و الزيادة من «رياض السالكين» ج ١ ص ١٤٧.

٣-٣. مادّه «بدد» توجد في «أساس البلاغه» ص ٣٢ القائمه ١، و لكن ما وجدت فيه ما نقله المصنّف عنه.

٤-٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٠.

أى: فى ملك بنى أميه و بيان مدته.

> و الضمير فى «أنزلناه» للقرآن، و اضماره من غير ذكر لتعيينه الغنى عن التصريح به، حتى كأنه حاضر فى جميع الأذهان، و ذلك شهادة له بعظمته ؛ كما عظمه باسناد انزاله إلى نون العظمه النبى ء عن كمال العناية به(١) <؛

و «ليه القدر» < فقد أجمع أصحابنا _ رضوان الله عليهم _ على أنها إحدى الليالى الثلاث المشهوره. و أكثر الأخبار دالة على انحصارها فى خيرتها، بل ادعى شيخ الطائفة فى التبيان عليه الإجماع(٢).

و يستفاد من بعض الأخبار طريق الجمع بين الأخبار ؛ و هو: أن لكل ليله من الليالى الثلاثه المشهوره مدخلا فى التقدير، ففى الاول تقدير الأمور ؛ و فى الثانيه يحصل ابرامها و إحكامها ؛ و فى الثالثه يكون إمضاؤها(٣) <.

روى الكلينى باسناده إلى زواره، قال: قال أبو عبد الله _ عليه السلام _ : «التقدير فى ليله تسعه عشر، و الإبرام فى ليله إحدى و عشرين، و الإمضاء فى ليله ثلاث و عشرين»(٤).

و أميا العامه فقد اختلفوا فى تعيينها أى ليله هى؟؛ فليل: هى فى مجموع السنه لا تختص بمرضان و لا غيره _ و هو مختار أبى حنيفه _ ؛

و عن عكرمه: أنها ليله النصف من شعبان ؛

و الجمهور على أنها فى شهر رمضان(٥)؛ و عليه اجماع الاماميه، و من ليايها الليالى الثلاث المشهوره _ كما ذكرناه لك _ .

> قالوا: إن الحكمة فى اخفاء ليله القدر كالحكمه فى اخفاء اسم الله الأعظم فى الأسماء

ص : ١١٥

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٢.

٢-٢. قال الشيخ: «و قال أصحابنا: هى إحدى الليلتين إمّا ليله إحدى و عشرين أو ثلاث و عشرين»، راجع: «التبيان» ج ١٠ ص ٣٨٥.

٣-٣. قارن: «نور الأنوار» ص ١٠.

٤-٤. راجع: «الكافي» ج ٤ ص ١٥٩ الحديث ٩.

٥-٥. انظر: «تفسير القرطبي» ج ٢٠ ص ١٣٥.

الحسنى، و ساعه الاجابه فى ساعات الجمعة حتى يجتهد المكلف فى الطاعة و يحييها بالعباده و أن لا يتكل الناس عند اظهارها على اصابه الفضل فيها، فيفرطوا فى غيرها ؛ و الله أعلم!^(١).

و قال بعض العرفاء: «ليه القدر هى البينه المحمديه حال احتجابه _ صلى الله عليه و آله و سلم _ بمقام القلب بعد الشهود الذاتى، لأن الانزال لا يمكن إلا فى هذه البينه فى هذه الحاله. و «القدر» هو خطره _ عليه السلام _ و شرفه، إذ لا يظهر قدره و لايحرفه _ و إلا فيها.

و أما تسميه هذه الليله بهذا الاسم فإما باعتبار أن القدر بمعنى التقدير، كما قاله أكثر العلماء، لأنه _ تعالى _ يقدر فيها جمى ع أمور السنه بحكم قوله _ تعالى _ : «فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ»^(٢). فى المعانى عن أمير المؤمنين _ عليه السلام _ قال: قال رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : يا على! أ تدرى ما معنى ليله القدر؟

فقلت: لا يا رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _!

فقال: إن الله قدر فيها ما هو كائن إلى يوم القيامة، فكان فيما قدر ولايتك و ولايه الأئمه من ولدك إلى يوم القيامة^(٣).

قال على بن ابراهيم: «معنى ليله القدر أن الله يقدر فيها الآجال و الأزراق و كل أمر يحدث من موتٍ أو حياهٍ أو خصبٍ أو جذبٍ أو خيٍرٍ أو شرٍّ، كما قال الله _ تعالى _ : «فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» إلى سنه^(٤). و هذا المعنى هو المروى عن أبى جعفر _ عليه السلام _ أنه قال: يقدر فى ليله القدر كل شىء يكون فى تلك السنه إلى مثلها من قابلٍ خيرٍ و شرٍّ و طاعهٍ و معصيهٍ و مولودٍ و أجلٍ و رزقٍ. فما قدر فى تلك السنه و قضى فهو المحتوم، و لله _ عزوجل _ فيه المشيه _ ... الحديث _^(٥).

ص : ١١٦

١-١. نقل المصنّف هذه القطعه عن «رياض السالكين» ج ٦ ص ٣٨. و انظر: «تفسير القرطبي» ج ٢٠ ص ١٣٧.

٢-٢. كريمه ٤ الدخان.

٣-٣. راجع: «معانى الأخبار»، باب معنى ليله القدر، ص ٣٠٠ الحديث ١.

٤-٤. راجع: «تفسير القمى» ج ٢ ص ٤٣١.

٥-٥. راجع: «الكافى» ج ٤ ص ١٥٧ الحديث ٦.

و المراد اظهار تلك المقادير للملائكة و النبي و الأئمة _ عليهم السلام _ في تلك الليلة، و إلا فالمقادير من الأزل إلى الأبد ثابتة في اللوح المحفوظ (١).<

و إمرًا باعتبار >أنّ القدر بمعنى الشرف و الخطر، لأنّ لها قدرا و شرفا عند الله _ تعالى _، و لصاحبها إذا أطاع الله فيها؛ أو للطاعات و العبادات فيها لتضاعفها و عظمها؛ أو لأنه أنزل فيها كتابٌ ذو قدرٍ إلى رسولٍ ذي قدرٍ لأجل أمه ذات قدرٍ على يدي ملكٍ ذي قدرٍ.

و قيل: مأخوذة من القدر بمعنى الضيق _ من قوله: «وَمَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» (٢) _، لأنّ الأرض تضيق بالملائكة (٣)؛ و هذا القول يعزى إلى الخليل بن أحمد (٤).

ثمّ اعلم! انه أجمع أصحابنا أيضا على استمرار وجود ليله القدر في كلّ عام إلى آخر الدهر؛ و في الفقيه (٥) و الكافي (٦) باسنادهما عن يعقوب، قال: «سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله _ عليه السلام _ عن ليله القدر، فقال: أخبرني عن ليله القدر كانت أو تكون في كلّ عام؟

فقال أبو عبد الله _ عليه السلام _: لورفعت ليله القدر لرفع القرآن!.

أقول: و ذلك لأنّ في ليله القدر تنزل في كلّ سنه من تبيين القرآن و تفسيره ما يتعلّق بأمر تلك السنه إلى صاحب الأمر، فلو لم يكن ليله القدر لم ينزل من أحكام القرآن ما لا بدّ منه في القضايا المتجدّده. و إنّما ينزل ذلك إذا لم يكن من ينزل عليه، و اذا لم يكن من ينزل عليه لم يكن قرآن، لأنهما متصاحبان لن يفترقا حتّى يردا على رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ الحوض _ كماورد في الحديث المتفق عليه _ . و أمّا العامه فقال المارزى و

ص : ١١٧

١-١. نقل المصنّف هذه القطعه عن «رياض السالكين» ج ٦ ص ٣٠.

٢-٢. كريمه ٧ الطلاق.

٣-٣. قارن: «نور الأنوار» ص ١٠.

٤-٤. حكاة القرطبي و نسبه إليه، راجع: «تفسير القرطبي» ج ٢٠ ص ١٣١.

٥-٥. راجع: «من لا يحضره الفقيه» ج ٢ ص ١٥٨.

٦-٦. راجع: «الكافي» ج ٤ ص ١٨٥.

النووى منهم: أجمع من يُعتدّ به على وجودها و دوامها إلى آخر الدهر، و يحقّقها من شاء الله من بنى آدم كلّ سنه ؛

و قال بعضهم: أنّها رفعت؛

و قد روى عبدالرزاق الصنعاني من طريق داود بن أبيعاص (١) عن عبدالله بن محسن (٢)، قال: «قلت لأبي هريره: زعموا أنّ ليله القدر (٣) رفعت ؟

قال: كذب من قال ذلك (٤)»، (٥).

و انزاله في ليله القدر > لا ينافيه ما استفاض من نزوله في مدّه ثلاثه و عشرين سنه منجمًا، لأنّ المراد ابتداء نزوله كان في ليله القدر _ كما قيل _ ؛

أو المراد: انزاله جملةً فيها إلى السفره، أو إلى السماء الدنيا ؛ ثم نزل منجمًا في مدّه ثلاث و عشرين سنه.

و قال الصدوق _ رحمه الله _ : تكامل نزول القرآن في ليله القدر ثم نزل بعد البعثه مفضلاً على حسب المصالح (٦).

و يؤيّد ما روى أنّه _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ كان يسبق جبرئيل بتلاوته، حتّى نزل قوله _ تعالى _ : «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ» (٧)(٨)(٩). و في

ص : ١١٨

١-١. المصنّف: أبيعاصم.

٢-٢. المصنّف: يحسن _ ... _

٣-٣. المصنّف: + قد.

٤-٤. المصنّف: كذلك.

٥-٥. راجع: المصنّف ج ٣ ص ٢٦٦ الرقم ٥٥٨٦.

٦-٦. القطعه الأولى من كلامه هذا _ أي قوله: «تكامل نزول القرآن في ليله القدر» _ توجد في «من لا يحضره الفقيه» ج ٢ ص ٩٩، و ما وجدت في آثاره مصدرًا لهذا الكلام بتمامه.

٧-٧. كريمه ١١٤ طه.

٨-٨. قال الشيخ في تفسير الآيه: «... و قيل: لاتعجل بتلاوته قبل أن يفرغ جبرائيل من أدائه اليك»، راجع: «التبيان» ج ٧ ص

٢١٣. و حكاه القرطبي عن ابن عباس أيضاً، راجع: «تفسير القرطبي» ج ١١ ص ٢٥٠، و انظر: «تفسير الطبري» ج ١٦ ص ٢١٩.

٩-٩. قارن: «نور الأنوار» ص ١٠.

كتاب الحجّه من الكافي: أنّ القرآن نزل كلّ جملةً واحدةً في ليلة ثلاثٍ و عشرين من شهر رمضان إلى بيت المعمور»(١)؛ و كأنّه أريد به نزول معناه على قلب النبيّ _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ ، كما قال الله: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ»(٢)، ثمّ نزل في طول عشرين سنهً نجومًا من باطن قلبه إلى ظاهر لسانه، كلّما أتاه جبرئيل _ عليه السلام _ بالوحي و قرأه عليه بألفاظه.

و إنّ معنى انزال القرآن في ليلة القدر في كلّ سنهٍ إلى صاحب الوقت: انزال بيانه بتفصيل مجمله و تأويل متشابهه و تقييد مطلقه و تفريق محكمه من متشابهه. و بالجمله _ ه تتميم انزاله بحيث يكون هدىً للناس و بيناتٍ من الهدى و الفرقان ؛ كما قال _ سبحانه _ : «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»، يعنى: في ليلة القدر منه «هُدًى لِلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَ الْفُرْقَانِ»(٣)، تشبيه لقوله _ عزّوجلّ _ : «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ»(٤)، أى: محكم «أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ»(٥). فقوله: «فِيهَا يُفْرَقُ» و قوله: «وَ الْفُرْقَانِ» معناهما واحدٌ، فإنّ الفرقان هو المحكم الواجب العمل به بالنص ؛ و قد قال _ تعالى _ : «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ»(٦) أى : حين أنزلناه نجومًا «فَإِذَا قَرَأْتَهُ» عليك حينئذٍ «فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ»(٧) أى: جملةً؛ «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتِهِ»(٨) فى ليلة القدر بانزال الملائكة و الروح فيها عليك و على أهل بيتك من بعدك بتفريق المحكم _ م من المتشابهه، و بتقدير الأشياء و تبين أحكام خصوص الوقائع التى تصيب الخلق فى تلك السنه إلى ليلة القدر الآتية.

قوله: «وَ مَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ»(٩).

ص : ١١٩

- ١- ١. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٦٢٩.
- ٢- ٢. كريمتان ١٩٤، ١٩٣ الشعراء.
- ٣- ٣. كريمه ١٨٥ البقره.
- ٤- ٤. كريمتان ٤، ٣ الدخان.
- ٥- ٥. كريمه ٥ الدخان.
- ٦- ٦. كريمه ١٧ القيامه.
- ٧- ٧. كريمه ١٨ القيامه .
- ٨- ٨. كريمه ١٩ القيامه.
- ٩- ٩. كريمه ٢ القدر.

قال الفاضل الشارح: «ما» الأولى مبتدئ، و «أدريك» خبره؛ و الثانيه خيرٌ قَدَمٌ للزومه الصدر بتضمينه الاستفهام. و «لَيْلَةُ الْقَدْرِ» مبتدئ؛ لا بالعكس _ كما هو رأى سيبويه _ ، لأن مناط الافاده بيان أن ليله القدر أمرٌ بدیع _ كما يفيدته كون «ما» خبرا _ ، لا أن أمرا بديعا ليله القدر _ كما يفيدته كونها مبتدئ، و كون ليله القدر خبرا. و الأصل: «ما هي»، فوضع الظاهر موضع الضمير لكونه أدخل في التفخيم (١)؛ و المعنى: أى شىء أعلمك ما ليله القدر؟!، تعجيبا للسامع من شأنها فى الفخامة و الشرف بيان خروجها عن دائره علوم المخلوقين على معنى ان عظم شأنها و مدى شرفها لا تكاد تبلغه درايه أحدٍ و لا وهمه. و الجملة فى محلّ النصب بنزع الخافض، لأن «أدرى» يتعدى إلى المفعول الثانى بالباء _ كقوله تعالى: «وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ» (٢) _ ، فلمّا وقعت جملة الاستفهام معلقه له كانت فى موضع المفعول الثانى، و الله أعلم (٣)؛ انتهى كلامه _ رحمه الله _ .

أقول: و الحقّ مع سيبويه، لأنّ المعنى: لم تبلغ درايتك غايه فضل ليله القدر و منتهى علوّ قدرها، فأمر البديع هنا ليله القدر؛ فتدبر!

قوله: «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ» (٤) وضع الظاهر موضع الضمير هنا أيضا تأكيدا للتفخيم و التعظيم؛ و الجملة استئناف مسوق لبيان فضلها و شرفها وقع جوابا عن استفهامٍ نشأ عمّا قبله، كأنه قيل: ما هي، أى: أى شىء هي؟، فقيل: ليله القدر خيرٌ من ألف شهر.

قوله: «تملكها بنو أمية». جملة نعتية لألف شهر. و المعنى: انّ سلطنه الامام _ عليه السلام _ فى تلك الليله بتنزّل الملائكه خيرٌ من مدّه سلطنه بنو أمية _ و هى ألف شهر _ .

و قيل: «المراد انّ عباده تلك الليله الواحده خيرٌ من العباده فى مدّه ملك بنى أمية، لأنهم سلبوا فضلها».

و قوله: «ليس فيها ليله القدر»، جملة حالية، أى: خيرٌ من ألف شهرٍ حال كونها خالية من

ص : ١٢٠

١-١. الاصل: التفهيم.

٢-٢. كريمه ١٦ يونس.

٣-٣. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٣.

٤-٤. كريمه ٣ القدر.س

ليه القدر؛ أى: أنه _ تعالى _ رفعها من شهر ملكهم.

أو المعنى: إنها خيرٌ منها ماعدا ليه القدر. و الأول أوفق باللفظ، و الثانى بالروايات الدالّه على وجودها فى زمان كلّ امام.

>وقيل: «معناه: ليس لبنى أمّيه فيها ليه القدر، لاختصاصها برسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ و بأهل بيته من بعده بنزول الأمر لهم فيها و بشيعتهم بتضاعف حسناتهم فيها» ؛ انتهى.

و يؤيده ما روى عن أبى جعفر الباقر _ عليه السلام _ أنه قال: «و أيم الله من صدّق بليّه القدر ليعلم أنّها لنا خاصّه» (١)(٢) <.

>و فى اضافته المالكيه إلى الشهور مبالغه لا يخفى.

قوله: «تملك سلطان هذه الأمّه و ملكها». «تملك» فى الأصل بوزن تقتل، و فى نسخه ابن ادريس بوزن تكرم. و كلاهما غير موجود فى كتب اللغه، بل الموجود فيها بوزن تضرب _ كما هو موجود فى بعض النسخ القديمه _ (٣) <.

>و «السلطان» هنا بمعنى الولايه و السلطنه.

و «الأمّه»: أتباع النبىّ؛ و الجمع: أمم _ مثل: عُرفه و عُرف _ .

و «الملك» بالضم اسمٌ من ملك على الناس أمرهم: إذا تولّى السلطنه عليهم؛ فهو مَلِكٌ _ بكسر اللّام _ . و يخفّف بالسكون.

و «المدّه» _ بالضم _ : البرهه من الزمان، تقع على القليل و الكثير (٤) <.

فَلَوْ طَاوَلْتَهُمُ الْجِبَالَ لَطَالُوا عَلَيْهَا حَتَّى يَأْذَنَ اللَّهُ _ تَعَالَى _ بِزَوَالِ

ص : ١٢١

١-١. راجع: «تفسير البرهان» ج ٤ ص ٤٨٥، «بحار الأنوار» ج ٢٥ ص ٨٣.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٤.

٣-٣. قارن: «نور الأنوار» ص ١٢.

٤-٤. «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٥.

و «طاوله» أى: قابل طوله بطوله. و طال عليه أى: غلبه فى الطول، و هو الامتداد.

و ذكر «الجبال»، لأنه يضرب بها المثل فى الطول _ كما قال تعالى: «إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا» (١)، و قال أمير المؤمنين _ عليه السلام _ فى وصفها: «و الجبال ذات الطول المنصوبه _ ... إلى آخره _» (٢).

و عدى طالوا ب _ «على» _ مع أن المعروف طالونى فطلته _ ، لتضمّنه معنى القدره والغلبه.

«لطاوا عليها»، أى: قادرين أو غالين عليها، و هو كناية عن كمال اقتدارهم و شدّه تسلّطهم و غلبتهم على من يغالبهم فى تلك المدّه.

> و قال بعضهم: «أنّ طاول مشتقّ من الطول _ بفتح الطاء _ بمعنى السعه و الغناء و الشروه. يعنى: أنّ ثروه بنيأميّه و غناهم بحسب الدنيا كان أكثر من ثروه أصحاب المعادن النفيسه الواقعه فى الجبال» ؛ انتهى.

و لا يخفى بعده و خروجه عن سياق كلام العرب! (٣) <

وَ هُمْ فِي ذَلِكَ يَسْتَشْعِرُونَ عَدَاؤَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ بُغْضَنَا.

أَخْبَرَ اللَّهُ نَبِيَّهُ بِمَا يَلْقَى أَهْلُ بَيْتِ مُحَمَّدٍ وَ أَهْلُ مَوَدَّتِهِمْ وَ شِيَعَتُهُمْ مِنْهُمْ فِي أَيَّامِهِمْ وَ مُلْكِهِمْ.

«فى ذلك» أى: فى مدّه ملكهم.

> «يستشعرون عداوتنا» أى: يجعلونها شعارا لهم، و هو كناية عن نهايه تمكّن العداوه فى قلوبهم كأنّها لاصقه لازمه لها؛ لأنّ الشعار هو ما يلى الجسد و يلاصقه من الثياب، كما أنّ

ص : ١٢٢

١- ١. كريمه ٣٧ الإسراء.

٢- ٢. راجع: «نهج البلاغه» ص ٣١٧ الخطبه ١٩٩.

٣- ٣. قارن: «نور الأنوار» ص ١٢، بحذف جزء من الكلام.

الدثار هو الثوب الذى يكون فوقه (١).<

>و يحتمل أن يكون من «الشعار» بمعنى العلامة، أى: يجعلونها علامه لهم؛

أو من قولهم: استشعر فلانٌ خوفًا، أى: أضمره؛ أى: يضمرون عداوتنا.

قوله: «أهل البيت» نصبه على الاختصاص، و هو مفعولٌ به. و ناصبه لفظٌ أخصّ حذف وجوباً حملاً له على المنادى، لشبهه له فى الجملة (٢).< و جرّه _ كما فى نسخه ابن ادريس _ على جواز ابدال الظاهر من ضمير المتكلم على حدّ «بى المسكين» _ كما ذهب إليه الأخفش _ . و المشهور جوازه، لكن فى غير بدل الكل (٣).<

>قوله: «و شيعتهم». «شيعه الرجل» _ بالكسر _ : اتباعه و أنصاره؛ و كلّ قوم اجتمعوا على أمرٍ فهم شيعه؛ و تطلق على الواحد و الاثنين والجمع و المذكر و المؤنث.

و قد غلب هذا الاسم على من تابع عليًا و أهل بيته _ عليهم السلام _ حتّى صار اسما لهم خاصه، فالشيعه مقابل لأهل السنه (٤).< و عن ابى حمزه الثمالى عن أبى جعفر _ عليه السلام _ من كتاب الوحده قال: «اللّه _ سبحانه _ تفرّد فى وحدانيّته تكلم بكلمه فصارت نورا، ثم خلق من ذلك النور محمّدا و عليًا و عترته، ثم تكلم بكلمه فصارت روحا أسكنه فى أبداننا؛ فنحن روح اللّه و كلمه اللّه احتجب بنا عن خلقه. فما زلنا فى ظلّه خضراء مسبحين نسبحه و نقدّسه حيث لاشمس و لاقمر و لاعين تطرف. ثم خلق شيعتنا، و أنّما سمّوا شيعه لأنهم خلقوا من شعاع نوره» (٥). و عن الصادق _ عليه السلام _ قال: «خلق اللّه محمّدا و عليًا من نور عظمته، و خلق أجسادهم من طينه ذكيه، و خلق أرواح شيعتهم و طينتهم من طينتهم مطهّره من الأدناس و الذنوب؛ فلذلك أرواح شيعتهم مطهّره من الكفر و الشرك و النفاق» (٦).

ص : ١٢٣

١-١. قارن: «نور الأنوار» ص ١٢.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٦.

٣-٣. قارن: «نور الأنوار» ص ١٢.

٤-٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٧.

٥-٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٥ ص ١٠ بتغيير يسير.

٦-٦. ما وجدت الحديث بالفاظه فى مصادرنا الروائيه.

أقول: قد ظهر من هذا الحديث سبب المحبه و المتابعه للشيعة، بخلاف أهل السنه ؛ فتبصر!

قَالَ: وَ أَنْزَلَ اللَّهُ - تَعَالَى - فِيهِمْ: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا وَ أَحْلَوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَ بئسَ الْقَرَارُ».

«ألم تر» همزته للتقرير، و هو عبارة عن حمل المخاطب على الاقرار و الاعتراف بأمرٍ قد استقرَّ عنده ثبوته أو نفيه. و هو هنا كذلك، لأنه قد ثبت عندهم و تحقَّق قضيّتهم من أخبار أهل الكتاب و الكهنه و سائر الموثقين بقولهم بحيث يصير سماعهم لها بمنزله المشاهده العيانيه، فحقيقٌ بأن يُعجب من حالهم و شأنهم!

قوله - عليه السلام - : «بدّلوا نعمه الله كفرا»، أى: شكر نعمته بأن وضعوا موضعه كفرا عظيما، لأن التكرير للتعظيم ؛ أو: بدّلوا نفس النعمه كفرا، فإنهم لما كفروا بها سلبوها، فصاروا مستبدلين بها كفرا(١).<

>و ما ذكره - عليه السلام - من أنّ الآيه المذكوره نزلت فى بنيأميّه ووردت به رواياتٌ كثيرهٌ من طرق العامه و الخاصه؛

أمّا من طرق العامه: فأخرج البخارى فى تاريخه، و ابن جرير و ابن المنذر و ابن مردويه عن عمر بن الخطّاب فى قوله - تعالى - : «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا»(٢)، قال: «هما الأفجران من قريش: بنوالمغيّره و بنوأميّه؛ فأما بنوالمغيّره فقد كفيتموهم فى يوم بدر؛ و أمّا بنوأميّه فمتّعوا حتّى حين»(٣).

و أخرج ابن جرير و ابن المنذر و ابن ابى حاتم و الطبرانى فى الأوسط و الحاكم - و صحّحه - و ابن مردويه من طريق عليّ بن أبى طالب - عليه السلام - فى قوله - تعالى - :

ص : ١٢٤

١- ١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٩.

٢- ٢. كريمه ٢٨ ابراهيم.

٣- ٣. راجع: «الدرّ المنثور» ج ٤ ص ٨٤، «تفسير القرطبي» ج ٩ ص ٣٦٤.

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا» قال: «هما الأفجران من قريش: بنو أمية و بنو المغيرة ؛ فأما بنوالمغيرة فقطع الله دابرههم يوم بدر، و أما بنو أمية فمتّعوا إلى حين» (١).

و أميا من طرق الخاصه: فروى عن علي بن ابرهيم عن أبيه عن محمّد بن أبي عمير عن عثمان بن عيسى عن أبي عبد الله _ عليه السلام _ قال: سألته عن قول الله _ عزّوجلّ _ : « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَدُّلُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا»، قال: «نزلت في الأفجرين: بني أمية و بنيالمغيرة؛ فأما بنو المغيرة فقطع الله دابرههم يوم بدر ؛ و أما بنو أمية فمتّعوا إلى حين». ثم قال: «و نحن _ و الله ! _ نعمه الله التي أنعم بها على عباده، و بنا يفوز من فاز» (٢)(٣).

>و عن الصادق _ عليه السلام _ : «نحن _ و الله ! _ نعمه الله التي أنعم بها على عباده، و بنا يفوز من فاز ؛ و قد بدّلوها بولايه الجبت و الطاغوت» (٤)(٥).

>و «احلّوا»، أي: انزلوا.

و «البوار»: الهلاك الذي لاهلاك وراه.

و «جهنّم»: بدلٌ منها، أو عطف بيان.

و «يصلونها»: حالٌ من جهنّم ؛ أو من قومهم ؛ أو منهما، يقال: «صلى النار صلياً»، أي: وجد حرّها، أو هي استينافٌ لبيان كيفيه الحلول، أو مفسرةٌ لفعلٍ يقدر ناصبا لجهنّم.

و «بئس القرار»: على حذف المخصوص بالذمّ، أي: و بئس المقرّ جهنّم ؛ أو بئس القرار من يكون قراره النار.

وَ نِعْمَةُ اللَّهِ مُحَمَّدٌ وَ أَهْلُ بَيْتِهِ، حُبُّهُمْ إِيْمَانٌ يُدْخِلُ الْجَنَّةَ وَ بُغْضُهُمْ كُفْرٌ وَ نِفَاقٌ يُدْخِلُ النَّارَ.

ص : ١٢٥

١-١. راجع: «الدرّ المنثور» ج ٤ ص ٨٤.

٢-٢. راجع: «تفسير القمي» ج ١ ص ٣٧١.

٣-٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٨٥.

٤-٤. راجع: «تفسير القمي» ج ١ ص ٣٧١، «كنز الدقائق» ج ٧ ص ٦٤.

٥-٥. قارن: «نور الأنوار» ص ١٢.

هذا تفسيرٌ للنعمه المذكوره فى الآيه. >وقد روى مستفيضا عن الصادق _ عليه السلام _ أنه لما بلغه تفسير أهل العراق للنعيم فى قوله _ تعالى _ : «ثُمَّ لَتَسْتَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ»(١) بالتمرّ و الماء البارد و النوم الطيب، غضب و قال: «انّ الامتنان بالأنعام مستقيحٌ من المخلوقين، فكيف يضاف إلى الخالق _ عزّوجلّ _ ما لا يرضى المخلوقون به !؟».

و لكن النعيم حبنا أهل البيت و مولاتنا، يسأل الله عنه بعد التوحيد و النبوه ؛ لأنّ العبد إذا وفى بذلك أداه إلى نعيم الجنّه الذى لا يزول»(٢)(٣) <.

قوله _ عليه السلام _ : «حَبَّهم ايماناً». «الحبّ»: ميل النفس إلى الشىء لكمالٍ أدرك فيه بحيث يحملها إلى ما يقربه إليه، فكُلّما كان الكمال أكثر كان الميل أشدّ حتّى ينتهى إلى موجودٍ هو عين الكمال، و هو الله _ تعالى _ ؛ و سيجىء الكلام فى الحبّ بما لا مزيد عليه فى اللعمه الأولى عند قوله _ عليه السلام _ : «إلى سبيل محبته»، و فى «الإيمان» هكذا فى اللعمه الرابعه عند قوله _ عليه السلام _ : «بحقائق الإيمان».

و بالجملة الايمان الكامل الخالص هو التسليم لله _ تعالى _ و التصديق بجميع ما جاء به النبى _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ لسانا و قلبا على بصيره مع امثال جميع الأوامر و النواهي كما هي؛ و من جمله ما جاء به النبى _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ خلافه الأئمه من أهل بيته _ عليهم السلام _ ، للحديث المتفق عليه: «أنى تاركٌ فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدى: كتاب الله و عترتى أهل بيتى، و أنّهما لن يفترقا حتّى يردا علىّ الحوض»(٤).

و معنى «عدم افتراقهما»: أنّ علم الكتاب إنّما هو عند العتره، فمن تمسّك بهم فقد تمسّك بهما ؛ بل هم الكتاب الناطق، كما قال علىّ _ عليه السلام _ : «أنا كلام الله الناطق و هذا

ص : ١٢٦

١-١. كريمه ٨ التكاثر.

٢-٢. راجع: «كنز الدقائق» ج ١٤ ص ٤٢٢.

٣-٣. قارن: «نور الأنوار» ص ١٢.

٤-٤. تكفّلت موسوعاتنا الكلاميه الواسعه ذكر هذا الحديث و طرقه المتعدده المتكثّره البالغه حدّ التواتر، و هذا أغنانا من الإشاره إلى سنده.

الصامت»(١). وإنما أوجب الله _ سبحانه _ مودَه ذوى القربى على الأُمَّه و جعلها أجرا على تبليغ الرساله ليتولاهم الأُمَّه فيتبعوهم بطيب نفوسهم، فيحصل بذلك نجاتهم فى الآخره ؛ فحبهم موجبٌ لدخول الجنه.

قوله: «و بغضهم كفرٌ و نفاقٌ»؛ «البغض» _ بالضم _ : ضدّ الحبّ.

و «الكفر» فى اللغه: الستر، يقال: كفر الشىء، أى: غطّى و ستر؛ و فى الاصطلاح عدم الاعتقاد بجميع ما جاء به النبى؛ و المناسبه بين المعنيين ظاهرٌ.

> و «النفاق»: اظهار الاسلام و اضمار خلافه. و هو اسمٌ اسلامى لم تكن العرب تعرفه بهذا المعنى قبل الاسلام. و اشتقاقه إمّا من «نفقت الدابّه نفوقاً» _ من باب قعد _ إذا ماتت، لأنّ المنافق بنفاقه بمنزله الميت الهالك؛ أو من «نفقت السلعه»: إذا راجت و كثر طلابها، لأنّ المنافق يروج اسلامه ظاهراً و يخفى كفره باطناً؛ أو من النَّفَق _ بفتحين _، و هو: سربٌ فى الأرض يكون له مخرجٌ من موضع آخر، لأنّ المنافق يستر كفره كما يستر السائر فى السرب نفسه؛ أو من النافقاء، وهى إحدى هجرتى اليربوع، يكتمها و يظهر غيرها، و ذلك أنّ له حجرتين يقال لأحدهما: النافقاء، و للأخرى القاصعاء، فاذا أتى من قبل القاصعاء ضرب النافقاء برأسه و خرج منها، و «نافق اليربوع»: أخذ فى نفاقه. و فيه تشبيهٌ للمنافق باليربوع، لأنّه يخرج من الاسلام من غير الوجه الذى دخل فيه.

و إنّما حكم بأنّ بغضهم كفرٌ و نفاقٌ، لأنّه إن أظهره و أعلن به كان كفراً، و إن أضمره كان نفاقاً(٢).<

قوله: «دخل النار»، لأنّ مبغضهم لا- ايمان له، و من لا ايمان له فماواه النار. أمّا الصغرى فلأنّ بغضهم مستلزمٌ لانكار النبوه، و المنكر للنبوه كافرٌ بالاتفاق، و الكافر ماواه النار.

و ممّا يدلّ على ما ذكرناه مارواه الصدوق _ رحمه الله _ فى العلل باسناده عن المفضّل بن

ص : ١٢٧

١- ١. روى المحقق المجلسى نقلاً عن السيد الداماد: «ذلك الكتاب الصامت و أنا الكتاب الناطق»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٣٩ ص ٢٧٢.

٢- ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٨٣.

عمر، قال: «قلت لأبي عبد الله _ عليه السلام _ : بماذا صار عليّ بن أبي طالب _ عليه السلام _ قسيم الجنّة و النار؟

قال: لأنّ حبّه إيمانٌ و بغضه كفرٌ، و إنّما خلقت الجنّة لأهل الايمان و خلقت النار لأهل الكفر. فهو _ عليه السلام _ قسيم الجنّة و النار لهذه العلّة. و الجنّة لا يدخلها إلاّ أهل محبّته و النار لا يدخلها إلاّ أهل بغضه.

قال المفصّل: يا بن رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ !، فالأنبياء و الأوصياء هل كانوا يحبّونه و أعداؤهم يبغضونه؟

فقال: نعم!

قلت: و كيف ذلك؟!

قال: أما علمت أنّ النبيّ _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ قال يوم خيبر: لأعطينّ الراية غدا رجلاً يحبّ الله و رسوله و يحبّه الله و رسوله، ما يرجع حتّى يفتح الله على يده؟

قلت: بلى!

قال: أما علمت أنّ رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ لَمّا أوتى بالطائر المشوى قال: اللهم ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي هذا الطائر، و عنى به عليّنا _ عليه السلام _؟

قلت: بلى!

قال: يجوز أن لا يحبّ أنبياء الله و رسله و أوصيائهم _ عليهم السلام _ رجلاً يحبّه الله و رسوله و يحبّ الله و رسوله؟

فقلت: لا،

قال: فهل يجوز أن يكون المؤمنون من أممهم لا يحبّون حبيب الله و حبيب رسوله و أنبيائه _ عليهم السلام _؟

قلت: لا!

قال: فقد ثبت أنّ جميع أنبياء الله و رسله و جميع المؤمنين كانوا لعليّ بن أبي طالب _ عليه السلام _ محبّين، و ثبت أنّ المخالفين لهم كانوا لهم و لجميع أهل محبّتهم مبغضين!

ص : ١٢٨

قلت: نعم!

قال: فلا يدخل الجنة إلا من أحبه من الأولين والآخرين، فهو إذن قسيم الجنة والنار _ ... الحديث»(١).

لمعه عرشية

واعلم! أن المراد بمحبه النبي أو الوصي إنما هو محبه مقامه و حقيقته دون شخصه الجزئي الموجود في الدنيا مدّه المحسوس بالحواس الجزئيه.

و مما يدل على ذلك أن من أحبّ أحدا لاعتقاده الخير فيه أو أبغض أحدا لاعتقاده الشرّ فيه يؤجر على حبه و بغضه و إن أخطأ في اعتقاده؛ يدل على ذلك من النقل مارواه في الكافي باسناده عن أبي جعفر _ عليه السلام _ قال: «لو أن رجلاً أحبّ رجلاً لله لأثابه الله على حبه إياه و إن كان المحبوب في علم الله من أهل النار، و لو أن رجلاً باغض رجلاً لله لأثابه الله على بغضه إياه و إن كان المبغض في علم الله من أهل الجنة»(٢).

و باسناده عنه _ عليه السلام _ : «إذا أردت أن تعلم أن فيك خيراً فانظر إلى قلبك، فإن كان يحبّ أهل طاعه الله و يبغض أهل معصيته فبيك خيرٌ، و الله يحبّك؛ و إذا كان يبغض أهل طاعه الله و يحبّ أهل معصيته فليس فيك خيرٌ، والله مبغضك، و المرء مع من أحبّ»(٣).

و باسناده عن أبي عبد الله _ عليه السلام _ قال: «إن الرجل ليحبّكم و ما يعرف ما أنتم عليه، فيدخله الله الجنة بحبكم، و إن الرجل ليبغضكم و ما يعرف ما أنتم عليه، فيدخله الله

ص : ١٢٩

١-١. راجع: «علل الشرائع» الباب ١٣٠ ص ١٦١ الحديث ١، عنه: «بحار الأنوار» ج ٣٩ ص ١٩٤.

٢-٢. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ١٢٧ مع تغيير يسير.

٣-٣. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ١٢٧، عنه: «بحار الأنوار» ج ٦٩ ص ٢٤٧.

ولا يخفى أنّ الحبّ و البغض من جهه الطاعه و المعصيه يرجع إلى محبّه المقام و الحقيقه و بغضهما، دون الشخص الجزئى _ كما ذكرناه لك _ ؛ خصوصا إذا لم ير المحبّ و المبغض محبوبه و مبغوضه و إنّما سمع بصفاته و أخلاقه.

فَأَسْرَرَّ رَسُولُ اللَّهِ _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله _ ذَلِكَ إِلَى عَلِيٍّ وَ آلِ بَيْتِهِ.

قَالَ: ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ : مَا خَرَجَ وَ لَا يُخْرَجُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ إِلَى قِيَامِ قَائِمًا أَحَدٌ لِيُدْفَعَ ظُلْمًا أَوْ يُنْعَشَ حَقًّا إِلَّا اضْطَلَمْتَهُ الْبَلِيَّةُ، وَ كَانَ قِيَامُهُ زِيَادَةً فِي مَكْرُوهِنَا وَ شِيَعَتِنَا.

«الاسرار»: الاخفاف، يقال: أسر إليه أى: أخبره سرًا.

و المراد بالخروج هنا: القيام بالسيف. و سمى خروجاً لأنّ صاحبه يخرج عن مكانه للحرب.

> «أهل البيت» نصبه على الاختصاص _ كما مرّ _ .

«أو ينعش حقًا» أى: يقيمه.

و المراد بدفع الظلم و اقامه الحقّ: العدل و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

و «اضطلمته البليّة»، «الاصطلام»: إفعال من الصلم، و هو القطع المستأصل.

و «البليّة»: المحنه.

و «شيعتنا» _ بالخفض _ عطفٌ على ضمير المتكلم مع الغير فى «مكروهنّا»، و هو يدلّ على جواز العطف على الضمير المخفوض من دون اعاده الخافض _ كما هو مذهب الكوفيين و جماعه من البصريين و فرقهم من المحققين (٢) _ (٣) > .

ص : ١٣٠

١-١. راجع: «الكافى» ج ٢ ص ١٢٦.

٢-٢. منهم المحقق الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ١٣.

٣-٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٨٨ مع تلخيص العبارات.

قَالَ الْمُتَوَكَّلُ بْنُ هَيَارُونَ: ثُمَّ أَمَلَى عَلَيَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ أَلَاءَ دُعِيَّتِهِ، وَ هِيَ خَمْسَةٌ وَ سِتُّونَ بَابًا، سَقَطَ عَنِّي مِنْهَا أَحَدٌ عَشَرَ بَابًا، وَ حَفِظْتُ مِنْهَا تَيْفًا وَ سِتِّينَ بَابًا.

«التيّف» _ بفتح النون و تشديد الياء المسكوره، كالهَيِّن و اللّين و نظائرها _ ، و هو: < ما بين عقدين من عقود العشرات في مراتب العدد فوق العقد الأوّل إلى البلوغ إلى العقد الثاني(1) >. < و قال ابوالعبّاس المبرّد: الّذى حصّيلناه من أقاويل حدّاق البصريّين و الكوفيّين: إنّ التّيف من واحدٍ إلى ثلاث، و البضع من أربعٍ إلى تسع، و لا يقال تيف إلاّ بعد عقد نحو عشره و تيف، و مأه و تيف، و ألف و تيف.

ثمّ المذكور في نسخ الصحيحه إنّما هو أربعة و خمسون بابا، و لعلّ الباقي سقط عن غيره من الرواه(2) >.

< و الشهيد _ رحمه الله _ قد ألحق بعض الأبواب بأبواب الصحيحه ظنّا منه أنّه هو الّذى سقط. و الظاهر أنّه رآه في بعض النسخ القديمه، إلاّ أنّ بين الملحق و الملحق به بونٌ بعيدٌ في مراتب الفصاحه و البلاغه _ كما ستعرف انشاء الله تعالى _ (3) >.

وَ حَدَّثَنَا أَبُو الْمُفَضَّلِ، قَالَ: وَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ رُوزِبَةَ أَبُو بَكْرٍ أَلَمَدَائِنِيُّ أَلْكَاتِبُ نَزِيلُ الرَّحْبَةِ فِي دَارِهِ.

هذا تحويلٌ من أسنادٍ إلى إسنادٍ آخر _ كما هو مصطلح المحدّثين _ . فقائل «و حدّثنا» هو

ص : ١٣١

١-١. قارن: «شرح الصحيحه» ص ٦٩. و انظر: «التعليقات» للفيض ص ١٣.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٩٨.

٣-٣. قارن: «نور الأنوار» ص ١٣.

أبو منصور محمد بن العكبري المعدل _ المذكور في الاسناد الأول _ راوياً عن أبي المفضل، و هو محمد بن عبد الله بن المطلب الشيباني السابق الذكر (١) <.

وقيل: «هذا كلام الصدوق، و فائدته بيان فهرست الأبواب، كان في روايه المطهري و لم يكن في روايه الحسنی، فلذا أورد هذا السند فيما بين أجزاء الروايه الأولى، و ذكر الفهرست ثم رجع إلى تلك الروايه. و الحاصل: أنّ الصدوق _ رحمه الله _ رواه سابقاً إلى المتوكل بطريق، و هنا بطريق آخر لتلك الفائده» (٢)؛ انتهى.

<و «رُوزِبَه» _ بضمّ الراء المهمله و سكون الواو و الزاء و كسر الباء الموحّده و بعدها هاء ساكنه _ : كلمه فارسيه مركبه من «روز» بمعنى اليوم، و من «به» بمعنى حسن، أي: «حسنُ اليوم» على قاعدتهم في تقديم المضاف إليه على المضاف. و هو اسم سلمان الفارسي _ رحمه الله _ قبل الاسلام (٣)(٤) <.

و «المدائني» نسبة إلى مدائن كسرى قرب بغداد.

و «الرحبه» _ بفتح الراء و الحاء المهملتين _ : هي محلّه بالكوفه، و قرية بدمشق، و موضع ببغداد؛ و الأول هو الأشهر (٥). قال في القاموس: «الرحبه _ بالفتح _ قرية بدمشق، و محلّه بالكوفه، و موضع ببغداد، و موضع بالباديه، و قرية باليمامه، و صحراء بها أيضاً. فيها مياة و قرى. و النسبه إلى الرحبه: رَحْبِي _ بالفتح محرّكه _» (٦). <و جزم ابن السمعاني بأن المنسوب إلى المواضع ساكن الحاء، و المنسوب إلى رحبه بن زُرعه _ و هي قبيله من حمير _

ص : ١٣٢

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٩٨.

٢-٢. هذا قول المحدث الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ١٣.

٣-٣. كما قال الصدوق: «كان اسم سلمان روزبه بن خشبوزان»، راجع: «أكمال الدين» ج ١ ص ١٦٥.

٤-٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٩٨.

٥-٥. لتوضيح حول الرحبات راجع: «معجم البلدان» ج ٣ ص ٣٣.

٦-٦. راجع: «القاموس المحيط» ص ٢١٣ القائمه ٢، و انظر: «شرح الصحيفه» ص ٧١.

و قوله: «في داره» متعلّقٌ بحدّثني، و هو قيدٌ يشعر بتحقيق الضبط. و الراوي المذكور لا ذكر له في كتب الرجال؛ فهو مجهولٌ.

قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُسْلِمِ الْمُطَهَّرِيِّ.

> و هو أيضا غير مذكور في كتب الرجال. نعم! في رجال الطوسي _ رحم_ه الله _ محمد بن أحمد بن مطهر، بغدادى يونسى (٣)؛

و في الخلاصه بهذا العنوان أيضا من غير مدح و ذم (٤)؛

قال بعضهم: «و لعله هو»؛

و ليس ببعيد، لما يدلّ عليه ثاني طريقى روايه الطوسى _ رحمه الله _ للصحيفه؛ و قد ذكرناهما في أوّل الشرح (٥) <.

قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ عُمَيْرِ بْنِ مُتَوَكِّلِ الْبُلْخِيِّ، عَنْ أَبِيهِ الْمُتَوَكِّلِ بْنِ هَارُونَ، قَالَ: لَقِيتُ يَحْيَى بْنَ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ ، فَذَكَرَ الْحَدِيثَ بِتَمَامِهِ إِلَى رُؤْيَا النَّبِيِّ _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ _ الَّتِي ذَكَرَهَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ _ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ _ .

قوله: «الى رؤيا النبى _ صلى الله عليه و آله و سلم _»، و لما كان ما بعد «إلى» داخلا فى حكم ما قبلها _ على ما هو التحقيق _ ، فتكون الرويا داخلة فى الحديث المذكور، بقرنيه

ص : ١٣٣

١-١. راجع: «الأنساب» ص ٢٤٩.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٩٩.

٣-٣. ذكره الشيخ فى «الرجال» مرّتين، مرّة من دون قوله: «بغدادى يونسى» _ راجع: «الرجال» ص ٣٩١ الرقم ٥٧٦١ _ ، و مرّة أخرى معها _ راجع: نفس المصدر ص ٤٠١ الرقم ٥٨٨٣ _ .

٤-٤. راجع: «خلاصه الأقوال» ص ٢٧٢ الرقم ٩٨٧.

٥-٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠٠.

قوله: فذكر الحديث بتمامه».

وَ فِي رِوَايَةِ الْمُطَهَّرِيِّ ذِكْرُ الْأَبْوَابِ، وَ هِيَ:

الْتِحْمِيدُ لِلَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - .

> و هي مبتدئة و ما بعدها خبرها. و «التحميد»: حمد الله مرّة بعد مرّة. و قد يراد به قول: الحمد لله. كما يراد بالتسبيح قول: سبحان الله، و بالتهليل قول: لا إله إلا الله، و بالتكبير قول: الله أكبر؛ (١) <

الْصَّلَاةُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ؛

الْصَّلَاةُ عَلَى حَمَلَةِ الْعَرْشِ؛

الْصَّلَاةُ عَلَى مُصَدِّقِي الرُّسُلِ

>لم يقحم لفظ الدعاء في هذه الأربعة للاشعار بأنّه - عليه السلام - كان يجمع بينها في القرائه، فكأنّها دعاءً واحد (٢) <.

دُعَاؤُهُ لِنَفْسِهِ وَ خَاصَّتِهِ؛

و هو من يخصّه من أصحابه.

دُعَاؤُهُ عِنْدَ الصَّبَاحِ وَ الْمَسَاءِ؛

دُعَاؤُهُ فِي الْمُهَمَّاتِ؛

- جمع مهمّته - : هي الحالة الشديده، من أهمّه الأمر إذا أقلقته و حزنه و أوقعه في الهمّ.

دُعَاؤُهُ فِي الْأَسْتِعَاذَةِ؛

و هي: الاعتصام بالحضرة الأحديّه من المكاره.

دُعَاؤُهُ فِي الْأَسْتِيَاقِ؛

و هو: احتياج القلب إلى لقاء المحبوب.

ص : ١٣٤

دُعَاؤُهُ فِي اللَّجَأِ إِلَى اللَّهِ؛

و هو _ مهموزا _ : الاعتصام.

دُعَاؤُهُ بِخَوَاتِمِ الْخَيْرِ؛

> _ جمع خاتمه _ : بمعنى العاقبه، و «الباء» للملابسه (1). <

دُعَاؤُهُ فِي الْأَعْتِرَافِ وَ طَلَبِ التَّوْبَةِ؛

أى: الاقرار بالذنوب و طلب التوبه عنها.

دُعَاؤُهُ فِي طَلَبِ الْحَوَائِجِ؛

دُعَاؤُهُ فِي الظُّلْمَاتِ؛

_ جمع: ظلامه، بالضم، كتمامه _ و هى: ما يطلبه المظلوم عند الظالم.

دُعَاؤُهُ عِنْدَ الْمَرَضِ؛

دُعَاؤُهُ فِي الْأَسْتِقَالَةِ؛

>هى: طلب فسخ البيع. و المراد هنا طلب فسخ الذنوب، يعنى: التجاوز عنها؛ و الجامع الاستعانه على نحو ما ندم عليه؛ (2). <

دُعَاؤُهُ عَلَى الشَّيْطَانِ؛

أى: الاستعاذه منه.

دُعَاؤُهُ فِي الْمَخْذُورَاتِ

أى: المخوفات إذا رفعت عنه.

دُعَاؤُهُ فِي الْأَسْتِسْقَاءِ؛

أى: طلب السقيا عند انقطاع المطر.

دُعَاؤُهُ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ

أى: فى طلبها.

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠٢.

٢-٢. قارن: «التعليقات» للفيض ص ١٤.

دُعَاؤُهُ إِذَا أَحْزَنَهُ أَمْرٌ؛

بالنون، من الحزن؛ و في نسخه بالباء (١)، من الشده.

دُعَاؤُهُ عِنْدَ الشُّدَّةِ؛

دُعَاؤُهُ بِالْعَافِيَةِ؛

دُعَاؤُهُ لِإِءْبَوتِهِ؛

دُعَاؤُهُ لِوُلْدِهِ؛

دُعَاؤُهُ لِجِيرَانِهِ وَ أَوْلِيَانِهِ؛

جمع جار، و هو المجاور في المسكن. و «الأولياء» جمع ولي، فعملٌ بمعنى فاعل. و يطلق على معانٍ كثيره، و الذي يقتضيه المقام منها هو المحبّ و الناصر و المعين.

دُعَاؤُهُ لِأَهْلِ الثُّغُورِ؛

جمع ثغر، و هو: <ما يلي دار الحرب، و موضع المخافه من فروج البلدان (٢)>. و قيل: الموضع الذي يُخاف منه هجوم العدو. و المراد «بأهلها»: هم المسلمون الملازمون لحفظها.

دُعَاؤُهُ فِي التَّفَرُّعِ؛

إلى الله _ تعالى ، بالزاء العجمه و العين المهلمه _ ، بمعنى: اللجأ و الاستغاثة ؛

دُعَاؤُهُ إِذَا قُتِرَ عَلَيْهِ الرِّزْقُ؛

قُتِرَ _ بالبناء للمفعول _ بمعنى: ضيق.

دُعَاؤُهُ فِي الْمَعُونَةِ عَلَى قَضَاءِ الدَّيْنِ؛

أى: فى طلب المعونه، و هى اسمٌ من الاستعانه ؛

دُعَاؤُهُ بِالتَّوْبَةِ؛

أى: الرجوع من الذنوب إلى الله _ تعالى _ .

-
- ١-١. و هي نسخة ابن ادريس، انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠٤.
- ٢-٢. قارن: «التعليقات» للفيض ص ١٤، و انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠٥.

دُعَاؤُهُ فِي صَلَوَةِ اللَّيْلِ؛

أى: بعدها.

دُعَاؤُهُ فِي الْأَسْتِخَارَةِ؛

و هى: سؤال الخَيْرِه فى الأمور المرَدَّده.

دُعَاؤُهُ إِذَا ابْتَلَىٰ أَوْ رَأَىٰ مُبْتَلَىٰ بِذَنْبٍ؛

ابتلى _ بالبناء للمفعول _ أى: امتحن.

دُعَاؤُهُ فِي الرِّضَا بِالْقَضَاءِ؛

>«الرِّضَا» لَعْنَةً: خِلَافِ السَّخَطِ، وَ عَرَفَا: رَفَعَ الْاِخْتِيَارَ؛ وَ قِيلَ: سَكُنَ النَّفْسَ تَحْتَ مَجَارَى الْقَدْرِ (١). وَ «الْقَضَا» لَعْنَةً: الْحَكْمُ، وَ عَرَفَا: الْحَكْمَ الْإِلَهِيَّ فِي أَعْيَانِ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ مِنَ الْأَحْوَالِ الْجَارِيَةِ مِنَ الْأَزَلِ إِلَى الْأَبَدِ (٢). <

دُعَاؤُهُ إِذَا نَظَرَ إِلَى السَّحَابِ؛

دُعَاؤُهُ فِي الشُّكْرِ؛

دُعَاؤُهُ فِي الْأَعْتِدَارِ؛

دُعَاؤُهُ فِي طَلَبِ الْعَفْوِ وَ الرَّحْمَةِ؛

دُعَاؤُهُ عِنْدَ ذِكْرِ الْمَوْتِ؛

دُعَاؤُهُ فِي طَلَبِ السَّتْرِ وَ الْوِقَايَةِ؛

مِمَّا لَا يَحِبُّ كَشْفَهُ وَ نَشْرَهُ.

دُعَاؤُهُ عِنْدَ خَتْمِهِ الْقُرْآنَ؛

أى: إِذَا أْتَمَّهُ.

دُعَاؤُهُ إِذَا نَظَرَ إِلَى الْهَلَالِ؛

١-١. الأؤل قول الجنيد، و الثانى قول المحاسبى؁ راجع: «الرساله القشيريّه» ص ٣٠٠.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠٦.

هو غزّه القمر، أو إلى ليلتين، أو إلى ثلاثٍ.

دُعَاؤُهُ لِدُخُولِ شَهْرِ رَمَضَانَ؛

«اللام» إمّا للتعليل، أو بمعنى عند.

دُعَاؤُهُ لِدَوَاعِ شَهْرِ رَمَضَانَ؛

«الوداع»: من التوديع _ كالسلام من التسليم _ .

دُعَاؤُهُ لِلْعِيدَيْنِ وَالْجُمُعَةِ؛

بعد الانصراف من الصلوة.

دُعَاؤُهُ فِي يَوْمِ عَرَفَةَ؛

و هو التاسع من ذى الحجة .

دُعَاؤُهُ فِي يَوْمِ الْأَعْضْحَى وَالْجُمُعَةِ.

دُعَاؤُهُ فِي دَفْعِ كَيْدِ الْأَعْدَاءِ؛

دُعَاؤُهُ فِي الرَّهْبَةِ؛

أى: الخوف من الحضرة الأحديّة.

دُعَاؤُهُ فِي التَّضَرُّعِ وَالْأَسْتِكَانَةِ؛

أى: الخضوع و الخشوع لله _ تعالى _ .

دُعَاؤُهُ فِي الْأَعْلَاحِ؛

أى: المبالغة فى الدعاء و الرغبة إليه _ سبحانه _ .

دُعَاؤُهُ فِي التَّدَلُّلِ؛

لله _ عزّوجلّ _ ، هو من الذلّ _ بالضمّ _ خلاف العزّ.

دُعَاؤُهُ فِي اسْتِكْشَافِ الْهُمُومِ؛

أى: طلب ازلتها.

دُعَاؤُهُ لِلضَّرُورَةِ؛

هي اسم من الاضطرار، بمعنى الاحتياج؛ وهذا الدعاء و الذي بعده لم يوجد في النسخ

ص: ١٣٨

الَّتِي رَأَيْنَاهَا، فَهَمَا مِنْ جُمْلَةٍ مَا سَقَطَ عَنِ الرَّوَايِ (١)؛

دُعَاؤُهُ عِنْدَ الْيَقَظَةِ؛

بِفَتْحَتَيْنِ، خِلَافَ النَّوْمِ.

وَبَاقِي الْأَبْوَابِ بِلَفْظِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ.

قَالَ الْفَاضِلُ الْجَزَائِرِيُّ: «بَاقِي الْأَبْوَابِ هِيَ (٢) أَصْلُ الصَّحِيفَةِ _ دُونَ الْفَهْرَسْتِ _ بِلَفْظِ الْحَسَنِيِّ، لَا الْمَطْهَرِيِّ، وَإِنْ كَانَ سِوَاءً فِي الْمَعْنَى.

وَقِيلَ: الْمُرَادُ بِبَاقِي الْأَبْوَابِ: بَاقِي تَرْجُمَةِ كُلِّ بَابٍ مِنْ قَوْلِهِ: وَكَانَ مِنْ دَعَائِهِ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ مِمَّا لَيْسَ فِيهَا تَقَدُّمٌ؛ وَ الْمَعْنَى: إِنَّهُ سَمِعَ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ مِنْ لَفْظِهِ حَالَ رَوَايَتِهَا عَنْهُ مَعَ الْأَدْعِيَةِ الْمَذْكُورَةِ؛

وَ هُوَ بَعِيدٌ! وَ أَبْعَدُ مِنْهُ مَا قِيلَ: إِنَّ مَعْنَاهُ هَذَا الْمَذْكُورُ مَعَ بَاقِي الْأَبْوَابِ.

وَ قَوْلُهُ: «بِلَفْظِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» كَلَامٌ مُسْتَأْنَفٌ، مَعْنَاهُ: إِنَّ الْعَدِيَّ سَمِعَهُ مِنْ لَفْظِهِ قَوْلَهُ حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ _ ... إِلَى آخِرِهِ _ «(٣)؛ أَنْتَهَى كَلَامَهُ.

أَقُولُ: هَذَا أَبْعَدُ مِمَّا حَكَمَ بَعْدَهُ! وَ الْأَحْسَنُ إِنَّ الْمُرَادَ بِبَاقِي الْأَبْوَابِ هُوَ مَا ذَكَرَ فِي كُلِّ دَعَاءٍ غَيْرِ مَا ذَكَرَ فِي الْفَهْرَسْتِ فَهُوَ بِلَفْظِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، أَيْ: مَرْوِيُّ عَنْهُ. بِدَلِيلِ قَوْلِهِ:

حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَسَنِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ خَطَّابِ الزِّيَّاتِ، قَالَ: حَدَّثَنِي خَالِي عَلِيُّ بْنُ النُّعْمَانَ الْأَعْلَمِ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَمِيرُ بْنُ الْمُتَوَكِّلِ الثَّقَفِيُّ الْبُلْخِيُّ عَنْ أَبِيهِ مُتَوَكِّلِ بْنِ هَارُونَ؛ قَالَ: أَمَلَى عَلَيَّ سَيِّدِي الصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ _ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ _ .

ص : ١٣٩

١-١. قَارَنَ: «رِيَاضُ السَّالِكِينَ» ج ١ ص ٢٠٨.

٢-٢. الْمَصْدَرُ: أَيْ.

٣-٣. رَاجِعُ: «نُورُ الْأَنْوَارِ» ص ١٠.

و هو الامام السادس، اسمه جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب _ عليهم السلام _ .

> و كنيته أبو عبد الله ؛ و لقبه الصادق، لصدقه في مقاله و فعاله. و كان سفيان الثوري إذا حدّث عنه يقول: «سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمّد الصادق، و كان _ و الله ! _ صادقاً» (١).<

و الوجه عندنا في تسميته بالصادق ما رواه ابن بابويه عن أبي حمزه الثمالي عن عليّ بن الحسين عن أبيه عن جدّه _ عليهم السلام _ ، قال: «قال رسول الله _ صَلَّى الله عليه و آله و سلّم _ : إذا ولد ابني جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب فسّموه الصادق، فإنّه سيكون في ولده سمياً له يدعى الامامه بغير حقّها، و يسمّى كذاباً» (٢).

و مارواه أبو خالد الكابلي، قال: «قلت لعليّ بن الحسين _ عليهما السلام _ : من الامام بعدك ؟

قال: محمّد ابني، يبقّر العلم بقراء، و من بعد محمّد جعفر، اسمه عند أهل السماء الصادق ؛

قال: قلت: كيف اسمه الصادق و كلّمك الصادقون ؟ !

قال: حدّثني أبي عن رسول الله _ صَلَّى الله عليه و آله و سلّم _ قال: إذا ولد ابني جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب فسّموه الصادق، فإنّ الخامس من ولده الذي اسمه جعفر يدعى الامامه اجترأ منه على الله و كذبا عليه، فهو عند الله جعفر الكذاب المفترى على الله. ثمّ بكى زين العابدين _ عليه السلام _ فقال: كأتى بجعفر الكذاب و قد حمل طاغيه زمانه على تفتيش أمروليّ الله و الحبيب في حفظ الله، فكان كما ذكر» (٣)؛ انتهى.

ص : ١٤٠

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠٩.

٢-٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٧ ص ٨.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩ ص ٤، و انظر أيضاً: نفس المصدر و المجلّد ص ٨، «علل الشرائع» ص ٢٣٤، «معاني الأخبار» ص ٦٥.

و جعفر الكذاب هو أخو الامام أبي محمد العسكري _ عليه السلام _ .

ولد الصادق _ عليه السلام _ بالمدينة يوم الجمعة عند طلوع الفجر. و يقال: يوم الاثنين لثلاث عشرة ليلة بقيت من شهر ربيع الأول سنة ثمانين من الهجرة. و كانت أمّه امّ فروه بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر _ كما مرّ _ . و عاش خمسا و ستين سنة، منها مع جدّه زين العابدين _ عليه السلام _ اثني عشر سنة، و مع أبيه الباقر _ عليه السلام _ إحدى و ثلاثين سنة. و كانت مدّه امامته أربعاً و ثلاثين سنة.

و قد نقل عنه الناس على اختلاف مذاهبهم و دياناتهم من العلوم ماسارت به الركبان و انتشر ذكره في البلدان، و قد جمع أسماء الروايات عنه و كانوا أربعة آلاف رجل _ كما سبق ذكره _ .

و كان في أيام امامته بقيه ملك هشام بن عبد الملك، و ملك الوليد بن يزيد، و يزيد بن الوليد بن عبد الملك، و ملك ابراهيم بن الوليد، و ملك مروان بن محمد الحمار. ثمّ صارت المسوّدّه من أهل خراسان مع أبي مسلم سنة اثنين و ثلاثين و مائة؛ فملك أبي العباس عبد الله بن محمد بن عليّ بن عبد الله بن عباس _ المعروف بالسفّاح _ أربع سنين و ثمانية أشهر و أياماً؛ ثمّ ملك أخيه عبد الله _ المعروف بأبي جعفر المنصور _ إحدى و عشرين سنة و أحد عشر شهراً و أياماً؛ و بعد عشرين سنة من ملكه استشهد وليّ الله الصادق جعفر بن محمد _ عليهما السلام _ . و كان وفاته _ عليه السلام _ يوم الاثنين النصف من رجب في المدينة الطيّبه _ و يقال: توفّي في شوال سنة ثمانٍ و أربعين و مائة من الهجرة _ . و دفن في البقيع مع أبيه و جدّه عليّ بن الحسين بن عليّ، و عمّه الحسن بن عليّ _ عليه و عليهم السلام _ .

قَالَ: أَقْلَى جَدِّي عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ .

هو الإمام الرابع _ عليه السلام _ عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب _ عليهم السلام _ . اسمه عليّ، و كنيته أبو محمد _ و يقال أيضاً: أبو الحسن _ . و لقبه زين العابدين؛ و يقال أيضاً: سيّد العابدين، و السجّاد، و ذوالثفتان _ جمع ثفنه، بكسر الفاء، و هي الركبة. و إنّما لُقّب به

لأنَّ مساجده قد صارت كثيفه البعير، من كثره صلاته عليه السلام _ . <أمته «شاه زنان» بنت يزديجرد بن شهريار بن كسرى، ملك فارس. وقيل: إن اسمها «شهربانويه»؛ وفيه يقول أبو الأسود الدثلي:

وَإِنَّ غُلَامًا بَيْنَ كِسْرَى وَهَاشِمٍ لِأَكْرَمٍ مَن نِيَطَتْ عَلَيْهِ التَّمَائِمُ(١)<

و كان أمير المؤمنين _ عليه السلام _ في أيام خلافته ولى حريث بن الجابر الحنفي جانباً من المشرق، فبعث إليه بنتى يزديجرد بن شهريار بن كسرى _ وفي روايته: كان الارسال في زمن عمر بن الخطاب _ و أراد بيعهما، فقال عليٌّ _ عليه السلام _ : «ليس البيع على أبناء الملوكة»(٢)، فاختارت الحسين _ عليه السلام _ .

روى الصدوق عن الرضا _ عليه السلام _ : «أنها ماتت في أيام نفاسها به، فسلمه الحسين _ عليه السلام _ إلى أم ولد له، و كان يدعوها بالأم»(٣)؛

وقيل: أنها ألفت نفسها في الفرات في واقعه الطفوف لانقطاع صبرها(٤)؛ أو خوفاً من الاسر، فأنها كانت من بنات سلاطين العجم، فتوهمت من يزيد لما بين سلاطين العجم و العرب من الشحاء.

وقيل: ان سید الساجدين _ عليه السلام _ لما شاهد ما حلّ بهم في تلك العرصات خاف عليها ما خافته على نفسها، فأركبها جملاً أو فرسا و سار بها حتى لا يعلم أين ذهبت.

وقيل: أنه ذهب بها إلى جبل قرب فرسخ من الرى، و هو الآن معروف بين أهل طهران، يزورونه و يتبركون به.

و لهذه الأقوال شواهد من الأخبار تركناها خوفاً للاطاله.

ص : ١٤٢

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢١٠.

٢-٢. ما وجدته. و المضبوط منه قوله _ عليه السلام _ : «لا يجوز بيع بنات الملوكة»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٦ ص ١٠.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٦ ص ١١.

٤-٤. «و جاؤا بالحرم أسارى إلى شهربانويه، فأنها ألفت نفسها في الفرات»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٥ ص ٦٢.

فما روى من أنه _ عليه السلام _ لَمَّا رجع من الشام زَوْجَ أُمِّه لمولِيَّ له المراد بها تلك الأمَّ المربِّيَّة له، لا أمَّه الحقيقيَّة _ كما توهمه كثيرٌ من الأفاضل _ . و المولى هنا بمعنى الموالى _ وهو أحد الشيعة _ ، لا المولى بمعنى العبد _ كما توهمه بعضٌ _ .

وقس على ما ذكر ماروى عن الزهري، قال: «كان عليّ بن الحسين _ عليه السلام _ لا يأكل مع أمِّه، و كان أبرَّ الناس بأُمَّه ؛ فقبل له في ذلك ؟

فقال: أخاف أن آكل معها فتسبق عينها إلى شيءٍ من الطعام و أنا لا أعلم، فأكله، فأكون قد عققتها». فإنَّ المراد من الأمِّ هي مربِّيته التي كان يدعوها _ عليه السلام _ بالأُمِّ و تزوَّجها.

و ولد عليّ بن الحسين _ عليه السلام _ بالمدينة يوم الجمعة _ و يقال: يوم الخميس _ في النصف من جمادى الآخر سنة ثمانٍ و ثلاثين من الهجرة قبل وفاه جدِّه أمير المؤمنين _ عليه السلام _ بسنتين، فبقى مع جدِّه سنتين، و مع عمِّه الحسن _ عليه السلام _ اثنتي عشرة سنة، و مع أبيه الحسين _ عليه السلام _ ثلاثا و عشرين سنة، و بعد أبيه أربعا و ثلاثين سنة. و توفِّي بالمدينة سنة خمسٍ و تسعين للهجرة من عشر محرَّم الحرام، و له يومئذٍ سبْعٌ و خمسون سنة، و دفع بالبقيع في القبر الذي فيه عمُّه الحسن _ عليه السلام _ .

و مناقبه و فضائله أكثر من أن تُحصى، قال الجاحظ في رسالته صَنَّفها في فضائل بنيهاشم: «و أمِّا عليّ بن الحسين فلم أر الخارجيَّ في أمره إلا كالشيعيِّ، و لم أر الشيعيَّ إلا كالمعتزليِّ، و لم أر المعتزليَّ إلا كالعاميِّ، و لم أر العاميِّ إلا كالخاصيِّ، و لم أر أحدا يتمارى في تفضيله و يشكُّ في تقديمه» ؛ انتهى (١) < .

و قال الزهري: «ما رأيت هاشميا أفضل من عليّ بن الحسين _ عليه السلام _» (٢).

ص : ١٤٣

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢١٣.

٢-٢. حكى المفيد عن ابن شهاب الزُّهري أنه قال: «حدَّثنا علي بن الحسين _ عليهما السلام _ و كان أفضل هاشمي ادركناه»، ثمَّ حكى بعد سطرٍ عن عبدالعزيز بن أبيحازم أن أباه كان يقول: «ما رأيت هاشميا أفضل من عليّ بن الحسين _ عليهما السلام _»، راجع: «الإرشاد» ج ٢ ص ١٤١.

عَلَى أَبِي مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ - عَلَيْهِمُ أَجْمَعِينَ السَّلَامُ - .

الجارّ و المجرور متعلّق بأملئ.

و «أجمعين» تأكيد للضمير المجرور، و هو يدلّ على جواز التأكيد «بأجمع» دون «كلّ» اختياراً، خلافاً لمن منع ذلك.

و «السلام» من السلامه ؛ و منه «دار السلام» للجنّه، لأنّها دار السلامه من الآفات.

و قد وفّقنى الله لاتمام شرح سند الصحيفه الشريفه السّجّاديه _ عليه و على آباءه و أبناؤه صلوات الله و سلامه غير متناهيه _ .

ص : ١٤٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

الحمد لله الذي حمد نفسه المقدّسه أولاً في مرتبه الإلهيه باظهار الأسماء و الصفات الجماليه و الجلاله، ثم في مرايا المهيات الامكانيه الأمريه و الخلقيه؛ و الصلوه و السلام على أجل مراتب الحمد و أعظمها في الموجودات المعلوليه _ و هو الحقيقه التماميه المحمديه _، و على آله الذين بهم تنقسم الدائره الحمديه .

و بعد؛ فهذا شرح الدعاء الأول من الأدعيه الصحيفه السجاديّه من الشرح المسمّى بـ: لوامع الأنوار العرشيه، إملاء الفاني في قدره ربّه القادر القويّ محمّد باقر بن السيّد محمّد الموسوي _ غفر الله ذنوبهما، و وفقه لاتمامه و جعله ذخيره ليوم قيامه _ .

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا ابْتَدَأَ بِالْدُّعَاءِ بَدَأَ بِالتَّحْمِيدِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ التَّنَاءِ عَلَيْهِ

>«الواو» للاستيناف، أي: الابتداء .

و «كان» من الأفعال الناقصه، و اسمه مقدّرٌ . و هو إمّا المصدر المدلول عليه بقوله: «إذ ابتداء بالدعاء بدء بالتحميد»؛ أو الشأن المفهوم من سياق الكلام، أي: كان من كيفيه دعائه بدؤه بالتحميد، أو كان الشأن من دعائه . و مجموع الجملتين _ من قوله: «إذ ابتداء بالدعاء

ص : ١٤٧

بدءً بالتحميد» _ مفسّرٌ لذلك المقدّر .

و «إذا» هنا للاستمرار، أى: كان هذا شأنه دائماً _ كقوله تعالى: «وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَ إِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ»^(١)، أى: هذا شأنهم أبداً . و يحتمل أن يكون اسم كان جملة الدعاء المذكور بعده _ أعنى: الحمد لله الأوّل بلا أوّل ... إلى آخره _، أى: كان هذا الدعاء من دعائه إذ ابتداء^(٢) .<

و «بدء» جزاءٌ للشرط.

و <«الدعاء» _ بالضمّ و المدّ _ : لغه: النداء، و عرفاً: الرغبة إلى الله _ تعالى _ و طلب الرحمة منه على وجه الاستكانه و الخضوع. و قد يطلق على التمجيد و التقديس، لما فيه من التعرّض للطلب.

و إنّما بدء _ عليه السلام _ بالتحميد اقتداءً بالكتاب و امثالاً بالحديث فى هذا الباب^(٣)؛ و لقول علىّ _ عليه السلام _ : «انّ المدحه قبل المسئله»^{(٤)(٥)} .<

اعلم ! أنّ الـدعاء من أعظم العبادات و أفخم الطاعات لجلب الخيرات و دفع البليات، عقلاً و نقلاً من الكتاب و السنّه، كقوله _ تعالى _ : «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»؛ قال الـورّاق: «ادعوني على الاضطرار و الالتجاء حيث لا يكون لكم مرجع إلى سواى أستجب لكم». قـال: و قوله _ سبحانه _ : «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ»^(٦)، أى: صاغرين ؛ فأخبر أنّ المتأخّر عن عبادته مستكبرٌ عن عبادته مستحقٌ لعقوبته ؛ و بيّن أنّ دعائه عبادته، لأنّه خلق الجنّ و الإنس ليعبدون؛ كما قال النبيّ _ صلى _

ص : ١٤٨

١-١ . كريمه ١٤ البقره.

٢-٢ . قارن: رياض السالكين ج ١ ص ٢٢١.

٣-٣ . اشاره إلى قوله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «كلّ أمرٍ ذى بالٍ لم يبدء فيه بالحمد فهو أقطع»، راجع: «سنن ابى داود» ج ٤ ص ٢٦١ الحديث ٤٨٤٠.

٤-٤ . «... فى كتاب علىّ _ عليه السلام _ : انّ المدحه ...»، راجع: «الكافى» ج ٢ ص ٤٨٤ الحديث ٢.

٥-٥ . راجع: رياض السالكين ج ١ ص ٢٢٤، ٢٢٥.

٦-٦ . كريمه ٦٠ الغافر.

اللّٰه عليه وآله وسلّم _ : «الدعاء مخّ العباده»(١)؛

و في الكافي عن الباقر _ عليه السلام _ في هذه الآيه قال: «هو الدعاء، و أفضل العباده الدعاء»(٢)؛

و عنه _ عليه السلام _ : «انه سُئل أيّ العباده أفضل ؟

فقال: ما من شيءٍ أفضل عند الله _ عزّوجلّ _ من أن يُسأل و يُطلب ما عنده، و ما من أحدٍ أبغض إلى الله _ عزّوجلّ _ ممّن يستكبر عن عبادته و لا يسأل ما عنده»(٣)؛

و عن الصادق _ عليه السلام _ : «أدع و لا تنقل قـد فرغ من الأمر، فإنّ الدعاء هو العباده، و إنّ الله _ تعالى _ يقول: ...» _ و تلا هذه الآيه _ (٤).

و إذا ثبت أنّ الدعاء هو العباده فتنوّعت العباده بتنوّع الأكوان الانساني _ الّذي هو العابد _ بين قولٍ و عملٍ و نيّهِ ؛ قال _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _ : لا يقبل الله قولاً بلا عملٍ و لا عملاً بلا نيّهِ»(٥). فالتّيه من شأن لطيفته، و القول و العمل من شأن جتّته .

و لا بدّ في القول و العمل من التّيه، و التّيه عمل القلب و باقى الأعمال عمله مع توابعه من الأعضاء و الجوارح، لأنّ الحياه تسرى منه إلى سائر الأعضاء .

و لكلّ نوع من هذه الأنواع الثلاثه _ التّيه هى القول و العمل _ أدبٌ مخصوصٌ قد جاء به الشرع ؛ وقد دوّنه العلماء في الكتب، من أراد الاطلاع عليها فليطلبها منها .

ثمّ اعلم ! أنّ الدعاء ليس منافياً للقضاء و لا مدافعاً للرضا، كما توهمه > بعض الظاهريين من المتكلمين من أنّه لافائده في الدعاء، لأنّ المطلوب إن كان معلوم الوقوع عند الله _ تعالى _ كان واجب الوقوع، و إلّا فلا يقع _ لأنّ الأقدار سابقه و الأقضيه واقعه و

ص : ١٤٩

١-١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٣ صص ٣٠٠، ٣٠٢.

٢-٢. راجع: الكافي ج ٢ ص ٤٦٦ الحديث ١.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ٢٩٤.

٤-٤. راجع: الكافي ج ٢ ص ٤٦٧ الحديث ٥.

٥-٥. ما وجدته. و قريب منه: «لا يقبل الله قولاً إلّا بعمل و لا قولاً و لا عملاً إلّا بنيه»، راجع: «اتحاف الساده المتّقين» ج ١٠ ص ٣٤.

قد جفّ القلم بما هو كائن _ ، فالدعاء لا يزيد و لا ينقص فيها شيئاً؛

و لأنّ المقصود إن كان من مصالح العباد، فالجواد المطلق لا يبخل به ؛ و إن لم يكن من مصالحهم لم يجز طلبه ؛

و لأنّ أجل مقامات الصديقين الرضا و إهمال حظوظ النَّفس، و الاشتغال بالدعاء ينافي ذلك(١)؛

و ذلك لأنّ الطلب و الدعاء أيضاً ممّا جرى به قلم القضاء و انسطر به لوحه السابق على لوح هذا القدر من حيث إنّ كلّ ما بعدهما _ سواءً كان من الأمور السفليّة، كالدعاء و التضرّع و شرب الدواء و فعل الطبيب و الرقيه و غير ذلك؛ أو من الأمور العلويّة، كالصور القدريّة و التدابير الملكيّه و ما يتبعهما _ إنّما هو من العلل و الأسباب و الشروط و المقدمات لحصول المطلوب المقضى المقدرّ فى الأزل . و بالجملة فكلّما قضى و قدر حصول أمرٍ من الأمور فقد قضى و قدر حصول أسبابه و شرائطه، و إلّا فلا _ «إذا أراد الله شيئاً هيئاً أسبابه»(٢) _ ، و من جملة الأسباب لحصول الشئ المدعوّ له دعاء الداعي و تضرّعه و استكاثته .

و نسبه الأدعيه و التضرّعات إلى حصول المقاصد فى الأعيان كنسبه الأفكار و التأمّلات إلى حصول النتائج و العلوم فى الأذهان، فثبت أنّ الأدعيه و الأفكار جدولٌ من جداول بحر القضاء، و ساقيه من سواقى لوحه المحفوظ .

و تحقيق ذلك: أنّه قد لمع فى محلّه بتير البيان و اتّضح بنور البرهان: أنّ واجب الوجود و إن كان علّه لجميع الأشياء و الوجودات بأسرها فائضه من وجوده إلّا _ أنّ حدوث الحوادث لمّا كان مفتقراً إلى تصرّف الطبايع و تحريك الموادّ و ذلك ممّا لا يليق بكبريائه _ تعالى _ ،

ص : ١٥٠

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٢٦.

٢-٢. العبارة وردت فى بعض مصادر الحديث أيضاً، و لكن الظاهر أنّها ليست بحديث، فانظر مثلاً: «بحار الأنوار» ج ٦١ ص ١٥٤.

نسبت إلى الوسائط . و لا يلزم منه نفي الفاعل المختار على المختار _ على ما توهم _ ، لما حُقق في محلّه . فيكون المعلول الأوّل على هذا واسطهً لفيضان الوجود على سائر الموجودات التي بعده، فكان وجوده مشتملاً على وجوداتها اشتمالاً إجمالياً، فيكون القضاء عبارةً عما ذكرناه من وجودها إجمالاً في العالم العقلي _ أي: المعلول الأوّل _ على الوجه الكلي ؛ كما قال _ تعالى _ : «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ»؛ و القدر عبارة عن وجوداتها الخارجيّه المترتبّه على وسائطها في الخارج في العالم النفسى الفلكي على الوجه الجزئي مطابقه لما في القضاء ؛ كما قال _ عزوجلّ _ : « وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ » (١) .

و لَمّا كان وجود المعلول الأوّل _ بما يشتمل عليه من الوجودات على الوجه الكلي _ مفاضاً من وجود الواجبي المذى هو عين ذاته، و ثبت أيضاً علمه بذاته بما هو عين ذاته ؛ فلا جرم كان علمه محيطاً بالكلّ على ما هو عليه إحاطة تامّة، فنسبه القضاء إليه كنسبه القدر إلى القضاء . و يسمّى العلم المزبور بـ «العناية الأولى» _ كما سيجيء تفصيله في محلّه إنشاءً الله تعالى _ .

فالعناية لا _ محلّ لها، بل هو علمٌ بسيطٌ قائمٌ بذاته _ تعالى _ مقدّسٌ عن شائبه كثيره و تفصيلٍ ؛ بخلاف العلوم التفصيليه التي بعده، فإنّ لكلّ من القضاء و القدر محلٌّ _ كما عرفت _ .

و إذا ثبت جريان عادته _ تعالى _ بترتيب المسببات على الأسباب _ و كان ذلك هو النظام الأصح بحالها _ ، فمن جملتها الصدق _ و ال _ دعاء و أمثاله _ ؛ و كما أنّ ش _ رب الماء سبباً لازال _ العطش مثلاً فلا تحصل إلاّ به، فكذلك الدعاء سببٌ رتبّه الله _ تعالى _ لدفع البلاء، و لو لم يدع نزل به، كما لو لم يعالج المريض بالدواء و الغذاء فإنّه لا يصحّ، بل يموت ؛ و هو واضحٌ !.

و قد وضع ممّا ذكر أنّ كلّ ما وقع أو سيقع في هذا العالم مقدّرٌ بهيته و زمانه مكتوبٌ بوصفه و خصوصيته في عالمٍ آخر قبل وجوده .

ص : ١٥١

>فان اشتبه عليك الحال في الأفعال المنسوبه إلى الاختيار و تخيلت أنها على هذا التقدير يلزم أن يكون بالاضطرار، فما بالننا نجد الفرق بين المضطرّ و المختار؟، و لماذا نتصرّف فيها بالتدبير و التغيير و بالتقديم و التأخير؟؛ ثم إذا كان الكلّ بالقضاء و القدر فلماذا يؤاخذ بها و يعاقب عليها؟، أو يؤجر و يثاب بقصدها؟، و ما الفرق بين سهوها و عمدتها؟، و كيف يتجه المدح و الذمّ لنا؟، و أى فائدهٍ للتكليف بالطاعات و العبادات و دعوه الأنبياء بالآيات و المعجزات؟، و أى تأثيرٍ للسعى و الجهد؟، و أى توجيهٍ للوعيد و الوعد؟، و ما معنى الابتلاء في قوله _ تعالى _ : «لِيَلْوَكُمُ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»(١) و ما لا يحصى من الآيات الدالّه على أنّ مدار التكليف هو الاختيار و بناء الأمر في الاختيار على الاختيار؟!؛

فتأمل في جريان الأمر و النهي في مجارى القضاء و القدر، و تفكّر في سلسله الأسباب و العلل _ كما ذكرناه لك _ ، و تدبّر في مباني الأمور حقّ التدبّر و معانى الآيات بقوه التفكير(٢) < إن كنت من أهله و خلقت لأجله، عسى الله أن يأتي بالفتح أو أمرٍ من عنده «ليُقضى اللهُ أمراً كانَ مَفْعُولاً»(٣)، و ينكشف لأهل الحقّ و الراسخين في العلم و تتخلّص عن الشرك الخفّي، فتبادر عند التفطن بما يتفطن به العرفاء الكاملون إلى الاعتذار و التوبه و الاستغفار .

و اعلم ! أنّ القضاء و القدر إنّما توجبان ما توجبان بتوسط أسباب و عللٍ مترتبه منتظمه:

بعضها فاعلاتٌ مقتضيات _ كالمبادئ العاليه من الجواهر العقليه _ ؛

و بعضها مدبّراتٌ و معدّاتٌ _ كالنفوس السماويه و الحركات و الأوضاع الفلكيه و الصور و اللواحق الماديه و الأمور الجاربه مجرى الأشياء الاتفاقيه التي هي لزوميه من

ص : ١٥٢

١-١. كريمتان ٧ هود، ٢ الملك.

٢-٢. قارن: رساله عبدالرزاق الكاشاني «في القضاء و القدر» _ المطبوعه في «مجموعه رسائل و مصنّفات» كاشاني _ ص ٥٧٧، بتصرّف.

٣-٣. كريمه ٤٢ الأنفال.

وجه، و غيرها من الادراكات و الارادات الانسانيه و الحركات و السكنات الحيوانيه؛

و بعضها قوابل و استعدادات ذاتيه و عارضيه يختص بسببها بحالٍ دون حالٍ و صورهِ دون صورهِ ترتيباً و انتظاماً متقناً معلوماً فى القضاء السابق، فاجتماع تلك الأمور من الأسباب و الشرائط مع ارتفاع الموانع علّه تامّه يجب عند وجودها ذلك الأمر المدبّر المقضى المقدر؛

و عند تخلف واحدٍ منها أو حصول مانعٍ بقى وجوده فى حيز الامتناع؛

و مع قطع النظر عن وجود جميع الأسباب و عدمه بقى فى حيز الامكان؛

فاذا كان من جمله الأسباب _ و خصوصاً القريبه منها _ وجود هذا الشخص المكلف الانسانى و ادراكه و علمه و ارادته و قبوله التكليف بتفكره و تخيله _ اللذين يختار بهما أحد طرفى الفعل و الترك _ ، كان ذلك الفعل اختيارياً واجبا وقوعه بجميع تلك الأمور _ المسماه علّه تامّه _ ممكناً بالنسبه إلى بعضٍ منها؛ فوجوبه لا ينافى امكانه، و مجبوريته لا ينافى كونه بالاختيار .

كيف! و انه ما وجب إلا بعد كونه ممكناً و ما جبر عليه إلا بعد كونه مختاراً، فهو مجبورٌ على الاختيار .

قال بعض الأخبار: «المجردات كلها مستنده إلى قدره الأزليه . و لكن بعضها يرتب على البعض فى الحدوث ترتب المشروط على الشرط، فلا تصدر من قدره الأزليه و القضاء الإلهى اراده حادثه إلا بعد علم و لا علم إلا بعد حياه و لحياه إلا بعد محلها . و لكن بعض الشروط ممّا ظهر للعامة، و بعضها ممّا لم يظهر إلا -للخواص المكاشفين بنور الحق، فكل ما فى عالم الامكان حادث على ترتيب واجب و حق لازم لا يتصور أن لا يكون كما يكون و على الوجه الذى يكون؛ فلا يسبق سابق إلا -بحق و لا يلحق لاحق إلا -بحق _ كم - أشير بقوله سبحانه: «مَا خَلَقْنَاهُمْ إِلَّا بِالْحَقِّ» (١) . فما تأخر متأخر إلا لا انتظار شرط _ إذ وقوع

ص : ١٥٣

المشروط قبل وقوع الشرط ممتنع، و المحال لا يوصف بكونه مقدورا _ . فلا يتخلف العلم عن النظر إلا لفقد شرطه _ و هو الحياه _ ، و لا الاراده عن العلم إلا لفقد شرطها _ و هو القدره _ ، و لا الفعل عن القدره إلا لفقد شرطه _ و هو الاراده _ . و كل ذلك على المنهاج الواجب و الترتيب اللازم، ليس شئٌ منها يبخت و اتَّفاق، بل كله بحكمه و تديير .

و إذا كان هذا هكذا < فمن نظر إلى بعض الأسباب قاصرا نظره إلى القريبه منها و رء آها مؤثره بالاستقلال قال بالقدر و التفويض، _ أي: بكونها واقعَه بقدرتنا الاستقلاليه مفوضَه إلينا بالكليه _ ، و لهذا قال _ عليه السلام _ : «القدرية مجوس هذه الأمم»^(١)، لأنها تثبت مبدئين قادرين مستقلين _ كالمجوس القائلين بالآهين اثنين _ : «يزدان» و «أهرمن» _ ، أحدهما فاعل الخير، و الآخر فاعل الشر بالاستقلال _ ؛

و من نظر إلى السبب الأول و كون تلك الأسباب و الوسائط مستندهً بأسرها على الترتيب المعلوم فى سلسله العلل و المعلولات إلى الله استنادا واجبا و ترتيبا معلوما على وفق القضاء و القدر و مع قطع النظر عن الأسباب، قال بالجبر ؛

و كلاهما أعورٌ دجالٌ يبصر الأشياء باحدى العينين . أما الجبرى فبالعين اليمنى _ أي: النظر الأقوى الذى به يدرك الحقائق _ ؛
و أما القدرى فباليسرى _ أي: الأضعف الذى به يدرك الظواهر _ ؛

و أمّا من نظر حقّ النظر فأصاب فقلبه^(٢) ذوعينين، يبصر الحقّ باليمنى، فيضيف الأفعال إليه _ تعالى _ ، خيرها بالذات و شرّها بالعرض ؛

و يبصر الخلق باليسرى، فيثبت تأثيرهم فى الأفعال به _ سبحانه _ ، لا بالاستقلال، بل بالاعداد لا بالايجاد . و يتحقّق بمعنى قول الصادق _ عليه السلام _ : «لا جبر و لا تفويض

ص : ١٥٤

١-١ . راجع: «بحار الأنوار» ج ٥ ص ٥٦، «التوحيد» ص ٣٨٢.

٢-٢ . النسختين: بقلبه، و التصحيح من المصدر.

بل أمرٌ بين الأمرين»(١)، فيذهب به؛ و «ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ»(٢).

و أمّا من أضاف الأفعال إلى الله _ تعالى _ بنظر التوحيد و اسقاط الاضافات و محو الأسباب و المسببات _ لا ببعنى خلق الأفعال فينا أو خلق قدره و ارادهٍ جديدتين مباينتين لقدرته و ارادته عند صدور الفعل عنّا _ ، فهو العدى طوى بساط الكون و خلص عن مضيق البون و خرج من البين و الأين و فنى فى العين . لكنّه بقى فى المحو و لم يجىء إلى الصحو ؛ مازاغ بصره عن مشاهدته جماله، و سبحات وجهه و جلاله فاضمحلّت الكثره فى شهوده و احتجب التفصيل عن وجوده؛ و «ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»(٣) .

فاذا رجع إلى الصحو بعد المحو و نظر إلى التفصيل فى عين الجمع غير محتجب برؤيه الحقّ عن الخلق و لا بالخلق عن الحقّ و لا مشتغل بوجود الصفات عن الذات و لا- بالذات عن الصفات، فهو الوليُّ الحقّ الصديق، صاحب التمكين و التحقيق ؛ ينسب الأفعال إلى الله _ المتعال _ بالايجاد و لا يسلب عن العباد بالإعداد _ كما فى قوله تعالى: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»(٤)(٥) .

هذا الجواب على طريقه الحكماء و العرفاء .

و أمّا الجواب على طريقه المتكلمين و المتشرّعين عن هذه الشبهه التى تورّد على نفى الاختيار ؛ هو: أنّ علمه _ تعالى _ ليس علّه لفعل العبد و إن طابقه، فالعبد لما كان يفعل باختياره علم الله كذلك، لا أنّه لما علم كذلك فعل العبد ؛ هذا .

و بالجملة فالدعاء مباشرة سببٌ رتبه مسبب الأسباب، و التمسك بالأسباب _ جريا على سنّه الله، تعالى _ لا ينافى القضاء و لا الرضاء، كما أنّ شرب الماء و أكل الخبز و معالجه

ص : ١٥٥

١-١. الحديث يوجد فى مصادر كثيره، فانظر مثلاً: «الكافى» ج ١ ص ١٦٠ الحديث ١٣.

٢-٢. كريمتان ٣٢ فاطر، ٢٢ الشورى.

٣-٣. كريمه ٧٢ التوبه.

٤-٤. كريمه ١٧ الأنفال.

٥-٥. قارن: رساله عبدالرزاق الكاشانى «فى القضاء و القدر» _ المطبوعه فى «مجموعه رسائل و مصنّفات» كاشانى _ ص ٥٨١، بتصرّف.

المريض بالدواء و الغذاء لاتنفيهما .

وقال بعض الفضلاء: «لما كانت الحكمة الإلهية تقتضى أن يكون العبد معلقاً بين الرجاء و الخوف _ اللذين بهما يتم العبودية _ ، جعل الله كيفيه علمه و قضائه و قدره و سائر الأسباب غائبة عن العقول، و جعل الدعوات و الطاعات و ما يجرى مجرى ذلك مناط التكليف و ملاك العبودية ليتم المقصود . و هذا أحد الطرق فى تصحيح القول بالتكاليف مطلقاً مع الاعتراف باحاطه علم الله و كون الاقدار جاريه و الأفضيه سابقه فى الكل».

و بما ذكرناه لك فى هذا المقام ظهر فساد ما ذكره الفاضل الشارح عن بعض المحققين فى دفع وهم منافاه الدعاء للقضاء، من :

«أن الدعاء له حيثتان:

حيثيه أنه فعل العبد ؛

و حيثيه أنه مأمور به بقوله _ تعالى _ : «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (١)، و قوله: «ادْعُوا رَبَّكُمْ» (٢).

فمن حيثيه الأولى يتحكم عليه القضاء، لأنه لو لم يقض عليه أن يدعو لم يكن يدعو؛ بخلاف حيثيه الثانية، فإنه ينبعث من حيث ينبعث القضاء، فلا تسلط للقضاء عليه، فإن كلاً منهما من الله _ تعالى _ «(٣)»؛

لأنه على ما ذكرناه لا يخرج شئ عن القضاء و القدر .

روى فى التوحيد باسناده عن أمير المؤمنين _ عليه السلام _ أنه سئل عند انحرافه عن جدارٍ يريد أن ينقض: «أتفر من قضاء الله؟

قال: أفر من قضائه إلى قدره!» (٤) .

ص : ١٥٦

١-١ . كريمه ٦٠ غافر.

٢-٢ . كريمه ٥٥ الأعراف.

٣-٣ . راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٢٧ . و ليست العبارة منقوله عن بعض المحققين _ كما ذكره المصنف _ ، بل هى كلام المدنى نفسه.

٤-٤ . راجع: «التوحيد» ص ٣٦٩.

و روى عن النبي _ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم _ أنه سُئِلَ: «و هل يغنى الدواء و الرقيه من قدر الله ؟

قال: و الدواء و الرقيه من قدر الله»(١).

و مثله عن مولانا الصادق _ عليه السلام _ رواه فى التوحيد(٢).

و روى أنه جـ آء سراقه بن مالك إلى النبي _ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم _ فقال: «يا رسول الله !، بين لنا ديننا كأننا كنا خلقنا الآن، ففيم العمل اليوم؟، فيما جفّت به الأقلام و جرت به المقادير؟، أم فيما يستقبل؟

قال: بل فيما جفّت به الأقلام و جرت به المقادير!

قال: ففيم العمل؟

قال: اعملوا!، فكلُّ ميسرٌ لما خُلق له، و كلُّ عاملٍ بعمله»(٣). فعلقنا بين الأمرين و رهبنا بسابق القدر، ثم رغبنا فى العمل و لم يترك أحد الأمرين للآخر؛ فقال: «كلُّ ميسرٌ لما خلق له». يريد أنه ميسرٌ فى أيام حياته للعمل الذى سبق الله القدر قبل وجوده، و لم يقل: «مسخرٌ» لكيلا نغرق فى لجة القضاء و القدر .

و سُئِلَ _ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم _ : «أنحن فى أمرٍ فرغ منه أو أمرٍ مستأنفٍ؟

قال: فى أمرٍ فرغ منه و فى أمرٍ مستأنفٍ»(٤)؛ إلى غير ذلك من الأحاديث .

و قال محيىالدين الأعرابى فى فصّ الأيوبى: «و علم أيوب بأن(٥) فى حبس النفس عن

ص : ١٥٧

١- ١. ما وجدته. و قريبٌ منه يوجد فى «مجمع الزوائد» ج ٥ ص ٨٥، «كنز العمال» ٢٨٠٨١، ٢٨٠٨٢، «الأحكام النبويه فى الصناعات

الطبيه» ج ١ ص ١٧.

٢- ٢. ما وجدته فى «التوحيد»، و لا ما يشبهه فى اللفظ.

٣- ٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٥ ص ١٥٧، ج ٦٧ ص ١١٩. و انظر أيضاً: «رساله تشريقات» _ فى «مجموعه رسائل و مصنفات»

كاشانى ص ٣٨٤ التعليق ١٠.

٤- ٤. ما وجدت الحديث بعد بليغ الفحص فى مصادر الفريقين الروائيه.

٥- ٥. المصدر: انّ.

الشكوى إلى الله في رفع الضرّ مقاومه القهر الإلهي، و هو جهلٌ بالشخص إذ ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعو الله في ازاله ذلك عنه(١)، فإن ذلك إزاله عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف؛ فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذى، فقال: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»(٢)، فأى أذى أعظم من أن يتليك ببلاءٍ عند غفلتك عنه، أو عن مقام إلهي لا تعلمه لترجع إليه بالشكوى، فيرفعه عنك، فيصح الافتقار المذى هو حقيقتك فيرتفع عن الحق الأذى بسؤالك إياه في رفعه عنك، إذ أنت صورته الظاهره . كما جاع بعض العارفين، فبكى؛ فقال له في ذلك الأمر(٣) من لا ذوق له في هذا الفنّ معاتباً له!، فقال العارف: إنّما جوّعتني لأبكي(٤)؛ يقول: إنّما ابتلاني بالضرّ لأسأله في رفعه عني؛ و ذلك لا يقدح في كونه صابراً(٥)؛

قال القيصرى: «عدم الدعاء لكشف الضرّ مذمومٌ عند أهل الطريقه، لأنه كالمقاومه مع الله و دعوى التحمل لمشاقه؛ كما قال الشيخ المحقق ابن الفارض _ قدس سرّه _ :

وَ يَحْسُنُ إِظْهَارُ التَّجَلُّدِ لِلْعِدَى وَ يَقْبَحُ غَيْرُ الْعَجْزِ عِنْدَ الْأَحْبَبِ(٦)

«؛(٧) انتهى .

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الدعاء و عدم الدعاء و الرضا و عدم الرضا كلاهما من القضاء. و لا يعرف هذا إلاّ الأدباء من عباد الله الأتماء؛ فتأمل في هذا المقام، فأنه من مزال الأقدام.

ص : ١٥٨

-
- ١-١. حذف المصنّف هيئنا سطرًا كاملاً من عبارات الفصوص.
 - ٢-٢. كريمه ٥٧ الأحزاب.
 - ٣-٣. المصدر: _ الأمر.
 - ٤-٤. انظر في ذلك: «الفتوحات المكيه» ج ٢ ص ٢٠٨، «الرساله القشيريّه» ص ٢٣٤. و انظر أيضاً: تعليقاتنا على «شرح فصوص الحكم» _ للعارف الكاشاني _ ص ٤٧٤ الرقم ٢٨٠.
 - ٥-٥. راجع: «فصوص الحكم»، فصّ حكمه غيبه في كلمه أيوبيه ص ١٧٤. و انظر أيضاً: «الفتوحات المكيه» ج ٢ ص ٢٠٦.
 - ٦-٦. هذا هو البيت ٤٣ من «التائيه» الكبرى الفارضيّه، راجع: «جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض» ص ٦٨ السطر ٦.
 - ٧-٧. راجع: «شرح فصوص الحكم» _ للقيصرى _ ص ١٠٠٤.

و فساد ما ذكره بقوله: «و أمّا القول بأنّ الاشتغال بالدعاء ينافي الرضا بالقضاء _ الّذى هو أجلّ مقامات الصّديقين _ ؛ لأنّه (١) إنّما ينافيه لو كان الباعث عليه حظّ النفس، و أمّا إذا كان الداعي عارفاً باللّه عالماً بأنّه لا يفعل إلّا ماوافق مشيئته و دعاه امتثالاً لأمره فى قوله: «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (٢) و نحوه، من غير أن يكون فى دعائه حظّ من حظوظ نفسه، فلانفاه بينهما ؛ و اللّه أعلم» (٣)؛

لأنّه غفل عن سؤال السائل، فأجاب بأنّه إنّما ينافيه لو كان الباعث عليه حظّ النفس، أتى بين مقام الرضا و حظّ النفس!؟؛

فسؤال السائل فى «أنّ من وصل مقام الرضاء كيف صدر عنه الدعاء»، لأدّن الطلب و عدم اهمال حظوظ النفس مأخوذاً فى الدعاء، بخلاف الرضاء؛ فتبصّر.

لمعه عرشيّه

اعلم! أنّ هذه المذكورات فى صورته المتيه و الأتيه، و أمّا من اندكّ جبل أئتيه و لم يبق له أثرٌ ولا خبرٌ فلا يتصوّر فى شأنه الدعاء و الطّلب ؛ كما قال المولوى بلسان الفارسى :

قوم ديگر مى شناسم ز اوليا كه زبانشان بسته باشد از دعا (٤)

و قوله _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ : «لى مع الله حالاتٌ لايسعنى ملكك مقرّبٌ و لانبى مرسل» (٥) مؤيّد لما قلناه، فإنّ فى وقت الاتّصال يقبح ظهور أثر الانفصال.

و بهذا يندفع التنافى بين الآيات و الروايات الكثيره الوارده فى الحثّ على الدعاء، و بين ماورد عن الخليل أنّه قال له جبرئيل _ حين رمى بالمنجنيق، فكان فى الهوى مائلاً إلى النار _ : «ألك حاجه؟»

ص : ١٥٩

١-١. المصدر: فجوابه أنّه.

٢-٢. كريمه ٦٠ غافر.

٣-٣. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٣٠.

٤-٤. راجع: «مثنوى معنوى» _ طبعه نيكلسون _ ج ٢ ص ١٠٨ البيت ٢.

٥-٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٨ ص ٣٦٠، ج ٨٢ ص ٢٤٣، «كشف الخفاء» ج ٢ ص ٢٤٤.

قال: أما إليك فلا!

قال: فليسأل عنه!

قال _ عليه السلام _ : علمه بحالى حسبي عن سؤالى«(١)».

تبصره

قال صدر الحكماء و المتألهين فى الإلهى من الأسفار فى تلو شُبه التى يورد على الاراده: «و منها: أنه لو كان الكل باراده الله و قضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلاً و شرعاً، و لذلك قد ورد فى الحديث الإلهى: من لم يرض بقضائى و لم يصبر على بلائى و لم يشكر على نعمائى فليخرج من أرضى و سمائى و ليطلب رباً سواى(٢)»؛

على أن الرضا بالكفر و الفسق كفرٌ و فسقٌ، و قد ورد و صحّ عن الأئمة _ عليهم السلام _ : «إنّ الرضا بالكفر كفرٌ»(٣)، و قال الله(٤) _ تعالى _ : «وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ»(٥).

و أجاب عنه الشيخ الغزالي و غيره _ كالامام الرازى _ بأنّ الكفر مقضى لا قضاء، لأنه متعلق القضاء، فلا يكون نفس القضاء؛ فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى . و استصوبه جماعة من الصوفية _ كصاحب العوارف و مولى الرومى _ .

و زيف هذا الجواب جماعة من البارعين فى العلم، منهم المحقق الطوسى فى نقد المحصل، حيث قال: و جوابه بأنّ الكفر ليس نفس القضاء(٦) _ إنما هو المقضى _ ليس بشىء، فإنّ(٧) القائل: «رضيت بقضاء الله» لا يعنى به رضاه بصفه من صفات الله، إنما يريد به رضاه بما

ص : ١٦٠

١-١. ما وجدت مصدراً لهذه القوله المشهوره فى مصادرنا الروائيه.

٢-٢. ما وجدته فى القدسيات، نعم! فى «التوحيد»: «قال أمير المؤمنين _ عليه السلام _ لرجلٍ : ... و إن كنت غير قانع بقضائه و قدره فاطلب رباً سواه»، راجع: «التوحيد» ص ٣٧٢.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٥ ص ١٢٧ نقلاً عن «كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد».

٤-٤. المصدر: _ الله.

٥-٥. كريمه ٧ الزمر.

٦-٦. المصدر: + و.

٧-٧. المصدر: + قول.

يقتضى تلك الصفة، و هو المقضى. و الجواب الصحيح: إنّ الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعه، و لا من هذه الحيثيه كفرٌ

و قال أستاذنا السيد الأكرم _ دام عمره و مجده _ : الفرق بين القضاء و المقضى هناك لا يرجع إلى طائل، أليس اعتبار المقضى بما هو مقضى راجعا إلى اعتبار القضاء، و لا من هذه الحيثيه ليس هو اعتبارا للمقضى؟!.

فاذن إنّما الجواب الصحيح على ما تحقّقتة(١): إنّ الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات أو بالمقضى بما هو مقضى بالذات واجبٌ . و الكفر ليس هو بمقضى بالذات و لم يتعلّق به القضاء بالذات، بل إنّما يتعلّق به القضاء بالعرض، فكان مقضيا من حيث هو لازمٌ للخيرات الكثيره، لا- من حيث هو كفرٌ . فاذن إنّما يجب الرضا به من تلك الحيثيه لامن حيث هو كفرٌ، و إنّما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفرٌ، لا بما هو لازم خيراتٍ كثيره لنظام الوجود؛ انتهى كلامه، زيد إكرامه .

أقول: القضاء كالحكم قد يراد بها(٢) نفس النسبه الحكميه الايجابيه أو السلبيه، و لا شبهه أنّها من باب الاضافات ؛

و قد يراد بها(٣) صورة علميه يلزمها تلك النسبه، و هكذا العلم و القدره و الاراده و أشباهها. فعلى الأوّل كون القضاء مرضيا بها يوجب كون المقضى مرضيا به من غير فرقٍ، لأنّ معانى النسبيه تابعه لمتعلقاتها. فاذا قيل: هذا القاضى أو الحاكم(٤) قضى أو حكم قضاءً شرًا و حكما باطلاً، فالمراد منه المقضى ؛ و لا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا و المقضى شرًا .

و أمّا على المعنى الثانى فقضاء الله _ تعالى _ عبارة عن وجود صور الأشياء الموجوده

ص : ١٦١

١-١. المصدر: هو تحقيقه.

٢-٢. المصدر: به.

٣-٣. المصدر: به.

٤-٤. فى النسختين: الحكيم، و التصحيح من المصدر.

فى هذا العالم الأذنى جمىعا فى عالم علم الله على وجه مقدس عقلى شرفى إلهى خال عن النقائص و الشرور و الأعدام و الإمكانيات . و لا شبهه فى أن لكل موجود فى هذا العالم الكونى ما بازائه فى ذلك العالم (١) من جهه وجوديه هى عله صدوره و مبدأ تكونه، و هى لكونها فى عالم الإلهيه خير محض لا شوبه شريه فيه (٢)، لأن عالم الأمر كله خير و الشر لا يوجد إلا فى عالم الخلق _ لمخالطه الوجود بالأعدام و الظلمات _ ، و لذلك قال _ تعالى _ : «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ» (٣)، حيث جعل الشر فى ناحيه الخلق .

فاذا تقرّر هذا فصّح الفرق بين القضاء و المقضى، و استقام قول من قال: «إنّ الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضى».

و أمّا ما ذكرنا من نقد المحصل (٤): إنّ قول القائل: رضيت بقضاء الله، لا يعنى به رضاه بصفه من الصفات؛

ففيه: إنّ القضاء الإلهى ليس من قبيل النعوت و الأعراض، بل هى أصول الذوات و الجواهر؛ و لانسلم أنّ معنى قول القائل: رضيت بقضاء الله، ليس بمعنى رضاه بما سبق فى علمه .

و أيضا قوله: الرضا بالكفر من حيث هو قضاء (٥) طاعه، و لا من هذه الحثيه كفر؛

ففيه: إنّ علمه _ تعالى _ لما كان فعليا فكل جهه وجوديه فى شىء من هذا العالم فهى بعينها هى حثيه معلومته له _ تعالى _ . فكما أنّ ذاته _ تعالى _ و علمه بالأشياء شىء واحد بلا تغاير فى الذات و لا فى الاعتبار، فكذا حثيه كون الأشياء موجوده فى نفسها (٦) و حثيه كونها معلومه له مرتبطه به شىء واحد من غير تغاير؛ هذا.

و ممّا يؤكّد ما ذكّرناه و ينور ما قرّرناه: أنّك إذا حكمت بكفر أحدٍ أو بسواد وجهه

ص : ١٦٢

١-١. المصدر: + الإلهى.

٢-٢. المصدر: لا يشوبه شريه.

٣-٣. كريمتان ٢، ١ الفلق.

٤-٤. المصدر: ما ذكره ناقد المحصل.

٥-٥. المصدر: + الله.

٦-٦. المصدر: أنفسها.

فحصل في نفسك صورة الكفر و صوره السواد ، فلا- تكفر به و لا- تسود قلبك (١)، لأن صورته الكفر في الذهن ليس بكفر مذموم و لا- صورته السواد فيه (٢) كسواد الخارج، فكذلك الأمر في هذا المقام . فاتقن و لا تقع في مزال الأقدام (٣)؛ انتهى كلامه .

أقول: التحقيق في ذلك: أنه قد تقزّر في محلّه أنّ الوجود كلّ خيرٍ محضٌ و حسنٌ ليس بشرٍّ و لا قبيحٍ، و هو المَجْعول . و لكن من حيث نقضه عن التمام شرٌّ و من حيث منافاته لخيرٍ آخر قبيحٌ . و كلّ من ذلك راجعٌ إلى نحو عدمٍ، و العدم غير مجعولٍ إلّا بالعرض و التبعية: لأنّ المهيّات غير مجعوله إلّا- بالتبع للوجودات، فالخيرات داخله في قدره الله و قضائه بالأصالة و الشرور اللازمه للخيرات داخله فيها بالتبع. فمراد من قال: «إنّ الله _ تعالى _ يريد الكفر و المعاصي الصادره عن العباد، لكن لا يرضى به»، هو هذا. على قياس من لسعت الحية إصبغه يختار قطعها بارادته، لكن بتبعيته اراده سلامه الشخص، و لولاها لم يرد القطع أبدا ؛ فيقال: هو يريد السلامه و يرضى بها، و يريد القطع و لا يرضى به؛ إشارة إلى هذا الفرق الدقيق.

إذا علمت هذا فاتّضح لك الفرق بين القضاء و المقضى، و صحّح قول من قال بأنّ الرضاء بالقضاء واجبٌ لا بالمقضى ؛ و صحّح قول السيّد السند الداماد _ رحمه الله _، إذ قال بأصالة الوجود .

و قال بعضهم: «إنّما يحب الرضا بالقضاء لا بالمقضى، لأنّ القضاء حكم الله في الأشياء على حدّ علمه بها و ما يقع في الوجود المقضى به الذي تطلبه عين العبد باستعداده من الحضرة الإلهية . و لا شك أنّ الحكم غير المحكوم به و المحكوم عليه، لكونه نسبة قائمةً بهما، فلا يلزم من الرضا بالحكم _ الذي هو من طرف الحق _ الرضا بالمحكوم به، و من عدم الرضا بالمحكوم به لا يلزم عدم الرضا بالحكم؛ و إنّما لزم الرضا بالقضاء لأنّ العبد لا بدّ أن يرضى

ص : ١٦٣

١-١. المصدر: و لا يسود به وجه قلبك.

٢-٢. المصدر: + سواد.

٣-٣. راجع: «الحكمه المتعالیه» ج ٦ ص ٣٨٠.

بحكم سيده . و أما المقضى به فهو مقتضى عين العبد، سواءً رضى بذلك أو لم يرض؛ انتهى كلامه .

و لا يخفى ما فيه؛ فتدبر.

ثم اعلم ! أنّ أسلم الدعوات الذكر و ترك الاختيار فى السؤال و الدعاء، لأنّ فى الذكر الكفايه . و ربّما يدعو الانسان و يسأل ما فيه هلاكه و هو لا يشعر! ألا ترى الله _ تعالى _ يقول: «وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ»(١).

و الذاكر على الدوام التارك للاختيار فى الدعاء و السؤال، مبذول له أفضل الرغائب و ساقط عنه آفات السؤال و الاختيار، قال النبى _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «يقول الله _ عزّ و جلّ _ : من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين»(٢)؛

شعر:

كار خود گر به خدا باز گذارى حافظ اى بسا عيش كه از بخت خداداده كنى(٣)

و فى الحديث القدسى: «إنّ من عبادى المؤمنين من سألتى الباب من العباده، و لو أعطيته إياه لداخله العجب، فافسده ذلك!؛ و إنّ من عبادى من لا يصلحه إلاّ الغناء و لو أفقرته لأفسده ذلك!؛ و إنّ من عبادى المؤمنين من لا يصلحه إلاّ الفقر و لو أغنيته لأفسده ذلك!؛ و إنّ من عبادى المؤمنين من لا يصلحه إلاّ الصّحّه و لو أسقمته لأفسده ذلك!؛ و إنّى أدب رّ عبادى بعلمى بقلوبهم، إنّى عليهم خير»(٤).

ص : ١٦٤

١- ١. كريمه ١١ الاسراء.

٢- ٢. ما وجدته. و قريب منه: «من شغل بذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى من سألنى»، راجع: «الكافى» ج ٢ ص ٥١ الحديث ١.

٣- ٣. راجع: «ديوان حافظ» _ طبعه مجاهد _ ص ٦٢٥ البيت ٨.

٤- ٤. ما وجدته، لا- فى مصادرنا و لا فى مصادر العامه. و قريب منه يوجد فى «علل الشرايع» ص ١٢، «بحار الأنوار» ج ٥ ص ٢٨٤، ج ٧٠ ص ١٦.

و إلى ما ذكرنا ينظر قوله _ تعالى _ : «وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ» (١)؛

ولهذا قال بعض السلف: «لا تتمنوا رتب الأكارب فانكم لا تقدررون على مثل أعمالهم و تبتلوا _ يعنى بالبلاء _ ما يكون طريقا إلى حصول المطلوب . و لعلكم لا تطيقون ذلك كما لا يحتمل الولوج فى سم الخياط» .

و قال محيى الدين الأعرابى: «ينبغى أن يكون الداعى عالما بالحقائق قبل الدعاء، يعرف على أى باب ينزل حاجته و من أى معارج يصعد دعائه، لمعرفة بحقائق الأسماء فيسلم من أن يطلب حصول شىء متوقّف على زوال شىء يضرّ بالداعى .

و قال أيضا: «الدعاء قد يكون بلسان الظاهر، و قد يكون بلسان الروح، و بلسان الحال، و بلسان المقام، و لسان الاستعداد الكلى الذاتى الغيبى السارى الحکم من حيث الاستعدادات الجزئيه الوجوديه التى هى تفاصيله . و كلّ دعاء و سؤال يصدر من الداعى بلسان من الألسنه المذكوره فى مقابلته من أصل المرتبه التى يستند إليها ذلك اللسان حسب علم الداعى به أو اعتقاده فيه اجابته يستدعيها الداعى من حيث ذلك اللسان و يتعيّن بالوصف و الحال الغايين عليه وقت الدعاء» (٢)؛ انتهى كلامه .

و سنستوفى الكلام فى هذا المقام فى أسماء الله الحسنى _ إنشاء الله تعالى _ .

تذييل

مما يناسب ذكرها هنا آداب الدعاء و آداب الداعى، فلنذكر نبذا منها؛ و قد بسطنا الكلام فيها فى كتابنا المسمى بمقاصد الصالحين فى الدعاء. فمنها أقسام:

>الأول: ما يتقدّم الدعاء؛ و هو: الطهاره، و شمّ الطيب، و الرواح إلى المسجد، و

ص : ١٦٥

١-١. كريمه ١١ الاسراء.

٢-٢. لم أعر على العبارات، لا- فى «فصوص الحکم» و لا- فى «الفتوحات المكيه»، و لعلّ المصنّف نقلها من غيرهما من آثار الشيخ ابن عربى.

الصدقه، و استقبال القبله، و حسن الظنّ بالله في تعجيل اجابته، و إقباله بقلبه، و أن لا يسأل محرّماً، و تنظيف البطن من الحرام بالصوم، و تجديد التوبه ؛

الثاني: ما يقارنه؛ و هو: ترك العجله فيه، و الاسرار به _ في الصحيح عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «دعوه العبد سرّاً دعوةً واحدهً تعدل سبعين دعوةً علانيةً» (١) _ ، و التعمّم، و تسميه الحاجه، و الخشوع، و البكاء، و التباكي _ قال أمير المؤمنين عليه السلام : «خير الدعاء ما صدر عن صدر نقيّ و قلب تقىّ» (٢) _ ، و الاعتراف بالذنوب، و تقديم الإخوان؛ و رفع اليدين، و الدعاء بما كان متضمناً للاسم الأعظم، و الثناء، و المدحه على الله _ تعالى _ ؛ و أيسر ذلك قراءه سوره التوحى _ د و تلاوه الأسماء (٣) الحسنى و القول: ب _ «يا من هو أقرب إلّى من جبل الوريد، يا فاعلاً (٤) لما يريد، يا من يحول بين المرء و قلبه، يا من هو بالمنظر الأعلى، يا من (٥) ليس كمثله شيء» (٦).

عن أبي عبد الله _ عليه السلام _ : «من أطاع الله _ عزّ و جلّ _ فيما أمره ثمّ دعاه من جهه الدعاء أجابه.

قلت: و ما جهه الدعاء؟

قال: تبدء فتحمد الله و ذكر نعمه عندك، ثمّ تشكره، ثمّ تصلّى على النبيّ _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _ ، ثمّ تذكر ذنوبك فتقرّ بها، ثمّ تستغفر منها، فهذا جهه الدعاء» (٧).

الثالث: ما يتأخّر عن الدعاء؛ و هو: معاوده الدعاء مع الاجابه وعدمها، و أن يختم دعاءه بالصلوه على محمّدٍ و آلِه، و قول: «ما شاء الله لا حول و لا قوه إلاّ بالله»، و قول:

ص : ١٦٦

- ١-١. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٤٧٦ الحديث ١.
- ٢-٢. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٤٦٨ الحديث ٢.
- ٣-٣. في النسختين: أسماء، و التصحيح من المصدر.
- ٤-٤. في «الكافي»: فعلاً.
- ٥-٥. في «الكافي»: + هو.
- ٦-٦. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٤٨٤.
- ٧-٧. راجع: نفس المصدر المذكور في التعليقه السالفه.

«يا الله! المانع بقدرته خلقه و المالك بها سلطانه و المتسلط بما فى يديه من كل مرجو دونك، يخيب أرجاء راجيه و راجيك مسرورًا لا يخيب، أسألك بكل رضى لك من كل شىء أنت فيه و بكل شىء تحب أن تذكر به و بك، يا الله!، فليس يعدلك شىء أن تصلى على محيّد و آله، و أن تحوطنى و والدئى و وُلدئى و إخوانى و مالى، و تحفظنى بحفظك و أن تقضى حاجتى كذا و كذا»، و أن يمسح بيده وجهه و صدره(١) <.

>الرابع: فى سبب الاجابه؛ و قد يرجع إلى الوقت كىوم الجمعة و ليلته، و إذا غاب نصف القرص من يوم الجمعة، و شهر رمضان، و آكده لىالى القدر و أيامها، و لىالى عرفه، و المبعث، و العرس، و الغدير، و الفطر، و الأضحى و أيامها، و لىالى الأحياء الأربعة _ و هى: عزه رجب، و ليله النصف من شعبان، و لىلتى العيدين _ ، و يوم المولد، و النصف من رجب، و الأشهر الحرم الأربع، و عند زوال الشمس من كل يوم، و عند هبوب الرياح و نزول المطر، و عند طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، و عند قراءه سوره «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ»(٢) عشرًا مع طلوع الشمس يوم الجمعة، و عند قراءه «القَدْر» خمس عشر مرّة فى الثلث الأخير من ليله الجمعة، و عند الأذان و قراءه القرآن؛

و قد يرجع إلى المكان؛ كالمسجد، و الحرم، و الكعبه و عرفه، و المزدلفه، و الحائر؛

و قد يرجع إلى الفعل؛ كأعقاب الصلوه و سجوده بعد الغروب، و دعوه الحاجّ لمتعلقيه(٣)، و السائل لمعطيه، و المريض لعائده .

و الخامس: حالات الداعى؛ فدعاء الصائم لا يردّ، و كذا المريض، و الغازى، و الحاجّ و المعتمر، و من صلّى صلوة لا يخطر على قلبه فيها شىء من أمور الدنيا، فأنه لا يسأل الله شىئا إلا أعطاه الله _ تعالى _ ، و من اقشعرّ جلده و دمعت عيناه، و من تطهّر و جلس ينتظر

ص : ١٦٧

١-١. قارن: «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ٣٠٦، نقلًا عن «الجنّة الواقيه» للكفعمى _ رحمه الله _ .

٢-٢. كريمه ١ الكافرون.

٣-٣. فى النسختين: لمتلقّيه، و التصحيح من المصدر.

الصلوة، و من فى يده خاتم فيروزج أو عقيقٍ _ فِصّه أو كَلّه _ . و ما اجتمع أربع نفرٍ إلا تفرّقوا عن اجابهِ (١) <.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بِلاَ أَوَّلٍ كَانَ قَبْلَهُ، وَ الْآخِرِ بِلاَ آخِرٍ يَكُونُ بَعْدَهُ.

«الحمد» هو الشاء على الجميل الاختيارى من نعمه و غيرها .

و المراد من «الثناء» هو الذكر بالخير، كما ذكر السيد فى حاشيته على الكشاف (٢)، و كذا غيره من أهل العريّة . قال فى المغرب: «الثناء خاصٌ بالمدح» (٣)، و قال فى الصحاح _ فى لغه النثا، بتقديم النون على الثاء المثلثة _ : «الثناء يعمّ المدح و الذمّ، بخلاف الثناء _ بتقديم الثاء على النون _ ، فأنه خاصٌ بالمدح _» (٤)، و كفاهم شاهدا قوله _ عليه السلام _ : «لا أحصى ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك» (٥)؛ و قول الشاعر:

إِذَا أَتَيْتِ عَلَيْكَ الْمَرْءَ يَوْمًا كَفَاهُ مِنْ تَعَرُّضِهِ الثَّنَاءَ (٦)

فعلى هذا فما ذكره بعض أهل اللغه و تبعه الفاضل الشارح من: «أنّ الثناء وصفٌ بمدحٍ أو ذمٍّ» (٧)، غلطٌ نشأ من الاشتباه بين تقديم النون و تأخيرها على «ثناء المثلثة»؛ أو من

ص : ١٦٨

١-١. قارن: نفس المصدر و المجلد ص ٣٥٣، نقلاً عن الكفعمى أيضاً. و أظنّ أنّ المصنّف اقتبس القطعه عن «الجنّه الواقيه» مباشرة. و القطعه نقلها القهبائى أيضاً فى شرحه على الصحيفه ، راجع: «رياض العابدين» ص ٧١.
٢-٢. راجع: «حاشيه» السيد على «الكشاف» _ المطبوعه فى ذيل «الكشاف» _ ج ١ ص ٤٦.
٣-٣. لم أعثر على هذا الكتاب.
٤-٤. قال: «الثناء مقصوّزٌ مثل الثناء، إلاّ أنّه فى الخير والشرّ جميعاً والثناء فى الخير خاصّه»، راجع: «صحاح اللغه» ج ٦ ص ٢٥٠١ القائمه ١.

٥-٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٠ ص ٢٦٧، ج ٩١ ص ٨٧.

٦-٦. البيت لأميّه بن الصلت فى ابن جذعان، انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٢٥، «بحار الأنوار» ج ٩١ ص ٥٢، «الكشكول» ج ١ ص ٢٩٨.

٧-٧. حيث قال: «الثناء الذى هو ذكر الأوصاف كمالات كانت أو نقائص، إذ هو وصفٌ بمدحٍ أو ذمٍّ، و لذلك يُقَيّد بالجميل إذا أريد المدح»، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٣٠.

الاستعمال على سبيل المشاكلة والاستعاره التهكميه. و من النعمه: الإنعام بالنعمه . و المدح هو الثناء على الجميل مطلقاً، كما قلت: «حمدت زيدا على علمه»، و لاتقول: «حمدت زيدا على حسنه»؛ و فى كلّها تقول: «مدحتّه».

و قيل: «هما مترادفان»، و يؤيّده ما فى الفائق من: «أنّ الحمد هو (١) المدح و الوصف بالجميل» (٢)، و كذا قول صاحب الكشاف: «نقيض الحمد الذم» (٣).

و قيل: «الحمد هو الثناء على الجميل مطلقاً، و دليله من القرآن هو لفظ «مَقَامًا مَحْمُودًا» (٤). و يؤيّده القول بأنّ الصبر يُحمد فى المواطن كلّها».

و قيل: «المدح و الحمد و الشكر ألفاظ متقاربه المعنى، كما أنّ مقابلاتها _ و هى الذمّ و الهجاء و الكفران _ كذلك» (٥).

و قيل: «الأخيران مترادفان، فيقال: الحمد لله شكراً، فنصبه على المصدرية يقتضى وضع أحدهما موضع الثانى، فاذا كان الحمد يقع موقع الشكر فالشكر هو الاعتراف بالنعمه مع ضربٍ من التعظيم» (٦).

و الحقّ أنّ الحمد و المدح فى اللفظ و المعنى متقاربان (٧)، و حقيقتهما هو الثناء بالجميل على وجه التعظيم و التبجيل على الاحسان و غيره من الفضائل الذاتيه و المحاسن الصفاتيه؛ و نقيضهما الذمّ، و لكن قد يفرّق بينهما بأنّ الحمد على الأفعال الحسنه الاختياريه بخلاف

ص : ١٦٩

- ١- ١. المصدر: و أمّا الحمد فهو.
- ٢- ٢. راجع: «الفائق» ج ١ ص ٣١٤.
- ٣- ٣. فى «الكشاف»: «والحمد نقيضه الذمّ»، راجع: «الكشاف» ج ١ ص ٤٧. وانظر أيضاً: «أساس البلاغه» مادّه حمد ص ١٤٠ القائمه ٢، مادّه ذم ص ٢٠٧ القائمه ٢. و نفس العبارة توجد فى «لسان العرب» ج ٣ ص ١٥٥ القائمه ٢.
- ٤- ٤. كريمه ٧٩ الاسراء.
- ٥- ٥. هذا قول الطبرسى، راجع: «مجمع البيان» ج ١ ص ٥٥.
- ٦- ٦. هذا قول الشيخ، راجع: «التيبان» ج ١ ص ٣١.
- ٧- ٧. كما عن الزمخشري، راجع: «الكشاف» ج ١ ص ٤٦.

المدح، فإنه يعمها وغيرها؛

و بأنّ الحمد لا يكون إلا بعد الاحسان، و المدح يكون بعده و قبله؛

و بأنّ المدح منهى عنه _ لروايه مقداد: «احتو التراب في وجوه المدّاحين» (١) _ ، و الحمد مأمورٌ به _ لنصّ الكتاب و السنّه، كما قال صلّى الله عليه و آله و سلّم: «من لم يحمد الناس لم يحمد الله» (٢) _ ؛

و أنّ بين الحمد و الشكر تعاكسا في العموم و الخصوص بحسب المورد و المتعلق، فإنّ مورد الحمد هو اللسان فقط _ سواء كان بازاء النعمه الواصله أم لا _ ، و أمّا الشكر فهو على النعمه خاصّه، و مورده يعمّ الجنان و اللسان و الأركان _ كما قال :

أَفَادَتَكُمُ النِّعْمَاءُ مِنِّي ثَلَاثَةَ يَدَي وَ لِسَانِي وَ الضَّمِيرُ الْمُحَجَّبُ (٣)

فالحمد إحدى شعب الشكر باعتبار المورد و إن كان الشكر إحدى شعبه باعتبار المتعلق.

و إنّما جعل رأس الشكر و العمده فيه _ كما في قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «الحمد رأس الشكر، ما شكّر الله عبداً لم يحمده» (٤) _ لكونه أشيع للنعمه و أدلّ على مكانها، لخفاء الاعتقاد؛ و لما في اتعاب الجوارح من الاحتمال بخلاف ما قصد به إذ لم يتعيّن له، بخلاف النطق، فإنّه ظاهرٌ في نفسه و متعيّنٌ لما أريد به وضعا؛ فهو المذى يفصح عن كلّ خفيّ فلاخفاء فيه، و يجلى عن كلّ مشتبهٍ فلا احتمال له .

و اختاره على «المدح» ليشعر بالاختيار؛ و على الشكر ليتناول الفضائل _ و هي المزايا

ص : ١٧٠

١-١. المضبوط منه: «احتوا في وجوه المدّاحين التراب»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٣ ص ٢٩٤، ج ٧٦ ص ٣٣١.

٢-٢. ما وجدته. و قريبٌ منه: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»، راجع: «مسند أحمد» ج ٢ ص ٢٥٨، «اتحاف الساده المتّقين» ج ٤ ص ١٨٠.

٣-٣. راجع: «الكشّاف» ج ١ ص ٤٧، «الفائق» ج ١ ص ٣١٤.

٤-٤. راجع: «كنز العمال» الحديث ٦٤١٩.

التي لا يتعدى، كالعلم و الحياه _ و الفواضل _ و هي المزايا المتمدّيه، كالمواهب و العطايا _ .

ف_ إن قلت: إذا خصّ الحمـد بالأفعال الاختياريّه لزم أن لا يحمـد الله _ سبحانه _ على صفاته الذاتيه _ كالعلم و القدره و الاراده _ !؛

قلت: تلك الصفات لكون ذاته كافيه فيها فبمنزله الأفعال الاختياريّه التي يستقلّ بها فاعلها.

و لما كان الحمد من المصادر التي ينصب بأفعالٍ مضمرة، لا يكاد يستعمل معها. فأصله النصب، و الجمله فعليّه . و إنّما عدل به إلى الرفع بالابتدائيّه، و الظرف خبره، و الجمله اسميه لدلالته على ثبات الحمد و دوامه، و إنّ ثبوت الحمد له _ تعالى _ لذاته لا لإثبات مثبت؛ و منه قوله _ تعالى _ : «قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ» (١) لدلالته على أنّ ابراهيم _ عليه السلام _ حيّاهم بتحيّه أحسن من تحيتهم، لكون الاسميه دالّه على معنى الثبات، دون الفعلية.

أمّا اشتقاقه، فجمهور أئمّه اللغه على أنّه في الأصل من «حمده» (٢)، و هو صوتٌ يخرج من زبانيه النار، فكأنّ نار المحبّه الإلاهيه في قلب المؤمن إذا التهب و زينت ظهر صورتها في اللسان بالثناء؛ و يسمّونه «حمدا» تشبيها له بالحمده.

و في عين المعاني: «إنّ الحمد يشقّ من الحمادى الذي بمعنى الغايه و النهايه» (٣)، كما جاء في الحديث: «حماديات النساء غضّ الطرف» (٤)، أى: غاياتهنّ . فالحمد عبارة عن غايه بذل الجهد في أداء ثناء الحق؛ فقليل: الحمد غايه مراد الحامد، لأنّ الحمد بعد معرفه المنعم .

ص : ١٧١

١-١ . كريمتان ٢٥ الذاريات، ٦٩ هود.

٢-٢ . هذا اشتقاق غريب نسبه المصنّف إلى جمهور أئمّه اللغه، و ما وجدت منهم نصّاً فيه.

٣-٣ . ما وجدته في «العين». نعم، ذكر الخليل _ على ما هو المشهور في مصنّف هذا الكتاب _ في مادّه «الحمد» لفظه حماداك، ثمّ جاء بتوضيح حولها، و لكن لا تشابه بين ما فيه و بين ما نقله المصنّف عنه، راجع: «ترتيب العين» ج ١ ص ٤٢٢ القائمه ٢. أمّا الحديث المستشهد به فيوجد في «اللسان» و إن لم يوجد فيه هذا الاشتقاق، راجع: «لسان العرب» ج ٣ ص ١٥٧ القائمه ١.

٤-٤ . راجع: «بحار الأنوار» ج ٣٢ ص ١٥٩، و فيه: «... غضّ الأطراف».

واعلم! أنّ ما مرّ من تخصيص الحمد باللسان و كون الثناء باللسان عمدته أفراد الشكر إنّما هو في نظر الحسّ و بحسب مَنْ ينظر في الألفاظ، و ليس بحقيقته الحمد و مهيتته . و أمّا في عرف أهل التحقيق و مَنْ ليس نظره في الألفاظ _ بل في الأغراض و المقاصد _، فحقيقته الحمد هي اظهار الكمالات الإلاهية و الصفات الجماليّة و الجلالية و الدلاله عليها؛

و ذلك قد يكون بالقول _ كما هو المشهور عند الجمهور _؛

و قد يكون بالفعل، و هو كحمدالله على ذاته و حمد جميع الأشياء له. و هذا القسم أقوى، لأنّ دلالة اللفظ من حيث هو لفظٌ دلالةً و ضعيّةً قد يتخلّف عنها مدلولها، و دلالة الفعل _ كدلاله آثار الشجاعه على الشجاعه و أثر السخاوه على السخاوه _ عقليّةً قطعيّةً لا يتصوّر فيها تخلّفٌ ! .

فان قيل: دلالة الأفعال قد يتخلّف، كدلاله الاعطاء لغرضٍ على السخاوه إذا لم يعلم أنّه لغرض أنّ السخاوه منتفية؛

قلت: كما أنّ دلالة القول على الصفه مشروطه بالعلم بوضعه له، كذلك دلالة الفعل عليها مشروطه بالعلم بأنّها أثر لها، و بعد ذينك العلمين قد يتخلّف المدلول في القول و لا يتخلّف في الفعل. فحمدالله على ذاته هو أجلّ مراتب الحمد.

فأول الحمد على ذاته هو مرتبه ظهور الأسماء و الصفات الجماليّة و الجلالية _ المعبّره عنه بالمرتبه الواحدية و الإلاهية _ عن كون مرتبه الغيب و الأحديّة . و علّه هذا الظهور الحبّ _ كما قال تعالى في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»(1)؛

ثمّ ايجاده الموجودات الخارجيه الأمرية و الخلقية على مراتبها المتفاوته في الشرافه و الخساسة؛ فالله _ سبحانه _ حين بسط بساط الوجود على موجودات لا تُحصى و وضع

ص : ١٧٢

١- ١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٨٧ صص ١٩٩، ٣٤٤، «الدرر المنتثره» ص ١٢٦، «الأسرار المرفوعه» ص ٢٧٣.

عليه موائد كرمه التي لا يتناهى فقد كشف عن صفات جماله ونعوت جلاله، و أظهرها بدلالاتٍ قطعِيهٍ تفصيلِيهٍ غير متناهيهِ، فإنَّ كلَّ ذرّه من ذرّات الوجود يدلُّ عليها . و لا يتصوّر في العبارات مثل هذه الدلالات!، كما وقع التنبيه عليه في قول النبيّ _ صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلّم _ : «الأحصى ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك!». لأنَّ ثناء الرسول _ صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلّم _ بالقول، و ثناء الله _ تعالى _ على نفسه بالفعل ؛ و قد قلنا أنّ الفعل أقوى من القول.

فقد تبين ممّا ذكر أنّ الحمد في عرف أهل العرفان غير مختصّ الوقوع باللسان.

فايجاده _ تعالى _ كلّ موجودٍ هو الحمد بالمعنى المصدرى بمنزله التكلم بالكلام الدالّ على الجميل، و نفس ذلك الموجود، و هو الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر، فاطلاق الحمد على كلّ موجودٍ صحيحٌ بهذا المعنى .

و كما أنّ كلّ موجودٍ حمداً فهو حامداً أيضاً، لاشتماله على مقوّم عقليّ و جوهرٍ نطقيّ كأرباب الأنواع و ملائكه الطباع و غيرهم _ كما تقرّر في موضعه _ . بل نحو وجوده حمداً و حامداً باعتبارين _ كما لا يخفى على من صفت مرآت ذهنه عن الكدوره و الرين _ .

و لأجل ذلك عبّر في القرآن عن تلك الدلاله العقليه منه بالنطق في قوله _ تعالى _ : «أَنطَقْنَا اللهُ الَّذِي أُنطَقَ كُلُّ شَيْءٍ»^(١)؛

و كذا ما روى عن أميرالمؤمنين _ عليه السلام _ : أنّه قال ذات ليله حين سمع صوت ناقوس النصرارى: «هذا الناقوس يقول التسييح الفلانى و كذا و كذا _ ... الحديث _»^(٢)؛

ص : ١٧٣

١-١ . كريمه ٢١ فصلت.

٢-٢ . قال _ عليه السلام _ في تفسير صوت الناقوس: «يقول: سبحان الله حقاً حقاً إنّ المولى صمدٌ يبقى يحلم عنّا رفقا رفقا لولا حلمه كنّا نشقى ... راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٠ ص ١٧٢.

و كذا ما روى عنه _ عليه السلام _ أنه قال: «انا كلام الله النَّاطِقُ»(١)؛ إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيره الصحيحه الدالّه على نطق الأحجار والأشجار للرسول المختار و الأئمّه الأطهار _ عليهم صلوات الملك القهار _ .

و كذلك جميع الموجودات من حيث نظامه الجملى حمدٌ واحدٌ و حامدٌ واحدٌ، لما قد ثبت أنّ الجميع بمنزله انسانٍ واحدٍ كبيرٍ له حقيقه واحده و صوره واحده و عقلٌ واحدٌ، و هو الصادر الأول الذى هو الحقيقه التماميه المحمديه _ صلى الله عليه و آله و سلم _ .

فأجل مراتب الحمد و أعظمها هي مرتبه الختميه المحمديه _ صلى الله عليه و آله و سلم _ القائمه من حيث وصوله إلى المقام المحمود الموعود فى قوله _ سبحانه _ : «عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا»(٢). فذاته أقصى مراتب الحمد التى حمد الله بها ذاته. و لذلك خصّ بلواء الحمد، و سَمِيَ بالحماد و الأحمد و المحمود _ من مشتقات الحمد _ . فعلى هذا قوله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «لأحصى ثناءً عليك»، أى: بنحو وجودى، فيكون ثناؤه _ صلى الله عليه و آله و سلم _ ثناء الوجودى لا القولى . فكان لسان المحمدي يقول: أنى مع كونى فى مرتبه الجمع الجمعى و اشتمالى على جميع أنحاء الثناء الإمكانى لا يمكننى ثناءً عليك؛ «أنت كما أثبتت على نفسك»، لأن وجودى محدودٌ و وجودك صرفٌ قَرَّاحٌ غير مح_دودٍ ؛ فل_ذا كثر _ صلى الله عليه و آله و سلم _ لفظ «أنت» ؛ فتبصّر!

أو لأنّ ثناء الله _ تعالى _ على نفسه هو الوجود المحمدي و لا يمكن المحمدي _ صلى الله عليه و آله و سلم _ ايجاد موجودٍ كنفسه حتّى يكون ثناؤه مثل ثناء الله، مع أنّ الحمد و الحامد و المحمود فى هذه المرتبه واحدٌ ؛ فتبصّر أيضا ! .

و اللّام إمّا للجنس، أو للاستغراق . و هما عند التحقيق متلازمان فى إفاده الانحصار، لأنّ جميع مراتب الموجودات الامكانيه بجميع الألسنه القوليّه و الفعلية و الحالتيه يحمدونه _

ص : ١٧٤

١- ١. مضى منّا تخريج الحديث، راجع: ص ١٢٧ التعليق ١.

٢- ٢. كريمه ٧٩ الإسراء.

تعالى _ و يسبحونه و يمجّدونه فى الدنيا و الآخرة بحسب الفطره الأصلية و مقتضى الداعية الذاتية. و لاشك أنّ لكلّ فعلٍ غريزىّ غايةً ذاتيةً و باعثاً أصلياً، و أنّ ذاته _ تعالى _ غاية الغايات و نهايه الرغبات، لأنّه _ سبحانه _ غنىّ بالذات من جميع الجهات ليس شىءٌ أولى به إلّا و هو حاصلٌ له بذاته فى مرتبه ذاته _ كما قال عزّ من قائل: «إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (١)، و ليس لفعـ له لئمة غير ذاته، و لهذا مصير فعله كلّه إلى ذاتـه، و من هنـ ا قـ ال _ سبحانه _ : «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» (٢). و كيف يُسأل من هو فى نفسه الجواب ؟، و سقط السؤال إذا انتهى إليه الأفعال إذ لاغـ رض و لاغايه بالآخره إلّا ذاته _ سبحانه _ ، الّذى هو غرض الأـغراض و غاية الغايات على الإطلاق. و إن كانت لأفاعليه _ عزّ و جلّ _ أغـراض و غايات مترتبةً قريبـةً و متوسّطةً منتهيةً كلّها إليه _ عزّ سبحانه _ ، كما قال: «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (٣). و لو كانت لفعله غايةً أزليةً غير ذاته لعاد الكلام إلى الغايه الداعيه لصدور تلك الغايه حتّى ينتهى إلى غايه تكون عين ذاته المقدّسه، لامتناع التسلسل فى الأمور المرتبة ؛

و أيضاً لو كان لفعله _ سبحانه _ غايةً غير ذاته لكان تلك الغايه من تمام فاعليته، فيكون من حيث ذاته ناقصاً فى فاعليته مستكملاً فيها بتلك الغايه _ تعالى عن ذلك علواً كبيراً! _ . بل هو تامٌّ بذاته من جميع الوجوه واحدٌ لاكثره فيه.

و لا شىء قبله و لامعه و لا فى مرتبه ذاته، و ذاته مع وحدته متمّ فاعليته، فذاته بذاته فاعلٌ و غايةً للوجود كلّه _ كما قررنا كلّ ذلك فى كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق _ .

فاذا علمت ذلك فنقول: «الحمد لله» يمكن أن يكون إشارةً إلى مبدء الوجود و غايته _ سواء كان «اللام» فى الله للغايه أو للاختصاص _ ، فمعناه على الأوّل: أنّ حقيقه الوجود و جنسه _ إذا كان التعريف فى «الحمد» للجنس _ أو الوجود كلّه _ إذا كان للاستغراق _ لأجل

ص : ١٧٥

١-١ . كريمه ٦ العنكبوت.

٢-٢ . كريمه ٢٣ الأنبياء.

٣-٣ . كريمه ٥٣ الشورى.

استكمالها بمعرفته _ تعالى _ و وصولها إليه؛

و معناه على الثانى: انّ حقيقه الوجود أو جميع أفراده لله _ تعالى _ ، و إذا كانت هى له _ تعالى _ كان الله لها أيضا _ لقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «من كان لله كان الله له»^(١) _ ؛ فذاته _ تعالى _ عله تماميه كل شىء و غايه كمال كل موجود . فهو الحامد المحمود، و الحمد منه بدا و إليه يعود . و لذا قال صاحب تفسير العرايس: «الحمد لله، أى: لاحامد لله إلا الله»^(٢). و إلى ما ذكرناه من رجوع المحامد كلها إليه _ سبحانه _ أشار أبو عبد الله _ عليه السلام _ فى الحديث الذى رواه الكلينى باسناده عن حمّاد بن عثمان، قال: «خرج أبو عبد الله _ عليه السلام _ من المسجد و قد ضاعت دابّته، فقال: لئن ردها الله _ تعالى _ لأحمدته بمحامد يرضاها . فما لبث أن أتى بها بسرجها و لجامها، استوى عليها و ضمّ إليه ثيابه رفع رأسه إلى السماء فقال: الحمد لله، و لم يزد . ثم قال: ما تركت و ما بقيت شيئا، جعلت كل أنواع المحامد لله _ عزّ و جلّ _ ، فما من حمدٍ إلا هو داخلٌ فيما قلت»^(٣)؛ انتهى.

و روى أيضا عن _ عليه السلام _ أنه قال: «من حمده بصفاته كما وصف نفسه فقد حمده، لأنّ الحمد ثلاثه أحرف: «ح» و «م» و «د»، «الحاء» يدلّ على الوحدانيه، و «الميم» على الملك، و «الذال» على الديموميّه، فمن عرفه بالوحدانيه و الملك و الديموميّه فقد عرفه»^(٤).

و قال فى الإرشاد _ لأبى الحكم _ : «انّ الحمد جامعٌ لجميع المدائح، و لهذا أضافه إلى اسم الله دون غيره من الأسماء لدلالته بحسب المفهوم على جامعيه الأوصاف الجماليه و الجلاليه

ص : ١٧٦

١-١. من المشهورات، و لم أعرّ عليه فى مصادر الحديث. و لم يذكره السيوطى فى «الدرر المنتثره فى الأحاديث المشتهره». ٢-٢. الظاهر أنّه اشارهٌ إلى «عرائس البيان فى حقائق القرآن» للشيخ أبى محمّد روزبهان بن أبيالنصر [هكذا فى المصادر، و الصحيح ابننصر، فرقا بينه و بين أبيالنصر] البقلى الشيرازى، من أكابر عرفاء المأه السابعه الهجريّه. و التفسير لم أعرّ عليه، و اظنّه لم يطبع بعد.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٦ ص ٢٩٠.

٤-٤. ما وجدت الحديث فى مصادرنا الروائيه.

كلها، و ربوبيته لأنواع الأشياء كلها، و كل اسم غيره إنما يدل على صفه و ربوبيه نوع واحد.

و فى الفتوحات: «ينظر العارف فى موضع اللام من قوله: [الله (١)]؛ فىرى أنّ الحامد عين المحمود و ينفى الحمد عن الكون، فالكون لاحامد و لامحمود . فأما كونه غير حامد فقد بيناه، لأنّ الفعل لله؛ و أما كونه غير محمود فأنما يحمد المحمود بما هو له، لا بما هو لغيره، كلابس ثوب زور» (٢)؛

و فى الفصوص: «فالكلّ بألسنه الحقّ ناطقٌ بالثناء على الحقّ، و لذلك قال: الحمد لله (٣)؛ أى: إليه يرجع عواقب الثناء، فهو المثنى و المثنى عليه» (٤).

به گوش جمله جهان ذکر خویشان شنوى به صد هزار زبان مدح خویشان خوانى

و لهذا قيل: «معنى الحمد لله: عواقب الثناء ترجع إلى الله» (٥).

قال فى الفتوحات: «و نعى بعواقب الثناء: أنّ كلّ ثناء يثنى به على كونه من الأكوان دون الله فعاقبته إلى الله، بطريقتين :

الأول: إنّ الثناء على الكون إنما يكون بما هى عليه ذلك الكون من الصفات المحموده، أو بما يكون منه من الأفعال الحميده؛ و على أى وجه كان فإنّ ذلك راجع إلى الله، إذ كان الله هو الموجد لتلك الصفه و لذلك الفعل لا الكون، فعاقبه الثناء عادت إلى الله؛

ص : ١٧٧

١-١. الزيادة من المصدر، و هى زيادة لازمة لا بد منها.

٢-٢. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ١ ص ٤٢٣. و المصنّف نقل العبارة من غير تقييد بعبارة الفتوحات، فبينهما اختلافات كثيرة.

٣-٣. فى المصدر: + رب العالمين.

٤-٤. راجع: «فصوص الحكم»، فصّ حكمه سبوحه فى كلمه نوحيه ص ٦٩. و انظر أيضاً: «شرح فصوص الحكم» _ للقيصرى _

ص ٥١٠.

٥-٥. «يقول العارف: الحمد لله، أى: عواقب الثناء ترجع إلى الله»، راجع: «الفتوحات المكيه» ج ١ ص ٤٢٣.

و الثاني: أن ينظر العارف فيرى أن وجود الممكنات المستفاد إنما هو عين ظهور الحق فيها، فهو متعلق الشاء لا الأكوان»(١).

واعلم! أن الحمد أجل العبادات وأعظمها، بل هو جارٍ منها مجرى الروح للجسد، لأنه مستلزمٌ لملاحظته توحيده - تعالى - و ملاحظته أنه منزّه عن نقائص الامكان و مثالب الحدثان، و ملاحظته أنه المتفرد بالانعام و الاحسان؛ أما الأول فلما علمت من أن كل كمالٍ و جمالٍ في العالم إنما هو رشحٌ و تبعٌ لكماله و جماله؛

و أمّا الثاني: فلأن البرائه عن النقائص و العيوب في الحقيقه ممّا يختصّ به - سبحانه - فحسب، لأنه موجودٌ محضٌ لا يخالطه عدمٌ، و نورٌ صرفٌ لا يشوبه ظلمة؛ فهو المستحقّ للثناء و التعظيم؛

و أمّا الثالث: فلأن كل منعمٍ دونه - سبحانه - فأنما ينعم لشيءٍ ممّا أنعم الله عليه، و مع ذلك فأنما ينعم لأجل غرضٍ من جلب منفعه و دفع مضرّه أو طلب محمده أو تحصيل مثوبه في الآخرة، فهذا الجود و الإنعام في الحقيقه معاملته و تجارة و إن عُدَّ في العرف جودا و انعاما؛ و أمّا الحقّ - تعالى - فلمّا لم يكن انعامه لغرضٍ و لاجوده لعوضٍ - كما علمت أنه ليس لفعله المطلق غاية إلا ذاته - ، فلا يستحقّ لأقسام الحمد و الشكر بالحقيقه إلا هو .

و لأجل أن الحمد و الشكر متضمّنٌ لهذه الملاحظات الثلاثة التي كانت بابا عظيما من المعرفة و علما غامضا شريفا من العلوم الإلهية، قلّ ما يوجد من بنى النوع الانسانيه من يتحقّق به، قال - تعالى - : «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ»(٢). لأنّ شكر المنعم على نوعين :

شكر رؤيه نعمه التوفيق من المنعم لعبوديّه المنعم ؛

و شكر وجود المنعم ببذل وجوده لوجدان وجود المنعم و فئائه في شهوده و بقائه بجود وجوده .

ص : ١٧٨

١-١. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ١ ص ٤٢٣. و هذه العبارات أيضا منقوله من غير تقييد بالفاظ المتن.

٢-٢. كريمه ١٣ سبأ.

