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

شرح و حواشی الکافی (۱۶)

مجموعه رسائل

در شرح احادیث از کافی

جلد اول و دوم

به کوشش

حسن بیانی آشتیانی - محمدحسین حیاتی

بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی (۲۸۰)

بسم الله الرحمن الرحیم

مجموعه رسائل: در شرح احادیثی از کافی

نویسنده:

مهدی سلیمانی آشتیانی

ناشر چاپی:

موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

مجموعه رسائل: در شرح احادیثی از کافی ----- ۲۳

مشخصات کتاب ----- ۲۳

جلد ۱ ----- ۲۴

یادداشت دبیر علمی کنگره ----- ۲۴

یک. الکافی ----- ۲۵

دو. شروح و تعلیقه های الکافی ----- ۲۵

سه. مجموعه آثار تولیدی کنگره ----- ۲۷

چهار. ویژه نامه های مجلات ----- ۲۹

پنج. خبرنامه ----- ۲۹

شش. DVD ----- ۲۹

تقدیر و تشکر ----- ۲۹

آغاز سخن ----- ۳۰

فهرست اجمالی ----- ۳۲

درآمد ----- ۳۴

مشکل الحدیث ----- ۳۴

اشاره ----- ۳۴

کوشش حدیث پژوهان در رفع مشکل ----- ۳۶

رساله هایی در شرح احادیث کافی ----- ۴۴

رساله هایی که در این مجموعه نمی آید ----- ۴۵

قدردانی و سپاس ----- ۶۸

۱- فتح الباب لمغلقات هذا الکتاب مطیع بن محمود ----- ۷۰

اشاره ----- ۷۰

درآمد ----- ۷۲

اشاره ---- ۷۲
مؤلف ---- ۷۲
بر کرسی استادی ---- ۷۴
عرفان یزدی ---- ۷۴
رسالۀ حاضر ---- ۷۶
فتح الباب لمغلقات هذا الکتاب ---- ۸۰
اشاره ---- ۸۰
تمهید: ---- ۹۲
۲- جواب شبهه الشیخ إبراهیم حسنا علی روایه التثلیث ---- ۱۲۴
اشاره ---- ۱۲۴
تبار نیکان ---- ۱۲۶
اشاره ---- ۱۲۶
تولد، تحصیل و هجرت ---- ۱۲۷
اساتید و مشایخ ---- ۱۲۷
شاگردان ---- ۱۲۸
تألیفات و آثار ---- ۱۲۹
درگذشت ---- ۱۳۰
رسالۀ حاضر ---- ۱۳۰
جواب شبهه الشیخ إبراهیم حسنا ---- ۱۳۶
اشاره ---- ۱۳۶
جواب الجواب ---- ۱۴۰
۳- رساله حول فقره من مناظره الرضا علیه السلام مع الزندیق ---- ۱۴۸
اشاره ---- ۱۴۸
رسالۀ حاضر ---- ۱۵۰
رساله حول فقره من مناظره الرضا علیه السلام مع الزندیق ---- ۱۵۴
۴- شرح حدیث بیضه ---- ۱۶۲

اشاره ----- ۱۶۲
مؤلّف ----- ۱۶۴
اشاره ----- ۱۶۴
تألیفات و آثار ----- ۱۶۵
رسالهٔ حاضر ----- ۱۶۶
شرح حدیث بیضه ----- ۱۶۸
۵-شرح مناظره الإمام الصادق علیه السلام مع الزندیق ----- ۱۹۴
اشاره ----- ۱۹۴
مؤلف ----- ۱۹۶
اشاره ----- ۱۹۶
آثار و تألیفات ----- ۱۹۷
رسالهٔ حاضر ----- ۱۹۸
شرح مناظره الإمام الصادق علیه السلام مع الزندیق ----- ۲۰۳
۶-شرح حدیث «اتّفق الجمیع لاتمانع بینهم» ----- ۲۱۳
اشاره ----- ۲۱۳
درآمد ----- ۲۱۵
اشاره ----- ۲۱۵
مؤلف ----- ۲۱۵
آثار و تألیفات ----- ۲۱۶
درگذشت ----- ۲۱۸
رسالهٔ حاضر ----- ۲۱۸
شرح حدیث «اتّفق الجمیع لاتمانع بینهم» ----- ۲۲۱
۷-شرح حدیث «خلق اللّه الأشیاء بالمشیّه» ----- ۲۳۵
اشاره ----- ۲۳۵
درآمد ----- ۲۳۷
شرح حدیث «خلق اللّه الأشیاء بالمشیّه» ----- ۲۴۱

۸-شرح حدیث حدوث الأسماء ---- ۲۴۹
اشاره ---- ۲۴۹
درآمد ---- ۲۵۱
اشاره ---- ۲۵۱
مؤلف ---- ۲۵۱
تحصیل ---- ۲۵۱
مشایخ روایی و شاگردان ---- ۲۵۲
همیشه در سفر ---- ۲۵۳
درنگی در آراء احسایی ---- ۲۵۵
آثار ---- ۲۵۷
رسالهٔ حاضر ---- ۲۵۸
شرح حدیث حدوث الأسماء ---- ۲۶۲
۹-شرح حدیث حدوث الأسماء ---- ۲۷۴
اشاره ---- ۲۷۴
مؤلف ---- ۲۷۶
اشاره ---- ۲۷۶
اساتید و مشایخ ---- ۲۷۷
شاگردان ---- ۲۷۹
آثار و تألیفات حدیثی ---- ۲۷۹
درگذشت ---- ۲۸۲
رسالهٔ حاضر ---- ۲۸۲
شرح حدیث حدوث الأسماء ---- ۲۸۷
۱۰-التحفه العلویّه(شرح حدیث حدوث الأسماء) ---- ۳۰۸
اشاره ---- ۳۰۸
التمهید ---- ۳۱۰
اشاره ---- ۳۱۰

الشارحون والمفسرون لهذا الحديث ---- ۳۱۱
حول الرساله الحاضره ---- ۳۱۲
أحوال الحديث من حيث السند ---- ۳۱۵
الخاتمه ---- ۳۱۷
التحفه العلويّه (شرح حديث حدوث الأسماء) ---- ۳۲۰
۱۱-شرح حديث «إنّ للّه عِلمين. . .» ---- ۳۵۵
اشاره ---- ۳۵۵
درآمد ---- ۳۵۷
شرح حديث «إنّ للّه عِلمين. . .» ---- ۳۶۱
۱۲-شرح حديث «أمر إبليس أن يسجد لآدم. . .» ---- ۳۷۵
اشاره ---- ۳۷۵
درآمد ---- ۳۷۷
اشاره ---- ۳۷۷
مؤلف ---- ۳۷۸
هجرت و تحصيل ---- ۳۷۹
شاگردان ---- ۳۸۰
آثار و تألیفات ---- ۳۸۱
آثار حديثی ---- ۳۸۱
رسالهٔ حاضر ---- ۳۸۶
شرح حديث «أمر إبليس أن يسجد لآدم. . .» ---- ۳۹۰
اشاره ---- ۳۹۰
اراده ---- ۳۹۱
كراهت ---- ۳۹۲
مشيت ---- ۳۹۲
اختيار ---- ۳۹۳
۱۳-شرح حديث «أنا اللّه الّذی لا إله إلّاأنا. . .» ---- ۴۳۸

اشاره ---- ۴۳۸
مؤلف ---- ۴۴۰
اشاره ---- ۴۴۰
رسالهٔ حاضر ---- ۴۴۰
شرح حدیث «أنا اللّه الّذی لا إله إلّاأنا. . . .» ---- ۴۴۴
۱۴-کوه و کُتَلِ راه علم و عمل(امریه) ---- ۴۶۰
اشاره ---- ۴۶۰
درآمد ---- ۴۶۲
اشاره ---- ۴۶۲
مؤلف ---- ۴۶۲
آثار و تألیفات ---- ۴۶۳
رسالهٔ حاضر ---- ۴۶۴
کوه و کُتَلِ راه علم و عمل (امریه) ---- ۴۶۹
اشاره ---- ۴۶۹
مقدّمه ---- ۴۷۰
فصل اول: در ذکر مذهب اشاعره ---- ۴۷۴
اشاره ---- ۴۷۴
رشحات ---- ۴۷۹
مصانع ---- ۴۸۵
فصل دوم: در ذکر مذهب صوفیّه ---- ۴۸۹
اشاره ---- ۴۸۹
صاعقه ---- ۴۹۹
فصل سیّم ---- ۵۰۴
فصل چهارم: در ذکر مذهب معتزله ---- ۵۰۵
فصل پنجم: در بیان مذهب قدریّه ---- ۵۰۹
اشاره ---- ۵۰۹

معادن ---- ۵۱۴
فصل ششم ---- ۵۲۲
اشاره ---- ۵۲۲
سخن اوّل: ---- ۵۲۲
سخن دوم: ---- ۵۲۳
سخن سیّم: ---- ۵۲۳
سخن چهارم: ---- ۵۲۴
سخن پنجم: ---- ۵۲۶
سخن ششم: ---- ۵۲۹
سخن هفتم ---- ۵۳۱
سخن هشتم ---- ۵۳۴
اشاره ---- ۵۳۴
تفصیل اوّل ---- ۵۳۷
تفصیل دوم ---- ۵۳۹
تتمه ---- ۵۴۳
سخن نهم نظر مؤلف ---- ۵۴۵
اشاره ---- ۵۴۵
تقریر اوّل ---- ۵۴۵
تقریر دوم ---- ۵۴۶
تقریر سیم ---- ۵۴۶
تقریر چهارم ---- ۵۴۷
تقریر پنجم ---- ۵۴۷
تقریر ششّم ---- ۵۴۸
اعظم جبال ---- ۵۴۹
کتل ---- ۵۶۱
مأمور ---- ۵۶۷

اصطیاد ---- ۵۷۱
کبریت احمر ---- ۵۷۴
رعد و برق ---- ۵۷۵
صاعقه ---- ۵۷۷
مأمور ---- ۵۷۸
۱۵-شرح حدیث «ستّه أشیاء لیس للعباد فیها صنع» ---- ۵۸۲
اشاره ---- ۵۸۲
درآمد ---- ۵۸۴
اشاره ---- ۵۸۴
مؤلف ---- ۵۸۶
دامادی مجلسی اول ---- ۵۸۷
آثار و تألیفات ---- ۵۸۸
درگذشت ---- ۵۹۳
بازماندگان ---- ۵۹۴
رسالهٔ حاضر ---- ۵۹۶
شرح حدیث «ستّه أشیاء لیس للعباد فیها صنع» ---- ۶۰۲
اشاره ---- ۶۰۲
فصل اول: معرفت و جهل ---- ۶۰۲
فصل دوم: رضا و غضب ---- ۶۱۲
فصل سوم: خواب و بیداری ---- ۶۱۴
۱۶-شرح حدیث «حلال محمّد حلال إلی یوم القیامه» ---- ۶۱۶
اشاره ---- ۶۱۶
مؤلف ---- ۶۱۸
اشاره ---- ۶۱۸
رسالهٔ حاضر ---- ۶۲۲
شرح حدیث «حلال محمّد حلال إلی یوم القیامه» ---- ۶۲۶

فهرست تفصیلی ----- ۶۴۰
جلد ۲ ----- ۶۵۱
مشخصات کتاب ----- ۶۵۱
اشاره ----- ۶۵۲
فهرست اجمالی ----- ۶۵۶
۱۷- کشف الکنوز فی الاستکشاف عن الرموز ----- ۶۵۸
اشاره ----- ۶۵۸
مؤلف ----- ۶۶۰
اشاره ----- ۶۶۰
در کلام دیگران ----- ۶۶۱
آثار ----- ۶۶۲
یادگار نیک ----- ۶۶۲
رسالهٔ حاضر ----- ۶۶۳
کشف الکنوز فی الاستکشاف عن الرموز ----- ۶۶۹
اشاره ----- ۶۶۹
[مقدمه] ----- ۶۷۱
[شروع در شرح حدیث] ----- ۶۸۴
۱۸- شرح حدیث «نیّه المؤمن خیر من عمله» ----- ۶۹۷
اشاره ----- ۶۹۷
مؤلف ----- ۶۹۹
اشاره ----- ۶۹۹
اساتید و مشایخ ----- ۷۰۰
شاگردان ----- ۷۰۰
آثار و تألیفات ----- ۷۰۲
آثار و تألیفات حدیثی ----- ۷۰۲
رسالهٔ حاضر ----- ۷۰۸

شرح حديث «نيّه المؤمن خير من عمله» ---- ۷۱۲
۱۹- شرح حديث «نيه المؤمن خير من عمله» ---- ۷۲۲
اشاره ---- ۷۲۲
التمهيد ---- ۷۲۴
المؤلف ---- ۷۲۴
اشاره ---- ۷۲۴
مولده ---- ۷۲۴
نبذه من حياته ---- ۷۲۴
شيوخه ---- ۷۲۵
تلامذته والرواه عنه ---- ۷۲۶
وفاته ---- ۷۲۶
مؤلفاته ---- ۷۲۶
لفته نظر ---- ۷۲۹
شرح حديث «نيه المؤمن خير من عمله» ---- ۷۳۳
اشاره ---- ۷۳۳
[سبب تأليف الرساله] ---- ۷۳۳
[نقل كلام السيّد المرتضى] ---- ۷۳۴
اشاره ---- ۷۳۴
[إشكال المؤلف على السيّد المرتضى] ---- ۷۳۴
[تتمه كلام السيّد المرتضى] ---- ۷۳۶
[الوجوه فى تأويل الخبر] ---- ۷۳۶
اشاره ---- ۷۳۶
[شواهد فى تأويل لفظه «خير» على غير التفضيل] ---- ۷۳۸
[كيف تكون النيه من جمله الأعمال] ---- ۷۳۹
[رد المصنف على كلام السيّد] ---- ۷۴۰
[وجهان للحديث خطرا ببال السيّد] ---- ۷۴۰

[أجوبه السیّد المرتضی عن الشهید الأول] ---- ۷۴۲
اشاره ---- ۷۴۲
[الظاهر وقوع الخطأ من النسّاخ فی نقل الشهید عن نُسَخِهم] ---- ۷۴۲
[توجیه کلام السیّد] ---- ۷۴۲
[دفع الإشکالات عن السیّد] ---- ۷۴۴
[تقسیم للأبحاث الآتیه] ---- ۷۴۴
[تقریر السؤال] ---- ۷۴۵
[نقل کلام الشهید الأول قدس سره] ---- ۷۴۵
[الوجوه الممکنه فی معنی الحدیث] ---- ۷۴۶
[تجرد أفعل من التفضیل] ---- ۷۴۸
[أجوبه اُخری] ---- ۷۵۰
اشاره ---- ۷۵۰
[المناقشه فی الأجوبه المذکوره] ---- ۷۵۲
[نقل کلام الشیخ البهائی رحمه الله] ---- ۷۵۴
بسط مقال لتوضیح حال ---- ۷۵۵
[التنقیب حول کلام الشیخ البهائی] ---- ۷۵۸
اشاره ---- ۷۵۸
[ردود علی الوجوه التی ذکرها الشیخ البهائی] ---- ۷۵۹
[المستفاد من کلام المرتضی والشهید والبهائی] ---- ۷۶۳
[معنی الحدیث فی رأی المصنف] ---- ۷۶۴
الفرق بین الخوف والخشیه ---- ۷۶۶
۲۰- شرح حدیث «نیّه المؤمن خیر من عمله» ---- ۷۷۲
اشاره ---- ۷۷۲
مؤلف ---- ۷۷۴
اشاره ---- ۷۷۴
فعالیت های اجتماعی ---- ۷۷۶

آثار ---- ۷۷۹
فرزندان ---- ۷۸۰
درگذشت ---- ۷۸۱
رسالهٔ حاضر ---- ۷۸۲
شرح حدیث «نیّه المؤمن خیر من عمله» ---- ۷۸۶
۲۱- شرح حدیث«ما تردّدت فی شیءٍ کتردّدی فی قبض روح عبدی المؤمن» ---- ۷۹۴
اشاره ---- ۷۹۴
درآمد ---- ۷۹۶
اشاره ---- ۷۹۶
مؤلف ---- ۷۹۸
رسالهٔ حاضر ---- ۷۹۹
شرح حدیث «ماتردّدت فی شیءٍ أنا فاعله. . .» ---- ۸۰۰
۲۲- شرح حدیث «من همّ بحسنه ولم یَعملها. . .» ---- ۸۱۲
اشاره ---- ۸۱۲
درآمد ---- ۸۱۴
اشاره ---- ۸۱۴
مؤلف ---- ۸۱۴
اشاره ---- ۸۱۴
اساتید و مشایخ ---- ۸۱۵
تألیفات و آثار ---- ۸۱۷
درگذشت ---- ۸۱۹
رسالهٔ حاضر ---- ۸۲۱
شرح حدیث «من همّ بحسنه ولم یَعملها. . .» ---- ۸۲۴
۲۳- شرح دعاء النبی صلی الله علیه و آله بعد الصلاه ---- ۸۵۰
اشاره ---- ۸۵۰
رسالهٔ حاضر ---- ۸۵۲

شرح دعاء النبی صلی الله علیه و آله بعد الصلاه ---- ۸۵۶
۲۴- شرح حدیث «رجِّع بالقرآن صوتک. . .»(رساله فی الغناء) ---- ۹۴۳
اشاره ---- ۹۴۳
مؤلّف ---- ۹۴۵
اشاره ---- ۹۴۵
رسالهٔ حاضر ---- ۹۴۶
شرح حدیث «رجِّع بالقرآن صوتک. . .» ---- ۹۵۰
اشاره ---- ۹۵۰
المدخل] ---- ۹۵۰
الفصل الأوّل ---- ۹۵۱
الفصل الثانی ---- ۹۶۱
الفصل الثالث ---- ۹۶۳
الفصل الرابع ---- ۹۶۴
الفصل الخامس ---- ۹۶۷
الفصل السادس ---- ۹۷۰
الفصل السابع ---- ۹۷۵
الفصل الثامن ---- ۹۹۲
الفصل التاسع ---- ۹۹۶
الفصل العاشر ---- ۱۰۰۵
الفصل الحادی عشر ---- ۱۰۰۸
الفصل الثانی عشر ---- ۱۰۱۲
۲۵- آداب الصلاه(شرح حدیث حمّاد) ---- ۱۰۱۸
اشاره ---- ۱۰۱۸
رسالهٔ حاضر ---- ۱۰۲۰
آداب الصلاه (شرح حدیث حمّاد) ---- ۱۰۲۴
اشاره ---- ۱۰۲۴

[مقدمه] ---- ۱۰۲۴
[سند روایت] ---- ۱۰۲۷
[شرح حدیث حماد] ---- ۱۰۳۱
[دیگر آداب نماز] ---- ۱۰۴۴
۲۶- شرح زیاره الحسین علیه السلام ---- ۱۰۵۶
اشاره ---- ۱۰۵۶
رسالهٔ حاضر ---- ۱۰۵۸
شرح زیاره الحسین علیه السلام ---- ۱۰۶۲
۲۷- شرح حدیث «إنّ الأرض علی الحوت» ---- ۱۱۲۶
اشاره ---- ۱۱۲۶
درآمد ---- ۱۱۲۸
اشاره ---- ۱۱۲۸
مؤلف ---- ۱۱۲۸
شاگردان ---- ۱۱۲۹
آثار ---- ۱۱۳۰
رسالهٔ حاضر ---- ۱۱۳۲
شرح حدیث «إنّ الأرض علی الحوت» ---- ۱۱۳۸
۲۸- شرح حدیث زینب العطّاره ---- ۱۱۴۴
اشاره ---- ۱۱۴۴
رسالهٔ حاضر ---- ۱۱۴۶
شرح حدیث زینب العطّاره ---- ۱۱۵۲
اشاره ---- ۱۱۵۲
تکمله نوریّه [فی معرفه الطریقه الوسطی و صاحبها] ---- ۱۱۵۹
تمهید فیه تشیید ---- ۱۱۶۲
تنبیه [فی تبیین اختلاف الدرجات والدرکات] ---- ۱۱۶۴
تکمله فیه تبصره [فی معرفه العالم الاصغر والاکبر] ---- ۱۱۶۵

تتمه [فی أقسام العقل والجهل] ---- ۱۱۶۶
تبصره [فی النفس، أقسامها ورذائلها] ---- ۱۱۶۷
فذلکه عرشیه ---- ۱۱۶۸
مقایسه اقتباسیّه ---- ۱۱۷۱
إشاره عرشیه فیه إناره عرفیه ---- ۱۱۷۲
ترجمه نوریه فیه تبصره عرشیه ---- ۱۱۷۵
إشاره نوریه فیه إناره عرفانیه ---- ۱۱۷۶
لطیفه عرشیه ---- ۱۱۷۷
تفریع وتقریع ---- ۱۱۷۹
تنبیه فیه توجیه وتوفیق ---- ۱۱۸۰
رجعه عرشیه ---- ۱۱۸۰
تکمله ---- ۱۱۸۱
تنبیه عرشی ---- ۱۱۸۲
[نقل حدیث الإمام العسکری و شرحه] ---- ۱۱۸۲
اشاره ---- ۱۱۸۲
کشف ---- ۱۱۸۵
تفریع ---- ۱۱۸۶
تأیید وتشیید وتوحید ---- ۱۱۸۶
رجعه بعد رجعه ---- ۱۱۸۷
إشاره فیه إناره ---- ۱۱۸۸
حکمه غائیه ---- ۱۱۹۰
کشف عرشی ---- ۱۱۹۱
تنبیه تفریعی ---- ۱۱۹۲
نکته عرشیه ---- ۱۱۹۳
رجعه بعد رجعه وکرّه بعد کرّه ---- ۱۱۹۳
تکمله عرشیه ---- ۱۱۹۶

تکمله عرشیه ---- ۱۱۹۷
تحصیل وتخلیص ---- ۱۱۹۸
تمثیل فیه تحصیل ---- ۱۱۹۹
تکمله فیه تبصره ---- ۱۱۹۹
تنبیه تفریعی ---- ۱۲۰۰
تبصره نوریه ---- ۱۲۰۰
تنبیه تفریعی تطبیقی ---- ۱۲۰۱
تفریعات عرشیه نوریه ---- ۱۲۰۲
[فی الحوت و خصائلها] ---- ۱۲۰۳
تکمله فیه تبصره ---- ۱۲۰۵
[حدیث الکمیل وبیان حال النفس الکلیه] ---- ۱۲۰۶
إشاره عرشیه فیه اناره نوریه ---- ۱۲۰۸
[مرتبه الاستواء فی درجات الوجود] ---- ۱۲۰۸
تکمله انعطافیه فیه تبصره انصرافیه ---- ۱۲۱۱
تکمله تمهیدیه ---- ۱۲۱۴
تبصره عرشیه ---- ۱۲۱۶
تبصره بعد تبصره ---- ۱۲۱۶
تکمله تمهیدیه بعد تکمله ---- ۱۲۱۷
إکمال فی التکمله ---- ۱۲۱۹
وهم؛ فإن هنا لمحلّ وهم ---- ۱۲۱۹
إکمال بعد إکمال ---- ۱۲۲۳
وهم وفهم ---- ۱۲۲۵
تکمله تفریعیه فیه تذکره وتبصره ---- ۱۲۲۶
نقل مقال لتحقیق حال ---- ۱۲۲۸
[فی معرفه جبال البرد] ---- ۱۲۲۹
[فی معرفه الثور] ---- ۱۲۲۹

تحقیق فیه إلی المَنزله بین المنزلتین طریق ---- ۱۲۳۰
احتمال إهمال ---- ۱۲۳۳
احتمال ---- ۱۲۳۴
عقد وحلّ ---- ۱۲۳۵
تکمله بعد تکمله ---- ۱۲۳۶
تفریع عرشی ---- ۱۲۳۷
مزید فائده فیه مزید تبصره فی ما نحن بصدده ---- ۱۲۳۸
تکمله فی مزید الإفاده فی التبصره ---- ۱۲۴۵
[تحقیق فی الاسم الأعظم] ---- ۱۲۴۷
[فی مراتب المشیه] ---- ۱۲۴۹
وهم وفهم ---- ۱۲۵۴
تبصره عرشیه ---- ۱۲۵۴
[فی أرکان الإسم الأعظم] ---- ۱۲۵۶
تبصره عرشیه ---- ۱۲۶۳
[فی المظاهر المعتبره فی الاسم الأعظم] ---- ۱۲۶۳
تکمله عرشیه ---- ۱۲۶۴
تکمله بعد تکمله ---- ۱۲۶۵
تنبیه فیه تفریع ---- ۱۲۶۶
تنبیه بعد تنبیه ---- ۱۲۶۷
تکمله فیه تبصره ---- ۱۲۶۹
[فی لمیه افتقار العالم إلی النبوه والولایه] ---- ۱۲۶۹
تذکره فیه تبصره ---- ۱۲۷۰
[بیان ما قاله الأحسایی فی المقام] ---- ۱۲۷۱
اشاره ---- ۱۲۷۱
[تحقیق فی کلامه] ---- ۱۲۷۱
[فی معرفه أرکان العرش] ---- ۱۲۷۳

حکمه عرشیه ---- ۱۲۸۱
[فی مضاهاه الإنسان و ربّه الجلیل] ---- ۱۲۸۱
تفریع تنبیهی ---- ۱۲۸۵
تنبیه ---- ۱۲۸۷
فتوح استفاضیه ---- ۱۲۸۸
تقریب فی تقریب ---- ۱۲۸۹
۲۹- شرح ثلاثه أحادیث ---- ۱۲۹۲
اشاره ---- ۱۲۹۲
مؤلف ---- ۱۲۹۴
اشاره ---- ۱۲۹۴
رسالهٔ حاضر ---- ۱۲۹۵
شرح ثلاثه أحادیث ---- ۱۳۰۲
[۱. شرح حدیث: کم کان طول آدم علیه السلام حین هبط به الی الأرض. . .] ---- ۱۳۰۲
[۲. شرح حدیث: أسلم أبو طالب بحساب الجُمَل] ---- ۱۳۰۸
[۳. شرح حدیث: إنّ محمّداً رأی ربّه فی صوره الشابّ الموفّق] ---- ۱۳۱۲
فهرست تفصیلی ---- ۱۳۱۸
درباره مرکز ---- ۱۳۳۶

مجموعه رسائل: در شرح احادیثی از کافی

مشخصات کتاب

سرشناسه:سلیمانی آشتیانی، مهدی، ۱۳۵۴ - ، گردآورنده

عنوان قراردادی:الکافی. برگزیده. شرح

عنوان و نام پدیدآور:مجموعه رسائل: در شرح احادیثی از کافی/ به کوشش مهدی سلیمانی آشتیانی، محمدحسین درایتی.

مشخصات نشر: قم:موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر ، ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری: ۲ج.

فروست:شروح و حواشی الکافی ؛ ۱۶

پژوهشکده علوم و معارف حدیث؛۱۸۳

مجموعه آثار کنگره بین المللی بزرگداشت ثقه الاسلام کلینی (ره) ؛ ۲۷ ، ۲۸

شابک: دوره ۰-۴۰۷-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸ : ؛ ۶۵۰۰۰ ریال : ج.۱ ۷-۴۰۸-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸ : ؛ ۷۰۰۰۰ ریال : ج.۲ -۹۶۴-۹۷۸ ۴-۴۰۹-۴۹۳ :

یادداشت:ج.۲ (چاپ اول: ۱۳۸۸).

یادداشت:کتابنامه.

موضوع: کلینی ، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق . . الکافی -- نقد و تفسیر

موضوع:احادیث شیعه -- قرن ۴ق.

شناسه افزوده:درایتی ، محمدحسین ، ۱۳۴۳ - ، گردآورنده

شناسه افزوده: کلینی ، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق . . الکافی. برگزیده. شرح

رده بندی کنگره: BP۱۲۹ /ک۸ک۲۰۴۲۲۵ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۲۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۸۵۲۸۳۸

جلد ۱

یادداشت دبیر علمی کنگره

کتاب شریف الکافی، تألیف ثقه الاسلام محمّد بن یعقوب کلینی رحمه الله، مهم ترین و برترین اثر مکتوب شیعه به شمار می رود. این کتاب که حاوی احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام در عرصه های مختلف دینی است، به جهت ویژگی های منحصر به فرد، محور شکل گیری و تولید بخش وسیعی از ادبیات مکتوب شیعه بوده و در طول تاریخ، مورد اهتمام عالمان شیعه قرار گرفته و شرح ها و تعلیقه ها و ترجمه های فراوان از آن و برای آن، عرضه شده است.

آستان حضرت عبدالعظیم و مؤسسهٔ علمی - فرهنگی دار الحدیث، سومین همایش از طرح « گرامیداشت بزرگان و عالمان ری» را به بزرگداشت ثقه الاسلام کلینی اختصاص داد.

اهداف مورد نظر در این بزرگداشت، عبارت اند از:

۱. معرفی شخصیت علمی و معنوی ثقهالاسلام کلینی

۲. ترویج معارف حدیثی اهل بیت علیهم السلام

۳. تحقیق و پژوهش در میراث کلینی

۴. شناخت جایگاه و تأثیرگذاری کتاب الکافی.

کمیتهٔ علمی کنگره، پس از برگزاری کنگرهٔ بزرگداشت ابوالفتوح رازی در پاییز ۱۳۸۴، کار برنامه ریزی علمی این کنگره را آغاز کرد و این برنامه ها را در دستور کار قرار داد:

۱. تصحیح و تحقیق آثار مخطوط مربوط به الکافی (اعم از ترجمه، شرح، تعلیقه و. . .)

۲. گشودن افق های تازهٔ پژوهشی در زمینه الکافی

۳. تجزیه و تحلیل نقدها و پرسش های مربوط به الکافی

۴. به دست دادن نسخهٔ تحقیق شده از کتاب الکافی

الف

۵. ساماندهی اطلاعات و آثار مکتوب مرتبط با کلینی و الکافی و ارائهٔ آنها در قالب DVD (لوح چند منظورهٔ دیجیتال) .

آنچه کمیتهٔ علمی در مدت دو سال و اندی تلاشْ بِدان دست یافت و هم زمان با برگزاری کنگره ارائه می گردد، از این قرار است:

یک. نسخهٔ تحقیق شدهٔ الکافی

دو. شروح و تعلیقه های الکافی

سه. مجموعه آثار تولیدی کنگره

چهار. ویژه نامه های مجلّات

پنج. خبرنامهٔ کنگره

شش. DVD (لوح چند منظورهٔ دیجیتال) .

اینک نگاهی مختصر به این عناوین ششگانه می افکنیم:

یک. الکافی

کتاب الکافی، پس از مقابله با نسخ کهن و مورد وثوق و نیز اعراب گذاری، به همراه تعلیقه هایی در رفع مشکلات برخی از اسناد و برخی توضیحات فقه الحدیثی، در قالب نوینی به زیور طبع، آراسته می گردد.

دو. شروح و تعلیقه های الکافی

بر کتاب الکافی، شروح و تعلیقه های بسیاری نوشته شده که تاکنون اندکی از آن به چاپ رسیده است. کمیتهٔ علمی تلاش کرد که این شروح و تعلیقه ها را شناسایی کرده، و تصحیح و عرضهٔ آنها را در دستور کار خود قرار دهد که برای برپایی کنگره، این موارد، تصحیح شده، به چاپ خواهد رسید:

۱. الشافی فی شرح الکافی، ملّا خلیل بن غازی قزوینی (م ۱۰۸۹ق)۲جلد

۲. صافی [در شرح کافی]، ملّا خلیل بن غازی قزوینی (م ۱۰۸۹ق)۲جلد

۳. الحاشیه علی اُصول الکافی، ملّا محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶ق)۱جلد

۴. الحاشیه علی اُصول الکافی، سید احمد علوی عاملی (زنده در ۱۰۵۰ق)۱جلد

۵. الحاشیه علی اُصول الکافی، سید بدرالدین حسینی عاملی (زنده در ۱۰۶۰ق)۱جلد

۶. الکشف الوافی فی شرح اُصول الکافی، محمد هادی بن محمد معین الدین آصف شیرازی (م ۱۰۸۱ق)۱جلد

۷. الحاشیه علی اُصول الکافی، میرزا رفیعا (م ۱۰۸۲ق)۱جلد

۸. الهدایا لشیعه أئمّه الهدی (شرح اُصول الکافی) ، شرف الدین محمد بن محمدرضا مجذوب تبریزی (قرن ۱۱ق)۲جلد

۹. الذریعه إلی حافظ الشریعه (شرح اُصول الکافی) ، رفیع الدین محمد بن محمد مؤمن گیلانی (قرن۱۱ق)۲جلد

۱۰ و ۱۱. الدرّ المنظوم، شیخ علی کبیر (م۱۱۰۴ق) و الحاشیه علی اُصول الکافی، شیخ علی صغیر (قرن ۱۲)۱جلد

۱۲. تحفه الأولیاء (ترجمهٔ اُصول الکافی) ، محمد علی بن محمد حسن فاضل نحوی اردکانی (زنده در ۱۲۳۷ق)۴ جلد

۱۳. شرح فروع الکافی، محمد هادی بن محمدصالح مازندرانی (م ۱۱۲۰ق)۵جلد

۱۴. البضاعه المزجاه (شرح روضه الکافی) ، محمد حسین بن قاریاغْدی (م۱۰۸۹ق)۲جلد

۱۵. شرح روضه الکافی، محمد حسین بن یحیی نوری (زنده در ۱۱۲۷ق)۱جلد

۱۶. منهج الیقین (شرح وصیت امام صادق علیه السلام به شیعیان) ، سید علاء الدین محمد گلستانهٔ (م ۱۱۱۰ ق) ۱جلد

۱۷. الرسائل فی شرح أحادیث الکافی ۲جلد

سه. مجموعه آثار تولیدی کنگره

منظور از این عنوان، آثار تولیدی کمیتهٔ علمی است. در این حوزه، این آثار عرضه می گردد:

۱. حیاه الشیخ الکلینی /ثامر العمیدی۱جلد

۲. توضیح الاسناد / سید محمدجواد شبیری۱ جلد

۳. العنعنه من صیغ الأداء للحدیث الشریف فی الکافی / سید محمدرضا حسینی جلالی۱جلد

۴. کافی پژوهی بر اساس نسخه های خطی / علی صدرایی خویی – سیّد صادق اشکوری۱ جلد

۵. کتابشناسی کلینی و کتاب الکافی / محمد قنبری۱ جلد

۶. شناخت نامهٔ کلینی و الکافی / محمد قنبری۴ جلد

۷. کافی پژوهی (گزارش پایان نامه های مرتبط با کلینی و الکافی) / سید محمدعلی ایازی۱جلد

۸. مجموعه مقالات همایش / گروهی از پژوهشگران۶ جلد

۹. مصاحبه ها و میزگردها۱جلد

چهار. ویژه نامه های مجلات

مجله های آینهٔ پژوهش، سفینه، علوم حدیث و برخی دیگر از نشریات، هم زمان با برپایی کنگره، ویژه نامه هایی منتشر می کنند.

پنج. خبرنامه

خبرنامهٔ کنگره که به اطلاع رسانی پیش از برپایی کنگره می پردازد، تا زمان برگزاری، چهار شماره از آن منتشر خواهد شد.

شش. DVD

نرم افزار مجموعهٔ آثار کنگره، همراه با برخی از نسخه های خطّی الکافی، و نیز دیگر شروح، تعلیقه ها و ترجمه های چاپ شده الکافی در قالب DVD ارائه خواهد شد.

تقدیر و تشکر

در پایان، از همهٔ فرهیختگان و اندیشه مندان، سازمان ها و نهادهای علمی - پژوهشی که در به ثمر رسیدن این همایشْ سهم داشته اند، سپاس گزاری می شود، بویژه از: تولیت محترم آستان حضرت عبدالعظیم علیه السلام و ریاست محترم مؤسسهٔ علمی - فرهنگی دارالحدیث، حضرت آیه اللّه محمدی ری شهری، شورای عالی سیاست گذاری، شورای علمی کنگره، کمیتهٔ بین الملل، کمیتهٔ اجرایی، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، مدیران عالی آستان حضرت عبدالعظیم علیه السلام، مدیران و محققان پژوهشکدهٔ علوم و معارف حدیث، مسؤلان، اساتید و دانشجویان دانشکدهٔ علوم حدیث، مسؤلان و کارکنان سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.

مهدی مهریزی

دبیر کمیتهٔ علمی

بهار ۱۳۸۷

آغاز سخن

کتاب کافی از زمان تدوین و تألیف از حدود یازده قرن پیش تا کنون در کانون توجه همهٔ حدیث پژوهان و دانشمندان شیعه بوده است و تبدیل به مرجعی شده که هیچ فقیه و محدثی و هیچ عالم و دانشوری از مراجعهٔ به آن بی نیاز نیست.

مؤلف، این اثر ارجمند را از دانش ها و علوم الهی فراهم آورده و در اصول و فروع مدون ساخته است و کتاب سترگی پدید آورده که پشتوانهٔ استوار فقه شیعیِ امامی به عنوان میراث برجای مانده از امامان اهل البیت علیهم السلام باشد.

با تألیف کافی با همهٔ وسعت و دقت، مراجعه به اصول چهارصدگانهٔ حدیثی از رونق افتاد و خود مصدر اولیهٔ حدیث شیعه شد، که شیخ مفید آن را با عبارت «اجل کتب الشیعه و اکثرها فائده» معرفی کرده است.

بیش از بیست شرح و سی حاشیه و هزار و پانصد نسخهٔ خطی و بیست بار چاپ نشانِ اهمیت این میراث ارزشمند است.

سوگمندانه بیشتر آثارِ مربوط به کافی یا به صورت دست نوشته باقی مانده و یا به شکل مطلوبی به چاپ نرسیده است. این مرکز بر آن است تا در حد توان برای جبران این خسارت علمی، گام هایی بردارد که تصحیح و چاپ مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی در همین راستا است.

بسیاری از فقها، فلاسفه، حکما و دیگر عالمان، به فراخور علاقه و تخصص خود و یا در پاسخ به درخواست و خواهشِ جستجوگری، یک روایت از کافی را شرح

کرده انـد و در اطراف آن بسـط سـخن داده و دُرهـا سـفته انـد و یـا پرده از ابهـام و کـج فهمی نسـبت به فقراتی از این روایات برداشته اند.

این تک نگاری ها، حاوی دقایق و نکات پرفائده ای در مباحث فقه و کلام و فلسـفۀ برآمده از ظرائف، مشـکلات و ابهام های احادیثِ کافی است.

در دو جلد حاضـر بیست و نه رساله می آید و ده ها عنوان دیگر نیز شـناسایی شده است که اگر به لطف الهی و همت دوستان به طبع برسد، شاید بتوان این مجموعه را به نوعی شرح مشکل الحدیث کافی دانست.

از همۀ همکاران عزیز که در تدوین و آماده سازی این مجموعه نقش داشته اند بخصوص جناب آقای مهدی سلیمانی آشتیانی تشکر و قدردانی می نمایم و توفیق همه را از خداوند متعال خواستارم.

واحد احیاء آثار

پژوهشکدۀ علوم و معارف حدیث

محمدحسین درایتی

ص:۶

فهرست اجمالی

مقدمه/مهدی سلیمانی آشتیانی۹

۱. فتح الباب لمغلقات هذا الکتاب/مطیع بن محمود۳۹

تحقیق: محمّد حسین درایتی

۲. جواب شبهه الشیخ إبراهیم حسنا علی روایه التثلیث/محمد بن حسن حر عاملی۹۱

جواب الجواب/محمدرحیم بن محمد هروی

تحقیق: محمدحسین درایتی

۳. رساله حول فقره من مناظره الرضا علیه السلام مع الزندیق/گویا از: میر باقر بن محمّد حسینی۱۱۵

تحقیق: محمدحسین درایتی

۴. شرح حدیث بیضه/رضی الدین محمّد بن حسین خوانساری۱۲۹

تحقیق: علی اکبر زمانی نژاد

۵. شرح مناظره الإمام الصادق علیه السلام مع الزندیق/محمّد بن عبداللّه بن علی بحرانی۱۶۱

تحقیق: محمدحسین درایتی

۶. شرح حدیث «اتّفق الجمیع لاتمانع بینهم» /صدر الدین محمّد حسینی قزوینی۱۷۹

تحقیق: محمّدحسین درایتی

۷. شرح حدیث «خلق اللّه الأشیاء بالمشیّه» /مؤلف ناشناخته۲۰۱

تحقیق: محمدحسین درایتی

۸. شرح حدیث حدوث الأسماء/احمد بن زین الدین احسایی۲۱۵

تحقیق: محمّدحسین درایتی

۹. شرح حدیث حدوث الأسماء/عبداللّه سماهیجی بحرانی۲۳۹

تحقیق: محمدحسین درایتی

۱۰. التحفه العلویّه (شرح حدیث حدوث الأسماء) /مؤلف ناشناخته۲۶۹

تحقیق: حمید احمدی جلفایی

۱۱. شرح حدیث «إنّ للّه عِلمین. . .» /مؤلف ناشناخته۳۱۵

تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی

۱۲. شرح حدیث «أمر إبلیس أن یسجد لآدم. . .» /ابوالقاسم بن حسن گیلانی قمی۳۳۵

تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی

۱۳. شرح حدیث «أنا اللّه الّذی لا إله إلّاأنا. . .» /محمّد مؤمن بن قوام الدین محمّد حسینی۳۹۷

تحقیق: علی فرّخ

۱۴. کوه و کُتَلِ راه علم و عمل (امریه) /محمّد بن محمّد صالح روح افزایی دماوندی۴۱۹

تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی

۱۵. شرح حدیث «ستّه أشیاء لیس للعباد فیها صنع» /محمدبن حسن شِروانی۵۳۷

تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی

۱۶. شرح حدیث «حلال محمّد حلال إلی یوم القیامه» /محمدباقر بن محمدجعفر همدانی۵۷۱

تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی

فهرست تفصیلی۵۹۵

ص:۸

مقدمه

درآمد

مشکل الحدیث

اشاره

ثقه الاسلام کلینی قدس سره به سند خود از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که: إِنَّ حَدِیثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لا یَحْتَمِلُهُ إِلّا صُدُورٌ مُنِیرَهٌ أوْ قُلُوبٌ سَلِیمَهٌ أوْ أخْلاقٌ حَسَنَهٌ إِنَّ اللّهَ أخَذَ مِنْ شِیعَتِنَا المِیثَاقَ کَمَا أخَذَ عَلَی بَنِی آدَمَ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ فَمَنْ وَفَی لَنَا وَفَی اللّهُ لَهُ بِالْجَنَّهِمَنْ أبْغَضَنَا وَلَمْ یُؤدِّ إِلَیْنَا حَقَّنَا فَفِی النَّارِ خَالِداً مُخَلَّداً (۱).

شبیه به همین گفتار را محدثین دیگر نیز نقل کرده اند (۲).

این تعابیر می رساند در میان کلمات حضرات معصومین علیهم السلام، مواقع دقیق و ظریفی وجود دارد که فهم آن برای همگان دشوار است.

اگر چه کلام آن امیران میدان سخن، در بیشتر موارد برای بسیاری از افراد قابل فهم و درک هست و دارای غموض و پیچیدگی و غبار و ابهام نیست، ولی فهم ما درپاره ای از کلماتی که از ایشان رسیده است، دچار تردید و گاهی کج فهمی می شود.

به همین جهت فهم معنای حدیث مانند هر متن منضبط دیگری، دارای ضابطه، قانون و روش است که در نتیجه نمی توان هر معنایی را به آن متن نسبت داد.

یافتن نسخه های مختلف و آگاهی از تصحیف و تحریف های احتمالی در متن حدیث،

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱، ح ۳. [۱]

۲ - ۲) . أمالی، صدوق، ص ۵۲، ح ۶؛ بصائر الدرجات، ص ۴۰-۴۵، باب فی ائمه آل محمّد علیهم السلام حدیثهم صعب مستصعب.

فهم مفردات که بر آمده از علم صرف و لغت است، فهم ترکیب ها و اعراب حدیث، قرینه های فهمِ مراد، مانند تضمین و تعلیل، اسباب ورود حدیث و توجه به احادیث مشابه و معارض، از مهمترین عواملِ مؤثر در فهم درست، از متن حدیث است.

برخی از مواردی که می تواند در درک کلام معصوم و فهم متن و یا فهم مقصود خلل ایجاد کند نیز عبارت اند از:

اشتراکات لفظی، تحول زبان در گذرِ زمان، خلط معنای لغوی و اصطلاحی، آمیختن معنای فارسی و عربی، نادیده گرفتن حروف مؤثر نادرست که اخلال در فهم متن می کنند و تتبع نادرست، پیش فرض های ذهنی، پیروی از اهواء و آراء، برخوردهای گزینشی، ساده انگاری، بسته ذهنی و جمود، اخباریگری و التزام شدید به ظاهر حدیث و هراس از تفریع فروع و تطبیق اجتهادی، خلط جری و تطبیق با تفسیر، قرار گرفتن حدیث در جای نامناسب خود در ابواب و دخالت فهم محدث و جامع نگار، نادیده گرفتن آهنگ سخن-که در معمول موارد قابل انتقال به نوشتار نیست.

این همه در فهم ما از مقصود و مراد گویندهٔ حدیث ایجاد اشکال و نارسایی می کنند (۱).

با این تفصیل اگر مانعی در فهم حدیث پیش آمد، آن را تبدیل به حدیث غریب می کند و گفته اند:

الغریب لفظاً هو ما اشتمل متنه علی لفظ غامض بعید عن الفهم لقله استعماله فی الشایع من اللغه (۲).

و اگر در فهم مراد و مقصود امام از حدیث خللی بود مشکل الحدیث است که آن را نیز چنین شناسانده اند:

المشکل هو ما اشتمل علی ألفاظ صعبه لا یعرف مبانیها إلّاالماهرون أو مطالب غامضه لا یفهمها إلّاالعارفون (۳).

۱- ۱) . ن. ک: روش فهم حدیث، ص ۵۸-۲۰۹ و ۱۲۱-۲۶۲.

۲- ۲) . الرواشح السماویه، ص ۱۶۹؛ [۱] مقباس الهدایه، ج ۱ ص ۲۳۱-۲۳۲؛ نهایه الدرایه، ص ۱۶۲.

۳- ۳) . مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۳۱۶؛ لب اللباب (میراث حدیث شیعه، دفتر دوم) [۲] ص ۴۵۴.

به نظر می رسد این دو تعریف به نوعی هم پوشانی دارند و گسترهٔ حدیث مشکل، وسیع تر از غریب لفظی باشد.

حال اگر از فقرهٔ اول تعریفِ حدیث مشکل، یعنی «ما اشتمل علی ألفاظ صعبه لا یعرف معانیها إلّاالماهرون» که همان غریب لفظی است، بگذریم و حوزهٔ اختصاصی مشکل الحدیث را فقط در جایی بدانیم، که ابهام در مراد و مقصودِ حدیث وجود دارد، نه متن آن، یعنی همان تکهٔ دوم «مطالب غامضه لا یفهمها إلّاالماهرون» ، می توان گفت غریب لفظی در حوزهٔ متن است و مشکل در حوزهٔ معنا و مقصود.

این ناهمگونی معنوی یک حدیث، ممکن است با حدیث دیگری باشد و داخل در مباحث اختلاف الاخبار، که در تعرفِ مختلف، گفته اند:

المختلف فی صنفه لا فی شخصه و ذلک حدیثان متصادمان فی ظاهر المعنی، سواء أمکن التوفیق بینهما بتقیید المطلق أو تخصیص العام، أو الحمل علی بعض الوجوه التأویل أو کانا علی صریح التضادّ الباتّ الموجب طرح أحدهما جمله البته (۱).

و اگر این ناهمگونی معنوی با قرآن، حکم عقل و یا واقعیت خارجی باشد، داخل در حوزهٔ مشکل الحدیث است.

این اختلاف حدیث، با سایر ادله نیز به چند صورت تصور می شود:

الف. صوری یا واقعی

ب. ابتدایی و یا مستمر

ج. ذاتی یا عرضی (۲)

کوشش حدیث پژوهان در رفع مشکل

در حوزهٔ غریب الحدیث تلاش زیادی از آغاز عصر شکوفایی حدیث در میان

۱- ۱) . الرعایه فی علم الدرایه، ص ۱۲۴؛ الرواشح السماویه، ص ۱۶۵؛ [۱] نهایه الدرایه، ص ۱۶۷؛ مقباس الهدایه، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۸.

۲- ۲) . ن. ک: اسباب اختلاف الحدیث، ص ۱۵-۱۸.

مسلمانان برای فهم متون، صورت گرفته و آثار مختلفی برای این منظور تدوین شده است (۱).

در مختلف الحدیث نیز آثاری از ابن قتیبه (د ۲۷۶ق) ، ابن فورک (د ۴۸۰ق) ، شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) و. . . وجود دارد. اما در حوزهٔ مشکل الحدیث اگر چه نوشته هایی با این عنوان در میان آثار محدثین دیده می شود ولی بیشتر کسانی که دست به تألیف در این حوزه زده اند، نوعی توسعه در معنای حدیث مشکل داده اند و احادیث غریب المتن و حتی گاهی مختلف الحدیث را نیز بحث کرده اند. شاهد این مطلب نوع عمل کرد، طحاوی ازدی مصری (د ۳۲۱ق) در مشکل الآثار است.

ابو جعفر احمد بن خالد برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰ق) در علل الحدیث، معانی الحدیث و التحریف و تفسیر الحدیث، (۲)ابوبکر محمد بن الحسن معروف به ابن درید (د ۳۲۱ق) در المجتنی (۳)، ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی (د ۳۲۹ق) در جامع الکافی، ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه، شیخ صدوق (د ۳۸۱ق) در معانی الأخبار، غریب حدیث النبی و أمیر المؤمنین علیهما السلام (۴)و کتاب من لا یحضره الفقیه، شیخ مفید (د ۴۱۳ق) در رساله های پراکندهٔ خود در شرح احادیث، سید رضی (د ۴۰۶ق) در مجازات الآثار النبویه، (۵)سید مرتضی (د ۴۳۶ق) در غرر الفوائد و درر القلائد (۶)، شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) در الإستبصار فی ما اختلف من الأخبار و دیگرانی از این بزرگان را می توان از دانشمندان شیعه به شمار آورد که با آثار سترگ خود به مباحث مربوط به مشکل الحدیث اهتمام نموده اند و روایات زیادی را از پردهٔ ابهام و موضع ایراد خارج ساخته اند.

معمول این آثار و تألیفات، اگر چه برای علم مشکل الحدیث تألیف نشده اند ولی در همهٔ آنها به نوعی اخبار مشکله به بوته بحث و نقد و شرح قرار گرفته است.

۱- ۱) . ن. ک: غریب الحدیث فی بحارالأنوار، ص ۱۶-۲۰.

۲- ۲) . رجال النجاشی، ص ۷۶، رقم ۱۸۲.

۳- ۳) . کشف الحجب و الأستار، ص ۴۸۷. [۱]

۴- ۴) . رجال النجاشی، ص ۳۹۱، رقم ۱۰۴۹.