ثم إنَّ الحمد لاستلزامه لمعرفه الله و محبته و الالتفات إلى حضرته و ملاحظه الجبهه التي بها كان مستحقاً للشكر _ و هي افاضه
النعم التي لاتعدّ و لاتحصى على العبد الذي كان في ذاته لاشيئا محضاً _ مطلوبٌ لله، لأنَّ عبادته _ سبحانه _ هي المطلوبه له _
تعالى _ من خلقه؛ لقوله _ تعالى _ : «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (١)؛ و قد علمت أن الحمد أكمل العبادات،
فيكون مطلوباً لله _ تعالى _ و من أكمل المطالب له.

و كون الشيء مطلوباً له _ تعالى _ ليس معناه أنه يعود إليه منفعة _ لأنه غنيّ عما سواه _ ، بل معناه أنّ الإتيان به يوجب التقرب
إليه و إلى رضوانه، و الوقوع في دار كرامته و ما يستلزمه من الخيرات الدائمه و النعم الباقية .

قال الواسطي: «الناس في الحمد على ثلاثة درجات :

قالت العامة: الحمد لله، على العاده ؛

و قالت الخاصه: الحمد لله، شكراً على اللذة؛

و قالت الأئمة: الحمد لله الذي لم ينزلنا منزله أسقطنا النعم عن شواهد ما أشهدنا الحق من حقه».

شعر:

چيست شكر انعام دائم دیدنت پس دران انعام منعم دیدنت

قال العطار:

زهی نعمت که ما را گشت قائم که تا شکرش تو دانی گفت دائم

قال _ تعالى _ : «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا»؛

رباعی:

هر نقطه که بر دایره قسمت اوست بر حاشیه مائده نعمت اوست

هر سینه قطره ای اگر بشکافند دریا دریا جهان جهان رحمت اوست

ص : ۱۷۹

روى عن النبي _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ أَنَّهُ قَالَ: «أَوَّلُ مَا يَدْعَى إِلَى الْجَنَّةِ الْحَمَادُونَ، الَّذِينَ يَحْمَدُونَ اللَّهَ فِي السَّرَّاءِ وَ الضَّرَّاءِ»(١)؛

و قال _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «من عطس أو تجشأ فقال: الحمد لله على كلِّ حالٍ، رفع الله بها عنه سبعين داءً أهونها الجذام»(٢)؛

و قال _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ : «ما من عبدٍ يُنعم عليه نعمه فحمد الله إلا كان الحمد أفضل منها»(٣)، أى: من النعمة التي حمد عليها .

و «الله»: لفظٌ دالٌّ على المعبود بالحقّ. قال السيّد في حاشيته على الكشّاف: «كماتاهت العقول في ذاته و صفاته _ لاحتجابها بأنوار العظمة _ تحيروا أيضا في لفظ الله، كأنه انعكس إليه من تلك الأنوار أشعةٌ بهرت أعين المستبصرين . فاختلّفوا هل هو عبريٌّ؟، أو سريانيٌّ؟، أو عربيٌّ؟؛ اسمٌ؟ أو صفهٌ مشتقٌّ؟ و ممّ اشتقاقه؟، و ما أصله؟؛ أو غير مشتقٍّ علمٌ؟، أو غير علمٍ»(٤)؛ انتهى .

أقول: و على الأوّلين أصله «لاها»، فعرب بحذف الألف الثانية و إدخال الألف و اللام عليه. و هذا الوجه يُبني على أنه علمٌ معربٌ _ لبطلان اشتقاق اللفظ العربي من لغهٍ أخرى _ .

و قيل: بل هو عربيٌّ، و هو المختار؛ و أصله «الإله» بالألف و اللام، أمّا ثبوت الهمزة في أصله فلوجودها في تصاريفه، و أمّا كونه على صيغته الإلاه فلاستعمالها في معناه _ كما في قوله:

ص : ١٨٠

١-١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ٢١٥.

٢-٢. ما وجدته. و قريب منه _ بتغيير يسير _ يوجد في «كنز العمال» الرقم ٢٥٥٤٢، و في مصادرنا عن عليٍّ _ عليه السلام _ : «من قال إذا عطس الحمد لله ربّ العالمين على كلِّ حالٍ لم يجد وجع الأذنين و الأضراس»، راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٦٥٥ الحديث ١٥.

٣-٣. ما وجدته أيضاً. و قريب منه يوجد في «كنز العمال» الرقم ٦٤٧٠، «الدرّ المنثور» ج ١ ص ١٢.

٤-٤. راجع: «حاشية الشريف على الكشّاف» _ المطبوعه بذيل «الكشّاف» _ ج ١ ص ٣٦.

مَعَاذَ الْإِلَهِ أَنْ تَكُونَ كَظَبِيَّةٍ وَ لَادِمِيَّةٍ وَ لَاعَقِيلَةَ رَبِّ رَبِّ (١) _

فحذفت همزته على غير قياسٍ، كما ينبىء به وجوب الادغام و جعل الألف و اللام عوضا عنها، إذ المحذوف قياسا فى حكم المثبت، فلاتعويض و لا ادغام، فهما قرينتا الحذف. و من ثَمَّ لم يجر اسقاطهما حال النداء، و لا وصلت الهمزة تحاشيا عن حذف العوض أو جزئه؛ ف قيل فى النداء: «يا الله» _ بالقطع _ كما يقال: يا إله، بناءً على كون حرف التعريف هو الألف و اللام معا _ كما هو مذهب الخليل _ . و حينئذٍ يظهر قطع الهمزة، لأنها جزء العوض من الحرف الأصلي، أو هو اللام الساكنه وحدها، إلا أن الوصل لَمَّا اجتلبت للنطق بها جرت منها مجرى الحركة، فلَمَّا عَوَّضت اللام من حرفٍ متحرِّكٍ كان للهمزة مدخلٌ فى ذلك التعويض أيضا. و إنما خصَّ القطع به تمحيضا لهما فى العوضيَّة و عدم بقاء شائبه التعريف للاحتراز عن اجتماع أداتى التعريف . و أما فى غير النداء فالتمحُّض غير حاصلٍ.

و قد يعامل بأن ألف «يا» مَمَّا يُحافظ عليه، لأنَّ مدَّ الصوت المطلوب فى النداء يحصل به، و هو يحذف مع حرف التعريف الساكن، فاستكرهوا التوسيل فى ندائه _ سبحانه _ بالاسم المبهم، و جعل اسمه _ تعالى _ تابعا؛ فجعلوا همزته قطعياً حفظاً للألف .

و علل الجوهري قطع الهمزة فى النداء بالوقف على حرف النداء تفخيماً للاسم الأقدس (٢)؛

و قيل: على قياس تخفيف الهمزة، فيكون الادغام و التعويض من خواص هذا الاسم الشريف ليمتاز بذلك عما عداه، امتياز مسماه عما سواه بما لا يوجد من نعوت الكمال إلا فيه.

اعلم! أنه إذا كان حذف الهمزة على غير القياس _ أى: من غير نقل حركتها إلى ما قبلها، فحينئذٍ وجوب الادغام قياسى حيث يوجد شرطه _ و هو سكون الأوّل و حركة الثانى _

ص : ١٨١

١- ١. الشطر الأوّل يوجد فى «الكشاف»، و الثانى فى «حاشيه الشريف» عليه، راجع: «الكشاف» ج ١ ص ٣٥.

٢- ٢. قال: «و قطعت الهمزة فى النداء _ للزومها _ تفخيماً لهذا الاسم»، راجع: «صحاح اللغة» ج ٦ ص ٢٢٢٣ القائمة ٢.

مع تجانسهما. وإن كان حذف الهمزة على قياس تخفيفها فالإدغام على غير القياس، حيث لم يكن الحرف الأول ساكناً فأدغم على غير القياس، إذ القياس في التزام الإدغام سكون أول المثليين.

>و «الإلاه» في الأصل من أسماء الاجناس _ كالرجل و الفرس _ ، فيقع على كلِّ معبودٍ بحقٍّ أو باطلٍ؛ ثم غلب على المعبود بحقٍّ؛ كما أنَّ النجم اسمٌ لكلِّ كوكبٍ ثم غلب على الثريا، و البيت على الكعبه .

و أمّا «الله» _ بحذف الهمزة _ فعلمٌ مختصٌّ بالمعبود بالحقِّ لم يطلق على غيره(١) < أصلاً، «فالإلاه» قبل حذف الهمزة و بعده علمٌ لتلك الذات المعينه، إلاَّ أنه قبل الحذف قد يطلق على غيره، بخلاف ما بعد الحذف .

ذكر الجوهري: «إنَّ سيبويه جَوَّز أن يكون أصل «الله»: لاهاً(٢) من «لاه يليه» إذا تستر، ثمَّ أدخلت عليه الألف و اللام فجرى مجرى العلم _ كالعَبَّاس و الحسن _ ، إلاَّ أنه يخالف الأعلام من حيث أنه كان صفه»؛

و يضعفه استعمال «الإلاه» بمعنى المعبود، و اطلاق الإلاه على الله _ سبحانه _ و نظيره _ أى: فى ثبوت الهمزة فى أصله بدليل وجودها فى تصاريفه _ .

فاختلفوا فيه هل هو اسمٌ أو صفه؟؛

فالمختار عند جماعه من النحاه _ كالخليل و اتباعه _ و أكثر الأصوليين و الفقهاء: أنَّ لفظ الجلاله اسم علم ليس بمشتق فى أصل وضعه، و اختاره أيضا الامام الرازى و نسبه إلى سيبويه(٣). و استدلوا بوجوه ضعيفه:

>الأول: أنه لو كان مشتقاً لكان معناه معنىً كلياً لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركه

ص : ١٨٢

١-١. قارن: «الكشاف» ج ١ ص ٣٦.

٢-٢. قال الجوهري: «و جَوَّز سيبويه أن يكون أصله لاهاً»، راجع: «صحاح اللغة» ج ٦ ص ٢٢٢٤ القائمة ١.

٣-٣. راجع: «التفسير الكبير» ج ١ ص ١٥٦.

فيه، و حينئذ لا يكون قولنا: «لا إلهَ إلاَّ الله» موجبا للتوحيد المحض؛ لأنَّ معناه حينئذٍ: «لا إلهَ إلاَّ هذا المفهوم الكلى»، و الاجماع منعقدٌ على أنَّها تفيد التوحيد، و لا الكافريدخل به فى الاسلام كما لوقال: «أشهد أن لا إلهَ إلاَّ الرَّحيم، أو الملك» بالاتفاق . فلا بدَّ من القول بأنَّه جزئى حقيقى ؛

و يرد عليه: أنَّه يجوز أن يكون أصله الوصفية، إلاَّ أنَّه نقل إلى العلميه .

و الثانى: أنَّ الترتيب العقلى يقتضى ذكر الذات ثم تعقيبه بذكر الصفات، نحو: زيدٌ الفقيه الأصولى النحوى _ ، ثم إننا نقول: «الله الرحمن الرَّحيم» و لانقول بالعكس، فنصفه و لانصف به، فدلَّ ذلك على أنَّ الله اسم علم؛

و يرد عليه: أنَّ هذا لا يستلزم العلميه، لجواز كونه اسم جنسٍ أو صفةً غالبه تقوم مقام العلم فى كثيرٍ من الأحكام؛

و يخدمه أيضا قوله _ تعالى _ : «صِرَاطَ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ * اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ» (١) فى قرائه الخفض (٢) فى الثانى؛

و أجيب: بأنَّ قراءه الخفض (٣) عند من قرأ به ليست لأجل أنه جعله وصفا، و إنما هو للبيان _ كما فى قولك: «مررت بالعالم الفاضل زيد» _ ؛

و الثالث: قوله _ تعالى _ : «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا» (٤)، و ليس المراد الصفه و إلاَّ- لزم خلاف الواقع، فوجب أن يكون المراد اسم العلم، و ليس ذلك إلاَّ الله؛

و لأحد (٥) أن يمنع تالى الشقَّ الأول مسندا بأنَّ المراد من الصفه كمالها المعزى عن شوب النقص .

و الرابع: أنه _ سبحانه _ يوصف بصفاتٍ مخصوصه، فلا بدَّ له من اسمٍ خاصٍّ يجرى عليه

ص : ١٨٣

١-١ . كريمتان ١، ٢ ابراهيم .

٢-٢ . المصدر: الحفص . و أشرنا فيما سبق من الكتاب أنَّ الحفص قرء بالخفض قوله _ تعالى _ : «اللَّهُ» .

٣-٣ . المصدر: الحفص، و هو غلطٌ بلاريب .

٤-٤ . كريمه ٦٥ مريم .

٥-٥ . المصدر: لقائل .

تلك الصفات، إذ الموصوف إما أخصّ أو مساوٍ للصفه؛

و فيه: أولاً- إنّ هذه مغالطه من باب الاشتباه بين أحكام اللفظ و احكام المعنى، فإن الاختصاص بالنعوت و الأوصاف يوجب مساواة ذات الموصوف أو أخصيتها بالقياس إلى الصفه، لا وقوع لفظٍ مخصوصٍ بازاء الذات، و الأول لا يستلزم الثاني؛

و ثانيا: إنّهُ على تقدير التسليم لانسلّم لزوم العلميه، لأن الصفات مفهوماتٌ كليّة و إن تخصّصت بعضها ببعض لا ينتهي إلى التعيين الشخصي؛ غايه ما في الباب أن يصير كلياً منحصرًا في فرد؛ فيكفي لموصوفها عنوانٌ هو أمرٌ كليّ منحصرٌ في فردٍ؛

و ثالثا: أنّه يرد عليه ما ورد أولاً على الثاني(١)؛

و الخامس: أنّه ليس يجب في كلّ لفظٍ الاشتقاق، و إلا لتسلسل؛

و فيه ما لا يخفى!

> و أمّا القائلون بالاشتقاق فحججهم أمورٌ:

منها: قوله _ تعالى _ : « وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ »(٢)، إذ لو كان علماً لم يكن ظاهر هذه الآية مفيداً معنىً صحيحاً. لا لما وجه بعضهم من أنّه يشعر بالمكائيه _ لأنّ ذلك حديثٌ آخر يتعلّق بعلمٍ أرفع من مباحث الألفاظ، و في القرآن الألفاظ الموهومه للتجسم كثيره _ ، بل لأنّ المعنى الجامد لا يصلح للتقييد بالظروف و نحوها _ أي: متعلّق الظروف و الجارّ و المجرور لا بدّ أن يكون مشتقاً، فلا يصحّ أن يقال: زيدٌ انسانٌ في الأرض و الطير حيوانٌ في الهواء و الكوكب جسمٌ في السماء _ ، بخلاف المعنى الوصفي؛

و الجواب: إنّ الاسم قد يلاحظ معه معنىً وصفيً اشتهر مسماه به، فيتعلّق الظروف به، كما في «أسدٌ عليٌّ» لتضمّنه معنى الصائل أو المقدم؛ فكذلك يلاحظ معنى المعبود بالحقّ، لكونه

ص : ١٨٤

١-١. قارن: «تفسير آيه الكرسي» _ لصدر المتألّهين، المطبوع في المجلد ٤ من تفسيره _ ص ٢٤. و القطعه بتمامها هي تحرير ما ذكره الرازي في الباب التاسع من مقدّمات «تفسيره»، راجع: «التفسير الكبير» ج ١ ص ١٥٦.

٢-٢. كريمه ٣ الأنعام.

لازما لمسمّاه مشتهدا فى فءواه.

و منها: إنّه لما كانت الاشارة ممتنعاً فى حقّه _ تعالى _ كان العلم له ممتنعاً؛

و منها: إنّ العلم للتميّز، و لامشاركه بينه و بين غيره بوجهٍ، فلا حاجه إلى العلم ؛

و الجواب عن الوجهين: إنّ وضع العلم لتعيّن الذات المعينه، و لاحاجه فيه إلى الاشارة الحسيّيه، و لا يتوقّف على حصول الشركه (١) <.

و منها: إنّه يقال: «الله واحدٌ»، فلو كان علما لم يكن فائدة فى هذا الحمل ؛

و الجواب: إنّ الفاء_ده هى الاذعان بوحده تصريحا . و أنّ ذات الله _ تعالى _ لا يعلم إلا بوجهٍ كليّ، فاذا قلنا: «الله واحدٌ» فقد اعترفنا و صدّقنا بأنّ مسمّى الله _ تعالى _، و هو المعلوم عندنا بوجهٍ كليّ، مثل أنّه واجب الوجود لذاته، و ربّ العالمين، و خالق السموات و الأرضين _ واحدٌ لا شريك له فى الألوهيّة، فيكون مفيدا لمثل هذا التصديق و الاعتراف .

و قيل: «يمكن أن يكون إشارة إلى نفى قول عبده الأصنام القائلين بأنّه موضوع لمفهوم كليّ، لأنّه دالٌّ على نفى الاشتراك من مسميات متعدّده».

ثمّ القائلون بالاشتقاق اختلفوا ؛ فقيل: اشتقاقه من «أله _ بالفتح _ الهه»، أى: عبد عبادة. و أنّه اسم جنس يُقال على كلّ معبودٍ ثمّ غلب على المعبود بالحقّ. و أمّا «الله» _ بحذف الهمزة _ فمختصّ بالمعبود بالحقّ، و لم يطلق على غيره _ كما عرفت _ . و لأجل ذلك ذهب من ذهب إلى علميّةته .

> و قيل: اشتقاقه من «ألّهت إلى فلان» (٢)، أى: سكنت، فإنّ النفوس لا تسكن إلاّ- إليه و العقول لا- تقف إلاّ- لديه، لأنّه غايه الحركات و منتهى الأشواق و الطلبات _ كما برهن عليه فى الحكمه الإلاهيّة _ . و لأنّ الكمال محبوبٌ لذاته «ألاّ يذكر الله

ص : ١٨٥

١-١. قارن: نفس المصدر و المجلّد ص ٢٨.

٢-٢. هذا قول المبرّد، راجع: «مجمع البيان» ج ١ ص ٥٢.

وقيل: من «أله [في (٢)] الشئىء» _ بكسر اللام، كعلم _ إذا تحير فيه، لأنَّ العقل وقف بين الاقدام على اثبات ذاته _ نظراً إلى وجود مصنوعاته _ والتكذيب لنفسه _ لتعالى ذاته من ضبط وهمه ودرکه _ ؛ و لذلك قال المحققون: «إنَّ السالك الواصل إلى درك الواجب لذاته هو نحو البرهان المأخوذ عن معنى الموجود، و إنَّ له مبدءاً قيوماً لذاته، فهو الشاهد على ذاته و على كلِّ شئٍ ؛ لا-العقل، إذ ليس له إلا- أن يقرَّ بالوجود و الكمال بالنظر إلى معنى الوجود مع الاعتراف بالعجز عن ادراك الجمال و الجلال؛ فعجز العقل ههنا عن درك الادراك ادراك! (٣) <

قَدْ تَحَيَّرْتُ فِيكَ حُذِّبِي يَا دَلِيلًا لِمَنْ تَحَيَّرَ فِيكَ

فكلمًا ازداد عقلاً- زاد حيرة _ كما قال صلى الله عليه و آله و سلم: «اللهم زدنى فيك تحييراً»(٤)، و قوله: «اللهم زدنى فيك معرفة»(٥) _ .

وقيل: من «وله» _ بكسر اللام _ ، و هو ذهاب العقل(٦). و هو بالحقيقه ثابتٌ للذوات بالنسبه إلى قيوام الهويات و جاعل الآتيات . و قى- اس فعال من-ه «ولامه»، فقلبوا الواو همزةً، كأجوه، فإنَّ أصله وجوه. نقل فى الصحاح عن ابن السكيت: «أنهم يفعلون ذلك كثيرا فى الواو إذا انضمت»(٧)؛

ص : ١٨٦

١- ١. كريمه ٢٨ الرعد.

٢- ٢. النسختان: _ فى، و الزيادة من المصدر.

٣- ٣. قارن: «تفسير القرآن الكريم» _ لصدر المتألهين _ ج ٤ ص ٢٩.

٤- ٤. ما وجدت مصدراً لهذا الكلام المنسوب هنا إلى سيدنا رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ فى مصادرنا الروائيه. و هو يوجد فى بعض صحف الصوفيه، و بعض أطلق و لم ينسبه إليه _ صلى الله عليه و آله و سلم _ ، كالعارف الكاشانى فى «شرح» على الفصوص ص ٤٥، و بعضهم نسبه إليه، فانظر: «مرصاد العباد» ص ٣٢٦.

٥- ٥. هذا أيضاً كسابقه لم يوجد فى مصادر الفريقين الروائيه.

٦- ٦. هذا قول أبيعمرو، راجع: «مجمع البيان» ج ١ ص ٥٢.

٧- ٧. راجع: التعليقه الآتية.

و يردّه الجمع _ أى يردّ كون اشتقاق «اله» من «وله» ليكون أصله «ولاه» الجمع _ أى: جمع «اله» على «آلهه» دون اوله، فإنّ جمع التفسير _ كالتصغير _ يردّ الأشياء إلى أصولها _ كما مرّ _ .

و قد دفع هذا الـردّ: بأنّه لمّا أبدلت الـواو همزةً فى جميع تصـ اريف «اله» عوملت معامله الأصلية. قال فى الصحاح: «أله ياله إلهاء، و أصله: وله يوله ولها»؛ انتهى(١).

>وقيل: من «لاه يليه» _ بالياء _ بمعنى ارتفع، لأنّه _ تعالى _ مرتفع عن شوب مشابيه الممكنات متعالٍ عن وصمه مناسبه المحدثات(٢)، فالعلو الذاتى له _ سبحانه _ ، و هو العلى العظيم.

شعر:

اى برتر از آن همه كه گفتند آنها كه پديد يا نهفتند

هيچ دل را به كنه او ره نيست عقل و جان از كمالش آگه نيست

عقلِ عقل است و جانِ جان است او آن كز او برتر است آنست او

>وقيل: من «لاه يلوه» _ بالواو _ بمعنى احتجب(٣)، لأنّه _ تعالى _ بكنه صمديته محتجبٌ عن العقول، فانه إنّما يستدلّ على كون الشعاع مستفاداً من الشمس بدورانه معها وجودا و عدما و طلوعا و أفولاً و شروفا و غروبا، و لو كانت الشمس ثابتةً فى كبد السماء لما حصل اطمينانٌ بكون الشعاع مستفاداً منها. و لمّا كان ذاته _ تعالى _ باقيا على حاله و الممكنات على نظامها تابعه له باقيه ببقائه، فربّما يخطر ببال ضعفاء العقول: أنّ هذه الأشياء موجودةٌ بدواتها، و كثيرٌ منهم لا يمكنهم تصوّر دوام المجعول مع الجاعل التامّ مع أنّ البقاء

ص : ١٨٧

- ١- ١. ما وجدت ما نقله المصنّف عن الجوهرى هيهنا و فيما مضى قريباً فى الصحاح، فراجع: «صحاح اللغة» المادّه أله ج ٦ ص ٢٢٢٣ القائمه ١، المادّه ليه نفس المجلد ص ٢٢٤٨ القائمه ١، المادّه وله نفس المجلد أيضاً ص ٢٢٥٦ القائمه ٢.
- ٢- ٢. قارن: «تفسير القرآن الكريم» _ لصدر المتألّهين _ ج ٤ ص ٢٩.
- ٣- ٣. راجع: «مجمع البيان» ج ١ ص ٥٢.

لأحدهما بالأصالة و الحقيقة و للآخر بالمجاز و التبعية، إذ المهيئات لازمه فقدان و العدم بأنفسها، و الأعيان مظلمه الذوات و البطلان بذواتها(١) <، فلا وجود لها أصلاً _ لاعينا و لاذهننا، كما فى قوله تعالى: «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ»(٢)، كما مرَّ . فلا سبب لاحتجاب نوره إلا كمال ظهوره، فصار ظهوره سببا لخفائه ؛ فسبحان من ليس لذاته خفاءً إلا الظهور و لا لوجهه حجابٌ إلا النور!.

ای ز نور خویش رویت در نقاب وی نقابت نیز از ما در حجاب

و قيل: من «أله الفصيل» _ بكسر اللام _ : إذا ولع بأمه، و «الفصيل» ولد الناقة . لأنَّ العباد يتضرعون إليه فى البليات «وَ إِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ»(٣).

و قيل: من «أله ياله» _ بكسر اللام _ إذا فرع من أمر نزل به، «فأله»، أى: أجره . و المجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله ، و لا يجار عليه .

و الظاهر من تفسير الإمام الحسن العسكـرى(٤) و صريح حسنه هشام عن أبى عبد الله _ عليه السلام _ (٥) اشتقاقه من «أله» بالفتح _ ، أى: عبد عبادة ؛ الذى هو الوجه الأول من الوجوه المذكوره للقائلين بالاشتقاق.

فهذا تحرير المذاهب و تقرير الوجوه المذكوره فى كل طرف .

<و الحقَّ إنَّ وضع الاسم المخصوص للذات الأحديّه من حيث هى مع قطع النظر عن النسب و الاضافات لا يتصوّر أصلاً(٦)>؛ كما قال الشيخ صدرالدين القونوى فى تفسير

ص : ١٨٨

١-١. قارن: «تفسير القرآن الكريم» _ لصدرالمتألّهين _ ج ٤ ص ٣٠.

٢-٢. كريمه ٢٣ النجم.

٣-٣. كريمه ٣٣ الروم.

٤-٤. راجع: «التفسير» المنسوب إلى مولانا العسكـرى _ صلوات الله و سلامه عليه _ ص ١٥.

٥-٥. اشاره إلى ما رواه الصدوق باسناده عن هشام بن الحكم أنّه سأل أبا عبد الله _ عليه السلام _ عن أسماء الله _ عزّ و جلّ _ و اشتقاقها، فقال: «الله هو مشتقٌّ من أله»، راجع: «التوحيد» ص ١٢٢ الحديث ١٣.

٦-٦. قارن: «تفسير القرآن الكريم» _ لصدرالمتألّهين _ ج ٤ ص ٣١.

الفاتحة: «لا يصح أن يكون للحق اسم علم يدل عليه دلالة مطابقه بحيث لا يفهم منه معنى آخر؛ و سأوضح لك ذلك بلسان الذوق و النظر و الاصطلاح اللغوي الذي به نزل القرآن العزيز _ و هو ظرف المعاني و الأوامر و الإخبارات الشرعيه _ .

فأما ذوقا: فإن الحق من حيث ذاته و تجريده عين سائر التعلقات لا يقتضى أمرا و لا يناسبه شيء و لا يتقيد بحكم و لا اعتبار، و لا يتعلق به معرفه و لا ينضبط بوجه؛ و كل ما سمي أو تعقل بواسطة اعتبار أو اسم أو غيرهما فقد تقيد من وجه و انحصر باعتبار و انضبط بحكم. و الحق من حيث اطلاقه و(١) تجرده و غناه الذاتي لا يجوز عليه شيء مما ذكرناه(٢)، و لا يصح عليه حكم سلبى، أو ايجابى، أو جمع بينهما أو تنزه عنهما؛ بل لالسان لهذا المقام و لا حكم عليه _ ... (٣). و ادراك حقائق الأشياء من حيث بساطتها و وحدتها متعذر، لأن الواحد و البسيط لا يدركه(٤) إلا واحداً أو(٥) بسيطاً، و يتعذر ادراكنا شيئا من حيث أحديتها(٦). و لا خلاف فى أحديه الحق و تجرده من حيث ذاته و عدم تعلقه بشيء، تجردا يعلو عن كل تجرد و بساطه . فاذا عجزنا عن ادراك حقائق الأشياء فى مقام تجردها _ و المناسبه ثابتة بيننا من عدّه و جوه مع عدم خلوها عن التعلق و القيود _ ، فلأذن نعجز عن ادراك حقيقه الحق و ضبطها أولى . و إذا ثبت عجزنا عن التحقق بمعرفتها و إن شهدناها، فتسميتها لها باسم يدل عليها بالمطابقه دون استلزامه معنى زائدا على كنه الحقيقه متعذر ضروره.

فان قيل: هب!، أنه يستحيل أن نضع لذات الحق اسما علما مطابقا _ كما ذكرت _ ، و لكن لم لا يجوز أن يسمي الحق نفسه باسم يدل على ذاته بالمطابقه، ثم يعرفنا بذلك فنعرف ذلك(٧) و حكمه بتعريفه، و يكون هو المسمى نفسه على ما يعلمها، لانحن؟!؛

ص : ١٨٩

١-١. المصدر: _ و.

٢-٢. المصدر: ذكرنا.

٣-٣. هبنا حذف المصنّف قطعاً من المصدر.

٤-٤. المصدر: لا يدرك.

٥-٥. المصدر: و.

٦-٦. المصدر: + لما سلف.

٧-٧. المصدر: + الاسم.

فنعول: الءواب عن هذا من وءهين:

أءءهما: الاءءراء؁ فانّ هذا النوع لم نءءه فى الأءماء و لا نقل إلينا عن الرسل _ الءىن هم أعلم الءلق بالله _؁ و سئما نبين _ا مءمء الءى نءءقء أنّه أكمل الرسل و أعلمهم _ صلى الله عليه و آله و سلم _؛ و لو كان لنقل إلينا. و كيف لا؟!؁ و مثل هذا من أهم ما يءبر به و أعزه و أنفعه؁ سئما فىما يرجع إلى الالءءاء إلى الله و الءضرع فى المهماء إليه؛ و ءصوصا(1) النبى _ صلى الله عليه و آله و سلم _ يقول فى ءءائه: «اللهم إنى أسئلك بكل اسم سمئ به نفسك أو أنزلته فى كتابك أو علمته أءا من عباءك أو اسءأءرت به فى علم ءبئك»؁ فهذا ممّا يلوح(2) منه أنّ السؤل من الءق بأعز أسمائه و أءبها(3) نسبة إليه أنفع للسائل و آكء فى أسباب الءابه و نيل المرء؛ و أءق الأءماء نسبة إليه _ سبحانه _ ماكمء ءلالته عليه و يوجد معناه ءون مشاركه فى المفهوم منه. و ءىء لم نءء ءلك _ مع مس الءابه إليه و الاءءرواح الءاصل من مفهوم الءءاء النبوى _ ءل على عءم ظهور هذا الاءم من الءق؁ فهو إمّا أمر[مءءر(4)] فى نفسه أو(5) ممّا اسءأءر به الءق فى علم ءبئه _ كما آبر صلى الله عليه و آله و سلم _؛ و لو أمكن ءصوله لأءء من الءلق لءصل لنبينا _ صلى الله عليه و آله و سلم _؁ فأنه أكرم الءلق على الله و آءمهم اسءءاءا فى قبول فىضه و الءلقى عنه . و لهذا منح علم الأولين و الآءرىن.

فلو ءصل له هذا الاءم _ مع ما ءقرر أنّ مثل هذا يكون أءل الأءماء و أشرفها و أكملها؁ لءمال مطابءته(6) الءاء و آءءصائه بءمال الءلاله عليها ءون ءضمّنه معنى آءر يؤهم اشءراكا أو فىهم ءعءءا أو ءءره؁ أو ءبر ءلك _ لم يءءء أن يقول _ صلى الله عليه و آله و سلم _ فى ءءائه: «أو علمته أءا من عباءك أو اسءأءرت به فى علم ءبئك». فانّ من ظفر

ص : ١٩٠

١-١. المءءر: + و.

٢-٢. المءءر: يسءروء.

٣-٣. المءءر: أءبها.

٤-٤. الزىاءه من المءءر؁ و هذه زىاءه لا بء منها.

٥-٥. المءءر: + هو.

٦-٦. المءءر: مطابءه.

بأجل ما يتوسل به إلى الحقّ ويرغب به إليه، استغنى عن التوسلّ بغيره، سيّما على سبيل الاجمال و الابهام؛ لعلّ هذا الاسم على ما سواه من الأسماء . فلما استعمل _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ في (١) دعائه التقاسيم المذكوره عملاً بالأحوط و أخذاً بالأولى و الأخلق (٢)، عُلِمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مُتَعَيِّنًا عِنْدَهُ.

فان قيل: قد رأينا من عباد الله و سمعنا أيضاً عن جماعه أَنَّهُمْ عَرَفُوا اسْمًا أَوْ أَسْمَاءً لِلْحَقِّ فَتَصَرَّفُوا بِهَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأُمُورِ، وَ كَانُوا يَدْعُونَ الْحَقَّ بِذَلِكَ فِيمَا يَعْنُ لَهُمْ فَلَمْ يَتَأَخَّرْ اجَابَتُهُ إِيَّاهُمْ فِيمَا سَأَلُوا، وَ هَذَا مُسْتَفِضٌّ وَ صَحِيحٌ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَهْلِ اللَّهِ . وَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ مَسْأَلُهُ بِلِعَامٍ فِي دَعْوَتِهِ عَلَى مُوسَى _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ وَ قَوْمِهِ بِالْإِسْمِ حَتَّى مَاتُوا فِي التَّيْبِ بَعْدَ أَنْ بَقُوا فِيهِ حِيَارَى مَا شَاءَ اللَّهُ مِنَ السَّنِينَ . وَ قَدْ ذَكَرَ ذَلِكَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ (٣) فِي مَعْنَى قَوْلِهِ _ تَعَالَى _ : «وَ أَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا» (٤). هَذَا مَعَ أَنَّ بِلِعَامٍ مِنَ الْغَاوِينَ _ كَمَا أَخْبَرَ اللَّهُ (٥) _ ، وَ مَعَ ذَلِكَ نَفَذَتْ دَعْوَتُهُ فِي مُوسَى _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ وَ قَوْمِهِ لِخَاصِّيهِ الْإِسْمِ؛

فَنَقُولُ فِي جَوَابِ ذَلِكَ: نَحْنُ لَمْ نَمْنَعْ أَنْ يَكُونَ لِلْحَقِّ اسْمٌ أَوْ أَسْمَاءٌ يَتَصَرَّفُ بِهَا فِي الْوُجُودِ مَنْ مَكَّنَهُ الْحَقُّ مِنْهَا وَ عَرَّفَهُ بِشَيْءٍ مِنْهَا ، بَلْ نَتَحَقَّقُ ذَلِكَ وَ نَتَيَقَّنُهُ؛ وَ إِنَّمَا مَنَعْنَا عَمُومَ [نَفُوذَ (٦)] حُكْمِ الْإِسْمِ وَ أَنْ [يَكُونَ (٧)] دَلَالَتُهُ عَلَى ذَاتِ الْحَقِّ بِالمطابقة التامة دون تضمّنه معنًى آخر غير الذات _ كالصفات و الأفعال و نحوهما _ ؛ وَ مَا ذَكَرْتُمْ لَا يَنَافِي مَا قَرَّرْنَاهُ؛

ص : ١٩١

١-١. في النسختين: في، و التغيير من المصدر.

٢-٢. المصدر: الأحقّ.

٣-٣. كما قال الشيخ: «و القول هو ما تقدّم من أكثر المفسّرين: أنّ المعنى به بلعم بن باعورا. و من قال أمّيه بن ابي صلت قال:

كان أوتى علم الكتاب فلم يعمل به»، راجع: «التيبان» ج ٥ ص ٣١، و انظر أيضاً: «مجمع البيان» ج ٢ ص ٤٩٩.

٤-٤. كريمه ١٧٥ الأعراف.

٥-٥. اشاره إلى قوله _ تَعَالَى _ فِي مَخْتَمِ الْآيَةِ: «فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ».

٦-٦. النسختان: _ نفوذ، و هذه اللفظه زياده من المصدر.

٧-٧. زياده من المصدر أيضاً.

فاعلم ذلك.

و الجواب الآخر: أنّ التعريف الواصل إلينا من الحقّ بهذا الاسم لا يمكن أن يكون بدون واسطه أصلاً، و نحن نبين ذلك و نقرّه باللسان الشرعيّ و الذوقيّ؛

أما الشرعيّ: فقوله _ تعالى _ : «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (١) _ ... الآية _ ؛

و أما الذوقيّ: فإنّ أقلّ ما يتوقّف عليه الخطاب حجابٌ واحدٌ، و هو نسبة المخاطبه الحاصله بين المخاطب و المخاطب و الخطاب من أحكام التجلّي و لوازمه . و التجلّي لا يكون إلاّ- في مظهرٍ، و أحكام التجلّي تابعه للمظاهر و أحوالها، فإنّ (٢) تجلّي الحقّ و خطابه و إن كان واحداً فإنّه ينصبغ بحكم ما يصل إليه و يمرّ عليه، و المخاطب مقيّد باستعدادٍ خاصّ و مرتبه و روحانيه و حالٍ و صورهِ و موطنٍ _ و غير ذلك _ . و لكلّ ما ذكرناه (٣) أثر فيما يرد من الحقّ ؛ فاذا ما يرد علينا و يصل إلينا لم يبق على ما كان عليه، و لم يصحّ ادراكنا له بحسبه، بل بحسبنا. ثمّ لو فرضنا أنّه لم يلحق ذلك الخطاب تغييرٌ من حيث القابل و نسبه (٤) _ كما صحّ و ثبت _ لكان مجرد تقييده بالصفه الخطابيه و (٥) اختصاصها بمخاطبٍ واحدٍ أو مخاطبين مخرجا له عمّا كان عليه من الاطلاق و التجريد التامّ الذي يقتضيه الحقّ لذاته ؛ فكيف و الأمر لا ينفكّ عن أحكام القيود المتبّه عليها؟!.

و إذا كان الأمر على ذلك فلامطابقه، لأنّ المقيّد بعده اعتباراتٍ و قيودٍ لا يطابق المطلق التامّ الاطلاقاً و التجريد العارى عن كلّ نعتٍ و صفهٍ و حكمٍ و قيدٍ و اعتبارٍ _ و غير ذلك _ .

فان ادّعى أحدٌ معرفه هذا الاسم بطريق الشهود من حيث أحديّه التجلّي و الخطاب، فنقول: الذوق الصحيح التامّ أفاد أنّ مشاهده الحقّ تقتضى الفناء الذي لا يبقى معه للمشاهد

ص : ١٩٢

١-١. كريمه ٥١ الشورى.

٢-٢. المصدر: فإنّه قد بينا أنّ.

٣-٣. المصدر: ذكرنا.

٤-٤. فى النسختين: بسببه، و التصحيح من المصدر.

٥-٥. المصدر: _ و.

فضله فيضبط (١) بها ما أدرك .

و في التحقيق الأتم أنه متى شهد أحد الحق فأتما يشهده (٢) بما فيه من الحق، و ما فيه من الحق عبارة عن تجليه الغيبي الذي قبله المتجلى له بأحدى عينه الثابته المتعينه في العلم الذي يمتاز بها من غيره من الوجه الخاص دون واسطه، فاستعد به لقبول ما يبدو له من التجليات الظاهره فيما بعد بواسطه المظاهر الصفائيه و الأسمائيه . و بهذا حصل الجمع بين قولهم: «ما يعرف الله إلا الله»، و قولنا: «لا يمكن ادراك شيء بما ينافيه» ؛ و بين دعوى العارف «أنه قد عرف الله معرفه ذوق و شهود» .

و من عرف سرّ قرب الفرائض و النوافل و ما بينا في ذلك تتبّه لما أومأنا إليه .

و على كلّ حال فنحن مقتيدون من حيث استعدادنا و مراتبنا و أحوالنا و غيـر ذلك، فلانقبل إلا مقتيدا مثلنا و بحسبنا _ كما مرّ _ .

و التجليات الوارده علينا _ ذاتيه كانت أو اسمائيه أو (٣) صفائيه _ فلاتخلوا عن أحكام القيود المذكوره (٤).

ثم نقول: و أمّا التقرير العقلي فهو أن يقال: المراد من وضع الاسم الاشاره التذكره (٥) إلى المسمّى، فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمّى، فاذا ثبت بالاتفاق أن أحدا لا يعرف ذات الحق ألبته لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقه فائده، فثبت أنّ هذا النوع من الاسم مفقود.

أيضا: فالاسم الموضوع إنما يحتاج إليه في الشيء الذي يدرك بالحسّ و يتصوّر في الوهم و ينضبط في الخيال حتّى يمتاز بذلك الاسم (٦) إلى ذاته المخصوصه، و الحقّ _ سبحانه _ يمتنع ادراكه بالحواسّ، و كذا تصوّره في الأوهام و انضباطه بمدارك العقول ؛ فيمتنع وضع الاسم

ص : ١٩٣

١-١. المصدر: يضبط.

٢-٢. المصدر: يشهد.

٣-٣. المصدر: و.

٤-٤. ههنا حذف المصنّف قطعاً من كلام القونوى.

٥-٥. المصدر: بذكره.

٦-٦. المصدر: + الموضوع.

العَلَم له؛ إنما الممكن في حَقِّه _ سبحانه _ أن يذكر بالألفاظ الدالَّة على صفاته _ كقولنا: خالقٌ و باريٌّ و محسنٌ، و نحو ذلك _ .

ثمَّ (١) المقصود من وضع الاسم العَلَم (٢) هو أن يتميَّز ذلك المسمَّى عمَّا يشاركه في نوعه أو جنسه أو ما كان، و الحقُّ منزَّة عن أن يكون تحت جنسٍ أو نوعٍ، أو يشاركه أحدٌ؛ فيمتنع وضع اسم علمٍ له.

ثمَّ إنَّ الاسم العَلَم لا يوضع إلا لما كان معلوماً، و الخلق لا يعلمون الحقَّ من حيث ذاته، فكان وضع الاسم العَلَم له محالاً.

و أيضاً: فالألفاظ أنما تدلُّ على ما تشخَّص في الأذهان، لا على ما في الأعيان _ و لهذا قيل: «الألفاظ تدلُّ على المعانى و المعانى هي التي عناها العانى» _ ؛ و هي أمورٌ ذهنيَّة . و الدليل عليه: أنه إذا رُئِيَ جسمٌ من بعيدٍ و ظنَّ أنه صخرةٌ قيل: أنه صخرةٌ، فإذا قرب و شوهدت حركته قيل: طيرٌ، فإذا قرب جدًّا قيل: إنسانٌ؛ فاختلاف الأسماء لاختلاف التصورات الذهنيَّة يدلُّ على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنيَّة، لا الأعيان الخارجِيَّة . و ممَّا يؤيِّد ما ذكرنا أنَّ اللفظ لودلُّ على الوجـود الخـارجي لكان إذا قال إنسانٌ: «العالم قديمٌ»، و قال غيره: «أنه (٣) حادثٌ»، لزم كون العالم قديماً حادثاً معاً؛ أمَّا إذا قلنا: الألفاظ دالَّة على المعانى الذهنيَّة كان هذان القولان دالِّين على حصول هذين الحكمين من هذين الإنسانيين بحسب تصوَّرهما الذهني؛ و لاتناقض في ذلك.

و إذا صحَّ أنَّ مدلول الألفاظ هو ما في الأذهان لا ما في الأعيان _ و اللدى في الأذهان أمورٌ متشخَّصة مقيَّدة متميَّزة عن باقى المتشخَّصات الذهنيَّة _ ، و الحقُّ من حيث ذاته متعالٍ (٤) عن سائر التشخَّصات و التصوَّرات الخارجِيَّة و الذهنيَّة و العقليَّة؛ فكيف تكون

ص : ١٩٤

١-١. المصدر: + أن.

٢-٢. المصدر: + له.

٣-٣. المصدر: العالم.

٤-٤. المصدر: معتل.

تلك (١) الألفاظ اليسيره المركبه _ تركيباً جزئياً _ دالّة على ذاته المطلقه دلالة تامّة على سبيل المطابقه دون اشتراكٍ بحكمٍ وضعيٍّ أو مفهومٍ مقيدٍ بقيدٍ وضعيٍّ أو اصطلاحيّ؟! هذا تعذّره بيّنٌ جدّاً (٢)!

قال بعض أهل العربيّه في اسم «الله»: أنّه قد خصّ بستّ (٣) خواصّ لا توجد في غيره (٤):

أولّها: إنّ جميع أسماء الحقّ تنسب إلى هذا الاسم، ولا ينسب هو إلى شيءٍ منها . و استدللّ بقوله _ تعالى _ : «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا» (٥)، فنسب جميع أسمائه إليه، و لم يفعل ذلك في غيره (٦)، تنيبها على جلالته ؛

و ثانيتها (٧): كونه لم يسمّ به أحدٌ من الخلق (٨)، و استدلّوا بقوله _ تعالى _ : «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا» (٩)، أي: هل تعلم شيئاً يسمّى بالله غيره؟؛

و ثالثتها (١٠): أنّهم حذفوا الياء من أوّله و زادوا ميماً مشدداً في آخره، فقالوا: «اللهم»، و لم يفعل ذلك بغيره؛

و رابعتها (١١): أنّهم ألزموا الألف و اللام عوضاً من همزته، و لم يفعل ذلك بغيره؛

و خامستها (١٢): أنّهم قالوا: يا الله، فقطعوا همزته و لم يفعل ذلك بغيره؛ و جمعوا بين ياء التي (١٣) للنداء و الألف و اللام، و لم يفعل ذلك بغيره إلّا في ضروره الشعريّه؛ كقوله:

مِنْ أَجْلِكَ _ يَا أَلْتِي! _ تَيَّمَمْتُ قَلْبِي وَ أَنْتِ بِخَيْلَةٍ بِالْوَصْلِ عَنِّي (١٤)

ص : ١٩٥

١-١. المصدر: _ تلك.

٢-٢. ههنا أيضاً حذف المصنّف قطعاً من كلام القونوي.

٣-٣. المصدر: بسبع.

٤-٤. المصدر: + من الاسماء.

٥-٥. كريمه ١٨٠ الأعراف.

٦-٦. المصدر: ذلك.

٧-٧. المصدر: و منها.

٨-٨. المصدر: + بخلاف باقي الاسماء.

٩-٩. كريمه ٦٥ مريم.

١٠-١٠. المصدر: و منها.

١١-١١. المصدر: و منها.

١٢-١٢. المصدر: و منها.

١٣-١٣. المصدر: + هي.

١٤-١٤. ههنا حذف المصنّف بيتين آخريين أوردهما القونوى استشهدا بها.

و سادستها(١): تخصيصهم إياه بحاله لا يكون لغيره، و هو ادخالهم التاء عليه في قولهم : تالله لأفعل، و: أيمن الله لأفعلن(٢)؛ انتهى كلامه.

فقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ حقيقته المقدّسه باعتبار الأحديّه الغيبية لاوضع للألفاظ بازائها، إذ لايمكن له اشارة عقليّة كما لايمكن له اشارة حسّيّة؛ وهذا سرّ قوله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «انّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، و إنّ الملائ الأعلی يطلبونه كما أتمّ تطلبونه»(٣).

فلذا اختلفوا في أنّ موضوع لفظه الجلاله ماذا؟؛

ف قيل: >الأقسام الواقعة على المسميات تسعة :

أولها: الاسم الذي بحسب ذاته _ كزيد _ ؛

و ثانياها: اسمه بحسب جزءٍ من أجزاءه _ كالحيوان على الانسان _ ؛

و ثالثها: اسمه بحسب صفه حقيقيه قائمه بذاته _ كالاسود و الحارّ _ ؛

و رابعها: اسمه بصفه اضافيه _ كالمالك و المملوك(٤) _ ؛

و خامسها: اسمه بصفه سلبيه _ كالجاهل و الأعمى _ ؛

و سادسها: اسمه بصفه حقيقيه مع إضافه لها إلى الشئ _ كالعالم و القادر _ ؛

و سابعها: اسمه بصفه حقيقيه مع صفه سلبيه _ كاطلاق «الجوهر» بمعنى الوجود بالفعل لا في موضوع على ما له وجود زائد على مهيه _ ؛

و ثامنها: اسمه بصفه اضافيه مع صفه سلبيه _ كالأول، فإنّ معناه سابق غير مسبوق _ ؛

ص : ١٩٦

١-١. المصدر: و منها.

٢-٢. راجع: «عجاز البيان» ص ١٦٩. و لتحرير الكلام على نحو أوضح و أكمل راجع: «مصباح الأنس» ص ٢٩٧.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٩ ص ٢٩٢، «تفسير القرآن الكريم» _ لصدر المتألّهين _ ج ٤ ص ٣٤.

٤-٤. المصدر: + و المتيامن و المتياسر.

و تاسعها: اسمه بصفه (١) حقيقته مع اضافته و سلب .

فهذه أقسام الأسماء المقوله على الشيء، و لا تكاد تجد اسما خارجا عنها _ سواء كان لله أو لمخلوقاته _ .

فاذا تقرّر هذا فلنائل أن يقول لِمَا تَبَيَّنَ و تحقّق: أنّ حقيقته _ تعالى _ المقدّسه عن لوث الأفهام و الأوهام بحسب الهويّه (٢) الغيبه غير قابله لاسم و لا رسم و لاحدّ و لا اشاره، و إنّما ألفاظ (٣) الأسماء و الصفات جاريه على ذاته باعتبار مفهومات هي نعوت كماله أو اضافيه _ سواء كانت سلبيه أم لا (٤) _ .

لك _ ن لقائل أن يعارض ذلك و يقول: إنّ اسم الله لو لم يكن موضوعا للذات لكان إمّا موضوعا لصفه كماله بخصوصها _ كالعالم مثلاً أو القادر، أو غيرهما _ ، فكان المفهوم من كلمه «الله» هو بعينه المفهوم من «العالم» مثلاً؛ و لو لم يكن لقولنا: «الله عالم» معنى زائدا على معنى أحد جزئيه _ بل مثل قولنا: «الله الله»، أو: «العالم عالم»، حيث لم يقد المجموع معنى غير ما أفاده أحد جزئيه _ ؛ و التالي باطل، فالمقدّم مثله؛

و إمّا أن يكون موضوعا لصفه إضافيه (٥) _ كالأوليه و السببيه و الآخريه و الغائيه _ ، و هو أيضا باطل بمثل البيان المذكور؛

و إمّا أن يكون موضوعا للسلوب المحضه _ كالقدوسيه و الفرديّه و الجلاله _ ؛ و هو ظاهر الاستحاله، لأننا لانفهم من هذا اللفظ إلا تحضّل أمر حقيقيّ أو اضافيّ، لارفع أمر؛

و إمّا أن يكون موضوعا لجزء من الذات ؛ و هو أيضا مستحيل، لاستلزامه تركّب الواجب _ تعالى عنه علوا كبيرا _ . و حالكونه (٦) موضوعا للمركّب عن بعض المعاني

ص : ١٩٧

١-١. المصدر: تاسعها صفه.

٢-٢. المصدر: هويته.

٣-٣. النسختان: + و.

٤-٤. ههنا قطعاً من كلام صدر المتألهين حذف في النقل، و كان من الواجب على المصنّف أن ينقلها، لمكان احتياج المعنى إليها.

٥-٥. المصدر: + محضه.

٦-٦. المصدر: و الحال في كونه.

المذكوره مع بعض يعرف بما ذكرناه من الاستحاله.

فلم يبق من الاحتمالات التسعه المذكوره (1) إلا واحد؛ و هو كون الاسم الله واقعا على الذات دالاً عليها مطابقه، لاستحاله غيره. لما علمت من استحاله التوالى بأسرها عند فرض المقدمات الثمانيه المحتمله فى بادى الرأى (2)، و إن فساد التوالى بأسرها (3) يستلزم فساد المقدمات . و كذا استحاله المفهوم المرّد بين التوالى يستلزم استحاله المفهوم المرّد بين شقوق المقدم، و استحاله يوجب ثبوت نقيضه؛ و هو الذى اذعيناه من كون لفظ الجلاله بازاء الذات الأحديه المعزاه عن الاعتبار _ حقيقته كانت أو اضافيه أو سلبيه _ ، و إلا يلزم كون هذا الاسم مع جلالته مهملاً غير موضوع لمعنى؛ و هو ظاهر البطلان.

أقول فى الجواب: انّ هذا الاسم فى التحقيق (4) من الأعلام الجنسيه للذات المستجمعه للصفات الكماليه (5)، فهو علم لهذا المفهوم الجامع (6). و ليس من أسماء الأجناس؛ إذ ليس اسم جنس لذاته، لعدم كونه _ تعالى _ كلياً طبيعياً _ كما زعمته طائفة من المتصوّف، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً _ ؛ و لا أيضاً اسم جنس لصفه من الصفات بخصوصها _ كما مرّ ذكره _ ، فلم يبق من الاحتمالات إلا ما اذعيناه، إذ لا يرد عليه شىء من (7) الايرادات المذكوره؛ و هو خارج عن الشقوق التسعه المذكوره المشهوره.

و دعوى انحصار أقسام الأسامى فيما ذكر ممنوع، لأنه غير مستند إلى أمر عقلي، بل مجرد استقراء غير تام يكاد يوجد اسم خارج عن الجميع _ سواء كان لله أو لغيره، و سواء كان

ص : ١٩٨

١-١. المصدر: + الحاصله من وقوع الاسماء على المسميات.

٢-٢. المصدر: النظر.

٣-٣. المصدر: _ بأسرها.

٤-٤. المصدر: + الذى لا مجمجه فيه.

٥-٥. المصدر: + بأسرها، المنزّهه عن النقائص الامكانيه برمتها.

٦-٦. المصدر: + المقدس المنحصر فى ذات الواجب القیوم بذاته.

٧-٧. المصدر: + النقوض و.

الواضع هو الله أو غيره (١).

قال بعض العرفاء: «رتب الأسماء ثلاثه، ذاتيه و وصفيه و فعليه، لأن الاسم إنما يطلق على الذات باعتبار نسبه و تعين، و ذلك الاعتبار إما أمرٌ عدميٌ نسبيٌ محضٌ _ كالغنى و الأول و الآخر _ ؛

أو غير نسبيٌ _ كالقدوس و السلام _ ؛ و يسمى هذا القسم: «أسماء الذات»؛

أو معنيٌ موجودٌ يعتبره العقل من غير أن يكون زائداً على الذات خارج العقل، فإنه محالٌ ؛ و هو إما أن لا يتوقف على تعقل الغير _ كالحق و الواجب _ ؛

و إما أن يتوقف على تعقل الغير دون وجوده _ كالعالم و القادر _ ، و يسمى هذه: «أسماء الصفات»؛

و إما أن يتوقف على وجود الغير _ كالخالق و الرازق _ ، و يسمى: «أسماء الأفعال»، لأنها مصادر الأفعال.

و قال الشيخ داود القيصرى: «إنَّ للحقَّ _ سبحانه و تعالى _ بحسب «كُلِّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (٢) أو شؤوناتٍ أو تجلياتٍ فى مراتبه الإلهيه، و إنَّ له بحسب شؤونه و مراتبه صفاتٌ و أسماء . و الصفات إما ايجابية؛ أو سلبية؛ و الأولُ إما حقيقته لاضافه فيها _ كالحياه و الوجوب _ ، أو اضافته محضه _ كأولئيه و الآخريه _ ؛ أو ذواضافه _ كالربوبيه و العلم و الاراده _ ؛ و الثانى كالغنى و القدوسيه و السبوحيه . و لكلُّ منها نوعٌ من الوجود سواءً كانت ايجابية أو سلبية، لأنَّ الوجود يعرض العدم و المعدوم أيضاً من وجه، و ليست إلاّ تجليات ذاته _ تعالى _ بحسب مراتبه التى تجمعها مرتبه الألوهيه المنعوتة بلسان الشرع بالعماء» (٣)؛ انتهى كلامه.

ص : ١٩٩

١-١. قارن: تفسير القرآن الكريم _ لصدر المتألهين _ ج ٤ ص ٣٤.

٢-٢. كريمه ٢٩ الرحمن.

٣-٣. راجع: «شرح فصوص الحكيم» للقيصرى، المقدمات، الفصل الثانى ص ٤٣.

فالأسماء مع كثرتها منحصره في هذه الثلاثة و إن كان كلها في الحقيقه أسماء الذات؛ و لذا قيل: «أحدُّ بالذات كلَّ بالأسماء». و قد يجمع بعض الأسماء المراتب الثلاث _ كالربِّ مثلا، فأنه من حيث دلالته على الذات يسمَّى باسم الذات، و من هذا الباب ما ورد: «كان ربًّا إذ لا مربوب»^(١)؛ و بمعنى المالك يدلُّ على الصفه؛ و بمعنى المصلح يدلُّ على الفعل _ .

و لا يخفى إنَّ ما ذكر في هذه التقاسيم من الاسماء الذاتيه لا ينافي ما ذكرنا من عدم وضع الاسم المخصوص للذات الأحديّه الصرفه مع قطع النظر عن النسب و الإضافات.

و يدلُّ على ما ذكر ما ذكره في الكافي في الحديث الثاني من باب حدوث الأسماء، عن ابن سنان قال: «سألت أبا الحسن _ الرضا _ على _ السلام _ : هل كان الله عزَّ و جلَّ _ عارفا بنفسه؟ _ ... إلى أن قال _ : فليس يحتاج أن يسمَّى لنفسه، و لكنَّه اختار لنفسه اسماء لغيره يدعوه بها، لأنَّه إذا لم يدع باسمه لم يعرف _ ... الحديث _»^(٢)؛ أي: فليس الله _ تعالى _ بمحتاج إلى أن يسمَّى ذاته باسم لكونه متميِّزا بذاته عن سواه، و لكنَّه _ تعالى _ اختار لنفسه اسماء لائقه بذاته لأجل غيره لأن يدعوه بها و يسأل مآربه و مقاصده عنه _ تعالى _ ، و لأن يعرف الله بتلك الأسماء إذ ليس لكلِّ أحدٍ أن يعرف المعاني الإلهيه و المعارف الربانيه إلا بوسيله الأسماء المسموعه.

ثمَّ اعلم! أن اسم الله عند أكابر العرفاء عبارة عن مرتبه الألوهيه الجامعه لجميع الشؤون و الاعتبارات و النعوت و الكمالات المندرجه تحتها جميع الأسماء و الصفات التي ليست إلا لمعات نوره و شؤون ذاته، فهذا الاسم يجمع الأسماء كلها، و مسمَّى الله يشمل مسمَّى الأسماء كلها؛ كما أن الوجود الأحديّ منبع الوجودات كلها.

و ليس للذات الأحديّه اسمٌ و لا رسمٌ و لاحقٌ و لا برهانٌ _ كما هو مقرَّر في محلّه _ . فهذه المعاني الأسمائيه و الصفاتيه _ التي يعبر عنها بالمرتبه الإلهيه _ هي أول كثره وقعت في

ص : ٢٠٠

-
- ١-١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٥٧ ص ١٦٥، «التوحيد» ص ٣٠٩.
 - ٢-٢. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١٣٣ الحديث ٢، و انظر: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ٨٨.

الوجود برزخ بين الحضرة الأحديّة الغيبيّة و بين المظاهر الأمرّيّة و الخلقّيّة ؛ فهو أوّل ظهور الحقّ في مظاهر الأسماء و الصفات؛ و علّه هذا الظهور الحبّ الذاتيّ _ كما قال في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً... إلى آخره»(١) _ . و هذا الاسم بعينه جامع بين كلّ صفتين متقابلتين _ كالرحمة و الغضب، و اللطف و القهر، و الرضا و السخط، و غيرها من النعوت الجماليّة و الجلائيّة _ . و في كلّ من المتقابلين شوبّ من الآخر، فلكلّ جمالٍ جلالٌ _ كالدّهشه و الهيّمان الحاصل من الجمال الإلهيّ، فإنّها عبارة عن انقهار العقل منه و تحييره فيه _ ، و لكلّ جلالٍ أيضاً جمالٌ _ و هو اللطف المستور في القهر الإلهيّ _ ، كما أشير في قوله _ تعالى _ : «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ»(٢)؛ و في قوله: «من قتلته فأنا ديته»(٣).

و قد لاحظ هذا من ذهب من الأصحاب أنّه لا يسوغ للذاكر أفراد شيءٍ من الأسماء المتقابله من مقابله، بل التحقيق بحسن الأدب القرآن بين كلّ متقابلين من الأسماء المقدّسه. و ذلك لأنّ مسمّى الله يشملها كلّها.

و لاشت _ راک الذوات بين الأسماء _ و الصفات التي هي من وجه عين الذات _ كما علمت _ قال أمير المؤمنين _ عليه السلام _ : «سبحان من اتّسعت رحمته لأوليائه في شدّه نقمته، و اشتدّت نقمته لأعدائه في سعه رحمته»(٤)؛ و من ههنا يُعلم سرّ قوله: «حَقَّتْ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَ حَقَّتْ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»(٥). و القرآن بين كلّ اسمين لأنّ الذات مع كلّ صفه اسمٌ، و هذه الأسماء الملفوظه أسماء الأسماء؛ و التكثر فيها بحسب تكثر النعوت و الصفات . و ذلك إنّما يكون باعتبار مراتبه الغيبيّة و شؤونه الإلهيّة التي هي مفاتيح الغيب . فإنّ لله _ تعالى _ أسماء هي

ص : ٢٠١

١- ١. مضيّ منّا تخريج الحديث، راجع: ص ١٧٢ التعليق ١.

٢- ٢. كريمه ١٧٩ البقره.

٣- ٣. هذه القوله من المشهورات بين المتصوّفه و العرفاء، فانظر مثلاً: «شرح العارف الكاشاني على فصوص الحکم» ص ٧٤، و لم أجد لها مأخذاً في مصادرنا الروائيّه.

٤- ٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ٣١٠، ج ٧٧ ص ٣٠٧.

٥- ٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٠ ص ٧٨.

مفاتيح الغيب و لها لوازم تسمّى بالأعيان الثابته، كلّها فى غيب الحقّ _ تعالى _ و حضرته العلميه ليست إلاّ شؤونه و أسمائه الداخلة فى الاسم الباطن ؛ فلما أراد الحقّ _ تعالى _ ايجادهم ليّصفوا بالوجود فى الظاهر _ كما اتّصفوا بالثبوت فى الباطن _ أوجدهم بأسمائه الحسنى ؛

فأول مراتب ايجادهم اجمالاً فى الحضرة العلميه _ التّى هى الروح الأوّل _ ، ليدخلوا تحت حكم الاسم «الظاهر»؛

ثمّ فى المظاهر الأمرّيه و الخلقيه .

فالوجود يتجلّى أولاً بصفه من الصفات، فيتعيّن و يمتاز عن الوجود المتجلّى بصفه أخرى، فيصير حقيقه ما من الحقائق الأسمائيه . فالفرق بين ذاته _ سبحانه _ و بين أسمائه > صفاته كالفرق بين الوجود و المهيه فى ذوات المهيات، إلاّ أنّه _ سبحانه _ (١) لا مهيه له، لأنّه صرف أتّيه انبجست منه الايتيات كلّها. فكما أنّ الوجود موجودٌ فى نفسه و المهيه ليست موجوده فى نفسها من حيث نفسها _ بل من حيث الوجود _ ، فكذلك صفات الحقّ و أسماءه موجوداتٌ لا فى أنفسها من حيث أنفسها، بل من حيث الحقيقه الإلهيه (٢). < و هذا الوجود من حيث الإلهيه الّذى هو من حيث الاطلاق حقيقه اسم الله المتضمّن لسائر الأسماء. و أمّا الذات من حيث هى فلا اسم لها، إذ ليست هى محلّ أثرٍ و لا معلومه لأحدٍ، و إنّما الأسماء للتعريف و التمييز؛ و هو بابٌ ممنوعٌ لكلّ ما سوى الله بالقياس إليه؛ فلا يعلم الله إلاّ هو _ كما عرفت _ . فموجودات العالم بأسرها مظاهر لأسمائه الحسنى .

فهو _ سبحانه _ يخلق و يدبّر كلّ نوع من الأنواع باسم من الأسماء، و ذلك الاسم هو ربّ ذلك النوع، و الله _ سبحانه _ ربّ الأرباب . و إلى هذا أشير فى كلام أهل البيت _ عليهم السلام _ فى أدعيتهم بقولهم «بالاسم الّذى خلقت به العرش، و بالاسم الّذى خلقت به

ص : ٢٠٢

١-١. المصدر: إلاّ أنّ الواجب.

٢-٢. قارن: «الشواهد الربوبيه» ص ٣٨.

الكرسى، و بالاسم الذى خلقت به الأرواح»(1)؛ إلى غير ذلك من هذا النمط .

و الاسم الأعظم هو ربّ الانسان الكامل، لأنّه غايه الوجود، فكما أنّ كلّ نوع تحته أفرادٌ لا تحصى، فكذلك كلّ اسم من الأسماء الكليّه تحته أسامى جزئيه لاتتناهى هى كلمات الله التى لاتنفد، بها يدبّر تلك الأفراد . فالله يدبّر كلّ أمرٍ باسمٍ من أسمائه، فادعوه عند الافتقار إلى ذلك الاسم به؛ إمّا بلسان الحال _ كما أنّ الجاهل إذا طلب العلم يدعوه باسمه العليم، و المريض إذا طلب الشفاء يدعوه باسمه الشافى، و الفقير إذا طلب الغنى يدعوه باسمه الغنى، كلٌّ بتحصيل الاستعداد الذى يستلزم قبوله لتأثير ذلك الاسم و أثر تلك الصفه _ ؛

و إمّا بلسان القول _ كما قال الأول يا ربّ، يريد به يا عليم، لاختصاص ربوبيته بذلك الاسم؛ و الثانى يريد بيا ربّ: يا شافى؛ و الثالث: يا مغنى _ ؛

و إمّا بلسان الفعل _ كما يدعوه الطالب السالك باتّصافه بتلك الصفه، فاذا غنى عن علمه بعلمه دعاه باسمه العليم، و إذا وجد شفاء دائه منه و حصل له أن يشفى غيره باتّصافه بصفه الشفاء دعاه باسمه الشافى، و إذا استغنى عن فقره به دعاه باسمه المغنى _ . و هذه هى الدعوه المأمور بها الموحدين من المؤمنين، فليمتثلوا !.

فحظّ العبد من الجلاله _ كما قيل _ التألّه بأن يكون مستغرق القلب و الهمة بالله، و لا يرى غيره و لا يلتفت إلى ما سواه ؛ و يصير فى الأسماء مستغرقاً فى الفناء.

قال بعض أهل التحقيق: «الله هو الاسم الجامع المطلق الذى لا يتقيّد بقيدٍ و لا يتعيّن بحكمٍ أصلاً، و جامعيتّه باعتبار أنّه للذات فى المرتبه الأحديّه من جهه أخذه من حيث هو اسمٌ للذات، و للذات فى مرتبه الواحدية أيضاً من جهه احاطته بجمله الأسماء و الصفات الجماليه و الجلالية»؛ انتهى.

و هو كما ترى!.

ص : ٢٠٣

١ - ١. ما وجدته. و قريب منه: «... بالاسم الذى خلقت به العرش و الكرسي و بالاسم الذى خلقت به الروحانيين» راجع: «بحار الأنوار» ج ٩١ ص ١٨٢.

وقال صاحب الفتوحات المكيه: «جمعيته باعتبار استغنائه عن الغير واحتياج الغير إليه. والأول يفيد الجلال، والثاني الجمال؛ و الكمال عبارة عن مجموع الصفتين»(١).

قيل: الله اسمٌ للذات لجريان النعوت عليه؛

وقيل: هو اسمٌ للذات مع جملة الصفات الإلهية، فاذا قيل: الله، فمعناه الذات الموصوفه بالصفات الخاصه _ و هي صفات الكمال و نعوت الجلال _ ؛

وقيل: أنه اسمٌ للمعبود الحقّ الجامع لصفات الإلهية المنعوت بنعوت الربوبية المتفرد بالوجود الحقيقي، فإنّ كلّ موجودٍ سواه غير مستحقّ للوجود بذاته، و إنّما استعار الوجود منه _ تعالى _ ؛ فهو من حيث ذاته هالكٌ و من حيث موجدّه موجودٌ، فكُلّ موجودٍ هالكٌ إلا وجهه.

و في الكافي(٢) و التوحيد(٣) عن أبي الحسن موسى _ عليه السلام _ أنه سئل عن معنى «الله»؟ فقال: «استولى على ما دقّ و جلّ» .

قال صاحب الوافي: «لَمَّا كان الله اسماً للذات الأحدى القَيِّومِية فسِير بما يختصّ به الذات، و هو استيلاؤها على الدقيق و الجليل»(٤).

و اعلم! أنّ في الخبر أسقاطاً، فأنّه متنا و سندا مذكورٌ في الإحتجاج، و فيه: «و سئل عن معنى قول الله: «عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى»(٥)؟

فقال: استوى(٦) على ما دقّ و جلّ»(٧)؛

فعلى ذلك لادخل له فيما نحن فيه؛ فتدبر!

ص : ٢٠٤

١- ١. لم أعر على عبارته في «الفتوحات المكيه».

٢- ٢. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١١٤ الحديث ٣.

٣- ٣. راجع: «التوحيد» ص ٢٣٠ الحديث ٤.

٤- ٤. راجع: «الوافي» ج ١ ص ٤٧٠ في التذييل على الحديث ٣٨٠.

٥- ٥. كريمه ٥ طه.

٦- ٦. المصدر: استولى.

٧- ٧. راجع: «الاحتجاج» ج ٢ ص ٣٢٧ الرقم ٢٦٥.

و لأجل جامعِيته المذكوه قيل: هو الاسم الأعظم؛

و قيل: أعظمِيته لأجل تكزّره فى سبع و ثمان مأه و الفين موضعا فى القرآن؛

و قيل: كون الله اسما أعظم أقرب من التحقيق، لاختصاصه بالذات الأحديّه.

و قال حجّه الاسلام: «لما كان هذا الاسم دالاً على الذات الجامع لجميع الصفات الكمالِيه بخلاف سائر الأسماء، كان باطلاق اسم الأعظم أحقّ و أحرى» .

و قال الشيخ النجم الكبرى فى طوابع التنوير من مطالع التفسير: «دليل أعظمِيه هذ الاسم أنه بكلّ لسان مذكورّ و فى كلّ طائفه مشهورّ، يعلمه المؤمن والكافرو يعرفه الموحد و الملحد، كما قال _ عزّ من قائل _ : «وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (١)، و المشركون مقرّون بأنّ الشفاعة عند الله _ كما قال سبحانه: «هُوَ الَّذِي شَفَعْنَا عِنْدَ اللَّهِ» (٢) _ .

قال المولى:

رقتم به كليساى ترسا و يهود ترسا و يهود را همه رو به تو بود

از ياد وصال تو به بت خانه شدم تسييح صنم زمزمه ذكر تو بود

سئل عن سلطان العارفين عن اسم الأعظم؟

قال: «أسماء الله كلّها عظيمة!» (٣).

روى الصدوق فى كتاب التوحيد أنّ رجلاً قام إلى أمير المؤمنين عليّ بن أبى طالب _ عليه السلام _ ، فقال: «يا أمير المؤمنين!، أخبرنى عن بسم الله الرحمن الرحيم (٤)!

فقال _ عليه السلام _ : إنّ قولك «الله» أعظم اسم من أسماء الله _ عزّ و جلّ _ ، و هو الاسم الذى لاينبغى أن يسمّى به غير الله و لم يتسم به مخلوق _ ... الحديث _ (٥).

ص : ٢٠٥

١- ١. كريمه ٨٧ الزخرف.

٢- ٢. كريمه ١٨ يونس.

٣- ٣. لم أعتز عليه. و حكى عنه أنه حين سئل عن الاسم الأعظم قال: «و أىّ اسم من أسمائه _ تعالى _ ليس بأعظم؟»، انظر: «لطائف الاعلام» ص ٩٢، «كشف الغايات فى شرح ما اكتنفت عليه التجليات» ص ٩٠.

٤- ٤. المصدر: + ما معناه؟.

فان قلت: فعلى ما ذكرت لا بد أن يكون هذا الاسم مسماه الذات الأحديّه، لأن شرف الاسم بشرف المسمّى، كما أن شرف العلم بشرف المعلوم!؛

قلنا: قد مرّ أنّ الذات الأحديّه باعتبار الهويّه الغيبية لاوضع للألفاظ بازائها، إذ لا يمكن له اشارة عقليّه كما لا يمكن الاشاره الحسيّه؛ بل أنّه _ سبحانه _ من هذه الحيشه مجهولٌ مطلقٌ لماسوى ذاته، و المجهول المطلق من حيث هو مجهولٌ مطلقٌ لا يخبر عنه و لا يذكر و لا يشار إليه بوجه من الوجوه . و هذا لا يقدر في كون هذا الاسم أعظم من أسماء الله _ عزّ و جلّ _ و أشرف الأذكار، فإنّ المذكور هو المسمّى في كلّ ذكرٍ و اسمٍ من الأذكار و الأسماء الحسنى معنى من المعانى العقليه الاعتقاديّه الصادقه في حقّه _ تعالى _ اللانقه بجانب إلهيته و قيوميته. و ليس شىءٌ منها نفس ذاته المقدسه، لتعاليه عن أن يحوم حول ادراكه فكّر أو قياسٌ أو تنال ذاته حسّ أو وهمٌ أو عقلٌ، إلا أنّ ما يدلّ عليه هذا الاسم باعتبار الاستجماع _ الذى ذكرناه _ لم يبعد أن يقال: أنّه أشرف المذكورات الداله عليها سائر الأسماء .

ثمّ القائلون بأنّ الاسم الأعظم الذى هو المعلوم(١)، اختلفوا فيه(٢)؛

فمنهم(٣) من قال: أنّه هو «الله» _ كما عرفت(٤) _ . و يؤيده ما روى عن أسماء بنت زيدٍ أنّها روت عن النبيّ _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _ أنّه قال: «اسم الله الأعظم فى هاتين الآيتين: «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ»(٥)، و فاتحه سوره آل عمران: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»(٦)»(٧).

و عن بريده: إنّ رسول الله _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _ سمع رجلاً يقول: «اللهم إني

ص : ٢٠٦

- ١-١. المصدر: الاسم الاعظم معلوم.
- ٢-٢. المصدر: على وجوه.
- ٣-٣. لقد غير المصنّف ههنا تسلسل عبارات المصدر، ففي المصدر يذكر هذا القول _ القائل بأنّ الاسم الأعظم هو الله _ فى نهايه الأقوال و الحال أنّ المصنّف ذكره فى بدايتها.
- ٤-٤. حذف المصنّف ههنا قطعاً من كلام المصدر، و جعل بدلاً منها قوله: «كما عرفت».
- ٥-٥. كريمه ١٦٣ البقره.
- ٦-٦. كريمه ٢ آل عمران.
- ٧-٧. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ٢٢٧، «سنن ابن ماجه» ج ٢ ص ١٢٦٧ الحديث ٣٨٥٥.

أسألك بأنى أشهد أنك أنت الله لا إله إلا أنت، الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد؛

فقال: و الذى بيده نفسى لقد سأل الله بالاسم الأعظم الذى إذا دعى به أجاب، و إذا سئل به أعطاه»(١). و لا شك أن الاسم فى الآيتين و الحديثين أصل و الصفات مترتبة عليه.

و منهم من قال: هو «ذوالجلال و الاكرام»، متمسكا بقوله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «ألظوا بيا ذا الجلال و الاكرام»(٢)؛

و رد بأن الجلال من الصفات السلبيه و الاكرام من الاضافيه؛ و من البيّن ان الذات المأخوذه مع الصفات الحقيقيه أو الذات المطلقه المأخوذه بلا قيد اشرف من السلوب و الاضافات.

و منهم من قال: انه «الحى القيوم»(٣)، لأنه كالمحيط بجميع مباحث العلم الإلهى، لأن كونه قيوما يقتضى أن يكون قائما بذاته و أن يكون مقوما لغيره، و كونه قائما بذاته يقتضى اتصافه بالوحده الحقيقيه الموجه لئفى الكثره و التحير و الحلول و الجهه و الاشاره الحسيه؛ و كونه مقوما لغيره يقتضى حدوث كل ما سواه و اسناد الكل إليه . و لورود الخبر: بأن الاسم الأعظم فى آيه الكرسى(٤)؛ و لقوله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ لأبى بن كعب: «ما أعظم آيه فى كتاب الله؟

فقال: الله لا اله إلا هو الحى القيوم؛

ص : ٢٠٧

١- ١. ما وجدته. و قريب منه يوجد فى «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ٢٢٣.

٢- ٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ٢٣٥.

٣- ٣. كما حكى الفئارى عن القونوى أنه قال: «أن الحى القيوم فى التحقيق اسم مركب من اسمين و أنه من بعض اجزاء الاسم الأعظم»، راجع: «مصباح الأنس» ص ٢٩٠.

٤- ٤. المصدر: _ لأنه كالمحيط ... الكرسى.

فقال: ليهنّك العلم يا أبا المنذر! (١).

بيان: «ليهنّك» مأخوذ من هنا الطعام يهنّاه هنأه، أى: صار هنيئاً و سائعا . و هذا دعاءً له بتيسير العلم و رسوخه له (٢).

و عورض بأنّ الحى هو الدرّاك الفعّال، و هذا ليس فيه عظمة . و لأنّه صفةٌ ؛ و أمّا القيوم فمعناه كونه قائماً بنفسه مقوماً لغيره، و الأول مفهومٌ سلبىٌ _ و هو استغناؤه عن غيره _ ، و الثانى إضافىٌ .

و منهم من قال: أسماء الله كلّها عظيمةٌ لا ينبغى أن يتفاوت بينها _ كما مرّ _ ؛

و ردّ بما مرّ من أنّ اسم الذات أشرف من اسم الصفة؛

و فيه: إن الذات الصّرف (٣) لم يوضع له اسمٌ _ كما عرفت _ .

فالأولى (٤) أن يقال: إنّ المفهوم من بعض الأسماء أشرف من بعضٍ بكثيرٍ؛ إلّا أنّ القول بأنّ الاسم الأعظم غير منحصرٍ فى واحدٍ أو اثنين غير بعيدٍ عن الصواب _ كما سنشير إليه _ .

و به يندفع التدافع بين النصوص الواردة فى أعظميّة اسمٍ و الواردة فى أعظميّة اسمٍ آخر (٥) .

تذنى _ ب

>اعلم_م! أنّه قد اختلف كلمه أهل الكلام فى أنّ الاسم مطلقاً هل هو عين المسمّى، أو غيره؟

ص : ٢٠٨

١-١. راجع: «تفسير القرطبي» ج ٣ ص ٢٦٨، «تفسير ابن كثير» ج ١ ص ٤٥٠، «الدرّ المنثور» ج ١ ص ٣٢٢.

٢-٢. البيان اضافةً من المصنّف فى المتن، فلم يوجد فى المصدر.

٣-٣. المصدر: البحتة.

٤-٤. المصدر: و الأولى.

٥-٥. قارن: «تفسير القرآن الكريم» _ لصدر المتألّهين _ ج ٤ ص ٣٧. و هو تحريراً لما ذكره الرازى ، راجع: «التفسير الكبير» ج ١ ص ١١٥ ذيل المسئلة الثانية عشره.

فالأول منسوبٌ إلى الأشاعره؛

و الثاني: إلى المعتزله .

و المتأخرون عن آخرهم _ حتى الفضلاء و النحارير ! _ تحيروا فى تحرير محلّ النزاع بحيث يصير قابلاً للمتقابلين، و ما قام من الدليل (١) غير قطعى الاستحاله من الجانبين.

و كذا (٢) جزم بعضهم بأنّ البحث فيه لفظى، أو عبثٌ؛ و هو كذلك بحسب الظاهر _ على ما هو مصطلح أهل الكلام _ (٣) > . و هو أنّهم إذا أرادوا حمل الإنسان فى قولنا: «زيدٌ إنسانٌ» مثلاً على _ى زى_دِ، أرادوا مجرد حمل لفظ «الإنسان» على علم «زيدٍ»، و إذا أرادوا التنبية على اسمه يقال: «هذا زيدٌ» فيتوهم أنّه عين اسمه؛ و لم يتفطنوا بأنّ الثانى مأوّلٌ بأنّ «هذا مسمّى بلفظ زيدٍ»؛ فلا حمل فيه إلّا فى المعنى. قال الامام فى التفسير الكبير: «انّ هذا البحث يجرى مجرى العبث، لأنّه إن أراد به اللفظ فلاريب أنّه غير المسمّى؛ أو المعنى فلا شك أنّه عينه؛ أو الصفه فهو مثلها فى العيية و الغيرية؛ فالنزاع عبثٌ لا طائل تحته» (٤).

و أوّل بعض المتأخرين كلامهم، لسخافته، و إن كانت كلماتهم صريحة فيما نسب إليهم _ كما صرّح به الامام _ .

قال شارح المقاصد: «الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعمّ أنواع الكلمه . و قد يقيد بالاستقلال و التجرد عن الزمان، فيقابل الفعل و الحرف _ على ما هو مصطلح النحاء _ ؛

و المسمّى هو المعنى الذى وضع الاسم بازائه ؛

و التسميه هو وضع الاسم للمعنى .

و قد يراد بها ذكر الشىء باسمه _ كما يقال: يسمّى (٥) زيدا و لم يسمّ عمروا _ ، فلا خفاء فى

ص : ٢٠٩

١-١. المصدر: للمتقابلين .

٢-٢. المصدر: _ كذا.

٣-٣. قارن: «تفسير القرآن الكريم» _ لصدر المتألهين _ ج ٤ ص ٤١.

٤-٤. و انظر: «التفسير الكبير» ج ١ ص ١١٨.

٥-٥. المصدر: سَمَى.

تغاير الأمور الثلاثة . و إنما الخفاء فى ماذهب إليه بعض أصحابنا من أن الاسم نفس المسمى ؛ و فيما ذكره الشيخ الأشعرى من أن أسماء الله _ تعالى _ ثلاثة أقسام :

ما هو نفس المسمى _ مثل الله الدال على الوجود، أى الذات _ ؛

و ما هو غيره _ كالخالق و الرازق، و نحو ذلك مما يدل على فعل _ ؛

و ما لا يقال أنه هو و لا غيره _ كالعالم و القادر، و كل ما يدل على الصفه (١) _ .

و أمّا التسميه بغير الاسم و المسمى . و توضيحه إنهم يريدون بالتسميه اللفظ، و بالاسم مدلوله؛ كما يريدون بالوصف قول الواصف، و بالصفه مدلوله؛ و كما يقولون: أن القراء حادثه و المقروء قديم. إلا أن الأصحاب اعتبروا المدلول المطابقى، فاطلقوا القول بأن الاسم نفس المسمى للقطع بأن مدلول الخالق شيء ما له الخلق، لانفس الخلق؛ و مدلول العالم شيء ما له العلم لانفس العلم. و الشيخ أخذ المدلول أعم، و اعتبر فى أسماء الصفات المعانى المقصوده، فزعم أن مدلول الخالق الخلق و هو غير الذات، و مدلول العالم العلم و هو لا عين و لا غير (٢)؛ انتهى .

هذا على عرف القوم .

و أمّا على عرف المحققين من الحكماء و العرفاء فالخطب فيه عظيم و البحث عنه مهم فخير _ كما سيلوح لك منه شيء إن شاء الله الكريم ! _ . كيف و لا- يشك عاقل قط فى أن مفهومات الأسماء غير ما هى بازائها من المسميات، و كذا كل مهته و كل كلى طبيعى و مفهوم عقلى غير ما هو موجود فى الخارج من أفرادها، فإن مفهوم المأكول اسم لما يصدق عليه _ كالخبز _ ، و مفهوم المشروب يصدق على الماء، و مفهوم الملبوس يصدق على الثوب، و المحرق على النار، و كذا الرائحة على المسك، و اللون القابض للبصر على السواد، و الجوهر القابل للأبعاد و التناهى و الحساس و الحى و الناطق على زيد. ثم إذا نظرت إلى كل من هذه المفهومات و المعانى فى أنفسها و جدتها غير محكوم عليها بأحكامها، فإن معنى المأكول غير

ص : ٢١٠

١- ١. المصدر: الصفات القديمه.

٢- ٢. راجع: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ٣٣٨.

مأكولٍ، إنّما المأكول شيءٌ آخر _ كالخبز _ ، كذا مفهوم المشروب غير مشروبٍ، و مفهوم المحرق غير محرقٍ، و كذا البواقي.

و على ما ذكرنا وقع الاشارة فى الحديث الثانى من باب المعبود، الذى ذكره محمد بن يعقوب الكلينى فى الكافى عن هشام بن الحكم، انه سأل أبا عبد الله _ عليه السلام _ عن أسماء الله و اشتقاقها؛ الله ممّا هو مشتقٌّ؟، قال: «فقال: يا هشام! الله مشتقٌّ من إله، و اللإله يقتضى مألوها و الاسم غير المسمّى. فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر و لم يعبد شيئاً، و من عبد الاسم و المعنى فقد أشرك» (١) و عبد اثنين، و من عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد. أفهمت يا هشام؟!!

قال: فقلت: زدنى!

قال: إنّ لله تسعةً و تسعين اسماً، فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسم منها إلهاً، و لكن الله معنّى يدلّ عليه بهذه الأسماء، و كلّها غيره . يا هشام، الخبز اسمٌ للمأكول و الماء اسمٌ للمشروب و الثوب اسمٌ للملبوس و النار اسمٌ للمحرق _ ... الحديث _ «(٢). فإنّ المراد من الاسم هيهنا ما يفهم من اللفظ لا اللفظ، فإنّ اللفظ لا يعبد، و بالمعنى ما يصدق عليه اللفظ، فالاسم معنّى ذهنيّ و المعنى موجودٌ عينيّ و هو المسمّى. و الاسم غير المسمّى، لأنّ الانسان مثلاً فى الذهن ليس بانسانٍ و لا له جسميّة و لحياءة و لاحتسّ و لحركةٌ و لانطقٌ و لاشيء من خواصّ الإنسانيّة، فالمراد من المسمّى هو الموجود الخارجى _ كما صرّح به عليه السلام فى هذا الحديث _ . و كذا لفظ الأسد ليس بحيوانٍ مفترسٍ، و لالفظ الأسود بقابضٍ للبصر، و لالفظ النار بمحرقٍ و لا- التلّفظ بالعسل و السكر بموجبٍ للحلاوة، و كذا كتابه هذه الألفاظ ليست بمدلولاتها؛ كما وقع الإشاره إليه فى الحديث السادس من باب اطلاق القول بأنّه شيءٌ فى كتاب التوحيد من الكافى فى حديث الزنديق الذى سأل أبا عبد الله _ عليه السلام _ حيث قال _ عليه السلام _ : «و هو الله و ليس قولى الله اثبات هذه

ص : ٢١١

١-١. المصدر: كفر.

٢-٢. راجع: «الكافى» ج ١ ص ٨٧ الحديث ٢.

الحروف _ : ألف و لام و هاء، و لا راء و لا باء (١) _ و لكن أرجع إلى معنَى و شىء خالق الأشياء و (٢) صانعها؛ إلى غير ذلك من الأحاديث التي تدلّ على هذا المعنى .

و ربما استدلّ بعضهم على هذا الأمر الفطريّ _ الذي هو أنّ الاسم غير المسمّى _ : بأنّ الاسم حاصلٌ من أصواتٍ غير قارّه و مختلفٌ باختلاف الأهم، و متعدّدٌ تارةً _ كالمترادف _ ، و متّحدٌ أخرى _ كالمشترك _ ؛ و المسمّى بخلافه في الأوّلين و بعكسه في الأخيرين؛ و بأنّهما متضايقان متغايران؛
و فيه تأملٌ!

و بأنّ اللفظ عرضٌ ممكنٌ و المسمّى قد يكون جوهرًا، بل واجبا.

و استدلتّ المعتزلة بقوله _ تبارك و تعالى _ : «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ» (٣)؛

و بوقوع النكاح و الطلاق شرعا بالحمل على الأسماء .

و أوجب عن الأوّل: بأنّه كما يجب علينا تنزيه ذاته _ تعالى _ عن النقائص يجب تنزيه اسمه عن الرفث و سوء الأدب ؛

و بأنّه قد يراد لفظ «الاسم» مجازًا _ كما في قول لييد:

إِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا (٤)

و عن الثاني: بأنّ المراد الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ .

هذا ما قيل في هذا المقام (٥) < .

و التحقيق إنّ المراد من الاسم ليس ما فهمه الجمهور من أنّه لفظٌ موضوعٌ في اللغة بازاء

ص : ٢١٢

١- ١. اشاره إلى قوله _ عليه السلام _ في صدر الحديث الذي لم يحكه المصنّف: «هو الربّ».

٢- ٢. راجع: «الكافي» ج ١ ص ٨٤ الحديث ٦.

٣- ٣. كريمه ٧٨ الرحمن.

٤- ٤. و بعده: وَ مَنْ يَبْكُ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدْ اعْتَذَرَ انظر: التعليقه الآتية.

٥- ٥. قارن: «تفسير القرآن الكريم» _ لصدر المتألّهين _ ج ٤ ص ٤١.

معنى من المعانى، بل الاسم فى عرف المحققين من الحكماء و العرفاء هو المعنى العقلي و النعت الكلى الدال على ذات الشئ و حقيقته . و نسبته إلى الذات نسبه المهيه إلى الوجود، و الاسم الموضوع إنما وضعت أولاً- و بالذات لهذا المعنى الكلى المعقول، لا- للهويه الوجوديه الخارجيه التى ليس للفهم سبيل إلى ادراكها إلا بالمشاهده الحضوريه. فكان الاسم عندهم أعم أو أشمل من أن يكون لفظا مسموعا أو صورة معقولة أو عينا موجودا خارجيه.

يدل على ذلك أمور :

الأول قوله _ تعالى _ : «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»(١)، و لاشك أن المراد بها ليست الحروف و الصوت و ما يلتئم منهما؛ لأنهما من عوارض الأجسام و ما هو كذلك يكون أحسن الأشياء .

الثانى: ما عرفت من الأحاديث، و ما روى فى الكافي فى نوادر كتاب التوحيد عن الحسين بن محمّد بن الأشعري و محمّد بن يحيى جميعا عن أحمد به اسحق عن سعد بن مسلم عن معاوية بن عمّار عن أبى عبد الله _ عليه السلام _ فى قول الله _ عزّ و جلّ _ : «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا»، قال: «نحن و الله الأسماء الحسنى التى لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفتنا»(٢). ذلك لأن الدلاله بالذوات أعظم بكثير من دلالة الألفاظ و النعوت، فمن أجل ذلك يتوقف قبول العباد _ المتوقفه على معرفته تعالى _ على معرفه النبىّ و الأئمه _ عليهم السلام _ فهم كلمات الله التاميات و وسائل معرفه ذاته و وسائل ظهور صفاته و أرباب أنواع مخلوقاته . و هم أعظم قدرا و أجلّ ذكرا من كلّ اسم من أسماء الله ؛ كما أشار إليه أمير المؤمنين _ عليه السلام _ : «أنا كلام الله الناطق، و هذا الصامت»(٣)؛

و إلى مثله أشار عليه السلام فى خطبه البيان أيضا(٤).

ص : ٢١٣

- ١-١. كريمه ١٨٠ الاعراف.
- ٢-٢. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١٤٣ الحديث ٤.
- ٣-٣. مضى منا تخريج الحديث، راجع: ص ١٢٧ التعليق ١.
- ٤-٤. الظاهر أنه اشارة إلى ما نسب إليه _ عليه السلام _ من قوله: «أنا ترجمان وحيالله»، راجع: «شرح خطبه البيان» _ للعلامه دهدار الشيرازى _ ص ٧٢.

و في العياشي عن الرضا _ عليه السلام _ قال: «إذا نزلت بكم شدة فاستعينوا بنا على الله، و هو قول الله «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» _ ... إلى آخر الحديث _» (١).

و عن أبي عبد الله _ عليه السلام _ أنه قال: «إن الله خلقنا فأحسن خلقنا و صورنا فأحسن صورتنا (٢)، و جعلنا عينه في (٣) عباده و لسانه الناطق في خلقه و يده المبسوطة على عباده (٤) بالرأفة و الرحمة، و وجهه المذى يؤتى منه و بابه المذى يدل عليه [و خزانه في أرضه و سمائه (٥)]، بنا أثمرت الأشجار و أينعت الثمار و جرت الأنهار، و بنا نزل غيث (٦) السماء و نبت عشب الأرض، و بعبادتنا عبد الله، لولا نحن ما عبد الله (٧)، (٨).

و روى ثقة الاسلام في نوادر التوحيد مثله أيضا (٩).

و توضيح المدعى على الوجه المستوفى يطلب من الزيارة الجامعة، المروية عن الحضرة الهادي _ عليه السلام _ .

الثالث: قوله _ تعالى _ : «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» (١٠) و قوله: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (١١)، إذ معلوم أن الاسم مما يسبح به، لا مما يسبح له .

الرابع: ان المذى صار سببا لمزيه منزله آدم _ عليه السلام _ على الملائكة في قوله _ تعالى _ : «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (١٢) يكن مجرد حفظ الألفاظ و تعليمها و الدلالة على معانيها فحسب، كيف و هو يرجع إلى تعليم اللغة و ليس هو علما يصلح لأن يتفاخر به على الملائكة و يتفضل به عليهم؛ بل المراد «بالأسماء» حقائق المخلوقات الكائنه في عالم

ص : ٢١٤

١-١. راجع: «تفسير العياشي» ج ٢ ص ٤٢.

٢-٢. المصدر: صورنا.

٣-٣. المصدر: على.

٤-٤. المصدر: عليهم.

٥-٥. في المصدر بدل هذه العبارة عبارة أخرى طويله.

٦-٦. المصدر: + من.

٧-٧. المصدر: و لولانا ما عرف الله.

٨-٨. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٥ ص ٤.

٩-٩. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١٤٤ الحديث ٥.

١٠-١٠. كريمه ١ الأعلى.

١١-١١. كريمه ٧٨ الرحمن.

١٢-١٢. كريمه ٣١ البقره.

الجبروت _ المسّماه عند طائفه بـ: الكلمات، و عند قوم بـ: الأسماء، و عند آخرين بـ: العقول . و بالجملة أسباب وجود الخلائق و أرباب أنواعها التي بها خلقت و بها قامت و بها رزقت، فإنها أسماء الله _ تعالى _ ، لأنها تدلّ على الله بظهورها في المظاهر دلالة الاسم على المسمّى. فإنّ الدلالة كما تكون بالألفاظ كذلك تكون بالذوات من غير فرق بينهما فيما يؤول إلى المعنى، لأنّ الألفاظ توضع للمفاهيم الكلّيه _ كما هو مذهب محقّقي الأصوليه _ . فكلّ اسم من الأسماء الإلهيه مظهر من الموجودات الخارجيه باعتبار غلبه ظهور الصفه التي اشتمل عليها ذلك الاسم فيه، و هو اسم الله باعتبار دلالته على الله من جهه اتّصافه بتلك الصفه. فالاسم وضع لمفهوم كليّ يصدق على اللفظ، و على ما يفهم منه _ أي: المعنى الذهني _ ؛ و عليه ورد قول الصادق _ عليه السلام _ : «من عبد الاسم دون المعنى فقد كفر»(١)؛ و على المظهر و الموجود الخارجى _ كما عرفت _ . سئل مولانا الرضا _ عليه السلام _ عن الاسم: ما هو؟

قال _ عليه السلام _ : «صفه لموصوفٍ». و هذا اللفظ يحتمل المعنيين: اللفظ، و المظهر.

>ثمّ اعلم! أنّ الفرق بين الاسم و الصفه بوجه كالفرق بين المركّب و البسيط، إذ الذات معتبره في مفهوم الاسم دون مفهوم الصفه، لأنها مجرّد العارض(٢) <؛

و بوجه كالفرق بين العرضى و العرض، و بين الفصل و الصوره؛ فالأبيض مثلاً إن أخذ لا بشرط _ أي: لا بشرط شيء _ هو الموضوع، و لا بشرط لا شيء هو عدم الموضوع، فهو عرضيّ محمولٌ ؛ و إن أخذ بشرط لا شيء _ أي: عدم الموضوع _ كان عرضاً غير محمولٍ، و كذا الناطق بمثل هذين الاعتبارين فصلٌ و صوره. فكذلك الأسماء الإلهيه أسماء باعتبار صفاتٍ باعتبار، فالأسماء كالحىّ و العالم و القادر و المريد و السميع و البصير ؛ و الصفات كالحياه و العلم و القدره و الاراده و السمع و البصر . فالمسمّى قد يكون واحداً و الأسماء

ص : ٢١٥

١-١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ١٥٧.

٢-٢. قارن: «تفسير القرآن الكريم» _ لصدر المتألّهين _ ج ٤ ص ٤٢، مع فروق يسيره.

كثيره، و هي محمولاتٌ عقليّة. و ليس المراد بها الألفاظ، لأنّها غير محموله حملاً اتّحادياً، و هذه الألفاظ التي هي بازائها هي أسماء الأسماء عندهم. و أمّا تلك المحمولات فهي في الحقيقة علاماتٌ و معرّفاتٌ للذات الموسومه بها.

قال صدر الحكماء و المحقّقين: «الفرق بين الذات و الصفه و الاسم: إنّ الذات عبارة عن هويّه شيءٍ و نحو وجوده الخاصّ به، و هو حقيقته المخصوصه. ثمّ لكلّ هويّه وجوديّ نعوتٌ كليّه ذاتيّة أو عرضيّة تصدق مفهوماتها على تلك الهويّه اشتقاقاً، فالمشتقات هي الأسماء، و مباديها هي الصفات. و الفرق بين الاسم و الصفه في اعتبار العقل كالفرق بين المركّب و البسيط في الخارج، إذ مفهوم الذات معتبرٌ في مفهوم الاسم و ليس بداخلٍ في الصفه، لأنّها مجرد الأمر العارض؛ أو كالفرق بين اللا بشرط شيءٍ و بشرط لاشيءٍ، إذ قد يراد من الصفه معنىً لا يحمل على الذات، و يقال له العرض؛ و يراد من الاسم معنىً يصحّ أن يحمل على الذات، و يقال له العرضيّ. فيكونان متّحدين بالذات متغايرين بالاعتبار _ كما في العرض و العرضيّ على مذهب بعض محقّقي أهل النظر _ . و بالجملة فالذات الأحديّه مع صفه معيّنه من صفاته أو باعتبار تجلّي خاصّ من تجلياته الذاتيه أو الأفعاليّه تسمّى باسم خاصّ من الأسماء الملفوظه هي أسماء الأسماء . و من ههنا يعلم أنّ المراد بكون الاسم هو عين المسمّى ما هو؛ و ليس كما توهم بعضهم: أنّ النزاع في قولهم: أنّ الاسم عين المسمّى أو غيره، راجعٌ إلى اللفظ، ضروره أنّ المراد من زيدٍ إن كان حروفه الملفوظه فظاهراً أنّها غير زيدٍ؛ و إن كان ذاته الشخصيّة فهي عينه.

و اعلم! أنّ معنى الاسم في عرف العرفاء هو بعينه ما يرام من معنى المشتقّ _ كالناطق و الضاحك في اصطلاح الفلاسفه. فعلى هذا فالحقّ ان مفهوم المشتقّ إذا كان ذاتياً للموضوع _ كالناطق و الحساس في الانسان _ فهو عينه بالذات، لأنّه محمولٌ عليه حملاً بالذات؛ و إن كان عرضياً _ كالضاحك و الماشى _ فهو عينه بالعرض غيره بالذات، إذ الحمل بهو هو مطلقاً عبارة عن الاتّحاد في الوجود، و هو منقسمٌ إلى الحمل بالذات و الحمل بالعرض . فقد صحّ قول من قال: «انّ الاسم عين المسمّى» إذا أريد مفهوم المشتقّ الذاتيّ العرضيّ، لكن

أراد بالعيته الاتحاد بالعرض ؛ و صحّ أيضا قول من قال: إنّه غير المسمّى، إذا أريد مفهوم العرضى أو المغايره بحسب المفهوم دون الوجود. وقد حقّقنا فى العلوم النظرية إنّ المعانى كلّها _ سواءً كانت ذاتياتٍ أو عرضياتٍ _ هى غير الوجود بالحقيقه جعلاً و وجوداً، لأنّها معقولاتٌ تتعلّق بتبعيته الوجود، و ليست هى موجوداتٌ عيته و لا داخله فى الوجود و لا مجعوله و لا معلوله و لا معلومه بالذات و لا متقدمه و لا متأخره.

و ليس الوجود صفه لها حقيقته و لا انتزاعيه _ كما يقوله الظالمون _ ؛ بل العكس أولى _ كما حقّقه العارفون _ ، لأنّها معدومه العين مطويه الحكم و الأثر _ كالأظلال و الأظله _ . و هذا شىءٌ غفل عنه العلماء النظار فضلاً عن غيرهم من أولى وساوس الأفكار»(1)؛ انتهى كلامه.

و توضيحه: إنّه قد وقع الخلاف فى أنّ المشتقات هل هى عين ما صدقت عليه جعلاً و ذاتاً، أم لا؟. فإنّك إذا قلت: «زيدٌ كاتبٌ» فقد حكمت بالاتحاد بينهما _ إذ الحمل بهو هو عبارة عن الاتحاد بين ذات الموضوع و مفهوم المحمول _ ، مع أنّ الحكماء اتّفقوا على أنّ العرضيات موجوده بوجودٍ آخر غير وجود موضوعاتها؛ فوقع الاشكال فى حملها على الموضوعات .

و التحقيق: إنّ الحمل بهو هو مطلق الاتحاد، و إنّ اتحاد الذات مع الذات اتحاداً بالذات و بالحقيقه، و اتحاد العرضيات معها اتحاداً بالعرض و بالمجاز. فإنّ الموضوع _ كزيدٍ مثلاً _ إذا وُجد فى العين فوجوده بعينه وجود ذاتياته _ كالانسائيه و الناطقيه و الحيوائيه و الحساسيه و غيرها _ ، لأنّ جميعها داخله فى ماهيته و ذاته، فيكون كلّها محموله عليه بهو هو بالذات، لأنّ وجوده بعينه وجودها. و أمّا عرضياتها _ كالضاحكيه و الكاتبيه و الأبيضيّه و غيرها _ فليس وجوده وجود هذه الأشياء، لأنّ معانيها خارجة عن معنى ماهيته و ذاته، فليست تحمل عليه حملاً بالذات . لكنّه لمّا كانت عارضه له و وجوداتها قائمه به متّحده مع وجوده فى

ص : ٢١٧

١-١. لم اهد الى موضع كلامه هذا.

الإشارة الحسيّة فتحمل المشتقات المأخوذة منها على موضوعاتها حملاً بالعرض لا بالذات. ولما كان الحقّ الأوّل _ تعالى _ ذاته نفس الوجود الصرف بلا مهيةٍ أخرى فجميع مفهومات الأسماء والصفات خارجةً عنه، فصدقها وحملها عليه ليس كصدق الذاتيات على المهية _ إذ لا مهية له كليّة، ولا كصدق العرضيات، إذ لا قيام لافرادها بذاته تعالى _ . ولكن ذاته _ تعالى _ بذاته الأحديّة البسيطة ممّا ينتزع منه هذه المفهومات ويحمل عليها، فالمفهومات كثيرةٌ والجميع غيره، والذات وجودٌ واحدٌ بسيطٌ بنفسه موجودٌ. فالكلّ بحسب المفهوم غيره وخارج عنه، وبحسب المصداق عينه. ومن هذه الجهة يشبه حملها عليه حمل الذاتيات، وليس بذاك، إذ لا مهية له؛ فتبصّر!

حو «الأوّل» _ على وزن أفعل _ تأسيس بنائه من «همزة و واو و لام» على مذهب جمهور البصريين . لكنهم اختلفوا، فأكثرهم على أنّه من «وَوَل» _ على وزن فعل _ . فأصله على هذا «أوَوَل»، أدغمت الفاء في العين . قالوا: ولم يستعملوا هذا التركيب إلاّ في أوّل ومتصرّفاتة.

و بعضهم على أنّه من «آل يؤول أولاً»، أي: رجع، لأنّ كلّ شيءٍ يرجع إلى أوّله، فهو بمعنى المفعول _ كأشهر وأحمد _ .

و بعض آخر على أنّه من «وَأَلَّ يَلُّ وَأَلَّ» _ مهموز الأوسط _ ، أي: نجا، لأنّ النجاه في السبق.

و الكوفيون وطائفة من البصريين على أنّه «فوعل» من واوين بعد هما لامّ، قلبت الواو الأولى همزةً ثمّ زيدت واوً ثانيةً، فصار «أوَوَل»، وأدغمت الواو التي هي واو «فوعل» في الواو التي هي عين، فصار أوّل. و أنّما ذهبوا إلى ذلك لأنّ الواو تزداد ثانيةً كثيراً _ كجوهر و كوثر _ .

و الصحيح مذهب البصريين، لتصريفه تصريف أفعل التفضيل، واستعماله بمن، و المفضّل عليه؛ و ذلك يبطل كونه فوعلاً؛ و لمجىء الأولى في مؤنّته، و الأوّل في جمعه؛ و لا يجيء من «فوعل» مثل ذلك، لأنّ مؤنّته «فوعله»، و جمعه «فواعل»، نحو جوهر و جواهر.

ثم اعلم! أنّ للفظ الأوّل أربع حالات:

الأولى: أنّه اسمٌ مجرّد عن الوصفية بمعنى الابتداء، فحينئذٍ معرّبٌ منصرفٌ؛ فتقول في حاله الرفع: ليس له أوّلٌ و آخرٌ _ بالتثنية _ ، أى: ليس لوجوده ابتداءٌ و انتهاءٌ؛ و فى النصب: أثبت له أوّلاً و آخرًا، أى: ابتداءً و انتهاءً و مبدئاً و منتهىً؛ و فى الجرّ: الدائرهُ خطٌّ مستديرٌ من غير أوّلٍ و آخرٍ، أى: من غير بدايهٍ و لا نهايهٍ و مبدئٍ و منتهىً. قال ابوحيان فى الارتشاف: «و فى محفوظى أنّ هـ ذّا يؤنث بالتاء و يصرّف، فيقال: أوّلهُ و آخرُهُ _ بالتثنية _». و يؤيّدُهُ ماورد عن أهل بيت العصمة من لفظ «الأولتين» (١) و «الأوله» (٢)؛ و هم فصحاء _ كما قالوا: «أعربوا أحاديثنا، فإنّا قومٌ فصحاء» (٣)؛ فعلى هذا بطل قول من قال: إنّ أوّله غير فصيحٍ و حقّها أولى .

الثانية: أن يكون أفعال التفضيل بمعنى الأقدم و الأسبق، فحينئذٍ غير منصرفٍ، إذ لا يتصور أن ينسلخ عن كونه وصفا لموصوفٍ بوجهٍ من الوجوه. و لا يجوز استعماله إلاّ بأحدٍ من الطّرق الثلاثة مع اعتبار المفضّل عليه، إمّا صريحا أو مقدّرا.

الثالثة: أن يكون أفعال الصفه المشبهه مع اعتبار الوصفية فيه بأن جرى على موصوفٍ قبله، فحينئذٍ غير منصرف أيضا _ للعتين: الوصف و وزن الفعل _ . تقول: حججت فى عامٍّ أوّلٍ أو عامّا أوّلَ _ بالفتح فيهما _ ، و هذا عامٌّ أوّلَ _ بالضم _ ، فيعطى حكم أفعال التفضيل من منع الصرف و عدم تأنيثه بالتاء. و ذكر «من» التفضيليه بعده ظاهرة، نحو: هذا أوّلٌ من هذين .

الرابعة: أفعال الصفه مع اعتبار انسلاخ الوصفية عنه بأن لا يجرى على موصوفٍ، و تقول: إن أتيتنى أوّل فلك كذا؛ فحينئذٍ يكون ظرفا مثل سائر الظروف المقطوعه عن الاضافه (٤). <

ص : ٢١٩

١-١. راجع كنموذجٍ إلى: «بحار الأنوار» ج ١٧ ص ٣٦١.

١-٢. راجع كنموذجٍ إلى «بحار الأنوار» ج ٤ ص ١٣٣.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢ ص ١٥٠، و فيه: «أعربوا كلامنا...».

٤-٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٣٤، مع تصرّفٍ.

قوله:

بِلاَ أَوَّلٍ كَانَ قَبْلَهُ.

متعلقٌ بمحذوفٍ حالاً عن الأَوَّل. و «الباء» للملابسه، أى: متلبساً بلا أَوَّلٍ. و «لا» عند الكوفيه اسمٌ بمعنى غير؛

ف قيل: نقل إعرابها إلى ما بعدها _ لكونها على صورته الحرف _؛

و قيل: إنَّ الجارَّ دخل عليها نفسها، و إنَّ ما بعدها خُفض بالاضافه؛

و عند غير الكوفيين حرفٌ زائدٌ بين الجارِّ و المجرور و إن كانت مفيدةً لمعنى، و هم قد يريدون بالزائد: المعترض بين شيئين متطالين و إن لم يصحَّ أصل المعنى باسقاطه.

و فى النسخ المشهوره جرّ «أول» بالكسر و التنوين مصروفاً على أنه اسمٌ؛ و فى نسخه ابن ادريس بالفتح ممنوعاً، على أنه صفة، أى: بلاذى أوليته كان قبله (١). <. قوله:

وَ الْآخِرُ بِلاَ آخِرٍ يَكُونُ بَعْدَهُ.

الآخر الأول بكسر الخاء على وزن فاعل، و هو خلاف الأول؛ و الآخر الثانى _ على ما فى النسخ المشهوره _ بالكسر و التنوين على قياس أول؛ > و فى نسخه ابن ادريس بكسر الخاء و فتحها معاً مع فتح الراء؛ و هو مع كسر الخاء _اء شاذُّ، لأنَّ «لاء» التبرئه لا تعمل إلا بشرط عدم دخول الجارِّ عليها، لكنّه سُمع شاذّاً: «جئت بلا شيء» _ بالفتح _ على الإعمال و التركيب. قال ابن جنّي: «و وجهه إنَّ الجارَّ دخل بعد التركيب، نحو لا - خمسة عشر. و ليس حرف الجرّ معلقاً، بل «لا» و «ما» ركب معها فى موضع جرّ، لأنهما جريا مجرى الاسم الواحد».

و أمّا مع فتح الخاء فهو بمعنى غير، و هو ممنوع الصرف للوصف، فالفتحه فيه نائبة عن

ص : ٢٢٠

الكسره. و المعنى على هذا: «بلا آخر آخر»، أى: غيره يكون بعده؛ هذا(١) <.

و أمّا معنى أوليته و آخريته _ تعالى _ ، فقول: الأزليه و الأبدية، و عليه أكثر المحققين ؛ و قد ثبت: «أنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه»(٢).

و يؤيده ما روى عن ابن عباس: «الأول قبل كلّ شيءٍ بلا ابتداءٍ، و الآخر بعد فناء كلّ شيءٍ بلا انتهاء، فهو الكائن لم يزل و الباقي لا يزال»(٣).

و عن الضحاك: «هو الذى أول الأوائل و آخر الأواخر»(٤)؛

و قال البلخى: «هو كقول القائل: فلان أول هذا الأمر و آخره و ظاهره و باطنه، أى: عليه يدور الأمر و به يتم الأمر»(٥)؛

و قيل: «هو مستمرّ الوجود فى جميع الأزمنه الماضيه و الآنيه»؛

و قيل: «أنّ الأول و الآخر صفةٌ للزمان بالذات، و الحقّ _ تعالى _ منزّه عن الافتقار إلى الزمان، فأنه _ تعالى _ كان و لا زمان»؛

و قيل: «المراد الأوّليه بحسب الزمان التقديرى، أى: لو فرض قبل حدوث الزمان زمانٌ لكان الواجب _ تعالى _ أقدم و أسبق .

و قال النيشابورى فى تفسير المعنى الأول و الآخر: «أنّه أولٌ فى ترتيب الوجود و آخرٌ إذا عكس الترتيب، فأنه ينطبق على السلسله المترتبه من العلل و المعلولات و من الأشرف

ص : ٢٢١

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٤٢.

٢-٢. العبارة من القواعد المنصوص بها بين الحكماء و بعض المتكلمين و لتفصيله راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ٨ ص ٣٨٨، «شوارق الإلهام» ص ١٤٤، و لنعم ما قيل بالفارسيه: آنچه آغاز ندارد نپذيرد انجام.

٣-٣. ما وجدته. و المروى منه فى «مجمع البيان» _ ج ٩ ص ٣٨٣ _ يخالف هذا، و لم يوجد فى «تنوير المقباس» و لا فى «التبيان» و لا فى «التفسير الكبير» و لا فى «تفسير القرطبي» و لا فى «الدرّ المنثور»، و لا فى غيرها ممّا راجعت إليه للعثور عليه.

٤-٤. نقل الطبرسى عنه أنّه قال: «هو الذى أوّل الأول و آخر الآخر»، راجع: «مجمع البيان» ج ٩ ص ٣٨٣.

٥-٥. راجع: «التبيان» ج ٩ ص ٥١٨.

إلى الأخصس، و على الأخذ من الوحده إلى الكثره ممّا يلي الأزل إلى ما يلي الأبد، و ممّا يلي المحيط إلى ما يقرب من المركز. فهو _ تعالى _ أوّل بالترتيب الطبيعيّ و آخرّ بالترتيب المنعكس»(١). قال: «و بهذا البيان يتضح صحّه اطلاق التقدمات الخمسه و مقابلاتها عليه _ سبحانه _ . و هذا من غوامض الأسرار، و قد وفّقنى الله _ تعالى _ لحلّها و بيانها»(٢).

أقول: فيه ظاهراً: إنّ كلامه لا يدلّ على أنّ الأوّليه عين الآخريه إلاّ على القول بالتوحيد التامّ _ كما يدلّ عليه قوله: «و هذا من غوامض الأسرار» _ . و هو أن يعتقد أن ليس ذرّة من ذرات الأكوان إلاّ و الحقّ _ تعالى _ بهويّته القدسيّه معه معيّّه غير مكانيّه و لا- زمانيّه و محيطٌ به إحاطةً قيوميّه غير وضعيّه، فهو _ تعالى _ في جميع الأماكن و الأزمان و مع كلّ موجودات عالم الإمكان من غير تقدّرٍ و لا تجوّزٍ و لا تقيّدٍ و لا انحصارٍ.

و هذا الضرب من التوحيد ممّا عجزت عن ادراكه عقول جماهير الحكماء و مشاهير القدماء، لأنّه مبنيّ على تحقيق مسئله الوجود و وحدته الذاتيه التي لاتنا في كثره شؤونه و تجلّياته و أطواره، و لا يعرفه إلاّ العلماء الراسخون في العلم.

و مقصوده من «صحّه اطلاق التقدمات الخمسه و مقابلاتها عليه _ سبحانه _»: الردّ على الامام الرازي، فأنه قال: «تقدّم الواجب _ تعالى _ على ما عداه خارج عن الأقسام الخمسه، و كيفيتها لا يعلمها إلاّ هو»(٣).

و الحقّ أنّ أوّليته _ تعالى _ عين آخريته، و آخريته عين أوّليته من غير اختلافٍ في ذاته

ص : ٢٢٢

١- ١. راجع: «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» ج ٩ الجزء ٢٧ ص ٩٢.

٢- ٢. راجع: نفس المصدر السابق ذكره.

٣- ٣. قال بعد أن فضّل الكلام في أقسام التقدّم: «ثبت أنّ تقدّم الصانع ... فاذن الذي عند العقل أنّه متقدّم على كلّ ما عداه، و أنّه ليس ذلك التقدّم على أحد هذه الوجوه الخمسه، فبقى نوع آخر من التقدّم يغيّر هذه الأقسام الخمسه. فأمّا كيفيه هذا التقدّم فليس عند العقل منها خبرٌ، ... فاذن كونه تعالى أوّلاً معلوم على سبيل الإجمال، فأمّا على سبيل التفصيل و الإحاطه بحقيقه تلك الأوّليه، فليس عند عقول الخلق منه أثر»، راجع: «التفسير الكبير» ج ٢٩ ص ٢١٠.

و صفاته؛ بخلاف أوليتنا، لأن من كان منّا أولاً لا يكون آخرًا، و كذا بالعكس.

بيان ذلك: إنّ الأوليّة و الآخريّة قد يكونان بمعنى كون الشئ فاعلاً و غايه، و قد تقرّر في موضعه أنّ ذاته _ تعالى _ غايه الغايات و نهايه الرغبات، و ليس لفعله _ سبحانه _ لمّيه غير ذاته، و أنّه _ تعالى _ تامّ بذاته من جميع الجهات و الحيثيات واحدٌ لا- كثره فيه بوجه من الوجوه. و لا شئء قبله و لا معه و لا في مرتبه ذاته، و ذاته _ تعالى _ مع وحدته متمّ فاعليته؛ فذاته بذاته فاعلٌ و غايه للوجود كلّهُ؛ و إنّ جهه فاعليته بعينه هي جهه غائتته. فأولّيته عين آخريته، لأنّه _ سبحانه _ من حيث أنّه يفيد الأشياء فاعلٌ لها، و من حيث إفادته لوجودها _ لأجل علمه بنظام الخير فيها، الذي هو عين ذاته المحبوه لذاته _ غايه، و هو من هذه الحيثيه الداعيه إلى الفعل متقدّم على الأشياء و أوّل؛ و من حيث كونه خيرا و فائدهً يقصده الأشياء و يتشوّق إليه طبعاً و ارادهً، متأخّر عنها و آخر، كما هو شأن الغايات من تقدّمها على الأفعال و تأخّرها عنها باعتبارين.

و أمّا قصد الأشياء له و شوقها إليه _ سبحانه _ فلاجل أنّه خيرٌ محضٌ يطلبه كلّ شئء طبعاً و ارادهً، و هذا مركزٌ في جنبه العالم جزئياته و كليّاته، محسوساته و معقولاته، إذ ما من شئء إلاّ و له عشقٌ و شوقٌ غريزيٌّ إلى ما فوقه و إلى ما هو أشرف منه. و هو في بعض الأشياء مشاهدٌ معلومٌ بالضروره، و في بعضها يُعلم بالاستقراء، و في الكلّ يعلم بالحدس الصائب و بضرب من البرهان. و هو إنّ الوجود لذيّدٌ، و كمال الوجود الذو أثر، فكلّ موجودٍ سافلٍ إذا تصوّر الموجود العالی فلامحاله يشتاقه و يطلبه طبعاً و اختياراً، إذ كلّ شئء إذا أشعر بنقصه و تحقّق له أنّ شيئاً من الأشياء يفيد الخير و الكمال و يوجب الاقتراب إليه زيادهً في الفضيله و الشرف فأنّه لامحاله يعشقه و يطلبه بطبعه أوّلاً و بالذات؛ و لكلّ ما يتوسّط بينه و بين ذلك الوجود بما هو أعلى منه و أقرب إلى ذلك من الخيرات ثانياً و بالعرض؛ لأنّ الوصول إليه لا يمكن له إلاّ بالوصول إليها و مروره عليها إلى أن يصل إلى المطلوب الذي لا أكمل منه، و هو الله _ سبحانه _ . فعند ذلك يطمئنّ قلبه و يسكن شوقه و يشتدّ عشقه و ابتهاجه. و ذلك لأنّ الشوق هو الحركه إلى تميم الابتهاج، و العشق يزداد

بازدياد الخيريّه و اشتداد الوجود و الخروج من القوّه إلى الفعل. فمما ذكرناه انكشف للعاقل اللبيب أنّ غايه جميع المحرّكات و المتشوّقات _ من القوى العاليه و السافله _ في تحريكاتها و أفاعيلها هو ذات الباري، أو التقرب إليه و الوصول لديه. و بهذا ظهر سرّ كلام من قال: «لولا عشق العالى لانطمس السافل»(١).

فان قلت: إذا كانت الغايه متقدّمه على الفعل بحسب التصوّر متأخره عنه بحسب الوجود، فلو كان الأوّل _ تعالى _ غايه يلزم أن يكون متأخرا عن الممكنات؛

قلنا: قد تقرّر في محلّه أنّ تأخّر الغايه عن الفعل إنّما يكون إذا كانت من الأشياء الواقعه في عالم الكون و الحركه؛ و أمّا إذا كانت أرفع من هذا العالم فلا يلزم، بل الغايه في الفعل الابداعي تقدّمه عليه علما و وجودا، في الكائنات متقدّمه عليها علما متأخره عنها وجودا. فثبت أنّ الباري _ جلّ اسمه _ أوّل الأوائل من جهه كونه فاعلا للأشياء و علّه غايه و غرضا لها؛ و هو بعينه آخر الأواخر من جهه كونه غايه و كمالاً يقصده الأشياء و ينحو نحوه و يتشوّق إليه طبعاً و اراده. فهو _ تعالى _ أوّل بما هو آخر، و آخر بما هو أوّل.

بل نقول: جميع صفاته _ سبحانه _ ثابتة له في مرتبه ذاته _ سواء كانت حقيقه أو اضافيه أو لازمه الافاضه _؛ لأنّ جميع صفاته و حيثياته راجعه إلى نفس ذاته، و كلّها موصوفه بصفات ذاته _ من الوجوب الذاتى و الأحديّه و الفردانيّه و التقدّم و السببيه لماعداه _؛ و لهذا قالت الحكماء الإلهيون: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و الحثيات»(٢).

و قال بعض المحقّقين: «كلّ صفة من صفاته _ تعالى _ إذا حققت كان بعينه الصفة الأخرى»(٣).

ص : ٢٢٤

- ١-١. لتوضيح هذه القاعده الحكيمة راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ٧ ص ١٦٠.
- ٢-٢. عقد صدر المتألّهين فصلاً «في أنّ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته»، راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ١ ص ١٢٢.
- ٣-٣. حكى صدر المتألّهين عن الشيخ أنّه قال في «التعليقات»: «انّ الأوّل _ تعالى _ لا يتكثّر لأجل تكثّر صفاته، لأنّ كلّ واحده من صفاته إذا حققت تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه»، راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ٦ ص ١٢٠.

و يؤيد ما ذكرناه ما ذكره محمد بن يعقوب الكليني _ رحمه الله _ في اصول الكافي باسناده عن ميمون اللبان، قال: سمعت أبا عبدالله _ عليه السلام _ وقد سُئل عن «الأول و الآخر»؟، فقال _ عليه السلام _: «الأول لا عن أول قبله و لا عن بدء سبقه؛ و الآخر لا عن نهايه كما يعقل عن صفه المخلوقين، و لكن قديم أول آخر لم يزل و لا يزول بلا بدء و لا نهايه، لا يقع عليه الحدوث و لا يحول من حال إلى حال، خالق كل شيء»(١).

وجه التأييد: أنه _ عليه السلام _ أتى بغير «الواو» العاطفه بين القديم و الأول و الآخر، و هو إشارة إلى أنّ أوليته _ تعالى _ عين آخريته، و هما عين قدمه؛ فهو _ تعالى _ أول بما هو آخر و آخر بما هو أول، و أزليّ بما هو أبدى و أبدىّ بما هو أزليّ؛ و هـ _ تعالى _ و إن كان مع الأزل و الأبد، لكن ليس في الأزل و الأبد حتى يتغير ذاته، و بينهما فرق ظاهر. و إليه أشار بقوله: «لا يقع عليه الحدوث»، إذ كلّ زمانٍ و زمانيّ و إن لم يكن ذا بدايه فهو حادثٌ.

و قوله: «لا يحول من حال إلى حال» أما تفسيرٌ للحدوث، و إما إشارة إلى أن لا تغير في صفاته، كما لا تغير في ذاته، فليست ذاته و لا صفاته الحقيقيه واقعه في الزمان و التغير.

و قوله: «خالق كل شيء» كالبرهان لما ذكر، فإنه _ تعالى _ لَمَّا كان خالق كل شيءٍ سواه، كان خالقاً للزمان و الدهر؛ فيكون وجوده قبل الزمان . قبليةً بالذات لا بالزمان، و إلّا لزم تقدّم الزمان على نفسه، و هو محالٌ؛ فإذا كان هو _ تعالى _ موجوداً و لازمان (٢) و لا حركه و لا تغير أصلاً فهو أول بما هو آخر و آخر بما هو أول؛ و نسبته إلى الآزال و الآباد نسبةً واحدهً و معيه قيوميه غير زمانيه (٣). <

>قال بعض حكماء الاسلام: «و هو _ تعالى _ أول من جهه أنه مبدءٌ يصدر منه كلّ

ص : ٢٢٥

١-١. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١١٦ الحديث ٦.

٢-٢. المصدر: فاذن حيث هو _ تعالى _ لازمان.

٣-٣. قارن: «شرح أصول الكافي» _ لصدر المتألهين _ ج ٣ ص ٢٦٧.

وجودٍ لغيره، و هو أوّل من جهه أنّه أولى بالوجود _ يعنى: أنّه أكمل وجوداً و أشرف من غيره _ . و هو أوّل من جهه أنّ كلّ زمانىّ ينسب إليه يكون معه، فقد وجد زمانٌ لم يوجد معه ذلك الشىء الزمانىّ، و وجد _ تعالى _ مع ذلك الزمان لا فيه. و هو أوّل، لأنّه إذا اعتبر كلّ شىءٍ كان الّمدى فيه أوّلاً أثر قبوله؛ أراد به: أنّ الممكن ما لم يجب (١) أوّلاً لم يوجد، فذلك (٢) وجهه المنسوب إليه _ تعالى _ ، فهو _ تعالى _ بهذا المعنى أوّل كلّ شىءٍ لا بالزمان.

قال: و هو آخرٌ، لأنّ الأشياء إذا نسبت إليها أسبابها وقف عنده. أراد به: أنّك إذا نظرت إلى وجود شىءٍ و فتشت عن سببه ثمّ عن سبب سببه _ ... و هكذا _ فينتهى بالآخره إليه _ تعالى _ ، لأنّه آخر ما ينحلّ إليه اجتماع أسباب الشىء.

«هو آخرٌ»: لأنّه الغايه الحقيقيه فى كلّ طالبٍ، فالغايه _ مثل السعاده و الخير فى قولك: لم شربت الماء؟؛ فتقول: لتغيير (٣) المزاج؛ فيقال: لم أردت أن يتغير المزاج؟؛ فتقول: للصّحه؛ فيقال: لم طلبت الصّحه؟؛ فتقول: للسعاده و الخير. ثمّ لا يورد عليه سؤالٌ يجب أن يجاب عنه، لأنّ السعاده و الخير مطلوبٌ لذاته لا لغيره.

فالحقّ الأوّل يقبل إليه كلّ شىءٍ و يطلبه و يتشوّقه و يقصده طبعاً و ارادَةً بحسب طاقته _ على ما يعرفه الراسخون فى العلم بتفصيل الجمله _ .

و بكلام طويل (٤): هو المحبوب الأوّل، فلذلك هو آخر كلّ غايه. أوّل فى الفكر، آخرٌ فى الحصول؛ هو آخرٌ من جهه أنّ كلّ زمانىّ يوجد زمانٌ يتأخّر عنه و لا يوجد زمانٌ يتأخّر عن الحقّ؛ انتهى كلامه.

ففيه أربعة وجوهٍ لكونه _ تعالى _ أوّل كلّ شىءٍ، و ثلاثه وجوهٍ لكونه آخر كلّ شىءٍ .

و يرد على الوجه الثانى من وجوه التأخّر _ و هو كونه تعالى غايه الأشياء _ : بأنّ الواجب الحقّ متقدّم بالذات على جميع الأشياء، فليس معلولاً لشىءٍ منها، فلا يجوز أن

ص : ٢٢٦

١-١. المصدر: + به تعالى.

٢-٢. المصدر: و ذلك.

٣-٣. المصدر: لتغير.

٤-٤. المصدر: فهو.

يكون غايةً لشيءٍ منها، لأنَّ كونه غايةً يقتضى التأخرَ والمعلولِيه، وهو ليس بآخرٍ ولا معلولٍ.

و أجب عنه: بأن كونه غايةً و آخر فى الحصول ليس باعتبار وجوده فى نفسه ليلزم (١) استحالته، بل باعتبار وجود نسبه بينه و بين الطالب _ كالقرب منه و الوصول إليه _ .

هذا ما قيل فى هذا المقام (٢) <. و الوجه فى كونه غايةً هو ما ذكرناه سابقاً؛ فتذكر!.

قال محييالدين الأعرابى: «قال الله _ تعالى _ : «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (٣)، فسَمِيَ لنا نفسه «أولاً». و أولِيه الحقَّ نسبه، لأنَّ مرجع الموجودات فى وجودها إلى الحقِّ، فلا بدَّ أن يكون نسبه الأولِيه له. و نسبه الأولِيه له لا يكون إلا فى المظاهر، فظهوره فى العقل الأول الذى هو القلم الأعلى _ و هو أول ما خلق الله تعالى _ . فهو الأول من حيث ذلك المظهر، لأنَّه أول الموجودات عنه. فالذات الأزليّه لا توصف بالأزليّه، و إنّما توصف بها المرتبه الألوهيّه» (٤).

و قال: «الأول من العالم بالنسبه إلى ما يخلق بعده، و الآخر من العالم بالنسبه إلى ما يخلق قبله. و ليس كذلك معقولِيه اسم الله بالأول و الآخر و الظاهر و الباطن؛ فإنَّ العالم يتعدّد و الحقّ واحدٌ لا يتعدّد. و لا يصحّ أن يكون أولاً لنا، فإنَّ رتبته لا تناسب رتبتنا، و لا تقبل رتبتنا أولِيته، و لو قبلت رتبتنا أولِيته لاستحال علينا اسم الأولِيه، بل كان يطلق علينا اسم الثانى لأوليته و لسنا بثنانٍ له _ تعالى عن ذلك _ ؛ فليس هو بأولٍ لنا. فلهذا كان عين أولِيته عين آخرِيته. و هذا المدرک عزيز المثل يتعدّر تصوّره على من لا أنس له بالعلوم الإلهيّه التى تعطىها التجلى و النظر الصحيح. و إليه كان يشير أبو سعيد الخزاز بقوله: «عرفت الله بجمعه بين الضدين»، ثم يتلو: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»، أى: هو أولٌ من عين هو

ص : ٢٢٧

١-١. المصدر: و يلزم.

٢-٢. قارن: «شرح أصول الكافي» _ لصدر المتألهين _ ج ٣ ص ٢٦٦.

٣-٣. كريمه ٣ الحديد.

٤-٤. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ٢ ص ٩٥، و العبارات منقوله بضربٍ من التصرف.

آخرٌ، و ظاهرٌ من حيث هو باطنٌ؛ لأنَّ الحِيثِ فِي حَقِّهِ وَاحِدَةٌ. أَوْ هُوَ الَّذِي يَبْتَدِئُ مِنْهُ الوجودُ الإِضَافِيُّ بِاعتبارِ اظْهَارِهِ، وَ الآخرُ الَّذِي يَنْتَهِي إِلَيْهِ بِاعتبارِ امكانِهِ وَ انْتِهاءِ احتِياجِهِ إِلَيْهِ . فَكُلُّ شَيْءٍ بِهِ يَوجَدُ فِيهِ يَفْنَى، فَهُوَ أَوَّلُهُ وَ آخِرُهُ فِي حالِهِ وَاحِدٌ بِاعتبارينِ، وَ الظاهرُ فِي مَظاهِرِ الأَكْوانِ بِصِفاتِهِ وَ أفعالِهِ، وَ الباطنُ بِاحتِجابِهِ بِماهِياتِها بِذا«(١)؛ انْتَهَى.

قال الواسطي: «لم يدع الخلق نفسا بعد ما أخبر عن نفسه أنه «الأوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الباطِنُ»».

وَ قال النورِيُّ: «الأوَّلِيَّةُ هِيَ الآخِرِيَّةُ، وَ الآخِرِيَّةُ هِيَ الأوَّلِيَّةُ، وَ الظَّاهِرِيَّةُ هِيَ الباطِنِيَّةُ، وَ الباطِنِيَّةُ هِيَ الظَّاهِرِيَّةُ؛ كما أَنَّ الأَزَلِيَّةَ هِيَ الأَبَدِيَّةُ، وَ الأَبَدِيَّةُ هِيَ الأوَّلِيَّةُ. لَيْسَ بَيْنَهُمَا حَاجِزٌ إِلَّا أَنَّهُ يَفْقَدُكَ وَ يَشْهَدُكَ وَ قَتَلَ لِتَجْدِيدِ اللِّذَّةِ وَ رُؤْيِهِ العَبُودِيَّةِ».

وَ قال عبدُ اللهِ البلياني: «هُوَ الأوَّلُ بِلا أَوَّلِيَّةٍ، هُوَ الآخِرُ بِلا آخِرِيَّةٍ، هُوَ الظَّاهِرُ بِلا ظاهِرِيَّةٍ، هُوَ الباطنُ بِلا باطنِيَّةٍ؛ أَعْنَى: أَنَّهُ هُوَ وَجُودُ حُرُوفِ الأوَّلِ، وَ هُوَ وَجُودُ حُرُوفِ الآخِرِ، وَ هُوَ وَجُودُ حُرُوفِ الظَّاهِرِ، وَ هُوَ وَجُودُ حُرُوفِ الباطنِ . فلا أَوَّلُ وَ لا آخِرُ وَ لا ظاهِرُ وَ لا باطنُ إِلَّا هُوَ بِلا صِيرانِ هَذِهِ الحُرُوفِ وَجُودَهُ وَ صِيرانِ وَجُودِهِ هَذِهِ الحُرُوفِ، لِثَلَا يَقعُ فِي غَلطِ الحَلُولِيَّةِ».

الَّذِي قَصَّرَتْ عَن رُؤْيِيَّتِهِ أُبْصَارُ النَّاطِرِينَ.

فِي بَعْضِ النسخِ: «قَصْرٌ» _ بدونِ التَّاءِ _ ، لَكِن فِي النسخِ المشهورِ: «قَصْرَتْ» _ مَعَهَا، بِالضَّمِّ _ . وَ هُوَ مِنْ قَصَّيرٍ _ كَعَنْبٍ _ خِلافِ الطَّوْلِ، فَيَكُونُ مِنْ بابِ الاستِعارةِ التَّبَعِيَّةِ . وَ أَمَّا القِصُورُ بِمَعْنَى العِجْزِ ففَعَلُهُ «قَصْرٌ» _ بِالْفَتْحِ، كَقَعَدَ _ ، وَ هُوَ مَنْفٍ لِجَمِيعِ النسخِ .

اعْلَمْ! أَنَّ الاستِعارةَ طَلَبُ الشَّيْءِ بِالعارِيَةِ . وَ يَرادُ بِها فِي عَرَفِ أَهْلِ البَيانِ: الكِلامُ المَأخُوذُ مِنْ مَوْضِعٍ عارِيَةٍ، كما يُقالُ لِلرَّجُلِ البَلِيدِ: الحِمَارُ، فَإِنَّ اِطِّلاقَ لَفْظِ الحِمَارِ عَلَي البَلِيدِ

ص : ٢٢٨

١-١. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ١ ص ١٨٩، مع تصريفات واسعه.

استعاره، لأنَّ لفظ الحمار لم يوضع للآدمي، بل وضع للحيوان المخصوص، و لكن أطلق على الرجل البليد لمشابهه بينه و بين الحمار في عدم الفهم و الإدراك. و كلَّ شيئين بينهما مشابهة في شيءٍ جاز لك أن تطلق اسم أحدهما على الآخر. و يسمّى مجازاً و استعاره، و الاستعاره نوعٌ من المجاز؛ و هي على أنواع شتى (١). قال السيد الشريف: «الاستعاره ادعاء معنى الحقيقه في الشيء للمبالغه في التشبيه مع طرح ذكر المشبه، كقولك: لقيت أسداً، و أنت تعني به الرجل الشجاع. ثم إذا ذكر المشبه به مع ذكر القرينه تسمّى استعارهً تصرّيحاً و تحقيقيه، نحو: لقيت أسداً في الحياض. و بهذا التقييد يتميّز عن التخييليه و المكنى عنها» (٢)؛ انتهى.

و إنّما تسمّى تحقيقيه لتحقق معناه الذي عني بها و استعملت هي فيه حساً أو عقلاً. فالحسّي كالمثال المذكور، فإنَّ الأسد هناك مستعارٌ للرجل الشجاع، و هو أمرٌ متحقق حساً؛ و العقلي نحو: «اهدنا الصراط المستقيم» (٣)، أي: الدين الحقّ _ و هو مله الاسلام _؛ و هذا أمرٌ متحقق معلومٌ عقلاً، لا حساً.

ثمَّ إنّ لفظ المستعار إن كان اسم جنسٍ _ و هو مادّ على نفس الذات الصالحه لأن يصدق على كثيرين من غير اعتبار وصفٍ من الأوصاف _ فلاستعاره أصليّه: كـ «أسد» إذا استعير للرجل الشجاع، و «قتل» إذا استعير للضرب الشديد، و الأول اسم عينٍ و الثاني اسم معنى. و كذا ما يكون متأولاً باسم جنسٍ، كالعلم المشتهر بمعنى، نحو: رأيت اليوم حاتماً؛

و إن لم يكن اللفظ المستعار اسم جنسٍ، فلاستعاره تبعيه _ كالفعل و ما يشتق منه، و الحرف _ . و المراد بما يشتق: اسم الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه و أفعال التفضيل و اسم

ص : ٢٢٩

- ١-١. لتفصيل المقال حول الاستعاره و بيان الآراء فيها و أقسامها راجع: «الطراز» ج ١ ص ١٩٧.
- ٢-٢. ما اهتمت إلى موضع كلامه هذا في آثاره الأدبيه، و له كلامٌ حول الاستعاره و أنواعها لم يوافق مع ما في المتن، راجع: «حاشيته» على المطول _ المطبوعه على هامش المتن _ ص ٣٦٠، ٣٨٤. و له «المصباح» شرح فيه «مفتاح العلوم» للسكاكي و فرع منه سنه ٨٠٤هـ. ق بسمرقند، و هذا الكتاب لم يطبع بعد، و يمكن أن يكون المنقول في المتن مأخوذاً منه أو من نظائره الكثيره.
- ٣-٣. كريمه ٦ الفاتحه.

الزمان و المكان و الآله. و إنّما كانت تبعيّه لأنّ الاستعاره يعتمد التشبيه و التشبيه يقتضى كون المشبه موصوفا بوجه الشبه أو بكونه مشاركا للمشبه به فى وجه الشبه. و إنّما يصلح للموصوفيه الحقائق، أى: الأمور المتقرّره الثابته _ كقولك: جسمٌ أبيض، و بياضٌ صافٍ _ دون معانى الأفعال و الصفات المشتقه منها، لكونها متجدده غير متقرّره بواسطه دخول الزمان فى مفهومها _ كما فى الأفعال _، أو عروضه لها _ كما فى الصفات، دون الحروف _؛ و هو ظاهرٌ لعدم صلاحيتها للموصوفيه.

ثمّ إنّ التشبيه فى الفعل، و ما يشقّ منه لمعنى المصدر، و فى الحرف لمتعلق معناه، و المراد ما يتعلّق به معنى الحرف.

قال صاحب المفتاح: «المراد بمتعلقات معانى الحروف ما يعبر بها عنها عند تفسير معانيها، مثل قولنا: «من» معناها الابتداء، و «فى» معناها الظرفيه، و «كى» معناها الغرض؛ فهذه ليست معانى الحروف و إنّما كانت حروفا، بل أسماء. لأنّ الإسميه و الحرفيه إنّما هى باعتبار المعنى، و أنّما هى متعلقات لمعانيها _ أى: إذا أفادت هذه الحروف معانى رجع تلك المعانى إلى هذه بنوع استلزامٍ _» (١)؛ انتهى.

فيقدّر التشبيه فى نطق الحال و الحال ناطقهً بكذا للدلاله، فالنطق بأن يقدر تشبيه دلاله الحال بنطق الناطق فى إيضاح المعنى و إيصاله إلى الذهن. ثمّ يدخل الدلاله فى جنس النطق بناءً على جعل النطق بطريق التأويل قسمين: متعارفاً _ كالتكلم باللسان _، و غير متعارفٍ _ كالدلاله المفيده فائدته _، فيستعار له لفظ النطق، ثمّ يشقّ منه الفعل و الصفه. و تكون الاستعـاره فى المصـدر أصليّه و فى الفعل و الصفه تبعيّه. و مثال الاستعاره التبعيّه فى الحرف «لام» التعليل فى قوله _ سبحانه _ : «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَنًا» (٢)، فأنه شبه ترتب العداوه و الحزن على الالتقاط بترتب العله الغائيه عليه، ثمّ

ص : ٢٣٠

- ١- ١. الظاهر من قوله: «قال صاحب المفتاح»، أنّ هذه العبارة هى عبارة للسكاكى فى «المفتاح»، و لكننى لم أعر عليها فيه.
- ٢- ٢. كريمه ٨ القصص.

استعمل في المشبه «اللام» الموضوعه للدلاله على ترتب العله الغائيه _ الذى هو المشبه به _ . فجرت الاستعاره أولاً في العليه و الغرضيه و بتبعيتها في «اللام» _ كما مرّ في نطق الحال _ . فصار حكم الأسد المستعار لمن يشبه الحيوان المفترس في الشجاعه حيث استعيرت لما تشبه العليه في الترتب .

و «الأبصار» _ بالفتح _ : جمع بصر _ كسبب و أسباب _ ، لا جمع بصيره _ كما قيل _ . و إنما جمعه مع صحه معنى المصدر لقصد الأنواع المختلفه . و «البصر» لغه: حاسه الرؤيه _ كما قال صاحب الصحاح (١) و غيره من أهل اللغه (٢) _ ؛ و اصطلاحاً قوه مودعه في محلّ ملتقى العصبين المجوفتين مدركه لما يقابل العين (٣) .

و تحقيقه _ على ما >تقرّر في علم التشريح _ : أنه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب، و أنّ الزوج الأول مبدئه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهتين بحلمتى الثدي، و هو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا و يتياسر النابت منهما يمينا. ثم يلتقيان على تقاطع صليبيّ و يصير تجويفهما واحداً (٤)، ثمّ ينفذ النابت فيهما يمينا إلى الحدقه اليمنى و النابت يسارا إلى الحدقه اليسرى. و قوه الإبصار مودعه في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى (٥) < المسمّى بمجمع النورين مدركه لما يقابل العينين. و هذه القوه مدركه بتوسط جرم شفاف بين الرائي و المرئي، الذى هو الشرط العمده مع سائر الشرائط المعبره في الرؤيه.

قيل: الشرائط المعبره في الرؤيه تسعه، و هى: المقابله بين الرائي و المرئي، و عدم القرب و البعد المفرطين، و عدم الصغر المفرط، و عدم الحجاب، و كون المرئي كثيفاً مانعاً من نفوذ الشعاع فيه، و كونه مضيئاً أو مستضيئاً، و سلامه الحاسه، و القصد إلى الإحساس، و توسط

ص : ٢٣١

- ١-١ . راجع: «صباح اللغه» ج ٢ ص ٥٩١ القائمه ١ .
- ٢-٢ . فانظر مثلاً: «مفردات ألفاظ القرآن» ص ١٢٧ القائمه ١ .
- ٣-٣ . راجع: «شرح حكمه العين» ص ٦٦٤ .
- ٤-٤ . المصدر: _ و يصير تجويفهما واحداً .
- ٥-٥ . قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ٨ ص ١٧٨ .

الشفاف _ و هو غير عدم الحجاب _ .

و هذا الاشتراط إنما هو مذهب الفلاسفة و المعتزلة ؛ دون الأشاعره، فإنهم يجوّزون الإبصار بدون هذه الشرائط(١).

فان قلت: لا- نسلم توسط الجرم الشفاف بين الرائي و المرئي من جهة توقّف الرؤيه عليه و إن اشترط من جهة أمر آخر _ كضروره الخلاء- ، بل الشرط عدم توسط حجاب غليظ، فإننا نرى كلما لطف و رقّ الحجاب كانت الرؤيه أصحّ و المرئي أوضح؛ فلوفرّض تحقّق الخلاء لكانت الرؤيه بالبديهه أشدّ و أقوى !؛

قلت: منشأ هذا عدم الامعان في أحوال العلل و المعلولات، فإنه قد تقرّر في موضعه أنّ مالا وصله بينه و بين الآخر بوجه من الوجوه لا-يؤثر فيه و لايتأثر، فالنفس بواسطه تعلّقها بلطيف هذا البدن _ كالقوى الادراكيه و التحريكه _ تتصرّف في كثيره كالروح النفساني، و بتوسطه فيما هو أكثف منه كالروح الحيواني، ثم الاعصاب ... و هكذا إلى أن ينتهي إلى الجلد. كلّ ذلك من جهة اتّصال بعضها إلى بعض، إذ الاتّصال في عالم الأجرام بمنزله الاتّحاد في عالم المعاني و المعقولات، فوجود الهواء مثلاً بين الرائي و المرئي يجعل الجسمين و المتوسط بمنزله بدن واحد، فيتأثر النفس بوسيله آله حسّها من المحسوس من جهة ذلك الاتّصال، كما يطلع بواسطه آله حسّها الكائنه في عضو آخر. و لولا هذا الاتّصال الطبيعي بين أعضاء البدن الانساني من كونها في رباط واحد لبطل التدبير و فسد البدن، فكذلك لولا الاتّصال بين الرائي و المرئي بالشفاف الواقع بينهما لما حصل الاطلاع و الاحساس من النفس. و إلى هذا أشار الامام أبو الحسن الثالث _ عليه السلام _ بقوله: «لأنّ الأسباب لا بدّ من اتّصالها بالمسببات» _ في الحديث الذي رواه محمّد بن يعقوب الكليني في كتاب التوحيد من الكافي(٢) _ .

ص : ٢٣٢

١- ١. كما أنّ التفتازاني ذهب إلى جواز رؤيه الله _ تعالى _ مع تنزّهه عن الجهه و المقابله، راجع: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ١٧٩.

٢- ٢. راجع: «الكافي» ج ١ ص ٩٧ الحديث ٤.

و إن شئت الحجة على ذلك فنقول: إن تأثير القوى المتعلقة بالأجسام فى شىء و تأثرها عنه لا يكونان إلا بمشاركته، و منشأ ذلك إن التأثير و التأثر لا يكونان إلا بين شيئين بينهما علاقة عليّيه و معلوليّيه، و هذه العلاقة متحقّقه بالذات بين القوّه و ما يتعلّق به _ من مادّه أو موضع أو بدنٍ، لأنّها إمّا علّه ذاته أو علّه تشخّصه و كماله _ ؛ أو متحقّقه بالعرض بينها و بين ما له نسبه وضعيّه إلى ذلك المتعلّق به، فإنّ العلاقة الوصفية فى الأجسام بمنزله العلاقة العليّيه فى العقليّات _ إذ الوضع هو بعينه نحو وجود الجسم و تشخّصه _ . فاذا كان الجسمان بحيث يتجاوزان بأن يتّصل طرفاهما فكأنّهما كانا جسما واحدا، فاذا وقع تأثير خارجيّ على أحدهما فيسرى ذلك التأثير إلى الآخر؛ كما تسخن بعض جسم النار فأنّه يتسخن بعضه الآخر أيضا بذلك التسخين؛ و كما استضاء سطح بضوء النّير يستضىء سطح آخر وضعه إلى الأوّل كوضعه إلى ذلك النّير.

و إنّما قيّدنا «التأثير»: بـ «الخارجى»، لأنّ التأثير الباطنى الذى لا يكون بحسب الوضع لا يسرى فيما يجاور.

فاذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الاحساس _ كالأبصار و غيره _ هو عبارة عن تأثير القوى الحاسّه من المؤثر الجسمانى _ و هو الأمر المحسوس الخارجى _ ، فلا بدّ ههنا من علاقة وضعيّه بين مادّه القوّه الحاسّه و ذلك الأمر المحسوس . و تلك العلاقة لا يتحقّق إلاّ بمجرّد المحاذات من غير توسيط جسم مادّي بينهما، إذ لعلاقة بين أمرين لا اتّصال بينهما وضعاً و لا نسبه بينهما طبعاً، بل العلاقة إمّا ربطٌ عقليّ أو اتّصالٌ حسيّ، فلا بدّ من وجود جسم واصلٍ بينهما . و ذلك الجسم إن كان جسماً كثيفاً مظلم الثخن فليس هو فى نفسه قابلاً للأثر النورى، فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر؟، أو ارتباط المنير بالمستنير؟؛ فإنّ الرابطة بين الشيتين لا بدّ أن يكون من قبيلهما. إلاّ أن يكون منافياً لفعلهما، فاذن لا بدّ أن يكون بينهما جسمٌ مشفّ غير حاجزٍ و لا مانع لوقوع أحد الأثرين _ أعنى: النور _ من المنير إلى المستنير، أو من البصر إلى المبصر، أو تأديه الشبح من المبصر إلى البصر. فاذا حصل شرائط الرّؤية فالأبصار يتحقّق بانشاء صورهِ مماثلهِ له بقدره الله من عالم الملكوت النفسانى مجرّده عن المادّه الخارجيه

حاضرةً عند النفس المدركة قائمهً بها، قيام الفعل بفاعله، لا قيام المقبول بقابله. فإنّ الاحساس مطلقاً ليس كما هو المشهور من عامته الحكماء: «أنّ الحسّ يجزّد صورته المحسوس بعينه من مادّته و تصادفها مع عوارضها المكتنفه، و كذا الخيال يجزّدها تجريداً أكثر»، لما تقرّر من امتناع انتقال المنطبعات؛ بل الادراك مطلقاً إنّما يحصل بأن يفيض من الواهب صورةً أخرى (١) نوريّة ادراكيّة يحصل بها الادراك و الشعور؛ فهي الحاسه بالفعل و المحسوسه بالفعل.

و أمّا وجود صورته في مادّه فلاحسّ و لا محسوس، إلّا أنّها من المعدّات لفيضان تلك الصوره مع تحقّق الشرائط. و قد نصّ على هذا الفيلسوف الأعظم في أثولوجيا حيث قال: «ينبغي أن يعلم أنّ البصر إنّما ينال الأشياء الخارجه منه، و لا ينالها حتّى يكون بحيث ما يكون هو هو، فيحسّ حينئذٍ و يعرفها معرفهً صحيحهً على نحو قوّته، كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء العقليّه لم ينلها حتّى يكون هو و هي شيئاً واحداً؛ إلّا أنّ البصر يقع على خارج الأشياء و العقل على باطن الأشياء. فلذلك يكون توخّده معها بوجوه، فيكون مع بعضها أشدّ و أقوى من توخّد الحسّ بالمحسوسات. و البصر الحسيّ (٢) كلّما أطال النظر إلى الشئ المحسوس أضرب به المحسوس (٣) حتّى يصيرّه خارجاً عن الحسّ لا يحسّ شيئاً. فأما البصر العقليّ فيكون على خلاف ذلك»؛ انتهى كلامه (٤).

و بالجمله الكلام في كون هذه الصوره المحسوسه حسّاً و حاسّاً و محسوساً، بعينه كالكلام في كون الصوره العقليّه عقلاً و عاقلاً و معقولاً. و البرهان عليه يستفادّ من البرهان على اتّحاد العقل بالمعقول، فإنّه بعينه جارٍ في جميع الادراكات الحسيّيه و الخياليّه و الوهميّه. و قد برهننا على هذا المطلب في مباحث العقل و المعقول من كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق، تركنا ذكره هنا على سبيل التفصيل خوفاً للتطويل.

ص : ٢٣٤

١-١. المصدر: _ أخرى.

٢-٢. المصدر: _ الحسيّ.

٣-٣. المصدر: _ المحسوس.

٤-٤. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ٣ ص ٣١٢.

و خلاصه ما ذكرناه هناك _ مطابقا لما ذكره صدر الحكماء و المحققين _ : >«أن صور الأشياء على قسمين:

أحدهما: صورة مادية قوام وجودها بالمادة و الوضع و المكان و غيرها. و مثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادى معقولة بالفعل، و لا محسوسة أيضا كذلك إلا بالعرض؛

و الأخرى صورة مجردة عن المادة و الوضع و المكان؛ تجريدا:

إما تاما، فهي صورة معقولة بالفعل؛

أو ناقصا، فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل. و قد صحّ عند جميع الحكماء أنّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها فى نفسها و وجودها للعاقل شىء واحد من جهه واحد بلا اختلاف، و كذا المحسوس بما هو محسوس وجوده فى نفسه و وجوده للجوهر الحاسّ شىء واحد، بلا اختلاف جهه. فاذا كان الأمر هكذا فلو فرض أنّ المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل _ حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هويّة مغايرة للأخرى، و يكون الارتباط بينهما بمجرد الحائيه و المحلّيه، كالسواد و الجسم العدى هو محلّ السواد _ ، لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه، لأن أقل مراتب ال-ثنيتيه شيتين إثنين أن يكون لكل منهما وجود فى نفسه و إن قطع النظر عن قرينه. لكن الحال فى المعقول بالفعل ليس هذا الحال، إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذى هو بذاته معقول لا بشىء آخر، و كون الشىء معقولا لا يتصور إلا بكون شىء عاقلا له. فلو كان العاقل أمرا مغايرا له لكان هو فى حدّ نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول، فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلى _ و هو وجود الصورة العقليه _ ، فإنّ الصورة المعقولة من الشىء المجرد عن المادة _ سواء كان تجريدها بتجريد مجرد إياها عن المادة، أم بحسب الفطره _ فهي معقولة بالفعل أبدا، سواء عقلها عاقل من خارج أم لا. و ليس حكم هذه المعقوليه كحكم متحرّكيه الجسم العدى إذا قطع النظر عن محرّكه لم يكن هو فى ذلك الاعتبار متحرّكا، بل جسما فقط. و ذلك لأن وجود الجسم بما هو

جسمٌ ليس بعينه وجوده بما هو متحرّكٌ، و لا كحكم متسخّته الجسم إذا قطع النظر عن تسخين متسخّنه، فإنّه لم يكن متسخّنا عند ذلك، لأنّ وجوده بعينه ليس وجود السخونه. و لا كذلك حكم المعقول بالفعل، فإنّه لا يمكن أن يكون إلاّ معقولاً بالفعل، لأنّ ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته، سواء عقله غيره أو لم يعقله، فهو معقول الهويّه بالفعل من غير حاجه إلى عاقلٍ آخر عقله، فاذن هو عاقلٌ بالفعل كما أنّه معقول بالفعل. و الأ لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل . و قد تقرّر في محلّه أنّ المتضايقين متكافئان في الوجود، و في درجه الوجود أيضا؛ إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل، و إن كان بالقوّه كان الآخر بالقوّه، و إن كان أحدهما في مرتبه من المراتب كان الآخر أيضا ثابتا فيها.

و إذا علمت الحال في الصورة المعقوله هكذا _ و هو أنّ المعقول منها بعينه هو العاقل _ فاعلم أنّ الحال في الصورة المحسوسه أيضا على هذا القياس(١).<

فالبصير يتحقّق بما قلناه؛

لا بخروج الشعاع من البصر على هيئه مخروطٍ رأسه في العين و قاعدته على المرئى إمّا مصمّت أو مؤتلفٌ من خطوطٍ مجتمعٍ أو خطٌّ واحدٍ إذا انتهى إلى المبصر انبسط على سطحه بسرعه، فيتخيل هيئه مخروطٍ _ كما هو مذهب الرياضيين _ ؛

و لا بالانطباع، أى: بأن ينطبع صوره المرئى في العين _ كما هو مذهب أرسطو و تابعيه، و هو المعروف بمذهب الطبيعيين(٢) _ ؛

و لا بأن الشفّاف _ الذى بين البصر و المرئى _ يتكيف بكيفيه الشعاع البصرى و يصير بذلك آلهً للابصار من دون أن يخرج الشعاع أو ينطبع الصورة _ كما هو مذهب شيخ الاشراف(٣) _ ؛

ص : ٢٣٦

١-١. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ٣ ص ٣١٣.

٢-٢. لتوضيح هذا المذهب راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ٨ ص ١٧٨.

٣-٣. لتوضيح حول جميع المذاهب في الإبصار انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ٩ ص ١٩١.

لبطلان ذلك كله؛ فنحن نذكر أولاً ما تمسك به كل فريق، و ما يرد عليه و ما يمكن أن يقال في توجيهه.

أما ما قاله اصحاب الشعاع فوجوه؛ و قبل شروعنا في بيان الوجوه نقول: اعلم ! أن علم المناظر و المرايا فنُّ عليحده اعتنى به كثيرٌ من المحققين، و بنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئى _ كما يقع من الشمس و القمر و سائر الأجسام الثيره _ على ما يقابلها على هيئة شكلٍ مخروطٍ رأسه عند الثير و قاعدته عند مايقابله، فهذا مما يستدعى الظنَّ بأنَّ الرؤيه بخروج الشعاع من البصر، و يكون المرئى هو ما يقع عليه الشعاع. و لكننا قد أقمنا البرهان على أنَّ المحسوس بكلِّ حاسِّه هو الصورة الادراكيه المفارقه عن المادّه، لا الثى هي فى مادّه جسمائيه . و مع ذلك لابدّ فى الإبصار من مقابله البصر لما يقع صورته عند القوّه المدركه و البصر كالتقطه؛ و مقابله النقطه مع الجسم يوجب أن يتوهم بينهما شكلٌ مخروطٌ.

و إذا عرفت هذا فنقول:

الأول من الوجوه: أنّ من قلَّ شعاع بصره كان ادراكه للقريب أصحَّ من ادراكه للبعيد _ لتفرّق الشعاع فى البعيد _، و من كثر شعاع بصره مع غلظٍ كان ادراكه للبعيد أصحَّ _ لأنَّ الحركه فى المسافه يفيدّه رقهً و صفاءً _؛ و لو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال ؛

و الثانى: أنّ الأجر يبصر بالليل دون النهار، لأنَّ شعاع بصره _ لقلته _ يتحلّل نهارة بشعاع الشمس، فلا يبصر، و يجتمع ليلاً فيقوى على الإبصار ؛ و الأعشى بالعكس، لأنَّ شعاع بصره _ لغلظه _ لا يقوى على الابصار إلا إذا أفادته الشمس رقهً و صفاءً ؛

و ثالثها: أنّ من نظر إلى صفحهِ و رء آها كلّها لم يظهر له منها إلا السطر الذى يحدق نحوه البصر، و ما ذلك إلا بسبب أنّ مسقط سهم مخروط الشعاع أصحَّ إدراكا إذا كان من جوانبه ؛

و رابعها: إنّ الانسان يرى فى الظلمه كأنّ نورا انفصل من عينه و اشرق على أنفه، و إذا أغمض عينيه على السراج يرى كأنّ خطوطا شعاعيةً اتّصلت بين عينيه و السراج؛

الخامس: إنّ المتوسّط بين البصر و ما يقابله إذا كان جسماً لطيفاً لا يحجبه عن رؤيته، و

إذا كان كثيفا حجبه؛ و ما ذلك إلا لأنّ الشعاع ينفذ في المتوسط على الأوّل و لا ينفذ على الثاني؛

السادس: أنّ الانسان إذا رأى وجهه في المرآة فذلك إمّا لأن ينطبع من الوجه صورة في المرآة ثم ينطبع من تلك الصورة صورة أخرى في العين _ كما يزعمه أصحاب الانطباع _ ؛ و إمّا لأنّ الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرآة _ لصقالتها _ إلى الوجه، فيصير الوجه مرئياً؛

و الأوّل باطلٌ، لأنّ صورته الوجه لو انطبعت في المرآة أو الماء مثلاً لانطبعت في موضعٍ معيّنٍ و لم يتغيّر عن موضعها بزوال شيءٍ آخر _ ألا ترى الحائط إذا اخضرّ لانعكاس الضوء عن الخضرة إليه لزم ذلك اللون موضعاً معيّنًا من الجدار و لم يختلف بانتقال الرائي من مكانٍ إلى آخر، لكنك ترى صورته الشجره يختلف مكانها في الماء أو المرآة بحسب انتقالك! _ ، فتعيّن الثاني.

و ممّا يدلّ على صحّته ذلك: أنّ الناظر الذي للانسان قد ينطبع فيه شبحٌ مرئىً ينعكس عنه إلى بصرناظرٍ آخر حتّى يراه هذا الناظر الثاني و لا يراه صاحب الحدقه التي تمثّل فيها الشبح، و لو كان ذلك حقيقه الانطباع في ناظره لوجب أن يتساوى كلّ منهما في ادراكه _ إذ عندهم حقيقه الادراك تمثّل شبح في الناظر _ ، فيكون كلّ من تمثّل في ناظره شبحٍ رآه.

و ممّا يدلّ أيضا على أن ليس ذلك منطبعاً في المرآة: أنّه يرى المرئى في المرآة بحيث لا يشكّ أنّه ليس في سطح المرآة، و إنّما هو كالعائر فيه و البعيد عنه؛ و هذا البعد لا يخلو: إمّا أن يكون بعداً في غور المرآة _ و ليس للمرآة ذلك الغور، و لا أيضا إن كان لها ذلك الغور كانت المرآة ممّا يرى ما يشبح في باطنها _ ، فبقى أن يكون ذلك البعد بعداً في خلاف جهه غوره . و هذا الوجه هو الذي قال في الشفا: «أنّ هذه حجّة في حلّها أدنى صعوبه»(1).

ص : ٢٣٨

١- ١. قال الشيخ: «لكن لأصحاب الشعاعات حجّة في حلّها أدنى صعوبه، و هو قولهم: أنّ المرايا تشهد بوجود هذه الشعاعات و انعكاسها»، راجع: «الشفا» الطبيعيات ج ٢، النفس ص ١٠٤.

و الجواب عن الكل: إنّه لا يدلّ على المطلوب _ و هو كون الابصار بخروج الشعاع _ ؛ أما هذا الأخير فلما قيل: أنّه على تقدير بطلان الانطباع به لا يدلّ على أنّ الابصار إنّما هو بخروج الشعاع، لأنّ الانطباع و خروج الشعاع ليسا طرفي نقيضٍ ليمتنع فسادهما معا، و ليس يجب أيضا أن يكون السبب في كلّ شيء معلوما لنا على التفضيل، فلم لا يجوز أن يكون كون الصيقل بحيث يكون نسبته إلى المرثئ كنسبه الغير إلى الصيقل مقتضيا لحصول الاحساس بذلك المرثئ و إن لم يعرف لذلك علّة مفصّلة ؟ ؛ و هذا هو ما قاله الشيخ في دفع هذه الشبهة(١).

و أمّا الوجه الّذى قبل هذا الأخير _ أعنى: الوجه الخامس _ ، فلأنّ اشتراط كون المتوسط لطيفا لا يلزم أن يكون لنفوذ الشعاع فيه، بل لتمكّن تأديه شبح المبصر إلى العين _ على ما يراه أصحاب الانطباع _ ؛

و أمّا الأربعة الأول فلما في شرح المقاصد من: «أنّها لا تدلّ الآ على أنّ في العين نورا، و نحن لا ننكر أنّ في الآت الابصار أجساما شعاعيّة مضيئة يسمّى بالروح الباصره يرسم منها بين العين و المرثئ مخروط، و هي تدرك من جهه زاويته التي عند الجليديّه تشدّ حركتها عند رؤيه البعيد فيتحلّل لطيفا، و يفتقر إلى تلطيف إذا غلظ و تكثّف إذا ضعف و رقّ فوق ما ينبغي. و يحدث منهما في المقابل القابل أشعّة و اضواء يكون قوتها فيما يجاور مركز العين الّذى هو بمنزله الزاويه للمخروط الوهمي، و شدّه استنارته بكون الصورة المنطبعة فيه أظهر و ادراكه أقوى»(٢).

و يشبه أن يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوّزا منهم _ كما يقال: الضوء يخرج من الشمس _ ، و إلّا فهو باطل قطعاً؛

أمّا إذا أريد حقيقه الشعاع _ الّذى هو من قبيل الأعراض _ فظاهر؛

و إن أريد به جسم شعاعيّ يتحرّك من العين إلى المرثئ، فلأنّنا قاطعون بأنّه يمتنع أن يخرج

ص : ٢٣٩

١-١. راجع: نفس المصدر السابق ذكره.

٢-٢. ما اهتديت إلى مأخذ هذه العبارات في «شرح المقاصد».

من العين جسمٌ منبسطٌ في لحظهٍ على نصف كره العالم ثم إذا أطبق الجفن عاد إليها أو انعدم، ثم إذا فتحه خرج مثله ... و هكذا؛

و أن يتحرّك الجسم الشعاعي من غير قاسرٍ و لا ارادِهِ إلى جميع الجهات ؛

و أن ينفذ في الأفلاك و يحرقها ليرى الكواكب، و أن لا- يشوش لهبوب الرياح و لا- يتصل بغير المقابل _ كما في الأصوات حيث يميلها الرياح إلى الجهات _ ؛

و لأنّه يلزم أن يرى القمر قبل الثوابت بزمانٍ يناسب تفاوت المسافه بينهما؛ و ليس كذلك، بل نرى الأفلاك كما فيها من الكواكب دفعه.

و أيضا يلزم أن يرى ما في الخزف لكثرة المسام فيه _ بدليل الرشح _ دون ما في الزجاج من الماء، و لو كان رؤيه ما فيهما من جهه المسام لوجب أن يكون بقدرها من غير أن يرى الشئ بمجموعه.

و قد يؤل أيضا قول أصحاب الشعاع بأنهم أرادوا بخروج الشعاع حدوثه من المبدأ الفياض على هيئه المخروط المذكور عند مقابله المرئي للبصر، و سمّوه خروجا تجوّزا ؛

و لا يخفى بعده؛ مع شناعته، و إن كانت أقل من شناعه المأول.

و أمّا أصحاب الانطباع فقالوا: كما أنّ سائر المحسوسات ليس يكون ادراكها بأن يرد عليها شئ من الحواس بارزا إليها متصلاً بها أو مرسلًا رسولاً- إليها، كذلك الابصار ليس يكون بأن يخرج شعاع عليه فيلقى المبصر، بل بأن ينتهي صوره المبصر إلى البصر بتأديه الشفاف . و ليس المراد من تأديه الشفاف أنّ الهواء يقبل صوره المبصر فيحمله إلى البصر، بل المراد أنّ من شأن الجسم المستنير أن يتأدى شبحة إلى المقابل له إذا كان قابلاً للشبح إن لم يكن بينهما عائق هو المتلون، بل كانت الواسطه مشفّه _ كالهواء _ . و لو كانت الواسطه قابلهً أولاً ثم مؤدّيه لأدّت إلى الابصار كلّها _ كيف كان وضعها _ ؛ كما يؤدّي الحراره إلى الملامس كلّها كيف كان وضعها؛ كذا في الشفاء(1).

ص : ٢٤٠

و المشهور: ان المراد من كون الشيء قابلاً للشبح هو كونه صقيلاً؛ قالوا: الرطوبة الجليديه التي يشبه البرد و الجمد هي مثل مرآت مجلوه، فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها _ كما ينطبع صور الانسان في المرآت _ ، لا بأن يفصل عن المتلون شيء أو تميل إلى العين، بل بأن يحدث مثل صورته في العين و يكون استعداد حدوثه بالمقابل المخصوصه مع تويط الهواء المشف.

و أنت بما مر في كلام الشيخ من عدم انطباع صور المرآت في المرآت و صور الماء في الماء خبيراً بأن الصقاله غير كافيه في قبول الشبح؛ بل لعله لا بد مع ذلك من كون الصقيل عضواً حاملاً لروح مخصوصه _ كما في آله الإبصار _ ؛ هذا.

و لما توجه الايراد عليهم بوجهين :

أحدهما: ان المرئي حينئذ يكون صورته الشيء و شبحه لا نفسه، و نحن قاطعون بأننا نرى (1) هذا الملون؛

و ثانيهما: ان شبح الشيء مساو له في المقدار، و إلا لم يكن صورته له و مثلاً، و حينئذ يلزم أن لا يرى ما هو أعظم من الجليديه _ لأن امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضروره _ ؛

أجابوا عن الأول: بأنه إذا كان رؤيه الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو المذى انطبع شبحه، لا نفس الشبح _ كما في العلم بالأشياء الخارجيه _ ؛

و من الثاني: بأن شبح الشيء لا يلزم أن يساويه في المقدار كما يشاهد من صورته الوجه في المرآت الصغيره، إذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل و اللون دون المقدار. غايه الأمر إننا لانعلم (2) لميته إبصار الشيء العظيم و ادراك البعد بينه و بين الرائي بمجرد انطباع صورته صغيره منه في الجليديه و تأديتها بواسطه الروح المصوب في العصبين إلى

ص : ٢٤١

١-١. المصدر: + نفس.

٢-٢. المصدر: لانعرف.

و أما الدليل المذى نقله فى شرح المقاصد و جعله عمدته الأدله _ : انّ العين جسمٌ صقيلٌ نورانيٌّ و كلّ جسم كذلك إذا قابله كثيفٌ ملوّنٌ انطبع فيه شبحه كالمرآت؛ أمّا الكبرى فظاهرٌ؛ و أمّا الصغرى فلما نشاهد من النور فى الظلمه إذا حكّ المتنبه من النوم عينه، و كذا عند امرار اليد على ظهر الهزه السوداء، و من نظر نحو أنفه قد يرى عليه دائرةً من الضياء، ... إلى غير ذلك من الأمثله _ ؛

ففيه: إنّ الكبرى فى غايه الخفاء!، كيف و هى غير مسلّمه عند طرفى النزاع؟!؛ أما عند ارباب الشعاع فظاهرٌ؛ و أما عند أصحاب الانطباع فلما مرّ من عدم انطباع صورته المرآت فى المرآت، و كذا صورته الماء _ ... إلى غير ذلك _ ؛ على أنّ هذا بعد تمامه إنّما يدلّ على انطباع الشبح فيه، لا كون الابصار به.

و أما ما أورده هو عليه من أنّه يفيد انطباع الشبح، لا كون الابصار به؛

فجوابه: أنّ المقصود من أدله هذا المطلب إنّما هو افاده الانطباع، و أمّا كون الابصار به فحاصلٌ بعد ذلك. و امتناع الشعاع و الاستحاله من حكم الحدس الصائب لا محاله دليلٌ آخر، و هو: أنّ الشىء إذا قرب من الرائي يرى أكبر ممّا بُعد عنه، و ما ذلك إلاّ لأنّ الانطباع فى العين إنّما هو على مخروطٍ من الهواء المشفّ رأسه متّصلٌ بالحدقه و قاعدته سطح المرئى حتّى أنّه وتّر لزاويه المخروط، و معلومٌ أنّ وترا بعينه كلّما قرب من الزاويه كان الساق أقصر و الزاويه أعظم، و كلّما بعد فبالعكس، و الشبح الذى فى الزاويه الكبرى أعظم من المذى فى الصغرى؛ و هذا إنّما يستقيم إذا جعلنا موضع الابصار _ و هو الزاويه _ على ما هو رأى الانطباع _ لا القاعده _ على ما هو رأى خروج الشعاع _ ، فإنّها لايتفاوت .

و فيه بحثٌ!؛ لأنّ الابصار ليس حاصلًا بمجرد القاعده، بل لرأس المخروط فيه مدخلٌ أيضًا، فجاز أن يتفاوت حالى المرئى صغرا و كبرا بتفاوت رأسه رقه و غلظه. كيف و المرئى

إذا بُعِدَ يستدقُّ المخروط، فيتضيق زاويته التي عند الباصره و تضيق لذلك الدائره التي عند المبصر و يرى أصغر، و إذا قرب كان بالعكس من ذلك.

و الحاصل: إننا نمنع عدم تفاوت القاعده بحسب القرب و البعد . هذا دليلٌ آخر، و هو أنه لولا الابصار لأجل انطباع الاشباح فى الجليديّه لكانت خلقه العين على طبقاتها و رطوباتها و شكل كل واحدٍ منها معطله، فإنّ الفائده فى كون الجليديّه صافيه أن يستحيل من الألوان، و الفائده فى تفرطحها أنه لو كانت خالصه الاستداره لكانت لايلقى من المحسوس إلا على اليسير، فلما عرضت قليلاً صارت أخذته منه اجزاءً كثيره. و العنبيّه إنّما ثقت و سطها لثلاً- يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبه الجليديّه، و القرنيه إنّما ثقت لأنها رقيقٌ أبيضٌ صاف، فلا جرم لانمّنع الضوء و لا الشبح الذى يؤدّيه الهواء من النفوذ داخل العين.

و أجيب: بأنّ هذه الحجّه غير برهانيّه، إذ من الجائز أن يكون لخلقه العين على طبقاتها و أشكالها و رطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع _ ... إلى غير ذلك ممّا ذكره من الوجوه _ .

قال شيخنا البهائى فى الكشكول: «لكاتب الأ-حرف دليلٌ على أنه بالانطباع، لا بالانعكاس ؛ و هو: أنّ التجربه شاهدته بأنّه يرى المستوى فى المرآه معكوسا و المعكوس مستويا، مثلاً الكتابه يرى فى المعكوس منكوسا و نقش الخاتم يرى مستويا ؛ و هذا يعطى الانطباع. كما يرسم الكتابه من ورقه على أخرى، فيرى معكوسه، و يختم بالخاتم فترى الختم مستويا. و لو كان بالانعكاس لرئى على ما هى عليه، إذ المرئى _ على القول بالانعكاس _ هو ذلك الشىء بعينه، إلا أنّ الرائى يتوهم أنه يراه مقابلًا _ كما هو المعتاد _»؛ انتهى.

أقول: هذا أيضا ليس ببرهانٍ.

ثمّ اعلم! أنّ جميع ما ذكره أصحاب الشعاع و اصحاب الانطباع غير منافٍ لما ذهبنا إليه فى الابصار، لأنّ كلّاً من القائلين بأنّ الرؤيه بالانعكاس و الانطباع لا يريدون الانعكاس و الانطباع الحقيقى؛ كما قال المعلم الثانى فى رساله الجمع بين رأى أفلاطون و أرسطاطاليس: «انّ غرض كلّ منهما التنبيه على هذه الحاله الادراكيه و ضبطها بضربٍ من التشبيه،

لاحقيقه خروج الشعاع و لاحقيقه الانطباع . و إنما اضطرّوا إلى اطلاق ذينك اللفظين لضيق العبارة»(1).

و أما المذهب الثالث _ وهو أنّ المشفّ الذى بين البصر و المرئى يتكيف بكيفيه الشعاع البصرى و يصير بذلك آله للابصار من دون أن يخرج الشعاع أو ينطبع الصورة _ ؛ فيمكن ابطاله بمثل ما ذكره فى ابطال الشعاع.

و قالوا أيضا: إنّنا نعلم بالضروره أنّ الشعاع الذى فى عين عصفورٍ _ بل بقّه _ يستحيل أن يقوى على احاله نصف كره العالم إلى كيفيته ؛

و أيضا: لو توقّف الابصار على استحاله المشفّ المتوسّط لكان كلما كانت العيون أكثر كان الابصار أقوى، لأنّ ذلك ليس ممّا لايقبل الاشتداد، لأنّه من باب القوى و الحالات، فيجب أن يكون ضعفاء البصر إذا اجتمعوا رأوا أقوى و إذا تفرّقوا رأوا أضعف؛ كذا فى الشفا.

على أنّا نقول: تلك الكيفيه إن قبلت الاشتداد فذاك، و إلاّ فعند اجتماع العيون لو لم يحصل تلك الحاله لشيء من العيون لزم أن لايقع الابصار لأحدٍ ؛ و هو باطلٌ ؛ و لو حصلت لبعض العيون فقط _ مع كونه ترجيحا من غير مرجحٍ ! _ يلزم أن لا يراه إلاّ ذلك البعض ؛ و لو حصلت لكلّ من تلك العيون لزم اجتماع العلل المستقله على معلولٍ واحدٍ شخصيٌّ.

لا يقال: لا يلزم ذلك، لأنّه إذا كان أمورٌ يصلح أن يكون كلّ منها علّه مستقلّه لأمرٍ فأيتها سبق كان هو العلّه _ كما هو مقرّرٌ فى محلّه _ ؛

لأنّنا نقول: فيلزم أن لا يرى غير ذلك السابق من العيون، إذ لا معنى لرؤيه أحدٍ بكيفيه شعاع بصر غيره؛ هذا.

ص : ٢٤٤

١ - ١. الظاهر أنّ العبارة منقوله بالمعنى، حيث لم توجد بنفسها فى هذه الرساله، و فيها: « ... و أنّما اضطرّهم إلى اطلاق لفظ الخروج ضروره العبارة و ضيق اللغه»، راجع: «الجمع بين رائى الحكيمين»، مسأله الإبصار ص ٩٤.

و أمّا ما ذهب إليه صاحب حكمه الاشراق من أنّ الابصار ليس من شرطه انطباع شبحٍ أو خروج شيءٍ، بل يكفي عدم الحجاب بين الباصر و المبصر فحصل للنفس علمٌ إشراقىً حضورىً على ذلك المبصر المقابل لها، فتدركه النفس مشاهدةً؛

>فيرد عليه أيضا أمورٌ :

منها: إنّ البرهان قائمٌ على أنّ الجسم المادى و ما يعرضه من الصفات لا يمكن أن يتعلّق به الادراك إلاّ بالعرض _ كما مرّ(١) ذكره سابقا _ ؛

و منها: إنّ الأحوال يدرك صورتين، فلو كان المدرّك هو بعينه الأمر الخارجى لزم أن يدرك ما لا وجود له فى الخارج. و القول بأنّ أحدهما فى الخارج و الأخرى فى الخيال، أو فى عالم المثال، باطلٌ(٢).

و منها: أنّ الصورة الواحده الخارجيه إذا نظر إليها جماعة كثيرة لزم على هذا الرأى أن تكون مدرّكة لتلك النفوس كلّها . و الادراك ليس إلاّ حصول صورته الشىء للمدرّك، و حصول الشىء لأمرٍ لا بدّ فيه من خصوصيّة و عليّه، و العلّه بالذات إنّما هي فاعلٌ و غايةٌ و مادّةٌ و صورةٌ، و الشىء لا يكون حاصلًا بالذات إلاّ بشىءٍ من علله و أسبابه الذاتيه، فلوحصلت و وجدت تلك الصورة للنفس لكانت(٣) النفس إحدى العلل الذاتيه لوجوده لها؛ لكنّها ليست مادّةً و لا صورةً لها _ و هو ظاهرٌ _ ؛ و لا فاعله إيّاها _ و إلاّ لزم تكثّر العلل الفاعله لشخصٍ واحدٍ _ ؛ و لا غاية أيضا _ إذ الشىء الواحد لا يكون له غايات كثيرة _ .

و منها: إن تسميه هذه الافاضه من النفس _ التى بواسطه البدن _ إلى أمرٍ جسمانيّ ذى وضعٍ بالاضافه النوريّه ممّا لا وجه له، إذ الاتصافات التى تكون(٤) بين الأجسام أو بواسطه

ص : ٢٤٥

١-١. الاضافه من المصدر، و أضفناها لمكان قوله: «ذكره»، و إن كانت العبارة مختلفه مع هذه الاضافه أو بدونها.

٢-٢. المصدر: ممّا لا وجه له.

٣-٣. المصدر: لكان.

٤-٤. المصدر: يكون.

الأجسام و ما فيها ليست إلا إضافةً وضعيَّة لا غير _ كالمحاذات و المجاوره و التماس و التداخل و التباين وغير ذلك _ . و جميع هذه النسب و الأوضاع إضافاتٌ ماديَّةٌ ظلمانيَّة، لما تقرّر أنّ النسبه الوضعيَّة من موانع الإدراك، لأنّها من لوازم الماديَّة _ و مدار الإدراك على تجرّد الصورة عن الوضع و المقدار الماديّين (١) _ . و أمّا العلاقه و النسبه النوريَّة فهي ما يكون بين الشئ و علّه وجوده، فإنّ الوجود عين الظهور و الفاعل و الغايه هما مبدء وجود الشئ، و المادّه و الموضوع هما مبدء قوّه الشئ و إمكانه، و قد يكونان مبدء عدمه و خفائه _ لقبولها ضدّ ذلك الشئ _ . فثبت أنّ الحرى باسم الاضافه الاشرافيّه هي النسبه التي بين فاعل الصورة و ذاتها (٢)؛ و كأنّ ما اخترناه هو (٣) مذهب الاوائل . و الاسم واقع عليه، فوقع في النقل تحريفٌ لغموض المذهب و قصور فهم الناقل (٤) .

و إذا بطل ما ذكره في الابصار ثبت ما ادّعينا.

و لكن يجب أن يعلم على طريقتنا في الابصار أنّ النفس مادام كونها متّصفه بحاسه من الحواس لا يتّصف بحاسه اخرى، مثلاً مادام كونه سامعاً لا يمكن أن يكون باصراً _ و هكذا في سائر القوى الظاهره _ ، إلا إذا كانت قويّه لا يشغله شأن عن شأن .

و عليها فقس الحال في الخيال و العقل، فإنّها أنواع متضادّه ليس نسبه أحدها إلى الآخر نسبه النقص إلى الكمال و الضعف إلى الشدّه، بل لكلّ منها في حدود نوعه مراتب في الكمال و النقص لا يمكن لشئ من أفراد هذه الأنواع المتضادّه أن ينتهي في مراتب استكمالاته و اشتداداته إلى شئ من أفراد النوع الآخر . فالابصار إذا اشتدّ لا يصير تخيلاً، و لا التخيل إذا اشتدّ يصير تعقلاً، و لا بالعكس؛ إذا الصورة الماديّه لا تصير بالاستكمال ماديّه، و لا الماديّه بالاشتداد تصير مفارقةً إلا على وجه الاستبدال و التوارد _ كما في قوله تعالى _ : «إِنَّا

ص : ٢٤٤

١-١. المصدر: المادّي.

٢-٢. ههنا حذف الشارح عبارةً كامله على قدر سطرٍ واحد.

٣-٣. المصدر: كان.

٤-٤. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ٨ ص ١٨٢.

لِقَادِرُونَ»(١) «عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَ لَكُمْ فِيمَا لَا تَعْلَمُونَ»(٢) _ . و تحقيق ذلك ممّا يطول شرحه ؛ و عليه بيتنى اثبات المعاد الجسماني .

فكل واحدٍ منها مقصورٌ على حدّه و مرتبته لا يتجاوز عنه . فالحسّ حسّ و الخيال خيالٌ و العقل عقلٌ لا يمكن تبديل كل منها إلى آخر لغايه التخالف و التضادّ بينها . فما كان وراء الحسّ و الخيال و العقل يتناهى و فى الشرافه و شدّه الوجود فى أعلى الدرجه و فى اللطافه و التجرد فى منتهى المرتبه _ بل فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى _ لا يدركه القوى الحسيّيه التى تتعلّق ادراكاتها على الأجسام المادّيه الكثيفه المظلمه؟!؛ سيّما الرؤيه البصريّه التى تستلزم المكان و الجهه و كون المرئى جسماً أو جسمانياً إلا بقدر و عاء نحو وجودها الحسيّيه .

لكن هذه هى الرؤيه الفطريّه التى لكل من الموجودات الامكانيه . و كلامنا ليس فيه، بل فى رؤيه الرؤيه . كما فى العلم الفطرى و علم العلم، لأنّ العلم و المشاهده فطرىٌّ للأشياء الامكانيه . فكانت كلّها مشاهدهً بوجود ربّها عارفهً بتحقيق موجدّها _ كما قال تعالى: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»(٣) . و قد ورد فى قوله _ تعالى _ : «فِطْرَهُ اللَّهُ الَّذِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»(٤) : «أنها التوحيد»(٥) .

و قال الله تعالى _ : «وَ لَكِنَّ سَائِلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»(٦) ، لأنّ التسييح و الجواب لا يتصوّران بدون المعرفه . و إلى هذا أشار سيّد الشهداء _ عليه السلام _ فى دعاء عرفه: «أنت الذى لا إله غيرك تعرّفت لكلّ شىءٍ فما جهلك شىءٌ»(٧)؛

ص : ٢٤٧

١-١ . كريمه ٤٠ المعارج، و بعدها: «عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْراً مِنْهُمْ». و أظنّ أن شباهاه هذه مع صدر الآيه القادمه جعلتهما فى نظر المصنّف آيهً واحدهً .

٢-٢ . كريمه ٦١ الواقعه .

٣-٣ . كريمه ٤٤ الإسراء .

٤-٤ . كريمه ٣٠ الروم .

٥-٥ . راجع: «نور الثقلين» ج ٤ ص ١٨١ .

٦-٦ . كريمتان ٢٥ لقمان، ٣٨ الزمر .

٧-٧ . راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٨ ص ٢٢٧ .

و قول عليّ _ عليه السلام _ : «انّ الله أجَلّ من أن يحتجب عنه شيء» (١)؛

و في حديث ذعبل عنه _ عليه السلام _ : «حجب بعضها عن بعضٍ ليعلم أن لاحجاب بينه و بينهم» ؛

و قوله _ تعالى _ : «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (٢)؛ و قوله: «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انثبِطَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (٣)؛

لأنّ امتثال الأمر مرتّب على السماع و الفهم بالمراد، و إنّما ضلّ عنهم المعرفة بالمعرفة و البصيره بالرؤيه لقد كان كلّ الخلق شاهد نوره بعلم بسيطٍ عند أوّل فطره، و ذلك عهد في «أ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ»، و قول: «بَلَى» (٤) تصديقهم بالدرايه. فاشهادهم ايجاده بظهوره صفاتا و فعلاً في مرايا الخليقه؛ فكان ظهوراً ما لكلّ حقيقه تشاهد من غير اكتسابٍ و فكره . و قد كان هذا فطره موهبيّه إلهيه في قلب كلّ البريه، و ادراك هذا الدرك معنيّ هدايه و دين و ايماناً لكلّ الخليقه.

قال صدر الحكماء و المحقّقين: «اعلم يا أخوا الحقيقه _ أيّدك الله بروح منه ! _ ، انّ العلم _ كالجهل _ قد يكون بسيطاً، و هو عبارة عن ادراك شيءٍ مع الذهول عن ذلك الادراك، و عن التصديق (٥) بأنّ المدرك هو ذلك الشيء؛

و قد يكون مركّباً، و هو عبارة عن ادراك شيءٍ مع الشعور بهذا الادراك، و بأنّ المدرك هو ذلك الشيء.

إذا تمهّد ذلك فنقول: انّ ادراك الحقّ _ تعالى _ على الوجه البسيط حاصلٌ لكلّ أحدٍ في أصل فطرته، لأنّ المدرك بالذات من كلّ شيءٍ عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك و تلخيصه عن الزوائد _ على ما يستفاد من تحقيقات المحصّين (٦) من المشائين، كما سيقرّع

ص : ٢٤٨

١-١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٣ ص ٣١٠.

٢-٢. كريمه ٨٢ يأس.

٣-٣. كريمه ١١ فصلت.

٤-٤. كريمه ١٧٢ الأعراف.

٥-٥. المصدر: + بأنّ المدرك ماذا و.

٦-٦. المصدر: المحقّقين.

سمعك _ ليس إلا نحو وجود ذلك الشيء، سواءً كان الإدراك حسياً أو خيالياً أو عقلياً، و سواءً كان حضورياً أو حصولياً. وقد تحقّق و تبيّن عند المحقّقين من العرفاء و المتألّهين من الحكماء أنّ وجود كلّ شيءٍ ليس إلا حقيقة هويّته المرتبطه بالوجود الحقّ القيوم، و مصداق الحكم بالوجوديّة على الأشياء و مطابق القول فيها هو نحو هويّاتها العينيّة متعلّقه مرتبطه بالوجود الإلهي، و سنقيم البرهان على أنّ الهويّات الوجوديّة من مراتب تجلّيات ذاته و لمعات جماله و جلاله، فإنّ (١) ادراك كلّ شيءٍ ليس إلاّ ملاحظه ذلك الشيء على الوجه المذى يرتبط بالواجب عن (٢) ذلك الوجه المذى هو وجوده و موجوديّةه. و هذا لا يمكن إلاّ بادراك ذات الحقّ _ تعالى _، لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى سلسله الممكنات و غايه جميع التعلّقات، لا بجههٍ أخرى من جهاته. كيف و جميع جهاته و حيثياته يرجع إلى نفس ذاته (٣)؟!؛ فكلّ من أدرك شيئاً من الأشياء _ بأيّ ادراكٍ كان _ فقد أدرك الباري، و إن غفل عن هذا الادراك إلاّ الخواصّ من أولياء الله _ كما نقل عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (٤) عليه السلام قال: «ما رأيت شيئاً إلاّ و رأيت الله قبله» (٥)؛ و روى: «معه و فيه» (٦)، و الكلّ صحيح _ . فظهر و تبيّن إنّ هذا الادراك البسيط للحقّ _ تعالى _ حصل (٧) لكلّ أحدٍ من عباده، و لكلّ شيءٍ من الأشياء (٨). و لا يلزم من ذلك ادراكه _ تعالى _ بكنه ذاته (٩)، لامتناع ذلك بالبرهان _ كما مرّ _ .

و أمّا الادراك المركّب سواءً كان على وجه الكشف و الشهود _ كما يختصّ بخلص

ص : ٢٤٩

-
- ١-١. المصدر: فاذن.
 - ٢-٢. المصدر: من.
 - ٣-٣. المصدر: + كما سنبيّن في مقامه اللائق به _ إن شاء الله تعالى _ .
 - ٤-٤. المصدر: _ عليّ بن أبي طالب.
 - ٥-٥. ما وجدته منسوباً إلى سيّدنا و مولانا أمير المؤمنين _ عليه السلام _، و يوجد في بعض صحف الصوفيه منسوباً إلى غيره، كما نسبه الهجويري إلى محمّد بن الواسع، راجع: «كشف المحجوب» صص ١١١، ٤٢٨.
 - ٦-٦. انظر: التعليقه السالفه.
 - ٧-٧. المصدر: حاصل.
 - ٨-٨. المصدر: _ و لكلّ شيءٍ من الأشياء.
 - ٩-٩. المصدر: + لشيءٍ.

الأولياء و العرفاء _ ، أو بالعلم الاستدلالي _ كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته و آثاره _ فهو ليس ممّا حاصل للجميع .
و هو مناط التكليف و الرساله و فيه يتطرّق الخطأ و الصواب، و إليه يرجع حكم الكفر و الايمان و التفاضل بين العرفاء و المراتب
بين الناس؛ بخلاف النحو الأول، فأنه لا يتطرّق إليه الخطأ و الجهاله (١)؛

كما قيل:

دانش حق ذوات را فطریست دانش دانش است کان فکریست

انتهی کلامه (٢).

و قال محییالدين الأعرابي: «فاعلم! أنه ما منّا أحدٌ إلا يرى ربّه و يكلمه كفاحاً بالصوره التي يتجلى لنا فيها، و هي الصوره التي
خلقنا عليها، فالرؤيه ثابتة بلا شكّ و ريبه ذوقاً و كشافاً، حساً و عقلاً» (٣).

قال القيصري: «إذا تجلّى الحقّ في صوره مثاليه أو حسيه لم يره العقول المحجوبه بواسطه أنها دائماً منزّهة للحقّ ببراهين عقليه
تواظب عليها، والعقل و إن كان ينزه الحقّ عن التشبيه يشبّهه في عين التنزيه بالمحدّدات، و هو لا يشعر و الحقّ _ تعالى _ منزّه
عن التنزيه و التشبيه بحسب ذاته و موصوفّ بهما في مراتب أسمائه و صفاته، فالنواظر الصحيحه تشاهد تلك المجالي التشبيهيّه و
التنزيهيّه كلّها من غير حصرٍ و تقييدٍ» (٤)؛ انتهى كلامه.

فاذا قد ظهر ممّا ذكرنا معنى قوله _ عليه السلام _ : «الذي قصرت _ ... إلى آخره _».

و نزيده بيانا، فنقول: اعلم! أنّ الأئمّه المحمّديه _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _ اختلفوا في رؤيه الله _ تعالى _ على أقوالٍ
مختلفه. فذهبت الإماميه بأجمعه و أكثر العقلاء إلى امتناع رؤيته _ سبحانه _ بجارحه العين مطلقاً؛ و منهم قاطبه المعتزله. و هذا
القول لازمٌ في الحقيقه

ص : ٢٥٠

١-١. المصدر: + أصلاً.

٢-٢. راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ١ ص ١١٦.

٣-٣. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ٣ ص ١١٦ نقلاً بالتصرّف.

٤-٤. راجع: «شرح فصوص الحكم» ص ٦٢٨، نقلاً بالتصرّف أيضاً.

على كل من قال بتجرّده _ تعالى _ عن الحيّز و الجبهه.

و ذهبت المشبهه و الكراميه إلى جواز رؤيته _ تعالى _ بقولهم بالمكان و الجبهه.

و الأشاعره خالفوا الكل، فإنهم مع وفاقهم للأكثر في نفى المكان و الجبهه و القول بالتجرّد، قالوا بجواز رؤيته _ سبحانه _ بهذا العي _ الناظره الغاسقه الجسمانيه في الدنيا عقلاً محضاً، و إن لم يقع أو واقعا ليله الأسرى. فقالوا: أنه _ سبحانه _ اختصّه بالرؤيه، و موسى _ عليه السلام _ بالكلام؛ و نسب ذلك القول إلى ابن عباس (١).

هذا حال رؤيته _ تعالى _ في الدنيا.

و أما في الآخره فقد أجمعوا على جوازها عقلاً و وقوعها.

و توقّف بعضهم في ذلك، >قال الآبي في إكمال الإكمال نقلاً عن بعض علمائهم: «أنّ رؤيه الله _ تعالى _ جائزة في الدنيا عقلاً؛ و اختلف في وقوعها، و في أنه هل رآه النبي _ صلى الله عليه و آله و سلم _ ليله الأسرى أم لا؟، فانكرته عائشه و جماعة من الصحابه و التابعين و المتكلمين، و أثبت ذلك ابن عباس و قال: إنّ الله اختصّه بالرؤيه و موسى بالكلام و ابراهيم بالخله» (٢). و أخذ به جماعة من السلف، و الأشعريّ في جماعه من أصحابه، و ابن حنبل، و كان الحسن يقسم بالله لقد رآه! و توقّف فيه جماعة.

هذا حال رؤيته _ تعالى _ في الدنيا . و أما في الآخره فجائزة عقلاً، و أجمع على وقوعها أهل السنّه؛ و أحالها المعتزله و المرجئه و الخوارج. و الفرق بين الدنيا و الآخره: إنّ القوى و الادراكات ضعيفه في الدنيا حتّى إذا كانوا في الآخره و خلقهم للبقاء قوى إدراكهم، فأطاقوا رؤيته؛ انتهى كلام الآبي (٣).

و الشارح الجديد للتجريد نفى الخلاف و النزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمى

ص : ٢٥١

١-١. راجع: التعليقه الآتيه، حيث يذكر المصنّف روايه من مروياته فيها أثبت أنّ النبي _ صلى الله عليه و آله و سلم _ اختصّ برؤيه الله _ سبحانه و تعالى _ .

٢-٢. راجع: «الدرّ المنثور» ج ٢ ص ٢٣٠.

٣-٣. قارن: «مرآه العقول» ج ١ ص ٣٢٨.

و للمثبتين في امتناع ارتسام صورهِ من المرئى في العين أو اتّصال الشعاع الخارج بالمرئى . و إنّما النزاع في أنّ الرّؤيه الّتى هي نوعٌ كاملٌ من الادراك _ و لا يتعلّق في الدنيا بما هو في جههِ و مكانٍ _ هل يصحّ بدون المقابله و الجهه أن يتعلّق بذات الله _ تعالى _ منزّها من الجهه، أم لا؟(١).

و استدلال الأولون على امتناع الرّؤيه بلزومها للحيّز و الجهه، فإنّ كلّ مرئى بالعين لا يكون إلّا في حيّزٍ و جههِ قابلٍ للإشاره الحسيّه بأنّه هنا أو هناك، و ليس ثمّ و لا هناك؛ و هو _ تعالى _ منزّه عنهما، و إلّا و جب كونه _ تعالى _ جسماً أو جسمانيّاً . و هو محالٌ، لقيام البرهان بوجوب وجوده و تجرّده.

حو اعترضه الغزالي بأنّ أحد الأصيلين من هذا القياس مسلّم _ و هو إنّ كونه في جههِ يوجب المحال _ ، و لكنّ الأصل الآخر _ و هو ادّعاء هذا اللازم على اعتقاد الرّؤيه _ ممنوعٌ، فنقول: لم قلتُم إنّّه إن كان مرئياً فهو في جههِ من الرائي، أ علمتم ذلك ضرورةً أم بنظرٍ؟

لا- سبيل إلى دعوى الضروره؛ و أمّا النظر فلا بدّ من بيانه، و متتاهم أنّهم لم يروا إلى الآن شيئاً إلّا و كان في جههِ من الرائي مخصوصه. و لوجاز هذا الاستدلال لوجاز للجسم أن يقول: إنّ الباري _ تعالى _ جسمٌ، لأنّه فاعلٌ، فانّا لم نر إلى الآن فاعلاً إلّا جسماً .

و حاصله يرجع إلى الحكم بأنّ ما شوهد و علم ينبغى أن يوافق ما لم يشاهد و لم يعلم» .

و أجب عنه صدر الحكماء و المحقّقين: «بأنّ دعوى كون المرئى بهذه العين مطلقاً يجب أن يكون في جههِ ليس مبناه على أنّ المرئيات في هذا العالم لا تكون إلّا في جههِ _ حتّى يكون من باب قياس الغائب على الشاهد _ ، بل النظر و البرهان يؤدّيان إليه . و هو: إنّ القوّه الباصره الّتى في عيوننا قوّه جسمانيّه وجودها و قوامها بالمادّه الوضعيه، و كلّ ما وجوده و قوامه بشيءٍ فقوام فعله و انفعاله بذلك الشيء، إذ الفعل و الإنفعال بعد الوجود و فرعه، إذ الشيء يوجد أولاً _ إمّا بذاته أو بغيره _ ثمّ يؤثّر في شيءٍ أو يتأثّر عنه. فكلّ ما كان وجود

ص : ٢٥٢

القوة بنفسها متعلقاً فيه بمادته جسمانيته بما لها من الوضع كان تأثيرها أو تأثرها أيضاً بمشاركه المادة و وضعها بالقياس إلى ما يؤثر فيه أو يتأثر عنه؛ فلاجل ذلك نحكم بأن البصر لا يرى إلا ما له نسبة وضعيته إلى محلّ. فالباصره و السامعه لا تبصر و لا تسمع إلا ما وقع منهما في جهه أو أكثر. فهذا هو البرهان (١)(٢) <.

و استدّلوا أيضاً - بأنه لا بدّ لتلك الرؤيه من المقابله الواقعه بين الرائي و المرئي مع سائر الشرائط، فحيث انتفى اللانتمى الملزوم؛

و من الكتاب بقوله - سبحانه - في سورة النساء: «يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» (٣)؛

و بقوله - تعالى - في الأنعام: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (٤).

قال بعض العرفاء: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»، أى: لا يحيط به، لأنه اللطيف الجليل عن إدراكها، و كيف يدركه و هى لا تدرك أنفسها التى هى نورٌ منه «وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» لاحاطته بكلّ شىء، و لطف ادراكه «وَ هُوَ اللَّطِيفُ» أى: عن ادراك البصائر و الأبصار؛ «الخبير» على الضمائر و الأسرار.

و قال الشيخ علاءالدوله السمنانى ما معناه: «اعلم! أنه لاتناقض بين قوله - تعالى - : «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (٥) و قوله - تعالى - : «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» ؛ لأنّ

ص : ٢٥٣

١-١. راجع: «شرح أصول الكافي» - لصدر المتألهين - ج ٣ ص ١٤٨. و سيرى القارىء الكريم فى التعليقه الآتية أنّ هذه القطعه منقوله من «رياض السالكين»، و أتبه على أنّ المدنى أيضاً أخذ العبارات عن هذا المصدر حيث ذكر صدر المتألهين أولاً كلام الغزالي عن «الإقتصاد فى الاعتقاد» ثمّ أجاب عنه بما يوجد فى المتن.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٤٥.

٣-٣. كريمه ١٥٣ النساء.

٤-٤. كريمه ١٠٣ الأنعام.

٥-٥. كريمتان ٢٢، ٢٣ القيامه.

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» نفى الاحاطه، لأنّ الادراك يقتضى الاحاطه، بخلاف الرؤيه؛ و الحقّ محيطٌ بجميع الأشياء و منزّه عن أن يكون محاطاً لمخلوق»(1)؛ انتهى.

أقول: قد عرفت سابقاً أنّ الادراك مطلقاً يستلزم الاحاطه، بل الاتّحاد؛ فلا فرق بين الادراك و الابصار؛ فتبصّر!

و بقوله _ عزّ و جلّ _ : «لَنْ تَرَانِي» بعد سؤال موسى _ عليه السلام _ الرؤيه، حيث أتى بكلمه «لن» الدالّه على تأييد النفي في المستقبل، فيشمل نفيها في الآخره، كما دلّ على نفيها في الدنيا، خصوصاً بعد حذف المتعلّقات؛ فإنّه مفيد العموم في هذا المقام بالاتّفاق. و حيث دلّ على نفيها له _ عليه السلام _، دلّ على نفيها للجمع، لعدم القائل بالفصل؛ و لسياق الآيه.

واستعمال كلمه «لن» لغير التأييد في بعض الأحيان للعلاقه المجازيّه، فلا يتضايق بأمثالها.

قال بعض العرفاء: «إنّ موسى لما كلمه ربّه أدركه الطمع، فقال: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»، و لما لم يرع الأدب في ساحه قدسه _ لكونه سألها عن غير أمرٍ إلهيّ أوحى به إليه، فإنهم أدباء لا يتبعون إلّا ما يوحى به إليهم، و لا سيّما في الجناب الإلهيّ _ عوتب بقوله: «لَنْ تَرَانِي».

و قال بعضُ آخر: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ»، يعنى: و لما حصل على بساط القرب و تتابع عليه كأسات الشرب من صفو الصّيفات و دارت أقداح المكالمات أثر فيه لذّه سماع الكلمات، و طرب و اضطرب إذ سكر من شراب الواردات و سماع الملاحظات، فطال لسان انبساطه. و عند استيلاء سلطان الشوق و غلبات دواعى المحبّه فى الذوق قال: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»، قال: هيهات! أنت بعدد فى الإثنيّته منكوّب و بحجب جبل الأنانيّه محبوب، فإنك إذا نظرت بك إلى لن ترانى _ لأنّه لا يرانى إلّا من كنت له بصراً، فبى

ص : ٢٥٤

١- ١. الظاهر أنّ المنقول هنا عن السمنانى هو إشارة إلى قوله بعد أن ذكر آياتٍ و رواياتٍ دالّه على اثبات الرؤيه و نفيها: «ثمّ اعلم موقناً بأن ليس بين الآيتين و الحديثين المرويتين فى اثبات الرؤيه و نفيها تناقض، لأنّ الادراك يقرع باب الاحاطه بمن هو بكلّ شيء محيط، و هى منفيّه...»، راجع: «العروه لأهل الخلوه و الجلوه» _ النص العربى _ ص ٤١٩.

يبصر _ ؛ «وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ»: جبل الأئمة، «فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ» عند التجلي «فَسَوْفَ تَرَانِي» ببصر أنايتك. «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ»: جبل أنايتته «جَعَلَهُ دَكًّا»: فانيا كأن لم يكن، «وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا»: بلاأنايتيه، فكان ما كان بعد ما بان؛ و لو لم يكن تعلق الروح بالجسد لما استسعد بالتجلي و لا بالتجلي. «فَلَمَّا أَفَاقَ» من غشيه الأنايتيه بسطوه الربوبيه «قَالَ» موسى بلاهوويه «سُبْحَانَكَ»: تنزيها لك من خلقك و ايصال الخلق بك، «وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (١) بأنك لا ترى بالأنايتيه و لا ترى إلا بنور هويتك بك؛ انتهى.

أقول: ليس مراد هذا البعض الرؤيه البصريه _ كما هو ظاهرٌ لأهل البصريه _ .

و أما ما ورد من طرق أهل العصمه و الطهاره في هذا الباب، فكثيره؛

منها: ما رواه ثقه الإسلام في بـ اب إبطال الرؤيه عن أحمد ابن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى، قال: «سألني أبو قره المحدث أن أدخله على أبي الحسن الرضا _ عليه السلام _ ، فاستأذنته في ذلك؛ فأذن لي، فدخل عليه فسأله عن الحلال و الحرام و الأحكام؛ حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد، فقال أبو قره: أنا روينا أن الله قسم الرؤيه و الكلام بين نبيين، فقسم الكلام لموسى _ عليه السلام _ و لمحمد _ صلى الله عليه و آله و سلم _ الرؤيه؟

فقال أبو الحسن _ عليه السلام _ : فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن و الإنس: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (٢) و «لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (٣)، و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (٤)؟، أليس محمدا _ صلى الله عليه و آله و سلم _ ؟

قال: بلى!

قال: كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعا فيخبرهم أنه جاء من عند الله و أنه يدعوهم إلى

ص : ٢٥٥

١-١. كريمه ١٤٣ الأعراف.

٢-٢. كريمه ١٠٣ الأنعام.

٣-٣. كريمه ١١٠ طه.

٤-٤. كريمه ١١ الشورى.

اللّٰهُ بِأَمْرِ اللّٰهِ يَقُولُ: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» و «لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»، و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا رَأَيْتُهُ بَعِينِي و أَحْطَتْ بِهِ عِلْمًا و هُوَ عَلَى صُورِهِ الْبَشَرِ؟! أَمَا تَسْتَحْيُونَ؟!، مَا قَدَرْتَ الزَّنَادِقَةَ أَنْ تَرْمِيَهُ بِهَذَا أَنْ يَكُونَ يَأْتِي مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ بِشَيْءٍ ثُمَّ يَأْتِي بِخِلَافِهِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ؟

قال أبو قزّره: فَانَّهُ يَقُولُ: «وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزَلَهُ أُخْرَى» (١)؟

فقال أبو الحسن _ عليه السلام _ : إِنَّ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا رَأَى، حَيْثُ قَالَ: «مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (٢)، يَقُولُ: مَا كَذَّبَ فُؤَادَ مُحَمَّدٍ _ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ، ثُمَّ أَخْبَرْنَا بِمَا رَأَى، فَقَالَ: «لَقَدْ رَءَاهُ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (٣)، فَأَيَاتِ اللّٰهِ _ عَزَّ وَجَلَّ _ غَيْرِ اللّٰهِ ؛ وَ قَدْ قَالَ اللّٰهُ: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (٤)، فَإِذَا رَأَتْهُ الْأَبْصَارُ فَقَدْ أَحَاطَ بِهِ الْعِلْمُ وَ وَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ.

فقال أبو قزّره: فَتَكْذِبُ بِالرُّوَايَاتِ؟!

فقَالَ أَبُو الْحَسَنِ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ : إِذَا كَانَتِ الرُّوَايَاتُ مُخَالَفَةً لِلْقُرْآنِ كَذَبْتَهَا، وَ مَا أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يَحَاطُ بِهِ عِلْمًا وَ «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»، وَ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (٥).

قال صدر الحكماء و المحققين: «استدلَّ أبو قزّره في مجلس الرضا _ عليه السلام _ على صحّهِ الرُّؤْيَةِ (٦) بِمَا رَوَى أَنَّ اللّٰهَ _ تَعَالَى _ قَسَمَ كَرَامَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ _ يَعْنِي: الرُّؤْيَةَ وَ الْكَلَامَ _ بَيْنَ نَبِيِّنِ كَرِيمَيْنِ، فَقَسَمَ الْكَلَامَ لِمُوسَى _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ وَ الرُّؤْيَةَ لِمُحَمَّدٍ _ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ _ . فَدَلَّتِ الرُّوَايَةُ عَلَى صِحِّهِ رُؤْيِهِ اللّٰهَ، وَ أَنَّ مُحَمَّدًا _ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ _ رَأَاهُ فِي الدُّنْيَا، فَإِذَا جَازَ أَنْ يَرَاهُ فِي الدُّنْيَا (٧) جَازَ أَنْ يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ فِي دَارِ الْآخِرَةِ.

ص : ٢٥٦

- ١-١. كريمه ١٣ النجم.
- ٢-٢. كريمه ١١ النجم.
- ٣-٣. كريمه ١٨ النجم.
- ٤-٤. كريمه ١١٠ طه.
- ٥-٥. راجع: «الكافي» ج ١ ص ٩٥ الحديث ٢.
- ٦-٦. المصدر: رؤيه الله.
- ٧-٧. المصدر: أن يراه نبي الله في دار الدنيا.

فأجاب _ عليه السلام _ بقوله: «فمن المبلِّغ _ ... إلى آخره (١) _ بثلاث (٢) آياتٍ دلَّت كلَّ واحدٍ منها على نفى الرؤيه له (٣)؛

أما دلالة الأولى: فظاهرة؛

و أما الثانيه: فلأنَّ كلَّ من أبصر شيئاً فقد أحاط به علماً، بلاخلافٍ لأحدٍ فيه _ كما سننَّبه (٤) عليه _ ؛

و أمّا الثالثه: فلأنَّ الإبصار عبارة عن حصول صوره الشيء في حسِّ البصر . فما لامثل له لا يمكن حصول صورته في الحسِّ، و حيث إنَّه _ تعالى _ ليس كمثله شيءٌ فاستحال تعلق الإبصار به.

ثم قال على وجه الاستفهام تأكيداً و(٥) تصريحاً: «أليس محمَّدُ (٦) المبلِّغ ...». و لمّا اعترف أبوقره بأنَّ المبلِّغ عن الله بهذه الآيات هو محمَّدُ _ صلى الله عليه و آله و سلم (٧) _ قال _ عليه السلام _ : «فكيف يجيء رجلٌ إلى الخلق _ ... إلى قوله: أما تستحيون؟!»، أفصح _ عليه السلام _ عن ظهور كذبهم و فساد رأيهم في باب الرؤيه بوجوه من البيان من إتيانه الكلام على وجه الاستفهام الإنكارى،

و الدلالة على أن ما زعموه مستلزمٌ لنسبه الكذب إلى خير البريّه _ على أقبح وجوه الكذب! _ ؛

منها: كونه كذبا على الله _ و هو أقبح الكذبات! _ ؛

و منها: أنَّه متضمَّنٌ لماقضته (٨) نفسه، لأنَّ السالبه الكليّه تناقضها الموجهه الجزئيه و الشخصيه، و ربَّ كاذبٍ لا يكون كذبه مناقضاً، فهذا أقبح و أشنع!

ص : ٢٥٧

١-١. لخص المصنّف بهذه القول كلام صدر المتألّهين.

٢-٢. المصدر: فهذه ثلاث.

٣-٣. المصدر: + عنه.

٤-٤. المصدر: سيّته.

٥-٥. في النسختين: أو، و التصحيح من المصدر.

٦-٦. المصدر: + أى ليس محمّداً.

٧-٧. المصدر: + بقوله بلى.

٨-٨. المصدر: لمناقضه.

و منها: أنه جاء إلى الخلق من عند الله للاخبار بما هو المناقض لما أخبر عن نفسه ؛

و منها: أنه دعاهم بأمر الله إلى ذلك المناقض، فالذى أخبر عن الله هو قوله: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (١)، و «لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (٢)، و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (٣)؛

و الذى أخبر عن نفسه _ بزعم هؤلاء، مناقضا لما أخبر عن الله _ هو: إني أقول (٤): أنا رأيته بعيني، و هو موجبٌ شخصيٌ يناقض سألها كلياً هو «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»، و يقول «أحطت به علماً» يناقض «لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»؛

و قوله: «على صورة البشر» يناقض «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، لأن المراد به إما كون الرائي بمعنى النبي _ صلى الله عليه و آله و سلم _ على صورة البشر حتى (٥) كان رآه بهذا البصر الحسي، فقد علمت أن كلما أدرك بآله الحس فهو ذو مثل؛

و إما كون المرئي _ و هو الله _ على صورة البشر _ بناءً على ما روتاه العامه: أن محمداً صلى الله عليه و آله و سلم رأى ربه على صورة الشاب الموفق (٦) المرهق (٧) _؛ فهو صريحٌ فى اثبات المثل له _ تعالى _ .

و لما أبان غايه كذبهم و افتراءهم على الرسول و نهايه وقاحتهم و سوء أدبهم له، قال: «أما تستحيون، ما قدرت الزنادقه أن يرميه»، أى: ما قدروا فى أنفسهم أن يرموا رسول الله بهذا.

و قوله: «أن يكون» مع ما بعده بدل «هذا» .

و لما أبطل (٨) استدلاله على صحه الرؤيه من هذا المأخذ _ و هو مأخذ الروايه _ شرع فى الاستدلال عليها من مأخذٍ آخر، و هو مأخذ القرآن؛ فقال: «أنه (٩) _ تعالى _ يقول: «وَلَقَدْ

ص : ٢٥٨

١-١. كريمه ١٠٣ الأنعام.

٢-٢. كريمه ١١٠ طه.

٣-٣. كريمه ١١ الشورى.

٤-٤. المصدر: أن يقول.

٥-٥. المصدر: حين.

٦-٦. المصدر: _ موفق.

٧-٧. سبقت منّا الإشاره إلى مأخذه، راجع: ص التعليق .

٨-٨. المصدر: بطل.

٩-٩. المصدر: فأنه.

رَءَاهُ نَزَلَهُ أُخْرَى»؛ فأجاب _ عليه السلام _ عنه بوجهين: أحدهما: الحَلُّ ؛ و الآخر: النقص ؛

أما الوجه الأول فقوله _ عليه السلام _ : «إِنَّ بَعْدَ هَذِهِ آيَةٍ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا رَأَى، أَى: مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الَّذِي رَأَاهُ مُحَمَّدٌ _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ ماذا، حيث قال _ تعالى _ : «مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»، إذ المراد: مَا كَذَّبَ مُحَمَّدٌ _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ ما رأت عيناه، [و الَّذى رأت عيناه(١)] هو آيات الله، لا ذاته، لما أخبر عنه _ تعالى _ بقوله: «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى». و رؤيه الآيات لاتستلزم رؤيه الله، لأن آيات الله غير الله ؛ انتهى وجهه الحلى(٢)»(٣).

أقول: فإن قال قائل: إنه _ عليه السلام _ فى مرتبه «قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»، و فى هذه المرتبه ليس آيات بالمعنى الذى ذكره، فكيف رآها _ صلى الله عليه وآله وسلم _؟!؟

قلنا: رأى نفسه المقدسه التى ليس آيةً أعظم منها، فتبصر!

ثم قال: «و أما الوجه الآخر فى الجواب بالنقص، فهو قوله(٤): «وَقَدْ قَالَ اللَّهُ: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»، و هو مناقض للرؤيه، لأن الذى رآته الأبصار فقد أحاطت به القوى الادراكيه بالعلم(٥)، و وقعت المعرفة، لأن المشاهده أتم مراتب العلم و المعرفة .

ولمّا وقع الزام أبى قرّه و تبكيته بهذا الطريق رجع إلى التمسك بالمشهور و التثبيت بما استحسنته الجمهور _ كما هو عادة المحجوج المبهوت _ ؛ فقال: فتكذب بالروايات؟!؟

فأجـاب أبو الحسن الرضا _ عليه السلام _ بقوله: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها، سيما و قد طابقه البرهان. و قوله: و ما أجمع المسلمون عليه _ ... إلى آخره _ ، بيان

ص : ٢٥٩

١-١. الزيادة من المصدر، و هى لابد منها.

٢-٢. المصدر: فهذا هو الوجه الحلى.

٣-٣. راجع: «شرح أصول الكافي» ج ٣ ص ١٣٩.

٤-٤. المصدر: و هو.

٥-٥. فى النسختين: و العلم، و التصحيح من المصدر.

و منها: ما رواه في الباب المذكور عنه عن أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن سيف عن محمد بن عبيد، قال: «كتبت إلى أبي الحسن الرضا _ عليه السلام _ أسأله عن الرؤيه و ما ترويه العامه و الخاصه، و سألته أن يشرح لي ذلك.

فكتب بخطه: اتفق الجميع _ لاتمانع بينهم _ أنّ المعرفة من جهه الرؤيه ضروره، فاذا جاز أن يرى الله بالعين وقعت المعرفة ضروره. ثم لاتخل تلك المعرفة من أن تكون إيماناً، أو ليست بإيمانٍ . فان كانت تلك المعرفة من جهه الرؤيه إيماناً فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهه الاكتساب ليست بإيمانٍ، لأنها ضدّه، فلا يكون في الدنيا مؤمنٌ، لأنهم لم يروا الله _ عزّ ذكره _؛ و إن لم تكن المعرفة التي من جهه الرؤيه إيماناً لم تخل هذه المعرفة التي من جهه الاكتساب أن تزول و لاتزول في المعاد، فهذا دليلٌ على أنّ الله _ عزّ و جلّ _ لا يرى بالعين، إذ العين تؤدّي إلى ما وصفناه».

و لما كان هذا الخبر من المعضلات و قد تصدّى لحله أحبار العلماء الثقات، فلا بأس بأن نذكر ما ذكروه و ما ورد عليهم؛ ثم ما هدانا الله _ تعالى _ في حله من انعامه و فضله .

منها: ما ذكره السيد الجليل و الحبر النبيل الداماد؛ و حاصله: إنّ المعرفة من جهه الرؤيه غير متوقّفه على الكسب و النظر، و المعرفة في دار الدنيا متوقّفه عليه ضعيفه بالنسبه إلى الاولى، فتخالفتا . فان كانت المعرفة من جهه الرؤيه إيماناً لم تكن المعرفة من جهه الكسب إيماناً كاملاً، لأنّ المعرفة من جهه الرؤيه أكمل منها؛ و إن لم يكن إيماناً يلزم سلب الإيمان عن الرائيين، لامتناع معرفتين في زمانٍ واحدٍ في قلبٍ واحدٍ؛ يعنى: قيام تصديقين _ أحدهما أقوى من الآخر _ بذهنٍ واحدٍ، أحدهما حاصلٌ من جهه الرؤيه و الآخر من جهه الدليل، كما يمتنع قيام حرارتين بماءٍ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ؛ انتهى كلامه.

أقول: يرد عليه أولاً أنّ ما ذكره مخالفٌ لما صرّح به الحكماء، فإنّهم صرّحوا بأنّ ما

حصل من جهه الاكتساب بالبرهان أقوى ممّا حصل من جهه الرؤيه البصريه الحسيه، فإنّ الحسّ يمكن أن يغلط _ كما فى الشعلة الجوّاله و القطره النازله _ ؛ على أنّه قد صرّح علماء الميزان أيضا بأنّ الاحساس بشىء لا يكون كاسبا و لا مكتسبا؛

و ثانيا: النقض بكثيرٍ من المعارف الّتى تعرف فى الدنيا بالدليل و يصير فى الآخره بالمعانيه ضروريّه.

و منها: ما ذكره صدر الحكماء و المحقّقين فى شرح الأصول بعد تمهيد مقدّمه، حاصلها: إنّ نور العلم و الايمان يشتدّ حتّى ينتهى إلى المشاهده و العيان ؛ و لكن لم يصّر حينئذٍ محسوسا، لأنّ الحسّ و المحسوس نوع متضادّ للعقل و المعقول، و لكلّ منها فى حدود نوعه مراتب فى الكمال و النقص، فتأكّد كلّ منها حجاب مانع من الوصول إلى الآخر (١).

ثمّ قال: «فقول: اتّفق الجميع _ لآتماع بينهم _ إنّ المعرفة من جهه الرؤيه ضروريّه (٢)»، معناه: إنّ لآخلاف لأحدٍ فى أنّ حصول المعرفة من جهه الرؤيه أمرٌ ضروريٌّ، و أنّ رؤيه الشىء متضمّنهُ لمعرفته بالضروره، بل الرؤيه بالحسّ نوعٌ من المعرفة، فإنّ من رأى شيئا فقد عرفه بالضروره، _ ... (٣). فان كان الايمان بعينه هو هذه المعرفة الّتى مرجعها الادراك البصرى و الرؤيه الحسيه، فلم تكن المعرفة العلميه (٤) من جهه الاكتساب (٥) إيمانا _ لما (٦) قد علمت من أنّ الاحساس ضدّ التخيل و أنّ الصوره الحسيه ضدّ الصوره العقليه _ ... (٧)؛

ص : ٢٤١

١-١. و هذه هى المقدّمه الثانيه من المقدّمتين مهّدهما لبيان معنى الحديث _ و العلم عند الله _ حيث قال: «انّ هذا العلم الذى هو الايمان ممّا يضعف و يشتدّ و ينقص و يكمل ... ، لكن يجب أن يعلم أنّ العلم إذا صار عيناً لم يصّر عيناً محسوساً و أنّ المعرفة إذا انقلبت مشاهده لم تنقلب مشاهده بصريّه حسيّه»، راجع: «شرح أصول الكافي» ج ٣ ص ١٤٣.

٢-٢. المصدر: امر ضروريّ.

٣-٣. حذف المصنّف ههنا قطعاً من كلام صدر المتألّهين.

٤-٤. المصدر: + الّتى حصلت للانسان.

٥-٥. المصدر: + بطريق الفكر و النظر.

٦-٦. المصدر: لأنّها ضدّه لأنك.

٧-٧. حذف المصنّف ههنا قسطاً من كلام صدر المتألّهين.

فثبت أنّ المعرفة القلبيّة المكتسبه في دار الدنيا ضدّ الرؤيه البصريّه . فاذا لم يكن الإيمان بالحقيقه مشتركاً بينهما_ ولا أمراً جامعاً لهما _ لثبوت التضادّ و غايه الخلاف بينهما _ ولا جنساً مبهما غير تامّ الحقيقه المتحصّله (١) _ كالمتضادّين، مثل اللوئيّه بين نوعي السوادّ و البياض، لأنّ الإيمان أمرٌ محصّلٌ و حقيقهٌ معيّنه، فهو إمّا هذا و إمّا ذاك، و إذا (٢) كان ذاك فلم يكن هذا و إذا كان هذا لم يكن ذاك _ . فاذا فرض أنّ الرؤيه بالبصر هو الإيمان لم تكن المعرفة المكتسبه إيماناً، فلم يتحقّق مؤمنٌ في الدنيا إذ لم يروا الله جهراً، بل من اقترحها أخذته الصاعقه ؛ لكن التالي باطلٌ بالضروره عقلاً و نقلاً _ لقوله تعالى في كثيرٍ من مواضع القرآن: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» (٣) و قوله: «آمِنُوا بِاللَّهِ» (٤)، و «آمِنُوا بِرَبِّكُمْ» (٥)، «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» (٦)، «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ» (٧)؛ و غير ذلك من الآيات _ ، فالمقدّم مثله (٨).

أقول: دعوى كون الإيمان حقيقهً معيّنه محصّله، ممنوعهٌ لا بدّ لها من البرهان!

ثمّ قال الصدر المذكور: «قوله: «و إن لم تكن المعرفة التي من جهة الرؤيه إيماناً _ ... إلى آخره _»، يعنى: و إذا ثبت أن ليست المعرفة التي تضمّنتها الرؤيه البصريّه إيماناً فثبت و تحقّق أنّ هذه المعرفة الحاصله في العقل من طريق الاكتساب إيماناً، و هو الإيمان بالغيب مادام المؤمن في الدنيا _ كما في قوله تعالى: «يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (٩). فنقول: هذا الايمان الذي هو المعرفة العقليّه الحاصله من طريق الاكتساب بالدليل و البرهان لا يخلو: إمّا أن يكون زائلاً عن قلب المؤمن فاسداً بفساد بدنه و موت قلبه؛ أو غير زائلٍ عنه، بل باقٍ معه في

ص : ٢٦٢

١-١. المصدر: + كجنس.

٢-٢. المصدر: + فاذا.

٣-٣. تكرّرت هذه العبارة الكريمه في القرآن ٨٩ مورداً، فانظر كنموذج: ١٧٢ البقره.

٤-٤. كريمتان ١٣٦ النساء، ٧ الحديد.

٥-٥. كريمه ١٩٣ آل عمران.

٦-٦. كريمتان ٤، ٧٤ الأنفال.

٧-٧. كريمه ٢٨٥ البقره.

٨-٨. راجع: «شرح أصول الكافي» ج ٣ ص ١٤٤.

٩-٩. كريمه ٢٨٥ البقره.

البعث و الحشر؛ لكن الأئول باطل، و هو المراد بقوله: «و لا يزول فى المعاد»، أى: و الحال أنه لا يزول فى المعاد بلاخلافٍ لأحدٍ من أهل الاسلام. اللهم إلا أن يكون ضعيفا متزلزلاً غير متيقنٍ!. كيف و قد علمت أنه المقصود الأصلي من وضع الشرائع و بعثه الرسل.

و أيضا: المعرفة ليست أمرا متعلقا بمواد هذا العالم حتى يقبل الفساد بفساد حامله، لأنها قائمة بجوهرٍ روحانيٍّ عقليٍّ _ و(١) فى الحديث: «التراب لا يأكل محلّ الإيمان»(٢) _؛ بل هو منشأ بقاء الآخرة. و هو نور الحياه فى دار الحيوان، و به المشى فى أرض الآخرة و الانسراح فى رياض الرضوان، كما أنّ نور الحسّ و الحركة منشأ الحياه الطبيعیه فى هذا العالم، دار البهائم و عالم الديدان.

فاذا ثبت أنّ هذه المعرفة الايمانيه ثابتة مع المؤمن فى المعاد و به يستضىء قبره و برازخ منازلته إلى يوم البعث، و بقدر نور الايمان و شدته يكون سعيه فى الآخرة و سرعه مشيه على الصراط.

قوله _ عليه السلام _ : «و هذا دليلٌ على أنّ الله لا يرى بالعين، إذ العين تؤدى إلى ما وصفناه»؛ و ذلك لأنك قد علمت أنّ المعرفة فى الدنيا بذر المشاهده فى الآخرة، و نسبه الدنيا إلى الآخرة نسبه الزرع إلى الثمره، بل نسبتها إلى القبر نسبه النطفه إلى الجنين، أو الجنين إلى الطفل؛ و نسبه القبر إلى البعث نسبه الجنين إلى الطفل، أو الطفل إلى الصبى، أو البالغ؛ و بالجمله نسبه النقص إلى الكمال، و الضعف إلى الشده. فانظر! أنّ المعرفة العقليّه التى هى عبارة عن الايمان إذا كملت و قويت و اشتدت حتى يصير علم اليقين عين اليقين(٣)، هل يؤدى إلى الادراك الحسيّ بهذه العين الجسدانيه الدّائره؟! لا أظنك شاكاً فى بطلان هذا القول، فإنّ الحسّ كيف يكون كمالاً للعقل؟، و المحسوس أنى يكون غايه و تماما للمعقول و

ص : ٢٤٣

١- ١. المصدر: _ و.

٢- ٢. قال العلامة المجلسى: «و التراب لا يأكل محلّ المعرفة و الإيمان أصلاً، و قد نطقت به الأخبار و شهدت له شواهد الاستبصار»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٦١ ص ٩٠، و لكن ما وجدت الحديث فى مظانه.

٣- ٣. المصدر: _ عين اليقين.

هو منه في غايه التخالف و التضاد؟!.

فقد وضح (١) أنّ الإيمان الحقيقيّ _ الذي هو نور معرفه الله _ إذا اشتدّ و كمل (٢) لا يؤدّي إلى الاحساس بهذه الآله الجسمانيه.

فاذاً بطل كون هذا الاحساس إيماناً، و لا- كون الإيمان مؤدياً إليه، و لا لشيءٍ من الإيمان و ما يتعلّق به من الأعمال الصالحه مناسبه ذاتيه إليه و لا جهه ارتباطيه به حتى يقال: أنّ الرؤيه أجر ذلك العمل (٣).

و قوله: «إذ العين يؤدّي إلى ما وصفناه»، المراد: إنّ الرؤيه بالعين تؤدّي إلى ما وصفناه من لزوم أحد المحالين:

إمّا عدم تحقّق مؤمنٍ في الدار الدنّيا المستلزم لعدم تحقّقه في الدار الأخرى، لأنّ «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا» (٤)؛

و إمّا عدم دوام الايمان و بقاءه في المعاد. كلّ ذلك للتضادّ الواقع بين المعرفه الاكسابيه و الرؤيه البصريه» (٥)؛ انتهى كلامه.

و منها: ما ذكره بعض المحقّقين بعد تمهيد مقدماتٍ كثيره لاطائل تحته من قوله: «فبقول: كلّ محسوسٍ باحدى الحواسّ فكفه حقيقته معلومٌ للنفس في نشأه الحواسّ الظاهره، ثمّ في نشأه الحواسّ الباطنه، ثمّ في نشأه النفس في مرتبه تجرّدها الذاتى. و لوجاز احاطه النفوس في الآخره بأبيته _ سبحانه _ على وجه يصير المعلوم بمنزله المشاهد المحسوس بالبصر _ كما هو معنى الايمان بالغيب، على بعض الاحتمالات _ و الحال أنّ الايمان في الدنيا بوجوده _ سبحانه _ إنّما باعتبار ملاحظه أفعاله التي هي وجهٌ من وجوهه _ لامتناع فرض مرتبه عقليته له، تعالى، معرّاه من الوجود، لكونه أحدا صمدا _ ، يلزم أحد الأمرين:

ص : ٢٦٤

١- ١. المصدر: + الأمر و انكشف.

٢- ٢. ههنا حذف المصنّف قطعاً من كلام صدر المتألّهين.

٣- ٣. ههنا أيضاً حذف قطعاً من كلام صدر المتألّهين.

٤- ٤. كريمه ٧٢ الإسرائ.

٥- ٥. راجع: «شرح أصول الكافي» ج ٣ ص ١٤٥.

إمّا زوال الإيمان فى الآخرة؛

أو عدم كون الإيمان فى الدنيا إيماناً.

و كلاهما باطل، فالقول بأنّ كلاً من العلمين إيمانٌ مع ظهور التنافى بينهما ممّا لا يتوجّه حينئذٍ أصلاً.

و كذا لا يتوجّه النقص بتفاوت درجات اليقين بوجود الله _ سبحانه _ فى الدنيا بالنظر إلى الحالات و الأشخاص، و كذا تفاوت يقين الآخرة بالنسبة إلى يقين الدنيا، لأنّ العلم بوجه الشىء يختلف جلاءً و خفاءً فى كونه علماً بذلك الشىء بوجهٍ . و لامباينه بين المدرّكين، لكون المدرّك أمراً واحداً؛ غاية الأمر حصول التفاوت بين الادراكين شدّةً و ضعفاً.

و كذا لا يريد النقص بحصول اليقين و الإيمان لنا بأكثر مقدمات البرزخ و الآخرة مع انقلاب اليقين فى الآخرة مشاهدةً بصريّةً، لعدم التفاوت فى حصول مهياتها لأذهاننا فى الشأّتين، و إنّما التفاوت فى العلم بوجه وجودها .

و كذا لا يريد أنّ المحقّقين من الأشاعره القائلين بالرؤية بأولونها بالمشاهده الحضورية القلبية التى هى فى العلم بوجوده الخاصّ منزلاً منزله الرؤية البصريّة؛ و وجه عدم الورود: دلالة هذا التحقيق على عدم امكان تحقّق هذا النحو من العلم و المعرفة بذاته _ تعالى _ لشىءٍ من المخلوقات فى أيّه نشأه كانت من نشآت الوجود؛ و لهذا لما قال مولانا أمير المؤمنين _ عليه السلام _ : لم أعبد ربّاً لم أره،

سُئل: كيف رأيتّه؟

فقال: لم تره العيون بمشاهده الأبصار، بل رأته القلوب بحقائق الإيمان»(1)؛ انتهى كلامه .

أقول: لزوم الأمر الثانى فى صورته جواز احاطه النفوس فى الآخرة بأبنته _ سبحانه _ إلى آخر ما ذكره ممنوعٌ، و أمّا الأوّل فلا؛ فتدبر!

ص : ٢٦٥

وقيل: < اتفق الجميع _ أى: جميع العقلاء من مجوزى الرؤية و محيلها، لاتمانع و تنازع بينهم _ على أن المعرفة من جهة الرؤية ضرورة _ أى: كل ما يرى يعرف بأنه على ما يرى _ ، و أنه متصف بالصفات التي يرى عليها ضرورة، فحصول معرفة المرئي بالصفات التي يرى عليها ضروري.

و هذا الكلام يحتمل وجهين:

أحدهما: كون قوله: «من جهة الرؤية» خبرا _ أى: إن المعرفة بالمرئي (1) يحصل من جهة الرؤية ضرورة _ ؛

و ثانيهما: تعلق الظرف بالمعرفه، و كون قوله: «ضرورة» خبرا، _ أى: المعرفة الناشئة من جهة الرؤية ضروره، أى: ضروريه _ . و الضروره على الاحتمالين يحتمل الوجوب و البداهه.

و تقرير الدليل: إن حصول المعرفة من جهة الرؤية ضروري، فلو جاز أن يرى الله _ سبحانه _ بالعين وقعت المعرفة من جهة الرؤية عند الرؤية ضرورة، فتلك المعرفة لا تخلو من أن تكون إيمانا، أو لا تكون إيمانا؛ و هما باطلان. لأنه إن كانت إيمانا لم تكن المعرفة الحاصله في الدنيا من جهة الاكتساب إيمانا، لأنهما متضادان، فإن المعرفة الحاصله بالاكتساب أنه ليس بجسم و ليس في مكان و ليس بمتكتم و لا متكيف و الرؤية بالعين لا تكون إلا - بادراك صورته متحيزه من شأنها الانطباع في مادته جسمانيه، و المعرفة الحاصله من جهتها معرفة بالمرئي بأنه متصف بالصفات المدركه في الصوره، فهما متضادتان لاتجتمعان في المطابقه للواقع. فان كانت هذه إيمانا لم تكن تلك إيمانا، فلا يكون في الدنيا مؤمن؛

و إن لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية إيمانا _ أى: اعتقادا مطابقا للواقع _ و كانت المعرفة الاكتسابيه إيمانا، لم تخل هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب من أن تزول عند

ص : ٢٦٦

١-١. المصدر: بالمراد.

المعرفة من جهة الرؤية _ لتضادهما _ ؛ و لا تزول، لامتناع زوال الإيمان في الآخرة.

و هذه العبارة تحتمل ثلاثة أوجه:

أحدها: لم تخل هذه المعرفة من الزوال عند الرؤية و المعرفة من جهتها _ لتضادها _ ، و الزوال مستحيل لا يقع، لامتناع زوال الإيمان في الآخرة؛

و ثانيها: لم تخل هذه المعرفة من الزوال و عدم الزوال، و يكون متصفا بكليهما في المعاد، و المستلزم لاجتماع النقيضين مستحيل؛

و ثالثها: لم تخل هذه المعرفة من الزوال و عدم الزوال، و لا بد من أحدهما، و كلُّ منهما محالٌ.

و أما بيان أنّ الإيمان لا يزول في المعاد _ بعد الاتفاق و الإجماع (١) عليه _ : إنّ الاعتقاد الثابت المطابق للواقع الحاصل بالبرهان مع معارضة الوسوس الحاصله في الدنيا يمتنع زوالها عند ارتفاع الوسوس و الموانع؛ على أنّ الرؤية عند مجوزيها إنّما تقع للخواصّ من المؤمنين و الكتميل منهم في الجنّة، فلو زال إيمانهم لزم كون غير المؤمن أعلى درجة من المؤمن، و كون الأخطّ مرتبةً أكمل من الأعلى درجة؛ و فساده ظاهر؛؛ انتهى كلامه.

أقول: يرد عليه: أنّ (٢) من لم يسلم امتناع الرؤية كيف يسلم كون الإيمان المكتسب منافيا لها؟!، و إنّ ادّعاء (٣) الضرورة في كون الرؤية مستلزماً لما اتفقوا على امتناعه (٤) كافٍ في اثبات المطلوب.

و إنّ (٥) الاحتمالات الثلاثة إنّما هي على ما في هذه النسخة من «الواو»؛ و أمّا على ما في التوحيد من كلمه «أو» (٦)، فالأخير متعين (٧)؛ فتدبر!

و قد سلكتنا في سالف الزمان مسلك القوم في حلّ هذا الحديث الجليل، و هو أنّ قوله

ص : ٢٦٧

١-١. المصدر: الاجتماع.

٢-٢. المصدر: ثم اعلم أنّه يرد على هذا الحلّ أنّ.

٣-٣. المصدر: ادّعى.

٤-٤. المصدر: + فهو.

٥-٥. المصدر: أقول.

٦-٦. راجع: «التوحيد» ص ١٠٩.

٧-٧. قارن: «مرآة العقول» ج ١ ص ٢٣١.

— عليه السلام — : «إنَّ المعرفة — ... إلى آخره —» يعني: لاشكَّ في أنَّ معرفه الشيء يحصل من جهه الرؤيه البصريه، و هو بديهى ؛ و لكن تلك المعرفة لم تكن إيماناً — أى: اعتقاداً جازماً ثابتاً مطابقاً للواقع لا يزول بتشكيك المشكك، فإنَّ الحسَّ يمكن أن يغلط، كما فى الشعلة الجوّاله و القطره النازله، كما مرَّ — ؛ بل الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع — المسمّى بالإيمان — يحصل من جهه الاكتساب بالبرهان، و هو لا يمكن زواله. فمفادُ الأوّل الظنّ، و الثانى اليقين، و هما متضادّان لا يجتمعان. فلا تخلو تلك المعرفة البصريه الأخرويه المفيده للظنّ أن يكون إيماناً، أو ليست بإيمانٍ؛ فان كانت إيماناً لم تكن المعرفة المكتسبه بالبرهان المفيده لليقين إيماناً، فلم يتحقّق مؤمنٌ فى الدنيا، لأنّهم لم يروا الله — عزّ ذكره — جهراً؛

و ذلك باطلٌ، عقلاً و نقلاً؛

و إن لم تكن تلك المعرفة الّتى من جهه الرؤيه إيماناً، فلتكن المعرفة الحاصله فى العقل من طريق الاكتساب المفيده لليقين إيماناً، و هو الإيمان بالغيب مادام كون المؤمن فى الدنيا — كما فى قوله تعالى: «يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (١) — . و هو إقياً أن يكون زائلاً، أو غير زائلٍ، و الأوّل باطلٌ، لأنّه لا يزول أبداً؛ و هو المراد بقوله — عليه السلام — : «و الحال أنّه لا يزول فى المعاد».

و كنّا بهذا الاعتقاد فى برهه من الزمان، حتّى ألهمنى الله حلّه بطريق البرهان، و هو موقوفٌ على تمهيد مقدّمه، هى:

إنّ الوجود — كما تقزّر فى محلّه — أمرٌ واحدٌ شخصىٌ بسيطٌ لا-تركيب فيه بوجه من الوجوه (٢)، عارٍ عن جميع الاعتبارات و القيود حتّى من قيد الاطلاق، و يلزمه هذه القيود بحسب مراتبه و مقاماته و تعيناته، فيصير مطلقاً و مقيداً و كلياً و جزئياً و عامّاً و خاصّاً و واحداً و كثيراً من غير حصول تكثّر فى ذاته و تغير فى صفاته؛ و كلّ مقصورٌ على حدّه و أثره لا يتعدّاه . فكذلك النفس فى حدّ ذاتها أمرٌ واحدٌ بسيطٌ خالٍ عن جميع التعينات و الآثار

ص : ٢٤٨

١-١ . كريمه ٣ البقره.

٢-٢ . انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ١ ص ٧٣، ثم ص ٢٥١.

القوائمه و الأعضاء، و يلزمها هذه الأشياء بحسب مراتبها و مقاماتها و تعييناتها؛ بل القوى و الأعضاء هي النفس بعينها، و إنما وقعت عليها هذه الأسماء المختلفه من أجل اختلاف أفعالها و آثارها _ كما قلناه لك فيما سلف _ . و هذه الإختلافات و الكثرات لا يقدح في وحدتها و بساطتها، و لذا جعل معرفتها مرقاهً لمعرفة بارئها في قوله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (١). فالنفس في كل مرتبه من المراتب لها تعيينٌ خاصٌ و أثرٌ مخصوصٌ لا يتجاوز عنه و لا يمكن انقلاب كل منها إلى الآخر.

فاذا تمهد هذا فنقول: الإبصار مثلاً أثر تعيين النفس بتعيين البصر، و الإيمان أثر تعيين النفس بتعيين القلب _ كما هو المصرح به في كلام الحكماء _ ؛ بل قال بعض العرفاء: «الإيمان ذاتي للقلب». فان كان أثر تعيين البصر إيماناً على فرضك يلزم أحد الأمرين:

إما أن يكون البصر مع كونه بصراً قلباً أيضاً؛

أو لم يكن القلب قلباً.

أمّا الأول فلأنّ الإيمان الهدى هو أثر النفس المتعينة بتعيين القلب مختصّ به، لانه مقومٌ له لا يمكن انسلاخه عنه، فاذا فرض كون البصر مع التعيين البصري قلباً لا ينسلخ عن هويته و ذاته، فيكون حينئذٍ مع كونه قلباً بحسب الفرض بصراً بحسب الحقيقه _ لانه من تمام فرضه _ ؛ فلو لم يكن بصراً لم يكن المفروض هو هو، بل غيره، و هو باطلٌ _ لانه يستلزم أن يكون الشيء الواحد متعيناً بتعيينين، و هو محالٌ _ ؛ و يلزم أيضاً أن لا يتحقق مؤمنٌ في الدنيا، إذ على هذا الفرض الإيمان مختصّ بالرؤيه البصريه في الآخرة، و هو خلاف الضروره العقلية و النقلية؛

و أمّا الثاني فلاستلزامه السلب عن نفس الشيء، و هو باطلٌ أيضاً؛ فثبت أنّ القلب قلبٌ و البصر بصيرٌ، و أنّ الإيمان لا ينفك عن القلب أبداً، فلا يزول في المعاد.

و استدللّ الأشاعره على امكان الرؤيه عقلاً بصحة رؤيه الجواهر و الأعراض و

ص : ٢٦٩

١- ١. قد تكلمنا حول هذا الحديث و سنده، راجع: ص ٦٩ التعليق ١.

اشتراكهما في ذلك، و المنشأ الوجود لالحدوث، إذ الحدوث لا يكون منشأ لصحة الرؤية، لأنه عبارة عن الوجود بعد العدم، و العدم ليس له مدخل في أمر وجودي، فتبين أن العلة هي الوجود فحسب. و الوجود متشرك بين الممكن و الواجب، فيجوز أن يرى كما يجوز أن يرى الممكن (١).

و نقلاً بقوله _ سبحانه _ حكاية عن موسى _ عليه السلام _ : «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (٢) _ ... الآية _ . وجه الدلالة: أن الرؤية لو كانت مستحيله لم يسألها، لأن العاقل لا يطلب المحال؛

فسؤاله عنها إما أن يكون من جهل، أو عمد؛ فالأول قادح على شأنه _ عليه السلام _ ، لكونه دالاً على عدم قابليته للرسالة الرفيعة حتى اختص بكونه كليماً له _ سبحانه _ ؛ و كذا الثاني، لكون السؤال حينئذ عبثاً و سفهاً، و هما غير لائقين بالاتفاق لمن اختاره الله _ تعالى _ للاصطفاء.

و إن الله _ تعالى _ علق رؤيه موسى _ عليه السلام _ على استقرار الجبل، و هو أمرٌ ممكنٌ، و المعلق على الممكن ممكنٌ (٣).

و استدلوا على وقوعها باجماع الأمة قبل ظهور المخالف (٤)؛

و ابقاء ما ورد على الظواهر؛

و من الكتاب بقوله _ سبحانه _ : «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (٥). بيان الدلالة من حيث استعمال النظر فيها بـ _ «إلى» _ و هو نص في المطلوب كما أنه لو كان مستعملاً بغير صلته لكان بمعنى الانتظار، و لو استعمال بـ _ «في» _ لكان بمعنى التفكير، و لو استعمال بـ _ «اللام» _ لكان بمعنى الرأفة؛ و حيث لم يستعمل ههنا إلا بالأول فالمعنى الأول هو المتعين.

و من السنه بما رووه عن طرقهم عنه _ صلى الله عليه و آله و سلم _ إنه قال: «أنكم

ص : ٢٧٠

١-١. انظر: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ١٨٨.

٢-٢. كريمه ١٤٣ الأعراف.

٣-٣. انظر: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ١٨٢، «الشرح الجديد على التجريد» ص ٣٢٨.

٤-٤. راجع: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ١٩٢.

٥-٥. كريمتان ٢٢ / ٢٣ القيامة.

سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر لاتضامون في رؤيته»(١)؛

و مارووه عنه: «أنه يرفع الحجاب يوم القيامة فينظرون إلى وجه الله - عزّ وجلّ - ، فما أعطوا شيئاً أحبّ إليهم من النظر»(٢)؛

و ما ورد: «انّ أكرم أهل الجنّة إلى الله من ينظر إلى وجهه غدوةً و عشيةً»(٣).

و اعترض على استدلال الأشاعره بوجوه:

الأول: بالمنع من رؤيه الجسم، بل المرئى هو اللون و الضوء ؛

الثانى: اشتراك صحّهُ الرؤيه بين الجوهر و العرض ممنوعٌ، بل رؤيه الجوهر مخالفه لرؤيه العرض ؛

الثالث: المنع من كون الصحّهُ ثبوتيهً، بل أمرٌ عدميٌّ، لأنّ جنس صحّهُ الرؤيه الامكان و هو عدميٌّ غير مفتقرٍ إلى العلّه ؛

الرابع: المنع من استدعاء المعلول المشترك علّهً مشتركهً، لامكان اشتراك العلل المختلفه فى المعلولات المتساويه ؛

الخامس: المنع من حصر العلل فى الحدوث و الوجود، لاحتمال غيرهما - و هو الامكان - . و نمنع عدم صلاحية الحدوث

لعلّيه؛ و كذا نمنع كون الحدوث عدمياً، فأنّه

ص : ٢٧١

١ - ١. راجع: «مسند أبيعوانه» ج ١ ص ٣٧٦، «سنن الترمذى» ج ٤ ص ٥٩٤ الحديث ٢٥٥٤، «صحيح مسلم» كتاب المساجد الحديث ٢١١. و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ٩٤ ص ٢٥١، «شرح القيسرى على الفصوص» ص ٤٣٤. و لتفصيل مصادره راجع: «لطائف الاعلام» ص ٣٠٠.

٢ - ٢. ما وجدت الحديث فى مصادر العامه، لا فى صحاحهم و لا فى غيرها، و قريبٌ منه ما رواه التفتازانى فى «شرح المقاصد»، راجع: المصدر ج ٤ ص ١٩٣.

٣ - ٣. روى أحمد: «انّ أدنى أهل الجنّة منزله الذى ينظر إلى جنابه و نعيمه و خدمه و سرره من مسيره ألف سنه، و انّ أكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوةً و عشيةً»، راجع: «مسند أحمد» ج ٢ ص ٦٤، و انظر أيضاً: «اتحاف الساده المتّقين» ج ١٠ ص ٥٥٢، «كنز العمال» الحديث ٣٩٢٩٢، «حليه الأولياء» ج ٥ ص ٨٧.

عبارة عن الوجود المسبوق بالغير، لا الوجود المسبوق بالعدم. و يحتمل أن يكون العله هي الوجود بشرط الامكان، أو بشرط الحدود، و الشروط يجوز كونها عدمية.

و قد منع أيضا اشتراك الوجود معللاً- بأن وجود كل شيء نفس حقيقته. و لو سلم اشتراك وجود الممكنات لكن وجوده - تعالى - مخالفٌ لغيره، لكونه نفس حقيقته ؛

و منع أيضا من وجود الحكم عند وجود المقتضى، لجواز وجود مانع عنه في حقه - سبحانه - ؛

أو يقال: يتوقف الحكم بالمقابلة و يمتنع في حقه - سبحانه - ، لعلو ذاته و سمو خواصه و نعاته. كيف و كثير من الموجودات من الجواهر و الأ-عراض - كالنفوس و الطعوم و الروائح و الأصوات و الاعتقادات و الارادات و القدره و العلم، و كذا بسائط الماديّات و غيرها - ممّا لا يصحّ رؤيتها، فضلاً عمّن علا- عن المثال و عن نيل الوهم و الخيال!. و كم من أمورٍ مشتركه بين الماديّات - كالملموسه و غيرها - و لا تحقّق لها في غيرها!.

و أجب عن حكاية قول موسى: >بالمعارضه؛ و الحلّ؛

أمّا المعارضه: فلأنّ رؤيته - تعالى - لو كانت جائزة لما عدّ طلبها أمراً عظيماً ؛

و لما سمّاه ظلماً ؛

و لما أرسل عليهم صاعقه ؛

و لما قال: «فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ»(١).

و لما وردت عليهم هذه المعارضه تحيروا، فقالوا تارة: إنّ الاستعظام إنّما كان لطلبهم الرؤيه تعنتاً و عنادا ؛

و تارة: موسى - عليه السلام - علم(٢) أنّ رؤيته جائزة في الدنيا لا-على طريق المقابله و الجبهه - كما هو المعروف في رؤيه الممكنات - ، فإنها ممتنعٌ على هذه الطريقه، فاستعظامها و

ص : ٢٧٢

١-١. كريمه ١٥٣ النساء.

٢-٢. المصدر: - موسى - عليه السلام - علم.

انكارها بناءً على أن طلبها وقع من هذه الطريقة الممتنعه.

و لاختفاء في ما في هذا الجواب من السخافه!، لأن طلبه للرؤية من هذه الطريقة كيف يصلح أن يكون دليلاً على جواز الرؤية من هذه الطريقة!؛ على أنه يلزم أن يكون النبي العظيم العزيز(1) بالتكليم جاهلاً بما يجوز عيه _ سبحانه _ و يمتنع!.

و أمّا الحلّ: فلأنّ سؤال موسى _ عليه السلام _ لم يكن محمولاً على طلب الرؤية، لعلمه باستحالتها؛ بل على اظهاره شأنه _ تعالى _ على الجماعه الحاضرين معه و الطالبين رؤيته، القائلين له: «أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً»(2)؛ فقال ذلك القول لسمعوا الجواب: ب _ «لَنْ تَرَانِي»(3) فيعلموا أنّ رؤيته غير ممكنه و يرجعوا عن اعتقادهم(4). و الّذى يدلّ على ذلك قوله حين أخذتهم الصاعقه: «أَ تَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا»(5)؟(6) <.

و احتمال زياده الطمأنينه لموسى _ عليه السلام، كما كان في سؤال الخليل في قوله: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى»(7) _ أيضا قائم(8).

قال صدر الحكماء و المحققين: «إِنَّ الَّذِي يَصِحُّ عِنْدَنَا أَنْ يُحْمَلَ طَلَبُ مُوسَى _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ رُؤْيِي اللَّهِ: هُوَ أَنَّهُ أَرَادَ(9) أَنْ يَحْصِلَ لَهُ مِنَ الْإِنْكَشَافِ التَّامِّ وَ الرُّؤْيِي الْقَلْبِيَّةِ(10) فِي الدُّنْيَا مَا حَصَلَ لِمُحَمَّدٍ _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ»(11)؛ انتهى كلامه.

قيل: سياق الآيه _ حيث وقع طلب الرؤية منه عليه السلام بعد سؤاله القوم و تعذيبهم

ص : ٢٧٣

- ١-١. المصدر: النبي المكرّم.
- ٢-٢. كريمه ١٥٣ النساء.
- ٣-٣. كريمه ١٤٣ الأعراف.
- ٤-٤. نسب التفتازاني هذا القول إلى الجاحظ و اتباعه، راجع: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ١٨٣، و نسبه السيوري إلى الجبائين، راجع: «اللوامع الإلهيه» ص ١٩٢.
- ٥-٥. كريمه ١٥٥ الأعراف.
- ٦-٦. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٤٨.
- ٧-٧. كريمه ٢٦٠ البقره.
- ٨-٨. انظر: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ١٨٤.
- ٩-٩. في المخطوطتين: عليه السلام اراده، و التصحيح و الاضافه من المصدر.
- ١٠-١٠. المصدر: العقليه و التمثّل الباطني.
- ١١-١١. راجع: «شرح أصول الكافي» ج ٣ ص ١٥٨.

بأخذ الصاعقه إياهم و تعليق الرؤيه بالنظر إلى الجبل _ يابى عن هذا الحمل، فإن استدعاء مزيد الانكشاف و الابتهاال فى حصوله بل ثبوته قد استفيض فى الأدعيه المأثوره للداعين المبتهلين، فكيف يكون موجبا للمؤاخذه للمختارين لمثل الكليم و تسفيهم و جاريا مجرى المستحيل لمن بلغ أعلى درجات التسليم حتى صلح للتكليم؟! بل الظاهر إن القوم لنجس خطهم فى القوى العقلانيه و قلّه قسطهم و نصيهم عن درك ما يليق و ما لا يليق من باب مراتب النعوت اللاهوتيه لم ينجع فيهم البرهان و لم يتسلموا بالاذعان حتى استحقوا بسوء مقالهم للخذلان، و أرى كليمه بعد ذلك استحاله اجابه السؤال بما يحتمل فى حقه فى بادىء النظر حقيقه المآل حتى يحصل له مزيد الاطمينان بالطريقه الأولويه، و الاذعان و الايقان باستحاله رؤيه من جلّ عن المثال _ و المفزع إلى الله المتعال _».

أقول: لا يخفى ما فيه؛ فتدبر!

و أما تعلقهم فى جواز الرؤيه بتعليقها باستقرار الجبل و أنه أمرٌ يمكن فى نفسه، فيكون المعلق عليه أيضا ممكنا(1)؛

فمدفوعٌ بأنه لم يعلق على استقراره مطلقا، فإنه كان مستقرًا مشاهداً حال التعليق، بل استقراره حال التجلى؛ و امكانه حينئذٍ ممنوعٌ، و دون اثباته خرط القتاد.

و ممّا يؤكّد ما ذكر أنّ مقتضى تمسّكهم جواز وقوع الرؤيه فى الدنيا، إذ النظر إلى الجبل إنّما وقع فيها مع قول الأشاعره باستحالتها فيها. و ما تفرّد هو به من لزوم تجهيل موسى أن لم يعلم استحاله الرؤيه أو تسفيهم إن كان عالما بها، و اردّ عليهم فى سؤاله الرؤيه فى الدنيا، فإنها غير جائزه على مذهبهم أيضا _ كما تقدّم _ .

و للغزالي فى رساله الاقتصاد فى هذا المقام كلامٌ طويلٌ نقله عنه صدر الحكماء و المحققين فى شرح الأصول خلاصته: «تجويز حصول الرؤيه الحقه و هو تحقّق الانكشاف التامّ و غايه الايقان فى هذه الحاسه البصريه، لا الرؤيه الشايعه من تحديق النظر و طمح البصر حتى

ص : ٢٧٤

١-١. راجع: «الشرح الجديد على التجريد» ص ٣٢٨.

يكون استحالته ضروريًا، لاستلزامه الجبهه و شروطا جمّه .»

و ردّه الصدر المذكور بما حاصله: أنّ تحمل القوى الجسمانيه البائده الفانيه لدرك ما لايسعه الأرض و السماء _ بل العرش العلى ! _ محالٌ، فإنّ الآله الجسمانيه الظلمانيه لا تكون قطّ آلهٌ لدرك المجرّدات عن المادّه فضلًا عن المجرّد المحض عن كلّ شائبه (١)؛ و نعم ما قيل:

رو مجرّد شو مجرّد را بين ديدن هر چيز را شرطست اين (٢)

بل غايه ما يتمنى من احتمال المعرفه إنّما يكون للقلب، لا البصر.

و عن الإجماع: بعدم تسليمه فى محلّ النزاع، و عدم ثبوت تحقّقه قبل ظهوره؛ بل الأمر بالعكس من ذلك، لثبوت اجماع أهل بيت النبوه و الشيعه على نفيه مطلقًا؛ و هم أعلم بما فيه.

و أمّا التمسك بقوله: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (٣)، فيجوز تأويلها بحصول العلم اليقيني لهم برؤيه ما يرون من أحوال القيامة (٤). و احتمال حذف المضاف أيضًا فى «إِلَىٰ رَبِّهَا» قائم _ ك _ : ثوابٍ و نحوه _ ؛ و لذا أوّله الرضا _ عليه السلام _ فيما رواه عنه الصدوق فى أماليه، حيث قال فى تفسير الآيه: «يعنى مشرقه تنظر (٥) ثواب ربّها» (٦). و يحتمل تأويلها بتقدير «أولياء»؛ أى: «إلى أولياء ربّها ناظرة». و بالجمله متشابه القرآن ينبغى عرضها إلى محكمها و يردّ علم ما لم يحكم فيه إلى من نزل فيهم و فى بيّتهم الكتاب ، و هم أهل بيت النبوه، الذين شهد الله _ سبحانه _ لهم بالعصمه.

ص : ٢٧٥

١-١. راجع: «شرح أصول الكافى» ج ٣ ص ١٤٨، حيث يقول: «و اعلم! أنّ الغزالي ذكر فى كتابه المسمى بالاقتصاد فى الاعتقاد بعد ما نقل استدلال أهل الحقّ فى نفى الرؤيه من أنّها توجب كونه _ تعالى _ فى جهه ... وجوها من البحث».

٢-٢. انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ١ ص ٢٤٨.

٣-٣. كريمتان ٢٣ / ٢٢ القيامه.

٤-٤. راجع: «اللوامع الإلهيه» ص ١٩٤.

٥-٥. المصدر: تنتظر.

٦-٦. راجع: «أمالى الصدوق» ص ٤٠٩ الحديث ١.

وقد مرّ رفع التناقض بين قوله _ تعالى _ : «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (١)، وقوله _ سبحانه _ : «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» بطريق أهل المعرفة (٢).

والجواب عمّا نقل عن ابن عباس: أنّه ليس صريحاً في الرؤية العينية، لجواز أن يكون المراد بالرؤية التي خُصّ بها محمّدٌ _ صلى الله عليه وآله وسلم _ الرؤية القلبية _ يعني: الإدراك العلمى على الوجه الكامل _ . وقد نقل عنه أيضاً أنّه قال: «رآه بقلبه» (٣)؛

أو الانكشاف التامّ و الرؤية العقلية، كما هو للعقول المجرّده؛

أو التمثّل الباطنى العلقى لا الخيالى _ كما هو للمبرسمين والمجانين _ .

و عمّا نقل عن الحسن: إنّهُ إن كان قول الحسن من عند نفسه فليس حجّة؛ وإن كان من ظاهر الآيات و الروايات فكذلك، لأنّ فهمه ليس حجّة على غيره. و الظاهر قد لا يعمل به.

و الجواب عن تمسّيّهم بوقوع < الرؤية فى الآخرة للآيات و الروايات: أنّ كثيراً من الآيات و الأخبار مع كونها من الأحاد و معارضتها بغيرها _ خصوصاً بما ورد من طرق أهل بيت النبوة المجمع على صدقهم و فضلهم، فضلاً عن عصمتهم، صلوات الله عليهم (٤) _ ، مأوّلته عن ظاهرها اتفاقاً؛ كقوله _ تعالى _ : «وَمَكَرَ اللَّهُ»، و «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (٥)، و ما وقع فى رواياتكم عن أبى هريره عن رسول الله: «إنّ من العبيد يوم القيامة من يدعو الله _ تعالى _ حتّى يضحك الله، فإذا ضحك منه قال: أدخل الجنّة» (٦)؛

ص : ٢٧٦

- ١-١. كريمه ١٠٣ الأنعام.
- ٢-٢. من كلام السمنانى، راجع: ص ٢٥٣.
- ٣-٣. لم أعتز عليه. و عن محمّد بن الفضيل قال: «سألت أبا الحسن _ عليه السلام _ : هل رأى رسول الله _ صلى الله عليه وآله وسلم _ ربّه _ عزّ و جلّ _ ؟، فقال: نعم، بقلبه رآه ...»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ٤٣.
- ٤-٤. المصدر: _ مع كونها ... عليهم.
- ٥-٥. كريمه ١٥ البقره.
- ٦-٦. جزء من حديث طويل رواه أحمد فى صورته قريبه ممّا فى المتن، راجع: «مسند احمد» ج ٢ ص ٢٧٦.

و عن ابن مسعود: «أنَّ بعض أهل النَّار إذا خرج منها و وصل إلى باب الجنَّة يقول: أى ربِّ! أدخلنيها؛ فيقول: يا ابن آدم! أيرضيك أن أعطيك الدنيا و مثلها؟، فيقول: يا ربِّ! أتستهزى بى و أنت ربِّ العالمين؟!»^(١)، و أمثال ذلك كثيرة. و أنتم قد أوَّلتم المكر و الضحك و الاستهزاء بالجزاء و الرضا و الخذلان، فإذا جاز التأويل فكيف تتمسِّكون بالظواهر فى الأمور العقليَّة، و تجزمون بها؟.

و قد أنصف بعض علمائهم المتأخِّرين حيث قال: «ان صحَّ الإجماع المذكور فهو العمده فى اثبات هذا المطلب، و إلا فهذه الظواهر لا- تفيد إلا ظنًّا لا يجوز التعويل عليه فى المسائل العلميَّة». مع أنَّها معارضةٌ بمثلها، و إن كانت قابلةً للتأويل. و الأحاديث الواردة فى هذا الباب آتٍ فيها ذلك مع كونها كلِّها آحادا، و معارضتها بغيرها، خصوصا بما ورد من طرق أهل بيت النبوة المجمع على صدقهم و فضلهم، فضلا عن عصمتهم _ صلوات الله عليهم^(٢) _ .

و الدليل العقلى متعذِّر^(٣)، قال السيِّد فى شرح المواقف: «الأولى ما قيل: أنَّ التعويل فى هذه المسئلة على الدليل العقلى متعذِّر، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدى من التمسك بالظواهر النقلية»^(٤)؛ انتهى.

فلا مطمع حينئذٍ فى تحصيل اليقين فى هذه المسئلة؛ بل و لا الظنَّ، لما عرفت من تعارض الأدلَّة النقلية^(٥).

هذا الذى ذكرناه غايه ما يمكن تقريره فى هذا المقام، مع الردِّ و الجرح _ كما عرفت _ .

و لكن التحقيق الخالى عن الحشو و الزوائد: أنَّ رؤيه الله _ تعالى _ إمَّا أن يراد بها رؤيته بهذه الآله المخصوصه ؛

ص : ٢٧٧

١- ١. لم أعر عليه بتمامه، و راجع: «التاج» _ للشيخ ناصف _ ج ٥ ص ٤٣٧، «الفتوحات المكيَّة» ج ٣ ص ٥٨.

٢- ٢. المصدر: _ و معارضتها ... عليهم.

٣- ٣. المصدر: + أو متعسِّر.

٤- ٤. راجع: «شرح المواقف» المرصد الخامس ج ٨ ص ١١٩.

٥- ٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٤٩.

أو بعين القلب.

و كلُّ منهما :

إمّا أن يتعلّق بذاته _ تعالى _ من حيث ذاته؛ أو بمظهرٍ خاصٍّ من المظاهر؛

فهذه أربعة أقسام بحسب الاحتمال العقلي. أمّا الأوّل فلاشبهه لدى بضاعه علميّه في أنّه من الأمور الممتنع، لأنّ الاحساس للشيء حالةً وضعيّةٌ للجوهر الحاسّ بالقياس إلى المحسوس الوضعي، ففرض ما لاوضع له ولاجهه له محسوساً كفرض ما لاجهه له في جهه، أو ما لاوضع له ذا وضع. وهذا فرض أمرين متناقضين، فيكون المفروض _ بل الفرض _ محالاً؛

و أمّا الثاني _ وهو أن يرى بهذا البصر الجسماني مظهراً من مظاهر ذاته و مثلاً له تعالى، سواء علم كونه مظهراً و مثلاً له أو لم يعلم _ : فهذا أمرٌ جازٍ، بل واقع، لقوله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «من رأى فقد رأى الحق» (١)، و قوله _ تعالى _ : «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (٢)، و قوله _ سبحانه _ : «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (٣).

و أمّا معنى كون الشيء مثلاً و مظهراً له _ تعالى _ فيحتاج إلى بيان؛ وهو: إنّ الله منزّه عن المثل، إذ لا مهية له و المماثل للشيء هو المساوي له في المهية النوعية؛ و لأنّ كلّ ما سواه ممكن الوجود في ذاته مستفيد الوجود منه _ سبحانه _ ؛ و البرهان قائم على أنّ افراد المهية الواحد لا يمكن كون بعضها علّة و بعضها معلولاً. و لكن لا ينزّه عن المثل، و هو عبارة عن أمرٍ إذا عُرف عُرف الممثل له، و اذا شوهد شوهد. و ذلك لأجل رابطة وجوديّة بينهما، فإنّ من رأى صورته رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ في النوم فقد رأى حقيقته المقدّسه، فإنّ الشيطان لا يتمثل به _ كما ورد في الحديث عنه (٤)، صلى الله عليه و آله و

ص : ٢٧٨

١-١. راجع: «مسند احمد» ج ٣ ص ٥٥، «مجمع الزوائد» ج ٧ ص ١٨١، «مشكاة المصابيح» الحديث ٤٦١٠. و انظر: «بحار الأنوار» ج ٦١ ص ٢٣٥ نقلاً عن «النهاية» الأثيرية.

٢-٢. كريمه ١٠ الفتح.

٣-٣. كريمه ٨٠ النساء.

٤-٤. قال _ صلوات الله و سلامه عليه و على آله _ : «من رأى في اليقظة فقد رأى على الحقيقة، لأنّ الشيطان لا يتمثل بي»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٦١ صص ٢١٦، ٢٣٥. و قريب منه ما رواه العامه في صور شتى قريبه، فانظر: «سنن الترمذى» الحديث ٢٢٧٦٥، «شرح السنه» ج ١٢ ص ٢٢٧، «كنز العمال» الحديث ٤١٤١٨.

سَلَّمَ . و ليس المعنى: «أن من رآه رأى شخصه الذى مات و دفن فى روضه المدينه الطيبه»، لاستحاله خروج شخصه الجسمانى من القبر و حضوره فى مواضع كثيره فى لحظه واحده، إذ ربّما رآه ألف نائم فى أمكنه متعدده بصورٍ مختلفه فى العظم و الكبر و الشيب و الشباب _ و غير ذلك _ فى وقتٍ واحدٍ . و وجود جسمٍ واحدٍ فى آنٍ واحدٍ فى مكانين _ فضلاً عن الأمكنه الكثيره _ محالٌ. فقد علم أنّ المراد من رؤيته فى المنام رؤيه حقيقته المقدسه فى صورهِ مثاليهِ يصدق عليها أنّها هي هو بعينه _ صَلَّى الله عليه و آله و سَلَّمَ _ ؛ كما أنّ من رأى زيدا فقد رأى الحقيقه الانسانيه التى هي مهيه عقليه يوجد فى عالم العقل، و فى كلّ شخصٍ انسانيّ، فيوجد تلك الحقيقه الواحده فى أماكن متعدده و أزمنه متخالفه و تتحد بأشخاصٍ غير متناهيه، فيكون عين تلك الأشخاص بوجهٍ و غيرها بوجهٍ مع اتّصاف الأشخاص بصفاتٍ متضاده. و السبب فى هذا أنّ نحوه وحده الحقيقه الكليه نحو آخر من الوحده، و كذا وجوده ضربٌ آخر من الوجود، فلها شمولٌ و سعته وجوديه بها تسع هذه الوجودات الشخصيه العدد مع عدم حاجتها فى ذاتها إلى شىءٍ منها. فعلى هذا القياس الحقيقه النبويه، لأنّ حقيقته مقدسه شريفه، و له مقامٌ كلّى مع الله لا يسعه أحدٌ _ لا ملكٌ مقربٌ و لا نبيٌّ مرسلٌ _ . و الذى كان له وقتاً صار له مقاما، إذ الفرق بين الوقت و المقام فى عرف أهل الله كالفرق بين الحالّ و الملكه النفسائيتين فى عرف أهل النظر؛ فذات النبيّ _ صَلَّى الله عليه و آله و سَلَّمَ _ مع الله البتّه و لكن يوجد مع ذلك فى مظاهر و مجالى بحيث من رأى مثال حقيقته فقد رآه بالحقيقه لا بالمجاز.

و كذلك ذات الله _ تعالى _ منزّهه عن الشكل و الصوره، و لكن ينتهى تعريفه للعبد بواسطه مثالٍ محسوسٍ إلى حيث يصلح أن يكون مثالا لجماله الحقيقى الذى لا شكل و لا

مثال ولا صورته ولا لون له، و يكون ذلك المثال صادقاً حقاً و واسطه في المعرفه، فيقول الرائي النائم: رأيت الله في المنام، لا بمعنى أن رأته ذاته الأحديه مجردة عن الأشباح و الأمثله، بل بمعنى أنه رأى مثال ذاته، و المثال غير الممثل — كما مر — .

وهم و ازاله

و لعلك تقول: إذا أمكنت رؤيه الله بضرب مثال فلماذا لما طلب موسى — عليه السلام — الرؤيه لقومه «أَخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ»؟؛ و لما طلب لنفسه «قَالَ لَنْ تَرَانِي»؛ فهلاً أظهر له أو لهم مثلاً صادقاً يرونه مشاهدين؟! .

فنقول: إن الرؤيه المثاليه له — تعالى — على أنحاء متفاضله و في عوالم متفاوته في القرب و البعد منه — تعالى — . فرب مثال بالنسبه إلى مثال آخر كالحقيقه بالنسبه إلى المثال. ألا ترى حقيقه جبرئيل — عليه السلام — حقيقه عقليته و كان جبرئيل تمثّل أحياناً في هذا العالم بصوره شخصٍ أعرابيٍّ و كثيراً ما كان متمثلاً بصوره دحيه الكلبى (١) — و كان رجلاً حسن الوجه — ، و قد يتمثّل له — عليه السلام — في عالم آخر بصوره هي بالحقيقه صورته و قد طبّق الخافقين — و ذلك أنه سأله رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم أن يريه نفسه على صورته الحقيقيه، فواعده ذلك سحراً، فطلع جبرئيل فسدّ الأفق إلى المغرب (٢) — . و المشهور أنه رآه بصورته الحقيقيه مرتين، مرّة كما ذكرناه، و مرّة أخرى عند سدره المنتهى، كما دلّ عليه قوله — تعالى —: «وَ لَقَدْ رَأَوْهُ نَزَلَ أَخْرَى * عِنْدَ سِدْرِهِ الْمُنتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» (٣) . و كان يراه غالباً في الصوره الآدميه (٤) .

ص : ٢٨٠

١-١. «كما روى أنّ جبرئيل — عليه السلام — كان يأتي نبينا — صلى الله عليه و آله و سلّم — في صورته دحيه الكلبى»، انظر: «بحار الأنوار» ج ١٤ ص ٣٤٣.

٢-٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٨ ص ٢٤٧، ج ٥٩ ص ٢٤٦.

٣-٣. كريمات ١٣، ١٤، ١٥ النجم.

٤-٤. «قالوا: إنّ جبرئيل — عليه السلام — كان يأتي النبي — صلى الله عليه و آله و سلّم — في صورته الآدميين»، انظر: «بحار الأنوار» ج ١٨ ص ٢٤٧.

فاذا تقرّر هذا فنقول: أمّا الذي طلبه موسى من رؤيه الله فهو رؤيه لا يمكن تحقّقها إلا بالصعق و اندكاك جبل الأثيه و الموت. و لذلك وقع النهى و العتاب، لأن ذلك لا يمكن بهذه العين الجسمائيه الباليه الداثره.

و أمّا القسم الثالث _ و هو أن يرى بعين القلب مظهرا مثاليًا، و لاتنفك هذه الرؤيه عن العلم بكون المظهر مثلاً له، تعالى _ : فهذا ممّا يمكن وقوعه من العبد في الدنيا.

و أمّا ما روى عن النبيّ أو عن غيره: «أنه رأى ربّه في صوره كذا»، فذلك لظهور سلطان الآخره و تجرّد الروح عن الدنيا الدنيه و ما فيها. فإنّ للنفس في ذاتها سمعا و بصرا ويدا و رجلاً، و جميع الحواسّ و الجوارح المستوره عن مشاعر هذا العالم . و هذه الحواسّ و القشور حجّب و أغشيه ظلماتيه عن تلك الحواسّ و القوى و الأعضاء؛ و هي المقبوره المحشوره عند قيام الساعه.

و أمّا القسم الرابع _ و هو أن يرى بالعين الباطنه _ : فهذا مختصّ بالعلماء الراسخين، سيّما الأنبياء المرسلين _ عليهم صلوات ربّ العالمين _ ، سواء كانوا في الدنيا أو ارتحلوا إلى الآخره؛ فإنّ هذه رؤيه بحقائق الإيمان لاجوارح الأبدان؛ كما روى عن أهل بيت العصمه و الايقان(1). فالعاقل المؤمن إذا قوى نور عقله و بصيرته بقوّه الإيمان و المعرفه و الايقان و صار عقلاً بالفعل مجرّداً عن التعلّقات الطبيعيه و الغواشى البدنيه فيوشك أن يطالع ذات الأحديه مطالعه علميه و يشاهد حقيقه الإلاهيه مشاهده عقليه؛ لكن لا على وجه الاكتناه و الاحاطه، بل على قدر القوّه و الطاقه و الظرفيه _ كما لا يخفى على أهل البصيره _ .

ازاحه شكّ

إذا تحققت ما ذكرناه لك زال عنك اشكال التناقض بين قول النبيّ _ صلى الله عليه و آله

ص : ٢٨١

١- ١. كما عن أميرالمؤمنين في حديث ذعلب، راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ٣٠٤.

و سلم: «نورٌ أتى أراه»^(١)، و بين قول أمير المؤمنين _ عليه السلام _ : «رأيتُه فعبدته، و لم أعبد رباً لم أراه»^(٢)؛ و كذا التخالف بين ظاهرَي كلامين نُقلَا عنه _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ فى باب الرؤيه، أحدهما قوله لبعض أزواجه: «ما رأيت ربِّي على آيتته و حقيقته»^(٣)، و الآخر قوله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ لابن عباس: «أتى رأيتُه على صورته التمثل»^(٤). و من أبواب المثل قوله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ : «أول ما خلق اللهُ نورى»^(٥)، و قوله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ : «من رأى الحقَّ _ الذى مرَّ أنفاً»^(٦) _ ؛

و ظهر أيضاً صدق قول أساطين الحكماء: «إنَّ الحاكمَ بأنَّ اللهَ موجودٌ هو نحوُّ من البرهان الشبيه باللم، لا العقل، و إنَّه _ تعالى _ ممَّا يستحيل الاكتناه و الاحاطه به، فلا يرى ذاته إلا ذاته»؛

و فى الأدعيه النبويه: «بك أحيى و بك أموت»^(٧)؛ و من هذا قول ذيلنون المصرى: «رأيت ربِّي، و لولا ربِّي لما قدرت على رؤيه ربِّي»؛

و قول أبيالحسين: «ما رأى أحدٌ ربِّي سوى ربِّي».

وَ عَجَزَتْ عَنْ نَعْتِهِ أَوْهَامُ الْوَاصِفِينَ.

«الأوهام»: جمع «وهم»، < و هو الاعتقاد المرجوح. و قد يقال: أنه عبارة عن الحكم

ص : ٢٨٢

- ١-١. راجع: «سنن الترمذى» ج ٥ ص ٣٦٩ الحديث ٣٢٨٢، «مسند احمد» ج ٥ ص ١٥٧، «فتح البارى» ج ٨ ص ٦٠٨، «حليه الأولياء» ج ٩ ص ٦١. و انظر: «مصباح الأنس» ص ٣٤١.
- ٢-٢. المنقول من هذا الكلام: «لم أكن أعبد رباً لم أراه»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٥ ص ١١٩.
- ٣-٣. لم أعر على الحديث فى مصادر الروايه، لا فى مصادرنا و لا فى مصادر العامه.
- ٤-٤. الحديث أيضاً لم أعر عليه.
- ٥-٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ١ ص ٩٧، ج ٥٧ ص ١٧٠. و لم يوجد فى طرق أهل السنه و الجماعه.
- ٦-٦. راجع: ص ٢٧٨ التعليق ١.
- ٧-٧. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٧ ص ٢٣٣، من غير اسناده إلى النبى _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ .

و قد يطلق على القوه التي تدرك هذا المعنى (١). و هي الواهمه من القوى الخمسه الباطنيه التي محلها كل الدماغ، و إن كان لها اختصاصٌ بآخر التجويف الأوسط منه (٢).

و أما إن محلها كل الدماغ: فلأن الوهم سلطان القوى الحسيه و مستخدمٌ لسائر القوى الحيوانيه، من شأنها إدراك المعاني الجزئيه المتعلقه بالمحسوسات _ كالعداوه الجزئيه التي يدركها الشاه من الذئب، فتهرب منه؛ و المحبه الجزئيه التي يدركها السخله عن أمها، فيميل إليها (٣) _ . فادراك المعاني دليلٌ على وجود قوه بها أدركها. و كونها ممّا لم يتأذ من الحواس دليلٌ على مغايرتها للحس المشترك، و كونها جزئيه دليلٌ على مغايرتها للنفس الناطقه. قال الشيخ الرئيس في الشفا: «أنا (٤) نحكم في المحسوسات بمعانٍ لانحسها، إمّا بأن لا تكون في طبائعها المحسوسه البتّه؛ و إمّا أن تكون محسوسه لكننا لانحسها وقت الحكم. أمّا التي لا تكون محسوسه في طبائعها فمثل العداوه و الرداءه و المنافره التي تدركها الشاه في صوره الذئب _ و بالجمله المعنى الذي تنفر (٥) عنه _ ، و الموافقه التي تدركها من صاحبها _ و بالجمله المعنى الذي (٦) يؤنسها به _ . و هذه أمورٌ تدركها النفس الحيوانيه و الحس لا يدل (٧) على شيء منها. فاذن القوه التي بها تدركه (٨) قوه أخرى؛ و لتسم «الوهم».

و إمّا التي تكون محسوسه فأننا نرى مثلاً شيئاً أصفر، فنحكم أنه عسلٌ و حلوّ، فإن هذا ليس يؤدى (٩) إليه الحاس في ذلك الوقت، و هو من جنس المحسوس. على أن الحكم نفسه ليس بمحسوس البتّه و إن كانت اجزائه من جنس المحسوس، و ليس يدركه في الحال، إنما

ص : ٢٨٣

- ١-١. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ٣ ص ٥١٧.
- ٢-٢. تعريض بقول العلامه المدنى حيث قال: «محلها آخر التجويف الأوسط من الدماغ»، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٥٥.
- ٣-٣. انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ٨ ص ٢١٥.
- ٤-٤. المصدر: + قد.
- ٥-٥. المصدر: ينفرها.
- ٦-٦. المصدر: _ الذي.
- ٧-٧. المصدر: لا يدلها.
- ٨-٨. المصدر: تدرك.
- ٩-٩. المصدر: يؤديه.

هو حكمٌ يحكم به؛ و ربّما غلط فيه، و هو أيضا لتلك القوّه»(١).

قال: «و فى الانسان الموهم (٢) أحكامٌ خاصّةٌ من جملتها حملة النفس على أن تمنع وجود أشياء لا يتخيّل و لا-ترتسم فيه، و تأديتها (٣) التصديق بها، فهذه لقوّه (٤) لا محاله موجوده فينا. و هى الرئيسه الحاكمه فى الحيوان؛ حكما ليس فصلاً _ كالحكم العقلى _، و لكن حكما تخيّلنا مقرونا بالجزئيه و بالصوره الحسيّه، و عنها يصدر أكثر الأفعال الحيوانيه»(٥)؛ انتهى كلامه.

لكن المراد من الوهم هنا مطلق الادراك العقلى الباطنى، سواء كان القوّه الوهميه المتعلقه بالمحسوسات أو القوّه العقليه المتعلقه بالمعقولات. و هو شائع فى الاستعمالات، و دلّ عليه مضامين الروايات.

و يؤيّد ما قيل من: أنّ المراد من الأبصار فى قوله _ تعالى _ : «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»(٦) احاطه الوهم و اكتناه العقل.

و يمكن أن يكون المراد من الوهم خصوص القوّه الوهميه التى محلّها الدماغ _ كما مرّ _ .

فعلى الأوّل الدليل على امتناع الاحاطه هو أنّ ذاته المقدّسه غير متناهيه الشده و النوريّه فى الوجود، فهو محيطٌ بما سواه، فلا يحيط به شىءٌ، و إلّا لزم احاطه الشىء بنفسه؛ و هو محالٌ؛

و على الثانى: إنّ ادراك الوهم مقصورٌ على المعانى الجزئيه المتعلقه بالأشخاص الجسمانيّه، وذاته _ تعالى _ ذاتٌ عقليه نوريّه محضه لا يمكن تعقل كنهها غير متعلقه بشىءٍ أصلاً.

قال صدر الحكماء و المحقّقين فى شرحه لأصول الكافى: «و اعلم ! أنّ جوهر الوهم بعينه جوهر العقل، و مدركاته بعينها مدركات العقل؛ و الفرق بينهما بالقصور و الكمال. فما دامت

ص : ٢٨٤

١-١. راجع: «الشفاء» الطبيعيات، كتاب النفس ص ١٤٧.

٢-٢. المصدر: للوهم.

٣-٣. المصدر: يابى.

٤-٤. المصدر: القوّه.

٥-٥. راجع: نفس المصدر السابق ذكره ص ١٤٨.

٦-٦. كريمه ١٠٣ الأنعام.

القوّه العقلِيّه ناقصه كانت ذات علاقهِ بالموادّ الحسيّه منتكسه النظر إليها لا تدرك المعانى إلّا متعلّقه بالموادّ مضافه إليها. و ربّما تدعن لأحكام الحسّ (١) لضعفها و غلبه الحواسّ و المحسوسات عليها، فيحكم على غير المحسوس حكمها على المحسوس. فما دامت فى هذا المقام أطلق (٢) عليها اسم الوهم، فاذا استقام و قوى صار الوهم عقلاً. و خلص عن الزيغ و الضلال و الآفه و الوبال» (٣)؛ انتهى كلامه.

ثم اعلم! أنّ الموجود الصّرف الّذى لا يتعلّق وجوده بغيره و لا يتقيّد بقيد حتّى قيد الاطلاق _ و هو المسمّى عند العرفاء بالهويّه الغيبِيّه و الغيب المطلق، الّذى لا اسم له و لا رسم و لا صفه له و لا نعت و لا نسبه له و لا حكم _ لا يصل إليه معرفه و لا عقل و لا- وهم، إذ كلّ ما له اسم و رسم هو مفهوم من المفهومات الموجوده فى العقل أو الوهم، و كلّ ما يتعلّق به معرفه و ادراك فله اشتراك و ارتباط بغيره. و الأوّل _ تعالى _ ليس كذلك، لكونه قبل جميع الأشياء و لا يقبل الاشتراك، إذ لا مهيه له و ليس له مهيه و تشخّص؛ فسبحانه عن حدّه باشاره. فليس له حدّ و رسم و لم يكن محاطا بعقل أو بذهن و فكره. و كيف و إنّ الفكر و الذهن و النهى تكون به موجوده بالضروره؟! فهو الغيب المحض و المجهول المطلق، إلّا- من قبل آثاره و لوازمه. فلا إشاره إلى كنه ذاته و لا خبر من كنه صفاته، و لا قدم لعقل و لا وهم و لا حسّ عنده.

و فى الكافى عن الرضا _ عليه السلام _ : «أنّ الخالق لا يوصف إلّا بما وصف به نفسه، و أنّى يوصف الّذى تعجز الحواسّ أن تدركه و الأوهام أن تناله و الخطرات أن تحدّه و الأبصار عن الاحاطه به!». جلّ عمّا يصفه (٤) الواصفون و تعالى عمّا ينعته الناعتون _ ... الحديث (٥) _ .».

قال أميرالمومنين _ عليه السلام _ فى خطبه الوسيله: «الحمد لله الّذى منع (٦) الأوهام أن

ص : ٢٨٥

١-١. المصدر: و ربما يدعن أحكام الحسّ.

٢-٢. المصدر: يطلق.

٣-٣. راجع: «شرح أصول الكافى» ج ٣ ص ١٧١.

٤-٤. المصدر: وصفه.

٥-٥. راجع: «الكافى» ج ١ ص ١٣٨ الحديث ٣.

٦-٦. المصدر: أعدم.

تنال إلا وجوده و حجب العقول أن يتخيل ذاته، لامتناعها من النسبه (١) و التشاكل _ ... الخطبه (٢) _ .»

و فى الحديث: «انّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار» (٣)؛

قال أبو يزيد: «إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار»، فان وقع تجلّى فالبصر و الفؤاد واحدٌ. و لا اطلاع لما سواه عليه إلا بعد فناء التعينات و اضمحلال الأنيات و اندكاك جبل الهويات، إذ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (٤)، بسطوه قهره و سلطانه و غلبه نوره و برهانه؛ «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (٥).

قولنا: «و لا اطلاع لما سواه عليه إلا بعد فناء التعينات»، لأنّه لا يمكن للمعلولات قبل فناء التعينات مشاهدته ذاته إلا من وراء حجابٍ أو حجبٍ حتّى المعلول الاوّل، فإنّه أيضا لا يشاهد ذاته إلا بواسطة عين وجوده و مشاهدته نفس ذاته، فيكون شهود الحقّ له من جهة شهود ذاته و بحسب وعاء وجوده ؛

قال بعضهم: «ما ظهر لشيءٍ من المظاهر إلا و قد احتجب به و ما احتجب بشيءٍ إلا و قد ظهر فيه، فما دام فى حجاب تعينه و ائيته لم يتيسر له مشاهدته الحقّ»، و لذا قال الحلاج:

بَيْنِي وَ بَيْنَكَ أَتَيْتِي يُنَازِعُنِي فَارْفَعْ بِطُفِكَ أَتَيْتِي مِنَ الْبَيْنِ (٦)

قال بعض المحققين: «اعلم! أنه قد تبين فى العلوم أنّ الأمر البسيط الذى لا مبدأ و لا جزء له (٧) بوجه من الوجوه، فلا حدّ له و لا صورته تساويه، فلا حكاية له (٨)، فلا سبيل إلى اكتساب

ص : ٢٨٦

١-١. المصدر: الشبه.

٢-٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٧ ص ٢٨٢.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ٣٠١، «الفتوحات المكيه» ج ١ ص ٩٥، نقلاً عن النبى _ صلى الله عليه و آله و سلم _ .

٤-٤. كريمه ٨٨ القصص.

٥-٥. كريمه ١٦ غافر.

٦-٦. راجع: «أخبار حلاج» طبعه الدكتور سعدى ضناوى الفقره ٤٩ ص ١٢٩، طبعه ماسينيون ص ٧٦. و البيت لم يرد فى ديوانه.

٧-٧. المصدر: لا مبدأ له و لاجزاء.

٨-٨. المصدر: _ فلا حدّ ... له.

معرفه ذاته _ لا- بالقياس و لا بالحواس (١) _ . بل ذاته إمّا مجهولته محضه، و إمّا معلومه بصريح العرفان الكشفي و شهود الذات المنكشفه على عين البصيره من غير واسطه قياس أو حسّ؛ و إمّا معلومه بآثارها و آياتها و أفعالها و علاماتها _ و هو المسمّى بالبرهان الإين، المفيد للعلم بوجود الشىء مطلقاً، لا بحقيقته المخصوصه، بل من آثاره و لوازمه _ . فالحق _ تعالى _ و إن لم يكن على حقيقه ذاته برهاناً و لا- حدّ _ كما علمت _ ، و لكن النظر فى أجزاء العالم و وجود الحوادث و الحركات على أتقن وجه و أحكمه يعطى أنّ فى الوجود قيوماً أزلياً واحداً لا شريك له، عالماً قادراً حياً سمياً بصيراً موصوفاً بالصفات الحسنى و الأمثال العليا و الكبرياء و الآلاء؛ فالبرهان الإينى حاكمٌ بأنّ فى الوجود موجوداً كذا و كذا. ثمّ هذه المعلومات إذا تأكدت و رسخت فى النفس العارفة بها استكملت النفس بها و قويت ذاتها و خرجت من القوه إلى الفعل و انقلبت من حدّ النفسية إلى حدّ العقل، و شاهدت بعينها المكتسب و عقلها المستفادّ جمال الحضرة الإلاهية (٢).

أو نقول: و إن لم يكن لنا سبيلٌ إلى كنه ذاته أو صفاته، لكن البرهان العقليّ يؤدّى بنا إلى أن نعتقد أنّ سلسله افتقار الممكنات ينتهى إلى مبدئٍ موجودٍ بذاته، و إنّهُ أحدىّ الذات بلا تركيبٍ بوجهٍ من الوجوه، و كونه تامّ الحقيقه بلانقصٍ و قصورٍ، و إنّ له من كلّ ما هو كمالٌ للموجود بما هو موجودٌ غاياتها و نهاياتها، و حيث لا مخرج من النقيضين فله من كلّ صفه كمالية و نعوتٍ وجودية أشرفها و أتمّها و أرفعها؛ فله الأسماء الحسنى و الصفات العليا. و بالجمله ليس من شرط الحكم على أمرٍ بمحمولاتٍ عقليه و أوصافٍ كليه أن يوجد ذات الموضوع فى العقل و تصوّر و تتمثّل فيه بالكنه، بل يكفى لذلك تصوّر مفهومٍ عنوانيّ يجعل عنواناً لعقدٍ حمليّ يجزم العقل بسرايه الحكم الموقع عن العنوان إلى ما يطابقه فى الواقع و إن لم

ص : ٢٨٧

١- ١. ههنا حذف المصنّف قطعاً من كلام صدر المتألّهين.

٢- ٢. من قوله : قال بعض أهل التحقيق ... إلى هنا هو كلام صدر المتألّهين، و أمّا من هنا إلى آخر القطعه _ أى: إلى قوله: انتهى كلامه _ فلم يوجد فى المصدر، راجع: «شرح أصول الكافي» _ لصدر المتألّهين _ ج ٣ ص ١٦٤.

يدرك العقل كنهه؛ انتهى كلامه.

أقول: بسبب قرب الفرائض و النوافل أيضا يحصل لنا المشاهده للحضرة الإلهية بقدر وعائنا الوجودية و استعداداتنا الفطرية. فإن تجليه _ سبحانه _ بأى صفة كان ليس إلا بمقدار استعداد المتجلى له، لا على ما هو عليه فى حد ذاته؛ ذلك لا يسعه مجلى و لا يضبطه مظهر.

اعلم! أن قرب الفرائض و النوافل باصطلاح العرفاء هو أن وجود الحق هو الأصل الواجب و هو الفرض؛ و وجود العالم _ و هو العبد _ نفل و فرع عليه. فاذا ظهر الحق بسلطان الاسم الظاهر و يكون التجلى له خفى فيه العبد؛ فكان العبد سمع الحق و بصره و سائر قواه و جوارحه. و هو قرب الفرائض الذى يعبر عنه بالفناء فى الله و البقاء بالله _ كما قال: «ان الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده»(١)؛ و قال _ سبحانه _ : «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»(٢)، لفيه الرمى عن محمد _ صلى الله عليه و آله و سلم _ فى قوله: «وَمَا رَمَيْتَ» و اثباته لنفسه فى قوله: «وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى». و إذا بطن بسلطان الاسم الباطن و تكون التجلى له ظهر الخلق و خفى فيه الحق، فكان الحق سمع العبد و بصره و سائر قواه و جوارحه. و هو قرب النوافل المدلول عليه بقوله: «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل»(٣).

ص : ٢٨٨

١-١. هذا كما قال العارف الكاشانى: «كما قال _ عليه الصلاة و السلام _ : ان الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده». و الظاهر ان هذه قوله صدرت عن أبيموسى الأشعرى حينما كان يعلم الناس التشهد، راجع: «صحيح مسلم» ج ١ ص ٣٠٥، «شرح النووى» عليه ج ٤ ص ٣٦٢. و لتفصيل المقال انظر: «شرح فصوص الحكم» _ للعارف الكاشانى _ ص ٩٦، ثم تعليقاتنا عليه ص ٤٣٢ الرقم ٨٩.

٢-٢. كريمه ١٧ الأنفال.

٣-٣. راجع _ باختلاف يسير _ : «الكافى» ج ٢ ص ٣٥٢، «بحار الأنوار» ج ٨٧ ص ٣١، «مسند احمد» ج ٦ ص ٢٥٦، «اتحاف الساده المتقين» ج ٣ ص ١٦٥. و انظر أيضا: «لطائف الاعلام» ص ٦٩.

و بالجمله لا يحصل هذا المقام إلا بفناء الجهه البشريه فى الجهه الربانيه؛ و ذلك لا يحصل إلا بالتوجه التام إلى جناب الحق خالق الأنام، إذ به يقوى جهه حقيقته، فتغلب جهه خلقيته إلى أن يقهرها و تفتنيها؛ كالقطعه من الفحم المجاوره للنار، فإنها بسبب المجاوره و الاستعداد لقبول الناريه تشتعل قليلاً قليلاً إلى أن تصير ناراً، فيحصل لها ما يحصل من النار من الاحراق و الانضاج و الاضائه و غيرها، و قبل الاشتعال كانت مظلمه كدره بارده.

و ذلك التوجه لا يمكن إلا بالمحبه الذاتيه الكامنه فى العبد. و ظهورها لا يكون إلا بالاجتناب عما يضادها و يناقضها، و هو التقوى مما عداها. فالمحبه هى المركب، و الزاد التقوى. و هذا الفناء موجب لأن يتعين العبد بتعينات حقائقه و صفات ربانيه، و هو البقاء بالحق. فلا يرفع التعيين من العبد مطلقاً.

فليس المراد من الفناء هيهنا فناء ذات العبد _ لأن فناء ذات الشىء ممتنع _ ، بل المراد بالفناء فناء الصفات، ففناء الممكن فى الواجب عبارة عن اضمحلال آثاره، لا انعدام حقيقته _ كما توهمه بعض _ ، ليلزم المفسد الشنيعه. و ذلك مثل انعدام نور الكواكب و نور السراج فى نور الشمس.

چراغ آنجا كه خورشيد منير است میان بود و نابودی اسير است

قال الجنيد: «المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر» (١).

شعر:

چون تجلی کرد اوصاف قدیم پس بسوزد وصف حادث را گلیم (٢)

و حينئذ _ أى: إذا لم يندم عين العبد حال الفناء فى الله و بقى ببقائه، سبحانه _ يصح أن ينضاف إليه الأمور، و يكون الحق سمعه و بصره؛ بل يعم الحق جميع قواه و جوارحه و أعضائه بهويته الساريه فى الموجودات كلها على المعنى الذى يليق بجنابه _ سبحانه _ لئلا يلزم محدوديته _ تعالى _ . و هذا المعنى هو أن يحيط بالكل أو يستغرق الكل غير منحصر فى

ص : ٢٨٩

١-١. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ١ ص ٦٣.

٢-٢. راجع: «مثنوى معنوى» ج ٢ ص ٧٨.

الكل «لَا يُغَادِرُ صَيْغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا» (١) بعينه. فكان عينها و لم يتعين في عين على التعيين، فلم يتحدد بحدٍّ مخصوص، فلم يدركه حدٌ و لم يبلغه حصرٌ. و إن كان محددا بكلِّ حدٍّ فإنه غير محصورٍ في ذلك؛ فافهم و لاتغفل!.

و بما ذكرناه لك اندفع ما قيل في هذا المقام من: «أنه استحال حصول حقيقته في شيء من المدارك و العقول، و لم يكن ذاته معلومةً لأحدٍ من الناس إلا لواحدٍ بعد واحدٍ من أكابر الأولياء»؛

فمن أين يُعرف اتصافه بصفاته التي وصف بها نفسه في كتبه على ألسنه رسله؟!، و من المعبود في العبادات و المقصود في الدعوات و المرغوب إليه في انجاح الطلبات و رفع الحاجات و المرهوب عنه في النقمات و انزال البليات؟!؛ و بالجمله كلامنا في ادراك الادراك، لا في ادراك الفطري، فإنه حاصلٌ لكل من المدارك الانسانية و الموجودات الامكانية؛ فتبصّر!.

فاذا علمت ما قررناه لك ظهر لك معنى قوله _ عليه السلام _ : «و عجزت عن وصفه أوهام الواصفين».

و يحتمل أن يكون المراد ب_ «عجز الأوهام عن نعته _ تعالى _»: عجزها عما يليق بجنابه و إن بلغوا في التوصيف منتهاها.

و قيل: «المراد: أنها عجزت عن نعته بما نعت به نفسه، أو نعت ذاته بمعرفتها بغير الصفات التي وصف بها».

قيل: «إنَّ العقل لكماله و شرافته لا يحوم حول هذا الحمى، لأنه لا يتعرّض إلا لادراك ما يمكن؛ بخلاف الوهم، فإنه الذي يدرك ما لا يمكن و لا حقيقه له خارجا، كانسانٍ ذي رأسين أو جناحين».

و لا يخفى ما فيه!، فإن ما ذكره شأن الخيال، لا الوهم. لأننا ذكرنا أنَّ الوهم هو العقل

ص : ٢٩٠

قال صدر الحكماء و المحققين: «و أما بيان قصور العقول عن الاطلاع >على كيفية وصفه و مدحه _ سبحانه _ كما هي، فإن وصف الشيء و الثناء عليه إنما يتصور إذا كان مطابقاً لما هو عليه في نفس الأمر، و ذلك غير ممكن إلا بتعقل ذاته و كنهه. لكن لا يمكن للعقول تعقل حقيقته الأول _ سبحانه _ و ما له من صفات الكمال و نعوت الجلال؛ لأن ذلك التعقل:

إما بحصول صورهِ مساويه لذاته _ تعالى _ و صفاته الحقيقيه؛

أو بحضور ذاته المقدسه و شهود حقيقته؛

و الأول محال، إذ لا مثل لذاته، و كل ما له مثل أو صورهُ مساويه له، فهو ذو مهيه كليهِ، و هو _ تعالى _ لا مهيه له؛

و الثاني أيضاً؛ إذ كل ما سواه من العقول و النفوس و الذوات و الهويات فوجوده معلول له مقهورٌ تحت جلاله و عظمته _ كانقهار عين الخفاش في مشهد نور الشمس _ ، فلا يمكن للعقول _ لقصورها عن درجه الكمال الواجبي _ ادراك ذاته على وجه الاكتناه و الاحاطه، بل كل عقل له مقام معلوم لا يتعداه إلى فوقه من عقلٍ آخر _ و لهذا قال جبرئيل حين تخلفه عن رسول الله ليلى المعراج: «لودنوت أنمله لا حترقت» (١) _ . فأنتى للعقول البشريه الاطلاع على النعوت الإلهيه و الصفات الأحديه كما هي عليه من كمالها و غايتها التي لا غاية لها؟!».

و قال في موضع آخر: «و ما كان حقيقته الوجود الصرف الذي لا أتم منه و كل وجودٍ رشح و فيض و تبع عن وجوده، فلا يساويه وجودٌ و لا يدانيه قوة، إذ المفاض أو المفاض عليه لا يمكن أن يساوى أو يدانى المفيض فضلاً عن أن يضبطه أو يحفظه أو يحيط به أو يحده؛ بل هو الحافظ المحدد للأشياء المحيط بما يشاء ذاتا و علما. فاذن لا عقل يضبطه و لا وهم

يبلغه و لا بصر يدركه و لا مقدار يحيط به»؛(١) انتهى كلامه.