۵- ۵) . الذریعه، ج ۱۹، ص ۳۵۱. [۲]

۶- ۶) . الذریعه، ج ۱۶، ص ۴۲. [۳]

در قرون متأخر و در دوران شکوفایی علوم حدیث نیز کتاب های زیادی در این رابطه تدوین شد. از این دست آثار، می توان به روضه المتقین فی شرح اخبار الأئمه المعصومین علیهم السلام، از مجلسی اوّل (د ۱۰۷۰ ق) (۱)، مجمع البحرین ومطلع النیّرین، از فخر الدین طُریحی نجفی (د ۱۰۸۷ ق) (۲)، الوافی، از ملا محسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ ق) (۳)، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول صلی الله علیه و آله، از علامه مجلسی (د ۱۱۱۰ ق) (۴)و بحارالأنوار از همو و همه آثاری که در شرح کتب حدیث نوشته شده و به خصوص شروح متعدد الکافی مانند آثار ملا صدرا (د ۱۰۵۰ ق) و ملا صالح مازندرانی (د ۱۰۸۶ ق) و دیگران، همه و همه مشحون از بحث در اطراف احادیث مشکل و حاوی بهترین و دقیق ترین نوآوری های محدثان و حدیث پژوهان بزرگ شیعه در موشکافی از دقایق اخبار و روایات است.

ما در این کوتاه قصد معرفی همهٔ آثار مربوط به مشکل الحدیث را نداریم ولی به صورت اجمال، فهرست مختصری، از کتاب ها و رساله هایی که در اطراف احادیث مشکل تألیف شده است، می آوریم. ابن فهرست نامه جامع نیست که امید است با تذکرات دوستان دانش مند و دانش دوست کامل گردد و از سویی شاید مانع نباشد، چرا که فقط به اطلاعات مختصر منابع کتاب شناسی و فهرست نامه های نسخه های خطی، اعتماد کرده ایم و چه بسا کاوش و بررسی اصل کتاب، آن را از حوزهٔ مورد نظر خارج سازد.

با این تفصیل، مختصری از فعالیت های حدیث پژوهان در شرح احادیث مشکل چنین است:

۱. جوابات المسائل العکبریه، شیخ مفید (د ۴۱۳ق) (۵).

۲. غرر الفوائد ودرر القلائد، علی بن حسین شریف مرتضی (د ۴۳۶ق) (۶)

۳. جواهر الأسرار، نورالدین حمزه بن عبدالملک بیهقی طوسی (د ۸۶۶ق) (۷)

۱- ۱) . الذریعه، ج ۱۱، ص ۳۰۲. [۱]

۲- ۲) . الذریعه، ج ۲۰، ص ۲۲. [۲]

۳- ۳) . الذریعه، ج ۶، ص ۲۹۹. [۳]

۴- ۴) . کتابشناسی مجلسی، ص ۲۸۵.

۵- ۵) . الذریعه، ج ۵، ص ۲۲۸.

۶- ۶) . الذریعه، ج ۱۶، ص ۴۲.

۷- ۷) . الذریعه، ج ۵، ص ۲۶۰-۲۶۱.

۴. السبع الشداد، محمّدباقر حسینی استرآبادی، میرداماد (د ۱۰۴۰ ق) (۱)

۵. حواشی علی الأحادیث المشکله، سید بدر الدین بن احمد حسینی عاملی انصاری (قرن ۱۱ ق) (۲)

۶. حواشی کثیره علی الأحادیث المشکله، سید بدر الدین بن احمد حسینی (قرن ۱۱ ق) (۳)

۷. الفوائد الطوسیه، محمد بن حسن عاملی، شیخ حر (د۱۱۰۴ ق) (۴)

۸. الأربعون حدیثاً، علامه محمد باقر مجلسی (د ۱۱۱۰ ق) (۵)

۹. الفوائد النجفیه، سلیمان بن عبداللّه ماحوزی بحرانی (د ۱۱۲۱ ق) (۶)

۱۰. رساله فی حل بعض الأحادیث المشکله، سید نور الدین بن نعمت اللّه جزایری (د ۱۱۵۸ ق) (۷)

۱۱. شرح الأحادیث المستصعبه، محمد سعید بن محمد صالح مازندرانی بارفروشی (قرن ۱۲ ق) (۸)

۱۲. مشرق السعدین، مولی محمد مؤمن بن محمد قاسم جزایری شیرازی (قرن ۱۲ ق) (۹)

۱۳. فتح الباب لمغلقات هذا الکتاب (الکافی) ، مطیع بن محمود (قرن ۱۲ ق) (۱۰)

۱۴. مجمع البحرین، مولی محمد مؤمن جزیاری شیرازی (قرن ۱۲ ق) (۱۱)

۱۵. وسیله الغریب، مولی محمد مؤمن بن محمد قاسم جزایری شیرازی (قرن ۱۲ ق) (۱۲)

۱- ۱) . الذریعه، ج ۱۲؛ مشار عربی، ص ۵۱۴.

۲- ۲) . أمل الآمل، ج ۱، ص ۴۲. [۱]

۳- ۳) . أمل الآمل، ج ۱، ص ۴۲. [۲]

۴- ۴) . الذریعه، ج ۱۶، ص ۳۴۷-۳۴۸. [۳]

۵- ۵) . الذریعه، ج ۱، ص ۴۱۲؛ [۴] کشف الحجب و الأستار، ص ۳۶.

۶- ۶) . الذریعه، ج ۱۶، ص ۳۶۱. [۵]

۷- ۷) . أعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۲۲۸؛ [۶]کشف الحجب و الأستار، ص ۳۶. [۷]

۸- ۸) . الذریعه، ج ۱۳، ص ۶۵. [۸]

۹- ۹) . الذریعه، ج ۲۱، ص ۴۹-۵۰. [۹]

۱۰- ۱۰) . فهرست وزیری، ج ۲، ص ۷۵۱، ش ۹۱۲.

۱۱- ۱۱) . الذریعه، ج ۲۰، ص ۲۳. [۱۰]

۱۲- ۱۲) . الذریعه، ج ۲۵، ص ۸۰. [۱۱]

۱۶. مشکلات العلوم، مولی مهدی ابن ابی ذر نراقی (د ۱۲۰۹ ق) (۱)

۱۷. مفاتیح الأنوار فی حل مشکلات الأخبار، میرزا محمد بن عبد النبی اخباری نیشابوری (د ۱۲۳۲ ق) (۲)

۱۸. کوثر الأسرار فی شرح مشکلات الأخبار، محمد بن عبدالنبی اخباری نیشابوری (د ۱۲۳۲ ق) (۳)

۱۹. بیشتر آثار شیخ احمد احسایی (د ۱۲۴۱ ق) (۴)

۲۰. مصابیح الأنوار فی حل مشکلات الأخبار، سید عبداللّه شبر حسینی کاظمی (د ۱۲۴۲ ق) (۵)

۲۱. غرائب الأخبار ونوادر الآثار، سید عبداللّه بن محمد رضا شبّر حسینی کاظمی (د ۱۲۴۲ ق) (۶)

۲۲. البدر الباهر، آقا محمد علی هزار جریبی غروی اصفهانی (د ۱۲۴۵ ق) (۷).

۲۳. مرشد الخواص، محمد بن حسن مشهدی طوسی (د ۱۲۵۷ ق) (۸)

۲۴. شرح الأحادیث المشکله وبعض الآیات، مولی محمد مشهدی (د ۱۲۵۷ ق) (۹)

۲۵. بسیاری از آثار سید کاظم رشتی (د ۱۲۵۹ ق) (۱۰)

۲۶. الفوائد الحسینیه فی شرح الأحادیث المشکله، حسین بن عباس خاقانی نجفی (حدود ۱۲۷۵ ق) (۱۱)

۱- ۱) . الذریعه، ج ۲۱، ص ۶۶. [۱]

۲- ۲) . الذریعه، ج ۲۱، ص ۳۱۸. [۲]

۳- ۳) . موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۱۳، ص ۴۸۱. [۳]

۴- ۴) . ن. ک: «احسایی، شیخ احمد» ، زین العابدین ابراهیمی، دایره المعارف بزرگ اسلامی؛ فهرست کتب مشایخ عظام.

۵- ۵) . مصابیح الأنوار فی حل مشکلات الأخبار، تحقیق: السید علی، قم: مطبعه الزهراء علیها السلام؛ الذریعه، ج ۲۱، ص ۸۵. [۴]

۶- ۶) . التراث العربی، ج ۴، ص ۱۲۳؛ فهرست نسخه های خطی خاندان میبدی-کرمانشاه، ص ۳۹.

۷- ۷) . الذریعه، ج ۳، ص ۶۷. [۵]

۸- ۸) . اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۷۲. [۶]

۹- ۹) . الذریعه، ج ۱۳، ص ۶۶. [۷]

۱۰- ۱۰) . ن. ک: فهرست کتب مشایخ عظام.

۱۱- ۱۱) . الذریعه، ج ۱۶، ص ۷۰؛ [۸]موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۱۳، ص ۲۲۰. [۹]

۲۷. بسیاری از آثار محمد کریم خان بن ابراهیم کرمانی (د ۱۲۸۸ ق) (۱)

۲۸. نور الأنوار، ملا محمد علی شاهرودی (د ۱۲۹۳ ق) (۲)

۲۹. شرح احادیث مشکله، نجف قلی انجدانی (قرن ۱۳ ق) (۳)

۳۰. برهان الهدایه، شیخ محمد حسن بن عبداللّه (قرن ۱۳ ق) (۴)

۳۱. مرشد الخواص، شیخ مولی محمد میامه ای (قرن ۱۳ ق) (۵)

۳۲. مطالع الأنوار فی مشکلات الأخبار، سید محمد مهدی حسینی حلی قزوینی (د ۱۳۰۱ ق) (۶)

۳۳. کنز الألغاز، میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی (د ۱۳۰۲ ق) (۷)

۳۴. مشکلات العلوم، میرزا محمد بن سلیمانی تنکابنی (د ۱۳۰۲ ق) (۸)

۳۵. عبائر المعضلات وتواتر المشکلات، احمد بن حسن یزدی مشهدی (حدود ۱۳۱۰ ق) (۹)

۳۶. أنیس الأخیار فی شرح مشکلات الأخبار، محمد حسین بن محمد علی حسینی مرعشی شهرستانی (د ۱۳۱۵ ق) (۱۰)

به گفته مؤلف، این کتاب خلاصهٔ فارسی از جلیس الأبرار او در همین موضوع است.

۳۷. الأحادیث المشکله، میرزا محمد بن علی اصغر حسنی حسینی طباطبایی تبریزی (د ۱۳۲۶ ق) (۱۱).

۳۸. مجمع السعاده، سلطان محمد گنابادی، سلطان علی شاه (د ۱۳۲۷ ق) (۱۲)

۱- ۱) . ن. ک: فهرست کتب مشایخ عظام.

۲- ۲) . الذریعه، ج ۲۶، ص ۹۹.

۳- ۳) . فهرست مجلس، ج ۱۰، ص ۸۳۷، ش ۳۲۵۴.

۴- ۴) . الذریعه، ج ۲۶، ص ۹۹.

۵- ۵) . الذریعه، ج ۲۰، ص ۳۰۶. [۱]

۶- ۶) . هدیه العارفین، ج ۲، ص ۴۸۵؛ [۲]الذریعه، ج ۲۱، ص ۳۳، [۳] با عنوان مشارق الأنوار؛ الذریعه، ج ۲۱، ص ۱۵۲. [۴]

۷- ۷) . الذریعه، ج ۱۸، ص ۱۴۸. [۵]

۸- ۸) . الذریعه، ج ۲۱، ص ۶۷. [۶]

۹- ۹) . فهرست آستان قدس، ج ۱۴، ص ۳۴۷، ش ۷۱۵۳.

۱۰- ۱۰) . الذریعه، ج ۸، ص ۵۵؛ [۷] مصفی المقال، ص ۱۵۶؛ کشف الحجب و الأستار، ص ۷۱. [۸]

۱۱- ۱۱) . أعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۹. [۹]

۱۲- ۱۲) . الذریعه، ج ۲۰، ص ۳۱. [۱۰]

۳۹. أنوار المعرفه، شیخ اسماعیل بن مولی محمد علی محلاتی نجفی (د ۱۳۴۳ ق) (۱)

۴۰. شرح الأحادیث المشکله، سید عبدالباقی موسوی شیرازی (د ۱۳۵۴ ق) (۲)

۴۱. رشحات الأسرار، شیخ اسداللّه بن محمود جرفارقانی ملقب به ایزد گشتسب (قرن ۱۴ ق) (۳)

۴۲. المشکات فی شرح الأحادیث المشکله وبعض الآیات، مؤلف ناشناخته (۴)

۴۳. تأویل الأحادیث، مؤلف ناشناخته (۵)

۴۴. شرح الاحادیث المشکله، مؤلف ناشناخته (۶)

رساله هایی در شرح احادیث کافی

جایگاه بلند کتاب الکافی در میان دانشمندان شیعه، باعث شده است همواره این اثر سترگ مورد توجه، شرح، ترجمه و حاشیه قرار گیرد. در این آثار به طور معمول مؤلف قصد داشته است همهٔ کتاب و یا لااقل بخش عمده ای از آن را شرح کرده یا حاشیه بنگارد. اگر چه ممکن است موفق به انجام کار نشده باشد و یا دست نوشتهٔ آن به دست ما نرسیده باشد، اما برخی علما یک یا چند روایتِ مشخص از احادیث این کتاب را شرح کرده اند. این احادیث، از جهاتی دارای نکاتِ مبهمی لااقل از دید شارح بوده است. این رساله ها شامل نکات فقه الحدیثی، کلامی، عرفانی، فقهی و گاهی مباحث رجالی است. بر آن شدیم تا این رساله ها را در مجموعه ای گرد آوریم. عناوینی که در فهرست آغازین کتاب آمده است برای اولین بار تحقیق و تصحیح شده و چند عنوان هم قبلاً به صورت پراکنده چاپ شده بود که آنها را نیز آورده ایم. ترتیب رساله ها، براساس چینش روایات مورد شرح قرار گرفته در الکافی است.

۱- ۱) . الذریعه، ج ۲، ص ۴۴۴. [۱]

۲- ۲) . اعیان الشیعه، ج ۷، ص ۴۳۲. [۲]

۳- ۳) . الذریعه، ج ۱۱، ص ۲۳۴. [۳]

۴- ۴) . الذریعه، ج ۲۱، ص ۵۲. [۴]

۵- ۵) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی، مخطوط، ش ۱۵۱/۱۰/۱۸۴۱.

۶- ۶) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۳۲، ص ۸۹۴، ش ۱۲۹۶۳، رسالهٔ چهاردهم مجموعه.

رساله هایی که در این مجموعه نمی آید

رساله های متعدد دیگری-غیر از آنچه در این مجموعه تقدیم دوست داران می شود-در اطراف احادیث کافیِ شریف سمت نگارش یافته اند ولی به علت های مختلف تاکنون موفق به تصحیح، تحقیق و تقدیم آنها نشدیم. برخی از این دلایل عبارت است از:

الف. مهم ترین و رایج ترین علت کندی سیر تصحیح در کشور ما، سخت و صعب بودن مراحل تهیهٔ تصویر دست نوشته ها از کتابخانه های دارندهٔ آنهاست. معمول کسانی که با مباحث نسخه پژوهی سرو کار دارند خاطره های زیادی از سفر به کتابخانه های ممالک دیگر دارند و یا مثل بنده شنیده اند که چگونه افراد ظرف چند ساعت و یا چند روز، موفق به تهیهٔ تصویر نسخه های خطی مورد علاقهٔ خود شده اند. مجلدات فهرست های عکسی منتشر شده در کشور، که حاوی فهرست نامهٔ بسیاری از تصاویر نسخه های خارج از کشور است، دلیل این مدعاست.

سوگمندانه هنوز در میهن اسلامی ما به عنوان سرزمین علم و فرهنگ، دسترسی به تصاویر نسخه های خطی به دشواری و سختی حاصل می شود و چه بسیار که اصلاً ممکن نمی شود.

حقیر برای تهیهٔ تصویر چند نسخه با یک کتابخانهٔ فخیمه که از سرمایهٔ این کشور فراهم آمده و اداره می شود، نزدیک به یک سال نامه نگاری و تماس داشتم و عاقبت مراد حاصل نشد و دوستان از این خاطره های شیرین! بسیار دارند.

تعداد زیادی از رساله هایی که موفق به تصحیح آن نشدیم، سوگنامه ای چنین دارند.

ب. اندارس و فرسودگی زیاد و بد خط بودن برخی نسخه ها باعث ناخوانا بودن و افتادگی مکرر متن می شد.

ج. افتادگی آغاز و انجام رساله ها و ناچیز بودن حجم باقی مانده علت دیگر صرف نظر کردن از برخی عناوین شد.

د. برخی رساله ها که در فهرست نامه های نسخه های خطی معرفی شده اند تنها یک یا چند برگ است که با توجه به طولانی بودن مراحل تهیهٔ تصویر از پیگری آنها، صرف نظر کردیم.

ه. برخی رساله ها نیز بعد از تکمیل مجموعه شناسایی شد که دیگر فرصتی برای کار نماند.

فهرستی از رساله ها و دست نوشته های چاپ نشدهٔ دانشمندان اسلامی در شرح و توضیح روایات مشکل و دشوار الکافی در این مقدمه ذکر می کنیم. این فهرست، هم گویای اهتمام و توجه به الکافی است و هم ارتباط زیادی با موضوع این مجلدات دارد. امید است سودمند واقع شود.

۱. شرح حدیث «. . . عن الفتح بن یزید الجرجانی عن أبی الحسن علیه السلام قال: سمعته یقول علیه السلام: و هو اللطیف الخبیر السمیع البصیر الواحد الاحد الصمد لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً أحد، لو کان کما یقول المشبهه لم یعرف الخالق من المخلوق و لا المنشیء من المنشأ لکنه المنشیء، فرق بین من جسمه و صوره و أنشأه إذ کان لا یشبهه شیء و لا یشبه هو شیئاً. . .» (۱).

شارح: نویسندهٔ ناشناخته

آغاز: قوله علیه السلام، ثبتک اللّه، إنما التشبیه فی المعانی فأما فی الأسماء فهی واحده داله الی المسمی.

نسخه: تهران، دانشگاه تهران:۸۷۴، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، کامل، رسالهٔ ششم مجموعه، «۱۷۰ر-۱۷۱پ» ، ۲ برگ [فهرست دانشگاه تهران: ۵/۱۳۷۴ و ۳/۱۳۴].

۲. شرح حدیث «. . . عَنْ أَبِی عَبْدِ اللّه علیه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْمَیِّتِ یَبْلَی جَسَدُهُ قَالَ: نَعَمْ حَتَّی لَایَبْقَی لَهُ لَحْمٌ وَ لَاعَظْمٌ إِلَّا طِینَتُهُ الَّتِی خُلِقَ مِنْهَا فَإِنَّهَا لَاتَبْلَی تَبْقَی فِی الْقَبْرِ

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۱۸، ح ۱. [۱]

مُسْتَدِيرَةً حَتَّى يُخْلَقَ مِنْهَا كَمَا خُلِقَ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (۱).

شارح: ملا احمد نراقی (د ۱۲۴۴ ق)

نسخه: خوانسار، فاضل خوانساری:۱۵۲، نسخ، سید ابو القاسم موسوی اصفهانی، ۱۳۲۳ ق، رسالهٔ نهم مجموعه، «۶۲پ-۶۶ ر» ، ۵ برگ [فهرست کتاب خانهٔ فاضل خوانساری:۱/۱۱۳].

۳. شرحی دیگر بر این حدیث.

شارح: احمد بن زین الدین احسایی (د ۱۲۴۱ ق)

نسخه: خوانسار، فاضل خوانساری، ۲۳۱، رسالهٔ دوم مجموعه [فهرست کتاب خانهٔ فاضل خوانساری:۱/۱۸۹].

۴. شرح حدیث «. . . عَنْ أَبِی عَبْدِ اللّهِ علیه السلام، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: بِمَ یُعْرَفُ النَّاجِی؟ قَالَ: «مَنْ کَانَ فِعْلُهُ لِقَوْلِهِ مُوَافِقاً. . .» (۲).

شارح: محمدباقر بن محمد اکمل، وحید بهبهانی (د ۱۲۰۶ ق) (۳)

۵. شرح حدیث «عَنْ زراره قالَ: قُلْتُ لأَبِی عَبْدِ اللّه علیه السلام مَا یَرْوِی النَّاسُ أَنَّ الصَّلاهَ فِی جَمَاعَهٍ أَفْضَلُ مِنْ صَلاهِ الرَّجُلِ وَحْدَهُ بِخَمْسٍ وَ عِشْرِینَ صَلاهً فَقَالَ صَدَقُوا فَقُلْتُ الرَّجُلانِ یَکُونَانِ جَمَاعَهً فَقَالَ نَعَمْ وَ یَقُومُ الرَّجُلُ عَنْ یَمِینِ الإِمَامِ» (۴).

شارح: محمد بن احمد بحرانی (قرن ۱۳ ق) (۵)

۶. شرح حدیث «. . . عَنْ هِشَامِ بْنِ الحَکَمِ قَالَ: الأَشْیَاءُ کُلُّهَا لا تُدْرَکُ إِلّا بِأَمْرَیْنِ بِالْحَوَاسِّ وَالقَلْبِ وَالحَوَاسُّ إِدْرَاکُهَا عَلَی ثَلاثَهِ مَعَانٍ إِدْرَاکاً بِالْمُدَاخَلَهِ إِدْرَاکاً بِالْمُمَاسَّهِ. . .» (۶).

شارح: محمد شفیع حسینی (قرن ۱۱ ق)

نسخه: تهران، کتابخانهٔ ملک:۵۷۰۸، محمد شفیع حسینی، ۱۱۱۵ ق، ۳۵ برگ [فهرست ملک:۱/۳۱۴].

۱- ۱) . الکافی، ج ۳، ص ۲۵۱، ح ۷. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۴۵، ح ۵. [۲]

۳- ۳) . الذریعه، ج ۱۳، ص ۱۹۳.

۴- ۴) . الکافی، ج ۳، ص ۳۷۱، ح ۱. [۳]

۵- ۵) . الذریعه، ج ۱۳، ص ۱۹۹.

۶- ۶) . الکافی، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰، ح ۱۲. [۴]

۷. شرح حدیث «. . . عَنْ أَبِی عَبْدِ اللّهِ علیه السلام قَالَ: إِنَّ اللّهَ تَبَارَکَ وَتَعَالَی خَلَقَ اسْماً بِالْحُرُوفِ غَیْرَ مُتَصَوَّتٍ وَبِاللَّفْظِ غَیْرَ مُنْطَقٍ وَبِالشَّخْصِ غَیْرَ مُجَسَّدٍ وَبِالتَّشْبِیهِ غَیْرَ مَوْصُوفٍ وَبِاللَّوْنِ غَیْرَ مَصْبُوغٍ. . .» (۱).

شارح: محمد بن عبدالنبی نیشابوری (د ۱۲۳۲ ق)

نسخه: تهران، دانشگاه تهران:۹۲۲، آغاز: برابر نمونه، نستعلیق، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رسالهٔ هشتم مجموعه [فهرست دانشگاه تهران:۵/۱۶۷۷].

۸. شرح حدیث «. . . عَنْ أَبِی عَبْدِ اللّهِ علیه السلام قَالَ: خَلَقَ اللّهُ المَشِیئَهَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الأَشْیَاءَ بِالْمَشِیئَهِ» (۲).

شارح: محمد هاشم ذهبی شیرازی (د ۱۲۹۹ ق)

نسخه: تهران، ملک:۵۶۹۰، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، ضمن دیوان درویش، رسالهٔ سوم مجموعه، «۱۴۷پ-۱۴۹پ» ۳ برگ [فهرست ملک:۸/۴۶۷].

۹. شرح حدیث «. . . عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللّه عَزَّ وَ جَلَّ حُنَفاءَ للّه غَیْرَ مُشْرِکِینَ بِهِ قَالَ الْحَنِیفِیَّهُ مِنَ الْفِطْرَهِ الَّتِی فَطَرَ اللّه النَّاسَ عَلَیْهَا لَاتَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّه. . . قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّه صلی الله علیه و آله: کُلُّ مَوْلُودٍ یُولَدُ عَلَی الْفِطْرَهِ یَعْنِی الْمَعْرِفَهَ بِأَنَّ اللّه عَزَّ وَ جَلَّ خَالِقُهُ کَذَلِکَ قَوْلُهُ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ لَیَقُولُنَّ اللّه» (۳).

شارح: محمد هادی بن محمّد نقی حسنی حسینی (قرن۱۳ ق)

نسخه: تهران، کتابخانهٔ کاخ گلستان:۱۹۵۶، محمدهادی حسینی، ۱۲۵۹ ق [فهرست کاخ گلستان، ادبی و عرفانی، ص ۵۷۶].

۱۰. شرح چهارده حدیث از کتاب التوحید اصول الکافی (۴).

شارح: نویسندهٔ ناشناخته

در این رساله، ابتدا چهار حدیث از (باب بیست و یکم) کتاب التوحید اصول

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۱۲، ح ۱. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۴. [۲]

۳- ۳) . الکافی، ج ۲، ص ۱۲، ح ۴. [۳]

۴- ۴) . الکافی، ج ۱، کتاب التوحید، ص ۷۲-۱۶۵.

الکافی راجع به روح آمده و شرح شده و بعد هفت حدیث مختصر در بدا از (باب بیست و چهارم) کتاب توحید نقل گردیده است و بالاخره مطالبی از باب های بیست و سوم و بیست و دوم آن بیان شده است.

آغاز: حدیث اول: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الروح التی فی آدم.

نسخه: تهران، ملی تهران:۲۲۳۴/ف، نسخ، بدون نام کاتب، قرن ۱۲ ق، رسالهٔ یازدهم مجموعه، «ص۲۰۱-۲۲۷» ۱۴ برگ [فهرست ملی تهران:۵/۳۵۴].

۱۱. شرح حدیث «. . . إن اللّه عزوجل لما أراد أن یخلق آدم علیه السلام. . .» (۱).

شارح: احمد بن زین الدین احسایی، شیخ (د ۱۲۴۱ ق)

آغاز: قال شیخنا الأحسائی رحمه اللّه فی تأویل حدیث مروی عن أبی عبد اللّه علیه السلام: إن اللّه عزّ و جلّ لما أراد أن یخلق آدم بعث. . . أقول یرید بأول ساعه من یوم الجمعه.

نسخه ها:

۱. مشهد، آستان قدس رضوی: اهدایی رهبری ۱۰۳۲، بدون نام کاتب، ۱۲۶۷ ق، رسالهٔ سوم مجموعه [فهرست اهدایی رهبری:۳۲۷].

۲. سمنان، مدرسهٔ صادقیه:۶، آغاز: برابر نمونه، نستعلیق، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رسالهٔ هفتم مجموعه، «۱۷۲پ» ، ۱ برگ [مجلهٔ آینه پژوهش:۵۳/۱۲۰].

۱۲. شرح حدیث «من عرف اللّه و عظمه منع فاه من الکلام و بطنه من الطعام و عنی نفسه بالصیام و القیام. قالوا: بآبائنا و اُمهاتنا یا رسول اللّه، هؤلاء أولیاء اللّه! قال: إن أولیاء اللّه سکتوا فکان سکوتهم فکرا و تکلموا فکان کلامهم ذکراً و نظروا فکان نظرهم عبره و نطقوا فکان نطقهم حکمه. . .» (۲).

شارح گویا: زین العابدین گلپایگانی (د ۱۲۸۹ ق)

آغاز: الحمد للّه رب العالمین و الصلاه و السلام علی أشرف الأنبیاء. . . روی الشیخ الصدوق ثقه الاسلام و المسلمین عن الإمام جعفر بن محمد الصادق. . . قال: قال رسول

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۵، ح ۷. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۲۳۷، ح ۲۵. [۲]

اللّه صلی الله علیه و آله: من عرف اللّه و عظمه منع فاه من الکلام.

نسخه: قم، گلپایگانی:۴۲/۳۴/۶۶۷۲، آغاز: برابر نمونه، نستعلیق، محمد حسین آقا زاده، ۱۳۱۵ ق، با حواشی «منه ره» ، رسالهٔ دوم مجموعه، ۱۸ سطر [فهرست کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی (مخطوط)].

۱۳. شرح حدیث «إن المهر ما تراضیا علیه الناس» (۱).

شارح: محمد بن محمد بن نعمان بغدادی (شیخ مفید) (د ۴۱۳ ق)

آغاز: ذکرت إعجابک أیها الأخ الفاضل بجواب ذلک الشیخ الفاضل.

نسخه: قم، مرعشی:۲۵۵، نسخ، عبد الحمید بن محمد مقیم خطیب عبد العظیمی، ۱۷ ربیع الثانی ۱۰۵۶ ق، رسالهٔ اول مجموعه، «۲پ-۷پ» ، ۶ برگ [فهرست کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی:۱/۲۸۱].

۱۴. شرح حدیث «خیر الصفوف فی الصلاه المقدم» (۲).

شارح: نویسندهٔ ناشناخته

آغاز: قال صلی الله علیه و آله: خیر الصفوف فی الصلاه المقدم و خیر الصفوف للنساء.

نسخه: تهران، مجلس شورای اسلامی:۳۱۵۰، نسخ، شمس الدین گیلانی، قرن ۱۳ ق، رسالهٔ سوم مجموعه، «صفحهٔ ۱۲۰» ، ۱ برگ [فهرست مجلس:۱۰/۷۳۰].

۱۵. شرح حدیث «فرجه» (۳).

شارح: خلیل بن محمد زمان قزوینی (قرن ۱۲ ق)

شرح حدیثی است در اثبات توحید که از امام صادق علیه السلام نقل شده و به حدیث فرجه مشهور است:

«کان من قول أبی عبد اللّه علیه السلام: لا یخلو قولک: إنهما اثنان من أن یکونا قدیمین قویین أو یکونا ضعیفین أو یکون أحدهما قویاً و الآخر ضعیفاً، فإن کانا قویین

۱- ۱) . الکافی، ج ۵، ص ۳۷۸، ح ۱. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۳، ص ۱۷۶، ح ۳. [۲]

۳- ۳) . الکافی، ج ۱، ص ۸۰، ح ۵. [۳]

فلم لا یدفع کل واحد منهما صاحبه و یتفرد بالتدبیر و إن زعمت أن أحدهما قوی و الآخر ضعیف ثبت أنه واحد کما نقول، للعجز الظاهر فی الثانی، فإن قلت: إنهما اثنان، لم یخل من أن یکونا متفقین من کل جهةٍ أو مفترقین من کل جهةٍ فلما رأینا الخلق منتظماً، و الفلک جاریاً، و التدبیر واحداً و اللیل و النهار و الشمس و القمر دل صحه الأمر و التدبیر و ائتلاف الأمر علی أن المدبر واحد. ثم یلزمک إن ادعیت اثنین فرجه ما بینهما حتی یکونا اثنین فصارت الفرجه ثالثا بینهما قدیما معهما فیلزمک ثلاثه. . . الحدیث» .

این شرح به صورت فلسفی برگزار شده و در سال ۱۱۳۷ ق به پایان رسیده است (۱).

آغاز: اللّه أحمد علی ما فرج لی فی حل حدیث الفرجه بعد ما مضی علی عدم انحلاله قرب ألف سنین.

نسخه ها:

۱. تهران، دانشگاه تهران: میکروفیلم ۲۹۸۶، شیخ آقا بزرگ محمد محسن تهرانی، ۱۳۶۵ ق، از روی نسخهٔ مورخ ۱۱۹۷ تحریر شده، رسالهٔ اول مجموعه، «۳ر- ۱۲ر» ، ۱۰ برگ [فهرست میکروفیلم های دانشگاه تهران:۱/۷۵۰].

۲. قم، مرعشی:۱۰۲۱۲، آغاز: برابر نمونه، نسخ و نستعلیق، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، در فهرست به قاضی محمد سعید بن محمد مفید قمی نسبت داده شده است، رسالهٔ دوم مجموعه، «۱۱ر-۱۹پ» ، ۸ برگ [فهرست کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی:۲۶/۱۷۷].

۳. تهران، مجلس شورای اسلامی:۱۸۶۲، آغاز: برابر نمونه، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رسالهٔ چهارم مجموعه، «۱۱۳-۱۵۶» ، ۴۴ برگ [فهرست مجلس: ۹/۵۳۵].

۴. تهران، مجلس شورای اسلامی:۱۸۶۶، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت،

۱- ۱) . الذریعه، ج ۱۳، ص ۲۰۴-۲۰۵. [۱]

رسالهٔ هشتم مجموعه، «ص۷۲-۹۰» ، ۹ برگ [فهرست مجلس:۹/۵۴۳].

۱۶. شرح دیگری بر این حدیث (حثیث الفلجه فی شرح حدیث الفرجه) .

شارح: سید کاظم بن قاسم رشتی (د ۱۲۵۹ ق) (۱)

۱۷. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: نویسندهٔ ناشناخته

شرح مفصلی بر این حدیث است به فارسی در سه مقصد.

آغاز: علی بن ابراهیم عن أبیه. . . شرح این حدیث شریف مشتمل است بر سه مقصد.

نسخه: یزد، کتابخانهٔ سریزدی، ۴۲، نسخ، احمد بن مهدی یزدی، ۱۲۰۴، رسالهٔ دوم مجموعه [فهرست سریزدی، ص ۴۱].

۱۸. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: اسماعیل بن محمد باقر خاتون آبادی (د ۱۱۱۶ ق)

شارح، نخست این حدیث را از کتاب منهج الیقین، به سند روایتی خود نقل کرده و پس از آن به بیان سند و متن حدیث پرداخته و دربارهٔ تفسیر صحیح واژهٔ زندیق و دربارهٔ هشام بن حکم تحقیق کرده است.

نسخه: تهران، مجلس شورای اسلامی:۳۴۵۳، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رسالهٔ پنجم مجموعه [فهرست مجلس:۱۰/۱۳۲۷ و ۱۳۳۰].

۱۹. شرح حدیث «لو علم أبوذر ما فی قلب سلمان لقتله» (۲).

شارح: نویسندهٔ ناشناخته

نسخه: تهران، ملک:۱۵۹۷، نسخ، بدون نام کاتب، قرن ۱۲ ق، رسالهٔ سوم مجموعه [فهرست ملک:۵/۳۰۲].

۲۰. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: اسماعیل بن محمد حسین خواجوی اصفهانی مازندرانی (د ۱۱۷۳ ق)

نسخه: ضمن شرح الاحادیث (۳).

۱- ۱) . الذریعه، ج ۶، ص ۲۴۸.

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱، ح ۴. [۱]

۳- ۳) . ن. ک: فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۴، ص ۱۷۸. [۲]

۲۱. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: احمد بن زین الدین احسایی (د ۱۲۴۱ ق)

نسخه: ضمن شرح الاحادیث (۱).

۲۲. شرح حدیث «ما بین حوضی و منبری روضه من ریاض الجنه» (۲).

شارح: حکیم شرف الدین جووندی (؟)

آغاز: رب أنعمت فزد و لا تنقص نقل عن خاتم الأنبیاء و إمام الأنبیاء محمد العربی الأبطحی.

نسخه: مشهد، آستان قدس رضوی:۷۰۶۴، نسخ، بدون نام کاتب، قرن ۸ ق [فهرست آستان قدس:۵/۱۸۰].

۲۳. شرح حدیث «ملعون ملعون من کمه أعمی ملعون ملعون من عبد الدینار والدرهم، ملعون ملعون من نکح بهیمه» (۳).

شارح: نویسندهٔ ناشناخته

چند شرح بر این حدیث نبوی وجود دارد که مؤلفین آنها شناخته نشده است.

نسخه ها:

۱. تهران، دانشگاه تهران:۷۰۰۸، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رسالهٔ نهم مجموعه، «۲۱پ-۲۲ر» ، ۲ برگ [فهرست دانشگاه تهران:۱۶/۴۲۶].

۲. تهران، دانشگاه تهران:۷۱۹۱، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رسالهٔ هفتم مجموعه [فهرست دانشگاه تهران:۱۶/۴۸۰].

۳. قم، مدرسهٔ فیضیه:۱۶۶۵، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رسالهٔ دهم مجموعه [فهرست مدرسهٔ فیضیه:۲/۱۱۳].

۲۴. شرحی دیگر بر این حدیث.

شارح: محمد بن حسن شروانی، مدقق (د۱۰۹۹ ق)

نسخه: تهران، دانشگاه تهران: میکروفیلم ۲۴۸۹، بدون نام کاتب، بدون تاریخ

۱- ۱) . ن. ک: فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۴، ص ۱۷۷. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۴، ص ۵۵۳، ح ۳. [۲]

۳- ۳) . الکافی، ج ۲، ص ۲۷۰، ح ۹. [۳]

کتابت، رسالهٔ هفتم مجموعه، عکس از کتابخانهٔ علی علومی، یزد [فهرست میکروفیلم های دانشگاه تهران:۱/۷۰۲].

۲۵. شرح حدیث «من أخرجه اللّه عن ذل المعاصی إلی عز التقوی أغناه اللّه بلا مال و أعزه بلا عشیره و آنسه من غیر بشر.» (۱).

شارح: سید احمد شبیری زنجانی، سید (د ۱۳۹۳ ق)

نسخه: قم، سید احمد زنجانی: بدون شماره، بدون نام کاتب، ۴ شعبان ۱۳۶۰ ق، «ص۳۱-۳۷» ، ۴ برگ [آشنایی با چند نسخه خطی:۱۷۶].

۲۶. شرح حدیث «من حفظ علی اُمتی أربعین حدیثاً بعثه اللّهُ یَومَ القیامهِ عالماً فقیهاً» (۲).

شارح: نویسندهٔ ناشناخته

آغاز: بعد حمد اللّه و الصلاه. . . إذ قد هدانی قائد التوفیق الربانی إلی التشرف بإدراک ملاحظه.

نسخه: قزوین، مدرسهٔ امام صادق علیه السلام:۳۱۲، نستعلیق، بدون نام کاتب، ۱۲۷۳ ق، به نقل از خط ملا حسین کاشفی، رسالهٔ دهم مجموعه [میراث اسلامی ایران:۱۰/۶۵۱؛ فهرست مدرسهٔ امام صادق علیه السلام:۱/۳۱۴].

۲۷. شرح حدیث «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضه» (۳).

شارح: محمد بن ابراهیم بن یحیی قوامی شیرازی (ملا صدرا) (د ۱۰۵۰ ق)

گفتاری از ملا صدرا و گویا ملتقط از یکی از کتاب های اوست.

آغاز: و اعلم أن الأعیان و المهیات متنوعه.

نسخه: تهران، مجلس شورای اسلامی:۱۸۴۲، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رسالهٔ هفتم مجموعه، «ص۷۶» ، ۱ برگ [فهرست مجلس:۹/۵۱۳].

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۷۶، ح ۸. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۴۹، ح ۷. [۲]

۳- ۳) . الکافی، ج ۸، ص ۱۷۷، ح ۱۹۷. [۳]

۲۸. شرح حدیث «الحر و البرد» (۱).

شارح: محمد شفیع بن بهاء الدین محمد حسینی (قرن ۱۲ ق)

شرحی است بر حدیثی دربارهٔ سرما و گرما، بدین عبارت: «. . . قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام، عن الحر و البرد مما یکونان؟ فقال لی: یا أبا أیوب إن المریخ کوکب حار و زحل کوکب بارد فإذا بدأ المریخ فی الارتفاع انحط زحل و ذلک فی الربیع فلا یزالان کذلک کلما ارتفع المریخ درجه انحط زحل درجه ثلاثه أشهر حتی ینتهی المریخ فی الارتفاع. . . الحدیث» .

شارح این رساله را در سال ۱۱۱۵ ق نگاشته است.

آغاز: یا نور النور لک الحمد و الثناء یا جلی الظهور أنت المبدء و المنتهی. . . إنی لما تشرفت بمباحثه کتاب روضه الکافی.

نسخه: تهران، ملک:۵۷۰۸، نسخ، محمد شفیع حسینی (مؤلف) ، ۱۱۱۵ ق، ۳۵ برگ [فهرست ملک:۱/۳۱۴].

۲۹. شرح حدیث «. . . فقال امیر المؤمنین علیه السلام: ان العرش خلقه اللّه تعالی من أنوار أربعه: نور أحمر منه احمرت الحمره و نور أخضر منه اخضرت الخضره و نور أصفر منه اصفرت الصفره و نور أبیض منه ابیض البیاض و هو العلم الذی حمّله اللّه الحمله. . . الحدیث» (۲).

شارح: علامه محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (د ۱۱۱۰ ق)

نسخه: تهران، مجلس: مجموعهٔ طباطبایی ۶۳۴، رسالهٔ پنجم مجموعه، ۱ برگ [فهرست مجلس:۲۲/۳۴۱].

۳۰. شرح دو حدیث.

شارح: نویسندهٔ ناشناخته

شرح دو حدیث است:

۱. حدیث قرب النوافل: «. . . و انه لیتقرب إلی بالنافله حتی أحبه فاذا أحببته کنت

۱- ۱) . الکافی، ج ۸، ص ۳۰۶، ح ۴۷۴. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۱۲۹، ح ۱. [۲]

سمعه الذی یسمع به. . .» (۱).

۲. قوله علیه السلام: «من قرأ قل هو اللّه أحد حین یأخذ مضجعه غفر اللّه له عزوجل ذنوب خمسین سنه» (۲).

شارح در ضمن شرح این حدیث، به تفسیر سورهٔ توحید نیز پرداخته است.

آغاز: روی عن أحمد بن خالد عن إسماعیل بن مهران. . . لما اُسری النبی.

نسخه: قم، گلپایگانی:۶۵/۳۰، تحریری، به خط مؤلف، بدون تاریخ کتابت [فهرست کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی (مخطوط)].

۳۱. شرح حدیث «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام یَقُولُ: «بِنَا عُبِدَ اللّهُ، وَبِنَا عُرِفَ اللّهُ، وَبِنَا وُحِّدَ اللّهُ تَبَارَکَ وَتَعَالی، وَمُحَمَّدٌ حِجَابُ اللّهِ تَبَارَکَ وَتَعَالی» (۳).

شارح: احمد بن زین الدین احسایی (د۱۲۴۱ ق)

این شرح را مؤلف به درخواست شیخ مهدی، نوشته است.

آغاز: الحمد للّه رب العالمین . . . قد أرسل إلی جناب. . . مسائل اراد کشف النقاب عن وجوهها.

نسخه: قم، مرکز احیاء میراث اسلامی:۳۴۹۷، نستعلیق، بدون نام کاتب، قرن ۱۳ ق، رسالهٔ هشتم مجموعه [فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی: ج ۹ (مخطوط)].

۳۲. هدایه النجدین وتفصیل الجندین (شرح حدیث جنود عقل و جهل) (۴)

شارح: سید حسن صدر (د۱۳۵۴ ق) (۵)

۳۳. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: محمد باقر مدرس بسطان آبادی (معاصر) (۶).

۳۴. شرح دیگری بر این حدیث (جنه الساعی) .

شارح: محمد نصیر بن محمد معصوم بارفروشی (قرن ۱۲ ق)

شرحی است اخلاقی بر حدیث «جنود عقل و جهل» که در اصول الکافی روایت

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۳۵۲، ح ۷. [۱]
۲- ۲) . بحارالأنوار، ج ۱۳، ص ۱۹۳. [۲]
۳- ۳) . الکافی، ج ۱، ص ۱۴۵، ح ۱۰. [۳]
۴- ۴) . الکافی، ج ۱، ص ۲۰، ح ۱۴.
۵- ۵) . تأسیس الشیعه لفنون الإسلام، ص ۱۷.
۶- ۶) . خرد و سپاه او، تهران: کلینی، ۱۳۷۲، ۳ج.

شده، با ذکر شرح حال بعضی از بزرگان شیعه در صدر اسلام در آغاز کتاب مانند: ابوطالب، سلمان فارسی، ابوذر غفاری، عمار و مقداد. مؤلف این کتاب را بعد از نور الیقین در اصول دین و مرآه المصلین در فروع و حدیقه الداعی در دعا تألیف نموده است. بیشتر این کتاب، احادیثی است که با عناوین «دُرّ-دُرّ» بدون آوردن سند نقل نموده است.

آغاز: الحمد للّه الذی أضاء قلوب أهل الجنه بنور الیقین و الاستبصار.

نسخه ها:

۱. قم، مرعشی: بدون شماره، بدون نام کاتب، قرن ۱۳ ق [مجلهٔ میراث شهاب: ۱۹/۱۱۳].

۲. قم، مرکز احیاء میراث اسلامی:۶۲، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، ۲۴۷ برگ [فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی:۱/۹۲].

۳. اصفهان، سید محمد علی روضاتی:۲۱، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، مقابله و تصحیح شده، ۲۴۴ برگ [فهرست کتاب خانهٔ روضاتی:۶۹].

۳۵. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: سید روح اللّه موسوی خمینی، امام (د ۱۳۶۸ش) (۱)

۳۶. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: محمد علی بن محمد کاظم شاهرودی خراسانی (د ۱۲۹۳ ق) (۲)

۳۷. شرح دیگری بر این حدیث (شرح منظومهٔ عقل و جهل) .

شارح: سید محمد صادق رضوی (قرن ۱۳ ق)

نسخه: مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۱۸۶۸ [فهرست آستان قدس:۱۴/۳۰۳].

۳۸. شرح حدیث «إنّ حدیثنا صعب مستصعب. . .» (۳).

شارح: سید کاظم رشتی (د ۱۲۵۹ ق)

۱- ۱) . شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷.

۲- ۲) . الذریعه، ج ۱۳، ص ۲۰۲.

۳- ۳) . الکافی، ج ۲، ص ۴۰۱، ح ۳. [۱]

آغاز: الحمد للّه رب العالمین. . . . ان الاخ الامجد الانجد الجواد الشیخ جواد البدکه سلمه اللّه.

نسخه: یزد، کاظمینی:۴۰۷، نستعلیق، ابو محمد طهماسب قلی نجمتانی، ۱۲۸۴ ق، رسالهٔ دوم مجموعه [فهرست کاظمینی، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۱].

۳۹. طینت (شرح اخبار طینت) (۱).

شارح: محمد بن حسین خوانساری، جمال الدین (آقا جمال) (د ۱۱۲۵ ق)

شرح ده حدیث دربارهٔ طینت است با یک مقدمه، که به نام شاه سلطان حسین صفوی نگاشته است. مؤلف خود بر این رساله حاشیه هایی نوشته است (۲).

این رساله در آخر جلد ششم شرح غرر الحکم و دررالکلم (تهران، انتشارات دانشگاه تهران) ، ص ۵۵۶-۴۹۸؛ تهران، ۱۳۵۹ش، با تصحیح عبداللّه نورانی؛ رسائل (شانزده رساله) از تألیفات آقا جمال خوانساری، رسالهٔ اول با عنوان شرح اخبار طینت، ص ۹۲-۲۳.

آغاز: وسیله ساز سعادات جاودانی شکر و سپاس نعمت اساس جهان آفرینی است.

نسخه: قم، گلپایگانی:۱۰۸/۲۵/۵۰۱۸، نسخ، بدون نام کاتب، قرن ۱۱ ق، رسالهٔ اول مجموعه، ۱۰ برگ، ۱۵ سطر [فهرست کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی، قدیم:۳/۸۵؛ فهرست کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی، (مخطوط)] (۳).

۴۰. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: صالح بن عبد الرحیم، سید (قرن ۱۳ ق)

تحریری از رسالهٔ شرح احادیث طینت آقا حسین خوانساری است. مؤلف می گوید که چون نسخهٔ این شرح، در هم و مغلوط بود، آن را تنظیم نموده و بعضی از عبارتها

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۲، باب طینه المؤمن والکافر.

۲- ۲) . الذریعه، ج ۱۵، ص ۱۹۷.

۳- ۳) . این رساله نسخه های زیادی دارد. ن. ک: فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۶، ص ۱۶۱-۱۶۳. [۱]

را تغییر داده است.

آغاز: بر هوشمندان خبیر و خردمندان بصیر مخفی نیست که بنا بر اقتضای حکم بالغه یزدانی

نسخه: قم، مرعشی:۸۲۶۴، نستعلیق، سید صالح بن عبد الرحیم (مؤلف) ، قرن ۱۳ ق، رسالهٔ هشتم مجموعه، «۱۷۵ر-۱۸۳پ» ۹ برگ [فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی:۲۱/۲۲۳].

۴۱. شرح دیگری بر این حدیث.

شارح: مؤلف ناشناخته

نویسنده، نخست سخنان فیض کاشانی را در شرح این حدیث از الوافی و سپس سخنان محقق خوانساری را در حاشیه یاد کرده است.

آغاز: بسمله تعالی قال صاحب الوافی فیه و قد اطلعت علی حدیث مبسوط فی الطینات و بدء الخلائق جامعاً لأکثر مقاصد مما تأبی نفسی إلا إیراده.

نسخه ها:

۱. تهران، مجلس شورای اسلامی:۳۳۲۳، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رسالهٔ نوزدهم مجموعه، «ص ۳۶۹-۳۸۲» ۷ برگ [فهرست مجلس:۱۰/۱۰۹۶].

۲. تهران، مجلس شورای اسلامی:۳۵۱۲، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رسالهٔ نهم مجموعه، «ص ۶۱-۶۴» ۲ برگ [فهرست مجلس:۱۰/۱۴۶۶].

۴۲. شرح حدیث «. . . سألت ابا جعفر علیه السلام عما یروون أنّ اللّه خلق آدم علی صورته. . .» (۱).

شارح: مؤلف ناشناخته

آغاز: قال النبی صلی اللّه علیه و آله إن اللّه خلق آدم علی صورته و فی حدیث آخر علی صوره الرحمن.

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۳۴، ح ۴. [۱]

نسخه: تهران، مجلس شورای اسلامی:۱۸۰۳، آغاز: برابر نمونه، بـدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رسالهٔ شانزدهم مجموعه، «ص۲۴۵-۲۴۸»۲ برگ [الذریعه: ۲۱/۱۲۸؛ فهرست مجلس:۹/۳۰۲].

۴۳. شرح دیگر بر این حدیث.

شارح: نظر علی بن محمد محسن گیلانی (قرن ۱۳ ق) (۱)

۴۴. شرح رسالهٔ امام صادق علیه السلام به اصحاب (۲).

شارح: محمد حسن بن عین علی (قرن ۱۳ ق)

ترجمه و شرح نامه ای است که امام صادق علیه السلام به شیعیان نوشته اند. مؤلف در لابه لای سطور، مطالب نامه را به فارسی ترجمه و در حاشیه با امضای «منه» قسمتهایی از آن را شرح نموده است.

آغاز: بسمله حمدله صلاه و بعد بخاطر حقیر. . . که رسالهٔ امام بحق.

نسخه: قم، گلپایگانی:۹۴/۳۰، نسخ و نستعلیق، احمد بن محمد مؤمن، چهارشنبه ۸ صفر ۱۲۱۷ ق، ۵۴ برگ، ۱۰ سطر، ۱۵*۲۱ [فهرست کتابخانهٔ آیه گلپایگانی، (مخطوط)].

۴۵. شرح حدیث «. . . یا ثار اللّه و ابن ثاره» (۳).

شارح: علی اکبر بن محمد امین لاری (قرن ۱۳ ق)

شرحی است بر قطعهٔ «السلام علیک یا ثار اللّه و ابن ثاره» . در سال ۱۲۸۴ ق در محفلی در نجف اشرف گفت و گویی دربارهٔ قطعهٔ مذکور پیش آمده و ضمن آن شخصی مدعی نجاست خون امامان می گردد. مؤلف رسالهٔ حاضر را در پاسخ آن شخص نگاشته و در آن ضمن اثبات طهارت خون ائمه علیه السلام، با بحثهایی دربارهٔ اثبات عصمت و نفی سهو و جز اینها، در یک مقدمه و شش فصل و یک خاتمه، شرح را

۱- ۱) . الذریعه، ج ۱۳، ص ۱۸۹. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۸، ص ۲، ح ۱. [۲]

۳- ۳) . الکافی، ج ۴، ص ۵۷۵-۵۷۶، ح۲. [۳]

تنظیم نموده است:

مقدمه: در وجوب تعلیم اعتقادات؛

فصل اول: در خلقت وسائط بین خدا و مردم؛

فصل دوم: در صفات آن وسائط؛

فصل سوم: در عصمت ائمه علیهم السلام؛

فصل چهارم: در ادلهٔ این مسأله؛

فصل پنجم: در اخبار جواز سهو بر نبی و پاسخ آن؛

فصل ششم: دربارهٔ آیهٔ تطهیر؛

خاتمه: در خلاصهٔ بحث.

آغاز: الحمد للّه الذی طهر رجس الذنوب. . . چنین گوید اقل ناس عملاً.

نسخه: قم، مرعشی:۴۰۸۶، نستعلیق، علی اکبر لاری (مؤلف) ، بدون تاریخ کتابت، رسالهٔ اول مجموعه، «۱پ۳۵ر»۳۵ برگ [فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی:۱/۹۹۱].

۴۶. شرح حدیث «مناظرهٔ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با یهود» (۱).

شارح: فاضل قزوینی

در حدیث است که یهودیان به پیغمبر صلی الله علیه و آله گفتند: «انسب لنا ربک» و پس از سه روز سورهٔ توحید نازل شد و پیغمبر، آن سوره را در پاسخ یهود خواند. نسخهٔ حاضر، گفتاری است از فاضل قزوینی در تفسیر این حدیث. ممکن است مراد از فاضل، مولی خلیل قزوینی باشد.

آغاز: قال الفاضل القزوینی فی تفسیر أن الیهود سألوا رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله فقال انسب لنا ربک فمکث ثلاثاً لا یجیبهم فنزل. . . عبارت از فاعل نفوس ناطقه و ما تحت فلک قمر است.

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۹۱، ح ۱.

نسخه: تهران، مجلس شورای اسلامی:۱۸۴۲، جعفر میر بابای تبریزی، قرن ۱۳، رسالهٔ ششم مجموعه، «ص۷۲» ۱ برگ [فهرست مجلس:۹/۵۱۲].

۴۷. شرح دو حدیث.

شارح: نویسندهٔ ناشناخته

این رساله شرح دو حدیث است:

۱. حدیث «لَمَّا خَلَقَ اللّهُ العَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ أقْبِلْ فَأقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ أدْبِرْ فَأدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ وَعِزَّتِی وَجَلالِی مَا خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ أحَبُّ إلَیَّ مِنْکَ، وَلا أکْمَلْتُکَ إلّا فِیمَنْ أُحِبُّ، أمَا إنِّی إیَّاکَ آمُرُ وَإیَّاکَ أنْهَی، وَإیَّاکَ أُعَاقِبُ وَإیَّاکَ أُثِیبُ» (۱).

۲. حدیث «قال قال اللّه جل جلاله لموسی یا موسی: لو أنّ السماوات و عامریهن و الأرضین السبع فی کفّه و لا إله إلا اللّه فی کفّه مالت بهن لا إله إلا اللّه» (۲).

۱. در مورد حدیث امام محمد باقر علیه السلام در الکافی راجع به خلقت عقل در چهار موضع بحث می کند:

اول: مفردات الفاظ حدیث؛

دوم: اسرار و فوایدی که از حدیث استفاده می شود که تا هشت فایده می آورد؛

سوم: دفع شبهه و جمع بین این حدیث و احادیث دیگر؛

چهارم: چرا عقل اشرف کمالات بلکه اشرف مخلوقات شد؟

۲. در شرح حدیث دوم از ابی سعید خدری از پیامبر صلی الله علیه و آله در فضیلت لا اله الا اللّه که نخست مفردات الفاظ حدیث را معنی کرده و سپس حدیث را در هشت مقام و یک خاتمه شرح نموده است:

مقام اول: در تحقیق لفظ اللّه؛

مقام دوم: در ترکیب و افادهٔ توحید؛

مقام سوم: در سرّ کلمهٔ توحید؛

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۰، ح ۱. [۱]

۲- ۲) . التوحید، ص ۳۰، ح ۳۴.

مقام چهارم: در این که لا اله الا اللّه با فضیلت ترین ذکرها است؛

مقام پنجم: ترتیب ثواب بر لا اله الا اللّه مشروط به شروطی است؛

مقام ششم: از جمله شروط اخلاص است؛

مقام هفتم: از جمله شروط ولایت است؛

مقام هشتم: از جمله شروط بر توحید مردن است؛

خاتمه: در ذکر آنچه برای مؤلف در باب توحید (هنگام مجاورت مکه) پیش آمده است.

نسخه: قم، آستان معصومیه (س) :۹۶، نسخ، بدون نام کاتب، بدون تاریخ کتابت، رسالهٔ اول مجموعه، ۳۱ برگ [فهرست آستان معصومیه علیها السلام:۱/۱۱۸].

۴۸. شرح حدیث «یَا هِشَامُ إِنَّ اللّهَ تَبَارَکَ وَتَعَالَی بَشَّرَ أَهْلَ العَقْلِ وَالفَهْمِ فِی کِتَابِهِ، فَقَالَ: «فَبَشِّرْ عِبادِ * اَلَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ اَلْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِکَ اَلَّذِینَ هَداهُمُ اَللّهُ وَ أُولئِکَ هُمْ أُولُوا اَلْأَلْبابِ» ۱. (تحفه اولی الأفهام فی شرح خبر هشام) .

شارح: محمد نصیر بن محمد معصوم بارفروشی (قرن ۱۲ ق)

شارح در ضمن شرح آن، احادیث دیگری را نیز نقل کرده است.

آغاز: الحمد للّه الکافی للإرشاد إلی روضه الُاصول و الفروع و الشافی من علل الخلاف بطب الأئمه و العقل المطبوع.

نسخه: قم، مرعشی:۶۳۱۰، نسخ، بدون نام کاتب، قرن ۱۲ ق، رسالهٔ سوم مجموعه، «۵۵ پ-۸۵ ر»۳۱ برگ [فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی:۱۶/۲۷۸].

۴۹. شرح رسالهٔ امام صادق علیه السلام به اصحاب (۱)(منهج الیقین)

شارح: محمد بن شاه ابو تراب محمد علی حسینی اصفهانی مشهور به علاء الدین گلستانه (د ۱۱۱۰ ق)

این شرح مفصل که به فارسی و به صورت مزجی در ۱۰۸۱ ق تدوین شده است در

۱- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۹۱، ح ۱. [۱]

سال ۱۳۰۲ ق در بمبئی و همچنین اخیراً نیز از سوی کنگرهٔ بزرگداشت کلینی و الکافی با تحقیق به چاپ رسیده است.

نسخه: تهران، دانشگاه:۵۹۶، نسخ، ، محمد رضا بن محمد هاشم، ۱۰۸۳ ق، ۲۰۳برگ [فهرست دانشگاه، ج ۵، ص ۱۵۸۴] (۱).

قدردانی و سپاس

از همهٔ دوستان و همکاران دانشور که به نحوی در تدوین این مجموعه نقش داشته اند بخصوص جناب حجه الاسلام والمسلمین آقای محمّد حسین درایتی که عمدهٔ زحمات به عهدهٔ ایشان بوده است و فاضل گرامی جناب آقای عبد العزیز کریمی سپاس گزارم و تلاششان را قدر می نهم.

همچنین یاد استاد محقق مرحوم حجه الاسلام والمسلمین شیخ نعمت اللّه جلیلی رحمه الله را که تعدادی از رساله های این مجموعه را بازبینی نمودند، گرامی می دارم و به روان پاکش درود می فرستم.

مهدی سلیمانی آشتیانی

شهریور ۱۳۸۷

۱- ۱) . این کتاب دارای نسخه های زیادی است. ن. ک: فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۶، ص ۱۶۱-۱۶۳. [۱]

۱– فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب مطيع بن محمود

اشاره

فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب مطيع بن محمود

قرن ۱۱ ق)

تحقيق

محمّد حسين درايتى

ص:۳۹

درآمد

اشاره

در طول قرون و اعصاری که از پی هم آمده اند و تاریخ بلند بشریت را ساخته اند، بسیار مردمان بزرگ و دانشمند بوده اند که گردونهٔ زمان نامی از آنها برای آیندگان بر جای نگذاشته است و گاهی به هیچ روی آنان را نمی شناسیم و نمی توانیم مقام و موقعیت ایشان را بفهمیم. اگر چه سده های یازدهم و دوازدهم از زمانهٔ ما چندان دور نیست و روزگار علم و فضل و قلم بوده است، ولی باز هم در پهنای زمان نام و رسم بسیاری از فضلای این روزگار درهم پیچیده و به تاریکیِ تاریخ پیوسته است.

یکی از چندین فائدهٔ احیاء میراث بازمانده از گذشته، شناساندن و معرفی مؤلفان و اثر آفرینانِ صفحات علم و دانش است. زدودن غبار گم نامی و باز پس زدن پردهٔ غربت از نامِ دانشمندی فرزانه و یا کاتب و ناسخی که صدها سال قبل قلم می زده است، بی گمان برگی از تدوین کتاب سترگ تاریخ علم این سرزمین است.

مؤلف

مطیع بن محمود از فضلا و حدیث پژوهان سدهٔ یازدهم هجری است. اطلاع اندک ما از وی فقط محدود به همین رساله ای است، که از وی در دست داریم.

مؤلف در این رساله از چندین نفر از عالمان روزگار خود به تجلیل نام برده است. عبارت های او دربارهٔ ایشان چنین است:

۱. قال شیخی و استادی و من علیه فی العلوم الدینیه اعتمادی و إلیه فی الأخبار استنادی الشیخ محمّد العاملی الشهیر بالحرّ-ایّده اللّه تعالی-حین قرآءتی علیه.

چنان که از این عبارت بر می آید، مؤلف از شیخ حر عاملی (د ۱۱۰۴ ق) صاحب وسائل الشیعه استفاده کرده است و خدمت او شاید همین کتاب شریف الکافی را درس گرفته باشد. ظاهراً او همچنین از صاحب وسائل دارای اجازه بوده است. چنان که از عبارت «استنادی» فهمیده می شود.

۲. و قال شیخنا و سندنا بهاء المله والدین-جعله اللّه فی الجنه من الخالدین-.

۳. شیخنا ابو جعفر محمّد بن الحسن-طاب ثراه-.

ظاهراً مراد او در اینجا محمّد بن حسن بن زین الدین عاملی (د ۱۰۳۰ ق) صاحب استقصاء الإعتبار باشد.

۴. و ذکر الحکیم الاستاذ الأمیر محمّد باقر المنعوت بداماد-عامله اللّه بلطفه یوم المعاد-.

۵. قال بعضهم.

که ظاهراً منظور سید بدر الدین بن احمد حسینی عاملی (زنده در ۱۰۶۰ ق) صاحب حاشیه الکافی است.

چنان که آمد از شیخ بهایی (د ۱۰۳۰ ق) با تعبیر «شیخنا و سندنا» یاد کرده است. ممکن است گفته شود این عبارت شاگردی او را نسبت به شیخ می رساند اما با توجه به اینکه مسلماً او از شیخ حر عاملی (د ۱۱۰۴ ق) استفاده کرده است، جمع بین این دو استاد با فاصلهٔ زمانی زیاد بعید است.

شیخ حر عاملی در ۱۰۷۳ ق به ایران آمد و در مشهد الرضا-علیه آلاف التحیه والثناء-مقیم شد. مشکل است بگوییم کسی که در سال های حیات شیخ بهایی از او استفاده کرده است، حدود پنجاه سال بعد باز هم در محضر شیخ حر عاملی حاضر شده و الکافی را قرائت کند.

لذا باید تعبیر او از «شیخنا و سندنا» که در این مورد و هم در مورد صاحب استقصاء الاعتبار با ضمیر متکلم مع الغیر می آورد ولی در مورد صاحب وسائل الشیعه با ضمیر متکلم وحده، منظور «شیخ اصحاب و سند اصحاب» باشد.

در مورد میر داماد (د ۱۰۴۰ ق) نیز شاید تعبیر «الاستاذ» اشاره به شاگردی او نزد میر باشد و شاید هم از باب احترام و ادب آورده است.

بر کرسی استادی

مؤلف این اثر، به عادت مألوف و رسم نیک بسیاری از عالمان سده های یازدهم و دوازدهم که کتب اخبار را در مجلس خود درس می گفتند و یا قرائت و تصحیح می کردند، دارای جلسهٔ درس و بحث در اطراف الکافی شریف بوده است.

او خود در مقدمه چنین می گوید:

. . . لما قرأ علیَّ بعض الأحباب کتاب الکافی، و تردّد لدیَّ الطلاب باحثاً عما فیه من الحجاب الخافی، أردت أن أکتب لهم ما یرفع الأستار عن وجوه معانیه و یدفع الأحجار عن طرق مبانیه. . . .

که می رساند محفل درس داشته و شاگردانش از وی از مشکلات کتاب الکافی پرسش می کرده اند.

چنانچه از همین مقدمه بر می آید او از وطن خود هجرت کرده بوده است و تألیف کتاب و استادی در غربت بوده است. آورده است:

حین قربی عن الحزن لبُعدی عن الوطن.

عرفان یزدی

منابع و مصادر تاریخ یزد، از «ملا مطیع» نامی نام برده اند که در شعر به «عرفان» تخلص می کرده است. آیتی در تاریخ یزد او را از معاصرین علامه مجلسی دانسته و متذکر شده است که با اسماعیل ذبیحی (د ۱۱۶۰ ق) -شاعر دیار یزد-مأنوس بوده است. دیگر تذکره نویسان همین مطالب را نقل کرده اند (۱).

۱- ۱) . تاریخ یزد، ص ۳۱۰؛ تذکرهٔ شبستان، ص ۴۹۲؛ تذکرهٔ شعرای یزد، ص ۱۱۳؛ [۱] فرهنگ سخنوران یزد، ج ۲، ص ۶۲۸؛ ریحانه الأدب، ج ۵، ص ۳۸۵؛ [۲]آینهٔ دانشوران، ص ۷۶۸؛ [۳] طبقات أعلام الشیعه (قرن ۱۲ ق) ، ص ۷۲۹؛ مفاخر یزد، ج ۲، ص ۹۰۵.

از آثار اوست المواهب السنیه فی مدایح العلیه (۱)که به فارسی در مدح پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم السلام سروده شده است و همچنین دیوان اشعار (۲).

از اشعار عرفان یزدی یا همان ملا مطیع چکامه ای نقل شده که برای تلطیف خاطر خواننده می آوریم: گذشته ام چو قلم بر صحیفهٔ ایجاد

با این تفصیل، همهٔ آنچه از عرفان یزدی می دانیم همین است که گفته شد. اما اینکه آیا او همان مطیع بن محمود-مؤلف رسالهٔ حاضر-است یا نه، به درستی و یقین نمی توان اظهار نظر کرد.

مطیع بن محمود شاگرد شیخ حر عاملی (د ۱۱۰۴ ق) است و ملا مطیع را معاصر علامهٔ مجلسی (د ۱۱۱۰ ق) و دوست اسماعیل ذبیحی (د ۱۱۶۰ ق) دانسته اند. این دو گزارش با هم سازگار است و بُعد زمانی ندارد و می تواند در مورد یک نفر باشد. البته اگر به کار بردن واژهٔ «الاستاذ» در مورد میر داماد (د ۱۰۴۰ ق) به معنای شاگردی او نزد میر باشد، مقداری برای تطبیق او با عرفان یزدی مشکل بعد زمانی پیدا می کنیم.

علم نزد خداست.

۱- ۱) . الذریعه، ج ۲۳، ص ۲۴۱.

۲- ۲) . الذریعه، ج ۹، ص ۷۱۱-۷۱۲.

رسالهٔ حاضر

پیشتر آمد که مؤلف این اثر را در غربت و دوری از وطن خود و شاید زمان حضور در درس صاحب وسائل در ارض اقدس رضوی، برای رفع اشکالات شاگردانش نوشته است. از آنجا که از شاگردیش نزد شیخ حر یاد می کند، باید تألیف کتاب بعد از سال ۱۰۷۳ ق (سال ورود شیخ حر عاملی به مشهد) بوده باشد. و از آنجا که استاد را با دعای «ایده اللّه تعالی» تکریم نموده، لذا تألیف کتاب، قبل از وفات صاحب وسائل به سال ۱۱۰۴ ق بوده است.

او اثر خود را فتح الباب لمغلقات هذا الکتاب نامیده است و فهرست نگار کتابخانهٔ وزیری «فتح الباب لمغلقات الکافی للکلینی» ذکر کرده است که ما نام انتخابی مؤلف را بدون تصرف برای این رساله آورده ایم.

تنها نسخهٔ موجود از این اثر، در کتابخانهٔ نیک مرد خیر اندیش مرحوم حجه الاسلام سید علی محمّد وزیری یزدی در دار العبادهٔ یزد نگهداری می شود. این رساله اولین رساله از مجموعه ای مربوط به قرن یازدهم و دوازدهم است که بدون تاریخ کتابت، نام کاتب و یا هیچ توضیحی که گویای تاریخ آن باشد، به خط ثلث نگارش یافته است. رسالهٔ پنجم این مجموعه شرح الفقه الاکبر ابو حنیفه از مغنیساوی و دارای تاریخ کتابت ۱۱۰۹ ق است.

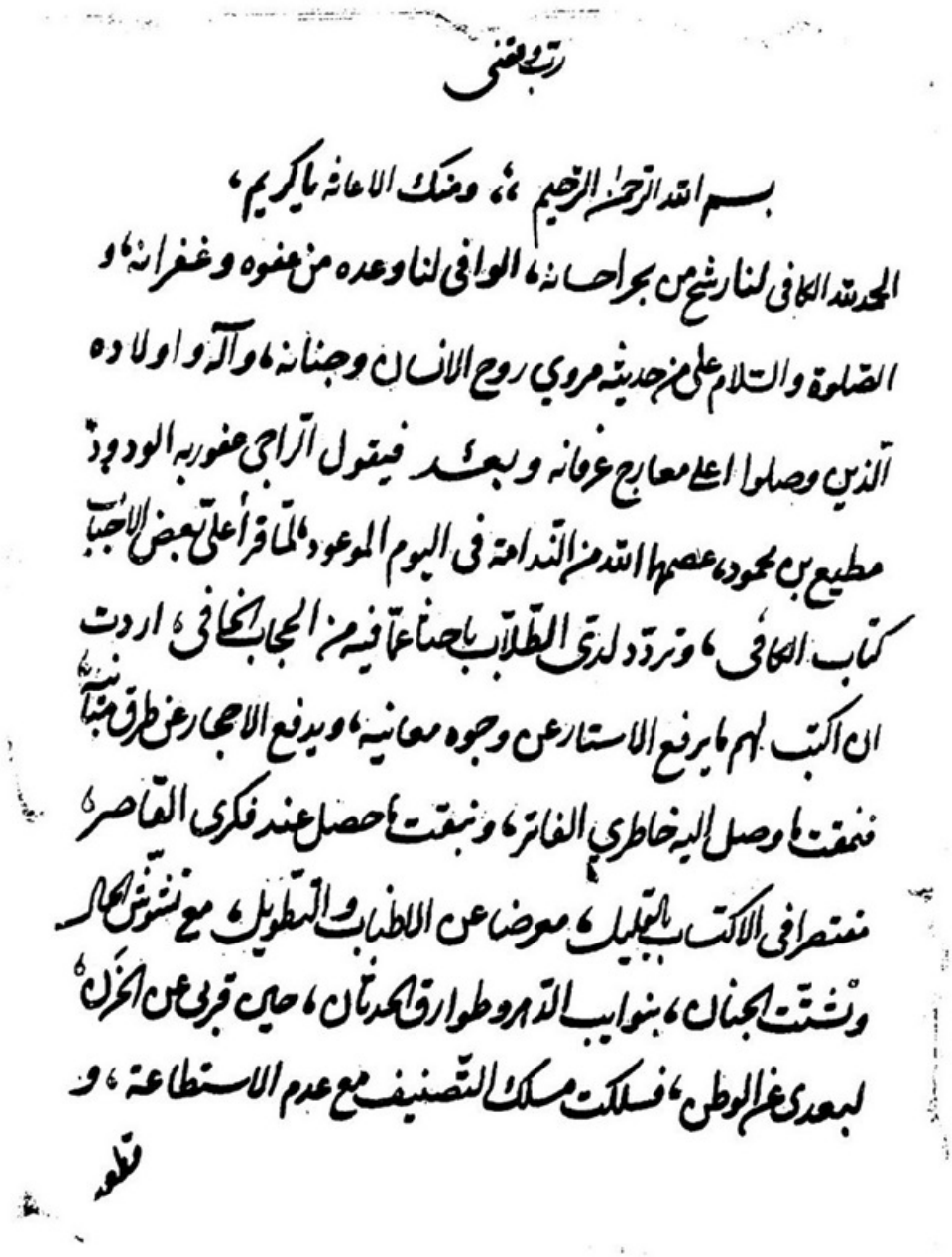
فتح الباب از ابتدای الکافی با شرح خطبهٔ آن آغاز می شود و چنانکه از نام آن پیداست به مواضع مشکل و معضلات کتاب پرداخته است. سوگمندانه نسخهٔ موجود تنها تا شرح حدیث سوم از باب ثواب العالم والمتعلم را دربردارد و نمی دانیم، آیا تألیف آن ادامه داشته و به دست ما نرسیده است و یا اینکه اصلاً تألیف ناتمام مانده است (۱).

به هر حال تصحیح این اثر از روی تنها نسخهٔ موجود آن تقدیم جویندگان معارف و دوست داران میراث ارزشمند اسلامی- ایرانی می شود.

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱- ۱) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ وزیری یزد، ج ۲، ص ۷۵۱، ش ۹۱۲، رسالهٔ اول مجموعه.

تصویر



رتب وقفی

بسم الله الرحمن الرحیم ، وبک الاعانة یا کریم ،

الحمد لله الکافی لنا رشح من بحر احسانه ، الوافی لنا وعده من عفوه وغفرانه ، و
الصلوة والسلام علی من جدیته مروی روح الانس وجنانه ، وآله واولاده
الذین وصلوا الی معارج عرفانه وبعده فیقول الراجی عفو ربه الودود
مطیع بن محمود ، عصمها الله من الندامة فی الیوم الموعود ، لما قرأ علی بعض الاحبة
کتاب الکافی ، وتردد لدی الطلاب باحضاره آنا فآنا من الجناب الکافی ، اردت
ان اکتب لهم ما یرفع الاستار عن وجوه معانیه ، ویدفع الاحجار عن طرق مبانیه
فنقلت ما وصل الیه خاطری الفاتر ، ونبقت ما حصل عند فکری القاصر
منتصرا فی الاکتساب بالتقلیل ، معرضا عن الاطناب والتطویل ، مع تشوش الحال
وتشتت البال ، بنوایب الدهر وطوارق الحدثان ، حتی قربی عن الحزن
لبعدی عن الوطن ، فسلکت مسلک التصنیف مع عدم الاستطاعة ، و
تلقو

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مرکز احیاء میراث اسلامی ـ قم

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مرکز احیاء میراث اسلامی-قم

محل تصویر شمارهٔ ۱

ص:۴۶

تصویر

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مرکز احیاء میراث اسلامی ـ قم

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مرکز احیاء میراث اسلامی–قم

محل تصویر شمارهٔ۲

ص:۴۷

فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحيم، ومنك الإعانه يا كريم

الحمد للّه الكافى لنا رشحٌ من بحر إحسانه، الوافى لنا وعدَه من عفوه وغفرانه، والصلاه والسلام على مَن حديثه مروّى روح الإنسان وجنانه، وآله وأولاده الذين وصلوا أعلى معارج عرفانه.

وبعدُ، فيقول الراجى عفو ربّه الودود، مطيع بن محمود-عصمهما اللّه من الندامه فى اليوم الموعود-: لمّا قرأ علىَّ بعض الأحباب كتاب الكافى، وتردّد لدىَّ الطلّاب باحثاً عمّا فيه من الحجاب الخافى، أردت أن أكتب لهم ما يرفع الأستار عن وجوه معانيه، ويدفع الأحجار عن طرق مبانيه، فنمّقت ما وصل إليه خاطرى الفاتر، ونبقت ما حصل عند فكرى القاصر، مقتصراً فى الاكتساب بالقليل، معرضاً عن الإطناب والتطويل، مع تشوّش الحال وتشتّت الجنان، بنوائب الأمر وطوارق الحدثان، حين قربى عن الحزَن؛ لبُعدى عن الوطن، فسلكت مسلك التصنيف مع عدم الاستطاعه، وقطعت مسافه التأليف مع قلّه البضاعه، وسمّيته فتح الباب لمغلقات هذا الكتاب وأرجو من اللّه حُسن الثواب، وأن يجعله ذخيره ليوم الحساب؛ إنّه الكريم الوهّاب.

قوله: (الحمد للّه المحمود بنعمته) .

الباء للاستعانه. والمراد بالنِّعمه اللسان؛ أى المحمود بنعمه خلقها فينا و وضعها فينا، أو للسببيّه. والمراد بالنعمه مطلق النِّعمه، والأوّل أحسن (۱).

۱- ۱) . وجه الأحسنيّه أنّ فى المعنى الثانى غيره أيضاً محمود بسبب نعمته (منه) .

قوله: (المعبود بقدرته) أی بالقدره التی أتانا والإراده التی أعطانا، فالإضافه للملابسه کما فی قوله تعالی: «وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی» ۱.

أو المعنی أنّه یُعبد بسبب قدرته علی المکافاه بالثواب، والمجازاه بالعقاب. فالإضافه من قبیل الإضافه إلی الفاعل (۱). وفی بعض النسخ «لنعمته ولقدرته» .

قوله: (المطاع فی سلطانه) أی کلّ شیء مطیع منقاد له فی أمر سلطنته؛ للخوف عنه؛ لتسلّطه علی التعذیب والتدمیر.

قوله: (المرهوب بجلاله) : المخوف بسبب جلاله؛ لأنّه لاینبغی للعبد الذلیل معصیه الملک الجلیل لاسیّما بین یدیه وهو یعلم أنّه ناظر إلیه.

قوله: (المرغوب إلیه فیما عنده) لأنّ ما عنده لا ینفد وهو خزائن السماوات والأرض، أو المعنی المرغوب إلیه فیما هو فی خزانه لطفه من التفضّل والإحسان والرحمه والغفران.

قوله: (النافذ أمره) : الجاری حکمه.

قوله: (علا ـ فاستعلا) أی کان علوّه الذاتی سبباً لطلب العلوّ علی عباده وأمرهم بالعباده. ویحتمل أن یکون الفاء عاطفه، وعلا فاستعلا بمعنی واحد.

قال فی الصحاح: «استعلی الرجل، أی علا» (۲). فیکون المعنی علا فعلا حتّی ما وصل إلیه إدراک العقلاء، وهذا المعنی أعلی.

قوله: (دنی فتعالی) أی قرب إلی عباده کما یقول فی کلامه المجید: «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ اَلْوَرِیدِ» ۴ ، فتعالی عن کلّ ما لا یلیق به (۳)، بل عمّا فی وصفه نقول، تعالی من أن

۱- ۲) . أو المعنی أنه مطاع فی عالم مملکته؛ لأنه حریّ بالسلطنه، لائق بالمملکه.

۲- ۳) . الصحاح، ج ۶، ص ۲۴۳۷. [۱]

۳- ۵) . کالقرب والبُعد الزمانیّین والمکانیّین [و] غیرهما من النقائص. واعلم أنّ قربه تعالی لمخلوقاته من جهه أنّه تعالی علّه لها، ولا ـ شیء أقرب إلی المعلول من العلّه، فیکون قربه من أجل العلّیّه. سبباً لبعده عن مشابهه الخلق فی الإمکان؛ لأنّ الممکن لا یصلح للعلّیه، کما سنبیّنه فیما بعد إن شاء اللّه تعالی (منه) .

يُدرک بالأبصار والعقول.

ويحتمل أن تكون أيضاً عاطفه، ومعنى «دنا» قرب بالأشياء فى الوجود، ومعنى «فتعالى» بعُد عنها فى أنّ وجوده تعالى ذاتى ووجود الأشياء عرضىّ.

وحاصل المعنى أنّه شىء لا كالأشياء. فإذا كانت الفاء فى الفقره الأُولى سببيّه، ينبغى أن تكون فى الفقره الثانيه أيضاً سببيّه، وإذا كانت فى الأُولى عاطفه، ينبغى أن تكون فى الثانيه أيضاً كذلک؛ ليحسن التقابل.

قوله: (ارتفع فوق كلّ منظر) .

المنظر مكان النظر لا أنّه مصدر ميمىّ بمعنى النظر كما توهّمه بعضٌ من أُولى النظر (۱).

قوله: (لا بدء لأوّليّته) .

البدء-بفتح الأوّل وسكون الثانى-: الابتداء، يعنى ليس لأوّليّته ابتداء، سواء كان زمانيّاً أو ذاتيّاً.

أمّا عدم البدء الزمانى، فلأنّه تعالى خلق الزمان ولم يكن. وأمّا [عدم] بدء الذاتى، فلأنّه تعالى علّه الأشياء وجاعلها ولا علّه له تعالى.

وكذا قوله: (لا غايه لأزليّته) .

قوله: (القائم قبل الأشياء) أى القائم بذاته قبل إيجاد الأشياء.

قوله: (به قوامها) أى وجود الأشياء وبقاؤها.

قوله: (بالملكوت) : العزّ والمملكه.

قوله: (بالجبروت) هى المبالغه فى الجبر. والجبر فى أصل الوضع إصلاح العظم المكسور، ويستعمل فى القهر والقوّه أيضاً، فالجبروت إمّا بمعنى الأصلى بمعنى إصلاح عظام الأشياء من كسر العدم إلى صحّه الوجود. وإمّا من المعنى المستعمل فيه بمعنى خلق الأشياء جبراً وقهراً، بحيث لا مانع لحكمه، ولا رادّ لأمره تعالى.

قوله: (لا من شىء) : لا من أصلٍ ومادّه.

۱- ۱) . انظر مرآه العقول، ج ۱، ص ۶. [۱]

قوله (لا لعلّه) : لا لأجل وجودٍ وصورهٍ كانت علّةً لخلق الأشياء، وكان خلقها من وجهها.

والمراد من الشيء، فى الفقره الأُولى الصوره والمثال، وبالعلّه فى الفقره الثانيه العلّه المادّيّه.

قوله: (ضلّ [فيه] تصاريف الصفات) أى جميع أنواعها ممّا يصرّفه اللِّسان، ويبيّنه البيان، وكلّ ما تتصوّره الأذهان.

قوله: (حجاب محجوب) .

المحجوب: المستور؛ بمعنى الحاجب والساتر؛ إذ لفظ المفعول جاء بمعنى الفاعل فى مواضع عديده؛ قال تعالى: «جَعَلْنا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ اَلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَهِ حِجاباً مَسْتُوراً» ۱ أى ساتراً.

قوله: (ليهلك من هلك عن بيّنه) .

المراد بالهلاك الضلاله، وبالحياه الاهتداء.

قوله: (بعدما أضدّوه) -بالضادّ المعجمه-أى أثبتوا له ضدّاً وشريكاً، أو بمعنى عبدوا غيره.

وفى بعض النسخ: أصدّوه-بالمهمله-أى منعوا حقّه من التوحيد.

قوله: (إلهاً واحداً أحداً) .

قيل: المراد بالواحد وحدانيّته باعتبار الذات، وبالأحد وحدانيّته باعتبار الصفات (۱).

قوله: (على حين فتره) .

الفتره-بفتح الفاء-: ما بين كلّ رسولين (۲).

قوله: (هجعه) .

الهُجعه-بضمّ الهاء وفتحها-بمعنى النوم (۳).

۱- ۲) . اُنظر شرح اُصول الكافى لمولى صالح المازندرانى، ج ۱۰، ص ۳۲۱.

۲- ۳) . اُنظر الصحاح، ج ۲، ص ۷۷۷ (فتر) .

۳- ۴) . اُنظر المصباح المنير، ص ۶۳۴ (هجع) .

قوله: (وانتقاض من المبرم) .

الانتقاض كنقض الحبل، والمبرم الذى جمع من مفتولين حبلًا واحداً، و المراد تغيير الدِّين ووهنه.

قوله: (واعتسافٍ من الجور) .

الاعتساف: الأخذ على غير الطريق.

قوله: (امتحاقٍ) بطلانٍ.

قوله: (البيان والتبيان) ؛ هما بمعنى، لكنّ فى الثانى مبالغةً.

قوله: (قد بيّنه للناس) .

بيّن اللّه سبحانه الكتاب، والمراد معناه المجمل.

قوله: (نهجه) : أوضحه؛ من قولهم: نهجت الطريق: أوضحته.

قوله: (بعلم قد فصّله ودينٍ) .

الضمير المنصوب فى «فصّله» راجع إلى العلم، والمراد بالعلم المفصّل معانى الآيات المفصّله المفسّره.

والمراد بالدين الواضحه الشريعه النبويّه؛ لأنّ النبىّ صلى الله عليه و آله وأهل بيته عليهم السلام يفصّلون الآيات، ويفسّرونها بذكر الأحاديث (۱).

والمراد بالفرائض الواجبه الإطاعه لهم فى دعوى النبوّه والإمامه، والاعتقاد بجميع أقوالهم.

والمراد بالاُمور المنكشفه الدلائل الحقّه، والآيات الدالّه على ثبوت النبوّه والإمامه.

والباء فى قوله: «بعلم» للسببيّه، وكذا الباء الداخله على كلّ معطوف بعده، فإنّ كلّ

۱- ۱) . إنّما عدلنا عن لوازم المعانى حيث قلنا: «الواضحه» بدل الموضحه، والواجبه بدل الموجبه، والمنكشفه بدل المكشوفه؛ لكونها أوقع فى النفس، وأظهر (منه رحمه الله) .

واحد من مدخول الباء سبب لسابقه، فسببيّه الأوّل لتبيين الكتاب بلا واسطه، وسببيّه الثانی بواسطه الأوّل، والثالث بواسطتين، والرابع بثلاث وسائط؛ لأنّ تبيين الكتاب لا يحصل إلّابالمعانی المفصّله المفسّره، وتلك المعانی لا تحصل إلّابالشريعه وطريق الأحاديث، ولاتحصل هذه لنا إلّابإطاعتهم فی دعوی النبوّه والإمامه والاعتقاد لأحاديثهم، ولاتحصل الإطاعه إلّابالاُمور الظاهره والآيات الدالّه عليها، كالمعجزات وثبوت النبوّه والحجج التی كشفها اللّه تعالی للخلق وأعلنها علی لسان نبيّه صلی الله عليه و آله فی إمامه أمير المؤمنين عليه السلام وباقی الأئمّه صلوات اللّه عليهم كما فی غدير خمّ، (۱)وغير ذلك من النصوص الجليّه والآيات القويّه (۲).

قوله: (فيها دلاله علی النجاه) : فی تلك الاُمور دلاله علی النجاه يعنی الاعتقاد لأهل البيت عليهم السلام وحبّهم والإطاعه لهم، فإنّ فيها نجاه الدارين وسعاده النشأتين.

قوله: (معالم) ؛ جمع معلَم، وهو ما فی الطرق من العلامه الدالّه علی الحقّ.

قوله: (إلی هداه) أی هدی اللّه تعالی.

قوله: (صدع) : أظهر.

۱- ۱) . حديث الغدير [۱]أخرجه أكابر علماء المذاهب-قديماً و حديثاً-فی كتبهم من الصحاح، والسنن، والمسانيد، والتفاسير، والسير، والتواريخ واللغه وغيرها لا يمكننا حصره هنا، وقد استوفی طرقه ابن عقده فی كتاب الولايه، [۲] فأنهاه إلی مئه و خمسه طُرق عن أكثر من سبعين صحابيّاً، وجمع الطبری فی كتابٍ له فی مجلّدين ضخمين، قال ابن كثير فی البدايه والنهايه، ج ۱۰، ص ۵۶ ([۳]سنه ۳۱۱) : «وقد رأيت له كتاباً جمع فيه أحاديث غدير خمّ فی مجلّدين ضخمين، وكتاباً جمع فيه طريق حديث الطير» . ونقل فی ينابيع المودّه، ج ۱، ص ۱۱۳، رقم ۳۶ [۴] وإحقاق الحق، ج ۲، ص ۴۸۶-۴۸۷، [۵] والغدير، ج۱، ص ۱۵۸، [۶] عن أبی المعالی الجوينی أنّه كان يقول متعجّباً: إنّی شاهدت ببغداد مجلّداً فی يد صحّافٍ مكتوب عليه: المجلّده الثامنه والعشرون من طُرُق: «من كنت مولاه فعلیّ مولاه» ويتلوه المجلّد التاسع والعشرون. و أثبت الشيخ ابن الجزری الشافعی فی رسالته الموسومه ب: أسنی المطالب فی مناقب علیّ بن أبی طالب، ص ۴۸، تواتر حديث الغدير [۷]من طرق كثيره ونسب منكره إلی الجهل والعصبيّه، ورواه المحدّث البحرانی فی كتابه: غايه المرام، ج ۲، ص ۲۶۷-۳۴۴، [۸] بتسعه وثمانين طريقاً من طرق العامّه، وثلاثه وأربعين طريقاً من طرق الخاصّه، ثمّ قال: «قد تجاوز الحديث حدّ التواتر، فلا يوجد خبر قطّ نُقل من طُرقٍ بقدر هذه الطرق» .
۲- ۲) . انظر علی سبيل المثال: سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۴۵، ح ۱۲۱؛ سنن الترمذی، ج ۵، ص ۲۹۷، ح ۳۷۹۷؛ مسند أحمد، ج ۱، ص ۸۴ و ۸۸ و ۱۱۸ و ۱۱۹ و ۱۵۲، و ج ۴، ص ۳۶۸ و ۳۷۰، و ج ۵، ص ۴۱۹؛ مناقب ابن شهر آشوب، ج ۳، ص ۲۵ [۹] فی قصّه يوم الغدير؛ بحار الأنوار، ج ۳۷، ص ۱۵۷؛ [۱۰]إحقاق الحق، ج ۲، ص ۴۸۵. [۱۱]

قوله: (بمناهج) .

المناهج جمع منهج، وهو الطريق الواضح.

قوله: (ودواع) .

الدواعی (۱)جمع داعیه والتاء للمبالغه کما فی الروایه (۲).

قوله: (أساسها) أی أساس المناهج والدواعی.

قوله: (أعلامها) أی أعلام المنائر (۳). والمراد بالمناهج والمنائر الأئمّه المعصومون صلوات اللّه علیهم، وبتأسیس أساس المناهج والدواعی ورفع أعلام المنائر إحکام أمر الإمامه وإتقانه، ورفع عَلَم الخلافه بتوضیحه وتبیانه، کما فی حدیث الغدیر والاستخلاف علی المدینه وغیر ذلک.

قوله: (صاحبین مؤتلفین مجتمعین) .

هذا إشاره إلی ما رواه المخالف والمؤالف من قوله صلی الله علیه و آله: «إنّهما لم یفترقا حتّی یردا علیَّ الحوض» (۴).

۱- ۱) . الدواعی جمع داعیه لا الداعی؛ لأنّ جمع الفاعل علی فواعل إذا کانت صفهً شاذّهً کفوارس (منه رحمه الله) .

۲- ۲) . یقال: أبو معاذ، راویه بشار، وأبو مسلم داعیه بنی العبّاس (منه رحمه الله) .

۳- ۳) . المنائر: جمع المناره أصلها المنوره، یجمع علی منائر (منه رحمه الله) .

۴- ۴) . أخرجه من المخالفین مسلم فی صحیحه، ج ۴، ص ۱۸۷۳، ح ۲۴۰۸؛ والترمذی فی سننه، ج ۵، ص ۳۲۷، ح ۳۸۷۴ و ۳۸۷۶ فی فضائل أهل بیت النبی صلی الله علیه و آله؛ والدارمی فی سننه، ج ۲، ص ۴۳۱، کتاب الفضائل؛ وأحمد فی مسنده، ج ۳، ص ۱۴ و ص ۱۷ و ج ۴، ص ۳۷۱؛ والنسائی فی فضائل الصحابه، ص ۲۲؛ [۱] والحاکم فی المستدرک، ج ۳، ص ۱۴۸؛ [۲] والبیهقی فی السنن الکبری، ج ۷، ص ۳۰ و ج ۱۰، ص ۱۱۴؛ والهیثمی فی مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۱۶۳؛ وابن أبی شیبه فی المصنّف، ج ۷، ص ۱۷۶، ح ۵؛ والطبرانی فی المعاجم الثلاثه: الاوسط، ج ۳، ص ۳۷۴ و ج ۴، ص ۳۳، و الصغیر، ج ۱، ص ۱۳۱، والکبیر، ج ۳، ص ۶۶ و ج ۵، ص ۱۵۴ و ص ۱۷۰ و ص ۱۸۲؛ والمتقی الهندی فی کنزالعمّال، ج ۱، ص ۱۸۶، ح ۹۴۴ و ص ۱۸۷، ح ۹۵۲ و ۹۵۳. وغیرهم. ومن المؤالف: الصفّار فی بصائر الدرجات، ص ۴۳۲، الباب ۱۷، ح ۱ و ۳ و [۳] ۴ و ۵ و ۶؛ والصدوق فی عیون أخبار الرضا، ج ۱، ص ۳۴، ح ۴۰ الباب ۳۱؛ [۴] وکمال الدین، ص ۲۳۵، ح ۴۴؛ [۵] والمفید فی الإرشاد، ج ۱، ص ۲۳۳؛ [۶] والشیخ الطوسی فی الأمالی، ص ۱۶۲، ح ۲۶۸، المجلس السادس؛ [۷] وابن البطریق فی العمده، ص ۶۸، ح ۸۱؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۰۰، ح ۵۹ وغیرهم.

قوله: (فی معادن أهل صفوته) .

صفوه الشیء: خالصه، شبّه طبقات شیعه أهل البیت بالمعادن. والمراد بالصفوه الأئمّه علیهم السلام، وبأهل الصفوه شیعتهم.

وکذا قوله: (أهل خیرته) .

قوله: (مصطفَی) بفتح الفاء وسکون الیاء، سقط نون الجمع بالإضافه.

قوله: (خیرته) . الخیره-بکسر الخاء وفتح الیاء-بمعنی المختار.

قوله: (أبلج) : أوضح.

قوله: (حظر علی غیرهم) .

حظر-بالحاء المهمله والظّاء المعجمه-بمعنی حرّم ومنع، أی حرّم اللّه تعالی علی غیر الأئمّه-صلوات اللّه علیهم-اقتحام ما یجهلون.

وضمیر الجمع فی «علیهم» باعتبار المعنی.

قوله: (ومنعهم جحد ما لا یعلمون) کما منعهم اللّه تعالی إنکار الأعلم لهم علی حقیقته، ولا اطّلاع لهم علی حکمته، وذلک لأمرٍ أراده اللّه سبحانه من استنقاذ مَن شاء، أی استخلاصه من ملمّات الظلم.

قوله: (الملمّات) .

جمع ملمّه وهی الواقعه والنازله (۱). و «الظُّلم» جمع ظلمه.

قوله: (من مغشیات البهم) (۲).

المغشیات-بتشدید الشین-اسم مفعول من التغشیه، أو بتشدید الیاء من الثلاثی المجرّد، وهما بمعنی واحد.

والبُهَم جمع بُهمَه. والمراد من الظلم والبهم الجهل والمذهب الباطل واشتباه الأمر؛ لما فیها من خفاء الحقّ والإبهام.

۱- ۱) . کما فی تاج العروس، ج ۱۷، ص ۶۶۱ (لمم) .

۲- ۲) . البُهمه بالفارسیّه پوشیدگی و بستگی، ومنه الباب المبهم والأمر المبهم. (منه رحمه الله) .

قوله: (توازرهم) : توافقهم.

قوله: (يأرن) : (۱)يذهب؛ من قولهم: أرن البعير: إذا نشط فی السير.

قال شيخی واُستاذی ومن عليه فی العلوم الدينيّه اعتمادی وإليه فی الأخبار، اُستنادی الشيخ محمّد العاملی الشهير بالحرّ أيّده اللّه تعالی حين قرآءتی عليه:

يأرز بالراء المهمله والزاء المعجمه؛ إمّا من قولهم: ليله أرزه، أی بارده، كاد العلوم معهم برد سوقه، وبطل رواجه.

وإمّا من قولهم: أرز فلان يأرز أرزاً إذا انضامّ من بخله، كاد العلم معهم تقبَّض ويُمنع من الانبساط والانتشار، فهو كنايه عن غلبه الجهل وانتشاره.

وقد جاء فی كلام نهج البلاغه: «قد خاضوا بحار الفتن، وأخذوا بالبدع دون السنن، وأرز المؤمنون، ونطق الضالّون» (۲).

قال ابن أبی الحديد فی شرحه: وأرز المؤمنون، أی انقبضوا، والمضارع يأرز بالكسر أرزاً وأروزاً، ورجل أرزٌ، أی منقبض.

وفی الحديث: «إنّ الإسلام ليأرز إلی المدينه كما يأرز الحيّه إلی جُهرها؛ أی ينضمّ إليها ويجتمع (۳).

انتهی كلامه أدام اللّه أيّامه.

۱- ۱) . فی أكثر نسخ الكافی «يأرز» بتقديم المهمله علی المعجمه، بمعنی يجتمع، أی يجتمع كلّه فی زاويه النسيان. وفی بعض النسخ «يأزر» بتقديم المعجمه علی المهمله، بمعنی يضعف. وفی بعضها «يأرن» بمعنی يهلك وينعدم. وجمله «حتی كاد العلم معهم أن يأرز كلّه» إشاره واقتباس من الخطبه المنقوله فی الكافی، ج ۱، ص ۳۳۵، باب نادر فی حال الغيبه، ح ۳، و ص ۳۳۹، باب فی الغيبه، ح ۱۳ عن علیّ عليه السلام. وفی كلتا الروايتين «يأرز» بتقديم المهمله. راجع: التعليقه للداماد، ص ۱۰؛ شرح صدر المتألّهين، ص ۹؛ شرح المازندرانی، ج ۱، ص ۳۷؛ مرآه العقول، ج ۱، ص ۱۵؛ [۱] الصحاح، ج ۳، ص ۸۶۴؛ النهايه، ج ۱، ص ۳۷ (أرز) .

۲- ۲) . نهج البلاغه، ص ۲۱۵، الخطبه ۱۵۴. [۲]

۳- ۳) . اُنظر الحديث فی المجازات النبويّه للشريف الرضیّ، ص ۱۰۸، ح ۷۵؛ [۳] والقوائد والفوائد للشهيد الأوّل، ج ۲، ص ۱۲۰، القاعده ۱۸۹؛ والنهايه لابن الأثير، ج ۱، ص ۳۷، ([۴]أرز) ؛ ومسند أحمد، ج ۲، ص ۲۸۶؛ [۵] وسنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۰۳۸، ح ۳۱۱۱؛ وكنزالعمّال، ج ۱، ص ۲۳۹، ح ۱۱۹۷. فی بعضها: «إنّ الإيمان» بدل: «إنّ الإسلام» .

قوله: (هل يسع الناس المقام على الجهاله) .

المقـام-بضمّ الميم على أن يكون مصـدراً ميميّـاً-بمعنى الإقـامه، كمـا فى قوله تعالى: «لا مُقامَ لَكُمْ» ١ بـالضمّ، أى لا إقامه لكم، ويحتمل أن يكون بفتح الميم مصدراً ميميّاً بمعنى القيام.

قال الجوهرى:

المقام بالضمّ والفتـح قـد يكون كلّ واحـد منهما بمعنى الإقامه وبمعنى موضع القيام؛ لأنّك إذا جعلته من قام يقوم فمفتوح، وإن جعلته من أقام يقيم فمضـموم؛ لأنّ الفعل إذا جاوز الثلاثه فالموضع مضـموم الميم؛ لأنّه مشبّه ببناء الأربع، نحو دحرج، يُقال: هذا مُدَحرَجُنا، وقوله تعالى: «لا مُقامَ لَكُمْ» بالضمّ، أى لا إقامه لكم، وبالفتح أى لا موضع لكم. وقوله تعالى: «حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَ مُقاماً» ٢ أى موضعاً (١).

تمَّ كلام الجوهرى.

قوله: (جهه الاستحسان) .

الاسـتحسان لغةً استفعال من الحسن، ويُطلق على الإحسان إلى ما يهواه من الصور والمعانى والأفعال وإن كان مستقبحاً عند غيره. واصطلاحاً قال بعض الحنفيّه والحنابله: إنّه دليل ينقدح [فى] نفس المجتهد [و] لا يقدر على إظهاره؛ لعدم مساعده العباره (٢).

وقال بعضهم: إنّه عدول عن قياس إلى قياس أقوى (٣).

وقال آخرون: تخصيص القياس بأقوى منه (۴).

وقال الكرخى: هو عباره عن العدول فى مسأله عن مثل ما حكم به فى نظائره إلى

١- ٣) . الصحاح، ج ۵، ص ٢٠١٧ ([١]قوم) .

٢- ۴) . الإحكام للآمدى، ج ۴، ص ٣٩١؛ الإبهاج فى شرح المنهاج، ج ٣، ص ١٨٨؛ والمستصفى للرازى، ج١، ص ٢٨١. [٢]

٣- ۵) . قال به البزدوى اُنظر كشف الأسرار عن اُصول فخر الإسلام البزدوى، ج ۴، ص ۴.

۴- ۶) . أورده أبو الخطّاب فى التمهيد، ج ۴، ص ٩٣، وابن قدامه فى روضه الناظر، ج ٣، ص ۵٣٢.

خلافه لوجه أقوى منه من نصّ أو إجماع أو غيرهما (۱).

والكلّ عندنا باطل.

قوله: (النشوّ عليه) أى على الاستحسان، يقال: رجل نشوّ إذا دخل فى أمرٍ لا يكاد يتخلّص منه.

قوله: (خلقه) بكسر الخاء أى نوع خلقه.

قوله: (أهل الضرر والزمانه) .

الضرّ (۲)فى الأصل: ضدّ النفع، والاسم: الضرر، ثمّ أُطلق على النقص والشدّه والضيق، يُقال: لا ضرر عليك، أى لا ضيق عليك. ويُقال: مكان ذو ضرر، أى ذو ضيق. ومنه الضراره، وهى ذهاب العين، يُقال: رجل ضرر، أى ذاهب البصر.

والزمانه: العاهه التى تسقط صاحبها على الأرض لا يقدر على الذهاب والإياب. والمراد بالضرر والزمانه مطلق المرض والعلّه، أو المراد بالضرر العمى، وبالزمانه العرج. والأوّل أنسب؛ لتقابلهما الصحّه والسلامه، ولشموله العمى والعرج وغيرهما.

قوله: (لم يتنكّب الفتن) : لم يعدل عنها.

قوله: (انبثقت على أهل دهرنا بثوق هذه الأديان) .

البثوق-بضمّ-جمع بثق بفتح الثاء وكسرها.

قال فى القاموس: «بثق النهر بَثقاً وبِثقاً وتبثاقاً: كسر شطَّه. واسم ذلك الموضع: البَثَق ويكسر، والجمع: بثوق، وانبثق: انفجر» (۳)يعنى انفجرت مياه بثوق هذه الأديان؛ فإسناد الانبثاق إلى بثوق الأديان من المجاز العقلى، كما فى قولهم: جرى النهر.

قوله: (وذلك بتوفيق اللّه وخذلانه) أى أخذ الدين من الكتاب والسنّه ومن أفواه الرجال بتوفيق اللّه وخذلانه، على اللفّ والنشر المرتّب.