و يؤيده ما وقع في الحديث الأوّل من باب جوامع التوحيد من أصول الكافي في جملة قول عليّ _ عليه السلام _ : «و حارفي ملكوته عميقات مذاهب التفكير، و انقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير، و(٢) تاهت في أدنى أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور؛ فتبارك الذي لا يبلغه بعد الهمم و لا يناله غوص الفطن»(٣)؛

و في خطبه له _ عليه السلام _ : «لم تحط به الأوهام»(٤)؛

و في خطبه أخرى: «لم يُطلع العقول على تحديد صفته و لم يحجبها عن واجب معرفته»(٥)؛

و في أوّل خطبه الوسيه له _ عليه السلام _ : «الحمد لله الذي منع الأوهام أن تنال وجوده، و حجب العقول أن يتخيّل ذاته، لامتناعه من الشبه و التشاكل»(٦).

بعقل نازی حکیم تا کی؟ بفکرت این ره نمی شود طی بکنه ذاتش خرد برد پی اگر رسد خس بقعر دریا!

وَرَقَاءُ فَهَمِّكَ لَا تَنَالُ جِنَابَهُ بِجِنَاحِي الإِحْسَاسِ وَ الإِدْرَاقِ

هَيْهَاتَ أَنْ تَصَلَ العَنَاقِبُ بِالَّذِي نَسَجَتْ أَنَامِلَهَا ذُرَى الأَفْلَاقِ

قال العطار:

جهان عقل و جان حیران بمانده تو در پرده چنین پنهان بمانده

جهان پر نام تو و ز تو نشان نه به تو بیننده عقل و تو عیان نه

زو نشان جز بی نشانی کس نیافت چاره ای جز جان فشانی کس نیافت

ص : ۲۹۲

۱- ۱. لم أعر عليه. و القطعه الأولى موجودة في «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۵۶ من غير اسناد إلى صدر المتألمين. و اظن أنّ المصنّف اقتبسها من هذا المصدر ثمّ اسندها إلى المتألم الشيرازی.

۲- ۲. المصدر: + و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب.

۳- ۳. راجع: «الكافي» ج ۱ ص ۱۳۵ الحديث ۱.

۴- ۴. راجع: «نهج البلاغه» الخطبه ۱۸۵ ص ۲۶۹، «بحار الأنوار» ج ۴ ص ۲۶۱.

۵- ۵. راجع: «نهج البلاغه» الخطبه ۴۹ ص ۸۸.

۶- ۶. راجع: «بحار الأنوار» ج ۷۷ ص ۲۸۲.

عقل در سودای او حیران بماند جان ز عجز انگشت در دندان بماند

چیست جان در کار او؟ سر گشته ای دل جگر خواری بخون آغشته ای

نی مکن چندین قیاس ای حق شناس زانکه ناید کار بی چون در قیاس

در جلالش عقل و جان فرتوت شد عقل حیران گشت و جان مبهوت شد

ثم اعلم! أنه لا يلزم من عدم ادراك العقول كنه كماله و غايه جلاله أنّ ما يدركه المحققون من صفاته _ تعالى _ بالبراهين و يصفونه به لم يكن ثابتا في حقه صادقا عليه؛ و معنى عيته الصفات و عدم زيادتها ليس مجرد نفى أضدادها عنه _ تعالى _ ، حتى يكون علمه عبارة عن نفى الجهل و قدرته عبارة عن نفى العجز _ و على هذا القياس فى السمع و البصر و غيرهما _ ليلزم التعطيل؛ و لا أيضا معنى كونه عالما قادرا أنه يترتب على مجرد ذاته _ سبحانه _ ما يترتب على الذات مع الصفه بأن ينوب ذاته مناب تلك الصفات، ليلزم أن لا يكون اطلاق العلم و القدره و غيرهما عليه _ تعالى _ على سبيل الحقيقه، فيكون عالما قادرا حيا سميعا بصيرا بالمجاز؛ فيصح سلبها عنه، لأنه علامه المجاز و لازمه.

فان قلت: فما معنى قول أمير المؤمنين _ عليه السلام _ فى بعض خطبه المنقوله فى كتاب نهج البلاغه: «و كمال توحيده الاخلاص له و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه»(1)؟

قلت: معناه نفى الصفه الموجوده بوجود غير وجود الذات، كالسواد للأسود و البياض فى الأبيض، لا كالمناطق للانسان. و لما كان أكثر ما يطلق عليه اسم الصفه هو الذى يكون أمرا عارضا للذات و لا يقال للمعاني الذاتيه للشىء أنها صفات له، فلأجل ذلك وقع نفى الصفه عنه _ تعالى _ بهذا المعنى. لا- أنه _ تعالى _ ليس يوصف بالعلم و القدره و نظائرها من المعانى الكماليه، سيما قد قال _ عليه السلام _ بعد ذلك: «فمن وصف الله _ سبحانه _ فقد قرّنه و من قرّنه فقد ثناه»(2)؛ فعلم أنه _ عليه السلام _ أراد بـ «الصفه» ما قارن الذات _ كالعوارض

ص : ٢٩٣

١- ١. راجع: «نهج البلاغه» الخطبه الأولى ص ٣٩.

٢- ٢. راجع: نفس المصدر فى التعليقه السالفه.

للذوات _ ، و هو الموجب للاثنيته _ على ما عرفت _ . فالعلم فينا صفة زائدة على ذاتنا، و كذا القدره فينا كيفيه نفسانيه، و كذلك غيرهما من الصفات، و في الأول _ تعالى _ نفس ذاته. فذاته صفاته وصفاته ذاته، لا أنّ هناك شيئاً هو الذات و شيئاً آخر هو الصفات ليلزم التركيب فيه _ تعالى عن ذلك علواً كبيراً _ . فهو علمٌ باعتبارٍ عالمٌ باعتبارٍ، و هو قدره و قادرٌ باعتبارين، و كذا حياةٌ وحيٌّ و سمعٌ و سميعٌ و بصرٌ و بصيرٌ باعتبارين.

و هذه الاعتبارات العقلية و أضعافها ممّا لا يوجب تكثراً بوجهٍ من الوجوه في وجود ذاته، و لا تخلُّ بوحدايته الصرفة، بل يزيده وحدةً؛ كما قال معلّم المشائين في مثل هذا المقام: «و وجه ذلك أنّه لو فرض أنّه لم يكن في ذاته شيءٌ منها لما كان واحداً حقيقياً، مثلاً- لو فرض أنّه علمٌ و ليس بقدره أو أنّه علمٌ و ليس بعالمٍ لكان فيه جهةٌ غير جهة الوجوب و الوجود _ و هي جهة الامكان و العدم _ ، فيلزم تركبه من جهتين، و هو محالٌ»(1).

فان قلت: العالم ما قام به العلم، و القادر ما قام به القدره، و كذا في سائر المشتقات ؟

قلنا: ليس كذلك، بل ذلك متعارف أهل اللغة لما رأوا أنّ أكثر ما يطلق عليه اسم المشتقّ لابدّ فيه من صفة زائدة على الذات _ كالأبيض و الكاتب و الضاحك و غيرها _ فحكموا على الاطلاق أنّ المشتقّ ما قام به المبدء. و التحقيق و الاستقراء يوجبان خلافه، فإنّنا لو فرضنا وجود بياضٍ قائم بنفسه لقلنا أنّه مفرّقٌ لنور البصر، و أنّه أبيض؛ فكذا الحال فيما سواه من العالم و القادر؛ فالعالم ما ثبت له العلم، سواءً كان بثبوت عينه أو بثبوت غيره.

فان قلت: ذاته _ تعالى _ على ما قلت مجهولٌ لنا، و مفهوم العلم و القدره _ و كذا غيرهما من الصفات _ معلومٌ لنا؛ فكيف يكون أحدهما عين الآخر؟!؛

قلت: المعلوم لنا من العلم مثلاً مفهومه الكلّي المشترك المقول بالتشكيك على أفراده الموجوده بوجوداتٍ مختلفه، و المذى هو ذات البارى هو فردٌ خاصٌ منه، و ذلك الفرد لشده

ص : ٢٩٤

١- ١. لم أعثر عليه في مصنّفات الفارابي.

نوريته و فرط ظهوره مجهولٌ لنا محتجبٌ عن عقولنا، و كذا القياس في سائر الصفات؛ فمفهوماتها المشتركة معلومهٌ و وجودها القدسي الواجبي مجهولٌ. و بالحمله الحقّ الحقيق بالتحقيق _ كما هو مذهب أهل الكشف و الشهود _ : انّ جميع هذه الصفات موجودهٌ فيه بوجودٍ أصيلٍ متأكدٍ في غايه التأكد بنحوٍ أعلى و أشرف، فانّ صفات كلّ موجودٍ على حسب وجوده، فللجسم جسمانيهٌ و للنفس نفسانيهٌ و للعقل عقلائيّه و للإلاه إلهيهٌ، بل صفات الكلّ صفاته _ تعالى _ يظهر في كلّ مظهرٍ بقدر وعاء وجوده و ظرفيته _ كما بيّنا كلّ ذلك في كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق؛ فمن أراد تحقيق المقام فليرجع هناك _ .

و إن شئت البرهان على نفي الصفات الزائده على ذاته _ تعالى _ فنقول: لو وجدت صفهً ايجابيهً زائدهً على ذاته فتلك الصفه لامحاله ممكنه الوجود تحتاج إلى علّه موجوده يعطى وجودها.

و تلك العلّه:

إمّا ذاته _ تعالى _ ؛

و إمّا غيـرها؛ فلو كانت غيرها _ تعالى _ فيلزم أن يكون لغيره فيه تأثيرٌ، و أن يكون ذلك الغير أكمل وجوداً منه و لو بوجهٍ واحدٍ. و ذلك ممتنعٌ، لأنّ ما سواه معلولٌ له على اطلاق و كلّ جهه كماليه و حيثيه وجوديه فأنما نشأت في غيره منه _ تعالى _ ؛ فكيف يكون لغيره وجهٌ من وجوه الفضيله و الكمال لم يحصل له من فيض وجوده _ تعالى _ و رشح كماله حتّى يستفيد هو _ تعالى _ منه؟! . فيتمنع أن يستفيد المعطى للكمال ما أفاده، و يأخذ ممّن يستفيد منه.

و أيضاً: كلّ شيءٍ حكم به العقل أنّه كمالٌ لموجودٍ ما من حيث هو من غير شرط تخصّصٍ أو اعتبار تجسّم و تركّبٍ أو تغييرٍ و يمكن بالامكان العامّ على واجب الوجود، فيجب له؛ لأنّه كمالٌ للوجود من حيث هو موجودٌ. و لا يوجب تكثراً و لا تغيراً. و ليست في ذاته جههٌ يخالف جهه وجوب الوجود _ يعني الامكان الخاصّ _ ؛ فما جاز له وجب له. و الوجود الواجبي البحت أولى بكلّ كمالٍ غير مكثّرٍ، و هو المعطى لكلّ خيرٍ و كمالٍ، و يمتنع أن

يعطى الكمال من هو قاصرٌ عنه، فيصير المستفيد أشرف من المفيد؛ هذا محالٌ!.

و إذا كان العلم و القدره و الحياه و نحوها هكذا _ أى: من أحوال الموجود من حيث هو موجودٌ و كمالاته _ ، فيجب أن يكون له _ تعالى _ بذاته، إذ ليست فيه جهةً امكانيَّةً خاصيَّةً _ كما علمت _ . فكلُّ ما هو ممكنٌ له بالامكان العامُّ فهو واجبٌ له _ تعالى _ بذاته، فواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و الحثيات. فجميع صفاته الايجابيه عين ذاته من غير لزوم تكثرٍ _ كما لا يخفى على ذوى البصيره _ .

اِبْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِ الْخَلْقَ اِبْتِدَاعًا، وَ اخْتَرَعَهُمْ عَلَى مَشِيئَتِهِ اخْتِرَاعًا.

«الابتداع» فى اللغة: الاختراع لا على مثالٍ. قال الجوهرى: «أبدعت الشيء: اخترعته لا على مثالٍ»(١)؛ و فى الأساس: «اخترع الله الأشياء: ابتدعها من غير سببٍ»(٢).

و الاختراع: الشقُّ، قال الجوهرى: «اخترع كذا، أى: اشتقّه»(٣).

و فى الاصطلاح: الایجاد لا عن مادّه؛ و الاختراع: الایجاد لا على مثالٍ(٤).

و فى اصطلاح الحكماء: الابتداع هو الایجاد بلا مادّه و مدّه؛ و الاختراع: هو الایجاد بلامادّه دون مدّه(٥).

قال بعض الأفاضل: «الاختراع و الابتداع متقاربان فى المعنى و كثر استعمال الاختراع فى الایجاد لا بالأخذ من شىءٍ يماثل الموجد و يشابهه؛ و الابتداع فى الایجاد لا لمادّه و علّه»(٦).

ص : ٢٩٦

١-١. راجع: «صحاح اللغة» ج ٣ ص ١١٨٣ القائمة ٢.

٢-٢. راجع: «أساس البلاغه» ص ١٥٩ القائمة ١.

٣-٣. راجع: «صحاح اللغة» ج ٣ ص ١٢٠٣ القائمة ١.

٤-٤. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ١ ص ٤٥.

٥-٥. راجع: «شرح الطوسى على الإشارات و التنبهات» ج ٣ صص ١٢٠، ٢٥٤.

٦-٦. هذا قول المحقق المجلسى، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١١٦.

و «القدره» فى اللغة: القوّه على الشىء، أى: التمكين من ايجاد الشىء؛

و قيل: صفة تقتضى التمكين؛

و قيل: صفة تؤثّر على وفق الإرادة(١)، فخرج ما لا تأثير له من الصفات و إن توقّف تأثير القدره عليها _ كالعلم فى بعض القادرين _ ، و ما يؤثّر لكن لاعلى وفق الإرادة _ كالطبائع المسخّره العنصرية، مثل صورته النار فى إحراقها _ .

و فى الاصطلاح :

أما عند المتكلمين: فهى الصفة التى يتمكّن معها الحيّ من الفعل و تركه بالاراده ؛

و أما عند الحكماء و الفلاسفة: فهى كون الفاعل فى ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل.

و بعض >أفاضل المتأخرين ذهب إلى أنّ المعنيين متلازمان بحسب المفهوم و التحقق، و إنّ من أثبت المعنى الثانى يلزمه اثبات المعنى الأوّل قطعاً. و ذلك لأنّ الفاعل إذا كان بحسب نفس ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل كان لامحاله من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشيّه و اللامشيّه يصحّ منه الفعل و الترك _ و إن كان يجب منه الفعل إذا وجبت المشيّه و الترك إذا وجبت اللامشيّه _ فلزوم(٢) دوام الفعل و وجوبه من تلقاء دوام المشيّه و وجوبها لاينافى صحّحه الترك على تقدير اللامشيّه؛ و كذلك قياس مقابله فى الاعتبارين.

أقول: فيما ذكره خلطٌ و خبطٌ!، فإنّ الصحّح و الجواز فى الفعل و مقابله مرجعهما الامكان الذاتى، و قد استحال عند الحكماء أن يتحقّق فى واجب الوجود(٣) جهة امكانية، لأنّه واجب الوجود من جميع الجهات و الهيئات _ كما عرفت(٤) _ ، و إنّما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته _ كالأشاعره _ ، أو يجعل الدواعى على صنعه و ايجاده أمرا

ص : ٢٩٧

١-١. راجع: «التعريفات» _ للجرجاني _ ص ٧٤، «أسرارالحكم» ص ٩٧.

٢-٢. المصدر: _ فلزوم.

٣-٣. المصدر: + و لا منه.

٤-٤. المصدر: «لأنّ هناك وجوداً بلاعدم و وجوباً بلاامكان و فعليةً بلاقوه» ، بدل قول المصنّف: لأنّه واجب ... عرفت.

مباينا، فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد _ صفه كانت أو داعيه _ جائز المشيه و اللامشيه، صحيح الفاعليه واللافاعليه. و أما عند من وحده و قدسه عن شوائب الكثره و الامكان فالمشيه المتعلقه بالوجود و الافاضه عين ذاته بذاته، بلا تغاير بين الذات و المشيه لا في الواقع و لا في الذهن. فالذات هي المشيه و المشيه هي الذات، بلا اختلاف حيثيه تقيديه أو تعليليه. فصدق القضيه الشرطيه القائله: «إن شاء فعل» لاينافي وجوب المقدم و ضروره العقد الحملى له ضروره أزلية دائمه؛ و كذا الشرطيه القائله: «إن لم يشأ لم يفعل» لاتنافي استحاله المقدم امتناعا ذاتيا و ضروره نقيضه ضروره أزلية. فعلم أن التفسير الثانى صادق عند الحكماء دون التفسير الأول(1) <.

و أما عند المحققين: فالقدره فينا كيفيه نفسانيه بها نتمكن من الفعل و الترك. و هي فى الحقيقه قوه امكانيه نسبتها إلى الطرفين سواء، فيحتاج فى اختيار أحد الطرفين إلى انضمام داعيه _ لاستحاله الترجيح بلا مرجح _ .

و القدره بهذا المعنى فى حق الواجب _ تعالى _ محال، لأنها صفة مزاجيه صالحه للشقين و فى واجب الوجود هى عين الفاعليه و الوجوب، إذ لاجهه امكانيه هناك _ كما عرفت _ . فليست قدرته _ تعالى _ مندرجه تحت مقوله من المقولات، بل هى كون ذاته _ تعالى _ بذاته بحيث يصدر عنه الموجوات لأجل علمه بنظام الخير. فاذا نسب إليه الممكنات من حيث إنها صادرة عن علمه كان علمه بهذا الاعتبار اراده، و الفاعل إذا تعلق فعله بمشييه كان قادرا من غير أن يعتبر معه شىء آخر _ من تجدد أغراض، أو اختلاف دواع، أو تفنن ارادات، أو سنوح حالات، ... إلى غير ذلك مما لا يلىق بجناب القدس _ .

و الجمهور غافلون عن ذلك، فيظنون أن القدره لا يكون إلا لما شأنه أن يفعل و أن لايفعل؛ و أما ما من شأنه أن يفعل دائما فلايسميه الجمهور قادرا.

و الحق أن الشىء الذى يفعل دائما إن كان فعله يصدر عنه بغير مشيه فليست له

ص : ٢٩٨

١-١. قارن: «الحكمه المتعالیه» ج ٦ ص ٣٠٧.

قدره بهذا المعنى، و إن كان يفعل بإرادته _ إلا أن إرادته لا تتغير اتفاقاً، أو يستحيل تغييرها استحالة ذاتية _ فهو يفعل بقدره. فالقادر من إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، سواءً كان شاء ففعل دائماً أو لم يشأ فلم يفعل دائماً.

و الشرطيّه غير متعلّقه الصّحّه بصدق كلّ من طرفيها، بل قد يصحّ أن يكون أحد طرفيها أو كلاهما ممّا يكذب _ كما هو مقرّر في محله _ .

و اشتقاق «القدره» من «القدر»، لأنّ القادر يوقع الفعل على مقدار قوّته، أو على مقدار ما يقتضيه مشيئته.

و «الخلق» في الأصل مصدرٌ بمعنى المساحه و التقدير، يقال: «خلقت الأديم للسقاء»: إذا قدرته له قبل القطع. ثم استعمل في إيجاد الشيء و انشائه على غير مثالٍ سبق؛ فقيل: «خلق الله الأشياء خلقاً» باعتبار الإيجاد على وفق التقدير الذي أوجبه الحكمة؛ ثم أطلق على المخلوق (١) _ من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول _ مجازاً؛ أو المراد به مطلق الخلق. و لا ينافيه عود ضمير «العقلاء» عليه، لأنّه من باب التغليب. و اعاده الضمائر الآتية المعيّنه لإرادته الثقلين من باب الاستخدام، و إن كان لإرادته الثقلين هنا وجهٌ.

حو «المشيئه»: اسمٌ من «شاء» _ كالمعيشه من عاش _ . و أصلها مَشِيئَه _ على وزن (٢) مفعله، بكسر العين _ ، أُستثقلت الكسره على الياء، فنقلت إلى الساكن الصحيح قبلها _ و هو الشين _ ، و بقيت الياء على حالها _ لمجانستها الحركه المنقوله منها _ ؛ فصارت مشيئَه.

و اتّفقت النسخ هنا على ترك الهمزه و تشديد الياء، و هو على ابدال الهمزه ياءً و إدغام الياء في الياء؛ و هو مطرّد فيما زاد على الأصل _ كالخطيئه _ .

و هي فينا توجّه (٣) النفس إلى معلوم بملاحظه صفاته و أفعاله المرغوب فيها الموجه لحرکه النفس إلى تحصيله. و هذه الحركه النفسانيه فينا و انبعاثها لتحصيله هي العزم

ص : ٢٩٩

١- ١. انظر: «الحديقه الهالليه» ص ٨١.

٢- ٢. المصدر: _ وزن.

٣- ٣. المصدر: و معناها فينا هي توجّه.

و نفى فى شرح المقاصد الفرق بين المشييه و الاراده، و نقل عن الكراميه: «إنهم جعلوا المشييه صفةً واحدةً أزليّةً تتناول(٢) ما شاء الله بها من إحداثٍ محدثٍ، و جعلوا الإرادة حادثةً متعدّدةً بعدد المرادات»(٣). و ما ذكره من معنى الاراده موافقٌ لما ورد من طرقٍ كثيره من آثار أهل بيت النبوه _ عليهم السلام _ .

و قيل: «المشييه هى مطلق الاراده، سواءً بلغت حدّ العزم و الاجماع، أم لا».

و قد ينفك المشييه فينا عن الاراده الجازمه، كما نشاق أو نستهي شيئاً و لا نعزم على فعله لمانع عقليّ أو شرعيّ، فعلى هذا فنسبه المشييه إلى الاراده كنسبه الضعف إلى القوه، و نسبه الظنّ إلى الجزم. فظهر أنّ المشييه ابتداءً العزم على الفعل، فمتى حصل الاراده صدر الفعل لامحاله.

و قيل: «المشييه هى العلم بشيءٍ مع ما يترجّح به وجوده و علته؛ فهى نوعٌ من العلم مغايره للإرادة».

و المشييه فى الواجب _ تعالى _ ؛ قيل: «بمعنى ترتّب الغايه، بمعنى إنّ كلّ ما يمكن أن يترتب على القصد فى غيره _ تعالى _ فهو مترتبٌ على ذاته فقط من غير توشط القصد»؛

كما قيل بمثله فى سائر صفاته ؛

و قد عرفت بطلان هذا القول.

و قيل: «مشييته _ تعالى _ عبارة عن تجلّى الذات و العناية السابقه لايجاد المعدوم أو إعدام الموجود. فهى أعمّ من الاراده، إذ الاراده عبارة عن تجلّيه لايجاد المعدوم، فهى لاتتعلّق دائماً إلاّ بالمعدوم. فإنها صفةٌ تخصّص أمراً بالحصول و وجوده».

ص : ٣٠٠

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٤٣.

٢-٢. اللفظه لم توجد فى النسختين، و أضفناها من المصدر.

٣-٣. راجع: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ١٣٤.

و من تتبع مواضع استعمالات المشيّه و الاراده في القرآن يعلم ذلك؛ و إن كان بحسب اللغه يستعمل كلّ منهما مقام الآخر؛ في حديث عمران الصابى، قال الرضا _ عليه السلام _ : «اعلم ! أنّ الابداع و المشيّه و الاراده معناها واحدٌ و أسماؤها ثلاثه» (١)؛

و في الكافى، عن أبى عبدالله _ عليه السلام _ : «المشيّه محدثه» (٢).

و في ذلك أحاديث كثيره. و في أحاديث آخر: إنّ الاراده و المشيّه قديمه (٣).

و في التوحيد (٤) و العيون (٥) عن ابن ادريس عن أبيه عن محمّد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى، قال: قلت لأبى الحسن _ عليه السلام _ : «أخبرنى عن الإراده من الله _ عزّ و جلّ _ و من الخلق (٦)!»؛

فقال (٧): الاراده من المخلوق الضمير و ما يبدو له بعد ذلك من الفعل، و أمّا من الله _ عزّ و جلّ _ فارادته احداثه لا غير ذلك، لأنّه لا يروى و لا يهّم و لا يتفكّر، و هذه الصفات منفيه عنه و هى من صفات الخلق، فاراده الله هى الفعل لا غير ذلك، «يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (٨) بلا لفظٍ و لا نطقٍ بلسانٍ و لا بهمهٍ و لا بفكرٍ و لا كيفيه (٩) لذلك، كما أنّه بلا كيفٍ».

التوحيد: ابن الوليد عن الصفّار عن اليقطينى عن الجعفرى، قال: قال الرضا _ عليه السلام _ : «المشيّه (١٠) من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ الله لم يزل مريداً شائياً (١١) فليس بموحّد» (١٢).

ص : ٣٠١

- ١-١. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٠ ص ٣١٤.
- ٢-٢. راجع: «الكافى» ج ١ ص ١١٠ الحديث ١، ٢.
- ٣-٣. لم أعثر عليه أو على ما يشبهه معنئى.
- ٤-٤. راجع: «التوحيد» ص ١٤٧ الحديث ١٧.
- ٥-٥. راجع: «عيون أخبار الرضا» ج ٢ ص ٢٤٧.
- ٦-٦. «التوحيد»: المخلوق.
- ٧-٧. «التوحيد»: + قال.
- ٨-٨. تكررّت هذه الكريمه فى القرآن ٥ مرّاه، فانظر كنموذج: ١١٧ البقره.
- ٩-٩. «التوحيد»: و لا كيف.
- ١٠-١٠. المصدر: + و الإراده.
- ١١-١١. فى النسختين: شائياً.
- ١٢-١٢. راجع: «التوحيد» ص ٣٣٧ الحديث ٥.

والتحقيق: إنَّ للإرادة والمشيه وجه ثابت هي أزلته وعين كون ذاته _ تعالى _؛ وجهه تجدد هي اضافة حادثه مع حدوث المشي و المراد، كما ان العلم والقدرة كذلك. إلا أن وجه الثبات في العلم والقدرة أدل على الكمال والبهاء حيث توجب تخلف متعلقهما عنهما تحقق العلم والقدرة وإن لم يكن المعلوم والمقدور. وذلك مما يعد غاية في كمال العلم والقدرة جدًا، فلذلك عدتا من صفات الذات؛ وجهه التجدد في المشيه و الاراده أدل على العز والجلال، حيث يوجب عدم تخلف الشيء و المراد عنهما، وذلك مما يعد في غاية العز والجلال، فلذلك عدتا من صفات الفعل. و خطاب الشرع إنما هو مع الجماهير، فينبغي أن يذكر في نعته _ تعالى _ معهم ما يكون أدل عندهم على الكمال وأظهر لديهم في العز والجلال. قال الشيخ داود القيصرى: «ان المشيه متعلقه بالفيض الأقدس كما قال _ تعالى _: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» (١)، و الإراده متعلقه بالفيض المقدس، كما قال _ تعالى _: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (٢). فالإرادة متعلقه بايجاد الممكنات؛ بخلاف المشيه، فانها تتعلق بافاضه الأعيان؛ لكن بحسب ما يقتضيه حكمته و أسماؤه و صفاته، لا مطلقاً» (٣).

ثُمَّ سَلَكَ بِهِمْ طَرِيقَ إِرَادَتِهِ، وَ بَعَثَهُمْ فِي سَبِيلِ مَحَبَّتِهِ.

>«ثم» هنا إما لتراخي الزمان، أو الرتبة.

و «سلک» _ من ب _ اب قعد _ يتعدى بنفسه، و بالباء أيضا. و على الأول ما وجد في بعض النسخ القديمه: « ثم سلکهم و بعثهم» (٤) <.

ص : ٣٠٢

١- ١. كريمه ٤٥ الفرقان.

٢- ٢. كريمه ٨٢ ياس.

٣- ٣. راجع: «شرح القيصرى على الفصوص» ص ٤٨٥.

٤- ٤. قارن: «نور الأنوار» ص ١٧. و قال المحقق المجلسى: «رأيت في نسخه قديمه من الصحيفه تاريخ كتابتها قبل زماننا بخمسائه و ثلاثين سنه هكذا: ثم سلکهم في طرق ارادته و بعثهم على سبيل محبته»، انظر: «الفرائد الطريفه» ص ١٢٢، و قال القهبائى: «و في نسخه الشيخ الكفعمى : سلکهم في طريق ارادته»، انظر: «رياض العابدين» ص ٨٤.

و «الطريق» و «السبيل» بمعنى. و كلّ منهما يذكر و يؤنث.

و «البعث»: الإرسال.

و «الاراده»، فقد اختلف المتكلمون فى تفسيرها؛

فالأشاعره فسروها بـ: أنها صفة مخصّصة لأحد المقدورين(1)؛

و فسرها أكثر المعتزله بـ: اعتقاد النفع(2)، لأنّ نسبه القدره إلى طرفى الفعل و الترك بالسويّه، فاذا حصل فى القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف، و صار الفاعل مؤثرا مختارا.

و أورد عليه: إنّ كثيرا ما نعتقد النفع فى كثير من الأفعال و لانفعلها و لانريدها، و لانعتقد النفع فى كثير منها _ بل نعتقد ضرّها! _ و نريدها!؛

و لذا ذهب بعض آخر منهم إلى: أنها ميل يتبع اعتقاد النفع؛ و هو الشوق المفسر بتوقان النفس إلى تحصيل شيء.

و يرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء: إنّ كثيرا ما يوجد هذا الميل و الشوق بدون الاراده _ كما فى المحرّمات _ .

و قيل: هى شوق متأكّد إلى حصول المراد؛

و فيه: أنه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكّد _ كما فى الأفعال العاديه من تحريك الأعضاء و فرقه الأصابع و كثير من الأفعال العبيثيه و الجزافيه، و كما فى تناول الأدوية البشعه و غيرها؛ و قد يتحقّق الشوق المتأكّد و لا يوجد الفعل، لعدم الاراده _ كما فى المحرّمات و المشتبهات للرجل المتقى الكثير الشهوه _ .

و لأجل ذلك قيل: إنّها مغايرة للشوق، فإنّ الاراده هى الإجماع و تصميم العزم، و هو

ص: ٣٠٣

١-١. انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ٤ ص ١١٣، «مصباح الأنس» ص ٥٤٣.

٢-٢. ههنا حذف المصنّف جزءً من كلام صدر المتألّهين لعدم مساسه بما نحن فيه.

ميل اختياريّ و الشوق ميلٌ طبيعيّ، و لهذا يعاقب المكلف باراده المعاصي لا باشتائها؛

و يرد على قوله: «و هو ميل اختياريّ»: إنّه لو كان القصد و الإراده من الأفعال الاختياريّه لاحتاج إلى قصدٍ و إرادتهٍ أخرى، و لزم التسلسل؛

و أجب: بأنّه إنّما يلزم التسلسل لو أريد أنّ الاراده فعلٌ اختياريّ دائماً؛ و ليس كذلك، بل قد توجد بالاختيار و قد توجد بالاضطرار _ كما سيجيء بيانه (١) _ .

و قيل (٢): «أنّ الاراده ربّما تحصل للحيوان بقدرته باراده سابقه منه، كالمتردّد في أصلح الوجوه، فإنّه بعد علمه بالوجوه يقصد إلى فرض وقوع واحدٍ واحدٍ منها بفكره الذي هو باختياره لينكشف له الصلاح و الفساد فيها، فيحصل له الاراده بما يراه أصلح. و هي مكتسبه له، أمّا أسباب كسبها فهي قدره على الفكر و ارادته و العلوم السابقه، فبعضها يحصل أيضا بقدرته و ارادته، لكنّها لاتتسلسل، بل تقف (٣) عند اسبابٍ لاتحصل بقدرته و ارادته»؛ انتهى.

و يرد عليه: إنّه كما أنّ الاراده قد تكون بالاختيار، فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بأن يلاحظ بالاختيار وجوه النفع و الشهوه في أمرٍ معيّنٍ و يكرّر عرضها على النفس حتّى تشتاق إليه و تحرّص عليه؛ و مقصود العاقل تحصيل الفرق بين الاراده و الشوق، و هو (٤) لم يحصل بما ذكره.

قال بعض الأوكياء في بيان الفرق بينهما: «لعلّ الاراده فينا كيفيّة نفسانيّة موجبه للفعل مغايرة للشوق الذي هو توقان النفس إلى حصول المطلوب؛

أمّا أولاً: فلأنّ الشوق إلى الفعل لا يوجد الفعل ألبتّه و إن بلغ الشوق إلى كماله، كما في الزاهد المجتنب عن الشهوات المحرّمه إذا غلبه الشوق إلى نيل لذّه محرّمه، و ربّما يوجد الفعل

ص : ٣٠٤

١-١. المصدر: و سيأتى تحقيق هذا المقام.

٢-٢. المصدر: قال بعض أهل التحقيق.

٣-٣. في النسختين: توقّف، و التصحيح من المصدر.

٤-٤. المصدر: _ هو.

و أما ثانيا: فلأنَّ الشوق قد يتعلّق بالضدّين كما تشتاقي النفس إلى الحركة إلى جهتين مختلفتين: أحدهما للقاء محبوبه، و الثانيه للغلبه على عدوّه، و لا يتعلّق الاراده بضدّين حتّى قيل: إنّ اراده أحد الضدّين عين كراهه الضدّ الآخر ؛

و أمّا ثالث: فلأننا نحكم بثبوت الاراده بديهه في مواضع مع الشكّ في ثبوت الشوق، كما إذا شاهدنا من يتناول الدواء المرّ البشع، فإننا نعلم ضروره أنه مريد له و لا- نعلم ضروره أنّ له شوقا إليه، و إن أثبتنا له شوقا فإنما يكون بالتأمّل و الفكر؛ فهما متغيّران؛ انتهى.

أقول: لا- يخفى على ذوى الأفهام ما فى كلام هؤلاء الأذكىاء الأعلام من الخلل و الخبط؛ لأنهم (١) زعموا أنّ الاراده فى كلّ ذى ارادهٍ بمعنى واحدٍ متواطىء - كما فهموا فى الوجود و سائر الصفات (٢) - . و [ليس الأمر كما زعموا، لأنّ الاراده و سائر الصفات الكماليه تابعه للوجود، فكما أنّ الوجود حقيقه واحده مختلفه - و هى فى الواجب واجب و فى الممكن ممكن، و فى الجوهر جوهر و فى العرض عرض - ، فكذلك قياس سائر الصفات الكماليه للوجود المطلق، فإنّ العلم حقيقه واحده و هى فى الواجب واجب و فى الممكن ممكن - و هكذا، على وزان حقيقه الوجود - . فمرجع العلم و الاراده و غيرهما إلى الوجود، إلّا أنّ عقول الجماهير من الأذكىاء - فضلاً عن غيرهم - عاجزة قاصره عن فهم سرايه العلم و القدره و الاراده فى جميع الموجودات - كسرايه الوجود فيها - . و كما أنّ (٣) مفهوم الوجود العامّ معنى واحد فى الجميع، فكذا حكم الاراده و المحبّه، فإنهما رفيق الوجود و الوجود فى كلّ شىء محبوب لذيد، و الزيادة عليه أيضا لذيده و مطلوبه، فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته و مريد لذاته بالذات، و لما يتبع ذاته من الخيرات اللازمه بالعرض، و هى محبوبه له لا بالذات، و لكن

١-١. العبارة - من قوله : أقول: لا يخفى ... إلى هنا - قد غيرها المصنّف ليستقيم الكلام مع ما هو بصدده.

٢-٢. المصدر: الوجود أيضاً هكذا.

٣-٣. [...] القطعه لم توجد فى المصدر.

بالتبعيه و العرض. و أمّا الناقص بوجه فهو أيضا محبوب لذاته _ لاشتمالها على ضربٍ من الوجود _ و مریدٌ لما يكتمل ذاته بالذات. و أمّا لما يتبع ذاته فحالها كما مرّ من أنّه مریدٌ له بالعرض.

فثبت أنّ هذا المسمّى بالاراده و المحبّه(١) و العشق أو الميل _ أو ما شئتة فسمّه(٢)! _ سارٍ _ كالوجود _ فى جميع الأشياء. لكن ربّما لايسمّى فى بعضها بهذا الاسم لجريان العاده و الاصطلاح على غيره، أو لخفاء معناه هناك عند الجمهور، أو عدم ظهور الآثار المطلوبه منه عليهم هناك، كما أنّ الصوره الجزميه عندنا إحدى مراتب العلم و الادراك و لكن لاتسمّى بالعلم إلاّ صوراً مجردة عن ممازجه الاعدام و الظلمات المقتضيه للجهاالات و(٣) الغفلات(٤).<

فاذا تقرّر هذا فنقول: الاراده فينا شوقٌ متأكّدٌ عقيبٍ داع هو تصوّر الشىء الملائم الحسى أو الظنى أو الحقيقى تصوّراً تخيلياً أو ظنّياً أو عقلياً موجبٌ لتحريك القوه المحرّكه للأعضاء الآليه _ كالأرواح، ثمّ الأعصاب، ثمّ الأعضاء _ لأجل تحصيل ذلك الشىء من حدود العلم إلى حدود العيان و الشهود؛

و الاراده فى الواجب هى المحبّه الإلاهيه التابعه لابتهاجه بذاته التى ينبوع كلّ فضيله و كمالٍ، و هى عين الداعى الذى ليس بأمرٍ زائدٍ على ذاته. و هو نفس علمه بنظام الخير الذى هو عين ذاته المقتضيه للنظام الكلى المؤدّيه للخيرات أتمّ اقتضاءً و تأديه، لأنّه لما علم ذاته _ التى هى أجلّ الأشياء _ بأجلّ علم يكون مبتهجا بذاته أشدّ الابتهاج(٥)، و من ابتهج بشىء ابتهج بجميع ما يصدر عنه من حيث كونه صادرا عنه، فالواجب _ تعالى _ يريد الأشياء للأجل ذواته _ الامكانيه، بل لأجل أنّها آثارٌ صادرة عنه _ تعالى _ . فالداعى فى ايجاده

ص : ٣٠٦

١- ١. المصدر: أو.

٢- ٢. المصدر: أو غير ذلك.

٣- ٣. المصدر: و.

٤- ٤. قارن: «الحكمه المتعالیه» ج ٦ ص ٣٣٧.

٥- ٥. انظر: «شرح الطوسى على الإشارات و التنبهات» ج ٣ ص ٣٦٠.

للممكنات و الغايه لها هو ذاته _ تعالى _ ، فيكون ذاته فاعلاً و غايه؛ فهو الأوّل و الآخر _ كما مرّ بيان ذلك سابقاً _ ؛ فتذكّر!.

قال بعض الحكماء: «لو أنّ انسانا عرف الكمال الّذى هو حقيقه واجب الوجود و كان ينظّم الأمور الّتى بعده على مثاله حتّى كانت الأمور على غايه النظام لكان غرضه بالحقيقه واجب الوجود الّذى هو الكمال ، فاذا كان واجب الوجود هو الفاعل فهو الغايه و الغرض»(١). و من ههنا يظهر حقيته ما قاله بعض العرفاء: لولا العشق ما يوجد أرض و لاسماء، و لا برّ و لا بحرّ، و لا هواء و لا ماء(٢).

و ممّا يجب عليك أن تعتقد أنّ البارى _ تعالى _ كما أنّه غايه الأشياء بالمعنى المذكور _ أى: الداعى و السبب الغائى _ ، فهو غايه أخيره، بمعنى أنّ جميع الأشياء طالبة لكمالاتها و متشوّفة للخير الأتمّ و متشبّهة به فى تحصيل ما يتصوّر فى حقّها من الخير، كلّ بحسبه؛ فلكلّ منها عشقّ و شوقٌ إليه _ إرادياً كان أو طبيعياً _ . و لأجل هذا المعنى حكم الحكماء الإلاهيون بسرّيان العشق فى جميع الموجودات على تفاوت طبقاتها.

لمعه عرشه

اعلم! أنّ حقيقه الأمر التكوينى و الإبراده الإلاهيه بالمعنى المذكور كليتهما واحده، فأمره لكلّ شىء عين ارادته له: «لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ»(٣) و لا- رادّ لقضائه . فكلّ ما أمر به أمراً تكويئياً فلا بدّ من وقوعه، و كذا كلّ ما أراد وقوعه اراده ذاتيه أزلته فيجب تحقّقه. و إنّ أمره للخلايق و ارادته للموجودات ليس أمر قسرٍ و إجبارٍ و لا- اراده قهرٍ و اضطرارٍ، بل ما أمرهم إلّا- ما يقتضى أعينهم الثابته و ما عشقته ذواتهم الأصلية و ماهيتهم الذاتيه قبل أن

ص : ٣٠٧

١-١. هذا قول الرئيس فى «التعليقات» على ما حكاه عنه صدر المتألّهين، راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ٢ ص ٢٧٣.

٢-٢. انظر: نفس المصدر و المجلّد ج ٢ ص ٢٦٤.

٣-٣. كريمه ٤١ الرعد.

ينحرفوا و يتغيروا عما فطرهم الله عليه من الفطره الذاتيه؛ فما أعطاهم إلا ما طلب حقيقتهم و ماهيتهم.

و لما كان فهم هذا موقوفا على فاعليته للأشياء فنقول: الفاعل على سبعة أقسام (1):

الأول: فاعلٌ بالطبع، و هو الذى يصدر عنه فعلٌ بلا شعورٍ و ارادته، و يكون فعله ملائما لطبعه _ كالنار للاحراق، و الانسان للصحة و حفظ المزاج _ .

و الثانى: فاعلٌ بالقسر، و هو الذى يصدر عنه الفعل بلا شعورٍ منه و ارادته، و يكون فعله على خلاف مقتضى طبعه الأصلى _ كالحجر المرمى إلى فوقٍ للحركة إليه، و الانسان للمرض و السمن و الهزال _ .

و الثالث: فاعلٌ بالجبر، و هو الذى يصدر عنه فعله بلا اختياره بعد أن يكون من شأنه اختيار الفعل و الترك _ كالرجل الصالح للفعل القبيح المجبور عليه _ .

و هذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كون كل منها غير مختارٍ في فعله.

و الرابع: الفاعل بالقصد، و هو الذى يصدر عنه الفعل مسبقا بارادته المسبوقه بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل، و يكون نسبه أصل قدرته و قوته من دون انضمام الدواعى و الصوارف إلى فعله و تركه واحده _ كالانسان للمشى _ .

و الخامس: الفاعل بالعنايه، و هو الذى يتبع فعله علمه بوجه الخير بحسب نفس الأمر، و يكون علمه بوجه الخير فى الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصدٍ زائدٍ على العلم _ كالانسان لما يحصل منه بمجرد الوهم و التصوّر، كالسقوط من الجدار الحاصل منه عند تخيل السقوط، و القبض الحاصل فى جرم لسانه المعصر للرطوبه عند تصوّره للشىء الحامض _ .

و السادس: الفاعل بالرضا، و هو الذى يكون علمه الذى هو عين ذاته سببا لوجود شىء، و نفس معلوميه الشىء له نفس وجوده عنه بلا اختلافٍ _ كالانسان لتصوراته و توهماتِه _ .

ص : ٣٠٨

و السابع: الفاعل بالتجلى _ كالبارى تعالى للعالم _ .

و هذه الأربعة مشتركة فى كون كل منها فاعلاً بالاختيار و إن كان الأول منها مضطراً فى اختياره. و ذلك لأن اختياره حادث فيه بعد العدم، و لكل حادثٍ محدثٌ، فيكون اختياره عن سببٍ مقتضى و علّه موجبٍ؛

فإنما أن يكون ذلك السبب نفسه هو، أو غيره؛

فإن كان غيره فهو مضطراً فيه؛

و إن كان نفسه:

فإنما أن يكون سببها لاختياره باختياره، أو لا؛

فعلى الأول يعود الكلام و ينجز إلى التسلسل فى الاختيارات؛

و على الثانى يكون وجود الاختيار فيه لا- بالاختيار، فيكون مضطراً أو محمولاً- على ذلك الاختيار من غيره، فتنتهى الأسباب الخارجة عنه بالأخره إلى الاختيار الأزلّى الذى أوجب الكلّ على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داعٍ زائدٍ و لا قصدٍ مستأنفٍ و غرضٍ عارضٍ _ كما عرفت _ ؛ و هذا هو معنى الاختيار الذى هو الكمال فى الحقيقه، لا ما يفهمه العوام!.

>فذهب جمعٌ من الطبائيه و الدهريّه _ خذلهم الله! _ إلى أنّ مبدء الكلّ فاعلٌ بالطبع(١)؛

و جمهور المتكلمين إلى أنّه فاعلٌ بالقصد ؛

و الشيخ الرئيس _ وفاقاً لجمهور المشائين _ إلى فاعليّته للأشياء الخارجيه بالعنايه، و للصور العلميه الحاصله فى ذاته _ على رأيهم _ بالرضا ؛

و صاحب الاشراف _ تبعاً لحكماء الفرس و الرواقين _ إلى أنّه فاعلٌ للكلّ بالرضا(٢).<

و الواجب _ تعالى _ لا- يجوز اتّصافه بالفاعليه بالوجوه الثلاثه الأولى، و لا بالمعنى الرابع؛ لاستلزامه الكثير، بل التجسّم؛ فهو إمّا فاعلٌ بالعنايه، أو الرضا، أو بالتجلى. و على أى

ص : ٣٠٩

١- ١. انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ٧ ص ١١١.

٢- ٢. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ٢ ص ٢٢٤.

التقادير الثلاثة فهو فاعلٌ بالاختيار بمعنى إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل؛ لا بالاجاب _ كما توهمه الجماهير من الناس _ ، فإن صحَّ الشرطيَّه _ كما عرفت _ غير متعلِّقٍ بصدق شيءٍ من طرفيها ولا بكذبها ولا بوجوبه ولا بامتناعه. فالواجب _ تعالى _ فاعل الكلِّ بالاختيار، لأنَّه إنَّما صدر عنه بعد علمه بكيفيَّته نظام الخير في الوجود، و بأنَّه يصدر عنه، و بأنَّه إنَّما يصدر عنه لأجل علمه بذلك و مشيئته اللذين هما عين ذاته _ تعالى _ غير مستكرهٍ و لا مقهورٍ و لا مغلوبٍ و لا مضرورٍ؛ كما قال _ سبحانه _ : «وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا»(١)؛ و قال: «وَ لَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ»(٢) إلى غير ذلك.

و لا بدَّ بعد الاختيار من وقوع المختار دون غيره. و المختار هو أن يكون على أحسن ما يمكن أن يكون، و هو ما هو الأمر عليه. فالوجوب بالاختيار، لا ينافي الاختيار، بل يحقِّقه.

قوله _ عليه السلام _ : إلى سبيل محبَّته.

«المحبَّه»: ميل النفس إلى الشيء لكمالٍ أدركته فيه بحيث يحملها إلى ما يقربها إليه.

و اتَّفَق المتكلِّمون على أنَّ المحبَّه نوعٌ من الإرادة(٣)، و الإرادة لا تعلق لها إلا بالحوادث و المنافع، فيستحيل تعلقها بذات الله و صفاته. فاذا قيل: «إنَّ العبد يحبُّ الله»، فمعناه: يحبُّ طاعته و خدمته، أو يحبُّ ثوابه و إحسانه؛ و أمَّا محبَّه الله للعبد فهي عبارة عن اراده ايصال الخيرات و المنافع لذاته في الدين و الدنيا إليه.

و أمَّا العارفون فقد قالوا: إنَّ العبد قد يحبُّ الله لذاته، و أمَّا حبُّ طاعته فدرجته نازلة؛ كما قال مولى المتقين أمير المؤمنين عليّ _ عليه السلام _ : «ما عبدتك خوفاً لئلا تترك و طمعا لجنتك، بل وجدتك مستحقاً للعبادة فعبدتك»(٤).

ص : ٣١٠

١-١. كريمه ٤٥ الفرقان.

٢-٢. كريمه ٩ النحل.

٣-٣. و القشيري نسب هذا القول إلى العلماء، انظر: «الرساله القشيريَّه» ص ٤٤٦.

٤-٤. المضبوط من كلامه _ صلوات الله عليه و على آباءه و أولاده _ : «ما عبدتك خوفاً من نارك و لا طمعاً في جنتك، لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٠ ص ١٨٦، ج ٧٢ ص ٢٧٨.

و القول الأول ضعيفٌ، لأننا لانسلم أنّ المحبّه نوعٌ من الاراده، لتعلقها بالأعيان و تعلق الاراده بالأفعال، بل لو عكس كان صوابا.

و لو سلم فلا- نسلم أنّه لا-تعلق لها إلا بالحوادث، لما عرفت من أنّ لاراده جهتين: جهة ثباتٍ هي أزلّيّه عين ذاته _ تعالى _ ؛ و جهة تجددٍ هي اضافةً حادثه _ كما في العلم و القدره _ ؛

و لأنّه لايمكن أن يقال في كلّ شيءٍ إنّهُ إنّما كان محبوبا لأجل معنى آخر، فلابدّ من الانتهاء إلى شيءٍ يكون محبوبا لذاته. فكما أنّ اللذّه محبوبه لذاتها كذلك الكمال محبوبٌ لذاته، و أكمل الكمالات الله _ تعالى _ ، فيقتضى كونه محبوبا لذاته من ذاته. فالعبد إذا علم أنّ الكمال الحقيقي ليس إلا- لله، و أنّ كلّ ما يراه كمالاً- لنفسه أو غيره فهو من الله و بالله و إلى الله، لم يكن حبه إلا لله و في الله؛ و ذلك يقتضى اراده طاعته و الرغبه فيما يقربه إليه. فلذلك فسّرت المحبّه باراده الطّاعه؛ و لذا قيل: «اماره حبّ المؤمن لله ترك معاصيه»، كما أنشد:

تُعصِي الإِلَآهَ وَ أَنْتَ تُظَهِّرُ حُبَّهُ هَذَا لَعَمْرِي فِي الْفِعَالِ بَدِيعُ

لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ إِنَّ الْمَحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعٌ (١)

و قال سهل: «محبّ الله على الحقيقة من يكون اقتدائه في أحواله و أفعاله و أقواله بالشريعة المحمديّه _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _».

قال بعض الحكماء: «لو أنّ انسانا عرف الكمال الّذى هو حقيقه الواجب و كان ينظم الأمور الّتى بعده على مثاله حتّى كانت الأمور على غايه النظام، لكان غرضه بالحقيقه واجب الوجود لذاته، الّذى هو الكمال» (٢).

ص : ٣١١

١- ١. البيتان نسبهما بعضهم إلى سيّدنا خامس أهل العصمه، و بعضهم إلى سادسهم _ سلام الله عليهم أجمعين _ ، راجع: «تحف العقول» ص ٢١٤، «أمالي الصدوق» ص ٢٩٣، «بحار الأنوار» ج ٧٠ ص ١٥، ج ٧٨ ص ١٧٤، «تحفه مهدويّه» صص ٧٣، ٧٩.

٢- ٢. هذا _ كما مضى منّا في التعليقات السالفه _ قول الرئيس في «التعليقات»، على ما حكاه عنه صدر المتألّهين في «الحكمه المتعاليه» ج ٢ ص ٢٧٣.

واعلم! أنه قد ثبت أن الوجود كله خير، وأن الشرور إنما هي بالاضافه. فما هو شرُّ بالنسبه إلى أمرٍ فهو خيرٌ في نفسه أو بالاضافه إلى أمرٍ آخر، فالنفوس إنما عشقت مستلذاتها من جهه خيريتها، ولكنّها لجهلها و عماها _ ذاهله عن استلزام ذلك فوات الخيرات الكثيره التي لا نسبه لها إلى هذه، فرجع عشقها إذن إلى الخير، ليس إلا؛

و بين أن الخير كله من عند الله _ عزوجل _ و بيده و منه و به، بل إنما سائر الخيرات رشح من خيره _ كما أن الوجودات كلها رشح من وجوده _، فهي إذن ليس عشقها إلا- لله _ سبحانه _ بالحقيقه، سواء كان بحسب الظاهر للمال و الجاه أو الحسن و الجمال _ و غير ذلك _ . و من هنا قيل: «ما أحبّ أحدٌ غير خالقه، و لكن احتجب عنه _ تعالى _ تحت زينب و سعاد و هند و ليلى، و درهم و دينار و جاه، و كل ما في العالم»(١). فأفنت الشعراء كلامهم في الموجودات و هم لا يشعرون، و العارفون بالله لم يسمعوا شعراً و لا لغزاً و لا غزلاً- إلا- فيه من خلف حجاب العبودية، فإنّ الحبّ سببه الجمال و هو له في منتهى الكمال؛ لأنّ الجمال محبوبٌ لذاته و «الله جميلٌ يحبّ الجمال»(٢)، فيحبّ نفسه؛

و لأنّ غيره _ تعالى _ لا- يطلق عليه الحسن و الكمال الخالص عن شائبه النقصان، إذ لا يخلو لامحاله عن نقص الحاجه و الامكان، فحبّ الجمال الناقص الامكاني إذا كان ضرورياً و لا ينفك عنه عاقلٌ فحبّ الجمال الحقيقى التامّ أحقّ و أحرى؛ بل لامحسوب إلا هو؛

باده دُرد آلودتان مجنون کند صاف اگر باشد ندانم چون کند!

و سببه الآخر الاحسان، و ماثمه احسانٌ إلا من الله و لا محسنٌ إلا الله، فان أحببت الجمال فما أحببت إلا الله، لأنّه الجميل؛ و إن أحببت الاحسان فما أحببت إلا الله، لأنّه المحسن. فعلى كلّ وجهٍ ما متعلّق المحبّه إلا الله؛ كما قال بعض العارفين: «محبّه الله _ تعالى _

ص : ٣١٢

١-١. هذا قول ابن عربى، راجع: «الفتوحات المكيه» ج ٢ ص ٣٢٦.

٢-٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٠ ص ٩٢.

لعباده راجعاً إلى محبته لذاته، لأنه _ تعالى _ ما أحب شيئاً بالذات غير ذاته المقدسه، وإن أحب غيره فأنما أحبه بتبعيه محبته لذاته، لأنه من توابعها، فكل ما هو أقرب إليه كان أحب عنده، فترجع محبته لما سواه إلى محبته لذاته».

ولهذا لما قرأ القارى فى مجلس الشيخ أبى سعيد بن أبى الخير قوله _ تعالى _ : «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»^(١)، قال : «لعمري يحبهم و يحق أنه يحبهم، لأنه إنما يحب نفسه»^(٢)، إشارة إلى أنه لا- نظر له إلى غيره من حيث أنه غيره، بل نظره إلى ذاته و إلى أفعاله فقط. و ليس فى الوجود إلا نفسه و أفعال نفسه و صنائعه و آثاره، و كلها يرجع إليه، و هو غايه كل شىء فلا تتجاوز محبته ذاته، و تابع ذاته من حيث هو متعلق بذاته، فهو إذا لا يحب إلا نفسه.

قال بعض أرباب العرفان: «كما أن لمحبه المحب مراتب متفاضله، كذلك لمحبه المحبوب درجات متفاوتة، فمحبته للعوام باختصاصهم بالرحمة و الغفران و التجلى عليهم بالأفعال و الآيات؛ و محبته للخواص باختصاصهم بتجلى صفات الجمال و ستر ظلمه صفاتهم بأنوار صفاته؛ و محبته لأخص الخواص باختصاصهم بالجدبات و ستر ظلمه وجودهم بأنوار الوجود الحقيقى. فيتجلى أولاً بنار الجلال فيحرق عن قلبهم جميع ما كان فيه، ثم يتجلى بنور الجمال فيمحوهم عنهم و يثبتهم به و يسلب عنهم السمع و البصر و النطق، فيصير سمعهم و بصرهم و نطقهم؛ كما ورد فى الحديث الصحيح المشهور بين الخاصه و العامه: «فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به _ ... إلى آخره _»^(٣).

و قال الشيخ البهائى: «المراد _ و الله اعلم! _ : إننى إذا أحببت عبدى جذبته إلى محلّ الأنا و صرفته إلى عالم القدس و صيرت فكره مستغرقاً فى أسرار الملكوت و حواسه مقصورة على اجتلاء أنوار الجبروت، فثبت حينئذ فى مقام القرب قدمه و يمتزج بالمحبه لحمه و دمه، إلى أن يغيب عن نفسه و يذهل عن حسه، فتتلاشى الأغيار فى نظره حتى أكون

ص : ٣١٣

١-١. كريمه ٥٤ المائده.

٢-٢. راجع: «الحكمه المتعالیه» ج ٢ ص ٢٦٤.

٣-٣. مضى منّا تخريج الحديث، راجع: ص ٢١٧.

له بمنزله سمعه و بصره، كما قال من قال :

جُونِي فِيكَ لَا يَخْفَى وَ نَارِي مِنْكَ لَا تَخْبُو

فَأَنْتَ السَّمْعُ وَ الْأَبْصَـ َـ اِرُّ وَ الْأَرْكَانُ وَ الْقَلْبُ»

انتهى(١). و هذه أحوالٌ تطف عن العباره و تدق عن الإشاره!

و لنذكر نبذا من كلام المحبين في المحبه تبركا بأنفاسهم الشريفه؛ قال بعضهم: «المحبه امحاء القلب عمّا سوى المحبوب»؛

و قال آخر: «هى نارٌ تحرق ما سوى مراد المحبوب»(٢)؛

و قال آخر: «هى الموافقه فى جميع الأحوال»؛

و قال آخر: «المحبه بذل المجهود و الحبيب يفعل ما يريد»؛

و قال آخر: «المحبه ميلك إلى الشىء بكليتك، ثم ايثارك له على نفسك و روحك، ثم موافقتك له سرًا و جهرا فيما سرّك أو سائك، ثم علمك بتقصيرك فى حقّه»؛

و قال آخر: «المحبه ما لاتنقصه الاسائه و لايزيده الإحسان، و لاينسيه القرب و لايسلبه البعد»؛

و قال آخر: «المحبه محو المحب بصفاته و اثبات المحبوب بذاته»؛

و قيل: «هى هتك الأستار و كشف الأسرار»؛

و قيل: «محو الأشباح و ذوب الأرواح».

قال أبوبكر الكتّاني: «جرت مسأله بمكّه فى المحبه(٣)، فتكلم فيها المشايخ(٤)، و كان الجنيد أصغرهم(٥)، فقالوا: هات ما عندك يا عراقى!

فأطرق رأسه و دمعت عيناه، ثم قال: عبدٌ ذاهبٌ عن نفسه، متّصلٌ بذكر ربّه، قائمٌ بأداء

ص : ٣١٤

١-١. راجع: «الأربعون حديثاً» ص ٤١٦.

٢-٢. انظر: «الرساله القشيريّه» ص ٤٥١.

٣-٣. المصدر: فى المحبه بمكّه أيام الموسم.

٤-٤. المصدر: فتكلم الشيوخ فيها.

حقوقه، ناظرٌ إليه بقلبه. أحرق قلبه أنوار هويته و صفاء شربه من كأس ودّه، و انكشف له الجبار من أستار غيبه، وإن تكلم فبا لله، و إن نطق فمن الله، و إن تحرّك فبأمر الله، و إن سكن فمع الله، فهو بالله و لله و مع الله؛

فبكى الشيوخ، فقالوا: ما على هذا مزيدٌ!، جبرك الله يا تاج العارفين! (١).

و قال: «قيل: المحبّه أولها «يُحِبُّهُمْ»، و آخرها «يُحِبُّونَهُ» (٢)، و بينهما مهج تذوب و أرواح تطير إلى المحبوب».

و ظنّي أنّ هذه التعاريف كلّها حقّه و لكن كلّ على ظرفيه ادراكه و وعاء نحو وجوده؛ أو منزلٌ على مراتب المحبّه و تفاوت درجات المحبّين _ كما ستطلع عليه إنشاء الله _ .

قالوا: و للمحبّه خصائص، فمن خصائصها: تقديم أمور الآخرة في كلّ ما يقرب إلى الله _ تعالى _ على أمور الدنيا من كلّ ما تهوى الأنفس؛

والتذلل لأولياء الله من العلماء و العباد؛

و التعزّز على أبناء الدنيا؛

و المجاهده في طريق المحبوب بالمال و النفس جميعا؛

و الإنقطاع من كلّ شيء؛

و وجود الأنس بالوحده و الروح بالخلوه و الالتذاذ بحلاوه الخدمه؛

و أن لا يسكن إلا إليه و لا يعتمد إلا عليه.

و في قصّه برخ _ : العبد الأسود الذي استسقى به موسى عليه السلام _ : أنّ الله تعالى _ أوحى إليه: «أنّ برخ نعم العبد لي، إلا أنّ فيه عيبا!»

قال: يا ربّ!، و ما ذاك؟،

فأوحى إليه: يعجبه نسيم الأسحار، و من أحبّني لا يسكن إلى شيءٍ و لا يأنس

ص : ٣١٥

١-١. راجع: «الرساله القشيريّه» ص ٤٥٥.

٢-٢. كريمه ٥٤ المائده.

و من خصائصها الخروج إلى الله _ تعالى _ من الدنيا بالزهد فيها و الخروج إليه من النفس واثار الحق على الهوى، و الخروج من العمل و اسقاط المثوبه و اطراح الأجر و الجزاء، و عليه قول المتقدم من سيد العارفين _ عليه السلام _ : «ما عبدتك خوفا لئلا تترك _ ... الحديث _» (٢).

قال يوسف بن الحسين: «كنت قاعدا بين يدي ذيابنون و حوله ناس، و هو يتكلم عليهم و الناس يبكون و شابُّ يضحك، فقال له ذيابنون: ما لك أيها الشاب!، الناس يبكون و أنت تضحك؟!،

فانشأ يقول:

كُلُّهُمْ يَعْبُدُونَ مِنْ خَوْفِ نَارٍ وَ يَرُونَ النَّجَاهَ حَظًّا جَزِيلًا

لَيْسَ لِي فِي الْجَنَانِ وَ النَّارِ رَأْيٌ أَنَا لَا أَبْتَغِي بِحُبِّي بَدِيلًا

ف قيل له: إن تردك فماذا تفعل؟، فقال:

فَإِذَا لَمْ أَجِدْ مِنَ الْحُبِّ وَصَلًا رُمْتُ فِي النَّارِ مَتْرَلًا وَ مَقِيلًا

ثُمَّ أَرَعَجْتُ أَهْلَهَا بِبَكَائِي بُكْرَةً فِي حَمِيمِهَا (٣) وَ أَصِيلًا

مَعَشَرَ الْمُشْرِكِينَ نُوحُوا عَلَيَّ! أَنَا عَبْدٌ أَحْبَبْتُ (٤) مَوْلَى جَلِيلًا

لَمْ أَكُنْ فِي اللَّذَى أَدْعَيْتُ صَدُوقًا فَجَزَائِي مِنْهُ الْعَذَابُ الْوَيْلَا! (٥)

و من خصائصها: انّ المحب هسُّ بسِّامٌ يحسن لمن يعاشره خلقه و يعذوذب لمن يلقاه شرهه، يحنو على الصغير و يبجل الكبير، و كيف لا يهسُّ؟! و هو فرحان بالحق و بكل شيء، فانه يرى فيه لطف الحق (٦).

ص: ٣١٦

١- ١. لم أعر على الحكايه في مصادر التاريخ و الحديث.

٢- ٢. مضى منّا تخريج الحديث، راجع: ص ٣١٠ التعليق ٤.

٣- ٣. المصدر: ضريعها.

٤- ٤. المصدر: أجب.

٥- ٥. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ٢ ص ٣٤٤.

٦- ٦. انظر: «شرح الطوسي على الإشارات و التنبهات» ج ٣ ص ٣٩١.

و من خصائصها: أنّ الذكر لا يكون عن نسيانٍ و الرؤيه لا يكون عن عيانٍ، فلا يكون في نفسه موضعُ إلاّ و هو معمورٌ به متهاكٌ عليه، و لا من قلبه موقعٌ إلاّ و هو موشى بذكره مطرزا باسمه.

قال محيى الدين الأعرابى فى الفتوحات المكيه ما ملخصه: «إنّ الحبّ على ثلاث مراتب :

حبّ طبيعى؛

و حبّ روحانى؛

و حبّ إلهى.

أمّا الطبيعى هو الذى يطلب به نيل أغراضه، سواءً سرّ ذلك المحبوب أو لم يسرّ؛ و على هذا أكثر حبّ الناس اليوم؛ و الحبّ الروحانى هو الذى يسعى فى مرضات المحبوب، لا يبقى له مع محبوبه غرضٌ و لا ارادةٌ، بل هو بحكم ما يراد به خاصّةً. _ أقول: مطابقا لهذا قال السعدى:

بكش چنانكه تو داني كه سعدى آن كس نيست كه با وجود تو دعوى كند كه من هستم (۱) _

و الحبّ الإلهى هو أن يحبنا لنا و لنفسه؛

أمّا حبه إيانا لنفسه، فهو قوله فى الحديث القدسى: «أحببت أن أعرف، فخلقت الخلق كى أعرف، فتعرّفت إليهم فعرفونى» (۲)؛ و قوله: «مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُون» (۳). فما خلقنا إلاّ لنفسه؛

و أمّا حبه إيانا لنا، فأنه عزّفنا بمصالحنا دنيا و آخرةً، و نصب لنا الأدله على معرفته حتّى

ص: ۳۱۷

۱- ۱. راجع: «كليات سعدى» _ مصححه فروغى _ ص ۵۴۶.

۲- ۲. راجع: «بحار الأنوار» ج ۸۷ صص ۱۹۹، ۳۴۴، «الدرر المنتثره» ص ۱۲۶، «تنزيه الشريعه» ج ۱ ص ۱۴۸. و لتفصيل مصادره راجع: «لطائف الاعلام» ص ۳۹۵ التعليق ۲.

۳- ۳. كريمه ۵۶ الذاريات.

نعلمه و لانجهله. ثم إنه رزقنا و أنعم علينا بنعم لا تتناهى، و لو لا ما أحبنا لما كان شىء من هذا كله».

قال: «و من أطف ما روينا فى حال المحب عن شخص من المحبين أنه دخل على بعض الشيوخ، فتكلم الشيخ له على المحب، فما زال ذلك الشخص ينحل و يذوب و يسيل عرقا حتى تحلل جسمه كله و صار على الحصر بين يدي الشيخ بركة ماء ذاب كله، فدخل عليه صاحبه فلم ير عند الشيخ أحدا، فقال له: أين فلان؟»

فقال الشيخ: هو ذا، و أشار إلى الماء، و وصف حاله!.

فهذا تحليل غريب و استحالة عجيبة حيث لم يزل يستخف (١) عن كثافته حتى صار ماء! (٢).

و السر في ذلك أن حبه حب طبيعى، لأن الطبيعه هى التى تقبل الاستحاله و الاثاره، فلما سمع كلام الشيخ فنار نار كامن حبه، و اذا به هذا الذوبان الذى صيره ماء بعد ما كان لحما و عظما و عسبا. و لله هذا الثوران إنه لما سمع قول شيخه فى المحب و لم يجد فى نفسه أثرا منها فاستحيى من دعواه الحب، و قام فى قلبه نار الحياء و سرى إلى الأعضاء حتى يحلله إلى أن صار ماء. فلا يلحق التغيير فى الأعيان و التنقل فى الأوان إلا لصاحب الحب الطبيعى، و لو كان حبه إلهيا ما أثرت فيه كلمات الحروف؛ و هذا هو الفرقان بين الحب الإلهي و الحب الطبيعى.

و الحب الروحاني وسط بين الحين، فبما هو إلهي يبقى عينه، و بما هو طبيعى يتغير الحال عليه و لا يفنيه، فالفناء أبدا من جهة الحب الطبيعى، و بقاء العين من جهة الحب الإلهي. فالمحب الإلهي روح بلا جسم، و المحب الطبيعى جسم بلا روح، و المحب الروحاني ذو جسم و روح. فليس للحب الطبيعى العنصرى روح يحفظه من الاستحاله، فلهذا يؤثر الكلام فى

ص : ٣١٨

١-١. المصدر: ينحف.

٢-٢. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ٢ ص ٣٤٦ السطر ١٩.

المحبّه بالمحبّ الطبيعيّ ولا يؤثّر في المحبّ بالحبّ الإلهيّ، و يؤثّر بعض تأثير في المحبّ بالحبّ الروحانيّ»(١).

و يُحكى عن ذيانون قال: «كنت في الطواف، فسمعت صوتا حزينا، فاذا(٢) بجاريه متعلقه باستار الكعبه و هي تقول :

أَنْتَ تَدْرِي يَا حَبِيبِي يَا حَبِيبِي أَنْتَ تَدْرِي

وَ نُحُولُ الْجِسْمِ وَ الرُّوحِ يَبُوحَانِ بِسَرِّي

يَا حَبِيبِي(٣) قَدْ كُنْتُ الخُ — بَّ حَتَّى ضَاقَ صَدْرِي!

قال ذوالنون: فشجاني ما سمعت حتى انتجت و بكيت؛ و قالت: إلهي و سيدي و مولاي!، بحبك إياي(٤) إلا عفوت(٥) لي!؛

قال: فتعاضمت(٦) ذلك، و قلت: يا جاريه! أما يكفيك أن تقولي «بحبي لك» حتى تقولي «بحبك لي»!؟

فقلت: إليك يا ذالنون!، أما علمت إن لله قوما يحبهم قبل أن يحبوه؟، أما سمعت الله يقول: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ»(٧)، فسبقت محبته لهم قبل محبتهم له ؟

فقلت: من أين علمت أنني ذالنون!؟

فقلت: يا بطال!، جالت القلوب في ميدان الأسرار، فعرفتكم!. ثم قالت: انظر من

ص : ٣١٩

١- ١. هذا كما قال المصنّف تلخيص من كلام الشيخ، فانه قال: «... فنقدّم أولاً الكلام على الحبّ الالهيّ في وصل، ثم يتلوه وصل في الحبّ الروحانيّ، ثم يتلوه وصل ثالث في الحبّ الطبيعيّ. الوصل الأوّل في الحبّ الالهيّ، و هو أن يحبنا لنا و لنفسه...»، راجع: «الفتوحات المكيه» ج ٢ ص ٣٢٧ السطر ٣١.

٢- ٢. المصدر: و اذا.

٣- ٣. المصدر: عزيزي.

٤- ٤. المصدر: لي.

٥- ٥. المصدر: غفرت.

٦- ٦. المصدر: فتعاضمني.

٧- ٧. كريمه ٥٤ المائده.

خلفك؟، فأدرت وجهي، فلا أدرى السماء ابتلعها أم الأرض! (١).

ثم قال في نعت المحبِّ: بأنَّه راغبٌ في الخروج من الدنيا إلى لقاء محبوبه، لأنَّ النفس من حقيقتها طلب الاستراحة و الغمّ تعبٌ و كمونه أتعِب، و الدنيا محلّ الغموم.

و في الخبر: «خَيْرُ النَّبِيِّ _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ بَيْنَ الْبَقَاءِ فِي الدُّنْيَا وَ الْإِنْتِقَالِ إِلَى الْآخِرَةِ، فَقَالَ: الرَّفِيقُ الْأَعْلَى» (٢)، فإنَّه في حال الدنيا في مرافقهِ أدنى.

و ورد في خبرٍ: «أنَّه من أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ» _ يعني: بالموت أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ _ «و من كره لقاء الله كره لقاءه» (٣)، فلقية بالموت بما يكرهه، و هو يحجبه عنه و تجلّى لمن أَحَبَّ لِقَاءَهُ من عبادهِ _ كما ورد: «المرء يُحْشَرُ مَعَ مَنْ أَحَبَّهُ» (٤) _ . و لقاء الله بالموت له طعمٌ لا-يكون في لقاءه بالحياه؛ قال _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ : «انَّ أَحَدَكُمْ لَنْ يَرَى رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ» (٥)، >فلا بدّ من الشوق لمن هذه صفته.

كما حكى الأصمعيّ: «أنَّه مرّ في بعض الطرق بحجرٍ مكتوبٌ عليه هذا البيت :

أَلَا أَيُّهَا الْعُشَّاقُ بِاللَّهِ خَبَرُوا إِذَا حَلَّ عِشْقُكَ بِالْفَتَى كَيْفَ يَصْنَعُ

فكتبت تحته :

يُذَاوِي هَوَاهُ ثُمَّ يَكْتُمُ سِرَّهُ وَ يَخْضَعُ فِي كُلِّ الْأُمُورِ وَ يَخْشَعُ

ص : ٣٢٠

١- ١. انظر: «الفتوحات المكيّة» ج ٢ ص ٣٤٩ السطر ١٣.

٢- ٢. «ان جبرئيل _ عليه السلام _ أتى رسول الله _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ فخيرهُ و أشار عليه بالتواضع، و كان له ناصحاً، فكان رسول الله _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ ...، فقال رسول الله _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ : في الرفيق الأعلى» راجع: «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٢٧٨.

٣- ٣. انظر: «شرح القيصري على فصوص الحکم» ص ١١٦١.

٤- ٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٩ ص ٨١.

٥- ٥. ما وجدته. و المضبوط منه: «تعلمون أنه لن يرى ربّه حتّى يموت ...»، راجع: «سنن الترمذی» ج ٤ ص ٤٤١ الرقم ٢٢٣٥، «مسند احمد» ج ٥ ص ٤٣٣، «فتح الباری» ج ١٣ ص ٩٦، و الحديث ما وجدته في طرقنا.

قال: فرجعت إليه في اليوم الثاني، فاذا مكتوبٌ تحته:

وَ كَيْفَ يُدَاوِي وَ الْهَوَى قَاتِلُ الْفَتَى؟ وَ فِي كُلِّ يَوْمٍ رُوحُهُ يَتَقَطَّعُ!

قال: فكتبت تحته:

إِذَا لَمْ يُطِقْ صَبْرًا وَ كِتْمَانَ سِرِّهِ فَلَيْسَ لَهُ شَيْءٌ مِنَ الْمَوْتِ أَنْفَعُ!

قال: فرجعت إليه في الغد، فاذا أنا بشابٍ نحيفٍ قد شحِبَ لونه و دَقَّ شخصه و قد قضى نجه و خرَّ ميتاً! (١) <

و المراد من الموت في هذا المقام أعم من الموت الطبيعي و الارادى _ الحدى هو التجرد التام و الفناء المحض و الاستغراق في حب الله و أنسه _ ، بحيث يرى بدنه حجاباً شاغلاً له عن الوصول إلى مطلوبه و معشوقه و محبوه؛ فيقول:

آزمودم مرگ من در زند گيست چون رهم زين زندگي پايند گيست

أقتلوني أقتلوني يا ثقات إن في قتلى حياتا في حياه (٢)

جان و عقل من فدای جان دوست خونبهای جان و عقلم وصل اوست

آنکسی را کاینچنین شاهی گشود سوی تخت (٣) و بهترین جاهی گشود

نیم جان بستاند و صد جان دهد آنچه اندر وهم ناید (٤) آن دهد (٥)

میستاند از تو این جسم (٦) فنا میدهد ملکی برون از وهمها (٧)

غم مخور که مرگ ویرانی بود زیر ویران گنج سلطانی بود

العشْقُ بَحْرٌ عَمِيقٌ لَيْسَ يُسْبِحُ فِي زَخَّارِهِ مَنْ يَخَافُ الْمَوْتَ وَ الْغَرَقَا

العشْقُ سَمٌّ وَ تَرِياقٌ فَوَاعَجِبَا لِلنَّفْسِ وَ الْقَلْبِ أَمْرٌ مُبْرَمٌ سَبَقَا

ص : ٣٢١

١-١. قارن: «شرح العارف الكاشاني على فصوص الحکم» ص ٣٧٢، ثم تعليقاتنا عليه في مختتم الكتاب ص ٤٨٨ الرقم ٣٥٥.

٢-٢. راجع: «مثنوی معنوی» ج ٢ ص ٢١٨.

٣-٣. المصدر: بخت.

٤-٤. المصدر: آنک در وهمت نیاید.

٥-٥. راجع: «مثنوی معنوی» ج ١ ص ١٧.

۶-۶. المصدر: می ستاند این یخ جسم.
۷-۷. راجع: «مثنوی معنوی» ج ۳ ص ۳۲۳.

لَهُ جَلالٌ يُمِيتُ النَّفْسَ سَطَوْتَهُ لَهُ جَمالٌ فَيُحْيِي القَلْبَ مُرْتزَقًا

لَا تُحْسِبَنَّ أُولَى العِشْقِ الأُولَى شَهَدُوا فِي عَالَمِ القُدسِ أَمْواتًا كَمَنَ وَبَقًا

بَلْ هُم لَدَى اللَّهِ أَحياءُ بِما عَشَقُوا وَ يُرْزَقُونَ فَطُوبَى لِلَّذى رُزِقًا

چونكه اندر مرگ بيند صد وجود همچو پروانه بسوزاند وجود

و بما ذكر اندفع المنافع بين مادلّ عليه هذا الحديث، و بين ماورد من: «أَنَّ المؤمن الخالص يكره الموت و يرغب فى الحياه»(١).

و قد أجاب عنه شيخنا الشهيد _ طاب ثراه _ فى الذّكرى، فقال: «أَنَّ حَبَّ لقاءِ اللَّهِ غيرَ مقيّدٍ بوقتٍ، فيحمل على حال الاحتضار و معانيه ما يحبّ، كما روينا عن الصادق _ عليه السلام _ و رووه فى الصحاح عن النبىّ أنّه قال: من أحبّ لقاءَ اللَّهِ أحبّ اللَّهُ لقاءه، و من كره لقاءَ اللَّهِ كرهه لقاءه»(٢).

قيل: يا رسول الله! أنا لنكره الموت؟!،

فقال: ليس ذلك، ولكنّ المؤمن إذا حضر الموت بشّر برضوان الله و كرامته، فليس شىءٌ أحبّ إليه ممّا أمامه، فأحبّ لقاءَ اللَّهِ و أحبّ اللّهُ لقاءه. و إنّ الكافر إذا حضر الموت بشّر بعذاب اللّهُ، فليس شىءٌ أكره إليه ممّا أمامه، كره لقاءَ اللّهُ فكروه اللّهُ لقاءه»(٣)؛(٤) انتهى.

و قد يقال: «أَنَّ الموت ليس نفس لقاء الله، فكراهته من حيث الألم الحاصل منه لايسلترم كراهه لقاء الله؛ و هذا ظاهرٌ».

و قيل: «حَبَّ اللّهُ _ سبحانه _ يوجب الاستعداد التامّ للقائه بكثرة الأعمال الصالحه، و

ص : ٣٢٢

١-١. ما وجدت الحديث لا فى مصادرنا و لا فى مصادر العامه.

٢-٢. راجع: «سنن الترمذى» ج ٣ ص ٣٧٩ الحديث ١٠٦٦، «مسند حميدى» ج ١ ص ١١١ الحديث ٢٢٥، «مسند احمد» ج ٢ ص ٣١٣، «كنز العمال» الحديث ٤٢١٢١.

٣-٣. راجع: «سنن الترمذى» ج ٣ ص ٣٨٠ الحديث ١٠٦٧.

٤-٤. ما وجدت هذا الجواب فى «الذكري»، لا فى الطبعة الحجرية و لا فى الطبعة المحقّقه.

هو يستلزم كراهه الموت القاطع لها»(١) <.

و قال آخر: «مراتب المحبّه خمس :

أولها: الاستحسان، و هو يتولّد من النظر و السماع، و لا يزال يقوى بطول التفكّر فى محاسن المحبوب و صفاته الجميله ؛

و ثانيها: المودّه، و هى الميل إليه و الألفه بشخصه و الائتلاف الروحانيّ معه؛

و ثالثها: الخلّه، و هو تمكّن محبّه المحبوب فى قلب المحبّ و استكشاف سرائره؛

و رابعها: العشق، و هو الافراط فى المحبّه حتّى لا يخلو العاشق من تخيل المعشوق و ذكره لا يغيب عن خاطره و ذهنه، فعند ذلك

تشتغل النفس عن استخدام القوّه الشهوانيه و النفسانيه، فتمتنع من الطعام لعدم الشهوه، و من النوم لاستضرار الدماغ؛

و خامستها: الوله، و هو أن لا يوجد فى قلب العاشق غير صوره المعشوق و لاترضى نفسه إلاّ به؛ و لذا قال خاتم الأنبياء: «اللهم

زدنى فيك تحيرا»؛ «اللهم زدنى فيك ولها»(٢).

و قد ذكروا للمحبّه علاماتٍ، و هى مع تشعبها ترجع إلى ثلاثٍ :

الأولى: النحول و الذبول و اصفرار اللون و تغيير المزاج، خوفا من المحبوب لعلّه غير راضٍ عنهم؛ و هذه العلامه لمن لم يحصل

له الإطّلاع على حالته و درجتَه عند المحبّـوب. و الشاهد على هذا ما روى من أنّه قد سأل أمير المؤمنين عليّ بن أبى

طالب _ عليه السلام _ رجلٌ، فقال له: ما بال المحبّين و العابدين و جوههم مصفرّة و أبدانهم ناحله، و وجهك يعلوه البياض و

بدنك أقوى من كلّ قوىّ و قد بلغت من الحبّ رتبته لا تدانى فيها؟!!

فقال _ عليه السلام _ : «إنّ المحبّين قد أحبّوا و عبدوا من لا يعرفون حالهم عنده و منزلتهم لديه، فهم على خطرٍ من محبّتهم؛ و

أمّا أنا فقد رفعت عين الحجب الظلمانيه و القوى الشهوانيّه و الموانع الحسيّه و القوى الوهمانيّه، فنظرت إليه بعين قلب المحبّه،

فوجدته راضيا

ص : ٣٢٣

١-١. قارن: «الأربعون حديثاً» ص ٤١٨.

٢-٢. مضى منّا الكلام حول العبارتين، و قلنا هناك أنّنا لم نظفر بهما فى مصادر الفريقين الروائيه.

غير غاضبٍ و محبًا غير كارِهٍ، كما قال: «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (١)، فارتفع الوجل و علانى التبليج الشعشانى (٢).

أقول: و يؤيده قوله _ عليه السلام _ : «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا» (٣).

و الثانيه: السهر و القلق، و كيف ينام من خلا بمعشوقه فى غسق الظلام و هدأت عنه أعين الرقباء و اللوام _ كما قال: «يا موسى! من زعم أنه يحبنى و هو ينام طول ليله فليس يحبنى!، أليس كل حبيبٍ يحب الخلوه مع حبيبه؟! يا بن عمران!، لو رأيت العذير يصلون لى فى الدجى و قد مثلت نفسى بين أعينهم يخاطبونى و قد جللت عن المشاهده و يكلمونى و قد عززت عن الحضور!، يابن عمران! هب لى من عينك الدموع و من قلبك الخشوع و من عضوك الخضوع ثم ادعنى فى ظلم الليالى تجدننى قريبا مجيبا!» (٤).

و الثالثه: البكاء و الحنين لالتهاب نار الشوق و الفراق؛ و لذا كانوا يأنسون بالموت، لأنه المانع من الاتصال _ كما قال عليه السلام: «و الله لا يبن أيطالب أنس بالموت من الطفل بشدى أمه» (٥)؛ و كان يقول لابنه الحسن: «يا بنى! لا يبالى أبوك أ على الموت وقع أم وقع الموت عليه» (٦) _ . و لما ادعى اليهود إنهم أحبباء الله خاطبهم بقوله: «فَمَمَّنُوا الموتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٧).

و الرابعه: ما يظهر على الجوارح و الأعضاء من الأعمال المرضيه المنبئه عن المحبه المخييه؛

ص : ٣٢٤

- ١- ١. كريمه ٥٤ المائده.
- ٢- ٢. ما وجدت هذه القوله المنسوبه إلى سيدنا أمير المؤمنين، لا فى «نهج البلاغه» و لا فى «بحار الأنوار» و لا فى غيرهما ممّا راجعت إليه للعثور عليها.
- ٣- ٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٠ ص ١٥٣.
- ٤- ٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٣ ص ٣٦١، مع فروقٍ يسيره.
- ٥- ٥. راجع: «نهج البلاغه» الخطبه ٥ ص ٥٢.
- ٦- ٦. المضبوط من هذا الكلام هو: «فوالله ما أبالى دخلت إلى الموت أو خرج الموت إلى»، راجع: «نهج البلاغه» الخطبه ٥٥ ص ٩١، «بحار الأنوار» ج ٦ ص ١٣٧.
- ٧- ٧. كريمه ٦ الجمعه.

فان المحبّه نارٌ كامنهٌ إن وقعت في جسم طيب الرائحه _ كالعود و البخور _ فاحت منه الرائحه الطيبه، و إن وقعت في غيره من الأجسام _ كالخرق و نحوها _ فاحت منه الرائحه المنتنه. و قد تشم تلك الرائحه مع خفاء النار، بل لا يستدلّ على وجود النار غالبا إلا بتلك الرائحه. فمن ادعى حبا و قد ظهر على ظواهره غيره، فهو كاذبٌ على لسان الصادقين _ عليهم السلام _ .

فعلم ممّا ذكرناه لك سابقا أنّ محبّه العبد لربه نتيجة محبّه الربّ لعبده، إذ لو لم تكن تلك لما كانت هذه.

تا كه از جانب معشوق نباشد كَشَشِي كوشش عاشق بيجاره بجائی نرسد

و بالجمله كلّ من الكتاب و السنّه مشحونٌ من الحثّ على حبّ الله و رسوله، و اتّصاف الأنبياء و الأولياء به؛ بل كلّ الموجودات _ كما ذكرناه لك _ .

و حكايات المحبين بلغت حدّا لا يقبل الشكّ و الارتياب _ كما ذكرنا لك نبذا منها في هذا الكتاب _ . و قد مرّ قوله _ تعالى _ : «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (١) و قال الله تعالى _ : «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ _ ... إلى قوله: _ أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ» (٢) _ ... الآية _ ؛

و في الحديث القدسي: «لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه» (٣) _ ... إلى آخره الذي مرّ _ ؛

و قال النبيّ _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ : «لا- يؤمن أحدكم حتّى يكون الله و رسوله أحبّ إليه ممّا سواهما. اللهمّ ارزقني حبّك و حبّ من يحبّك» (٤) _ إلى آخره _ ؛

و في الخبر المشهور، إنّ ابراهيم _ عليه السلام _ قال لملك الموت: «هل رأيت خليلاً يميّت خليله؟

ص : ٣٢٥

١- ١. كريمه ٥٤ المائده.

٢- ٢. كريمه ٢٤ التوبه.

٣- ٣. مضي ممّا تخريج الحديث، راجع: ص ٢٨٨ التعليق ٣.

٤- ٤. راجع: «مسند احمد» ج ٣ ص ٢٠٧، «اتحاف الساده المتّقين» ج ٩ ص ٥٤٧، «المغنى عن حمل الأسفار» ج ٤ ص ٢٧٨.

فقال _ تعالى _ : هل رأيت حبيبا يكره لقاء حبيبه؟! (١).

جاء أعرابيٌّ إلى النبيِّ _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ فقال: «متى الساعة؟»

فقال: ما أعددت لها؟

فقال: ما أعددت لها كثير صلوهٍ ولا صيامٍ، إلا أني أحبُّ اللهَ ورسوله!

فقال _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ : المرء حشر مع من أحبَّ (٢)؛

و قال عليٌّ _ عليه السلام _ : «انَّ لله شرابا لأوليائه إذا شربوا سكروا و إذا سكروا طربوا و إذا طربوا طابوا و إذا طابوا ذابوا و إذا ذابوا خلصوا و إذا خصوا طلبوا و إذا طلبوا وجدوا و إذا وجدوا وصلوا و إذا وصلوا اتصلوا و إذا اتصلوا لافرق بينهم و بين حبيهم!» (٣)؛

و قال سيد الشهداء: «أنت الذي أزلت الأغيار عن قلوب أحبائك حتى لم يحبوا سواك» (٤)؛

و قال سيد الساجدين في دعاء أبي حمزه: «اللهم اني أسألك أن تملأ قلبي حبا لك و خشيةً منك _ ... إلى قوله _ : حُبِّ إلى لقائك و احبب لقائي» (٥)؛

و قال في مناجاة المحييين: «إلهي من ذا الذي ذاق حلاوه محبتك فرام منك بدلا، و من ذا الذي أنس بقربك فابتغى عنك حولا- _ ... إلى أن قال _ : يا من أنوار قدسه لمحبييه ذائقه و سبحات وجهه لقلوب عارفيه شائقة، يا منى قلوب المشتاقين و يا غايه آمال المحييين، أسألك حبك و حب من يحبك و حب كل عملٍ يوصلني إلى قربك و أن تجعلك أحب إلي مما سواك _ ... إلى آخره _» (٦)؛

ص : ٣٢٦

١-١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦ ص ١٢٧.

٢-٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٧ ص ١٣.

٣-٣. ما وجدت الحديث في مصادرنا الروائية. و انظر: «جامع الأسرار و منبع الأنوار» ص ٢٠٥.

٤-٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٨ ص ٢٢٦.

٥-٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٨ ص ٩٢.

٦-٦. مناجاة المحييين هي المناجاة التاسعة من المناجاة الخمسة عشر، و العبارة المنقولة في المتن هي مفتتح الدعاء. و الدعاء يوجد في كثيرٍ من كتب الأدعية، و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ٩٤ ص ١٤٨.

و فى مناجاه المریدین(١): «و ما أطیب طعم حبّك و ما أعذب شرب قریك»(٢).

و جمیع الأدعیه المأثوره عن الأئمه الطاهره _ علیهم السلام _ مشحونه من دعوى الحبّ و طلبه و الالتذاذ منه، بحيث لا يمكن حصرها.

و قال الصادق _ علیه السلام _ : «حبّ الله إذا أضاء على سرّ عبدٍ أخلاه عن كلّ شاغلٍ و كلّ ذكرٍ سوى الله، و المحبّ أخلص الناس سرّاً و أصدقهم قولاً- و أوفاهم عهداً و أزكاهم علماً(٣) و أصفاهم ذكراً و أعبداهم نفساً، تتباهى به(٤) الملائكه عند مناجاته و تفتخر برؤيته، و به يعمر الله بلاده، و بكرامته يكرم الله(٥) عباده، يعطيهم إذا سألوه بحقه و يدفع عنهم البلاء(٦) برحمته، فلو علم الخلق ما محلّه عند الله و منزلته لديه ما تقرّبوا إلى الله _ تعالى _ إلاّ بتراب قدميه»(٧).

ثمّ اعلم! أنّ العبد لا يثبت له قدمٌ فى المحبّه حتّى ينفى العبد عن العبد، و لم يكن للعبد فى العبد أثرٌ و لا له من عينه علمٌ و لا خبرٌ، فعند ذلك علمنا أنّ المحبّ فى الحقيقه هو المحبوب و المحبوب هو المحبّ، فالحقّ _ تعالى _ محبّ محبوبٌ و مرادٌ مریدٌ. و هذا هو العشق، إذ العشق ليس إلاّ فرط المحبّه _ كما هو المصرّح به فى كلام القوم _ :

العِشْقُ شِدَّةُ حُبِّ اللَّهِ لَيْسَ سِوَى مَعْنَاهُ مَقْصِدُنَا وَ الْقَصْدُ مُعْتَبَرٌ

وَ شِدَّةُ الْحُبِّ فِي الْقُرْآنِ وَارِدَةٌ وَ فِي الْحَدِيثِ بَلْفِظِ الْعِشْقِ يَذَكَّرُ

و وقع نسبه إلى الله و إلى غيره، كقوله _ سبحانه _ : «وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»(٨)؛ و قوله: «قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا»(٩)؛

ص : ٣٢٧

١- ١. كذا فى المخطوطتين، و انظر التعليقه الآتیه.

٢- ٢. القطعه هى من مناجاه العارفين، لا مناجاه المریدین، انظر: «بحار الأنوار» ج ٩٤ ص ١٥١.

٣- ٣. المصدر: عملاً.

٤- ٤. المصدر: _ به.

٥- ٥. المصدر: _ الله.

٦- ٦. المصدر: بلايا.

٧- ٧. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٠ ص ٢٣.

٨- ٨. كريمه ١٥٦ البقره.

٩- ٩. كريمه ٣٠ يوسف.

و فى دعاء الكميل: «و اجعل لسانى بذكرك لهجا و قلبى بحبك متيما»(١).

و فى الأحاديث القدسيه و الأخبار المرويّه عن أهل بيت العصمه وقع لفظ العشق صريحا منسوبا إلى الله _ تعالى _ ، و إلى غيره؛ أمّا الأحاديث القدسيه فقد ذكرها الشيخ ابن جمهور الأحسائي فى المجلى و غوالى اللئالى(٢)، و السيد حيدر الآملى فى جامع الأسرار، و الشيخ بهاءالدين محمّد العاملى فى الكشكول بهذه العبارة: «يا عبادى من عشقنى عشقته و من عشقته أدخلته الجنّه»(٣)؛

و فى حديثٍ آخر: «من عرفنى أحببنى و من أحببنى عشقنى و من عشقنى قتلته و من قتلته فعلىّ ديتة، و أنا ديتة»(٤)؛

و فى حديثٍ آخر: «يقول الله _ تبارك و تعالى _ : اذا علمت أنّ الغالب على قلب عبدى الاشتغال بى جعلت شهوه عبدى فى مسألتي و مناجاتي، فاذا كان عبدى كذلك عشقنى عبدى و عشقته، فاذا كان عبدى كذلك فأراد عبدى أن يسهو عنيّ حلت بينه و بين السّهو عنيّ؛ أولئك أوليائيّ حقّا و أولئك الأبطال، و أولئك اللذين إذا أردت أهل الأرض بعقوبه زويتها عنهم من أجلهم»(٥).

ص : ٣٢٨

١- ١. هذا الدعاء يوجد فى كثيرٍ من كتب الأدعيه و المناجاة القديمه و الحديثه، كـ «مصباح المتهجّد»، و «مفاتيح الجنان» و غيرهما، و اشتهاره أغنانا من ارجاعه.

٢- ٢. هكذا فى النسختين، و الصحيح «عوالى اللئالى الحديثه...»، و انظر: «فهرست كتب خطى كتابخانه هاى اصفهان» ص ١٤٥.

٣- ٣. من الغريب أنّى ما وجدت المرويّ فى المتن فى أىّ من هذه المصادر الثلاثه، لا فى «العوالى» و لا فى «جامع الأسرار» و لا فى «الكشكول».

٤- ٤. مضى منّا الكلام حول تخريج الحديث، راجع: ص ٢٢٧.

٥- ٥. لم أعثر عليه. و المرويّ منه: «قال الله _ سبحانه _ : اذا علمت أنّ الغالب على عبدى الاشتغال بى نقلت شهوته فى مسألتي و مناجاتي، فاذا كان عبدى كذلك فاراد أن يسهو حُلت بينه و بين أن يسهو، أولئك أوليائيّ حقّا، أولئك اللذين إذا أردت أن أهلك أهل الأرض عقوبه زويتها عنهم من أجل أولئك الأبطال»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ١٦٢.

و أما الأخبار فقد ذكر المحقق الطوسي _ رحمه الله _ في مقامات العارفين: «من عشق وعف و كتم و مات مات شهيدا»(١)؛

و روى الكليني في باب العباده من الكافي باسناده عن أبي جعفر _ عليه السلام _ قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم _ : من عشق العباده فعانقها و أحبها بقلبه و باشرها بجسده و تفرغ لها هو(٢) لايبالي على ما أصبح من الدنيا، على يسر أم على عسر(٣)»(٤).

و تحقيق ذلك بالقواعد النظرية(٥) ان جميع الموجودات الامكانيه طالبه لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهه به في تحصيل ذلك الكمال بحسب فطرتها الأصلية و غريزتها الذاتية، و قد عرفت أنه _ سبحانه _ هو غايه جميع الموجودات الامكانيه و نهايه سيرها و حركتها و طلبها، و ان المعلولات كما تفتقر في حدوثها إلى علّه هي غيرها كذلك تفتقر في بقائها إلى علّه هي غير ذاتها _ كما هو مقرر في محله _ ؛ و ان العشق هو الحافظ لكل معلول كما ظهر الكل في الابتداء منه _ سبحانه _ بالحب؛ لقوله: «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف _ ... الحديث _»(٦). و هذا معنى قولهم: «لولا عشق العالی لانطمس السافل»(٧). و قيل بلسان الفارسي :

به اندك التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها

و قد تقرّر في موضعه ان الوجود كله خيرٌ و لذيذٌ، و مقابله _ و هو العدم _ شرٌّ و كريهٌ و مهروبٌ عنه، و ان الوجود أمرٌ واحدٌ بسيطٌ في ذاته لا اختلاف فيه إلا _ بحدودٍ و درجاتٍ هي منشأ اختلاف الممكنات، فالوجود في نفسه لا يتفاوت إلا بالكمال و النقص و الشده و الضعف. و غايه كماله هو الواجب الحق _ لكونه غير متناهي الشده و الكمال _ . و لكل

ص : ٣٢٩

١-١. راجع: «شرح الطوسي على الإشارات و التنبهات» ج ٣ ص ٣٨٤. و قال الطوسي: «و إليه أشار من قال ...»، و ليس كلامه صريحاً في كون العبارة في عداد الأخبار.

٢-٢. المصدر: فهو.

٣-٣. المصدر: على عسر أم على يسر.

٤-٤. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٨٣ الحديث ٣.

٥-٥. انظر: «الحكمه المتعالیه» ج ٧ ص ١٦٠.

٦-٦. مضي منّا تخريج الحديث، راجع: ص ١٧٢ التعليق ١.

٧-٧. و انظر: «الحكمه المتعالیه» ج ٧ ص ١٥٨.

واحد من الموجودات المعلوليه نصيب من ذلك الكمال فائض منه؛ و له نقص بحسب حدّه في المعلوليه، فإنّ حقيقه الوجود بما هي حقيقه لا تقتضى النقص و التناهي و التحدّد، إذ لواقضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهي الشدّه؛ و قد ثبت أنّ النقص و التناهي من لوازم المعلوليه، إذ المعلول لا يمكن أن يساوي علته في رتبه الوجود و إلّا لم يكن أحدهما بالعليه أولى من الآخر. فاذن كلّ ما لم يكن معلولاً لشيءٍ أصلاً _ كالواجب تعالى _ فلا نقص فيه أصلاً، لكونه محض حقيقه الوجود و الخير، فهو أعظم الأشياء بهجه و محبّه لذاته و ما يلزمه من الخيرات من حيث هي خيرٌ. فكلّ ما كانت المعلوليه فيه أوفر و الوسائط بينه و بين الحقّ المحض أكثر، فهو أنقص؛ و كلّ ما هو أقرب منه _ تعالى _ فهو أكمل و أتمّ. فاذا ثبت هذا فلا يخلو شيءٌ من الموجودات من نصيب من المحبّه الإلهيه و العشق الإلهي و العنايه الربانيه، و لو خلا عن ذلك لحظه لا نظم و هلك. فكلّ واحدٍ عاشقٌ للوجود طالبٌ لكمال الوجود نافرٌ عن العدم و النقص، و كلّ ما هو مطلوبٌ فإنّما يمكن حفظه و ادامته بما هو تمامه و كماله؛ فالمعلول لا يدوم إلّا بعلته، لكونها كماله و تمامه. و كلّ ناقص لا يصير كاملاً إلّا بما هو أقوى منه _ و هو علته و مديم ذاته و محقق هويته _ . فالهيوالي لا يتمّ إلّا بالصوره، و الصوره لا تتمّ إلّا بمصوّرها، و الحس لا يتمّ إلّا بالنفس، و النفس لا تتمّ إلّا بالعقل، و العقل لا يبقى إلّا بالواجب. فاذا كلّ ناقص يتنفّر عن نقصه و يتفرّغ منه إلى كماله و يتمسك به عند نيّله، فيكون كلّ شيءٍ لا محاله عاشقاً لكماله و مشتاقاً إليه عند فقده، فالعشق حاصلٌ للشيء دائماً _ سواءً كان في حال وجود كماله أو حال فقد ذلك الكمال _ .

و أمّا الاشتياق و الميل فإنّما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال، و لذلك كان العشق سارياً في جميع الموجودات و الشوق غير سارٍ في الجميع، بل يختصّ بما يتصوّر في حقه الفقد.

و أمّا قدماء الفلاسفه فقد ذكروا وجهاً آخر لميّا في سريان العشق في كلّ الأشياء غير ما ذكرناه، و هو: إنّ جميع الموجودات الامكانيه كما لم يكن وجودها من ذاتها _ بل من عللها الفياضه _ ، فكذلك كمالاتها مستفادّه من تلك العلل، و لما لم تكن تلك العلل قاصدهً لايجاد شيءٍ من معلولاتها و لشيءٍ من كمالاتها و لالتفات للعالي بالنسبه إلى السافل و لالنسبه

إلى كماله، فوجب في الحكمه الإلهيه و العنايه الربانيه و حسن التدبير و جوده النظام أن يكون في كل موجودٍ عشقٌ _ ليكون بذلك العشق حافظاً لما حصل له من الكمالات اللائمه و مشتاقاً إلى تحصيلها عند فقدانها _ ، فيكون ذلك سبباً للنظام الكلي و حسن الترتيب في التدبير الجزئي. و هذا العشق الموجود في كل الموجودات يجب أن يكون لازماً لها غير مفارقٍ عنها، إذ لو جازت مفارقتها عنها لافتقرت إلى عشقٍ آخر _ ليكون حافظاً للعشق الأول الذي فرض أن يتحفظ به كمال وجودها عند وجوده و مسترداً له عند عدمه _ . و ذلك العشق إن لم يكن لازماً فيحتاج إلى عشقٍ آخر، و يتسلسل؛ و إن كان لازماً فيصير أحد العشقين معطّلاً، و ذلك محالٌ. فعلم أنّ العشق سارٍ في جميع الموجودات و أجزائها.

هذا ما قالوه؛

و هو جيّدٌ. إلاّ- أنّ العدى أشرنا إليه أجود و أحكم و اللميّه فيه أتمّ. فعلم أنّ العشق و الشوق ثابتٌ لكلّ شيءٍ إلى ما هو ذاته و كمال ذاته، لا ما هو أدون منه و أنقص، إلاّ على سبيل التبعية أو بالعرض لا بالذات.

ثمّ اعلم! > أنّ العشق الانساني ينقسم إلى حقيقيٍّ؛ و مجازيٍّ؛

و أمّا (١) العشق الحقيقي فهو محبّه الله و صفاته و أفعاله (٢)؛

و أمّا المجازيّ فينقسم إلى:

نفسانيٍّ؛

و (٣) حيوانيٍّ؛

و النفساني هو العدى يكون مبدأه مشاكله نفس العاشق المعشوق في الجوهر، و يكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق، لأنّها آثارٌ صادرة عن نفسه؛

و الحيواني هو العدى يكون مبدؤه شهوةً بدئيةً و طلب لذّه بهيميّه، و يكون أكثر إعجاب

ص : ٣٣١

١-١. المصدر: _ أمّا.

٢-٢. المصدر: + من حيث هي أفعاله.

٣-٣. المصدر: + إلى .

العاشق بظاهر المعشوق و لونه و أشكال أعضائه، لأنها أمورٌ بدنيّة.

و الأوّل معدودٌ من جملة الفضائل، لأنّه يجعل النفس فارغَةً عن جميع الهموم الدنيويّة إلّا همًّا واحداً هو الاشتياق إلى رؤيه معشوقه، فيه آثار جمال الله و جلاله _ حيث أشار إليه بقوله: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (١)، و قوله: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (٢) _ ، و كثره الذكر له و الفكره في أمره و هيجان الفؤاد و الوله به و بأسبابه. و هو يرقّ القلب و يزكى الذهن و يدلّ على لطافه النفس و صفاتها؛

و الثاني معدودهٌ من جملة الرذائل، لأنّه ممّا يقتضيه النفس الأمّاره، و يكون في الأكثر مقارنا للفجور و المعصيه، و فيه استخدام القوّه الحيوانيّه للنفس الناطقه.

لكن يجب أن يعلم أنّ الأوّل و إن كان من جملة الفضائل إلّا أنّه من الفضائل التي يتوسّط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض و بين النفس الحيوانيّه. و مثل هذه الفضائل لا تكون محمودة (٣) على الاطلاق في كلّ وقتٍ و على أيّ (٤) حالٍ من الأحوال و من كلّ أحدٍ من الناس، بل ينبغي استعمال هذه المحبّه في أواسط السلوك العرفانيّ و في حاله (٥) ترقيق النفس الانساني و تنبيهها عن نوم الغفله و رقدته الطبيعه و إخراجها من بحر الشهوات الحيوانيّه؛ و أمّا عند استكمال النفس بالعلوم الإلآهيه و صيرورتها عقلاً- بالفعل محيطه بالعلوم الكليّه ذات ملكه الإتّصال بعالم القدس المجرّد (٦)؛ فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور و الوجوه (٧) المجسّمه اللحميه و الشمائل اللطيفه البشريّه، لأنّ مقامها صار أرفع من هذا المقام؛ و لهذا قيل: «المجاز قنطره الحقيقه»، و إذا وقع العبور من القنطره إلى عالم الحقيقه فالرجوع إلى ما وقع العبور منه تارةً أخرى يكون قبيحا معدودا من الرذائل.

و لا يبعد أن يكون اختلاف الأوائل في مدح العشق و ذمّه من هذا السبب الذي ذكرناه،

ص : ٣٣٢

١-١. كريمه ٤ التّين.

٢-٢. كريمه ١٤ المؤمنون.

٣-٣. المصدر: + شريفه.

٤-٤. المصدر: كلّ.

٥-٥. المصدر: حال.

٦-٦. المصدر: _ المجرّد.

٧-٧. المصدر: _ و الوجوه.

أو من جهة أنه يشتهر عنده (١) العشق العفيف النفساني (٢) < بالعشق الخسيس الحيواني. و قال العارف القاساني في شرح منازل السائرين: «العشق العفيف أقوى سبب في تلطيف السرّ و الإعداد للعشق الحقيقي، فإنه يجعل الهموم همًا واحداً و يقطع توزع خاطر و تفرقه و يلذذ خدمه المحبوب و يسهّل التعب و المشقّة في طاعته و امتثال أمره؛ بخلاف العشق المنبعث من غلبه سلطان الشهوة، فإنه وسواسٌ ناشٍ من تسليط الفكر في استحسان شمائل بعض الصور، و عبادةً للنفس بالسعي في تحصيل لذاتها. و على هذين النوعين يبتنى مدح العشق الصوريّ و ذمّه في كلام بعض العرفاء و الحكماء» (٣)؛ انتهى.

> و أمّا الذين ذهبوا إلى أنّ العشق المجازيّ مطلقاً (٤) من فعل البطالين الفارغي الهمم فلا يفرّقوا بين العشقين (٥)، و لا خبره لهم بالأمر الخفيّ و الأسرار اللطيفه، و لا يعرفون من الأمور إلّا ما تجلّى للحواسّ و ظهر للمشاعر الظاهره، و لم يعلموا أنّ الله _ تعالى _ لا يخلق شيئاً في جبله النفوس إلّا لحكمه جليله و غايه عظيمه.

و أمّا الذين قالوا: أنّه مرضٌ نفسانيّ، أو قالوا: أنّه جنونٌ إلهيّ، فإنّما قالوا ذلك لأجل أنّهم (٦) رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل و نحول البدن و ذبول الجسد و تواتر النبض و غور العينين (٧) و الأنفاس الصعداء، مثل ما يعرض للمرضى _ كما ذكرناه لك في العلامه الأولى (٨) _ . فظنّوا أنّ مبدأه فساد المزاج و استيلاء مرّه السوداء. و ليس كذلك، بل الأمر بالعكس؛ فإنّ تلك الحالات ابتدأت من النفس أولاً ثمّ أثّرت في البدن؛ فإنّ من كان دائم الفكر و التأمل في أمرٍ باطنيّ كثير الإهتمام و الاستغراق فيه، انصرفت القوى البدنيّه إلى جانب الدماغ و تنبعث

ص : ٣٣٣

١- ١. المصدر: _ عنده.

٢- ٢. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ٧ ص ١٧٤، مع حذف بعض العبارات.

٣- ٣. راجع: «شرح العارف الكاشاني على منازل السائرين» ص ٣٩٠.

٤- ٤. المصدر: أنّ هذا العشق.

٥- ٥. المصدر: _ فلا يفرّقوا بين العشقين.

٦- ٦. المصدر: من أجل.

٧- ٧. المصدر: العيون.

٨- ٨. المصدر: _ كما ... الاولى.

من كثره الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الأخلط الرطبه و تفنى الكيموسات الصالحه، فيستولى اليبس و الجفاف على الأعضاء و يستحيل الدم إلى السوداء، و ربما يتولد منه المايخوليا. قال أفلاطون: «العشق قوة غريزية متولدة من وساوس الطمع و أشباح التخيل للهيكل الطبيعي، يحدث للشجاع جينا، و للجان شجاعه و يكون في كل انسان عكس طباعه»^(١).

و كذا المذنبين زعموا انه جنون إلهي فأنما من أجل أنهم لم يجدوا دواء يعالجون به^(٢)، و لا شربه يستقونها فيبرؤون مما هم فيه من المحنة و البلوى، إلا الدعاء و الصلوه و الصدقه و الرقي من الرهبانيين و الكهنة. و هكذا كان دأب الحكماء و الأطباء اليونانيين، فكانوا إذا أعياهم مداواه مريض أو معالجه عليل أو يأسوا منه، حملوه إلى هيكل عبادتهم و أمروا بالصلوه و الصدقه و قربوا قربانا، و سألوا أهل دعائهم و أحبارهم و رهبانهم أن يدعوا الله بالشفاء؛ فاذا برى المريض سموا ذلك: «طبنا إلهياً»، و المرض: «جنونا إلهياً». قال المولوى:

با دو عالم عشق را بیگانگی اندر او هفتاد و دو دیوانگی^(٣)

در طریق عشق صد دیوانگی است حالت دیوانگی یک نوع نیست^(٤)

حلقه های سلسله آن^(٥) ذوفنون هر یکی حلقه دهد نوعی جنون

پس جنون باشد فنون^(٦) این شد مثل خاصه در زنجیر آن^(٧) میر أجل^(٨)

نیست از عاشق کسی دیوانه تر عقل از سودای او کور است و کر

زانکه^(٩) این دیوانگی عام نیست علم طب ارشاد این احکام نیست^(١٠)-^(١١)

ص : ۳۳۴

۱- ۱. المصدر: _ قال افلاطون ... طباعه.

۲- ۲. المصدر: _ به.

۳- ۳. راجع: «مثنوی معنوی» ج ۲ ص ۲۷۰.

۴- ۴. لم أعثر عليه في «مثنوی».

۵- ۵. المصدر: تو.

۶- ۶. المصدر: فنون باشد جنون.

۷- ۷. المصدر: این.

۸- ۸. راجع: نفس المصدر ج ۳ ص ۳۲۱.

۹- ۹. المصدر: زانک.

۱۰- ۱۰. راجع: نفس المصدر أيضاً ج ۳ ص ۳۸۵.

۱۱- ۱۱. الأبيات إضافة من المصنّف في المتن، فلم توجد في المصدر.

و منهم من قال: منشأه موافقه الطالع عند الولاده، فكل شخصين اتفقا في الطالع و درجته أو كان صاحب الطالعين كوكباً واحداً و يكون البرجان (١) متفقين في بعض الأحوال و الأنظار _ كالمثلثات أو ماشاكل ذلك مِمَّا عرفه المنجمون _ وقع بينهما التعاشق.

و منهم من قال: إنَّ العشق هو افراط الشوق إلى الاتحاد (٢)؛ كما قال المجنون العامري :

أَنَا مَن أَهْوَى وَ مَن أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانُ حَلَلْنَا بَدَنًا

فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَ إِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا (٣)

و هذا هو الذي ذكرنا من فناء العبد عن نفسه عند محبوه ؛

از هستی خویش تا تو غافل نشوی هرگز به مراد خویش واصل نشوی

از بحر ظهور تا به ساحل نشوی در مذهب اهل عشق کامل نشوی

و قد وقع في حكايات العشاق ما يدل على ذلك.

كما روى أن ليلي فصد في الحى، و خرج الدم من عرق المجنون العامري من غير فصدٍ! و من هذا سئل: أ تحب ليلي؟

فقال: لا!

ف قيل له: و كيف لا؟!

فقال: لأنَّ المحبَّه ذريعه الوصله، و قد سقطت الوصله بينى و بينها، فأنا ليلي و ليلي أنا!.

من كيم ليلي و ليلي كيم من ما دو روحيم آمده در يك بدن

و حكى عن بعض المتحائنين أنَّهما ركبا البحر، فسقط أحدهما في البحر، فألقى الآخر بنفسه، فقام الغواصون فأخرجوهما سالمين،

فقال الأول لصاحبه: أما أنا فسقطت، فأنت لم رميت نفسك في البحر؟!

ص : ٣٣٥

١-١. في النسختين: الرجلان، و التصحيح من المصدر.

٢-٢. قارن: «الحكمه المتعالیه» ج ٧ ص ١٧٥.

٣-٣. لم أجد البيتين في «ديوان مجنون ليلي»، لا- في طبعه الدكتور يوسف فرحات المحققه و لا في الطبعه الحجرية المطبوعه

بمبئی سنه ١٣١٠ هـ ق. و انظر: «لطائف الأعلام» ص ٤١٠.

فقال له: أنا غبت بك عني، فتوهمت أنك أنا!

قال المولوي:

من چه خورشیدم درون نور غرق می ندانم کرد خویش از نور فرق (۱)

جمله معشوق است و عاشق پرده ای زنده معشوق است و عاشق مرده ای (۲)

در دل معشوق جمله عاشق است در دل عذرا همیشه وامق است

در دل عاشق بجز معشوق نیست در میانشان فارق و مفروق نیست (۳)

در ظهور نور وحدت پستی است اتحاد اینجا فنا از هستی است (۴)

قال صدر الحكماء و المحققين: «انّ العشق الجامع لكلّ معشوقات الأشياء على ثلاثة أنحاء: الأكبر، و الأوسط، و الأصغر؛

فالعشق الأكبر عشق الإله _ جلّ ذكره _، و هو لا يكون إلا للمتأهلين الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلي.

و هؤلاء هم المشار إليهم (۵) في قوله _ تعالى _ : «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (۶)، فإنه في الحقيقة ما يحبّ إلا نفسه، لا غيره؛ فالمحبّ و المحبوب في الطرفين شيء واحد _ كما مرّ (۷) _؛

و الأوسط عشق العلماء الناظرين في حقائق الموجودات، المتفكرين دائماً في خلق الأرض و السماوات (۸)، كما في قوله _ تعالى _ : «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (۹)، و هو عذاب نار (۱۰) الفرقه و الاحتجاب عن رؤيه الآثار و جنّه الأفعال؛

ص : ۳۳۶

۱-۱. راجع: «مثنوی معنوی» ج ۲ ص ۱۳۷.

۲-۲. راجع: نفس المصدر ج ۱ ص ۴.

۳-۳. راجع: نفس المصدر أيضاً ج ۳ ص ۴۲۵.

۴-۴. لم أجد البيت في المصدر.

۵-۵. المصدر: إليه.

۶-۶. کریمه ۵۴ المائده.

۷-۷. المصدر: _ كما مرّ.

۸-۸. المصدر: السماوات و الأرض.

۹-۹. کریمه ۱۹۱ آل عمران.

و الأصغر عشق الإنسان الصغير، لكونه (١) أنموذجاً ممّا في العالم (٢) الكبير كلّهُ. و العالم كلّهُ كتاب الحقّ الجامع و تصنيف الله الذي أبرز فيه كمالاته الذاتيه و معانيه الإلهيه، و كتاب الانسان مجموعهُ مختصرهُ فيه آيات الكتاب المبين، فمن تأمل فيه و تدبّر في آياته و معانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعه الكتاب الكبير و آياته و معانيه و أسرارهِ. و إذا أتقن و أحكم معاني الكتاب الكبير يسهل معها العروج إلى مطالعه جمال الله و جلال أحديته، فيرى الكلّ منطويًا في كبريائه مضمحلًا تحت أشعّه نوره و ضيائه» (٣)؛ انتهى كلامه.

و الظاهر من كلمات العرفاء أنّ العشق لا يطلق إلّا على فرط المحبّه و عند الفناء بالكلّيه و البقاء بالحضرة الأحديّه _ كما ذكرناه لك _ .

و الحقّ أنّ تعريف العشق لا يمكن باللسان، بل خارجٌ عن طور عقل الانسان و يحتاج إلى المشاهده و العيان؛ قال المولوى فى المثنوى:

در نگنجد عشق در گفتم و شنید عشق دریائست قعرش ناپدید (٤)

گر چه تفسیر زبان روشن گر است لیک عشق بی زبان روشن تر است

چون قلم اندر نوشتن می شتافت چون بعشق آمد قلم بر خود شکافت (٥)

شرح عشق ار من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد و ان ناتمام

زانکه تاریخ قیامت را حد است حد کجا آنجا که وصف ایزدست (٦)

عشق را در مردمان خود یار نیست محرمش در ده یکی دیار نیست (٧)

و قال فيه أيضاً:

ص : ٣٣٧

١-١. المصدر: + أيضاً.

٢-٢. المصدر: عالم.

٣-٣. راجع: «الحکمه المتعالیه» ج ٧ ص ١٨٣.

٤-٤. راجع: «مثنوی معنوی» ج ٣ ص ١٧٤.

٥-٥. راجع: نفس المصدر ج ١ ص ٩.

٦-٦. راجع: نفس المصدر أيضاً ج ٣ ص ١٣٩.

٧-٧. راجع: نفس المصدر أيضاً ج ٣ ص ٣٨٥، و الشطر الأول فيه: «عشق را در پیچش خود یار نیست».

هر چه (۱) گویم عشق را شرح و بیان چون بعشق آیم خجل باشم از ان

عقل در شرحش چو خر در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب

از وی ار سایه نشانی می دهد شمس هر دم نور جانی می دهد

خود غریبی در جهان چون شمس نیست شمس جان باقی است او را امس نیست (۲)

سایهائی کان (۳) بود جو بای نور نیست گردد چون کند نورش ظهور (۴)

ثم هيهنا لطيفه أخرى؛ و هي: انه إذا أحبك الله _ سبحانه _ أحب نفسه القدسيه، لأنك قدرته و صنعته و حكمته؛ فاذا أحبك أحب صنعته، و الصانع لما أتقن صنعته و أحكمها و أعجبها أحبها، فما أحب إلا ما عملت يده و استنبطته حكمته. فما كان منك كسبا و فعلاً كان منه خلقاً و تقديراً، و أنت في الحقيقه مسخرٌ لقدرته مستعملٌ لمشيئته. ليس لك من الأمر شيء!.

فاذا علمت هذا فلنرجع إلى معنى قوله _ عليه السلام _ : «ثم سلك بهم طريق ارادته»، أي سيلاً هو مراده. أي: جعلهم مسخرين لارادته مقهورين لأمره _ كما أراد و أحب _ .

وقى ل: «معناه: انه ألهمهم و يسرهم لما خلقهم له، و لما كتب في اللوح المحفوظ عليهم

ص : ۳۳۸

۱-۱. المصدر: هرچ.

۲-۲. راجع: «مثنوی معنوی» ج ۱ ص ۹.

۳-۳. المصدر: كو.

۴-۴. راجع: نفس المصدر ج ۲ ص ۲۶۷.

بحسب ارادته و مشيئته و مساق حكمته .»

وقيل: «أدخلهم في الطريق الذي أَرَادَهُ و أَحَبَّهُ من مراتب التكليف بواسطة الرسل و العقول، فكَلَّفَهُم ما أَرَادَ و أَحَبَّ، لا ما أَرَادُوا و أَحَبُّوا».

وقيل: «كُنِيَ بالسلوك و البعث عن توجيه الأسباب بحسب القضاء الإلهي عليهم بذلك».

و معنى قوله _ عليه السلام _ : «و بعثهم في سبيل محبته»، أى: سبيلاً هو محبته لذاته المقدسه، إشارة إلى حديث «أحببت أن أعرف»(١). أو بعثهم في طريق المحبة الفطرية السارية فيهم لربهم _ كما ذكرناه سابقاً؛ فتذكر! _ .

قوله _ عليه السلام _ :

لَا يَمْلِكُونَ تَأْخِيرًا عَمَّا قَدَّمَهُمْ إِلَيْهِ، وَ لَا يَسْتَطِيعُونَ تَقَدُّمًا إِلَى مَا أَخَّرَهُمْ عَنْهُ.

كالتأكيد للسابق. و هما جملتان حالتان أحدهما معطوفة على الأخرى، أى: حالكونهم لا يملكون و لا يقدران على خلاف إرادته و مشيئته و تقديره بما حده لهم من تأخر أو تقدم، لأن الكَلَّ مقصورٌ على حده و مرتبته لا يتجاوز عنه.

وقى ل: «فلا يملكون و لا يقدران على تأخير التكليف عن أوقاتها الموقته لها _ كما كانت تفعله العرب من النسيء في الحج _ . و كذا لا يستطيعون تقدماً و تأخراً في الأحكام بأن يقدموا منها ما أخر أو يؤخروا ما قدم _ كجعل الحرام واجبا و الواجب حراما _ .

وَ جَعَلَ لِكُلِّ رُوحٍ مِنْهُمْ قُوَّةً مَعْلُومًا مَقْسُومًا مِنْ رِزْقِهِ.

«جعل»: من الأفعال العامة، له ثلاثة أوجه :

ص : ٣٣٩

١- ١. مضي منّا تخريج الحديث، راجع: ص ١٧٢ التعليق ١.

التعدى إلى مفعول واحد، كقوله _ تعالى _ : «وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ» (١)؛

و التعدى إلى مفعولين، كقوله _ سبحانه _ : «جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا» (٢)؛

و عدم التعدى، كقول الشاعر :

وَ قَدْ جَعَلْتُ قُلُوصَ بَيْنِي وَ بَيْنَهُ (٣) مِنْ الأَكْوَارِ مَرَّتَعَهَا قَرِيبُ (٤)

و المراد هنا الوجه الأول.

و الظرف متعلق به، و تقديمه على المفعول للتشويق. و يحتمل أن يكون المراد الوجه الثانى، فيكون مفعوله الأول «قوتا»، و الثانى الظرف المتقدم.

و فى جميع النسخ سوى نسخه ابن ادريس «الروح» _ بضمّ الراء المهملة و بعد الواو حاءً مهملة (٥) _ ، يذكّر و يؤنث _ كما نصّ عليه الجوهري (٦) _ . و قال ابن الأنبارى: «الروح و النفس واحدٌ، غير أنّ العرب تذكّر الروح و تؤنث النفس» (٧). و هو مشتقٌّ من الريح، كما روى الكليني فى الكافى عن محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله _ عليه السلام _ عن قول الله _ عزّوجلّ _ : «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (٨)، كيف هذا النفخ؟

فقال: إنّ الروح متحرّك الريح، و إنّما سمّى روحاً لأنّه اشتقّ اسمه من الريح _ ... الحديث _ «(٩).

ص : ٣٤٠

١-١. كريمه ١ الأنعام.

٢-٢. كريمه ٢٢ البقره.

٣-٣. فى المصدرين: بنيسهيل.

٤-٤. راجع: «ديوان الحماسه» ج ١ ص ٢٩٦، «خزانه الأدب» ج ١ ص ٢.

٥-٥. قال المحقّق المجلسى: «فى روايه الأصل روح _ بالراء المهملة المضمومه _ ، و فى س زوج _ بالزاي المعجمه المفتوحه _ معاً، أى: قرأ ابن ادريس بهما»، انظر: «الفرائد الطريفه» ص ١٢٥، و قال المحقّق الداماد: «فى روايه س لكلّ روح و زوج معاً، أى: على روايه س يقرأ لكلّ روح تارةً و لكلّ زوج أخرى»، راجع: «شرح الصحيفه» ص ٧٩. و عليهما فلاتستقيم عبارته المصنّف.

٦-٦. راجع: «صحاح اللغه» ج ١ ص ٣٦٧ القائمه ٢.

٧-٧. حكاه الفيومى عنه و عن ابن الأنبارى أيضاً، راجع: «المصباح المنير» ص ٣٣٤.

٨-٨. كريمتان ٢٩ الحجر، ٧٢ صآ.

٩-٩. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ١١.

و هو فى اللغة ما به الحياه ؛

و فى الاصطلاح معارك الراء؛ فذهب كل قوم إلى شىء. قال صدر الحكماء و المحققين: «اعلم ! أن الكلام فى كشف جهه (١) الروح صعب المرام، و الامساك عن ذلك كان سبيل ذوى الأحلام. و قد عظم الله _ تعالى _ شأن الروح و أسجل على الخلق بقلبه العلم بها حيث قال لنبىه _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (٢)، (٣)؛ انتهى كلامه.

فقال الحكماء: أنه جوهر مجرد فى ذاته مادى فى فعله متعلق بالبدن تعلق التدبير و التصرف (٤)؛ و الحياه عبارة عن هذا التعلق؛ و الموت هو قطع هذا التعلق. و هذا هو الذى نطقت به الكتب الإلهيه و دلت عليه الآثار النبويه و شهدت له الحكماء و أكابر الصوفيه، و وافقهم جمع من متكلمي الاسلام و قدماء أصحابنا الإماميه _ كابن بابويه القمى و الشيخ المفيد و السيد المرتضى و بنى نوبخت _ حسبما استفادوا من أئمتهم المعصومين، عليهم السلام _ ؛ و من الأشاعره الراغب الاصفهانى و الغزالى و الفخر الرازى (٥).

و قال كثير من الطبيعيين و الأطباء: هو بخار لطيف دخائى شبيه فى لطافته و اعتداله بالجرم السماوى، و يقال له: الروح الحيوانى النابع من تجويف القلب الصنوبرى الجسمانى المنتشر بواسطه العروق الضوارب إلى سائر الأعضاء و الجوارح البدنيه. و هو الحامل لقوه الحياه و الحسن.

و عند المحققين هو مستوى الروح الأمري الربانى المجرد الذى هو من عالم الأمر، و مركبه و مطيه قواه، و أول مظهر و مجلى له هو الجسد.

ص : ٣٤١

١-١. المصدر: ماهيته.

٢-٢. كريمه ٨٥ الإسرائ.

٣-٣. راجع: «شرح أصول الكافى» ج ٣ ص ٣٧٥.

٤-٤. انظر: «لطائف الحكمه» ص ١٢٧.

٥-٥. انظر: «التفسير الكبير» ج ٢١ ص ٤٥، حيث يذكر قول المفيد و الراغب و الغزالى ثم يذهب إلى هذا المذهب.

و جمهور الطبعيين و جماعته من المتكلمين ذهبوا إلى أنه عرض أو صورة قائمة بالماده تنعدم بانعدام الماده و تنحل بانحلال البدن، و يزعمون أن لاعالم وراء المحسوس، و أن الانسان كسائر الحيوان يأكل و يشرب و ينكح، و إذا مات فات!؛ زعما منهم أنه هذا الهيكل المحسوس و ما له من المزاج و القوى و الأعراض.

و جمهور المتكلمين على أن ليس بعرض و لا صورته، بل جسم لطيف سار في البدن سريان النار في الفحم، و الماء في الورد؛ و بطريان الموت يتلاشى و يضمحل. و يقولون: أن الحياه عرض قائم بالبدن، فينحل بانحلاله؛ و الموت عبارة عنه. و استشهدوا لذلك بالروايه الوارده من طرقهم، وهى: «أن أرواح المؤمنين فى حواصل طيور خضر و فى قناديل من نور معلقه تحت العرش» (١).

و هذه الروايه مردوده، كما ردّها الإمام الناطق جعفر بن محمد الصادق _ عليه السلام _ حيث ذكرت فى مجلسه _ عليه السلام _ من قول العامه، فردّها _ عليه السلام _ و قال: «روح المؤمن أجلّ و أعظم من أن يحصل فى حوصله طيران، أرواح المؤمنين على هيئات مثل هيئات أبدانهم بحيث لورأى أحد روحاً من هذه الأرواح يقول: هذا هو» (٢)؛

و قال _ عليه السلام _ أيضاً: «إن أرواح المؤمنين بعد المفارقه من أبدانهم فى تنعم و تعيش بحسب حالهم» (٣).

و الروايات من طرقنا فى هذا الباب كثيره. و المستفاد من هذه الأخبار تجرد النفس و

ص : ٣٤٢

١ - ١. راجع: «مسند احمد» ج ٦ ص ٣٨٦، «المعجم الكبير» ج ١٩ ص ٦٦، «اتحاف الساده المتقين» ج ٥ ص ٢٤، و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ٦ ص ٢٠٩.

٢ - ٢. ما وجدته. و المضبوط منه قوله _ عليه السلام _ بعد أن نقل بحضرته هذا الحديث عن العامه: «لا! المؤمن أكرم على الله من أن يجعل روحه فى حوصله طير، لكن فى أبدان كأبدانهم»، راجع: «الكافى» ج ١ ص ٦٧، «بحار الأنوار» ج ٦ ص ٢٦٨.

٣ - ٣. ما وجدته. و انظر: «الأربعون حديثاً» _ للعلامة البهائى _ ص ٥٠٤، «الكافى» ج ٣ ص ٢٤٤ الحديث ٢.

تعلّقها بالبدن المثالي _ كما هو مذهب الإشراقين و طائفه من المتكلّمين _ .

قال الفخر الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله _ تعالى _ : «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ» (١) _ ... إلى آخره _ : «السؤال عن الروح يقع على وجوه كثيره :

أحدها أن يقال: مهية الروح أ هو متحيّزٌ أو حالٌ في المتحيّز، أو موجودٌ غير متحيّزٍ و لا حالٌ في المتحيّز؛
و ثانيها أن يقال: الروح قديمةٌ أو حادثهٌ؛

و ثالثها(٢): هل تبقى بعد موت الأجسام أو تفتني؟؛

و رابعها أن يقال: ما حقيقه سعادة الأرواح و شقاوتها؟؛

و بالجمله فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة. و قوله _ سبحانه _ : «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ» ليس فيه ما يدلّ على أيّ هذه المسائل سألو(٣)؟؛ إلّا أنه _ تعالى _ ذكر(٤) في الجواب عن هذا السؤال قوله: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، و هذا الجواب لا يليق إلّا بمسألتين من المسائل التي ذكرناها: إحداهما: السؤال عن مهية الروح؛ و الثانية: عن قدمها و حدوثها.

أمّا البحث الأول فهم قالوا: ما حقيقه الروح و ماهيته؟، أ هو عبارة عن أجسامٍ موجوده في داخل هذا البدن متولّده من امتزاج الطبايع و الأخلاط؟، أم(٥) هو عبارة عن نفس هذا المزاج و التركيب؟، أو هو عبارة عن أعراضٍ قائمه(٦) بهذه الأجسام؟، أو هو عبارة عن موجودٍ يغيّر هذه الأشياء؟، فأجاب الله تعالى _ عنه بأنه موجودٌ مغاير لهذه الأجسام و لهذه الأعراض. و ذلك لأنّ هذه الأجسام أشياء تحدث من امتزاج الأخلاط و العناصر؛ و أمّا الروح فأنه ليس كذلك، بل هو جوهرٌ بسيطٌ مجردٌ لا يحدث إلّا بمحدثٍ؛ قوله «كُنْ

ص : ٣٤٣

١-١. كريمه ٨٥ الإسراء.

٢-٢. المصدر: + أن يقال الأرواح.

٣-٣. المصدر: على أنّهم عن هذه المسائل سألو أو عن غيرها.

٤-٤. المصدر: + له.

٥-٥. المصدر: أو.

٦-٦. المصدر: عرض آخر قائم.

و أما البحث(٢) الثانى: فهو إنَّ لفظ الأمر قد جاء بمعنى الفعل، قال _ تعالى _ : «وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ»(٣)، و قال: « فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا»(٤)، أى: فعلنا. فقوله: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»أى(٥): فعل ربِّي. و هذا الجواب يدلُّ على أنَّهم سألوه: إنَّ الروح قديمةٌ أو حادثهٌ؟ فقال(٦): هى حادثهٌ و إنّما حصلت بفعل الله و تكوينه و ايجاده»(٧).

و قال أيضا: «إنَّ العلم الضرورى حاصلٌ بأنَّ هيئنا شيئاً إليه يشير الانسان بقوله: «أنا». و إذا قال الانسان : « علمت و فهمت و أبصرت و سمعت و ذقت و شممت و لمست»(٨) فالمشار إليه لكلِّ أحدٍ بقوله: «أنا» إمَّا أن يكون جسماً، أو عرضاً، أو مجموع الجسم والعرض، أو شيئاً مغايراً للجسم و العرض، أو ما تركّب من الجسم و العرض(٩)، أو من ذلك الشىء الثالث؛ فهذا ضبط معقول.

أمّا القسم الأوّل _ و هو(١٠) إنَّ الإنسان جسمٌ _ : فذلك الجسم إمّا أن يكون هذه البنيه، أو جسماداخلاً فى هذه البنيه، أو جسماً خارجاً عنها؛ أمّا القائلون بأنَّ الانسان عبارة عن هذه البنيه المحسوسه و عن هذا الهيكل المجسّم(١١) المحسوس فهو جمهور المتكلمين؛ و هؤلاء يقولون: إنَّ(١٢) الإنسان لا يحتاج تعريفه إلى ذكر حدٍّ أو رسم، بل الواجب أن يقال: الانسان هو الجسم المبنى بهذه البنيه المحسوسه.

و اعلم! أنَّ هذا القول عندنا باطلٌ.

ص : ٣٤٤

١- ١. ورددت هذه الكريمه فى القرآن الكريم ٨ مرّات، فانظر كنموذج: البقره ١١٧.

٢- ٢. المصدر: المبحث.

٣- ٣. كريمه ٩٧ هود.

٤- ٤. كريمتان ٦٦، ٨٢ هود.

٥- ٥. المصدر: + من.

٦- ٦. المصدر: + بل.

٧- ٧. راجع: «التفسير الكبير» ج ٢١ ص ٣٧.

٨- ٨. المصدر: + و غضبت.

٩- ٩. المصدر: _ أو ... العرض.

١٠- ١٠. المصدر: + أن يقال.

١١- ١١. المصدر: الجسم.

١٢- ١٢. المصدر: _ أنّ.

و أمّا (١) القائلون بأنّ الانسان جسّمٌ موجودٌ في داخل البدن؛ فإنّ منهم من قال: إنّ الدّم هو الروح، بدليل أنّه إذا خرج لزم الموت؛ و منهم من قال: أنّ الروح عبارة عن أجسام نورانيّة سماويّة لطيفه الجوهر على طبيعه صوره الشمس، لا يقبل التحليل و التبديل و لا التفزّق و التمزّق _ كما مرّ في تفسير قوله تعالى: «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (٢) _ . و أمّا أنّ الانسان جسّمٌ موجودٌ خارج البدن فلا أعرف أحدا ذهب إلى هذا القول.

أمّا القسم الثاني _ و هو أن يقال: الانسان عرضٌ حالٌ في البدن _ ، فهذا لا يقول به عاقلٌ؛ لأنّ من المعلوم بالضروره أنّ الانسان جوهرٌ، لأنّه موصوفٌ بالعلم و القدره و التدبّر و التصرف، و من كان كذلك كان جوهرًا.

أمّا القسم الثالث _ و هو أن يقال: الانسان موجودٌ ليس بجسّم و لا جسمانيٌّ _ ، و هذا قول (٣) الإلاهيين من الفلاسفه القائلين ببقاء النفس المثبتين للنفس معادا روحانيًا و ثوابًا و عقابًا (٤) روحانيًا. و ذهب إليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين، مثل الشيخ أبيالقاسم الراغب الاصفهاني، و الشيخ أبيحامد الغزالي _ رحمهما الله _ «(٥)؛ انتهى كلامه.

و الحقّ أنّ الروح جوهره نورانيّة و لطيفه ربّانيّة من عالم الأمر، فإنّ لله _ تعالى _ عوالم كثيرة، كما جاء في الخبر برواياتٍ مختلفه. فقال في بعض الروايات: «خلق الله _ تعالى _ ثلاثمأة و ستين ألف عالم و مع ذلك جعلها محصورةً في العالمين، و هما: عالم الخلق و الأمر» (٦)، كما قال _ تعالى _ : «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ» (٧). فعبر عن عالم الدنيا _ و هو ما يدرك بالحواسّ

ص : ٣٤٥

-
- ١-١. ههنا حذف المصنّف من كلام الفخر ما يقرب من أربع صفحات.
 - ٢-٢. كريمتان ٢٩ الحجر، ٧٢ صآ.
 - ٣-٣. المصدر: + أكثر.
 - ٤-٤. المصدر: + و حساباً.
 - ٥-٥. راجع: «التفسير الكبير» ج ٢١ ص ٣٩، و المصنّف نقل هذه العبارات و حذف من بينها أكثر من خمس صفحات.
 - ٦-٦. لم أعر عليه في مصادر الرواية.
 - ٧-٧. كريمه ٥٤ الأعراف.

الخمسة الظاهرة _ ، بالخلق، فهو الذي خُلِقَ للفناء؛ و عبّر عن الآخره _ و هي ما يدرك بالحواس الخمسة الباطنه، و هي العقل و القلب و السرّ و الروح و الخفيّ _ بالأمر، فعالم الأمر هو الملكوت الذي خلق من لا شيء. و هو الأوليات العظام التي خلقها الله للبقاء _ من الروح و العقل و القلم و اللوح و العرش و الكرسيّ و الجنة و النار _ .

و سَمِيَ عالم الأمر أمراً، لأنّه أوجده الله بأمر «كن» من لا شيء بلا واسطه شيء، كقوله: «خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَ لَمْ تَكُ شَيْئاً» (١). و سَمِيَ عالم الخلق خلقاً، لأنّه أوجده بالوسائط من شيء، كقوله: «وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (٢). و من هنا تبيّن أنّ قوله _ سبحانه _ : «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (٣) أنّما هو لتعريف الروح؛ يعني أنّه من عالم الأمر و البقاء، لا من عالم الخلق و الفناء، و أنّه ليس للاستفهام. كما ظنّ جماعة: أنّ الله أبهم علم الروح على الخلق و استأثر لنفسه حتّى قالوا: «انّ النبيّ _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ لم يكن عالماً به!»؛ و لم يعرفوا أنّه جلّ منصب حبيب الله و نبيّه _ صلى الله عليه و آله و سلّم _ من أن يكون جاهلاً بالروح، مع أنّه عالم بالله و قد منّ الله عليه بقوله: «وَ عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُن تَعْلَمُونَ وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ عَظِيماً» (٤). فإنّ الروح الأمرى هو حقيقة ذاته المقدّسه، لأنّ حقيقه الواجبيّه أول ما اقتضت بالمشيّه الذاتيه هو جوهرٌ قدسىّ تسمّى بالروح الأعظم و العقل الأوّل و القلم الأعلى و الحقيقه المحمّديه _ على ما وردت به الأحاديث النبويّه و نطقت به الحكمة الإلهيه _ ؛ فكيف لا يعرف هو ذاته و نفسه و قال: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» (٥)؛ فكيف يجوز أن يقال: أنّه لم يعرف نفسه ولا ربّه؟!.

و أمّا سكوته عن جواب سؤال الروح و توقّفه لانتظار الوحي حين سأله اليهود، فلغموضٍ يرى في معناه و دقّه لا يفهمها اليهود _ لبلادهم و قساوهم قلوبهم _ ؛ فإنّه

ص : ٣٤٦

- ١-١. كريمه ٩ مريم.
- ٢-٢. كريمه ١٨٥ الأعراف.
- ٣-٣. كريمه ٨٥ الإسراء.
- ٤-٤. كريمه ١١٣ النساء.
- ٥-٥. قد تكلمنا حول هذا الحديث و سنده، راجع: ص ٦٩ التعليق ١.

«مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (١). و هم أرباب السلوك و السائرون إلى الله، فأنهم لما عبروا عن النفس و صفاتها و وصلوا إلى حريم القلب عرفوا النفس بنور القلب؛ و لما عبروا بالسر عن القلب و صفاته و وصلوا إلى مقام السر عرفوا بعلم السر القلب؛ و إذا عبروا عن السر و وصلوا إلى عالم الروح عرفوا بنور الروح السر؛ و إذا عبروا عن عالم الروح و وصلوا إلى منزل الخفي عرفوا بشواهد الحق الروح؛ و إذا عبروا عن منزل الخفي و وصلوا إلى ساحل بحر الحقيقه عرفوا بأنوار مشاهدات الجمال الخفي؛ و إذا فنوا بسطوات تجلّى صفات الجلال عن أنانيه الوجود و وصلوا إلى لجه بحر الحقيقه كوشفوا بهويّه الحقّ _ تعالى _؛ و إذا استغرقوا فى بحر الهويّه و ابقوا ببقاء الألوهيّه عرفوا الله بالله، و وجدوه حين وجدوه. هذا أوان إرائه ماهيّه كلّ شيء كما هي.

و قد تحقّق للعبد مقام «كنت له سمعا و بصرا و لسانا و يدا» مصداق قرب النوافل، كما فى الحديث: «إنّ العبد يتقرب إلى بالنوافل» _ المذى مرّ (٢) _ . ففى هذه الحاله كيف يبقى لمعرفة الروح خطراً عند من هذا حاله و هو مع هذه الرتبه العليّه و الموهبه السّتيه دون مرتبه الرساله؟! فاذا كان هذا حال العارفين و السائرين، فكيف بحال سيّد المرسلين و خاتم النبيين و حبيب ربّ العالمين و أفضل الأولين و الآخرين _ عليه صلوات الله و جميع مخلوقاته أجمعين _!؟

فعلّم ممّا ذكر أنّ الانسان فى الحقيقه أمرّ وراء هذا البدن المحسوس، و هو من عالم الملكوت. و به قوام هذا البدن، و هو ليس من جنس شيء من أجزائه. فانّ فى اهاب كلّ حيوانٍ كاملٍ حيوانا آخر من عالم الغيب هو فى الحقيقه يسمع و يرى و يشمّ و يذوق و يلمس و يبطنش و يمشى؛ ولهذا يفعل هذه الأفاعيل و إن ركّدت هذه القوى و الحواسّ البدنيّه منه _ كما فى النوم و الإغماء و السكر _ ، فله فى ذاته هذه المشاعر و الآلات من غير غور. إلاّ أنّها ليست ثابتة فى عالم الحسّ و الشهاده وهذه المشاعر الظاهره بمنزله ظلال

ص : ٣٤٧

١- ١. كريمه ٤٣ العنكبوت.

٢- ٢. راجع: ص ٢٨٨ التعليق ٣.

لتلك؛ و كذلك هذا البدن الظاهر بمنزله قشر و غلاف و قالب لذلك البدن. و إنما حياه هذه كلها بذاك، و هو الحيوان بالذات؛ و إليه الاشاره بقوله _ عزوجل _ : «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (١)؛ و فى حق آدم: «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (٢)؛ و فى حق عيسى: «و كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» (٣).

و هذه الاضافه يؤذن على شرف هذه النفس و كونها عريه عن عالم الأجرام، قال _ تعالى _ : «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ» (٤)، و الرجوع يدل على السابقه.

و روى الشيخ الطبرسى فى كتاب الإحتجاج عن الصادق _ عليه السلام _ أنه قال: «الروح لا يوصف بثقل و لا خفه، و هى جسم دقيق جدًا ليس قلبا كثيفا. و هى بمنزله الريح فى الزق، فاذا نفخت فيه امتلأ الزق منها فلايزيد فى وزن الزق ولوجها و لا ينقصه خروجها. و كذلك الروح ليس لها وزن و لا ثقل.

قيل: فيتلاشى الروح بعد خروجه من قلبه أم هو باقٍ ؟

قال: بل هو باقٍ إلى وقت ينفخ فى الصور، فعند ذلك تبطل الأشياء و تفتنى، فلاحس و لامحسوس. ثم أعيدت الأشياء كما بدأها مدبرها، و ذلك أربعمائه سنه ليست فيها الخلق، و ذلك بين النفختين» (٥).

و قال أيضا: «انّ الروح مقيمه فى مكانها، روح المحسن فى ضياء و فسحه، و روح المسىء فى ضيق و ظلمه، و البدن يصير ترابا _ ... الحديث _» (٦).

و فى روايه أخرى قال: «و بها يؤمر البدن و ينهى و يُصاب و يعاقب و قد تفارقه و يلبسها الله _ سبحانه _ غيره كما تقتضيه حكمته» (٧).

قوله _ عليه السلام _ : «و قد تفارقه و يلبسها الله غيره» صريح فى أنّها مجردة عن البدن

ص : ٣٤٨

- ١-١. كريمه ١٤ المؤمنون.
- ٢-٢. كريمتان ٢٩ الحجر، ٧٢ صآ.
- ٣-٣. كريمه ١٧١ النساء.
- ٤-٤. كريمتان ٢٨، ٢٧ الفجر.
- ٥-٥. راجع: «الاحتجاج» ج ٢ ص ٢٤٤، و الحديث نقله المصنّف من غير تقييد بالفاظه، فراجعه.
- ٦-٦. راجع: نفس المصدر و المجلد ص ٢٤٦.
- ٧-٧. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦١ ص ٣٦.

مستقله، و أن ليس المراد بها الروح البخاري.

و أمّا اطلاق الجسم عليها فلائذ نشأ الملكوت أيضا جسمائيه من حيث الصورة و إن كانت روحائيه من حيث المعنى و غير مدركه بهذه الحواس الظاهره. و روى محمد بن الحسن الصفار في بصائر الدرجات عنه _ عليه السلام _ أيضا أنه قال: «مثل (1) المؤمن و بدنه كجوهرة في صندوق إذا أخرجت الجوهرة منه طرح الصندوق و لم يعبا به»؛

و قال: «انّ الأرواح لاتمازج البدن ولاتداخله، إنّما هي كالكل للبدن محيطه به» (2).

و ممّا يدلّ على ذلك دلاله واضحة أنّ بدن الانسان دائم الذوبان و السيلان بعكوف الحراره الغريزيه على التحليل و التنقيص، و ذاته منذ الصبا باقيه؛ فهو هو بروحه لابدنه. و إلى هذا أشير فيما روى عن الصادق _ عليه السلام _ في قوله _ سبحانه _ : «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (3)، حيث سئل: «ما ذنب الغير؟

قال: ويحك!، هي هي و هي غيرها» (4)؛ فافهم و اغتنم.

ثم اعلم! أنّ روح الانسان متعدّد _ كما تضمّنه حديث جابر عن الباقر، عليه السلام (5) _ ، خمسة للمقرّبين :

روح القدس، و به علموا جميع الأشياء؛

و روح الإيمان، و به عبدوا الله؛

و روح القوّه، و به جاهدوا العدوّ و عالجوا المعاش؛

و روح الشهوه، و به أصابوا لذه الطعام و النكاح؛

و روح البدن، و به يدبّون و يدرجون.

و أربعة لأصحاب اليمين، لفقده روح القدس عنهم؛ و ثلاثه لأصحاب الشمال و الدواب،

ص : ٣٤٩

١-١. المصدر: + روح.

٢-٢. راجع: «بصائر الدرجات» ص ٤٦٣.

٣-٣. كريمه ٥٦ النساء.

٤-٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧ ص ٣٨.

٥-٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٥ ص ٦٥. و أشار إليه المحدّث المحقّق الجزائري أيضاً، راجع: «نور الأنوار» ص ١٨.

لفقد روح الإيمان عنهم.

فطائفة من الناس ليس لهم من النفوس إلا الحيوانية، فهم الانسان المحسوس يأكلون و يشربون و ينكحون، و ليس لهم ادراك سوى المحسوسات، فاذا ماتوا فاتوا ؛

و طائفة نفوسهم أعلى رتبة من هؤلاء، لأنها ناطقة مدركة للمعقولات، و هم أصحاب القلوب ؛

و طائفة نفوسهم أجل و أعلى من هاتين الطائفتين، و هم الذين وصلوا إلى مقام الروح و صارت نفوسهم روحا محضا و عقلا صرفا، سواء كانوا في أول الفطره كذلك _ كبعض الأنبياء _ ، أو بعد السير و السلوك _ كسائر الأنبياء، عليهم السلام _ .

و ممّا يدلّ على اختلاف جواهر النفوس من الخبر ما روى مرفوعا عن كميل بن زياد، قال: «سألت مولانا أمير المؤمنين _ عليه السلام _ ، فقلت: يا أمير المؤمنين!، أريد أن تعرّفنى نفسى؛

قال: يا كميل! و أىّ الأنفس تريد أن أعرفك؟

قلت: يا مولاي! و هل هى إلا نفس واحدة؟!

قال: يا كميل! إنّما هى أربعة: النامية النباتية، و الحسيّة الحيوانية، و الناطقة القدسيّة، و الكلّيّة الإلهيّة؛ و لكلّ واحدٍ من هذه خمس قوى و خاصيتان :

فالنامية النباتية لها خمس قوى: جاذبه، و ماسكه، و هاضمه، و دافعه، و مربيه؛ و لها خاصيتان: الزيادة و النقصان. و انبعاثها من الكبد؛

و الحسيّة الحيوانية لها خمس قوى: سمع، و بصر، و شم، و ذوق، و لمس؛ و لها خاصيتان: الشهوه، و الغضب. و انبعاثها من القلب ؛

و الناطقة القدسيّة لها خمس قوى: فكر، و ذكر، و علم، و عمل، و نباهة؛ و ليس لها انبعاث. و هى أشبه الأشياء بالنفوس الملكيه. و لها خاصيتان: النزاهه، و الحكمه ؛

و الكلّيّة الإلهيّة لها خمس قوى: بقاء فى فناء، و نعيم فى شقاء، و عزّ فى ذلّ، و فقر فى غنى، و صبر فى بلاء. و لها خاصيتان: الرضا، و التسليم. و هذه التى مبدأها من الله و إليه تعود؛

قال الله تعالى _ : «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»(١)، وقال: «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ»(٢)؛ والعقل وسط الكل»(٣). وهذا الحديث مما أخرجه الشيخ البهائي في الكشكول(٤).