۱- ۱) . حكاه عنه الرازى فى المحصول، ج ۴، ص ۱۴۴۶.

۲- ۲) . فى هامش النسخه: «الضَّرّ: آسيب رسانيدن؛ الضرر: آسيب» .

۳- ۳) . القاموس المحيط، ج ۳، ص ۲۱۷ ([۱]بثق) .

قوله: (والتأويل من غير علم وبصيره) .

أى تأويل الآيات المتشابهه من تلقاء النفس، وهو منهىّ عنه، كما فى قوله تعالى فى سوره آل عمران: «وَ اِبْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ» ۱ إلى آخر الآيه؛ بخلاف ما إذا كان التأويل من الراسخين فى العلم، وهم الأئمّه المعصومون عليهم السلام (۱).

قوله: (فمستقرّ ومستودع) .

المستقرّ بفتح القاف على قراءه الكوفيّين والحجازيّين. وأمّا ابن كثير والبصريّان- وهما: أبو عمرو ويعقوب-، فقراءتهم بكسر القاف (۲).

والمستودع اسم مفعول على التقديرين.

قال علىّ بن إبراهيم فى تفسيره: «المستقرّ: الإيمان الذى ثبت فى قلب الرجل إلى أن يموت، والمستودع هو المسلوب عنه الإيمان» (۳).

قوله: (يتدارك اللّه تعالى بمعونته وتوفيقه إخواننا وأهل ملّتنا) أى يتدارك بمعونته وتوفيقه تقصير إخواننا وأهل ملّتنا. يُقال: فلان يتدارك ما فاته.

قوله: (ونحن ما نعرف من جميع ذلك) . إلخ، أى المذكور من الوجوه الثلاثه إلّاأقلّ ذلك؛ يعنى أقلّ ذلك يجرى فى الأحكام؛ لأنّ الإجماع لا يكون فى أكثر الأحكام، وكذا الموافق بكتاب اللّه تعالى قليل؛ لأنّ المحكمات من القرآن بالنسبه إلى الأحكام قليل، وكذا الخبران المتعارضان اللذان أحدهما مخالف ما ادّعاه العامّه؛ فإنّ الرواه أكثرهم ممّن لاتقيّه منهم.

قوله: (توخّيت) : قصدت.

قوله: (إذ الربّ واحد) تعليلٌ لقوله: إلى انقضاء الدنيا.

۱- ۲) . وردت روايات كثيره دالّه على أنّ المراد بالراسخين فى العلم هم الأئمّه؛ اُنظر على سبيل المثال: بصائر الدرجات، ص ۲۲۲، الباب ۱۰؛ [۱] والكافى، ج ۱، ص ۱۸۶، باب فرض طاعه الأئمّه، ح ۶. [۲]

۲- ۳) . حكاه عنهم الطبرسى فى مجمع البيان، ج ۲، ص ۳۳۹، ذيل تفسير الآيه ۹۹ من سوره الأنعام.

۳- ۴) . تفسير القمى، ج ۱، ص ۲۱۲، [۳] ذيل الآيه ۹۹ من سوره الأنعام.

قوله: (وسّعنا) على صيغه المتكلِّم مع الغير، بمعنى كثّرنا.

قوله: (ببخسٍ) : بنقصٍ.

[كتاب العقل والجهل]

قوله: (أخبرنا أبو جعفر محمّد بن يعقوب) الخ. [ح ١]

كانت التلامذه الذين يقرؤون على المصنّف رحمه الله كتبوا فى أوّل كتبهم: «أخبرنا أبو جعفر محمّد بن يعقوب» وثبتت تلك الكتابه، واستمرّ الأمر إلى زماننا هذا.

تمهيد:

اعلم أنّ لأخذ الحديث طرقاً، والمشهور المعوّل عليها سبعه:

أعلاها سماع الراوى لفظ الشيخ، أو إسماع الراوى لفظه إيّاه بقراءه الحديث عليه، ويدخل فيه سماعه مع قراءه غيره على الشيخ.

وفى ترجيح أحدهما على الآخر والتسويه بينهما أوجه.

والمشهور جواز الروايه بلفظ «حدّثنى» فى الشقّين، (١)ومنعه بعضهم فى الثانى، (٢)وخصّ «حدّثنى» بالأوّل، و «أخبرنى» بالثانى.

وبعدهما الإجازه، وهى أربعه أوجه:

١-إجازه معيّن لمعيّن، كإجازه الكافى مثلاً لشخصٍ معيّن.

٢-إجازه معيّن لغير معيّن، كإجازته لكلّ أحد.

٣-إجازه غير معيّن لمعيّن، نحو: أجزتك مسموعاتى.

۴-إجازه غير معيّن لغير معيّن، كأجزتُ لكلّ أحد جميع مسموعاتى.

كما يحكى عن بعض أصحابنا أنّه أجاز على هذا الوجه (٣).

١- ١) . اُنظر تفصيل الكلام فى البحار، ج ٢، ص ١۶۶-١۶٧؛ [١] ونهايه الدرايه، ص ۴۴۵.

٢- ٢) . نسبه فى شرح التقريب، ج ٢، ص ١٧، إلى الشافعى وأصحابه وجماعه اُخْرى، وانظر أيضاً مقباس الهدايه، ج ٣، ص ٩۶.

٣- ٣) . نسبه الشهيد الثانى فى شرح البدايه، ص ١٠٠، إلى الشهيد الأوّل، وكذلك فى مقباس الهدايه، ج ٣، ص ١١٩.

وبعدها المناوله، وهی قسمان:

مقرونه بالإجازه، وغیر مقرونه بها. فالأوّل أن یناوله کتاباً ویقول: هذا روایتی فاروه عنّی، أو شبهه.

والثانی: أن یناوله کتاباً ویقول: هذا سماعی، ویقتصر علیه.

وفی جواز الروایه بالثانی قولان.

وهل یجوز إطلاق «حدّثنا» و «أخبرنا» فی الإجازه والمناوله؟ قولان.

واصطلح بعضهم علی قوله: أنبأنا.

وبعدها المکاتبه، وهی أن یکتب مسموعه لغائب بخطّه، ویقرنه بالإجازه، أو یعریه عنها. والکلام فیها کالکلام فی المناوله.

والحقّ أنّه مع العلم بالخطّ والمقصد بالقرائن لا فرق یعتدّ به بینها وبین سائر الأقسام، ککتابه النبیّ صلی الله علیه و آله إلی کسری وقیصر، وکتابه أمیر المؤمنین علیه السلام إلی عمّاله بمصر وغیرها، مع أنّها کانت حجّه علیهم.

وبعدها الإعلام، وهو أن یُعلم الشیخ الطالبَ أنّ هذا الحدیث أو الکتاب مسموعه. وفی جواز الروایه به قولان.

ویقرب منه الوصیّه، وهی أن یوصی بکتاب یرویه لأحد، وقد جوّز الروایه به.

والوجاده وهی أن یقف إنسان علی أحادیثَ من مرویّات شیخه بخطّه ولم یسمعها منه، فجوّزوا أن یرویها عنه ویقول: وجدت بخطّ فلان، أو قرأت بخطّه. والمشهور أنّه من باب المنقطع مع شوب اتّصال (۱).

قال الشیخ الاُستاذ حفظه اللّه:

المشهور بین الأصحاب أنّه لایجوز نقل الحدیث وروایته إلّابأحد الطرق السبعه، هذا إذا لم یکن الکتاب من المتواترات مثل الکتب الأربعه للمحمّدین الثلاثه رضی اللّه عنهم، ومثل الکتب المشهوره المتواتره عن مصنّفیها کقواعد العلّامه مثلاً، فإنّ

۱- ۱) . اُنظر علی سبیل المثال شرح البدایه، ص ۱۱۱؛ ومقباس الهدایه، ج ۳، ص ۱۶۵.

الظاهر أنّه لايحتاج إلى الإجازه؛ لأنّ الغرض منها إمّا العلم أو الظنّ المُتاخَم له بأنّ الكتاب من مصنّفه أو راويه، ومع حصول العلم لايحتاج إلى علم آخر.

أو ليعلم أنّ مصنّفه أو راويه راض بالنقل عنه، ولاـ شكّ أنّ كلّ من يصنّف كتاباً فهو راض بالنقل عنه، لكنّ الأحوط أن يكون بالإجازه تأسّياً بالسلف الصالحين، ولنقل الإجماع مطلقاً.

ويمكن أن تكون لها حكمه خفيّه، ولا ريب فى حسنه تيمّناً وتبرّكاً، ولئلّا تكون شبيهاً بالمرسل سيّما فى كتب الأخبار (۱).

انتهت كلماته، دامت بركاته.

قوله: (عدّه من أصحابنا) . [ح ۱]

قال الشيخ العلّامه جمال الملّه والدِّين مطهّر الحلّى-قدّس اللّه روحه-فى خلاصه الأقوال:

قال الشيخ الصدوق محمّد بن يعقوب الكلينى فى كتابه الكافى فى أخبار كثيره: عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسى. قال: والمراد بقولى: عدّه من أصحابنا: محمّد بن يحيى، وعلىّ بن موسى الكمندانى، وداود بن كوذه، وأحمد بن إدريس، وعلىّ بن إبراهيم بن هاشم. قال: وكلّما ذكرته فى كتابى المشار إليه: عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقى، فهم: علىّ بن إبراهيم، وعلىّ بن محمّد بن عبداللّه بن اُذينه، وأحمد بن عبداللّه اُميّه، وعلىّ بن الحسن. وكلّ ما ذكرته فى كتابى المشار إليه: عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد، فهم: علىّ بن محمّد بن علان، ومحمّد بن أبى عبداللّه، ومحمّد بن الحسن ومحمّد بن عقيل الكلينى (۲).

قوله: (لمّا خلق اللّه العقل) الخ. [ح ۱]

اعلم أنّ العقل إمّا فطرىّ أو كسبىّ، والعقل الفطرى هو القوّه التى يدرك بها الإنسان المعانى الكلّيّه وحسن بعض الأشياء وقبح بعضها ونفعها وضرّها، وهى القوّه المدركه العاقله، وتسمّى بالنفس الملكيّه والمطمئنّه. ولها شعبتان: القوّه النظريّه والعمليّه.

۱- ۱) . حكاه المحدّث النورى فى خاتمه المستدرك، ج ۲، ص ۱۰، عن بعض معاصريه.

۲- ۲) . رجال العلّامه الحلّى، ص ۴۳۰، [۱] الفائده الثالثه.

والأُولى: مبدأ التأثّر من المبادئ العاليه لفيضان الصور العلميّه، والأُخرى: مبدأ تحريك البدن فى الإعمال بالفكر والرويّه.

والعقل الكسبى هو كمال يحصل للعقل الفطرى بسبب استفاضه العلوم وملاحظه حسن الأُمور وقبحها، والعمل بالحسنات وترك القبائح، فيحصل له بالنظر إلى الشعبه الأُولى الحكمه، وبالنظر إلى الشعبه الثانيه العداله.

وقد يُطلق العقل على معناه المصدرى، أى التعقّل والتفكّر، وعلى الجوهر المجرّده التى أثبتها الحكماء، وهو أوّل ما صدر عنه تعالى بزعمهم.

والمراد فى هذا الحديث العقل الفطرى الأوّلى.

والمراد بالجهل القوّه الحاصله، وهى الوهم، ويتبعه القوّه المحرِّكه؛ ولها شعبتان:

الأُولى: القوّه الشهويّه، وهى مبدأ جلب ما يلائمها، ويُقال لها: النفس البهيميّه والأمّاره.

والثانيه: القوّه الغضبيّه، وهى مبدأ دفع ما لا يلائمها، ويُقال لها: النفس السبعيّه واللوّامه.

فمعنى الحديث: لمّا خلق اللّه عقل الإنسان استنطقه، أى طلب منه النطق ليصير الإنسان ناطقاً مدركاً ممتازاً عن سائر الحيوانات، ويبدو فضله وشرفه باعتبار قابليّته لذلك؛ إذ بتلك القابليّه يحصل له المزيّه والفضيله على ملائكه السماوات؛ لخلوّها عن قوّه الإدبار والشهوات.

ولايخفى مناسبه هذا الوجه الوجيه لقوله: «إيّاك أُعاقب وإيّاك أُثيب» .

قوله: (ثمّ قال له: أقبل فأقبل، ثمّ قال له: أدبر فأدبر) . [ح ١]

قيل: المراد بالإقبال الأمر بالحسنات، وبالإدبار النهى عن السيّئات (١).

وهذا المعنى غير جيّد؛ لأنّ ذكر الأمر والنهى بعد ذلك-حيث قال: وعزّتى وجلالى ما خلقت خلقاً هو أحبُّ إلىَّ منك، ولا أكملتك إلّافيمن أُحبّ، أما إنّى إيّاك آمر وإيّاك أنهى؛ تأكيداً للأوّل-تكلّف.

١- ١) . قال به المولى محمّد صالح المازندرانى، فى شرح أُصول الكافى، ج ١، ص ۶۹. [١]

وقیـل: المراد بالإقبـال توجّه النفس الناطقه إلی عالم الملکوت لتستضـیء من أنوار الجبروت، وتصل إلی العالم الأعلی، وبالإدبار میلها إلی جانب البدن العنصری والاشتغال بتدبیره وحکومته فی مدینه البدن علی وجه العداله والصلاح (۱).

أقول: هذا لا یناسب الحدیث الآتی فی ذکر جنود العقل والجهل؛ (۲)لأنّه قال فیه: «خلق الجهل من البحر الأُجاج ظلمانیّاً فقال له: أدبر فأدبر، ثمّ قال له: أقبل فلم یقبِل، فقال له: استکبرت، فلعنه» إذ لیس المراد بإدبار الجهل میله إلی جانب البدن العنصری علی وجه العداله والصلاح.

ولایجوز أن یُقـال: أمر اللّه تعالی للعقل بهـذا المیل إنّما هو علی وجه العـداله والصـلاح، وأمر الجهل هـذا المیل لیس علی وجه العداله والصلاح، بل علی وجه الجور والفساد.

لأنّا نقول: هذا الأمر قبیح عقلاً لا یأمر به الآمرُ عدلاً.

فمـا وصـل إلیه عقلی النـاغص ورأیی النـاقص أنّ المراد بالإقبـال القرب إلی جناب الرحمه الأحـدیّه والتوجّه إلی جوار الحضـره الصمدیّه للاستفاضه من أنوار الملکوت، والاستفاده من أسرار اللاهوت.

والمراد بالإدبار المیل إلی جهه الـدنیا الدنیّه، والرغبه إلی الشـهوات الفانیه، والهمّ إلی المهمّات الدنیویّه؛ لاحتیاج الخلق إلیها فی المآکـل والمشارب وسـلامه النفس وبقاء النوع، فأمره تعالی للعقل والجهل علی سبیل العرض وطلب القبول (۳)للعقل کما یقول الواهب لشـیء: خذ هذا، وکما یقول الوالی لرجل صالح: اقضِ بین الناس، بمعنی تقبّل منصب القضاء، فإذا قضـی هذا الرجل فی أمرٍ، عُلم أنّه قبل هذا المنصبَ ورضی به.

فلمّـا عرض واهب العطایـا–جـلّ شـأنه–علی العقل أمر الإقبال والإدبار، أعنی القوّه علیهما، فاختارهما ورضـی به، وعرضـهما علی الجهل فی الحدیث الآتی فقبل الإدبار،

۱- ۱) . قال به الفیض الکاشانی فی الوافی، ج۱، ص ۵۳. [۱]وانظر مرآه العقول، ج ۱، ص ۲۸. [۲]

۲- ۲) . اُنظر الکافی، ج ۱، ص ۲۱، ح ۱۴. [۳]

۳- ۳) . لایتوهّم أنّه معنی أقبل؛ لأنّ الإقبال لیس بمعنی القبول، فتنبّه ولا تذهل (منه رحمه الله) .

وأبى عن الإقبال فُتح للعقل هذان السبيلان بسبب قبوله واختياره، وفُتح للجهل باب الإدبار لقبوله له، وسُدّ له باب الإقبال لإبائه عنه، فإذا فتح اللّه تعالى للعقل هذين البابين وحصل له الاختيار، صار موقعاً للتكليف، فقال: «إيّاك آمر، وإيّاك أنهى، وإيّاك أُثيب، وإيّاك أُعاقب» .

أو نقول: المراد من خلق العقل واستنطاقه وأمره بالإقبال والإدبار وإطاعته وعصيان الجهل فى عالم تكليف الأرواح قبل خلق الأبدان والأشباح، فالإقبال والإدبار فى الأبرار والفجّار إنّما يكونان بسبب تقدّم الاختيار، كما يجىء فى أوّل باب طينه المؤمن والكافر من كتاب الإيمان والكفر.

وقال شيخى وأُستاذى-أيّده اللّه تعالى-فى الكلام فى هذا الحديث وما شابهه: تصوير وتمثيل لإطاعه العقل وانقياده تصويراً هو أوقع فى نفس السامع، وبه آنس، وله أقبل وعلى حقيقته أوقف وإن لم يكن هناك نطق ولا إقبال ولا إدبار؛ إذ المفروضات قد تتخيّل فى الذهن كالمحقّقات، وأمثال هذا فى القرآن والحديث أكثر من أن يُعدّ ويُحصى، وقد نبّه عليه فى مواضع من الكشّاف (۱). انتهى كلامه.

واعلم أنّ فى تقديم المفعول على الفعل فى قوله: «إيّاك آمر» الخ، إشارةً إلى أنّ المأمور والمنهىّ، والمعاقب والمُثاب إنّما هو النفس المجرّده الإنسانيّه، والبدن آله لإدراك الثواب والعقاب، وتقديم «أُعاقب» على «أُثيب» للتنبيه على أنّ المعاقبين أكثر من المُثابين. وهذا من إفادات الفاضل العارف للمعانى شمس الدين محمّد الجيلانى رحمه الله.

وأقول: يحتمل أن يكون تقديم العقاب للاهتمام بذكره، على أن يكون إشارةً إلى أنّ معصيه العاقل وإقدامه على الذنوب من أشنع العيوب؛ لأنّ العاقل يتدبّر حسن الأُمور وقبحها ونفعها وضرّها، ويعرف اللّه تعالى وعلمه بما يفعل، ونظرَه على ما يعمل، ومع هذا لا يعظم عليه عصيانه جلّ شأنه.

۱- ۱) . الحاشيه على أُصول الكافى [۱]للسيّد بدر الدين بن أحمد الحسينى، ص ۴۰.

ولا ـ عجب ممّن هو من ذوى الألباب عباده ربّه مع أنّه طامع عنه الثواب، بل العجب من العقلاء المعصيه مثل الجهلاء، ولنِعْمَ ما قال بعض أهل الحال: إن كنت عصيت اللّه وظننت أنّه يراك، فقد اجترأت على أمرٍ عظيم، وإن ظننت أنّه لا يراك، فقد كفرت ومقامك الجحيم.

قوله: (العقل ما عُبد به الرحمان) الخ. [ح ٣]

العقل هنا بمعنى العقل الكسبى، وفيما يجىء بعد ذلك فى بعض الأحاديث بمعنى التعقّل، (١)فانظر بعقلك ما يناسب المقام.

قوله: (تلك النكراء) [ح ٣] بالفتح والمدّ: الفطنه يعنى الفطانه فى اُمور الدُّنيا والحيل فيها، وجوده الرأى فى الشرور والمكر فى الاُمور.

وفى بعض النسخ «النكره» بضمّ النون، وفى بعضها «النكرى» كلّها بمعنى.

قوله: (وليست لهم تلك العزيمه) . [ح ٥]

العزيمه من العزم، وهو القطع على الشىء والجزم به. والمراد: ليس لهم عقل وتميز ليقطعون بين الحقّ والباطل فى ولا ـ يتكم ويحزمون بها.

قوله: (ممّن عاتب اللّه تعالى) . [ح ٥]

المعاتبه: الملامه، وإنّما لم يعاتبهم اللّه تعالى لأنّهم من غير ذوى البصيره والعقل.

قوله: «فَاعْتَبِرُوا يا أُولِى اَلْأَبْصارِ» (٢). [ح ٥]

جمع بصر بمعنى العقل.

قوله: (إنّما يداقّ) [ح ٧]، من الدقّه، يعنى إنّما يعاملهم اللّه تعالى بالدقّه، ويجعل الأمر عليهم دقيقاً.

وكتب بعض الأفاضل عليها حاشيه طويله مضمونها أنّه «يداف» بالفاء، من قولهم: دافف الرجل: أجهزت عليه. والإجهاز: قتل الجريح.

وقال فى آخر حاشيته: وأمّا «يداق» بالقاف، فتحريف تصحيفى وتصحيف

١- ١) . اُنظر الكافى، ج ١، ص ١٣، ح ١٢.

٢- ٢) . الحشر (٥٩) :٢. [١]

تحریفی (۱). وکان هذا الفاضل المدقّق ظنَّ أنّه من الدقّ ولذا خفی علیه الحقّ.

قوله: (ظاهره الماء) [ح ۸] بالظاء المعجمه بمعنی أنّ ماءها جارٍ علی وجه الأرض، أو نظیف مضیء.

ویحتمل أن یکون بالطاء المهمله، بمعنی أنّ ماءها صافٍ طاهرٌ من الکدر.

قوله: (أنا رجل عابد) [ح ۸] أی فی صوره رجل عابد. والقرینه علی ذلک قوله: «فأتاه الملک فی صوره إنسیّ» . وإنّما فسّرناه بذلک لئلّا یلزم الکذب علی الملک.

قوله: (وما لربّک حمار) . [ح ۸]

کلمه «ما» نافیه علی الاستفهام الإنکاری، بمعنی لایکون له حمار وله ما فی الأرض؟ وقلّه عقله من جهه أنّه اعتقد عیب مکانه لأجل أنّه لیس لربّه حمار، واعتقد أنّ الحمیر التی فی العالم لیست له تعالی، بل لأربابها، فعرف اللّه تعالی ممّن ینبغی أن یکون له حمار ولیس له حتّی یرعاه.

قوله: (من شخوص الجاهل) . [ح ۱۱]

الشخوص: الذهاب من بلدٍ إلی بلد، یعنی أنّ إقامه العاقل فی بلد خیرٌ من شخوص الجاهل للجهاد فی سبیل اللّه تعالی، أو لطواف الکعبه وزیاره النبیّ صلی الله علیه و آله والأئمّه الطاهرین صلوات اللّه علیهم أجمعین.

أو المعنی أنّ إقامه العاقل خیرٌ من مسافره الجاهل فی البلاد والسیاحه فی أقالیم الأرض، مع أنّ فی السفر اجتلاب العلم والمال، واکتساب المعرفه والکمال، ومشاهده الأماکن الجدیده، ومصاحبه الطوائف المجیده، ونُسبت أبیات فی هذا المعنی إلی سیّد الأوصیاء وسند الأصفیاء علیه أفضل الصلاه وأکمل الثناء: تغرّب عن الأوطان فی طلب العُلی

۱- ۱) . التعلیقه علی الکافی للسیّد محمّدباقر الداماد، ص ۲۳-۲۴. [۱] وفیه «فتصحیف تحریفی، وتحریف تسقیمی» .

فموت الفتی خیرٌ له من حیاته بدارِ هوانٍ بین واشٍ وحاسد (۱)

قوله: (ما یُضمِرُ النبیّ) الخ. [ح ۱۱]

قال مولانا محمّد أمین الاسترآبادی: المراد مطلق النبیّ علیه السلام (۲).

وقال شیخی وأُستاذی: النبیّ فعیل من النبأ، بمعنی الخبر، یعنی ما یضمر الخبیر، أی العاقل ما یضمر فی نفسه من التفکّر فی آلاء اللّه والتدبّر فی عجائب صنعه، والتأمّل فی الموت وأحوال الآخره وأهوالها أفضل من مجاهده المجاهدین فی سبیل اللّه وأعمال العاملین فی أُمور الدِّین.

قوله: (بأنّ لهم مدبّراً) . [ح ۱۲]

أی للإنسان والسماء والأرض وغیرها. وذکر ضمیر ذوی العقول علی سبیل التغلیب.

قوله: «لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ» ۳ [ح ۱۲] أی قوّتکم. واللام فی «لتبلغوا» متعلّق بمحذوف، أی یُبقیکم لتبلغوا قوّتکم وأیّام شبابکم.

قوله: «صِنْوانٌ وَ غَيْرُ صِنْوانٍ» ۴ [ح ۱۲]

قال فی مجمع البیان: «نخیلٌ صنوان، أی نخیلات من أصلٍ واحدٍ؛ وغیرُ صنوان، أی نخیلات من أُصولٍ شتّی» (۳).

قوله: («فِی اَلْأُكُلِ» ۶ [ح ۱۲] فیما یؤکل) ؛ یعنی یفضّل بعضها علی بعض فی الأکل فی الطعم والریح والشکل والقدر وغیر ذلک.

قوله: «قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» ۷ [ح ۱۲] متعلّق بحرّم أو أتل.

وقوله: «وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً» ۸ [ح ۱۲] عطف علی به؛ أی لا تشرکوا بالوالدین ذا

۱- ۱) . دیوان أمیر المؤمنین، ص ۳۶.

۲- ۲) . الحاشیه علی أُصول الکافی، للأسترآبادی (المطبوع ضمن میراث حدیث شیعه، الدفتر الثامن) ، ص ۲۸۱.

۳- ۵) . مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۷۶، ذیل تفسیر الآیه ۵ من سوره الرعد. [۱]

إحسانٍ، أو لا تشركوا بإحسان الوالدين إحساناً.

وقال علیّ بن إبراهیم فی تفسیره: «المراد بالوالدین النبیّ صلی الله علیه و آله وأمیر المؤمنین صلوات اللّه وسلامه علیه» (۱).

قوله: «هَلْ لَكُمْ مِنْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ» (۲). [ح ۱۲] وهو العبید.

قوله: «مِنْ شُرَكاءَ» . [ح ۱۲] کلمه «من» مزیده للتأکید؛ أی هل عبیدکم شرکاؤکم فی أموالکم؟

«فَأَنْتُمْ» [ح ۱۲] أی الموالی والعبید سواء فیما رزقناکم.

قوله: «تَخافُونَهُمْ» . [ح ۱۲] بیان کونهم سواء.

قوله: «كَذلِكَ» (۳). [ح ۱۲] أی مثل ذلک التفضیل، یعنی کما لا ترضون أن یکون مماليككم شرکاءکم، فکذلک لا ترضوا أن تجعلوا مماليک اللّه تعالی شرکاءه.

قوله: «ثُمَّ دَمَّرْنَا اَلْآخَرِينَ» ۴ [ح ۱۲] هم قوم لوط.

قوله: «لَتَمُرُّونَ» ۵ [ح ۱۲] خطابٌ لأهل مکّه؛ یعنی لتمرّون حین ذهابکم إلی الشام للتجاره وغیرها بسدوم وهو اسم موضع فی طریقه.

قوله: «إِنّا مُنْزِلُونَ عَلى أَهْلِ هذِهِ اَلْقَرْيَهِ» ۶ [ح ۱۲] أی سدوم وأهلها قوم لوط.

قوله: «رِجْزاً» ۷ [ح ۱۲] عذاباً.

قوله: «وَ مَثَلُ اَلَّذِينَ» ۸ [ح ۱۲] علی حذف مضافٍ تقدیرُه: مَثَل داعی الذین کفروا کمثل الذی ینعق. والنعق: صوت الراعی لغنمه.

۱- ۱) . تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۲۰، [۱] ذیل تفسیر الآیه ۱۵۱ من سوره الأنعام.

۲- ۲) . الروم (۳۰) :۲۸. [۲]

۳- ۳) . الروم (۳۰) :۲۸. [۳]

أو بلا تقدير، والمعنى: مثل الذين كفروا كمثل البهائم التى يُنعَق عليها؛ يعنى أنّ الكَفَرَه مثل البهائم فى التقليد لا يلقون أذهانهم إلى ما يُتلى عليهم، ولا يتأمّلون فيها، فهم كالبهائم ينعق فيسمع الصوت ولا تعرف معراه، ويحسّ بالنداء، ولا تفهم معناه.

قوله: «صُمٌّ بُكْمٌ» ١ [ح ١٢] خبر مبتدأ محذوف، أى الذين كفروا صُمٌّ بُكْمٌ.

قوله: «وَ مِنْهُمْ» [ح ١٢] أى من المفسدين الذين كفروا ولم يؤمنوا بالحقّ من يستمع إليك يا محمّد «أَ فَأَنْتَ تُسْمِعُ اَلصُّمَّ» ٢ إنّما شبّههم بالصُّمّ لأنّهم لا ينتفعون بالسماع.

قوله: «تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً» ٣ [ح ١٢] أى مجتمعين فى الرأى.

قوله: «وَ إِنْ تُطِعْ» ۴ [ح ١٢] خطاب للنبىّ صلى الله عليه و آله، والمراد غيره.

قوله: «وَ مَنْ آمَنَ» ۵ [ح ١٢] أى احمل يا نوح فى السفينه مَنْ آمن من غير أهلك.

قوله: «أَمَّنْ هُوَ قانِتٌ آناءَ اَللَّيْلِ» ۶ [ح ١٢] .

«أم من» مبتدأ، خبره محذوف، تقديره: أم من هو قانت آناء الليل كغيره. وإنّما حذف لدلاله الكلام عليه. والقانت: القائم بما يجب عليه من الطاعه. وآناء الليل: ساعاته، (١)وهى جمع إنى، كأمعاء جمع-معى، والإنى ساعه الليل، وكذا الإنو، يُقال: مضى من الليل إنيان وإنوان؛ أى ساعتان.

قوله: (حَشْوُها الإيمان) الخ. [ح ١٢]

حشو السفينه: ما يحشى فيها من المتاع والثوب وغيرها. والشراع بالفارسيّه: بادبان؛ وقيّم السفينه: مدبّرها والقائم بأمرها، وهو بالفارسيّه: ناخدا؛ وسُكّانها، أى الخشبه المنصوبه فى مؤخّرها لتصرف بها إلى الجهه المقصوده.

قوله: (ما يعقل) [ح ١٢] يعتقل من الاعتقال، وهو الحبس. وفى بعض النسخ يعتقد بَدَله.

قوله: (لأنّهم علموا أنّ الدُّنيا طالبه مطلوبه) الخ. [ح ١٢]

اعلم أنّ الدنيا والآخره طالبتان؛ أمّا الدُّنيا فلاستيفاء الرزق، وأمّا الآخره فلإدراك

١- ٧) لمزيد التوضيح اُنظر مجمع البيان، ج ۴، ص ۴٩٠-۴٩١ ذيل تفسير الآيه ٩ من سوره الزمر. [١]

الموت، وكذلك هما مطلوبتان؛ لرغبه العاقل إليهما، فمن طلب الآخره كانت الدنيا أيضاً له؛ لأنّها تطلبه لاستيفاء الرزق، ومَنْ طلب الدنيا للدنيا ليست له دنيا ولا آخره؛ لأنّه إذا طلب الدنيا لأجل الدنيا، شغل بأمرها، وترك أمر الآخره؛ إذ الدنيا والآخره أُختان ولاتجتمع بين الأُختين.

والأخبار التي وردت في ذلك كثيره مشهوره (۱)لا تحتاج إلى البيان، فحينئذٍ يأتيه الموت، فيفسد دنياه وآخرته.

وهذا كمثل شابٍّ سافَرَ إلى بلده فيها ملك له جاريه وثيّه ذات حسن ولطافه، وله أيضاً بنت جميله مؤمنه، لها صباحه وملاحه، فسرَّ الملك برؤيته، وأمر الجاريه بالقيام لخدمته، وأراد أن يزوّجه بابنته، فلمّا قامت الجاريه بالخدمه، رأى الشابّ نخله قامتها، وفتنته ذوابتها ولطافه شفتيها. وغمزه عينيها، وجد في قلبه لها ميلاً كثيراً، وصار في قيد حبّها أسيراً، فرغب في مواصلتها، وطلب منها مقاربتها، فقالت الجاريه له: لن تنال وصلي إلّابنكاح الدوام، وعبادتك للأصنام، فصار متحيِّراً في ذلك، حتّى سمع من خواصّ الملك صفه البنت وصفاءها، وحسنها وبهاءها، فالتهبت نار عشقها في باله، وتمكَّنت مُنيه وصلها في خياله، فمات الملك وصار المُلك إلى البنت، فاطّلعت الملكه على أمر الشابّ، وعلمت بأنّه من ذوى الأحساب والأنساب، فظهر عليها حسن وجهه وهيئته، فوقع في قلبها هوى محبّته، فأرسلت إليه وأعلمته بذلك، وأظهرت أنّ لك جاريه قد شغف قلبك ودّها، وتريد عقدها، فعليك أن تخرج عن بالك ميلها، وتمحو عن خيالك نيلها، وتقنع بخدمتها، وتكتفي برؤيتها، وإنّما رخّصناك في ذلك؛ لعدم مخالفتنا للملك، فشقّ الأمر على الشابّ، فما قال شيئاً في الجواب؛ إذ كان مقيّداً بحبّ الجاريه، فما طفئت بذلك هذه النائره، فلمّا انتبهت الملكه، اشتعلت نار غيرتها، وعلت شعله سيرتها، فكتبت إليه أن خلا عن شربه حبّها كأسك، وإلّا ذهب في ذلك رأسك، فزاد حُبّه وما نقص؛ إذ الإنسان على ما مُنع

۱- ۱) . اُنظر بحارالأنوار، ج ۷۴، ص ۸۷.

أحرص، فكلّما يراها يزداد مُناها، وكان راغباً أيضاً إلى الملكه، مائلاً إلى السرير والمملكه، فمرّه يقول: أختار الجاريه وعباده الأوثان، وأفديها حياتى ولا اُبالى عن الحدثان، ومرّه اُخرى عن إرادته يتولّى، ويقول: اختيار الملكه أولى، فإذا نظر إلى الجاريه يهواها، وإذا ذكر الملكه يقول: ما اُريد سواها، فتحيّر فى أمرهما؛ إذ سكر من خُمُرهما، فاستشار فى هذا الأمر إلى صديق كان معه فى الطريق، فقال له: أيُّها المفتون فى حباله صيدهما، والمجنون فى باديه قيدهما، إن اخترت الملكه تمتّعت من وصالها، وإن نكحت الجاريه فقد سعيت فى زوالها، فهل لك فى اختيار الجاريه حياه؟ هيهات هيهات، فالجاريه هى الدنيا، والملكه هى الآخره، فأىّ عاقل يرغب إلى الجاريه الفانيه، ويذر الملكه الباقيه؟ أليس لك الأولى، إيثار الآخره على الاُولى، أولى لك فأولى، ثمّ أولى لك فأولى.

ثمّ اعلم أنّه لم يذكر واو العاطفه فى قوله: «الدنيا طالبه مطلوبه» بخلاف قوله: «والآخره طالبه ومطلوبه» .

قال بعض من المحدِّثين:

ترك الواو فى الأوّل إشاره إلى أنّ تعدّد الخبر فيه نظير تعدّد الخبر فى قولهم: حلو حامض؛ فإنّهما شىءٌ واحد؛ أى مرّ، فكذلك طالبيّه الدنيا ومطلوبيّتها شىء واحد، بخلاف طالبيّه الآخره ومطلوبيّتها؛ وذلك لأنّ العقل لا يلاحظ طالبيّه الدنيا بدون مطلوبيّتها، وكذا العكس؛ لأنّ الناس كلّهم-الصالحين والطالحين-طالبون للدنيا.

أمّا الصالح فلاستيفاء الرزق منها، وأمّا الطالح فلرغبته إليها لأجل التمتّع من شهواتها ولذّاتها.

وكذلك الدنيا طالبه لكلّهم الصالحين والطالحين؛ لاستيفاء رزقهم منها، فيكونان عند العقل شيئاً واحداً غير متمايزين وإن كان فيهما تمايز اعتبارى.

وليست طالبيّه الآخره ومطلوبيّتها كذلك؛ فإنّ الآخره ليست مطلوبه لأكثر الناس وإلّا لكانوا عاملين لها؛ لأنّ طالب الشىء يسعى لتحصيله، فطالبيّتها لكلّ الناس ومطلوبيّتها لبعضهم، فالعقل يلاحظ مطلوبيّه الآخره بدون طالبيّتها؛ لأنّ طالبيّتها

بالنسبه إلى جميع الأفراد، ومطلوبيّتها بالنسبه إلى البعض، فيفترقان عند العقل (۱). انتهى.

أقول: إنّ هـذا الافتراق إنّمـا يحصل بعـد اختيار الآخره. ومعنى الحـديث: أنّ الإنسان قبل اختيار الـدنيا والآخره طالبٌ لهما وهما مطلوبتـان له، فعلى تقـدير كون الواو متروكه فى الأوّل دون الثانى وكون تركها لغرض من الإمام عليه السـلام، لا يبعـد أن يقال: طـالبيّه الـدنيا ومطلوبيّتهـا بالنسـبه إلى أمر واحـد وهو استيفـاء ما قـدّر من الأرزاق، بخلاف الآخره؛ فإنّ طالبيّتها لإدراك الموت، ومطلوبيّتها لنيل السعادات.

أو نقول: معنى الحـديث أنّ الـدنيا طالبه مطلوبه وهى مع الإنسان وظرفه، والآخره طالبه له ومطلوبه له، كأنّ الإنسان والـدنيا شـىء واحد؛ لأنّ الإنسان موجود فيها وهو معها ما دام حيّاً، بخلاف الآخره؛ فإنّها تجىء بعد ذلك، فتبصّر.

قوله: (مُصَدِّقاً) [ح ۱۲] بكسـر الـدال، بمعنى أنّه كانت أقواله حسـنه حتّى يعلم حسن أفعاله، وخلوص الأفعال وحسـنه أمر خفىّ؛ لأنّ اللّه تعالى جعل الظاهر من العقل-أى النطق-دليلاً على الخفىّ من العقل أى الاعتقاد (۲).

قوله: (أعظم النار قدراً الذى لا يَرَى الدنيا لنفسه خطراً) . [ح ۱۲]

الخطر: السـبق الـذى يتراآى عليه، يُقال: قـد أخطر المال أى جعله خطراً بين المتراهنين، وخطر الرجل أيضاً قـدره ومنزلته، ويقال: هذا أخطر لهذا وخطير له أى مثله فى القدر.

فالمعنى أعظم الناس قدراً الذى لا يرى الدنيا لنفسه مثلاً وعديلاً؛ لأنّ ثمن الأبدان الجنّه، لا الدنيا؛ فلا يبيع نفسه بالدنيا.

قوله: (إذا طلبتم الحوائج) . [ح ۱۲]

۱- ۱) . لم نعثر على هـذا القول، ولكن انظر مرآه العقول، ج ۱، ص ۶۰؛ والحاشـيه على اُصول الكافى لرفيع الدين النائينى، ص ۵۴.

۲- ۲) . اعلم أنّ للعقـل ظـاهراً وهو التكلّم والنطق، وباطنـاً خفيّـاً وهو الاعتقـاد والتفكّر، والأوّل مصـدّق للثانى؛ لأنّ الظاهر عنوان الباطن كما قال الشاعر بالفارسيّه: از كوزه همان برون تراود كه در اوست (منه رحمه الله) .

قال فی الصحاح:

الحوائج جمع حاجه علی غیر قیاس کأنّهم جمعوا حائجه.

وکان الأصمعی ینکره ویقول: هذا مُوَلّدٌ، وإنّما أنکره لخروجه عن القیاس، وإلّا فهو کثیر فی کلام العرب، وینشد: نهار اللیل أمثل حین یقضی حوائجه من اللیل الطویل (۱)

قوله: (العقل غِطاء ستیر) [ح ۱۳]: حجاب مستور عن الناس.

قوله: (الفضل جمال ظاهر) أی الإحسان والتودّد إلی الخلق جمال ظاهر.

(فاستر خَلَلَ خُلُقِک بفَضْلک) [ح ۱۳] لأنّ خِلال الظاهر یسدّ بالظاهر.

(وقاتِلْ هواک بعقلک) [ح ۱۳] أی قاتل ما تهوی نفسک من إیذاء الخلق وغیبتهم وعداوتهم بعقلک؛ لأنّ خلل الباطن یدفع بالباطن.

قوله: (إنّ اللّهَ عزّ وجلّ خَلَقَ العقلَ وهو أوّلُ خَلْقٍ من الروحانیّین عن یمین العرش من نوره) . [ح ۱۴]

قیل: هو المراد بالنور من قوله صلی الله علیه و آله: «أوّل ما خلق اللّه نوری، وکذا اللوح والقلم» (۲).

وذکر الحکیم الأُستاذ الأمیر محمّد باقر المنعوت بداماد-عاملهُ اللّه بلطفه یوم المعاد-هذا فی حاشیته حیث قال:

إنّ اللّه سبحانه خلق جوهر العقل المجرّد الإنسانی من نوره وهو أوّل مخلوق کائن من أنوار الروحانیّین عن یمین العرش.

والمراد [به] (۳)هاهنا أوّل المبتدعات (۴)من الأنوار العقلیّه الذی هو (۵)عالم الأمر بإزاء الکره القُصیا التاسعه التی هی الفلک الأقصی فی عالم الخلق، فجرم الفلک الأقصی هو العرش الجسمانی، وجوهر العقل الأسبق-الذی هو المبدع الأوّل والمجعول

۱- ۱) . الصحاح، ج ۱، ص ۳۰۷ ([۱]حوج) .

۲- ۲) . معانی الأخبار، ص ۳۰۶، ح ۱؛ الخصال، ص ۴۸۱، ح ۵۵، وفیهما: «إنّ اللّه تبارک وتعالی خلق نور محمّد قبل أن خلق السماوات والأرض. . .» ؛ عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۹۹، ح ۱۴۰؛ [۲]بحار الأنوار، ج ۱، ص ۹۷، ح ۷؛ [۳] وانظر نور البراهین للسیّد نعمه اللّه الجزائری، ج ۱، ص ۱۸۰.

۳- ۳) . ما بین المعقوفین من المصدر.

۴- ۴) . فی المصدر: «المبدعات» .

۵- ۵) . فی المصدر: + «فی» .

الأقدم-هو العرش العقلانی، والمراد بالیمین مطلق الجانب، والتعبیر عنه بالیمین للتشریف والتفخیم. . . .

ومن هناک یلمع (۱)سرّ قوله صلی الله علیه و آله: «أوّل ما خلق اللّه نوری» یعنی أوّل الصوادر وأوّل المبتدعات، (۲)وهو العقل الأوّل، کما إیّاه عنی بقوله صلی الله علیه و آله فی حدیثٍ آخر: «أوّل ما خلق اللّه العقل» . وبسط القول فی تحقیق ذلک علی ذمّه کتابنا تقویم الإیمان فی الحکمه الإلهیّه (۳).

انتهت کلماته رفعت درجاته.

أقول: المراد حینئذٍ من النور فی قوله علیه السلام: «من نور» ، نور قدرته أو عظمته، کما سیجیء فی باب خلق أبدان الأئمّه وأرواحهم علیهم السلام: أنّ أرواحهم خُلقت من نور عظمته (۴).

ویُحتمل أن یکون المراد منه النور النبویّ صلی الله علیه و آله، فحینئذٍ المخلوق الأوّل الأقدم الحقیقی نوره صلی الله علیه و آله، ثمّ العقل المجرّد الإنسانی وهو الأوّل الإضافی فی حدیث «أوّل ما خلق اللّه العقل» والروحانی منسوب إلی الروح.

قال فی الصحاح:

زعم أبو الخطّاب أنّه سمع من العرب من یقول فی النسبه إلی الملائکه والجنّ: رُوحانیٌّ بضمّ الراء، والجمع: رُوحانیّون.

وزعم أبو عبیده أنّ العرب یقوله لکلّ شیء فیه روح، ویقال مکان رَوحانیّ بالفتح أی طیّب (۵).

قوله: (ثمّ جعل للعقل خمسه وسبعین جنداً) . [ح ۱۴]

اعلم أنّ المذکور فیه ثمانیه وسبعون، ووجه ذلک ما ذکره شیخنا أبو جعفر محمّد بن الحسن طاب ثراه (۶)وهو أنّ بعض رواه هذا الحدیث روی بعض ألفاظه المتقابله

۱- ۱) . فی المصدر: «یلتمع» .

۲- ۲) . فی المصدر: «المبدعات» .

۳- ۳) . التعلیقه علی الکافی، ص ۴۰-۴۱. [۱]

۴- ۴) . اُنظر الکافی، ج ۱، ص ۳۸۹، ح ۲. [۲]

۵- ۵) . الصحاح، ج ۱، ص ۳۶۷ ([۳]روح) .

۶- ۶) . أراد به محمّد بن الحسن بن زین الدین الشهید الثانی، المعروف بالشیخ محمّد صاحب استقصاء الاعتبار.

بـالمعنى، ونقله بلفـظٍ مرادف للفظه الأصـلى، ورواه البعض الآـخر بلفظه الأصـلى مع اتّفـاق الكـلّ على إبقـاء مـا يقابله على حاله وروايته بلفظه، فحصـل التكرار والزيـاده، فجمع بعض المؤلِّفين بين الروايتين على أنّهما واحـده، وأخـذه المؤلّف-طاب ثراه- من تأليفه على حاله، فحصل التكرار والزياده كما ترى (۱).

وقـال شـيخنا وسـندنا بهـاء الملّه والـدِّين-جعله اللّه فى الجنّه من الخالـدين-: لعلّ الفقرات الزائـده إحـدى فقرتى الرجاء والطمع، وإحـدى فقرتى الفهم وضـدّه الحمق، والفهم وضـدّه الغباوه، وإحـدى السـلامه والعافيه، فجمع الناسـخون بين البدلين غافلين عن البدليّه (۲).

وقـال شـيخى واُسـتاذى-أيّـده اللّه تعـالى-فى بيـان الفقرات الزائـده مـا معناه: أنّه كرّر الحرص فجعله ضـدّاً للتوكّل تارهً، وللقنوع اُخرى، وكرّر الفهم، فجعل الحمق ضـدّه فى موضع، والغباوه فى آخر، وكرّر البلاء وجعله ضدّاً للعافيه وضدّاً للسـلامه، (۳)فيكون الزياده فى هذه الثلاثه المتكرّره.

قوله: (من رحمتى) . [ح ۱۴]

قيـل: المراد من الرحمه الرحمه العـامّه التى وسـعت كـلّ شـىء، لا الرحمه الخاصّه التى هى لأهل السـعاده خاصّهً؛ لخروج الجهل وجنده من تلك الرحمه.

أقول: ويمكن أن يُقال: لا حاجه إلى هذا التوجيه؛ لأنّ المؤمن قد يكون فيه بعض صفات جند الجهل كما يذكر بعد ذلك.

بل نقول: العمل بمقتضـى هـذه الصـفات ذنب لا يدخل فى رحمته عامله كالعداوه والحسد مثلاً، فإنّ العمل بمقتضاهما عصـيان. وقوله: فيما بعد «فإن عصيت» صريح فى هذا المعنى، فتبصّر.

۱- ۱) . حكاه عنه السيّد بدر الدين الحسينى فى الحاشيه على اُصول الكافى، ص ۴۲. [۱]

۲- ۲) . حكاه عنه المولى محمّد صالح المازندرانى فى شرح اُصول الكافى، ج ۱، ص ۲۱۰. [۲]

۳- ۳) . الحاشيه على اُصول الكافى [۳]للسيّد بدر الدين بن أحمد الحسينى، ص ۴۱.

قوله: (وهو وزير العقل) . [ح ۱۴]

الوَزَرُ فی أصل الوضع الجبل، ثمّ استعمل فی الملجأ، ومنه الوزر-بالکسر والسکون-بمعنی الإثم والثقل والسلاح. والوزیر: الموازر کالأکیل والمواکل؛ لأنّه یحمل علی السلطان وزره، أی ثقله.

وإنّما جعل الخیر وزیر العقل والشرّ وزیر الجهل؛ لأنّ الوزیر یکون قائماً مقام الأمیر فی الاستیلاء علی الجند والرعیّه، فکذلک الخیر والشرّ مستولیان علی جند العقل والجهل بحسب المعنی.

قوله: (الإیمان وضدّه الکفر، والتصدیق وضدّه الجحود) . [ح ۱۴]

قال بعض المحدِّثین: الفرق بین الإیمان والتصدیق أنّ الإیمان هو التصدیق بما جاء به النبیّ صلی الله علیه و آله مجملاً والتصدیق یکون فی واحدٍ واحدٍ، فظهر الفرق بین الکفر والجحود أیضاً؛ لأنّهما ضدّهما (۱).

وقال بعضهم: الإیمان عباره عن التصدیق بما جاء به النبیّ صلی الله علیه و آله مع الإقرار باللِّسان، والکفر عدم الإیمان عمّا من شأنه ذلک، وهما ضدّان وإن کان بینهما تقابل العدم والمَلکه اصطلاحاً، والتصدیق هو الإذعان والانقیاد لأوامر اللّه تعالی ونواهیه، ولا یشترط فیه مقارنه الإقرار باللِّسان، فتغایَرَ الإیمان. والجحود إنکارُ الشیء مع العلم به فتغایَرَ الکفر (۲).

وأنا أقول: الإیمان هو الإقرار بجمیع ما جاء به النبیّ صلی الله علیه و آله مع الاعتقاد بالقلب والعمل به، والمراد بالتصدیق تصدیق کلّ قول ظهر حقّیّته فی اُمور الدِّین أو غیره قائله أیّ من کان، والجحود ضدّه. والفرق حینئذٍ بین الإیمان والتصدیق ظاهر، وکذا بین ضدّیهما. ویفهم من الأحادیث الآتیه فی کتاب الإیمان والکفر ما ذکرت فی تفسیرهما.

قوله: (والطمع وضدّه الیأس) . [ح ۱۴]

ذکر هذه الفقره تکرار لقوله: الرجاء وضدّه الطمع، فینبغی أن یُقال: الیأس وضدّه

۱- ۱) . لم نعثر علیه بهذا النص، ولکن انظر الوافی للفیض الکاشانی، ج ۱، ص ۶۵، أبواب العقل والعلم.
۲- ۲) . والقائل هو السیّد بدر الدین بن أحمد الحسینی فی الحاشیه علی اُصول الکافی، ص ۴۴.

الطمع؛ أی الیأس من الناس.

والظاهر أنّ هذه النسخه کانت فی بعض النسخ بدل اُختها، فرآها بعض الناظرین فجمع بینهما کما ذکره شیخنا بهاء الملّه والدِّین رحمه اللّه (۱).

قوله: (التوکّل وضدّه الحرض) (۲)[ح ۱۴] بالضاد المعجمه علی أن یکون مصدراً لحَرَضَ بالتحریک و هو الذی أذا به الحزن و الهمّ، کما کتب الحکیم الماهر الأمیر محمّد باقر قدّس اللّه روحه، (۳)فحینئذٍ لا یتکرّر الحرض حتّی یکون الزائد فی إحدی فقرتیه، بل الزائد ما ذکر فی الرجاء والطمع.

قوله: (والرحمه) [ح ۱۴] والفرق بینها وبین الرّأفه أنّ الرأفه أشدّ الرحمه فهی أخصّ.

قوله: (العلم وضدّه الجهل) [ح ۱۴].

الجهل لیس بمعنی الجهل المقابل للعقل المذکور، بل مقابل للعقل الکسبی الذی هو مرادف للعلم، فلا تغفل.

قوله: (الخُرُقُ) [ح ۱۴] بالتحریک الخشونه والعنف. قال فی القاموس: «الخُرُقُ- بالضمّ وبالتحریک-: ضدّ الرفق» (۴).

قوله: (والتؤده) [ح ۱۴] بضمّ التاء وفتح الهمزه المقلوبه من الواو والدال المهمله: التأنّی فی الاُمور.