أقول: النفسان الأخيرتان ليستا في كثيرٍ من أفراد الإنسان _ كما مرَّ في حديث جابر _ .

و ما روى أيضا إنَّ أعرابيا سأل أميرالمؤمنين _ عليه السلام _ عن النفس، فقال له: «عن أيِّ النفس تسأل؟

فقال: يا مولاي! هل النفس أنفُسٌ عديدةٌ؟!

فقال _ عليه السلام _ : نعم نفسٌ ناميةٌ نباتيةٌ، و نفسٌ حسيةٌ حيوانيةٌ، و نفسٌ ناطقةٌ قدسيَّةٌ، و نفسٌ إلهيةٌ ملكوتيةٌ كليَّةٌ.

قال: يا مولاي!، ما النباتية؟

قال: قوَّةٌ أصلها الطبائع الأربع، بدو ايجادها عند مسقط النطفة. مقرّها الكبد، مادّتها من لطائف الأغذية، فعلها النموّ و الزيادة، و سبب فراقها اختلاف المتولّدات. فاذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود ممازجه لا عود مجاوره.

فقال: يا مولاي! و ما النفس الحيوانية؟

قال: قوَّةٌ فلكيةٌ و حرارةٌ غريزيَّةٌ أصلها الأفلاك. بدو ايجادها عند الولادة»(٥).

قال جالينوس: «النفوس ثلاثة: النطقية، و متعلّقتها الدماغ؛

و النفس الغضبيَّة، و متعلّقتها القلب؛

و النفس الشهوانية، و متعلّقتها الكبد».

و ذهب أرسطو و من تبعه إلى أنّ النفس واحدة(٦) و تنبعث منها قوى مختلفة كثيرة

ص : ٣٥١

١-١. كريمتان ٢٩ الحجر، ٧٢ صآ.

٢-٢. كريمتان ٢٨، ٢٧ الفجر.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦١ ص ٨٥.

٤-٤. راجع: «الكشكول» ج ١ ص ٤٩٥.

٥-٥. ما وجدته، لا في «نهج البلاغة» و لا في «بحار الأنوار» و لا في غيرهما من المصادر.

٦-٦. راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٩ ص ٥٧.

بحسب الأفعال المختلفه؛ و هذا هو الحق الذي لا شك فيه.

و فى رساله تركيب الجسد من إخوان الصفاء: «إنّ النفس واحدهٌ بالذات، و إنّما تقع عليها الأسماء بحسب ما يظهر منها من الأعمال. و ذلك أنّها إذا فعلت فى الجسم الاعتداء و النموّ تسمى النفس النباتيه؛ و إذا فعلت فيه الحسّ و الحركه تسمى النفس الحيوانيه؛ و إذا فعلت فيه الفكر و التمييز سمّيت الناطقه»(١).

و الحق أنّ النفس واحدهٌ، كما قال _ تعالى _ : «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»(٢)؛ و هذه الأعضاء و الجوارح مراتب تنزلها و أظلالها، كما هو مذهب الحقّ. و على هذا يوجّه الأحاديث المذكوره؛ فتدبر.

و فى نسخه ابن ادريس: «لكلّ زوج» _ بالزاء المعجمه و الجيم المعجمه بعد الواو _ . «الزوج»: ما يكون له نظيرٌ و ما قابل الفرد. قال ابن دريد: «و الزوج: كلّ اثنين، ضدّ الفرد»(٣)، و تبعه الجوهري(٤). أو الصنف، أو النوع لكلّ شىء _ كماقاله ابن الأثير(٥) _ . فالمعنى على الأوّل: جعل لكلّ واحدٍ من الزوجين منهم قوتاً معلوماً، فإنّه _ تعالى _ كلّ شىء خلقه من الأشياء جعله زوجين، كما قال _ سبحانه _ : «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ»(٦)، ليعرّف أنّ لثانى له يكون معه زوجاً.

قال بعض العرفاء: «إنّ الروح الانسانى لو لم يجعل منه زوجه _ و هو القلب _ ليسكن إليه،

ص : ٣٥٢

١-١. راجع: «رسائل إخوان الصفاء» ج ٢ ص ٣٨٧، مع تغييرٍ.

٢-٢. كريمه ١٨٩ الأعراف.

٣-٣. قال ابن دريد: «و الزوج زوج المرأه، و المرأه زوج الرجل، و كلّ اثنين زوجٌ»، راجع: «جمهره اللغه» ج ٢ ص ٩٢ القائمه ٢.

٤-٤. قال: «و الزوج خلاف الفرد، يقال: زوج أو فرد»، راجع: «صحاح اللغه» ج ١ ص ٣٢٠ القائمه ٢.

٥-٥. قال: «الأصل فى الزوج الصنف و النوع من كلّ شىء»، راجع: «النهايه» ج ٢ ص ٣١٧. و انظر أيضاً: «الفرائد الطريفه» ص ١٢٦، «شرح الصحيفه» ص ٧٩.

٦-٦. كريمه ٤٩ الذاريات.

لما سكن في القالب».

و على الثاني: «لكل نوع و صنفٍ» _ كما فسّروا «الأزواج» في قوله تعالى: «الَّذِي خَلَقَ الأزْوَاجَ كُلَّهَا» (١) أى: الأنواع و الأصناف (٢)، لأنّ كلّ ممكّنٍ زوجٍ تركيبى من الوجود و المهية، أو النفس و البدن، أو الصورة و المادّه، أو الفصل و الجنس _ .

>و «القوت» _ بالضمّ _ : ما يؤكل ليمسك الرمق. و منه الحديث: «اللهم اجعل رزق آل محمّدٍ قوتا» (٣)، أى: بقدر ما يمسك الرمق من المطعم. و فى الدعاء من طريق العامه: «و جعل لكلّ منهم قيته مقسومه من رزقه» (٤)، و هى فعله من القوت _ كميته من الموت _ (٥) <.

و قيل: «المراد بالقوت الرزق مطلقا، روحانيا كان أو جسمانيا».

و لا اعتبار بنسخه «قوتا» _ بتشديد الواو مقابلاً للضعف _ ، لأنّ رسم الخطّ لا يساعدها.

و قوله: «معلوما»، أى: باعتبار الجنس و مقسوما باعتبار القدر و النوع، أو المعلوم الوصف و القدر و الوقت و القسمه _ حسب ما تقتضيه الحكمة و استدعيه الاراده التابعه لها _ . و فى نسخه قديمه: «و جعل لكلّ ذى روح»؛ و هو ظاهر المعنى.

>قوله: «من رزقه»، إمّا متعلّق بجعل، أو بقوله: مقسوما.

و «من» يحتمل أن تكون ابتدائية، و بيانية، و تبعيضية.

و الضمير إمّا راجع إلى الله _ تعالى _ ، فيكون من باب اضافه الشىء إلى فاعله باعتبار

ص : ٣٥٣

١- ١. كريمه ١٢ الزخرف.

٢- ٢. قال القرطبي: «قال سعيد بن جبیر: أى الأصناف كلّها»، راجع: «تفسير القرطبي» ج ١٦ ص ٦٥. و أمّا غيره من المفسرين فلم أجد لهم نصّاً على هذا المعنى، فانظر: «مجمع البيان» ج ٩ ص ٧٠، «التفسير الكبير» ج ٢٧ ص ١٩٧، «التبيان» ج ٩ ص ١٨٥، «تفسير البيضاوى» ص ٦٤٧.

٣- ٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٢ ص ١٠.

٤- ٤. لم أعر عليه فى طرقهم، نعم أورده ابن الأثير فى شرح لفظه «قوت»، راجع: «النهايه» ج ٤ ص ١١٩.

٥- ٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٧٦.

أَنَّ خلقه و تعيينه و تقسيمه منه _ سبحانه _ ليثق (١) الانسان بوصول ما قدره الله إليه فيكف عن الحرص و الهلع في طلبه؛ أو إلى «الروح»، فيكون من باب اضافه الشيء إلى صاحبه، بيانا لعنايته و تملكه ما يحتاج إليه.

و «الرزق» في اللغة: العطاء (٢)، و يطلق على النصيب المعطى، نحو ذبح ورعى _ بالكسر _ للمذبح و المرعى (٣). <

و قيل: هو الحظُّ مطلقاً؛ قال _ تعالى _ : «وَجَعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكذِّبُونَ» (٤)، أى: حظكم و نصيبكم (٥).

و قيل: هو بالفتح مصدرٌ، و بالكسر اسمٌ. و العرف خصصه بما ينتفع به الحيوان، يأكل أو يستعمل.

و قيل: هو ما يملكك ؛

و هو باطلٌ!، لأنَّ الانسان قد يقول: «اللهم ارزقني ولداً صالحاً، أو زوجةً صالحه» و هما ليسا بمملوكين له؛ و كذا يقول: «اللهم ارزقني عقلاً أعيش به»، و العقل ليس بمملوكٍ؛ و أيضاً البهيمة لها رزقٌ و ليس لها ملكٌ.

و قال حكيمٌ: الرزق ما يعطى المالك لمملوكه قدر ما يكفيه ؛

و قال عالمٌ: الرزق تهيئه أسباب المعاش ؛

و قيل: هو ما قسم للعبد من صنوف ما يحتاج إليه من المطعومات و الملبوسات و نحوهما؛

و قيل: هو ما لا يزيد الطلب و لا ينقصه الترك.

قيل لبعضهم: «من أين رزقك ؟

قال: من خزائن ليس عليها حجابٌ و معادن شتى مفتحة الأبواب».

ص : ٣٥٤

١- ١. المصدر: إلى فاعله تأكيداً لجعله أو قسمته ليثق.

٢- ٢. انظر: «صحاح اللغة» ج ٤ ص ١٤٨١ القائمة ١.

٣- ٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٧٧.

٤- ٤. كريمه ٨٢ الواقعة.

٥- ٥. و قال الجوهري بعد أن ذكر الكريمة: «أى شكر رزقكم»، راجع: نفس المصدر المتقدم ذكره.

وقال بعض العرفاء: «الشك في الرزق والشرك في التوحيد كلاهما واحد»؛ فسمع ذلك بعض الحكماء، فقال: العاقل لا يشك في أصل الرزق، وأنه يعتقد أن رازقه هو الله _ سبحانه _ وأنه قادرٌ على إيصاله إليه؛ ولكن شكّه فيما وراء ذلك، فإنه يتمنى أن يعلم أن رزقه من أين يأتي وكيف يأتي ومتى يأتي؟!، وذلك غيبٌ محجوبٌ عنه».

> والأشاعره يقولون: هو ما انتفع به حيٌّ _ سواءً كان بالتغذّي، أو غيره؛ مباحاً كان أو حراماً(١) _ .

و ربّما قال بعضهم: «هو ما يترجى به الحيوانات من الأغذية والأشربة، لا غير»(٢)؛

قال الآمدى: «والتعويل على الأول»(٣) <.

وقيل: «عبارة عن تمكين الحيوان من الانتفاع».

وهذا مذهب أبي الحسين البصرى وسائر المعتزلة. ولهذا ذهبوا إلى أن الحرام لا يكون رزقاً(٤). وذلك لأنهم استحالوا من الله أن يمكن من الحرام؛ بدليل أنه >منع من الانتفاع به و أمر بالزجر عنه.

قالوا: «هو ما صحّ انتفاع الحيوان به من التغذّي أو غيره، وليس لأحدٍ منعه منه»(٥). فلا يكون الحرام رزقاً عندهم(٦). و بقوله _ تعالى _ : «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»(٧)، حيث أسند الرزق إلى نفسه ايذاناً بأنهم ينفقون من الحلال الطيب الطلق، فإن انفاق الحرام بمعزلٍ عن

ص : ٣٥٥

-
- ١- ١. قال القوشجى : «... فيدخل فيه رزق الإنسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره، مباحاً أو حراماً»، راجع: «الشرح الجديد على التجريد» ص ٣٥٧ السطر ١. وانظر أيضاً: «اللوامع الإلهية» ص ٢٣١، «الفرائد الطريفه» ص ١٢٨.
 - ٢- ٢. كما حكاه القوشجى، راجع: نفس المصدر المتقدم ذكره.
 - ٣- ٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٧٧.
 - ٤- ٤. راجع: «الذخيره فى علم الكلام» ص ٢٦٩.
 - ٥- ٥. قال المرتضى بعد أن فرغ من تعريف الرزق: «والبهيمة مرزوقه على هذا الحد، لأن كل شىء صح أن ينتفع به و لم يكن غيرها منعها منه فهو رزق لها»، راجع: نفس المصدر المتقدم ذكره ص ٢٦٧.
 - ٦- ٦. انظر: «اللوامع الإلهية» ص ٢٣٠.
 - ٧- ٧. تكررت هذه الكريمة فى القرآن الكريم ٦ مرّات، فانظر كنموذج: ٣ البقره.

ايجاب المدح.

و بقوله _ تعالى _ : «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَ حَلَالًا» (١)، حيث ذمّ المشركين على تحريم ما رزقهم الله (٢)، إذ قد بين أنّ من حرّم رزق الله فهو مفتري عليه، فثبت أنّ الحرام لا يكون رزقا.

و بما رووه عن صفوان بن أمية، قال: «كنا عند رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ إذ جاء عمرو بن قره، فقال: يا رسول الله!، إنّ الله كتب عليّ الشقوه، فلا أرانى أرزق إلّا من دقّى بكفى، فأذن لى فى الغناء من غير فاحشه؛

فقال رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ لا آذن لك، ولا كرامه و لا نعمه، كذبت يا عدوّ الله!، لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرّم الله عليك من رزقه مكان ما أحلّ الله لك من حلاله. أما أنّك لو قلت بعد هذه النوبه ضربتك ضربا شديدا» (٣).

و الجواب: أمّا عن الأوّل: فبأنّ المنع الشرعى للأكل الحرام لا يناقض انسباق القدرى لبعض الأشخاص إليه. و تحقيق هذا المقام يحتاج إلى مسلكٍ آخر غير علم الكلام.

و أمّا عن الثانى: فبأنّ اسنـاد الرزق إلى الله على سبيل الترغيب و التحريض على الانفاق و إن كان الحرام رزقا أيضا _ كما يقول: «يا خالق العرش و الكرسي، و يا خالق الكلاب و الخنازير» _ ؛ كقوله: «يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ» (٤)، فخصّ العباد بالمتّقين، و الكفّار من العباد؛

و عن الثالث: بأنّ الذمّ للمشركين لأجل أنّهم حرّموا ما أحلّ الله من الرزق ؛

و أمّا عن الرابع: فبأنّ الخبر حجّه عليكم لا- لكم!، لأنّ قوله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «فاخترت ما حرّم الله عليك من رزقه» صريحٌ فى أنّ الرزق قد يكون حراما (٥).

ص : ٣٥٦

١-١. كريمه ٥٩ يونس.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٧٨.

٣-٣. راجع: «سنن ابن ماجه» ج ٢ ص ٨٧١ الحديث ٩، «بحار الأنوار» ج ٥ ص ١٥٠.

٤-٤. كريمه ٦ الإنسان.

٥-٥. هكذا أجاب المصنّف عمّا استدللّ به المعتزله على صحّه قولهم، و هذا غريبٌ جدًّا، و ليس ههنا مجال البحث عنه. و لكنّه لو مشى على ممشى المحقّقين كان أحسن و أليق، فمثلا- فى الحديث اطلاق الحرام على الرزق من باب المشاكلة حيث قال السائل: «فلا أرانى أرزق»، كما فى قوله _ تعالى _ : (وَ مَكْرُوهًا وَ مَكْرَهُ اللَّهِ). و لتفصيله انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٧٩.

و استدلال بعض الأشاعره بأنّ الحرام لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذى به طول عمره مرزوقا؛ و ليس كذلك، لقولـه _ تعالى _
: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (١).

أقول: هذا الاستدلال ضعيف، لمنع تحقق مادّة النقض، إذ ما من حيوان إلا وله رزق من الحلال و لو في بعض الأوقات _ كما
عند كونه في بطن أمه _ .

و قيل: «أجيب عنه بأنّ الرزق عند المعتزله أعمّ من الغذاء، و هم لم يشترطوا الانتفاع بالفعل، فالمتغذى طول عمره بالحرام إنّما
يرد النقض به لو لم ينتفع مدّه عمره بشيء انتفاعا محللاً _ حتى شرب الماء و التنفس في الهواء _ ، بل و لا تمكّن من الانتفاع
بذلك أصلاً، و ظاهر أنّ هذا ممّا لا يمكن أن يوجد.

و أيضا فلهم أن يقولوا: لومات حيوان قبل أن يتناول شيئا محللاً- و لامحرّما يلزم أن يكون غير مرزوق، فما هو جوابكم فهو
جوابنا» (٢)؛ انتهى.

أقول: و الحقّ أنّ النزاع في هذه المسألة يرجع إلى محض اللّغه، و هو أنّ الحرام هل يسمّى رزقا، أم لا؟ و لا مجال للدليل العقلي
في الألفاظ.

و اعلم ! أنّ الرزق كلّ من قبل الله لا- من قبل غيره، لأنّه من ضروريات بقاء الانسان و الحيوان، فهو مقدّر بتقدير الله مضمون
بضمائه.

و البرهان عليه من طريق العقل: أنّه _ تعالى _ يعلم ذاته و ما يوجب ذاته على الترتيب الأقدم فالأقدم _ ... ، و هكذا إلى أدنى
المراتب _ . فهو قد عقل جمیع الموجودات من جهه عقله لذاته، لأنّ عقله لذاته علّه ما يقتضيه ذاته، و إن كان بالقصد الثاني
. و كلّ ما يعقله لا بدّ أن يوجد، لأنّ علمه علمٌ فعليٌّ _ لأجل كون علمه عين ذاته _ ، فقد ترتّب وجود جميع

ص : ٣٥٧

١- ١. كريمه ٦ هود.

٢- ٢. هذا قول العلامة المدني، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٧٩.

الموجودات من علمه بذاته و بما يوجبه ذاته من المبدعات و الكائنات؛ لأنَّ الله _ تعالى _ وجود الكلِّ من ذاته. فكما أنَّ تعقله لذاته لا يجوز أن يتغير، فكذلك تعقله لكلِّ ما يترتب عن ذاته. فكلُّ ما يعقل وجوده عن ذاته و عن عقله لذاته لا يجوز أن يتغير، بل يجب وجود كلِّ ذلك على الوجه المذى عقله. و وجود أنواع الحيوانات و بقاؤها متعقلٌ له _ تعالى _ بلاشكٍّ فيه، و لا خلاف فيه من أحدٍ من العقلاء _ و خصوصاً وجود النوع الانساني و بقائه _ ، فيجب وجود هذا النوع و بقائه؛ و كذا سائر الأنواع الحيوانية المتوالده. و لما كان وجود النوع إنما يبقى مستحفظاً بتعاقب أشخاصه و بلوغ كلِّ شخصٍ منها إلى كماله الذي يمكن به أن يولد شخصاً آخر مثله، و بلوغه إلى ذلك الكمال لا يمكن إلاً ببقائه مدّة يصل فيها إليه، و بقائه تلك المدّة لا يمكن إلاً بما به قوام حياه البدن من الرطوبات الغريزيه التي هي أبداً إلى التحلل و الذوبان و النقصان بواسطه استيلاء الحرارة الداخليه و الخارجيّه عليها، فيحتاج في تحللها و ذوبانها و نقصانها في كلِّ لحظهٍ إلى البدل، و هو الرزق الصوري؛ فقوام الحياه البدنيه بالرزق .

و لَمَّا تفرّز أنّه _ تعالى _ يعقل وجود الكلِّ من ذاته و ينال أسبابها و عللها من ذاته، و وجود ما يعقله من ذاته واجبٌ، و تعقل بقاء النوع الإنساني ببقاء الأشخاص و تناسلهم، و تعقل تناسلهم ببقاء كلِّ شخصٍ مدّة، و تعقل بقاء كلِّ شخصٍ مدّة بما به قوام حياته، و هو الرزق _ و الرزق إنما يكون من النبات و الحيوان، كالخبز و اللحم و الفواكه و الحلاوى _ فوجب أن يكون الرزق مضموناً بتقدير الرؤوف الرحيم؛ و لذلك قال: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ * فَوَرَبَّ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلُ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ» (١). قال البيضاوي: «أى: مثل نطقكم، كما أنه لاشكٍّ لكم في أنّكم تنطقون ينبغي أن لا- تشكوا في تحقّق ذلك» (٢).

أقول: و يحتمل أن يكون التشبيه من حيث اتّصال النطق و فيضان المعاني من المبدء بقدر الحاجه من غير علمه بموضوعه و محلّ وروده؛ فيكون التشبيه أكمل.

ص : ٣٥٨

١-١. كريمتان ٢٢، ٢١ الذاريات.

٢-٢. راجع: «تفسير البيضاوي» ص ٦٩١.

و روى الحميرى عن ابن ظريف عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه، قال: «قال رسول الله _ صَلَّى الله عليه وآله وسلم _ :
انّ الرزق لينزل من السماء إلى الأرض على عدد القطر و(١) المطر إلى كلّ نفسٍ بما قدر لها، و لكنّ الله فضالٌّ(٢)؛ فاسألوا الله
من فضله»(٣).

و عن العياشى، عن اسمعيل بن كثير رفع الحديث إلى النبى _ صَلَّى الله عليه وآله وسلم _ ، قال: «لَمَّا نزلت هذه الآية: «وَ
اسْتَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ»(٤) فقال أصحاب النبى _ صَلَّى الله عليه وآله وسلم _ : ما هذا الفضل؟، أيكم يسأل رسول الله _ صَلَّى
الله عليه وآله وسلم _ عن ذلك؟

قال: فقال على بن أبى طالب _ عليه السلام _ : أنا أسأله!، فسأله عن ذلك الفضل ما هو؟

فقال رسول الله _ صَلَّى الله عليه وآله وسلم _ : انّ الله خلق خلقه و قسّم لهم أرزاقهم من حلّها و عرّض لهم بالحرام، فمن
انتهك حراماً نقص له من الحلال بقدر ما انتهك من الحرام و حوسب به»(٥). إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة فى ذلك.

فقد علم أن الرزق _ سواءً كان حلالاً _ بحسب الشرع أو حراماً، أو غيرهما كرزق سائر الدواب _ واجبٌ عن قبل الله تعالى _
و جوباً عقلياً؛ كما قال: «مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا»(٦).

فان قلت: فعلى هذا فلا يجب السعى و لا فائده فيه؛

قلت: السعى من الشرائط و الأسباب التى قدر الأرزاق معلّقة عليها؛ كما قال: «أبى الله أن يجرى الأشياء إلاّ بأسبابها»(٧)؛

ص : ٣٥٩

١- ١. المصدر: _ و.

٢- ٢. المصدر: فضولٌ.

٣- ٣. راجع: «قرب الإسناد» ص ١١٧ الحديث ٤١١.

٤- ٤. كريمه ٣٢ النساء.

٥- ٥. راجع: «تفسير العياشى» ج ١ ص ٢٣٩ الحديث ١١٦.

٦- ٦. كريمه ٦ هود.

٧- ٧. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢ صص ٩٠، ١٦٨، و فى كليهما: إلاّ بالأسباب.

و أمّا من طريق النقل فمن القرآن قوله: «مَا مِنْ دَابَّةٍ» _ ... الى آخرها الذى ذكر _ .

و قوله فى البقره و النور: «وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ»(١)؛

و قوله فى الحجّ: «لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ»(٢)؛

و فى العنكبوت: «وَكَأَيُّنَ مِنْ دَابَّةٍ لَاتَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»(٣)؛

و فى حمعسق: «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نُنزِّلُ بَقْدَرٍ مَا يَشَاءُ»(٤)؛ إلى غير ذلك من الآيات.

و من الحديث ما روى عن أبى جعفر _ عليه السلام _ أنه قال: «ليس من نفسٍ إلا وقد فرض الله لها رزقها حلالاً يأتيها فى عافيه و عرض لها بالحرام من وجهٍ آخر، فان هى تناولت من الحرام شيئاً قاصّرها به من الحلال الذى فرض الله لها، و عند الله سؤالهما فضلٌ كبيرٌ»(٥)؛

و ما فى النهج، قال _ عليه السلام _ : «الرزق رزقان: رزقٌ تطلبه، و رزقٌ يطلبك؛ فان لم تأته أتاك، فلاتحمل همّ سنتك على همّ يومك، كفاك كلّ يوم(٦) ما فيه. فان تكن السنه من عمرك فانّ الله _ تعالى _ سيؤتيك فى كلّ غدٍ جديدٍ ما قسم لك؛ و إن لم تكن السنه من عمرك فما تصنع بالهمّ فيما ليس لك!. و لن يسبقك إلى رزقك طالبٌ، و لن يغلبك عليه غالبٌ، و لن يبطىء عنك ما قد قدرّ لك»(٧)؛ إلى غير ذلك من الأخبار .

فان قيل: من ترك السعى فهل يجب على الله _ تعالى _ ايصال الرزق إليه؟

قلت: فيه خلافٌ؛ فقليل: إنّ الواجب هو ايصال القدر الضرورى الذى لا يمكن التعيش إلا به ؛

ص : ٣٦٠

١-١ . كريمتان ٢١٢ البقره، ٣٨ النور.

٢-٢ . كريمه ٥٨ الحجّ.

٣-٣ . كريمه ٦٠ العنكبوت.

٤-٤ . كريمه ٢٧ حمعسق.

٥-٥ . راجع: «بحار الأنوار» ج ٥ ص ١٤٧.

٦-٦ . المصدر: + على.

٧-٧ . راجع: «نهج البلاغه» الحكمه ٣٧٩ ص ٥٤٣.

وقيل: إنما يجب إيصال هذا القدر على من عظم توكله على رازقه، لقوله _ تعالى _ : «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (١)، و الخلف في الوعد لا يجوز عليه _ تعالى _ ؛

قيل: و الحق إن إيصال هذا القدر كغيره غير واجب إلا بالسعي، لعموم الآيات والأخبار. و روايات التوكل غير منافية له، لأنه كما قال _ عليه السلام _ : «التوكل أن تعقل بعيرك و تقول: توكلت على الله في حفظه، لا على العقال» (٢)؛ و إيصال القدر الضروري و غيره إلى عديم السعي إنما هو من باب التفضل لا من باب الوجوب عليه _ تعالى _ .

أقول: المقامات و الحالات مختلفة، و بحسبها تختلف مراتب التوكل و عدمه. ففي مقام الأسباب و جب السعي ألبته، و في عدمه لا يجب. و بهذا يجمع بين الأخبار؛ فتبصر! _ و سيجيء زيادة تحقيق في التوكل، انشاء الله _ .

و قد جعل الله لكل إنسان نصيباً من السعادة و قسطاً من النعيم في الدنيا و الآخرة جميعاً _ كما قال تعالى : «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (٣)، و قال: «وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (٤) _ ؛ فبمقدار ما يأخذ الإنسان نصيباً و حظاً من النعيم و التلذذ في الدنيا ينقص حظه و نصيبه من نعيم الآخرة؛ و إليه الإشارة في قوله _ تعالى _ : «أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَ اسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا» (٥)، و «مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَ مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ» (٦).

ص : ٣٤١

١- ١. كريمه ٣ الطلاق.

٢- ٢. ما وجدته. و قريب منه ما روى عن النبي أنه حين سئل عنه: «يا رسول الله! أعقلها و أتوكل أو أطلقها و أتوكل؟ قال: أعقلها و توكل»، راجع: «حليه الأولياء» ج ٨ ص ٣٩٠، «فتح الباري» ج ١٠ ص ٢١٢، «كنز العمال» الحديث ٦٩٩٥. و ما روى عن الصادق _ عليه السلام _ أيضاً أنه قال: «لا تدع طلب الرزق من حلّه و اعقل راحلتك و توكل»، راجع: «مستدرک الوسائل» _ الطبعة الحجرية _ ج ٢ ص ٤١٥.

٣- ٣. كريمه ٨ الرعد.

٤- ٤. كريمه ٢١ الحجر.

٥- ٥. كريمه ٢٠ الأحقاف.

٦- ٦. كريمه ٢٠ الشورى.

قال النبي _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ : «نفث روح القدس في روعي أنّ نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها، ألا فاتقوا الله و أجملوا في الطلب»(١)؛

وقال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب _ عليه السلام _ : «اعلموا علماً نفسياً إنّ الله لم يجعل للعبد و إن عظمت حيلته و قويت مكيدته و اشتدّت طلبته أكثر ممّا سمّي له في الذكر الحكيم»(٢).

تتمّة

فيها تبصرة

اعلم! أنّ الرزق عند أهل الحقّ هو ما يتقوى به الشخص و ينمو و يزيد في تجوهره، سواءً كان من الجواهر الجسمانيّة أو الروحانيّة. فلأرواح أيضاً أغذية كما للأبدان. و غذاء كلّ موجودٍ من جنسه و ممّا يشابهه، فكما أنّ غذاء الأبدان من جنسها _ و هو نيل المطعومات المحسوسة _ فغذاء العقول الانسانيّة إدراك العلوم العقليّة؛ إذ بها حياه تلك العقول و بها تكمل و تزيد؛ و بفقدتها تموت و تهلك؛ و بحسب نقصانها تذبذب و تضعف. و إلى الـ رزق المعنويّ العلميّ وقعت الاشارة بقوله _ تعالى _ : «وَ رَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ»(٣)(٤). و لهذا المعنى أول رسول الله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ اللين بالعلم بقوله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

ص : ٣٦٢

١ - ١. ما وجدته. و قريبٌ منه مارواه العلامة المجلسي عن خطبته _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ في الأحد بعد أن سوى الصفوف: «... و أنّه قد نفث الروح الأمين في روعي أنّه لن تموت نفسٌ حتى تستوفي أقصى رزقها... و أجملوا الطلب»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٠ ص ١٢٦، و فيه أيضاً: «ألا و أنّ الروح الأمين نفث في روعي أنّه لن تموت نفسٌ حتى تستكمل رزقها، فاتقوا الله و اجملوا في الطلب»، راجع: نفس المصدر ج ٧٠ ص ٩٦. و ما وجدته في طرق العامّة.

٢ - ٢. راجع: «نهج البلاغه» الحكمة ٢٧٣ ص ٥٢٣.

٣ - ٣. كريمه ٣٢ الزخرف.

٤ - ٤. في النسختين: «و رزق ربك»، و لذا استشهد بها المصنّف فيما نحن فيه.

و آله و سلم _ : «أبيت عند ربّي (1) يطعمنى و يسقيني» (2)-(3). و معلوم أنّ طعامه و شرابه _ صلى الله عليه و آله و سلم _ عند ربّه ليس من جنس هذه الأَطعمه و الأشربه الجسمائيه، بل من جنس الروحائيه.

و عن زيد الشحام عن أبى جعفر _ عليه السلام _ فى قوله _ تعالى _ : «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (4) قال: «قلت: ما طعامه؟ قال: علمه الذى يأخذ عمّن (5) يأخذه» (6).

قال بعضهم: «أحيوا قلوب إخوانكم ببصائر بيانكم كما تحيون النبات و النوات، فإنّ نفسا تبعد عن الشهوات و الشبهات أفضل من أرض تصلح للنبات». قال الشاعر:

وَ فِي الْجَهْلِ قَبْلَ الْمَوْتِ مَوْتُ لِأَهْلِهِ وَ أَجْسَامُهُمْ (7) قَبْلَ الْقُبُورِ قُبُورُ
وَ إِنَّ امْرَأَةً لَمْ يُحَيِّ بِالْعِلْمِ مَيِّتٌ وَ لَيْسَ لَهُ حَتَّى النُّشُورِ نُشُورٌ (8)

قال الفتح الموصلى: «أليس الرجل إذا منع عنه الطعام و الشراب يموت؟ قالوا: بلى،

قال: كذلك القلوب إذا منع عنها الحكمه و العلم ثلاثة أيام تموت!».

قال أمين الدين البليانى: «أول رزقٍ رزقه الله _ تعالى _ العبد الأنفاس المعدوده، و حقّ

ص : ٣٦٣

-
- ١-١. المصدر: + و.
 - ٢-٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٤٠٣.
 - ٣-٣. هكذا تسلسل العبارات فى النسختين. و الظاهر أنّ قوله: «أول رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ اللبن بالعلم» مأخوذ من قول الشيخ ابن عربى حيث قال: «ألا ترى رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ أتى فى المنام بقدرح لبن، قال: فشربته حتّى خرج الرى من أظافيرى ... قيل: ما أولته يا رسول الله؟، قال: العلم»، راجع: «شرح العارف الكاشانى على فصوص الحكم» ص ١١٢، ثمّ تعليقاتنا عليه ص ٤٣٩ الرقم ١١٧.
 - ٤-٤. كريمه ٢٤ عبس.
 - ٥-٥. المصدر: يأخذه ممّن.
 - ٦-٦. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢ ص ٩٦.
 - ٧-٧. المصدر: أجسادهم.
 - ٨-٨. البيتان لأمير المؤمنين _ سلام الله عليه _، راجع: «أنوار العقول من أشعار وصيّ الرسول» ص ٢٢٠.

هذه النعمة أن يصرف في أشرف شيءٍ و ينفق في أحسن طريقٍ، و هو التقرب إلى الله _ تعالى _ .»

قال بعض العارفين: «لكلِّ أحدٍ نصيبٌ من لوامع اشراقات نوره _ قلَّ أو كثر _ ، فله الحجة على كلِّ أحدٍ بما عرفه من آيات وجوده و دلائل صنعه و جوده؛ فوقع التكليف بمقتضى المعرفة، و العمل بموجب العلم.»

لَا يَنْقُصُ مَنْ زَادَهُ نَاقِصٌ، وَ لَا يَزِيدُ مَنْ نَقَصَ مِنْهُمْ زَائِدٌ.

«نقص» و «زاد» وردا في اللغة متعديين، و لازمين إلى مفعولٍ واحدٍ، و إلى مفعولين، نحو: نقصت و زدت حقّه، و نقصت و زدت زيدا حقّه، و نقص و زاد الشيء. فقوله: «ينقص» مضارع نقص المتعدى إلى واحدٍ.

و «من نقص منهم» مفعولٌ. و مفعول نقص محذوفٌ، أى: نقصه منهم. و حذف المفعول شائعٌ إذا كان ضميرا عائدا إلى الموصول _ كقوله تعالى: «أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا» (١)، أى: بعثه _ .

> قوله: «زائدٌ»: فاعل يزيد. و الكلام على حذف مضافٍ، إذ ليس المراد تعلق النقص و الزيادة بالذات، و هاتان الفقرتان تأكيدٌ للسابق (٢). و المعنى: أن من زاده الله _ تعالى _ قوته أو رزقه منهم لا ينقصه ناقصٌ (٣)؛ و من نقصه _ سبحانه _ لا يزيد زائدٌ (٤). أى: أمر الرزق مفوضٌ إليه، فكلٌّ مقصورٌ ممّا قدر له لا يمكن التخلف عنه _ كما مرّ الدليل عليه عقلاً و نقلاً _ .

ثُمَّ ضَرَبَ لَهُ فِي الْحَيَاةِ أَجَلًا مَوْقُوتًا، وَ نَصَبَ لَهُ أَمَدًا مَحْدُودًا.

ص : ٣٦٤

١-١. كريمه ٤١ الفرقان.

٢-٢. المصدر: _ و هاتان ... للسابق.

٣-٣. انظر: «شرح الصحيفة» ص ٨٠.

٤-٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٨٢.

«ثم» هنا للتراخي في الرتبة لا غير(١)؛ وفيه دلالة على أنّ تقدير الرزق مقدّم على تقدير الأجل. و يؤيده الحديث المشهور: «خلق الله الأرزاق قبل الأرواح بأربعة آلاف عام»(٢).

و لا ينافيه ما روى: «أنه إذا استتم خلق الانسان في بطن أمه كتب على جبهته سعاده و شقاوته و رزقه و أجله و سائر ما يصير إليه حاله»(٣)؛ بحمل الأول على مرتبه القضاء، و الثاني على مرتبه القدر جمعا بين الخبرين. فلا يرد ما قليل من: أنه يجب عطف هذا على قوله: «سلك»، لا على قوله: «جعل»؛ فتدبر!

و «ضرب» لغه بمعنى: سير، يقال: ضرب في الأرض أى: سار. أى: أنه سيره في الحياه مدّه ذات وقت، فهو يناسب الأجل بمعنى المدّه؛ >أو بمعنى قدر و قرّر، و منه الضربه _ و هو ما يؤدّي العبد إلى سيّده من الخراج المقرّر عليه(٤) _ .

و «الحياه»، قيل: هي التي يتمكّن بها على الأعمال؛

و قيل: هي اعتدال المزاج؛

و قيل: قوّة تتبع اعتدال المزاج؛

و قيل: قوّة الحسّ و الحرّكه(٥) <.

و في المشهور عند الجمهور حقيقة في القوّة الحساسه أو ما تقتضيه، و بها سمى الحيوان حيوانا. و يطلق على القوّة الناميه مجازا، لأنّها من طلائعها و مقدّماتها؛ و على ما يختصّ به الانسان من الفضائل _ كالعقل و العلم و الإيمان _ من حيث أنه غايتها و كمالها. و إذا وصف بها الباري _ تعالى _ أريد بها صحّه اتّصافه بالعلم و قدره الآتيه لهذه القوّة فينا؛ أو معنّى

ص : ٣٦٥

١-١. هذا القول نقله الجزائري عن بعض الأعلام ثم أخذ في الردّ عليه، راجع: «نور الأنوار» ص ١٩.

٢-٢. لم أعثر عليه.

٣-٣. لم أعثر عليه أيضاً. و رواه الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ١٩.

٤-٤. قال الزبيدي: «ضربه العبد أى: غلّه العبد، ... و هي ما يؤدّي العبد إلى سيّده من الخراج المقرّر عليه»، راجع: «تاج العروس»

ج ٢ ص ١٧٢.

٥-٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٨٣.

قائم بذاته يقتضى ذلك (١).

و الحق أنّ الحياه ليست ممّا يخصّ حقيقتها بالقوّه الحساسه الّتى فى هذه الحيوانات أو مبدأها فقط _ كما توهم ! _ ؛ بل لكلّ شىء حياهٌ يخصّه بها يسبح الله و يحمده، و بازائها موتٌ هو عدم تلك الحياه عنه، كما قال _ تعالى _ : «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (٢).

و ذلك لأنّ لكلّ شىءٍ وجهاً يخصّه به يفعل عمّا فوقه و يفعل فيما تحته. و هذا الفعل و الانفعال فى هذه الحيوانات هما الاحساس و التحريك؛ و فى الإنسان هما التعقلّ و الرويه؛ و فى النبات هما التغذّى و التوليد. و هكذا القياس فيما علا و ما سفل حتّى يرجع فى إحدى الحاشيتين الفعل إلى الانفعال، و فى الأخرى بالعكس، لأنّه محض الوجود و الفعلية. و بما كان لكلّ موجودٍ وجهٌ خاصّ إلى موجدّه _ و هو الله _ كان سريان نور الحياه فيه، و بما كان له وجهٌ إلى سببه كان فيه من الظلمه و الكثافه و العدم و الموت.

قال بعض المحقّقين: «لا يخفى على المحقّق أنّه قد ثبت فى مقامه أنّ لكلّ نوع جسمانيّ صوراً مفارقةً منه موجوده فى عالم الملكوت الأعلى الربّانيّ و فى علم الله، و هو اسمٌ من أسمائه و هو مدبّرٌ لهذا النوع ذو عنايه به هو بالحقيقه لسانه عند الله بالتسبيح و التقديس، و هو سمعه و بصره، و به حياته، فكلّ جسمٍ حيّ عند التحقيق؛ انتهى كلامه.

ثم اعلم! أنّ الحياه حياتان:

حياه الجسد؛

و حياه النفس؛

أمّا حياه الجسد فهى النفس بعينها، لأنّ بالنفس يتحرّك و يحسّ و ينمو و يتغذى؛

و أمّا حياه النفس فهى قوّه نوريه بها تهتدى النفس إلى ادراك المعارف الحقه الإلهيه الّتى

ص : ٣٦٦

١- ١. و انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ٨ ص ٤١٣.

٢- ٢. كريمه ٤٤ الاسراء.

توجب بقائها أبداً سرمداً مخلداً. هذه الحياه التي ذكرناها للجسد هي حياته عن سبب هو النفس، و هي غير الحياه الذاتيه للأجسام كلها كحياه الأرواح للأرواح؛ غير أنّ حياه الأرواح تظهر لها في الأجسام المدبره و حياه الأجسام الذاتيه لها ليست كذلك، فإنّ الأجسام ما خلقت مدبره، فتسيحها بهذه الحياه الذاتيه كما ذكرناه لك(1).

قال الجنيد: «الحَيّ من يكون حياته بحياه خالقه، لا من يكون حياته ببقاء هيكله. و من يكون بقاءه ببقاء نفسه فأنه ميّت في وقت حياته، و من كان حياته برّبّه كان حياته عند وفاته، لأنّه يصل بذلك إلى مرتبه الحياه الأصليّه»؛ انتهى كلامه.

ثمّ إنّ لكلّ من هاتين الحياتين افتقاراً في الخروج من القوّه إلى الفعل و من النقص إلى الكمال إلى أغذيه و أدويه، و تميّزها و الفرق بين ضارّها و نافعها و ترياقها و سمّها. و أما أغذيه الأرواح فهي العلوم الربّانيّه، و أدويتها النافعه هي المواعظ الخطايّه و الآداب الدينيه و الأعمال الشرعيّه، و أدويتها الغير النافعه _ بل المهلكه! _ هي الجهل بالمعارف الإيمانيّه و اكتساب زمائم الأخلاق؛ و الأطيّا العارفون بمنافع الأغذيه و الأدوية الروحانيّه و مضارّ السموم المهلكه الشيطانيّه هم الأنبياء، ثمّ الأولياء و العلماء الراسخون في العلم.

و «الأجل» يُطلق على معنيين(2):

أحدهما _ و هو الأكثر _ : الوقت الذي يُضرب لانقضاء الشىء، و منه أجل الإنسان: الذي ينقضى فيه عمره و تنقطع فيه حياته؛ قال الراغب في مفرداته: «الأجل: المده المضروبه للشىء، و يقال للمده المضروبه لحياه الإنسان أجل، فيقال: دنا أجله أى: موته(3)»(4)؛ كقوله _ تعالى _ : «فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ»(5)؛

و الثاني: المده التي يكون الانقضاء في آخرها، كما في قولهم: أجل الدين شهران». و في

ص : ٣٦٧

١- ١. و انظر: «الفتوحات المكيه» ج ٣ ص ٦٧، و لا يبعد أن تكون تلك العبارات مقتبسه من هناك.

٢- ٢. و انظر: «نور الأنوار» ص ١٩.

٣- ٣. المصدر: أجله عبارته عن دنو الموت.

٤- ٤. راجع: «المفردات» ص ٦٥ القائمه ١.

٥- ٥. كريمتان ٣٤ الأعراف، ٦١ النحل.

المقاييس: «الأجل: غايه الوقت»^(١)؛ و على هذا يقال: أجل الإنسان لمده عمره. و كلا المعنيين هنا محتمل، لكن الثاني أولى من الأول لتكون فقره الأولى تأسيساً _ و هو خيرٌ من التأكيد _ .

«موقوتاً» أى: معلوماً أو محدوداً.

«الوقت» _ > من وقته يقته، من باب وعد _ : إذا حدّ له وقتاً، و هو المقدار من الزمان.

و «نصب» _ من باب ضرب _ بمعنى: وضع.

و «الأمد»: الغايه^(٢) < .

و «المحدود» مفعولٌ من الحدّ بمعنى المنع؛ أى: ممنوعاً من التجاوز عنه؛ أو من «حددت الشئ»: إذا ميّزته، أى: غايه معلومه مميّزه لا يقع فيها اشتباه.

تنبيه

قال الرازى فى تفسيره: «اختلف المفسرون فى تفسير الأجلين على وجوه:

الأول: إنّ المقضى آجال الماضين، و المسمى عنده آجال الباقين؛

و الثانى: إنّ الأول أجل الموت، و الثانى أجل القيامة، لأنّ مده حياتهم فى الآخرة لا آخر لها؛

و الثالث: إنّ الأجل الأول ما بين أن يُخلق إلى أن يموت، و الثانى: ما بين الموت و البعث؛

و الرابع: إنّ الأول النوم، و الثانى الموت؛

و الخامس: إنّ الأول مقدار ما انقضى من عمر كلّ أحدٍ، و الثانى مقدار ما بقى من عمر كلّ أحدٍ؛

و السادس _ و هو قول حكماء الإسلام _ : إنّ لكلّ إنسانٍ أجلين:

ص : ٣٦٨

١-١. راجع: «معجم مقاييس اللغه» ج ١ ص ٦٤.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٨٤.

أحدهما: الآجال الطبيعيّة؛

والثاني: الآجال الإختراميّة؛

أمّا الآجال الطبيعيّة فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصوناً عن العوارض الخارجيّة لانتهت مدّه بقائه إلى الوقت الفلاني؛

و أمّا الآجال الإختراميّة فهي التي تحصل بالأسباب الخارجيّة _ كالغرق و الحرق و غيرهما من الأمور المنفصله _ «(1)؛ انتهى كلامه.

أقول: كلّ ذلك مخالفٌ لما صدر من معدن الوحي و التنزيل. و الموافق له _ كما لا يخفى على المتتبعين _ : أنّ الأجل على قسمين: محتوم، أي: مبرّمٌ محكمٌ لا يتغيّر؛

و موقوفٌ، و يقال له: المعلق و المسمّى. و الأوّل هو العدى حكم به القضاء الأزليّ الجمليّ، و هو الحكم الكليّ بأنّ كلّ إنسانٍ فلا بدّ أن يموت يوماً؛ و الثاني لم يقع الحكم بتعيّنه بعدّ على الخصوص متى كان، لتوقّف الحكم بتعيّنه على حصول الشرائط و رفع الموانع، فيجوز أن يتقدّم و يتأخّر و يزداد المدّه أو ينقص، فيقال: شيءٌ كذا يزيد في العمر و شيءٌ كذا ينقص منه.

قال صاحب الفتوحات: «و من هذا الكتاب قال _ تعالى _ : «ثُمَّ قَضَى أَجْلاً وَأَجْلاً مُّسَمًّى». و هذه الأقلام تكتب في الألواح المحو و الاثبات»(2)؛ انتهى.

قال بعض الفضلاء: «المراد بالأجل المحتوم: الأجل لمن مضى، فلا بدّاء فيه لانقضائه و امضائه، و لا قدره على ما مضى؛ و بالأجل الموقوت: الأجل لمن يأتي، و فيه البداء لتجدّده بالقدره. فالفرق بين الأجلين في جريان البداء في الثاني و عدم جريانه في الأوّل، و إلّا فكلُّ من الماضي و الآتى محتومٌ بالنسبه إليه _ تعالى _ .»

ص : ٣٦٩

١-١. راجع: «التفسير الكبير» ج ١٢ ص ١٥٣، و المصنّف نقل العبارات من غير تقييدٍ بالفاظها.

٢-٢. قال الشيخ: «و هذه الأقلام تكتب في ألواح المحو و الاثبات»، ثم قال بعد أسطر: «و من هذه الكتابه: «ثُمَّ قَضَى أَجْلاً وَ أَجْلاً مُّسَمًّى»، راجع: «الفتوحات المكيّه» ج ٣ ص ٦١.

و فيه أوّلاً: أنّه هو الوجه الأوّل الذي ذكره الرازي؛

و ثانياً: أنّ كون الآجال الإستقباليّة كلّها موقوفة محلّ نظر؛ لجواز أن يكون بعضها من المحتوم، فلا يجرى فيه البداء؛ فتدبر!

و روى علي بن ابراهيم باسناده عن أبي عبد الله _ عليه السلام _ في تفسير هذه الآية قال: «الأجل المقضى هو المحتوم الذي قضاه الله و حتمه، و المسمّى هو الذي فيه البداء، يقدّم ما يشاء و يؤخّر ما يشاء. و المحتوم ليس فيه تقديم و لا تأخير» (١). و الروايات في هذا الباب كثيرة؛ و في العياشي عن حصين عن أبي عبد الله _ عليه السلام _ في قوله: «فَصَى أَجْلاً وَ أَجْلاً مُسَمًّى عِنْدَهُ» (٢) قال: ثمّ قال أبو عبد الله _ عليه السلام _ : «الأجل الأوّل هو ما نبذته إلى الملائكة و الرسل و الأنبياء، و الأجل المسمّى عنده هو الذي ستره الله عن الخلائق» (٣). قال صاحب بحار الأنوار: «هذا الخبر يدلّ (٤) على أنّ الأجل الذي فيه البداء هو المسمّى، و سائر الأخبار على أنّه هو المقضى، و يشكل الجمع بينهما؛ إلّا أن يقال صدر بعضها موافقةً لبعض العامّة، أو أنّه اشتبه على بعض الرواه، أو أنّ أحد التاويلين من بطون الآية» (٥)، انتهى كلامه _ رحمه الله _ .

و كلّ ذلك لا يخلو عن شيءٍ! و لعلّ الأولى أن يقال: أنّها متّفقه في أصل الأجلين غير مختلفه فيهما؛ و اختلاف المعنى غير ضارّ، فإنّ القرآن ذو وجوه و بكلّ وجه من المعنيين يستقيم المعنى.

و إن أردت مزيد البيان فنقول: المستفادّ من الأخبار الواردة عن الائمه الأطهار _ أولى الأبصار _ : أنّ لكلّ شيءٍ أجلين:

محتوم غير محتمل للزيادة و النقصان؛

ص : ٣٧٠

١-١. راجع: «تفسير القمّي» ج ١ ص ١٩٤.

٢-٢. كريمه ٢ الانعام.

٣-٣. راجع: «تفسير العياشي» ج ١ ص ٣٥٥ الحديث ٩.

٤-٤. المصدر: الخبر و خبر ابن مسكان يدلّان.

٥-٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ١١٧ مذيلاً على الحديث ٤٧.

و موقوف يحتملها _ كما قلناه لك _ . و الحكم على التعيين موقوفٌ على أن يصدر منه ما يثمر الزيادة و النقصان.

و إن أردت زيادةً على ذلك فنقول: المحتوم على قسمين:

حقيقى؛

و إضافى؛ و كذا الموقوف؛

فالمحتوم الحقيقى هو ما فى علم الله الواجبى الذى لا يتغير و لا يتبدل أصلاً _ لاستحاله تغير علمه الذى هو عين ذاته تعالى _ ؛

و المحتوم الإضافى هو ما فى عالم القضائى الذى لا يتغير و لا يتبدل بالنسبه إلى ما فى العالم القدرى؛

و المسمى الحقيقى هو ما فى العالم القدرى؛

و المسمى الإضافى هو ما فى العالم القضائى بالنسبه إلى ما فى علم الله الواجبى.

و لكن هذا الوجه مبنى على القول بالتغير و الحركة. و لكن الحركة فى كل شىء بحسبه و فى كل عالم بنهجه؛ فليس المراد منها هنا الخروج من القوه إلى الفعل حتى يرد: ان كمالاته بالفعل، فلامعنى للحركة فيه؛ و «ان العقل ساكن» قول مشهور بينهم (١)، فكيف التوفيق بين قولك و قولهم؛

فتأمل فى هذا المقام، فانه من مزال الأقدام من فحول الأعلام!.

تذنيب

اختلفوا فى المقتول و نحوه؛ فقالت الأشاعره و أبو الهذيل من المعتزله: هو ميت بأجله

ص : ٣٧١

١- ١. كما قال صدر المتألهين: «العقل أبدعه الواحد الحق و هو ساكن»، راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ٥ ص ٢٢٦.

بحيث لو لم يُقتل في ذلك الوقت لمات فيه (١)، و موته بفعل الله _ تعالى _ . و استدلوا على ذلك بالمعقول ب_ :

أنه لولا له لزم خلاف معلوم الله _ تعالى _ ، و هو محال؛

و أوجب عنه: بما تقرّر في محلّه من عدم تأثير العلم في المعلوم. و التحقيق أن يقال: أنّ الإمكان الذاتيّ غير منافٍ للإمتناع الوقوعيّ، و الأسباب المقدّره المنساقه إلى غايه القتل على وفق الحكمة لا يتخلّف عنه ألبيته. فالبحث على هذ التقدير ساقطٌ ، لأنّه إن أراد الإمكان الذاتيّ فالموت و الحياه كلاهما من الممكنات في حقّه؛ و إن أراد الإمكان الوقوعيّ فلا يمكن في حقّه بخصوصه إلاّ القتل؛

و بالمنقول: بقوله _ سبحانه _ : «مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّه أَجْلَهَا» (٢)؛ و قوله: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا» (٣).

و سائر المعتزله _ موافقاً لحكماء الإسلام _ قالوا: لكلّ إنسانٍ أجلان: طبيعيّ و إختراميّ _ كما مرّ ذكره _ ، فالمقتول و نحوه لو لم يُقتل مثلاً لعاش إلى أجله الطبيعيّ (٤)، و قالوا: أنّ موته من فعل القاتل لا من فعله _ تعالى _ ، و إلاّ لما توجه الدمّ إليه (٥).

و أحسن ما استدلّوا به قوله _ تعالى _ : «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (٦)؛ تقريره: أنّ القاتل متى علم أنه إذا قُتل قُتل ارتدع عن القتل، فيكون شرع القصاص سبباً لحياه القاتل

ص : ٣٧٢

- ١-١. حكى القوشجي عن أبيالهديل أنه قال: «بل يموت ألبيته في ذلك الوقت»، و نسب هذا القول إلى المعتزله أيضاً، راجع: «شرح القوشجي على التجريد» ص ٣٥٦ السطر ١٩. و انظر أيضاً: «مصباح الأنس» ص ٥٤٥، «المغنى في أبواب العدل و التوحيد» ج ٩ ص ١١، ثمّ ج ٦ ص ١١.
- ٢-٢. كريمتان ٥ الحجر، ٤٣ المؤمنون.
- ٣-٣. كريمه ١٤٥ آل عمران.
- ٤-٤. كما قال المرتضى: «تبقية المقتول لولا القتل ممكنة غير مستحيله، كما أنّ اماتته كذلك»، راجع: «الذخيره في علم الكلام» ص ٢٦٣.
- ٥-٥. و انظر: «نور الأنوار» ص ٢٠.
- ٦-٦. كريمه ١٧٩ البقره.

والمقتول، و لو كانا بحيث لم يقتلا و ماتا لم يكن كذلك. و حمل الحياه على الأخرويه بعيداً جداً.

و قال ابن نوبخت _ من أصحابنا _ فى كتاب الياقوت: «من المقتول؟ من لو لم يُقتل لعاش قطعاً» (١).

و منهم من يجوز عليه الأمران؛ و احتج على القطع بحياه البعض: انّ ملكاً لو قتل أهل بلده فانّا نحكم بأنه لو لم يقتلهم لعاشوا، لأنّه لولا ذلك لزم خرق العاده _ إذ من المستحيل عادةً موت أهل تلك البلده فى يومٍ واحدٍ _ ، و خرق العاده لا يجوز إلا فى زمان الرساله؛

و ردّ: بأنّ استحاله عادةً ممنوعه، لأنّ مثله يقع فى الوباء (٢). <

و ذهب المحقق الطوسى _ رحمه الله _ وفاقاً لأكثر المحققين _ إلى جواز الأمرين فيه لولا القتل، فيجوز أن يموت و يجوز أن يعيش (٣)؛

و هو كما ترى!.

و التحقيق أنّه يرجع إلى مسأله البداء _ كما لا يخفى _ .

ثمّ أنّهم قالوا بإمكان كون الأجل لطفاً للغير و لا يمكن أن يكون لطفاً للمكلف نفسه، لأنّ الأجل _ كما تقدّم _ يُطلق على مدّه حياه الحيوان و على أجل موته؛ و الأوّل ليس لطفاً، لأنّ اللطف _ كما تقرّر _ زائدٌ على التمكين. و أمّا الثانى فهو قطع التكليف ، فكيف يكون لطفاً له؟. و كذا لا يجوز أن يكون لطفاً له فيما مضى، لأجل أنّ اللطف لطفٌ فيما يكلف به من بعد.

و لا يبعد أن يقال: إنّ علم المكلف بضروره الأجل المتحتّم عليه يكون لطفاً له فى باقى

ص : ٣٧٣

١- ١. لم أعتز على عبارته فى «الياقوت»، و فيه: «و الأجل هو الوقت و الميّت يموت باجله، و ليس كذلك مقتولٌ يقتل بأجله...»، ثمّ أخذ العلامة الحلّى فى شرح كلامه بما يناسب المنقول منه ههنا، راجع: «أنوار الملكوت فى شرح الياقوت» ص ١٩٣.

٢- ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٨٧ مع تغييرٍ يسير.

٣- ٣. حيث قال: «و المقتول يجوز فيه الأمران لولاه»، انظر: «شرح القوشجى على التجريد» ص ٣٥٦ السطر ١٨، «كشف المراد» ص ٢٦٧.

يَتَخَطُّ إِلَيْهِ بِأَيَّامِ عُمَرِهِ وَ يَرَهَّقُهُ بِأَعْوَامِ دَهْرِهِ.

«يتخطأ إليه» إمّا من «الخطوه» بمعنى ما بين القدمين، قلبت واوه همزة؛ أو من «الخطأ» بالهمزة _ بمعنى الاستعجال و مجاوزه الحدّ، لعدم خلق السرعة و العجلة عن الخطأ و الغلط و التعدّي و التشطّط. و على كلّ من التقديرين فيه تضمينٌ للآخر؛ أى: يذهب إليه من غير تعمدٍ و قصدٍ، أو مستعجلاً متخذاً من أيام عمره خطواتٍ.

و قال الفاضل الشارح: «يتخطأ _ بالهمزة، على ما وقع فى أكثر النسخ _ من باب هَمْزِهِمْ ما ليس بمهموزٍ؛ قال الفراء: ربما خرّجت بهم فصاحتهم إلى أن يهمزوا ما ليس بمهموزٍ، قالوا: رثأت الميّت و لثّأت بالحجّ و حلاّت السويق(1)، كلّ ذلك بالهمزة و إنّما هو من الرثى و التلبيه و الحلاوه. و أمّا جعله من الخطأ _ الذى هو نقيض الثواب _ فخطأ محض!(2)(3).

و «الأيام» جمع يوم، أصله: أيوام.

و «العمر» _ بالضّمّ و ضمّتين و بالفتح _ : الحياه.

و «الرهق» _ محرّكه _ : العجله. و فى القاموس: «رهق(4) _ كفرح _ : غشيه و لحقه، أو دنا منه، سواءً أخذه أو لم يأخذه»(5).

و «الأعوام»: جمع عامّ _ كسبب و أسباب _ . و معناه الحول؛ قال ابن الجوالقي: «و لا تفرّق عوامّ الناس بين العامّ و البينه، و يجعلونهما بمعنى(6)، فيقولون لمن سافر فى وقتٍ من

ص : ٣٧٤

١-١. راجع: «صحاح اللغة» ج ٦ ص ٢٣٥٢ القائمة ١.

٢-٢. هذا تعريفٌ منه بقول الجزائرى حيث احتمل كونه من الخطأء، راجع: «نور الأنوار» ص ١٩.

٣-٣. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٨٨، و العبارة منقولة من غير تقييدٍ بألفاظه.

٤-٤. المصدر: رهقه.

٥-٥. راجع: «قاموس اللغة» ص ٨١٩ القائمة ٢.

٦-٦. التكملة: عوام الناس بينهما و يضعون أحدهما موضع الآخر.

السنة _ أى وقتٍ كان _ إلى مثله: عامٌّ، و هو غلطٌ (١)؛ و الصواب ما أخبرت به عن أحمد بن يحيى أنه قال: السنه من أول يومٍ عدته إلى مثله (٢)، و العام لا يكون إلا شتاءً و صيفاً (٣). و فى التهذيب أيضاً: «العام حولٌ يأتى على شتوهِ و صيفه» (٤). و على هذا فالعام أخص من السنه، و ليس كل سنه عامّاً. فإذا عدت من يوم إلى مثله فهو سنه، و قد يكون فيه نصف الصيف و نصف الشتاء؛ و العام لا يكون إلا صيفاً و شتاءً متوالين. و تظهر فائده ذلك فى الأيمان و النذور.

و «الدهر»: الزمان _ قلّ أو كثر _ . قال الأزهري: «الدهر عند العرب يُطلق على الزمان و على فصلٍ من فصول السنه و أقل من ذلك» (٥). و يقع على مدّه الدنيا كلّها، و قد يراد به الزمان الطويل و مدّه الحياه الدنيا؛ و يجمع على الدهور (٦). و قال فى النهايه الأثيريّه: «الدهر اسمٌ للزمان الطويل؛ و فى الحديث: لا تسبوا الدهر فإنّ الدهر هو الله، أى: فإنّ جالب الحوادث و مُنزّلها هو الله لا غير. و فى روايه: فان الله هو الدهر» (٧)؛ انتهى. و قال السيد المرتضى فى كتاب المجالس: «أنه ورد فى الحديث: لا تسبوا الدهر فإنّ الدهر هو الله» (٨)؛ انتهى.

ص : ٣٧٥

- ١-١. التكملة: من للسنه إلى مثله أى وقتٍ كان سافر عامّاً، و ذلك غلطٌ.
- ٢-٢. التكملة: قال السنه من أى يومٍ عدتها فهى سنه.
- ٣-٣. راجع: «كتاب تكملة اصلاح ما تغلط فيه العامه» _ المطبوع فى نهايه «المعرب» _ ص ٨.
- ٤-٤. راجع: «تهذيب اللغه» ج ٣ ص ٢٥١ القائمه ٢، نقلًا عن الليث.
- ٥-٥. قال بعد أن حكى كلام شمر فى الدهر و نقد أبيالهيثم عليه: «الدهر عند العرب يقع على قدر الزمان من الأزمنه، و الزمان يقع على فصلٍ من فصول السنه»، راجع: «تهذيب اللغه» ج ١٣ ص ٢٣٣ القائمه ١. و كما ترى بين المنقول فى المتن و الموجود فى المصدر بون بعيد.
- ٦-٦. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٩٠.
- ٧-٧. راجع: «النهايه» ج ٢ ص ١٤٤. و المصنّف نقل قطعاً من كلام ابن الأثير مع تقديم و تأخيرٍ من غير تقييد بالفاظه.
- ٨-٨. راجع: «المجالس» _ المسمّى غرر الفوائد و درر القلائد _ ج ١ ص ٤٥. و انظر أيضاً: «جامع الأخبار» ص ١٦٠، «شرح ابن أبيالحديد على نهج البلاغه» ج ٧ ص ١٩٨.

أقول: الوجه في ذلك أنهم إذا أصابتهم قوارع الدهر و حوادث الزمان و نوائبه نسبوها إلى الدهر و سبوه بذلك، و يكثر ذلك في أشعارهم و خطبهم، فنهاهم النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ - عن ذمّ الدهر و سبّه؛ أي: لا تسبوا فاعل هذه الأشياء، فإنكم إذا سببتموه وقع السب على الله، لأنه الفعّال لما يريد لا الدهر؛

فيكون تقدير الروايه الأولى: فإنّ جالب الحوادث و منزّلها هو الله لا غيره - كما ذكره في النهايه الأثيريه - . فوضع الدهر موضع جالب الحوادث لاشتهار الدهر عندهم بذاك؛

و تقدير الروايه الثانيه: فإنّ الله هو جالب الحوادث لا غيره، ردّاً لاعتقادهم أنّ جالبها هو الدهر.

و قيل في هذا: أنّه قد تقرّر أنّ بعض ما يحدث في الدهر من فعل الله - سبحانه - ، و بعضه من فعل غيره، و من المعلوم المقرّر اتساع باب المجاز و الإستعاره و ورود ذلك كثيراً في القرآن و غيره. فإذا كان الفعل و الأثر منه - تعالى - كان سبّ الدهر كأنّه سبّ له - تعالى - ، و إذا كان من غيره لم يكن في سبّه و الشكايه منه حرجٌ باعتبار وقوع ذلك فيه مجازاً. و يوضح ذلك ما إذا كان لإنسانٍ ولدٌ فمات بأجله، فهذا ممّا لا يجوز سبّ الدهر فيه، و لو قتله قاتلٌ و سبّ الدهر أو حصّلت الشكايه منه كانت الشكايه حقيقهً ممّن وقع منه ذلك في الدهر، و هذا من قبيل الإسناد إلى غير من هي له - مثل: عيشه راضيه؛ و نحو: «وَسئَلِ الْقَرْيَةَ» (١)؛ و: أنبت الربيعَ البقل، و هو كثيرٌ - . و على الثاني يُحمّل ما نقله مصنّفوا مقتل الحسين - عليه السلام - ، كابن طاووس و ابن بابويه و أبيمخنف لوط بن يحيى و غيرهم - من أنّه - عليه السلام - لمّا حمل على الأعداء أنشد هذه الأبيات:

يَا دَهْرُ أَفْ لَكَ مِنْ خَلِيلٍ كَمْ لَكَ بِالْأَشْرَافِ وَ الْأَصِيلِ

مِنْ طَالِبٍ بِحَقِّهِ قَتِيلٍ وَ الدَّهْرُ لَا يَقْنَعُ بِالْبَدِيلِ

ص : ٣٧٦

... إلى آخرها(١) _؛ فإنّ الشكايه فيها من الدهر شكايه من أهله. و يحمل ما وقع من مذمه على _ عليه السلام _ للدنيا و شكايه منها و من الدهر _ كما هو الظاهر لمن تتبع كلامه و تصفح خطبه _ .

و حمل الكلام على إطلاقه لايناسب مذهب أهل الحقّ.

و الفلاسفه المتقدمون أطلقوا كلّ واحدٍ من الزمان و الدهر و السرمد على معنى آخر، فقالوا: نسبة المتغيّر إلى المتغيّر زمانٌ، و نسبة المتغيّر إلى الثابت دهرٌ، و نسبة الثابت إلى الثابت سرمدٌ(٢). قال صدر الحكماء و المحقّقين: «و لعلّ المراد من الزمان مدّه دوام المتغيّرات، و من الدهر بقاء معيّه المتغيّر بالثابت _ كدوام الفلك بالملك و بقاء الملك بالملكوت، و إن كان أحدهما متجدداً في كلّ حينٍ و الآخر مستمراً _، و من السرمد البقاء المطلق الذي لا تغيّر فيه أصلاً»(٣)؛ انتهى.

و الدهريّه هم الذين يقولون بأنّ الدهر هو الفاعل، و أنّه دائمٌ لم يزل و أبدٌ لا يزال، و أنّ العالم دائمٌ لا يزول. و منشأ شبهتهم في نفى الصانع أنّهم لا يحكمون إلّا بوجود ما يشاهدونه، فلمّا لم يروا للعالم حدوثاً و انقضاءً حكموا بقدمه.

و الضمير في «إليه» و «يرهقه» راجعٌ إلى الأجل و الأمد.

و إن فسّر الأجل بمدّه العمر فهو راجعٌ إلى الأمد فقط.

و في «عمره» و «دهره» إلى «كلّ روح».

و الباء للاستعانه، و المعنى: إنّ كلّ شخصٍ تجاوز إلى غايه عمره بأيّام حياته و يقرب منه

ص : ٣٧٧

١-١. هكذا قال المصنّف. و الصحيح أنّهما من جمله أقواله _ صلوات الله عليه و على آبائه و أبنائه و أصحابه المستشهدين بين يديه _ في الليله التي قتل في صبيحتها، لا _ كما يقوله المصنّف _ «لما حمل على الأعداء»، راجع: «اللاهوف» ص ٨١، «مقتل الحسين» _ للمقرّم، و هو من أحسن المقاتل و أدقّها _ ص ٢١٧.

٢-٢. انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ٣ ص ١٤٧، «رساله حدوث العالم» ص ٢٥٨.

٣-٣. لم أعر على القطعه بين آثاره المطبوعه.

بأعوام دهره، كأنَّ كلَّ يومٍ خطوةٌ و كلَّ عامٍّ مرحلةٌ يقطعها إلى أن يبلغَ منتهاه؛ هكذا ذكره الفاضل الشارح(١). و يمكن أن يكون فاعل «يتخطأ» و «يرهقه»: الروح؛ و الباء في الفقرتين للسببية؛ و المعنى: أن ذلك الروح يتجاوز إلى هذا الأمد بسبب انقضائه و يلحق هذا الأمد أو يدنو منه الروح بسبب انقضائه؛ و الله أعلم!

و لا يخفى ما فى هذه الفقرات من أنواع الإستعارات(٢)، حيث شبّه العمر بالمسافه، و الموت بما ينصب من العلامات فى منتهاها لبيان آخرها، و الأيام بالأقدام التى يقطع بها أجزاء تلك المسافه، و السنين بالرواحل؛ و ما أسرع قطع هذه المسافه!!

حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَقْصَىٰ أَثَرِهِ وَ اسْتَوْعَبَ حِسَابَ عُمْرِهِ

«بلغ» أى: وصل، من بلغت المنزل أى: وصلته.

و «أقصى» الشىء: منتهاه و غايته القصوى.

و «الأثر»: الأجل، أى: غايه الأمد المضروب(٣). و قال ابن الأثير: «أصله من: أثر مشيه فى الأرض، فإن من مات لا يبقى له أثر، فلا يرى لأقدامه أثرٌ فى الأرض(٤)»(٥). فهو من باب إقامه الظاهر مقام الضمير، للدلاله على أنه لا يمكن أن يبلغ تلك الغايه و قد بقى فى الدنيا لقدمه موضع أثرٍ، لأنَّ الإنسان مادام حيّاً يلزمه الأثر الذى يضع قدمه فيه؛ و منه قولهم: قطع الله أثرك، أى: أماتك، لأنَّ الحى لا يكون مقطوع الأثر(٦).

و «استوعبه» أى: استقصاه جميعاً، و هو عطفٌ على «بلغ».

و «حسبه» يحسبه _ من باب قتل _ حسباً و حسبه و حسباناً _ بالكسر فيهما _ و حسباناً _ بالضم _ : أحصاه عدداً.

ص : ٣٧٨

١- ١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٩١.

٢- ٢. انظر: «نور الأنوار» ص ١٩.

٣- ٣. و انظر: «شرح الصحيفة» ص ٨٣، و فيه: ... الأمل المضروب.

٤- ٤. المصدر: و لا يرى لأقدامه فى الأرض أثرٌ.

٥- ٥. راجع: «النهايه» ج ١ ص ٢٣.

٦- ٦. و انظر أيضاً: «نور الأنوار» ص ١٩.

و «حتّى» حرف ابتداءً يبتدأ به الجمل، أى: يستأنف؛ فهو داخلٌ على الجمله بأسرها لاعمل له.

و «إذا» ظرفٌ للمستقبل متضمّن معنى الشرط فى موضع نصبٍ بشرطه _ و هو قوله: «بلغ» _ ؛ أو بجوابه _ و هو قوله: «قبضه»، فى أوّل فقره الآتية _ . هذا على رأى الجمهور. و زعم الأَخفش و تبعه ابن مالك أنّ حَتَّى هى الجارّه، و إذا فى موضع جرٍّ بها. و هى على هذا لا- جواب لها و متعلّقٌ بـتخطأ و يرهق _ على سبيل التنازع _ ؛ و المعنى: يتخطأ و يرهقه حتّى إذا بلغ نهايه ما بقى من اسم الأمد و علامته و حتّى إذا استوفى عدد أيام عمره فى ذلك الأجل.

قَبْضُهُ إِلَى مَا نَدَبَهُ إِلَيْهِ مِنْ مَوْفُورٍ ثَوَابِهِ، أَوْ مَحْدُورٍ عِقَابِهِ.

«قبضه» الله _ من باب ضرب _ : أماته. و عبّر عن الإمامته بالقبض _ الذى هو فى الأصل بمعنى جمع المنبسط و طيه _ لما فى ضدها _ و هو الإحياء _ من معنى المدّ _ الذى هو البسط طولاً و جعله ممتدّاً _ إلى أجلٍ موقوتٍ و أمدٍ ممدودٍ. و عدّاه إلى الثانى بـ «إلى» لتضمينه معنى التوجيه، أى: قبضه موجّهاً له إلى ما ندبه _ أى: ما دعاه إليه (1) _ .

و «الموفور»: المتمّم المكتمل من: وفر الشئ يفر فوراً _ من باب وعد _ : تمّ و كمل.

و «الثواب»: الجزاء.

و «المحدور»: المخوف.

و «العقاب»: العقوبه، مأخوذٌ من العقب، لأنّ المعاقب يتبع عقب الخصم طالباً حقه؛ يقال: عاقبه إذا جاء بعقبه. و الإضافه فى الموضوعين من باب اضافه الصفه إلى الموصوف. و الدعاء إلى العقاب مجازٌ، لأنّه عاقبه الأعمال القبيحه و ثمرتها. و أنّما وصف الثواب بالتماميه دون العقاب تنبيهاً على أنّه _ سبحانه _ يوفّر فى الثواب حتّى ينميه أضعافاً مضاعفةً _ و

ص : ٣٧٩

١- ١. انظر: «شرح الصحيفه» ص ٨٣.

لأقلّ لعشره الأمثال! _ ؛ و أمّا فى العقاب فلا يوفّره، بل يتجاوز عنه حتّى يفنيه _ رزقنا الله العفو و التجاوز بفضله و كرمه! _ .

لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى.

هذا اقتباس من قوله _ تعالى _ : «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى»(١).

قوله _ عليه السلام _ فى الدعاء: «ليجزى» متعلّق بقوله: «قبضه».

قوله: «بما عملوا» الباء للسبب، أو للصله(٢).

قوله: «بالحسنى» >أى: بالمشوبه الحسنى، و هى الجنّه؛ أو بأحسن من أعمالهم؛ أو بسبب الأعمال الحسنى(٣). و تكرير الفعل لإظهار كمال الاعتناء بالجزاء و التنبيه على تباين الجزائين. و إنّما لم يقل: ليجزى الذين أساءوا بالسيئه، لأنّ جزاء السيئه حسنه؛ و لم يقل أساءوا بالحسنى، لئلا يتوهّم انه يجزى بالإساءه الإحسان، إنّما يجزى كذلك عدلاً منه _ ... إلى آخر فقره _ .

قال الفاضل الشارح: «الإقتباس تضمنين النظم أو النثر بعض القرآن لا على أنّه منه، بأن لا يقال: «قال الله _ تعالى _» و نحوه، فإنّ ذلك حينئذ لا يكون اقتباساً. و قد وقع فى خطب أمير المؤمنين _ عليه السلام _ و دعاء أهل البيت _ عليهم السلام _ كثيراً، و هو يدلّ على جوازه فى مقام المواعظ و الدعاء و الثناء على الله _ سبحانه _ . و أمّا جوازه فى الشعر و فى غير ذلك من النثر، فلم أجد فيه نصّاً من علمائنا؛ نعم! قال الشيخ صفى الدين الحلّى _ من أصحابنا _ فى شرح بديعته: «لاقتباس على ثلاثه أقسام:

محمودٍ مقبولٍ؛

ص : ٣٨٠

١-١. كريمه ٣١ النجم.

٢-٢. و انظر: «الفرائد الطريفه» ص ١٣٤.

٣-٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٢١.

و مباح مبذول؛

و مردود مرزول؛

فالأول: ما كان في الخطب و المواعظ و العهود و مدح النبي و آله _ عليهم السلام _ و نحو ذلك؛

و الثاني: ما كان في الغزل و الصفات و القصص و الرسائل و نحوها؛

و الثالث: على ضربين:

أحدهما: تضمين ما نسبته الله _ سبحانه _ إلى نفسه _ كما نقل (١) عن أحد بني مروان أنه وقع على مطالعته فيها شكايه (٢) عماله: «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ» (٣)؛

و (٤) الثاني (٥): تضمين آية كريمه في معرض هذل أو (٦) سخف _ و نعوذ بالله من ذلك! (٧) _ «(٨)، انتهى كلامه.

و لا أعلم مستنده في هذا التفصيل. ثم الصحيح انّ المقتبس ليس بقرآن حقيقه، بل كلام يماثله، بدليل جواز النقل عن معناه الأصلي و التغيير اليسير فيه، كقول أمير المؤمنين _ عليه السلام _ في كلام كلم به الخوارج: «أ بعد إيماني بالله و جهادي مع رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ أشهد على نفسي بالكفر؟!، لقد ضللت إذا و ما أنا من المهتدين» (٩)؛ و هو اقتباس من قوله _ تعالى _ : «قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَ كُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ» (١٠)، فنقله من معناه الأصلي و أدخل على «قد» لام جواب القسم؛ و لو كان المراد به الآيه بعينها لما جاز ذلك. و قد استوفيت الكلام على ذلك بما لا مزيد عليه في شرح بديعيتي المسعى

ص : ٣٨١

١-١. «شرح الكافية: قيل.

٢-٢. شرح الكافية: + عن.

٣-٣. كريمتان ٢٦ / ٢٥ الغاشية

٤-٤. المصدر: _ و.

٥-٥. شرح الكافية: الآخر.

٦-٦. المصدر: و.

٧-٧. شرح الكافية: _ و نعوذ بالله من ذلك.

٨-٨. راجع: «شرح الكافية البديعية» ص ٣٢٦.

٩-٩. راجع: «نهج البلاغه» الكلمه ٥٨ ص ٩٢، «شرح ابن أبيالحديد» عليه ج ٤ ص ١٢٩، «بحار الأنوار» ج ٣٣ ص ٣٦٠.

١٠-١٠. كريمه ٥٦ الأنعام.

بأنوار الربيع فى أنواع البديع (١)، فمن أراد الإطلاع عليه فليرجع إليه» (٢)؛ انتهى كلامه.

و هذا _ كما ترى _ لاطائل تحته!، فلعلّه _ عليه السلام _ فى وقت التكلّم بهذا الكلام حصل له الإتصال التام إلى مبدأه بحيث رفع حجاب أئنته و وصل إلى محبوبه، فسمع هذا الكلام من قائله؛ كما زوى أنّ جعفر بن محمّد الصادق _ عليه السلام _ كان يصلّى فى بعض الأيام، فخرّ مغشياً عليه فى أثناء الصلاة، فسئل بعدها عن سبب غشيه؟

فقال _ عليه السلام _ : «ما زلت أردّد هذه الآية حتّى سمعتها عن قائلها» (٣).

ذكر شيخنا البهائى _ رحمه الله _ هذا الحديث فى كتاب مفتاح الفلاح و قال: «قال بعض العارفين: أنّ لسان جعفر بن محمّد الصادق _ عليه السلام _ كان فى ذلك الوقت كشجره الطور عند قول «إني أنا الله» (٤) - (٥)؛ و ما أحسن قول الشيخ الشبستري بالفارسيّه:

روا باشد أنا الحق از درختى چرا نبود روا از نيك بختى (٦)

«(٧)؛ انتهى كلامه _ رحمه الله _ .

فاجعل ما ذكرناه قاعدةً كئيّه فى كلّ ما ورد من هذا القبيل عن الأئمّه الطاهره _ عليهم السلام _ ، لا على مجرد الاقتباس و الاقتصار عليه؛ فتبصّر!

ص : ٣٨٢

١- ١. حيث تكلم عنه بما يربو على ثمانين صفحات!، راجع: «أنوار الربيع» ج ٢ ص ٢٩٨ / ٢١٧.

٢- ٢. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٩٧.

٣- ٣. راجع: «شرح القيسرى على فصوص الحكم» ص ٢٨٤، و انظر أيضاً إلى التعليقه الآتية.

٤- ٤. كريمه ٣٠ القصص.

٥- ٥. اشارةً إلى قول عبدالقاهر السهروردي حيث قال: «و قد نقل عن جعفر الصادق أيضاً أنّه خرّ مغشياً عليه و هو فى الصلاة ...

كشجره موسى _ عليه السلام _ حيث اسمعه الله منها خطابه إياه بأنّى انا الله»، راجع: «عوارف المعارف» ص ٢٦. و انظر أيضاً:

«رشف النصائح الإيمانيّه» _ له أيضاً _ ص ٣٧٤.

٦- ٦. البيت من غرر أبيات المنظومه المسماة بگلشن راز، راجع: «گلشن راز» ص ٤٨ البيت ٨.

٧- ٧. راجع: «مفتاح الفلاح» ص ١٨٤.

عَدْلًا مِنْهُ تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ وَتَظَاهَرَتْ آلَاؤُهُ.

«العدل» فى اللغة بمعنى الاستواء و التسويه؛ قال الراغب: «العدالة و المعادله لفظٌ يقتضى معنى المساواه، و العدل _ بفتح العين (١) _ و العدل _ بكسرها (٢) _ يتقاربان، لكن العدل يُستعمل فيما يدرك بالبصيره _ كالأحكام _ و العدل (٣) فيما يدرك بالحاسه _ كالموزونات و المكيلاات و المعدودات _؛ فالعدل هو التقسيط على سواءٍ. و على هذا روى: بالعدل قامت السماوات (٤) - (٥)، تنبيهاً على (٦) أنه لو كان ركنٌ من الأركان الأربعة فى العالم زائداً على الآخر أو ناقصاً عنه على مقتضى الحكمة لم يكن العالم منتظماً.

و العدل ضربان:

مطلقٌ يقتضى العقل حسنه و لا يكون فى شىءٍ من الأزمئه منسوخاً و لا يوصف بالاعتداء بوجه، نحو الإحسان إلى من أحسن إليك و كف الأذى عنك كف أذاه عنك؛

و عدلٌ يعرف كونه عدلاً بالشرع، و يمكن أن يكون منسوخاً فى بعض الأزمنه _ كالقصاص و أرش (٧) الجنایات _، و لذلك قال _ تعالى _ : «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ» (٨)، و قال: «جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (٩)؛ فسمى ذلك اعتداءً و سيئته. و هذا النحو هو المعنى بقوله: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ» (١٠)، فأن العدل هو المساواه فى المكافاه إن خيراً فخييراً و إن شراً فشرّاً؛ و الإحسان أن يقابل الخير بأكثر منه، و الشر بأقل منه. و رجلٌ عدلٌ: عادلٌ، و أصله مصدرٌ _ لقوله تعالى: «وَ أَشْهَدُوا ذَوَى عَدْلِ مِنْكُمْ» (١١)، أى:

ص : ٣٨٣

- ١-١. المصدر: _ بفتح العين.
- ٢-٢. المصدر: _ بكسرها.
- ٣-٣. المصدر: + و العديل.
- ٤-٤. المصدر: + و الأرض.
- ٥-٥. راجع: «عوالى اللثالى» ج ٤ ص ١٠٣ الحديث ١٥٠.
- ٦-٦. المصدر: _ على.
- ٧-٧. المصدر: أروش.
- ٨-٨. كريمه ١٩٤ البقره.
- ٩-٩. كريمه ٤٠ الشورى.
- ١٠-١٠. كريمه ٩٠ النحل.
- ١١-١١. كريمه ٢ الطلاق.

عداله _ «(١)؛ انتهى كلامه.

وقيل: «العدل _ خلاف الجور _ وضع كل شيء موضعه كما ينبغي و على ما ينبغي، و الظلم على خلافه». روى الصدوق فى التوحيد عن الصادق _ عليه السلام _ حين سُئل عن التوحيد و العدل، فقال: «التوحيد أن لاتجوز على ربك ما جاز عليك، و أما العدل فأن لاتنسب إلى خالقك ما لامك عليه»(٢)؛ و فى حديث آخر أنه قال لهشام بن الحكم: «أ لا أعطيك جملة فى العدل و التوحيد؟

قال: بلى _ جعلت فداك! _

قال: من العدل أن لاتتهمه، و من التوحيد أن لاتتهمه»(٣).

وقيل: هو الأمر المتوسط بين طرفى الإفراط و التفريط. و هو المراد من الحسنه بين السيئتين، لأن الإنسان من حيث نشأته الكونية و قواه الظاهره و الباطنه يشتمل على صفاتٍ و أخلاقٍ و أحوالٍ و كفياتٍ طبيعیه و روحانيه، و لكل منها طرفا إفراطٍ و تفريط، و الواجب معرفه الوسط من كل ذلك ثم البقاء عليه. و بذلك وردت الأوامر الإلهيه و شهدت بصحته الآيات الظاهره و الموجودات العييه، و تبهت على ذلك الإشارات الربانيه، كقوله _ تعالى _ فى مدح نبیه _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «مَا زَاغَ الْبَصِيرُ وَ مَا طَغَى»(٤)، و قوله فى مدح آخرين فى باب الكرم: «وَ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا»(٥)، و كوصيته _ سبحانه _ لنبیه _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «وَ لَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَ لَا تَخَافْ بِهَا وَ ابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا»(٦)، «وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ»(٧)؛ فحرضه على السلوك على الأمر الوسط بين البخل و الإسراف. كجوابه لمن سأله مستشيراً فى الترهّب و صيام الدهر و قيام الليل كله _ بعد زجره إياه _ :

ص : ٣٨٤

١-١. راجع: «المفردات» ص ٥٥١ القائمه ٢، مع اختصار.

٢-٢. راجع: «التوحيد» ص ٩٦ الحديث ١.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٥ ص ٥٨.

٤-٤. كريمه ١٧ النجم.

٥-٥. كريمه ٦٧ الفرقان.

٦-٦. كريمه ١١٠ الاسراء.

٧-٧. كريمه ٢٩ الاسراء.

«انّ لنفسك عليك حقاً و لزوجك عليك حقاً، فصم و افطر و قم و نم»(١)؛ و قال للآخرين في هذا الباب: «أما أنا فأصوم و أفطر و أقوم و أنام و آتى النساء، فمن رغب عن سنّتي فليس منّي»(٢)، فهي عن تغليب القوى الروحانيه على القوى الطبيعیه بالكليه كما نهى عن الإنهماك في الشهوات الطبيعیه، و هكذا في الأحوال و غيرها. و بالجمله التلبس بالحاله الإعتداليه الحقه ثم الثبات عليها أمرٌ صعبٌ عزيزٌ جداً، و لهذا قال _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ : «شَيْبَتِي سوره هود» و أشار إلى قول الحق له: «فَاسْتَقِم كَمَا أُمِرْتَ»(٣) - (٤)، فالعدل ميزان الله الّذى هو ظلّ وحدته و صفته اللازمه له، به قامت سماوات الأرواح و أرض الأجساد و استقامت، و لولاه لما استقرّ أمر الوجود على النسق المحدود. و لما شمل الكلّ أصاب كلّ موجودٍ قسطه منه بحسب حاله و قدر احتماله، فصار بالنسبه إلى كلّ أحدٍ _ بل كلّ شيءٍ _ ميزاناً خاصاً. و تعدّد الميزان على حسب تعدّد الأشياء، و هي جزئيات الميزان المطلق، و لذلك أبدل القسط المطلق منها في قوله _ تعالى _ : «وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ»، فإنّها _ كلّها _ هو العدل المطلق الواحد، و لا يتعدّد الحقيقه بتعدّد المظاهر.

و وضعها عبارة عن ظهور مقتضاها، و ذلك أنّما يكون يوم القيامة الصغرى بالنسبه إلى

ص : ٣٨٥

١- ١. روى عنه _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ مخاطباً لأبيالدرداء: «انّ لربك عليك حقاً و انّ لجسدك عليك حقاً و لأهلك عليك حقاً، فصم و افطر و صل و نم و أعط كلّ ذى حقّ حقه»، راجع: «مجموعه ورام» ج ١ ص ٢، «بحار الأنوار» ج ٦٧ ص ١٢٨.

٢- ٢. راجع: «الكافي» ج ٥ ص ٤٩٦ الحديث ٥، «وسائل الشيعه» ج ٢٠ ص ٢١ الحديث ٢٤٩٢١، «بحار الأنوار» ج ٩٠ ص ٧٣، و المضمون في الجميع واحدٌ و إن كان بين الألفاظ بوّ بعيدٌ.

٣- ٣. كريمه ١١٢ هود.

٤- ٤. روى ابن أبيالحديد أنّه _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ قال: «شَيْبَتِي هود، فليل له في ذلك؟، فقال: قوله: «فَاسْتَقِم كَمَا أُمِرْتَ»، راجع: «شرح نهج البلاغه» ج ١١ ص ٢١٣. و الحديث يوجد في كثيرٍ من المصادر في صورته: «شَيْبَتِي هود و الواقعه و المرسلات و عمّ يتساءلون»، راجع: «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ١٩٢، «الأمالي» _ للصدوق _ ص ٢٣٣ الحديث ٤، «الخصال» ج ١ ص ١٩٩ الحديث ١٠.

المحجوب و يوم القيامة الكبرى بالنسبه إلى أهلها، «فلا تظلم نفس شيئاً» (١)، لأن كل ما عملت من خير وجد حال عمله في كفه الحسنات _ التي هي جهه الروح من القلب _ ، و كل ما عملت من سوء وضع في كفه السيئات _ التي هي جهه النفس منه _ . و القلب هو لسان الميزان؛ و لهذا قيل: «يجعل في كفه الحسنات جواهر بيض مشرقه، و في كفه السيئات جواهر سود مظلمه»؛ إلا ان الثقل هناك يوجب الصعود و الميل إلى العلو، و الخفه توجب النزول و الميل إلى السفل. بخلاف الميزان الجسماني، إذ الثقل ثمه هو الراجح المعبر الباقي عند الله، و الخفيف هو المرجوح الفاني الذي لا وزن له عند الله و لا اعتبار؛ فلا ينقص مما عملت شيء. فمن وزن أعماله بميزان العدل فهو من المحبين، و من وزن أنفاسه و خطراته بميزان العدل فهو من العارفين.

و ميزان العدل في الدنيا ثلاثه:

ميزان للنفس و الروح؛

و ميزان للقلب و العقل؛

و ميزان للمعرفه و السر؛

فميزان النفس: الأمر و النهي، و كفتاه الوعد و الوعيد؛

و ميزان العقل و القلب: الإيمان، و كفتاه الثواب و العقاب؛

و ميزان المعرفه و السر: الرضا و السخط، و كفتاه الهرب و الطلب.

فمن وزن أفعال النفس و الروح بميزان الأمر و النهي بكفه الكتاب و السنه ينل الدرجات في الجنان؛ و من وزن حركات العقل و القلب بميزان الثواب و العقاب بكفه الوعد و الوعيد أصاب الدرجات و نجا من جميع المشقات؛ و من وزن خطرات المعرفه و السر بميزان الرضا و السخط بكفه الهرب و الطلب نجا مما هرب و أدرك ما طلب، فصار عيشه في الدنيا على الهرب و خروجه منها على الطلب و عاقبته إلى غايه الطرب!. فمن أراد الوصول إلى المسبب

ص : ٣٨٦

١-١ . ١. كريمه ٤٧ الأنبياء.

فعلية بالهرب، فإنَّ المسبَّب حجاب كلِّ طالبٍ.

و «عدلاً»: نصبه إمَّا على المصدر _ أَى: جزاءً عدلاً _ ؛ أو على المفعول له _ أَى: لأجل العدل؛ أو على التمييز _ أَى: من حيث العدل _ .

>و نُقل عن الشيخ البهائي (١) _ رحمه الله _ أنه قال بالنصب على الحال؛

و هو كما ترى!، لأنَّ قوله: «منه» يمنعُه (٢) <.

و «تقدَّست أسمائه» أَى: تطهَّرت و تنزَّهت عن المعايب الماديَّة و النقائص الإمكانيَّة، لأنَّ الإسم _ كما عرفت _ عبارة عن الذات مع الصفه، و التكثر فيه باعتبار تكثر النعوت و تكثر النعوت من جهة شؤونه الإلهيَّة، فإنَّ الوجود يتجلَّى بصفه من الصفات فيتعيَّن و يتميَّز عن الوجود المتجلَّى بصفه أُخرى، فيصير حقيقةً مِّا من الحقائق الأسمائيَّة. و قد عرفت أيضاً أنَّ الإسم باعتبار عين المسمَّى، فهذا الاعتبار تقديس الإسم مستلزمٌ لتقديس الذات، و بالعكس.

و قيل: «إذا تنزَّهت أسمائه عن العيوب و النقائص فما ظنَّك بذاته _ سبحانه _؟!» (٣)؛

فيرد عليه: أنه مجرد ادِّعاء!

و قيل: «تنزَّهت أسمائه من وقوع الشركه فيها» (٤)؛

و فيه: ما عرفت من أنَّ كلَّ الأسماء ليس كذلك.

و قيل: «هى مقحمه» _ كما فى قوله تعالى: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (٥) _ ؛

ص : ٣٨٧

١- ١. سنذكر مصدر هذا القول فى التعليقه الآتيه، و أمَّا المحقِّق المجلسي فنسب هذا القول إلى والد الشيخ حيث قال: «و أمَّا ما

ذكره والد شيخنا البهائي _ رحمهما الله _»، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٣٤.

٢- ٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٢١.

٣- ٣. هذا قول العلَّامه المدني، انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٩٩.

٤- ٤. هذا هو رأى الجزائرى، انظر: «نور الأنوار» ص ٢١.

٥- ٥. كريمه ٧٨ الرحمن.

و فائده هذه التوسيط سلوك الكنايه، كما يقال: ساحه فلان برينه عن المثالب (١)».

وقيل: «تنزهت عن أن يجوز اطلاقها على غيره، كما أطلقوها على آلهتهم».

قوله: «و تظاهرت آلاؤه» أي: تتابعت نعمائه. < و «الآلاء»: النعم، واحدها «ألى» - كظبي -، و «ألى» - كنجي -، و «ألو» - كدلو -، و «ألى» - كفتى -، و «إلى» - كحمى - . و إنما أبدلت الهمزه - ألى - التي هي فاء في الجميع - استثقلاً، لاجتماع الهمزتين (٢) >. و هذا تأكيدٌ للسابق، أي: نعمائه متتابعه متواتره آناً فآناً على الموجودات الإمكانية، إشارةً إلى أن الممكن كما يحتاج في الوجود إلى موجدٍ - هو الله - كذلك يحتاج في البقاء أيضاً. و قد عرفت أن الأعيان الثابته هي الصور الأسمائية المتعينه في الحضرة العلميه، و تلك الصور تكون فائضه من الذات الأحديه بالفيض الأقدس و التجلي الأول بواسطه الحب الذاتى المشار إليه بقوله - سبحانه - : «فأحببت أن أعرف» (٣). و طلب مفاتيح الغيب - ألى - لا يعلمها إلا - هو - ظهورها و كمالها. ثم تحصل تلك الأعيان فى المظاهر الأمرية و الخلقية الخارجيه مع لوازمها و توابعها بالفيض المقدس، و عله هذه الظهورات - كلها - الحب - كما قيل: «لولا عشق العالى لانطمس السافل» (٤)، كما مر - . فالقابل من فيضه الأقدس و المقبول من فيضه المقدس؛

آن يكي جودش گدا آرد پديد و ان دگر بخشد گدايان را مزيد

قال بعض العرفاء: «و بعد اتصاف الأعيان بالوجود فكلّ حالٍ من أحوالها معدّ للحال الآخر و كلّ كمالٍ ممدّد للكمال الآخر، فأبد الآبدین الإستعدادات فى التزايد و الكمالات - على حسبها - فى النموّ و التوليد؛ فلاغايه للإستعدادات و لانهايه للكمالات»؛

تعالى الله! زهى دریای پر شور کزو بر تشنه آرد تشنگی زور

ص : ٣٨٨

١- ١. هذا أيضاً قول العلامة المدنى، انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٩٩. و حكاه المحقق المجلسى أيضاً، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٣٥.

٢- ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٠٠.

٣- ٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٨٤ ص ١٩٨، «شرح نهج البلاغه» - لابن أبيالحديد - ج ٥ ص ١٦٣.

٤- ٤. راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ٢ ص ٢٧٨.

گر از وی تشنه ای صد جرعه نوشد برای جرعه ای دیگر خروشد

گذشت آن جستجو از چون و از چند نه آب آخر شود نه تشنه خورسند

فكَلَّ موجودٍ من الموجودات الخارجيه كلما اقتضت عينه الثابته في المرتبه العلميه اعطاه ربّه بلاجورٍ و ميلٍ، بمقتضى عدالته الكامله _ كما ذكرناه لك، فتذكر! _ .

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ

هذا مترتبٌ على السابق، أى: يفعل الأمور المذكوره للعداله حالكونه غير مسؤولٍ عمّا يفعل، لأنّه فى هذه الحاله أعدل؛ فتدبرّ!

تبصيرٌ

اعلم! أنّ المسلمين قاطبهُ على أنّه لا يجوز السؤال عن الله: «لِمَ فعلتَ؟»؛ و لكنهم اختلفوا فى أنّه لأى سببٍ؟. و هذا يرجع إلى أنّ أفعال الله _ تعالى _ هل هى معلّله بالأغراض حتّى لا يصدر عن جنبه شىءٌ إلّا لغرضٍ يتعلّق به؟ أو لا.

فذهبت العدليه إلى الأوّل؛

و الأشاعره إلى الأخير (١).

احتجّ الأولون بأنّ فرض وقوع الأفعال من غير ملاحظه غايه مترتبّه عليها عبثٌ و سفهٌ لا يليق بجناب القدس _ جلّ ثنائه و عمّ نواله _، و الحكمه مانعه عن مثله.

و استدللّ الأشاعره بلزوم استكمالهِ _ جلّ شأنه _ بالأغراض، إذ يكون وجوده أولى به من عدمه عنده، و هو الكمال و طالبه يلزمه الاستكمال، و الاستكمال لا يليق بجناب القدس ذيا لجلالهِ، و إلّا- لزم الحاجه فى كلّ حالٍ، و هو دليل الإمكان و منافٍ للوجوب

ص : ٣٨٩

١- ١. لتفصيل أقوال الفريقين و بيان حججهم راجع: «تلخيص المحصل» ص ٣٤٣، «إحقاق الحق» ج ١ ص ٢٨٣، «قواعد المرام» ص ١١٠، «المحيط بالتكليف» ص ٢٨٣.

الذاتي المنزه عن كل نقصٍ و وبالٍ؛

و أجيب: «بأنّ ذلك أتمّ يلزم إن لو كان الغرض و الفائدة عائد إليه، و لا يقول الأولون به _ لغناؤه و نفى الحاجه عنه _ ؛ بل يقولون برجوع الفائدة إلى العبد، و من أجله يفعله الله _ سبحانه _ بفيض فضله؛

و بأنّ نفى الغرض يستلزم العبث! _ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً _ . و معنى الغرض فى حقّه _ سبحانه ، على ما ذكره بعض المحقّقين _ هو: امضاء الأمور على حسب العناية الأزليّه فى الأفعال على حدّ الكمال حسب ما يليق فى كلّ حالٍ، و فعل الكمال كمالٌ لا استكمالٌ؛ انتهى.

و قال بعض آخر «لما كان _ تعالى _ جواداً مطلقاً فلا يصحّ أن يكون حصول الفعل الصادر عنه بسبب الغايه التى هى علّة لفاعليّه الفاعل حتّى تكون تلك الغايه غايه الجود _ فتكون هى الموجه لكون الفاعل جواداً بالفعل _ ، و إلاّ لم يكن جواداً لذاته و لا جواداً مطلقاً، لأنّ الغايه على هذا الوجه هى الموجه لاستكمالها بغيره، و ذلك ممتنع على الواجب لذاته؛ فالغايه التى يترتب على فعله نهايه منتهى جعله، لا - علّة غائيّة لفعله، فإنّ ذاته المقدّسه لكونها مافوق التمام و فى أعلى الكمال يحصل منها جميع الأشياء على أتمّ ما ينبغى و أكمل ما يمكن، و إليه ينتهى، فهو غايه جميع الموجودات بتمامها؛ انتهى.

و الحقّ أنّ فيضه _ سبحانه _ من مقتضيات ذاته بالفيض الأقدس، و سببه الحبّ. و وجود الموجودات الخارجيه بالفيض المقدّس، و جهته الحبّ أيضاً. و قد قلنا أنّ الغايه لذاته ليست إلاّ ذاته و يترتب عليه نفس السافل بالعرض، و كلّ ما يتصوّر من غايه لمصنوعاته فهو ينتهى إليه _ كما أنّ المبدء منه _ . فكما أنّ سلسله الأسباب الوجوديه منه مصدرها فإليه مرجعها؛ منه المبدء و إليه المعاد. و قال _ سبحانه _ : «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ»^(١)، فلذا

ص : ٣٩٠

١-١ .١ كريمة ٥٣ الشورى.

قال الأقدمون: أنه _ سبحانه _ غاية الغايات (١). و إليه يرشد ما ورد في الآثار المعصوميّة؛

ففي كتاب توحيد الصدوق عن عليّ _ عليه السلام _ أنه قال في حديث التوحيد: «هو قبل القبل بلا قبل (٢) بلا غاية و لا منتهى غاية و لا غاية إليها غاية انقطعت الغايات عنه، فهو غاية كلّ غاية» (٣). فإنّ الغاية نهايه الشىء و منقطعه، و يقال لما لأجله وُجد الشىء، و كان الغرض و المقصود منه. و على كلا المعنيين يمكن تطبيق المعنى عليه؛ فتأمل!. و قد ذكرنا لك سابقاً البرهان على أنّه فاعلٌ بما هو غايةٌ و غايةٌ بما هو فاعلٌ، و أن ليس لفعله لميّة غير ذاته. و كيف يُسئل من هو في نفسه الجواب؟!، فسقط السؤال إذا انتهى إليه الأفعال؛ فتذكّر!.

و في العلل في تفسير آيه «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ» (٤) عن عليّ _ عليه السلام _ : «يعنى بذلك خُلِّقَ أَنَّهُ يُسْأَلُهُمْ» (٥)؛

و في التوحيد عن الباقر _ عليه السلام _ أنه سُئل: «و كيف لا يُسئل عَمَّا يَفْعَلُ؟»

فقال: لأنّه لا يفعل إلّا- ما كان حكمه و صواباً، و هو المتكبر الجبار و الواحد القهار؛ فمن وجد في نفسه حرجاً في شىءٍ ممّا قضى (٦) كفرًا، و من أنكر شيئاً من أفعاله جحدًا! (٧)؛

و عن الصادق _ عليه السلام _ قال: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» لأنّه لا يفعل إلّا ما كان حكمه و صواباً، و هو المتكبر الجبار و الواحد القهار، فمن وجد في نفسه حرجاً في شىءٍ ممّا قضى كفرًا، و من أنكر شيئاً من أفعاله جحدًا! «وَ هُمْ يُسْئَلُونَ»، قال: يعنى بذلك خُلِّقَ، أَنَّهُ يُسْأَلُهُمْ» (٨)؛

ص : ٣٩١

- ١- ١. كما قال صدر المتألهين: «و وجد كثيرا في ألسنتهم أنه _ تعالى _ غاية الغايات»، راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ٢ يص ٢٧٢.
- ٢- ٢. المصدر: _ بلا قبل و.
- ٣- ٣. راجع: «التوحيد» ص ٧٧ الحديث ٣٣، ص ١٧٥ الحديث ٦.
- ٤- ٤. كريمه ٢٣ الأنبياء.
- ٥- ٥. لم أعثر عليه في «علل الشرائع».
- ٦- ٦. المصدر: + الله.
- ٧- ٧. راجع: «التوحيد» ص ٣٩٧ الحديث ١٣.
- ٨- ٨. القطعه الأولى من الحديث المشتركه مع سابقه لم أعثر عليها، و لكن القطعه الثانيه _ في تفسير الكريمه _ توجد في «بحار الأنوار» ج ٥٨ ص ٢٩٨، و فيه: أنه سيسألهم.

و عن الرضا _ عليه السلام _ قال: «قال الله _ تعالى _ : يا ابن آدم! بمشيئتي كنت أنت الذى تشاء لنفسك ما تشاء، و بقوتي أدت إلى فرائضى، و بنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سمياً بصيراً قوياً، «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ» (١). و ذلك أنى أولى بحسناتك منك و أنت أولى بسيئاتك منى؛ و ذلك أنى لا أُسئل عما أفعل و هم يسئلون» (٢).

> و قيل: «فى الآيه ضروبٌ من التفسير:

الأول: أنه «لا يُسئل» لأنه حكيمٌ على الإطلاق، «وَ هُمْ يُسئلون» لأنه يجوز عليهم الخطأ و الغفله (٣)؛

و الثانى: أنه «لا يُسئل» عن ادعاء الربوبية «وَ هُمْ يُسئلون» إذا ادعوها؛

و الثالث: أنه لا يحاسب على أفعاله و هم يحاسبون على أفعالهم (٤)؛

و الرابع: أنه «لا يُسئل» اللمة الملائكة و المسيح عن فعله و هم يسئلهم اللمة و يجازيهم، فلو كانوا آلهة لم يسئلوا عن أفعالهم (٥) (٦). <

و لئنا فرغ _ عليه السلام _ عن الحمد على نعمه _ سبحانه _ أصلاً و فرعاً، شرع فى

ص : ٣٩٢

١-١. كريمه ٧٩ النساء.

٢-٢. الحديث بنفس العبارة توجد فى «تفسير العياشى» ج ١ ص ٢٥٨، «بحار الأنوار» ج ٥ ص ٥٧. و انظر أيضاً: «التوحيد» ص ٣٣٨ الحديث ٩، «عيون أخبار الرضا» ج ١ ص ١٤٤ الحديث ٤٩.

٣-٣. هذا هو قول الشيخ، راجع: «التبيان» ج ٧ ص ٢٣٩.

٤-٤. راجع: «التفسير الكبير» ج ٢٢ ص ١٥٥.

٥-٥. راجع: «تفسير القرطبي» ج ١١ ص ٢٧٩. و لبيان الجميع راجع: «مجمع البيان» ج ٧ ص ٨٠.

٦-٦. قارن: «نور الأنوار» ص ٢١، و انظر أيضاً «الفرائد الطريفه» ص ١٣٦.

الحمد على هدايته _ تعالى _ على حمد تلك النعماء. و تبه على كون تلك نعمه بأنها تخرج العباد من البهيمية إلى الإنسانيه؛ فقال:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَوْ حَبَسَ عَنْ عِبَادِهِ مَعْرِفَةَ حَمْدِهِ عَلَى مَا أُنْبِلَاهُمْ مِنْ مَنِّهِ الْمُتَّبِعِهِ، وَ أَسْبَغَ عَلَيْهِمْ مِنْ نِعَمِهِ الْمُتَّظَاهِرِهِ، لَتَصَرَّفُوا فِي مَنِّهِ فَلَمْ يَحْمِدُوهُ، وَ تَوَسَّعُوا فِي رِزْقِهِ فَلَمْ يَشْكُرُوهُ. وَ لَوْ كَانُوا كَذَلِكَ لَخَرَجُوا مِنْ حُدُودِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِلَى حَدِّ الْبُهَيْمِيَّةِ، فَكَانُوا كَمَا وَصَفَ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ: إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا.

>«حبس» _ من باب ضرب _ أى: منع.

و «العباد»: جمع عبد، و أكثر ما يطلق على المملوك، و قد يطلق على الإنسان حرًا كان أو رقيقاً. قال الجوهري: «و أصل العبودية الخشوع (١) و الذل» (٢). وللعبد عشرون جمعاً أشهرها عباد و عبيد و أعبد. و جعل بعضهم العباد لله، و غيره من الجموع لله و للمخلوقين (٣).<

قال بعض العرفاء: «لم يزين الله _ تعالى _ الخلق بزينة أزين من العبودية، ألا- ترى أن النبي _ صلى الله عليه و آله و سلم _ كيف قدّم العبودية على رساله فقال فى تشهده: و أشهد أن محمداً عبده و رسوله؟!».

و قال بعضهم: «الربوبية لباس الأولياء، و العبودية لباس الأنبياء» .

و حقيقة هذه العبودية صيروره العبد عبداً خالصاً و مفتقراً مخلصاً لم يبق له جهه أنانيه أو نظر التفاتٍ إلى ما سوى المعبود الحقّ الأول، و ذلك بعد الانسلاخات عن ألبسه

ص : ٣٩٣

١- ١. المصدر: الخشوع.

٢- ٢. راجع: «صحاح اللغة» ج ١ ص ٥٠٠ القائمة ١.

٣- ٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٠٢.

الوجودات الكونية و عقيب رياضات علميه و عمليه و تجردات عن نشأه إلى نشأه و عن صورهِ إلى صورهِ حتى يصير عبداً محضاً فانياً عن نفسه و عن كل شىء سوى الحق مستغرقاً في عبوديته و فقره إلى الله، بل فنى عن ملاحظه هذا الاستغراق قاصراً نظره إلى مطالعه الجلال و مشاهده الجمال؛ فهذا هو غايه ايجاد الخلق.

و لكن التحقيق انّ العبد لا يثبت له قدمٌ في العبوديه حتى يفنى العبد عن العبد و لم يكن للعبد في العبد أثرٌ و لا من عينه علمٌ و لا خبرٌ _ كما ذكرناه لك في المحبّه _ ؛ و انّ باطن العبوديه الروبويه كما انّ باطن النبوه الولايه، و لذا ورد: «العبوديه جوهرةٌ كنهها الروبويه»^(١)؛ فتبصّر!

و >«المعرفه» قد اختلفت الأقوال في تفسيرها؛

فمنهم من قال: «إنها إدراك الجزئيات، و العلم إدراك الكلّيات» ؛

و آخرون قالوا: «إنها التصوّر، و العلم هو التصديق» ، و هؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبه من العلم. قالوا: لأنّ تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجودٍ واجب الوجود أمرٌ معلومٌ بالضروره، فأماً^(٢) تصوّر حقيقه الواجب فأمرٌ فوق الطاقه البشريه، لأنّ الشىء ما لم يُعرف لا يطلب ماهيته. فعلى هذا الطريق كلّ عالم عارفٌ، و لاعكس كلياً^(٣). و لذلك كان الرجل لا يسمّى عارفاً إلا إذا توغّل في ميادين العلم و ترقى من مطالعها إلى مقاطعها و من مبادئها إلى غاياتها بحسب الطاقه البشريه؛

و قال آخرون: «من أدرك شيئاً و انحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشىء ثانياً و عرف انّ هذا ذاك الذى قد أدركه أولاً فهذا هو المعرفه» .

ثم من الناس من يقول بقدم الأرواح؛ و منهم من يقول بتقدمها على الأشباح _ كما مرّ^(٤) ، و يقول: أنّها هي الذرّ المستخرج من صلب آدم، فإنها^(٥) أقوت بالالاهيه و اعترفت

ص : ٣٩٤

١-١. راجع: «مصباح الشريعة و مفتاح الحقيقه»، الباب المأه في حقيقه العبوديه، ص ٤٥٣.

٢-٢. المصدر: و أمّا.

٣-٣. المصدر: _ كلياً.

٤-٤. المصدر: _ كما مرّ.

٥-٥. المصدر: و أنّها.

بالربوبيّة. إلاّ أنّها _ لظلمه العلاقة البدنيّة _ نسيت مولاها، فإذا(١) عادت إلى أنفسها متخلّصه من ظلمه البدن و هاويه الجسم عرفت ربّها و عرفت(٢) أنّها كانت عارفةً به، فلاجرم سمّي هذا الإدراك عرفاناً(٣).<

فإذا عرفت هذا فنقول: قد حقّقنا في مبدء الدعاء أنّ جميع مراتب الموجودات الإمكانيّة بجميع الألسنه القوليه و الحالتيه و الفعلتيه يحمّدونه _ تعالى _ و يسبّحونه و يمجدونه في الدنيا و الآخرة بحسب الفطره الأصليّه و مقتضى الداعيه الذاتيه، و لكن العلم و المعرفه بهذا _ الذي هو الكمال الأقصى _ لا يحصل إلاّ لنوع الإنسان من بين سائر الأكوان لتطوّره في الأطوار و وصوله إلى مقام فوق عالم الإمكان. و لايمكن حصول هذا المقام إلاّ للأنبياء و الأوصياء و الأولياء من الأنام، و أمّا من نام في مراقد الغفلات و لم يخرج بعدُ من غسق الظلمات فهو على حاله في جهل الغفله و النسيان مستمرّاً داخلٌ فيمن يُنادى: «وَلَقَدْ يَسْرَنَّا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ»(٤).

و قد مرّ الاختلاف في النفوس و قلنا إنّ طائفةً منهم ليس لهم من النفوس إلاّ الحيوانيّه؛ فهم الإنسان المحسوس، يأكلون و يشربون و ينكحون، و ليس لهم إدراكٌ سوى المحسوسات، بل في إدراك المحسوسات ليسوا مثل سائر الحيوانات!.

و «الإبلاء»: الإنعام و الإحسان؛ و «البلاء»: الخدمه و النعمه و حقّ ثبت لأحدٍ على آخر، قال _ تعالى _ : «وَلِيُبَيِّنَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلََاءٌ حَسَنًا»(٥)-(٦)، و في كلام عليّ _ عليه السلام _ : «و لا تضمن بلاء امرئٍ إلى غيره»(٧). يقال: «أبليت عند فلانٍ بلاءً حسنًا: أثبت عليه حقًا و لديه إحساناً و نعمةً». و يظهر من اللغه أنّ البلاء و الإبتلاء يستعمل بمعنًى، يقال:

ص : ٣٩٥

- ١-١. المصدر: و إذا.
- ٢-٢. المصدر: _ ربّها و عرفت.
- ٣-٣. قارن: «الحكمه المتعاليه» ج ٣ ص ٥١١.
- ٤-٤. كريمات ١٧ / ٢٢ / ٣٢ / ٤٠ القمر.
- ٥-٥. كريمه ١٧ الأنفال.
- ٦-٦. و انظر: «شرح الصحيفه» ص ٨٣.
- ٧-٧. راجع: «نهج البلاغه»، الكتاب ٥٣ ص ٤٣٤، «شرح ابن أبيالحديد» عليه ج ١٧ ص ٥١، ٥٣.

بلاه الله بلاءً و أبلاه إبلاءً و ابتلاه ابتلاءً، أى: امتحنه و اختبره. و يكون فى الخير و الشرّ، يقال: أبلاه الله بخيرٍ أو شرٍّ _ و سيجىء من قوله عليه السلام: «ابلوا البلاء الحسنى» _ . و يقال: أبلى بلاءً: إذا أريد المفعول المطلق، و أبلاه منه بلاءً حسناً، أى: أناله منه إحساناً و فعلاً جميلاً. و قال القتيبى: «يقال من الخير: أبليته أبليه إبلاءً، و من الشرّ: بلوته أبلوه بلاءً»^(١). و قال ابن الأثير: «و المعروف أنّ الإبتلاء يكون فى الخير و الشرّ معاً من غير فرقٍ بين فعليهما، و منه قوله _ تعالى _ : «و نَبَلُّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً»^(٢)؛ و منه الحديث: من أبلى فذكر فقد شكر؛ الإبلاء: الإنعام و الاحسان؛ يقال: بلوت الرجل و أبليت عنده بلاءً حسناً»^(٣)؛ انتهى.

قال بعضهم^(٤): «و التحقيق مع القتيبى، لأنّ كلامه فى الفرق بينهما، لا أنّه لا يستعمل كلٌّ فى غيره تغليّباً أو مقيداً. و نظيره الفرق المشهور بين وعد و أوعد حيث يستعمل الأول فى الخير و الثانى فى الشرّ عند الإطلاق؛ و قد يستعمل كلٌّ بخلاف الآخر بقريته صارفه، كقوله _ تعالى _ : «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ»^(٥)، و قوله _ سبحانه _ : «يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَ لَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ»^(٦)؛ و فى الحديث: و أمّا لّمه الملك فايعاد^(٧) بالخير^(٨). و بالجملة هذه اللفظه ممّا تزلّ فيها أقدام طائفه من أهل اللغه.

و الأصحّ: إنّ بلاه يستعمل فى المعنيين _ قال تعالى: «و نَبَلُّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ»^(٩) _ ، و أمّا أبلاه فالظاهر أنّه لا يستعمل إلّا فى الخير، فاذا قلت: أبلاه و أبلعنده فالمتبادر أنّه أناله

ص : ٣٩٦

- ١-١. كما حكاه المحقّق المجلسى و العلّامه المدنى، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٣٧، «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٠٥. و هو منقولٌ فى «النهايه» أيضاً، انظر إلى التعليقه الآتیه.
- ٢-٢. كريمه ٣٥ الأنبياء.
- ٣-٣. راجع: «النهايه» ج ١ ص ١٥٥.
- ٤-٤. كما حكاه المدنى، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٠٥.
- ٥-٥. كريمه ٢٦٨ البقره.
- ٦-٦. كريمه ٤٧ الحجّ.
- ٧-٧. المصدر: ايعاد.
- ٨-٨. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٧ ص ٤٩. و روى الراوندى: «لمه الملك أمره بالانفاق»، راجع: «فقه القرآن» ج ١ ص ٢٣٣.
- ٩-٩. كريمه ٣٥ الأنبياء.

خيراً أو احساناً.

و «المنن»: جمع مَنِّه _ بالكسر _ بمعنى النعمة. و كثيراً ما يرد بمعنى الإحسان إلى من يطلب الجزاء منه، و منه المَنَّان من أسمائه _ تعالى _ . و قيل: هي النعمة الثقيله.

>و تطلق على معنيين:

أحدهما: أن تكون بالفعل، نحو: منّ عليه: أثقله بالنعمة، و منه: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»^(١)؛

و الثانى: أن تكون بالقول، و هو عدّ الإحسان. و هو مستقبّح، و لهذا قيل: «المَنّ تهديم الصنيعه إلا عند الكفران»^(٢) < و المتتابعه المتواليه».

و «الإسباغ»: التوسيع و الإفاضه و الإتمام، يقال: أسبغها الله أى: أفاضها و أتمها.

>و قوله: «و كذلك» فيه وجهان:

الأول أن تكون «الكاف» للاستعلاء، أى: على ذلك _ كقولهم: كن كما أنت عليه، أى: على ما أنت عليه؛ فى أحد الوجوه _ . و الإشاره إلى المفهوم من سياق الكلام، أى: و لو كانوا مستمرّين من تصرّفهم فى مننه بغير حمده و توسيعهم فى رزقه من دون شكره؛

و الثانى: أن يكون للتشبيه، أى: لو كانوا دائماً مماثلين لأنفسهم فى تلك الحاله من تصرّفهم و توسيعهم فى مننه و رزقه بدون حمده و شكره لخرجوا من حدود كونهم أناساً إلى حدّ كونهم بهائم، فإنّ ياء النسبه إذا لحقت آخر الإسم و بعدها هاء التأنيث أفادت معنى المصدر _ نحو: الفرسية و الضاربية _ . و فى إتيان لفظ «الحدود» بصيغه الجمع و إضافته إلى «الإنسانيه» إشارة إلى تطوّره فى الأطوار و تعدّد حدوده فى مراتب الكمال _ كما مرّ _ ؛ بخلاف البهيمة، فليس لها إلاّ حدّ واحد هو عدم الشعور و العقل.

و فى نسخه قديمه: «و لدخلوا فى حريم البهيمة»^(٣)، و هو قريب من معنى الحدّ، فإنّ حريم

ص : ٣٩٧

١-١. كريمه ١٦٤ آل عمران.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٠٦.

٣-٣. كما حكاه المحقّق الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ٢١. و قال المحقّق المجلسى: «و فى بعض النسخ القديمه التى عندنا:

لخرجوا من حدّ الإنسانيه و لدخلوا فى حريم البهيمة»، راجع: «الفراند الطريفه» ص ١٣٩.

الدار ما حولها. سُمي بذلك لأنه يحرم على غير مالِكها أن يستبدَّ بالارتفاق به.

و «الإنسان»: اسم جنسٍ يقع على الواحد و الجمع و الذكر و الأنثى.

و اختلفوا في اشتقاقه مع اتَّفاقهم على زياده النون الأخيره؛

فقال البصريون: من الأنس، للأنس المركوز في طبيعته و جبلته، بخلاف غيره من الحيوانات، فإنَّ المركوز في طباعهم الوحشه _
و إن كان قد يعرض لها الأنس _ . فالهمزه فيه أصلٌ، و وزنه فعلان؛

و الكوفيون: من النسيان، فالهمزه زائدةٌ و وزنه إفعان _ على النقص _ . و أصل انسيان: افعلان، فحذفت الياء استخفافاً _ لكثرة
الاستعمال _ ، و لهذا يردُّ إلى أصله في التصغير، فيقال: أنيسان(١)(٢)؛

و عن ابن عباس: «أما سُمي الإنسان إنساناً، لأنه عهد إليه فنسى»(٣)، أى: فى يوم أخذ الميثاق عليه بقول «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا
بَلَى»(٤).

و «البهيمة»: كلُّ ذات أربعٍ من الدواب، و كلُّ حيوانٍ لا يميّز.

قوله: «فى محكم كتابه»: إمّا من باب إضافة الصفة إلى الموصوف _ كجرد قطيفه _ من: أحكمتُ الشيء: إذا أتقنته فاستحكم ،
أى: كتابه المحكم المتقن؛ أو من إضافة البعض إلى الكلّ _ لانقسام الكتاب إلى محكمٍ و متشابهٍ _ .

و المحكم ما وضح معناه، و المتشابه نقيضه.

و قيل: «المحكم ما كان معقول المعنى، و المتشابه بخلافه _ كأعداد الصلاة، و اختصاص

ص : ٣٩٨

١- ١. و انظر: «الفرائد الطريفه» ص ١٣٨، «تاج العروس» ج ٨ ص ١٨٦ القائمه ١.

٢- ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٠٨.

٣- ٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٥٧ ص ٢٦٤. و حكاه ابن شهر آشوب من غير اسنادٍ إليه، انظر: «متشابه القرآن» ج ١ ص ٢١٤.

٤- ٤. كريمه ١٧٢ الأعراف.

الصيام برمضان دون شعبان _»؛

وقيل: «المحكم ما تأويله تنزيهه، والمتشابه ما لا يدرى إلا بالتأويل»؛

وقيل: «المحكم ما استقل بنفسه، والمتشابه ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره»؛

وقيل: «المحكم ما فيه الحلال والحرام، و ما سوى ذلك متشابهٌ يصدق بعضها على بعض»؛

وقيل: «المحكم ما يؤمن به ويعمل به ويعتبر به، والمتشابه ما يؤمن به ولا يعمل به». عن أبي عبد الله _ عليه السلام _ وابن عباس وعكرمة و قتاده.

وقيل: «المحكم ما عُرف المراد منه _ إمّا بالظهور وإمّا بالتأويل _، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه _ كقيام الساعه و خروج الدجال و الحروف المقطعه في أوائل السور _»؛

وقيل غير ذلك. و حكى بعضهم في المسأله ثلاثين قولاً!

وقيل: «المحكم هو الناسخ، والمتشابه هو المنسوخ»^(١)، كما روى عن أبي جعفر _ عليه السلام _ : «المنسوخات (٢) من المتشابهات و المحكمات من الناسخات»^(٣)؛ و روى العياشي بإسناده عن مسعده بن صدقه قال: «سألت أبا عبد الله _ عليه السلام _ عن الناسخ و المنسوخ و المحكم و المتشابه؟

قال: الناسخ الثابت المعمول به، و المنسوخ ما قد كان يُعمل به ثم جاء ما نسخه؛ و المتشابه ما اشتبه على جاهله، و المحكم ما يُعمل به»^{(٤) - (٥)}. و سيجيء زياده بسطٍ عليه و بيانٌ في شرح دعاء ختم القرآن _ إنشاء الله الرحمن _ .

ص : ٣٩٩

- ١- ١. لتفصيل الأقوال في المحكم و المتشابه من القرآن الكريم راجع: «مجمع البيان» ج ٢ ص ٢٣٩، «التبيان» ج ٢ ص ٣٩٤، «التفسير الكبير» ج ٧ ص ١٨٢.
- ٢- ٢. المصدر: فالمنسوخات.
- ٣- ٣. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٢٨ الحديث ١، «بحار الأنوار» ج ٦٦ ص ٨٥.
- ٤- ٤. المصدر: _ و المحكم ما يعمل به.
- ٥- ٥. راجع: تفسير العياشي ج ١ ص ١١ الحديث ٧.

>قوله: «إن هم إلا كالأنعام». «إن»: نافية، أى: ما هم.

و «الأنعام»: جمع نَعَمَ بفتحين، كسبب و أسباب _ . و النَعَم اسم جمع لا واحد له من لفظه. قيل: «يؤنث و يذكّر». و قال الفراء: «هو مذكّر و لا-يؤنث، و هو الإبل و البقر و الضأن و المعز». و قيل: «هو الإبل خاصّة، و إذا كان معها بقرةً و غنمٌ فهي أنعام، و إن انفردت البقر أو الغنم لم تسمّ نعماً» (١). قال القرطبي: «و الأول هو الصحيح». و نقل الواحدى إجماع أهل اللغة عليه (٢)(٣). و المعنى _ على ما ذكرناه _ أى: ما هم فى عدم تحصيل العلم و المعرفة التى يجب عليهم بعد العلم و المعرفة الذاتيه من حمد المنعم و شكره على نِعَمه المتواتره و مننه المتظاهره المتتاليه التى يحتاج الممكن إليها فى الوجود و البقاء؛ و معرفه أنّ النعم كلّها من الله _ تعالى _ و هو المنعم بالحقيقه، و الوسائط مسخّرون من جهته. و هذه المعرفة هى معرفه أن لا مؤثّر فى الوجود إلاّ الله _ الذى هو توحيد الأفعال _ . فلا يتمّ المعرفة بالمنعم الحقيقى إلاّ بنفى الشرك فى الأفعال، لا كالأنعام التى ليس لهم إلاّ إدراك المحسوسات و لن يتنفخوا بقرع آذانهم الآيات و لم يتدبّروا فيما شاهدوا من الدلائل و المعجزات، و جميع قواهم و مشاعرهم متوجّهة إلى أسباب التعيشات غافلون عن خالق الأرض و السماوات؛ بل هم أضلّ و أدون سبيلاً منها!، لأنّها يسلك سبيلاً قرّر الله لهم غير معطله لشيءٍ من القوى المودعه فيهم، بل صارفة لها إلى ما خلقت لأجله، فلا تقصير من قبلها فيما خلقت لأجله. و أمّا هؤلاء فلم يسلكوا سبيلاً- قرّر لهم فى طلب العلم و المعرفة و الوصول إلى غايه الكمال، فهم معطلون لقواهم العقلية التى بها يمتازون عن النفوس الحيوانية مضيّعون لما خلقت لأجله من معرفه الله و طاعته و عبادته _ كما فى قوله: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُون» (٤) _ ، مستحقّون _ بحكم العقل _ أعظم العقاب و أشدّ النكال _ و الله أعلم بحقيقه الحال! _ .

ص : ٤٠٠

١- ١. هذا قول ابن كيسان، راجع: «تفسير القرطبي» ج ٤ ص ٣٤.

٢- ٢. لتفصيل هذه الأقوال راجع: «تفسير القرطبي» ج ٤ ص ٣٤، «تاج العروس» ج ١٧ ص ٦٩٥ القائمة ٢.

٣- ٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣١٠.

٤- ٤. كريمه ٥٦ الذاريات.

أو نقول: المعنى: إنهم رجعوا إلى القهقري إلى أسفل السافلين من طبيعته و أزالوا الإستعداد بالكَيْتِه و خرجوا عن الفطره الذاتيه الإنسانيه و انخرطوا فى الموجودات الجماديه!.

وقيل: «بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (١)، لأن: الأنعام يميّز بين من يحسن إليه بالعلف و الماء و من يسىء إليه بالضرب و الإيذاء، و هؤلاء الحمقى لا يميّزون بين من أنعم إليهم و من ليس كذلك، و لا يعرفون إحسان الرحمن من إساءه الشيطان، و لا يطلبون الثواب _ الذى هو أعظم المنافع _ و لا يتقون العقاب _ الذى هو أشدّ المضار! _ «(٢)؛

وقيل: «لأنّ جهاله الأنعام لم يسرّ ضررها إلى أحدٍ، و جهاله هؤلاء أضلّت العالمين و أثارت الفتن بينهم و بين المسلمين»؛

وقيل: «فإنّ البهائم تدرك ما يمكن لها أن تدرك من المنافع و المضارّ و تجتهد فى جذبها و رفعها غايه جهدها، و هم ليسوا كذلك».

و فى هذا الكلام إشارة إلى أنّ شكر المنعم واجبٌ عقلاً؛ لا لما ذكره الشارح الفاضل _ من دلالته على أنّه مع عدم إرشاد العباد إلى معرفته لو لم يصدر منهم الشكر لكانوا مذمومين داخلين فى حدّ البهائم (٣) _ ، بل لما ذكرنا لك أنّاً من تحصيل العلم و المعرفة الّتى يجب عليهم بعد العلم و المعرفة الذاتيه، و معرفه أن لا- مؤثّر فى الوجود إلا- الله _ العدى هو توحيد الأفعال _ ، فالتوحيد لا يتمّ إلاّ بنفى الشرك فى الأفعال.

و بالجمله المسأله محلّ خلافٍ؛

فذهبت الأشاعره إلى وجوبه شرعاً (٤)؛

ص : ٤٠١

١- ١. كريمه ٤٤ الفرقان.

٢- ٢. هذا مفادّ كلام المحقّق المجلسى، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٣٩.

٣- ٣. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣١٠.

٤- ٤. أمّا الشيخ ابن عربى فذهب إلى وجوبه عقلاً، فانه قال: «... و منها ما يدرك قبحه عقلاً فى عرفنا كالكذب و كفر المنعم، و حسنه عقلاً مثل الصدق و شكر المنعم»، راجع: «الفتوحات المكيه» ج ١ ص ٣٠٠ السطر ٤.

و الإماميّه و المعتزله إلى وجوبه عقلاً و إن لم يرد به نقلٌ أصلاً.

و مبنى أدلّه الأشاعره على إبطال الحسن و القبح العقليّين و انحصارهما في الشرعيّين؛

و هو باطلٌ _ كما هو مقرّرٌ في محلّه _ .

و استدلت الإماميّه على ذلك بأن من نظر بعين عقله إلى ما وهبه ربّه من القوى الظاهره و الباطنه و تأمل بنور فطرته فيما أودعه في بدنه من دقائق الحكمة الباهره و ما يرد عليه من الآلاء و النعماء المتواتره حكم حكماً جازماً و قضا قضاءً لازماً بأن من أنعم عليه بتلك النعم العظيمه و المنن الجسيمه حقيقٌ بأن يُحمد و يُشكر، و خليقٌ بأن لا يُجحد و لا يُكفر، فمن أهمل و تساهل و تكاهل فهو مستوجبٌ للذمّ و العتاب و مستحقٌ لأليم النكال و عظيم العقاب. و المعتمد ما ذكرناه (١).

تذييلٌ

فان قلت: فعلى ما ذكرت من أنّ الوسائط مسخّرون و لا تأثير لهم في الإفاده أصلاً، فهل لنا أن نشكر الخلق على إحسانهم علينا؟، أم لا؟؛ و قد ورد: «و من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق» (٢)؛

قلنا: نعم!، تأدّباً بأدب الله و أدب رسوله، فإنّ شكر المحسن على الإحسان و الدعاء له من شعار الصالحين و أخلاق العارفين. و لا يقدح ذلك في توحيدهم في الأفعال؛

بيان ذلك: إنّ الناس على ثلاثة أقسامٍ:

فالعامة حجّبوا عن الله بالخلق؛

و الصوفيه في الإبتداء حجّبوا بالله عن الخلق؛

ص : ٤٠٢

١- ١. و انظر أيضاً: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣١١.

٢- ٢. لم أعثر عليه، و قريب منه: «من لم يشكر المنعم من المخلوقين لم يشكر الله _ عزّ و جلّ _»، راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ٣١٣ الحديث ١٠٤٤٨، «بحار الأنوار» ج ٦٨ ص ٤٢.

و الكَمِيل من العرفاء الإلهيين و العلماء الربانيين يسع عليهم الجانبين _ : الحقّ و الخلق _ ، فلا يحجبهم الخلق عن الحقّ _ كعامة المسلمين الساكنين فى مقام التسليم _ ، و لا يحجبهم الحقّ عن الخلق _ كالمبتدئين من السالكين _ ؛ فهم شاهدوا الحكمه و الترتيب بين الموجودات و نور الوجود فى الممكنات، فيشكرون الخلق لأنهم الوسائط من الأسباب _ كما لا يخفى على أولى الألباب _ .

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا عَرَفْنَا مِنْ نَفْسِهِ

أى: من ذاته. و فى إطلاق النفس على الذات المقدسه خلاف؛

فجوزه المتقدمون بلامشاكله، قال البغوى: «النفس تُطلق على الدمّ و على نفس الحيوان و على الذات و على الغيب»(١)، و الأولان يستحيلان فى حقّه _ سبحانه _ ، و الآخراَن يصحّ أن يرادا منه؛ «وَلَا أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ»(٢)، أى: فى ذاتك؛ أو فى غيبك(٣)؛

و لم يجوزه بعض المتأخرين إلا مشاكله؛ و كفى شاهدا على جوازه وروده فى كلام المعصومين _ عليهم السلام _ .

و «من» إمّا للإبتداء، أو للبيان، أو للبعضيّه، فإنّ ما عرفناه جزءٌ ممّا لم يعرّفناه من كمالات نفسه.

و هذا العرفان إمّا بالمشاهده الحضوريه، أو بالدلائل الآفاقيه و الأنفسيه، أو بالفطره الذاتيه التى فطر الناس عليها، أو بواسطه العقول القويّه، أو بواسطه الرسل و الكتب المنزله.

اعلم! أنّ معرفه كنه ذاته و حقيقه صفاته أمرٌ مستحيلٌ، و ليس للعقول إليه سبيلٌ؛ و أنّ الطريق إلى إثبات وجوده؛

ص : ٤٠٣

١- ١. لم أعر عليه، و انظر: «لسان العرب» ج ٦ ص ٢٣٤ القائمه ١، «تاج العروس» ج ٩ ص ١٦ القائمه ٢.

٢- ٢. كريمه ١١٦ المائده.

٣- ٣. انظر: «التفسير الكبير» ج ١٢ ص ١٣٥، «تفسير القرطبي» ج ٦ ص ٣٧٦، «التبيان» ج ٤ ص ٦٧.

إِذَا بَدَأْتَهُ، كَمَا قَالَ - سُبْحَانَهُ - : «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (١)، وَقَوْلُهُ: «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (٢)؛ وَ سُئِلَ نَبِيْنَا: «بِمَ عَرَفْتَ اللَّهَ؟

فَقَالَ: بِاللَّهِ عَرَفْتُ الْأَشْيَاءَ!» (٣)؛

وَ قَالَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بَدَائَتُهُ» (٤)؛

وَ قَالَ سَيِّدُ السَّاجِدِينَ فِي دَعَاءِ السَّحْرِ: «بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ وَ لَوْ لَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ» (٥). وَ هَذَا طَرِيقُ الصَّادِقِينَ الَّذِينَ يَسْتَشْهَدُونَ بِهِ - تَعَالَى - عَلَيْهِ ثُمَّ يَسْتَشْهَدُونَ بِذَاتِهِ عَلَى صِفَاتِهِ وَ بِصِفَاتِهِ عَلَى أَعْمَالِهِ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ (٦)؛ وَ ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَى الْوُجُودِ وَ يَحَقِّقُونَهُ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ أَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ، بِهَذَا الطَّرِيقِ:

الْوُجُودُ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَجُودٌ إِنْ كَانَ قَائِمًا بِذَاتِهِ غَيْرَ مُتَعَلِّقٍ بِغَيْرِهِ أَصْلًا، فَهُوَ اللَّهُ - تَعَالَى - ؛

وَ إِنْ كَانَ قَائِمًا بِغَيْرِهِ وَ ذَلِكَ الْغَيْرُ يَكُونُ وَجُودًا أَيْضًا - إِذْ غَيْرُ الْوُجُودِ لَا يَكُونُ مَقُومًا لِلْوُجُودِ، كَيْفَ وَ هُوَ مُحْتَاجٌ إِلَى الْوُجُودِ - فَتُنْقَلُ الْكَلَامُ إِلَيْهِ، وَ هَكَذَا إِلَى أَنْ يَتَسَلَّلَ أَوْ يَدُورَ أَوْ يَنْتَهِيَ إِلَى وَجُودٍ قَائِمٍ بِذَاتِهِ غَيْرَ مُتَعَلِّقٍ بِغَيْرِهِ أَصْلًا. ثُمَّ جَمِيعُ تِلْكَ الْوُجُودَاتِ الْمَسْلُوسَةِ أَوْ الدَّائِرَةِ فِي حُكْمِ وَجُودٍ وَاحِدٍ فِي تَقْوَمِهَا بِغَيْرِهِ، وَ ذَلِكَ الْغَيْرُ الْقَائِمُ بِذَاتِهِ الْمَقُومُ بِغَيْرِهِ هُوَ اللَّهُ الْقَيُّومُ الْوُجُودُ لَغَيْرِهِ.

وَ بِطَرِيقٍ آخَرَ: لَيْسَ فِي الْوُجُودِ مَوْجِدٌ بِالذَّاتِ سِوَى الْوُجُودِ، إِذْ لَوْ وَجَدَ غَيْرٌ فِيمَا أَنْ يَكُونُ وَجُودَهُ زَائِدًا عَلَيْهِ - فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَجُودٌ مِثْلُ وَجُودِهِ، لِأَنَّ ثَبُوتَ الشَّيْءِ فَرَعٌ لثَبُوتِ الْمُثَبَّتِ لَهُ - ؛ أَوْ جِزْءٌ لَهُ، وَ نُنْقَلُ الْكَلَامَ إِلَى الْجِزْءِ الْآخَرَ، ... وَ هَكَذَا إِلَى أَنْ يَتَسَلَّلَ، وَ

ص : ٤٠٤

١-١. كريمه ١٨ آل عمران.

٢-٢. كريمه ٥٣ فصلت.

٣-٣. لم أعثر عليه في مصادر الفريقين الروائيين.

٤-٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ٨٤ ص ٣٣٩، ج ٩١ ص ٢٤٩.

٥-٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٥ ص ٨٢، «البلد الأمين» ص ٢٠٥، «مصباح المتهجد» ص ٥٨٢.

٦-٦. لتوضيح هذا البرهان راجع: «شرح الطوسي على الإشارات و التنبهات» ج ٣ ص ٦٦.

هو محال؛ فظهر أنّ لجميع الوجودات أصلاً واحداً ذاته بذاته فيأض لها.

ثمّ يصلون بالنظر إليه إلى أنّه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود. و أمّا الإمكان والحاجه والمعلوليه وغير ذلك فأنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته، بل لأجل نقائص وأعدام خارجة عن أصل حقيقته.

ثمّ بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان يصلون إلى توحيد ذاته وصفاته، ومن صفاته إلى كيفية أفعاله وآثاره.

و إمّا بغيره؛ وهو:

إمّا الإمكان؛ أو الحدوث؛ أو مجموعهما؛

و كلّ واحدٍ من هذه الثلاثة إمّا من وجود الجواهر؛ أو الأعراض.

فألذى بغيره ستّ طرقٍ لأمزيد عليها. و القرآن مشتملٌ عليها لانطوّل الكتاب بذكر جميعها، بل نذكر منها ما هو أقرب إلى أفهام الخليقه، و هو حدوث الأعراض. و ذلك محصورٌ في الدلائل الآفاقية و الأنفسيّة، و الكتب الإلهيّة في الأكثر مشتملةً على هذين البابين. فكلّ ما ذكر من الآيات في باب حدوث أحوال الإنسان و انقلاباته في الأطوار و تغيّراته في الأحوال يكون من دلائل الأنفس، و إليه الإشاره بقوله: «الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِي مِنْ قَبْلِكُمْ» (١). و حاصلها يرجع إلى أنّ كلّ أحدٍ يعلم بالضروره أنّه لو لم يكن من قبل فصار الآن كائناً فيفتقر إلى موجدٍ، و ليس موجده نفسه و لا أبواه و لا سائر الخلق _ لعجزهم عن مثل هذا التركيب بديهه _ ، فلا بدّ من موجدٍ يخالفهم في المهية و الحقيقه يتعالى عن أن يشابههم حتّى يصحّ منه ايجاد هذه الأشخاص.

ثمّ لما كان لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون الموجد هو طبائع الأرض و السماء، فأشار إلى ردّ هذا الإحتمال بافتقارها إلى الموجد بقوله: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَ السَّمَاءَ بِنَاءً» (٢)؛ و كلّ ما ذكر في تغيّرات الأوضاع السماويّه و الأرضيّه هو المراد من الدلائل

ص : ٤٠٥

١-١. كريمه ٢١ البقره.

٢-٢. كريمه ٢٢ البقره.

الآفاقية، و يندرج فيها الرعد و البرق و الرياح و السحاب و اختلافات الفصول و الأمزجه. و حاصلها يرجع إلى أن حدوث هذه الحركات و الصفات يفتقر إلى سببٍ محدثٍ، و ذلك السبب إن كان جسماً فلكياً أو عنصرياً فلا يجوز كونها _ و لا شيء منها _ مبدئاً أوّلاً- لغيرها _ و ذلك لأنها مشتركة في أصل الجسميّة، و المشترك فيه إمّا مهيةً جنسيّةً يفتقر في وجودها و قوامها إلى الفصول المنوّعه، أو مهيةً نوعيّةً يفتقر في وجودها إلى مشخّصاتٍ وجوديّةٍ _، و ما كان بقاؤه و دوامه إلى مقارناتٍ كيف يكون سبباً لغيرها؟.

ثمّ لا-يجوز أن يكون شيءٌ من تلك المقارنات _ كالفصول و المشخّصات _ علّةً لوجود تلك المهية الجنسية أو النوعية و بتوسطها لوجود غيرها من اللواحق و الحوادث، و ذلك لافتقارها أيضاً في لوازمها و تشخّصاتِها إلى ما هي مقومه لها.

فثبت أنّ الكلّ مفتقرٌ إلى سببٍ منفصل الذات عنه. و ذلك السبب إن كان جسماً أو جسمانيّاً عاد الكلام إليه؛ فهو مجردٌ عن الجسميّة و عوارضها.

ففاعليته إن كان بالإيجاب بلا-علمٍ و إرادته لم يكن اختصاص بعض الأجسام ببعض الصفات دون بعضٍ أولى في الحكمه من العكس _ إذ لا علم و لا حكمه في الفاعل الموجب _، فلا بدّ أن يكون عالماً؛ فيكون قادراً مختاراً.

فثبت بهذه الأدلّة افتقار الأجسام الماديّة إلى قادرٍ مختارٍ ليس بجسمٍ و لا جسمانيّ.

و عند هذا ظهر أنّ الاستدلال بحدوث الأعراض لا يكفي إلّا بعد الاستعانه بإمكان أعراض الصفات.

و إنّما أكثر الله _ تعالى _ في كتابه الكريم هذا النمط من الاستدلال، لكونه أقرب إلى الأفهام و أسهل مأخذاً، و أقوى في إقحام الجاحدين من طريق الصديقين؛ و إلّا فمسلك الصديقين أسدّ و أوثق و أشرف و أحكم، لأنّ العلم الحاصل من الآثار علمٌ ناقصٌ لا يعلم به خصوصيّة ذات المعلوم، لأنّ الأثر و المعلول لا يستدعيان إلّا سبباً ما و علّةً ما على وجهٍ كليّ، لا مؤثراً معيّناً و علّةً معلومهً _ كما لا يخفى على ذوى البصيره _.

فان قلت: طريق معرفه الشيء منحصرٌ في أحد أمورٍ ثلاثه:

الأول: مشاهدته الحضورية؛

و الثاني: معرفته بعلمه و أسبابه الوجودية _ و هو المسمى عند الحكماء بـ «برهان اللّم» _ ؛

و الثالث: معرفته بآثاره و علاماته المعلوليه _ و يقال له: «برهانُ إنّي» _ ؛ فلم ما ذكرت برهان اللّم هيهنا؟

قلت: لأنه _ جلّ شأنه _ بسيطٌ صرفٌ لا تركيب فيه أصلاً _ لا ذهنياً و لا خارجاً _ واجب الوجود من جميع الجهات و الحيات، و هو مبدئٌ لجميع ما سواه و إليه تنتهي الآثار كلّها، فلا- فاعل له خارجاً عن ذاته و لا سبب له داخلاً في ذاته _ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً! _ ، و ما لا جزء له أصلاً لا حدّ له و ما لا حدّ له لا برهان عليه؛

و أمّا نفى الحدّ عنه: فلأنّ الحدّ يراد به أحد المعنيين:

إمّا قول الشارح لمهية الشيء المؤلف من المعاني الذاتية المختصّه به _ أمّا بحسب الحقيقة، أو بحسب الاسم _ ؛

و إمّا معنى النهايه و الطرف؛

و كلاهما منفيٌّ عنه _ تعالى _ ؛

أمّا نفى المعنى الأول: فلأنّ حقيقه ذاته غير مؤلّفه من معانٍ و أمورٍ ذاتيه، كيف و هو _ كما قرّر في محلّه _ بسيط الذات و الحقيقه من كلّ جهه؛

و أمّا نفى الحدّ بالمعنى الثاني: فلأنّ حقيقه ذاته هي الوجود الصرف الّذي شدّه قوّته لا-تنتهي إلى حدّ و نهايه، بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى؛

أمّا كونه غير متناهٍ: فلأنّ مقدوراته غير متناهيه عدّه و مدّه، و قد أثبتنا في كتابنا الكبير المسمى بأنوار الحقائق: أنّ التناهي و اللاتناهي إنّما يوصف بهما أولاً و بالذات المقادير و الأعداد، و إذا وصف بهما شيءٌ آخر كان إمّا باعتبار تعلّقه بالكمّيات، و إمّا باعتبار ترتّبهما أو ترتّب ما يوصف بهما على ذلك الشيء، فالقوى إنّما توصف بالتناهي و اللاتناهي باعتبار أزمنه الأفعال أو أعدادها؛ فاذن الأول _ تعالى _ ذو قوّه غير متناهيه في العدّه و المدّه.

و أما كونه غير متناهٍ في الشده بأن يتصور فوقه ما هو أشد منه، فذلك محالٌ ؛

أما أولاً: فلمناقته للأحديّه، إذ يكون حينئذٍ وجوداً و شيئاً آخر غير الوجود _ إذ معنى الوجود غير معنى الحدّ و النهايه _ ، إذ لو كان معنى الوجود الحدّ و النهايه لكان امراً عديمياً، و هو محالٌ؛

و أما ثانياً: فلأنّ كلّ محدودٍ له حدٌّ معيّنٌ _ إذ المطلق بما هو مطلقٌ لا وجود له في الخارج _ ، فيحتاج إلى علّةٍ محدودهِ قاهرهِ، إذ طبيعه الوجود لا يمكن أن تكون مقتضيه للحدّ الخاصّ، و إلاً لكان لكلّ موجودٍ يلزمه ذلك الحدّ، و ليس كذلك؛ فثبت أنّ الحدّ للوجود من جهه العلّه المباينه. فكلّ محدودٍ معلولٌ لامحاله.

فخالق الأشياء يجب أن لا يكون محدوداً في شده الوجود، و إلاً لكان له خالقٌ محدّدٌ فوقه، و هو محالٌ؛ فافهم ذلك _ فانه مطلبٌ شريفٌ! _ .

و اعلم! أنّ الحدّ بالمعنى الأول مؤلّفٌ من المعاني الكليّه و التصوّرات العقليه، و كلّ معنى كليٌّ فمن شأنه الشركه فيه لكثيرين إلاّ لمانع خارج عن نفس المعنى، فكلّ ما له حدٌّ فمن شأنه أن يكون له الأمثال و الأشباه، و الله _ تعالى _ لا مثل له و لا شبه لذاته، فلاحدّ له لذاته و لانهايه لقوّه قاهريته.

و أما ما لا حدّ له فلابرهان عليه: فلأنّ الحدّ و البرهان متشاركان في الأجزاء _ على ما يُبين في القسطاس _ .

فثبت بما ذكرناه لك أنّ الطريق إلى معرفته _ تعالى _ منحصرٌ في الأوّل و الثالث، و لكن المعرفة الحاصله من الطريق الثالث معرفهٌ ضعيفهٌ _ كما عرفت _ . فتبين أنّ كنهه معرفه حقيقه ذاته و ما له من كمال صفاته أمرٌ غير ممكن الحصول، و لا للعقل إليه وصولٌ؛ لأنّ ما يعجز عن إدراكه العقول له علّتان:

إحديهما: خفاؤه في نفسه _ كالممتنع بالذات و الهولي و الزمان و الحركه و العدد و النسبه و غيرها _ ؛

و الثانيه: غايه جلاله و وضوحه و قصور القوّه الإدراكيه عن إدراكه _ كما في نور

الشمس و بصر الخفّاش، فإنّ بصره ضعيفٌ يبهره نور الشمس في النهار، و لذا إذا امتزج الضوء بالضلام و ضعف ظهوره أبصر بالليل _ ؛ فكذلك عقول البشر ضعيفهٌ و جمال الحضرة الإلهيه في غاية الإشراق و النورانيه، فصار ظهورها سبب خفائها _ فسبحان من ليس لذاته خفاءً إلاّ الظهور و لا لوجهه حجاب إلاّ النور! _ ؛

ای تو مخفی در ظهور خویشتن وی رخت پنهان بنور خویشتن

لَقَدْ ظَهَرْتَ فَلَا تَخْفَى عَلَى أَحَدٍ إِلَّا عَلَى أَكْمِهِ لَا يَعْرِفُ الْقَمَرَا

لَكِنْ بَطْنَتْ بِمَا أَظْهَرْتَ مُحْتَجِبًا وَ كَيْفَ يَعْرِفُ مَنْ بِالْعَرَفِ اسْتَتَرَا

حجاب روی تو هم روی توست در همه حال نهانی از همه عالم ز بس که پیدائی

فقد ظهر ممّا ذكرناه لك أنّ العقل الإنسانيّ يقدر على إدراك مهيّات الأشياء و شيئياتها، و لا يقدر على تعقل الوجود الصّرف الّذى لاشيئيه له _ كما في الواجب، جلّ اسمه _ ؛ و لا على تعقل عدم الصّرف الّذى لا شيئيه له أيضاً، لأنّ الشيئيه يساوق الموجوديه، فما لا وجود له لاشيئيه له، لكن هناك لفرط الكمال و الفعليه و هي هنا لفرط النقصان و البطلان.