قوله: (وضدّه الهذر) [ح ۱۴] بفتح الهاء وسکون الذال المعجمه: کثره الکلام.

قوله: (الاستسلام) [ح ۱۴]: الانقیاد.

قوله: (والصفح) [ح ۱۴]: العفو.

قوله: (وضدّه السهو) [ح ۱۴]: الغفله.

قوله: (والسلامه وضدّها البلاء) [ح ۱۴].

۱- ۱) . حکاه عن الشیخ البهائی المولی محمّد صالح المازندرانی فی شرح اُصول الکافی، ج ۱، ص ۲۲۲. [۱]

۲- ۲) . فی الکافی المطبوع: «الحرص» بالصاد.

۳- ۳) . التعلیقه علی الکافی، ص ۴۲. [۲]

۴- ۴) . القاموس المحیط، ج ۳، ص ۲۳۴، ([۳]خرق) .

قال شیخنا بهاء الملّه والدِّین رحمه اللّه تعالی:

لعلّ المراد بالسلامه سلامه الناس منه. وفی الحدیث: «المسلم من سَلم المسلمون من یده ولسانه» (۱).

ویُراد بالبلاء ابتلاء الناس، وإلّا فالبلاء موکّل بالأنبیاء ثمّ الأولیاء، ثمّ الأمثل فالأمثل (۲).

انتهی کلامه، أعلی اللّه مقامه.

والذی یخطر ببالی أنّ المراد بالسلامه سلامه النفس من الحسد وسوء الظنّ؛ بدلیل ذکرها فیما یلی البغض، وعدم ذکر الحسد فی جمله الجند.

قوله: (والشهامه وضدّها البلاده) . [ح ۱۴]

الشهامه ذکاء الفؤاد والاستعداد لإدراک الشیء، والبلاده عدم الاستعداد.

قوله: (والفهم وضدّه الغباوه) . [ح ۱۴]

الفهم هو التفطّن لما بلغ إلیه، والغباوه عدم التفطّن لما بلغ إلیه، فظهرت المغایره بین الشهامه والفهم، وکذا بین البلاده والغباوه.

قوله: (المعرفه وضدّها الإنکار) . [ح ۱۴]

المعرفه: الاعتراف، قال فی الصحاح: «یُقال: ما أعرف لأحدٍ یصرعنی أی [ما] اعترف» (۳). والمراد بالمعرفه الاعتراف بحقّ لغیره علیه، والإنکار عدمه.

قوله: (المداراه وضدّها المکاشفه) . [ح ۱۴]

المداراه: الملاینه للأعداء، والمکاشفه: کشف العداوه وإظهارها لهم؛ تقول: داریته ودارأته: إذا لقیته ولاینته، وتقول: کاشفته: إذا أظهرت عداوته.

قوله: (سلامه الغیب) [ح ۱۴] أی سلامته فی وقت الغیب من ضرره کما فی الحضور فأُضیفت إلی ظرفه کصلاه الفجر.

۱- ۱) . اُنظر الحدیث فی المحاسن، ج ۱، ص ۲۸۴، الباب ۴۶، ح ۴۲۶؛ والکافی، ج ۲، ص ۲۳۴، باب المؤمن وعلاماته، ح ۱۲. [۱]

۲- ۲) . حکاه عنه العلّامه المجلسی فی البحار، ج ۱، ص ۱۱۳. [۲]

۳- ۳) . الصحاح، ج ۴، ص ۱۴۰۰، ([۳]عرف) .

قوله: (وضدّه نبذ الميثاق) . [ح ۱۴]

النبذ مصدر نبذ ينبذ، تقول: نبذت الشيء: إذا ألقيته من يدك. والميثاق-بقلب الواو ياءً-: العهد. والمعنى ترك ما أخذ اللّه على عباده من الميثاق لمّا أخذ من ظهورهم ذرّيّتهم.

ويجيء فى كتاب الحجّ روايه محمّد بن يحيى وغيره، عن أحمد بن محمّد، عن موسى بن عمر، عن ابن سنان، عن أبى سعيد القمّاط، عن بكير بن أعين قال: سألت أبا عبداللّه عليه السلام: لأىّ علّةٍ وضع اللّه الحجر فى الركن الذى هو فيه، ولم يوضع فى غيره؟ ولأىّ علّةٍ يقبّل؟ ولأىّ علّه اُخرجت من الجنّه؟ ولأىّ علّه وضع ميثاق العباد والعهد فيه، ولم يوضع فى غيره؟ وكيف السبب فى ذلك؟ تخبرنى جعلنى اللّه فداك؛ فإنّ تفكّرى فيه لعجبٌ؟

قال فقال عليه السلام: «سألتَ وأعضلتَ فى المسأله واستقصيتَ، فافهم الجواب، وفرّغ قلبك، وأصغِ سمعكَ اُخبرك إن شاء اللّه تعالى:

إنّ اللّه-تبارك وتعالى-وضع الحجر الأسود وهى جوهره اُخرجت من الجنّه إلى آدم عليه السلام، فوضعت فى ذلك الركن لعلّه الميثاق، وذلك أنّه لمّا أخذ من بنى آدم من ظهورهم ذرّيّتهم حين أخذ اللّه عليهم الميثاق فى ذلك المكان، وفى ذلك المكان تراآ لهم (۱)، ومن ذلك يهبط الطير على القائم عليه السلام، فأوّل من يبايعه ذلك الطائر، وهو واللّه جبرئيل عليه السلام، وإلى ذلك المقام يسند القائم ظهره وهو الحجّه والدليل على القائم عليه السلام، وهو الشاهد لمن وافى فى ذلك المكان، والشاهد على مَنْ أدّى إليه الميثاق والعهد الذى أخذ اللّه-عزّ وجلّ-على العباد.

فأمّا القُبله والتماسُّ، فلعلّه العهد تجديداً لذلك العهد والميثاق، وتجديداً للبيعه ليؤدّوا إليه العهد الذى أخذ اللّه عليهم فى الميثاق، فيأتوه فى كلّ سنه، ويؤدّوه إليه ذلك العهد والأمانه التى أخذ عليهم، ألا ترى أنّك تقول: أمانتى أدّيتها، وميثاقى تعاهدته

۱- ۱) . قوله: ترأىّ لهم، أى تجلّى لهم لرأوه. وفى القاموس: تراءه لهم وترايا لهم أى تصدّى للإراءه. (منه رحمه الله) وانظر: القاموس المحيط، ج ۴، ص ۳۳۱ (رأى) .

لتشهد لی بالموافاه، واللّه ما یؤدّی ذلک أحد غیر شیعتنا، ولا حفظ ذلک العهد والمیثاق أحد غیر شیعتنا، وإنّهم لیأتوه فیعرفهم ویصدّقهم، ویأتیه غیرهم فینکرهم ویکذّبهم؛ وذلک أنّه لم یحفظ ذلک غیرکم، فلکم واللّه یشهد، وعلیهم واللّه یشهد بالخفر (۱)والجحود والکفر وهو الحجّه البالغه من اللّه علیهم یوم القیامه، یجیء وله لسان ناطق وعینان فی صوره الأُولی، یعرفه الخلق ولا تنکره، یشهد لمن وافاه وجدّد العهد والمیثاق عنه، ویحفظ العهد والمیثاق وأداء الأمانه، ویشهد علی کلّ من أنکر وجحد ونسی المیثاق بالکفر والإنکار» (۲).

والحدیث طویل أخذنا منه هذا القدر لتعرف نبذ المیثاق.

قوله: (والحقیقه) [ح ۱۴] أی القصد بحقیقه ما أمر اللّه تعالی به، وهی القربه إلیه تعالی لا الریاء.

قوله: (والمعروف وضدّه المنکر) [ح ۱۴] أی الإتیان بهما.

قوله: (والتَّهْیِئَه) [ح ۱۴] بفتح المثنّاه من فوق وسکون الهاء وکسر المثنّاه من تحت بعدها همزه مفتوحه، مصدر قولک: تهیّأت الشیء: إذا أصلحته، والمراد بها إصلاح أمره وفعله. وضدّها البغی وهو الظلم علی النفس والتجاوز عن الحدّ.

أو مصدر قولک: تهیّأت لکذا: إذا استعددت له، فالمعنی التهیّؤ لسفر الموت وأخذ الزاد له.

(وضدّها البغی) [ح ۱۴] أی الظلم علی النفس لأجل عدم التهیّؤ لذلک.

قوله: (والنظافه وضدّها القذر) . [ح ۱۴]

المراد بالنظافه طهاره الثوب والبدن من النجاسات والأوساخ، وهذه صفه حسنه؛ لأنّها زینه وجمال للنساء والرجال، واللّه تعالی یحبّ الجمال، وضدّها القذر بالقاف

۱- ۱) . الخفر نقض العهد والغدر.

۲- ۲) . الکافی، ج ۴، ص ۱۸۵، باب بدء الحجر والعلّه فی استلامه، ح ۳؛ [۱]علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۳۰، الباب ۱۶۴، ح ۱. [۲]

والذال المعجمه المفتوحتين.

قوله: (والحياء وضدّه الخلع) (۱). [ح ۱۴]

الخلع بفتح الخاء وسكون اللام من خَلَعَ الثوب، أی العُری. أو من قولهم: خلع الفرس عذاره: إذا ألقاه علی وجهه، ویقال: فلان خلیع العذار. وفی بعض النسخ «الجَلع» بالجیم، وهو الفحش وقلّه الحیاء، کذا فی الصحاح (۲).

قوله: (والقصد) [ح ۱۴] بمعنی الاقتصاد، وهو التوسّط بین الإفراط والتفریط.

(وضدّه العدوان) [ح ۱۴] وهو التعدّی من الوسط.

قوله: (السهوله) . [ح ۱۴]

المراد بها السهوله فی الاُمور بمعنی تسهیل الأمر علیه؛ فإنّها لازم معناه.

قوله: (البرکه وضدّها المحق) . [ح ۱۴]

المراد من البرکه صرف المال فیما یحصل به البرکه کالصدقه والضیافه فی موضعهما وغیرهما، والمحق: صرفه فیما یبطل به البرکه کالإسراف والریاء.

قوله: (العافیه وضدّها البلاء) . [ح ۱۴]

قد أشرنا إلی زیاده هذه الفقره وعلی تقدیر عدم زیادتها فالمراد بالعافیه العمل بما یقتضی العافیه کالاقتصاد فی الأکل والشرب والجماع والنوم وغیرها.

قوله: (القوام) . [ح ۱۴]

المراد به اکتساب الشیء بقدر الکفایه.

قوله: (والاستنکاف) . [ح ۱۴] هو بالفارسیّه «ننگ داشتن» .

قوله: (تَسْتَفِزُّها الأطماعُ) . [ح ۱۶]

قال فی الصحاح:

فَزّ الجرح یَفِزُّ؛ أی: ندی وسال. واستفزّه الخوف؛ أی، استخفّه وقعد مستفزّاً، أی غیر مطمئنّ، وأَفَزتُه، أی أفزعته وأزعجته وطیّرَتُ فؤاده (۳).

۱- ۱) . فی الکافی المطبوع: «الجلع» .

۲- ۲) . الصحاح، ج ۳، ص ۱۱۹۷، (جلع) .

۳- ۳) . الصحاح، ج ۳، ص ۸۹۰، ([۱]فزز) .

والمعنى تأخذ قلبه الأطماع وهو جمع طمع.

قوله: (تَرتَهِنُها المُنى) . [ح ۱۶]

يعنى تأخذها الآمال، وتجعلها رهينه عندها.

قوله: (وتسعلقها الخدائع) . [ح ۱۶] أى تجعلها الخدائع متعلّقاً بها.

قوله: (لايرتفع بذلك منه) [ح ۱۹] أى لايصعد إلى اللّه تعالى بسبب فقدان العقل من هذا الجار عمل صالح من الصلاه والزكاه والصيام والحجّ وغيرها.

وقيل: معناه لا تعلو درجته عند اللّه تعالى لأجل تلك العباده بسبب عدم عقله (۱). وفى بعض النسخ «لا ينتفع به» .

قوله: (قال ابن السكّيت لأبى الحسن عليه السلام) [ح ۲۰] هو أبو الحسن الثالث عليه السلام.

وابن السكّيت ثقه، اسمه يعقوب بن إسحاق، وكان معلِّم أولاد المتوكّل، سأل منه المتوكّل ذات يوم: ابناى أحسن أم الحسن والحسين؟ قال ابن السكّيت: قنبر عبدُ علىّ أحسن منك ومن ابنيك، فأمر المتوكّل أن يخرج لسانه من القفا وقطع (۲).

قوله: (فما الحجّه على الخلق اليوم؟) . [ح ۲۰]

قال: فقال عليه السلام: «العقل يُعرف به الصادق على اللّه» . [ح ۲۰]

العقل إمّا مبتدأ وجمله «يعرف به الصادق» خبره، فجواب قوله: «فما الحجّه على الخلق» محذوف يعلم بالقرينه، أى أنا الحجّه على الخلق اليوم، والعقل يُعرف به الصادق على اللّه فيصدّقه والكاذب على اللّه فيكذّبه، فبالعقل نُعرف نحن أهلَ البيت.

وإمّا خبر مبتدأ محذوف، أى الحجّه العقل؛ إذ به يُعرف الصادق على اللّه وهو الإمام عليه السلام، فتسميه الحجّه عقلاً مجاز من قبيل تسميه المسبّب باسم السبب.

وحاصل المعنى أنّ من راجع إلى عقله، عرف المحقّ من المبطل من مدّعى النبوّه والإمامه.

۱- ۱) . قال به السيّد بدر الدين بن أحمد الحسينى فى حاشيته على اُصول الكافى، ص ۴۶.

۲- ۲) . وفيات الأعيان لابن خلكان، ج ۶، ص ۴۰۰؛ [۱] سير أعلام النبلاء، ج ۱۲، ص ۱۶. وانظر نقد الرجال للتفرشى، ج ۵، ص ۹۴، هامش ۸.

قوله: (فإذا كان تأييد عقله من النور) . [ح ۲۳]

قيل: المراد بالنور النبيّ والأئمّه صلوات اللّه عليهم، كما قال عليّ بن إبراهيم فى قوله تعالى: «قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اَللّهِ نُورٌ وَ كِتابٌ» ۱ ، قال: يعنى بالنور النبيّ والأئمّه عليهم السلام (۱).

ويُحتمل أن يكون المراد من النور نور العلم والفقه، فحينئذٍ المراد من العقل العقل الفطرىّ؛ فإنّه يؤيّد بالعلم والحفظ والتذكّر، ويكمل به، فيصير نورانيّاً صافياً من ظلمه الجهل، لكن لا يكون علمه وحفظه إلّامن العلماء الراسخين وهم الأئمّه المعصومون صلوات اللّه عليهم.

وقوله: (كان عالماً حافظاً ذاكراً فطناً) إلخ [ح ۲۳] يؤيّد ما قلناه، فتفطّن.

قوله: (وموصوله) [ح ۲۳] أى ما وصل منه إليه.

قوله: (مفصوله) [ح ۲۳] أى ما انقطع عنده الوسائط، وانتهى إليه ذلك الشىء.

قوله: (لا مال أعود) [ح ۲۵] من العائده، أى أنفع.

قوله: (والحزم مساءه) [ح ۲۹] أى سوء الظنّ بمن يحفظ المال والعِرض.

قوله: (بين المراء (۲)والحكمه نعمه العالم) الخ. [ح ۲۹]

قال شيخنا بهاء الملّه والدِّين-جعله اللّه فى الجنّه من الخالدين-: بين المراء والحكمه نعمهٌ مبتدأ وخبر، والنِّعمه بمعنى ما يتنعّم به «والعالم والجاهل شقىّ بينهما» كلام آخر مبتدأ وخبر، والشقىّ بمعنى الشقيّان.

وحاصل المعنى أنّ بين المراء والحكمه نعمه، والعالم والجاهل بين هذه النعمه فى تعجّب؛ لأنّ العالم يميل فى الحكمه لكنّه من جهه الحرمان عن إدراكها فى ألم، والجاهل يميل إلى النِّعمه وهو من الحرمان عن الحكمه فى كلفه.

وقال الحكيم الماهر الأمير محمّد باقر المنعوت بالداماد أيّده اللّه يوم المعاد:

بين المراء (۳)والعلم نعمه من العالم؛ (۴)لكونه السبب الموصل إليه إيّاه، والجاهل-

---

۱- ۲) . تفسير القمّى، ج ۱، ص ۱۶۴، [۱] فى تفسير الآيه ۱۵ من سوره المائده. [۲]

۲- ۳) . فى الكافى المطبوع: «بين المرء» .

۳- ۴) . فى المصدر: «المرء» .

۴- ۵) . فى المصدر: «هى العالم» .

العديم العقل ذو القوّه الجاهله-شقیّ بین العلم والعالم، خائب ضائع السعی غیر مائل (۱)إیّاه-ولو أراد العالم إیصاله إلیه-لشقائه الفطری وشقاوته الذاتیّه. و «نعمه» یحتمل الإضافه البیانیّه، والتنوینُ التمکینَ النکری (۲)علی أن یکون «العالم» بیاناً لها ومعیّناً إیّاها (۳).

وقال شیخی واُستاذی أیّده اللّه تعالی: بین جنس المراء وجنس الحکمه نعمه، وهو الإمام علیه السلام؛ لکونه علیه السلام هو الموصل إیّاه إلیه، یرشد إلی ذلک ما ذکره علیّ بن إبراهیم فی تفسیره فی سوره البقره من قول أبی عبداللّه علیه السلام: «نحن واللّه النِّعمه التی أنعم اللّه بها علی العباد» بعد تلاوته علیه السلام هذه الآیه (۴): «اَلَّذِینَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اَللّهِ کُفْراً. . .» ۵.

تمتّ کلماتهم، رفعت درجاتهم.

أقول: لایخلو عباره الحدیث من سقم، فما یخطر بالبال أنّ العباره کانت هکذا: «بین المراء والحلم نعمه العالم» فغیّره الناسخون، فالمراد من قولهم: ما رأیت مراءً جادلت، فحینئذٍ قوله علیه السلام: نعمه، مبتدأ مضاف إلی العالم بالإضافه اللامیّه، و «بین المراء» خبر مقدَّم علیه، والحلم عطف علی المراء.

والمعنی: نعمه العالم بین المراء والحلم؛ لأنّه یعلم فی أیّ موضع عادل، وفی أیّ موضع یصبر ویحلم، بخلاف الجاهل فإنّه شقیّ بینهما لا یعلم موضع المراء ومحلّ الحلم، فیماری فی مکان ینبغی فیه الحلم وکذا العکس، واللّه یعلم.

قوله: (والجاهل ختور) . [ح ۲۹]

الختر: الغدر والخدیعه.

قوله: (تورّط) [ح ۲۹] أی وقع فی الورطه، وهی المهلکه. قوله: (تثبّت من التوغّل) [ح ۲۹] أی توقّف عنه. والتوغّل من وغل الرجل یغل

۱- ۱) . فی المصدر: «نائل» .

۲- ۲) . فی المصدر: «والتنوین التمکین التنکیری» .

۳- ۳) . التعلیقه علی الکافی، ص ۵۴. [۱]

۴- ۴) . تفسیر القمی، ج ۱، ص ۸۶ [۲] ذیل تفسیر الآیه ۲۵۴-۲۵۶ من سوره البقره.

وغولاً، أی دخل فی الشجر وتوارى فیه.

قوله: (جذع (۱)أنف نفسه) . [ح ۲۹]

جذع الأنف: قطعه، وهو کنایه عن ذلّ النفس وقلّه حظّها من السعاده الأبدیّه بالجهل الذی هو الشقاوه العظمی.

قوله: (تهضم) [ح ۲۹] من هضم النفس کسرها.

قوله: (إنّ ممّن یصف بهذا (۲)الأمر) [ح ۳۲] أی أمر الإمامه.

قوله: (فقال له: أقبل فأقبل) إلخ [ح ۳۲].

قال السیّد الحکیم الماهر الأمیر محمّد باقر طاب ثراه:

قد تکرّر ذلک فی الحدیث، وهذا الأمر هو التکوین الإیجادی لا التکلیف التشریفی، (۳)والإقبال والإدبار: التزیّد والتنقّص فی کلّ مرتبه من مراتب القوّه العاقله (۴)بالقیاس إلی العلوم، وإلی الأخلاق (۵)کمّاً وکیفاً بحسب کلّ من الاستعداد الأوّلی الجبلّی فی الفطره الأُولی، والاستعداد الثانی المکتسب فی الفطره الثانیه، [فإنّ بالأعمال والتعطیل فی الفطره الثانیه] (۶)ویربو ویطفّ ما فی الفطره الأُولی، والذی من لوازم الذات هو القدر المشترک السیّان (۷)بین حدّی الربا والطفافه وهو متحفّظ غیر متبدّل ما دامت الذات فی مرتبه التزیّد والتنقّص.

وهذا الازدیاد والانتقاص من خواصّ جوهر العقل الإنسانی، فلذلک صار أحبّ الخلق إلی اللّه تعالی، وبذلک استحقّ الأمر والنهی التکلیفیّین التشریفیّین (۸)من جنابه سبحانه، والمثوبه والعقوبه من تلقاء رحمته وقهره، فخاطبه جلّ سبحانه وقال: إیّاک آمر، وإیّاک أنهی (۹).

انتهی کلامه رفع اللّه مقامه.

۱- ۱) . فی الکافی المطبوع: «جدع» بالدال المهمله کلاهما بمعنی قطع.

۲- ۲) . فی الکافی المطبوع: «هذا» .

۳- ۳) . فی المصدر: «وهذا الأمر هو التکوینی الإیجادی، لا التکلیفی التشریعی» .

۴- ۴) . فی المصدر: + «ومن مراتب القوّه العامله» .

۵- ۵) . فی المصدر: «الإخلاص» .

۶- ۶) . ما بین المعقوفین من المصدر.

۷- ۷) . فی المصدر: «السیّال» .

۸- ۸) . فی المصدر: «التکلیفین التشریعین» .

۹- ۹) . التعلیقه علی الکافی، ص ۵۷-۵۸. [۱]

أقول: هـذا المعنى لا يناسب الحديث السابق حيث قال ثمّه: «ثمّ خلق الجهل من البحر الأُجاج ظلمانياً، فقال له: أدبر فأدبر، ثمّ قال له: أقبـل فلم يقبل» إذ لو كان المراد من الأمر الأمر التكوينى، لم يمكن للجهل أن لا يقبل عنـد الأمر بالإقبال؛ لأنّ أمره تعالى إذا أراد شيئاً أن يقول له: كُن فيكون.

ولايصحّ أن يكون الأمر للعقل الأمرَ التكوينى وللجهل التكليفى وهو ظاهر ليس بخفىّ.

فالمعنى ما ذكرناه فى الحديث السابق، وهذا الحديث غير مخالف له، بل مطابق، فتبصّر.

قوله: (وبالعقل استُخْرِجَ غورُ الحكمه) . [ح ٣۴]

الغور: قعر البحر ونحوه. والمعنى: أنّ بالعقل استخرج ما فى غور الحكمه من درر المعانى ولآلى المعارف، وبالحكمه استخرج ما فى غور العقـل من جواهر الكمال وأعلى مراتبه. والمراد بالعقل العقل الفطرى، وبالحكمه العلم، فبالعقل يحصل ما فى بحر (قعر) العلم من المعارف الإلهيّه، والمطالب الحقيقيّه بقدر الطاقه البشريّه.

وبـالعلم يكتسب كمـال العقـل، وجعله نورانيّاً متوجّهـاً إلى عـالم القـدس، متضـيئاً من الأـنوار الملكـوتيّه، مسـتفيضاً من الأسـرار اللاهوتيّه، أوصلنا اللّه تعالى إلى هذا المقام، وأيقظنا بلطفه من المنام، بمحمّد وآله خير الأنام.

باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه

قوله: (أخبرنا) [ح ١/٣٨]، هو من زيادات التلامذه كما أشرنا إليه آنفاً.

قوله: (طلب العلم فريضه على كلّ مسلم) إلخ. [ح ١/٣٨]

المسلم ذات ثبت له الإسلام، مذكّراً كان أو مؤنّثاً. وفيه إشاره إلى أنّه من ضروريّات دين الإسلام. وبُغاه العلم: طُلّابه.

قوله: (لم يُزَكِّ) [ح ٨/۴۴]؛ من التزكيه بمعنى التطهير يعنى لم يحسن ولم يخلص له عملاً.

قوله: (بالسياط) [ح ٩/۴۵]؛ جمع سوط المقرعه، وأصـله أن تختلـط أشـياء فى إنائـك، ثمّ تضـربها بيـدك حتّى تختلط، سـمّيت بذلك لأنّها تختلط اللحم بالدم.

باب صفه العلم وفضله وفضل العلماء

قوله: (العلم ثلاثه: آیه محکمه. . .) الخ. [ح ۱/۴۷]

المراد بالآیه المحکمه البرهان العقلی فی معرفه اللّه تعالی والحجج علیهم السلام. والفریضه العادله الأحکام المحدوده فی القرآن، واجباً کان أو غیره، فیشتمل الأحکام الخمسه.

وإنّما اُطلق الفریضه علیها لأنّ الفریضه اسم لما فرض اللّه تعالی، أی حدّده وحَزّه. والفرض فی أصل الوضع: الحزّ، ومعناه بالفارسیّه «اندازه کردن» ثمّ استعمل فی حزّ القوس والوجوب والقِدح والعطیّه المرسومه وغیرها بمناسبهٍ بینه وبین معناه الأصلی، أو لأنّ الاعتقاد بتلک الأحکام واجب، فالفریضه حینئذٍ بمعنی الواجبه کما هو المشهور.

أو نقول: إطلاق الفریضه علی الحکم الواجب وغیر الواجب علی سبیل التغلیب.

والعادله من العداله، فأحکام اللّه تعالی سببٌ للعداله، بل هی العادله؛ لأنّها تحکم بین الأمرین بالعداله.

والسنّه القائمه: الآثار الثابته المنقوله، والأخبار المرویّه عن النبیّ صلی الله علیه و آله وأهل بیته الطاهرین علیهم السلام.

فالعلم ثلاثه: الحکمه الإلهیّه، والکتاب، والسنّه. [ح ۲/۴۸] (وما خلاهنّ فضل) أی زیاده لا حاجه إلیها.

قوله: (ذلک أنّ الأنبیاء علیهم السلام) الخ [ح ۲/۴۸] یعنی أنّ الأنبیاء من حیث النبوّه لم یورثوا درهماً ولا دیناراً. قال: «میراث النبوّه العلم» (۱).

ولا ینافی ذلک إیراث الأنبیاء علیهم السلام غیر العلم أیضاً.

قوله: (فإنّ فینا أهل البیت فی کلّ خلف) [ح ۲/۴۸] أی قرن بعد قرن.

قوله: (عدول ولا ینفون عنه) الخ. [ح ۲/۴۸]

العدول جمع عدل، بمعنی عادل، وهو المتوسّط بین الإفراط والتفریط، وضمیر «عنه» راجع إلی العلم. والتحریف: التغییر.

۱- ۱) . انظر بصائر الدرجات، ص ۲۴، الباب ۲، ح ۲؛ [۱]ثواب الأعمال، ص ۱۳۱، باب ثواب طالب العلم. [۲]

والغالون: الجاحدون عن حدّ الاعتدال إلى حدّ الإفراط.

والمبطلون: الذين ذهبوا إلى حدّ التفريط.

والانتحال افتعال من النحل وهو انتساب الحديث إلى من لم يقله، أو من قولهم: انتحل فلان شعر غيره أو قول غيره إذا ادّعاه لنفسه، والمراد القول من تلقاء أنفسهم.

قوله: (احتاج إليهم) [ح ۷/۵۳] أى إلى المخالفين.

[باب أصناف الناس]

قوله: (معْجَبٍ بما عنده) [ح ۱/۵۷] اسم مفعول، يقال: أعجبنى هذا الشىء بحسنه و اُعجب فهو معجَب برأيه، والاسم العُجب.

قوله: (وغثاء) . [ح ۲/۵۸]

الغثاء-بالضمّ والمدّ-ما يجىء فوق السيل ممّا يحمله من الزبد والوسخ والنباتات اليابسه والأوراق والأشجار وغيرها.

قوله: (اُغد) [ح ۳/۵۹] بضمّ الهمزه وسكون الغين المعجمه. . . (عالماً أو متعلِّماً، أو أحبّ أهل العلم) إن لم يمكنك التعلّم بنفسه. . . أى بالعلم أو بطلبه.

[باب ثواب العالم والمتعلّم]

قوله: (ليله البدر) [ح ۱/۶۱] هى ليله الرابعه عشر.

وقال فى الصحاح: «سُمّى بدراً لمبادرته الشمس بالطلوع كأنّه يعجّلها المَغِيبَ، وقيل: سمّى به لتمامه» (۱).

قوله: (فإن علّمه غيره) . [ح ۳/۶۳]

فاعل «علّمه» ضمير راجع إلى «من» ، يعنى إن علّم من علّمته ذلك الخير إلى غيره يجرى ذلك الخير لمن علّمه أوّلاً.

۱- ۱) . الصحاح، ج ۲، ص ۵۸۶، ([۱]بدر) .

۲- جواب شبهه الشیخ إبراهیم حسنا علی روایه التثلیث

اشاره

جواب شبهه الشیخ إبراهیم حسنا علی روایه التثلیث

محمد بن حسن حر عاملی

(د۱۱۰۴ ق)

جواب الجواب

محمدرحیم بن محمد هروی

(قرن ۱۲ ق)

تحقیق

محمدحسین درایتی

ص:۹۱

تبار نیکان

اشاره

منطقهٔ جبع از مهمترین مراکز شیعهٔ امامیه و پایگاه های علم و فضیلت بوده است.

به نوشتهٔ قاضی نورالله شوشتری هیچ قریه ای در آنجا نیست مگر این که جمعی از فقها و فضلای امامیه در آن ساکن بوده اند (۱).

در این دیار «آل حر» از مهمترین و برجسته ترین طوایف و خاندان های علمی و دینی به شمار می رود.

جمعی از این عائله در مشغره ساکن بوده اند و اول کسی که به مشغری معروف شده است، محمّد بن حسین حر مشغری از اجداد شیخ حر است که ایشان در امل الآمل او را چنین معرفی می کند:

کان فاضلاً، عالماً، فقیهاً، جلیل القدر، عظیم المنزله، کان افضل اهل عصره فی الشرعیات (۲).

فرزند او محمّد بن محمّد از شاگردان شیخ حسن صاحب معالم بوده و اول کسی است که از این خاندان به ایران هجرت نموده است.

برادر او شیخ علی جد شیخ حر نیز از دانشمندان این خانواده است. وی دارای سه پسر است که شیخ حسن از آنها، پدر شیخ حر عاملی است (۳).

۱- ۱) . مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۱۷۷. [۱]

۲- ۲) . امل الآمل، ج ۱، ص ۱۵۴. [۲]

۳- ۳) . همان، ص ۱۲۹.

تولد، تحصیل و هجرت

شیخ حر عاملی در شب جمعه، هشتم رجب سال ۱۰۳۳ ق در روستای مشغره و در چنین خاندانی به دنیا آمد.

او تحصیل را در همین روستا آغاز کرد و سال های طولانی در محضر اساتید و دانشمندان روزگار، مراتب کمال را طی نمود و خود به مقام بلند استادی نائل شد.

تا ۱۰۷۳ ق در جبع بود ولی در این سال به علت فشاری که از طرف حاکمان عثمانی به شیعیانِ این منطقه وارد می شد و منجر به مزاحمت شدید، برای علما گردید، شیخ ابتدا جهت زیارت عتبات عالیات به عراق مسافرت کرد و آنگاه به ایران آمد و در جوار آستان ملک پاسبان امام ثامن علیه السلام مقیم شد.

طی سال های اقامت در ایران، در ۱۰۸۷ ق و باز در ۱۰۸۸ ق حج به جا آورد (۱).

او به اصفهان هم سفر کرده است که أعیان الشیعه قصه ای را از برخورد او با شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷-۱۱۰۵ ق) در این سفر نقل کرده است (۲).

شیخ از طرف شاه سلیمان منصب شیخ الاسلام و قاضی القضاه را در خراسان عهده دار بود.

اساتید و مشایخ

عاملی در جبل عامل از این افراد استفاده کرده است:

۱. حسن بن علی مشغری (د ۱۰۶۲ ق) پدرش

۲. محمّد بن علی حر (د ۱۰۸۱ ق) عمویش

۳. عبدالسلام بن محمّد حر (پدر بزرگ مادری)

۴. علی بن محمود عاملی (دایی پدرش)

۱- ۱) . خلاصه الاثر، ج ۳، ص ۲۳۴.

۲- ۲) . أعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۶۷. [۱]

۵. زین الدین بن محمّد بن حسن

۶. حسین بن حسن بن ظهیر الدین عاملی

چنانچه خود نوشته است، این استاد اول کسی است که به شیخ اجازه داده است. این اجازه در ۱۰۵۱ ق و در هجده سالگی شیخ حر صادر شده است (۱).

۷. سید علی بن علی عاملی

گفتنی است که شیخ حر به اجازهٔ مدبجه از علامه مجلسی نقل می کند و همچنین او از آقا حسین خونساری (د ۱۰۹۹ ق) وزین الدین علی بن محمّد بن حسن عاملی (د۱۱۰۳ ق) اجازه روایت دارد.

شاگردان

صاحب وسائل سال ها در مشهد رضوی علیه السلام منصب تدریس را عهده دار بود و جمع زیادی از طالبین علوم گرد شمع وجودش بهره ها بردند.

او مانند بسیاری از دانشمندان دورهٔ خودش و بیشتر علمای اخباری، متن کتاب های حدیثی را محور درس قرار می داده است.

انهاء و بلاغ او به صورت مکرر برای شاگردانی که نزدش درس می گرفتند، در نسخه های خطی کتاب های حدیثی دیده می شود (۲).

برخی از شاگردان ایشان عبارت اند از:

۱. سید محمّد بن محمّد باقر حسینی مختاری نائینی (د ۱۱۴۰ ق)

۲. محمّد صالح بن محمّد باقر روغنی قزوینی (قرن ۱۲ ق)

۳. سید نورالدین بن نعمهاللّه جزائری (مجاز در ۱۱۵۸ ق)

۱- ۱) . وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۹.

۲- ۲) . مانند نسخهٔ من لایحضره الفقیه، شمارهٔ ۲۱۶۶، موجود در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی که نزد شیخ قرائت شده است و یا نسخهٔ تهذیب الأحکام به شمارهٔ ۱۰۱۱۰، موجود در همان کتابخانه، که دارای بلاغ شیخ حر هستند. ن. ک: فهرست آستان قدس، ج ۵، ص ۳۱۷ و ج ۱۴، ص ۱۸۷.

۴. محمّد بن محمّد محسن کاشانی، علم الهدی (د ۱۱۱۵ ق)

۵. ابوالحسن بن محمّد طاهر فتونی شریف عاملی سپاهانی غروی (د ۱۱۳۸ ق)

تألیفات و آثار

محدث عاملی سراسر عمر شریف خود را صرف غور در اخبار و احادیث نمود و نوشته های ایشان به جز معدودی، همه در تبویب، تدوین و شرح روایات است. فقه و آثار فقهی او هم ناظر به روایت بوده و اخباری گری در همه کتاب ها و رساله هایش مشهود است.

تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، پر آوازه ترین کتاب او، مجموعه ای گران قدر از روایات فقهی است و از زمان تألیف تاکنون در کانون توجه و عنایت فقها و محدثین شیعه قرار داشته است. تنظیم دقیق و بدیع، دقت فراوان در نقل احادیث، گستردگی منابع، ذکر سند و رعایت اختصار از مهمترین امتیازات و تقطیع روایات، ارجاعات مبهم، عدم ذکر روایاتِ چندی در جای خود و اختصار برخی اسناد، از کاستی هایِ احتمالیِ این کتاب سترگ و پر ارزش است.

از دیگر آثار اوست:

۱. أمل الآمل فی علماء جبل عامل

۲. الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه

۳. الصحیفه السجادیه الثانیه

۴. الفوائد الطوسیه

۵. تحریر وسائل الشیعه و تحبیر مسائل الشریعه

آنچه ذکر شد و غیر اینها از آثار عاملی در الذریعه و دیگر مصادر شرح حال شیخ حر آمده است.

ترتیب مشیخه من لایحضره الفقیه، (۱)منتخب مجازات النبویه (۲)و رساله ای در غنا، (۳)از آثار شیخ است که در الذریعه ذکر نشده است و همچنین کتاب الرجال او نیز که به تازگی چاپ شده است در الذریعه به ملا مراد کشمیری یکی از شاگردان شیخ، نسبت داده شده است (۴).

درگذشت

محدث عالی مقام شیعه شیخ حر عاملی سرانجام در روز بیست و یکم ماه رمضان ۱۱۰۴ ق در هفتاد و یک سالگی چشم از جهان فرو بست. برادرش شیخ احمد بن حسن حر عاملی (زنده در ۱۱۲۰ ق) صاحب الدر المسلوک بر او نماز گزارد و در صحن سقاخانهٔ آستان قدس رضوی علیه السلام به خاک سپرده شد (۵).

رسالهٔ حاضر

مقبولهٔ عمر بن حنظله که کلینی به طریق خود در الکافی نقل کرده است، همواره مورد توجه و استدلال دانشمندان اصول و فقه بوده است.

فرازی از این روایت چنین است:

. . . وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلاثَةٌ: أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ، وَأَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ، وَأَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ

۱- ۱) . فهرست نسخه های خطی مدرسه صدر بابل، ص ۵۰؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانه ملی ملک، ج ۶، ص ۴۹۱. در فهرست اخیر این رساله به اشتباه «اجازه شیخ حر به میرزا محمّد صالح رضوی» معرفی شده است.

۲- ۲) . فهرست آستان قدس رضوی، ج ۵ (چاپ جدید) ، ص ۳۱۲.

۳- ۳) . فهرست ملک، ج ۹، ص ۱۴۴، با عنوان شرح حدیث الترجیع؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانه وزیری یزد، ج ۵، ص ۱۵۵۱، با عنوان رساله فی تأویل حدیث الترجیع. این رساله با استفاده از نسخهٔ کتابخانهٔ آیه اللّه فاضل خوانساری در میراث فقهی به چاپ رسیده است. ن. ک: فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه اللّه فاضل خوانساری، ج ۱، ص ۲۰۳؛ میراث فقهی (۱) ، ص ۱۰۰-۱۸۴.

۴- ۴) . الذریعه، ج ۱۰، ص ۱۴۱؛ [۱] مصفی المقال، ص ۴۵۵؛ الرجال، شیخ حر عاملی، تحقیق: علی فاضلی، قم: دارالحدیث، ۱۳۵۸.

۵- ۵) . الفوائد الرضویه، ص ۴۷۶.

عِلْمُهُ إِلَى اللّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ؛ قَالَ رَسُولُ اللّهِ صلى الله عليه و آله: حَلالٌ بَيِّنٌ، وَحَرَامٌ بَيِّنٌ، وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ؛ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ المُحَرَّمَاتِ، وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ المُحَرَّمَاتِ وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُ (۱).

شیخ ابراهیم که شاید از شاگردان محدث عاملی باشد، شبهه ای را که در معنای این فقره داشته است سؤال کرده و شیخ حر به صورت مختصر به آن پاسخ گفته است.

در رساله نامی برای آن ذکر نشده است ولی در الذریعه این رساله را جواب الشیخ ابراهیم حسنا معرفی کرده است و ما از همین نامگذاری تبعیت کردیم (۲).

بعد از جواب شیخ حر عاملی به این سؤال، شیخ محمد رحیم بن محمد هروی، رد و ایرادی به پاسخ عاملی دارد.

هروی از شاگردان شیخ حر و صاحب کتاب انیس المستوحشین در اخبار و احادیث است که به مشرب اخباری ها نوشته شده است (۳).

نسخه ای از این کتاب در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی علیه السلام نگهداری می شود (۴).

آقا بزرگ تهرانی احتمال داده است بیان شیخ انصاری در فرائد الاصول در تنبیه دوّم از تنبیهات شبههٔ تحریمیهٔ موضوعیه که اشاره به کلمات محدث عاملی در اطراف این روایت کرده است، برگرفته از همین رساله یا فوائد الطوسیه باشد.

اما شیخ انصاری برخی کلمات شیخ حر عاملی را نقل کرده است که در رسالهٔ حاضر نیست و عیناً در فوائد الطوسیه آمده است، لذا مشخص است که شیخ انصاری آن مطالب را از فوائد الطوسیه نقل می کند (۵).

تنها دست نوشته ای که از این رساله می شناسیم، نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ ملی است که ضمن مجموعهٔ مفصلی نگهداری می شود.

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۶۸، [۱] ضمن ح ۱۰.

۲- ۲) . الذریعه، ج ۵، ص ۱۷۲. [۲]

۳- ۳) . الذریعه، ج ۲، ص ۴۶۶؛ طبقات أعلام الشیعه (الکواکب المنتثره فی القرن الثانی بعد العشره) ، ص ۲۶۱.

۴- ۴) . فهرست الفبایی کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، ص ۷۴-۷۵، نسخهٔ شمارهٔ ۱۶۰۰.

۵- ۵) . فرائد الأصول، ج ۲، ص ۱۳۲؛ الفوائد الطوسیه، ص ۵۱۹.

کاتب نسخه، ابراهیم بن حسین بن عباس بن حسن بن عباس بن محمد علی بلاغی است. نسخه دارای تاریخ کتابت نیست ولی از جملات دعایی که برای شیخ حر و هروی آورده است، معلوم می شود در زمان حیات آن دو کتابت شده است. نسخه دارای تصحیحات است و در پایان آن نیز علامت بلاغ و مقابله آمده است.

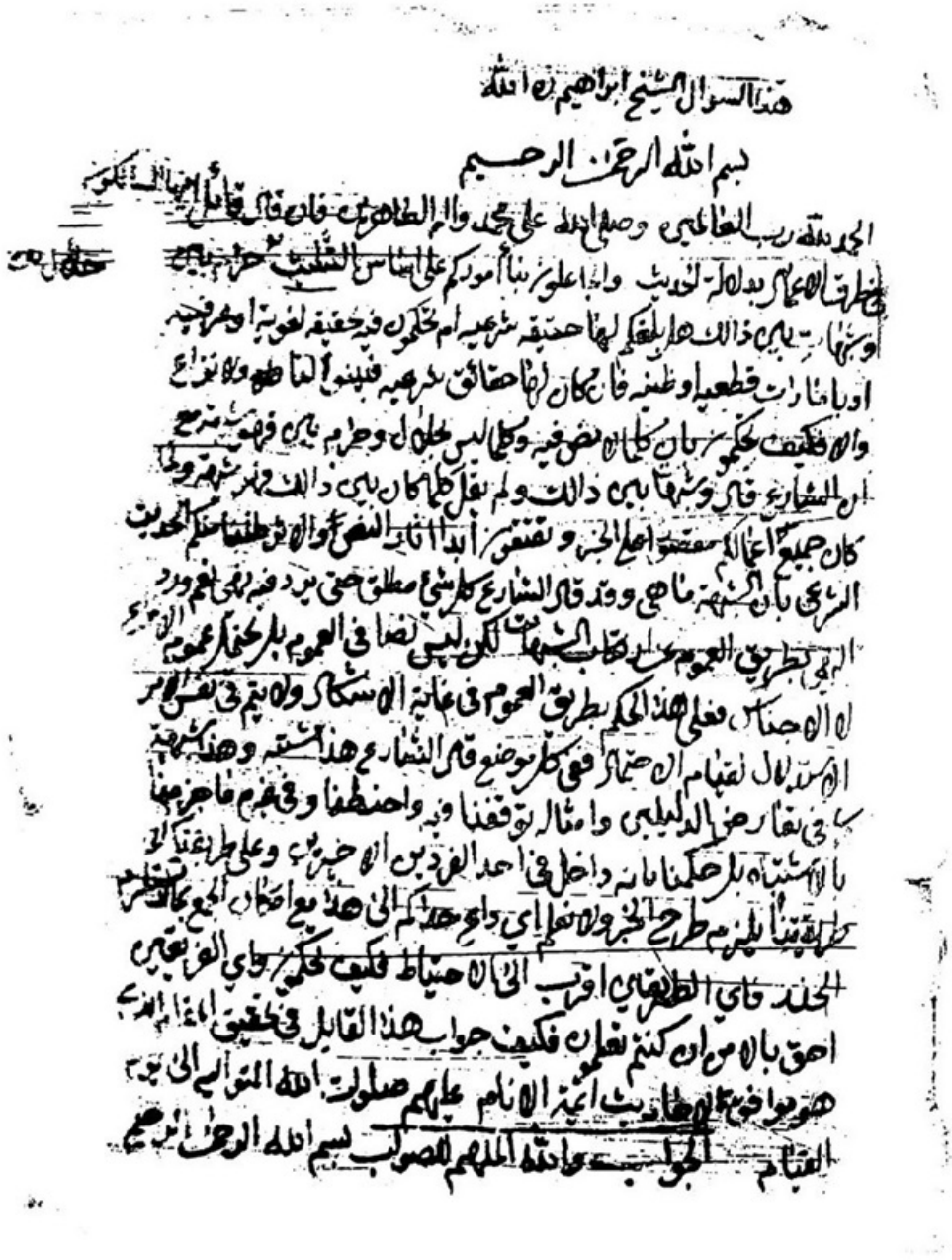
علامهٔ تهرانی ابراهیم بلاغی نامی را که بخش نونویس نسخه ای از البیان شهید را در ۱۱۳۶ ق کتابت کرده، معرفی نموده است (۱).

تحقیق این رساله براساس دست نوشت منحصر آن انجام شده است.

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱- ۱) . طبقات أعلام الشیعه (الکواکب المنتثره فی القرن الثانی بعد العشره) ، ص ۴.

تصویر



تصویر آغاز نسخهٔ جواب شیخ ابراهیم از کتابخانهٔ ملی تهران

تصویر آغاز نسخهٔ جواب شیخ ابراهیم از کتابخانهٔ ملی تهران

محل تصویر شمارهٔ۳

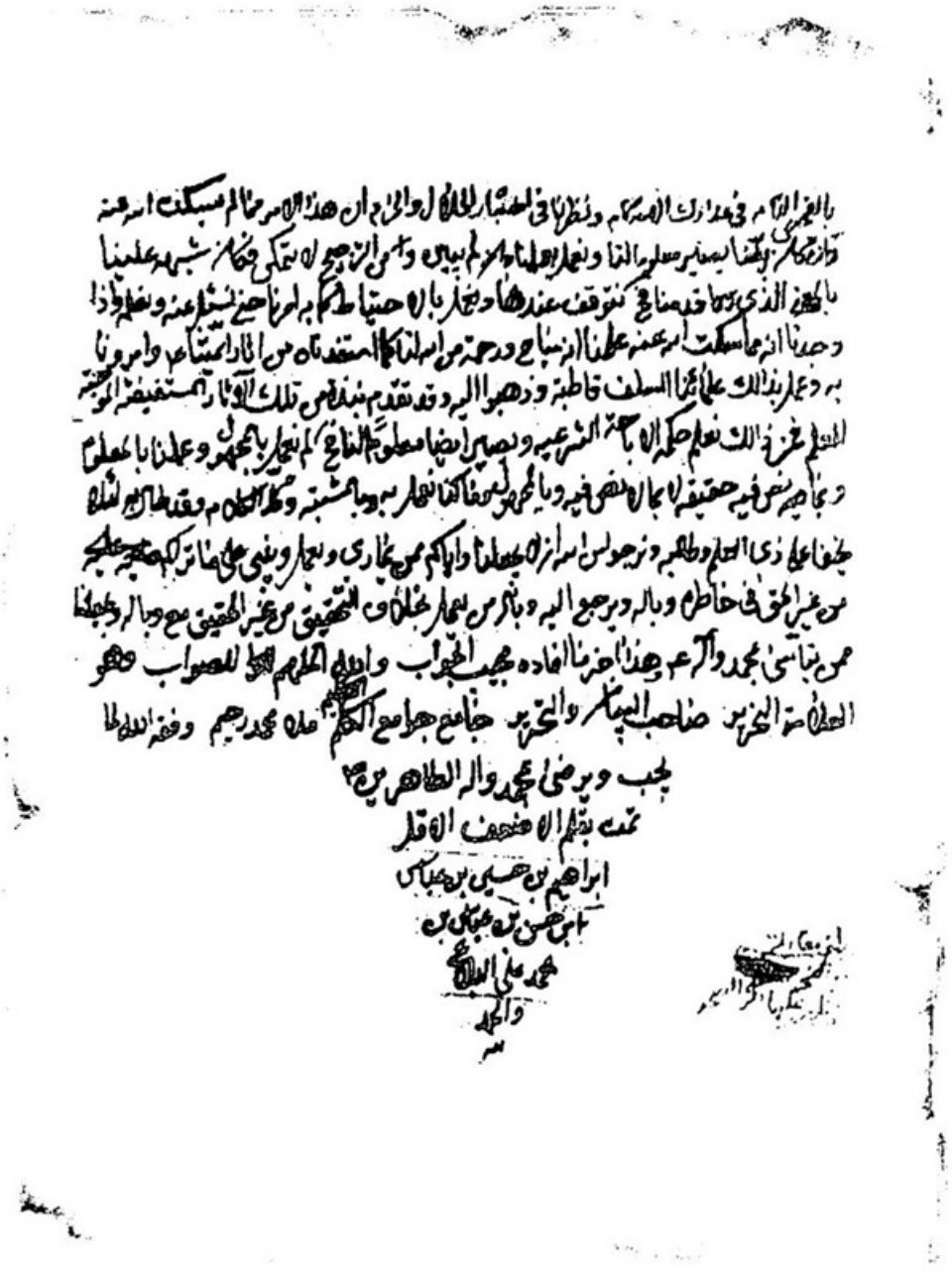
تصویر

تصویر انجام نسخهٔ جواب شیخ ابراهیم و آغاز جواب الجواب از کتابخانهٔ ملی تهران

تصویر انجام نسخهٔ جواب شیخ ابراهیم و آغاز جواب الجواب از کتابخانهٔ ملی تهران

محل تصویر شمارهٔ۴

تصویر



تصویر انجام نسخهٔ جواب الجواب از کتابخانهٔ ملی تهران

تصویر انجام نسخهٔ جواب الجواب از کتابخانهٔ ملی تهران

محل تصویر شمارهٔ۵

جواب شبهه الشيخ إبراهيم حسنا

اشاره

على روايه التثليث

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه ربّ العالمين، وصلّى اللّه على محمّد وآله الطاهرين.

فإن قال قائل: أيّها السالكون فى طرق الأعمال بـدلاله الحديث، والجاعلون بناءَ اُموركم على أساس التثليث-: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك» (۱)-هـل بلغكم لهـا حقيقه شـرعيّه، أم تحكمون فيه بحقيقه لغويّه أو عرفيّه، أو بأمارات قطعيّه أو ظنّيه؟ فـإن كـان لهـا حقـائق شـرعيّه فبيّنوا لنا ولا نزاع، وإلّا فكيف تحكمون بأنّ كلّ ما لا نصّ فيه، وكلّ ما ليس بحلال وحرام بيِّن فهو شبهه، مع أنّ الشارع قال: «وشبهات بين ذلك» ولم يقل: كلّ ما كان بين ذلك فهو شبهه؟

ولمّا كان جميع أعمالكم مقصوراً على الخبر، وتقتفون أبداً آثار النصّ والأثر ظنّاً منكم الحديث الشـرعى بأنّ الشبهه ما هى، وقد قال الشارع: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (۲).

نعم، ورد النهى بطريق العموم عن ارتكاب الشـبهات، لكن ليس نصّاً فى العموم، بل يحتمل عموم الأنواع لا الأجناس، فعلى هـذا الحكمُ بطريق العموم فى غـايه الإشـكال، ولاـ يتمّ فى نفس الأـمر الاسـتدلال؛ لقيـام الاحتمـال، ففى كلّ موضع قال الشارع: هـذا مشتبه، وهذا شبهه-كما فى تعارض الدليلين وأمثاله-توقّفنا فيه واحتطنا،

۱- ۱) . الكافى، ج ۱، ص ۶۷، باب اختلاف الحديث، ضـمن ح ۱۰؛ الفقيه، ج ۳، ص ۸، ح ۳۲۳۳؛ و ج ۴، ص ۷۵، ح ۵۱۴۹؛ تهذيب الأحكام، ج ۶، ص ۳۰۱، ح ۵۲؛ وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص ۱۵۷، ح ۳۳۴۷۲. [۱]

۲- ۲) . الفقيه، ج ۱، ص ۳۱۷، ح ۹۳۷؛ وسائل الشيعه، ج ۶، ص ۲۸۹، ح ۷۹۹۷؛ و ج ۲۷، ص ۱۷۳، ح ۳۳۵۳۰.

وفی غیره ما جزمنا بالاشتباه، بل حکمنا بأنّه داخل فی أحد الفردین الآخرین، وعلی طریقتکم-لا طریقتنا-یلزم طرح الخبر، ولا نعلم أیّ داع حداکم إلی هذا مع إمکان الجمع بما لایستلزم الحذر؟ فأیّ الطریقین أقرب إلی الاحتیاط؟ فکیف تحکمون؟ وأیّ الفریقین أحقّ بالأمن إن کنتم تعلمون؟ فکیف جواب هذا القائل فی تحقیق المقام، الذی هو موافق لأحادیث أئمّه الأنام، علیهم صلوات اللّه المتوالیه إلی یوم القیام؟

الجواب-واللّه المُلهم للصواب-:

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الذی یظهر بالتأمّل والتتبّع لمواقع استعمال لفظ الشبهه أنّه لیس لها حقیقه شرعیّه ولا عرفیّه تخالف اللغویّه، بل المعانی الثلاثه متّحده، وهو ما کان فیه اشتباه وخفاء، وکان حکمه غیر بیّن.

وقوله علیه السلام: «حلال بیّن، وحرام بیّن، وشبهات بین ذلک» دالّ علی ما قلناه فی الجمله.

وقریب منه قول أمیر المؤمنین علیه السلام: «وإنّما سُمِّیت الشبهه شبهه لأنّها تُشبه الحقّ، فأمّا أولیاء اللّه فضیاؤهم فیها الهدی، ودلیلهم سمت الیقین» الحدیث (۱).

وفیه إشاره قریبه من التصریح بأنّ ما عدا الیقین شبهه، والحدیث السابق ظاهر الدلاله علی ذلک، وإلّا لاختلّ التقسیم.

وقولهم علیهم السلام: «إنّما الاُمور ثلاثه: أمرٌ بیّن رشده فیُتّبع، وأمرٌ بیّن غیّه فیُجتنب، وشُبهات بین ذلک» (۲)صریح الدلاله علی ما قلناه.

وقد استدلّ الصادق علیه السلام فی حدیث عمر بن حنظله (۳)المشتمل علی الحصر المذکور

۱- ۱) . نهج البلاغه، ص ۸۱، الخطبه ۳۸، و [۱]فیه: «فضیاؤهم فیها الیقین، ودلیلهم سمت الهدی» . وعنه فی وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۶۱، ح ۳۳۴۸۷. [۲]

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۶۷: باب اختلاف [۳]الحدیث، ح ۱۰؛ الفقیه، ج ۳، ص ۸، ح ۳۲۳۳؛ تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۳۰۱، ح ۵۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۶۱، ح ۳۳۴۸۷. [۴]

۳- ۳) . المصدر.

بالحديث المذكور فی السؤال، وفی ذلک دلاله صریحه علی عمومه، وإلّا لکان الاستدلال قاصراً.

ومَن جوّز ذلک علی المعصوم علیه السلام لم یجد له ناصراً، ومَن نظر فی باب [وجوب] التوقّف والاحتیاط من وسائل الشیعه، (۱)وجد قرائن وإشارات ودلائل وتلویحات وتصریحات وعمومات وإطلاقات وآیات وروایات تشفی العلیل، وتهدی إلی سواء السبیل، وتُسقی الضمآن من الرحیق السلسبیل.

فإن أضفت إلی تلک الإشارات الجلیّه، والأمارات العلیّه، والفرائد الانسیّه ممّا ذکرناه فی الفوائد الطوسیّه، قلت: أطف المصباح، فقد لاحَ الصباح، ویثبت العموم، وینجلی الهموم والغموم ویفهم الذکیّ والبلید، إذا أطلق نفسه من قیدی الشبهه والتقلید.

ومَن دفع عن نفسه الشکّ والوسواس، علم أنّ عموم الأنواع ینتهی إلی عموم الأجناس، فإنّ هناک من التصریحات بأنواع الشبهات ما یدفع الشکوک والتمویهات.

ومن ذلک قولهم علیهم السلام: «إذا ابتُلیتم بمثل هذا فلم تعلموا، فعلیکم الاحتیاط حتّی تسألوا عنه، فتعلموا» (۲)لما یدلّ علی أنّ ما لا یعلم حکمه فهو شبهه، ولا یلزم علی هذه الطریقه طرح شیء من الأخبار؛ لعدم التعارض الحقیقی فیما بلغنا من الآثار والدواعی، الذی دعانا إلی ذلک کثره الأدلّه العقلیّه، والأخبار المرویّه، والآثار النبویّه، والأوامر الإمامیّه، والآیات القرآنیّه.

وقد ذکرنا فی الفوائد الطوسیّه بطرق متعدّده واضحه جلیّه، جوابَ هذا السؤال بعینه، فلیرجع إلیه مَنْ أراد تحقیق معرفه معیّنه.

والاحتمال الضعیف لا ینبغی الالتفات إلیه، ولا یلیق بالعاقل الاعتماد علیه،

۱- ۱) . وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۵۴، باب ۱۲.

۲- ۲) . الکافی، ج ۴، ص ۳۹۱، باب القوم یجتمعون علی الصید و. . . ، ح ۱؛ [۱] تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۴۶۶، ح ۲۷۷؛ وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۴۶، ح ۱۷۲۰۱؛ و ج ۲۷، ص ۱۵۴، ح ۳۳۴۶۴.

ومعلوم أنّ الاحتياط هو طريق الأمن وهو الـذى يحصل به العلم لا الظنّ. ولا يوجـد أقوى من الجمع الذى ذكرناه، ولا أقرب إلى النجـاه من الوجه الـذى اخترنـاه، وهـل يجوّز أحـد من اُولى الألباب، أن يقف عبـد من عباد اللّه يوم الحساب، فيُقالَ له: بِمَ كنت تعمل فى الأحكام الشـرعيّه؟ وعلى أىّ شـىء كنت تعتمد فى التكليفات الإلهيّه؟ فيقولَ: كنت أعمل بقول المعصوم، وأقتفى أثره ومـا ثبت عنه من العلوم، فإن اشـتبه علىَّ شـىء عملت بالاحتياط، فتزلّ قـدم هـذا العبـد على الصـراط، ويُقابَل بالإهانه والإحباط، ويُؤمَر به إلى النار، ويحرم مرافقَه الأخيار؟ ! هيهات هيهات أن يكون أهل التسامـح والتساهل فى الـدين يومئذٍ فى الجنّه خالدين، وأهل الاحتياط فى النار معذّبين.

أقول قولى هذا، وأستغفر اللّه لى ولكم. محمّد بن الحسن الحرّ العاملى عامله بلطفه الجلىّ والخفىّ.

ص:١٠۶

جواب الجواب

بسم اللّه الرحمن الرحيم

تحقيق المقام وتنقيح المرام: أنّا اُمرنا بالوقوف عند الشبهات، فمع قطع [النظر] عن حمل الأمر هذا على الوجوب أو الاستحباب علينا أن نبحث أوّلاً أنّ الشبهه ما هى، وعلى أىّ شىء تصدق، وهل لها حقيقه شرعيّه حتّى نتبعها ونتمسّك بها دون اُختيها؟ فإذا نظرنا وتتبّعنا [. . .] بل علمنا أنّ لها حقيقه شرعيّه لا ـ تخالف اُختيها، وهى ما كان يشبها لدليل يشبّه بالحقّ وهى حقيقه عند تعارض الأدلّه وتشابه الدليل، كما يستفاد من قول الإمام عليه السلام المطلق: «إنّما سُمّيت الشبهه شبهه لأنّها تشبه الحقّ» فهو بمفهومه يدلّ على أنّ الشبهه ما كان فى معرض الدليل يشبّه بالحقّ، بل يدلّ على أنّ كلّ ما سكت اللّه عنه، وكلّ ما لا نصَّ فيه لا يكون شبهه، وعليه لا يطلق ولا يتحقّق، فضلاً عن أن يصدق أنّ كلّ مجهول وما لا نصّ فيه يشبّه بالحقّ حتّى يقال: إنّه شبهه، ولا تساوى بينهما بل بينهما عموم مطلق.

وممّا يدلّ على أنّه عند تعارض الأدلّه وتشابه الدليل بتحقيق قوله عليه السلام فى جواب السؤال عند تعارض الأدلّه: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك» .

ومعلوم أنّ هذا الكلام صدر عنه باعتبار وجود الدليل وشبهه [. . .] إذ البيان فيه والقرينه تكفيه، فقوله عليه السلام: «حلال بيِّن» يعنى بحسب إحكام الدليل وعدمه المعارض وعدم الترجيح أو تشابه الدليل وعدمه وبيّن ما قلنا، فإنّ لفظه «بيِّن» باعتبار أحكام الدليل وغيره [. . .] وتعارضه.

قوله عليه السلام: «إنّما الاُمور ثلاثه: أمرٌ بيِّن رشده فيتّبع، وأمرٌ بيِّن غيّه فيُجتنب، وأمرٌ

مشکل یردّ حکمه إلی اللّه وإلی رسوله صلی الله علیه و آله» (۱).

فقوله: «أمرٌ مشکل» صریح فی أنّه باعتبار تعارض الدلیل، لا باعتبار أنّه ممّا لا نصّ فیه وممّا سکت اللّه عنه؛ إذ بسبب التعارض وعدم الترجیع یقال: إنّه مشکل لا بدونه، ولا یطلق علی کلّ مجهول وما لا نصّ فیه: إنّه أمر مشکل، کما یشهد بذلک العرف والذوق السلیم، والطبع المستقیم.

واستدلاله علیه السلام فی حدیث عمر بن حنظله فی بیان حصر هذا التثلیث [. . .] المشتمل علی ذکر الشبهات یدلّ علی أنّ المراد بالشبهه الأمر المشکل المزبور فی هذا الحدیث، وهو کما لا یصدق علی کلّ مجهول وما لا نصّ فیه فهی أیضاً کذلک، والحصر بالتثلیث [. . .] وشبهه وتعارضه بمثله فی هذا الحدیث لا غیر، وکفانا شاهداً مقتضی المقام، ومورد الکلام؛ إذ لا سؤال فیه عن کلّ مجهول وما لا نصّ فیه، بل السؤال عن تعارض الدلیلین، وتخالف الحدیثین، وهکذا صدر عنهم علیهم السلام لفظ الشبهه والشبهات فی الجواب عن سؤال التعارض فی عدّه روایات [. . .] الصادق، والفکر الفائق لا یخفی الحقّ علی من قلع أصل الشبهه وقطع فروعها [. . .] الآراء الغیر المنصوصه وفروعها، وفّقنا اللّه وإیّاکم للاهتداء بأدلّه [. . .] الأخبار.

والحاصل أنّ الشبهه-کما استفدنا من هذه الأخبار وغیرها من الأدلّه القطعیّه، وفهمنا من العرف واللغه العربیه-ما استعملت حقیقه إلّافی ما کان شبهه دلیل وتعارض الأدلّه فی المنقول والمعقول، ولم نجدها فی الأخبار والعرف أن اُطلقت علی کلّ ما لا نصّ فیه جعلنا مصداق الشبهه بیقین، وأدخلناه فی سعه علی الوجه المستبین، کما علیه علماؤنا المتقدّمون، وفقهاؤنا المتأخّرون وهم عشره آلاف أو یزیدون.

ومن الأخبار الدالّه علی إباحه کلّ ما لا نصّ فیه، قوله علیه السلام: «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی» (۲).

۱- ۱) . مرّ تخریجه قبیل هذا.

۲- ۲) . مرّ تخریجه أول الرساله.

ومنها قوله عليه السلام: «ماحجب عن العباد، فهو موضوع عنهم» (۱).

ومنها قوله عليه السلام: «إنّ اللّه تعالى حدَّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها، فلا تكلّفوها رحمةً من اللّه لكم» الخ (۲).

وهذا الحديث من حيث ذكر الشبهات فى آخره يستلزم أن يكون الشبهه غير ما سكت اللّه عنه، وغير ما لا نصّ فيه، وإلّا لزم التناقض فى الكلام، ومن جوّز هذا فى كلام الإمام عليه السلام وبّخه الخاصّ والعامّ.

ومرجع القول أنّ خبر التثليث-كما ظهر من هذا الحديث-جار فيما لم يسكت اللّه عنه، وأمّا ما سكت اللّه عنه فهو مباح ورحمه من اللّه لنا، وخارج عن مجرى هذا الحصر.

ولهذا المدّعى دلائل كثيره، فمَن نظر وتفكّر فى الأخبار المرويّه عن أئمّتنا الأخيار -سلام اللّه عليهم-وجد روايات ظاهرهً، وبيانات باهره، ودلالات واضحه، وهدايات لائحه، وتصريحات كافيه، وتلويحات شافيه، وإشارات عديده، وأمارات سديده تدلّ [على] أنّ كلّ ما لا نصّ فيه مباح من غير شبهه. ومنه علم أنّ الشبهه لها محلّ آخر غير ما لا نصّ فيه.

وبالجمله، تلك الأخبار المستفيضه وما فى معناها ممّا لم نذكرها كما تدلّ بالمطابقه على إباحه ما لا نصّ فيه، تدلّ بالاستلزام على أنّ كلّ ما نصّ فيه ليس بشبهه، ولا شبهه فيه، وباعتبار عمومها فى الإباحه وشمولها ما لا نصّ فيه ما يبقى شىء لا نصّ فيه حتّى يبتلى قوم بالشبهه فيه، ويقولوا بإطلاق الشبهه على ما لا نصّ فيه.

وعلى ما حرّرنا وتلونا عليك جمعت الأخبار على أحسن وجه، فانظروا اُولى الأبصار.

۱- ۱) . الكافى، ج ۱، ص ۱۶۴، باب حجج اللّه على خلقه، ح ۳؛ [۱] التوحيد، ص ۴۱۳، ح ۹؛ وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص ۱۶۳، ح ۳۳۴۹۶. [۲]

۲- ۲) . الفقيه، ج ۴، ص ۷۵، ح ۵۱۴۹؛ وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص ۱۷۵، ح ۳۳۵۳۱. [۳]

ولو لم يجمع مثل ذلک، لزم إمّا طرح الأخبار، أو التأويل البعيد الذى لا يليق بقول أئمّتنا الأطهار عليهم السلام.

وعلى كلا التقديرين لزم مخالفه أقوال جميع علمائنا الأخيار [. . .] كلام [. . .] العالم العامل إنّما حرّر فى ذلک المقام فهو ممّا كان عقد فى تحرير المرام، فهل عندكم نصّ يدلّ على أنّ كلّ ما لا نصّ فيه شبهه أم لا؟ فإن لم يكن فلم حكمتم يا أهل الوقوف عند ما لا نصّ فيه بأنّ كلّ ما نصّ فيه شبهه؟ فعلى قولكم وجب عليكم أن توقّفوا أيضاً فى مثل هذا الإطلاق، ولا تحكموا بما هو تحكّم من غير استحقاق، وإن كان عندكم نصّ يدلّ على ذلک، فبيّنوه حتّى نقول كما قلتموه.

وأمّا ما ورد فى الجواب فهو شىء لا يقنع به، ولا بأس علينا أن نتكلّم عليه؛ لأنّ مرادنا التحقيق، وما الجدال لنا بتحقيق.

فأوّل ما نقول فيه أنّ كلام الشيخ الجليل المجيب أيّده اللّه يدلّ على أنّ للشبهه حقيقةً شرعيّه متّحده مع اُختيها لكن لم يبيّن أنّ الشارع فى أىّ حديث بيّنها، وأنّه أىّ خبر يدلّ على أنّ كلّ ما لا نصّ فيه وكلّ مجهول الحكم شبهه؟ وأىّ أثر يفسّرها؟

وأمّا استدلاله بما يدلّ على أنّ كلّ شبهه مجهول الحكم، فلا يدلّ على أنّ كلّ مجهول الحكم شبهه؛ إذ لا تساوى بينهما، ولا انعكاس كلّياً فى الموجبه.

وأمّا حديث أمير المؤمنين عليه السلام، فلا يدلّ على مدّعاه؛ إذ لا يصدق فى كلّ ما لا نصّ فيه وكلّ مجهول أنّه يشبه الحقّ، فهو بمفهومه لنا كما قلنا، لا له كما قال.

وأمّا حديث التثليث وحصره-مع أنّه فى آخره مكان «شبهات» : «أمر مشكل» لكن كلاهما متّحد-فهو باعتبار وجود الدليل وشبهه وتعارضه بمثله لا مطلقاً، كما يدلّ على ذلک جواب السؤال عن التعارض بين الحديثين.

ويبيّن ذلک قوله عليه السلام: «أمرٌ مشكل» فإنّه لا يقال إلّاعند تعارض الدليلين، على أنّ قول أمير المؤمنين عليه السلام حجّه عليه؛ لأنّ المستفاد منه أنّ الشبهه ما يكون إلّاشيئاً يشبّه بالحقّ، وكلّ ما لا نصّ فيه لا يكون كذلک، فلا يكون شبهه، فانحصرت الشبهه فى التعارض وشبهه الدليل؛ واللّه على ما نقول وكيل.

وأمّا جوابه-سلّمه اللّه-أنّ عموم الأنواع ينتهى إلى عموم الأجناس، فغير موافق للسؤال؛ لأنّ السائل أراد أنّ عموم الشبهه يمكن أن تكون من قبيل عموم النوع فى أفراده، لا عموم الجنس فى أنواعه، والأوّل لا يستلزم الثانى، فكيف ينتهى إليه ويعتمد عليه؟ إذ مع التنزّل وتسليم عدم حقيقتها الشرعيّه التى مرَّ ذكرها فيها أن يراد بالشبهه عموم نوع من أنواعها ممّا يتحقّق عند تعارض الأحكام كما يقتضيه مقتضى المقام، وذلك العموم لا يستلزم عموم جميع أنواعه المندرجه تحت الشبهه اللغويّه على قوله.

فحينئذٍ لا يتمّ الاستدلال؛ لقيام الاحتمال.

وأمّا استدلاله أيّده اللّه بقوله عليه السلام: «إذا ابتليتم بمثل هذا فلم تعلموا، فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه لتعلموا» أنّ كلّ مجهول الحكم شبهه.

فليت شعرى كيف يدلّ هذا الخبر على ذلك المدّعى، مع أنّه لا دلاله على ذلك بأحد الدلالات، ولا يفهم منه ما أفاد ولو بنوع من الشبهات؛ لأنّه لا يدلّ بمنطوقه ومفهومه إلّاعلى أنّه إذا جهلتم المسائل الشرعيّه الوارده من الشرع وسئلتم عنها ولم تعلموها، فعليكم الاحتياط فى العمل حتّى تسألوا عنها وتعلموها، ولا يجوز لكم حينئذٍ أن تفتوا بها وتجيبوا عنها؛ لجهلهكم ونسيانكم إيّاها و شككتم فيها. وهذا ممّا لا نزاع فيه، ومعاً نقول به، ومتّفق عليه بين العلماء المتقدِّمين والمتأخّرين أنّ المكلّف إذا لم يعلم المسائل الشرعيّه أو أحكام الدِّين لا يجوز له أن يعمل ويفتى بجهله وشكّه ونسيانه.

ومحلّ النزاع الأمر المسكوت عنه وما لا نصّ فيه، لا المسائل الشرعيّه الوارده المجهوله.

وعلى ذلك لا دلاله فى هذا الخبر على أنّ كلّ ما لا نصّ فيه ومجهول الحكم ممّا سكت اللّه عنه كان شبهه، وإطلاق الشبهه عليه منصوص، وهذا من غير مدّعى السائل لا استفسار الاحتياط عند جهل المسائل.

نعم، أفاد الخبر بأنّه إذا كان كذلك كان الحكم مجهولاً لا شبهه، لكنّه لا ينعكس كلّيّاً؛ لكونها موجبه، فلا يفيد أنّ كلّ مجهول الحكم شبهه، وهذا ممّا لا شبهه فيه أيضاً.

وأمّا الحواله على الرجوع إلى إفاداته السابقه، فلا فائده للسائل الذى يمكن أن رآها مرّه بعد مرّه ولم يطمئنّ بها، وإن أراد التقليد فهو عنه نهى، فعليه أن يبيّن الدليل، واللّه يهدى مَنْ يشاء إلى سواء السبيل.

وأمّا قوله فى جواب «فَأَىُّ اَلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» ، (۱)فإذا قيل لهم فى النشأه الاُخرى: يا عباد اللّه قد سكت اللّه عن أشياء فى النشأه الاُولى رحمةً للعباد، وأباح لهم ما لم ينههم عنه فى كتابه وسنّه رسوله وأوليائه عليهم السلام، وبيّن لكم أنّه لم يسكت اللّه عن أشياء نسياناً لها، فلا تتكلّفوها رحمةً من اللّه لكم فاقبلوها، وأعطاكم عقلاً يحكم بقبح تكليف الغافل ولم يجوّز أن أدّوا إلى كافّه عباده بشىء لم يصل إليهم فلِمَ حرمتم ما لم يحرم اللّه؟ وضيّقتم عليهم بتحريم ما أباح اللّه، فهلمّ شهداءكم إنّ اللّه حرّم هذا، فأىّ شىء تقولون؟ وإلى أىّ شىء تؤولون؟ «اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولئِكَ لَهُمُ اَلْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ» ۲ ، «يا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّباتِ ما أَحَلَّ اَللّهُ لَكُمْ وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اَللّهَ لا يُحِبُّ اَلْمُعْتَدِينَ» ۳ .

فإن قلت: فعلى أن لا يكون كلّ مجهول الحكم وما لا نصّ فيه شبهةً ولا يجب التوقّف عنده، لزم جواز العمل بالمجهول، وقد وجب علينا أن نعمل بالمعلوم من المنقول.

قلنا: لا يلزم ذلك؛ لأنّا إذا وجدنا بعدما تفحّصنا بالفحص التامّ فى مدارك الأحكام، ونظرنا فى أخبار الحلال والحرام أنّ هذا الأمر ممّا لم يسكت اللّه عنه يصير معلوماً لنا ونعمل بعلمنا وإن لم يبيّن، ومن الترجيح لا نتمكّن، فكان شبهه علينا بالمعنى الذى قدّمنا فحينئذٍ نتوقّف عندها، ونعمل بالاحتياط كما به اُمرنا حتّى نسأل عنه ونعلمه، وإذا وجدنا أنّه ممّا سكت اللّه عنه، علمنا أنّه مباح ورحمه من اللّه لنا، كما استفدناه من آثار أئمّتنا عليهم السلام وأمرونا به، وعمل بذلك علماؤنا السلف قاطبةً وذهبوا إليه، وقد تقدّم

۱- ۱) . الأنعام (۶) :۸۱. [۱]

نبذه من تلك الآثار المستفيضه الموجبه للعلم.

فمن ذلك نعلم حكمه الإباحه الشرعيّه، ويصير أيضاً معلوماً لنا، فحينئذٍ لم نعمل بالمجهول وعملنا بالمعلوم وبما نصّ فيه حقيقه لا بما لا نصّ فيه وبالمجهول، وما كنّا نعمل به و بالمشتبه.

والكلام قد طال به لئلّا يخفى على ذى العلم وطالبه، ونرجو من اللّه أن لا يجعلنا وإيّاكم ممّن يمارى ويعمل، ويبنى على ما تراكم من غير الحقّ فى خاطره وباله، ويرجع إليه وباله، من يعمل بخلاف التحقيق من غير الحقيق مع وباله، ويجعلنا ممّن يتأسّى بمحمّد وآله عليهم السلام.

وهذا آخر ما أفاده مجيب الجواب، واللّه المُلهم للصواب، وهو العلّامه النحرير، صاحب البيان والتحرير، جامع جوامع الكلم، الحكيم ملّا محمّد رحيم وفّقه اللّه لما يحبّ ويرضى بمحمّد وآله الطاهرين صلّى اللّه عليهم.

تمّت بقلم الأضعف الأقلّ إبراهيم بن حسين بن عبّاس بن حسن بن عبّاس بن محمّد علىّ البلاغى، والحمد للّه.

۳- رساله حول فقره من مناظره الرضا علیه السلام مع الزندیق

اشاره

رساله حول فقره من مناظره الرضا علیه السلام مع الزندیق

گویا از: میر باقر بن محمّد حسینی

(د ۱۱۱۳ ق)

تحقیق

محمدحسین درایتی

ص:۱۱۵

رسالهٔ حاضر

از مؤلف اطلاعی نداریم. پایان همین رساله آمده است:

تمّ فی شهر رجب المرجّب سنه ۱۱۱۳ فی ید الحقیر الفقیر ابن محمد حاجی الحسینی میر باقر الحسینی، اللّهم اغفر لنا ولوالدینا ولجمیع المؤمنین والمؤمنات.

ممکن است وی کاتب باشد و مؤلف شخص دیگری که او را نشناخته ایم. در هر حال موضوع رسالهٔ حاضر در اطراف تکه ای از روایتی است که امام علی بن موسی الرضا علیه السلام در مناظره با زندیقی فرموده اند.

متن این روایت از الکافی چنین است:

حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الأَسَدِیُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ البَرْمَکِیِّ الرَّازِیِّ، عَنِ الحُسَیْنِ بْنِ الحَسَنِ بْنِ بُرْدٍ الدِّینَوَرِیِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللّهِ الخُرَاسَانِیِّ خَادِمِ الرِّضَا علیه السلام قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ مِنَ الزَّنَادِقَهِ عَلَی أَبِی الحَسَنِ علیه السلام وَعِنْدَهُ جَمَاعَهٌ فَقَالَ أَبُو الحَسَنِ علیه السلام: «أَیُّهَا الرَّجُلُ أَ رَأَیْتَ إِنْ کَانَ القَوْلُ قَوْلَکُمْ وَلَیْسَ هُوَ کَمَا تَقُولُونَ أَ لَسْنَا وَإِیَّاکُمْ شَرَعاً سَوَاءً، لا یَضُرُّنَا مَا صَلَّیْنَا وَصُمْنَا وَزَکَّیْنَا وَأَقْرَرْنَا» فَسَکَتَ الرَّجُلُ ثُمَّ قَالَ أَبُو الحَسَنِ علیه السلام: «وَإِنْ کَانَ القَوْلُ قَوْلَنَا وَهُوَ قَوْلُنَا أَ لَسْتُمْ قَدْ هَلَکْتُمْ وَنَجَوْنَا» . فَقَالَ، رَحِمَکَ اللّهُ، أَوْجِدْنِی کَیْفَ هُوَ؟ وَأَیْنَ هُوَ؟ فَقَالَ: «وَیْلَکَ إِنَّ الَّذِی ذَهَبْتَ إِلَیْهِ غَلَطٌ، هُوَ أَیْنَ الأَیْنَ بِلا أَیْنٍ، وَکَیْفَ الکَیْفَ بِلا کَیْفٍ، فَلا یُعْرَفُ بِالْکَیْفُوفِیَّهِ وَلا بِأَیْنُونِیَّهٍ، وَلا یُدْرَکُ بِحَاسَّهٍ، وَلا یُقَاسُ بِشَیْءٍ» . فَقَالَ الرَّجُلُ: فَإِذاً إِنَّهُ لا شَیْءَ إِذَا لَمْ یُدْرَکْ بِحَاسَّهٍ مِنَ الحَوَاسِّ. فَقَالَ أَبُو الحَسَنِ علیه السلام: «وَیْلَکَ لَمَّا عَجَزَتْ حَوَاسُّکَ عَنْ إِدْرَاکِهِ أَنْکَرْتَ رُبُوبِیَّتَهُ، وَنَحْنُ إِذَا عَجَزَتْ حَوَاسُّنَا عَنْ إِدْرَاکِهِ أَیْقَنَّا أَنَّهُ رَبُّنَا بِخِلافِ شَیْءٍ مِنَ الأَشْیَاءِ» . قَالَ الرَّجُلُ: فَأَخْبِرْنِی مَتَی کَانَ؟ قَالَ أَبُو الحَسَنِ علیه السلام:

«أَخْبِرْنِی مَتَی لَمْ یَکُنْ فَأَخْبِرَکَ مَتَی کَانَ» . قَالَ الرَّجُلُ: فَمَا الدَّلِیلُ عَلَیْهِ؟ فَقَالَ أَبُو الحَسَنِ علیه السلام: «إِنِّی لَمَّا نَظَرْتُ إِلَی جَسَدِی وَلَمْ یُمْکِنِّی فِیهِ زِیَادَهٌ وَلا نُقْصَانٌ فِی العَرْضِ وَالطُّولِ وَدَفْعِ المَکَارِهِ عَنْهُ وَجَرِّ المَنْفَعَهِ إِلَیْهِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا البُنْیَانِ بَانِیاً، فَأَقْرَرْتُ بِهِ، مَعَ مَا أَرَی مِنْ دَوَرَانِ الفَلَکِ بِقُدْرَتِهِ وَإِنْشَاءِ السَّحَابِ وَتَصْرِیفِ الرِّیَاحِ وَمَجْرَی الشَّمْسِ وَالقَمَرِ وَالنُّجُومِ، وَغَیْرِ ذَلِکَ مِنَ الآیَاتِ العَجِیبَاتِ المُبَیِّنَاتِ، عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا مُقَدِّراً وَمُنْشِئاً (۱).

مؤلف ابتدا کلام و بیان مولی خلیل قزوینی (د ۱۰۸۹ ق) را از الشافی فی شرح الکافی می آورد و به توضیح و بسط آن می پردازد و با استفاده از کلمات مولی خلیل در حاشیه عده الاصول نظر وی را در بحث تجرد ملکوت تبیین می کند سپس به نظر سید رفیع الدین محمد بن حیدر نائینی معروف به میرزا رفیعا (د ۱۰۸۲ ق) را در نقد کلمات مولی خلیل نقل می کند و ضمن رد آن موضع مولی خلیل را تأیید و تقویت می کند. از آنجا که از ملاخلیل با عبارت «قدس سره» یاد می کند، معلوم است رسالهٔ بعد از ۱۰۸۹ ق-سال فوت مولی خلیل-نوشته شده است.

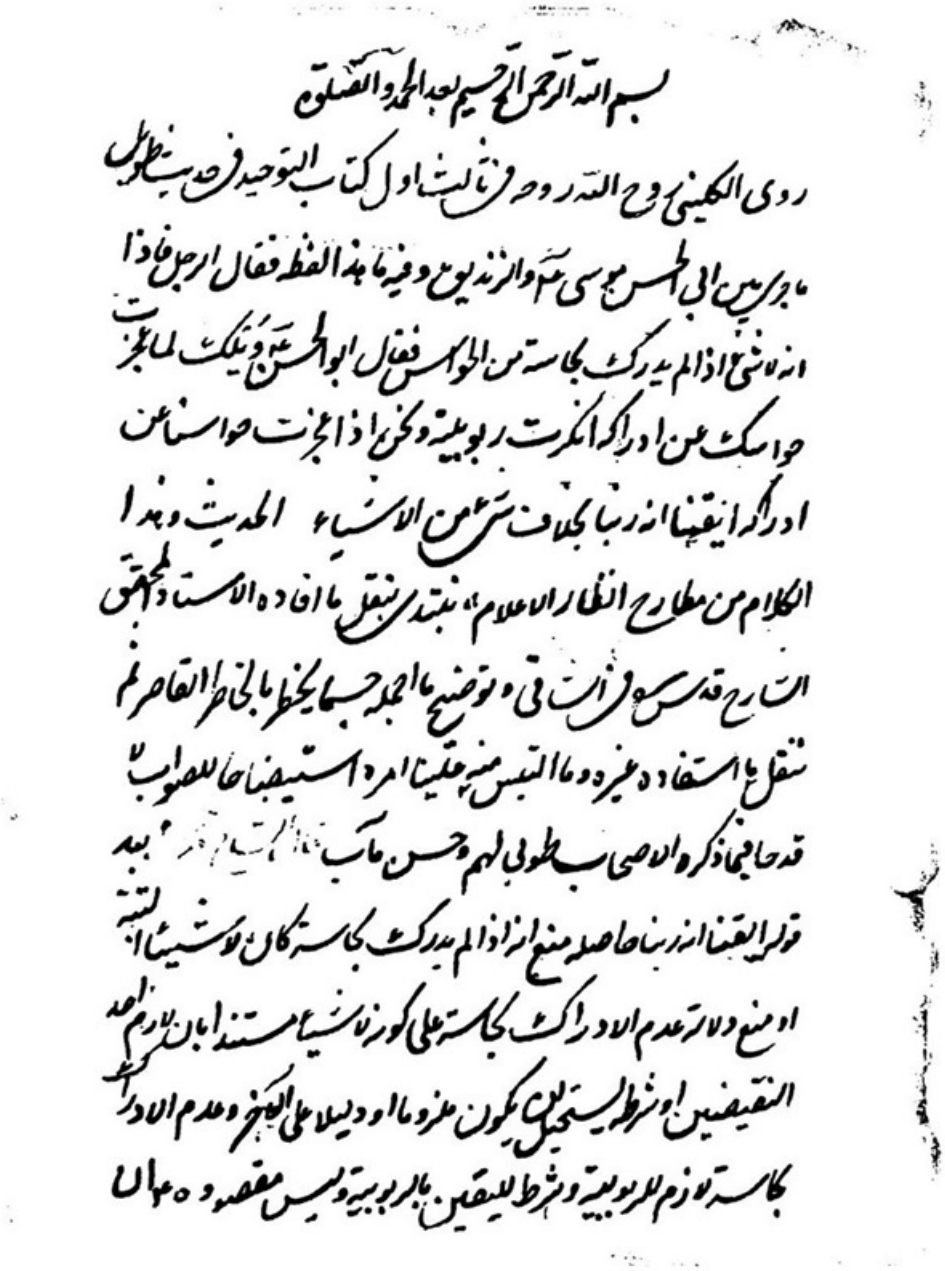
این رساله براساس تنها نسخهٔ موجود آن که ضمن مجموعه ای در کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی نگهداری می شود، تصحیح شده است (۲).

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۷۸، باب حدوث العالم وإثبات المحدث، ح ۳. [۱]

۲- ۲) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی، مخطوط، ش ۱۷۰/۳۵۰۲، رسالهٔ دوم مجموعه.

تصویر



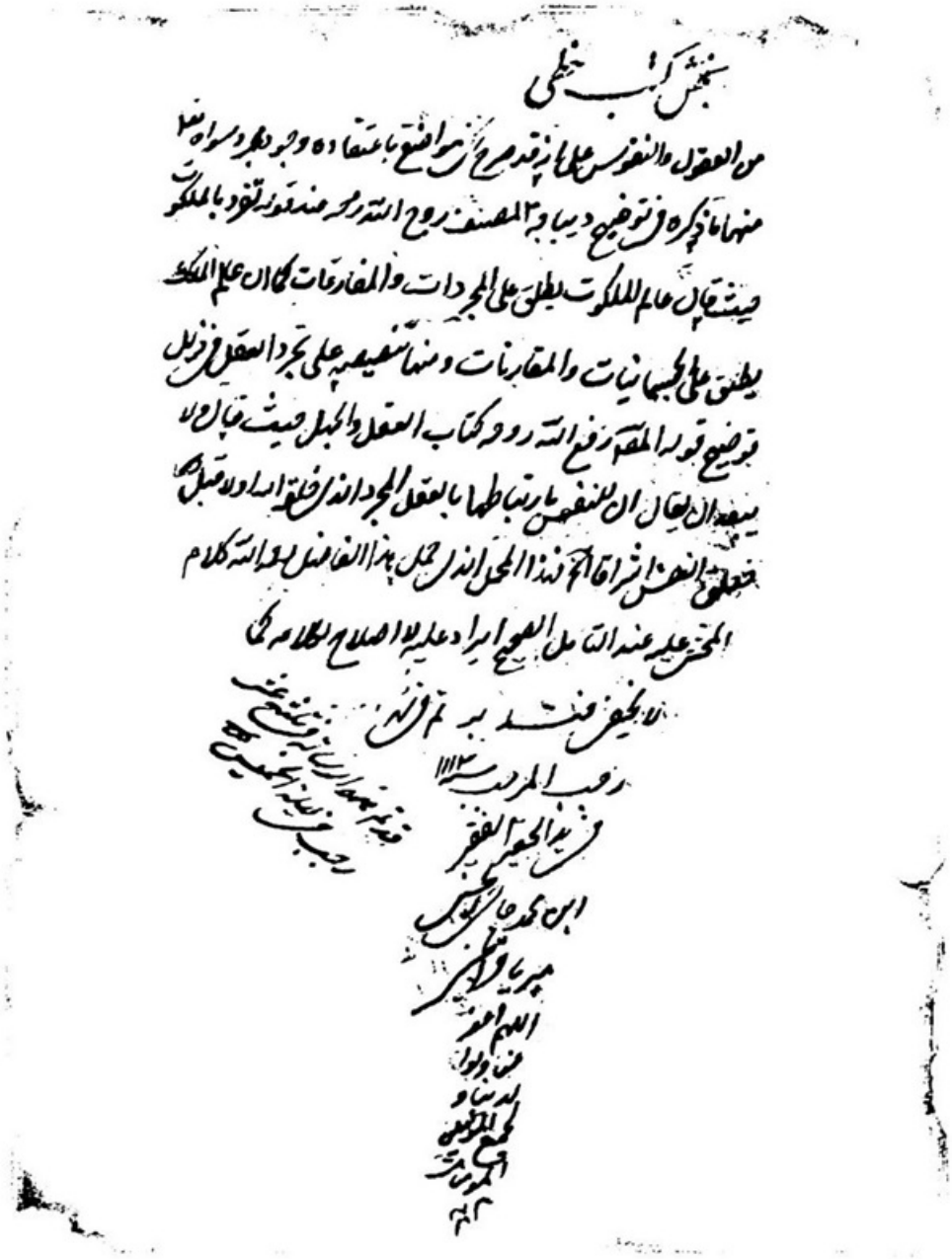
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ ملک

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ ملک

محل تصویر شمارهٔ۶

ص:۱۱۹

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ ملک

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ ملک

محل تصویر شمارهٔ۷

ص:۱۲۰

رساله حول فقره من مناظره الرضا علیه السلام مع الزندیق

بسم اللّه الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلاه روی الکلینی-روّح اللّه روحه-فی ثالث أوّل کتاب التوحید فی حدیث طویل ما جری بین أبی الحسن موسی علیه السلام والزندیق، وفیه ما هذا لفظه:

(فقال الرجل: فإذاً إنّه لا شیء إذا لم یُدْرَکْ بحاسّهٍ من الحواسّ) .

فقال أبو الحسن علیه السلام: «وَیْلک، لمّا عجزَتْ حواسُّک عن إدراکه أنکرتَ ربوبیّته، ونحن إذا عجزَتْ حواسُّنا عن إدراکه أیقَنّا أنّه ربّنا بخلاف شیء من الأشیاء» الحدیث (۱).

وهذا الکلام من مطارح أنظار الأعلام، نبتدئ بنقل ما أفاده الاُستاذ المحقّق الشارح قدس سره فی الشافی، وتوضیح ما أجمله حسبما یخطر بالخاطر القاصر، ثمّ ننقل ما استفاده غیره وما التبس منه علینا أمره؛ استیضاحاً للصواب، لا-قدحاً فیما ذکره الأصحاب، طوبی لهم وحسن مآب.

قال الشارح قدس سره بعد قوله: «أیقنّا أنّه ربّنا» :

حاصله منع أنّه إذا لم یدرک بحاسّه کان لا شیئاً البتّه، أو منع دلاله عدم الإدراک بحاسّه علی کونه لا شیئاً مستنداً بأنّ لازم أحد النقیضین أو شرَطه یستحیل أن یکون ملزوماً أو دلیلاً علی الآخر، وعدم الإدراک بحاسّه لازم للربوبیّه وشرط للیقین بالربوبیّه، ولیس مقصوده علیه السلام أنّ عدم الإدراک بالحواسّ دلیل علی الصانعیّه.

ولایخفی أنّ هذا صریح فی أنّه لا مجرّد سوی اللّه، فیبطل قول الزنادقه بتجرّد العقول العشره والنفوس الناطقه. «بخلاف شیء من الأشیاء» خبر آخر لأنّ، أو

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۷۸، باب حدوث العالم وإثبات المحدث، ح ۳. [۱]

استئناف بیانی، فهو خبر مبتدأ محذوف أی هو بخلاف، لمّا کان فی الخلاف معنی النفی، کان «شیء» نکره فی سیاق النفی أی لیس بینه وبین شیء مشترک ذاتیّ، فلا یمکن أن تدرکه الحواسّ کما یجیء بیانه فی أوّل الثانی. انتهی.

وأقول: قوله قدس سره: «یستحیل» الخ، وذلک لأنّه لو کان لازم أحد النقیضین ملزوماً للنقیض الآخر یلزم أن یکون هذا النقیض الآخر لازماً للنقیض الأوّل، وهو محال بدیهیً-مثلاً-فیما نحن فیه عدم الإدراک بحاسّه لازم للربوبیّه؛ لما سنذکره بُعیدَ هذا، فیصدق قولنا: کلّما اتّصف شیء بالربوبیّه اتّصف بأنّه لا یدرک بحاسّه، فلو کان عدم الإدراک بحاسّه ملزوماً لعدم الربوبیّه کان قولنا: کلّما اتّصف شیء بأنّه لا یدرک بحاسّه اتّصف بعدم الربوبیّه صادقاً أیضاً، وإذا رکّبنا قیاساً من هاتین الشرطّیتین ینتج: کلّما اتّصف شیء بالربوبیّه اتّصف بعدم الربوبیّه، و هذا خلف، وکذا شرط شیء لا یکون دلیلاً علی نقیضه؛ إذ تحقّق ذلک الشیء دلیل علی تحقّق شرطه، فلو کان تحقّق ذلک الشرط دلیلاً علی تحقّق نقیض ذلک الشیء یلزم أن یکون تحقّق ذلک الشیء دلیلاً علی تحقّق نقیضه، وهو مستلزم لتحقّق النقیضین معاً.

وقوله: «وعدم الإدراک بحاسّه لازم» الخ، بیان اللزوم أنّ المراد بالربّ هنا المدبّر لما سواه، والمالک لکلّ ما عداه، کما صرّح به الشارح قدس سره غیر مرّه فی شرح الأحادیث الآتیه، ویلوح أیضاً ممّا نقله أهل اللغه حیث فسّروه بالمالک، وقالوا: لا یطلق غیر مقیّد إلّا علیه تعالی، فالربّ المطلق بمعنی المالک المطلق، والمتبادر من المطلق فرده الکامل، وهو المالک لکلّ ما عداه، فالربّ بهذا المعنی یلزمه عدم الإدراک بحاسّه أی التجرّد، ولأنّه لو لم یکن مجرّداً لکان إمّا جسماً وإمّا جسمانیّاً، وکلاهما ممکن، والممکن محتاج إلی علّه لا أقلّ، والمحتاج إلی شیء لما یکون مدبّراً ولا مالکاً لکماله.

وبما قرّرنا یظهر وجه کون التجرّد شرطاً للیقین بالربوبیّه؛ إذ من یدّعی ربوبیّه ما لم یجزم بتجرّده لا یجزم بکونه ربّاً لما عرفت.

قوله: «ولیس مقصوده علیه السلام» إلخ، إشاره إلی أنّ الربوبیّه والصانعیّه وإن کانتا مساوقتین، إلّاأنّ الصانعیّه لم یعتبر فی معناها ما یستلزم التجرّد، کما اعتبر فی الربوبیّه

على ما عرفت، وذلك لأنّ معنى صانع العالم-على ما أفاده قدس سره فى ذيل عنوان هذا الباب- الفاعل له بالقدره بمعنى صحّه الفعل والترك، أى إمكان صدور كلّ منهما عنه إمكاناً مقابلاً للوجوب السابق، والامتناع السابق والحاصل استجماعه للعلّه التامّه للفعل، وللعلّه التامّه للترك. انتهى.

ومعلوم أنّ هذا المعنى لا يستلزم التجرّد، فلايدلّ التجرّد على الصنع بلا واسطه، ولا باعتبار كونه لازماً للصنع. ولا ينافى هذا أن يكون دليلاً على الصنع بل على سائر الكمالات أيضاً بتوسّط الملكوت وباعتبار كونه ملزوماً للكمالات، كما ننقله بعيد هذا من حواشى العدّه فلا تغفل؛ هذا.

وأسند فى بعض هوامش الشافى إلى أنّ الاُستاذ الماهر-طاب رمسه-[قال] ما صورته هذه: «قوله: وليس مقصوده الخ، ليس المراد أنّه لا يصحّ أن يكون دليلاً، بل المراد أنّه فى هذا المقام مذكور على سبيل السنديّه» انتهى.

وهذا مبنىّ على أنّ التجرّد يدلّ على الربوبيّه والصنع، بل على سائر الكمالات؛ لكونه ملزوماً لها كما سننقله.

وفيه: أنّ هذا وإن كان مرضيّاً عند الشارح قدس سره-على ما يظهر ممّا سننقله من حواشى العدّه-إلّاأنّه غير ملائم لظاهر ما ذكره هنا، وهو أنّ مناط الدلاله كون التجرّد لازماً للربوبيّه؛ فتأمّل.

قوله: «ولايخفى أنّ هذا صريح» الخ. وذلك لأنّ الإمام عليه السلام جعل التجرّد اللازم للربوبيّه دليلاً على اليقين بالربوبيّه، فدلّ على أنّه لازم مساوٍ لها؛ إذ لو كان لازماً أعمّ لجواز وجود مجرّد سواه تعالى، ولم يدلّ التجرّد على ربوبيّته تعالى، فهذا دليل سمعى على انحصار التجرّد فيه تعالى، ويلزمه بطلان قولهم بتجرّد العقول والنفوس كما لايخفى؛ هذا.

وقال الشارح قدس سره فى حواشى العدّه فى ذيل الدليل الرابع على ثبوت الفانيات بعد نقل قوله عليه السلام: «ونحن إذا عجزت» الخ:

هذا إشاره إلى برهان عقلى على بطلان ما يزعمه الفلاسفه الزنادقه من تجرّد

النفوس من العقول العشره، وهو أنّ تأثير المجرّد فی البدن-مثلاً-إمّا بقول «کن» وهو الملکوت، وإمّا منتهٍ إلی قول: «کن» لأنّه لا یمکن فیه الحرکه لتحریک آله، وکلّ مؤثّر بقول: «کن» بریء من کلّ نقص، والإمکان الذاتی والجهل والإضرار وأمثالها نقص، والشرکه فی التأثیر بقول: «کُن» یستلزم النقص، کما سیتّضح فی دلیل إبطال مذهب المعتزله فی البحث الأوّل، فتجرّد أیّ فاعل کان لأیّ شیء کان برهان ربوبیّه لنا. انتهی.

ویوافقه ما فی الصافی.

وهذا القول یدلّ بظاهره علی أنّ التجرّد ملزوم للملکوت، وهو ملزوم للربوبیّه، وبعد ثبوت اللزوم بما أفاده قدس سره یکون وجود الملزوم دلیلاً عقلیاً علی وجود اللازم بدیهه.

ولا منافاه بین القول بکون التجرّد لازماً للربوبیّه هاهنا، والقول بکونه ملزوماً لها ثمّه؛ لابتناء کلّ منهما علی وجه وجیه کما عرفت، مع ما فیه من الافتنان والإشاره إلی نحو تلازم بینهما، فالتجرّد لازم بلا واسطه للربوبیّه من جهه، وملزوم لها بواسطه من جهه اُخری، وعلی الوجهین یدلّ علی الربوبیّه؛ هذا.

ونسب فی بعض هوامش الشافی إلی الاُستاذ الماهر-طاب ثراه رمسه-فی بیان مراد الشارح قدس سره ما هذه صورته:

قوله: «صریح فی أنّه لا مجرّد» الخ، لأنّه یدلّ علی أنّ المکوّن إذا لم یمکن أن یدرک بالحواسّ یکون فعله بمحض نفوذ الإراده، وهو یستلزم القدره علی کلّ شیء کما مرّ. انتهی.

وفیه: أنّ هذا التوجیه وإن کان صحیحاً فی نفسه، موافقاً لما فی حواشی العدّه والصافی کما مرّ، إلّاأنّه مبنیّ علی أنّ دلاله التجرّد علی الربوبیّه من حیث إنّه ملزوم لها، وظاهرکلام الشارح قدس سره هاهنا مبنیّ علی أنّ الدلاله من حیث إنّه لازم لها کما صرّح به؛ فتدبّر.

ثمّ إنّ تنزیل کلام الإمام علیه السلام علی هذا المرام-أی جعل التجرّد دلیلاً علی الربوبیّه-

أنسب بالمقام، وأقطع من الحسام، وأردع للخصام؛ إذ يـدلّ على أنّ ما جعله الخصم دليلًا لمـدّعاه دالّ على نقيض ما ادّعاه بدون احتيـاج إلى صـرف العبـاره عن ظاهرها، وارتكاب تكلّفات لتطبيقها على الحكميّه والعربيّه ردّاً على الشارح قـدس سره كما فعله بعض سادات الفضـلاء-طاب ثراه-فى هوامش ما أفاده بعض الأفاضل-رفع اللّه درجته-فى حواشيه على الكافى، ولننقلهما تبصره للناقد، مع ما هو عليهما وارد، ففى الحواشى هكذا:

قوله عليه السـلام: «لمّا عجزت حواسّك» الـخ، أى جعلت تعاليه عن أن يدرك بالحواسّ وعجزها عن إدراكه دليلًا على عدمه أو ضعف وجوده، فـأنكرت ربوبيّته، ونحن إذا عرفنـاه بتعاليه عن أن يُـدرك بالحواسّ أيقنّا أنّه ربّنا، بخلاف شـىء من الأشـياء، أى ليس شـىء من الأشـياء المحسوسه أيضاً؛ لأنّ كلّ محسوس ذو وضع، وكلّ ذى وضع بالذات منقسم بالقوّه إلى أجزاء مقداريّه لا إلى نهـايه؛ لاسـتحاله الجوهر الفرد، وكـلّ منقسم إلى أجزاء مقـداريّه يكون له أجزاء متشـاركه فى المـاهيّه ومشاركه للكلّ فيها، وكلّ ما يكون كذلك يكون ذا ماهيّه ووجود يصحّ عليها الخلوّ عنه، وكلّ ما يكون كذلك يكون محتاجاً إلى مبدأ مغاير له، فلا يكون مبـدأ أوّل، بل يكون مخلوقاً ذا مبـدأ، فما هو مبـدأ أوّل لايصـحّ عليه الإحساس، فالتعالى عن الإحساس-الـذى جعلته مانعاً للربوبيّه، وباعثـاً على إنكـاركـ-مصـحّح للربوبيّه، ودالّ على اختصـاصه بصـحّه الربوبيّه بالنسـبه إلى الأشـياء التى يصـحّ عليهـا أن يحسّ (۱). انتهى.