و كلّ ما يقرب من الواجب _ تعالى _ كان يقرب في ذلك الحكم _ كالعقل الأوّل و ما يتلوه _ ، و كلّ ما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم _ كالهوليّ الأوّل و الحرکه و ما يقربهما _ .

قال الفاضل الشارح في عدم الوصول إلى حقيقه ذاته: «سواء في ذلك الملائكه المقربون و الأنبياء و الرسل(١)، كما قال أعراف الخلق به: سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك(٢)؛ و قال: أنّ

ص : ٤٠٩

١-١. المصدر: المرسلون.

٢-٢. راجع: «عوالي اللئالي» ج ٤ ص ١٣٢ الحديث ٢٢٧.

اللّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و إنّ الملائع الأعلى يطلبونه كما أنتم تطلبونه(١)–(٢). فلاتلتفت إلى من يزعم أنه قد وصل إلى كنه الحقيقة المقدّسه، بل أحت التراب فى فىه!، فقد ضلّ و غوى و كذب و افترى، فإنّ الأمر أرفع و أظهر من أن يتلوّث بخواطر البشر. و كلّ ما تصوّره العالم الراسخ فهو عن حرم الكبرياء بفراسخ، و أقصى ما وصل إليه الفكر العميق فهو غايه مبلغه من التدقيق. و إلى ذلك أشار بعضهم حيث قال:

وَ اللّهِ لَأَ مُوسَى وَ لَأَ عِيسَى [المسيح(٣)] وَ لَأَ مُحَمَّد

عَلِمُوا وَ لَأَ جِبْرِئِيلُ وَ هـ _ وَ إِلَى مَحَلِّ الْقُدْسِ يَصْعَدُ

كَأَلَّا! وَ لَأَ النَّفْسُ الْبَسِي _ طُهُ لَأَ وَ لَأَ الْعَقْلُ الْمَجْرَدُ

مِن كُنْهِ ذَاتِكَ غَيْرَ أَنَّ _ كَ وَاحِدِي الذَّاتِ سَرْمَدُ

«(٤): انتهى كلامه.

و ذلك لأنّ لكل واحد من المعلولات الإمكانيه أن يلاحظ ذاته المقدّسه على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض ، فكلّ منها ينال من تجلّى ذاته بقدر وعاء نحو وجوده و يحرم عنه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه، فكلّ منها يعرف الحقّ الأوّل و يشاهده، و لكن لا يحيط به علماً _ كما ورد فى الوحي الإلهى: «وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا * وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ»(٥)؛ و قال سيّد الشهداء، عليه آلاف التحيه و الثناء: «تعرفت لكلّ شىءٍ فما جهلك شىءٌ»(٦) _ .

فان قلت: إذا جوّزت كون ذاته معلومه بالحضور الإشراقى _ و لاشكّ أنّ المشهود

ص : ٤١٠

١-١. المصدر: تطلبونه أنتم.

٢-٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٦ ص ٢٩١. و عن أميرالمؤمنين _ عليه السلام _ : «احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، و عمّن فى السماء احتجابه كما عمّن فى الأرض غيابه»، انظر: «تحف العقول» ص ٢٤٤، «متشابه القرآن» ج ١ ص ٧٥.

٣-٣. إضافة من المصدر، و هى لا بدّ منها.

٤-٤. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣١٧.

٥-٥. كريمتان ١١١ / ١١٠ طه.

٦-٦. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٤ ص ١٤٢.

بالشهود الوجودي ليس إلا نفس حقيقته البسيطة لا وجهاً من وجوهه _ ، فكيف لا يكون معلوماً بالكنه و المشهور ليس إلا نفس حقيقته الصرفة لا غير؟

قلنا: لا يمكن للمعلومات مشاهدته ذاته إلا من وراء حجاب أو حجب؛ حتى المعلول الأول، فهو لا يشاهد ذاته إلا بواسطة عين وجوده و مشاهدته نفس ذاته، فيكون شهود الحق له من جهة شهود ذاته و بحسب وعاء وجوده.

قال بعض العرفاء: «ما ظهر بشيء من المظاهر إلا وقد احتجب به، و ما احتجب بشيء إلا وقد ظهر فيه، فلا يزال العالم في حجاب تعينه و أئنته عن نظر شهوده» ؛ لكن يكون حكمه باقياً، كما قال بعض العرفاء:

بَيْنِي وَ بَيْنَكَ أُنِّي يُنَازِعُنِي فَارْفَعْ بِلُطْفِكَ أُنِّي مِنَ الْبَيْنِ (١)

فقد ظهر مما ذكر أنه لا يعرف الله حق معرفته إلا الله؛ فتبصر!

فاذا تقرّر ما ذكرناه لك فلنرجع إلى فقره الدعاء؛ فنقول:

«الحمد لله» الّذي «عرّفنا» معرفته «من» ذاته، و هو _ كما عرفت _ طريق الصّديقين. و تصديقنا بهذه المعرفة يحتاج إلى بيان؛ و هو:

أنّه كما أنّ لكلّ شيء ماهية هو بها هو _ و هي وجهه الّذي هو ذاته _ ، كذلك لكلّ شيء حقيقةً محيطه به بها قوام ذاته و بها ظهور آثاره و صفاته _ و هي وجهه الّذي يالى الله سبحانه _ ؛ و إليه أشير بقوله _ عزّ و جلّ _ : «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (٢)، و «إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (٣)، و بقوله _ سبحانه _ : «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (٤)، و بقوله _ تعالى _ : «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (٥)، و بقوله _ عزّ اسمه _ : «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (٦)؛

ص : ٤١١

-
- ١- ١. من أبيات للحلاج، راجع: «أخبار حلاج» طبعه الدكتور سعدى ضناوى الفقرة ٤٩ ص ١٢٩، طبعه ماسينيون ص ٧٦. و البيت لم يرد في ديوانه.
 - ٢- ٢. كريمه ٥٤ فصلت.
 - ٣- ٣. كريمه ٥٣ فصلت.
 - ٤- ٤. كريمه ٤ الحديد.
 - ٥- ٥. كريمه ١٦ ق.
 - ٦- ٦. كريمه ٨٨ القصص.

فإنّ تلك الحقيقة التي تبقى بعد فناء الأشياء غير قابلٍ للفناء، فإذا نظرنا إلى الأشياء بهذا الوجه و عرفنا الله _ عزّ و جلّ _ بهذا النظر فقد عرفنا الله بالله، بل عرفنا الأشياء أيضاً بالله.

سئل نبينا _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «بماذا عرفت ربك؟»

قال: بالله عرفنا الأشياء»(١)؛

و قال أمير المؤمنين _ عليه السلام _ : «اعرفوا الله بالله»(٢)؛

و في دعاء حسين بن عليّ _ عليه السلام _ : «منك أطلب الوصول إليك و بك استدلّ عليك»(٣)؛

و قال _ عليه السلام _ في هذا الدعاء: «كيف يُستدلّ عليك بما هو(٤) مفتقرٌ إليك، أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك؟!، متى غبت حتّى تحتاج إلى دليلٍ يدلّ عليك و متى بعدت حتّى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟!، عميت عينٌ لا تراك و لا تزال عليها رقيباً و خسرت صفقه عبداً لم تجعل له من حيك نصيباً!»(٥)؛ و لذا قال أمير المؤمنين _ عليه السلام _ : «ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت الله قبله» _ أو: «معهُ»(٦) _ .

بر هر چه نظر کردم سیمای تو می بینم

و قال آخر:

دلی کز معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید

ص : ٤١٢

١-١. لم أعر عليه في مصادرنا الروائية.

٢-٢. راجع: «الكافي» ج ١ ص ٨٥ الحديث ١، «بحار الأنوار» ج ٣ ص ٢٧٠، «التوحيد» ص ٢٨٥ الحديث ٣، «متشابه القرآن» ج ١ ص ٤٦.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٥ ص ٢٢٦، «اقبال الأعمال» _ الطبعة الحجرية _ ص ٣٤٩.

٤-٤. المصدر: + في وجوده.

٥-٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٤ ص ١٤٢، «اقبال الأعمال» _ الطبعة الحجرية _ ص ٣٤٩.

٦-٦. مضى منّا فيما سبق من تعليقات الكتاب أنّنا لم نعر على مصدرٍ لهذين الحديثين.

و قال _ عز من قائل _ : «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيهِ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (١)؛

گفتم به کام وصلت خواهم رسید روزی گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی

دوست نزدیک تر از من به من است وین عجب تر که من از وی دورم

چه کنم با که توان گفت که دوست در کنار من و من مهجورم!

قیل فی تفسیر قوله _ تعالی _ : «سَيُنزِّلُهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (٢): یعنی سأكحل عين بصيرتهم بنور توفیقی و هدایتی ليشاهدونی بها فی مظاهری الآفاقیه و الأنفسیه مشاهده عیان، «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ» لیس فی الآفاق و لا فی الأنفس إلا أنا و صفاتی و اسمائی، و أنا الأول و الآخر و الظاهر و الباطن. ثم أكدته بقوله: «أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ» على سبيل التعجب. و إذا نظرنا إلى وجوه الأشياء التي إلى أنفسها _ أعنى: من حيث إنها أشياء لها مهيئات لا يمكن أن توجد بذواتها، بل مفتقرة إلى موجدٍ يوجدها _ فقد عرفنا الله بالأشياء؛ و هو المسمى بالدليل الإِنِّ _ الذي مرّ ذكره _ . فمن عرف الله بهذا الطريق فلن يعرفه حقّ المعرفة، فمعرفة مجرد كون الشيء مفتقراً إليه في وجود الأشياء ليست بمعرفة له في الحقيقة. على أنّ ذلك غير محتاج إليه، لأنها فطريّة؛ بخلاف النظر الأول، فإنكم تنظرون في الأشياء أولاً إلى الله _ عزّوجلّ _ و آثاره من حيث هي آثاره ثم إلى الأشياء و افتقارها في أنفسها. فاذا عزمنا على أمرٍ مثلاً و سعينا في إمضائه غايه السعى فلم يكن علمنا في الوجود شيئاً غير مرئى الذات يمنعنا عن ذلك و يحول بيننا و بين ذلك، و علمنا أنه لا غالب على أمره و أنه مسخّرٌ للأشياء على حسب مشيئته و مدبّرٌ لها بحسب إرادته و أنه منزّه عن صفات أمثالنا، و هذه صفاتٌ بها يعرف

ص : ٤١٣

١-١. كريمه ٥٤ فصلت.

٢-٢. كريمه ٥٣ فصلت.

صاحبها بعض المعرفة. و إلى طريق مثل هذه المعرفة أشير في غير موضع من القرآن حيث قال: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (١)؛ و أمثال ذلك من نظائره.

سئل أمير المؤمنين _ عليه السلام _ : «بماذا عرفت ربك؟»

فقال: بفسخ العزائم و نقض الهمم، لَمَّا هَمَمْتَ فِيحِيلَ بَيْنِي وَ بَيْنَ هَمِّي وَ عَزَمْتَ فِخَالَفِ الْقَضَاءِ وَ الْقَدْرِ عَزَمِي عَلِمْتَ أَنَّ الْمَدْبِرَ غَيْرِي» (٢). و هذا رجوع في المعرفة إلى الفطره و استمداد بها. و إنما يكون لأكثر الناس عند الاضطرار، فأننا نرى الناس عند الوقوع في الأهوال و صعاب الأحوال يتوكلون _ بحسب الجبله _ على الله المتعال و يتوجهون _ توجهاً غريزياً _ إلى مسبب الأسباب و مسهل الأمور الصعاب و إن لم يتفطنوا لذلك. و شهد لهذا قول الله _ عزَّ و جلَّ _ : «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ وَ أَتَتْكُمْ السَّاعِيَةُ أَعْبَرْتُمْ اللَّهَ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَ تَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ» (٣). و في تفسير أبي محمد العسكري _ عليه السلام _ : «أَنَّ الصَّادِقَ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ سُئِلَ عَنِ اللَّهِ _ تَعَالَى _ ؟»

فقال للسائل: هل ركب السفينه قط؟

قال: بلى،

قال: فهل كسرت بك حيث لاسفينه تنجيك و لاسباحه تعينك؟

قال: بلى،

قال: فهل تعلق قلبك هناك ان شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟

قال: بلى،

ص : ٤١٤

١-١. كريمه ١٩٠ آل عمران.

٢-٢. راجع: «نهج البلاغه» الحكمة ٢٥٠ ص ٥١١، «شرح ابن أبي الحديد» عليه ج ١٩ ص ٨٤.

٣-٣. كريمتان ٤١ / ٤٠ الأنعام.

قال الصادق _ عليه السلام _ : فذلك الشيء هو الله قادرٌ على الإنجاء حين لا منجى و على الإغاثه حين لا مغيث»(١).

و فى قوله _ سبحانه _ : «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»(٢) إشارةً لطيفه إلى الفطره حتّى أن استفهم منهم الإقرار بربوبيته تنبيهاً على أنّهم كانوا مقرّين بوجوده فى بدايه عقولهم و فطر نفوسهم.

و سُئل الباقر _ عليه السلام _ عن قول الله: «حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ»(٣)، و عن الحنيفيه؟

فقال: «هى الفطره»(٤) «الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لِتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»(٥)؛ قال: فطرهم على المعرفه»(٦)»(٧)؛

شب ظلمت و بيابان به كجا توان رسيدن مگر آنكه شمع رويت به رهم چراغ باشد

و فى روايه اخرى: «انّ الفطره هى التوحيد»(٨)؛ و لأنّمتنا المعصومين _ عليهم السلام _ و لمن يقتدى بهم من السلف الصالحين طرقٌ كثيره فى هذا الباب؛ منها:

>سئل أعرابي عن الدليل؟، فقال: البعره تدلّ على البعير و الروث على الحمير و آثار الأقدام تدلّ على المسير، فسماء ذات أبراج و أرض ذات فجاج و بحار ذات أمواج أما تدلّ على العالم القدير؟؛

و منها: قيل لطيب: بم عرفت ربك؟

ص : ٤١٥

١- ١. لم أعثر عليه فى «التفسير» المنسوب إلى مولانا العسكرى، و انظر: «بحار الأنوار» ج ٨٩ ص ٢٤٠، «إرشاد القلوب» ج ١ ص

١٦٨، «معانى الأخبار» ص ٤ الحديث ٢.

٢- ٢. كريمه ١٧٢ الأعراف.

٣- ٣. كريمه ٣١ الحجّ.

٤- ٤. المصدر: الحنيفيه من الفطره.

٥- ٥. كريمه ٣٠ الروم.

٦- ٦. المصدر: + به.

٧- ٧. راجع: «الكافى» ج ٢ ص ١٢ الحديث ٤.

٨- ٨. لم أعثر عليه. و روى الصدوق عن هشام بن سالم أنّه سأل أبا عبد الله _ عليه السلام _ عن هذه الكريمه، فقال: «التوحيد»،

راجع: «التوحيد» ص ٣٢٨ الحديث ٢ / ١. و انظر أيضاً: نفس المصدر ص ٣٢٩ الحديث ٦ / ٥ / ٤، «المحاسن» ج ١ ص ٢٤١

الحديث ٢٢٢، «المناقب» ج ٣ ص ١٠١، «الكافى» ج ٢ ص ١٢ الحديث ١.

قال: يا هليلج مجففٍ أطلق و لعابٍ ملينٍ أمسك! (١) <.

و قال آخر: عرفته بنحله بأحد جوفها عسل، و بالآخر لسع _ و العسل مقلوب اللسع _ .

و من هذا القبيل قول بعض المحققين من العلماء حيث استدلل على وجود الباري و قدرته بـ: ان جرم الشمس و غيرها من النجوم يرى في الأفق أعظم ممّا يرى في وسط السماء _ مع أنّ البرهان الهندسيّ دالٌّ على أنّ الكواكب متى كان في وسط السماء كان أقرب إلى موضع الناظر منه عند كونه في الأفق _ ، فلمّا كان الحال على خلاف مقتضى طبيعه تلك الأجرام فقد دلّ على وجود فاعلٍ مختارٍ يفعل ما يريد. فهذا قياسٌ مقبولٌ عند الأكثر أمكن به إلزام الجاحد، و ربما كان مثله أكثر نفعاً من كثيرٍ من البراهين.

فقد ظهر ممّا ذكر ان «كلّ مولودٍ يولد على الفطره و المعرفه، و أبواه يهودانه و ينصرّانه و يمجسانه» _ كما ورد في الحديث النبويّ (٢) _ . و لهذا جعلت الناس معذورين في تركهم اكتساب المعرفه باللّه _ عزّ و جلّ _ متروكين على ما فطروا عليه، و لم يكلّفوا بالاستدلالات العلميّه في ذلك _ كما هو التحقيق _ . و قال نبينا _ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم _ : «أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا لا إله إلاّ اللّه» (٣) . و إنّما التعمّق و الاستدلال لزياده البصيره، و لطائفه مخصوصه، و للردّ على أهل الضلال. و لهذا أمر الأنبياء _ صلوات اللّه عليهم _ بقتل من أنكر وجود الصانع فجأهً بلا استتابٍ و لاعتابٍ، لأنّه ينكر ما هو من ضروريّات الأمور.

سئل عن عارفٍ عن الدليل على اثبات الصانع؟

فقد قال: لقد أغنى الصباح عن المصباح.

ص : ٤١٦

١-١. قارن: «المطالب العاليه» ج ١ ص ٢٤٢.

٢-٢. راجع: «عوالي اللئالي» ج ١ ص ٣٥ الحديث ١٨، «متشابه القرآن» ج ١ ص ١٥١، «شرح نهج البلاغه» _ لابن أبيالحديد _ ج ٦ ص ١٤٠، مع اختلافٍ يسير.

٣-٣. راجع: «مستدرک الوسائل» ج ١٨ ص ٢٠٨ الحديث ٢٢٥١٤، «بحار الأنوار» ج ٨ ص ٣٦٨، «دعائم الإسلام» ج ٢ ص ٤٠٢، «نهج الحق» ص ٣٣٩.

ثم اعلم! أنّ >لمعرفته _ تعالی _ مراتب شتى أشار إلى بعضها المحقق الطوسي حيث قال: «مراتب معرفه الله _ تعالی _ مثل مراتب معرفه النار مثلاً، فإنّ أدناها من سمع أنّ في الوجود شيئاً يعدم كلّ شيء يلاقيه و يظهر أثره في كلّ شيء يحاذيه و أى شيء أخذ منه لم ينقص منه شيء، و يسمّى ذلك الموجود ناراً، و نظير هذه المعرفه في معرفه الله _ تعالی _ معرفه المقلّدين _ الذين صدقوا بالدين من غير وقوفٍ على الحجّه _ ؛

و أعلى منها مرتبه معرفه من وصل إليه دخان النار و علم أنّه لا بدّ له من مؤثّرٍ فحكم بذاتٍ لها أثرٌ هو الدخان، و نظير هذه المرتبه في معرفه الله _ تعالی _ معرفه أهل النظر و الاستدلال _ الذين حكموا بالبراهين القاطعه على وجود الصانع _ ؛

و أعلى منها مرتبه مرتبه من أحسّ بحراره النار بسبب مجاورتها و شاهد الموجودات بنورها و انتفع بذلك الأثر، و نظير هذه المرتبه في معرفه الله معرفه المؤمنين الخلّص _ الذين اطمأنت قلوبهم بالله و تيقنوا أنّ الله نور السماوات و الأرض، كما وصف به نفسه (١) _ ؛

و أعلى منها مرتبه مرتبه من احترق بالنار بالكئيّه و تلاشى فيها بجملته، و نظير هذه المرتبه في معرفه الله معرفه أهل الشهود و الفناء في الله، و هي الدرجه العليا و المرتبه القصوى _ رزقنا الله الوصول إليها و الوقوف عليها بمنّه و كرمه! (٢) _ (٣) <.

قوله _ عليه السلام _ :

وَ أَلْهَمْنَا مِنْ شُكْرِهِ.

عطفٌ على قوله _ عليه السلام _ : «عرّفنا من نفسه» . و «الإلهام» ما يُلقى في القلب بغير

ص : ٤١٧

١- ١. اشاره إلى كريمه ٣٥ النور.

٢- ٢. فصحت قسطاً من آثار هذا الحكيم الإلهي العظيم للعثور على مأخذ قوله هذا، كـ «شرحه على الإشارات و التنبهات» و «نقد المحصّل» و «قواعد العقائد» و «شرح رساله مسأله العلم» و غيرها من تراثه، و لكن المنقول في المتن المنسوب إليه لم يوجد فيها.

٣- ٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٢١، و انظر أيضاً: «الفرائد الطريفه» ص ١٤٢.

حيله الاكتساب، و هو الذى لا يدري العبد سببه الملقى. قال فى الغريب(١): «يقال لما يقع فى النفس من عمل الخير: إلهام، و لما يقع من الشرّ و ما لا خير فيه: وسواس، و لما يقع من الخوف: ايحاش، و لما يقع من تقدير نيل الخير: أمل، و لما يقع من تقدير الذى لا على الإنسان و لا له: خاطر» ؛ انتهى.

قالوا: «و الفرق بين الإلهام و الوحي من وجوه:

الأول: إنّ الإلهام يحصل من الله _ تعالى _ من غير واسطه الملك، و الوحي يحصل بواسطته، و لذلك لا يسمّى الأحاديث القدسيّه بالوحي و القرآن و إن كانت هى أيضاً كلام الله؛

_ و لا يخفى أنّ هذا و ما ذكر أولاً مرجعه واحدٌ _ ؛

و الثانى: إنّ الوحي من خواصّ رساله، و الإلهام من خواصّ الولايه؛

و الثالث: إنّ الوحي مشروطٌ بالتبليغ _ كما قال تعالى: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ» _ ، دون الإلهام»(٢).

و منهم من جعل الإلهام نوعاً من الوحي. و قد استوفينا الكلام فى الوحي فى كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق، من أراد الإطلاع على حقيقه الحال فليرجع إليه؛ و قد مرّ نبذه منه فى أول الكتاب أيضاً.

و أمّا لغه: فيطلق أحدهما على الآخر، و منه: «وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ»(٣)، أى: ألهمها و قذف فى قلوبها.

و قوله _ عليه السلام _ : «من شكره» بيان لـ «ما» المقدّره، أى: الحمد لله على ما ألهمنا من شكره.

ص : ٤١٨

١- ١. كذا فى النسختين. و الظاهر «الغريبين»، و هو لأبيعبده الهروى، و أظنّه لم يطبع بعد.

٢- ٢. راجع: «شرح القيصرى على فصوص الحکم» ص ١١١.

٣- ٣. كريمه ٦٨ النحل.

و الضمير المضاف إليه عائذٌ إلى «الله»، و يحتمل الرجوع إلى «التعريف» _ المستفاد من «عرّفنا» _ .

>و «الشكر» في اللغة: فعلٌ ينبىء عن تعظيم المنعم. و مورده الجنان و اللسان و الأركان _ كما مرّ في مبدء الدعاء، فتذكّر! (1)

و في الإصطلاح: صرف العبد جميع ما أنعمه الله فيما خلق لأجله، كصرف النظر إلى مطالعه مصنوعاته و السمع إلى تلقى ما ينبىء عن مرضاته ... و هكذا (2).

و يؤيده ما روى عن ابن عباس أنه قال: «هو الطاعة بجميع الجوارح لرب العالمين في السرّ و العلانيه» (3)؛

و إلى نحوه ذهب بعض المشايخ فقال: «أنه أداء الطاعات في الظاهر و الباطن»؛

و قال بعضهم: «اجتناب المعاصى ظاهرا و باطنا»؛

و قال غيره: «الاحتراس عن اختيار معاصى الله»، أى: يحترس على قلبك و لسانك و أركانك حتى لا يعصى الله بشيء من هذه الثلاثه (4)؛

و قال آخر: «الشكر: تعظيم المنعم على مقابله نعمته على حدّ يمنعه من جفاء المنعم و كفرانه».

و المفهوم من تتبع الأخبار عن الأئمة الأطهار _ عليهم السلام _ هو المعنى الأول.

فان قلت: فما موضع الشكر؟

قلنا: موضعه النعم الدنيويّه مطلقاً.

و أما الشدائد و المصائب الدنيويّه في النفس أو الأهل أو المال فقال بعضهم: لا يلزم العبد الشكر عليها، و إنما يجب عليها الصبر، و أما الشكر فهو على النعمه خاصّه؛

و قال بعضهم: لا شدّه إلا و في جنبها نعم الله، فيلزم الشكر على تلك النعم المقترنه به،

ص : ٤١٩

١-١. المصدر: _ كما مرّ ... فتذكّر.

٢-٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٢.

٣-٣. لم أعره عليه.

٤-٤. و انظر: «الرساله القشيريّه» ص ٢٧٥.

و قال بعضهم _ و هو الأولى _ : انّ شدائد الدنيا ممّا يلزم العبد الشكر عليها، لأنّ تلك الشدائد نعمّ بالحقيقه، لأنّها تعرض العبد بمنافع عظيمه و ثوباتٍ جزيله و أعراضٍ كريمه في العاقبه يتلاشى في جنبها مشقّه هذه الشدائد؛ مثال ذلك: من يسقيك دواءً كريهاً مرّاً للداء الشديد فيؤدّي ذلك إلى صحّه النفس و صفوه العيش فيكون إيّاك بمراره الدواء مننه بالغه بالحقيقه و إن كان في صورهِ مكروههِ. فالحاصل: انّ البليّه و الشده يجب الشكر عليها من حيث إنّها نعمه، لأنّها توجبها لا من حيث إنّها بليّه و آفهِ، فلاشكر على الشرور و الأعدام من حيث إنّها شرورٌ و أعدامٌ.

هذا هو التحقيق. و على هذا يحمل قوله _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _ : «الحمد لله على كلّ حال» (١).

ثمّ انّ النعمه قسمان:

دنيويّه؛

و ديتيه؛

فالدنيويّه ضربان:

نفع؛

و دفع:

فنعمه النفع _ و هي المصالح و المنافع _ ضربان:

الخلقه السويّه في سلامتها و عافيتها و ما سلامه البدن موقوفه عليها _ من المطاعم و المشارب و الملابس و المناكح و غيرها من فوائدها _ ؛

و أمّا نعمه الدفع فهي أن صرف عنك المفسد و المضارّ، و هي ضربان:

ص : ٤٢٠

أحدهما: فى النفس بأن سلمك من أمراضها وآفاتها وعللها؛

و الثانى: دفع ما يلحقك من ضرر أنواع العوائق أو يقصدك بسوء من أنسٍ و جنٍّ أو سباعٍ أو هوامٍ و نحوها.

و أما النعم الدينيّه فضربان:

نعمه التوفيق: أن وفّقك الله أولاً للإسلام، ثم للطاعه؛

و نعمه العصمه: أن يعصمك الله أولاً عن الكفر و الشرك، ثم عن البدعه و الضلاله، ثم عن سائر المعاصى. و تفصيل ذلك لا يحيط به إلا الله العالم الحكيم الذى أنعم عليك _ كما قال جلّ جلاله: «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا» (١) _ .

فالشكر لله عبارة عن اعتقاد كونه خالقاً رازقاً للعباد منعماً عليهم فى الدنيا و الآخرة بواسطة الملائكة و الأنبياء. و يلزم ذلك الاعتقاد الفرح بذكر الله و معرفته و حبّ لقائه و خلوص القلب عن الإلتفات بغير الله و تصفيته عن خاطرٍ ردىٍّ، و يلزمه أيضاً العمل بالأركان و الجوارح بقدر ما يتيسر و يطاق.

فاسم الشكر تارة يطلق على الثالثه، و تارة يخصّ بالأوّل نظراً إلى سرّه و روحه و باطنه، و تارة يخصّ بالآخر نظراً إلى ظاهره المكشوف للحسّ، كما أنّ اسم الإيمان تارة يقع على الاعتقاد بالله و اليوم الآخر و الملائكة و الكتب و الرسل و الأئمّه _ عليهم السلام _ مع الإقرار باللسان و العمل بالأركان، و تارة يقع على نفس الاعتقاد الصحيح _ و هو النور الباقي للمؤمن إلى يوم القيامة يسعى بين يديه و عن يمينه _ .

ثم اعلم! أنّ تحقيق الشكر و العلم بكيفيته حصوله من الإنسان يستدعى معرفه أصولٍ عظيمه عقليّه و مسائل شريفه علميه ليس هنا موضع ذكره، و سنشبع الكلام فى شرح الدعاء السابع و الثلاثين _ إنشاء الله _ .

فلنرجع إلى معنى فقره الدعاء؛ فنقول مطابقاً للفقره السابقه: الحمد لله الذى ألهمنا

ص : ٤٢١

شكره من شكره؛ قال عليٌّ _ عليه السلام _ في الخطبه العبهريه: «شكر نفسه بنفسه و باظهار عجائب صنائعه و غرائب بدائعه»(١)؛ فتدبر تفهم!

و قيل: «في حمده _ عليه السلام _ لله _ تعالى _ على إلهام الشكر إشارة إلى ما روى عن أبي عبد الله _ عليه السلام _ قال: أوحى الله _ عزَّ و جلَّ _ إلى موسى _ عليه السلام _ : يا موسى أشكرني حقَّ شكرى!

فقال: يا ربَّ (٢)! كيف أشكرك حقَّ شكرك و ليس من شكرٍ أشكرك به إلاَّ و أنت أنعمت به عليّ!

قال: يا موسى، الآن شكرتني حين علمت أن ذلك مني! (٣).

و مثل ذلك ما روى من طريق العامه في مناجاه رسول الله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «أنت يا ربَّ أسبغت عليّ النعم السوابغ فشكرتك عليها، فكيف بشكر شكرك؟!»،

فقال الله _ تعالى _ : تعلمت العلم الذي لا يفوته علمٌ، يحسبك أن تعلم أن ذلك من عندي! (٤).

قال بعض العرفاء: «تمام الشكر المعرفه بالعجز عن الشكر، لأنَّ توفيق الشكر يوجب الشكر إلى ما لانهايه». و لعلَّ في الحديث إشارة إلى هذا؛ فتبصّر!

وَ فَتَحْ لَنَا أَبْوَابَ الْعِلْمِ بِرُبُّوبِيَّتِهِ

عطفٌ على ما قبله. و «أبواب العلم»: وجوهه.

اعلم! أنه قد اختلف في معنى العلم أنه بديهى أو نظرى؟. فالأكثر على كونه نظرياً؛

ص : ٤٢٢

١- ١. لم أعر على الخطبه في «البحار» و لا في «النهج» و لا فيما شابههما، و لم توجد بين الخطب النوادر التي رواها البرسى في «مشارك أنوار اليقين».

٢- ٢. المصدر: + و.

٣- ٣. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٩٨ الحديث ٢٧، «بحار الأنوار» ج ١٣ ص ٣٥١، «القصص» _ للرواندى _ ص ١٦١ الحديث ١٧٨.

٤- ٤. لم أعر عليه في طرق العامه.

دليل الأول: حصول العلم البديهي لكل عاقل بكونه عالماً بما يعلم مميّزاً إياه عن الظنّ والشكّ والتخيّل، ألا ترى أنّ الجاهل بالمسألة بعد العلم بها يجد من نفسه حالة لم تكن حاصله له قبله _ وهى العلم بالمسألة _ ، فصار ذلك من الوجدانيات _ كالجوع والعطش واللذّة والألم _ ، فكما لا يحتاج الإنسان إلى تعريف شىءٍ منها فكذا فيما نحن فيه.

و أجيب عن هذا: بأنّ إدراك كونه عالماً و تميّزه عن سائر أحوال نفسه غير دالّ على استغناء حقيقه العلم عن البيان، فإنّ التميّز له إنّما هو الصفه، و ما يطلب شرحه إنّما هو الأمر الذى لأجله حصلت تلك الصفه؛ و الفرق بينهما ظاهرٌ. و ذلك مثل تميّز الإنسان بين المتحرّك و الساكن من الأجسام، و لا يلزم من تميّزه بين الصفتين تميّزه بين العرضين _ اللذين هما الحركة و السكون _ و تصوّر كنه حقيقتهما. و كذلك التميّز بين سائر الأضداد _ من الحارّ و البارد و الأسود و الأبيض و غيرهما من الصفات _ غير مستلزم لمعرفة حقائقها التى من أجلها أطلقت تلك الصفات على المتّصف بها.

و أجيب أيضاً: بأنّ التميّز بين كون الإنسان عالماً و بين كونه ظانّاً غير دالّ على تصوّر حقيقه كنهه، بل على تصوّره بالوجه، فإنّ التصوّر إمّا بواسطة الذاتيات فتأمّ، و إمّا بواسطة اللوازم فناقض، و لا يلزم من حصول الأخير حصول الأوّل و غير مستغنٍ عن طلبه؛ بخلاف حصول الأوّل، فإنّه غنى عن الأخير. و ذلك من أجل أنّ الناقص يحتاج إلى التمام، بخلاف العكس.

و اختلف القائلون بأنّه فطريٌّ؛

فمنهم من قال بـ: أنّه اعتقاد الشىء على ما هو به مع سكون النفس؛

و منهم من اكتفى بقوله: «و هو ما اقتضى سكون النفس»؛

و فسّره بعضهم بـ: أنّه معرفه المعلوم على ما هو به؛

و منهم من قال: «هو ما به يتّصف الذات بأنّها عالمه، أو ما به يصحّ من الذات إحكام الأشياء و إتقانها».

و مرجع هذه العبارات مع اختلافها _ كما ذكره المحقّق الطوسى، قدّس سرّه القدوسى _

إلى أنّ العلم معنّى يقوم بالذات العالمه يوجب لها الوصف و ينكشف لها به الأشياء (١)، فهو الأمر الذى به يقع الانكشاف؛ و عبّر بعضهم عنه بالكشف، إذ به يحصل الانكشاف _ كما يحصل بالحركه التحرك و بالسواد التسود _ .

و أورد على الأوّل: بأنّه ليس بظاهر الدلاله على كون العلم أمراً به يقع الانكشاف.

هذا مع اتّفاقهم على أنّه معنّى يقوم بالذات موجبٌ للكشف و الانكشاف، فإنّ الانكشاف نفسه أيضاً مقتضى لسكون النفس، و ليس تفسيره بكونه أمراً يقع به الانكشاف أولى من كونه نفس الانكشاف.

و كذا يرد على الثانى ما أورد على الأوّل؛ و يزيد عليه: أنّ الجهل المركّب و التقليد يشاركان العلم فى كونهما اعتقادين مع سكون النفس؛

و يرد على الثالث أيضاً مثل ما يرد عليهما، فإنّ المراد منه الاعتقاد على ما هو به؛

و يرد عليهما _ أى: على الأوّل و الثالث جميعاً _ : تساوى النسبه بين العلم و المعرفه و الاعتقاد فى الوضوح و الخفاء، فليس بعضها أحقّ من بعض فى التعريف.

هذا؛ مع أنّ الحدّين الآخرين جزءان للحدّ الأوّل، إذ الحدّ الأوّل هو قولهم: اعتقاد الشىء على ما هو به _ فإنّ الشىء عبارة عن المعلوم _ ، و الأمر فى الثانى ظاهرٌ، و الاعتقاد يساوى المعرفه، فيخرج منه ان العلم معرفه المعلوم على ما هو به؛

و يرد على الرابع: أنّه من باب إدخال حدّ المعرف فى حدّ التعريف، فهو مثل أن يقال: الحركه ما به يصير الشىء متحرّكاً؛ و هو غير مقبول، لأنّه كالدور؛

ص : ٢٢٤

١-١. العبارات منقولته عن «رساله شرح مسأله العلم» للمحقّق الطوسى، و لكنّها من متن مسأله العلم لكمال الدين البحرانى. و لعلّ فى نسخه المصنّف لم يميّز المتن من الشرح، فإنّ البحرانى بعد أن ذكر هذه التفاسير فى حقيقه العلم قال: «و هذه العبارات و ما ضاهاها و إن اختلفت فإنّها تقتضى أنّ العلم معنّى يقوم بالذات العالمه فيوجب بها الوصف و ينكشف لها به الأشياء و يظهر، فهو الأمر الذى به يقع الانكشاف»، راجع: «شرح رساله مسأله العلم» ص ٢٥.

و يرد على الخامس: أنه ليس بياناً للحقيقه، بل من باب تعريف اللوازم بالملزومات(١).

و الحقّ أنّه بديهى غنى عن التعريف، إذ العلم ليس إلا الوجود، و الوجود _ لكونه أظهر الأشياء _ لا يمكن تعريفه؛

و لأنّ العلم هو الكاشف للأشياء، فكيف يكون غيره كاشفاً له؟ و إلاّ ينقلب الكاشف بالذات منكشفاً بالعرض، فلا يكون كاشفاً مطلقاً، بل من وجهٍ.

و قد شهدت فطره العقول به؛ إلاّ أنّ الأفاضل من السلف عبّروا عنه بتبنياتٍ لفظيةٍ دالّةٍ على مراتب الكشف و الجلاء، مثل قولهم: «العلم هو الكشف التام، و هو نفس الكشف»، و تقييده بالتام لغايه وضوحه. و ليس المراد نفس المعنى المصدرى _ ليكون من قبيل الاضافه، كما زعمه جمعٌ كالامام الرازى(٢) _، بل المراد به ما به الكشف، كالوجود إذا قيل أنّه بمعنى الكون لا-يراد بذلك المعنى المصدرى الّذى هو اعتباراً محضٌ، بل ما به يتحقّق، إذ هو محض الحقيّه و ما به يصير الحقّ حقّاً. فالعلم _ كالوجود المطلق _ يطلق تارةً على الأمر الحقيقى، و تارةً على الأمر الإنتزاعى النسبى المصدرى _ أعنى: العالميه _؛ و هو الّذى يشتقّ العلم و المعلوم و ساير تصاريفه عنه.

و إذا عرفت أنّ العلم و الوجود أمرٌ واحدٌ فكما ان الوجود يتفاوت بالشده و الضعف و يصحبه النقائص و القصورات، فكذلك العلم؛ فكلّ ما كان أقوى وجوداً و أشدّ تحصيلاً و فعليّه كان أقوى انكشافاً و أشدّ ظهوراً و أكثر حيطةً و شمولاً، و كلّ ما كان أضعف و أنقص كان أكثر خفاءً و ظلمةً.

ثمّ أقوى الموجودات هو الوجود الواجبى المبرّ بالكنيه عن الجهات الإمكانيه _ و هو العالم الإلهى الّذى فيه جميع الأشياء المعلوليه على وجه الوجوب الذاتى من غير شائبه كثره و إمكانٍ _؛ و أضعف الموجودات هو المادّه و المادّيات _ و هو عالم الحدوث و الدثور و

ص : ٤٢٥

١-١. هذه الايرادات كلّها مأخوذة من كلام المحقّق الطوسى، راجع: نفس المصدر المذكور فى التعليقه السالفه.

٢-٢. و انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ٣ ص ٢٩٠.

التجدّد و الزوال _ . و الأوّل منع ماء الحياه و الظهور و مبدء أنوار العلوم و المعلومات، و الآخر معدن الموت و الظلمات، و ما بينهما طبقات كثيرة كلّ ما هو أقرب إلى المبدء الأعلى كان في باب الظهور و العلم أقوى، و كلّ ما هو أبعد منه كان أضعف ظهوراً و معلومياً و أخفى.

و لكن لا يخلو عالم الحدوث و التجدّد و الزوال عن مقوم روحانيّ يحفظه عن التفرّق و الانفصال، فله صورة ادراكيّة قائمه بذاتها أو بأمر مفارق، و لأجلها يحكم على كلّ ما له نحو من الوجود التجردّي بأنه علم و عالم. و ذلك لأنّ من علم شيئاً فان كان صورته المعلوم عين ذاته، فعلمها بذاته، و ذاته عبارة عن وجوده الذي لا ينفك عنه، فعلمها دائماً بوجوده، فوجوده العالم و وجوده المعلوم و وجوده العلم _ و ذلك كعلم الله سبحانه بذاته، و علمنا بذواتنا _ .

و كذلك إذا كان صورته المعلوم داخله في ذاته بأن يكون مرتبة من مراتبه النازله _ كعلم الله تعالى سبحانه بما سواه، و علمنا بقوانا _ ؛

و إن كانت خارجة عن ذاته فلا بدّ أن يكون فيه قوّة هيولانيّة قابله لأنّ تتصوّر بتلك الصورة حتّى يمكن له إدراكها.

ثمّ إنّ تلك الصورة لا يجوز أن تفاض عليه من ذاته بالاستقلال _ لأنّها صورة كمالية لذاته التي هي ناقصة من دونها _ ، فلامحاله تفاض عليه ممّا فوقه ممّا هو بالفعل في إدراكها، و لكن بتوسط استعداد منه و مرور عليه. و هذا كادراكنا لما سوى ذواتنا و ما أحاطت به ذواتنا من المحسوسات و المتخيّلات و الموهومات و المعقولات، فانّ صورته هذه _ كلّها _ أنّما تفاض على أنفسنا من الجوهر العقليّ الذي هو ربّ النوع و مقوم صورتنا بإذن الله _ تعالى _ و استعدادنا، و رجوع إلى ذلك الجوهر العقليّ و اتصال به _ كما هو مقرّر في محله _ .

و أنّما شرطنا فيه القوّة الهيولانيّة القابله للتصوّر بتلك الصور في إدراكها، لأنّ العلم بالأمر الخارج عن ذات العالم هو كالعالم بذات العالم و بما في ذاته، فلا يتحقّق إلّا بالاتحاد

بالمعلوم والاستكمال به بأن يكون العالم في نفسه ناقصاً من جهة هذا العلم ، فيصير تاماً بالمعلوم؛ فيكون نسبه إليه نسبه القوه إلى الفعل، و نسبه النقص إلى الكمال. فكأنه يرتقى من وجود إلى وجود أعلى منه. و ذلك لأن الإدراك لا يبد فيه من نيل المدرك ذات المدرك؛

و ذلك إما بخروجه من ذاته إلى أن يصل إليه؛

أو بإدخاله إياه في ذاته؛

و خروج الشيء من ذاته محالاً، و كذلك دخول الشيء في ذات الآخر إلا أن يتحد معه و يتصور بصورته. و لهذا قيل: لو لم تكن ذات العالم مصورةً بصورة المعلوم فبأي شيء تناله؟، أ بذاته العاريه من تلك الصورة ينال تلك الصورة؟ هذا محالاً، و هل هذا إلا أن يبصر الأعمى شيئاً؟، كيف «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (١)؟؛

أو ينال تلك الصورة بتلك الصورة، فما لم يدرك تلك الصورة أولاً كيف يدرك بها؟، و إلا فتكون تلك الصورة عالمةً و معلومةً، و المفروض خلافه؛

أو ينالها بصورة أخرى، فينقل الكلام إلى تلك الأخرى جذعاً و يتسلسل.

و لا يجوز أن يكون إدراكه لها بمجرد حصولها له _ حصول موجودٍ مباينٍ، كوجود السماء و الأرض لنا _ ، و ذلك لأن الحاصل في مثل ذلك ليس إلا إضافة محضه، و الإضافة من أضعف الأعراض وجوداً، بل وجودها وجود الطرفين على وجه إذا عقل أحدهما عقل الآخر، فهذا حظها من الوجود، لا أن لها صورة في الأعيان.

ثم إن وجود الإضافة إلى شيء غير وجود ذلك الشيء، فإن إضافة الدار و الفرس و الغلام لنا لا يوجب وجود شيء منها لنا أو فينا؛ نعم! ربما حصلت صورها لذاتنا و لقوانا، و الكلام عائد في تلك الصورة.

و هل كفيته حصولها لنا بمجرد الإضافة أو بالإتحاد معنا؟ فان كان بمجرد الإضافة فحصول الإضافة ليس حصولاً بصورة شيء _ ... و هكذا يتسلسل الأمر إلى غير نهاية _ ،

ص : ٤٢٧

و هو محال؛

و إن كان بالإتّحاد فهو المطلوب.

و قالت الفلاسفه: العلم هو انطباع مثل الأشياء فى النفس المجرّده عن المادّه و غواشيها(١).

و استدّلوا عليه بأنك إذا تصوّرت شيئاً فإمّا أن يحدث فيك أثرٌ أو لم يحدث؛

فإن لم يحدث فقد استوى حالتاك قبل التصوّر و بعده، مع أنّك تجد من نفسك حدوث أمرٍ ما وجداناً ضرورياً؛

و إن حدث أمرٌ فهو إن لم يكن مطابقاً لذلك الشىء فلم يكن متصوّراً له؛

و إن طابقه فهو إمّا عينه؛ أو مثله؛

و ليس عينه، إذ كثيراً ما نتصوّر أشياء لا وجود لها فى العين؛ و لأنّ الشىء الواحد لا يكون موجوداً فى موضعين _ : خارج النفس و داخلها _ ، فبقى أن يكون الموجود فى النفس صورةً مطابقهً للموجود فى الخارج. فلهذا حدّوا العلم بأنّه صورةٌ حاصله من الشىء فى النفس.

و هذا الحدّ غير منتهٍ إلى حدّ الصّحّه، لعدم اطّراده فى كلّ علم _ كعلم النفس بذاتها و علمها بنفس تلك الصوره الحاصله عندها _ ؛ و لاستلزام كون علم البارى بالأشياء بحصول أمثالها لأبّحضور أعيانها.

و الحدّ الصحيح بالنسبه إلى الحدود المذكوره السالم عن الخدشه هو: أنّ العلم عبارة عن وجود الشىء المجرّد عن المادّه لشىء. و إليه يرجع ما ذكره أفلاطون، و هو: أنّ العلم عبارة عن عدم غيبه الشىء عن الذات المجرّده عن المادّه.

و الاعتراض عليه بـ: أنّ العلم يلزم أن يكون سلبياً مع أنّ الجهل عدمى _ و هو عدم العلم عمّا من شأنه ذلك _ ، فكيف يكون النقيضان عدميين؟

مدفوعٌ بأنّ الغيبه عدميّة و عدمها عدم العدم _ و هو لازمٌ للوجود _ ، و التعريف للشىء

ص : ٤٢٨

١- ١. انظر: «التحفة فى مباحث العلم» ص ١٢٧، «المباحث المشرقيّه» ج ١ ص ٣١٩.

بلازمه غير مستنكر، فعدم الغيبة عبارة عن الحضور الذي هو الوجود.

و القرآن شاهدٌ ناطقٌ بصحة هذا الحد في كثيرٍ من المواضع؛ نحو قوله: «فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَ مَا كُنَّا غَائِبِينَ» (١)، صرح بأن علمه _ تعالى _ هو عدم غيبه الأشياء عنه؛ و كقوله: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ» (٢). و كيف يغيب الأشياء عنه و هو مع الأشياء؟ _ إذ «هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ» (٣) _ ، لأن قِيوم الشيء لا يفارق الشيء عنه؛ و لأنه الواحد الحقيقي و الكثير لا يفارق الواحد؛ و هو «بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (٤)، إذ الكل ذاته و صفاته و أفعاله. و أمّا كيفيته تلك الإحاطة على وجه لا يقدر في وحدته و لا يلزم كثرة في ذاته و لا في صفاته، فهو ممّا لا يعرفه إلا الراسخون.

فعلمه _ سبحانه _ واحدٌ و مع وحدته علمٌ بكل شيءٍ، إذ لو بقى شيءٌ ما لا يكون ذلك العلم علماً به لم يكن ذلك حقيقة العلم و لا - علماً خالصاً، بل علماً بوجهٍ و جهلاً بوجهٍ آخر؛ و حقيقة الشيء لا تكون ممتزجةً بغيرها، فلم يخرج جميعها من القوه إلى الفعل. و كذلك الكلام في سائر صفاته _ تعالى _ .

و من أشكل عليه أن يكون علم الله مع وحدته علماً بكل شيءٍ لم يعرف وحده الحقائق، فظنّ أنّ تلك وحدةً عدديةً. و ليس الأمر كما ظنّه، إذ كما أنّ وجوده _ تعالى _ واحدٌ لا - كالأحاد من الأعداد و لا كالجنس و لا كالنوع و لا كالشخص _ بل وحدته ضربٌ آخر لا يعرفه إلا الراسخون في العلم، إذ ليس كمثله شيءٌ و هو مع كل شيءٍ _ فذلك وحده صفاته التي هي عين ذاته. و كما أنّ وجوده _ تعالى _ كل الوجود و كله الوجود، فذلك صفاته كل الصفات، فكل صفه من المخلوقين رشح و فيضٌ من صفاته. و كما أنّ الوجود له ثلاث مراتب:

الأولى: الوجود الصرف الذي لا يتقيد بقيد أصلاً حتى قيد الإطلاق و عدم الإطلاق، و

ص : ٤٢٩

١-١. كريمه ٧ الأعراف.

٢-٢. كريمه ٣ سبأ.

٣-٣. كريمه ٤ الحديد.

٤-٤. كريمه ٥٤ فصلت.

هو المسمّى عند العرفاء بـ: «الهُويّة الغيبيّة» و «الغيب المطلق» و «الغيب المصون» و «الهُويّة المطلقة» و «أبطن كلّ باطن» و «منقطع الإشارات» و «الذات الأحديّة» و باسم «هو»، و هو الذى لا اسم له و لانت و لا رسم و لا حدّ و لا برهان(١)؛

الثانية: الموجود المقيّد بغيره و المحدود بحدّه، و هو ماسوى الواجب _ تعالى _ من الموجودات الأمرية و الخلقية؛

الثالثة: هو المتوسط بين الحقّ و الخلق، و هو الوجود المنبسط المطلق الذى ليس عمومه و شموله على سبيل الكلّيّة _ كالمعاني المعقولة _ بل على نحوٍ آخر، فإنّ الوجود سواءً كان مقيّداً أو مطلقاً هو عين التحقّق و الخارجيّة و الفعلية، و الكلّيّة _ سواءً كان منطقيّاً أو عقليّاً أو طبيعيّاً _ يكون مبهماً يحتاج فى تحصيله و تشخّصه إلى انضمام وجودٍ إليه، فلا ينحصر فى حدٍّ معيّن و لا ينضب بوصفٍ خاصّ، مع أنّه عين كلّ شىءٍ.

و العبارات عن انبساطه على المهيّات و اشتماله على الموجودات قاصرةٌ إلّا على سبيل التمثيل و التشبيه، و بهذا يمتاز عن الوجود المقدّس الإلهيّ الذى لا يدخل تحت التمثيل و التشبيه _ و ما أكثر ما ينشأ لأجل الإشتباه بين الوجودين من الضلالات و العقائد الفاسدة، من الإتحاد و الحلول و التشبيه و اتّصاف الحقّ تعالى بصفات الحوادث ! _ ؛ و هو الذى يُعبّر عنه بـ: «التعيّن الأوّل» و «الرحمة الكلّيّة» و «الشجرة الإلهيّة» و «النفس الرحمانيّة» و «الحقيقة المحمّديّة» و «الولاية المطلقة» و «نور الأنوار» و «الظلّ الأوّل» و «القابليّة الأولى» و «مجلى الذات الأحديّة» و «اسم الله الأعظم» و «الخطّ المائر بين قوسى الأحديّة و الواحديّة» و «البرزخ بينهما» و «الرابطه بين الأزليّة و الأبدية» و «المظهر بين الأوّليّة و الآخريّة» و «المرآه بين الباطنيّة و الظاهريّة» و «الكاف المستدير» _ و ما أشبه ذلك(٢) . و

ص : ٤٣٠

- ١-١. لتوضيح هذه الإصطلاحات بوجه مبسّطٍ راجع: «لطائف الإعلام فى إشارات أهل الإلهام». فلاصطلاحى الغيب المطلق و الغيب المصون راجع: ص ٤٤٠، و لابطن كلّ باطن راجع: ص ٦٧، و لمنقطع الإشارات راجع: ص ٥٥٣، و لهو راجع: ص ٥٧٩.
- ٢-٢. لتوضيح هذه الإصطلاحات أيضاً راجع إلى المصدر المذكور فى التعليقه السالفه.

إلى هذه المراتب الثلاث أشار السمناني في حاشيته على الفتوحات حيث قال: «الوجود الحق هو الله ، و الوجود المطلق فعله، و الوجود المقيد أثره»^(١)، لم يرد بـ «الوجود المطلق»: العامّ الإنتزاعيّ المصدرى، بل الفيض الإنبساطى؛ و أراد بـ «الوجود المقيد»: الوجود الإمكانىّ الأمرى و الخلقى. فكذلك لعلمه _ تعالى _ و لسائر صفاته الذاتيه مراتب ثلاث ، فلا تقتضى تجسماً و لا تغيراً و لا إمكاناً خاصاً _ كما فى الوجود _ .

فاذا عرفت أنّ حقيقه العلم يرجع إلى حقيقه الوجود _ و هما متّحدتان فى الوجود _ ؛ فاعلم! أنّ سبب الحجاب و الجهل النقائص العدميه و الملابس الظلماتيه الماديه، فكلّ ما كان أشدّ تجرّداً كان أشدّ تعقلاً و علماً، فواجب الوجود _ لكونه أصل الوجود و صرفه و مبدئه و فاعله و غايته و منشأه و مكّونه _ يكون فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى فى كمال شدّه الوجود و تجرّده؛ فكان وزان عاقلتيه و عالميته لذاته هذا الوزان. فنسبه عاقلتيه و عالميته لذاته فى التأكيد إلى عاقلتيه الذوات المجرّده هى لذواتها كنسبه وجوده فى التأكيد إلى وجودها، فعلم الموجود الحقّ أتمّ العلوم و أشدّها نوراً و ضياءً و طهارهً و صفاءً، و يعلم جميع الأشياء _ كما هى عليها _ علماً مقدّساً عن وصمه التغيّر و التكرّر و التجدّد و الزوال و الدثور، لأنّه كما أنّ جميع وجودات الممكنات منطويهً مستهلكهً فى وجوده فكذلك علوم الممكنات منطويهً فى علمه؛ و كما علمت أنّ وجوده حقيقه الوجود التى لا يخرج عنها شىءٌ من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقه العلم التى لا يعزب عنها شىء من العلوم؛ و إذا علمت أيضاً أنّ العلم و الوجود واحدٌ فلا يخرج شىءٌ عن دائره الوجود و العلم.

و ممّا يدلّ على ما ذكرناه من النقل ما ذكره فى كتاب عيون الأخبار فى باب ذكر مجلس الرضا _ عليه السلام _ مع الأديان و أصحاب المقالات فى التوحيد عند المأمون، من جمله ما سأله عمران الصابى عنه _ عليه السلام _ أنّه قال: «يا سيّدى! هل كان الكائن معلوماً فى

ص : ٤٣١

١- ١. لم يبق هذا الكتاب إلى عصرنا هذا. و العبارة أوردها صدر المتألّهين، راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ٢ ص ٣٣٠.

قال الرضا _ عليه السلام _ : إنّما يكون المعلمه بالشىء لنفى خلافه، و ليكون الشىء نفسه بما نفى عنه موجوداً، و لم يكن هناك شىء يخالفه فتدعوه الحاجه إلى نفى ذلك الشىء عن نفسه بتحديد ما علم منها؛ أ فهمت يا عمران؟

قال: نعم و الله يا سيدى! (١)؛ انتهى.

و هذا يدلّ أيضاً على أنّ بسيط الحقيقه كلّ الأشياء الوجوديه لا الماهياتيه؛ فتبصّر!

هذا بيان عالميته على وجه الإجمال.

و أمّا تفصيل مذاهب الناس فى علمه _ تعالى _ بالأشياء فثمانيه احتمالات، ذهب إلى كلّ منها ذاهب:

>الأول: مذهب توابع المشائين، منهم الشيخان أبونصر و أبوعلى و بهمنيار و أبوالعباس اللوكرى و كثيرٌ من المتأخرين، و هو القول بارتسام صور الأشياء (٢) فى ذاته _ تعالى _ و حصولها فيه حصولاً ذهبتاً على الوجه الكلّى؛

و الثانى: القول بكون وجود صور الأشياء فى الخارج _ سواءً كانت مجرداتٍ أو مادّياتٍ، مركّباتٍ أو بسائطٍ _ مناطاً لعالميته _ تعالى _ بها، و هو عبارة عن اضافهِ إشراقِيهِ إلى الجواهر النوريّه العقليّه أولاً و بتوسّطها إلى المدبّرات و ما فيها _ و هى المواضع للشعور و الظهور المستمرّات _ ، و بتوسّطها إلى سائر المرتسمات فى قوّه من القوى الخياليّه أو الحسيّيه (٣). و هو مذهب الرواقيين و أتباعهم، مثل الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردى _ صاحب الإشراق _ و المحقّق الطوسى و تلميذه العلّامه الشيرازى و ابن كمونه و محمّد الشهرزورى _ صاحب كتاب الشجره الإلاهيه _ ؛

ص : ٤٣٢

١-١. راجع: «عيون أخبار الرضا» ج ١ ص ١٦٩. و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ١٠ ص ٣١٨، «التوحيد» ص ٤٣١.

٢-٢. المصدر: المركّبات.

٣-٣. المصدر: _ و هو عبارة ... الحسيّيه.

و الثالث: القول باتّحاده _ تعالى _ مع الصور المعقوله، و هو المنسوب إلى فرفور يوس _ مقدّم المشائين، أعظم تلامذه المعلم الأول _ ؛

و الرابع: ما ذهب إليه أفلاطون الإلاهّي من اثبات الصور المفارقة و المُثل العقليّه، و أنّها علومٌ إلهيّة بها يعلم الله الموجودات كلّها؛

و الخامس: مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنه قبل وجودها، و هم المعتزله. فعلم البارى _ تعالى _ عندهم بثبوت هذه الممكنات فى الأزل.

و يقرب من هذا ما ذهب إليه الصوفيّه، لأنهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لاعبيّياً _ كما قالته المعتزله _ ؛

و السادس: مذهب القائلين بأنّ ذاته _ تعالى _ علمٌ إجماليّ بجميع الأشياء، فاذا علم ذاته علم بعلمٍ واحدٍ كلّ الأشياء. و هو قول أكثر المتأخّرين، الذين قالوا إنّ الله _ تعالى _ علمين:

علمٌ إجماليّ مقدّم على الأشياء؛

و علمٌ تفصيليّ مقارنٌ لها.

و السابع: القول بأنّ ذاته _ تعالى _ علمٌ تفصيليّ بالمعلول الأوّل و إجماليّ بما سواه، و ذات المعلول الأوّل علمٌ تفصيليّ بالمعلول الثانى و إجماليّ بما سواه، فهكذا إلى آخر الموجودات؛

و الثامن: المذهب المنصور، و هو الذى ذكرناه(1).

و ربما قيل فى وجه الضبط: أنّ من أثبت علمه _ تعالى _ بالموجودات فهو إمّا أن يقول أنّه منفصلٌ عن ذاته؛ أو لا؛

و القائل بالانفصال إمّا أن يقول بثبوت المعدومات _ سواءً نسبها إلى الخارج، كالمعتزله، أو إلى الذهن، كبعض مشايخ الصوفيّه نحو الشيخ محيىالدين الأعرابىّ و الشيخ صدرالدين

ص : ٤٣٣

١-١. المصدر: _ و الثامن ... ذكرناه.

القنوي، كما يُستفاد من كتبهما المشهوره _ ؛ أم لا؛

و على الثاني: إما أن يقول بأن علمه _ تعالى _ بالأشياء الخارجيه صور قائمه بذواتها منفصله عنه _ تعالى _ و عن الأشياء _ و هي المثل الأفلاطونيه و الصور المفارقة _ ؛

أو يقول بأن عمله _ تعالى _ بالأشياء الخارجيه نفس تلك الأشياء، فهي علومٌ باعتبارٍ و معلوماتٌ باعتبارٍ آخر _ لأنها من حيث حضورها جميعاً عند الباري و وجودها له و ارتباطها إليه علومٌ و من حيث وجوداتها في أنفسها و لمادتها المتجدده المتعاقبه الغائبه بعضها عن بعض المتقدمه بعضها على بعض بحسب الزمان و المكان معلوماً _ . قالوا(١): فلا تغتير في عمله _ تعالى _ ، بل في معلوماته؛ و هذا ما اختاره شيخ الإشراق و متابعوه.

و القائل بعدم انفصاله إما أن يقول: أنه غير ذاته _ تعالى _ ، و هو مذهب الشيخين الفارابي و أبيعلي _ ؛

أو يقول: أنه عين ذاته،

فحينئذٍ إما أن يقول أن ذاته تتحد(٢) بالصور العلميه(٣) _ كفرفوروس و أتباعه من المشائين _ ؛

أو يقول: أن ذاته بذاته علمٌ إجماليٌّ بجميع ماعده، أو بما سوى المعلول الأول _ على الوجه الذي أشرنا إليه _ (٤) > .

هذا تفصيل المذاهب المشهوره.

و قد ذكر الفاضل المجلسي _ رحمه الله _ لقدماء الفلاسفه مذاهب غريبه؛

منها: أنه _ سبحانه _ لا يعلم شيئاً أصلاً؛

و منها: أنه لا يعلم ما سواه و يعلم ذاته؛

و بعضهم قال بالعكس؛

ص : ٤٣٤

١-١. المصدر: _ قالوا.

٢-٢. المصدر: متحده.

٣-٣. المصدر: العقلية.

٤-٤. قارن: «الحكمه المتعالیه» ج ٦ ص ١٨٠.

و منها: أنه لا يعلم جميع ما سواه و إن علم بعضه؛

و منها: أنه لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، و نسب الأخير إلى أبي الحسن البصرى. ثم كفرهم بمخالفتهم ضروره العقل و الدين (١)؛ انتهى.

أقول: دليل النفاه مطلقاً: أنه أمرٌ إضافيٌّ، فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافهً إلى نفسه، و إضافه الشيء إلى نفسه محالٌ؛

و قد عرفت بطلانه بما ذكرناه؛ فتبصّر!

و من سلّم علمه _ تعالى _ بذاته و نفى كونه عالماً بغيره، دليله: أنّ العلم صورٌ حاصله للعالم مساويةٌ للمعلوم و إضافهٌ مخصوصهٌ بينهما، فلو علم الله _ تعالى _ حقائق الأشياء للزم حصول تلك الحقائق و صورها و إضافاتها في ذاته _ تعالى _، فيحصل الكثرة المتنافيه للوحده.

و قال الخفري في تعليقاته على الشرح الجديد للتجريد: «ظنّي أنه لم ينف أحدٌ من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته، بل البعض إنّما نفوا العلم التفصيلي قبل إيجاد الأشياء في الأعيان ظناً منهم أنّ هذا هو العلم، لا غير؛

و بعضٌ آخر نفوا العلم الزائد على ذاته» (٢). و أمّا الجرح و التعديل و اصلاح ما ذكره و أفسدوه بقدر الإمكان فهو يحتاج إلى تفصيلٍ و شرحٍ طويلٍ ليس ههنا موضع بيانه. و قد ذكرناه مفصلاً مشروحاً في كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق، من أراد الإطلاع عليها فليطلبها منه.

و قوله _ عليه السلام _ : «بربوبيته»: بيانٌ لـ _ «ما» المقدره، أي: الحمد على ما فتح لنا.

و «الرب» إمّا صفهٌ، و إمّا مصدرٌ وصف به مبالغهٌ _ كالعدل _ . سمي به: السيد المطاع _

ص : ٤٣٥

١- ١. حيث حكى _ رحمه الله _ هذه المذاهب ثم قال: «و جميع هذه المذاهب الباطله كفرٌ صريحٌ مخالفٌ لضروره العقل»،

راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ٨٨. و لنقل المذاهب انظر أيضاً: «شرح نهج البلاغه» _ لابن أبي الحديد _ ج ٣ ص ٢١٨.

٢- ٢. لم أعر على التعليقات، و أظنه لم يطبع بعد. وانظر: «الشرح الجديد على التجريد» ص ٣١٢.

كقول لبید:

وَ أَهْلَكَنَّ يَوْمًا رَبَّ كِنْدَهَ وَ ابْنَهَ (١)

أى: سید كنده _ ؛ و: المالك _ كقوله لرجلٍ: أرب غنم أنت أم رب إبلٍ؟ _ ، و سَمَى به لأنه يحفظ ما يملكه و يرئيه؛ و: الصاحب _ كقول أبيذؤيب:

قد ناله رب الكلاب بكفه بيض رهاب و يشهن مفرع

أى: صاحب الكلاب _ ؛ و: الثابت، و: المصلح. و اشتقاقه من التريه، و هى تبليغ الشىء إلى كماله تدريجاً. و لا يطلق على غيره _ تعالى _ إلا- مقتيداً _ كقولهم: رب الدار، و رب الناقه _ ؛ و قول الإشراقين للصوره المفارقة عن الطبائع الجسمائيه: «رب النوع» (٢)، و قوله _ تعالى _ : «ارجع إلى ربك» (٣)، «إنه ربى أحسن متواى» (٤).

و هو يجمع المراتب الثلاث _ : الذات، و الصفات، و الأفعال _ ؛

فإنه من حيث دلالة على الذات يسمى باسم الذات، و من هذا الباب ما ورد: «كان رباً إذ لامرئوب» (٥)؛

و بمعنى المالك يدل على الصفه؛

و بمعنى المصلح يدل على الفعل.

فالرب يعطى الثبات و الإصلاح و التريه و الملك و السيادة جميعاً. قال بعض العرفاء: «الربوبية عبارة عن النظر فى المرئوب بالزيادة و النقصان و تنقله من طور إلى طور إلى أن

ص : ٤٣٦

١- ١. تمامه: وَ رَبِّ مَعِيدٌ بَيْنَ خَبْتٍ وَ عَزَعٍ وَ البيت للبيد بن ربيعه العامرى، راجع: «ديوانه» ص ٥٥. و انظر أيضاً: «شرح نهج

البلاغه» _ لابن أبيالحديد _ ج ١٨ ص ٢٩٥.

٢- ٢. راجع: «الحكمه المتعاليه» ج ٦ ص ١٩٤.

٣- ٣. كريمه ٥٠ يوسف.

٤- ٤. كريمه ٢٣ يوسف.

٥- ٥. راجع: «الكافى» ج ١ ص ١٣٨ الحديث ٤، «بحار الأنوار» ج ٥٤ ص ١٦٥، «التوحيد» ص ٣٠٨ الحديث ٢.

يصل إلى منتهى مرتبته؛ و قال أيضاً: «الروبوتية نسبة يقتضى الربّ و المروبوب. و الربّ اسمٌ من الأسماء، و هو فى الغيب مخفئٌ أبدأً، و المروبوبون أيضاً كذلك و إن كانت صورته ظاهره، لأنّ المروبوبين فى الحقيقه هو العين الثابته _ و هى مخفيه أبدأً _» .

ثمّ اعلم! أنّ للإنسان الكامل التريه لأفراد العالم كلّها بالخلافه الإلاهيه و النشأه الروحانيه، فأنه يأخذ من جهه الروحانيه عن الله _ سبحانه _ ما يطلبه الرعايا و يبلغه بجهته الجسمانيه إليهم، و بهاتين الجهتين تمّ أمر خلافته _ كما قال سبحانه : «و لو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً و لبسنا عليهم ما يلبسون» (١) ليحاسبكم فيبلغكم أمرى _ .

و لكلّ من أفراد الإنسان نصيبٌ من هذه الخلافه _ كاملاً كان أو ناقصاً _ بقدر وعاء وجوده و حصّه إنسانيته و إن كانت الروبوتيه التامه للإنسان الكامل.

و للخليفه الاستعلاء على المستخلف عليه، فمن هذه الجهه الإنسان هو العالم الكبير و العالم هو الصغير، كما قال الإمام الكبير عليّ الأمير _ عليه السلام _ :

دَوَاؤُكَ فِيكَ وَ مَا تَشْعُرُ وَ دَاؤُكَ مِنْكَ وَ مَا تَبْصُرُ (٢)

وَ تَرَعْمُ (٣) أَنْتَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَ فِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ (٤)

هر چه در عالم كبير بود همه شرح كتاب اكبر توست

گرتو آدم زاده ای چون آن (٥) نشین جمله ذرات (٦) را در خود بین

ص : ٤٣٧

١-١. كريمه ٩ الأنعام.

٢-٢. المصدر: منك و تستذكر.

٣-٣. المصدر: تحسب.

٤-٤. البيتان لأمير المؤمنين، راجع: «أنوار العقول من أشعار وصي الرسول» ص ٢٤٩.

٥-٥. المصدر: او.

٦-٦. المصدر: ذريات.

چیست اندر خم که اندر نهر نیست؟ چیست اندر خانه کاندرا شهر نیست؟

این جهان خمست و دل چون جوی آب این جهان خانه (۱) است و دل شهر عجاب (۲).

و عن الصادق _ علیه السلام _ : «إنَّ الصورة الإنسانیة أكبر حججه الله علی خلقه، و هی الكتاب الّذی کتبه بیده، و هی الهیکل الّذی بنّاه بحکمته، و هی مجموع صور العالمین، و هی المختصر من العلوم الّتی فی اللوح المحفوظ، و هی الشاهد علی کلّ غائب و هی الحجّه علی کلّ جاحدٍ، و هی الطریق المستقیم إلى کلّ خیرٍ و هی الصراط الممدود بین الجنّه و النار» (۳).

یاری دارم که جسم و جان صورت اوست چه جسم و چه جان هر دو جهان صورت اوست

هر معنی خوب و صورت پاکیزه کان در نظر تو آید آن صورت اوست

قال أهل المعرفة: «إنَّ الإنسان الكامل هو بمنزله روح العالم و العالم جسده. فکما أنّ الروح أنّما یدبّر الجسد و یتصرّف فیہ بما یرکبها فیہ و علمها إیّاه و رکبها فی فطرته. فإنّها بمنزله القوى من الروح». و فی کلام مولانا الصادق _ علیه السلام _ علی ما روی عنه: «نحن صنائع الله و الناس بعد صنائع لنا» (۴) إشارةً إلى هذا.

ص : ۴۳۸

۱-۱. المصدر: حجره.

۲-۲. الثلاثة الأخيره من أبياتٍ للمولوی، راجع: «مثنوی معنوی» ج ۲ ص ۳۲۶ السطر ۸.

۳-۳. لم أعثر علیه.

۴-۴. لم أعثر علیه. و فی کلام مولانا أميرالمؤمنین _ علیه السلام _ : «فأنا صنائع ربّنا و الناس بعد صنائع لنا»، راجع: «نهج

البلاغه» ص ۳۸۶، «شرح ابن أبيالحديد» علیه ج ۱۱ ص ۱۱۲، «الإحتجاج» ج ۱ ص ۱۷۶.

وقال بعض العارفين: «لَمَّا رَأَيْتَ الْحَدِيدَةَ الْحَامِيَةَ تَتَشَبَّهُ بِالنَّارِ وَ تَفْعَلُ فِعْلَهَا فَلَا تَتَعَجَّبُ مِنْ نَفْسٍ اسْتَشْرَقَتْ وَ اسْتَضَاءَتْ وَ اسْتَنَارَتْ بِنُورِ اللَّهِ فَأَطَاعَهَا الْأَكْوَانُ» .

تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین کار که توسنی چو فلک رام تازیانه توست (۱)

و لجامعیتته و غائیتته للوجود هو الاسم الأعظم و الطلسم الأفخم، و تحت حیطة تصرّفه وجوداتٌ لاتتناهی هی کلمات الله التي لاتنفد بها.

فإذا عرفت هذا فلنرجع إلى فقره الدعاء، فنقول: بسبب بعض من ربوبیتته التي أودع فينا _ كما بينا _ فتح لنا وجوه العلم، فإنّ العرفاء يقولون: «بسبب الصفات التي أعطانا ندرك صفاته _ تعالی _، و أما الصفات التي تختص بذاته المقدسه فلايمكننا إدراكها» .

هذا على الظاهر من قوله _ عليه السلام _ : «ألهمنا»، على أنّ المراد منه هو الإنسان.

و أمّا على احتمال أن يكون المراد كلّ الموجودات، فالمعنى: الحمد لله على ما فتح لنا بعضاً من أبواب العلم بربوبیتته، لأنّ ربّ كلّ شيء هو نحو وجوده _ كما هو المصرّح به في كلام الحكماء و العرفاء _، و قلنا: إنّ الوجود و العلم واحدٌ، فكّل وجود وجه من العلم و لكن بقدر ظرفیتته و وعاء وجوده. فعلى هذا يكون الباء للصله؛ فظهر فساد قول الفاضل الشارح (۲).

قال بعضهم: «و يحتمل أن يكون الباء في قوله: بربوبیتته، للسبب» ؛

و لا يخفى بعده!

أو المعنى: إنّ الله _ تعالی _ فتح لنا ربوبیتته بالإنسان الكامل الذي له مرتبه الجمعیة. و هو الحقیقه التمامیه المحمديّه، لقول النبى _ صلی الله عليه و آله و سلم _ : «من رءانى فقد رأى الحق» (۳)، و: «من أطاعنى فقد أطاع الله» (۴)، و لقوله _ صلی الله عليه و آله و سلم _ : «من

ص : ۴۳۹

۱- ۱. من أبيات لحافظ، راجع: «ديوان حافظ» ص ۱۳۳.

۲- ۲. انظر: «رياض السالكين» ج ۱ ص ۳۲۰.

۳- ۳. راجع: «بحار الأنوار» ج ۵۸ ص ۲۳۴.

۴- ۴. راجع: «بحار الأنوار» ج ۲۲ ص ۴۷۶، «الإحتجاج» ج ۱ ص ۲۷۳، «إرشاد القلوب» ج ۲ ص ۲۶۲.

عرف نفسه فقد عرف ربّه»(١). و المراد به نفس النبيّ تحقيقاً، لقوله _ تعالى _ : «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»(٢)، و لأنه مظهرٌ لاسم الله الجامع لكلّ الأسماء المحيط بها، فمظهره مظهر الكلّ و المظهر الكلّ خليفة الله المفيض لجميع الكمالات من اسم الله على ما سواه. و ذلك لأننا قلنا: إنّ الإنسان الكامل بمنزله روح العالم و العالم جسده، و الوجود و الحياه و الفيض و الصفات الكمالِيّه منه يصل إلى العالم ، سيّما إلى الإنسان الذي هو الأشرف. فبنور هدايته كَمَل النفوس و أخرجهم من القوّه إلى الفعل و أفاض عليهم العلم النورِيّ و أفاد لهم الوجود الأخرويّ، فيكون ذاته علّةً لتحصيل ذواتهم بحسب الوجود البقائِيّ و الثبوت السرمديّ، و العلّة الفاعليّة للشئء أولى به من نفسه _ لأنّ الشئء مع نفسه بالإمكان و مع علّته و مكمله بالوجوب _ ، و الكمال أولى بالشئء من الإمكان و النقصان؛ فافهم و تأمل فيما حقّقناه لك في هذا المقام، فإنّه يتيمه الوقت لم تجد في غير هذا الكتاب! _ و الله الموقّق لي في كلّ بابٍ _ .

وَ دَلَّنَا عَلَيْهِ مِنَ الْإِخْلَاصِ فِي تَوْحِيدِهِ.

«و دلّنا» أي: على ما دلّنا. و < الدلالة: الإرشاد.

و «الإخلاص»: مصدر أخلص الشئء: إذا جعله خالصاً ممّا يشوبه، يقال: خلص الماء: إذا صفا من الكدر، و كلّ شئء صفا عن شوبه و خلص يسمّى خالصاً؛ قال _ تعالى _ : «مِنْ بَيْنِ فَوْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا»(٣)، أي: لا شوب فيه من الفرث و الدم(٤). <

و هو يختلف بحسب المواضع؛

>ففي الطاعة: ترك الرياء؛

ص : ٤٤٠

١-١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢ ص ٣٢، «عوالي اللئالي» ج ٤ ص ١٠٢ الحديث ١٤٩، «متشابه القرآن» ج ١ ص ٤٤.

٢-٢. كريمه ٦ الإحزاب.

٣-٣. كريمه ٦٦ النحل.

٤-٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٢.

و فى التوحيد: ترك الشرك بقسميه _ : الجلى و الخفى _ .

و له مراتب شتى أعلاها امتثال قوله _ تعالى _ : «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (١) الذى نكذب فيه كل يوم مراراً! و كل مرتبه انحط المكلف منها إلى ما هو أدون منها دخل فيما يقابلها من مراتب الشرك، بحكم قوله _ تعالى _ : «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ الْإِهْهُ هَوَاهُ» (٢)، و قوله _ تعالى _ : «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» (٣)، و ما رواه أبو بصير عن الصادق _ عليه السلام _ فى قول الله _ عزَّ و جلَّ _ : «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ» (٤)، فقال: «و الله ما صاموا (٥) و لاصلوا لهم، و لكن أحلوا لهم حراماً و حرّموا عليهم حلالاً فاتبعوهم» (٦). فإذا كان إطاعه الغير شركاً فما ظنك بباقي المعاصى!؟

و عن النبى _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «قال الله _ تعالى _ : الإخلاص سرٌّ من أسرارى استودعته قلب من أحببته» (٧) من عبادى» (٨). و روى أنه جاء جبرئيل إلى النبى _ صلى الله عليه و آله و سلم _ ، فقال له النبى : «يا جبرئيل! ما تفسير الإخلاص؟

قال: المخلص الذى لا يسأل الناس شيئاً حتى يجد (٩)، و إذا وجد رضى، و إذا بقى عنده شىء أعطاه، فإن لم يسأل المخلوق أقر (١٠) لله _ عزَّ و جلَّ _ بالعبوديه؛ و إذا وجد فرضى فهو (١١) عن الله راضٍ، و الله _ تبارك و تعالى _ عنه راضٍ؛ و إذا أعطى لله _ عزَّ و جلَّ _ فهو على الثقه بربه _ عزَّ و جلَّ _ «(١٢) - (١٣).

ص : ٤٤١

- ١-١. كريمه ٥ الفاتحه.
- ٢-٢. كريمه ٤٣ الفرقان.
- ٣-٣. كريمه ٦٠ ياس.
- ٤-٤. كريمه ٣١ التوبه.
- ٥-٥. الكافى: + لهم.
- ٦-٦. راجع: «الكافى» ج ١ ص ٥٣ الحديث ٣. و انظر أيضاً: «الفرائد الطريفه» ص ١٤٦.
- ٧-٧. المصدران: أحببت.
- ٨-٨. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٧ ص ٢٤٩، «منيه المرید» ص ١٣٣.
- ٩-٩. نور الأنوار: شيئاً إذا لم يجد.
- ١٠-١٠. نور الأنوار: أخلص.
- ١١-١١. نور الأنوار: و هو.
- ١٢-١٢. راجع: «وسائل الشيعه» ج ١٥ ص ١٩٤ الحديث ٢٠٢٥٧.
- ١٣-١٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٢.

وقيل: «الإخلاص تنزيه العمل عن أن يكون لغير الله فيه نصيب» ؛

وقيل: «هو إخراج الخلق عن معاملته الحق» ؛

وقيل: «هو ستر العمل عن الخلائق و تصفيته عن العلائق» ؛

وقيل: «أن لا يريد عامله عليه غرضاً في الدارين» ، فمن قصد بفعله غير وجه الله فأنما قصد جلب نفع أو دفع ضرر لنفسه، كما أن من أثنى على أحد طمعاً في نعمته أو خوفاً من نقمته لم يعد مخلصاً في ثنائه عليه.

قال محيي الدين في تفسير قوله: «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ» (١) «أى: الدين (٢) المستخلص من أيدي ربوبيه الأكوان، فإذا لم ير شيئاً سوى الله وأنه الواضع أسباب المضارّ و المنافع لجأ إلى الله في دفع ما يضرّه و نيل ما ينفعه من غير تعيين سبب، فهذا معنى الإخلاص» (٣).

و قال الجنيد: «الإخلاص اخراج الخلق عن معاملته الله و النفس _ أو الخلق _» ؛

و قال: «الإخلاص ارتفاع رؤيتك و فنائك عن فعلك» ؛

و قال ذواتون: «ثلاثه من علامات الإخلاص: استواء المدح و الذم في العامه، و نسيان رؤيتها في الأعمال نظراً إلى الله _ تعالى _ ، و اقتضاء ثواب العمل في الآخرة» (٤).

فالمخلص من يكون الله مقصده و مطلوبه و محبوبه و مشهوده في كلّ حال من الأحوال، و لا يكون غيره _ سبحانه _ مقصده حتى نفسه؛ فلا يشهد غير الله. و هو مرتبه الفناء _ الذي مرّ سابقاً _ ، و البقاء بالله و التوحيد المحض؛ فتبصّر!

و كفاه فضلاً أن الشيطان اللعين لم يستثن إلا المخلصين (٥).

و قال بعض العرفاء: «لا يصحّ وجود الإخلاص إلا من المخلصين _ بفتح اللام _ ، فإن الله

ص : ٤٤٢

١-١. كريمه ٣ الزمر.

٢-٢. المصدر: + الخالص و هو الدين.

٣-٣. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ٢ ص ٢٢١ السطر ٢١.

٤-٤. انظر: «الرساله القشيريّه» ص ٣١٥.

٥-٥. إشارة إلى كريمتين ٤٠ / ٣٩ الحجر.

— تعالى — إذا اعتنى بهم استخلصهم من ربوبيه الأسباب، فإذا استخلصهم كانوا مخلصين — بكسر اللام — .»

و «التوحيد» فى اللغة: جعل الشىء واحداً. وقد يطلق بالاشتراك على التفريق بين شيئين بعد الإتصال؛ و على الإتيان بالفعل الواحد منفرداً.

و فى الإصطلاح عبارة عن اثبات ذات الله و نفى الشركه عنه ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً. فليس المراد بوحديته ما لثانى له فى الوجود(١)، بل المراد منها ما لا كثره فيه مطلقاً و لو بالاعتبار و الحيثيه؛ لأنه واحدٌ من جميع الجهات و الحيثيات.

اعلم! أن التوحيد أعلى منازل الدين و أشرف مقامات المقرّبين، إذ به يرتقى الإنسان من أسفل السافلين إلى أعلى عليين. و هو غامضٌ دقيقٌ من حيث العلم، و صعبٌ مستصعبٌ من حيث العمل؛

أما وجه غموضه من حيث العلم: فلما مرّ من أنه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى فى وجوب الوجود و شدّته، و فى جميع صفاته، و العلم بشىءٍ يستلزم الإحاطه به. فلذا أكثر ذوى المدارك و الأفهام ضلّوا عن إدراك الحقّ — ذى الجلال و الإكرام —، فوقعوا بين تجسيم و تكثيرٍ فى ذاته — كالحنابله و المجسمه —، و بين تشبيه و تغييرٍ — كالشاعره و المشبّهه —؛

و أما من حيث العمل — و هو التوكّل و الرضا و التسليم —: فملاحظه الوسائط و الأسباب و الإعتماد عليها شركٌ فى التوحيد و التباعد عنها بالكليّه قدحٌ فى السنّه و الشريعه. فالعمل به على مقتضى العقل و الشرع فى غايه الغموض و الصعوبه إلا بتأييدٍ من الحضرة الأحديّه و استمدادٍ من الحقيقه المحمّديّه و أهل بيته الطاهره — عليهم من الله آلاف الثناء و التحيه — .

و بحسب مراتب التوحيد له — تعالى — تتفاوت درجات الموحّدين قرباً و بُعداً و كمالاً و نقصاً، فربّ موحّدٍ فاز بتوحيد الذات الواجبيّه و لم يفز بتوحيد الصفات و الأفعال — كأكثر

ص : ٤٤٣

١ - ١. هذا تعريضٌ منه بقول العلامة المدنى حيث قال فى تفسير التوحيد: «بمعنى أنه لا- ثانى له فى الوجود»، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٣.

المتكلمين، و هم أصحاب أيبالحسن الأشعري _ ، و ربّ فائز بتوحيد الذات و الصفات دون الأفعال _ كجمهور الفلاسفه، القائلين بعيته الصفات للذات، المثبتين للوسائط الجاعلات و العلل المؤثرات. و هو نوعٌ من الشرك، إلا أنّ محققهم مطبقون على أنّ الفاعل الحقيقي هو الحقّ و الوجود معلولٌ له على الإطلاق، و الوسائط معدّاتٌ و مهيتاتٌ. و يقولون: لا مؤثر في الوجود إلا الله (١) _ .

و البرهان على توحيده _ كما أشرنا إليه سابقاً _ هو: أنّ ذاته _ تعالى _ حقيقه الوجود بلا حدّ، و حقيقه الوجود لا يشوبها عدمٌ، فلا بدّ أن يكون بها وجود كلّ الأشياء و أن يكون هي وجود الأشياء كلّها، إذ لو كانت تلك الذات وجوداً لشيءٍ بعينه أو لأشياء بأعيانها و لم يكن وجوداً لشيءٍ آخر أو لأشياءٍ آخر لم يكن حقيقه الوجود، و قد فرضناها حقيقه الوجود _ إذ حقيقه الشيء و صرفه لا يتعدّد _ . قال ارسطو: «لا ميز في صرف الشيء» (٢)، كالإنسان مثلاً، فإنّه لا يمكن أن يتعدّد من حيث هو إنسانٌ و ليس التعدّد في زيدٍ و عمروٍ إلاّ - بأمرٍ خارجٍ عن الحقيقه الإنسانيه، فحقيقه الوجود لا يتعدّد إلاّ بشيءٍ خارجٍ. و لكن الخارج ليس إلاّ العدم _ إذ المعاني و المهيات ثابتةٌ و العدم ليس بشيءٍ ثابتٍ _ ، فثبت أنّ لا تعدّد في الوجود إلاّ من جهة الأعدام و النقائص. فاذن لما كان واجب الوجود محض حقيقه الوجود الصرف الّذي لا أتّم منه، فلاخارج عنه إلاّ النقائص العدميه و الأعدام، فهو كلّ الذوات و لا يشدّ عنه شيءٌ من الموجودات من حيث كونه موجوداً _ بل من حيث كونه ناقصاً أو معدوماً _ . فبهذا التوحيد _ الّذي هو توحيد الذات _ ثبت توحيد الصفات و الأفعال. فذاته تدلّ على أن لا واجب سواه؛ لقوله: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (٣) _ الذي مرّ _ ؛ و هو طريق الصديقين؛ فتذكّر!

ص : ٤٤٤

١- ١. انظر: «الحكمه المتعاليه» ج ٦ ص ٣٨٧.

٢- ٢. لتوضيح هذه القاعده الحكميه راجع: نفس المصدر ج ٣ ص ٣٣٨.

٣- ٣. كريمه ١٨ آل عمران.

فإلى هذه الثلاثة _ أعنى: توحيد الذات، و توحيد الصفات، و توحيد الأفعال _ وقعت الإشارة في قوله _ تعالى _ : «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»(١)؛

لأنَّ «الله» إشارة إلى توحيد الذات؛

و «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» إشارة إلى توحيد الصفات؛

و «الْحَيُّ الْقَيُّومُ» إشارة إلى توحيد الأفعال.

بيان الأول: انَّ «الله» _ كما قلناه لك فيما سبق _ عبارة عن الذات المستجمعه للصفات الكمالية الذاتية الوجودية، و التركيب من الأجزاء مطلقاً ينافى الوجود الذاتي _ لكونه مستلزماً للإفتقار _ ، فمعنى الإلآهية _ المستلزم لكون الشيء مبدء سلسله الوجود و الایجاد _ ينافى التركيب _ المستلزم للحاجه و الإفتقار _ ؛

و بيان الثاني: انَّ التعدد في الصفات يستلزم التعدد في وجود الذات _ لإفتقار كلِّ صفه إلى موصوفٍ، و لكون كلِّ صفه لشيءٍ فرع وجود ذلك الشيء، فيلزم من تعددها تعدده و لو بحسب العقل _ ، فيلزم التركيب من الذات و الصفه، و هو ينافى الواجبيّه.

لا يقال: التركيب و التعدد في مجموع الذات و الصفه لا ينافى بساطه الذات، و الواجب الوجود هو الذات فقط دون المجموع من الذات و الصفه؛

لأننا نقول: الكلام في الصفات الكمالية؛ فاذا لوحظ وجود الذات بحسب نفسه و قطع النظر عمّا يزيد عليه فنقول: هل هو موصوفٌ بالصفه الكمالية الإلآهية أم لا؟

لا سبيل إلى الثاني، و إلآ لزم افتقاره إلى الغير في كمال ذاته، و لم يكن أيضاً مبدء سلسله الممكنات كلّها _ سواءً كانت صفاتاً أو أفعالاً _ ، و البرهان قد دلّ على وجود أمرٍ بسيطٍ يفتقر إليه الأشياء؛ هذا خلفٌ!. فهو بنفس ذاته المقدسه إلآه و مبدءٌ لكلّ. فمقوم ذاته هو بعينه مقوم صفاته. و بالجملة تأكّد الوحده في الذات الواجبيّه _ كما قلناه لك فيما سلف _ يستلزم استحاله التعدد في الصفات الإلآهية مطلقاً؛ سواءً كان مع تعدد الموصوف عيناً _

ص : ٤٤٥

كفرض إلهين منفصلين _ أو عقلاً فقط _ كفرض صفاتٍ واجبه متعدده لموصوفٍ واحدٍ، كما ذهب إليه الصفاتيون، تعالى عما يقوله الظالمون _ .

و إذا علمت هذا علمت معنى ما قيل: «أن صفاته _ تعالى _ عين ذاته». و لاح لك انّ معناه ليس كما سبق إلى الأوهام: انّ هذه الحياه و العلم و القدره الفائضه على الأشياء عين ذاته؛

و لا أيضاً ما توهمه كثيرٌ من المنتسبين إلى العلم: انّ هذه المعاني الكليّه متّحده مع الذات في المعنى و المفهوم _ كما هو مناط الحمل الذاتى _ . كيف و ذاته _ تعالى _ مجهوله الكنه لغيره و هذه الصفات معلومات متغايره المعنى؛ بل هذا الوجود بما هو وجودٌ، منفى التعينات و المفهومات كلّها، فلم يبق فيه صفهٌ و لا موصوفٌ و لا اسمٌ و لا رسمٌ و لا مسمّى و لا مهيهٌ و لا مفهومٌ إلاّ الذات فقط.

و لكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثّره من دون قيام صفه بها. و في هذا الاعتبار يتحقّق صفهٌ و موصوفٌ و علمٌ و عالمٌ و قدرهٌ و قادرٌ، و كذا وجودٌ و موجودٌ؛ و يقال لهذا الاعتبار: مرتبه الإلهيه، كما يقال لاعتبار الوجود من حيث هو: مرتبه الهويه الغيبيه. فتكثّر الصفات و الأسماء و بينونها في المرتبه الإلهيه لا في الهويه الغيبيه. و لكن بينونها بينونه صفه، لا- بينونه عزله؛ كما في احتجاج الطبرسى _ رحمه الله _ في خطبه لأمير المؤمنين _ عليه السلام _ : «دليله آياته و وجوده اثباته و معرفته توحيده و توحيده تمييزه من خلقه، و حكم التمييز بينونه صفه لا بينونه عزله _ ... الحديث _» (١). و كذا وحده الصفات و الأسماء فيها، لا- في الثانى. و لا استبعاد فيه، لأنّ الحكم بالمغايره بينها _ مع كونها واحده بحسب نفس الأمر و الواقع _ كحكم العقل بالمغايره بين الجنس و الفصل في العقل البسيط مع اتّحادهما في نفس الأمر؛ فليست في الوجود إلاّ الذات الإلهيه، و هذه الصفات الحقيقيه كلّها ذاتٌ واحده لكنّها مفهوماتٌ

ص : ٤٤٦

فما ظنّه كثيرٌ من العقلاء من: أنّ معنى كون صفاته عين ذاته هو: أنّ معانيها و مفهوماتها ليست متغيرةً _ بل كلّها يرجع إلى معنى واحدٍ _ فاسدٌ كاسدٌ؛ وإلاّ لكانت ألفاظ «العلم» و «القدرة» و «الإرادة» و «الحياة» _ وغيرها _ في حقّه _ تعالى _ ألفاظاً مترادفةً يفهم من كلّ منها ما يفهم من الآخر، فلافائده في شيءٍ منها بعد إطلاق أحدها؛ و هذا ظاهر الفساد مؤدّ إلى التعطيل و الإلحاد. فاتقن ما ذكرناه لك في هذا القمام لئلاّ تقع في التعطيل و لا في التشبيه.

و أمّا بيان الثالث: فلأنّ «القيوم» _ لكونه صيغه مبالغهٍ _ تدلّ على كمال الاستقلال في التقويم و الإيجاد شدّه و عدّه، فلو كان في الوجود فاعلٌ آخر _ سواء كان تائياً في الفاعليته أو ناقصاً، مابيناً أو مشاركاً للأول _ يلزم خلاف المفروض _ و هو كونه تعالى ضعيفاً في الفاعليته قاصراً فيها _ ؛

أمّا على تقدير كون الثاني تاماً في الفاعليته و الإيجاد فلأنّه يلزم أن يكون بعض الممكنات خارجاً عن صُنعِهِ و إيجاده، فلم يكن قدرته شاملهً _ لامتناع توارد العلّتين على معلولٍ واحدٍ شخصيٍّ _ . فيكون عدد مقدراته ناقصاً يمكن الزيادة عليه، فلم يكن قيوميته في الغايه بحسب العدد؛

و أمّا على تقدير كون الثاني مشاركاً له في الفاعليته _ سواء كان جزءً أو مُعيناً أو معدّاً و آله و سبباً غائباً أو مصلحاً أو انتظاراً لفرصه، أو غير ذلك _ لم يكن بحسب ذاته قوياً على ما يقوى عليه ذاته مع الشريك _ و هو أحد الأمور المذكوره أئى أمرٍ كان منها _ . فقيوميته تدلّ على أن لا فاعل غيره، كما أنّ ذاته تدلّ على أن لا واجب سواه. هذا طريق التدرّج في مسلك الإلاهيه.

و أمّا طريق التدرّج في مسلك العبوديه فبعكس هذا الترتيب، و هو الترقى من الأفعال إلى الصفات و من الصفات إلى الذات. فكما أنّ طريق الإلاهيه يقتضى التدرّج النزولي إلى أدنى المراتب، كذلك طريق العبوديه يقتضى التدرّج الصعودي إلى أعلى المنازل. فوقع بيان هذه المراتب في كلام الله _ تعالى _ على ألسنه الإلاهيه _ كما عرفت _ ، و في كلام الرسول _

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ عَلَى أَلْسِنَةِ الْعِبُودِيَّةِ حَيْثُ قَالَ: «أَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِنْ عِقَابِكَ» _ فَهَذِهِ مَلَا حِظُهُ تَوْحِيدَ الْأَفْعَالِ _ ؛

ثُمَّ قَالَ: «وَأَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ» _ هَذَا بِمَلَا حِظِهِ تَوْحِيدَ الصِّفَاتِ _ ؛

ثُمَّ قَالَ: «وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ» _ هَذَا بِمَلَا حِظِهِ تَوْحِيدَ الذَّاتِ _ .

فَلَمْ يَزَلْ إِلَى الْقُرْبِ يَتَرَقَّى مِنْ طَبَقِهِ إِلَى طَبَقِهِ وَ مِنْ مَرْتَبِهِ إِلَى مَرْتَبِهِ حَتَّى انْتَهَى إِلَى النِّهَائِيَّةِ، ثُمَّ عِنْدَ النِّهَائِيَّةِ اعْتَرَفَ بِالْعَجْزِ وَ الْقُصُورِ، لِأَنَّ الذَّاتِ الْأَحَدِيَّةَ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِيهَا قَدَمٌ _ كَمَا عَرَفْتَ مَرَاراً _ ؛ فَقَالَ: «لَا أَحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ» (١). وَ لِأَنَّهُ _ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ _ لِأَجْلِ خِلَافَتِهِ الْكُبْرَى وَ مَرْتَبَةِ خَتْمِيَّتِهِ الْعَظْمَى لَهُ الْإِلَهِيَّةِ وَ الرَّبُوبِيَّةِ التَّامَّةِ وَ لَهُ الْفَقْرُ وَ الْعِبُودِيَّةَ عَلَى الْغَايَةِ فَرُبُّ وَ عَبْدٌ بِاعْتِبَارَيْنِ _ : عَبْدٌ لِلَّهِ، رَبُّ لِلْعَالَمِ _ . فَبِاعْتِبَارِ عَدَمِ مَلَا حِظِهِ الرَّبُوبِيَّةِ صَارَ عَبْدًا مُحْضًا لَمْ يَضْفِ إِلَى نَفْسِهِ فِعْلًا وَ تَأْثِيرًا أَصْلًا، وَ بِاعْتِبَارِ الرَّبُوبِيَّةِ أَضَافَ إِلَى نَفْسِهِ جَمِيعَ الْأَفْعَالِ وَ الْآثَارِ.

قَالَ بَعْضُ الْعَارِفِينَ: «إِذَا تَجَلَّى اللَّهُ _ سَبَّحَانَهُ _ بِذَاتِهِ لِأَحَدٍ يَرَى كُلَّ الذَّوَاتِ وَ الصِّفَاتِ وَ الْأَفْعَالِ مُتَلَا شِيَةً فِي أَشْعَى ذَاتِهِ وَ صِفَاتِهِ وَ أَفْعَالِهِ، وَ يَجِدُ نَفْسَهُ مَعَ جَمِيعِ الْمَخْلُوقَاتِ كَأَنَّهَا مُدَبَّرَةٌ لَهَا وَ هِيَ أَعْضَاؤُهَا لَا يَلْمُ وَاحِدٌ مِنْهَا شَيْئًا إِلَّا وَ يَرَاهُ مَلْمَأً بِهِ؛ وَ يَرَى ذَاتَهُ الذَّاتِ الْوَاحِدَةَ وَ صِفَتَهُ صِفَتَهَا وَ فِعْلَهُ فِعْلَهَا _ لِاسْتِهْلَاكِهِ بِالْكَلِّيَّةِ فِي عَيْنِ التَّوْحِيدِ _ . وَ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ وَرَاءَ هَذِهِ الرَّتَبَةِ مَقَامٌ فِي التَّوْحِيدِ».

وَ لَمَّا انْجَذَبَ بِصِيرِهِ الرُّوحِ إِلَى مَشَاهِدِهِ جَمَالَ الذَّاتِ الْقَدِيمَةِ وَ ارْتَفَعَ التَّمَيِّزُ بَيْنَ الْقَدَمِ وَ الْحَدُوثِ _ لَزَهْوِ الْبَاطِلِ عِنْدَ مَجِيءِ الْحَقِّ، وَ يَسْمَى هَذِهِ الْحَالَةَ «جَمْعًا» وَ لِصَاحِبِ الْجَمْعِ أَنْ يَضِيفَ إِلَى نَفْسِهِ كُلَّ أَثَرٍ ظَهَرَ فِي الْوُجُودِ وَ كُلَّ صِفَةٍ وَ فِعْلٍ وَ اسْمٍ، لِانْحِصَارِ الْكُلِّ عِنْدَهُ فِي ذَاتِ وَاحِدَةٍ _ فَتَارَةً يَحْكِي عَنْ حَالِ هَذَا وَ تَارَةً عَنْ حَالِ ذَاكَ. وَ لِأَنَّهُ بَقَوْلِنَا: «قَالَ فَلَانٌ بِلِسَانِ الْجَمْعِ» إِلَّا هَذَا. فَافْهَمْ هَذَا، وَ اجْعَلْهُ مَقْيَاسًا لَصُدُورِ الْكَلِمَاتِ الَّتِي صَدَرَتْ عَنْهُمْ _

ص : ٤٤٨

عليهم السلام _ ، سَيِّمًا عن سَيِّد الأولياء و إمام العرفاء عليّ بن أبيطالب _ عليه السلام _ في خطبه البيان و سائر خطبه التي استخرجها الشيخ رجب بن محمّد بن رجب البرسي في مشارق الأنوار حيث قال _ عليه السلام _ في بعض خطبه: «أنا الأوّل، أنا الآخر، أنا الباطن، أنا الظاهر، أنا مع الكور قبل الكور، أنا مع الدور قبل الدور، أنا مع القلم قبل القلم، أنا مع اللوح قبل اللوح، أنا صاحب الأزليّة الأوّليّة، أنا صاحب جابلقا و جابرصا(١)، أنا صاحب الرفرف و بهرم، أنا مدبّر العالم الأوّل حين لاسماؤكم هذه و لا غبراؤكم»(٢)؛ ثمّ قال _ عليه السلام _ بعد كلام في الإخبار بالوقائع الآتية و الحوادث المغيبيّة: «ألا! و كم عجائب تركتها و دلائل كتمتها لا(٣) أجد لها حملة!!»(٤)؛ ثمّ قال في آخرها بعد كلام طويل من هذا القبيل: «كأنّي بالمنافقين يقولون: نصّ عليّ على نفسه بالربّانيّة، ألا فاشهدوا _ شهادة أسألکم بها عند الحاجه إليها _ أنّ عليّاً نورٌ مخلوقٌ و عبدٌ مرزوقٌ، و من قال غير هذا فعليه لعنه الله و لعنه اللاعنين»(٥).

و روى عمّار عن أميرالمؤمنين _ عليه السلام _ في كتاب الواحد أنّه قال: «يا عمّار، باسمي تكوّنت الكائنات و الأشياء، و باسمي دعا سائر الأنبياء، و أنا اللوح و أنا القلم و أنا العرش و أنا الكرسيّ و أنا السماوات السبع و أنا الأسماء(٦) الحسنی و الكلمات العليا»(٧)؛

و في خطبه: «أنا علانيه المعبود، و أنا أقول مثل ما قال رسول الله _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _ : من رءاني فقد رأى الحق _ جلّ و علا _»(٨)؛

و في خطبه: «معرفة الله بالنورانيّة معرفتي بالنورانيّة و معرفتي بالنورانيّة معرفه الله _

ص : ٤٤٩

١-١. المصدر: جابر سا.

٢-٢. راجع: «مشارق أنوار اليقين» ص ١٤٨.

٣-٣. المصدر: الا.

٤-٤. راجع: نفس المصدر المتقدّم ذكره في التعليقه السالفه.

٥-٥. راجع: نفس المصدر أيضاً ص ١٧٠.

٦-٦. المصدر: السماوات.

٧-٧. راجع: نفس المصدر أيضاً ص ١٥٩.

٨-٨. راجع: نفس المصدر أيضاً ص ١٤١.

جلّ و عزّ»(١) _ ... إلى غير ذلك من كلماته الشريفة في هذا الباب؛ كما لا يخفى على أولى الألباب _ .

و بالجمله إذا فهمت ما قلناه لك قدرت على الجمع بين الأمور المتناقضة التي صدرت عنهم _ عليهم السلام _ من الأخبار و الخطب و الأدعيه و الآثار؛ فتدبر في هذا المقام!.

الا اي طوطي گويای اسرار مبادا خاليت شكر ز منقار

سخن سر بسته گفتي با حريفان خدا را! زين معما پرده بردار

سرت سبز و دلت خوش باد جاويد که خوش نقشی نمودی از خط يار(٢)

فَعَلِمَ مِمَّا ذَكَرَ أَنَّ الْإِخْلَاصَ وَ التَّوْحِيدَ كِلَيْهِمَا مَقُولَانِ بِالتَّشْكِيكِ، كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ : « كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِه تَوْحِيدُهُ، وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»(٣). وَ هَذَا مِنْ خَطْبِهِ مِنْ خُطْبِهِ الْمَشْهُورَةِ حَيْثُ قَالَ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ : «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ بِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ. فَمَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ قَرَّنَهُ، وَ مَنْ قَرَّنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ، وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ، وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّه، وَ مَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه؛ وَ مَنْ قَالَ: فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَ مَنْ قَالَ: عَلَيَّ مَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ» ؛ انْتَهَى كَلَامُهُ الْمَقْدَسُ.

وَ هَذَا > مَعَ وَجَازَتِهِ مُتَضَمِّنٌ لِأَكْثَرِ الْمَسَائِلِ الْإِلَهِيَّةِ بِبَرَاهِينِهَا. وَ لِنَشْرِ إِلَى نَبْذِ مِنْهَا:

فَفِي قَوْلِهِ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ : «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ» إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ _ تَعَالَى _ وَ لَوْ بِوَجْهِ ابْتِدَاءِ الْإِيمَانِ وَ الْيَقِينِ، فَإِنَّ مَا لَمْ يَتَصَوَّرَ شَيْءٌ لَا يُمْكِنُ التَّصَدِيقُ بِوُجُودِهِ _ وَ لِهَذَا قِيلَ:

ص : ٤٥٠

١-١. راجع: نفس المصدر أيضاً ص ١٦٠، وفيه: «أنّ معرفتي بالنورانيه معرفه الله و معرفه الله معرفتي». و انظر: «بحار الأنوار» ج ٢٦ ص ١.

٢-٢. من أبياتٍ لحافظ، و المصنّف غير ترتيب الأبيات، راجع: «ديوان حافظ» ص ٣٦٥.

٣-٣. راجع: «نهج البلاغه» الخطبه الأولى ص ٣٩.

مطلب ما الشارحه متقدّم على مطلب هل، كتقدّم البسيط على المركّب _ ؛ و ورد في الأحاديث المعصوميّه: «أن أدنى المعرفة أن يعرف العبد أن للعالم صانعاً و هو أوّل مراتب المعرفة»(1)؛

و في قوله _ عليه السلام _ : «و كمال المعرفة التصديق به» تلميحٌ إلى أنّ من عرف معنى واجب الوجود أنّه الوجود المتأكد العذّي لا- أتمّ منه _ العذّي يفتقر إليه الممكنات و الوجودات الناقصه الذوات المصحوبه للنقائص و الأعدام و القصورات، و أنّ كلّما يلحق الأشياء بواسطه الوجود فهو لمبدء الوجود بذاته و لغيره بسببه _ ، فقد عرف أنّه لا بدّ و أن يكون في الوجود موجودٌ واجب الوجود كمالته لذاته؛ و إلّا لم يوجد موجودٌ في العالم أصلاً، و اللازم باطلٌ بالضروره، فكذا الملزوم. فحقيقه الوجود إذا عرفت على وجه الكمال _ و هو أن تكون معلومهً بالعلم الحضوريّ الشهوديّ _ عرفت أنّها موجوده، إذ قد عرفت سابقاً أنّ الصوره العلميه في الوجود لا بدّ و أن يكون نفس حقيقته المعلومه. بخلاف سائر الماهيات، فإنّها قد يكون العلم بها غير وجودها العينيّ. فلا يمكن أن يعرف حقيقه كلّ وجودٍ إلّا بعينه الخارجيّ، إذ ليس للوجود وجودٌ ذهنيّ _ كالمهيات الكلّيه _ ؛ فكلّ من عرف حقيقه الوجود لأبى موجودٍ كان على وجه الكمال فلا بدّ أن يعرف كنه ذاته و كنه مقوماته _ إن كان له مقومات، كالوجودات المجعوله _ . و على أيّ تقديرٍ لا بدّ أن يعرف أنّ حقيقه الوجود و كماله و مبدئه موجوده، لأنّ «ما هو» و «هل هو» في نفس الوجود أمرٌ واحدٌ بلا تغايرٍ بينهما؛ فمن عرف الوجود _ أيّ وجودٍ كان _ بحقيقته عرف أنّه موجودٌ، لأنّ مهيه الوجود أنّيه _ كما أشرنا إليه _ . فثبت أنّ كمال معرفته _ أي: معرفه الوجود المتأكد الواجب _ عين التصديق به. و هو ثانيه مراتب المعرفة، إذ المتصوّر لمعنى «الإله العالم» عارفٌ به من تلك الجهه معرفه ناقصه تمامها الحكم بوجوده و وجوبه على النهج المذكور.

و في قوله _ عليه السلام _ : «و كمال التصديق به توحيد» إشارةٌ إلى البرهان على نفى

ص : ٤٥١

١-١. المصدر: _ و ورد ... المعرفة. و لم أعر عليه في طرقنا.

تعدّد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقه الواجب _ الذي هو الوجود الصرف الذي لا يشوبه عمومٌ ولا تشخصٌ _ ؛ فإنّ من تأمل أنّ الواجب نفس حقيقه الوجود و كلّ موجودٍ غيره مشوبٌ بغير حقيقه الوجود _ من تحديدٍ أو تخصيصٍ أو تعميمٍ أو نقصٍ أو فتورٍ أو قوّه أو قصورٍ _ يعلم أنّه لا تعدّد فيه، إذ لو فرض تعدّد أفراد الواجب للزم أن تكون الحقيقه الواحده حقيقتين، وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوّره، فضلاً عن تجويز وقوعه! فثبت أنّ معرفه ذاته _ التي هي عين التصديق بوجوده _ شاهدّه على فردانيته و وحدانيته (١) <.

و قيل في بيان هذا القول: «من صدق بوجود الواجب ثمّ جهل مع ذلك كونه واحداً كان تصديقه به تصديقاً ناقصاً تمامه توحيداً، إذ كانت الوحده المطلقه لازمه لوجوده الواجب. فإنّ طبيعه واجب الوجود على تقدير أن تكون مشتركه بين اثنين فلا بدّ لكل واحدٍ منهما من مميّزٍ وراء ما به الإشتراك، فيلزم التركيب في ذاتيهما؛ و كلّ مرّكّبٍ ممكنٌ، فيلزم الجهل بكونه واجب الوجود و إن تصوّر معناه و حكم بوجوده»؛ انتهى.

و هو فاسدٌ؛ لورود شبهه ابن كمونيه عليه. فلا بدّ أن يرجع بما ذكرنا من أن صرف الشيء لا يتعدّد؛ و هو ثالثه مراتب المعرفه.

و أراد _ عليه السلام _ بقوله: «و كمال توحيد الإخلاص له»: إشارة إلى توحيد الذات، فيستلزم الإخلاص _ بالبيان الذي ذكرناه لك _ .

و أراد _ عليه السلام _ بقوله: «و كمال الإخلاص نفى الصفات عنه»: مرتبه الأولى من مراتب الوجود _ التي مرّ ذكرها _ ؛ و هي مرتبه هو و الغيب المحض.

فما ذكره صدر الحكماء و المحقّقين من: أنّه _ عليه السلام _ أراد به نفى الصفات التي وجودها غير وجود الذات _ أي: الصفات الزائده (٢) _ ؛

فاسدٌ، و يأبى عنه السياق _ كما لا يخفى على الحذاق في معرفه ذات الواجب الخلاق _ .

ص : ٤٥٢

١-١. قارن: «الحكمه المتعالیه» ج ٦ ص ١٣٦.

٢-٢. راجع: نفس التعليقه السالفه.

و أما قوله _ عليه السلام _ : «فمن وصف الله _ سبحانه _ فقد قرّنه» فهو ظاهرٌ ممّا ذكرناه لك في بيان توحيد الصفات من قوله _ تعالى _ : «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (١) من أنّ التعدّد في الصفات يستلزم التعدّد في وجود الذات، و ممّا ذكرناه لك فيما سبق؛ و هما مرتبتان أخيرتان للمعرفه، فمراتبها خمس؛ فتبصّر!.

فلنرجع إلى المتن؛ فنقول: المعنى: الحمد لله على ما دلّنا عليه من الإخلاص المخصوص به _ تعالى _ الكائن في توحيده.

وَ جَبَّتْنَا مِنَ الْإِلْحَادِ وَ الشَّكِّ فِي أَمْرِهِ.

>«جنب» الرجل الشرّ جنوباً _ من باب قعد _ : أبعدته عنه، و «جَبَّتْهُ» _ بالثقل _ مبالغه، كأنه مأخوذٌ من جعل الشيء جانباً. و عداه ب _ «من» لتضمينه معنى الإبعاد؛ أو المفعول محذوفٌ. و «من» بيانيه؛ أو زائده (٢) - (٣).

و «الإلحاد» في الأصل هو العدول و الميل عن الشيء، و من ثمّ يسمّى الملحد ملحداً _ لأنه من الحقّ إلى جانبٍ، ثمّ قيل: ألحد الرجل في الدين: إذا طعن فيه، كأنه عدل عنه _ (٤) <.

و المراد به هنا: من ينكر الصانع، أو من اعتقده اثنين _ كالتنويّه القائلين بالآهين اثنين (٥) _ . >و هو يشمل الإلحاد في الذات و الصفات و الأفعال _ على ما ذكرنا (٦) _ و في الأسماء؛

فالإلحاد في الذات يشمل القول بالشريك؛

و في الصفات يشمل القول بزيادتها (٧)؛

ص : ٤٥٣

١-١. كريمتان ٢٥٥ البقره / ٢ آل عمران.

٢-٢. المصدر: _ أو زائده.

٣-٣. و انظر: «نور الأنوار» ص ٢٣، «الفرائد الطريفه» ص ١٤٧.

٤-٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٥.

٥-٥. عقد الشهرستاني فصلاً حافلاً من كتابه لبيان مذاهب التنويّه و فرقهم، راجع: «الملل و النحل» ج ١ ص ٢٢٤.

٦-٦. المصدر: _ على ما ذكرنا.

٧-٧. المصدر: + على الذات.

و فى الأفعال نسه أفعاله إلى غيره و أفعال غيره إليه.

و أما الإلحاد فى الأسماء فقد أشار إليه _ تعالى _ بقوله: «وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ» (١)، أى: يسمونه بما لا توقيف فيه، أو بما يوهم معنىً فاسداً _ كقولهم: يا أبا المكارم! يا أبيض الوجه! _ ، أو إنكارهم ما سمى به نفسه _ كقولهم: ما نعرف إلا رحمن اليمامة! _ ، أو إطلاقها على الأصنام و اشتقاق اسمائها منها _ كالكلمات [من الله (٢)] أو العزى من العزيز _ .

و «الشك»: خلاف اليقين (٣) <.

و قوله: «فى أمره»: متعلق بكل من الشك و الإلحاد _ على سبيل التنازع _ . و إنما اكتفى بالأمر، لأن النهى عن الشىء أمرٌ بضده؛ أو من باب الإكتفاء بالفرد الكامل من حيث أن متعلق الأمر وجودي؛ أو من حيث أن أكمل أفراد التكاليف الأفعال دون التروك؛ أو متعلق بالاجتناب.

و المراد بـ «الأمر»: الشأن و الحال؛ و المأل واحدٌ، فإن من عدل عن الله أو شك فيه أو فى شىء من صفاته و آثاره يصدق عليه أنه شك فى شىء من أوامره و نواهيه.

و قد يطلق الأمر عند الحكماء على الذات المقدسه، فيقولون: هو الأمر المحض الذى لا يعلل؛

و على العقول المجرده _ كما مر سابقاً _ . فالمعنى على الأول: الحمد لله على الذى جنبنا عنه، أى: أمرنا بالاجتناب عنه _ على أن يكون «ما» موصولاً و عائده محذوفاً _ ؛

و على الثانى _ و هو ما ألهمنى الله فى حله _ : الحمد لله على شىء جنبنا فى أمره _ المدلول عليه بقوله: «كن» _ عن الإلحاد و الشك. و هو الفطره الذاتيه التى لكل موجودٍ من الموجودات، لقوله _ تعالى _ : «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (٤)، و قوله _ صلى الله

ص : ٤٥٤

١-١. كريمه ١٨٠ الأعراف.

٢-٢. اللفظه زياده من المصدر، و هى لا بد منها.

٣-٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٣.

٤-٤. كريمه ٣٠ الروم.

عليه وآله وسلم _ : «كَلَّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَواهُ يَهُودَانَهُ وَنَصْرَانَهُ وَيَمَجَّسَانَهُ»^(١)، لأنَّ الأمر قد يطلق أيضاً على ما يرادف معنى الحكم الإنشائيّ والأمر التكوينيّ. فان الأمر من الله _ كباقي أقسام كلامه _ على ضربين:

أحدهما: ما هو بمعنى التكوين والإنشاء المطلق؛

و الثاني: ما هو بمعنى طلب الفعل من العبد _ وهو الأمر التشريعيّ _ .

و من قبيل الأوّل: «يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ»^(٢)، «كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ»^(٣)، «كُونُوا حِجَارَةً»^(٤)؛

و من قبيل الثاني قوله _ سبحانه _ : «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ»^(٥). و المخاطب بالأمر التكوينيّ و الخطاب الإيجاديّ لا يكون إلا ذوات المهّيّات المجعولة المستعدّه لسماع قول الحقّ بأذانهم السمعّيّه الواعيّه المطيعه لأذان الحقّ و إذنه لهم و ندائه عليهم بالدخول في دار الوجود، فسمعوا نداء الحقّ بقوله: «كُنْ»^(٦) و أطاعوا أمره «وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا»^(٧) و دخلوا في دار رحمته و بلده وجوده و نعمته _ كما قال تعالى مخاطباً للسموات و الأرض: «اتَّبِعْنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»^(٨).

و أمّا المخاطب بالأمر التشريعيّ و الخطاب التكليفيّ فلا يكون إلا ضرباً من النفوس الإنسانيّه حين وجودها العنصريّ و كونها الدنياويّ. و في الأمر الأوّل لا مجال للعصيان _ لأنّه الدين الفطريّ الإلهيّ الذي يستحيل التمرد عنه و المعصيه فيه، و بهذا جرت سنّه الله التي لا تبدل لها _ ؛ و أمّا الأمر الذي أمر به عباده على ألسنه رسله و ألواح كتبه، فمنهم من

ص : ٤٥٥

١-١. راجع: «عوالي اللئالي» ج ١ ص ٣٥ الحديث ١٨، «متشابه القرآن» ج ١ ص ١٥١.

٢-٢. كريمه ٦٩ الأنبياء.

٣-٣. كريمتان ٦٥ البقره / ١٦٦ الأعراف.

٤-٤. كريمه ٥٠ الإسراء.

٥-٥. كريمه ١٣٥ النساء.

٦-٦. تكررّت هذه الكريمه في القرآن الكريم أكثر من عشر مرّات، فانظر كنموذج: كريمه ١١٧ البقره.

٧-٧. كريمه ٢٨٥ البقره.

٨-٨. كريمه ١١ فصلت.

أطاع و منهم من عصى.

حَمْدًا نَعْمَرُ بِهِ فَيَمُنُ حَمِيدُهُ مِنْ خَلْقِهِ

>«حمدًا»: مفعولٌ مطلقٌ، و عامله إمَّا قوله: «الحمد لله» _ باعتبار كونه مصدرًا ، أو باعتبار تضمينه معنى الفعل _ ، أو فعلٌ مقدّرٌ يدلُّ عليه المصدر. و قس عليه ما يأتي من نظائره.

و «نَعْمَرُ» _ بالعين المهملة _ : إمَّا من «عمر يعمر» _ من باب تعب _ يتعدى بنفسه، و إمَّا من «نُعْمَرُ» _ بضم النون و فتح العين مهملةً و تشديد الميم المفتوحه _ على ما فى النسخه المشهوره(1). و على أى تقدير فهو العمر. و المعنى: حمدًا هو العمر و الحياه نعمر و نحى به فيمن حمده من موجوداته، إذا كان «الخلق» بمعنى الإيجاد _ على ما سبق _ .

تفصيل هذا الإجمال: ان جميع الأشياء _ كما مرَّ _ يسبحونه و يحمدونه بنحو وجودها الفطرى، فنحو وجود كلِّ شىءٍ هو حمده و عمره.

فان قلت: فعلى هذا لا اختصاص به _ عليه السلام _ ؛

قلت: قد قلنا لك فيما سبق ان العلم بالعلم و المعرفه بالمعرفه هو الكمال الأشرف الأعلى التام، و هو حاصلٌ للإمام _ عليه السلام _ ، لأنه الإنسان الكامل _ ، فوجوده وجود الكلى و كلِّ الوجودات ينطوى فيه.

أو المعنى: ان الحمد يسرى من باطنه إلى ظاهره فيصير نحو وجوده الكونى التجددى عين الحمد يعمر به، فلذا عدل إلى الجملة الفعلية لدلالاتها على التجدد و الحدوث. هذا إذا كان «الخلق» بمعنى عالم الخلق مقابل الأمر _ على ما هو اصطلاح الحكماء _ ، كما مرَّ _ .

أو المعنى: نصير معمرين و نعيش طويلاً بسبب ذلك الحمد فى جملة الحامدين من خلقه.

و قيل: يعمر: من العماره؛

ص : ٤٥٦

و هو غلط، فإن استعمال التعمير في العماره استعمالاً عامي لم يرد في اللغة.

و في نسخه ابن ادريس: «يغمر به من حمده» _ بالياء التحتائيه و الغين المعجمه(1) _ بمعنى: الستر _ يقال: ستر سترأً، وزناً و معنىً _ فالضمير المستتر في يغمر راجع إلى الله _ تعالى _ ، و المعنى: يستر به من حمده.

> و في بعض النسخ: «نَغْمُرُ» _ بالنون و الغين المعجمه أيضاً _ على صيغه المتكلم _ بوزن نصر _ ، أى: نغمس بهذا الحمد فيما بين الحامدين(2) <.

وَ نَسَبِقُ بِهِ مَنْ سَبَقَ إِلَي رِضَاةً وَ عَفْوِهِ

«سبق» _ من باب ضرب و قتل _ : تقدم.

و «الرضاء» في الإنسان حاله نفسائيه توجب تغييرها و انبساطها لإيصال النفع إلى الغير و الإنقياد لحكمه. و هو عند العرفاء أفضل مقامات الدين و أعلى منازل المقرّبين(3). و عرفوه بـ: «أنه ترك الإعتراض و الإنكار لأفعال العزيز الجبار ظاهراً و باطناً، قولاً و فعلاً». و هو من ثمرات المحبّه، إذ المحب يستحسن ما يفعله المحبوب. و صاحب الرضا يستوى لديه الحالات كلّها _ نحو البقاء و الفناء و التعب و الراحة و الفقر و الغناء _ . نقل عن بعض الأكابر أنه لم يقل لشيء كان: ليته لم يكن!، و لا لشيء لم يكن: ليته كان!

و الآيات و الأخبار في مدحه ممّا لا تحصى؛ قال الله _ تعالى _ : «لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَى مَا

ص : ٤٥٧

-
- ١- ١. كما حكاه المحقق الجزائري و العلامه المدني، راجع: «نور الأنوار» ص ٢٣، «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٧.
 - ٢- ٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٣. و هي على ما حكاه المحقق المجلسي نسخه الكفعمي، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٤٨.
 - ٣- ٣. في العبارة نوع من المبالغه و إن كان الرضا من المقامات الساميه، فانظر: «لطائف الإعلام» ص ٢٩٦، «الرساله القشيريّه» ص ٢٩٧، «شرح العارف الكاشاني على منازل السائرين» ص ٣٠٤.

فَاتَكُمُ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (١)، ففي هذه الآية إشارة إلى أربعة أشياء:

أحدها: حسن الخلق، لأنَّ من استوى عنده وجود الدنيا و عدمها لا يحسد و لا يعادى و لا يشاح، لأنَّ جميعها من أسباب سوء الخلق و هى من نتائج النقص و الخسّه؛

و ثانيها: استحقرار الدنيا و أهلها إذا لم يفرح بوجودها و لم يحزن بعدمها، و إليه أشار _ عليه السلام _ بقوله: «لا يفقه الرجل كلّ الفقه حتّى يرى الناس أمثال الأباغر» (٢) _ يعنى: لا يعبأ بوجودهم و لا يغيّره ذلك كما لا يغيّر بوجود بعٍ عنده! _؛

و ثالثها: تعظيم الآخرة لما سأل الله فيها من الثواب الدائم الخالص من الشوائب، لأنّه لمّا يأس من وجدان اللذّه و النعيم من الدنيا توجّه إلى طلبها فى الآخرة. و أهل الدنيا بعكس ذلك، لأنهم لمّا يئسوا من الآخرة و لذّاتها و نعيمها انكبوا على الدنيا و اطمأنّوا بها و يئسوا من الآخرة _ كما يئس الكفّار من أصحاب القبور! _؛

و رابعها: الإفتخار بالحقّ و التسبّب به دون أسباب الدنيا. و يروى أنّ علىّ بن الحسين _ عليه السلام _ جاء رجلٌ عنده فقال: «ما الزهد؟»

قال: الزهد عشرة أجزاء (٣)، فأعلى درجة الزهد أدنى درجة الورع، و أعلى درجة الورع أدنى درجة اليقين، و أعلى درجة اليقين أدنى درجة الرضا (٤)؛ و أنّ الزهد كلّّه (٥) فى آيةٍ واحده (٦) من كتاب الله: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مِمَّا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (٧) - (٨). و قال

ص : ٤٥٨

- ١-١. كريمه ٢٣ الحديد.
- ٢-٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٩ ص ٣٠٤. و انظر: «أعلام الدين» ص ١٩٦، «الأمالي» _ للطوسى _ ص ٥٣٣ الحديث ١١٦٢، «عدّه الداعى» ص ٢١٨، مع اختلافٍ يسيرٍ فى بعض الألفاظ.
- ٣-٣. المصدر: أشياء.
- ٤-٤. المصدر: + ألا.
- ٥-٥. المصدر: _ كلّّه.
- ٦-٦. المصدر: _ واحده.
- ٧-٧. كريمه ٢٣ الحديد.
- ٨-٨. راجع: «الكافى» ج ٢ ص ١٢٨ ح ٤، «بحار الأنوار» ج ٧٠ ص ٥٠، «مجموعه ورام» ج ٢ ص ١٩١.

النبي _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ لَطَائِفِهِ: «ما أنتم؟»

فقالوا: مؤمنون!

فقال: وما علامه إيمانكم؟

فقالوا: نصبر عند (1) البلاء ونشكر عند الرخاء ونرضى بمواقع القضاء،

فقال: حكماء علماء كادوا أن تكونوا (2) أنبياء! (3). وقال: «إذا أحبَّ الله عبداً ابتلاه، وإن (4) صبر اجتباها، وإن رضى اصطفاها» (5)؛ وقال الصادق _ عليه السلام _ : «أعلم الناس بالله أرضاهم بقضائه» (6)؛ وفي الخبر أنّ موسى _ عليه السلام _ سأل ربه أن يدلّه على ما فيه رضاه؟

فقال _ تعالى _ : «إنّ رضى فى رضاك بقضائى» (7).

و بهذا المضمون أخبارٌ كثيرةٌ. هذا من فوائد الرضا.

و من أعظمها «و رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» (8). و ورد ذلك فى تفسير: «و لَدَيْنَا مَزِيدٌ» (9). يقول الله _ تعالى _ : «إنّى عنكم راضٍ» (10)؛ و هو أفضل من النعيم و الهدية و التسليم. و لهذا

ص : ٤٥٩

١-١. المصدر: على.

٢-٢. المصدر: كادوا من فقهم أن يكونوا.

٣-٣. راجع: «مجموعه ورام» ج ١ ص ٢٢٩.

٤-٤. المصدر: فان.

٥-٥. راجع: «مستدرک الوسائل» ج ٢ ص ٤٢٧ الحديث ٢٣٦٨. و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ٧٩ ص ١٤٢.

٦-٦. لم أعر عليه منسوباً إلى مولانا الصادق. و انظر: «غرر الحكم و درر الكلم» ص ١٠٣ الرقم ١٨١١.

٧-٧. راجع: «مستدرک الوسائل» ج ١ ص ٤١٢ الحديث ٢٣٣٠، «بحار الأنوار» ج ١٣ ص ٣٥٨، «مسکن الفؤاد» ص ٨٥.

٨-٨. كريمه ٧٢ التوبه.

٩-٩. كريمه ٣٥ قآ.

١٠-١٠. لم أعر عليه فى التفاسير، فراجع: «البرهان» ج ٤ ص ٢٢٨، «التبيان» ج ٥ ص ٢٥٨، «تفسير القرطبي» ج ٨ ص ٢٠٤، «الدرّ

المنثور» ج ٣ ص ٢٥٧، «التفسير الكبير» ج ١٦ ص ١٣٢، و غيرها من التفاسير.

سَمِيَ بَوَّابِ الْجَنَّةِ بـ «الرضوان».

وقيل: «الرضا بالقضاء باب الله الأعظم»؛

والرضا في الله _ تعالى _ قيل: عبارة عن ثوابه، كما روى عن الصادق _ عليه السلام _ : «رضاه ثوابه و سخطه عقابه»^(١)؛

وقيل: «رضاه إرادته الثواب، و سخطه إرادته العقاب».

وقال الشيخ الميثم في شرح النهج: «رضاه _ تعالى _ عن العبد يعود إلى علمه بموافقته لأمره و طاعته، و غضبه يعود إلى علمه بمخالفه أوامره و عدم طاعته له»^(٢). و على ما قلنا رضاء الله من العبد حبه له، و هو سببٌ لدوام النظر و التجلّي، بل رضاء الله من العبد و رضاء العبد من الله متلازمان _ كما قال تعالى: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ»^(٣)، «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ»^(٤).

و أنكر بعض الناس تحقّق الرضا في أنواع البلاء و ما يخالف الهوى، و جعل الممكن فيها الصبر. و هو _ كما قيل _ في ناحيه من إنكار المحبّه!، فإنّ حبّ المخلوق قد يستغرق الهمّ بحيث يبطل إحساس الألم فتصيبه الجراحات و لا يحسّ بألمها، بل الطالب المسارع في شغلٍ قد يعدو فتصيبه جراحه من شوكٍ يدخل في رجله و نحوه و لا يشعر به. و قد حكى الله _ تعالى _ عن النسوة اللاتي قطعن أيديهنّ ما هو أعظم!. و حكايات العشاق مشهوره مسطوره نظماً و نثراً^(٥)، و حبّ الله _ سبحانه _ أعظم الحبّ و شغل القلب به من أعظم

ص : ٤٦٠

- ١-١. لم أعر عليه. و هناك: «غضب الله عقابه و رضاه ثوابه»، راجع: «التوحيد» ص ١٧٠ الحديث ٤، «روضه الواعظين» ج ١ ص ٣٥، «متشابه القرآن» ج ١ ص ٨٨. و أيضاً: «رضاه ثوابه و غضبه عقابه»، راجع: «فلاح السائل» ص ١١٦.
- ٢-٢. و انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٨.
- ٣-٣. كريمات ١١٩ المائده / ١٠٠ التوبه / ٢٢ المجادله / ٨ البيئه.
- ٤-٤. كريمه ٥٤ المائده.
- ٥-٥. و من أروع المدوّنات في حكايات العشاق هو كتاب «مصارع العشاق»، و كتاب «تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق»، و هما حافظان بما يفى بغرض المصنّف.

المشاغل؛ فلا يقاس بجماله جمالاً و كلّ جمالٍ من آثار جماله و مظاهر قدرته و جلاله؛ فأى بُعدٍ في أن تدهش به عقول ذوى العقول فلا يحسّون بما جرى عليهم من المصائب في الآلام؟!.

و ربما لم يبلغ المحبّ هذا المبلغ فيحسّ بالألم لكن يرضى به و يرغب إليه بعقله دون طبعه _ كالأذى يفسد أو يحتجم بارادته ترجيحاً للنفع المتوقّع على الألم العاجل أو لرضاء محبوبه على رضاه، فيسعف مأموله و ينجح مطلوبه و مسؤوله. فإذا حصلت هذه المراتب في المحبّه الضعيفه الحاصله للمخلوقين فيما بينهم، فأولى بحصولها في محبّه الله _ سبحانه _؛ انتهى كلامه.

هذه هي المرتبه الضعيفه من المحبّه _ كما قلناه لك فيما سلف _؛

و المرتبه القويّه أن لا يكون للعبد عينٌ و لا أثرٌ _ كما مرّ، فتذكّر _ . قال بعض العرفاء: «الرضا يكون على قدر قوّه العلم و الرسوخ في المعرفة، فكلّ من قوى علمه كان من الراضين في معرفته و يكون أقوى في حاله بقوّه علمه»؛

> و قال بعض المحقّقين: «الرضاء _ تعالى _ مراتب:

فمنها: رضى أزلّى هو عين ذاته لا _ يقابله سخطٌ و لا يمازجه شوبٌ، و هو كونه بحيث تصدر عنه الأشياء موافقهً لعلمه بها على أفضل وجهٍ و أتمّه؛

و منها: ملكٌ مقدّسٌ روحانيٌّ هو رضوان الله بلا فعلٍ، إذ وجوده عين الرضا من الله _ سبحانه _، و كذا كلّ جوهرٍ عقليٍّ لا يشوبه شرٌّ و معصيةٌ إذا كان فعله طاعهً لله؛

و منها: ثواب الله و الجنّه، و يقابله سخطه و النار».

و «العفو» عبارة عن محو الذنوب (1). و للذنوب مراتب كثيره:

ذنوبٌ ظاهره من الأفعال السيئه، و توبه العوامّ عنها؛

و ذنوبٌ باطنه من الأخلاق الذميمة، و توبه الصالحين عنها؛

ص : ٤٤١

و ذنوب الريبه من الخطرات القلبيّه، و توبه المتّقين عنها؛

و ذنوب المقام و المرتبه من الدرجات القربيه، و توبه العارفين عنها، و هو لانهايه لها؛

و ذنوب الوجود و الذاتيه، و توبه المحييين عنها، لأنّ ذنوبهم عندهم كونهم؛

إذا قلت ما اذنبتم قالوا مجييين حياتك ذنب لا يقاس بها ذنب(1)

فلا أحد أكثر توبه من الأحاب.

إذا عرفت هذا فالعفو أيضاً له مراتب كثيره، فالعفو الّذى هو بازاء ذنوب المحييين هو أعلى مرتبه العفو. و هو فوق مرتبه الرضا، لأنّه فرع بقاء الإتيه بخلاف العفو فى هذه المرتبه.

إذا علمت ما قلناه لك فلاتصغ إلى قول الفاضل الشارح: «و إنّما بدأ بالرضا _ مع ان حصوله بعد العفو _ اهتماماً بشأنه و تنويهاً بمقامه _ فإنّ العرب قد تبدأ بالشىء و المقدّم غيره لنكته ما _ ، و إلاّ فالمقام يقتضى الترقى من الأدنى إلى الأعلى _ كما قال تعالى : «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ»(2) _ . و على ذلك ما يُحكى: أنّ رجلاً غضب على غلام له، فاستشفع الغلام إلى سيده انساناً فشفّعه، فأخذ الغلام يغفر فى التراب خدّه و سقى الأرض دمه؛ فقال الشفيع: و لم ذلك كلّه و قد عفا عنك؟! فقال السيد: أنّه يطلب الرضا و ليس ذلك إليه، فإنما يبكى لأجله!

أو للتنبيه على أنّ عفوّه _ جلّ شأنه _ ليس كعفو غيره _ الّذى هو عبارة عن محو الذنب فقط _ حتّى يكون رضاه _ الّذى هو عبارة عن ثوابه _ بعده. بل عفوّه أبلغ من رضاه، لأنّ رضاه ثوابه و الثواب هو النفع المستحقّ، و أمّا عفوّه فيتضمّن النفع من غير استحقاق، لأنّه كريم العفو. و معنى كرم عفوّه تبديل السيئه حسنه، كما ورد فى الحديث إن جبرئيل _ عليه السلام _ سمع ابراهيم _ خليل الرحمن، صلوات الله عليه _ يقول: «يا كريم العفو!

ص : ٤٤٢

١- ١. كذا فى النسختين، و الصحيح الموجود فى المصادر هو: وَ إِنْ قُلْتُ مَا أذْنَبْتُ قَالَتْ مُجِيبَةً حَيَاتِكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ راجع: «مصباح الأنس» ص ٦٩٣. و لتفصيل حكاية البيت راجع: «وفيات الأعيان» ج ١ ص ٣٧٤.

٢- ٢. كريمه ١٣٣ آل عمران.

فقال له: أ و تدرى يا _ ابراهيم _ ما كرم عفوه؟

قال: لا، يا جبرئيل،

قال: إن عفا عن السيئه كتبها حسنه! (١)؛ و يدلّ عليه قوله _ تعالى _ : «إِلَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (٢). هذا على تفسير الرضا بالثواب أو جعله من باب التتميم لا الترقى، كأنه قال: إن لم نسبق به من سبق إلى رضاه فمن سبق إلى عفوه. و يناسبه ما فى الدعاء: «إن لم ترض عني فاعف عني و قد يعفو السيد عن عبده و ليس براض عنه» (٣)، و الله اعلم (٤)؛ انتهى كلامه.

أقول: على فرض تسليم ما ذكره يمكن توجيهه بأن المقصود جميع مراتب الرضا من أولها _ التي هي عين ذاته _ إلى آخرها _ التي هي ثواب الله و الجنه _ ؛ أو المقصود: من سبق إلى هذا المقام الرفيع فضلاً عن عفوه الذي هو المقام الضعيف.

فان قلت: من جملة السابقين الأنبياء سيما الخاتم و الأئمة قبله _ عليهم السلام _ ، فكيف المعنى؟

قلت: بعد فناء الأئمة كلهم سواءً، و قبله بحسب اختلاف المقامات تختلف مقاماتهم، فكأنه _ عليه السلام _ فى مقام و هم فى مقام آخر؛ فتأمل تفهم!

و قيل فى الجواب: هذا من قبيل الإنشاء لا الإخبار، أو يقصد الداعى فى أمثاله فى الرتبة.

حَمْدًا يُضِيءُ لَنَا بِهِ ظُلُمَاتِ الْبُرُوزِخِ.

يقال: «أضاء الصبح اضاءةً»: أنار و أشرق، و الاسم: الضياء؛ قال الجوهري: «الإضاءة

ص : ٤٦٣

١- ١. لم أعتز عليه فى مصادرنا الروائية.

٢- ٢. كريمه ٧٠ الفرقان.

٣- ٣. لم أعتز عليه. و قريب منه: «إن لم ترض عني فاعف عني فقد لا يرضى المولى عن عبده ثم يعفو عنه»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٧ ص ٤٢٣. و أيضاً: «إن لم ترض عني فاعف عني فقد يعفو المولى عن عبده و هو غير راضٍ عنه»، راجع: «فلاح السائل» ص ١١٥.

٤- ٤. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٨.

تعدّى ولا تتعدّى»(١). > ولذا كان فى النسخ رفع «الظلمات»، و يجوز نصبها على أنّ الفاعل هو الله _ تعالى _ (٢).<

و الضياء و النور مترادفان لغهً. و قد يفرّق بينهما بأنّ الضوء ما كان من ذات الشئ المضىء، و النور ما كان مستفاداً من غيره.

قيل: و عليه جرى قوله _ تعالى _ : «وَجَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا»(٣).

و قد يفرّق: بأنّ النور أعمّ من الضوء؛ قال بعض العرفاء فى تفسير هذه الآية: «أى: جعل شمس الروح ضياءً يستنير بها قمر القلب، كما قال: و القمر نوراً»(٤). و توضيحه: أنّ الله خلق الروح ضياءً كالشمس، و خلق القلب قابلاً للضياء كالقمر، و خلق النفس ظلماته كالارض؛ فمهما وقع قمر القلب فى مواجهه شمس الروح يتنور بضياؤها، و مهما وقع فى مقابله أرض النفس ينعكس فيه ظلمتها.

و النور عند الجمهور من المتكلمين موضوعٌ للعرض الذى يقوم بالأجسام، و لبقاء له زمانين؛ و عند الإشراقيين و من تبعهم _ كالشيخ شهاب الدين _ هو الظاهر لذاته و المظهر لغيره(٥). و ما حقيقته الظهور لابدّ و أن يكون بسيطاً لا تركيب فيه، إذ لو كان ذامهته مركبه من جزئين لكانا:

إمّا نورين؛

ص : ٤٦٤

١- ١. قال: «أضاءت ... و أضاءته أيضاً يتعدّى و لا يتعدّى» راجع: «صاح اللغه» ج ١ ص ٦٠ القائمه ٢.

٢- ٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٣.

٣- ٣. كريمه ٥ يونس.

٤- ٤. قال الشيخ كمال الدين عبدالرزاق الكاشانى: «هو الذى جعل شمس الروح ضياء الوجود و قمر القلب نوره»، راجع: «تأويلات القرآن الكريم» ج ١ ص ٥٢٢.

٥- ٥. كما قال العلامة الشيرازى فى شرح قول الشيخ الشهيد: «إن كان فى الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه و شرحه فهو الظاهر»: «و نعى به الجلى فى نفسه المظهر لغيره»، راجع: «شرح حكمه الإشراق» ص ٢٨٣ السطر ١٣.

أو ظلمتين؛

أو أحدهما ظلمةً و الآخر نوراً؛

فإن كان الأول: ففي أحد الجزئين كفايةً في تحقّق مهيتته، فلم يكن مهيتته مركّبةً و قد فرضت مركّبةً، هذا خلفاً؛

و إن كان الثاني: فالعقل الصريح شاهدٌ بامتناع حصول حقيقه النور المحض من الظلمات؛

و إن كان الثالث: فيلزم حصول الواحد الطبيعيّ من أمرين بينهما غايه الخلاف، و كيف يجوز تألّف مهيتيه وحدائتيه من ظلمه محضه و نور محضٍ؟!، إذ لا واسطه بين النور و الظلمه، لأنّها ليست إلّا عدم النور مطلقاً _ كما هو التحقيق _ .

و إذا بطل التالي بأقسامه بطل المقدّم.

فثبت أنّ النور حقيقةً بسيطةً لاجنس لها و لا فصل و لا مادّه لها و لا صورته، فلاحدّ له. بل لامعرّف له مطلقاً، لأنّ الكاشف للشيء لا بدّ أن يكون أظهر منه، و لا أظهر ممّا حقيقته الظهور. و ربّما يكون شدّه ظهوره سبب خفائه _ كما ذكرناه لك في الوجود _ ، بل هو الوجود. و الوجود عند أكابر الصوفيه أيضاً عبارةً عن هذا المعنى، و هو من أسماء الله _ تعالى _ و منور الأنوار و مظهر الحقائق و موجد الأشياء؛ فبطل قول المتكلّمين: أنّه عرضٌ لا بقاء له زمانين _ الذي من الحوادث الناقصه الوجود _ ؛ فتبصّر (١)!

و «الباء» في «به» للسببيّه، أو للاله.

و «الظلمات» جمع: ظلمه. و هي عدم الضوء عمّا من شأنه أن يكون مضيئاً. و قيل: «هيئته مضادّة للنور». و في النسخ المشهوره تضىء _ مضبوطاً بضمّ التاء المثناة من فوق (٢) _ .»

و رفع «ظلمات» على أنّه فاعلٌ، فيكون من «أضاء» _ اللّازم _ ؛ و بضمّ الياء المثناة من

ص : ٤٦٥

- ١-١. لبيان أقوال الإشراقيين و الصوفيه و المتكلّمين في النور راجع: «تفسير القرآن الكريم» _ لصدر المتألّهين _ ج ٤ ص ٣٤٨.
- ٢-٢. كذا في النسختين، و هو خلاف الوجدان. و الظاهر أنّه اقتباسٌ من قول المحقّق المجلسي حيث قال: «و في بعض النسخ المصحّحه تضىء بالتاء»، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٥٢.

تحتِ و نصب «ظلماتٍ» _ بالكسر نيابه عن الفتحة _ على أنه مفعولٌ، و الفاعل ضميرٌ مستترٌ في «يضيء» راجعٌ إلى الله _ سبحانه _ ، فيكون من «أضاء» المتعدى.

و «البرزخ» لغه: هو الحاجز بين الشيئين، و كل فصلٍ بين شيئين فهو برزخٌ. و قيل: «البرزخ عبارة عن أمرٍ فاصلٍ بين أمرين لا يكون متطرفاً أبداً _ كالخطِّ الفاصل بين الظلِّ و الشمس، و كقوله تعالى: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ» (١)، أى: لا يختلط أحدهما بالآخر. و إن عجز الحسُّ عن الفصل بينهما و العقل يقضى أن بينهما حاجزاً يفصل بينهما، فذلك الحاجز المعقول هو البرزخ؛ فان أدرك بالحسُّ فهو أحد الأمرين، و ما هو ببرزخ» (٢).

و الدائر على ألسنة الأصحاب _ أخذاً من القرآن و متواتر الأخبار _ : إطلاقه على ما بين الدنيا و الآخره عن وقت الموت إلى البعث (٣)، فمن مات دخل البرزخ كما قال _ تعالى _ : «وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ» (٤) أى: حاجزٌ، «مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ» (٥) أى: بين الموت و البعث.

و قيل: «الإمهال إلى يوم القيامة، و هو القبر» (٦)؛ قال الصادق _ عليه السلام _ : «البرزخ القبر» (٧)؛

و قال بعضهم: «إن الإنسان إذا قطع العلاقه عن هذا الهيكل المحسوس بالموت الطبيعي

ص : ٤٦٦

- ١-١. كريمتان ٢٠ / ١٩ الرحمن.
- ٢-٢. هذا هو قول ابن عربى، راجع: «الفتوحات المكيه» ج ١ ص ٣٠٤ السطر ١٦.
- ٣-٣. قارن: «شرح الصحيفه» ص ٨٤، «نور الأنوار» ص ٢٣. و انظر: «الفرائد الطريفه» ص ١٥٢.
- ٤-٤. كريمه ١٠٠ المؤمنون.
- ٥-٥. كريمات ١٧ الأعراف / ٩ ياس / ١٤ فصّلت. فانظر الآيات، فانّ بين معناها فى القرآن الكريم و بين ما استفاده المصنّف منها بوّنٌ بعيد، و قد خفى على وجه العلاقه بينهما.
- ٦-٦. كما حكاه المحقّق المجلسى، راجع: «بحار الأنوار» ج ٦ ص ٢١١.
- ٧-٧. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦ ص ٢١٨، «تفسير القمى» ج ١ ص ١٩.

فأول منزل في طريقه عالم من غرائب العوالم الإلهية يسمى بـ: «عالم البرزخ»، وأخبر عنه القرآن الكريم: «وَمِن وَرَائِهِم بَرزَخٌ» _ الآيه _ ؛ و سؤال منكر و نكير _ كما أخبر النبي و الائمه، عليهم السلام _ في هذا العالم بصوره جسدائيه. و من عجائب هذا العالم انّ الإنسان كلّ ما صدر عنه في الدنيا من خير و شرّ يرى هنالك بصوره مناسبه له. و غرائب هذا العالم غير محصوره، و يبقى حكم هذه النشأه إلى يوم القيامه .

اعلم! أنّ ثبوت أحوال البرزخ فرع بقاء الأرواح، و قد أثبتناه بالأدله العقلية و النقلية مفصلاً في كتابنا الكبير المسمى بأنوار الحقائق؛ فلنذكر هنا نبذاً منها؛

أمّا الأدله العقلية:

فمنها: أنّ حقيقه الإنسان عند الفلاسفه ليست إلاّ النفس الناطقه المجرده و البدن ليس إلاّ آله لها في تحصيل الكمالات الممكنه، فعند هذه الطائفه البدن خارج عن الحقيقه الإنسانيه، فلا يحتاج في البقاء إلى البدن العنصرى. و عند المحضيلين من الحكماء و المحققين من العرفاء حقيقه الإنسان ليست إلاّ مزدوجه من النفس و البدن شبه ازدواج الماده و الصوره و ازدواج الوجود و المهيه، فالنفس تحتاج إلى بدنٍ ما في الفعل، دون الذات؛ و هو الفرق بينها و بين العقل. فإن لم يكن البدن العنصرى فلا بدّ من بدن المثالى، فتبقى بعد خراب البدن. و قد شبهوا البدن العنصرى بشبكه يقتنص بها النفس المجرده _ التى هى من طيور سماويه _ فى أقفاص الأجرام الأرضيه، فبعد وقوع الطير النفسى فى الوجود بواسطه الشبكه لا يحتاج فى بقائه إلى بقاء الشبكه.

دليل آخر اعتمده صاحب التلويحات و غيره من المحققين، و هو: أنّ النفس بالفعل موجوده، و لها بالفعل أن تبقى، و كلّ ما هو موجودٌ بالفعل و له بالفعل أن يبقى فليس له بالقوه أن يبطل إلاّ أن تركب ذاته من شيئين كماده و صوره _ لأنّ البقاء و الزوال متنافيان، لأنّ أحدهما نوعٌ من الوجود و الآخر نوعٌ من العدم، و كذا الفعلية و القوه نوعان من الوجود و العدم _؛ فالنفس لو جاز عليها البطالان لزم أن يكون لها قوه بطلانٍ و لا يكون قوه بطلانها فيها _ لأنها أمرٌ بسيطٌ صورى و هى بالفعل من جهه ذاتها، و لا يتصور أن يكون شىء بسيطٌ

هو بالفعل في ذاته هو بالقوه _ ؛ فإذا قوه بطلانها _ لو فرض _ يجب أن يكون في قابل لها؛ ففيه قوه وجودها و قوه عدمها _ كما في حوامل الصور و الأعراض الماديه _ ؛ و النفس قد علمت أنها مجردة ذاتاً لا قابل لذاتها و البدن قابل لتصرفاتها و تدابيرها فيه، فلا يتصور أن يكون لها قوه بطلان أصلاً _ لا في ذاتها و لا في غيرها _ ، إنما لها قوه بطلان وجودها الرابطي كما أن لها قوه وجودها العقلي _ و هي استعداد البدن بمزاجه _ لتعلقها به و كونها مستعمله له حافظه لمزاجه (1). ثم استعداده لقطع تعلقها عنه و ترك استعمالها إياه لأجل فساد مزاجه و انحلال تركيبه و انهدام بنائه _ كما قيل:

شعر:

جان قصد رحيل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می آید

دليل آخر هو: أن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوع تعلق _ إذ كل أمرين ليس بينهما تعلق ذاتي و ارتباط عقلي فلا يوجب فساد أحدهما فساد الآخر _ . و التعلق الذاتي بين الشئيين:

إما بعليه أحدهما؛

أو بمعلوليه أحدهما _ المعبر عنها بالتقدم و التأخر _ ؛

و إما بمعلوليه الجميع _ المعبر عنها بالمعيه و التكافؤ في الوجود _ ؛

فإن كان البدن متقدماً على النفس _ أي: علته لها، و العلل أربع _ :

ص : ٤٦٨

١-١. هذا تحرير كلام الشيخ الشهيد في المطارحات حيث قال: «حجته أخرى. و هي: أن النفس بالفعل موجودة و لها بالفعل أن تبقى، و كل ما يبطل فلا بد له من قوه للفناء مقارنة لقوه الثبات ، و النفس وحدانيه و هي من حيث هي بالفعل، فلا يكون في الشيء الواحد البقاء و الفناء بالفعل و قوتا الثبات و الفناء، و الأعراض و الصور لها ذلك في محلها و النفس لا حامل لها و إن أخذ في النفس أمرًا ما كالصوره فنعمد الكلام إلى المجرد عن الماده الالذى هو الأصل، فلا بد و أن تبقى»، راجع: كتاب «التلويحات» _ المطبوع في المجلد الأول من مجموعته مصنفات شيخ اشراق _ ص ٨٠.

فإما أن يكون فاعلاً للنفس معطياً لها الوجود؛

أو قابلاً لها؛

أو صورة؛

أو غاية؛

أمّا الأوّل فهو ممتنع؛ إذ الجسم بما هو جسمٌ لا يفعل فعلاً مخصوصاً _ وإلا لاشتركت الأجسام في ذلك الفعل _ ، وإنما يفعل الجسم ما يفعل بقواه لا- بذاته. وإذا فعل فعلاً- بقواه الجسمانيه _ أعراضاً كانت أو صوراً مادّيّة _ فلا يفعل وجود ذات قائمه بنفسها لا في مادّه ووجود جوهرٍ مطلق(1)، فالبدن بقواه البدنيّه لا يفعل جوهر النفس. كيف وكون البدن بدنًا _ أى: جسمًا قابلاً لتصرّف النفس _ إنما هو بكونه محلاً لآثار النفس و الأنوار الفائضه عنها إليه!؟.

ثمّ اعلم! أنّ هذه الأدلّه موقوفه على تجرّد النفس الناطقه، و البراهين عليه كثيره مذكوره في كتب الحكماء(2)؛

فمنها ما على سبيل الإجمال، و هو: أنّ القوه التي هي محلّ المعقولات من الإنسان ليست جسمانيّة، إذ كلّ ما يحلّ فيه المعقولات المطلقة من الأنواع و الأجناس _ كالإنسانيّه و الحيوانيّه المعقولتين _ لو انقسم بانقسام حامله إلى المتشابهات لزم كونه محسوساً لا- معقولاً؛ و إن انقسم إلى المختلفات يلزم أن يتقوم من مقوماتٍ غير متناهيّه مجتمعٍ مترتبه؛ و في الشقّين يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم؛

و منها: أنّا نغيب أحياناً عن أعضائنا _ كلّاً، أو كلّ واحدٍ في وقتٍ _ و لانغيب عن ذاتنا، فنحن وراء الجميع؛

و أيضاً: أنّ إدراك الشئ لما كان عبارة عن حصول صورته للمدرك فكلّ من أدرك ذاته

ص : ٤٦٩

١- ١. كذا في المخطوطتين.

٢- ٢. و انظر أيضاً: «الحكمه المتعاليه» ج ٨ ص ٢٦٠.

يجب أن يكون مفارقاً عن المحلّ، إذ لو كان في محلّ لكان صورته ذاته غير حاصله لذاته، بل لمحلّه _ كما تقرّر في محلّه _ ؛

و أيضاً: أنا ندرك ذاتنا بذاتنا _ لأننا لانعزب عن ذاتنا _ ، و أمّا شعورنا بشعور ذاتنا فقد يعزب _ إذ ليس هو نفس وجودنا _ ، فهو كادراكنا سائر الأشياء المدركة من خارج؛

و منها: أنّ كلّ صورته أو صفه حصلت في الجسم بسبب فإذا زالت عنه و بقي فارغاً عنها يحتاج في استحصالها إلى استيناف سبب أو سببٍ من غير أن يكون متكيفاً بذاته، إذ ليس هذا من شأن الجسم؛ و من شأن النفس في الصور العلميه أن تصير بعد استحصالها من معلّم أو فكرٍ مكثفياً بذاتها في استرجاعها، فتعالت عن أن تكون جرميّة؛ فهي روحانيّة.

و من الشواهد: أنّك مع شواغلك إذا فكّرت في آلاء الله أو سمعت آية تشير إلى الأمور الإلهية و أحوال المآب، فانظر كيف يقشعرّ جلدك و يهون عليك حينئذٍ رفض البدن و قواه و حواسه و هواه!، و ذلك لأجل نورٍ قذف في قلبك من الجنّة العالیه و انعكس أثره إلى ظاهر جلدك من جهه الباطن على عكس مايفعل الداخل من الخارج؛ فباطنك غير ظاهر ك؛

و أيضاً: إذا أردت أن تتوجّه إلى تكميل جوهرك و تفعل فعلك الخاصّ _ من تعقل النظريات و اخلاص نيّة في التقرب إلى الله تعالى أو امتناع من مخالطة الشهوات و الوسوس المفسده _ لم يتيسّر لك ذلك إلاّ بمجاهده تامّه و مغالبه بالغه، فالجوهر النطقى مثلاً من عالم آخر وقع غريباً في دار الجسد بيد الظلمه و الفسقه و الكفره من القوى الشهويّه و الغضبيّه و الوهميه؛

و أيضاً: كلّ من له أدنى قريحه في التحدّس و التفطنّ و رجع إلى ذاته و شاهد ما فعله المتخيّله _ التي هي إحدى قواه _ في إنشاء ماهيات الأبعاد و الأجرام و التصرف في الجبال الشاهقه و الصحارى الواسعه و الأفلاك المتحرّكه و الكواكب الساكنه تارةً بالتركيب و التفصيل و تارةً بالتسكين و التحويل، يعلم بالتحدّس يقيناً أنّ نفسه العلامه الفعّاله في عظام الأجرام و دقائق المعاني و كليّاتها ليست جسماً و جسمانيّة.

و ليس الأمر كما ظنّ: أنّ الصوره التي تدرکها النفس إنّما هي في عالم خارج عنها منفصل

ثابت بتأثير مؤثر غيرها، كيف و من جمله ما يحضره الإنسان في باطنه صورٌ مستهجنه من قبل الدعابات الشيطانيه و أضغاث الأحلام المخالفه لفعل الحكيم، و أنها تبقى ببقاء النفس إياها و استخدامها المتخيله في تصويرها و ثبتها، فإذا عرضت عنها انعدمت و زالت؛

و من الشواهد أيضاً: اطباق الأنبياء و الحكماء و الأولياء _ الذين اتفق الجمهور من العقلاء على فضيلتهم و شرفهم و زهدهم و تقواهم _ في تهجين حب الدنيا و تحسين طلب الآخرة و تقبيح مذهب الكفره الدهريه و الملاحده من نفى الصانع و المعاد و ما يبتنى عليه _ من عذاب القبر و السؤال و الحساب و الميزان و سائر المنازل الواقعة على صراط البرزخ إلى يوم يبعثون _ و نفى النبوات و الكمالات و الغايات، فمن هذا حصل القطع بكون النفس باقية بعد الموت، و اللازم القدح فيهم و هو مستلزم للكفر بالله؛ هذا.

و أما الأدله النقلية:

فمن الآيات القرآنيه قوله _ سبحانه _ في سورة البقره: «وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَ لَكِن لَّا تَشْعُرُونَ» (١)؛

و قوله _ سبحانه _ في آل عمران: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَأ هُمْ يَحْزَنُونَ» (٢)؛

و قوله _ عز من قائل _ في ابراهيم: «يَتَّبِعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الآخِرَةِ» (٣)؛

و قوله _ عز و جل _ : «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (٤)، و الخطاب للشيء بالرجوع إلى ربه كيف يتصور للشيء المائت الفائق الفاني _ و معلوم ان الجسد قد مات و فنى _ ؟، فإذن هذا المخاطب هو الجوهر الباقي؛

ص : ٤٧١

١-١. كريمه ١٥٤ البقره.

٢-٢. كريمتان ١٧٠ / ١٦٩ آل عمران.

٣-٣. كريمه ٢٧ ابراهيم.

٤-٤. كريمتان ٢٨ / ٢٧ الفجر.

و قوله _ عظم شأنه _ فى حق عيسى: «إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَ رَافِعُكَ إِلَيَّ» (١)، فالتوفى للبدن و الرفع للروح. فدلّت الآية على أنّ الروح _ روح الله و كلمته _ باقية بعد موت جسده. فمن حيا بعشق ربّه فقد حيا لا يموت أبداً، نعم! من حيا بعشق غيره فقد مات ميتة جاهليّة لا يحيى سرمداً! _ كما قيل بلسان الفارسيّ:

از آب حیات آنچنان نتوان زیست کز آتش عشق دوستان تو زیند _

و قوله _ جلّت عظمتة _ فى حقّ عيسى: «وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا» (٢) أى: نفسه و روحه، «بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» (٣). فدلّ على أنّ الروح باقى بعد موت الجسد. و ممّا يدلّ على موت جسد عيسى قوله _ تعالى _ : «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (٤)، لأنّ الموت هو فراق البدن و النفس ذائقة له، و الذوق لا يمكن إلاّ إذا كانت حية باقية بعد موته؛ كما قيل لأبي جهل بعد موت جسده: «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (٥).

و من الأحاديث المعصوميّة ما روى عن النبىّ _ صلّى الله عليه و آله و سلّم _ : «النوم أخ الموت» (٦)، «كما تنامون تموتون كما تستيقظون تبعثون» (٧)، قال الله _ سبحانه _ : «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» (٨)؛

و روى ثقه الإسلام فى الكافى باسناده عن الكاظم _ عليه السلام _ : «أنّه كان فى قصّه منكرى المعاد من الأمم الماضيه ، فأحدث الله فيهم الأحلام و لم تكن قبل ذلك. قيل: و ما العله فى ذلك؟

ص : ٤٧٢

١-١. كريمه ٥٥ آل عمران.

٢-٢. كريمه ١٥٧ النساء.

٣-٣. كريمه ١٥٨ النساء.

٤-٤. كريمه ١٨٥ آل عمران.

٥-٥. كريمه ٤٩ الدخان.

٦-٦. راجع: «مستدرک الوسائل» ج ٥ ص ١٢٣ الرقم ٥٤٨٤، «مسکن الفؤاد» ص ٧٧.

٧-٧. لم أعر عليه. و قريب منه: «و الله لتموتون كما تنامون و لتبعثون كما تستيقظون»، راجع: «بحار الأنوار» ج ١٨ ص ١٩٧،

«روضه الواعظين» ج ١ ص ٥٣، «المناقب» ج ١ ص ٤٦.

٨-٨. كريمه ٤٢ الزمر.

فقال: إِنَّ اللَّهَ _ تعالى _ بعث رسولاً إلى أهل زمانه فدعاهم إلى عباده الله و طاعته، فقالوا: ان فعلنا ذلك فما لنا؟، فوالله ما أنت بأكثرنا مالاً و بأعزنا عشيرة!

فقال: إن أطمعتموني أدخلكم الله الجنّة، و إن عصيتم (١) أدخلكم الله النار!

فقالوا: و ما الجنّة و النار؟

فوصف لهم ذلك؛ فقالوا: متى نصير إلى ذلك؟

فقال: إذا متّم!

فقالوا: لقد رأينا أمواتنا صاروا عظاماً و رُفاتاً، فازدادوا له تكذيباً و به استخفافاً! فحدث الله _ تعالى _ فيهم الأحلام، فآتوا نبيهم و أخبروه بما رأوا و ما أنكروا من ذلك، فقال: انّ الله _ تعالى _ أراد أن يحتج عليكم بهذا، هكذا تكون أرواحكم إذا متّم و إن بُليت أبدانكم تصير الأرواح إلى عقابٍ حتّى يبعث الله الأبدان» (٢).

و باسناده الصحيح عن الصادق _ عليه السلام _ أنه قيل له: «يروون أنّ أرواح المؤمنين في حواصل طير خضرٍ حول العرش؟

فقال: لا! المؤمن أكرم على الله من أن يجعل روحه في حواصل (٣) طيرٍ، و لكن في أبدانٍ كأبدانهم» (٤)؛

و في روايه أخرى عنه _ عليه السلام _ : «فإذا قبضه الله صير تلك الروح في قالبٍ كقالبه في الدنيا، فيأكلون و يشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا» (٥)؛

ص : ٤٧٣

١- ١. المصدر: عصيتموني.

٢- ٢. راجع: «الكافي» ج ٨ ص ٩٠ الحديث ٥٧.

٣- ٣. المصدر: حوصله.

٤- ٤. راجع: «الكافي» ج ٣ ص ٢٤٤ الحديث ١. و انظر أيضاً: «جامع الأخبار» ص ١٧١، «الزهد» ص ٨٩ الحديث ٢٤١.

٥- ٥. راجع: «الكافي» ج ٣ ص ٢٤٥ الحديث ٦، «التهذيب» ج ١ ص ٤٦٦ الحديث ١٧١، «بحار الأنوار» ج ٦ ص ٢٦٩.

و في خيرٍ آخر: «انّ الأرواح في صفة الأجساد في شجره الجنّه» (١)؛

و عن حبه العرنى قال: «خرجت مع أمير المؤمنين _ عليه السلام _ إلى الظهر، فوقف بوادى السلام كأنه مخاطبٌ لأقوام، فقامت بقيامه حتى أعييت، ثم جلست حتى مللت، ثم قمت حتى نالني ما نالني أولاً، ثم جلست حتى مللت!، ثم قمت و جمعت ردائي فقلت: يا أمير المؤمنين إنني قد أشفقت عليك من طول القيام، فراحه ساعه!، ثم طرحت الرداء ليجلس عليه. فقال لي: يا حبه، إن هو إلا محادثه مؤمن أو مؤانسته!

قال: قلت: يا أمير المؤمنين و أنهم لكذلك!؟

قال: نعم! و لو كشف لك لرأيتهم حلقةً حلقةً محتبين يتحدثون!

فقلت: أجسامٌ أم أرواحٌ؟

فقال: أرواح. و ما من مؤمن يموت في بقعه من بقاع الأرض إلا قيل لروحه: ألقى بوادى السلام، و أنها لبقعه من جنه عدن» (٢).

إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيره الوارده في هذا الباب.

قال الشيخ البهائي _ رحمه الله _ : «ما تضمّنته هذه الأحاديث من أنّ الأشباح التي تتعلّق بها النفوس ما دامت في عالم البرزخ ليست بأجسام و أنّهم يأكلون و يشربون و يجلسون حلقةً حلقةً على صور أجسادهم العنصريّه يتحدّثون و يتنعمون و أنّهم ربما يكونون في الهواء بين الأرض و السماء يتعارفون في الجوّ و يتلاقون _ و نحو ذلك، ممّا يدلّ على نفس الجسميّة و اثبات بعض لوازمها _ ، يعطى أنّ تلك الأشباح ليست في كشافه المادّيّات و لا- في لطافه المجرّدات، بل هي ذوات جهتين و واسطه بين العالمين. و هذا يؤيد ما قاله طائفة من أساطين الحكماء من أنّ في الوجود عالماً مقداريّاً غير العالم الحسّي هو واسطه

ص : ٤٧٤

١ - ١. راجع: «الكافي» ج ٣ ص ٢٤٤ الحديث ٣، «من لا يحضره الفقيه» ج ١ ص ١٩٣ الحديث ٥٩٣، «بحار الأنوار» ج ٦ ص ٢٦٩، مع اختلافٍ يسيرٍ في بعض الروايات.

٢ - ٢. راجع: «الكافي» ج ٣ ص ٢٤٤ الحديث ١، «بحار الأنوار» ج ٦ ص ٢٦٧.

بين عالم المجزّذات و عالم المادّيات ليس فى تلك اللطافه و لا- فى هذه الكثافه، فىه الأجسام و الأعراض _ من الحركات و السكنات و الأصوات و الطعوم و غيرها _ ؛ مُثْل قائمه بذواتها معلّقه لا فى مادّه. و هو عالمٌ عظيم الفسحه و مكانه على طبقاتٍ متفاوتة فى اللطافه و الكثافه، و قبح الصور و حسنّها، و لأبدانهم المثاليّه جميع الحواسّ الظاهره و الباطنه، فيتّعمون و يتألّمون باللذات و الآلام النفسانيّه و الجسمانيّه. و قد نسب العلامه فى شرح حكمه الإشراق القول بوجود هذا العالم إلى الأنبياء و الأولياء و المتألّمين(١)، و هو و إن لم يقم على وجوده شىء من البراهين العقليّه لكنّه قد تؤيّد بالظواهر النقليه. و عرّفه المتألّهون بمجاهداتهم الذوقيه و تحقّقوه بمشاهداتهم الكشفيّه؛ و أنت تعلم أنّ أرباب الأرصّاد الروحانيّه أعلى قدرًا و أرفع شأنًا من أصحاب الأرصّاد الجسمانيّه، فكما أنّك تصدّق هؤلاء فيما يلقونه إليك من خفايا الهيئات الفلكيه فحقيقٌ أن تصدّق أولئك أيضاً فيما يتلون عليك من خبايا العالم القدسيّه الملكيه(٢).

ثمّ(٣) قال _ رحمه الله _ : «قد يتوهم أنّ القول بتعلّق الأرواح بعد مفارقه أبدانها العنصريّه بأشباحٍ آخر _ كما دلّت عليه تلك الأحاديث _ قولٌ بالتناسخ؛ و هذا توهمٌ سخيّفٌ، لأنّ التناسخ الذى أطبق المسلمون على بطلانه هو تعلّق الأرواح بعد خراب أجسامها بأجسامٍ آخر فى هذا العالم _ إمّا عنصريّه، كما يزعمه بعضهم و يقسّمه إلى النسخ و المسخ و الرسخ؛ أو فلكيه ابتداءً و بعد ترددها فى الأبدان العنصريّه؛ على اختلاف آرائهم الواهيه المفضّيله فى محلّها _ . و أمّا القول بتعلّقها فى عالمٍ آخر بأبدانٍ مثاليّه مدّه البرزخ إلى أن تقوم قيامتها الكبرى فتعود إلى أبدانها الأوليه باذن مبدعها _ إمّا بجميع أجزائها المتشثته، أو

ص : ٤٧٥

- ١- ١. حيث قال: «و هو الذى أشار إليه الأقدمون: أنّ فى الوجود عالماً مقداريّاً غير العالم الحسي لايتناهى عجائبه و لا يحصى مدنه ... و الأنبياء و الأولياء و المتألّهون من الحكماء معترفون بهذا العالم»، راجع: «شرح حكمه الإشراق» ص ٥١٧.
- ٢- ٢. و هذا مختتم الكتاب، راجع: «الأربعون حديثاً» ص ٥٠٦، مع تغييرٍ يسيرٍ فى بعض الألفاظ.
- ٣- ٣. كذا فى النسختين، و انظر التعليقه الآتيه.

بإجادها من كتم العدم كما أنشأها أول مره _ فليس من التناسخ فى شىء، و إن سمّيته تناسخاً فلامشاحه فى التسميه.

و ليس إنكارنا على التناسخيه و حكمنا بكفرهم بمجرد قولهم بانتقال الروح من بدنٍ إلى آخر _ فإنّ المعاد الجسمانيّ كذلك عند كثيرٍ من أهل الإسلام _ ، بل لقولهم بقدم النفوس و تردّها فى أجسام هذا العالم و إنكارهم المعاد الجسمانيّ فى النشأه الأخرويه. قال الفخرالرازيّ فى نهايه العقول: أنّ المسلمين يقولون بحدوث الأرواح و ردّها إلى الأبدان لا فى هذا العالم ، و التناسخيه يقولون بقدمها و ردّها إليها فى هذا العالم، و ينكرون الآخره و الجنّه و النار؛ و إنّما كفروا من أجل هذا الإنكار؛ انتهى كلامه ملخصاً(١). فقد ظهر البون البعيد بين القولين. و الله الهادى؛ انتهى كلام شيخنا البهائيّ _ رحمه الله _ (٢).

أقول: قد بسطنا الكلام فى التناسخ و فى حدوث الأرواح فى كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق، من أراد الإطلاع عليها فليرجع إليه. و قد بيّنا أيضاً لميّة البرزخ و كيفيته بما ملخصه:

إنّه لما كان عالم الأنوار المجرّده متقدماً بالوجود و المرتبه على عالم الأجسام المادّيه الكثيفه و كان الإمداد الربانيّ الواصل إلى الأجسام المادّيه موقوفاً على توسط الأنوار المجرّده بينها و بين الحقّ _ تعالى _ و تدبير الأجسام مفوضٌ إلى الأرواح النوريه و تعذر الإرتباط بينهما _ للمباينه الذاتيه الثابته بين المركّب و البسيط، فإنّ الأجسام كلّها مركّبه و الأنوار بسيطه فلامناسبه بينهما و لا- إرتباط، و ما لم يكن إرتباطٌ لا يحصل تأثيرٌ و لا تأثرٌ، كما لا يخفى على العقول الخالصه عن الشوائب الوهميه _ فلذلك خلق الله _ تعالى _ عالم المثل برزخاً جامعاً بين عالم الأنوار القادسه و عالم الأجسام المادّيه ليصحّ إرتباط أحد العالمين

ص : ٤٧٦

١- ١. كما حكاه المحقّق المجلسى، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٥٦.

٢- ٢. هذه القطعه وقعت فى كلام العلامه البهائيّ قبل القطعه المنقوله سابقاً، فانظر: «الأربعون حديثاً» ص ٥٠٥.

بالآخر، فيأتي حصول التأثير والتأثير و وصول الإمداد والتدبير. فهو عالمٌ روحانيٌّ شبيهٌ بالجواهر الجسمانيّ في كونه محسوساً مقدارياً يظهر في الزمان والمكان؛ والجواهر العقليّ في كونه نورانياً منزهاً عن المكان والزمان. وليس بجسم مركّب مادّيّ ولا جوهراً مجرداً عقليّ، بل له جهتان يشبه بكلّ منها ما يناسب عالمه، لأنّ كلّ ما هو برزخٌ بين الشئين لا بدّ وأن يكون غيرهما.

وإنما سمّي بالعالم المثل لكونه مشتملاً على صورها في العالم الجسمانيّ؛ و لكونه أوّل مثالٍ صوريّ لما في الحضرة العلميّه الإلهيّة من صور الأعيان والحقائق. و يسمّى أيضاً بالخيال المنفصل _ لكونه شبيهاً بالخيال المتّصل _ . فما من موجود محسوسٍ أو معقولٍ إلّا وله مثالٌ مقيّدٌ في هذا العالم البرزخيّ.

و هو في العالم الكبير بمنزله الخيال في العالم الإنسانيّ الصغير؛

فمنه ما يتوقّف إدراكه على القوى الدماغيّة _ و يسمّى بالخيال المتّصل _ ؛

و منه ما لا يتوقّف على ذلك _ و يسمّى بالخيال المنفصل _ .

و بهذا العالم يستصحّ تجسّد الأرواح في المظاهر المثاليّه المشار إليها بقوله _ سبحانه _ : «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (١)، و بقوله _ عزّ وجلّ _ حكايةً عن السامريّ: «فَقَبِضْتُ قَبْضَهُ مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ» (٢)، إذ كان راكباً على فرسٍ. و بما ورد: «انّ النبيّ _ صلى الله عليه وآله وسلم _ كان يرى جبرئيل _ عليه السلام _ في صورته دحية الكلبيّ» (٣)، و: «أنّه كان يسمع منه كلاماً مقروّأً في كسوه الألفاظ والحروف».

و إلى هذا العالم يترقى المتروّحون في معارجهم الروحانيّه الحاصله لهم بالإنسلاخ من هذه الصور الطبيعيّه العنصريّه والإكتساء بكساء المظاهر الروحانيّه النوريّه، بل من له

ص : ٤٧٧

١-١. كريمه ١٧ مريم.

٢-٢. كريمه ٩٦ طه.

٣-٣. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٥٨٧ الحديث ٢٥، «بحار الأنوار» ج ١٤ ص ٣٤٣، «الفضائل» ص ٩٦، «متشابه القرآن» ج ١ ص

١٤.

بصيرةً تامّةً و تتبّع كاملٌ في سلسله الموجودات المادّيّه يشاهد البرزخ _ لأجل المباينه المذكوره _ كما شاهد البرزخ بين الأرواح الإنسانيّه و أبدانها الطبيعيّه العنصريّه. فأنّه لَمّا كان المباينه المشار إليها ثابتةً بين الأرواح و الأبدان و تعدّر الارتباط الذي يتوقّف عليه التصرّف و التدبير و وصول المدد إليها، خلق الله _ تعالى _ النفس الحيوانيّه برزخاً بين النفس الناطقه المجرّده و البدن العنصرى المادّي، و كذا في العناصر الأربعة و المواليد الثلاثة الكونيه.

و ممّا يدلّ على هذه النشأه المثاليّه و استقلالها _ دلالةً واضحهً _ : المنامات و الكهانات الصادقه، فإنّ صاحبهما لا يوجد عليه بالأشياء في ذاته لذاته مواقعاً لما سيقع _ فإنّ عجزه ظاهرٌ، و عجز نوعه _ . و النائم ليس في قواه قدره ذلك و لا لنفسه، و إلاّ لكان في اليقظه أقدر على إبداعه. ثمّ إن كان يخترع بنفسه علمه بما سيقع فينبغى أن يعلمه قبل أن يعلمه ليخترع على وفاقه؛ و هذا محالٌ!. مع أنّ للإنسان أن يعرف بالضروره في الجملة أنّ الإعلام من شىءٍ آخر، فلامحاله هذه الأمور ثابتةً في عالمٍ آخر أعلى.

قال محييالدين في الباب الثامن من الفتوحات: «من جمله العوالم (١) عالماً على صورنا إذا أبصره العارف يشاهد نفسه فيها. و قد أشار إلى (٢) ذلك عبدالله بن عباس فيما روى عنه في حديث (٣) الكعبه: «إنّها بيتٌ واحدٌ من أربعة عشر بيتاً، و أنّ لكل (٤) أرضٍ من الأرضين السبع (٥) خلقاً مثلنا حتّى أنّ بينهم ابن عباسٍ مثلى!»؛ و صدّقت هذه الروايه عند أهل الكشف (٦).

و كلّ ما فيه حتّى ناطقٌ، و هو باقٍ لا يتبدّل. و إذا دخله العارفون فأنما يدخلونه

ص : ٤٧٨

١-١. المصدر: عوالمها.

٢-٢. المصدر: + مثل.

٣-٣. المصدر: + هذه.

٤-٤. المصدر: في كلّ.

٥-٥. المصدر: السبع الأرضين.

٦-٦. هيهنا حذف المصنّف قطعاً من كلام الشيخ ابن عربى.

بأرواحهم لا بأجسادهم(١)، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض و يتجرّدون. و فيها مدائن لاتحصى بعضها يسمّى مدائن النور لايدخلها من العارفين إلاّ كلّ مصطفىّ مختاراً. و كلّ حديثٍ و آيه وردت عندنا ممّا صرّفها العقل عن ظاهرها وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض(٢)«(٣)؛ انتهى .

و هذا العالم تسمّيه حكماء الإشراق: الإقليم الثانی من عالم المثال و الأشباح؛

قال التفتازاني: «و على هذا بُني أمر المعاد الجسمانيّ، فإنّ البدن المثاليّ الذي تتصرّف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسيّ، فإنّ له جميع الحواسّ الظاهره و الباطنه، فيلتدّ و يتألّم باللذات و الآلام الجسمانيّه»(٤)؛

و قال أرسطو في أثولوجيا: «انّ من وراء هذا العالم سماءً و أرضاً و بّراً و بحراً و حيواناً و نباتاً و ناساً سماويّين. و كلّ من في ذلك العالم سماويّ(٥)، و ليس هناك شيءٌ أرضيّ(٦). و الروحانيّون الذين هناك(٧) لا ينفرد بعضهم عن بعض، و كلّ واحدٍ لا ينافر(٨) صاحبه و لا يضادّه، بل يستريح إليه»(٩).

قال بعض العرفاء: «و هذا العالم لايتناهى عجائبه و لايمكن إدراك غرائبه في هذا العالم الظلمانيّ، بل لايحيط بحقائقه إلاّ الله _ تعالى _ و مقربى حضرته».

هكذا قال مشايخ أهل الذوق ممّن شاهدوه و وصل إليه بكثرة الرياضات و المجاهدات و

ص : ٤٧٩

- ١-١. المصدر: بأجسامهم.
- ٢-٢. من قوله: و كلّ ما فيه حيّ ... إلى هنا منقولٌ مع زيادهٍ و حذفٍ.
- ٣-٣. راجع: «الفتوحات المكيّه» ج ١ ص ١٢٧ السطر .
- ٤-٤. لم أعرّ عليه، فلم يوجد في باب اثبات حشر الأجساد - راجع: «شرح المقاصد» ج ٥ ص ٩١ _، و لافي ما يشبهه كباب اثبات تجرّد النفس و بقائها بعد خراب البدن _ راجع: نفس المصدر و المجلّد ص ٩٧ _، و باب انّ الجنّه و النار مخلوقتان الآن _ راجع: نفس المصدر و المجلّد أيضاً ص ١٠٧ _.
- ٥-٥. المصدر: سمائيّ.
- ٦-٦. المصدر: + ألبتّه.
- ٧-٧. هي هنا حذف المصنّف قطعاً من المصدر.
- ٨-٨. المصدر: لا ينافي.
- ٩-٩. راجع: «أثولوجيا» ص ٦٣.

خلع نواصيت الأبدان. و أفلاطون و من قبله _ كبقراط و فيثاغورس و انباذقلس و غيرهم، بل و جميع الأنبياء و أرباب الكشف _ يرون وجود عالم غير هذا العالم الحسّي و غير العالم العقليّ و النفسيّ. فيه مدنٌ لا تحصى، من جمله ذلك ما سمّاه الشارع: جابلقا و جابرصا(1)، و هما مدينتان من مدائنه لكلّ واحدٍ منهما ألف بابٍ لا يحصى ما فيها من الخلائق إلاّ الله _ تعالى _ . فجميع الأفاضل من الأنبياء و الحكماء يقرون بوجود هذا العالم؛ فينبغي للعاقل أن لا يتبادر إلى إنكار ذلك فيكذب هؤلاء من غير برهان!

ثم اعلم! أنّ الفيض العقليّ و العطاء القدسيّ غير متناه، فان الرحمة الإلهيّة عامّة الفيض غير مقتصره و لامختصّه بعالم دون عالم؛ بل مهما حصلت الإستعدادات الخاصّه حصل الفيض العقليّ و الحسيّ. و إذا كان العالم الحسيّ مع نقصه و حسّيته يفاض عليه دائماً فلا تكون طبقات العالم المثاليّه و الروحانيّه _ التي هي أشرف و أتم و أكمل _ أولى بقبول الفيض الجديد العقليّ و المثاليّ، فإنّ النفوس المثاليّه حاصله فيه متعلّقه بأجرامه المثاليّه على وجه أتمّ و أكمل من تعلّقها بأجرام العالم الحسيّ. فلا تستبعد قبولها الفيض الجديد العقليّ ثم استكمالها بسبب تلك الأجسام المثاليّه حتّى ينتهي إلى الغايه القصوى في ذلك بحسب استعداده؛ فالمجرّدات المتعلّقه في كلّ طبقه من طبقات عالم المثال يكون دائماً في الترقّي حتّى تدخل بعد الأزمان المتطاولة و المدّه المتباعده في عالم العقل المحض؛ فاعلم ما قلناه لك و اغتتم!

و بالجمله به و فيه تجسّد الأرواح و تروّح الأجساد و تشخّص الأخلاق و الأعمال و سائر الأحوال البرزخيّه و ظهور المعاني بالصور المناسبه لها، بل ظهور الأشباه في المرايا و سائر الجواهر الصقيه و الماء الصافي أيضاً، فإنّها _ كلّها _ من هذا العالم. بل و فيه يُرى ما

ص : ٤٨٠

١ - ١. كما ورد في كلام مولانا المجتبي _ عليه السلام _ حين قال: «و الله لقد خلق الله مدينتين إحداهما بالمشرق و الأخرى بالمغرب اسماهما جابلقا و جابلسا»، راجع: «تحف العقول» ص ٢٣٣.

يُرى في الخيال من الصور _ في منامٍ كانت أو يقظهِ _ ؛ فإنَّها متَّصلهٌ بهذا العالم مستنيرةٌ منه _ كالكوى والشبائك التي دخل منها الضوء في البيت _ . فهو عالمٌ وسيعٌ يسع ما فوقه من المجرِّدات و ما تحته من الجسمانيات بصورها؛ و هو واسطه العقل . إليه تعرج الحواسِّ و إليه تنزل المعاني و هو لا يبرح من موطنه، تجيء إليه ثمرات كلِّ شيءٍ و به يصحَّح ما ورد من أخبار معراج النبي _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ من رؤيته الملائكة و الأنبياء مشاهدةً، و فيه حضور الأئمة المعصومين _ عليهم السلام _ عند احتضار الميت _ كما ورد في أخبارٍ كثيرهٍ _ ؛ و فيه سؤال القبر و نعيمة و عذابه و زياره المؤمن أهله بعد موته؛ و ما ورد: «انَّ الأرواح بعد الموت في صفة الأجساد تتعارف»^(١)، و غير ذلك ممَّا يشاكلة.

ثمَّ اعلم! أنَّ هذا البدن المثالي هو الجسد الذي تتصرَّف فيه الروح أولاً في هذه النشأة أيضاً و بتوسيطه في هذا البدن المحسوس، إذ هو معه الآن. و حياته كحياته ذاتيةً، و هو متولِّدٌ من هذه الأجسام الترابية. و هذا البدن العنصري بمنزله قشرٍ و غلافٍ له _ كما قيل:

گویم سخنی ز حشر چون برق از میغ بشنو که ندارم از تو این نکته دریغ
این جان قرینت هست شمشیر غلاف آن روز بود غلافش از جوهر تیغ _

و يشبه أن يكون كنايةً عن هذه الصور البرزخية الباقية بعد الموت ما عبَّر عنه بالطينه التي خلق منها؛ أو بعجب الذنب في الأخبار. روى في الكافي عن الصادق _ عليه السلام _ أنه سُئل عن الميت: «هل يبلى جسده؟»

قال: نعم! حتى لا يبقى له لحمٌ و لا عظمٌ إلا طينته التي خُلِقَ منها، فإنَّها لا تبلى؛ تبقى في القبر مستديرةً حتى يخلق منها كما خلق أول مرّه»^(٢)؛ و كأنَّ استدارتها كنايةً عن انتقالها من حالٍ إلى حالٍ.

ص : ٤٨١

١- ١. لم أعثر عليه، و ورد: «انَّ الأرواح في صفة الأجساد في شجره من الجنة تتساءل و تتعارف»، راجع: «من لا يحضره الفقيه» ج ١ ص ١٩٣ الحديث ٥٩٣.

٢- ٢. راجع: «الكافي» ج ٣ ص ٢٥١ الحديث ٧، «من لا يحضره الفقيه» ج ١ ص ١٩١ الحديث ٥٨٠، «بحار الأنوار» ج ٧ ص ٤٣.

و في الحديث النبوي: «ينشئ الله النشأه الآخره على عجب الذنب، تبقى من هذه النشأه الدنياويّه فعليه يترتب النشأه الآخره»(١)؛

و في روايه أخرى: «كلّ ابن آدم يبلى إلاّ عجب الذنب»(٢). و «العجب» _ بالسكون _ : العظم المذى في أسفل الصلب عند العجز. و لعلّ الوجه في هذه الكنايه: أنّ الصوره البرزخيّه بكمالاتها آخر ما يكتسب من البدن العنصرىّ و إن خلق من أصلها البدن العنصرىّ من وجه، فيصحّ التعبير عنها بعجب الذنب _ الذى هو مؤخر البدن و يقوم عليه البدن _ . و إلى هذا نظر من أوّل عجب الذنب بالنفس.

ثمّ اعلم! أن الأشياء الموجوده في هذه النشأه الدنياويّه من المادّه و الصوره و الجسم و الجسمانيات _ حتّى الحركات و السكنات و الطعوم و الروائح و الهيئات _ فلها وجودٌ في الخيال المتّصل، ثمّ في الخيال المنفصل، و هكذا إلى أن ينتهى إلى مبدءها _ لأنّ قوس الصعود مطابقٌ لقوس النزول _ ، و لكن في كلّ عالمٍ نحو وجودها بحسب هذا العالم. بل كلّ ما في هذه النشأه الدنياويّه _ من الذوات و الهيئات و النسب و الأشكال و الترتيبات الجسمانيه و النفسانيه _ ظلالٌ و رسومٌ و تمثالاتٌ لما في العالم الأعلى من الذوات الروحانيه و الهيئات العقليه و النسب المعنويّه؛ إنّما تنزلت و تكدّرت و تجرّمت و تجسّمت بعد ما كانت نقيّه صافيه مقدسه عن النقص و الشين مجرّده عن الكدوره و الرين متعاليه عن الآفه و القصور منزّهه عن الهلاك و الدثور. فالإنسان العقليّ إنّما يفيض مثلاً بنوره على هذا الإنسان السفلى بوسائط مترتبه في العوالم العقليه و المثاليه كلّها أناسٌ متفاوته المراتب و النشئات، و كذلك بين النار العقليه و النار السفليه نيراناتٌ مترتبه؛ و لهذا ورد في الحديث: «إنّ هذه النار غسلت بسبعين ماء ثمّ أنزل»(٣)، إشارة إلى تنزل مرتبتها عن كمال حقيقتها الناريّه و تضعّف

ص : ٤٨٢

١- ١. لم أعر عليه، لا في طرفنا و لا في طرق العامه.

٢- ٢. راجع: «تفسير ابن كثير» ج ٨ ص ٣٤٦. و قريبٌ منه ما في: «شرح السنّه» ج ١٥ ص ١٢٢، «مشكاه المصاييح» الحديث

٥٥٢١، «فتح البارى» ج ٨ ص ٥٥٢.

٣- ٣. لم أعر عليه في مصادرنا الروائيه.

تأثيرها و تنقّص جوهرها على حسب كلّ نزولٍ. و من هنا قال بعض متألهي الحكماء: «إنّ هذه الحواسّ عقولٌ ضعيفهٌ و تلك العقول حواسّ قويهٌ». و إلى تفاوت الطبقات أشار مولانا الباقر _ عليه السلام _ حيث قال: «إنّ الله خلق محمّداً و آل محمّدٍ من طينه عليّين و خلق قلوبهم من طينه فوق ذلك، و خلق شيعتنا من طينه دون عليّين و خلق قلوبهم من طينه عليّين، فقلوب شيعتنا من أبدان آل محمّد؛ و إنّ الله خلق عدوّ آل محمّدٍ من طين سجّين و قلوبهم من طينٍ أخبث من ذلك، و خلق شيعتهم من طينٍ دون طين سجّين و خلق قلوبهم من طين سجّين، فقلوبهم من أبدان أولئك و كلّ قلبٍ يحنّ إلى بدنه»(١).

فإذا علمت ما حقّقناه لك في هذا المقام قدرت على دفع البحث الذي يرد على القائلين بعالم المثال بـ: أنّ الصورة بلامادّه محالٌ _ للتلازم بينهما _؛

لأنّ الصورة التي في عالم المثال ليست هي الجوهر الحالّ _ كما في الخارج _، بل مثالها _ و كذا المادّه و سائر الموجودات الخارجيه، على التفصيل المذكور _ . فالتلازم بينهما على حالها و لكن لا على النحو الذي في الخارج؛ فتبصّر!

و الشاهد على ذلك: أنّ الحقيقه الواحده تظهر على البصر بالصور المعينه المكتنفه بالعوارض المادّيه بشرط حضور المادّه و ملازمه وضع معينٍ من محاذاتٍ و قربٍ و عدم حجابٍ _ إلى غير ذلك _، و هي بعينها تظهر في الحسّ المشترك بصوره تشابهها عن غير تلك الشرائط، و هي في الحاليتين تقبل التكرّر بحسب الأشخاص _ كصوره زيدٍ و عمروٍ و بكرٍ _ ثمّ تظهر تلك الحقيقه بعينها في العقل بحيث لا يقبل التكرّر و تصير الأفراد المتكرّره في الصوره المبصره و المتخيّله متّحدهً في الصوره العقليه متفاوتةً في قبول التكرّر، فإنّ صور الأنواع من حيث خصوص نوعيتها متكرّره و هي من حيث صوره جنسيتها واحدهً _ ... و هكذا إلى جنس الأجناس _ فيتحد في صورته جميع أنواعها. فالصوره غير الحقيقه، بل هي ملابسها المختلفه عليها باختلاف المشاعر و المدارك و المواطن.

ص : ٤٨٣

ثم ان تلك الحقيقه مع وحدتها الذاتيه قد تظهر في صورٍ متكثره متخالفه الحكم _ كصور الأشخاص _ ، وقد تظهر في صورهِ واحده _ كالصوره العقليه _ ؛ و كما ان المختلفين في الصوره في موطنٍ قد يتحدان فيها في موطنٍ آخر فقد يتعكس الصورتان في المواطنين _ أعنى: انه يظهر إحديهما بصوره خاصه في موطنٍ و الأخرى بصوره أخرى في ذلك الموطن _ ، ثم يظهران في موطنٍ آخر على عكس الصورتين، فيظهر هذا بالصوره التي كانت لهذا _ كالفرح الظاهر في الرؤيا بصوره البكاء، ... إلى غير ذلك من الأمور المعلومه بممارسه علم التعبير _ .

قال بعض العرفاء: « كما ان قوه باطنيه المبدء صارت ظاهره على وفق هذه النشأ الحسيه كذلك قوه باطنيه المعاش النفسى و البدنى يجيىء فى المعاد من القوه إلى الفعل، و على وفق تلك النشأ الأخرى المعاديه. و تتجسم و تشخص الأخلاق و الأعمال مناسبه لتلك النشأ، فالعشق و المحبه يظهران بصوره الأنهار، و الأشربه و الأذكار و التسيح بصوره العنب، و التفاح و البطيخ و لذه الطاعه و العباده بصوره ألوان الورد، و الصدق و الإخلاص و الورع و التقوى و التوجه التام إلى المبدأ بصوره الحور و الغلمان و القصور من اللآلى و اليواقيت و سائر الجواهر النفيسه، و الشهوه الغضبيه بصوره الكلب و الحيه، و عدم الغيره بصوره الخنزير، و التكبر بصوره الأسد، و البخل و الحرص بصوره العقرب و النمل، و على هذا القياس » ؛ انتهى.

همه اخلاق تو در عالم جان گهى انوار گردد گاه نيران

هفت دوزخ چيست؟ اخلاق بدت هشت جنت هست اعمال خوشت

حشر تو بر صورت اعمال توست هر چه بينى نيک و بد احوال توست

چون شود اخلاق و اوصاف نکو هشت جنت خود تویی ای نيک خو

گر گرفتار صفات بد شدى هم تو دوزخ هم عذاب سرمدى

أقول: لا استبعاد فى أن تتصور و تتجسم الأخلاق و الأفعال و الأعمال فى النشأ الأخرى بهذه الصور المختلفه، لأننا نرى فى هذه النشأ الدنيويه أن القوه العنصرىه تظهر

بصور الأجسام والأشخاص المختلفه للمواليد الثلاثه _ التي هي الجماد و النبات و الحيوان، و إن لم يكن لها في المرتبه العنصريه هذا الظهور، و لكن كانت مركزه فيها، و لها قوه أن يظهر منها هذه الأشكال بحسب الإمتزاج _ ؛ فكذلك في النفوس الإنسانيه أيضاً في نشأه المعاش و المعاد _ و كذا الحبه المدفونه في الأرض _ لها انقلابات شتى حتى يتولمذ المثل. و كل هذه الانقلابات و الصور المختلفه مركزه في مادتها و يظهر شيئاً فشيئاً إلى أن يصل إلى غايتها؛ و هكذا القياس في انتقالات النطفه في أطوارها النباتيه و الحيوانيه.

فان قلت: كيف يكون العرض جوهرأ؟

قلت: لاستبعاد فيه، لجواز أن يكون الشيء جوهرأ في نشأه و عرضاً في أخرى؛ كما يعبر اللبن إذا يرى في النوم بالعلم _ إلى غير ذلك، كما لا يخفى على المتتبع البصير _ .

قال بعض أهل المعرفة: «انّ الروح الإنسانيّ أوجده الله _ تعالى _ حين أوجده مدبراً لصوره طبيعيّه متبدله (١) _ سواء كان في الدنيا أو في البرزخ أو في الدار الآخرة أو حيث كان _ . فأول صورهِ لبسها هي (٢) الصوره التي أخذ عليه فيها الميثاق بالإقرار بالربوبيه لله (٣)، ثمّ أنّه حشر من تلك الصوره إلى هذه الصوره الجسميه الدنياويه و حبس بها في الرابع من أشهر تكوين (٤) صورهِ جسده في بطن أمه إلى ساعه موته. فاذا مات حشر في صورهِ أخرى من حين موته إلى وقت سؤاله، فاذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصوره إلى جسده الميّت (٥) فيحيا به و يأخذ بأبصار الثقلين و أسماعهما (٦) عن حياته بذلك الروح إلا من خصّه الله بالكشف عن ذلك _ من نبيّ أو وليّ (٧) _ .

و أمّا سائر الحيوانات فإنّها يشاهدن ذلك عيناً و سماعاً (٨) ثمّ يحشرن بعد السؤال إلى

ص : ٤٨٥

- ١-١. المصدر: حسيه له.
- ٢-٢. المصدر: _ هي.
- ٣-٣. المصدر: بربوبيه الحق عليه.
- ٤-٤. المصدر: في رابع شهر من تكوين.
- ٥-٥. المصدر: الموصوف بالموت.
- ٦-٦. المصدر: بأسماع الناس و أبصارهم.
- ٧-٧. المصدر: + من الثقلين.
- ٨-٨. المصدر: و أمّا سائر الحيوانات فإنّهم يشاهدون حياته و ما هو فيه عيناً.

صوره أخرى في البرزخ يمسك فيها(١) إلى نفخه البعث، فيبعث من تلك الصورة و يحشر إلى الصورة التي كان فارقها في الدنيا إن كان بقي عليه سؤال. فان لم يكن من أهل ذلك الصنف حشر في(٢) الصورة التي يدخل بها الجنه. و المسؤول يوم القيامة إذا فرغ من سؤاله حشر في الصورة التي يدخل بها الجنه أو النار _ و أهل النار كلهم مسؤولون _ . فاذا دخلوا الجنه و استقرّوا فيها ثم دعوا إلى الرؤيه و بادروا حشروا في صورته لا تصلح إلا للرؤيه، فإذا عادوا حشروا في صورته تصلح للجنه. و في كلّ صورته ينسى صورته التي كان عليها و يرجع حكمه إلى حكم الصورة التي انتقل إليها و حشر فيها. فاذا دخل سوق الجنه و رأى ما فيه من الصور فأثبه صورته رآها و استحسناها حشر فيها، فلا يزال في الجنه دائماً يحشر من صورته إلى صورته إلى ما لانهايه له، ليعلم بذلك الاتساع الإلهي. فكما لا يتكرّر عليه صور التجلي كذلك يحتاج هذا المتجلي له أن يقابل كلّ صورته تتجلي له بصوره أخرى تنار إليه في تجليه، فلا يزال يحشر في الصور دائماً يأخذها من سوق الجنه. و لا يقبل من تلك الصور التي في السوق و لا يستحسن منها إلا ما يناسب صورته التجلي الذي يكون له في المستقبل، لأن تلك الصورة هي كالاتعداد الخاص لذلك التجلي؛ فاعلم هذا، فأنه من لباب المعرفة الإلهيه.

و لو تفتنت لعرفت أنك الآن كذلك تحشر في كلّ نفس إلى(٣) صورته الحال التي أنت عليها، و لكن يحجبك عن ذلك رؤيتك المعهوده و إن كنت تحسّ بانتقالك في أحوالك التي عنها(٤) تتصرّف في ظاهره و باطنك، و لكن لا تعلم أنّها صورٌ لروحك تدخل فيها في كلّ آنٍ و تحشر فيها. و يبصرها العارفون صوراً صحيحه ثابتة ظاهره العين(٥)؛ انتهى.

ص : ٤٨٦

١-١. المصدر: + بل تلك الصورة هي عين البرزخ و النوم و الموت في ذلك على السواء.

٢-٢. المصدر: إلى.

٣-٣. المصدر: في.

٤-٤. المصدر: عليها.

٥-٥. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ٢ ص ٦٢٧ السطر ٢٧. و العبارات منقوله في «الحكمه المتعاليه» ج ٩ ص ٢٣٣ أيضاً.

أقول: السرّ فيه إن إدراك الشيء إنما يكون بتصوّر المدرّك بصوره المدرّك حين إدراكه _ سواءً كان بطريق الإحساس أو التخيل أو التعقل _ . وذلك لأنّ الإدراك لا بدّ فيه من نيل المدرّك لذات المدرّك، فلو لم يتّحداً فنيلاً:

إمّا بخروجه من ذاته إلى أن يصل إليه؛

أو بادخاله إيّاه في ذاته؛

و كلاهما محالٌ _ كما عرفت _ .

ای برادر تو همین (۱) اندیشه ای ما بقى تو استخوان و ریشه ای

گر بود اندیشه ات گل گلشنی (۲) و بود خاری تو هیمة گلخنی (۳)

فاتنن ذلك! فانه مدرّك عزيز المنال.

كأنّك فيما قرع سمعك ما قلناه لك اطلعت على حقيقه الإنطباق بين العوالم، بل انكشف لك أسراراً غامضةً من حقيقه أحوال المبدء و ظهوره في الكثرات من غير شوب ممازجه و لا انفصالٍ، و أحوال المعاد _ من ظهور الأخلاق بصور الأجساد و تجسّم الأعمال _ كما أنبأ عليه لسان النبوّات و الأخبار الواردات عن الأئمّه الطاهرات _ عليهم السلام _ . و اطلعت على سرّ قوله _ تعالى _ : «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (۴)، و قوله _ سبحانه _ : «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا» (۵) _ ... إلى غير ذلك من غوامض الحكم و الأسرار الإلهيّة _ ؛ و علمت أنّ جميع ذلك على الحقيقه لا على المجاز و التأويل _ كما انتهى نظر المتوغّلين في العلوم الظاهريه _ .

شكّ و تحقيق

ص : ۴۸۷

۱-۱. المصدر: همان.

۲-۲. المصدر: گر گلست اندیشه تو گلشنی.

۳-۳. راجع: «مثنوی معنوی» ج ۱ ص ۲۶۲ السطر ۱۳.

۴-۴. کریمتان ۵۴ العنکبوت / ۴۹ التوبه.

۵-۵. کریمه ۱۰ النساء.

لعلك تقول: كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر؟ و كيف يكون المعنى متجسداً و الحال أنّ الحقائق مختلفه بذواتها؟

فنقول: قد لوخنا لك أنّ الحقيقه غير الصوره، فإنها في حد ذاتها و صرافه مزاجها عاريه عن جميع الصور التي يتجلى بها، لكنّها تظهر في صورهِ تارهُ و في غيرها أخرى. و الصورتان متغايرتان قطعاً، لكن الحقيقه المتجليه في الصورتين بحسب اختلاف الموطنين شيء واحد. يشبه ذلك بما يقوله أهل الحكمة النظرية: أنّ الجواهر باعتبار وجودها في الذهن أعراض قائمه به محتاجه إليه، ثم هي في الخارج قائمه بأنفسها مستغنيه عن غيرها. فاذا اعتقدت أنّ حقيقه تظهر في موطن بصوره عرضيه محتاجه و في آخر بجوهرية مستقله مستغنيه، فاجعل ذلك تأنيساً لك تكسر به صوله نفور طبعك عنه في بادى النظر حتى يأتيك اليقين.

قال محيىالدين الأعرابي: «العماء (١) عين البرزخ بين المعانى التي لا أعيان لها في الوجود و بين الأجسام النوريه و الطبيعه كالعلم و الحركه _ هذا في النفوس و هذا في الأجسام _ . فتجسد في حضره الخيال كالعلم في صورهِ اللبن، و كذلك تعين (٢) النسب و إن كانت لا عين لها _ لا في النفس و لا في الجسم _ ، كالثبات في الأمر (٣) يظهر هذا الثبات في صورهِ القيد المحسوس في حضره الخيال المتصل، و كالأرواح في صورهِ الأجسام المتشكله الظاهره بها _ كجبرئيل في صورهِ دحيه، و من ظهر من الملائكه في صور الذرّ يوم بدرٍ _ . هذا في الخيال المنفصل (٤). و الفرقان (٥) بين الخيال المتصل و الخيال المنفصل: أنّ المتصل يذهب بذهاب المتخيل و المنفصل حضره ذاتيه قابله دائماً للمعاني و الأرواح، فيتجسد فيها (٦) بخاصيتها؛ لا يكون غير ذلك. و من هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل.

و الخيال المتصل على نوعين:

ص : ٤٨٨

١-١. المصدر: + هو.

٢-٢. المصدر: تعيين.

٣-٣. المصدر: + نسبه إلى الثابت فيه.

٤-٤. ههنا حذف المصنّف قطعه من كلام الشيخ.

٥-٥. المصدر: فالفرقان.

٦-٦. المصدر: فتجسدها.

منه ما يوجد عن تخيّل؛

و منه ما لا يوجد عن تخيّلٍ _ كالنائم _ .

و ما هو عن تخيّلٍ ما يراه من الصور في نومه، و الّذى يوجد عن تخيّلٍ ما يمسكه الإنسان في نفسه من مثل ما أحسّ به أو ما صوّرتَه القوّه المصوّره إنشاءً لصوره لم يدركها الحسّ من حيث مجموعها، لكن جميع آحاد المجموع لا بدّ أن يكون محسوساً. فقد يندرج المتخيّل _ الّذى هو صورته الملك _ في صورته البشر و هو من الخيال المنفصل في الخيال المتّصل، فيرفعه في الخيال المتّصل، فهو خيالٌ بينهما صورةٌ حسّيّةٌ لولاها ما رفع مثالها الخيال المتّصل»(1)؛ انتهى.

و لعلّ مقصوده من «العماء» هو الوجود المنبسط المعبر عنه بـ: «الفيض الإنبساطيّ» و «الحقّ المخلوق به» _ الّذى مرّ _ .

ثمّ اعلم! أنّ الله _ سبحانه _ خلق النفس الإنسانيّة و أبدعها مثلاً لنفسه _ ذاتاً و صفهً و فعلاً _ مع التفاوت بين المثال و الحقيقة لتكون معرفتها مرقاةً لمعرفته، فنفخ فيها من روحه و جعل ذاتها مجرّدةً عن الأكوان و الأحياء و الجهات و صيرها ذات حياهِ و قدره و علم و إرادهِ و سمع و بصرٍ، و جعلها ذات مملكهٍ شبيههٍ بمملكته تخلق ما تشاء و تختار ما تريد، فلها في ذاتها عالمٌ خاصٌّ بها من الجواهر و الأعراض المفارقة و المادّيّه و الأفلاك و العناصر و المركّبات و سائر الخلائق. إلّا أنّها لضعفها و بُعدها عن ينبوع الوجود بوسائط تنزّلات و غلبه أحكام التجسّم عليها لصحبه المادّه و علائقها لا يترتّب على أفعالها و آثارها _ مادامت في هذه النشأه _ ما يترتّب على الأشياء الخارجيه، بل وجودات آثارها حينئذٍ كظلالٍ و أشباحٍ للوجودات الخارجيه و إن كانت المهيتّه بعينها محفوظهً في الوجودين. نعم! من تجرّد عن جلباب البشريّه و اتّصل بعالم القدس و محلّ الكرامه و كملت قوّته فأنّه يقدر على إيجاد أمورٍ موجودهٍ في الخارج مترتبهً عليها الآثار بإذن الله و لو كان بعدُ في هذه النشأه، و يقدر على حفظها بالهمّه ما لم يغفل عنها؛ فمتى طرء عليه غفلةٌ عدمت.

ص : ٤٨٩

إن قيل: من أين لنا أن نعلم أنّ ما نشاهد في قوّه خيالنا من الصور المخترعه ليست منطبعه في جسم من أجسام هذا العالم؟

قلنا: لأننا لا يمكننا أن نشير إليها إشارة حسيّة بأنّها هنا أو هناك، وكيف يكون في موضع من الدماغ والروح الذي فيه _ مع قلّه مقداره و حجمه ! _ جبال شاهقه و صحارى واسعة مع أشجارها و أنهارها و تلالها و وهادها و أفلاك و كواكب عظيمه مع أنّا نتصوّرها على الوجه الجزئي المانع من الإشتراك؟! فهي إذن ليست في هذا العالم. و ليست أعراضاً، لقيامها لا في محلّ مع أنّها ذات أبعاد و مقادير، فهي أجسام بسيطه صوريه ليست لها مادّه. و ذلك لأنّها غير مصحوبه بقوّه و استعداد و لا قابله لتغيّر و تبدل من اتّصال و انفصال أو نحو ذلك حتّى يجرى فيها برهان اثبات المادّه، بل هي تبدع دفعه كما هي عليها و يفنى دفعه بالكليّه كذلك. فاذا أردنا قسمه جسم مثلاً في الخيال إلى نصفين فلاسيب لنا إلى ذلك إلاّ بإبداع نصفين، لا أن نقسم ذلك الجسم إليهما، و كذلك إن أردنا تسويد الجسم الأبيض هناك اخترعنا جسماً أسود مثله _ و على هذ القياس _ .

ثمّ اعلم! أنّ البرزخ العلى يكون الأرواح فيه بعد المفارقه هو غير البرزخ العلى بين الأرواح المجرّده و الأجسام المادّيه، لأنّ تنزلات الوجود و معارجه دوريه. و المرتبه الّتي قبل النشأه الدنياويه هي من مراتب التنزلات و لها الأوّليه و الّتي بعدها من مراتب المعارج و لها الآخريه. و أيضاً الصور الّتي تلحق الأرواح في البرزخ الأخير إنّما هي صور الأعمال و نتيجة الأفعال السابقه في الدنيا، بخلاف صور البرزخ الأوّل؛ فلا يكون أحدهما عين الآخر، لكنّهما يشتركان في كونهما عالمين روحانيّين و جوهرين نورانيّين غير مادّيين. و يؤيّده ما قد صرّح في الفتوحات في الباب الحادى و العشرين و ثلاثمأه من: «أنّ هذا البرزخ غير الأوّل، و يسمّى الأوّل بالغيب الإمكان و الثانى بالغيب المحال، لامكان ظهور ما فى الأوّل فى الشهاده و امتناع رجوع ما فى الثانى إليها إلاّ فى الآخره؛ و قليل من يكاشفه، بخلاف الأوّل. و لذلك يشاهد كثير منّا البرزخ الأوّل فيعلم ما يريد أن يقع فى العالم الدنياوى من الحوادث

و لا يقدر على مكاشفه أحوال الموتى»(١). و إنّ الفرق بين الصور المشاهده فى البرزخ و بين المشاهده فى الجنان أو النيران إنّما هو بالشده و الضعف و الكمال و النقص، و هذه أنموذج من تلك. و مادام الإنسان قريب العهد من الدنيا لم يستحكم بعد فى نفسه قوه انكشاف الآخرة على وجه الكمال _ كما لم يستحكم فى الجنين قوه الإحساس بالمحسوسات _ ، بل يكون حاله بالنسبه إلى ذلك كحال النائم بالإضافه إلى اليقظان _ كما عرفت _ . و كلتا صورتين إدراكيه جزئيه غير ماديه، إلا أن البرزخيّه مشهوده بعين الخيال و الأخرويه بعين الحس؛ على أنّ عين الحس الأخروى ليس غير عين الخيال، بل يتحد هنا معها، بخلاف الدنيوى؛ فافهم ذلك فإنه عزيز المرام!.

إذا عرفت ما ذكرناه لك فى هذا المقام فلنرجع إلى المعنى؛ فنقول: «الحمد» _ على ما مرّ _ هو: اظهار الكمالات، فاذا كان الشئ عين الكمال فهو عين الحمد و عين الضوء، فلا يبقى معه ظلمه أصلاً حتّى فى عالم البرزخ بمراتبه _ : من حين الموت إلى يوم البعث _ . فجميع الظلمات باعتبار مراتب البرزخ؛ فتبصّر!.

و قيل: «المراد بالاضاءه به: أن يصير الحمد جسماً متكيفاً بالضوء يشرق به الظلمات البرزخيّه _ كالشمس المشرقه التى تشرق بضوئها الظلمات الزمانيه، بناءً على ما هو الصحيح من تجسّم الأعمال و الإعتقادات فى تلك النشأه، كما دلّ عليه كثيرٌ من الأخبار المرويّه عن أرباب العصمه عليهم السلام _ ، فالأعمال الصالحه و الاعتقادات الصحيحه تظهر صوراً نورانيه مشرقه يستضىء بنورها أصحابها، كما قال _ تعالى _ : «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَأْيَمَانِهِمْ»(٢)، و فى الخبر: «إنّ العمل الصالح

ص : ٤٩١

١-١. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ٣ ص ٧٨. و العبارات لم توجد حرفياً فيه، بل هى مقتبسه من مضامينه. و أظنّ أنّ المصنّف اقتبسها من القيصري، إذ هى نصّ عبارته، انظر: «شرح القيصري على فصوص الحكم» ص ١٠٢.

٢-٢. كريمه ١٢ الحديد.

يُضَىء قَبْر صَاحِبِهِ كَمَا يَضَىء الْمَصْبَاحُ الظُّلْمَةَ»^(١)؛ وَ الْأَعْمَالُ السَّيِّئَةُ وَ الْإِعْتِقَادَاتُ الْبَاطِلَةُ تَظْهَرُ صَوْرًا ظُلْمَانِيَّةً كَاسِفَةً يَتَحَيَّرُ فِي ظُلْمِهَا أَرْبَابُهَا، كَمَا قَالَ – تَعَالَى – : «يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَ الْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا»^(٢)، وَ قَالَ – عَلَيْهِ السَّلَامُ – : «الظلم ظلماتٌ يوم القيامة»^(٣)، فَيَكُونُ الْمَرَادُ بِظُلْمَاتِ الْبِرْزَخِ أَيْضًا الْأَعْمَالُ وَ الْإِعْتِقَادَاتُ الْمَظْلَمَةُ. وَ الْمَرَادُ بِ «إِضَائَتِهَا» حِينَئِذٍ إِمَّا مَحْوُهَا وَ إِذْهَابُهَا – كَمَا قَالَ تَعَالَى : «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ»^(٤) – أَوْ تَبْدِيلُهَا حَسَنَاتٍ – كَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ : «فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ»^(٥) – .

وَ قِيلَ : «المراد بظلمه البرزخ ظلمه العمل و ظلمه البدن الهولاني الذي انقطع عنه نور النفس المجردة و استعداد للرجوع إلى المادّة الأصليّة» ؛

وَ قِيلَ : «جمع الظلمات إمّا باعتبار شدّتها – كأنّها ظلمات – ؛

وَ إمّا باعتبار ظلمه القبر و ظلمه الوحشه و ظلمه العمل»؛

وَ قِيلَ : «الظلمات إمّا عبارة عن شدائد الروح في عالم البرزخ ؛ أَوْ كُنَايَةً عَنْ نَارِهِ – فَأَنَّهُا مَظْلَمَةٌ كَنَارِ الْقِيَامَةِ – ؛ أَوْ ظَلَمَهُ الْمَوْضِعَ الَّذِي فِيهِ جَسَدُهُ الْمَثَالِي»^(٦)؛

وَ قَالَ بَعْضُ الْأَعْلَامِ فِي هَذَا الْمَقَامِ : «لَا يَبْعُدُ أَنْ يُحْمَلَ الْبِرْزَخُ عَلَى الْوُجُودِ فِي عَالَمِ الشُّهُودِ – أَعْنَى : الْوُجُودِ الْحَسِّيِّ – كَمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ الْمُحَقِّقُونَ مِنَ الصُّوفِيَّةِ، فَيَقُولُونَ : الْمَوْجُودَاتُ فِي غَوَاسِقِ بَرَزَخِيَّةٍ. وَ وَجْهُ الْإِطْلَاقِ أَنَّهُمْ ارْتَقَوْا عَنْ فَنَاءِ الْعَدَمِ الصَّرْفِ وَ مَا اتَّصَلُوا بِالْوُجُودِ الْبَحْتِ الْأَبَدِيِّ وَ لَمْ يَصِلُوا إِلَى سَاحَتِهِ، فَكَانُوا بَيْنَ بَيْنٍ. وَ تَعَدَّدَ الظُّلْمَاتُ حِينَئِذٍ بِاعْتِبَارِ ظَلْمِهِ

ص : ٤٩٢

١-١. راجع: «شرح نهج البلاغه» – لابن أبيالحديد – ج ١٠ ص ١٩٠.

٢-٢. كريمه ١٣ الحديد.

٣-٣. راجع: «مستدرک الوسائل» ج ١٢ ص ٩٩ الحديث ١٣٦٢٨، «جامع الأخبار» ص ١٥٥، «عوالي اللئالي» ج ١ ص ١٤٩ الحديث ٩٩، «مجموعه ورام» ج ١ ص ٥٦.

٤-٤. كريمه ١١٤ هود.

٥-٥. كريمه ٧٠ الفرقان.

٦-٦. هذا هو قول المحقق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٥٢.

الإمكان و الإحتياج و المادّه و بقيّه آثار ظلمه العدم _ إلى غير ذلك» _ . قال: «و زعمى إنّ حمل كلام المعصوم _ عليه السلام _ على هذا الوجه اللطيف أبهى و أحرى من حمله على المعنى السابق، و لاسيّما بقريته ما سيذكره _ عليه السلام _ فى فقره التّى تليه من تسهيل سبيل المبعث الشامل للقبر _ بل هو مساوئق له _ ، و فى فقره التّى بعدها من شرف المنازل الحاصل فى يوم المبعث لثلاً يكون فيه شائبه التكرار»(١)؛ انتهى.

هذا هو الذى ذكروه فى هذا المقام.

و هو _ كما ترى _ لا يخلو من شيء!؛ فتدبر.

و يُسَهِّلُ عَلَيْنَا بِهِ سَبِيلَ الْمَبْعَثِ.

«يسهّل» _ بالتشديد و الياء المثناة من تحتٍ، على ما فى النسخه المشهوره _ : ضد العسر، من «سهل سهولاً» _ بالضم _ ، هذه هى اللغه المشهوره. و قال ابن القطّاع: «يقال: سهل بالفتح و الكسر(٢) أيضاً»(٣). و «تسهّل» _ بضمّ التاء المثناة من فوقٍ _ على طريق الخطاب، على نسخه.

و «سبيل» _ بالنصب _ : مفعولٌ به على النسختين.

و فى بعض النسخ: «يسهّل» _ بفتح الياء المثناة من تحتٍ و ضمّ الهاء المخفّفه _ . فـ «سبيل» مرفوعٌ على أنّه فاعلٌ له؛

و بفتح الهاء المشدّده، فـ «سبيل» مرفوعٌ على أنّه نائب فاعلٍ له.

و «السبيل»: الطريق، يذكر و يؤنث.

و «المبعث»: إمّا اسم مكانٍ ، أو مصدرٌ ميميٌّ بمعنى البعث. و هو لغّه: الإرسال؛ و اصطلاحاً: هو الطريق من القبر إلى العرصات. و قيل: «هو المحشر هنا. و فى الحديث: إنّ

ص : ٤٩٣

١-١. كما نقله المحقق المجلسى من غير اسنادٍ إلى قائله أيضاً، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٥٧.

٢-٢. المصدر: بفتح الهاء و كسرها.

٣-٣. راجع: «المصباح المنير» ص ٣٩٨.

الذهاب من القبر إلى عرصه المحشر يوم البعث يشقّ على قومٍ و يسهل على آخرين»(١)؛ انتهى. >وقد روى أنّ الناس في ذلك الطريق على أحوالٍ شتى:

بعضهم يُحشر بصورة الذرّ يطأهم الخلائق و كلّ ذي ظلفٍ و حافرٍ، و هم: المتكبرون، و من منع زكاه الأنعام؛ و من قصب أرضاً يكلف بحمل ترابها إلى المحشر؛

و بعضهم يُؤتى لهم بنوقٍ من نوق الجنّة يركبون عليها تطير بهم إلى الجنّة(٢)(٣).<

لمعه فرقائه

قد تحقّق عند النفوس المستنيرة بأنوار العلم الأخرويّ و المعارف السلوكية أنّ الإنسان أبداً في التحوّل و الانتقال من مرآة الدنيا إلى فضاء الآخرة، و هو دائماً في القيام و الانبعاث من هذه القبور و الأجدات إلى ساهره القيامة. و هو لا يزال في طلب الخروج و الارتحال بحسب الجبلّه من مكانٍ إلى مكانٍ هذه النشأة الأولى إلى سعه عرصات النشأة الأخرى _ بل له كلّ ساعهٍ و لحظهٍ خلّع و لبسٌ جديدٌ _ ؛ إلى أن يلقى الله _ تعالى _ إمّا فرحاناً مسروراً و إمّا معدّباً مقهوراً، لقوله _ تعالى _ : «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ * فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ (٤) _ إلى آخر الآية _ .

و أكثر الناس في غفلهٍ عريضهٍ عنه، لقوله _ تعالى _ : «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا»(٥)، و قوله: «يَلِيبُ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»(٦)، و قوله: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ»(٧).

و من هذا الجهل المحيط بهم نشأ تعلقهم بهذه الحياه الفانيه و نسيانهم أمر الآخرة و

ص : ٤٩٤

١- ١. لم أعثر عليه في مصادرنا. و رواه المدني، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٣٩.

٢- ٢. فانظر مثلاً: «بحار الأنوار» ج ٧ ص ٣٠٣، و انظر أيضاً: «الفرائد الطريفه» ص ١٥٨.

٣- ٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٤.

٤- ٤. كريمتان ٦ / ٧ الإنشقاق.

٥- ٥. كريمه ٢٢ قآ.

٦- ٦. كريمه ١٥ قآ.

٧- ٧. كريمه ٨٨ النحل.

ثباتها، ولهذا تعجبوا أمر الآخرة عند ظهور الساعه و تحقّق البعث و كشف الغطاء قائلين «يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا»، فقبل لهم: «هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ صَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» (١). فهو لاء _ و هم أكثر الناس! _ منكرون بالحقيقه للقيامه و البعث شاكون في قيام الساعه و تحقّق المعاد؛ «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً * وَ نَرَاهُ قَرِيباً» (٢). و أمّا المُقَرَّرُ بِالآخِرَةِ الْمُؤْمِنُ بِالْمَعَادِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَهُوَ الَّذِي تَبْتَهت نفسه من نوم الغفله و رقدته الضلاله و انبعثت من موت الجهاله و حييت بروح المعارف و انفتحت لها عين البصيره، فيشاهد يوم القيامه و يرى كأنها قد قامت؛ كما ورد في الحديث المتفق على صحته، و هو حديث الحارثه الأنصاريّ حين سأل رسول الله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ عنه من بيان حقيقه إيمانه لما قال: «إِنِّي أَصْبَحْتُ مَوْقِنًا حَقًّا؛

فقال _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ : لِكُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةٌ، فَمَا حَقِيقَةُ إِيمَانِكَ؟

فأجاب بقوله: عزفت نفسى عن الدنيا بما فيها، فاستوى عندى حجرها و ذهبها. فكأننى أرى أهل الجنه فى الجنه يتزاورون و أهل النار يتعاونون، و كأننى أرى عرش ربى بارزاً!

فصدّقه رسول الله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ و قال _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ : هذا عبدٌ نور الله قلبه بالإيمان. ثم قال _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ _ : «قد أصبت فالزم!» (٣) _ يعنى: الطريق _ .

و بالجملة من مات عن حياه هذه النشأه الدنيويّه الفانيه بالموت الإرادى فقد قامت قيامته. و أمّا القيامه الكلّيّه فهى إنّما يتحقّق عند موت الجميع و فناء الكلّ. و العارف لا يحتاج فى مشاهدته أحوال الآخرة إلى فناء الكلّ و قيام الساعه على الجميع، لأنّه من أهل الأعراف المشاهدين لأحكام الآخرة و أحوال الدنيا جميعاً العارفين بمن فى الجنه و النار،

ص : ٤٩٥

١-١. كريمه ٥٢ يسآ.

٢-٢. كريمه ٦ / ٧ المعارج.

٣-٣. لم أعثر عليه بالفاظه، و راجع: «مستدرک الوسائل» ج ١٢ ص ١٦٦ الحديث ١٣٧٩٣، «الجعفریات» ص ٧٦، «مشكاه الأنوار» ص ٣٩، «معانى الأخبار» ص ١٨٧ الحديث ٥.

لقوله _ تعالى _ : «وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كَلَامًا بِسَيِّمَاتِهِمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَيِّئًا عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ * وَإِذَا صُورِتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (١). و هم الرجال الذين «لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (٢).

قال بعض العرفاء: «انَّ الجنَّةَ _ التي نصل إليها في الآخرة _ و النار _ التي يصل إليها من هو أهلها في الآخرة _ هي مشهودة اليوم لك من حيث محلها لا- من حيث صورتها، فأنت فيها تنقلب على الحال التي أنت عليها فلا تعلم أنك فيها؛ فإنَّ الصورة تحجبك التي تجلّت لك فيها».

و يُشْرَفُ بِهِ مَنَازِلُنَا عِنْدَ مَوَاقِفِ الْأَشْهَادِ.

«يشرف» أى: يعلى _ من الشرف بمعنى العلو _ . و فى نسخه: «تَشْرُفُ» _ بالتاء المثناة من فوق (٣)، على وزن تحسن _ .

و رفع «المنازل» على الفاعليه.

و «المواقف» _ جمع موقف _ : مكان الوقوف.

>و «الأشهاد»: جمع شهد _ بفتح الفاء و سكون العين _ ، و هو جمع شاهد _ كصحب و أصحاب _ ، من: شهد على الشيء أى: أطلع عليه و عاينه؛ أو من شهد به أى: أخبر بما قد شاهد (٤).

قيل: «المراد بهم أهل القيامة، لأنهم يشاهدون فيه الأفعال القبيحة التي كانت مستورة عنهم فى الدنيا»؛

ص : ٤٩٦

١-١ . كريمتان ٤٧ / ٤٦ الأعراف .

٢-٢ . كريمه ٣٧ النور .

٣-٣ . و هى نسخه ابن اشناس، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٥٨ .

٤-٤ . المصدر: _ من شهد ... شاهد .

وقيل: «هم الملائكة الشاهدون على أفعال العباد القِيَمون بالشهادة في يوم البعث»^(١)؛

وقيل: «هم الآمنون من العذاب»؛

وقيل: «هم الأئمة _ عليهم السلام _ ، فإنهم الشهداء على أعمال الخلائق؛ بحكم قوله _ تعالى _ : «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسِيْطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»^(٢) _ و هي^(٣) قراءه أهل البيت _ ، وقوله _ تعالى _ : «وَ قُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رُسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ»^(٤) ، و هم الأئمة _ عليهم السلام _ بحكمهم^{(٥)(٦)} . و يؤيده ما روى في الكافي بإسناده عن العجلى قال: «قلت لأبي جعفر _ عليه السلام _ : قوله _ تعالى _ «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسِيْطًا»^(٧) _ ... إلى آخره _ ؛

قال: نحن الأئمة الوسط و نحن شهداء الله على خلقه و حججه في أرضه»^(٨) . و قد عرفت أنّ الإنسان الكامل جامع الجميع، فهو الشهيد على خلقه؛ فتبصّر!

و لكن الذى يظهر من كلامه _ عليه السلام _ فيما سيجىء فى دعائه _ عليه السلام _ بعد الفراغ من صلاة الليل هو الجميع _ حيث قال: «فأجرنى من فضيحات دار البقاء عند مواقف الأشهاد و من الملائكة المقرّبين و الرسل المكرّمين و الشهداء و الصالحين، من جارٍ كنت أكاتمه سيئاتى و من ذيرحمٍ كنت أحتشم منه فى سريراتى ... إلى آخره» .

قيل: «و الفائدة فى قيام الأشهاد و اعتبار قولهم: المبالغة فى إظهار الفضيحة». و روى:

ص : ٤٩٧

-
- ١- ١. هذا هو قول المحقق المجلسى، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٥٨.
 - ٢- ٢. كريمه ١٤٣ البقره.
 - ٣- ٣. المصدر: + على.
 - ٤- ٤. كريمه ١٠٥ التوبه.
 - ٥- ٥. هذا قول المحقق الفيض حيث قال بعد أن ذكر الكريمه: «أقول: فالخطاب للمعصومين _ عليهم السلام _ خاصه»، راجع: «تفسير الصافى» ج ١ ص ١٩٧.
 - ٦- ٦. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٤.
 - ٧- ٧. كريمه ١٤٣ البقره.
 - ٨- ٨. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١٩١ الحديث ٤. و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ٢٢ ص ٤٤١، «إرشاد القلوب» ج ٢ ص ٢٩٧، «دعائم الإسلام» ج ١ ص ٢٠.

«انّ الأعمم ينكرون يوم القيامة بتبليغ الأنبياء، يطالب الله الأنبياء _ عليهم السلام _ بالبينه على أنهم قد بلغوا _ وهو أعلم! _ ، فيؤتى عليهم بالشهداء»(١).

يَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ.

«يوم»: ظرفٌ «ليشرف»، أو: له و لما قبله _ على سبيل التنازع(٢) _ ؛ و كذا «يوم» البعد. و هذا اقتباسٌ من قوله _ تعالى _ فى سورة الجاثية: «وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ»(٣)؛ أو إجراءً على لسانه _ عليه السلام _ ، كما مرّ؛ فتذكّر! _ .

> وإنما أتت الفعل فى «تجزى» و جىء بالضمير مفرداً مؤنثاً فى «كسبت»، لأنّ «كلاً» و إن كان لفظها الإفراد و التذكير، لكن يجب مراعاة معناها حيث أضيفت إلى منكر مؤنث _ نحو: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ»(٤) _ ؛ و إن أضيفت إلى معرفٍ أو قطعت جاز مراعاة لفظها و مراعاة معناها _ نحو: كلهم قائمٌ و قائمون، و: «فَكَلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ»(٥)، و: «كُلُّ كَانُوا ظَالِمِينَ»(٦) _ . و الضمير فى «وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» راجعٌ إلى النفوس المدلول عليها بـ «كُلِّ نَفْسٍ»، و جمعه لأنّه أنسب بحال الجزاء كما أنّ الإفراد أوفق بحال الكسب، أى: لا يظلمون بنقص ثوابٍ أو زيادة عقابٍ؛ لاستحاله الظلم عليه _ تعالى _ (٧) > .

> قيل: «لا يبعد أن يكون إعطاء الجزاء بسبب الكسب إشارةً إلى إعطاء الحسنات

ص : ٤٩٨

١- ١. لم أعره عليه. و فى روايه ما ملخصه: انّ الله _ تعالى _ يطالب نوحاً _ عليه السلام _ بمن يشهد له بالتبليغ، فليتجى إلى نبينا _ صلى الله عليه و آله و سلم _ ، فيأمر حمزه و جعفرأ أن يشهدا له. راجع: «الكافى» ج ٨ ص ٢٦٧ الحديث ٣٩٢.

٢- ٢. انظر: «نور الأنوار» ص ٢٥ «الفرائد الطريفه» ص ١٥٩.

٣- ٣. كريمه ٢٢ الجاثية.

٤- ٤. كريمات ٥٧ العنكبوت / ٣٥ الأنبياء / ١٨٥ آل عمران.

٥- ٥. كريمه ٤٠ العنكبوت.

٦- ٦. كريمه ٥٤ الأنفال.

٧- ٧. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٤١.

بسبب الطاعات؛ وقوله: «وَهُمْ لَا يُظَلَّمُونَ» إشارة إلى أن التعذيب بسبب المعاصي لا يستلزم الظلم، بل هو عين العدل» (١). <

وقال بعض العرفاء: «من أتبع نفسه هواها في تعدى حدود الله _ سبحانه _ وقضى الشهوات رقت تلك السيئات في قلبه بالإعراض عن الله و صارت لها عادة، فإذا عوقبت هذه النفوس بما يفتّر غيظ المظلوم و يكسيه نشاطاً و يغيب الظالم المتعدى فذلك حدّ الله بضدّ ما اعتدى به، و هو عين محو السيئه من المعتدى حدّ الله و حمل الظالم من سيئات المظلوم و إعطائه من حسناته. فأمر الحساب موجوداً الآن و لكن لا يفهمه إلاّ قليلاً، و يظهر في الدار الآخرة للجميع. و بالجمله يوم الجزاء يوم ايفاء الحقوق و جزاء الأعمال على وجه الحقّ و العدل في الثواب و العقاب، إذ لا حكم لأحدٍ غير الواحد القهار _ لارتفاع الأسباب العرضيه و العلل الإتفاقيه و انعدام أسباب الجور و الظلم من جهاله الحكّام و عجزهم عن إمضاء الأحكام على التمام، و غير ذلك من الأمور التي هي باب ضروريات الأكوان الدنياويّه و القوابل الماديّه _ .

و الظلم إذا وقع فأنما يقع إمّا من الشخص على نفسه، أو من غيره عليه؛ و كلاهما مستحيلٌ يوم الآخرة؛

أمّا استحاله الثاني فيه: فإنّ المؤثر في الشيء هناك ليس إلاّ ما هو علّه ذاتيهً لذلك الشيء _ لارتفاع الأسباب العرضيه و المبادى القسريّه و عدم تراحم الأمور و تصادم الأسباب الإتفاقيه و تضايق الوجود فيه _ . و العله الذاتيه للشيء مقومه لوجوده و محصله لذاته و ملائمه لطبعه، «و لَا يُظَلَّمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (٢)؛

و أمّا استحاله الشقّ الأوّل: فلأنّ ما يصل إلى أحدٍ في الدار الآخرة ليس إلاّ حاصل ما فعله في الدنيا _ لأنها دار الثواب و الجزاء بلاعملٍ، كما أنّ الدنيا دار العمل بلاجزاءٍ _ ، فان

ص : ٤٩٩

١-١. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٥. و انظر أيضاً: «الفرائد الطريفه» ص ١٥٩.

٢-٢. كريمه ٤٩ الكهف.

وقع ظلمٌ من أحدٍ على نفسه فقد وقع في الدنيا لا- في العقبى، إذ الأمور فيها جاريه على مقتضى الحقّ والحساب معموله على قانون العدالة والصواب؛ ولهذا قال بعض الكبراء: «ليس الخوف من سوء العاقبه، إنّما الخوف من سوء السابقه!»، «الشقيّ شقيّ في بطن أمه»^(١)، وقال الله - تعالى - : «فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَّمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تَجْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» ، وهو يشعر بانحصار تحقّق الظلم والشرّ في هذه الدنيا الفانيه.

وأما الواصل إلى الأشقياء من عذاب النار وشدائدها فأنّما هي نتيجة أعمالهم في الدنيا وظلمهم على نفوسهم فيها، لقوله: «وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»^(٢) - أي: بما سبق في الدنيا - . وليس يتصوّر منهم ظلمٌ مستأنف في الآخره لا على أنفسهم ولا على غيرهم.

و السبب اللّمّي لاختصاص وقوع الظلم والشرّ في الدنيا دون الآخره مع أنّ الإلاه و المؤثّر فيهما جميعاً واحداً - يفعل ما يشاء و يختار ما يريد من غير تدافع أو مشاركي - . هو ما وقعت الإشاره إليه من أنّها دار الحركات و الإستعدادات، لأنّها واقعه في آخر الدرجات من الوجود و في أسفل الدرجات من مراتب الخير و الجود، و ما بعد مرتبتها في النزول و الخسّه ليس إلا- العدم المحض و البطلان الصرف. بل وجودها في مرتبه العدم، إلا أنّها بحسب سنخها و جوهر الهيولى ممّا لها قوه وجود أشياء كثيره لها استعدادات للصور الحسيّيه و النفسيه و الروحيه بحسب امتزاجات وقعت بين عناصرها المتضاده التي كلّ منها لا يتحرّك عن مواضعها الطبيعيه إلاّ بأسباب سماويه منبعثه لأغراض علويه و مقاصد عقليه مرتبه على أشواقها الكليّه و حركاتها الدوريه حسب قضاء الله و مشيئته المقتضيه لنشو الكائنات من النباتات و الحيوانات بعناصرها المتضاده و موادّها المتفاسده.

ص : ٥٠٠

-
- ١- ١. اشاره إلى قول المعصوم - عليهم جميعاً سلام الله - : «الشقيّ من شقيّ في بطن أمه»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٥ ص ٩، «اتحاف الساده المتّقين» ج ٩ ص ٢٠٦، «تفسير القرطبي» ج ١١ ص ١٤٠.
- ٢- ٢. ١ كريمه ٣٣ النحل.

ثم لما كان نوع الإنسان أشرف أنواع الحيوان و كان له إستعداد الارتقاء إلى رتبه الشرف و الكمال و احتمال البقاء و الدوام في نشأه أخرى هي نشأه التمام و يوم قيام الخلائق بين يدي الملك العلام و لا يمكن استكمالها إلى هذه الغايه إلا بأسبابٍ أخر خارجة اتفاقه من التأديب و التهذيب و الإرشاد و الهدايه و الوعد و الوعيد _ و ذلك لا يكون إلا بانزال الكتب و الرسل للإنذار و الهدايه، فقد قضى الله بوجود هذه الشرور في هذه الدار _ : دار الغرور _ لكونها لازمه لخيرات كثيره هي أسباب سياقه عباده إلى رضوانه؛ فعلم ان الظلم وقع في الدنيا لكونها دار الشرور و الغرور. و أما الآخره فهي دار العدل بلاجور و الخير بلاشتر؛ فمن لم يبلغ إلى غايه كماله و شرفه بحيث يصير نفسه عقلاً بالفعل و لم يرد إلا على ما يدركه الحواس فهو متعلق الوجود بالأجساد الدنياويه و أرجاسها الشهويه و الغضبيه _ مثل الكلب و الخنزير _ . و الحاصل: ان الدنيا دار النجاسه و طالبها الأرجاس و الأنجاس، لقوله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «الدنيا جيفه و طالبها كلاب» (١)، و في الحديث: «الدنيا ملعون ملعون ما فيها» (٢).

و الآيات الداله على أن منشأ عذاب الآخره هو الجهل و الإعراض عن تعلم الحكمه كثيره، و كذا الآيات الداله على أن الثواب و العقاب في دار الآخره إنما يكونان بنفس الأعمال و الأخلاق الحسنه و السيئه _ لا بشيء آخر يترتب عليها _ كثيره جمه، فالملذ و المولم و النعمه و النقمه و الجنه و النار في دار القرار هي نفس صور الأعمال و الآثار، كما دل

ص : ٥٠١

-
- ١- ١. لم أعثر عليه منسوباً إلى سيدنا المصطفى _ صلوات الله عليه و على آله _ إلا في «مصباح الشريعه» ص ١٣٧. و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ٨٤ ص ٢٨٨ ج «شرح نهج البلاغه» _ لابن أبيالحديد _ ج ١٩ ص ٢٩١، «مفتاح الفلاح» ص ٣٣٨ .
- ٢- ٢. لم أعثر عليه في طرقنا. و في طرق العامه يوجد كجزء من حديث، فلتمامه راجع: «مجمع الزوائد» ج ٧ ص ٢٦٥، «اتحاف الساده المتقين» ج ٨ ص ٨٠، «كنز العمال» الحديث ٦٠٨٨، «حليه الأولياء» ج ٣ ص ١٥٧، «العلل المتناهيه» ج ٢ ص ٣١٢.

عليه قوله _ عليه السلام _ : «إنما هي أعمالكم ترد إليكم» (١)، وقوله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ : «إِنَّ الْجَنَّةَ قِيَعَانِ وَأَنَّ غِرَاسَهَا سَبْحَانُ اللَّهِ» (٢)، كذا قوله _ تعالى _ : «يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَأَنْ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (٣). وقد مرَّ تحقيق هذا المطلب في سالف القول مستوفى، فتذكر!

فالعقوبات الإلهية الواصلة إلى المجرمين كما أنها ليست من باب الانتقام الواقع عليهم من منتقم منفصلٍ مباينٍ يوقع الألم و الشدائد عليهم و يوصل المكاره و المحن إليهم، فكذلك ليست الألم و المكاره أموراً خارجةً عن ذاتهم و صفاتهم مترتبةً عليها، بل الأعمال القبيحة الواقعة منهم في الدنيا _ بواسطة ما في ضمائرهم و نياتهم _ صارت ملكةً راسخةً في نفوسهم و انحرفت بسببها فطرتهم الأصلية يوجب لهم تصوّراتٍ باطلةٍ و أفكارٍ مولمةٍ موحشهٍ موجودهٍ بوجودٍ أخرويٍّ يناسبها، فتطلع على أفئدتهم ما كان مستكنّاً فيها. و لو تيسر للشقيّ الفاجر أن يشاهد باطنه في الدنيا بنور البصيره لرآه مشحوناً بأصناف السباع و الشياطين و أنواع الوحوش و الهوام هي مثل غضبه و شهوته و حقه و حسده و عجبه و رياءه و مكره و حيلته. و هي التي لاتزال تفترسه و تنهشه، إلاّ أنه محجوبٌ عن مشاهدتها. فاذا رفع هذا الحجاب و انكشف الغطاء و وضع في قبره عاينها و قد تمثّلت بصورها و أشكالها الموافقه لمعانيها. و أوّل ما يقع بصر أحدهم على صورته عمله المطابقه إياه يرى بعينه العقارب و الحيات قد أهدقت به، و إنّما هي صفاته الحاضره الآن قد انكشف له صورتها، لعدم الشاغل و صفاء المحلّ و قوّته و صيروره القوى كلّها واحدهً ذات تخيل؛ فلا يزال يريد ما لا يجديه و يشتهي ما يضّرّه و يفعل ما يكرهه و يختار ما يعذّبه و يهرب عمّا يصحبه قائلاً: «يَا لَيْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ» (٤). و يريد أن يهرب

ص : ٥٠٢

١-١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٣ ص ٩٠.

٢-٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧ ص ٢٢٩. و قريبٌ منه ما في «عوالي اللئالي» ج ٤ ص ٨ الحديث ١٠.

٣-٣. كريمه ٥٤ العنكبوت.

٤-٤. كريمه ٣٨ الزخرف.

عنها، و أنى يتصوّر لأحد أن يهرب من نفسه و لازم نفسه؟! إلا أنّ هذه الهيئات لما كانت غريبه من جوهر النفس _ و كذا ما يلزمها _ فلا يبعد أن تزول في مدّه من الدهر متفاوتة حسب تفاوت العلائق في رسوخها و ضعفها و كثرتها و قلتها إن شاء الله، فيخرج من النار من في قلبه مثقال ذره من الإيمان؛ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (١). و على هذا القياس حكم الأعمال الحسنه الواقعه من أهل السعاده الأخرويه المصوّره في القيامه بصور لذّه حسان _ من حورٍ و غلمان و جنّه و رضوان _ . فإنّ حقيقه تلك الصور هي موجوده معه مختفيه في باطنه، و إنّما تصير حاضره مشهوده له يوم القيامه بواسطه رفع الحجاب، لقوله _ تعالى _ : «فَلَاتَعْلَمَ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (٢).

قال أهل المعرفة: أنّ دار الوجود واحده و انقسامها إلى الدنيا و الآخره بالنسبه إليك _ لأنّهما صفتان للنشأ الإنسانيه _ . فأدنى نشأتها الوجوديه هي النشأ العنصريه، فهي «الدنيا» لدنائتها بالنسبه إلى نشأتها النوريه الإلهيه، أو لدنوّها من فهم الإنسان الحيواني. و النشأ الإنسانيه الكلّيه في الدنيا نشأتان:

نشأه تفصيليه فرقاتيه؛

و نشأه أحديه جمعيه قرآنيه. و كانت هذه النشأ الدنيويه كثيفه و صورتها مقيدّه سخيّفه مادّيه جامعّه بين النور و الظلمه. و النفس الناطقه المتعلّقه بها من بعض قواها، القوه العمليه و هي ذاتيه لها. و بها يعمل الله _ سبحانه _ لأجلها في كلّ نشأه و موطن صورّه هيكلية تنزل معانيها فيها و تظهر قواها و خصائصها و حقائقها بها.

و هذه النشأ _ الجامعه بين النور و الظلمه _ لا يقتضى الدوام، بل لابدّ لها من الإنخرام و الإنصرام _ لكونها حاصله من عناصر مختلفه متباينه متضاده تقتضى بحقائقها الإنفكاك _ . و كون قوى مزاجها العنصري غير وافيّه بجميع ما في النفس من الحقائق و الدقائق، فإنّ في

ص : ٥٠٣

١-١ . كريمتان ١١٦ / ٤٨ النساء.

٢-٢ . كريمه ١٧ السجده.

النفس ما لا يظهر بهذه النشأه العنصریه مثل أن يظهر بنشأتها الروحانيه النوريه، فاذا حصل لها _ بعون الله سبحانه _ في مدّه عمرها التي تعمّر أرض جسدها _ من الأخلاق الفاضله و الملكات الكامله و العلوم الحقه و الأعمال الصالحه _ كمالاً فعلياً لها، أو صار بها جميع ما كان بالقوه بالفعل _ إن شاء الله سبحانه _ لها بالقوه العلميه إذا خرجت عن الدنيا صوراً أخرويّه روحانيّه ملائمته لها من تلك الأخلاق و الملكات و العلوم و الأعمال، فيظهر بحقائقها و خصائصها و آثارها في تلك الصوره ظهوراً يقتضى الدوام إلى الأبد؛ لأنّ مادّتها روحانيّه وحدانيّه نوريّه _ لرسوخ حقائقها و أصولها الروحانيه في جوهر الروح و دوام التجلّي الإلهي فيها _ . فاذا انتقل الأمر إلى الآخره و ظهرت النفوس و الأرواح الإنسانيه في صورها الروحانيه البرزخيّه المثاليه أو الحشريّه غلبت الروحيه على الصور و النوريّه على الظلمه و أخزن الحقّ الأسرار و الأنوار و الحقائق في تلك الصور الأخرويه. فكان الإنسان بأحديه جمعه ختماً على تلك النشأه الأخرويه حافظاً لها إلى الأبد!

شعر:

جانهای بسته اندر آب و گل چون رهند از آب و گلها شاد دل؟

در هوای عشق حق رقصان شوند همچو قرص بدر بی نقصان شوند

جسمشان در رقص جانها خود می‌رس! و آنکه جان گردد از آنها خود می‌رس! (۱) - (۲)

ص : ۵۰۴

۱- ۱. المصدر: جسمشان رقصان و جانها خود می‌رس و آنک گردد جان از آنها خود می‌رس .

۲- ۲. راجع: «مثنوی معنوی» ج ۱ ص ۸۳ السطر ۷.

يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ.

>بدل من قوله _ عليه السلام _ : «يوم تجزى». و هو اقتباس آخر من قوله _ تعالى _ فى سورة الدخان: «يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ»(1)؛ أو اجراء على لسانه _ كما مر(2) _ .

يقال: «أغنى فلان على فلان»: إذا أجزء عنه، و «ما يغنيك» أى: ما ينفعك(3) <.

>و «المولى» ورد فى اللغة بمعنى: الولي، و الناصر، و القريب، و الصاحب، و الحليف، و الرب، و المالك، و المحب، و التابع، و المعتق، و العبد، و النزيل، و الشريك، و الجار، و ابن العم، و الصهر(4) <. و المعنى: ان أحدا منهم _ بأى معنى فرض _ لا ينفع _ أى مولى كان! _ شيئا من الغنى و النفع.

و جمع الضمير فى «و لا هم ينصرون» باعتبار تنكير «مولى»، أو باعتبار تعدد معانيه.

و الضمير راجع إلى «المولى» الأول، و يجوز رجوعه إلى الثانى، أو اليهما معاً. و تتمه الآية: «إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ» _ أى: فى العفو عنه و قبول الشفاعة فيه _ «إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ»(5)، أى: لا ينصر منه من أراد تعذيبه لمن أراد أن يرحمه. فى الكافى عن الصادق _ عليه السلام _ أنه قرىء عليه هذه الآية، فقال: «نحن _ و الله _ الذين يرحم الله، و نحن _ و الله _ الذين استثنى الله لكننا نغنى عنهم»(6). و القمى قال: «من والى غير أولياء الله لا يغنى بعضهم عن بعض، ثم استثنى من والى آل محمّد، فقال: إلا من رحم الله»(7). و ذلك لأن كل

ص : ٥٠٥

- ١-١. كريمه ٤١ الدخان.
- ٢-٢. المصدر: _ أو اجراء ... كما مر.
- ٣-٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٤٢.
- ٤-٤. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٥.
- ٥-٥. كريمه ٤٢ الدخان.
- ٦-٦. لم أعر عليه. و قريب منه يوجد فى بعض المصادر، فنظر: «المناقب» ج ٤ ص ٤٠٠، «الفضائل» ص ١٣٩، «تأويل الآيات» ص ٥٥٦، «بحار الأنوار» ج ٢٤ ص ٥٤، «مستدرک الوسائل» ج ٦ ص ١١١ الحديث ٦٥٦٧.
- ٧-٧. راجع: «تفسير القمى» ج ٢ ص ٢٩٢، و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ٢٤ ص ٢٠٧.

واحدٍ من أئمتنا الإثني عشر _ عليهم السلام _ ولّى الأمر في عهده، لأنه الإنسان الكامل و قد قلنا أنّ الإنسان الكامل هو المدبّر للعالم، فهو المتولّى للأمر باذن الملك الأكبر؛ فتبصّر!

حَمْدًا يَرْتَفِعُ مِنَّا إِلَى أَعْلَى عَلِيَّيْنِ فِي كِتَابٍ مَرْقُومٍ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ.

«رفع الشيء» _ كمنعه _ «فارتفع»: خلاف وضعه؛ و من المجاز: رفع الله العمل قبله. فارتفاع الحمد مجازٌ عن قبوله، أو ارتفاع الكتبه بصحيفته.

و «العليين» _ كالفسيين _ : جمع «عليّ» _ كفعيل _ . و إنّما سُمّي الكتاب به لأنه سببٌ لجلاله شأن صاحبه و رفعه مكانه. قال الفاضل الشارح: «و عليّون في الأصل جمع عليّ _ بكسر العين و اللام مع تشديدها و تشديد الياء _ ، و وزنه فَعِيل من العلوّ. و قيل: جمع عُليّه _ بكسر العين، و الضمّ لغه _ جُمع بالواو و النون، و ألحقّ بجمع المذكر السالم في الإعراب على غير قياس _ لعدم العقل على القول الأوّل و عدمه و عدم التذكير على القول الثاني _ ، ثمّ نقل و سُمّي به ديوان الخير؛ هذا على مذهب الجمهور من النحويين (1). قال الدماميني: فيلزم على هذا أن لا يكون فيه شذوذٌ، لأنه يكون علماً منقولاً عن جمع، و لا ينفعهم أن يدعوا أنه جعل من باب المسموع لا المقيس، لكونه لما لا يعقل، بخلاف نحو «زيدون» علماً، لأنه لو سُمّي فرسٌ بـ: زيدون استحقّ من الإعراب ما كان له قبل التسميه؛ ألا ترى إلى «قَسرين» و «نصيين»؟. و لا ينفعهم أيضاً أن يقولوا: «عليّ» في الأصل غير علم و لا- صفه، لأنّهم قد صرّحوا بأنّه إذا سُمّي بالجمع على سبيل النقل _ يعنى عن الجمع _ أو على سبيل الإرتجال _ يعنى بصيغه تشبه صيغه الجمع _ فمن لغاته الرفع بالواو و النصب و الجرّ بالياء. و يؤيّده أنّا لانعرف قَسرا و لانصيّاً علمين و لا صفتين. نعم لو قيل: ان عليّين غير علم _ بل هو جمع عليّه، أو عليّ _ و صفت به الأماكن المرتفعه كان شاذّاً _ لعدم التذكير و العقل _ .

و اختلف المفسّرون في المسمّى به، فالمشهور: إنّ اسمَ لديوان الخير الذي دوّن فيه كلّ ما

ص : ٥٠٦

١-١. المصدر: هكذا قال غير واحدٍ من النحويين.

عملته الملائكة و صلحاء الثقلين(١)، لأنه سبب الإرتفاع إلى أعلى(٢) الدرجات في الجنه؛

أو لأنه مرفوع في السماء السابعة حيث تحضره الملائكة المقربون؛

و قال مقاتل: «هو في ساق العرش»؛

و عن ابن عباس: «هو لوح من زبرجد(٣) خضراء معلق تحت العرش أعمالهم مكتوبة(٤) فيه»؛

و قيل: «هو في(٥) السماء السابعة»؛

و قيل: «هو صدره المنتهى التي إليها ينتهى كل شىء من أمر الله _ تعالى _» ؛

و قيل: «هو أعلى الجنه»؛

و قيل: «مراتب عاليه و أماكن مرتفعه محفوفه بالجلاله»(٦)؛ و على هذا فالمراد بقوله _ تعالى _ : «كِتَابٌ مَّرْقُومٌ»: أماكن الكتاب.

و قيل: «المراد(٧) أعلى الأمكنه و أشرف المراتب و أقربها من الله _ تعالى _ ، و له درجات، كما يدل عليه قوله _ عليه السلام _ : إلى أعلى عليين». و(٨) في الكافي بإسناده عن أبي حمزه الثمالى قال: «سمعت أبا جعفر _ عليه السلام _ يقول: انّ الله _ تعالى _ خلقنا من أعلى عليين و خلق قلوب شيعتنا ممّا خلقنا منه و خلق أبدانهم من دون ذلك، فقلوبهم تهوى إلينا لأنها خلقت ممّا خلقنا _ ثم تلا هذه الآية: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِّيَيْنِ * وَ

ص : ٥٠٧

١- ١. هذا قول الزمخشري، راجع: «الكشاف» ج ٤ ص ٢٣٤. و انظر: «نور الأنوار» ص ٢٥، «الفرائد الطريفه» ص ١٦٠.

٢- ٢. المصدر: عالي.

٣- ٣. المصدر: زبرجده.

٤- ٤. انظر: «نور الأنوار» ص ٢٥.

٥- ٥. المصدر: _ في.

٦- ٦. هذا قول الطبرسي، راجع: «مجمع البيان» ج ١٠ ص ٢٩٦. و لبيان جميع الأقوال أيضاً راجع: نفس المصدر، و انظر أيضاً:

«التفسير الكبير» ج ٣١ ص ٩٧.

٧- ٧. المصدر: + به.

٨- ٨. المصدر: + و روى ثقه الإسلام.

مَا أَدْرَاكَ مَا عَلَيْنَا * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ» (١) _ ؛ و خلق عدونا من سجين و خلق قلوب شيعتهم مما خلقهم منه و أبدانهم من دون ذلك، فقلوبهم تهوى إليهم، لأنها خلقت مما خلقوا منه _ ثم تلا هذه الآية: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينٍ * وَ مَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» (٢) _ (٣) (٤)؛ انتهى.

أقول: السر في الأبرار و كتابهم في العليين هو: ان أجزاء نشأتهم الكثيفه و قواهم الطبيعیه المزاجیه تجوهرت و ذكت و استحالت بالتقدس و التزكيه الحاصلتين بالعلم و العمل و التحليه بالصفات المحموده و الأخلاق السديه و الإلتصاف بصفات ملكيه ثابتة و ذكيه لنفوسهم المطمئنه، كما أخبر الحق بقوله عن ذلك في بيان أحوال النفوس: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (٥)؛ فغلب خواص نفوسهم و قواهم الروحانيه على فعل أمزجتهم الطبيعیه، فصاروا كالملائكه يظهرن فيما شاؤوا من الصور و اتصلوا بالعقول المجردة؛ و هم المقربون، فيشهدونهم في عليين.

و الحال في الأشقياء بعكس ذلك، فان قواهم و صفاتهم الروحانيه استهلكت في القوى الطبيعیه و تلاشت جوهريتها، فصارت كثيفه خسيسه مظلمه، كما قال _ تعالى _ : «إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينٍ» (٦)، أى: فى مرتبه من الوجود هو عالم الطبيعه المقيده بعالم الكون و الفساد مسجون أهلها فيها. و هو ديوان أعمال أهل الشقاء، و لذلك فسّر بقوله _ سبحانه _ : «كِتَابٌ مَرْقُومٌ»، أى: ذلك المحل المكتوب فيه أعمالهم كتاب مرقوم برقوم هيئات رذائلهم و شرورهم. بل عالم الطبيعه عين الحجاب و الحميم؛ قال الله _ تعالى _ : «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (٧).

ص : ٥٠٨

- ١-١. كريمات ١٨ / ٢١ المطففين.
- ٢-٢. كريمات ١٠ / ٧ المطففين.
- ٣-٣. راجع: «الكافي» ج ١ ص ٣٩٠ الحديث ٤. و انظر أيضاً: «بصائر الدرجات» ص ١٥، «تأويل الآيات» ص ٧٤٨.
- ٤-٤. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٤٣.
- ٥-٥. كريمه ٩ الشمس.
- ٦-٦. كريمه ١٨ المطففين.
- ٧-٧. كريمه ١٥ المطففين.

قال بعضهم: «الحجاب حجابان:

حجاب غفله؛

و حجاب كفر؛

فمن حجب في دنياه بالغفله حجب في الجته بالنعيم؛

و من حجب في دنياه بالكفر حجب في النار بالغضب».

قال الواسطي: «الكفار في حجاب لا يرونه و المؤمن في حجاب يرونه في وقتٍ دون وقتٍ». و لاحتجاب له غيره، و ليس يسعه سواه، ما اتصلت بشرئته بربوبيته قط و لافارقت عنه؛

ز دوزخ ترس و بيمى نيست اما عذاب جانها درد حجابست

حديث هول قيامت كه گفت واعظ شهر كنائتست كه از روزگار هجران گفت(١)

ثم اعلم! ان الروح حين تعلقه من أعلى عليين القرب بأسفل سافلين القالب قسراً بنفخه الحق _ تعالى _ حيثما بلغ من منازلها اجتذب منه خاصية أودعت فيه و حلّى فيه من نوره و صفائه و لطافته بحسب ما اجتذب من ظلمه ذلك المنزل و كدورته و كثافته، فاحتجب بما اجتذب من كل منزل من منازل الروحانيات و الجسمانيات إلى أن تعلق بقالب الإنسان ، فصار محجوباً عن الحضرة محبوساً في أسفل القالب إلى أن يخلص الله _ تعالى _ روح من يشاء من عباده بجذبه «ارجعي إلى ربك»(٢).

و قال بعض العرفاء: «الأفاعيل المتكزّره و الاعتقادات الراسخه في النفوس بمنزله النقوش الكتابية في الألواح. فمن كانت معلوماته أموراً قدسيّة و أخلاقه زكيّة و أعماله صالحه يأتي كتابه بيمينه، أي: من جانب الأقوى الروحاني، و هو وجهه عليين. و ذلك لأنّ كتابه من جنس الألواح العاليه و الصحف المكرمه المرفوعه المطهره «بأيدي سفّره * كرام

ص : ٥٠٩

١-١. البيت لحافظ، راجع: «ديوان حافظ» ص ١١٤ السطر ٢.

٢-٢. كريمه ٢٨ الفجر.

بَرَزِهِ» (١) «يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ» (٢)؛ و من كانت معلوماته مقصورةً على الجرميات و أخلاقه سيئَةً و أعماله خبيثَةً يأتي كتابه بشماله، أى: من جانبه الأضعف الجسماني، و هو من جهة سجّين. و ذلك لأنّ كتابه من جنس الأوراق السفليّة و الصحائف الحسيّة القابلة للإحتراق، فلاجرم يعذب بالنار. و أمّا عود الأرواح إلى ما خلقت منه _ كما قال سبحانه: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (٣) _ فما خلق من عليّين فكتابه في عليّين، و ما خلق من سجّين فكتابه من سجّين؛ فهو قريبٌ ممّا ذكرنا.

و تسميه كتاب الأبرار بصيغه الجمع دون كتاب الفجار _ المسمّى بـ: السجّين _ المثبه على كونه سبباً لأنواع العلوّ و الرفعه؛ بخلاف كتاب الفجار، لأنّه لا تمايز في الأعدام. و قضيه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا» (٤) شاهده صدقٍ على ذلك.

حَمْدًا تَقَرُّ بِهِ عُيُونُنَا إِذَا بَرَقَتِ الْأَبْصَارُ، وَ تَبَيَّضُ بِهِ وُجُوهُنَا إِذَا اسْوَدَّتِ الْأَبْشَارُ.

«تقرّ» مأخوذٌ من «القرّ»، و هو: البرد، يقال: قرّت العين تقرّ _ من باب ضرب و تعب _ قرّة _ بالضمّ _ و قروراً: بردت سروراً. قال ابن الأثير: «و حقيقه قرّت: دمعه العين، لأنّ دمعه الفرح و السرور باردة، بخلاف دمعه الحزن فإنّها تكون حارّة» (٥)؛ انتهى.

و العرب يكتّى عن سرور القلب بـ «قرّ العين»، و عن سوء الحال بـ: «سخوقها». و ذلك لأنّ الفرح كيفيّة تتبعها حركة الروح إلى خارج البدن للوصول إلى الملدّ، فاذا انفصلت

ص : ٥١٠

١-١. كريمتان ١٦ / ١٥ عبس.

٢-٢. كريمه ٢١ المطففين.

٣-٣. كريمه ٢٩ الأعراف.

٤-٤. كريمه ١٦٠ الأنعام.

٥-٥. لم أعر عليه في «النهاية»، نعم قال مديلاً على الحديث: «لو رآك لقرّت عيناه»: «أى: لسرّ بذلك و فرح. و حقيقته أبرد الله دمعه عينيه، لأنّ دمعه الفرح و السرور باردة»، راجع: «النهاية» ج ٤ ص ٣٨.

أجزاء الشؤون و المفاصل بعضها من بعض فتخرج الرطوبات المحتبسه فى الدماغ. و الحزن كيفيّه تتبعها حركه الروح إلى الداخل هرباً من المؤذى، فاذا انقبض الروح متراجعاً نحو الدماغ عصر شيئاً من الرطوبات الباقية على سخونتها السابقه(١).

و قيل: «قرار العين: سكونها، من قرّ الشيء يقرّ قرّاً _ من باب ضرب و تعب أيضاً _ ، أى: استقرّ. و القرار _ بالفتح _ اسمٌ منه. و المعنى: أى سكنت بحيث لا تطمح إلى فوقٍ، و ذلك لا يكون إلا فى البهجه و السرور».

و «برق» _ على وزن عَلِمَ _ بمعنى: تحيّر، و بوزن فَتِيحَ _ بالحمره _ بمعنى: شَخَصَ. و هو عند معاينه ملك الموت، و فى القيامه(٢) <.

و قيل: «برق _ كفرح _ من: برق الرجل إذا نظر إلى البرق فتأثر بصره من تأمله، ثم استعمل فى كلّ حيره»(٣)؛

و قيل: «من البريق _ و هو: اللمعان _ ، أى: فتحت بحيث لا يظرف، و يؤيده قوله _ سبحانه _ : «يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ * فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ * وَ حَسَفَ الْقَمَرُ * وَ جُمِعَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ * يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُ»(٤).

و «تبيض»: مأخوذ من ابيضّ الشيء ابيضاضاً: صار ذابياًض، و اسودّ اسوداداً: صار ذاسواد.

و «الأبشار»: جمع بَشْرَ _ بالتحريك، كسبب و أسباب _ ، و هو جمع بشره، و هى ظاهر جلد الإنسان؛ و قيل غيره. فالأبشار جمع جمع(٥). و فيه تلميحٌ إلى قوله _ تعالى _ : «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌُ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌُ»(٦).

ص : ٥١١

١- ١. انظر: «نور الأنوار» ص ٢٥. و حكاه أيضاً المحقق المجلسى، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٦٢.

٢- ٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٥.

٣- ٣. كما حكاه المحقق المدنى، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٤٧.

٤- ٤. كريمات ١٠ / ٦ القيامه.

٥- ٥. انظر: «شرح الصحيفه» ص ٨٥.

٦- ٦. كريمه ١٠٦ آل عمران.

وقيل في تفسيره: «يوم تبيضّ وجوه الذين ابيضّت قلوبهم اليوم بنور الإيمان و الوفاق مع الله، و تسودّ وجوه الذين اسودّت قلوبهم بالكفر و التفرّق و الاختلاف مع الله. و ذلك لأنّ الوجوه تحشر بلون القلوب ؛ كقوله _ تعالى _ : «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (١)، أى: يجعل ما فى الضمائر على الظواهر».

و قال بعضهم: «القلوب هى الوجوه المبيضة و المسودة هنا بالإيمان و الكفر بذلك فى تلك الدار، لأنها يكون ثم هى الظاهره بصورة أعمالها. و ذلك عين بياضها و سوادها، فأنها باطنه فى هذه الدار و هى ظاهرة فى الأخرى، و قد نبهت النبوه على ذلك بتحوّل الناس بالصورة فى سوق الجنان _ من غير نزع و لا- خلع _ و الباطن على حاله كما يتحوّل البواطن هنا بالصورة و الظاهر على حاله».

>و المراد به هنا: إمّا بشره الوجه خاصّة _ بقرينه المقابلة _ ؛

أو: جميع البدن.

و البياض و السواد إمّا حقيقة، أو كناية عن حسن الأعمال و قبحها(٢) <.

حَمْدًا نُنْعَقُ بِهِ مِنْ أَلِيمٍ نَارِ اللَّهِ إِلَى كَرِيمٍ جِوَارِ اللَّهِ.

«العتق» مأخوذ من قولهم: عتق الفرس: إذا سبق و نجا، و عتق فرخ الطائر: إذا طار فاستقلّ، كما أنّ العبد لما فكّت رقبته من الرقّ تخلّص و ذهب حيث شاء.

و «الأليم» فعيلٌ من الألم. قيل: «هو بمعنى المولم _ كالمسمع بمعنى المسمع، و النذير بمعنى المنذر _»؛

و قيل: «بمعنى المتألم، يقال: ألم _ كفرح _ فهو أليمٌ، كما يقال: وجع فهو وجيعٌ» .

وصف به العذاب و نحوه للمبالغة _ كما فى قوله تحييه بينهم ضرب و جيع على طريقه جدّ جدّه، فان الألم و الوجع حقيقة للمولم و المضروب؛ كما أنّ الجدّ للجادّ.

ص : ٥١٢

١-١. كريمه ٩ الطارق.

٢-٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٥.

و هذا قول أكثر المحققين، لأنَّ مجيء فعيل بمعنى مفعول لم يثبت في اللغة؛ وإن ورد فشاذاً لا يقاس عليه؛ هكذا ذكره الفاضل الشارح(١).

أقول: قد سلم وروده شاذاً بمعنى مفعول، وقد ورد في أفصح الكلام _ وهو كلام الملك العلام _ وغيره، كقوله: «يَدْبُعِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»(٢)، و «مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ»(٣)، و:

من ريحانه الداعي السميع(٤)

و قوله: تحيةً بينهم ضرب وجيع؛ فتدبر(٥)!

و «الكريم»: العزيز و الحسن المرضي، و خلاف اللؤم(٦).

و «الجوار»: إمّا من المجاوره و هي: القرب _ مصدر جاور يجاور مجاورهً و جواراً، بالكسر و الضمّ، و الكسر أفصح(٧) _ ، و الاسم الجوار _ بالضمّ _ كما في المصباح(٨)؛ و الصواب أنّ الاسم بالفتح؛

أو من: أجار يجير، بمعنى: الأمان. و الإضافة فيها بيانيّة. و يحتمل أن يكون من قبيل إضافة الصفه إلى الموصوف.

قال بعض العرفاء في تفسير قوله _ تعالى _ : «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْتِدَةِ»(٩): «اعلم! _ علمك الله _ : أنّ النار جاء بها الحقّ مضافهً؛

فمنها نارٌ أضافها إلى الله _ مثل قوله: «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ» _ ؛

و نارٌ أضافها إلى غير الله _ مثل قوله: «لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ»(١٠) _ ، ثمّ نعت هذه النار بنعوتٍ

ص : ٥١٣

-
- ١-١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٥٠.
 - ٢-٢. كريمتان ١١٧ البقره / ١٠١ الأنعام.
 - ٣-٣. كريمات ٢٥ الحجّ / ٣١ الأحقاف / ١٠ الصف / ٢٨ الملك.
 - ٤-٤. انظر: «الفرائد الطريفه» ص ١٦٤ و فيه: أ من.
 - ٥-٥. انظر: «نور الأنوار» ص ٢٦.
 - ٦-٦. هكذا في النسختين، و الظاهر: اللثيم.
 - ٧-٧. كما قال الجوهري: «تقول: جاورته مجاورهً و جواراً و جواراً، و الكسر أفصح»، راجع: «صحاح اللغة» ج ٢ ص ٦١٧ القائمه .٢
 - ٨-٨. راجع: «المصباح المنير» ص ١٥٧.
 - ٩-٩. كريمتان ٦ / ٧ / ٦ الهمزه.

و أخبر عنها بأخبارٍ من التودد و الإطباق و غير ذلك.

و جعل لها حكماً فى الظاهر، فجعلها ظرفاً _ مثل قوله: «فإنَّ لَهُ نارَ جهنَّمَ خالدينَ فيها» (١)، فجاء بالظرف (٢) _ ؛

و حكماً فى الباطن، و هو أن يكون ظاهر العبد ظرفاً لها، و هى «نارُ اللّهِ الموقّده * الّتى تطلّع على الأفئده» (٣) _ و الأفئده: جمع فؤاد، و هو باطن الإنسان _ ، فهى تظهر فى فؤاد الإنسان. و عن هذه النار الباطنه ظهرت النار الظاهره، و العبد منشىء النار فى الحالين، فما عذابه سوى ما أنشأ، كذلك ما أغضب الحقّ سوى ما خلقه. فلولا الخلق ما غضب الحقّ و لولا المكلف _ العبد أنشأ صورته النارين بعمله الظاهر و الباطن _ ما يعذب بنارٍ؛ فما جنى أحدٌ على أحدٍ فى الحقيقه و النظر الصحيح. و نار اللّهِ نارٌ ممثله مجسّده، لأنّها نتائج أعمالٍ معنويّه باطنه، و نار جهنّم نتائج أعمالٍ حسيّه ظاهره، ليجمع لمن هذه صفته بين العذابين. ألا ترى المنافق فى الدرك الأسفل من النار؟، فهو فى نار اللّهِ لما كان عليه من إضرار الكفر و ما له فى الدرك الأول مقعدٌ لما أتى به من الأعمال الظاهره؛ بخلاف الكافر، فإنّ له من جهنّم أعلاها و أسفلها. فما عنده لا يعصمه من نار اللّهِ و لا من نار جهنّم.

و أمّا حكم العبدى جحدها و استيقن الحقّ و اعتقده: فإنّه على ضدّ عذاب المنافق، فإنّه عالمٌ بالحقّ يتحقّق به فى نفسه و لا يظهر ذلك على ما ظهر نشأته، فأظهر خلاف ما أضمر، و النار إنّما تطلب من الإنسان من لم يظهر عليه صورته حقّ من ظاهرٍ و باطنٍ. فالعلم للباطن كالعلم للظاهر، و الجهل للباطن كترك الواجب للظاهر. و من هنا يتبين للإنسان مراتب و أسباب المؤاخذات الإلاهيه فى الدارين. قال: سمعت منصور بن عبدالله يقول: سمعت أبا القاسم الإسكندرانيّ يقول: سمعت أبا جعفر الملطى يقول: سمعت عليّ بن موسى الرضا عن

ص: ٥١٤

١-١. كريمات ٦٨ التوبه / ٢٣ الجنّ / ٦ البيئه.

٢-٢. من قوله: «قال بعض العرفاء...» إلى هنا هو كلام الشيخ ابن عربى، راجع: «الفتوحات المكيه» ج ٣ ص ٣٨٥ السطر ٣١.

٣-٣. كريمتان ٧ / ٦ الهمزه.

أبيه عن جعفر بن محمد في قوله _ تعالى _ : «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ» _ ... إلى آخرها _ قال: النيران نيرانان:

نيران المحبّه و المعرفة تتقد في أفئده الموحدين، و نيران جهنم تتقد في أفئده الكافرين؛

و نيراناً إذا اتقد في قلب المؤمن يحترق كلّ همّه غير الله و كلّ ذكرٍ سوى ذكره(١).

حَمْدًا نَزَّاجِمٌ بِهِ مَلَائِكَتُهُ الْمُقَرَّبِينَ.

«زحمه» _ كمنعه _ : ظايقه في المجلس و غيره.

>و «الملائكة»: جمع ملائك _ بالهمز _ ، و أصله مألك _ بتقديم الهمزه و ضمّ اللام _ من الألوكة، و هي: الرسالة، ثمّ قلبت و قدّمت اللام. و قيل ملاك، و جمع على فعائل _ مثل شمائل _ ، ثمّ تركت همزه المفرد لكثرة الإستعمال و أقيت حركتها على اللام فقيل: ملك، فليّما جمعوه ردّوها إليه، فقالوا: ملائكة. و إلحاق التاء لتأكيد تأنيث الجماعه _ نحو: حجاره _ ؛ و قد لا تلحق. هذا قول الأكثر(٢). و الدليل على أنه من الألوكة _ و هي الرسالة _ كونهم وسائط بين الله و بين رسله في تبليغ الوحي و الشريعه ، كما قال _ تعالى _ : «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا»(٣)، و قال: «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا»(٤).

فان قلت: هذا يدلّ على أنّ بعضهم هم الرسل، لا كلّهم؛

قلت: إنّ «من» للتبيين لا للتبعيض، أو كالرسل إليهم؛ و لهذا لا يسمّى ملكاً من لا رساله له، بل يسمّى روحاً _ أو شيئاً آخر _ .

و اختلف العقلاء في حقيقتهم بعد اتّفاقهم على أنّها ذواتٌ موجودةٌ وجوداً جوهرياً صورياً لا وجوداً عرضياً. فذهب أكثر أهل الإسلام إلى أنّها أجسامٌ لطيفهٌ نورانيهٌ إلهيهٌ

ص : ٥١٥

١-١. لم أعر عليه، لا في مصادر الحديث و لا في مضائنه من غيرها كـ «حليه الأولياء».

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٥١.

٣-٣. كريمه ١ فاطر.

٤-٤. كريمه ٧٥ الحجّ.

خيرة سعيدة قادرة على التصرفات السريعة و الأفعال الشاقه و التشكل بأشكالٍ مختلفه ذوات عقولٍ ذرّاكه؛ مسكنها السماوات، و بعضها عند الله أقرب من بعضٍ و أكمل درجهً _ كما قال حكاية عنهم: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (١)؛

و قال عبده الأصنام: أنّها فى الحقيقة هى هذه الكواكب الموصوفه بالسعود و النحوس، و أنّها أحياء ناطقه، و إنّ السعداء منها ملائكه الرحمه و المنحوسات منها ملائكه العذاب.

و قال معظم المجوس و الثنويه: إنّها هى الأولياء التى تولدت من النور، و هم القائلون بالنور و الظلمه و أنّهما جوهران حساسان قادران متضادان فى النفس و الصوره مختلفان فى الفعل و التدبير، فجوهر النور فاضلٌ خيرٌ نقيّ طيب الريح كريم النفس، يسرّ و لا يضرّ و ينفع و لا يمنع و يحيى و لا يبلى؛ و الظلمه ضدّ ذلك. فالنور يولد الأولياء _ و هم الملائكه _ لا على سبيل التناكح، بل كتولّد الحكمه من الحكيم و الضوء من المضىء؛ و جوهر الظلمه يولد الأعداء _ و هم الشياطين _ تولّد السفه من السفه.

و ذهب طائفة من النصارى: أنّ الملائكه فى الحقيقة هى الأنفس الناطقه بذواتها المفارقة عن أبدانها، على نعت الصفاء و الخيره. و ذلك لأنّ هذه النفوس المفارقة إن كانت صافيه خالصه فهى الملائكه؛ و إن كانت خبيثه كدره فهى الشياطين.

و قال الحكماء: أنّها جواهر قائمه بأنفسها ليست بماديه، و أنّها بالمهيئه مخالفه لأنواع النفوس الناطقه البشريه، و أنّها أكمل قوه و أكثر عملاً منها، و أنّها للنفوس البشريه جاريه مجرى الشمس بالنسبه إلى الأضواء. فهذه الجواهر عندهم منقسمه إلى قسمين:

قسمٌ شأنهم الإستغراق فى معرفه الحقّ و التنزه عن الإشتغال بغير ملاحظه جماله و جلاله، و هم العليّون و الملائكه المقرّبون. المسّمون عندهم بـ: العقول المجرّده، لبراءتهم عن العلائق الماديه _ كما وصفهم الله تعالى فى محكم تنزيله بقوله: «يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ

ص : ٥١٦

لَا يَفْتُرُونَ» (١) _ ؛

و قَسَمَ «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» (٢) على ما سبق به القضاء و جرى به القلم الإلهي، «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (٣). و هم المدبّراتُ أمراً. فمنهم سماويّةٌ _ لاختصاصها بأجسامها _ ؛

و منهم أرضيّةٌ _ لأجل المدبّريّة لأحوال هذا العالم السفلي _ .

ثمّ إنّ مدبّرات هذا العالم إنّ كانت خيراتٍ فهم الملائكة، و إنّ كانت شريرةً فهم الشياطين، فهذه تفصيل مذاهب الناس في الملائكة (٤) < .

و لكلّ من الفرق أدلّة على ما ذهب إليه، يطول ذكرها؛ و سيأتي زيادة بسطٍ لأقسام الملائكة في اللمعة الثالثة _ إنشاء الله تعالى _ .

ثمّ اعلم! أنّه كما أنّ للملائكة طبقاتٍ متفاوتةً في الشرافة و عدمها _ و أشرفها طبقةٌ هي الملائكة المهيمه التي باصطلاح الحكماء تسمّى بـ : «العقول المجردة الفعّالة» _ ، فكذلك للبشر أيضاً درجاتٌ متفاوتةٌ في القرب و المنزلة، و أشرفها و أكملها درجة الأرواح النبويّة التي هي أيضاً عقولٌ بالفعل؛ و كما أنّ أوّل الأرواح العقليّة من لا واسطه في الشرف بينه و بين الأرواح، كذلك آخر الأرواح النبويّة من لا واسطه بينه و بين الله _ تعالى _ ، كما قال نبينا _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «لبي مع الله وقت لا يسعني فيه ملكٌ مقربٌ و لانيبي مرسلٌ» (٥). فليعتبر مع صنفٍ من الملك صنفٌ من البشر، فالإنسان الكامل الواصل إلى مقام الملك مساوٍ معه في الشرف، و لكنّه أتمّ كمالاً منه باعتبار جمعيتته و احتوائه على سائر المقامات و

ص : ٥١٧

١-١. كريمه ٢٠ الأنبياء.

٢-٢. كريمه ٥ السجده.

٣-٣. كريمه ٦ التحريم.

٤-٤. قارن: «مفاتيح الغيب» _ لصدر المتألّهين _ ج ٢ ص ٤٢٢ مع اختلافٍ يسير. و انظر أيضاً: «الملل و النحل» ج ١ ص ٢٢٦.

٥-٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٩ ص ٢٤٣، و انظر أيضاً _ مع اختلافٍ يسير _ : نفس المصدر ج ١٨ ص ٣٦٠.

مروره عليها. فلهذا استحق للخلافه الإلهية في عالم الأرض _ لقوله تعالى: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (١) _ ؛ ثم في عالم السماء _ لقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك» (٢) _ ؛ ثم في عالم الأسماء كاسم الله الأعظم الجامع لجميع الأسماء والصفات _ لقوله تعالى: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (٣) _ . فقد انكشف لك أنّ الإنسان يمكن أن يصير في آخر مقاماته أشرف من الملائكة.

و الشواهد النقلية عليه كثيرة؛

منها: ما روى أن جبرئيل أخذ بركاب محمّدٍ _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ حتّى أركبه البراق ليله المعراج ، و لمّا وصل إلى بعض المقامات تخلف عنه جبرئيل و قال: «لو دنوت أنملة لاحتقرت!» (٤)؛

و منها: ما روى الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضا _ عليه السلام _ عن أبيه عن آبائه _ عليهم السلام _ قال: قال رسول الله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ : «أنا سيّد من خلق الله _ عزّ و جلّ _ ، و أنا خيرٌ من جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل و حملة العرش و جميع ملائكة الله المقربين و أنبياء الله المرسلين» (٥) _ ... الحديث _ ؛

و منها: ما روى أيضاً عنه عن آبائه الطاهرين عن النبي _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ قال: «ما خلق الله خلقاً أفضل منّي و لا أكرم عليه منّي». قال عليّ بن أبي طالب _ عليه السلام _ : قلت: «يا رسول الله! فأنت أفضل أم جبرئيل؟

قال: يا عليّ! إنّ الله _ تبارك و تعالی _ فضّل أنبياءه المرسلين على ملائكته المقربين و

ص : ٥١٨

١-١. كريمه ٣٠ البقره.

٢-٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٤٠٥، ج ٤٠ ص ٢٠، «تأويل الآيات» ص ٤٣٠، «المناقب» ج ١ ص ٤١٦.

٣-٣. كريمه ٨٠ النساء.

٤-٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٨ ص ٣٨٢، «المناقب» ج ١ ص ١٧٨.

٥-٥. راجع: «إكمال الدين» ج ١ ص ٢٦١ الحديث ٧. و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٣٦٤.

فَضَّلْنِي عَلَى جَمِيعِ النَّبِيِّينَ (١)؛ وَ الْفَضْلُ بَعْدِي لَكَ يَا عَلِيُّ وَ لِلْأَثَمَةِ مِنْ بَعْدِكَ وَ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَخِدَامُنَا وَ خِدَامَ مَحَبَّتِنَا (٢). ثُمَّ قَالَ بَعْدَ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ وَ أَوْدَعَنَا صَلْبَهُ وَ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُودِ لَهُ تَعْظِيمًا لَنَا وَ إِكْرَامًا، وَ كَانَ لِلَّهِ عِزٌّ وَ جَلٌّ – عِبُودِيَّةً وَ لآدَمَ إِكْرَامًا وَ طَاعَةً لِكُونِنَا فِي صَلْبِهِ؛ فَكَيْفَ لَا نَكُونُ أَفْضَلَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ قَدْ سَجَدُوا لآدَمَ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ؟! – ... الْحَدِيثُ –». إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ عَنْهُمْ – عَلَيْهِمُ السَّلَامُ –.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَلنَرْجِعْ إِلَى الْمَعْنَى؛ فنَقُولُ: «أَحْمَدُهُ حَمْدًا نَزَاحِمًا» أَي: نَدَافِعُ بِهِ مَلَائِكَتَهُ الْمُقَرَّبِينَ مَعَ دَوَامِ حَمْدِهِمْ وَ تَسْبِيحِهِمْ، لِفِعْلِيَّتِهِ كَمَا لَا تَهْمُ وَ تَجَرَّدِهِمْ عَنِ الْمَادَّةِ الْبَاعِثَةِ لِلتَّجَدُّدِ وَ الْحُدُوثِ، لِأَنَّ مَرْتَبَتَهُ – عَلَيْهِ السَّلَامُ – فَوْقَ مَرَاتِبِ الْعُقُولِ الْقَادِسَةِ – بِالْبَيَانِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ لَكَ آنَفًا –. وَ قَدْ مَرَّ سَابِقًا أَيْضًا أَنَّ نَحْوَ وَجُودِهِ – عَلَيْهِ السَّلَامُ – الْحَمْدُ، فَحَمْدُهُ وَ تَسْبِيحُهُ فَوْقَ حَمْدِهِمْ وَ تَسْبِيحِهِمْ، وَ لَا يُمْكِنُهُمُ الْوُصُولُ إِلَى مَقَامِهِ – عَلَيْهِ السَّلَامُ –. وَ الشَّاهِدُ عَلَى ذَلِكَ: «لَوْ دَنُوتُ أَنْمَلَةً لَأَحْتَرَقَتْ»؛ فَتَبَصَّرْ!.

فَمَا ذَكَرَهُ الْفَاضِلُ الشَّارِحُ مِنْ: «إِنَّ الْمَزَاحِمَةَ عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ أَجْسَامٌ، ظَاهِرَةٌ؛ وَ أَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّهُمْ (٣) أَرْوَاحٌ مُجَرَّدَةٌ فَهُوَ مِنْ بَابِ التَّمَثِيلِ (٤)»؛

نَاشٍ عَنِ الْجَهْلِ بِطَرِيقِهِ الْمُحَقِّقِينَ مِنَ الْحُكَمَاءِ وَ الْعُرَفَاءِ!.

قَالَ السَّيِّدُ السَّنَدِ الدَّامَادُ – رَحِمَهُ اللَّهُ –: «حَمْدًا نَزَاحِمًا بِهِ، أَي: نَسْلَخُ بِهِ مِنْ عَالَمِ الْمَلِكِ وَ نَنخِرُ فِي سَلَكِ عَالَمِ الْمَلَكُوتِ، وَ أَفْضَلَ ذَلِكَ الْعَالَمِ مَلَائِكَتَهُ (٥) الْمُقَرَّبُونَ، فَنَزَاحِمُهُمْ بِهِ. وَ إِنَّمَا يَتَّبِعُ ذَلِكَ بِاسْتِكْمَالِ الْقُوَّتَيْنِ الْعَاقِلَةِ وَ الْعَامِلَةِ فِي نَصَابِ الْكَمَالِ (٦)»؛

ص : ٥١٩

١-١. المصدر: + و المرسلين.

٢-٢. راجع: «تأويل الآيات» ص ٨٣٥، «علل الشرائع» ج ١ ص ٥ الحديث ١، «عيون أخبار الرضا» ج ١ ص ٢٦٢ الحديث ٢٢.

٣-٣. المصدر: بأنها.

٤-٤. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٥١.

٥-٥. كذا في النسختين، و في المصدر: «و أفاضل [كذا، و الظاهر: نفاضل] بذلك ملائكة».

٦-٦. راجع: «شرح الصحيفة» ص ٨٦.

أقول: لا يخفى ما فيه؛ مع أن هذا دون مرتبتهم — عليهم السلام —، لأن مرتبتهم فوق ذلك — كما ذكرناه لك، فتدبر تفهم! — .

و نَصَامٌ بِهِ أَنْبِيَاءُ الْمُرْسَلِينَ .

«الضم»: الجمع .

و «الأنبياء»: جمع النبي، فعيلٌ بمعنى فاعل . فهو إما مأخوذٌ من النباه — و هو الإرتفاع — لعلو شأنه و ظهور برهانه، لكونه وسيلهً إلى الحق — تعالى — و طريقاً واصلًا إليه؛

> أو من النبأ — بالهمز، بمعنى الخبر — لإنبائه عن الله — تعالى — . فعلى هذا قلبت الهمزه واوًا ثم أدغمت — كالمروءة المأخوذة من المروءة — . و يجوز فيه تحقيق الهمز و تخفيفه، يقال نبأ و نبى و أنبا و أنبى . قال سيبويه: «ليس أحدٌ من العرب إلا و يقول: تتبأ مسيلمه — بالهمز — ، غير أنهم تركوا الهمز في النبي كما تركوه في الذريه و البريه و الخاييه . إلا أهل مكه (١)، فإنهم يهمزون هذه الأحرف الأربعة و لا يهمزون غيرها، و يخالون العرب في ذلك» (٢)(٣) . قال الجوهري: «يقال: نبات على القوم: إذا اطلعت عليهم، و نبات من أرضٍ إلى أرضٍ إذا خرجت من هذه إلى هذه (٤)» . قال: «و هذا المعنى أراد الأعرابي بقوله: يا نبيء الله — أى: يا من خرج من مكه إلى المدينه — ، فأنكر عليه الهمز و قال: لا تنبر باسمي!، فأنما أنا نبيء الله،

ص : ٥٢٠

-
- ١- ١. و نسبه المحقق المجلسي إلى جميع أهل الحجاز، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٦٥.
 - ٢- ٢. لم أعثر عليه. نعم قال سيبويه: «فأما النبي فإن العرب قد اختلف فيه، ... و ليس من العرب أحدٌ إلا و هو يقول: تتبأ مسيلمه»، راجع: «الكتاب» ج ٣ ص ٤٦٠. و حكاه الجوهري في «صحاح اللغة» ج ١ ص ٧٤ القائمه ٢، و أورده المحقق المجلسي في «بحار الأنوار» ج ١١ ص ٢٩.
 - ٣- ٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٥٢ مع تغيير يسير.
 - ٤- ٤. هذا كلام أبيزيد حكاه الجوهري، و المصنف أورده من غير تقييدٍ بالفاظه، راجع: «صحاح اللغة» ج ١ ص ٧٤ القائمه ٢.

أى: بغير همزٍ (١). و قال الجزريّ في «النبر» _ بالراء المهمله _ : «فيه قيل له: يا نبيّ الله، فقال _ صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم _ : يا معشر قريش، لا تنبروا (٢) _ و في روايه: لاتنبر _ باسمي (٣)!. النبر: الهمز، أى (٤): همز الحروف. و لم تكن قريش تهمز في كلامهم (٥)» (٦).

هذا تفسير معنى اللغوى للفظ النبىّ.

و أما المعنى الإصطلاحى؛ فقال المتكلمون: «أنه عبارة عن الإنسان المخبر عن الله، اصطفاه من بين أمثاله مؤيداً من الله بمعجزات ربّانيه و علوم إلهيه مستغنياً فيها عن واسطه بشريه» (٧)؛

و قال الحكماء: «هو الكامل فى قوتى النظرية و العمليّه بحيث لا يكون فى عصره أكمل منه فى الأفراد الإنسانيّه» (٨)؛

و فى اصطلاح العرفاء و الصوفيه: «هو من يخبر عن الذات و الصفات و الأسماء و الأحكام الإلهيه». قال القيسرى فى شرح الفصوص: «النبىّ شخصٌ بُعث على الخلق حتّى يهديهم إلى الكمال الذى تقرّر فى الحضرة العلميه لهم بسبب اقتضاء استعدادات الأعيان الثابته له، سواء كان هذا الكمال إيماناً أم لا. و رساله أثره علويه و خطوه ربّانيه و عطيه إلهيه لا يكتسب بجهه و لا ينال بكسب؛ «اللّه أعلم حيث يجعل رسالته» (٩)، «و كذلك

ص : ٥٢١

١-١. هذا أيضاً كلام أبينيد، راجع: نفس المصدر المقدم ذكره فى التعليقه السالفه.

٢-٢. النهايه: أنا معشر قريش لاتنبر.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ١١ ص ٢٩.

٤-٤. النهايه: _ الهمز أى.

٥-٥. النهايه: كلامها.

٦-٦. راجع: «النهايه» ج ٥ ص ٧.

٧-٧. لتفصيل هذا الاصطلاح من وجهه نظر المتكلمين راجع: «الألفين» ص ٢١٧، «شرح القوشجى على التجريد» ص ٣٧٥.

٨-٨. لم أعر على هذا الاصطلاح أو ما يشبهه فى كلمات الحكماء، فانظر مثلاً: «الشفاء» / الإلهيات ص ٤٤١، حيث عقد الرئيس

فصلاً فى اثبات النبوه و كيفيه دعوه النبىّ إلى الله، «الشواهد الربوبيه» ص ٣٣٧ المشهد الخامس فى النبوات و الولايات.

٩-٩. كريمه ١٢٤ الأنعام.

أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ»(١). لكن الجهد و الكسب في اعداد النفس لقبول آثار الوحي _ بالعبادات المشفوعه بالفكر و المعاملات الخالصه عن الريا و السمع _ من لوازمها. فليس الأمر فيها إتفاقياً جزافياً حتى ينالها كل من رب و درج، أو مرتباً على جهه كسبٍ حتى يصيبها كل من بكر و أولج!. و كما انّ الإنسان و الملكيه لنوع الملائكه ليست مكتسبه لأشخاص النوع و إنّ العمل بموجب النوعيه ليس يخلو عن اكتساب و اختيار لإعداد و استعداد، كذلك النبوه للأنبياء ليست مكتسبه لأشخاص النوع، و أنّ العمل بموجب النبوه ليس يخلو عن اكتساب و اختيار لإعداد و استعداد»(٢).

ثم اعلم! أنّ النبوه و الرساله لاتقتنص بالحدود الحقيقه، و ذلك لأن معرفه بعض الأشياء لايتوقف على الظفر بحدودها و وجدان جنسها و فصلها، فكم من موجود لا جنس له و لا فصل و لا حد له و لا رسم!؛ و ما له جنس و فصل فربما لا يظفر بجنسه و فصله، و أكثر الأمور كذلك. نعم! يستدل على وجوده و حقيقته بآثاره و لوازم وجوده. كالعقل و النفس و كثير من المفارقات، تتصور و لا حد لها و لا رسم و إنما يدل عليها برهان إنّ _ كما قررنا هذا المطلب في النبوه و الرساله الخاصه في كتابنا الكبير المسمى بأنوار الحقائق _ .

حو أنّما وصف «الأنبياء» ب _ : «المرسلين»، لأن الرسول أخص من النبي، لأن كل رسول نبي، بخلاف العكس؛

ص : ٥٢٢

١- ١. كريمه ٥٢ الشورى.
٢- ٢. لم أعر على العبارات في «شرح القيصري على فصوص الحكم»، راجع: المصدر، المقدمه ، الفصل الثاني عشر في النبوه و الرساله و الولايه ص ١٤٥. و لم توجد في نفس الشرح أيضاً. و قال في التقديم على شرحه على التائيه الفارضيه: «فالنبي هو المبعوث من الله _ تعالى _ لارشاد الخلق و هدايتهم المخبر عن ذاته و صفاته و أفعاله و أحكام الآخره من الحشر و النشر و الثواب و العقاب»، راجع: المصدر _ المطبوع باسم «رساله التوحيد و النبوه و الولايه» _ ص ٢٢.

ف قيل: «الرسول الذي معه كتابٌ من الأنبياء، و النبي الذي ينبيء عن الله _ تعالى _ و إن لم يكن معه كتابٌ. هكذا قال غير واحدٍ من المفسرين (١)؛

و فيه بحث! لأَنَّ لوطاً و إسماعيل و أيوب و يونس و هارون كانوا مرسلين _ كما ورد في التنزيل (٢) _ و لم يكونوا أصحاب كتبٍ مستقلةٍ.

و قيل: «الرسول من بعثه الله _ تعالى _ بشريعتهِ جديدةٍ يدعو الناس إليها، و النبي يعمّه و من بعثه لتقرير شريعتهِ سابقهٍ _ كانباء بني اسرائيل، الذين كانوا بين موسى و عيسى عليهما السلام _»؛

و قيل: «الرسول من يأتيه الملك بالوحي عياناً و مشافهةً، و النبي يقال له و لمن يوحي إليه في المنام. و هذا القول مروى عن أبي جعفر و أبي عبد الله _ عليهما السلام _ قال: «إنَّ الرسول الذي يظهر له الملك فيكلمه، و النبي هو الذي يرى في منامه، و ربّما اجتمعت النبوة و الرساله لواحدٍ» (٣). و عن زراره قال: «سألت أبا عبد الله _ عليه السلام _ عن قول الله _ تعالى _: «وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (٤)، ما الرسول؟ و ما النبي؟

قال: النبي الذي يرى في منامه و يسمع الصوت و لا يعاين الملك، و الرسول الذي يسمع الصوت و قد يرى في المنام و يعاين الملك» (٥) (٦) <.

ص : ٥٢٣

-
- ١- ١. لم أعر عليه في كلام المفسرين، فانظر: «مجمع البيان» ج ٦ ص ٤٢٨، «التفسير الكبير» ج ٢١ ص ٢٣١، «تفسير الصافي» ج ٣ ص ٢٨٤، «تفسير القرطبي» ج ١١ ص ١١٤، «التبيان» ج ٧ ص ١٣٢.
 - ٢- ٢. اشارةً إلى جملة من الكريّمات القرآنيّة تدلّ على رسالتهم _ عليهم جميعاً سلام الله _، فانظر مثلاً: كريمه ٨٦ الأنعام، ١٣٩ / ١٣٣ / ١٢٣ الصافات.
 - ٣- ٣. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١٧٧، «بحار الأنوار» ج ٢٦ ص ٧٦، «بصائر الدرجات» ص ٣٧١، «المناقب» ج ٣ ص ٣٣٦ مع اختلافٍ يسير في بعض المصادر.
 - ٤- ٤. كريمتان ٥٤ / ٥١ مريم.
 - ٥- ٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ١١ ص ٤١، «الفرائد الطريفه» ص ١٦٦.
 - ٦- ٦. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٥٣.

و ممّا يجب أن يُعلم أنّ الإنسان و إن كان ما لم يصر نبياً لم يصر رسولاً، لكن ليس يجب منه أن يكون كلّ رسولٍ أفضل من كلّ نبىٍّ، بل ربّ نبىٍّ لم يكن رسولاً هو أفضل و أقرب من كثيرٍ من المرسلين. ألا ترى أنّ خضر _ عليه السلام _ كان نبياً غير رسولٍ و قد تعلّم منه موسى _ عليه السلام _ و كان من أعظم الرسل و من أولى العزم منهم!. بل جهه النبوه فى الرسول أفضل من جهه رسالته، لأنّ الأولى كمالٌ للعقل النظرى و الثانية كمالٌ للعقل العملى؛

و لأنّ الرساله منقطعهُ و النبوه _ و هى الولايه و القرب من الله تعالى _ باقيةً إلى يوم القيامة. قال بعض العرفاء: «الرسول أعلى مرتبه عن غيرهم، لجمعهم بين الرتبتين؛ لكن مرتبه ولايتهم أعلى من نبوتهم. و نبوتهم أعلى من رسالتهم، لأنّ ولايتهم جهه حقيتهم _ لفنائهم فيه _ و نبوتهم جهه ملكيتهم _ إذ بها يحصل المناسبه لعالم الملائكه، فيأخذون الوحي منهم _ و رسالتهم جهه بشريتهم المناسبه للعالم الإنسانى». قال صاحب الوافى: «النبىّ من أوحى إليه بالعمل، و الرسول من أوحى إليه بالعمل و التبليغ، و الولي من حدّثه الملك أو ألهم إلهاماً بالعمل، و الإمام من حدّثه الملك بالعمل و التبليغ. فكلّ رسولٍ نبىٍّ، و لآعكس؛ و كلّ رسولٍ أو نبىٍّ أو إمام فهو وليٌّ أو محدثٌ، و لآعكس؛ و كلّ رسولٍ إمامٌ، و لآعكس. و لا نبىٍّ إلّا و ولايته أقدم على نبوته، و لآرسولٍ إلّا _ و نبوته أقدم على رسالته، و لآ- إمامٍ إلّا و ولايته أقدم على امامته. و الولايه باطن النبوه، و الإمامه و النبوه باطن الرساله. و باطن كلّ شىءٍ أشرف و أعظم من ظاهره، لأنّ الظاهر محتاجٌ إلى الباطن و الباطن مستغنٍ عن الظاهر؛

و لأنّ الباطن أقرب إلى الحقّ، فكلّ مرتبه عن المراتب المذكوره أعظم من لاحقته و أشرف؛

و أيضاً: فإنّ كلاً من النبوه و الولايه صادره عن الله و متعلقه بالله و كلّ من الرساله و الإمامه صادره من الله و متعلقه بعباد الله، فيكون الأوّليان أفضل؛

و أيضاً: كلّ من الرساله و الإمامه متعلّق بمصلحه الوقت، و النبوه و الولايه لاتعلّق لهما بوقتٍ دون وقتٍ.

و قيل: بل الأخيرتان أفضل؛ لأنّ نفعهما متعدّد و نفع الأوّلين مقصورٌ على صاحبهما.

و له وجه؛ إلا أن التحقيق هو الأول.