وفى الهوامش هكذا:

قوله: «ونحن إذا عرفناه» الخ، اسـتدلّ بعض فضلاء الزمان بهذا الحديث الشريف على انحصار التجرّد فى اللّه تبارك وتعالى، وأنّ القول بتجرّد النفس والعقل قول بتعدّد الواجب؛ تعالى عن ذلك، وإذا حمل على ما حمله المحشّى من أنّ المعنى أنّ هنا بخلاف الأشـياء المحسوسه بجعل الضـمير فى أنّه للشأن، أو جعله اسم إنّ، وجعل ربّنا بدلاً أو بياناً منه لا يبقى للاسـتدلال وجه، فإنّ مفاد الحديث الشريف أنّ

۱- ۱) . الحاشيه على اُصول الكافى للنائينى، ص ۲۵۵. [۱]

اللّه-تعالى وتقدّس-مخالف للمحسوسات وذوات الأوضاع، ولا يلزم منه أنّ كلّ ما هو ظاهر لك فهو الربّ، فتدبّر. انتهى.

وأقول: لو كان مراد المحشّى-رفع درجته-ما أفاده السيّد-طاب ثراه-لما كان للكلام كثير فائده؛ إذ غايه المراد حينئذٍ-كما نصّ هو عليه-أنّ ربّنا مخالف للمحسوسات، والزنديق لو كان سلّم وجود ربّ، وأذعن بكونه غير محسوس، لما أنكر البتّه كونه غير المحسوسات، فلا احتياج إلى إفادته، وأين له التسليم والإذعان وهو ينادى بنفى الربّ سبحانه، ويطلب عليه الدليل والبرهان، كما يجىء فى تتمّه الحديث، فالأنسب بالمقام إثبات الربّ له، مع أنّه لايتمّ هذا المعنى إلّابتخصيص الأشياء بالمحسوسات ولا مخصّص ظاهراً، وأدلّه تجرّد النفوس والعقول مدخوله عند الفحول.

ثمّ إنّ تجويز كون «ربّنا» بياناً للضمير غريب عند الخبير؛ لما تقرّر من أنّ الضمير كما لايوصف لا يعطف عليه عطفَ بيان.

قال ابن هشام فى بحث «أن» المفتوحه الخفيفه من المغنى:

عطف البيان فى الجوامد بمنزله النعت فى المشتقّات، فكما أنّ الضمير لا ينعت [كذلك] لا يعطف عليه عطفَ بيان. وممّن نصّ عليها من المتأخّرين أبو محمّد ابن السيد وابن مالك، والقياس معهما فى ذلك (۱). انتهى.

فالظاهر أنّ مراد المحشّى-رفع درجته-أنّ المراد: إذا عجز الحواسّ عن إدراك أحد، علم أنّه الربّ لا شىء من المحسوسات كما زعمه الزنديق على فرض تسليم وجود ربّ، فيكون المراد صرف الربوبيّه عن المحسوس-كما هو زعم الزنديق- وقصرها على المجرّد قصرَ قلب.

والحاصل: أنّه لمّا ثبت بالبرهان أنّ فى الوجود ربّاً، وأنّه لا يمكن أن يكون هو من صنف المحسوس، علم أنّه من صنف المجرّد، فيدلّ على أنّ التجرّد لازم للربوبيّه لا

۱- ۱) . مغنى اللبيب، ج ۱، ص ۳۲. [۱]

يمكن تحقّقها بدونه. وهذا المعنى وإن كان مشتملاً على فائده، ومستغنياً عن التكلّفات الإعرابيّه التى ارتكبها السيّد-طاب ثراه- وغير مناف ظاهراً لثبوت مجرّد سواه تعالى؛ لعدم طرحه فى كون التجرّد لازماً مساوياً أو ملزوماً للربوبيّه، إلّاأنّه أيضاً موقوف على تخصيص الأشياء بالمحسوسات بدون تخصّص، ومبنىّ على فرض تسليم الزنديق وجود ربّ، وادّعائه أنّه من المحسوسات، ويحتاج إلى ضمّ اعتبار كون المحسوس مشتملاً على ماهيّه ووجود يصحّ عليها الخلوّ عنه، أى كونه ممكناً.

وظاهر كلام الإمام عليه السلام أنّ مناط الدلاله على وجود الربّ هو التجرّد بدون ضميمه الإمكان، مع أنّه لو اعتبر الإمكان لاستغنى عن اعتبار التجرّد فى إثبات واجب الوجود، كما نقلنا فى أوّل الباب عن المتكلّمين، بل يجرى الدليل المنوط بالإمكان فى النفوس والعقول على تقدير تجرّدها أيضاً؛ إذ لا قائل بكونها واجبات الوجود، فمن حيث إنّ لها ماهيّه ووجوداً يصحّ عليها الخلوّ عنه مخلوقه محتاجه إلى مبدءٍ أوّلَ يكون واجب الوجود.

ثمّ لا يخفى أنّه لا احتياج ظاهراً إلى التطويل الذى تحمّله المحشّى-رفع درجته- فى الدليل؛ إذ يكفيه أن يقول: كلّ محسوس له ماهيّه ووجود يصحّ عليها الخلوّ عنه، فلابدّ من مبدءٍ لا يكون مخلوقاً، وهو المجرّد الذى وجوده واجب لذاته.

ومن الغريب أنّ بعض الفضلاء رحمه الله استفاد من كلام المحشّى-رفع درجته-ما زعمه موافقاً لكلام الشارح قدس سره، فردّ به على السيّد-طاب ثراه-حيث قال فى هامش الحواشى:

قوله: «فالتعالى عن الإحساس» الخ. أقول: لا يخفى على ذى فطره سليمه أنّ عدم ملاءمه الإحساس للربوبيّه-على ما بيّنه قدس سره إنّما هو لأجل كون المحسوس ذا ماهيّه ووجود يصحّ عليها الخلوّ عنه ظاهراً، فكون التعالى مصحّحاً للربوبيّه إنّما يستقيم إذا لم يكن للمتعالى ماهيّه ووجود زائد عليها، والمجرّد لو ثبت وجوده كان فى ذلك شريكاً للمادّى، فكيف يصحّ أنّه مصحّح للربوبيّه ودالّ على اختصاصه لصحّه الربوبيّه بالنسبه إلى الأشياء التى يصحّ عليها أن تحسّ؛ لأنّ من الظاهر أنّ ذلك إنّما يصحّ لو لم يجتمع التعالى مع ما جعله خاصّه للمحسوس، وهو يتمّ مع القول بعدم

وجود المجرّد كما لا يخفى.

فحينئذٍ ظهر عدم سلامه ما أورده السيّد رحمه الله على الاُستاذ طاب ثراه بقوله: «استدلّ بعض فضلاء الزمان» الخ.

لا يقال: لعلّ السيّد بيّن عدم الملاءمه بوجه آخر؛ لأنّه من البيّن أنّ ذلك المعنى المحتمل الذى ادّعاه خارج عن ممرّ البلاغه فى غايه الركاكه والرذاله، فالحقّ ما أفاده الاُستاذ من أنّ هذا الحديث يدلّ على انحصار المجرّد فيه تعالى؛ فتأمّل. انتهى.

وأقول: هذا الذى ذكره إنّما يجدى نفعاً للمحشّى لو لم يكن هو قائلاً بوجود مجرّد سواه تعالى، وليس كذلك؛ إذ لا فائده ظاهره فى تخصيصه الأشياء بالمحسوسات مع عدم مخصّص إلّاالتحرّز عمّا زعموا تجرّده من العقول والنفوس؛ على أنّه قد صرّح فى مواضع باعتقاده وجود مجرّد سواه تعالى، منها ما ذكره فى توضيح ديباجه المصنّف- روّح اللّه رمسه-عند قوله: «تفرّد بالملكوت» حيث قال: «عالم الملكوت يُطلق على المجرّدات والمفارقات، كما أنّ عالم المُلك يطلق على الجسمانيّات والمقارنات» .

ومنها تنصيصه على تجرّد العقل فى ذيل توضيح قول المصنّف-رفع اللّه روحه-: «كتاب العقل والجهل» حيث يقال: «ولا يبعد أن يقال: إنّ للنفس بارتباطها بالعقل المجرّد الذى خلقه اللّه أوّلاً قبل خلق النفس إشراقاً» الخ.

فهذا المحمل الذى حمل هذا الفاضل رحمه الله كلام المحشّى عليه عند التأمّل الصحيح إيراد عليه لا إصلاح لكلامه كما لايخفى، فتدبّر.

تمّ فى شهر رجب المرجّب سنه ۱۱۱۳ فى يد الحقير الفقير ابن محمد حاجى الحسينى مير باقر الحسينى، اللّهم اغفر لنا ولوالدينا ولجميع المؤمنين والمؤمنات.

۴- شرح حدیث بیضه

اشاره

شرح حدیث بیضه

رضی الدین محمّد بن حسین خوانساری

(د۱۱۱۳ ق)

تحقیق

علی اکبر زمانی نژاد

ص:۱۲۹

مؤلّف

اشاره

محمّد بن حسین معروف به آقا رضی خوانساری فرزند آقا حسین معروف به محقّق خوانساری (د۱۰۹۹ ق) از بزرگ ترین علمای شیعهٔ سدهٔ یازدهم است. از تألیفات آقا حسین، شرح دروس شهید اوّل به نام مشارق الشموس، و حاشیهٔ شرح اشارات، و حاشیهٔ شفا و بیش از ده رسالهٔ دیگر چاپ شده است.

برادر آقا رضی، آقا جمال خوانساری (د ۱۱۲۲ ق) است.

آقا جمال مانند پدرش از بزرگان فقها و علمای سدهٔ یازدهم و دوازدهم است و تألیفات فراوانی دارد.

در میان این خانوادهٔ علم و فضیلت، رضی الدین خوانساری رشد یافته و مدارج کمال را طی کرده است.

اردبیلی در جامع الرواه می نویسد:

رضی الدین محمّد بن حسین بن جمال الدین محمّد بن حسین خوانساری، جلیل القدر، عظیم المنزله، رفیع الشأن، دقیق الطبع، کثیر الحفظ، فاضل متبحّر، عالم به علوم عقلی و نقلی است خداوند سایهٔ او را مستدام دارد.

قزوینی در تتمیم امل الآمل می نویسد:

آقا محمّد رضی بن آقا حسین خوانساری صاحب الفضل المبین، والتحقیق المتین، والرأی الصواب. . . .

محدّث قمی در الفوائد الرضویه می فرماید:

عالم فاضل کامل جامع معقول و منقول. او و برادر بزرگترش آقا جمال در دامان علم متولّد و در سایهٔ کمال رشد یافتند و نزد پدر خود آقا حسین ودائی خود محقّق سبزواری تلمذ کردند و بلغا ما بلغا. . .

علامهٔ طهرانی در أعلام الشیعه می گوید:

عالمی فاضل، متکلّمی شاعر، و صاحب تألیفاتی است. وی یکی از چند نفری است که حکم شاه سلطان حسین دربارهٔ نهی از منکرات را امضا نمود. یکی از شاگردان او گوید که در مجلس درس او دویست تا سیصد نفر حاضر می شدند.

حزین لاهیجی در سفرنامه و ملحقات آن می نویسد:

فاضل عالی شأن آقا رضی الدین محمّد و خلف علامهٔ نحریر آقا حسین خوانساری از اذکیای علما بود. طبعی به غایت دقیق و فکرتی عالی داشت، در خدمت او بسیاری از فضلاء مستفید شدند.

مدرّس تبریزی در ریحانه الأدب می فرماید:

رضی الدین محمّد بن آقا حسین خوانساری برادر کهتر آقا جمال خوانساری که پیش از او در جوانی وفات یافته و هر دو برادر مسمّی به محمّد بوده اند.

تألیفات و آثار

۱. حاشیهٔ شرح لمعه.

۲. حاشیهٔ [شرح] حکمت العین.

۳. حاشیه بر حاشیهٔ خفری بر الهیات شرح تجرید قوشجی.

۴. ترجمهٔ نهج الحق علّامهٔ حلّی قدس سره.

۵. شرح دروس شهید اوّل. چون شرح دروس پدرش ناقص مانده بود می خواست آن را تکمیل کند و موفّق شد که کتاب صوم و اعتکاف را بنویسد که این کتاب ضمیمهٔ شرح دروس پدرش چاپ شده است.

۶. مائدهٔ سماویه.

۷. آداب الصلاه.

۸. شرح حدیث بیضه (رسالهٔ حاضر) .

۹. نیّت صادقه (۱).

آقا رضی الدین خوانساری در اواخر شعبان ۱۱۱۳ ق در اصفهان درگذشت (۲).

رسالهٔ حاضر

این رساله شرح و بسطی است بر روایت الکافی که عبد اللّه دیصانی از هشام بن حکم پرسید آیا خداوند قادر است که عالم را در تخم مرغی جای دهد که نه عالم کوچک شود و نه تخم مرغ بزرگ گردد و هشام این سؤال را بر حضرت صادق آل محمّد علیهم السلام عرضه داشت و. . . .

آقا رضی الدین خوانساری این رساله را به نام شاه سلطان حسین صفوی (۱۱۰۵- ۱۱۳۵ ق) نوشته است.

نسخه ای که اساس این تصحیح قرار گرفته است، ضمن مجموعه ای در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی نگهداری می شود. کاتب این نسخه شیخ حسین بن محمّد تقی ساروی مازندرانی است و این رساله را در ۲۰ ربیع الاول ۱۱۰۹ ق به پایان رسانده است.

۱- ۱) . طبقات أعلام الشیعه، (قرن ۱۲ ق) ، ص ۲۷۳.

۲- ۲) . ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۲، ص ۳۱۶. [۱]

شرح حدیث بیضه

بسم اللّه الرحمن الرحیم

جامع سعادات جاودانی، حمد و ثنای قادر توانایی است که. (۱). عالم امکان و جامع غرائب گوناگون است. کوچک ترین خانه ای است از شهرستان وسیع معرفت انگیز اختراعش.

و حاوی برکات دو جهانی درود رحمت افزای رسول معجزآرایی است که از ترویج بیضهٔ اسلام، استنتاج حمامهٔ حمام ارباب کفر و طغیان نموده، و به زیج تنجیم ثوابتِ احکام استخراج تقویم قوائم دین و تعدیل دعائم ایمان فرموده، صلّی اللّه علیه و آله الأخیار الذین فتح بمفتاح لسانهم باب کلّ مبهم عجز عن کشفه الوری و عقد عقد (کذا) بنانهم (۲)حلّ کلّ مشکل قصرت عن الوصول إلی شرحه أیدی علوم اُولی النهی و سلّم تسلیماً کثیراً.

امّا بعد: داعی بر نگارش این صحیفهٔ طریفه این است که چون همواره وجههٔ همّت والا و مطمح نظر اندیشهٔ جهان پیمای اعلی حضرت نواب کامیاب عالمیان مآب، مصطفوی انتساب، مرتضوی آداب، حقایق و معارف اکتساب، خورشید افق ظلّ اللّه ی، دری (۳)سپهر بلند اختری و پادشاهی، رونق افزای سریر سلطانی، چمن آرای

۱- ۱) . نسخهٔ خطی این رساله از آغاز، مقداری افتادگی دارد و سطر اوّل از سرآغازی که علّامه طهرانی از نسخهٔ سیّد حسن صدر در الذریعه نقل کرده، آورده شد.

۲- ۲) . در اصل: بنیانهم.

۳- ۳) . کوکب درّی یعنی ستارهٔ روشن: فرهنگ جامع نوین، ج ۱، ص ۳۹۸.

گلزار همیشه بهار جهانبانی، سرمایهٔ امید جهانیان، سایهٔ آفتاب رحمت کردگار جهان، نقاوهٔ خاندان خلافت نشان (۱)نبوی، زبدهٔ دودمان ولایت نشانِ صفوی، باسط بساط امن و امان، رافع لوای عدل و احسان، کشور ستانی که مُصحف جلالت آیات سلطنت ابد مقرونش ناسخ صحف ملک اندیشی سلاطین ازمان است، و صحیفهٔ کاملهٔ دولت روزافزونش نگاشتهٔ خامهٔ دعای اجابت اقتضاء کافّهٔ جهانیان، گیتی نگهبانی که گل پر آب و رنگ دولت بی زوالش در گلزار عنایت لایزال همیشه بهار است، و شاهباز بلندپرواز اقبال خورشید مثالش جهان گیر و عالم شکار، رشک افزای خواقین جهان، کارفرمای مضمون صدق مشحونِ «إِنَّ اَللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ اَلْإِحْسانِ» ، السلطان ابن السلطان ابن السلطان، و الخاقان ابن الخاقان ابن الخاقان الشاه سلطان حسین الصفوی الموسوی بهادرخان لازال حامیاً لبیضه الإسلام عن الانکسار، هامیاً لتأیید (۲)البرّ و الامتنان علی مفارق الأنام مُدی اللیل و النهار.

این است، که در ترویج شعائر اسلام بذل فرمایی سعی و اهتمام تمام فرموده، به گلگونهٔ دین داری چهره آرای دولت خداداد، و به زیور ملّت شعاری زیب فزای ملک ابد بنیاد نمایند، و اکثر اوقات به مساعدت توفیق الهی به استفسار هر مشکل و استفتای مهمّات مسائل بسط بساط معرفت و آگاهی فرمایند؛ لهذا در این ولا (۳)تشنه لبِ سحاب لطف باری محمّد رضی الدین بن حسین خوانساری (۴)را به خاطر قاصر رسید که در حلّ حدیث معروف به بیضه که در کتاب توحید اصول الکافی مذکور، و در میان علمای اعلام به اشکال مشهور، و پرده گشای شاهد برخی از آثار عظیمه

۱- ۱) . اقتران (خ ل) .

۲- ۲) . هامّاً لتأبید. ظ.

۳- ۳) . شاید به معنی ملک و مملکت باشد.

۴- ۴) . الخونساری (خ ل) .

قدرت صانع بی چون، و جلوه فرمای دلیل نتیجه بخشی از جملهٔ ادلّهٔ قویمه هستی خالق کن فیکون است، بر سبیل اختصار شرحی بر لوح گفتار نگاشته، به نظر کیمیا اثر آن خسرو دین پرور رساند.

بنابراین، این رساله را پیرایهٔ نگارش داده، وسیلهٔ مجلس بهشت آیین خاقانی و هدیهٔ محفل ارم مشاکل سلطانی نمود؛ رجاء واثق و استدعاء موافق است که زیور استحسان خاطر ملکوت ناظر والا پذیرد، و علی اللّه التوکّل و التعویل و هو حسبنا و نعم الوکیل.

و قبل از شروع در ذکر حدیث شریف نقل می کنیم ما مجملی از احوال خیر اشتمال جامع کتاب الکافی رحمه الله را که راوی حدیث مذکور است در آن کتاب، به جهت مزید وثوق و اعتماد بر او برای ادای حقّ تعلیم و ارشاد او قدس سره.

پوشیده نماند که شیخ جلیل ثقه الاسلام ابو جعفر محمّد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رضی الله عنه از قدمای مشایخ کبار امامیّه و رأس [و] رئیس محدثین اخیار این فرقهٔ ناحیه است، مولد شریفش قریه کلین از اعمال ری (۱)و رحلتش در دارالسلام بغداد در ماه شعبان سیصد و بیست و هشت یا بیست و نه اتّفاق افتاده، و در مقبره واقعه در خارج باب الکوفه (۲)مدفون است.

کتاب جامع الکافی که معتمد علیه علماء شیعه و از هشتاد هزار بیت متجاوز است از مصنّفات شریفهٔ او است، و اشتمال بر بسیاری از اخبار صدق آثار ائمّهٔ طاهرین- صلوات اللّه علیهم اجمعین-وارده در اصول و فروع دین مبین دارد، و در مدّت بیست سال به تألیف آن کتاب اشتغال نموده و به آن جامعیت و حسن نظم و ترتیب إلی الآن تألیفی در حدیث واقع نشده.

و جناب شیخ رضوان اللّه در زمان غیبت صغرای حضرت صاحب الزمان و خلیفه الرحمن علیه صلوات الملک المنّان بوده، و ادراک خدمت سفراء و وکلای عظام کرام آن حضرت علیه السلام نموده.

و زمان غیبت صغری آن زمانی بود که مهر جهان آرای آن نور دیده حضرت خیر البشر، از نظر اکثر ناس در حجاب خفاء بود، امّا چند نفر از معتمدین و موثّقین شیعه-

---

۱- ۱) . رجوع شود به مقدمهٔ الکافی، ج ۱، ص ۹-۱۲. [۱]

۲- ۲) . رجوع شود به جامع الرواه، ج ۲، ص ۲۱۸؛ مجمع الرجال، ج ۶، ص ۷۳؛ مقدمهٔ الکافی، ج ۱، ص ۴۰.

که ایشان را در اصطلاح اهل علم و خبر سفراء و وکلاء ناحیهٔ مقدّسه سرّمن رآی می گویند-به خدمت آن حضرت آمد و شد می کردند و شیعیان پیغام و سؤالی که داشتند به ایشان عرض می کردند و ایشان به عزّ عرض اقدس آن حضرت رسانیده جواب می آوردند، گاه بالمشافهه و گاهی به نوشته به همان خطّ شریفی که در زمان حضرت امام همام ابومحمّد حسن عسکری علیه السلام جواب عرایض شیعیان به آن خط نوشته می شد، و ایشان کحل الجواهر آن خط را بدیده بصیرت می شناختند و پشت بر پشت آن نوشتجات را هیکل (۱)وجود خود نموده مضبوط می داشتند، و علماء از آن نوشتجات به توقیعات شریفه آن حضرت تعبیر می کنند. و حال، بر این منوال بود تا آن که حکمت شامله جناب کبریایی-عظم برهانه-اقتضاء احتجاب بالکلیّه آن حضرت نمود و اخبار صدق بنیان او که ترجمهٔ وحی ملک منّان بود انقطاع پذیرفت، و از آن هنگام تا وقت ظهور وافر السرور و افراشته شدن رایات خلافت آیات آن حضرت را زمان غیبت کبری می نامند.

و مدّت غیب صغری هفتاد و سه یا هفتاد و چهار سال بود.

و ولادت با سعادت آن حضرت علیه السلام در منتصف شهر شعبان المعظّم دویست و پنجاه و پنج یا پنجاه و شش واقع شده و بنابر قول ثانی لفظ «نور» تاریخ آن قرّه العین رسول محبور است و عمده و سرکردهٔ وکلاء اجلاء ناحیهٔ مقدسه چهار نفر بودند:

اوّل: جناب شیخ موثّق معتمد امین ابو عمرو، عثمان بن سعید عمری که حضرت امام همام حسن بن علی عسکری علیهما السلام تصریح بر وثوق و اعتماد بر قول او و تنصیص بر خلافت او بر شیعیان از جانب حضرت صاحب الزمان علیه السلام فرموده بود (۲).

دویم: ولد سعید ارجمند او شیخ ابوجعفر محمد بن عثمان که شیخ ابو عمرو قدس سره او را وصیّ خود گردانیده تصریح بر وکالت او از جانب آن حضرت نموده بود (۳).

۱- ۱) . بازوبند و تعویذ.

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۳۳۰؛ [۱]بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۳۶۲ و ۳۴۴ و [۲] ۳۹۳؛ منتخب الأثر، ص ۳۹۴. [۳]

۳- ۳) . بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۳۵۲ و ۳۴۷؛ و ج ۵۳، ص ۱۸۱؛ منتخب الأثر، ص ۳۹۵.

و مروی است که حضرت عسکری علیه السلام نیز تنصیص به این معنی نموده، (۱)و قریب به پنجاه سال وکالت ناحیهٔ مقدّسه به آن پدر و پسر بود، (۲)و آثار عجیبه بر ید ایشان جاری می شد و توقیعات شریفه به دست ایشان ظاهر می گردید.

سیّم: شیخ ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی که شیخ ابو جعفر محمّد بن عثمان در وقت رحلت خود که در ماه جمادی الاولی سیصد و چهار یا سیصد و پنج واقع شد در حضور رؤسا و اعیان شیعه گفته که من مأمور شده ام از جانب آن حضرت علیه السلام که وصیّت نمایم به او و او را وکیل ناحیهٔ مقدّسه گردانم، (۳)و جناب شیخ از اعقل ناس بود به اعتقاد مخالف و مؤالف (۴).

چهارم: شیخ ابوالحسن علی بن محمّد سمری رضی الله عنه که آخر وکلاء ناحیه مقدّسه بود، و شیخ ابوالقاسم در وقت وفات خود که در ماه شعبان سیصد و بیست و شش واقع شد وصیّت به او نمود و او را قائم مقام خود گردانید در امر وکالت، (۵)و شیخ ابوالحسن قدس سره در ماه شعبان سیصد و بیست و نه در مدینه السلام بغداد شش روز پیش از رحلت خود توقیعی از آن حضرت علیه السلام ابراز نموده به این عبارت:

بسم اللّه الرحمن الرحیم

یا علی بن محمّد السمری أعظم اللّه أجر اخوانک فیک، فإنّک میّت ما بینک و بین ستّه أیّام فاجمع أمرک و لا تُوص إلی أحد فیقوم مقامک بعد وفاتک، فقد وقعت الغیبه التامّه فلا ظهور إلّا بإذن اللّه

۱- ۱) . بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۱۸۱.

۲- ۲) . بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۳۵۲.

۳- ۳) . بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۳۵۵؛ منتخب الأثر، ص ۳۹۶ و ۳۹۷.

۴- ۴) . در اصل: «موافق» (خ ل) بود؛ و نیز رجوع شود به بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۳۵۶.

۵- ۵) . بحار الأنوار، ج ۵۱، ص ۳۶۲-۳۹۵؛ منتخب الأثر، ص ۴۰۰. [۱]

تعالی ذکره، و ذلک بعد طول الأمد و قساوه القلوب و امتلاء الارض جوراً، و سیأتی من شیعتی من یدّعی المشاهده قبل خروج السفیانی و الصحبه و هو کذّاب مفترٍ، و لا حول و لا قوّه إلّا باللّه العلی العظیم (۱).

یعنی ای علی بن محمّد سمری عظیم گرداند خدای تعالی اجر و ثواب برادران تو را در باب مصیبت وفات تو، به درستی که تو چشندهٔ مرارت مرگی مابین این زمان تا شش روز دیگر، پس عزم کن بر کار خود و متوجّه آن باش و وصیّت مکن به احدی و وصیّ خود مگردان کسی را که بوده باشد قائم مقام تو بعد از وفات تو، پس به تحقیق که به وقوع انجامیده است غیب تامّه- که عبارت از غیبت کبری آن حضرت علیه السلام است- پس نخواهد بود ظهور ما مگر بعد از دستور خدای-که بلند مرتبه است ذکر او-و این ظهور بعد از به طول انجامیدن روزگار و قساوت دل های تبهکار و پر شدن زمین از جور و جفای اشرار خواهد بود، و زود باشد که بیاید از شیعهٔ ما کسی که دعوی دیدن ما نماید پیش از خروج سفیانی و اصحاب او (۲). و چنین کسی بسیار دروغگوی مفتری است، و نیست قوّتی و نه توانایی بر کاری مگر به یاری خدای بلند مرتبه بزرگ.

و فوت شد شیخ ابوالحسن رضی الله عنه بعد از شش روز از ابراز این توقیع و به انتها رسید زمان غیبت صغری و واقع شد زمان غیبت کبرای آن حضرت علیه السلام که الحال ما در آنیم و از بدو آن تا این سال ما که هزار و یکصد و هشت هجری است، هفتصد و هفتاد و نه سال است که منتظران طلوع آن آفتاب اوج هدایت، و دریّ سپهر ولایت، در فجر صادق یقین، دور از ریب، اجر و ثواب ایمان به غیب در می یابند.

و بعضی مدّت زمان غیبت صغری را شصت و نه سال گفته اند بنابر آن که مبدأ آن را از وقت رحلت حضرت امام ابو محمّد عسکری علیه السلام گرفته اند، و آن در جمعه هشتم ربیع الأوّل سنه دویست و شصت واقع شد (۳).

روایت کرده شیخ کلینی قدس سره در باب اوّل کتاب توحید الکافی (۴)به سندی معتبر از

۱- ۱) . منتخب الأثر، ص ۳۹۹ و ۴۰۰. [۱]

۲- ۲) . مؤلف عبارت را این طور خوانده: «قبل خروج السفیانی و الصحبه» امّا برخی دیگر «الصیحه» خوانده اند که از علائم ظهور است.

۳- ۳) . الکافی، ج ۱، ص ۵۰۳؛ [۲] بحار الأنوار، ج ۵۰، ص ۳۳۵-۳۳۰.

۴- ۴) . الکافی، ج ۱، ص ۷۹، ح ۴.

محمّد بن اسحاق خفّاف و او از رجال عامّه است امّا میل و محبّتی به جانب اهل بیت عصمت علیهم السلام و روایت اخبار صدق آثار از ایشان می نماید، (۱)و راوی حدیثی که متضمّن ذکر فضل و ظهور کرامتی بر ید صادقین علیهم السلام است باشد مثل این حدیث شریف، اگر بر مذهب مخالفین باشد بیشتر باعث اعتبار آن حدیث می شود چه فضل آن چیزی است که اعداء به آن شهادت دهند (۲).

قال: إنّ عبداللّه الدیصانی سأل هشام بن الحکم.

گفت محمّد بن اسحاق به درستی که عبداللّه دیصانی-یعنی مایل از مذهب حقّ صریح و خارج از دین صحیح و تابع طریقهٔ فاسده ملاحده و پیرو معتقدات باطلهٔ دهریّه-پرسید روزی از هشام بن الحکم.

و او از جلمه راویان امامین همامین ابی عبداللّه جعفر بن محمّد صادق و ابی الحسن موسی کاظم علیهما السلام است. و علماء او را از اعاظم ائمّه علم کلام و اذکیاء اعلام شمرده اند پیوسته به افکار ثاقبه و انظار صائبه تهذیب مطالب کلامیّه و ترویج مذهب حق امامیّه می نمود، و مباحثاتی که با علماء عامه نموده بود و الزاماتی که ایشان را داده مشهور و در کتب معتبره مسطور است (۳).

و مروی است از حضرت ابی جعفر جواد علیه السلام که فرمود که خدای تعالی بیامرزد هشام را که بسیار اهتمام می نمود در دفع شبهات مخالفین از این فرقه ناجیه (۴).

و نقل شده که روزی یحیی بن خالد برمکی در حضور هارون الرشید عبّاسی از هشام پرسید که مرا خبر ده که حق در دو جهت مختلف می باشد؟ هشام گفت نمی باشد، باز یحیی گفت مرا خبر ده از دو کسی که در حکمی از احکام دین نزاع و خلاف نمایند آیا هر دو محقّند یا هر دو مبطل یا یکی بر حقّ است و دیگری بر باطل؟ هشام گفت که از جواب سؤال سابق معلوم شد که جایز نیست که هر دو محق باشند. یحیی گفت که پس مرا خبر ده از این که در مخاصمتی که حضرت علی و عباس بر سر

۱- ۱) . جامع الرواه، ج ۲، ص ۶۵ به جای «خفاف» ، «خاصف النعل» دارد.

۲- ۲) . الفضل ما شهدت به الاعداء.

۳- ۳) . جامع الرواه، ج ۲، ص ۳۱۳.

۴- ۴) . جامع الرواه، ج ۲، ص ۳۱۳ ستون دوم.

میراث حضرت پیغمبر-صلوات اللّه علیه-نمودند کدام محقّ بودند و کدام مبطل؟ می گوید هشام که چون این سخن شنیدم نظر کردم که اگر بگویم که علی علیه السلام مبطل بود کافر خواهم شد و از مذهب حقّ خود بیرون خواهم رفت، و اگر بگویم که عباس مبطل بود هارون از راه تعصّب که جدّش بود در ساعت، گردن مرا به شمشیر خواهد زد و این مسأله مرا پیشتر به هیچ وجه به خاطر نرسیده بود تا در آن فکری نموده جوابی مهیّا داشته باشم، پس بسیار عاجز و متحیّر ماندم و در آن اثنا به یاد من آمد دعایی که روزی حضرت امام جعفر صادق علیه السلام در حقّ من نمود و فرمود که یا هشام همواره تقویت نماید تو را روح القدس مادام که یاری ما نمایی به زبان خود، پس یقین کردم که عاجز نخواهم ماند و فی الفور جواب سؤال بر من ظاهر شد و گفتم چه می گویی ای یحیی در منازعه و مخاصمتی که در میانه دو فرشته واقع شد و به خدمت حضرت داود علی نبیّنا [و آله] و علیه السلام به مرافعه رفتند چنان که در قرآن مجید و فرقان حمید در سورهٔ مبارکهٔ «ص» (۱)مذکور است، پس کدام از آن دو فرشته محقّ بودند و کدام مخطی.

یحیی گفت میانه ایشان مخاصمه و منازعه واقعیّه نبود تا یکی محقّ باشد و دیگری مخطی، بلکه صورت نزاعی اظهار می نمودند به جهت غرضی و ظاهر ساختن طریق حکمی بر حضرت داود علیه السلام، پس گفتم من نیز همان جواب را به عینه از سؤال تو می گویم چه ما بین حضرت علی و عبّاس منازعه و خصومتی بر سر میراث حضرت رسالت نبود، بلکه در ظاهر صورت منازعه با هم داشتند و به مرافعه نزد ابوبکر رفتند که او بفهمد که میراث پیغمبر حق یکی از این دوتاست و او به ظلم و ناحقّ جای آن سرور را متصرّف شده و از ایشان غصب نموده است، پس یحیی ملزم شد و هارون الرشید آن مناظره هشام را بسیار پسندید و میل قلبی به جانب او به هم رسانید.

و آورده اند که روزی کسی از هشام پرسید که معاویه در جنگ بدر که حضرت

۱- ۱) . ص (۳۸) :۲۲-۲۴.

رسالت با کفّار کرد حاضر بود؟ هشام در جواب گفت بلی امّا از آن طرف.

فقال له: ألک ربّ؟ فقال: بلی.

بیان آن سؤال این که گفت عبداللّه دیصانی به هشام که: آیا از برای تو پروردگاری که خالق و مربّی تو باشد هست؟ پس گفت هشام در جواب او: بلی، و گفته اند اهل عربیت که: «بلی» از برای ایجاب بعد از نفی است، مثل این که یکی گوید که فلان چیز نیست، دیگری برای شکست آن نفی، می گوید که بلی، امّا اگر پرسند که آیا فلان چیز هست؟ جواب گفته می شود که نعم.

و در اینجا هر چند نفی صریحی در سؤال نیست امّا چون عبداللّه ملحد و منکرِ وجود پروردگار و غرضش إبطال مذهب حقّ هشام بود ضمنا نفی از کلام او مفهوم می شود، پس لفظ بلی مناسب است.

فقال: أقادر هو؟ قال: نعم قادر قاهر.

پس گفت عبداللّه که: آیا قادر است آن پروردگار تو بر کردن آنچه خواهد؟ گفت هشام در جواب که: آری قادر است بر کردن آنچه خواهد و بردن ممکنات به هر راهی که إراده نماید و از فرمان او بدر نمی تواند رفت هیچ چیز.

قال: یقدر أنْ یدخل الدنیا کلّها البیضه و لا تکبر البیضه لا تصغر الدنیا؟

گفت عبداللّه از برای الزام هشام و ردّ سخن او که گفته بود که پروردگار من بر همه چیز قادر است که: آیا پروردگار تو قادر است که داخل سازد دنیا را به تمام ها-یعنی آسمان ها و زمین ها و آنچه را در مابین آنهاست-در میان تخمی و حال آن که کوچک نشود دنیا و بزرگ نشود (۱)آن تخم.

قال هشام: النَظَره.

گفت هشام که: طلب می کنم از تو مهلتی برای گفتن جواب.

فقال له: قد انظرتک حولاً، ثمّ خرج عنه.

۱- ۱) . نگردد (خ ل) .

پس گفت عبداللّه به هشام که: [به] تحقیق مهلت دادم تو را یک سال، بعد از آن بیرون رفت هشام و اختیار یک سال برای اشعار به دشواری سؤال و تنبیه بر عجز هشام از اتیان جواب آن است هر چند که یک سال فکر و اندیشه نماید، یا از کسی استفاده یا استفسار کند.

فرکب هشام إلی أبی عبداللّه علیه السلام فاستأذن علیه، فأذن له.

پس سوار شد و رفت به در خلافت سرای حضرت ابی عبداللّه جعفر بن محمّد صادق علیه السلام که حلّال هر مشکل و وارث علم کلّ بود و طلب رخصت داخل شدن خانه نمود از حضرت، و دستوری یافت از آن امام معصوم علیه السلام.

فقال له: یابن رسول اللّه أتانی عبداللّه الدیصانی بمسأله لیس المعوّل فیها إلاّ علی اللّه و علیک.

پس عرض کرد به خدمت امام که: یابن رسول اللّه آورد عبداللّه دیصانی برای من مسأله ای که نیست وثوق و اعتماد در حلّ آن مگر به خدای تعالی و بر تو.

فقال له أبو عبداللّه علیه السلام: عمّاذا سألک؟ فقال: قال لی: کیت و کیت.

پس فرمود ابو عبداللّه علیه السلام به هشام که: از چه چیز سؤال کرد تو را عبداللّه؟ پس گفت هشام که: گفت به من عبداللّه چنین و چنین، و نقل کرد سخنان عبداللّه را که پیش مذکور شد.

فقال أبو عبداللّه علیه السلام: یا هشام کم حواسّک؟ قال: خمس.

پس فرمود حضرت امام علیه السلام که ای هشام چند است عدد حواسّ و قوای تو که به توسّط آنها ادراک و دریافت محسوسات می نمایی؟ گفت هشام که پنج است.

اوّل: لامسه: و آن قوّتی است که به توسّط اعصاب پهن شده در تمام بدن و به آن دریافته می شود حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و مانند آنها، مثل نرمی و زبری و سنگینی و سبکی و روانی و بستگی و خشکی و نمناکی و سختی و ریزندگی و ناچسبانی و چسبندگی، و هیچ حیوانی خالی از این قوّت نیست زیرا که تعیّش و بقای حیوان بدون این که حفظ و حراست نماید بدن خود را از چیزهای بسیار گرم یا به غایت سرد

که به زودی باعث فساد مزاج و بطلان امتزاج اجزای آن می گردد متصوّر نیست.

و از هیچ حاسّه دیگر از حواس پنجگانه به جز لامسه این متمشّی نمی شود که تواند پی برد و دریافت که جسمی که مجاور و ملاصق بدن است می سوزاند آن را از شدّت گرمی یا باعث انجماد آن می گردد از غایت خنکی. پس اگر حیوانی خالی از این حاسّه باشد در اندک فرصتی فانی و باطل می گردد، به خلاف سایر حواسّ دیگر که احتیاج به وجود آنها به جهت نگاهبانی بدن در این مرتبه از ضرورت نیست، پس لهذا حکمت حیّ لایموت و تدبیر صانع دانا به اسباب و علامات فنا و ثبوت، اقتضاء آن نموده که هیچ مخلوقی ذی حیاتی خالی از این موهبت عظمی نباشد، حتّی کرم ها که در جوف زمین تکوین می یابند و از سایر حواسّ و مشاعر عارینند، و به عطای این تشریف سراپای ایزدی مشرفند، و به همین سبب که مذکور شد این قوّت در اکثر اعضاء بدن ساری است، مگر چند عصبی خاصّ که فقدان این قوّت به حال آنها انسب است، مانند کبد که معدن تولّد اخلاط گرم گزنده است، مثل صفرا که کمال تندی و گزندگی دارد، خصوصاً در بدوِ تکوین. پس اگر کبد صاحب این حاسّه باشد پیوسته در الم و آزار خواهد بود، و برین قیاس سپرز و کرده (۱)که سودا و بول تند گزنده در آنها می ریزد. و همچنین ریه که بادزن دل و پیوسته در حرکت است، و استخوان ها که اعتماد در حرکات شاقّه بر آنهاست، اگر صاحب این حاسّه باشند همواره متاذّی و متألّم خواهند بود.

دویم: ذائقه: و آن قوتی است که پهن شده در عصبی که مفروش است در جرم زبان و بتوسّط آن دریافته می شود مزه ها از شیرینی و ترشی و تلخی و شوری و مانند آنها، و احتیاج به آن ثانی احتیاج به لامسه است در حفظ و حراست بدن و بنیان؛ زیرا که تناول بعضی از ادویه و اغذیه و اشربه باعث فساد مزاج و اختلال احوال بدن می گردد، مانند سموم مهلکه و ادویه مضرّه و غیرها.

۱- ۱) . سپرز طحال؛ کرده قلوه، کلیه.

پس هرگاه ذائقه آشنا به طعوم باشد اجتناب و احتراز از آنها به سهولت میسر گردد، امّا اگر ذائقه نباشد به وساطت بینایی باصره و بویایی شامّه فی الجمله آن حفظ و حراست سرانجام می تواند یافت، به خلاف لامسه که کار آن از قوّت دیگر به انجام نمی تواند رسید.

سیم: شامّه: و آن قوّتی است که گذارده شده است در دو چیز شبیه به عصب که نه صلابت عصب را دارند و نه نرمی دماغ را، بلکه متوسط القوامند میانه آنها، و مانند دو سر پستان روییده اند از بطن مقدّم دماغ و آمده اند به منتهای سوراخ بینی و به توسط این قوّت دریافته می شود بوها.

چهارم: سامعه: و آن قوّتی است که گذاشته شده است در عصبی که مفروش است در ته سوراخ گوش و به توسّط آن دریافته می شود آوازها و مفهوم می گردد حرف ها و سخن ها، و اطلاع حاصل می گردد بر مکنون دل ها و انتظام می یابد امر معاد و معاش کل و میسر می شود ارسال رسل.

پنجم: باصره: و آن قوّتی است که گذاشته شده است در جای ملاقات دو عصبی میان تهی که روییده اند از جانب بطن مقدّم دماغ در همسایگی آن دو برآمدگی شبیه به دون سر پستان که قوّت شامّه در آنهاست، و آن عصبی که از جانب راست روییده به طرف چپ می آید، و آن که از جانب چپ روییده به طرف راست می آید تا آن که به هم می آیند (۱)در وسط راه و در آن موضع یکی می شود سوراخ هر دو و آن موضع نامیده می شود به مجمع النور و قوّه باصره در آنجاست.

و باز میل می کند آن عصبی که از جانب راست روییده به طرف راست و می آید به چشم راست و میل می کند آن عصبی که از جانب چپ روییده به طرف چپ و می آید به چشم چپ و به توسّط این قوّه دریافته می شود دیدنی ها از روشنی ها و رنگ ها و غیر آنها از آنچه به چشم می بیند.

۱- ۱) . می رسند (خ ل) .

پس نظر کن که بس عجیب تر است خلقت غریب انسان از بنای زمین و آسمان «فَتَبارَکَ اَللّهُ أَحْسَنُ اَلْخالِقِینَ» ۱ و این یک اشاره کلام شریف حضرت امیر المؤمنین علیه السلام است که فرموده: «من عرف نفسه فقد عرفه ربّه» (۱).

و اختلاف نموده اند حکماء صاحب نظر و استدلال، و علماء با بصیرت و کمال، در این که دیدن به چه عنوان متحقّق می شود، پس حکماء ریاضیّین را اعتقاد آن است که شعاعی بیرون می آید از چشم می رسد به آن چیزی که دیده می شود و این باعث رؤیت است؛ و به این قول رفته است عارف ربّانی خواجه نصیرالدین طوسی قدس سره (۲).

و ظاهرتر در نظر فقیر این قول است زیرا که اماراتی که در رؤیت مشاهده می شود -از ذکر آنها به طول می انجامد کلام- شاهد بر این قول است، و از آن طرف دلیلی بر بطلان این به جز استبعاد نیست و وهن آن در نظر خرد خرده بین پر ظاهر است، چه قادری که تنگناء ظلمانی خیال را جلوه گاه صور زیبایی کون و مکان و میدان جولان نقش جهان گردانید، چه شگفت اگر تیر نظر مور ناتوانی را به یک چشم زدن از هفت قبّه آسمان بگذراند، با آن که ما نمی گوییم که جوهری از چشم بیرون می آید و به مرئیّات می رسد تا آن که کمال استبعاد داشته باشد، یا آن که عرضی از او منتقل می گردد تا آن که عقل از آن ابا و امتناع نماید، بلکه می گوییم که در مقابل باصره مخلوق می گردد ضوء ضعیفی چنان که در مقابل اشیاء نیّره مانند آفتاب و کواکب و نار و بر وفق وقوع آن شعاع به نحوی که مبیّن گردیده در علم «مناظر و مرایا» واقع می گردد ابصار، و عقل بینا را از این چندان استبعادی نیست.

و این قول را در اصطلاح اهل علم قول به خروج شعاع می گویند و ارباب این قول نیز در میانه خود اختلاف بسیاری در کیفیّت خروج و وقوع آن شعاع دارند، و از ذکر آنها بسی به طول می انجامد کلام.

۱- ۲) . غوالی اللآلی، ج ۲، ص ۱۰۲؛ غرر الحکم، ج ۲، ص ۶۲۵. [۱]

۲- ۳) . کشف المراد، ص ۱۶۵. [۲]

و حکماء طبیعیین را عقیده آن است که صورتی از مرئی مرتسم می شود در چشم و از آنجا در مجمع النور که پیش از این مذکور شد، و از آنجا در حسّ مشترک که در بطن مقدّم دماغ است و ارتسام این صورت سبب ابصار است، و به این قول رفته است معلّم اوّل ارسطاطالیس سر کردهٔ فلاسفهٔ مشّاء و شیخ ابوعلی حسین بن عبداللّه بن سینا که ملقّب است به رئیس الحکماء، و این قول را قول به انطباع می نامند.

و جمعی دیگر را از حکماء گمان آن است که جسم شفّافی که میانهٔ چشم و مرئی می باشد مانند هوا، مکیّف می شود به کیفیّت شعاعی که در چشم است و به این اعتبار آلت ابصار می گردد.

و ادلّه این اقوال و بحث بر آنها و جواب بحث ها موجب طول مقال است، و این مقام گنجایش آن را ندارد.

قال: أیّها أصغر؟ قال: الناظر. قال: و کم قدر الناظر؟ قال: مثل العدسه، أو أقلّ منها.

فرمود حضرت امام علیه السلام که: کدام حاسّه از حواس پنج گانه تو کوچک تر است؟ گفت هشام که: حاسّه بینا که مردم چشم باشد، فرمود امام که: به چه قدر است آن؟ گفت: به قدر دانه عدسی یا کمتر از آن.

فقال له: یا هشام فانظر أمامک و فوقک فأخبرنی بما تری. فقال له: أری سماءاً و أرضاً و دوراً و قصوراً و براری و جبالاً و أنهاراً.

پس فرمود امام که: ای هشام نظر کن به پیش روی خود و جانب فوق خود پس خبر ده مرا به آنچه می بینی، پس گفت هشام که: می بینم آسمانی و زمینی و خانه ها و قصرها و صحراها و کوه ها و نهرها.

فقال له أبو عبداللّه علیه السلام: إنّ الذی قدر أن یدخل الذی تراه العدسه أو أقلّ منها قادر أن یدخل الدنیا کلّها البیضه، لا تصغر الدنیا و لا تکبر البیضه.

پس فرمود أبو عبداللّه علیه السلام که: به درستی که آن کس که قادر است که داخل سازد آنچه را می بینی در قدر عدسه یا کمتر از آن، قادر است که داخل سازد دنیا را در تخمی حال آن که کوچک نگردد دنیا و بزرگ نشود آن تخم.

و حاصل کلام این است که نزد محقّقین از متکلّمین و عقلاء معلوم و مبرهن است که علم ما به اشیا و انکشاف آنها بر ما به اعتبار وجود ذات آنها است در قوای مدرکه جسمانیّه ما، اگر آن معلوم از جمله محسوسات و جمسانیّات است، و در قوه عاقلهٔ ما اگر از مقوله کلیّات و مجرّدات است.

و این وجود را در اصطلاح وجود علمی و ظلّی و ذهنی و غیر اصل می گویند، و این وجود مخالف است با وجود خارجی عینی اصیل در آثار و لوازم، مثلاً آتش به اعتبار وجود خارجی گرم می کند و می پزد و می سوزاند و روشن می کند، و اگر بزرگ باشد جای بزرگ می خواهد و در جای کوچک قرار نمی گیرد و اگر کوچک باشد در جای کوچک قرار می گیرد و جای بزرگ را پر نمی سازد.

و امّا به اعتبار وجود ظلّی پس هیچ یک از آن آثار بر آن مترتّب نمی شود، بلکه همین سبب انکشاف بر نفس و روشنی نزد عقل می گردد، و این وجود نیز وجود ذات آتش است اما آن آثار و لوازم وجود خارجی را ندارد، و نه این که از باب صورت شعله باشد که بر دیوار می کشند چنان که بعضی از علماء به آن رفته توهمی غلط کرده اند.

و قول محقّقین را قول به وجود اشیاء انفس ها در ذهن می گویند، و قول ثانی را قول به شبح و مثال می نامند.

پس هرگاه تمهید یافت این مقدّمه می گوییم که نظر قاصر عبداللّه دیصانی مقصور بود بر مشاهده ظاهر و جائز نمی دانست به هیچ وجه که تمام اجسام عالم با آن عظم قدری که دارند در جای کوچکی مثل جوف بیضه در آیند.

پس لهذا پرسید از هشام که آیا پروردگار تو قادر است بر این معنی یا نه تا آن که لازم آورد بر او نعوذ باللّه اعتراف به عجز قادر بی همتا را، و عجز، با آن که کمال نقص از ساحت جناب کبریا دور است منافی کریمه «وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ» ۱ است.

پس امام عالم حکیم علیه السلام آگاه کرد آن بی خبر از علم به جهل آمیخته خود را که چنین چیزی که در نظر قاصر تو کمال امتناع و استحاله دارد پروردگار من جلّ شأنه نهایت قدرت بر آن دارد و در هر چشم زدنی می کند آن را، چه قادر است که ذات اجسام را با این بزرگی که مشاهده می شود و جود دیگر دهد که در کوچک ترین جای گنجد چنان که می کند آن را در هر نظر کردنی. و چون آن کور مادرزاد این مرتبه از قدرت جناب صانع را به رأی العین مشاهده نمود پرتو آفتاب هدایت بر ساحت ضمیرش تافت و به اندک مهلتی چشمش روشن گردید و به حق گروید.

و اگر معاندی گوید که ما می گوییم که آیا قادر است بر این که این اجسام عظیمه را با این عظم مقداری که دارند به اعتبار وجود خارجی در جای کوچکی گنجاند یا نه؟ می گوییم این که می گویی به این بر می گردد که آیا قادر است بر چیزی که هم بزرگ باشد و هم کوچک در حالت واحده به اعتبار واحد، این مجرد لفظ و مفهومی است و ذاتی ندارد و این مفهوم را اصلاً ما صدق نیست تا آن که شیء باشد و توان گفت که آیا قدرت بر آن هست یا نه؟

و چون مراد کسی که از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام همین سؤال عبداللّه را به عینه کرد چنان که در روایت آمده این معنی بود، لهذا آن حضرت علیه السلام در جواب فرمود که:

«إنّ اللّه لا ینسب إلی العجز و الذی سألتنی لا یکون» (۱)یعنی به درستی که خدای تعالی نسبت داده نمی شود به عجز و او بر همه چیز به غایت قادر و تواناست، و آنچه سؤال کردی تو از من که داخل سازد در بیضه بدون اینکه کوچک شود دنیا و بزرگ گردد بیضه نمی باشد، چه ما صدقی این مفهوم را نیست تا آن که شی باشد و ذاتی داشته باشد و از عدم تعلّق قدرت به آن نسبت به عجز لازم آید.