و كيف ما كان فليس يجب أن يكون الولي أعظم من النبي و لا- من الرسول و لا- من الإمام، و لا- النبي أعظم من الرسول؛ بل الأمر في الكل بالعكس _ في ولي يتبع نبياً أو رسولاً أو إماماً، أو نبياً يتبع رسولاً _ ، لأن لكل من النبي و الإمام مرتبتان و للرسول ثلاث مراتب و للولي الواحد. فمن قال: أن الولي فوق النبي فأنما يعنى بذلك في شخص واحد (١)، يعنى: أن النبي من حيث أنه ولي أشرف منه من حيث أنه نبي و رسول، و كذا الإمام من حيث أنه ولي أشرف من حيث أنه إمام. فكيف يكون الولي أفضل من النبي مطلقاً و لا ولي إلا و هو تابع للنبي أو الإمام؟!، و التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه، إذ لو أدركه لم يكن تابِعاً! نعم! قد يكون ولي أفضل من نبي إذا لم يكن تابِعاً له؛ كما أن أمير المؤمنين _ عليه السلام _ أعظم من جميع الأنبياء بعد نبينا _ عليه السلام _ ، و كذا أولاده المعصومين _ عليه السلام _ «(٢)؛ انتهى كلامه.

و هو تحقيق حسن، فاحفظه لئلا تقع في الغلط!

ثم اعلم! أن تقدم الملائكة على الأنبياء و الرسل في هذه الفقرة لا يدل على الأفضلية، لأننا بينا لك أن الإنسان يمكن أن يصير في آخر مقاماته أشرف من الملائكة و أتم كمالاتها منها، لجمعيته و احتوائه على سائر المقامات و مروره عليها؛ كما في نبينا محمد _ صلى الله عليه و آله و سلم، خاتم الأنبياء _ .

و جماعة من الفلاسفة و المعتزلة و من وافقهم من التبعه يقولون بأفضلية الملائكة.

و التعرض لنقل الأقوال و الأدلة باعث للطول و الملاله؛ و قد استوفينا الكلام و ما هو حق المقام في كتابنا الكبير المسمى بأنوار الحقائق، من أراده فليرجع إليه. فما قاله

ص : ٥٢٥

١- ١. و انظر أيضاً: «شرح القيصري على فصوص الحكيم» ص ٨٣٧.

٢- ٢. لم أعثر عليه، لا- في «الوافي» و لا- في «الشافى» و لا- في «الصافى» و لا في «علم اليقين» و لا في «النوادر» و لا في «كلمات مكنونه» و لا في «أصول المعارف» و لا في غيرها من آثاره التي راجعت إليها للعثور عليه.

النیشابوری فی تفسیره من: «أنّ الشیعه وافقوا المعتزله علی الأفضلیه»(۱)؛

محض افتراءٍ علیهم!؛ فان الشیعه مجمعون علی أفضلیه الأنبیاء علی الملائکه _ علیهم السلام _ . قال السید المرتضی _ رحمه الله _ : «المعتمد فی القطع علی أنّ الأنبیاء أفضل من الملائکه _ علیهم السلام _ إجماع الشیعه الإمامیه، لأنّهم لا یختلفون فی هذا؛ بل یزیدون فیهِ و یذهبون إلی أنّ الأئمّه _ علیهم السلام _ أفضل من الملائکه. و إجماعهم حجّه، لأنّ المعصوم فی جملتهم»(۲)؛ انتهى. و قد نقلنا لك الحدیث فی أفضلیه الأئمّه _ علیهم السلام _ . و قال الشیخ أبو جعفر بن بابویه _ قدس سرّه _ : «اعتقادنا فی الأنبیاء و الرسل و الحجج _ علیهم السلام _ : أنّهم أفضل من الملائکه»(۳)، لأنّ الحاله الّتی یصیرون إلیها أفضل و أعظم من حال الملائکه _ علیهم السلام _ .

و معنی: فقره الدعاء: نظم و نختلط بسببه مع الأنبیاء.

فی دارِ المَقَامِهِ الّتی لَا تَزُولُ، وَ مَحَلِّ كَرَامَتِهِ الّتی لَا تَحُولُ.

«المَقَامه» _ بالضمّ و الفتح معاً _ . قال الجوهری: «المقامه بالضمّ: الإقامه؛ و بالفتح: المجلس، و الجماعه من الناس»(۴).

و «زال» بمعنی: ذهب و انتقل عن مكانه.

ص : ۵۲۶

۱- ۱. راجع: «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» ج ۱ ص ۸۷.

۲- ۲. لم أعر عليه. نعم، قال فی المسأله الثانيه من «المسائل الرازيه»: «و قد أجمعت الإمامیه بلاخلافٍ بينها علی أنّ كلّ واحدٍ من الأنبياء أفضل و أكثر ثواباً من كلّ واحدٍ من الملائکه و ذهبوا فی الأئمّه _ علیهم السلام _ أيضاً إلی مثل ذلك، و إجماع الإمامیه حجّه علی ما بيناه ، فيجب القطع بهذه الحجّه علی أنّ الأنبياء أفضل من الملائکه علی جماعتهم»، راجع: «رسائل الشريف المرتضى» ج ۱ ص ۱۱۰.

۳- ۳. راجع: «الاعتقادات» _ المطبوع في مجموعه مصنفات الشيخ المفيد _ ج ۵ ص ۸۹.

۴- ۴. راجع: «صحاح اللغه» ج ۵ ص ۲۱۰۷ القائمه ۱. و انظر أيضاً: «نور الأنوار» ص ۲۶، «الفرائد الطريفه» ص ۱۶۷.

و «المحلّ» _ بفتح الحاء، و الكسر لغه _ : موضع الحلول، يقال: حلّ بالمكان حلولاً _ من باب قعد _ : إذا نزل به.

و الكرامه: اسمٌ من الإكرام و التكريم، و هما بمعنى الإعزاز و التعظيم.

و «حال الشيء يحول»: تغير عن طبعه و وصفه، كاستحال.

و لعلّ المراد بهذه الفقرة هو أنّ غايه جميع المحرّكات و المتشوّقات من القوى العاليه و السافله فى تحرّكاتها و أفاعليها هى ذات الله _ تعالى _ ، أو التقرب إليه و الوصول لديه؛ فعند ذلك يطمئنّ قلوبهم و يسكن شوقهم و ينتهى عشقهم، و هو الفاعل و الغايه و «دارالإقامه» و «محلّ الكرامه» للوجود كلّ.

و قيل: «المراد من دارالإقامه: دارالآخره، لأنّها محلّ القرار و الإقامه، قال الله _ تعالى _ : «إِنَّمَا هَذِهِ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ»(١). لأنّها خلقت لذاتها لا لشيء آخر، بخلاف هذه الدار، فإنّها لم تخلق لذاتها، بل ليكون وسيله إلى تحصيل نشأه أخرى و ذريعه إليها؛ فلا بدّ من انقطاعها و مصيرها إلى البوار».

و قيل: «المراد بدار المقامه: الجنّه المحسوسه التى لأصحاب اليمين، و بمحلّ الكرامه: الجنّه العقليّه التى للمقرّبين».

و لما فرغ عن الحمد على نعمائه _ سبحانه _ أصلاً و فرعاً، و على هدايته _ تعالى _ و إلهامنا الحمد على تلك النعماء، شرع فى الحمد على نعمه أصل الخلق و الوجود، أو الخلق اللازم له؛ فقال:

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي اخْتَارَ لَنَا مَحَاسِنَ الْخَلْقِ.

>«الإختيار»: الإصطفاء.

و «المحاسن» _ جمع حُسن، بالضمّ _ بمعنى: الجمال _ على غير قياسٍ _ .

ص : ٥٢٧

١-١ . كريمه ٣٩ غافر.

و«الخلق» بفتح الخاء وضمها، على اختلاف النسخ (١).<

و يكون ضمير «لنا» إما راجعاً إلى نوع الإنسان (٢) _ و اختياره سبحانه محاسن الخلق و الخلق لهم يعود إلى تماميته و جمعيته و استحقاقه للخلافه الإلهيه، كما مرّ غير مرّه _ ؛

و إما راجعاً إلى معاصر الأئمه _ عليهم السلام _ (٣) ، فإنهم هم الذين خصصهم الله _ تعالى _ بالخلافه العظمى خلقاً و خلقاً. لأنهم مثال الله _ تعالى _ ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً، لأنّ الإنسان الكامل خلقه الله عالماً مضاهياً للعالم الإلهيه و أنشأه الله نشأه جامعاً لجميع النشآت الربائيه، و أبدعها ذاتاً موصوفه بجميع ما وصف به ذاته المقدسه من النعوت الجمائيه و الجلاليه و الأفعال و الآثار و العوالم و النشآت الإبداعيه و الإختراعيه و الكونيه. فما من مطلب إلا و يوجد فيه و ما من بغيه إلا و يتيسر حصولها منه، كما قال _ تعالى _ : «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (٤)، و «كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (٥)، و «مِمَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (٦)، «وَمِمَّا مِنْ عَمَائِهِ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (٧). فهو الطلسم الأعظم و الترياق الدافع للسمّ و الفاروق الأكبر و القضاء و القدر و باب حكمه الله الأنور و السرّ المكتوم و «التبّ العظيم * الذي هم فيه مختلّفون» (٨) و معنى الكاف و النون و الملائكه و الأفلاك و العناصر و المركبات و الجنّه و النار _ ... إلى غير ذلك من أسمائه و صفاته التي لاتعدّ و لاتحصي _ .

هكذا ينبغي أن يفهم هذه الفقره، لا ما فهمه بعض من أنّ المراد من «الخلق» هنا: هو

ص : ٥٢٨

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٥٨.

٢-٢. هذا رأى المحقق الداماد و المحقق المجلسي، انظر: «شرح الصحيحه» ص ٨٧، «الفرائد الطريفه» ص ١٦٨.

٣-٣. كما احتمله المحقق المجلسي ثم قال: «و لكنّه بعيد»، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٦٨.

٤-٤. كريمه ٥٩ الأنعام.

٥-٥. كريمه ١٢ يآس.

٦-٦. كريمه ٣٨ الأنعام.

٧-٧. كريمه ٧٥ النمل.

٨-٨. كريمتان ٣ / ٢ النبأ.

الهويّات و الأشكال و الصور المدركه بالحواس الظاهره!.

>قال بعضهم: «المحاسن البدنيّه ثلاثه أمور:

الأول: الصور الحسنه _ كما قال تعالى: «وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ»(١) _ ؛

الثاني: القامه و التعديل _ كما قال تعالى: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»(٢) _ ؛

الثالث: تمكينه من القيام و القعود و الاستلقاء و الانبطاح و الاضطجاع، و ذلك لأنه _ تعالى _ ركب الخلق على أصنافٍ أربعه:

أحدها: ما يشبه القائمين، كالأشجار؛

و ثانيها: ما يشبه الراكعين، كالبهائم؛

و ثالثها: ما يشبه الساجدين، كالحشرات التي تدبّ على وجوهها و بطونها؛

و رابعها: ما يشبه القاعدين، كالجبال»(٣).<

أو هو ما يعمّ الخلق الباطن _ و هو المدرك بالحواس الباطنه _ .

وَ أَجْرَى عَلَيْنَا طَيِّبَاتِ الرِّزْقِ.

>«أجرى» هنا مأخوذة من قولهم: أجريت الماء على الأرض(٤).<

و «الطيبات»: كلّ ما يستطاب من الرزق؛

أو هو الحلال(٥) _ كما فسّر به قوله تعالى: «أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ»(٦)-(٧)؛

>وقيل: كلّ ما يستلذّ و يشتهي عند أهل المروءه و الأخلاق الحميده؛

وقيل: ما لم يستخبثه الطباع السليمه و لم تنفر عنه، كما في قوله _ تعالى _ : «وَ يُحِلُّ لَهُمْ

ص : ٥٢٩

١-١. كريمتان ٦٤ غافر / ٣ التغابن.

٢-٢. كريمه ٤ التين.

٣-٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٥٩.

٤-٤. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٨.

- ٥-٥. كما عن المحقق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٦٩.
- ٦-٦. في النسختين: أحلَّ الله، وهو تصحيّف.
- ٧-٧. كريمه ٤ المائده.

الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» (١)(٢) <.

و قال يحيى بن معاذ: «الطيب من الرزق ما يفتح على الإنسان من غير سؤالٍ و لا اشراقٍ نفسٍ»؛

و القمى عن الباقر _ عليه السلام _ فى تفسير قوله _ تعالى _ : «وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ» (٣) قال _ عليه السلام _ : «و الرزق الطيب هو العلم» (٤).

و «الرزق»: ما يُنتفع و يتقوم به الشىء _ كما تقدّم، فتذكر _ .

حو فى قوله: «أجرى»، أيضاً دليلٌ على أنّه كلّ منه _ سبحانه _ ، سواءً حصل بواسطه سعينا و كدنا أم لا؛ كما هو مذهب المحققين (٥). خلافاً لما ذهب إليه بعضهم من أنّ العبد إذا حصله بسعيه فهو الرازق لنفسه؛

و هو باطلٌ (٦)، لأنّ الآيات و الأخبار تأباه. مع أنّ التوكّل عليه _ سبحانه _ من أعظم درجات السعى، حيث إنّ جهاداً مع النفس بأن ينقطع عن كلّ أحدٍ إلاّ عنه _ سبحانه _ (٧) <.

وَ جَعَلَ لَنَا الْفَضِيلَةَ بِالْمَلَكَةِ عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ.

«الفضيله»: الشرف و الدرجه الرفيعه فى الفضل، و هو ضدّ النقص.

و «الملّكه»: القدره و السلطنه، يقال: فلانٌ حسن الملّكه: إذا كان حسن الصّنع إلى مماليكه (٨).

و «الباء» للسبب، أى: بسبب الملّكه. و هى متعلّقه بـ «الفضيله»، أو بـ «جعل».

ص : ٥٣٠

١-١. كريمه ١٥٧ الأعراف.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٦١.

٣-٣. كريمه ٧٠ الإسرائ.

٤-٤. راجع: «تفسير القمى» ج ٢ ص ٢٢.

٥-٥. المصدر: محققى المتكلمين.

٦-٦. المصدر: و هو كما ترى.

٧-٧. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٨.

٨-٨. انظر: «شرح الصحيحه» ص ٨٧.

و قوله: «على جميع الخلق»: متعلقٌ بالملكه باعتبار استلزامه معنى التسلُّط و القدره، و لذا عدَّاهما بـ «على». و يحتمل أن يتعلّق بـ «الفضيله». و تخصيص الملكه بحسن الملكه (١) و حملها على الكيفيّه الراسخه؛ كلاهما بعيدٌ عن العبارة.

و المراد بـ «جميع الخلق»: جميع العالم. و المعنى: و جعل لنا الفضيله بسبب المالكيه على جميع العالم؛ لما مرّ من أنّ جميع العالم خُلِق لأجل الانسان الكامل و هو المالك و المدبّر له، و هو خليفه الله في أرضه و المقصد الأقصى في إيجاده و الغايه القصوى من خلقه، فكأنّ غير الإنسان أنّما خُلِق للإنسان، و الإنسان للكامل، و الكامل للأكمل، و الأكمل لله _ سبحانه _ ؛ كما قال البارئ في الحديث القدسيّ مخاطباً لصفوه خلقه: «و خلقت الأشياء لأجلك و خلقتك لأجلي» (٢) _ ... إلى غير ذلك من الأحاديث و الآيات التي وردت في هذا الباب _ .

قال بعض المحقّقين من العرفاء: «إنّ الإنسان الكامل هو سبب إيجاد العالم و بقائه أزلاً و أبداً و دنياً و آخره»؛

و قال صاحب الفصوص: «فهو الإنسان الحادث الأزليّ و النشأ الدائم الأبديّ» (٣) و الكلمه الفاصله الجامعه» (٤). قال بعض الشارحين لكلامه: «أمّا حدوثه الذاتيّ: فلعدم اقتضائه من حيث هي هي الوجود؛

و أمّا حدوثه الزمانيّ: فلكون نشأته العنصريّه مسبوقةً بالعدم الزمانيّ؛

ص : ٥٣١

- ١- ١. كما حكاه المحقّق المجلسي عن بعض الشارحين ثمّ حكم بيّعه، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٦٩.
- ٢- ٢. لم أعر عليه في القدسيّات. و من العلماء من ذكره _ كالمصنّف _ في عدادها، فانظر: «الراح القراح» _ بتصحيحنا _ ص ١٨٥، و انظر أيضاً: «الفتوحات المكيه» ج ٤ ص ١٢٣، الباب الثالث و الثلاثون و ثلاثمأه في « معرفه منزل خلقت الأشياء لأجلك و خلقتك لأجلي». و ابن عربي أيضاً لم يذكره في هذا الباب _ و لا في جميع «الفتوحات» _ كحديثٍ قدسيّ.
- ٣- ٣. المصدر: و النشأ الدائم الأبديّ.
- ٤- ٤. راجع: «فصوص الحكم»، الفص الآدمي ص ٥٠.

و أما أزليته: فبالوجود العلمي، فعينه الثابته أزليته؛

و بالوجود الروحاني: فلائته غير زمني متعالٍ عن أحكامه، و إليه الإشاره بقول النبي _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ : «نحن الآخرون السابقون»^(١).

و أما دوامه و أبديته: فلبقائه ببقاء موجده دنياً و آخراً، و أيضاً كل ما هو أزلي فهو أبدي و بالعكس، و إلا يلزم تخلف المعلول عن العلة و التسلسل في العلل، لأنَّ علته إن كانت أزلية لزم التخلف، و إن لم يكن كذلك يجب اسنادها أيضاً إلى علة حادثه بالزمان. و حينئذٍ إن كان للزمان فيها مدخلٌ يجب أن يكون معلولها غير أبدي _ لكون أجزاء الزمان متجددة متصرمة بالضروره، و العرض بخلافه _؛

و إن لم يكن فيها مدخلٌ فالكلام في الأول، فتتسلسل؛ و التسلسل في العلل التي لامدخل للزمان فيها باطل، و إلا يلزم نفى الواجب. و الأبديات مستنده إلى علة أزليه أبدية، كما أنّ الحوادث الزمانيه مستنده إلى علة متجدده متصرمة، و النفوس الناطقه الإنسانيه حدودها بحسب التعلق بالأبدان لا بحسب ذواتها. و الصور الأخرى كما أنّها أبدية كذلك أزلية حاصله في الحضرة العلميّه و الكتب العقليّه و الصحف النوريّه، و إن كانت ظهوراتها بالنسبه إلينا حادثه.

و أما كونه كلمه فاصله: فلتميزه بين المراتب الموجهه للتكرّر و التعدد في الحقائق؛

و أما كونه جامعاً: فلاحظه حقيقته بالحقائق الإلهيه و الكونيه كلها _ علماً و عيناً _ «(٢)»؛ انتهى.

فَكُلُّ خَلِيقَتِهِ مُنْقَادَةٌ لَنَا بِقُدْرَتِهِ، وَ صَائِرَةٌ إِلَى طَاعَتِنَا بِعِزَّتِهِ.

ص : ٥٣٢

١- ١. روى عنه _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ أنه قال: «نحن الآخرون و نحن السابقون»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٥ ص ٢٢.

٢- ٢. هذا كلام القيصري من غير تقييد _ في أكثر المواضع _ بالفاظه، راجع: «شرح القيصري على فصوص الحكم» ص ٣٥٣.

>«الخليقه»: فعيله بمعنى مفعول. و إلحاق «التاء» بها لصيرورتها اسماً _ كالذبيحه (١)_. و سبب هذا الإلحاق أنّ في صورته الوصفية يحتاج إلى موصوفٍ مذكورٍ أو مقدّرٍ، بخلاف الإسمية؛ فهذا الإلحاق علامته لعدم الإحتياج إلى الموصوف.

و «منقاده» أى: خاضعه طائعه، يقال: انقاد فلانٌ للمراد: إذا أطاع. و أصله من: قاد الرجل الدابّه فانقادت: إذا أخذ بقيادها فتبعته.

و «صائرته» من: صار الأمر إلى كذا، أى: رجع إليه.

و «الطاعه»: اسمٌ من أطاعه، أى: امتثل أمره و نهيته.

و «العزّه» _ بالكسر _ : اسمٌ من عزّ الرجل _ من باب ضرب _ عزّا: قوى. فقوله: «بعزّته» أى: بقوّته. فهذه الفقره تفرّيعٌ و تأكيدٌ للسابقه. <و نحن إذا قرأناها ينبغى أن نقصد نسبه الحكم إلى الكلّ باعتبار البعض، كما يقال: بنو تميم قتلوا زيداً، و إنّما قتله واحدٌ منهم. و يمكن إجرائه على ظاهره (٢)> لما قلنا أنّ غير الإنسان خُلِقَ للإنسان، أو لما قلنا لك سابقاً: أنّ الإنسان الكامل بمنزله روح العالم؛ فالخطاب للروح لا للبدن _ فتبصّر! _ .

و على ما ذكرنا تحمل الفقره السابقه.

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَغْلَقَ عَنَّا بَابَ الْحَاجَةِ إِلَّا إِلَيْهِ

>«أغلقت» الباب: إذا أوثقتّه بالغلق، و هو المغلاق _ : الّذى يغلق به الباب _ ، هذه اللغه المشهوره. و فى لغّه قليله: غلقت. قال الجوهريّ: «و هى لغّه رديئه» (٣)(٤) <.

و ذلك لأنّ كلّ ما هو مفتقرٌ إلى موجدّه فهو فى ذاته متعلّقٌ و مرتبطٌ إليه، فيجب أن يكون ذاته بما هى ذاته عين معنى التعلّق و الربط، إذ لو كانت حقيقه غير التعلّق و الإرتباط

ص : ٥٣٣

١-١. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٩.

٢-٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٩.

٣-٣. راجع: «صباح اللغه» ج ٤ ص ١٥٣٨ القائمه ١.

٤-٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٦٧.

بالغير أو يكون التعلق بموجده صفه زائده عليه _ و كل صفه زائده على الذات فوجودها بعد وجود الذات، لأن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له _ فلا يكون ما فرضناه مفتقراً مفتقراً، بل غيره؛ فيكون ذلك الغير مرتبطاً إليه و يكون هذا المفروض مستقلاً الحقيقة مستغنى الهويته عن السبب الفاعلي، و هو خرق الفرض. فالواجب هو الغنى بالذات و الممكن هو الفقير بالذات. فمن كحل نور بصيرته بكحل العلم و المعرفة علم نفسه عين الإفتقار و الحاجة، و عرف ان كل فاعل بما هو فاعل بذاته و كل مفعول بما هو مفعول بذاته. و ان ذات كل منهما عين وجوده، إذ الماهيات أمور اعتبارية، فالمسمى بالمفعول ليس بالحقيقة هويته مباينه لهويته فاعله المفيضه إياها منفصله عنها حتى يكون هناك هويتان مستقلتان إحداهما مفيضه و الأخرى مستفاضه _ أى: موصوفة بهذه الصفه _ و إلا لم تكن ذاته مفاضه؛ فإذن المفعول بالجعل البسيط الجودى لاحقيقه له متأصليه سوى كونه مضافاً إلى فاعله بنفسه، و لا معنى له منفرداً غير كونه متعلقاً به و تابعاً له، كما ان الفاعل كونه متبوعاً مفيضاً عين ذاته.

و إذا تحققت هذا _ و قد ثبت تناهى الوجودات إلى حقيقه واحده _ ظهر ان لجميع الوجودات أصلاً واحداً ذاته بذاته فياض الموجودات، و بحقيقته محقق للحقائق، و بسطوع نوره منور للسموات و الأرض؛ فهو الحقيقه و الباقي شؤونه، و هو الذات و غيره أسماءه و نعوته، و هو الأصل و ماسواه أطواره و فروعه، «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (١)؛ فلا فاعل إلا هو.

و بما ذكرنا ظهر معنى فقره الدعاء؛ فما قاله الفاضل الشارح من قوله: «و المعنى: أنه _ تعالى _ لم يزل واهباً لنا جميع ما نحتاج إليه و لم يخلقنا محتاجين إلى غيره» (٢)؛

سخيفاً؛ فتبصر!

و كذا ما قيل: «حذف صله الحاجه لقصد التعميم، أى: لم يحوجنا فى كل أمورنا إلى أحدٍ و

ص : ٥٣٤

١-١. كريمه ٨٨ القصص.

٢-٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٦٨.

لم يجوزه إلا- إليه. و أمّا إحتياج الناس بعضهم إلى بعض - الإحتياج المذى يتوقّف عليه النظام لتحصيل المرام - فهو بالأخره راجع إليه - كما لا يخفى - ، و يجوز أن يكون باعتبار الرزق المضمون»(١)؛

سخيف غايه السخافه!

و قيل: «هو باعتبار أنّ كون الحاجه إلى غيره - تعالى - حاجه إليه، لأنّه المالك و المنعم الحقيقي».

فَكَيْفَ نَطِيقُ حَمْدَهُ؟ أَمْ مَتَى نُوءِدِّي شُكْرَهُ؟ لَا، مَتَى.

«الفاء»: تفرّيعيّة، أو < فصيحّة. و سمّيت فصيحّة لإفصاحها عن المحذوف، و المحذوف هنا بحيث لو ذكر لم يكن بذلك الحسن، مع حسن موقع ذوقيّ لا-يمكن التعبير عنه؛ و منها في التنزيل: «أَنْ أَحْيَرَ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ * قَالَ فَأَخْرُجْ»(٢)، أى: إذا كان عندك هذا الكبر فأخرج(٣). و المحذوف هنا هو: إذا كان فضله و جوده علينا بهذه المثابه، فكيف نطيق حمده؟.

و «أطاقه» الشىء: القدره عليه، و الاسم: الطاقه - مثل: الطاعه، اسمٌ من أطاع - .

و «كيف» هنا للإنكار التعجّبيّ.

و «أم»: حرف عطف، و هى هنا منقطعة. و معناها الاضراب المحض، لأنّ متى اسم استفهامٍ عن الزمان و الإستفهام لا يدخل على الإستفهام، فهى لمجرد الإضراب - ك- «بل» - .

و «أدى» الأمانه إلى أهلها: أوصلها. و الإسم: الأداء. و «أدى دينه» أى: قضاه.

ص : ٥٣٥

١- ١. هذا - ما عدا قوله: و يجوز ان يكون باعتبار الرزق المضمون - قول المحقق الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ٣٠.

٢- ٢. كريمتان ٧٧ / ٧٦ صآ.

٣- ٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٦٨.

«لا متى»، قال بعضهم: «هو إمّا بمعنى لا يمكن تأديه شكره، متى يمكن ذلك؟؛ أو بمعنى: لا يقال متى، فأنه يتوهم منه إمكان وقوعه»^(١).

وقيل: «هو من قبيل الحكايه، كما حكى سيبويه أنه سمع رجلاً يقول لآخر: من أين يا فتى!

فقال: لا من أين يا فتى»^(٢)، يعنى: لاتسأل، فان هنا أمراً أهم من هذا!! ولولا الحكايه لما صح دخول «لا» على «من»، و لا فهم منه معنى صحيح^(٣).

وقيل: «صله لا و متى محذوفه، أى: لانطق حمده و متى تؤدى شكره؟. و هذا يسمّى فى اصطلاح البديعيين بصنعه الإكتفاء، و هو أن يكتفى المتكلم ببعض الكلام عن بعض آخر لدلاله القرائن على ذلك المحذوف؛ مثل قوله _ تعالى _ : «وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ»^(٤)، التقدير: لكان خيراً لهم». < و ينبغى الوقف على كل من «شكره» و «لا متى»، و لهذا يرقم «ط» _ بالحمرة _ فوقها علامه للوقف المطلق حتى يعلم أن ههنا شيئاً محذوفاً^(٥) >.

و قال الفاضل الشارح: «و يحتمل أن تكون لا لنفى الجنس و متى اسمها، مراداً به هذا اللفظ الموضوع للإستفهام. و هو إن كان حينئذ معرفه، لأن الكلمه إذا قصد بها لفظها كانت علماً، لكنّه فى تأويل النكره _ لقوله:

لَاهِشَمَ اللَّيْلَةَ لِلْمَطِيِّ

أى: لامسّمى هذا الاسم. و المعنى: لا استفهام بمتى فى هذا المقام. كأنه _ عليه السلام _ لما

ص : ٥٣٦

١- ١. كما حكاه الجزائرى، راجع: «نور الأنوار» ص ٣٠.

٢- ٢. لم أعثر عليه، و فى «الكتاب»: «و سمعت من العرب من يقول: لا من أين يا فتى»، راجع: «الكتاب» ج ٣ ص ٣٣٣.

٣- ٣. كما حكاه المدنى راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٦٩.

٤- ٤. كريمه ٥٩ التوبه.

٥- ٥. قارن: «نور الأنوار» ص ٣٠. و انظر: «الفرائد الطريفه» ص ١٧٥.

أورد الإستفهام على سبيل الإنكار المتضمّن للنفي أولاً أراد التصريح بالنفي ثانياً، لكون الإقرار بالعجز عن تأديه الشكر صريحاً متأكداً.

و هذا التركيب تستعمله العرب بعد الإستفهام عن الشيء الذي يستبعد الإستفهام منه، كقوله:

أَيْنَ جِيرَانِكَ؟ لَا أَيْنَ هُمْ! أَعْجَازًا أَوْطُنُوهَا أَمْ شَامًا(١)

و هو بعيدٌ جداً. و أحسن هذه الوجوه هو الأول، فكأنه _ عليه السلام _ قال: إذا أغلق عَنَّا بابَ الحاجه إلَّا إليه _ بالبيان الذي ذكرناه _، فكيف نطبق حمده و نؤدى شكره بأنحاء وجوداتنا مع كونها عين التعلق و الربط و كون الماهيات أموراً اعتبارية؟؛ «لا، متى» أى: لا يمكن هذه التأديه، متى يمكن ذلك؟!، أى: لا يمكن أبداً. فهذا تأكيدٌ للسابق؛ فتأمل تفهيم!

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَكَّبَ فِيْنَا آلَاتِ الْبَسْطِ، وَ جَعَلَ لَنَا أَدَوَاتِ الْقَبْضِ.

«رَكَّبَ» الشيء في الشيء تركيباً: وضعه فيه، كأنه ركب عليه.

و «الآلات»: جمع آله، و هى ما يؤثر الفاعل به في منفعله القريب منه بواسطة.

و «جعل» هنا بمعنى: أوجد.

و «الأدوات»: جمع أدها، و هى الآله.

و المراد بـ «البسط» و «القبض»: هو الوجود و المهية، فإنَّ كلَّ ممكنٍ فهو زوجٌ تركيبى تركب ذاته من وجودٍ له من الله هو بمنزله صورته و منشأ تحقق حقيقته و فعليته و خيريته، و شروره من عدم له من نفسه هو بمنزله مادته و منشأ إمكان ماهيته و ظلمته و شروره و مسائته، كما روى عن عليّ _ عليه السلام _ أنه قال: «انَّ للقلب إقبالاً و إدباراً، فإذا أقبلت فاقبلوا على النوافل، و إذا أدبرت فدعوها»(٢)؛ و روى عن الصادق _ عليه السلام _ أنه كان

ص : ٥٣٧

١- ١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٦٩.

٢- ٢. لم أعثر عليه. و فى «نهج البلاغه»: «انَّ للقلوب إقبالاً و ادباراً، فإذا أقبلت فاحملوها على النوافل و إذا أدبرت فاقصروا بها على الفرائض»، راجع: «نهج البلاغه» الحكمة ٣١٢ ص ٥٣٠. و انظر أيضاً: «مشكاة الأنوار» ص ٢٥٦، «غررالحكم و دررالكلم» الكلمة ٨٨٨ ص ٦٦.

يقول: «تارَةً يبسط لنا فنعرف و تارَةً يقبض عَنَّا فلانعرف»^(١).

وقيل: «المراد بالبسط و القبض: بسط الأعضاء و قبضها، و بالآلات و الأدوات: الأعصاب و العضلات و الأوتار و الرباطات و العروق و الأغشية، و غيرها التي بواسطتها تنبسط الأعضاء و تنقبض باراده التحريك و عدمها»^(٢).

وَ مَتَّعَنَا بِأَرْوَاحِ الْحَيَاةِ.

تقول: «متَّعك» الله بكذا تمتَّعاً و أمتعك به إمتاعاً، أى: أطال لك الانتفاع به.

و «الأرواح» إمّا جمع رُوحٍ _ بالضم _ ، و هى متعدّدهٌ بحسب تعدّد الموجودات الإمكانية، أو تعدّد الأرواح الإنسانيه _ كما تضمّنه حديث الجابر عن الباقر عليه السلام^(٣)، الذى مرَّ _ ؛

و إمّا جمع رَوحٍ _ بالفتح _ ، و هو نسيم الريح. فإنّ العروق النابضه الضوَّارِبَ التي منبتها القلب _ و تسمّى بالشرائين _ لها حركاتٌ انقباضيةٌ و انبساطيةٌ و شأنها أن تنقبض البخار الدخانى عن القلب بحركتها الانقباضية و تجذب بحركتها الانساطية نسيماً طيباً صافياً يستريح به القلب و تستمدّ منه الحرارة الغريزيه. و هذه الحركة تنشر الروح و القوّه الحيوانية و الحرارة الغريزيه فى جميع البدن، فهذا النسيم الذى يستريح به القلب هو روح الحياه، فلو انقطع عن القلب ساعةً لانقطعت الحياه.

وقيل: «المراد بروح الحياه ما امتاز بها الأحياء عن الأموات؛ و تسمّى أيضاً فى الشرع

ص : ٥٣٨

١- ١. لم أعثر عليه.

٢- ٢. هذا هو قول المحقّق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٧٥، و يقرب منه ما ذهب إليه المحقّق الجزائري، انظر: «نور الأنوار» ص ٣٠.

٣- ٣. انظر: «نور الأنوار» ص ٣١.

بـ: روح الحياه. و الجمعيه باعتبار تكثر الأشخاص.».

وقيل: «انّ الأرواح _ جمع رَوْح، بفتح الراء _ هو: الراحه، و أيضاً تجمع الريح على: الأرواح. و يحتمل التبعية عمّا هو سبب الحياه بالريح و النسيم، لأنّ النفس الّذى سبب الحياه به؛ انتهى.

و الحقّ انّ الأرواح جمع: الرُّوح _ بضمّ الراء، كما ذكرناه لك سابقاً _ . و المراد بـ: «أرواح الحياه» هو وجودات الأئمّه _ عليهم السلام _؛ فالمعنى: و نفعنا بالأرواح الّتى هى سبب الحياه بجميع مراتبها و مقاماتها الساريه فى جميع الموجودات، لأنّ وجود كلّ واحدٍ منهم _ عليهم السلام _ كلّ الوجودات؛ فتبصّر!.

وَ أَثْبَتَ فِينَا جَوَارِحَ الْأَعْمَالِ

«أثبت» الشىء فى الشىء: جعله ثابتاً فيه لا يفارقه.

و «الجوارح»: جمع جارحه، و هى أعضاء الإنسان الّتى يعمل بها و يكتسب. و هى من «جرح»: إذا عمل بيده، تقول: بش ما جرحت يداك، أى: عملتا. و منه جوارح الطير، لأنّها تكسب بيدها.

و «الأعمال»: جمع عمل، و هو الفعل و الصنع. و قد فرّقوا بين الثلاثه؛ >فقال بعض الأدباء: «العمل مقلوبٌ عن العلم، فإنّ العلم فعل القلب، و العمل فعل الجارحه، و هو يبرز عن فعل القلب _ الّذى هو العلم _ و ينقلب عنه. و أمّا الصنع فأنّه يكون من الإنسان دون سائر الحيوان، و لا يقال إلّا لما كان بإجاده، و لهذا يقال للحاذق المُجيد و الحاذقه المُجيده: صنع _ كبطل _، و صناع _ كسلام _ . و الصنع يكون بلافكرٍ لشرف فاعله، و الفعل قديكون بلافكرٍ لنقص فاعله، و العمل لا يكون إلّا بفكرٍ لتوسّط فاعله. فالصنع أخصّ المعانى الثلاثه و الفعل أعمّها و العمل أوسطها؛ فكلّ صنعٍ عملٌ و ليس كلّ عملٍ صنعاً، و كلّ عملٍ فعلٌ و ليس كلّ فعلٍ عملاً. و فارسىّه هذ الألفاظ تنبىء عن الفرق بينها، فأنّه قيل للفعل: كار، و للعمل: كردار، و للصنع: كُنش؛ انتهى.

ص : ٥٣٩

و إضافة «الجوارح» إلى «الأعمال» من إضافة الفاعل إلى المفعول (١)، أى: أثبت فينا جوارح الأعمال؛ أو فى العالم الكبير، لأن أجزاء العالم الكبير بمنزلة الأعضاء و الجوارح للإنسان الكامل؛ أو من إضافة الموصوف إلى الصفه، إذا كان المراد بجوارح الأعمال نفس الأعمال الكاسبه للمثوبات و العقوبات.

و فى نسخه ابن ادريس «أثبت» _ بالنون (٢)، شبه خلق الجوارح بانبات النبات.

وَ غَدَانَا بِطَيِّبَاتِ الرِّزْقِ، وَ أَغْنَانَا بِفَضْلِهِ، وَ أَقْنَانَا بِمَنِّهِ.

«الغذاء» _ كالكتاب _ : ما به نماء الجسم و قوامه من الطعام و الشراب.

و «طيبات الرزق»: فنون الأغذية اللطيفه _ عقليته كانت أو نفسانيته أو حيوانيته أو نباتيه أو جماديه _ ، لما مرّ سابقاً من أن الرزق يعمّ على جميع الموجودات الإمكانية. و فى روايه: «الرزق الطيب هو العلم» (٣). و لمّا كان _ عليه السلام _ فى مرتبه العقل بالمستفاد _ بل فوفه _ كان غذاءه بحسبه، و هو العلم الخالى عن شوب الجهل و الظلمه الوهميه موافقاً للروايه. فالرزق حسنى و معنوي؛

فالمعنوي منه غذاء العلوم و التجليات و الأحوال؛

و الغذاء المحسوس معلوم، و هو ما تحمّله صور الأغذية و الأشربه من المعانى الروحانيه. فالغذاء كلّ معنوي _ كما قلناه _ و إن كان فى صورٍ محسوسه، فيتغذى كلُّ صوره _ نوريه كانت أو حيوانيّه أو جسديّه _ بما يناسبها.

و «أغنانا»: إمّا من الغناء _ بالفتح و المدّ، كالسلام _ بمعنى الإكتفاء؛

أو من «الغنا» _ بالكسر و القصر _ ، و هو اليسار، تقول: غنى فلان من المال يغنى غنى _

ص : ٥٤٠

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٧٢.

٢-٢. كما حكاه المحقق الجزائري والمحقق المجلسي، راجع: «نور الأنوار» ص ٣١، «الفرائد الطريفه» ص ١٧٩.

٣-٣. لم أعر عليه.

كرضى يرضى رضىً .

و «الفضل» هنا بمعنى الطول و الإحسان؛ و فى الدعاء: «اللهم أغنى بحلالك عن حرامك و بفضلك عن سواك»^(١).

و «أقنانا»: إمّا من القنيه _ بالكسر و الضم _ ، و هو: المال المدخر الذى يقتنيه الإنسان لنفسه و يعزم على أن لا يخرج منه يده؛

أو من «قنوت الشيء أقنوه قنواً و قنوه» _ بالكسر _ : إذا جمعتة و اكتسبته؛

أو من «القنى» بالكسر و القصر _ كالى _ بمعنى: الرضا، يقال: أقناه الله، أى: أرضاه.

و فى الفقرتين إشارة إلى قوله _ تعالى _ : «إِنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَ أَقْنَىٰ»^(٢). و قد قيل فيه ضروبٌ من التفسير:

أحدها عن الصادق _ عليه السلام _ : «أغنى كل إنسانٍ بمعيشتة و أرضاه بكسب يده»^(٣)؛

و ثانيها عن ابن عباس: «أعطى و أرضى»^(٤)؛

و ثالثها: «أقنانا من العلوم الحقيقية و المعارف الربوبية، و هى التى تفتنيها النفس القدسيه للحياه الأبدية»^(٥)؛

و رابعها: «أعطانا رأس المال الذى به نستفيد المزيد، و هو: العقل و الفهم»؛

و خامسها: «أغنى الناس بلبن أمه و نفقه أبيه فى صغره، ثم أقناه بالكسب بعد كبره»؛

ص : ٥٤١

١- ١. راجع: «مستدرک الوسائل» ج ١٣ ص ٢٨٧ الحديث ١٥٣٧٥، «بحار الأنوار» ج ٩٢ ص ٣٠١، «الأمالي» _ للطوسي _ ص

٤٣٠ الحديث ٩٦٣، «الأمالي» _ للصدوق _ ص ٣٨٨ الحديث ١٠.

٢- ٢. كريمه ٤٨ النجم.

٣- ٣. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٧ ص ٤١ الحديث ٢١٩٢٩، «تفسير القمى» ج ٢ ص ٣٣٩، «معانى الأخبار» ص ٢١٤ الحديث ١.

٤- ٤. راجع: «الدر المنثور» ج ٦ ص ١٣٠ السطر ٣٥.

٥- ٥. هذا قول المحقق الداماد، راجع: «شرح الصحيفه» ص ٨٨.

و سادسها: «أغناه بكل ما يدفع الحاجه و أقناه بما زاد عليه»(١)؛

و سابعها: «أغنى: مَوَّلَ، أَقْنَى: أَرْضَى»(٢).

<و «الْمَنَ»: الإِنْعَام. و فيه رُدُّ على من زعم أنّ الفقر و الغنى بكسب الإنسان، فمن كسب استغنى و من كسل افتقر»(٣)>.

ثُمَّ أَمَرْنَا لِيَخْتَبِرَ طَاعَتَنَا، وَ نَهَانَا لِيَبْتَلِيَ شُكْرَنَا.

«ثُمَّ» هنا للترتيب و المهله، أى: بعد تلك النعم العظيمه.

و قوله: «أمرنا و نهانا» المراد حقيقتهما دون متعلقيهما، فليسا محذوفين و لامنويين.

و «الإختبار» و «الإبتلاء» بمعنى واحدٍ هو الإمتحان، و هو: فعل ما يظهر به الشئ.

و «الإبتلاء» من الله _ سبحانه _ هو إظهار ما كتب لنا و علينا فى القدر و إبراز ما أودع فىنا و غرز فى طباعنا بالقوه بما يظهره من الشواهد و يخرج به إلى الفعل من الوقائع و الحوادث و التكاليف بحيث يترتب عليه الثواب و العقاب، فإنها ثمرات و لوازم و تبعات و عوارض لأمرٍ موجوده، فإنه ما لم يخرج من القوه إلى الفعل لم يوجد بعد و إن كان معلوماً لله _ تعالى _ ، فلا يحصل ثمرته و تبعته اللازمتان؛ و لهذا قال _ سبحانه _ : «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ وَ نَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ»(٤). فالثواب و العقاب هما من لوازم الأفعال الواقعه منا و ثمراتها و لواحق الأمور الموجوده فىنا و تبعاتها؛ ليسا يردان علينا من خارج.

و السرّ فى ذلك هو أنه قد عرفت فيما سبق أنّ لعلمه _ تعالى _ مراتب متفاوتة، فمنها مرتبه هى نفس ذاته بذاته فى مرتبه الألوهيه، بها يعلم جميع الأشياء الكليه و الجزئيه فى هذه

ص : ٥٤٢

١- ١. انظر: «نور الأنوار» ص ٣٢.

٢- ٢. هذا قول أبيزيد، راجع: «تفسير القرطبي» ج ١١ ص ١١٩. و انظر أيضاً: «مجمع البيان» ج ٩ ص ٣٠٤.

٣- ٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٧٥.

٤- ٤. كريمه ٣١ محمّد.

المرتبه. و هذا العلم ليس متكثراً، بل علمٌ واحدٌ إجماليٌّ هو واجبٌ بالذات؛

و بعد ذلك مرتبه تفصيل المعقولات الكليّه، و هو مرتبه الفضاء الإلهي و هي خزائن الرحمه، لقوله _ تعالى _ : «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ»؛

ثمّ بعده مرتبه صور الجزئيات و الشخصيات المقدره بأوقاتها و أزمنتها المشبهه بهيئاتها في كتاب لا يجليها إلا لوقتها. و هذه المرتبه عالم القدر، لقوله _ سبحانه _ : «وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»^(١). و هذا كتاب المحو و الإثبات؛

و بعد ذلك مرتبه وجود المعلومات في موادها الجزئيه الخارجيه المكتوبه بمداد الهيولى التي يسمّى بـ : «البحر المسجور»، كما أشير في قوله _ تعالى _ : «لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي»^(٢) _ ... الآيه _ . و هاتان المرتبتان قابلتان للتغيير ، و بهاتين المرتبتين الأخيرتين يستصحّ عروض التغيير في علمه _ تعالى _ بالحوادث من حيث هو معلومٌ ، لا- بما هو علمٌ و إن كانا أمراً واحداً بالذات. و هذا لا- يعلمه إلا- المحققون المحققون، و لكن بالكشف الصحيح. فكذلك الحكم في مراتب إرادته و ساير صفاته الكماليه، فإنها كلّها حقيقه واحدهً بلااختلاف حيثياتٍ و لاتعدّد جهاتٍ إلاّ بمجرّد التعبير.

فاذا علمت هذا اتّضح لك حقّ الإيضاح من مشكوه هذا المصباح كيفيه نسبه هذه المفهومات التجديديه و المعاني الإمتحانيه الإختباريه التي بازاء بعض الألفاظ الوارده في القرآن المتكزّر ذكرها _ كلفظ «الابتلاء» في قوله: «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ» ، و قوله: «وَ نَبْلُواْ أَخْبَارَكُمْ»^(٣)؛

و كلفظ «الدعاء» و «التعجب» و «الإستفهام» ، كقوله: «قَاتِلِ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ»^(٤)، و قوله: «فَاتَلَّهُمُ اللَّهُ»^(٥) _ ؛ و أمثال هذه و نظائرها كثيره في القرآن.

ص : ٥٤٣

- ١-١. كريمه ٢١ الحجر.
- ٢-٢. كريمه ١٠٩ الكهف.
- ٣-٣. كريمه ٣١ محمّد.
- ٤-٤. كريمه ١٧ عبس.
- ٥-٥. كريمتان ٤ المنافقون / ٣٠ التوبه.

ثمّ اعلم! أن لأفعال الإنسان _ كأفعال الله تعالى _ عند صدورها من الإنسان و بروزها من مكان غيبها إلى مظاهر شهادتها أربع مراتب، لكونها:

أولاً في مكن روحه الذي هو غيب غيوبه في غايه الخفاء كأنه غير مشعور بها؛

ثمّ تنزل إلى حيز قلبه عند استحضرها وإخطارها بالبال كليّة؛

ثمّ تنزل إلى مخزن خياله مشخّصه جزئيه؛

ثمّ يتحرّك أعضاؤه بحركة الأعصاب و الأوتاد و العضلات عند إرادته إظهارها، فنفعل في الخارج ما كان يقدره أولاً، فالنزول الأول لا يكون إلاّ باراده كليّة و النزول الثاني باراده جزئيه تنضمّ إلى الاراده الأولى الكليّة؛ فيختصّ و يصير جزئيه، فينبعث بسبب ملائمتها و منافرتها رأى جزئى يستلزم إرادته جزئيه داعية إلى إظهار ذياالصوره في الخارج، فيظهر الفعل في الخارج. فكما أنّ الأشياء الداخلة في وجود الإنسان _ كالعلم و القدره و الإراده _ من جمله أسباب الفعل ، فكذلك الأمور الخارجه _ من الدعوات و الطاعات و السعى و الجدّ و التدبير و الحذر و الالتماس و التكليف و الوعد و الوعيد و الإرشاد و التهذيب و الترغيب و الترهيب و أمثال ذلك _ ، فإنّ ذلك كلّه أسباب و وسائل و روابط لوجود الأفعال و دواعى إلى الخير و مهيجاتّ للأشواق و مهيناتّ للطالب موصولته إلى الأرزاق مخرجه للكّمالات من القوه إلى الفعل. و كان ذلك ممّا يقاوم القضاء _ لا من حيث أنّه فعل العبد، فأنه من هذه الحيثيه ممّا يتحكّم به القضاء، لأنّه لو لم يقض لم يوجد _ ، بل من حيث أنّ الله _ سبحانه _ جعله من الأسباب على حسب ما قدر و قضى، لربط و موافاه بينه و بين الفعل _ كما جعل شرب الدواء سبباً لحصول الصحه في هذا المرض _ . فالسبب و المسبّب كلاهما منبعثان من القضاء و يستندان إلى الله _ سبحانه _ و إلى أمره _ أمراً إيجابياً أو تكليفيّاً _ . سئل النبي: «أ نحن في أمر فرغ منه أو أمر مستأنف؟»

قال: في أمر فرغ منه و في أمر مستأنف!«(١)؛

ص : ٥٤٤

و سئل: «هل يغني الدواء والرقية من قدر الله؟»

قال: «الدواء والرقية أيضاً من قدر الله»^(١)؛

و سئل أمير المؤمنين _ عليه السلام _ عند انحرافه عن جدارٍ يريد أن ينقض: «أ تفرّ من قضاء الله؟»

قال أفرّ من قضائه إلى قدره»^(٢) _ كما مرّ سابقاً _ .

قال الصدرالدين القنوي: «نفحة ربّانيّة في التلويح ببعض أسرار «وَلَنَبَلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ»^(٣) و شبهه. اعلم! أنّ السبب في انضياف هذه الأوصاف إلى الحقّ _ سبحانه _ و صدقها في حقّه هو قبوله إياها بالذات، لكن بشرط الإقتران بالمظاهر و ظهوره فيها بحسبها. فهو سبب إنطلاق ما يقبل الإنطلاق منها، فينطلق. كحال الكميّل من عباده. فيعلم _ سبحانه _ المطلقات بإطلاقه و المقيّدات بصفه تقييده، لما تقرّر أنّه لا يمكن معرفه شيءٍ ممّا يصادّه، بل به؛ و إن علم بما يغايره من بعض الوجوه بالقدر المشترك بين العالم و المعلوم من حيث يتحدان»^(٤). و قال أيضاً: «نفحة إلهيّة كئيّة مختصّة بسرّ العلم و الخبره و الفرق بينهما. إنّ معرفه الأشياء قبل وقوعها و كيف يقع يكون علماً في أوّل درجات كمال العلم، لتعلّقه بها من حيث حقيقتها، و هو المعبر عنه بمشاهده المفصل في المجل. فاذا علمها بعد ظهور حقيقتها في مرتبه روحانيّتها ثمّ مثاليّتها ثمّ صورتها الحسيّة فقد تمّ علمه بها، و يكون علمه حينئذٍ خبره، و سيّما في حقّ من لم يفارق كلّ واقع من الاحوال، بل كان مصاحباً له مصاحباً راتبه و علميّة دون ملابسّه و مآزجه؛ فافهم!». و قال: «العلم من وجهٍ ينشئ من المعلوم في مراتب ظهوراته من الحضرات الخمس، فما تحتها من المراتب و الدرجات لتتوّع تعقله

ص : ٥٤٥

١-١. لم أعرّ عليه في مصادر الفريقين، و قريبٌ منه ما في «مجمع الزوائد» ج ٥ ص ٨٥، «كنز العمال» الحديث ٢٨٠٨٢.

٢-٢. راجع: «التوحيد» ص ٣٦٩ الحديث ٨، «بحار الأنوار» ج ٥ ص ٩٧.

٣-٣. كريمه ٣١ محمّد.

٤-٤. راجع: «النفحات الإلهيّة» النفحه ٦٢ ص ٢٤٥.

بكلِّ معلومٍ بحسبِ أحوالِ المعلومِ»(١).

قال المحيي الدين في الباب السابع عشر من الفتوحات المكيه _ في معرفه إنتقال العلوم الكونيه _ : «انَّ الأشياء عند الحقِّ مشهودهٌ معلومه الأعيان و الأحوال على صورها التي تكون عليها و منها إذا وجدت أعيانها إلى ما لايتناهى، فلايحدث تعلقٌ على مذهب ابن الخطيب، و لا يكون استرسالٌ على مذهب إمام الحرمين. و الدليل العقليّ الصحيح يعطى ما ذكرناه. و هذا الذى ذكره أهل الكشف(٢) و أهل الله(٣)، فإذا أوجد الله الأعيان فأنما أوجدها لها لا له و هى على حالاتها بأماكنها و أزمتهها على اختلاف أمكنتها و أزمتهها، فيكشف لها من أعيانها و أحوالها شيئاً بعد شىءٍ إلى ما لايتناهى على التتالى و التتابع. فالأمر بالنسبه إلى الله واحدٌ، كما قال الله _ تعالى _ : «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصِيرِ»(٤). و الكثره فى نفس المعدومات(٥)، فهم فى المثال كشخصٍ واحدٍ له أحوالٌ مختلفهٌ و قد صوّرت له صورته فى كلّ حالٍ يكون عليها، و جعل بينك و بين هذه الصور حجاباً فكشف لك عنها. و أنت من جمله من له فيها صورته، فأدركت جميع ما فيها عند رفع الحجاب بالنظره الواحده. فالحقُّ _ سبحانه _ ما عدل بها عن صورها فى ذلك الطبّق، بل كشف لها عنها و ألبسها حاله الوجود لها فعانبت نفسها على ما تكون عليه أبداً. و ليس فى حقِّ نظره الحقِّ زمان ماضٍ و لامستقبلٍ، بل الأمور كلّها معلومهٌ له فى مراتبها(٦) لاتوصف بالتناهى و لاتنحصر، و لاحد لها تقف عنده، فهكذا(٧) إدراك الحقِّ _ تعالى _ للعالم و لجميع الممكنات

ص : ٥٤٦

١-١. راجع: نفس المصدر، النفعه ٧ ص ٤٦، مع تغييرٍ.

٢-٢. المصدر: _ أهل الكشف و.

٣-٣. المصدر: + و وافقناهم عليه يعطيه الكشف من المقام الذى وراء طور العقل فصدق الجميع و كلّ قوه أعطت بحسبها.

٤-٤. كريمه ٥٠ القمر.

٥-٥. ههنا حذف المصنّف قطعاً من كلام الشيخ.

٦-٦. المصدر: + بتعداد صورها فيه و مراتبها.

٧-٧. المصدر: + هو.

فى حال عدمها و وجودها، و عليها(١) تنوعت الأحوال فى خيالها، لا فى علمها(٢). فتحقق هذا، فإنها مسألة دقيقة غامضة تتعلق بسرّ القدر القليل من أصحابنا من يعثر عليها!(٣). و قال أيضاً: «فإنّ العلم يتعلّق بالمعلوم بحسب ما هو عليه، فيتغيّر التعلّق لتغيّر المتعلّق لا لتغيّر العلم(٤)، و يتعلّق بذلك الانقلاب و المنقلب إليه؛ قوله(٥) _ تعالى _ : «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ»(٦)، أى: إذا ظهر منكم عند الإبتلاء بالتكليف ما يكون منكم من مخالفه أو طاعه يتعلّق العلم منى عند ذلك به _ كان ما كان _ . فالتغيّر فى التعلّق لا فى العلم»(٧)؛ انتهى كلامه.

فلنرجع إلى المعنى؛ فنقول: قوله: «ليختبر طاعتنا به _ ... إلى آخره» أى: إذا ظهر منّا عند الإبتلاء بالتكليف فى هذه الدار ما يكون ثابتاً فى عين ثابتتنا فى علم الحقّ من مخالفه أو طاعه _ و هو المعبر عنه بمشاهده المجل فى المفصل بعد مشاهده المفصل فى المجل فى مرتبه العين الثابته _ يكون علمه _ سبحانه _ بنا فى هذه النشأ التفصيليه القدرية خيره لنا فى الإطاعه و المعصيه، أو فى الشكر و الكفران.

فقول الفاضل الشارح: «قوله: لتختبر طاعتنا، أى: ليختبرنا أطيع أم نعصى؛ و ليتلى شكرنا، أى: و ليتلينا أ نشكر أم نكفر؛ أو ليختبر طاعتنا و ليتلى شكرنا فيعلم حسنهما من قبحهما»(٨)؛

تقدير العبارة، لا تحقيق المعنى؛ فتدبر!

ص : ٥٤٧

١-١. المصدر: فعلها.

٢-٢. المصدر: + فاستفادت من كشفها لذلك علماً لم يكن عندها لا حاله لم تكن عليها.

٣-٣. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ١ ص ١٦٢ السطر ١٩.

٤-٤. ههنا أيضاً حذف المصنّف قطعاً من كلام الشيخ.

٥-٥. المصدر: قال.

٦-٦. كريمه ٣١ محمّد.

٧-٧. راجع: «الفتوحات المكيه» ج ٢ ص ٥٤٣.

٨-٨. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٧٦.

فَخَالَفْنَا عَنْ طَرِيقِ أَمْرِهِ، وَرَكِبْنَا مُتُونَ زَجْرِهِ.

«فخالفنا» ضمّن معنى العدول و الميل (١).

و «رَكِبَهُ» _ كسمعه _ «رُكُوبًا»: علاه. و أصله فى الدابّه ثمّ توسّع فيه و استعمل فى غيرها مجازاً.

و «المتون» جمع متن، و هو: ما صلب و ارتقع من الأرض.

و «الزجر»: المنع.

و «متون زجره» أى: عظام مناهيه. و إنّما أفرد طريق الأمر و جمع متون الزجر لأنّ طريق أمره واحد، بخلاف متون الزجر _ لكثره اختلاف طرق الضلال _ . و يحتمل أن يكون المراد بـ «المتن»: الظهر؛ فعلى هذا يكون قوله _ عليه السلام _ : «و ركبنا متون زجره» استعارهً مكثيهً و تخيليهً و ترشحيهً شبّه الزجر _ أى: النهى _ بالمطيه. و اثبات المتن _ أى: الظهر له _ تخيلٌ، و اثبات الركوب له ترشيحٌ.

فَلَمْ يَبْتَدِرْنَا بِعُقُوبَتِهِ، وَ لَمْ يُعَاجِلْنَا بِنِقْمَتِهِ.

«ابتدر» الشىء و «بادره» و «بادر إليه»: عاجله و أسرع إليه.

و «العقوبه» _ بالضمّ، اسمٌ من عاقبت المسىء معاقبهً و عقاباً _ كافأته.

و «النقمه» _ على وزن النعمه و الكلمه _ : العقوبه.

بَلْ تَأْتَانَا بِرَحْمَتِهِ تَكَرُّمًا، وَ انْتَتِرَ مُرَاجَعَتَنَا بِرَأْفَتِهِ حِلْمًا.

>«بل» حرف عطفٍ يفيد بعد النفى و النهى تقرير حكم متلوّه و اثبات ضده لتاليه. و قال بعض النحويين: «بل الداخلة على الجمل حرف ابتداء لا عاطفه، و فائدتها الإضراب و الإنتقال من جملته إلى أخرى أهم من الأولى».

ص : ٥٤٨

و «التأني»: الرقق، و الإسم منه: اناه _ كحصاه _ (١) > .

و «الرحمه»، قال الراغب: «رقة تقتضى الإحسان إلى المرحوم. و قد تستعمل تارة في الرقة المجردة و تارة في الإحسان المجرد دون (٢) الرقة (٣)، و إذا وصف به البارى فليس يراد به إلا- الإحسان المجرد دون الرقة. و على هذا روى: أنّ الرحمة من الله _ تعالى _ انعامٌ و إفضالٌ و من آدميين رقةً و تعطفٌ. و على هذا قوله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ ذاكراً عن ربه: أنّه لما خلق الرّحم قال: أنا الرحمن و أنت الرّحم، شققت اسمك من اسمى ، فمن وصلك وصلته و من قطعك قطعته (٤) - (٥). فذلك إشارة إلى ما تقدّم، و هو: أنّ الرحمة منطوية على معنيين: الرقة، و الإحسان. فوكر _ تعالى _ فى الطبائع (٦) الرقة و تفرّد بالإحسان، فصار كما أنّ لفظ الرحم من الرحمة فمعناه الموجود فى الناس من المعنى الموجود لله، فتناسب معناهما تناسب لفظيهما؛ انتهى كلامه فى المفردات (٧).

و قيل: «الرحمة عبارة عن التفضّل و الإنعام. و ليست بمعنى رقة القلب، فىكون إطلاقه عليه _ سبحانه _ حقيقة؛ بخلاف الأول _ أى: رقة تقتضى الإحسان _ .

و قيل: «الرحمة بمعنى النعمة، كقوله _ سبحانه _: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (٨). و من هذا الباب يقال للقرآن رحمة، و للغيب رحمة».

و التحقيق أن يقال: أنّ لكلّ مفهوم من تلك المفاهيم روحاً و جسداً و مبدءاً و غايةً، فمن لاحظ _ لقصور نظره _ إلى المبدء و المعنى المفهوم من ظاهر اللغة _ الذى هو بمنزلة الجسد له _ جعل الألفاظ حقيقةً فيه و مجازاً فيما تجاوز عنه؛ و من لاحظ روح المعانى و الغايه المقصوده

ص : ٥٤٩

١-١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٧٨.

٢-٢. المصدر: عن.

٣-٣. المصدر: + نحو رحم الله فلاناً.

٤-٤. المصدر: بتته.

٥-٥. راجع: «المستدرک على الصحيحين» ج ٤ ص ١٥٧، «شرح السنّه» ج ١ ص ١٧٩.

٦-٦. المصدر: طبائع الناس.

٧-٧. راجع: «مفردات ألفاظ القرآن الكريم» ص ٣٤٧ القائمة ١.

٨-٨. كريمه ١٠٧ الأنبياء.

منها جعلها حقيقةً في الآخر و مجازاً في الأول. و قد تقدّم تحقيق هذا المعنى بعبارة أخرى؛ فتذكّر!

قال الفاضل الشارح: «و الرحمة قيل: رقة القلب و انعطافٌ يقتضى التفضّل و الإحسان. و الحقّ أنّها فينا حالة نفسانيّة تكون مع رقة القلب، و بها نفع المودّة و الإحسان، كما أنّ الغضب حالة نفسانيّة تكون في الأكثر مع قساوة القلب و جموده تصدر منه الإساءة و الجور... إلى آخر الشرح» (١).

هذا بعينه كلام صدر الحكماء و المحقّقين في شرح الأصول! (٢).

أقول: كلّ نعيم و لذّة و راحة من آثار الرحمة، و كلّ ألم و عذاب و نعمة من آثار الغضب. و لكن يجب أن يُعلم أنّ الرحمة ذاتيّة و الغضب عرضيّ، فلولا الكفر و المعصية لم يكن غضبٌ و لم يخلق جحيمٌ _ كما دلّ عليه قوله تعالى: «وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي» (٣) _ . فغضب الله على قوم يزول عقابه و عذابه عليهم؛ و هو من تبعات أفعالهم و لوازم سيئاتهم، لا غير _ كما عرفت _ .

و «التكزّم»: المبالغة في الكرم. و نصبه على كونه مفعولاً لأجله، لكونه علّة مؤثّرة للفعل الّذى هو الثانی _ كما تقول: قعدت عن الحرب جنباً _ . و يجيء بمعنى التزّه، قال في القاموس: «تكرّم عنه (٤)، أى: تنزّه» (٥). و هو يناسب المقام أيضاً، أى: تأنانا برحمته تنزّها عن معاجلتنا بالعقوبة، لأنّ المعاجلة شأن من يخشى الفوت _ كما ورد في الدعاء: «أنّما يعجل من يخاف

ص : ٥٥٠

- ١- ١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٧٩.
- ٢- ٢. لم أعثر عليه في «شرح الأصول». و تكلم صدر المتألّهين عن الرحمة الإنسانيّة و الرحمة الّتى هي ضدّ الغضب في هذا الشرح، راجع: المصدر ج ١ ص ٤٠١ ثمّ ص ٤٣٥، و لكن لم توجد العبارة فيهما و لا في غيرهما على ما فحصت عنها.
- ٣- ٣. كريمه ٨١ طها.
- ٤- ٤. المصدر: تكزّم عنه و تكارم: تنزّه.
- ٥- ٥. راجع: «القاموس المحيط» ص ١٠٦٣ القائمة ٢.

الفوت»(١) _ و هو _ تعالى _ منزّه عن ذلك.

عبر عن «الكرم» بـ : التكرّم، إشعاراً بأنهم لا يستحقّونه، فكأنّه _ سبحانه _ تكلف الكرم فيهم. ففي الكلام استعاره، و كذا الحال في «تأنا».

و «الإنظار» في اللغة: ترقّب حضور الشيء أو حصوله.

و «المراجعة»: المعاودة، و هي الرجوع إلى الأمر الأوّل، و منه: راجع امرأته.

و «الرأفة»: أشد الرحمة(٢) و أبلغها، فلذا قيل: «الرحمة أعم»(٣)؛ و قيل: «الرحمة أكثر من الرأفة و الرأفة أقوى منها في الكيفيّة، لأنّها عبارة عن إيصال النعم بلا كراهية، و الرحمة إيصال النعم مطلقاً، و قد يكون مع الكراهية للمصلحة _ كقطع العضو الفاسد».

و «الحلم»: طمأنية النفس بحيث لا يزعجها الغضب بسهولة، فهو المانع عن حدوثه ابتداءً. ثمّ بعد هيجانه و ظهور آثاره في جواره تسمّى المانع من سرايته إلى الغير تحلماً و كظماً للغیظ، فهما ضدّان له.

و قيل: «في الإنسان الإناء و الثبت في الأمور، و هو فضيلة تحت الشجاعة يعتبر معها عدم إنفعال النفس عن الواردات المكروهة المؤذية».

و أمّا في الله _ تعالى _ فقيل: «يعود إلى عدم انفعاله _ تعالى _ عن مخالفه أو امره و نواهيه؛ و هو الحليم بمعنى أنّه _ سبحانه _ يحلم عن المعاصي و لا يعجل بالعذاب مع كمال قدرته _ كما قال: «وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَائِهِ»(٤) _ . و الفرق بينه _ تعالى _ و بين العبد في هذا الوصف: أنّ سلب الإنفعال عنه سلبٌ مطلقٌ و عن العبد عمّا من شأنه أن يكون لذلك الشيء؛ فكان عدم الإنفعال عنه أبلغ و أتمّ؛ انتهى.

و الحقّ أنّه في العبد صفة نفسانيّة و في الربّ صفة إلهيّة بنحو أعلى و أشرف. كما في سائر

ص : ٥٥١

١- ١. راجع: «من لا يحضره الفقيه» ج ١ ص ٤٩٠ الحديث ١٤٠٩، «تهذيب الأحكام» ج ٣ ص ٨٨ الحديث ١٩، «جمال الأسبوع» ص ٤٣١، «المقنعة» ص ٤٢٤.

٢- ٢. و انظر: «القاموس المحيط» ص ٧٤٩ القائمة ١.

٣- ٣. كذا في النسختين.

٤- ٤. كريمه ٦١ النحل.

الصفات، بل هذه الصفات صفاته _ سبحانه _ و لكن في كل موطنٍ يترتب عليه أثرٌ خاصٌّ لائقٌ بهذا الموطن _ كما مرَّ تحقيقه سابقاً _ .

فعلى العبد أن يتخلق بخلق مولاه، فيحلم عمن عصاه أو أذاه، و يغمض عن عقوقه و لا يشتعل فيه نايره الغضب في غير حقوق الله و حدوده، و يغمض عن حق نفسه و يعرض عمن يناله بسوء لأمسه.

و في بعض النسخ: «تحلماً»^(١)، و التقريب ما تقدّم.

و لاشكّ في كون الحلم من أشرف الملكات، و كفاه فضلاً كونه من الصفات الجماليه و اقتترانه بالعلم في الأدعيه و الآثار. و مدح الله _ تعالى _ انبيائه في كتابه الكريم به^(٢)، و الأخبار في الحثّ عليه ممّا لا تحصى^(٣).

و كذا كظم الغيظ؛ و كفاه فخراً عدم حصول ملكه إلاّ الحلم به، و لذا قال _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «إنّما العلم بالتعلم و الحلم بالتحلم»^(٤). و مدح الله _ تعالى _ عباده بقوله: «وَ الْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ»^(٥)؛

و عن النبيّ _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «من كظم غيظاً^(٦) و لو شاء أن يمضيه أمضاه ملأ الله قلبه يوم القيامة رضاه»^(٧)؛

ص : ٥٥٢

-
- ١-١. كما حكاه المحقق الجزائري و المحقق المجلسي، راجع: «نور الأنوار» ص ٣٢، «الفرائد الطريفه» ص ١٨٣.
 - ٢-٢. كقوله _ تعالى _ في وصف سيدنا يحيى _ عليه السلام _ ، انظر: كريمه ١٠١ الصافات.
 - ٣-٣. كما ورد عن مولانا الرضا _ عليه و على آباءه و أبنائه المكرّمين آلاف التحية و السلام _ أنه قال: «إنّ من علامات الفقه الحلم و الصمت»، راجع: «الكافي» ج ١ ص ٣٦ الحديث ٤.
 - ٤-٤. لم أعثر عليه، لا في مصادرنا و لا في مصادر العامه.
 - ٥-٥. كريمه ١٣٤ آل عمران.
 - ٦-٦. المصدر: غيظه.
 - ٧-٧. راجع: «مستدرک الوسائل» ج ١٢ ص ١٣ الحديث ١٣٣٧٧. و قريبٌ منه يوجد في «مجموعه ورام» ج ١ ص ١٢٤.

و عن الصادق: «ما من عبدٍ كظم غيظاً إلا زاده الله _ تعالى _ عزّاً فى الدنيا و الآخرة»(١).

و لما بين تأخير العقوبه و العذاب و إمهالهم منه _ لتوقع المراجعة و التوبه _ ناسب أن يعقبه بالحمد على دلاله التوبه؛ فقال:

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي دَلَّنَا عَلَى التَّوْبَةِ الَّتِي لَمْ نُفِدْهَا إِلَّا مِنْ فَضْلِهِ، فَلَوْ لَمْ نَعْتَدِ مِنْ فَضْلِهِ.

قال فى القاموس: «أفدت المال: استفدته، و أعطيته، ضدُّ»(٢)؛ قال فى المغرب: «أفادنى مالاً: أعطانى، و أفاده بمعنى استفاده»(٣).
فقوله _ عليه السلام _ : «لم نُفِدْها» ضبط بكسر الفاء و فتحها مع ضمّ النون، فالكسر من الإفاده _ بمعنى: الاستفاده _ ، أى: لم نستفدها؛ أو بالفتح من الإفاده _ بمعنى: الإعطاء _ ، أى: لم نُعْطِها _ بالبناء للمفعول _ . فتشنيع السيد الداماد(٤) على من صحّحه على المجهول _ و هو الشيخ الجليل بهاء الدين محمّد العاملى(٥) _ ممّا لا وجه له.

و فى بعض النسخ: «لم نعدّها»(٦) أى: لم تكن معدودةً إلا من جملة فضله. و المعنى: و الحمد لله الذى دلّنا على التوبه بقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا»(٧)، أى:

ص : ٥٥٣

- ١-١. راجع: «الكافى» ج ٢ ص ١١٠ الحديث ٥، «مستدرك الوسائل» ج ٩ ص ١١ الحديث ١٠٠٥٨، «مشكاة الأنوار» ص ٢١٧.
- ٢-٢. راجع: «القاموس المحيط» ص ٢٩٢ القائمه ٢.
- ٣-٣. كما حكاه المحقق الداماد، انظر: «شرح الصحيفة» ص ٩٠، و لم أعر على الكتاب.
- ٤-٤. و قد بالغ فى هذا التشنيع مبالغه عجيبه، انظر: «شرح الصحيفة» ص ٩١.
- ٥-٥. لم أعر على مستنده فى اسناد هذا القول إلى العلامة البهائى، إذ لم يسنده المحقق الداماد إليه و لا- الجزائرى و لا المجلسى و لا المدنى و لا الفيض.
- ٦-٦. الظاهر أنه مأخوذ من الشروح الغير المطبوعه، إذ لم يحك فى المطبوعات من شروح الصحيفة أيضاً.
- ٧-٧. كريمه ٨ التحريم.

توبوا إليه بالرجوع إليه من كلِّ حالٍ من أحوالكم، فإنَّ مراتب التوبه كمراتب التقوى. فكما أنَّ أوَّل مراتب التقوى هو الإجتباب عن المنهيات الشرعيَّة و آخرها الإتياء عن الأنايئه، فكذا التوبه أوَّلها الرجوع عن المعاصى و آخرها الرجوع من ذنب الوجود _ الّذى هو أمّهات الكبائر عند أهل التحقيق _ .

و النصح فيها: الصدق فيها و ترك ما منه تاب _ سرّاً و علناً، قولاً و فعلاً و فكره _ ؛ و قال الواسطيّ: «النصح لا يبقى على صاحبها أثراً من المعصيه سرّاً و جهراً»(١)؛

و قال بعضهم: «التوبه النصح: أن تترك الذنب كما أتيت، و تبغضه كما اجتنبت»؛

و قيل: «التوبه النصح: التّى يديم العبد على الإستقامه»؛

و قالت رابعه العدويّه: «هى توبه لا يحتاج منها إلى توبه».

و المعنى: دلّنا على التوبه بالرجوع الفطريّ _ الّذى فطر كلّ شىء عليه _ ما بدأ منه عن ذنب الوجود _ الّذى هو أعظم الذنوب _ ؛ فكما أنَّ سلسله الأسباب الوجوديّة منه مصدرها، فاليه مرجعها، منه المبدء و إليه المعاد؛ قال _ سبحانه _ : «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ»(٢).

قال بعض العرفاء: «طالب عباده بالتوبه، و هو الرجوع إلى الله من حيث ذهبوا عنه»، و هذا الرجوع لم يفدها إلا من فضله. و هو المراد من قوله _ عليه السلام _ : «التّى لم نفدها إلا من فضله».

قال بعض العرفاء فى تفسير قوله _ تعالى _ : «فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ»(٣): «أصل «تاب عليه»: التقى الرجوع عليه و جعله راجعاً؛ و لعمري أنّها هى التوبه المقبوله، لا الرجوع من قبيلنا!».

ص : ٥٥٤

١- ١. كما حكاه القشيري، راجع: «الرساله القشيريّه» ص ١٧٤.

٢- ٢. كريمه ٥٣ الشورى.

٣- ٣. كريمه ٣٧ البقره.

اعلم! أنّ كلّ واحدٍ من الوجودات الإمكانية كما صدرت على الترتيب الصدوريّ و النظام النزوليّ كذا ورد عليه و رجع إليه بالترتيب الصعوديّ على التعاكس في السلسلتين، فكان أولاً عقولاً ثمّ نفوساً مجردة، ثمّ نفوساً منطبعة، ثمّ صوراً منوّعة، ثمّ صوراً مجسّمة، ثمّ هيولى هي نهايه تدبير الأمر _ لقوله سبحانه: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ» أي: الأرض في الترتيب النزوليّ «ثُمَّ يُعْرَجُ إِلَيْهِ» (1) بالترتيب الصعوديّ _؛ فيكون الحادث أولاً جسمًا مطلقاً، ثمّ نوعاً بسيطاً، ثمّ مركباً، ثمّ نباتاً، ثمّ حيواناً، ثمّ إنساناً ذا نفسٍ مجردة _ على مراتبها، كما عرفت سابقاً _، ثمّ ذاعقلٍ مفارقٍ على درجاتها في الصعود إلى أن ينتهي إلى الحقّ المعبود، فوقع الإبتداء من العقل و الإنتهاء إلى العاقل؛ و بينهما أمورٌ متفاضلة مترتبة.

ثمّ اعلم! أنّا كما أفادنا النظر في الوجود إثبات فاعله له، كذلك أفادنا إثبات غايه له، فكما لا يجوز أن يكون الممكن موجوداً إلاّ بموجدٍ يفيد وجوده _ لافتقار جهته إلى مرجح _ كذلك لا يجوز أن يكون موجوداً إلاّ لغايه يتمّ بها وجوده _ لقصور وجوده عن درجه التماميه الأخيره _ . و كما أنّ سلسله الأسباب الفاعليه لا بدّ و أن تنتهي إلى فعّالٍ لا فاعل له _ و إلاّ لم يكن شيءٌ منها فاعلاً و لا موجوداً _ فكذلك سلسله الأسباب الغائية لا يجوز أن تذهب إلى ما لانهايه _ بأن يكون لكلّ غايه غايه من غير انتهاءٍ إلى غايه أخيره لا يكون لها غايه أصلاً _، و إلاّ لم يكن من الأشياء غايه أصلاً؛ و هو خرق الفرض! فثبت و تبين أنّ للممكنات كلّها فاعلاً أوّلاً لا يكون له فاعلٌ أصلاً.

ثمّ يجب أن يكون هذه الغايه هي بعينها ما فرضناه فاعلاً، لاستحاله تعدّد الواجب _ تعالى _، لأنّ كلّاً منهما موصوفٌ بالمفارقة الكلّيه عن وصف الإمكان و القصور، و المفارقة الكلّيه تقتضى سلب المهيه، و يستحيل وجود شيئين كلّ منهما لامهيه له _ و قد ذكرنا لك فيما سبق لمّيه كونه فاعلاً بما هو غايه و غايه بما هو فاعلٌ _ . ف _ «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ»

ص : ٥٥٥

وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ» (١)، «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (٢)؛ منه الصدور و إليه تصير الأمور.

قال الفاضل الشارح: «دلنا على التوبه، أى: عرّفنا حقيقتها، لأنّ المكلف لا بدّ أن يعرف ماهيّة التوبه حتّى يتمكن بعقله من تدارك الذنوب؛ أو: عرّفنا وجوبها و كونها مقبوله؛ أو: ذكرنا نعمه العظيمه علينا حتّى صارت من الدواعى القريبه» (٣).

فَلَوْ لَمْ نَعْتَدِدْ مِنْ فَضْلِهِ إِلَّا بِهَا لَقَدْ حَسَنَ بَلَاؤُهُ عِنْدَنَا، وَ جَلَّ إِحْسَانُهُ إِلَيْنَا، وَ جَسَمَ فَضْلُهُ عَلَيْنَا.

«اعتدّدتُ» الشىء _ على إفتعلتُ _ أى: أدخلته فى العده و الحساب، فهو معتدّ به، أى: محسوبٌ غير ساقطٍ.

و «البلاء» هنا بمعنى الإحسان و الإنعام، و منه قوله _ تعالى _ : «وَ لِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا» (٤).

و «جلّ» _ من باب ضرب _ بمعنى: عظم.

و «جسم»: كعظم، لفظاً و معنى. و المعنى: أنّه لو لم يكن له نعمه علينا عظيمه إلاّ التوبه لكان نعمته علينا عظيمه جليله، فكيف إذا كان له _ تعالى _ علينا نعمٌ جمّه لاتعدّ و لاتحصى؟! فعلى ما ذكرنا لكان قوله _ عليه السلام _ : «لقد حسن» جواب «لو»؛

و قيل: «جواب لو محذوفٌ، و التقدير: لكفانا، دليله: أنّ النحاه لم يذكروا اقتران جواب لو الماضى بـ «اللام» و «قد»، بل إنّما ذكروا اقترانها بـ «قد» فقط، و حكموا بندرته»؛

و ردّ هذا بورود اقترانه بهما معاً.

و الحقّ ما ذكرنا، لوجود مثله فى فصيح الكلام؛ مع أنّ الحذف و التقدير خلاف الأصل.

ص : ٥٥٦

١-١. كريمه ٣ الحديد.

٢-٢. كريمه ١١ الشورى.

٣-٣. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٨١.

٤-٤. كريمه ١٧ الأنفال، و انظر: «الفرائد الطريفه» ص ١٨٦.

فَمَا هَكَذَا كَانَتْ سُنَّتُهُ فِي التَّوْبَةِ لِمَنْ كَانَ قَبْلَنَا.

«السُّنَّة» فِي اللُّغَةِ: الطَّرِيقَةُ الْمُسْتَقِيمَةُ، وَ سُنَّةُ اللَّهِ: حُكْمُهُ (١).

و «هَكَذَا»: إِشَارَةٌ إِلَى السُّنَّةِ فِي التَّوْبَةِ الْمَفْتَرَضَةِ عَلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ الْمَرْحُومَةِ الَّتِي لَيْسَتْ هِيَ إِلَّا النَّدَمُ عَلَى الذَّنْبِ _ ذَنْبِ الْوُجُودِ _ وَ الرَّجُوعِ إِلَى الْحَضْرَةِ الْأَحَدِيَّةِ. وَ الْمَعْنَى: فَمَا كَانَتْ سُنَّتُهُ _ تَعَالَى _ وَ طَرِيقَتُهُ فِي التَّوْبَةِ لِلَّذِينَ كَانُوا قَبْلَنَا هَكَذَا _ أَيْ: مِثْلَ سُنَّتِهِ فِيهَا لَنَا _ ، فَإِنَّ طَرِيقَتَهُ فِي تَوْبَةِ الْمَاضِينَ إِفْنَاءَ أَنْفُسِهِمْ وَ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ إِفْنَاءَ نَفُوسِهِمْ وَ قَتْلَهَا بِتَرْكِ الشَّهَوَاتِ وَ قَطْعِ الْعَلَاتِقِ وَ الْمَرَادَاتِ مَعَ بَقَاءِ رَسُومِ الْهِيَائِ كُلِّ.

قَالَ بَعْضُ الْعُرَفَاءِ: «التَّوْبَةُ الْحَقِيقِيَّةُ مَحْوُ الْبَشَرِيَّةِ وَ اثْبَاتُ الْإِلَهِيَّةِ مَعَ الْهِيَائِ الْبَشَرِيَّةِ، وَ هُوَ الَّذِي فِي غَايَةِ الصَّعُوبَةِ». هَذَا بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ وَ الْبَاطِنِ. وَ أَمَّا بِحَسَبِ الظَّاهِرِ فَالْأَمْرُ بِالْعَكْسِ، فَإِنَّ طَرِيقَةَ اللَّهِ فِي تَوْبَةِ الْمَاضِينَ عَسْرَةٌ صَعْبَةٌ، إِذْ كَانَتْ تَوْبَةُ بَعْضِهِمْ قَطْعَ الْعَضْوِ الْجَانِي (٢)، أَوْ إِحْرَاقَهُ بِالنَّارِ، وَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ قَتْلَ نَفُوسِهِمْ، لَا النَّدَمَ فَقَطْ، لِقَوْلِهِ _ تَعَالَى _ : «وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (٣). رَوَى أَنَّ مُوسَى _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ سَأَلَ رَبَّهُ التَّوْبَةَ عَلَى عِبَادَةِ الْعِجْلِ، فَقَالَ: «لَا! إِلَّا أَنْ يَقْتُلُوا أَنْفُسَهُمْ!»

فَأَمْرَهُمْ مُوسَى _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ بِالْقَتْلِ، فَأَجَابُوا!، فَأَخَذَ عَلَيْهِمُ الْمَوَاطِيقَ لِيَصْبِرَنَّ عَلَى الْقَتْلِ، فَأَصْبَحُوا مَجْتَمِعِينَ وَ قَدْ اغْتَسَلُوا وَ لَبَسُوا أَكْفَانَهُمْ كُلَّ قَبِيلَةٍ عَلَى حِدَةٍ، وَ أَتَاهُمْ هَارُونَ بِالْإِثْنِي عَشَرَ أَلْفًا _ : الْعَزِيدِينَ لَمْ يَعْبُدُوا الْعِجْلَ _ وَ بِأَيْدِيهِمُ السِّيُوفَ، فَتَقَدَّمَ مُوسَى _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ وَ قَالَ لَهُمْ: إِنَّ هَؤُلَاءِ إِخْوَانُكُمْ قَدْ أَتَوْكُمْ شَاهِرِينَ لِّلْسِيُوفِ، فَاحْتَبُوا بِأَبْنِيهِ بِيُوتِكُمْ

ص : ٥٥٧

١-١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٨٤.

٢-٢. انظر: «الفرائد الطريفه» ص ١٨٧.

٣-٣. كريمه ٥٤ البقره.

و اتَّقُوا اللَّهَ وَ اصْبِرُوا، فلعن الله رجلاً- حلَّ حياته أو قام من مجلسه أو مدَّ إليهم طرفه أو اتَّقاهم بيدٍ أو رجلٍ!، فيقولون: آمين. و روى أنّ الرجل كان يبصر ولده و جاره و قرينه فلم يمكنه المضىّ لأمر الله. فأرسل الله - سبحانه - صبابه و سحابه سوداء لا يتباصرون تحتها، فجعلوا يقتلونهم إلى المساء. فقام موسى و هارون يدعوان الله و يقولان: هلكت بنو إسرائيل البقيّة البقيّة يا إلهنا!، فكشّف الصبابه و السحابه و أوحى الله إليهما: قد غفرت ذنب من قتل و تبت على من لم يقتل»(١). قالوا: «و كانت القتلى سبعين ألفاً! و كان توبه آدم - عليه السلام - مفارقه حواء و بكائه ثلاثمأه سنه!.

لَقَدْ وَضَعَ عَنَّا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ.

«اللام» جواب قسم محذوف، و التقدير: أقسم بالله لقد وضع عَنَّا ما لا طاقه لنا به ، أى: ما لا قدره لنا به عليه من التكليف الشاقّه. بخلاف الأمم السابقيه، فإنهم كانوا يطيقونه بمشقه شديده - كما عرفت - ؛ لا ما لانفى به الطاقه، فأنه غير جائز على الله - تعالى - عقلاً، خلافاً للأشاعره(٢). و استعمال عدم الطاقه فيما يشقّ شائع في كلامهم - كما لا يخفى على المتتبع - .

وَلَمْ يُكَلِّفْنَا إِلَّا وُسْعًا، وَ لَمْ يُجَسِّمْنَا إِلَّا يُسْرًا.

«التكليف»: الزام ما فيه كلفه و مشقه.

ص : ٥٥٨

-
- ١-١. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٣ ص ١٩٧، «نور الأنوار» ص ٣٢، «القصص» - له أيضاً - ص ٢٧٨.
- ٢-٢. كما قال الروزبهان - تعقياً على كلام العلامة الحلي: «و قالت الإماميه أنّ الله - سبحانه و تعالى - لم يكلف أحداً فوق طاقته»: «تكليف ما لا يطاق جائز عند الأشاعره، لأنّه لا يجب على الله شيءٌ و لا يقبح منه فعلٌ»، راجع: «إحقاق الحق» ج ١ ص ٢٨٧. و انظر أيضاً: «تميهد الأصول» ص ١٥٤، «الذخيره في علم الكلام» ص ١٠٠، «التوحيد» - للماتريدي - ص ٢٦٣.

و «الْوَسْع» _ بِالضَّمِّ _ : ما يسع الإنسان و لا يضيق عليه.

و «لم يجشّمنا»، «جشمت الأمر» _ كسمعت _ و «تجشّمته»: إذا تكلفته على مشقّه، و «جشّمته غيرى» _ بالتشديد _ و «أجشّمته» _ بالألف _ : كلفته إيّاه.

و «الْيُسْر» _ بِالضَّمِّ _ : نقيض العسر.

و لَمْ يَدْعْ لِأَحَدٍ مِّنَّا حُجَّةً وَ لَا عُذْرًا.

«لم يدع» أى: لم يترك، من ودع بمعنى ترك.

و «الْحُجَّة» _ بِالضَّمِّ _ : ما دلّ على صحّة الدعوى.

و «العذر»: التفضي عن الذنب بوجه معقول. و المعنى: أنّه _ تعالى _ لَمَّا لم يكلفنا إلاّ دون وسعنا و لم يشقّ علينا فى شىءٍ من التكاليف لم يترك لأحدٍ حجّةً يحتجّ بها و لا عذراً يقيمه فى عدم طاعته و لزوم أوامره و نواهيه _ التى لا كلفه عليها فى القيام بها _ ؛ بل له _ تعالى _ الحجّة البالغة. فتكليف الله _ تعالى _ عباده لا يكون إلاّ بما يسعهم و لا يكون إلاّ بحسب ما أعطاهم من القوّه و الإستعداد و القدره و الإستطاعه.

و الدليل عليه قائم عقلاً و نقلاً؛

أمّا الدليل العقلى: فهو أنّ الله _ تعالى _ غنىّ مطلق لا يفعل لغرضٍ يعود إليه من الطاعات و لا ضررٌ ينتهى إليه من المعاصى، و لكن العناية اقتضت إيصال كلّ أحدٍ إلى غاية ما خلق لأجلها _ و هى خيره و كماله و بها سعاده و سلامته عن الآفة _ ، و تبعيد كلّ أحدٍ عن أضداد تلك الغايه _ و هى شرّه و وباله و شقاوته و عذابه فى عاقبته، كلّ ذلك بحسب ما يمكن فى حقه _ . و معلومٌ أنّ الغرائز و الجبلاّت مختلفه فى نوع الإنسان، و النفوس متفاوتة فى الدواعى و الاستعدادات، فبحسب ما ارتكز فى غرائزهم من الدواعى و القوى و الآلات يكون حال سعادتهم و شقاوتهم و خيراتهم و شرورهم. و فائده التكليف ليست إلاّ إيصال المكلف إلى خيره و سعاده و تبعيده عن شرّه و شقاوته؛ و قد علمت أنّ الخيرات و السعادات و مقابلاتهما _ من الشرور و الشقاوات _ مختلفه متفاوتة، فيجب أن

يكون التكليف مختلفه متفاوته و أن لا يكلف كل نفس إلا وسعها و على حسب ما أوتيت من القوه و الهمه.

و أما الدليل النقلى: فمن الآيات القرآنيه: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (١)؛

و: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (٢)؛

و: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنِهِ وَ يَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيْنِهِ» (٣)؛

و: «مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» (٤) _ ... إلى غير ذلك من الآيات الكثيره الوارده فى هذا الباب _ .

و من الأحاديث عن أهل بيت النبوه ما رواه الشيخ فى التهذيب عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله قال: «سمعتة يقول: ما كلف الله العباد فوق ما يطيقون، فذكر الفرائض و قال: أنما كلفهم صيام شهر من السنه و هم يطيقون أكثر من ذلك» (٥)؛

و فى المحاسن عن النظر بن قرواش قال: «سمعت أبا عبد الله _ عليه السلام _ يقول: أنما احتج الله على العباد بما آتاهم و عرفهم» (٦)؛

و فيه عن المنصور بن حازم عنه _ عليه السلام _ قال: «الناس مأمورون و منهيون، و من كان له عذر عذره الله» (٧)؛

و فى الأمالى عن المفيد عن ابن قولويه عن محمد الحميرى عن أبيه عن هارون عن ابن زيد قال: «سمعت جعفر بن محمد _ عليه السلام (٨) _ قد سئل عن قوله _ تعالى _ : «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (٩)؟، فقال: إن الله _ تعالى _ يقول للعبد يوم القيامة: عبدى أ كنت عالمًا؟، فإن

ص : ٥٦٠

١-١. كريمه ٧ الطلاق.

٢-٢. كريمه ٢٨٦ البقره.

٣-٣. كريمه ٤٢ الأنفال.

٤-٤. كريمه ١١٥ التوبه.

٥-٥. راجع: «تهذيب الأحكام» ج ٤ ص ١٥٣ الحديث ٩.

٦-٦. راجع: «المحاسن» ج ١ ص ٢٣٦ الحديث ٢٠٣، ص ٢٧٥ الحديث ٣٩٨.

٧-٧. راجع: «المحاسن» ج ١ ص ٢٤٥ الحديث ٢٤٢.

٨-٨. المصدر: + و.

٩-٩. كريمه ١٤٩ الأنعام.

قال: نعم، قال له: أ فلا عملت بما علمت!؛ و إن قال: كنت جاهلاً، قال له: أ فلا تعلمت حتى تعمل!؛ فيخصيه مهم (١). فتلك الحجّه البالغه لله _ عزّ و جلّ _ على خلقه (٢) (٣).

و في باب الحادى و العشرين من كتاب التوحيد للكافى فى الحديث الأوّل منه عن محمّد بن يحيى و غيره عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن عمير عن جميل بن درّاج عن ابن طيّار عن أبى عبد الله _ عليه السلام _ قال: «إنّ الله احتجّ على الناس بما آتاهم و عرّفهم» (٤)؛ إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيره الوارده عن أهل بيت العصمه و الطهاره.

فاحتجاج الله _ تعالى _ على الناس كنايةً عن استحقاقه للثناء على ما يفعل لهم من الجزاء و العقاب بحيث لم يبق لأحدٍ مجال اعتراضٍ على ما يفعله _ تعالى _ من العقوبه أو اعتذارٍ عن نفسه فيما ارتكبه من الخطيئه.

إذا عرفت هذا فاعلم! أنّ العبد إنّما يستحقّ العذاب و العقوبه فى ترك واجبٍ أو فعل محرّمٍ إذ كان قد أوتى آله التكليف و قد عرف المكلف به، و بالجمله كان فى ذاته استعداد فضيله أو داعيه كمالٍ ثمّ تكاسل فى تحصيله أو انحراف عن قصد سبيله. فعقوبه كلّ أحدٍ على المعصيه على قدر ما أوتى له من التمكن و الاستعداد لمقابلها، فيتفاوت الآلام و اللذات على حسب تفاوت الغرائز.

فَالْهَالِكُ مِنَّا مَنْ هَلَكَ عَلَيْهِ، وَ السَّعِيدُ مِنَّا مَنْ رَغِبَ إِلَيْهِ.

>«الهلاك»: الموت. و قد يعبر به عن الخسران و استيجاب النار، و هو المراد هنا _ لمقابلته ب _ «السعيد» _ .

ص : ٥٦١

١-١. المصدر: فيخصمه.

٢-٢. المصدر: لله ... خلقه.

٣-٣. راجع: «الأمالي» ص ٩ الحديث ١٠. و انظر أيضاً: «الأمالي» _ للمفيد _ ص ٢٢٧ الحديث ٦.

٤-٤. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١٦٢ الحديث ١.

و «علی» من قوله: «هلك عليه» قيل: «بمعنى مع، أى: مع سعه رحمته»(١)؛

وقيل: «ضمّن معنى استعلى، أو استقصى»؛

وقيل: «معناه: الخاسر من خسر عنده».

و الصواب أنّ معناه: على كره منه _ كما يقال: باع القاضى عليه داره _ ، لأنّه _ تعالى _ لا يرضى بهلاك أحدٍ من عباده. و لذلك «وسّع لهم رحمته و لم يعاجلهم بالأخذ على ذوبهم، بل تأنّاهم برحمته و انتظر مراجعتهم برأفته و فتح لهم باب التوبه و وضع عنهم مالا طاقه لهم و لا يكلفهم إلاّ دون وسعهم»، فمن هلك بعد ذلك كلّه بسوء سعيه كان كأنّه هالكٌ على كره منه _ سبحانه _ .

و «السعيد»: خلاف الشقى.

و «رغب» إلى الله: سأله و طلبه.

و قصرُ المسند على المسند إليه فى الفقرتين للمبالغه(٢) <.

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بِكُلِّ مَا حَمِدَهُ بِهِ أَذْنَى مَلَائِكَتِهِ إِلَيْهِ وَ أَكْرَمُ خَلِيقَتِهِ عَلَيْهِ وَ أَرْضَى حَامِدِيهِ لَدَيْهِ.

«حمده» _ بكسر الميم _ فى النسخ المشهوره _ كعلمه _ ؛ و بتشديدها من التحمى(٣)، و هو حمده مرّة بعد أخرى.

و «أدنى» هنا من الدنو بمعنى القرب.

و «أرضى» و «أكرم»: أفعلًا تفضيلٍ بمعنى المفعول على خلاف المشهور، لكنّه قياسٌ _

ص : ٥٦٢

١- ١. كما حكاه المحقق المجلسى عن بعض الأفاضل، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٨٩.

٢- ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٨٩.

٣- ٣. هكذا فى النسختين، و الظاهر _ بقرينه قوله: «و بتشديدها» _ : التحميد؛ قال المحقق المجلسى : «حمده فى الأصل من

باب علم، و من باب التفعيل بالحمرة معاً»، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٩٠.

كأجن و أشغل و أعجف و أشغف و أعذر و أشهر، و كفى شاهداً على صحته وروده في كلامه _ عليه السلام _ ، فلا عبره بمن منعه.

و «لديه» أي: عنده. و يؤها منقلبه عن ألف، لأن أصلها «لدى» _ كعلى _ ، لكنهم عاملوا ألفها معاملة ألفى «إلى» و «على»، فتسلم مع الظاهر و تقلب ياءً مع الضمير في الأوضح _ كما قال تعالى: «وَأَلْفَيْنا سَيِّدَها لَدَى البُابِ» (١)، «وَأَلْفَيْنا مَزِيداً» (٢) _ ؛ و المعنى ظاهرٌ.

فان قلت: اسم التفضيل إذا قصد به التفضيل على من أضيف إليه و جب كونه منهم _ واحداً كان أو متعدداً _ لتحصيل المشاركة بين الجميع في المعنى بذكره معهم ليصح تفضيله عليهم، و ذلك يستلزم تفضيل الشيء على نفسه؛

قلت: هو داخلٌ فيهم إفراداً خارجٌ عنهم تركيباً، أو داخلٌ فيهم لفظاً خارجٌ عنهم إرادةً، فلا يلزم ذلك.

حَمْدًا يُفْضَلُ سَائِرِ الْحَمْدِ كَفَضْلِ رَبَّنَا عَلَى جَمِيعِ خَلْقِهِ.

«حمدًا»: مفعولٌ به مطلق لقوله: «و الحمد لله»، و الفعل محذوفٌ، أي: أحمده حمداً. و لما كان وجوده _ عليه السلام _ وجود الكلّ و كلّ الوجودات ينطوى فيه _ كما عرفت فيما سبق _ فحمده _ عليه السلام _ نفسه يفضل حمد جميع المخلوقين كفضل ربنا على جميع مخلوقاته. فعلى هذا ف _ «السائر» بمعنى: الجميع، كما هو المصرّح في كلام أهل اللغة، منهم الجوهري في الصحاح، قال: «سائر الناس: جميعهم» (٣)، و منهم الجواليقي في أول كتابه (٤)، و

ص : ٥٦٣

١-١. كريمه ٢٥ يوسف.

٢-٢. كريمه ٣٥ قآ.

٣-٣. راجع: «صاح اللغه» ج ٢ ص ٦٩٢ القائمة ١.

٤-٤. لم أعر عليه في «المعرب»، ثم رأيت أنّ المدني حكاه عن النووي ناسباً إلى الجواليقي في أول كتابه «شرح أدب الكاتب»، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٩٤. و «شرح أدب الكاتب» له لم أعر عليه، و أظنه لم يطبع بعد.

غيرهما من أهل اللغة. فحمل السائر على البقيّة _ كما فعله الفاضل الشارح (١) و اقتفى أثره غيره من الشارحين (٢) _ لا معنى له؛ فتدبر.

ثُمَّ لَهُ الْحَمْدُ مَكَانَ كُلِّ نِعْمَةٍ لَهُ عَلَيْنَا وَعَلَى جَمِيعِ عِبَادِهِ الْمَاضِينَ وَالْبَاقِينَ.

«ثم» _ : بعد ذلك _ «له الحمد» _ أى: بعد ماقلناه لك من أنّ وجوده وجود الكلّ _ «له الحمد مكان كلّ نعمه له» عليه و على جميع من وصل إلى مرتبه العبوديّة، من الذوات المتغيّره المتجدّده الفانيه و الذوات الباقيه الثابته الحيّه من العقول القادسه المجزّده. فعلى ما ذكرنا «ثم» عاطفه لا إستينافيه _ كما حمله الشارح الفاضل _ .

قال السيّد السند الداماد: «على جميع عباده. فجميع ما سبق في السلسله الطوليّه في نظام الوجود بالقياس إلى كلّ أحدٍ نعمه في حقّه، لكون الجميع (٣) أسباب وجوده و مباديه، و هو المعبر هنا (٤) بـ «النعم السابقه» على الوجود؛ و كذلك ما في السلسله العرضيه _ على ما قد استبان في مظانّه _ «(٥)»؛

و قيل: «على جميع عباده الماضين: يجوز أن يكون الغرض منه كثرة أفراد الحمد؛ أو يكون عبارة عن بعض أفراد المحمود عليه، لأنّ النعمه على الماضين و الباقيين نعمه عليه و على آبائه من حيث أنّ الإنسان مدنيّ بالطبع يحتاج إلى بنى نوعه» (٦)؛

ص : ٥٦٤

-
- ١- ١. حيث قال: «و سائر الحمد: باقيه»، انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٩٢.
 - ٢- ٢. قال المحقّق المجلسي: «اختلف اللغويّون في أنّ سائر هل هو بمعنى الجميع أو الباقي، و الحقّ أنّه يستعمل فيهما، و المراد هنا الثاني»، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٩١.
 - ٣- ٣. المصدر: جميع.
 - ٤- ٤. المصدر: عنها.
 - ٥- ٥. راجع: «شرح الصحيفه» ص ٩٢.
 - ٦- ٦. هذا قول المحقّق الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ٣٥. و قريبٌ منه ما ذهب إليه المحقّق المجلسي الأوّل _ على ما حكاه عنه ولده العظيم _ ، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٩٢.

وقال الفاضل الشارح: «المراد بالماضين: من مات، والباقيين: من لم يمّت _ سواءً وجد أو لم يوجد بعد _ ، من «بقي الشيء يبقى بقاءً»: ضد فنى، أو من «بقي» بمعنى: تأخر، فيشتمل الحاضر منهم و المستقبل»(١)؛ انتهى.

و لا يخفى تحمّل هذا كلّ.

عَدَدَ مَا أَحَاطَ بِهِ عِلْمُهُ مِنْ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ.

«العدد»: اسمٌ من عدّ الشيء عدّاً إذا أحصاه، وهو منصوبٌ على أنه صفة مصدرٍ محذوفٍ، أى: نحمده حمداً عدد معلوماته فى مرتبه ذاته بذاته _ بالبيان الذى مرّ . فعلمه قبل إيجاد الأشياء و بعده سواءً، فلا يعزب عنه شيءٌ من الأشياء _ كليّاتها و جزئياتها، حقائقها و رقائقها، جواهرها و أعراضها، كما دلّ عليه الأحاديث الكثيره الوارده عن الأئمّه الطاهره _ . و مثل لفظ «مكان» _ فيما سبق _ و لفظ «عدد» هيهنا منصوبان بنزع الخافض.

و حاصلهما: أنه حمد الله _ تعالى _ بالعدد الحاصل من ضرب عدد معلوماته الغير المتناهيه فى عدد نعمه الغير المتناهيه؛ فانظر إلى حاصل الضرب كيف يكون! و هو غريبٌ(٢)!!.

وَ مَكَانَ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا عَدْدُهَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً أَبَدًا سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

«الواو» للاستيناف. و الظرف خبرٌ مقدّمٌ.

و «عددها» مبتدئٌ مؤخّرٌ _ على تقدير رفعه، كما هو فى النسخ المشهوره _ ، و التقدير: أحمدّه مكان كلّ نعمه من ذلك النعم عددّها؛ و على تقدير نصب «عددها» _ كما هو فى نسخه

ص : ٥٦٥

١-١. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٩٧ مع اختصارٍ.

٢-٢. الفقرة مأخوذة من كلام المحقق المجلسي، انظر: «الفرائد الطريفه» ص ١٩٣.

ابن ادريس (١) _ يكون مفعول فعلٍ محذوفٍ، أى: أعدّ عددها، فالواو عاطفةٌ و المعطوف عليه «المكان» السابق.

و الضمير فى «منها» و «عددها» راجعٌ إلى «كلّ نعمه».

و «الأضعاف»: جمع الضعف _ بالكسر _ ، و ضعف الشيء: مثله، و ضعفاه: مثلاه، و أضعافه: أمثاله. فقوله: «أضعاف» صفةٌ للعدد _ على تقدير نصبه _ ، و على المصدرية _ على تقدير رفعه _ .

و «أضعافاً مضاعفةً» أى: أضعافاً كثيرةً بحسب المقدار.

و «الأبد» قال فى الصحاح: «الدهر» (٢)، و هو الزمن الممتد. قيل: «اشتقاه من الأبود، و هو النفور، لأنّ العقول تنفر من إدراك آخره» (٣).

و «السرمد»: الدائم الذى لا تنقطع. قال الخليل: «هو دوام الزمان و اتّصاله من ليلٍ أو نهارٍ» (٤). قيل: «و اشتقاه من السرد، و هو التوالى و التعاقب، و لما كان الزمان أنما يبقى بسبب تعاقب أجزائه كان لذلك مسمّى بالسرد». و أدخلوا عليه الميم لتفيد المبالغة _ و قد مرّ المعنى الإصطلاحى لها فى أوائل الدعاء (٥).

و «القيامة» قيل: «أصلها مصدر قام الخلق من قبورهم قياماً»؛

و قيل: «هى تعريب قيامه (٦)، و هو بالسريانيته بهذا المعنى» (٧). <

ص : ٥٦٦

١- ١. كما حكاه المحققان المجلسى و المدنى، انظر: «الفرائد الطريفه» ص ١٩٣، «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٩٩.

٢- ٢. راجع: «صحاح اللغة» ج ١ ص ٤٣٦ القائمة ١. و انظر: «تاج العروس» ج ٤ ص ٣٢٧ القائمة ١.

٣- ٣. كما حكاه المدنى، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٠.

٤- ٤. قال: «السرمد: دوام الزمان من ليلٍ أو نهارٍ»، راجع: «العين» ج ٧ ص ٣٤١. و انظر أيضاً: «لسان العرب» ج ٣ ص ٢١٢ القائمة ٢.

٥- ٥. المصدر: _ و قد ... الدعاء.

٦- ٦. كذا فى النسختين، و فى المصدر: «قيمتا» و هو الصحيح.

٧- ٧. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٠.

و الحقّ أنّ لفظ القيامة مشترك الدلالة عند أهل البصيره، فيطلق على اليوم المعين الذي هو ميعاد الله للجزاء، و يسمّى بـ: القيامة الكبرى؛

و يطلق على الموت الطبيعي للشخص، و يقال له: القيامة الصغرى _ لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ: «من مات فقد قامت قيامته»(١) _؛

و يطلق على فناء الكلّ بالمحو و الطمس في الله _ سبحانه _ ، و يقال له: القيامة العظمى، حيث لا يبقى أحدٌ إلاّ الحيّ القيوم _ لقوله تعالى: «لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»(٢) _ ، و يسمّى بـ: الطامه الكبرى. و فيه يقع الصعق الكليّ _ لقوله: «وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ»(٣) _ ، و ذلك بظهور الحقّ بالوحده الذاتيه عند وصول الأشياء إلى غاياتها الحقيقيه و انقضاء دول الأسماء و انتهاء أحكام سلطنتها؛ و جاء في الخبر الصحيح: «انّ الله _ سبحانه _ يميت جميع الموجودات حتّى الملائكه و ملك الموت أيضاً، ثم يعيدها للفصل و القضاء بينهم، فينزل كل منزل من الجنّه»(٤).

و لا تظنّ أنّ تلك الإمامته الوارده في هذا الخبر من باب الإعدام و الإفساد، بل من باب الإيجاد و التكميل، فإنّ الإنتقال من نشأه إلى نشأه أخرى فوقها هذا شأنه؛ لأنّه موتٌ بالقياس إلى النشأه الأولى حياةً بالنسبه إلى الأخرى. فموت الملائكه هو فنائهم في الحضرة الأحديه. و في الحديث عن النبيّ _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ : «إنكم خلقتم للأبد، إنّما تنتقلون من دارٍ إلى دارٍ آخر»(٥)؛ و ورد أيضاً: «إنّ التراب لا تأكل محلّ الإيمان»(٦). فالروح واحده و النشآت مختلفه.

ص : ٥٦٧

١-١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦١ ص ٧.

٢-٢. كريمه ١٦ غافر.

٣-٣. كريمه ٦٨ الزمر.

٤-٤. في بعض رواياتنا ما يدلّ على موت الملائكه و ملك الموت، بل ما يدلّ على دفع الموت أيضاً فانظر: «بحار الأنوار» ج ٤٣ ص ٣٢٦. و لكن لم أعثر على روايه تشبه ما في المتن لفظاً.

٥-٥. لم أعثر عليه، و قريبٌ منه: «إنما خلقتم للأبد و لكنكم من دارٍ إلى دارٍ تنقلون»، راجع: «مجموعه ورام» ج ١ ص ١٤٤.

٦-٦. لم أعثر عليه في مصادرنا الروائيه.

و هذه القيامة العظمى هي غير ما يقع للسالكين العارفين من الكَمَل و الأفراد معجلاً، الذين قد قامت قيامتهم و فنوا في الحق و هم بعدُ في حياتهم الطبيعيه الدنياويّه صورهً فيتجلّى الحقّ لهم تجلياً ذاتياً فاندكّ جبل هويتهم؛ كما قال _ سبحانه _ : «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا»(١) _ و قد مرّ هذه الآيه مع تفسيرها _ .

و نسبه هذا الصعق إلى الصعق الكلّ _ المسمّى بالقيامة العظمى _ كنسبه القيامة الصغرى إلى القيامة الكبرى؛ فافهم!. و هذه كلّها غير الفناء العلميّ الّذى قد يقع للعلماء الّذين ليسوا من أرباب الكشف الحالّي لبقائهم عيناً و صفهً، فإنّ بين من تصوّر الحلاوه و بين من يذوقها فرقاً عظيماً!؛ فتبصّر!.

حَمْدًا لَا مُنْتَهَى لِحَدِّهِ، وَ لَا حِسَابَ لِعَدَدِهِ، وَ لَا مَبْلَغَ لِعَايَتِهِ، وَ لَا انْقِطَاعَ لِأَمْدِهِ.

أى: لا انتهاء لحدّه. و هو أقصى ما يمكن أن يبلغه؛ أو لا منتهى له.

و «حدّ» الشىء: منتهاه. و الحدّ مصدرٌ من «حددت الشىء»: إذا جعلت له حدّاً ينتهى إليه.

و «الحساب»: الإحصاء و جمع العدد، تقول: حسبت المال _ من باب قتل _ حسباً _ بالفتح _ و حُسباناً _ بالضمّ _ و حساباً _ بالكسر _ أى: أحصيته و جمعت عدده.

و «العدد»: كميّه تُطلق على الواحد و ما يتألّف منه، فيدخل الواحد(٢). و قيل: «ما ساوى نصف مجموع حاشيته»، و على هذا فالواحد ليس بعددٍ _ لأنه لاحاشيه له سفليّ _ . و يُطلق على الصورة الّتى تنطبع فى نفس المُعاد من تكرار الواحد.

ص : ٥٦٨

١- ١. كريمه ١٤٣ الأعراف.

٢- ٢. هذا التعريف يشبه ما ذكره الشيخ فى هذا المضمّار، فأنه قال: «انّ العدد كثرة مؤلّفه من وحدات أو من آحاد»، راجع: «الشفاء» / الإلهيات ص ١٠٥. و انظر أيضاً: «المباحث المشرقيّه» ج ١ ص ٩٢ «فى تحقيق ماهيّة العدد»، و ص ٩٣ «فى كيفيّه تحديد العدد».

و «الغايه» بمعنى: النهايه؛ و بمعنى: المدى _ كالأمد _ ، إلا أنّ الغايه تُستعمل فى الزمان و المكان و الأمد لا يُستعمل إلا فى الزمان. و المراد بهما المدى. قال الراغب: «الأمد و الأبد متقاربان(١)»، لكن الأبد عبارة عن مدّه الزمان الّتى ليس لها حدّ محدود(٢)، فلا يقال(٣): أبدٌ كذا؛ و الأمد مدّه مجهولّه(٤) إذا أطلق، و(٥) ينحصر، نحو أن يقال: أمدٌ كذا(٦). و الفرق بين الزمان و الأمد: أنّ الأمد يقال باعتبار الغايه، و الزمان عامٌّ فى المبدء و الغايه، و لذلك قال بعضهم: المدى و الغايه متفاوتان(٧)«(٨)؛ انتهى.

قال الفاضل الشارح: «هذا إضرابٌ عمّا قبله ، فلا يقال: جعل للحمد أوّلاً غايهً _ و هو يوم القيامة _ ثم نفى الغايه عنه هنا، و هو تناقضٌ؛ بل هذا فنٌّ من فنون البلاغه بديعٌ يسمّى الرجوع فى علم البديع، و هو: أن يعود المتكلم إلى كلامه السابق فينقضه لنكته، كأنه وهم سابقاً عمّا ينبغي فرجع إليه. و هو هنا كذلك، فأنه _ عليه السلام _ غنياً أوّلاً الحمد بيوم القيامة _ لأنّه غايه كلّ حامدٍ _ ، ثمّ تنبه إلى أنّه ينبغي أن يكون الحمد مناسباً للمحمود _ الّذى لا غايه له _ ، فرجع عنه و قال: حمداً لا منتهى لحدّه، كأنّه قال: بل أحمده حمداً لا غايه له _ كما ورد فى دعاءٍ آخر: «حمداً خالداً مع خلودك»(٩). و هذا النمط فى كلام بلغاء العرب كثيرٌ. و قد استوفينا الكلام عليه فى شرح بديعيتى المسمّى بأنوار الربيع، و ذكرت شواهد(١٠)«(١١)؛ انتهى.

ص : ٥٦٩

- ١- ١. المصدر: يتقاربان.
- ٢- ٢. المصدر: + و لا يتقيّد.
- ٣- ٣. المصدر: لا يقال.
- ٤- ٤. المصدر: لها حدّ مجهول.
- ٥- ٥. المصدر: + قد.
- ٦- ٦. المصدر: + كما يقال: زمان كذا.
- ٧- ٧. المصدر: المدى و الأمد يتقاربان.
- ٨- ٨. راجع: «مفردات ألفاظ القرآن الكريم» ص ٨٨ القائمه ١.
- ٩- ٩. راجع: «الكافى» ج ٢ ص ٥٤٧ الحديث ٥، «بحار الأنوار» ج ٩٥ ص ٢٨٩، «مصباح المتهدّج» ص ٢٠٠.
- ١٠- ١٠. و باب الرجوع من أوجز أبواب هذا الكتاب الكبير حيث يحتوى على ٦ صفحات فقط، راجع: «أنوار الربيع» ج ٤ ص ٣٦٩.
- ١١- ١١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠١.

وقال أيضاً: «و نفى الغايه عنه بثلاث جملٍ مترادفهٍ إهتماماً بنفيها و تأكيداً لسلبها، و أبرزه في قوالب مختلفهٍ إيداناً بأنّ اللائق نفيها بكلّ عبارهِ يمكن التعبير عنها»(١).

حَمْدًا يَكُونُ وَصْلَهُ إِلَى طَاعَتِهِ وَ عَفْوِهِ، وَ سَبَبًا إِلَى رِضْوَانِهِ، وَ ذَرِيعَةً إِلَى مَغْفِرَتِهِ.

«الْوَصْلَةُ» _ بِالضَّمِّ _ : الوصيلة، و كلّ شىءٍ اتّصل بشىءٍ فما بينهما وُصلةٌ.

و «السبب» في الأصل: الحبل الّذى يتوصّل به إلى الاستعلاء، ثم استعير لكلّ ما يتوصّل به إلى الشىء، كقوله _ تعالى _ : «وَ تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ»(٢)، أى: الوصل و المودّات. و فى الإصطلاح: هو الّذى يلزم من وجوده وجود المسبّب و من عدمه عدمه؛ بخلاف الشرط، فإنّه لا يلزم من وجوده وجود المشروط و إن انتفى من انتفائه(٣).

و «الرضوان» _ بكسر الراء، و بضمتها على لغة قيسٍ و تميمٍ _ بمعنى: الرضا، و هو خلاف السخط.

و «الذريعة»: الوسيله، و هى ما يتقرّب به إلى الشىء.

و «المغفرة» فى الأصل: اسمٌ من «غفر الشىء غفرًا» _ من باب ضرب _ : إذا ستره، ثم اطلقت على ستر القادر القبيح الصادر ممّن هو تحت قدرته حتّى أنّ العبد إذا ستر عيب سيّده مخافه عقابه لا يقال: غفر له. قال الفاضل الشارح: «و إذا نسبت إلى الله _ تعالى _ فالمراد بها ستره لذنوب عباده و عيوبهم مع تجاوزه عن خطاياهم و ذنوبهم و عفوه عن معاصيهم، لامجرّد الستر»(٤).

أقول: الستر للذنوب و إن لم يكن عين غفرانه، و لكن يستلزمه _ كما لا يخفى على الأذكياء

ص : ٥٧٠

١- ١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٢.

٢- ٢. كريمه ١٦٦ البقره.

٣- ٣. لتفصيل هذا المبحث راجع: «المباحث المشرقيّه» ج ١ ص ٤٥٨، «شرح عيون الحكمه» ج ٣ ص ٤٥.

٤- ٤. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٣.

من عباده _ ؛ و المعنى ظاهرٌ.

وَ طَرِيقًا إِلَى جَنَّتِهِ، وَ خَفِيرًا مِنْ نَقْمَتِهِ، وَ أَمْنًا مِنْ غَضَبِهِ

قد مرّ معنى الطريق.

> و «الخفير» _ بالخاء المعجمة و الفاء _ : المجير و الحامي، من خفره يخفره _ من باب ضرب و قتل _ : إذا أجاره و حماه من طالبٍ له بمكروهٍ.

و «النقمة»: هو العذاب و العقاب _ كما مرّ _ .

و «الأمن»: ضد الخوف، و هو هنا بمعنى المؤمن _ اسم فاعلٍ منه _ من أمنه: ضدّ أخافه؛ وضع المصدر موضع الفاعل مبالغةً (١) <.

وَ ظَهِيرًا عَلَى طَاعَتِهِ، وَ حَاجِرًا عَنِ مَعْصِيَتِهِ، وَ عَوْنًا عَلَى تَأْدِيَةِ حَقِّهِ وَ وَظَائِفِهِ.

«الظهير»: المعين، و يطلق على الواحد و الجمع.

و «الحاجر»: الحائل بين الشيئين.

و «المعصية»: ترك الإنقياد للأمر.

و «العون» و المعين بمعنى.

و «التأديه»: مصدر أَدَى الحق إلى صاحبه: إذا واصله إليه، و الإسم الأداء.

و «الوظائف»: جمع وظيفه، و هو ما يقدر للإنسان في كلّ وقتٍ _ من نحو وجودٍ أو رزقٍ أو عملٍ _ .

قيل: «المراد بالحقّ: الواجبات، و بالوظائف: المستحبات» (٢)؛

ص : ٥٧١

١- ١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٣ مع اختصارٍ.

٢- ٢. هذا قول المحقق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفه» ص ١٩٧.

وقيل: «المراد بهما مطلق الأحكام»؛

وقيل: «المراد من الحق: العبادات الغير الموقته، و بالوظائف: الموقته»(١)؛

وقال الفاضل الشارح: «عطف الوظائف على حقه من عطف الخاص على العام إذ كان المراد بحقه تعالى تكاليفه الشرعيه و العقلية، و بالوظائف ما وظفه من حقوقه و واجباتها و مندوباتها _ كالصلوه و العبادات التي لها أوقات معينه _»(٢)؛ انتهى.

أقول: و الحق أنّ المراد من قوله _ عليه السلام _ : «و عوناً على تأديه حقه و وظائفه» هو: أنّ نحو وجوده _ عليه السلام _ يكون عوناً لتأديه حقه _ سبحانه _ بقدر ظرفيته و وعائه و ما قدر له من الوجود، لا من حيث هو في حد ذاته و كنهه، فأنه لا يمكن تأديته من هذه الجهة و الحيثيه بوجه من الوجوه _ كما حقّقناه لك فيما سبق _ . فلايرد السؤال بأنّه كيف يكون الحمد عوناً على تأديه حقه _ تعالى _ و قد قال أمير المؤمنين _ عليه السلام _ في أول خطبه له في نهج البلاغه: «الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون و لا يحصى نعماءه العادون و لا يؤدي حقه المجتهدون»(٣) _ و هذا صريح في أنّ تأديه حقه تعالى لا يطبقها المجتهدون فضلاً عن غيرهم _ ، لأنّها تعني من حيث الذات و كنه الحقيقه لا- من حيث الظرفيه و الطاقه البشريه _ جمعاً بين فقرات الأدعيه المأثوره، و في بعضها: «بحقك على و بحقّي عليك»(٤)، كما لا يخفى على ذوى البصيره _ ؛

فلا يحتاج إلى تجسّم الجواب بما ذكره الشارح الفاضل بقوله: «قلت: المراد بنفي تأديه المجتهدين حقه: نفي تأديه حق نعمته _ تعالى _ و جزائها، و لاشك أنّ جزاء نعمته _ سبحانه _ أمر ليس في طاقه البشر من وجهين:

أحدهما: أنّه لما كان أداء حقّ النعمه هو مقابله الإحسان بجزاءٍ، و كان نعمه _ تعالى _

ص : ٥٧٢

١-١. انظر: «نور الأنوار» ص ٣٥.

٢-٢. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٤.

٣-٣. هذا مفتتح الخطبه الأولى من «النهج»، راجع: «نهج البلاغه» ص ٣٩.

٤-٤. لم أعثر على هذا الدعاء في مصادرنا الروائيه.

لا تحصى _ كما قال: «لا يحصى نعمائِهِ العادُونَ»، بدليل قوله تعالى: «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا»(١) _ لزم من ذلك أن لا يمكن مقابلتها بمثل؛

و الثاني: أن كل ما نتعاطاه من أفعالنا الإختيارية مستندٌ إلى جوارحنا و قدرتنا و إرادتنا و سائر أسباب حركاتنا، و هي بأسرها مستندةٌ إلى جوده و مستفادَةٌ من نعمته، فكذلك ما يصدر عنّا من الحمد و الشكر _ و سائر العبادات _ نعمةٌ منه _ سبحانه _؛ فكيف يكون مقابله نعمته بنعمته جزاءً و تأديّةً لحقّ نعمته؟!.

و أمّا المراد بتأديته حقّه في الدعاء: فهو القيام بتكاليفه _ تعالى _، لأنها لما كانت تسمى حقوقاً سمى القيام بها تأديّةً، و القيام بها مؤدياً. و هذا الأداء في الحقيقة من أعظم نعمه _ تعالى _ على عباده، إذ كان القيام بتكاليفه و سائر أسباب السلوك الموصل إلى الله _ تعالى _ كلها مستندةٌ إلى جوده و عنايته؛ و إليه الإشاره بقوله _ تعالى _: «يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»(٢). و ما كان في الحقيقة نعمة الله _ تعالى _ لا يكون أداءً لها و إن أطلق في العرف، إذ كان من شؤون الحقّ المفهوم المتعارف بين الخلق استلزامه و جوب الجزاء و الأداء ليسارعوا إلى الإيمان به رغبةً و رهبةً فيحصل المقصود من التكليف، حتّى لو لم يعتقدوا أنه حقٌّ لله _ بل هو مجرد نفع خالصٍ لهم _ لم يهتموا به غايه الإهتمام إذ كان غايته غير متصوّره لهم كما هي. و قلّما تهتمّ النفوس بأمرٍ لا تتصوّر غايته و منفعته _ خصوصاً مع المشقّة اللازمه في تحمّله! _ إلاّ بباعثٍ قاهرٍ من خارج»(٣)؛ انتهى.

>قال بعض الأعلام: «و لعلّ(٤) هذه الفقرات الأنيقه الشريفه إشارةً لطيفةً _ باعتبار توصيف الحمد بهذه الصفات _ إلى أنه لا يشترط في القربه _ التي هي غايه العبادات _ أن يكون المقصود مجرد موافقه إرادته _ تعالى _ حتّى لا يجوز أن يكون الغايه طلب الرفعه عنده

ص : ٥٧٣

١-١. كريمتان ٣٤ ابراهيم / ١٨ النحل.

٢-٢. كريمه ١٧ الحجرات.

٣-٣. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٤.

٤-٤. المصدر: + في.

— تعالى — بواسطة نيل الثواب و الهرب من العقاب؛ كما نقل الشهيد — طاب ثراه — فى قواعدہ عن الأصحاب: بطلان العباده بهاتين الغايتين، و به قطع ابن طاووس محتجاً بأن قاصد ذلك إنما قصد الرشوه و البرطيل و لم يقصد به الربّ الجليل، و هو دالٌّ على أنّ عمله سقيمٌ و أنّه عبدٌ لئيمٌ؛ و لكن اختار فى القواعد و الذكرى الصحّح، محتجاً بأنّ قصدها لا يخرج عن ابتغاء الله — تعالى، لأنّ الثواب من عنده تعالى، فمبتغيه بمنزله مبتغى وجه الله سبحانه — . بل يلوح من هذه الفقرات جواز جعلهما غايتين؛ انتهى (١) <.

و الحقّ أنّ الأشخاص متفاوتة مقولته بالتشكيك، فربّ شخصٍ إذا لم يكن مقصوده مجرد موافقه إرادته — تعالى — يبطل عبادته، كما قيل: «حسنت الأبرار سيئات المقرّبين» (٢) — كما مرّ تحقيق ذلك فى «الإخلاص» — .

حَمْدًا نَسْعُدُ بِهِ فِي السُّعْدَاءِ مِنْ أَوْلِيَائِهِ.

> و «السعداء»: جمع سعيد، و هو من عرف ربّه و سلك سبيله حتّى وصل إليه؛ و الوصول إليه هى الغايه العظمى للسعاده، بل هو عينها!.

و «من» فى قوله: «من أوليائه» بيانيه.

و «الولّى»، قيل: «فعلٌ بمعنى مفعول، و هو من يتولّى الله أمره، كما قال — تعالى —: «وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ» (٣)؛

و قيل: «بمعنى فاعل، أى: الذى يتولّى عباده الله و يوالى طاعته من غير تخلّل معصيته» (٤)، و كلا الوصفين شرطٌ فى الولايه؛

و قال المتكلمون: «الولّى من كان آتياً بالإعتقاد الصحيح المبني على الدليل، و بالأعمال

ص : ٥٧٤

١-١. قارن: «نور الأنوار» ص ٣٥.

٢-٢. من القواعد المنصوصه بها بين العرفاء و المتصوّف، راجع: «الرساله القشيريّه» ص ١٢٦. و لتفصيل مصادرها راجع: «الراح

القراح» — بتحقيقنا — ص ١٤٥ التعليق ٢.

٣-٣. كريمه ١٩٦ الأعراف.

٤-٤. المصدر: معصيه.

الشرعيه، و التركيب يدلّ على القرب. فكأنه قريبٌ منه _ لإستغراقه فى أنوار معرفته و جمال جلاله _ .»

قال بعض المحقّقين: «و تحقيقه أن نقول(١): هو من يتولّى الله _ تعالى _ بذاته أمره، فلا تصرّف له أصلاً، إذ لا وجود له و لا ذات و لا فعل و لا وصف. فهو الفانى بيد المبنى، يفعل به ما يشاء حتّى يمحو رسمه و اسمه و يمحو عينه و أثره و يحييه بحياته و يبقيه ببقائه».

و قيل: «الولّى هو المطلّع على الحقائق الإلهيه و معرفه ذاته _ تعالى _ و صفاته و أفعاله كشفاً و شهوداً من الله خاصّه من غير واسطه ملكٍ أو بشرٍ»؛

و قيل: «الولّى(٢) هو من ثبت له الولايه التى توجب لصاحبها التصرّف فى العالم العنصرى و تدبيره باصلاح فساده و إظهار الكمالات فيه، لاختصاص صاحبها بعنايه إلهيه توجب له قوه فى نفسه لا يمنعها الإشتغال بالبدن عن الإتصال بالعالم العلوى و اكتساب العلم الغيبى منه فى حال الصحه و اليقظه؛ بل يجمع بين الأمرين لما فيها من القوه التى تسع الجانبيين(٣)».

و قد استوفينا الكلام فى هذا المقام فى مبحث الإمامه من كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق، بما ملخصه:

إنّ الإنسان الكامل الذى أبداع مثلاً له _ تعالى _ ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً إمّا نبى، أو وليّ؛ و لكلّ منهما إعتباران: إطلاق، و تقييد؛

فالنّبوه المطلقه هى: النّبوه الحقيقيه الحاصله فى الأزل الباقيه إلى الأبد، و هو إطلاق النبى المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات بحسب ذواتها و ماهياتها، و إعطاء كلّ ذى حقّ حقه الذى يطلب بلسان استعداده من حيث أنّه الإنباء الذاتى و التعليم الحقيقى الأزلّى المسمّى بالربوبيه العظمى و السلطنه الكبرى. و صاحب هذا المقام هو الموسوم بالخليفه

ص : ٥٧٥

١-١. المصدر: يقال.

٢-٢. المصدر: _ الولّى.

٣-٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٦.

الأعظم و قطب الأقطاب و الإنسان الكبير و العقل الأول و القلم و اللوح و القضاء و القدر و الروح الأعظم و الملائكة و الأفلاك و العناصر و المركبات و الجنة و النار و الرضوان و المالک و الصراط المستقیم و الكتاب الكريم؛ و بالجمله إليه استند كلّ العوالم و النشآت و العلوم و الأعمال، و إليه ينتهي جميع المراتب و المقامات _ نبيّاً كان أو وليّاً، رسولاً كان أو وصيّاً _ . و باطن هذه النبوه هي الولاية المطلقة، و هي عبارة عن حصول مجموع هذه الكمالات بحسب الباطن في الأزل و بقاؤها إلى الأبد. و يرجع إلى فناء العبد في الحقّ وبقائه به؛ و إليه الإشارة بقوله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ _ : «أنا و عليّ من نور واحد» (١)، و «خلق الله روعي و روح عليّ بن أبي طالب _ عليه السلام _ قبل أن يخلق (٢) الخلق بألفي (٣) عام» (٤)، و «بعث عليّاً مع كلّ نبيّ سراً و معي جهراً» (٥)؛ و يقول أمير المؤمنين _ عليه السلام _ : «كنت وليّاً و آدم بين الماء و الطين» (٦) _ إلى غير ذلك _ ؛

و النبوه المقيده هي الإخبار عن الحقائق الإلهية، أي: معرفه ذات الحقّ و أسمائه و صفاته و أحكامه. فان ضمّ معه تبليغ الأحكام و التأديب بالأخلاق و التعليم و القيام بالسياسة فهي النبوه التشريعيه، و يختصّ بالرساله؛

و قس عليها الولاية المقيده؛

فكلّ من النبوه و الولاية من حيث هي صفة إليه مطلقه، و من حيث استنادها إلى الأنبياء و الأولياء مقيده. و المقيد مقومّ بالمطلق و المطلق ظاهرٌ في المقيد؛ فنبوه الأنبياء كلّهم جزئيات النبوه المطلقة، و كذلك ولايه الأولياء جزئيات الولاية المطلقة.

ص : ٥٧٦

-
- ١-١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٣٣ ص ٤٧٩، «الأمالي» _ للصدوق _ ص ٢٣٦ الحديث ١٠، «الخصال» ج ١ ص ٣١ الحديث ١٠٨، «المناقب» ج ٣ ص ٢٦٩.
 - ٢-٢. المصدر: + الله.
 - ٣-٣. المصدر: + ألف.
 - ٤-٤. راجع: «عوالي اللئالي» ج ٤ ص ١٢٤ الحديث ٢١٠.
 - ٥-٥. لم أعثر عليه في مصادرنا الروائيه و إن يوجد في صحف الصوفيّه و آثار العرفاء.
 - ٦-٦. لم أعثر عليه أيضاً في مصادرنا الروائيه.

و لكل من الأقسام الأربعة ختم؛ أى: مرتبه ليست فوقها مرتبه أخرى و مقام لا- نبى على ذلك المقام و لاولى سوى الشخص المخصوص به، بل الكل يكون راجعاً إليه و إن تأخر وجود طينه صاحبه، فإنه بحقيقته موجود قبله _ : «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين» _ .

و خاتم الولاية المطلقة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب _ عليه السلام _ ؛

و النبوه المطلقة إنما كملت و بلغت غايتها بالتدرج، فأصلها بآدم أبوالبشر و لم تزل تنمو و تكمل حتى بلغ كمالها إلى نبينا محمد _ صلى الله عليه و آله و سلم _ ، و لهذا كان خاتم الأنبياء؛

و كذلك الولاية المقيده إنما تدرجت إلى الكمال حتى بلغت غايتها إلى المهدي الموعود ظهوره العزى هو صاحب الأمر فى هذا العصر و بقيه الله اليوم فى بلاده و عبادته _ صلوات الله و سلامه عليه و على آباءه المعصومين إلى يوم الدين _ ؛ و قد تقدم تحقيق ذلك فى أول الكتاب أيضاً. روى ثقة الإسلام فى الكافى عن أبي عبد الله _ عليه السلام _ قال: «قال رسول الله: من عرف الله و عظمه منع فاه من الكلام و بطنه من الطعام و عفا نفسه بالصيام و القيام،

قالوا: بآبائنا و أمهاتنا يا رسول الله! هؤلاء أولياء الله؟

قال: إن أولياء الله سكتوا فكان سكوتهم ذكراً، و نظروا فكان نظرهم عبرة، و نطقوا فكان نطقهم حكمه، و مشوا فكان مشيهم بين الناس بركه؛ لولا الآجال التى كتبت عليهم لم تقر أرواحهم فى أجسادهم خوفاً من العذاب و شوقاً إلى الثواب» (١)؛

و عن الصادق _ عليه السلام _ : «أولياء الله هم الذين يُذكر الله برؤيتهم» (٢)؛ و إلى هذا المعنى أشار من قال: «الولى من أولياء الله ريحان الله فى الأرض، يتشممه الصديقون فيشتاقون به إلى مولاهم!». قال أبويريد: «أولياء الله لا يخافون و لا يحزنون، لأنهم فى ضياء

ص : ٥٧٧

١-١. راجع: «الكافى» ج ٢ ص ٢٣٧ الحديث ٢٥.

٢-٢. لم أعثر عليه.

الرضا و برد الموافقه و ظلّ القبول و أنس الوصول؛ قال الله _ تعالى _ : «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (١).
و روى عن النبي _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ : «أَنَّ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ عِبَادًا مَا هُمْ بِأَنْبِيَاءٍ وَ لِأَشْهَادٍ يَغِيظُهُ الْأَنْبِيَاءُ وَ الشَّهَادَةُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِمَكَانِهِمْ مِنَ اللَّهِ!

قالوا: يا رسول الله! أخبرنا منهم و ما أعمالهم، فلعلنا نجبتهم،

قال: هم قومٌ تحابوا في الله على غير أرحام بينهم و لا- أموالٍ يتعاطونها، فوالله أنّ وجوههم لنورٍ و أنّهم لعلى منابرٍ من نورٍ لا يخافون إذا خاف الناس و لا يحزنون إذا حزن الناس؛ ثم قرأ الآية: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ» _ ... إلى آخرها _ (٢).

و قال يحيى بن معاذ: «ولّى الله لا يجد له إخواناً و لا على الدين أعواناً، قد أبدله الله خيراً منهم؛ فاتخذ الصبر شعاراً و الشكر دثاراً و القرآن معيناً و الفقر مبيتاً و التقوى مطيةً و المجاهدة زاداً و الأيّام مراحل و الأحوال مناهل و التفويض رفيقاً و التوكل مناراً و الرضا نوراً و الجته مقصداً و الذكر أنيساً و الفكر جليساً و اليقين محجّةً و الصدق حجّة!»؛

و قال بعضهم: «الأولياء عرائس الله (٣) مخدّرون عنده في حبال الأنس، لا يراهم أحدٌ في الدنيا و لا في الآخرة!» (٤).

فلنرجع إلى المعنى، فنقول: حمدا نسعد به فندخل في زمرة أوليائه، لما مرّ مراراً من أنّ نحو وجوده _ عليه السلام _ و سنخ هويّته الحمد، مع أنّ وجوده وجود الكلّ و كلّ الوجود بعد وجود الواجب _ جلّ ذكره _، فننخرط به في سلك أوليائه السعداء من أقرانه.

ص : ٥٧٨

-
- ١-١. كريمه ٦٢ يونس.
 - ٢-٢. لم أعر عليه، لا- في مصادرنا و لا في مصادر العامه. و نظائره في صورٍ مختلفهٍ توجد في «الدرّ المنثور» ج ٣ ص ٣١٠. و انظر أيضاً: «تفسير ابن كثير» ج ٤ ص ٢١٤، «تفسير الطبري» ج ١١ ص ٩٣.
 - ٣-٣. المصدر: + و هم.
 - ٤-٤. كما حكاه المدني، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٧.

وَ نَصِيرٌ بِهِ فِي نَظْمِ الشُّهَدَاءِ بِسُيُوفِ أَعْدَائِهِ، إِنَّهُ وَلِيُّ حَمِيدٍ.

«النظم»: التأليف و ضمّ الشيء إلى آخر، و نظم اللؤلؤ _ من باب ضرب _ : أَلْفَه و جمعه في سلكٍ و هو النظام _ بالكسر _ . و يطلق النظم على المنظوم، كالنثر على المنثور.

و «الشهداء»: جمع شهيد، و هو القتل في سبيل الله و إن لم يكن بمعركة الإمام _ كما نطق به كثيرٌ من الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار _ . فهو فعيلٌ بمعنى مفعولٍ، أى: مشهودٌ(١). سَمِيَ بِهِ إِمَّا لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ شَهِدَتْ غَسْلَهُ، أَوْ شَهِدَتْ نَقْلَ رُوحِهِ إِلَى الْجَنَّةِ؛ أَوْ لِأَنَّ اللَّهَ شَهِدَ لَهُ بِالْجَنَّةِ(٢)؛

و قيل: «بمعنى فاعلٍ، لسقوطه على الشاهده _ و هي الأرض _»(٣)؛

أو: «لأنه حتى عند ربّه حاضرٌ _ كما قال تعالى: «وَلَا تَحْزَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءُ»(٤) _ ؛ أو: لأنه يشهد ملك الله _ تعالى _ و ملكوته؛ أو: لأنه ممن يستشهد يوم القيامة على الأمم الخالية فيشهد؛ أو لأنه يشهد ما أعد الله من الكرامه بالقتل»؛ و قيل غير ذلك.

و «العدو»: خلاف الصديق. قال سيوييه: «عدوٌ وصفٌ و لكنّه ضارع الإسم، و قد يثنى و يجمع و يؤنث، و الجمع: أعداء(٥)، و الأعادي: جمع الجمع»(٦).

اعلم! أنّ العدو نوعان، و الجهاد قسمان:

أحدهما ظاهرٌ جلّيّ، و هو عداوه الكفار الذين هم أعداء الله و حزبهم و الجهاد معهم؛

و الآخر باطنٌ خفيّ، و هو عداوه الكفّار الباطنيّيه من قوى نفوسنا الأمّاره المركوزه في الجبلّه و طبيعته من القوى الشهواتيه و الغضبيّه الّتي هي مبادئ الأخلاق الرديّه و الآراء المذمومه و الجهالات المتراكمه و الإعتقادات الفاسده؛ و هما شيطانان بالإضافه إلى النفس

ص : ٥٧٩

١-١. و احتمال المحقق المجلسي كونه بمعنى الفاعل أيضاً، انظر: «الفرائد الطريفه» ص ١٩٨.

٢-٢. انظر: «نور الأنوار» ص ٣٦.

٣-٣. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٨.

٤-٤. كريمه ١٦٩ آل عمران.

٥-٥. ههنا حذف المصنّف قطعاً من كلام سيوييه.

٦-٦. راجع: «لسان العرب» ج ١٥ ص ٣٧ القائمه ١.

الناطقه الزكيه الفاضله، فإنها إذا قهرتهما و سخرتهما أسلمتا و صارتا مطيعين لها، فنجت من شرهما و انخرطت في حزب أولياء الله و سلك سبيل الملائكه المقرّبين؛ و إذا انفعلت عنهما و انقادت لهما صارت من أعداء الله و حزب الشياطين؛ و الشاهد عليه قوله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ : «لِكُلِّ عَيْدٍ شَيْطَانَانِ يَغْوِيَانِهِ» (١)، و قوله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ : «إِنَّ شَيْطَانِي أَعَانَنِي اللهُ عَلَيْهِ فَأَسْلَمَ» (٢)، و قوله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ : «إِنَّ الشَّيْطَانَ لِيَجْرِي فِي (٣) ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِّ» (٤)، و يصدّقه قوله _ تعالى _ : «مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ» (٥)، و قوله _ سبحانه _ : «الشَّيْطَانُ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (٦)، «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا» (٧)، و قوله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ : «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك» (٨)، و قوله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ : «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» (٩) _ يعنى مجاهدته النفس _ ، يصدّقه قوله _ تعالى _ : «مَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ» (١٠)، و ما روى محمّد بن

ص : ٥٨٠

- ١-١. لم أعره عليه، لا فى مصادرنا و لا فى مصادر أهل السنّه و الجماعه.
- ٢-٢. لم أعره عليه أيضاً. و روى عنه _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ أنه قال: «ما منكم أحدٌ إلّا و له شيطان، فقيل له: و أنت يا رسول الله؟ فقال: و أنا! و لكن أعاننى الله عليه فاسلم»، راجع: «عوالى اللئالى» ج ٤ ص ٩٧ الحديث ١٣٦.
- ٣-٣. المصدر: من.
- ٤-٤. راجع: «عوالى اللئالى» ج ١ ص ٢٧٣ الحديث ٩٧، «مجموعه ورام» ج ١ ص ١٠١، «بحار الأنوار» ج ٦٧ ص ٤٠، «مستدرک الوسائل» ج ١٦ ص ٢٢٠ الحديث ١٩٦٥٠.
- ٥-٥. كريمات ٤ / ٦ الناس.
- ٦-٦. كريمه ١٦٨ البقره.
- ٧-٧. كريمه ٦ فاطر.
- ٨-٨. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٧ ص ٣٦، «عوالى اللئالى» ج ٤ ص ١١٨ الحديث ١٨٧، «مجموعه ورام» ج ١ ص ٥٩.
- ٩-٩. «بحار الأنوار» ج ٦٧ ص ٧١، «جامع الأخبار» ص ١٠٠، «شرح نهج البلاغه» ج ١٠ ص ٥٤.
- ١٠-١٠. كريمه ٦ العنكبوت.

علی بن بابویه القمّی عن الحسن بن ادریس عن أبيه عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن يحيى الخزاز عن موسى بن اسمعيل عن أبيه عن الإمام موسى ابن جعفر الكاظم عن أبيه عن أبيه عن أبيه عن أمير المؤمنين _ عليه السلام _ : «إنّ رسول الله _ صَلَّى الله عليه و آله و سلّم _ بعث بسريه، فلمّا رجعوا قال: مرحباً بقوم قضوا الجهاد الأصغر و بقى الجهاد الأكبر!»

قيل: يا رسول الله! و ما الجهاد الأكبر؟

قال: جهاد النفس! (١)، ثم قال _ صَلَّى الله عليه و آله و سلّم _ : «أفضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه» (٢).

و قال بعض العرفاء فى تفسير قوله _ تعالى _ : «قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ» (٣) أى: جاهدوا كفّار قوى النفس التي هي أعدى عدوّكم» (٤)؛

و عن عليّ بن موسى الرضا عن أبيه عن الصادق _ عليه السلام _ : «معنى هذه الآية مجاهده النفس و شرورها، لأنّها أقرب شىء إليك» (٥).

و لاشكّ أنّ حرب العدو الباطنى بالذات و الجبله، و حرب العدو الظاهرى _ و هو الكفّار _ بالعرض و العاده، و إنّ الخطب فى عداوه العدو الباطنى أجلّ و الخطر فيه أعظم و الأمر بجهادهم أكد!. فالشهيد شهيدان:

ص : ٥٨١

١-١. راجع: «الكافى» ج ٥ ص ١٢ الحديث ٣، «الاختصاص» ج ٢٤٠، «الأمالى» _ للصدوق _ ص ٤٦٦ الحديث ٨، «النوادر» _ للراوندى _ ص ٢١.

٢-٢. هذه القطعه من الحديث توجد فى بعض المصادر المذكوره فى التعليقه السالفه، و انظر أيضاً: «مستدرک الوسائل» ج ١١ ص ١٣٧ الحديث ١٢٤٦٠.

٣-٣. كريمه ١٢٣ التوبه.

٤-٤. راجع: «تأويلات القرآن الكريم» ج ١ ص ٥١٦.

٥-٥. لم أعثر عليه. قال ابن أبيالحدید: «و فسّر قومٌ من أهل الطريقه و الحقيقه قوله _ تعالى _ : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ...»، قالوا: أراد مجاهده النفوس»، راجع: «شرح نهج البلاغه» ج ٧ ص ٢٥٢.

و شهيد الكفره الظاهريه. و قد مرَّ انَّ قتل النفس و شهادتها ليس إلاّ- بترك الشهوات و قطع العلائقات و المرادات، بل بمحو البشريه و إثبات الإلهيه مع بقاء الهياكل البشريه؛ بل بالفناء عن وجوده بشواهد جوده. و لذا ختم _ عليه السلام _ دعائه بطلب المصير في نظم الشهداء، لأنّه لامرته فوق الشهاده للأشخاص البشريه؛ كما يدلّ عليه ذلك الأخبار الكثيره الوارده عن أهل العصمه و الطهاره؛

منها: ما روى عن أبي عبد الله _ عليه السلام _ قال: «قال رسول الله _ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ _ : فوق كلّ ذبيرٍ برٌّ حتى يُقتل في سبيل الله، فإذا قُتل في سبيل الله فليس فوقه برٌّ» (١)؛

و منها: ما روى عن أنس بن مالك أنّه قال: قال رسول الله: «من طلب الشهاده صادقاً أعطيها و إن (٢) لم تصبه» (٣)؛

و منها: ما روى عن أبي عبد الله _ عليه السلام _ أيضاً: «انَّ أمير المؤمنين _ عليه السلام _ كان إذا أراد القتال قال: اللهم أنك أعلمت سبيلاً من سبلك جعلت فيه رضاك و ندمت إليه أولياءك و جعلته أشرف سبلك عندك ثواباً و أكرمها لديك مآباً و أحبها إليك مسلماً، ثم اشترت فيه «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ» (٤) و عدا عليك حتماً (٥)، فاجعلني ممن اشترت فيه منه (٦) نفسه، ثم وفي لك بيعة الذي بايعك عليه غير ناكثٍ و لاناقض عهداً و لامبدلاً تديلاً استيجاباً لمحبتك و تقرباً

ص : ٥٨٢

١ - ١. راجع: «الكافي» ج ٥ ص ٥٣ الحديث ٢، «تهذيب الأحكام» ج ٦ ص ١٢٢ الحديث ٤، «بحار الأنوار» ج ٩٧ ص ٥٠، «روضه الواعظين» ج ٢ ص ٣٦٣.

٢- ٢. المصدر: لو.

٣- ٣. راجع: «الترغيب و الترهيب» ج ٢ ص ٢٧٥، «الدر المنثور» ج ٢ ص ١٠١ السطر ١.

٤- ٤. كريمه ١١١ التوبه.

٥- ٥. المصدر: حقاً.

٦- ٦. المصدر: اشترى فيه منك.

به إليك، فاجعله خاتمه عملي و صير فيه فناء عمري ... إلى آخر الدعاء _ (١).

قوله _ عليه السلام _ : «إنه ولي حميد»، «الولي»: اسم من أسماء الله _ تعالى _ بمعنى الناصر لعباده المؤمنين، كما قال _ تعالى _ : «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (٢)؛

و قد يكون بمعنى الأولى، و منه قوله _ صلى الله عليه و آله و سلم _ : «أ و لست أولى بكم من أنفسكم؟» (٣)؛

و قد يكون بمعنى المتولى للأمر القائم به، و منه: ولي الطفل (٤)؛

و قيل: «هو المتولى لأمر العالم و الخلائق كلها»؛

و قيل: «المتولى لأوليائه بالإحسان و الإكرام و الفوز بالصواب فى دار السلام»؛

قيل: «هذا أولى، لأنه _ تعالى _ قد تبرأ من ولاية الكفار _ بقوله: «و الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ» (٥) _ .

و «الحميد»: المحمود الذى استحق الحمد بفعاله، أو الحامد لمن أطاعه من عباده. و لا يخفى حسن ختام الدعاء باسمه الحميد، إذ كان الدعاء مخصوصاً بالتحميد.

و الحمد لله على التوفيق لإتمام شرحنا لدعاء التحميد؛ و الصلاة و السلام على نبيه محمد المشفق اسمه من اسمه الحميد و على آله المخصوصين بالتكريم و التمجيد. و ذلك من فضل ربى

ص : ٥٨٣

١-١. راجع: «الكافي» ج ٥ ص ٤٦ الحديث ١، «مستدرک الوسائل» ج ١١ ص ١٠٤ الحديث ١٢٥٣٩، «بحار الأنوار» ج ٣٣ ص ٤٥٢.

٢-٢. كريمه ٢٥٧ البقره.

٣-٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٧ ص ٢٤٣، «تأويل الآيات» ص ٣٧، «تفسير القمى» ج ٢ ص ١٧٥.

٤-٤. انظر: «نور الأنوار» ص ٣٦.

٥-٥. كريمه ٢٥٧ البقره.

«لِيُبْلُوَنِي أَمْ أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (١).

قال مؤلفه العبد المحتاج إلى رحمه ربّه القادر القويّ محمّد باقر بن السيّد محمّد الموسويّ: هذا آخر اللمعه الأولى من لوامع الأنوار العرشيّه في شرح الصحيفه السجاديّه _ عليه السلام _ ، و يتلوه شرح الدعاء الثاني _ بعون الله و فضله السبحانيّ _ ؛ و هو دعائه في الصلاه على خاتم الرساله _ عليه و على آله صنوف الآلاء و التحيّه _ .

و اتفق الفراغ منه في ليله الإثنين لأربع و عشرين من صفر المظفر سنة تسع و عشرين و مأتين بعد الألف من الهجره النبويه _ عليه و على آله آلاف الثناء و التحيّه _ .

ص : ٥٨٤

١-١ .١ كريمه ٤٠ النمل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