و پوشیده نماند که بنای کلام شریف امام علیه السلام در این مقام بر جدل نیست چنان که

۱- ۱) . التوحید، ص ۱۳۰.

مؤلف کتاب الوافی (۱)گمـان کرده، بلکه بنـای آن بر محض تحقیق و برهان است چنان که دانستی، با آن که توهّم جـدل در این مقام اصـلاً صورت ندارد، زیرا که معنی جدل آن است که مطلبی را بر خصم لازم آوریم به مقدّمه ای که مشـهور یا مسلّم او باشـد هر چنـد به اعتقـاد مـا حق نباشـد، در این مقام مقـدّمه ای که توّهم توان کرد که بنای الزام بر آن گذاشـته شود، همین است که تمام اجسام عالم با آن بزرگی مقداری که دارند به اعتبار وجود خارجی در مردمک چشم در می آیند و در آن جای می کنند، و حقّ بودن این مقدّمه به اعتقاد عبداللّه اصلاً معلوم نیست، بلکه هیچ بندهٔ خدا خواه مسلم و خواه ملحد به این مقدمه قائل نیست.

و اگر گوینـد که در متعارفـات گفته می شود که فلاـن چیز در چشم من در آمـد یا فلان کس در چشم ما جا دارد، پس شاید که بنای جدل بر این باشد.

می گـوییم پر ظـاهر اسـت کـه مراد از این عبـارت که در متعارفـات گفته می شـود این است که فلاـن چیز را چشم من دیـد و ادراک کرد و فلان کس همواره در نظر من است، یا آن که آن قـدر عزیز است که می خواهم او را در چشم خود جا دهم، نه این که آن چیز یا آن شـخص با آن عظم مقداری که دارند به اعتبار وجود خارجی در میان چشم من داخل می شوند و جا می گیرند.

پس اگر گویند که عبارت موهم این معنی هست و همین برای جدل کافی است، می گوییم که این شـبهه و مغالطه می شود به اعتبار اشتراک لفظ. (۲). عبداللّه را ساکت کرد (۳).

و دانستی که این طور بحث لاـیق به شأن امام نیست، خصوصاً در چنین مطلب عظیم عمـده که بنای دین و ایمان بر آن است و باید که از روی یقین و برهان اطّلاع بر آن حاصل گردد.

و مؤلّف کتاب شافی (۴)در شرح این مقام گفته که: مطلب عبداللّه از سؤالی که کرد این

۱- ۱) . فیض کاشانی رحمه الله.

۲- ۲) . در اینجا از نسخهٔ خطی این رساله حداقل یک برگ سقط شده است.

۳- ۳) . ساخت (خ ل) .

۴- ۴) . ظـاهراً شـرح الکافی ملاخلیل مقصود است که نام آن الشافی و به زبان عربی است و شـرح فارسـی او برالکافی، صافی نام دارد.

بود که استدلال کند بر تجرّد نفس ناطقه، چنان که مذهب حکماست و قاعده مسلّمه اهل اسلام را باطل سازد که مجردی به غیر از اللّه تعالی نیست، و این استدلال مأخوذ است از کلام ارسطو و حاصل آن چنین است که اگر نفس مجرد نباشد و جسمانی باشد البته مقدار خاصّی خواهد داشت و لازم می آید که نتواند دانست جسمی را که بزرگ تر از آن باشد در مقدار، زیرا که اگر داند لازم می آید که بزرگ در کوچک داخل شود بی آن که کوچک شود بزرگ یا بزرگ گردد کوچک و این محال بالذات است.

امّا بیان ملازمه پس این که ادراک جسمی جسم دیگر را میسّر نیست مگر این که تماس نماید اول با تمام اجزای ثانی.

و بیان بطلان تالی ظاهر است، چه نفس، علم به آسمان و زمین و اجسام بسیار عظیمه دارد.

و حاصل جواب امام علیه السلام نقض اجمالی است که حلّ شبهه عبداللّه از آن ظاهر می شود.

بیان نقض این که اگر این استدلال صحیح باشد لازم می آید که باصره که جسمانی است به اتّفاق ادراک نکند جسم بزرگ تر از خود را و فساد تالی ظاهر، چنان که بیان لزوم ظاهر است.

و امّا تقریر حلّ شبهه عبداللّه پس این که اگر ادراک باصره جسم بزرگ را به اعتبار دخول آن است در حیّز باصره کوچک، پس ادراک نفس ناطقه نیز بر فرض جسمانیّت چنین باشد. و بنابراین ظاهر می شود که آنچه را سائل محال بالذات می گفت محال نبوده، و اگر ادراک باصره نه به عنوان دخول جسم مدرک است در آن، ظاهر می گردد بطلان مقدّمه دیگر سائل که ادراک جسمی جسم دیگر را میسّر نمی شود بدون تماس اوّل با تمام اجزای ثانی. تمام شد خلاصه کلام شافی.

و آن غیر شافی است از چند وجه:

اول: این که نام نفس ناطقه و مجرّد و مادی بودن آن اصلاً در این مقام مذکور

نیست، نه در کلام شریف حضرت امام علیه السلام چنان که بر هر که عارف به لغت عرب باشد ظاهر است، پس حمل کلام بر این معنی اصلاً وجهی ندارد، چه این مطلب نه امری است محتاج به تقیّه و نه سرّی است که باید بیان شود به عنوان لغز و تعمیه.

دویم: آن که اگر مراد عبداللّه چنین باشد که این فاضل فرموده استفسار او از قدرت پروردگار جلّ شأنه بر ادخال بزرگ در کوچک عبث خواهد بود، چه قدرت و عدم قدرت را بنابراین دخلی نیست در مطلب او، بلکه مناسب آن است که استفسار نماید از امکان و استحاله این معنی فی نفسه تا هشام اقدام نماید در بادی الرأی بر حکم به استحاله، بعد از آن لازم آورد بر او تجرّد را. و پر ظاهر است که حرف قدرت که در میان آید هشام توقّف می کند در حکم به استحاله و عدم تعلّق قدرت به آن و این منافی غرض عبداللّه است.

سیم: این که ارسطو چنین استدلالی بر تجرّد نفس ناطقه نکرده و آنچه این فاضل از افضل کاشی (۱)نقل فرموده که در شرح کلام ارسطو گفته، طول بسیاری با کمال تشویش دارد و مقام گنجایش ذکر آن را ندارد.

چهارم: این که آنچه گفته که مسلم اهل اسلام است که مجرّدی به غیر از اللّه نیست واقع ندارد، زیرا که محقّق طوسی قدس سره که بزرگ علمای فرقه ناجیه است و مخالف و مؤالف او را به کمال تحقیق و نهایت تدقیق و رسوخ در دین قبول دارند و بنای بسیاری از اصول مذهب حقّ امامیّه بر تحقیقات اوست در کتاب تجرید العقاید که معتقدات خود را در آن جا ذکر کرده در مبحث جواهر گفته است: «الفصل الرابع فی الجواهر المجرّده» ، بعد از آن تردد نموده در وجود عقل مجرّد و گفته که دلیلی بر امتناع آن نیست و ادلّه وجود آن مدخول است، بعد از آن بحث کرده است از حال نفس ناطقه و گفته: «و هی جوهر مجرّد» و چندین دلیل بر آن ایراد نموده است (۲).

۱- ۱) . بابا افضل کاشی، رسالهٔ نفس دارد که ترجمهٔ فارسی رساله ارسطو است. به الذریعه، ج ۲۴، ص ۲۶۲رجوع شود.

۲- ۲) . شرح تجرید علامهٔ حلی، ص ۱۷۶ و ۱۸۴ چاپ انتشارات جامعه مدرسین.

و شیخ سعید شهید محمّد بن مکی اعلی اللّه درجته که سرآمد فقهای شیعه است در تحقیق مطالب و تتبع اقوال و مذاهب در کتاب ذکری الشیعه می فرماید که دلالت می کند قرآن عزیز به سبب قول حق تعالی که فرموده «وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ یُقْتَلُ فِی سَبِیلِ اَللّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْیاءٌ» ؛ (۱)و قول کریم جلّ شأنه که فرموده «وَ لا تَحْسَبَنَّ اَلَّذِینَ قُتِلُوا فِی سَبِیلِ اَللّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُونَ» ؛ (۲)و غیر اینها از آیات کریمه بر بقای نفس بعد از موت بنا بر تجرّد آن؛ و به این اعتقادند بسیاری از اصحاب و از مسلمانان، (۳)پس چگونه احتمال توان داد که امری که مسلم اهل اسلام باشد بر امثال این علماء متتبع مخفی ماند.

و پر ظاهر است که جمعی که به درجهٔ بلند شهادت می رسند به اعتبار رسوخ در دین، توهّم ترک احتیاط و عدم مبالات دربارهٔ ایشان نمی شود. و غرض ما این نیست که قول به تجرّد نفس ناطقه حقّ است، بلکه مراد این است که آنچه این فاضل دعوی نموده که جسمانی بودن مسلّم اهل اسلام است حق نیست.

پنجم: این که نقض اجمالی که گفته صورت ندارد، زیرا که ایشان می گویند که مدرک در احساس باصره نفس مجرّده است نه قوّت جسمانیه. و تصریحات ایشان بر این زیاده از آن است که توان شمرد، پس چون دعوی توان نمود که فساد تالی ظاهر است.

و اگر کسی گوید که ارسطو در رؤیت قایل شده به انطباع، پس مدرک را آلت جسمانیّه می داند.

می گوییم که ارسطو انطباع را آلت ادراک نفس می داند نه این که مدرک را قوت باصره داند، و این ظاهر است.

۱- ۱) . بقره (۲) :۱۵۴. [۱]

۲- ۲) . آل عمران (۳) :۱۶۹. [۲]

۳- ۳) . مقصود اهل تسنن باشند. در مقابل اصحاب که منظور علمای شیعه است.

بلی منع مقدّمات این دلیل و ایراد سند که نقض تفصیلی باشد (۱)ممکن است و این حرفی دیگر است.

ششم: این که آنچه گفته که از نقض حل ظاهر می شود، در جایی می گویند که در بیان نقض اشعاری به حلّ شده باشد، و اینجا بنابر بیان او چنین نیست. بلکه همین قدر ظاهر می شود که یکی از مقدمات دلیل فاسد است و هر نقض اجمالی چنین می باشد.

بلی پس کلام امام علیه السلام در واقع اشعار به حقیّت دخول کبیر در صغیر دارد، و هرگاه مراد از این مقدمه معنی مفهوم این فاضل باشد استحاله آن اظهر من الشمس است، پس این هم خلل دیگر است در این حلّ.

فأكبّ هشام، و قبّل يديه و رأسه و رجليه، و قال: حسبي يا ابن رسول اللّه، و انصرف إلى منزله.

پس چون دریافت هشام، از برکت آن حضرت علیه السلام حلّ شبههٔ عبداللّه را افتاد بر دست و پای مبارک آن حضرت و بوسید دست ها و سر و پاهای او را به جهت تعظیم و ادای حق ارشاد و تعلیم و گفت: کافی است مرا آنچه افاده فرمودی یابن رسول اللّه، و بازگشت نمود هشام از خدمت امام علیه السلام به سوی منزل خود.

و غدا عليه الديصاني فقال له: يا هشام إنّي جئتك مسلّماً و لم أجئيك متقاضياً للجواب، فقال هشام: إن كنتَ جئت متقاضياً للجواب فهاك الجواب.

و آمد دیصانی روز دیگر طرف صبح به خانهٔ هشام، پس گفت که: ای هشام آمده ام نزد تو تا آن که سلام کنم بر تو و نیامده ام برای طلب جواب سؤال سابق، چه در آن باب مهلت یک ساله دادم تو را. پس گفت هشام که اگر چنین باشی تو که آمده باشی برای طلب جواب، پس بگیر آن جواب را.

فخرج الديصاني عنه حتّى أتى باب أبي عبداللّه عليه السلام.

پس چون شنید دیصانی جواب را بیرون آمد از نزد هشام و آمد تا آن که رسید به در خلافت سرای حضرت ابی عبداللّه علیه السلام.

و ظاهر آن است که معلوم دیصانی شده بود که جواب از آن حضرت است به گفته هشام یا به قرائن، پس آمد به خدمت حضرت که استفسار چند دیگر نماید، شاید که

۱- ۱) . نقص اجمالی و تفصیلی و منع و سند از اصطلاحات علم مناظره است.

از حیرت جهالت برآید و به راه حق گراید، و یا آن که بر آن حضرت فایق آید و در دین خود کمال رسوخ نماید.

فاستأذن علیه فأذن له، فلمّا قعد قال له: یا جعفر بن محمّد دلّنی علی معبودی.

پس اذن دخول خانه طلبید از آن حضرت و اذن داد او را حضرت، پس چون داخل خانه شد گفت ای جعفر بن محمّد دلالت کن مرا بر معبودم، یعنی بر آن کسی که باید پرستش آن نمایم من به زعم شما یا بر آن کسی که ظاهراً من عبادت او می کنم، بنابر این که عبداللّه به متابعت مسلمانان ظاهراً بعضی عبادات را می کرده باشد.

فقال أبو عبداللّه علیه السلام: ما اسمک؟ فخرج عنه لم یخبر باسمه، فقال له أصحابه: کیف لم تخبره باسمک، قال: لو کنت قلت له عبداللّه کان یقول من هذا الذی أنت له عبد؟

پس گفت به او حضرت امام علیه السلام که چیست نام تو؟ پس بیرون آمد عبداللّه از خدمت آن حضرت و خبر نداد او را از نام خود، پس گفتند یاران عبداللّه به او که چون شد که خبر ندادی حضرت را از نام خود، گفت اگر می گفتم که نام من عبداللّه است خواهست گفت که کیست آن کسی که تو بنده اویی؟ و این باعث الزام من بود.

فقالوا له: عد إلیه و قل له: یدلّک علی معبودک و لا یسألک عن اسمک، فرجع إلیه فقال له: یا جعفر بن محمد دلّنی علی معبودی و لا تسألنی عن اسمی.

پس گفتند یاران عبداللّه به او که برگرد به خدمت حضرت و استدعا کن از او که دلالت کند تو را بر معبود تو نپرسد نام تو را، پس برگشت عبداللّه به خدمت حضرت و گفت که یا جعفر بن محمّد دلالت کن مرا بر معبود من و سؤال مکن از من نام مرا.

فقال له أبو عبداللّه علیه السلام: اجلس، و إذاً غلام له صغیر فی کفّه بیضه یلعب بها، فقال له أبو عبداللّه علیه السلام: یا غلام، ناولنی البیضه، فناوله إیّاها.

پس فرموده به او حضرت ابو عبدللّه علیه السلام که بنشین و ناگاه حاضر شد پسر کوچکی از آن حضرت که در دست داشت تخمی که بازی می کرد به آن، پس فرمود حضرت که ای پسر به من ده تخم را، پس داد پسر به آن حضرت آن تخم را.

فقال أبو عبداللّه علیه السلام: یا دیصانی، هذا حصن مکنون له جلد غلیظ، و تحت الجلد الغلیظ جلد رقیق، و تحت الجلد الرقیق ذهبه مایعه و فضّه ذائبه، فلا الذهبه المعایعه تختلط بالفضّه الذائبه، و لا الفضه الذائبه تختلط بالذهبه المایعه.

پس گفت ابو عبداللّه علیه السلام که ای دیصانی این بیضه شبیه به قلعه ای است محفوظ، محکم، پوشیده شده درون او از همه اطراف نه دری دارد و نه رخنه ای، از برای آن است پوست غلیظ سختی، و در زیر آن پوست غلیظ است پوست رقیق نازکی، و در زیر آن پوست رقیق است مثابهٔ آن طلای روان و نقره گداخته که عبارت از زرده و سفیده تخم باشد، پس نه آن طلای روان مخلوط و آمیخته می گردد به نقره گداخته، و نه آن نقره گداخته خلط و آمیزش می یابد به آن طلای روان.

و حاصل این که با وجود روانی و میعان و کمال اتصال و عدم حاجب و مانع ظاهری از اختلاط و آمیزشی که لازم است در این حالت نظر به اقتضای طبایع از آنها منتفی و مفقود است، خواه آن اختلاط ناشی از نفوذ طلا در اجزای نقره باشد و خواه از عکس.

پس معلوم می شود که نظم و نسق امور به دست قدرت دیگری است و به محض فعل طبایع نیست چنان که مذهب فاسد ملاحده و زعم باطل دهریّه است.

فهی علی حالها لم یخرج منها خراج مصلح فیخبر عن صلاحها، و لا دخل فیها مفسد فیخبر عن فسادها.

پس این بیضه بر حالت لایقه به شان آن است از نظم و نسق و خوبی و حسن ترتیب آنچه در جوف آن است، حال آن که بیرون نیامد از درون آن بیرون آینده اصلاح کننده ای، پس خبر دهد از صلاح آن و نسبت به خود دهد فعل آن را و داخل نشد در آن در وقت فساد آن فی نفسها یا به اعتبار انقلاب آن به حیوان مخلوق از آن افسادکننده ای پس خبر دهد از فساد آن و گوید که من کردم این فعل را در آن.

و چون کار اهل قلعه اصلاح امور آن است و کار کسی که از خارج آید افساد آن لهذا

نسبت اصلاح را به کسی داده که از داخل آن بیرون آید و نسبت افساد را به کسی که از خارج داخل شود در آن.

لا یدری للذکر خلقت أم للأنثی.

دانسته نمی شود که آیا از برای تولّد حیوان نر خلق کرده شده است آن بیضه یا حیوان مادّه، بلکه بیضه ای که از آن حیوان نر متولّد می شود در ظاهر و نظر به طبایع و صور نوعیّه مشابه و متشاکل است با بیضه ای که متولّد شده (۱)از آن حیوان مادّه، و اصلاً اختلافی در میانه آنها مفهوم نمی گردد.

پس این هم نه به محض فعل طبایع بلکه به مشیّت جناب صانع است جلّ شانه.

تنفلق عن مثل ألوان الطوا و یس.

پس شکافته می شود آن و بر می آید از آن مرغی با رنگ های مختلفه با هم آمیخته، چون نقش و نگار الوان طاووس ها که متحیّر می گردد از ملاحظه آن عقل ها، و کند می شود از ادراک خصوصیّات آن فهم ها، با آن که اجزای آن بیضه مشابه و مشاکل بودند در صور نوعیّه و طبایع.

و پوشیده نیست که انتقال از این نحو مقدّمات به مطالب از جهت حدس می شود و تفاوت اذهان ناس در باب حدس بسی واضح است.

پس ممکن است که از راه اعجاز معلوم امام علیه السلام بوده باشد تحدس سائل به این مقدمات، و بنابر آن ایراد این مقدّمات فرموده باشند هر چند دیگری به این مقدمات متحدّس نشود، یا آن که شرف مکالمه و حضور خدمت آن حضرت را دخلی در این تحدّس بوده باشد و بعد از آن که کار به غیبت انجامد آن حالت نباشد. پس اگر بعضی از این مقدّمات در نظر جمعی از عقلا در حیّز منع باشد قصوری نخواهد داشت.

أتری لها مدبّراً؟

پس خبر ده ای عبداللّه که آیا می بینی تو هرگاه رجوع نمایی به وجدان خود از روی

۱- ۱) . می شود (خ ل) .

انصاف بی شائبه لجاج و اعتساف برای این افعال متقنهٔ محکمه مدبّری که به اراده و مشیت خود کرده باشد این افعال را بر وفق علم و حکمت و به مقتضای دانش و مصلحت.

و صاحب الوافی استفهام را انکاری گرفته و مدبّر را بر مدبّر از ناس حمل کرده، و این از سوق عبارت دور است و حاصل این تنبیه این است که حضرت امام علیه السلام آگاه گردانید عبداللّه را از ملاحظه اتقان و احکامی که در این مخلوق محسوس جزئی خاص بود، بر ملاحظه انتظام احوال ارضین و سماوات و آنچه در مابین آنهاست از محسوسات که شمار شمه ای از حکم و مصالح لا تعدّ و لا تحصی آن نمی تواند نمود تمام افهام اذکیاء و دریافت عقلا. پس این امور بی صانع حکیم و بدون مدبّر علیم چون می تواند بود.

و بنابر این که ملاحده به موجود غیر محسوس قائل نیستند و فهم کند ناقص ایشان از درجات محسوسات و مدرکات حواس تجاوز نمی کند و برتر نمی رود، امام دانا و مرشد اعجاز نمابر این مطلب اعلی از مقدّمات کلیّه عقلیّه استدلال نفرموده و از ملاحظه احوال جزئیات محسوسه متعلّم متحیّر را ارشاد نمود.

قال: فأطرق ملیّاً.

گفت راوی که پس عبداللّه انداخت چشم خود را بر زمین زمانی دراز و مشغول تأمّل و رجوع به وجدان و مشاورت با نفس خود بود، تا آن که گرفت عنایت یزدانی و مرحمت ربانی دست او را و بر آمد از پست ترین وهدهٔ (۱)ضلالت و غوایت به درجهٔ بلند حق شناسی و هدایت.

ثمّ قال: أشهد أن لا إله إلاّ اللّه وحده لا شریک له، و أنّ محمّداً عبده و رسوله، و أنّک إمام و حجّه من اللّه علی خلقه، و أنا تائب ممّا کنت فیه.

پس گفت عبداللّه بعد از تأمّل تام و حصول یقین دور از تشکیک اوهام به برکت

۱- ۱) . گودال.

ارشاد امام هادی علیه السلام، که گواهی می دهم که نیست خدای مگر اللّه حالکونی [در حالی] که یگانه است، نیست شریک و ابنازی او را و این که محمّد بندهٔ او و فرستادهٔ او به جانب خلق [است]، و این که تو امامی و حجّتی از جانب خدای تعالی بر خلق او، یعنی تو را خلیفه و جانشین رسول خود گردانیده تا حجّت را بر خلق تمام نماید، و نتوانند گفت ایشان فردای قیامت که ضلالت و گمراهی ما به سبب فقدان هادی و مرشد بود، و من بازگشت کننده ام به سوی پروردگار خود از آن دین باطلی که بودم در آن.

اللّهم ارزقنا الهدایه و الإیمان عند طیران طواویس النفوس عن أوکار الأبدان.

و پوشیده نماند که این حدیث شریف از احادیث مشکله متشابهه است، و آنچه گفته شده در حلّ آن بر سبیل اجمالی است که لفظ تاب آن دارد، و خدای جلّ و علا و ائمه هدی و صاحب زمان ما علیهم افضل السلام و التحیّه و الثناء داناترند به حقیقت واقعیّهٔ مراد از آن. «رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِینا أَوْ أَخْطَأْنا» ۱.

تمّ بعون اللّه الملک القدیم فی عشرین من ربیع الأوّل فی سنه ۱۱۰۹ و أنا الکاتب ابن محمّد تقی شیخ حسین الساروی المازندرانی ستر عیوبهما.

۵–شرح مناظره الإمام الصادق علیه السلام مع الزندیق

اشاره

شرح مناظره الإمام الصادق علیه السلام مع الزندیق

محمّد بن عبداللّه بن علی بحرانی

(زنده در ۱۱۷۳ ق)

تحقیق

محمدحسین درایتی

ص:۱۶۱

مؤلف

اشاره

شاید بتوان بحرین را سومین مرکز و پایگاه تشیع بعد از ایران و عراق دانست.

این منطقه از دیرباز خاستگاه دانشمندان بوده است. حدیث پژوهی در بحرین از اوایل قرن یازدهم رشد کرد و در پایان قرن دوازدهم به اوج شکوفایی خود رسید.

از جملهٔ فضلای بحرین در این قرن محمّد بن عبداللّه بحرانی است. نسبت او چنانچه خودش در منظومه فی الرجال آورده است چنین است:

محمّد بن عبداللّه بن علی بن حسن بن یوسف بن محسن بن علی بن عبدالمهدی بن صالح بن بست بن جعفر بن ابراهیم بحرینی (۱).

از شرح حال و زندگی او اطلاعی نداریم و از آثار اندک به جای مانده از وی در لابلای دست نوشته های خطی معلوم می شود در علم رجال حدیث و شرح حدیث دستی داشته است. از تألیفات او تاکنون چیزی به چاپ نرسیده است. امیدواریم در آیندهٔ نزدیک دیگر آثار شرح الحدیثی وی تقدیم علاقه مندان گردد.

محمّد بن عبداللّه بحرانی به گواهی رساله ای که در شرح یک روایت دارد و تاریخ اتمام آن ماه رمضان ۱۱۷۳ ق است، (۲)تا این تاریخ زنده بوده است.

۱- ۱) . طبقات أعلام الشیعه، [۱] الکواکب المنتثره فی القرن الثانی بعد العشره، ص ۹۴۴.

۲- ۲) . فهرست نسخه های خطی دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی مشهد، ج ۱، ص ۴۶۴.

آثار و تألیفات

۱. السلاسل فی الحاق الاواخر بالاوائل

رسالهٔ مختصری در رجال است که به ترتیب حروف تهجی تنظیم شده و ابتدا اسامی و سپس القاب و در نهایت کنی می آید. این کتاب در ۱۱۷۰ تألیف شده است.

سه نسخه از این کتاب می شناسیم. نسخه ای در کتابخانهٔ ملی فارس که بنا به گزارش فهرست نگار به خط مؤلف است، (۱)دیگری نسخهٔ کتابخانهٔ آیه اللّه بروجردی رحمهم الله در نجف اشرف (۲).

۲. منظومه فی الرجال

رجال منظوم است در ۱۱۵۰ بیت که در ۱۱۷۰ تألیف شده است (۳).

این رساله نیز که با کتاب قبل در یک مجموعه قرار دارد، دارای سه نسخه در کتابخانه های ملی فارس، دانشکدهٔ پزشکی شیراز و آیه اللّه بروجردی نجف می باشد.

۳. شرح فقره ای از دعای منسوب به امام سجاد علیه السلام: «اللهم إنّ عادتک الإحسان و عادتی الإسائه، فلا تغیّر عادتک بتغییر عادتی» .

اشکال و شبهه ای که در ظاهر این عبارت به نظر می رسد این است که تغییر عادت در اسائه، می شود احسان و چگونه می شود گفت احسان عبد و اسائه خالق متعال.

بحرانی برای رفع این مطلب ده وجه را بیان نموده است. این رساله در ۱۱۷۳ ق تألیف شده است.

۴. شرح مناظرهٔ امام صادق علیه السلام با زندیق (رسالهٔ حاضر)

۵. شرح فقره ای از دعای پیامبراکرم صلی الله علیه و آله: «اللهم اغفرلی ما قدّمت و ما أخّرت و ما أسررت و ما اعلنت» (۴).

۱- ۱) . «من تراثنا الخالد فی شیراز» میراث اسلامی ایران، ج ۱، ص ۴۴۳؛ « [۱]فهرست مجموعه های خطی کتابخانه علامه طباطبایی شیراز» ، محمد برکت، نسخه پژوهی، دفتر سوم، ص ۱۱۲.

۲- ۲) . مصفی المال، ص ۴۳۱؛ الذریعه، ج ۱۲، ص ۲۱۰. [۲]

۳- ۳) . الذریعه، ج ۲۳، ص ۱۰۸؛ . [۳] مصفی المال، ص ۴۳۲.

۴- ۴) . من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۲۷.

این رساله نیز که شرح طولانی بر این دعا و بحث عصمت پیامبراکرم صلی الله علیه و آله است در ماه رمضان ۱۱۷۳ ق تألیف شده است.

۶. سوانح

این رساله شامل مطالب ذیل است:

الف. سانحه: در توضیح آیهٔ شریفهٔ «مثل الذین ینفقون اموالهم. . . واللّه واسع علیم»

ب. سانحه: در شرح حدیثی از أمالی

ج. سانحه: در شرح یک حدیث نبوی صلی الله علیه و آله

د. سانحه: در شرح روایت «انا اصغر من ربی بسنتین»

ه. در شرح روایتی از توحید صدوق

۷. رساله ای در تکبیرهالاحرام

بحث فقهی است در عدد تکبیرات ابتدای نماز به وجوب و استحباب (۱)

۸. شرح دعای سمات

۹. تأویل التنزیل (۲).

رسالهٔ حاضر

شرح و بسط بیان امام صادق علیه السلام با زندیق است که حضرت، اثبات یگانگی و وحدانیت ذات الهی کرده و تعدّد را نفی فرموده اند.

بحرانی هر فقره از روایت را ذکر می کند و از دیدگاه کلامی و منطقی آن را توضیح می دهد.

۱- ۱) . رساله های ۱ تا ۷ در مجموعهٔ ش ۶۶۶ کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه مشهد نگهداری می شود. البته رسالهٔ پنجم اگر چه از انجام افتادگی دارد و در آنجا هم تصریحی به نام مؤلف نشده است، ولی به جهت یکسان بودن مجموعه و همچنین خطبهٔ آغاز رساله که به سبک چند رسالهٔ دیگر دارای برائت استهلال می باشد به احتمال قوی از بحرانی می باشد. ن. ک: فهرست الهیات مشهد، ج ۱، ص ۴۴۳-۴۶۵.

۲- ۲) . بحرانی در رسالهٔ حاضر از این دو کتابِ اخیر، نام برده است.

این رساله ضمن مجموعه ای از تألیفات بحرانی در کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات مشهد موجود است.

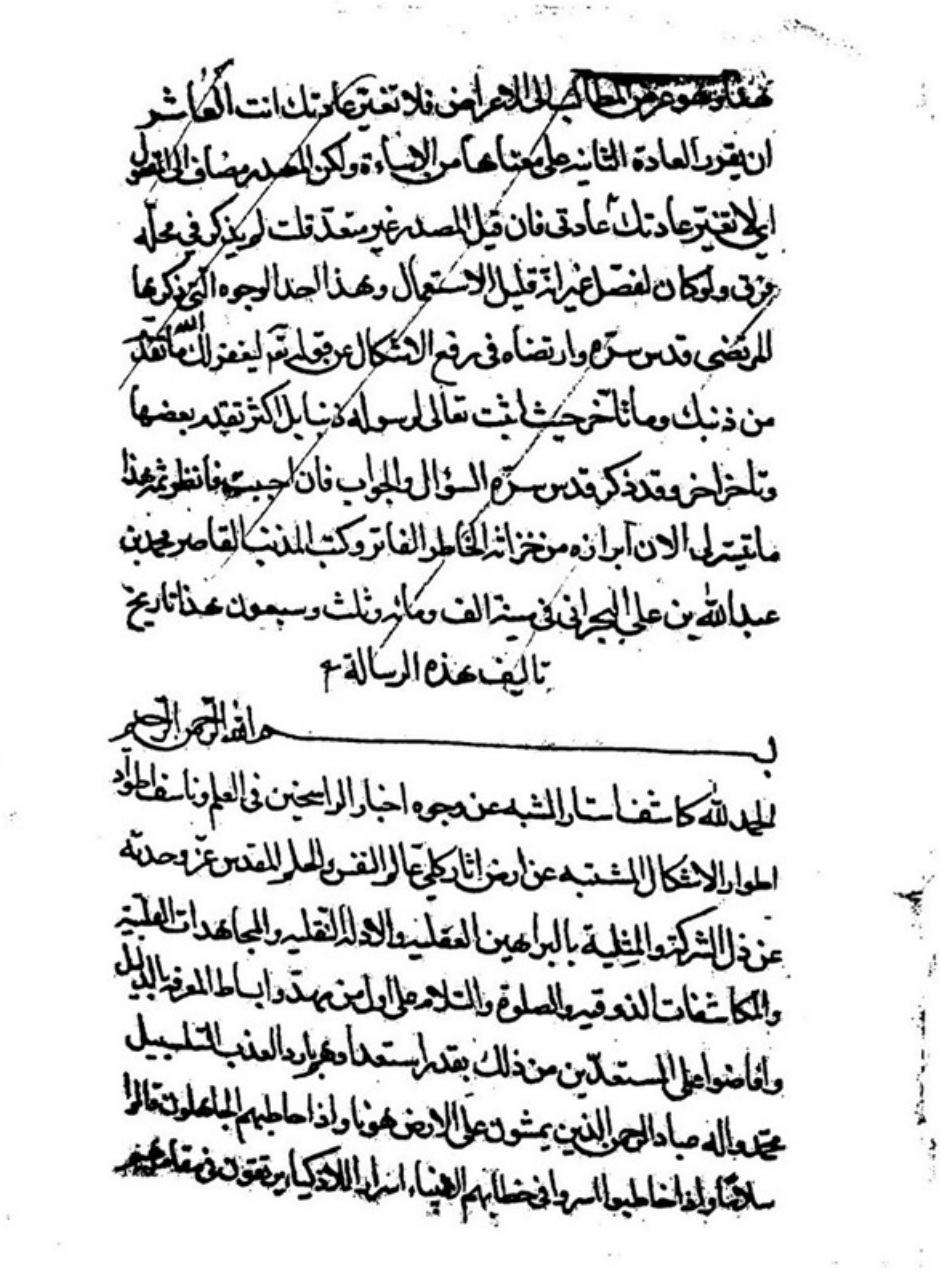
نسخه دارای تاریخ تألیف نیست؛ ولی رسالهٔ قبل و بعد از آن، که هر دو تألیف همین بحرانی است، تاریخ ۱۱۷۳ ق را دارد (۱).

تصحیح این اثر، براساس همین نسخهٔ منحصر، انجام شده است.

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱- ۱) . فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی مشهد، ج۱، ص ۴۶۳، ش ۶۶۶، رسالهٔ دوم مجموعه.

تصویر

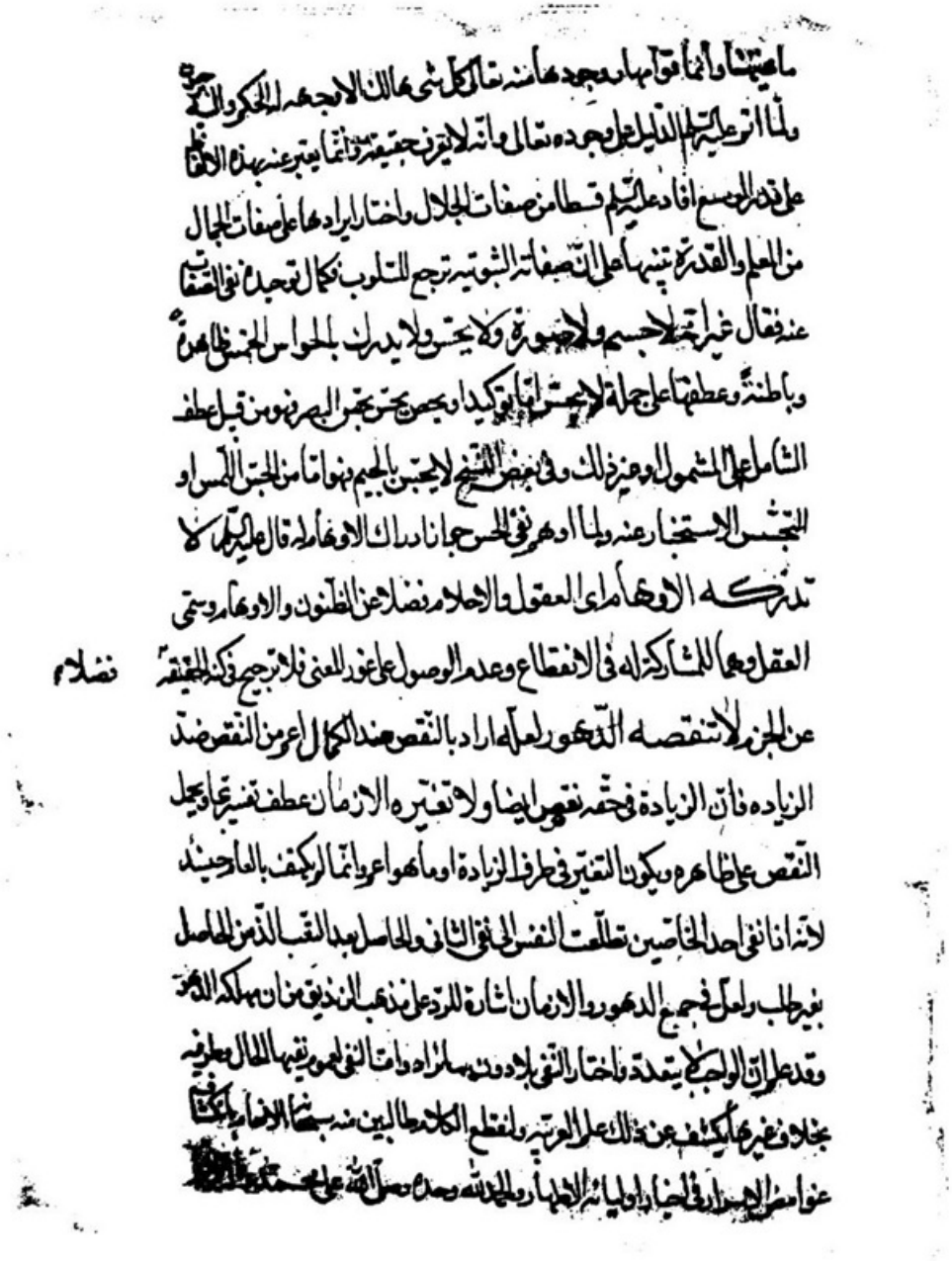


تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

محل تصویر شمارهٔ۸

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

محل تصویر شمارهٔ۹

ص:۱۶۸

شرح مناظره الإمام الصادق عليه السلام مع الزنديق

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه كاشف أستار الشبه عن وجوه أخبار الراسخين فى العلم، وناسف أطواد أطوار الاشكال المشتبه عن أرض آثار كلّى عالم النفس والحلم المقدّس، عزّ وحدته عن ذلّ الشركه والمثليّه، بالبراهين العقليّه والأدلّه النقليّه، والمجاهدات القلبيّه، والمكاشفات الذوقيّه.

والصلاه والسلام على أوّل من مهّدوا بساط المعرفه بالدليل، وأفاضوا على المستعدّين من ذلك بقدر استعدادهم باردَ العذب السلسبيل، محمّد وآله عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً، وإذا خاطبوا أسرّوا فى خطابهم الأنبياء إسراراً للأذكياء يرتقون فى مقامهم مقاماً فمقاماً.

وبعدُ، فالباعث على تحرير هذه العجاله، مع توفّر الضجر والكساله، إزاحه إشكالٍ ذاع على ألسنه أهل البساله، ورفع حجاب عن شمس بزغت عن اُفق فلك الجلاله؛ أعنى أثراً رواه ثقه الإسلام فى الكافى عن الوافى بحصول المرام، والشافى لجميع أمراض القلوب والأسقام؛ أعنى بإسناده المعنعن [عن] الإمام الصادق عليه السلام.

[عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَمْرٍو الْفُقَيْمِيِّ؛ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ فِي حَدِيثِ الزِّنْدِيقِ الَّذِي أَتَى أَبَا عَبْدِ اللّهِ عليه السلام وَكَانَ مِنْ قَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللّهِ عليه السلام: «لَا يَخْلُو قَوْلُكَ: «إِنَّهُمَا اثْنَانِ» مِنْ أَنْ يَكُونَا قَدِيمَيْنِ قَوِيَّيْنِ، أَوْ يَكُونَا ضَعِيفَيْنِ، أَوْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا قَوِيّاً وَالْآخَرُ ضَعِيفاً، فَإِنْ كَانَا قَوِيَّيْنِ، فَلِمَ لَايَدْفَعُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ، وَيَتَفَرَّدَ بِالتَّدْبِيرِ؟ وَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّ أَحَدَهُمَا قَوِيٌّ، وَالْآخَرَ ضَعِيفٌ، ثَبَتَ أَنَّهُ وَاحِدٌ كَمَا

نَقُولُ؛ لِلْعَجْزِ الظَّاهِرِ فِی الثَّانِی.

فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّهُمَا اثْنَانِ، لَمْ یَخْلُ مِنْ أَنْ یَکُونَا مُتَّفِقَیْنِ مِنْ کُلِّ جِهَهٍ، أَوْ مُفْتَرِقَیْنِ مِنْ کُلِّ جِهَهٍ، فَلَمَّا رَأَیْنَا الْخَلْقَ مُنْتَظِماً، وَالْفَلَکَ جَارِیاً، وَالتَّدْبِیرَ وَاحِداً، وَاللَّیْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، دَلَّ صِحَّهُ الْأَمْرِ وَالتَّدْبِیرِ، وَائْتِلَافُ الْأَمْرِ عَلی أَنَّ الْمُدَبِّرَ وَاحِدٌ.

ثُمَّ یَلْزَمُکَ-إِنِ ادَّعَیْتَ اثْنَیْنِ-فُرْجَهٌ مَّا بَیْنَهُمَا حَتّی یَکُونَا اثْنَیْنِ، فَصَارَتِ الْفُرْجَهُ ثَالِثاً بَیْنَهُمَا، قَدِیماً مَعَهُمَا، فَیَلْزَمُکَ ثَلَاثَهٌ، فَإِنِ ادَّعَیْتَ ثَلَاثَهً، لَزِمَکَ مَا قُلْتُ فِی الِاثْنَیْنِ حَتّی یَکُونَ بَیْنَهُمْ فُرْجَهٌ، فَیَکُونُوا خَمْسَهً، ثُمَّ یَتَنَاهی فِی الْعَدَدِ إِلی مَا لَانِهَایَهَ لَهُ فِی الْکَثْرَهِ» .

قَالَ هِشَامٌ: فَکَانَ مِنْ سُؤَالِ الزِّنْدِیقِ أَنْ قَالَ: فَمَا الدَّلِیلُ عَلَیْهِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللّهِ علیه السلام: «وُجُودُ الْأَفَاعِیلِ دَلَّتْ عَلی أَنَّ صَانِعاً صَنَعَهَا، أَلَا تَری أَنَّکَ إِذَا نَظَرْتَ إِلی بِنَاءٍ مُشَیَّدٍ مَبْنِیٍّ، عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِیاً وَإِنْ کُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِیَ وَلَمْ تُشَاهِدْهُ؟» قَالَ: فَمَا هُوَ؟ قَالَ: «شَیْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْیَاءِ؛ ارْجِعْ بِقَوْلِی إِلی إِثْبَاتِ مَعْنیً، وَأَنَّهُ شَیْءٌ بِحَقِیقَهِ الشَّیْئِیَّهِ، غَیْرَ أَنَّهُ لَاجِسْمٌ وَلَا صُورَهٌ، وَلَا یُحَسُّ وَلَا یُجَسُّ، وَلَا یُدْرَکُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، لَا تُدْرِکُهُ الْأَوْهَامُ، وَلَا تَنْقُصُهُ الدُّهُورُ، وَلَا تُغَیِّرُهُ الْأَزْمَانُ» (۱).

وأنا-مع الاعتراف بقصور الباع، بل فقدان الذراع-أحببت أن أتعرّض لذلک الخطب الجلیل، اعتماداً علی رشح یُفاض من معدن التأویل، ومهبط التنزیل.

ولنذکر أوّلاً نبذه فی شرح صدر الخبر حتّی نصل لمقام الکلام، ثمّ نتبعه بشرح الختام، ولنستمدّ منهم علیهم السلام، فأقول-ما زجاَ لما رشح علیَّ منهم بکلام الإمام-:

روی ثقه الإسلام-عطّر اللّه مرقده-عن (علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن العبّاس بن عمرو الفُقیمی) نسبه لفُقیم، حیّ من کنانه، وهو غیر مذکور فی کتب الرِّجال، ولا یضرّ بحدیث الأُصول لموافقته الأدلّه العقلیّه، والکلام فیه یدلّ علی المتکلِّم.

(عن هشام بن الحکم فی حدیث الزندیق الذی أتی أبا عبداللّه علیه السلام) وجری بینهما کلام فی التوحید وبید الزندیق طرف التعدّد وأقلّه اثنان، فقال الإمام علیه السلام: (لا یخلو قولک إنّهما اثنان) أی شخصان مختلفان بالحقیقه، أم بالشخص بعد أن ثبت وجودهما ووجوبه کما هو

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۸۰، باب حدوث العالم وإثبات المحدث، ح ۵. [۱]

المفروض، وعرفت لوازم وجوب الوجود من نفى الفقر والاحتياج والضعف والانزعاج، فإذا لاحظت الاثنيّيه والقوّه والضعف، فالوجوه الحاصله عن التسطيح لاتخلو من أن تكون الأقسام أربعه: اثنان منها من جنسين وهما قويّان وضعيفان، والآخران مركّبان. لكن لمّا كان تعيين أحدهما بإحدى القوّتين غير مفيد فليجمعا فى قسم واحدٍ، وهو أنّ أحدهما لا على التعيين قوىّ، والآخر ضعيف، وقد ثبت من لوازم وجوب الوجود أن يكون قديماً، فالقدم لا دخل له فى الترديد.

فبالجمله، حينئذٍ لا يخلو إمّا (أن يكونا قديمين قويّين) وهو القسم الأوّل من الأربعه، (أو يكونا ضعيفين) وهو الثانى، (أو يكون أحدهما قويّاً والآخر ضعيفاً) وهما القسمان الآخران كما عرفت.

(فإن كانا قويّين) قادرين على دفع كلّ منهما الآخر عن الوجود أو الإيجاد، - والمفروض أنّ الموانع منتفيه عن الدفع؛ لاقتضاء وجوب الوجود عدم العائق عن مقدوراته على الغير-فلِمَ لا يدفع كلّ منهما الآخر دفعهً فيبطلان، أو نقول ببطلان التدافع، فيلزم إغضاء أحدهما (فلِمَ لا يدفع كلّ منهما) أى واحد منهما، إمّا هذا أو ذاك (صاحبه) الآخر المغضى، فيستقلّ الدافع بالتصرّف (ويتفرّد بالتدبير) فيكون المنفرد؛ هو الواجب؛ فقط لتعطيل الآخر فى نفسه إن كان الدفع عن الوجود، أو فى فعله إن كان عن الإيجاد. وفى هذا محذور، وهو أنّ المفروض استواؤهما فى القدره؛ ففى دفع أحدهما صاحبه وإغضاء الآخر ترجيح من غير مرجّح، ويلزمه الترجّح كذلك، فكونه قادراً عامّ القدره يجوز الدفع ويفرض واقعاً، وفى وقوعه ترجّح، وهذا المحال لازم من الاثنيّيه.

وسكت الإمام عن القسم الثانى-أعنى كونهما ضعيفين-لبطلانه عند بطلان الثالث، ولهذا قال: (وإن زعمت) بعد أن ظهر لك بطلان كونهما قويّين (أنّ أحدهما قوىّ) متعيّن للقوّه (والآخر ضعيف، ثبت) من حيث لا تدرى (أنّه) أى الواجب المنفرد بالقوّه (واحدٌ) فى ذاته وصفاته ومنها القوّه والقدره على الإيجاد (كما نقول) معاشر الموحّدين المنكرين للاثنيّيه؛ وذلك (للعجز الظاهر) الذى اعترفت به (فى الثانى) والعاجز لا يكون

إلهاً قديماً؛ إذ الوجوب ينفى العجز.

وهـذا الاسـتدلال بحسب الصـفات الكمـاليّه، وهو برهـان عقلى يسـمّيه الحكمـاء دليل التمانع، وحيث إنّه أشـرف من الاسـتدلال بـالتجربه والحـدس-وهو سبر الأثر-ولتعلّقه بالغير قـدّمه عليه وأخّر الاسـتدلال الثالث وهو دليل الفرجه، مع أنّه راجع للـذات وهو أشرف من الراجع للصفات فى بادئ الرأى؛ لأنّه أغمض كما سيأتى.

فأمّا دليل الحدس فهو ما أشار إليه عليه السلام بقوله-راجعاً على بدئه-:

(فـإن قلت: إنّهمـا اثنـان فلاـ يخلو) الواقع ونفس الأـمر إذ لاـحظت وفكّرت إمّـا (أن يكونـا متّفقين من كـلّ وجه) أى فى الـذات والصـفات والفعـل بحيث لاـ تغـاير فى الثلاث المراتب. فهو غير معقول؛ للزوم التوحيـد، وهـذا خلف. (أو متفرّقين من كلّ جهه) أعنى فى المراتب الثلاث.

فأمّا فى الـذات والصـفات فالحـدس وإن قصـر عنهما، لكنّه له دخل فى الأثر والفعل ومشاهـده النظام التامّ الذى لا تغاير فيه ينفى تـأثير اثنيـن فيـه، وكـونه يجـوز أن يكـون للآـخر عـالم آخر وراء عالمنـا هــذا المركّـب مـن الأـرواح والروحانيّـات والأجسـام والجسمانيّات والعقول والعقلانيّات وعالم المثال بأقسامه يكذّبه السبر؛ إذ لو كان لاتّصل بنا خبره.

وحينئـذٍ (فلمّـا رأينـا الخلق منتظمـاً) بهيئه المجموعيّه من عوالم شتّى مربوطاً بعضه ببعض ربطاً تامّاً بحيث كلّما عمّقنا النظر وأمعنّا الحـدس ظهر لنا عجائب لا تفى بتحريرها الأقلام، ولا بتعداد شـىء منها اللّسان، ولا يضـبط جزءاً منه الأحلام، وما يظهر من بعضٍ الاختلالُ فى وقت ما فإنّما هو لاختلال فى النظر، وقصور فى الخبره، هذا بحسب الجمله.

وأمّـا بحسب التفصـيل فى الجمله فنقول: لمّـا رأينـا (الفلـك) جنسه كلّيّه وجزئيّه- والتفاوت بتفاوت الأنظار والمرائى (جارياً) فى حركته، فحركه الكـلّ بحركه أعظمها المحيط بها كلّ يوم وليله على وتيره واحـده، وكلّ من الكلّيّات الأُخر بالحركه المركّبه من الجزئيّات، أعنى الممثّلات والخوارج المراكز والتداوير المقرّره لها بالحكمه

الأزليّه والإراده الأُولى لا توانى ولا تخالف لكلّ من تلك الحركات باعتبار أنفسها عند تغاير الأزمان وتبدّل الدهور والأعوام، فكلّ شخص من تلك الأفلاك لا يختلف جريه ولا يتطوّر، بل هو على ما هو عليه، وكذا كلّ كلّى باعتبار نفسه، وكذا المجموع المركّب، فلايكون حركه الأعظم مثلاً-شرقيّه، ولا يميل المائل إليها، ولا حركه ما عداهما وعدا المدير والجوزهر غربيّه، وكذا باعتبار مدّه الحركه المعيّنه المذكوره فى محلّها والكيفيّه، فلاتكون مستقيمه، بل مستقيمه، على الاستداره.

ورأينا (التدبير واحداً) ؛ أى تدبير المدبّر فيها تدبيراً واحداً، وهو إمّا ما ذكرناه من اتّفاق الحركات على الاختلاف المعهود، أو التدبير المعنوى من التقديرات ولوازم الحركات من اختلاف الفصول والأوقات، وتبدّل الثمار والفواكه والأقوات، وغير ذلك من آثار الاقتران والافتراق من المناظره والتربيع والتسديس بين الكواكب السيّاره ذلك تقدير العزيز العليم لا بالاستقلال والاشتراك كما عليه بعض الفلاسفه الأشراك.

وأيضاً لمّا رأينا (الليل والنهار) وهما آيتان ظاهريّتان، وإن كانت إحداهما ممحوّه والأُخرى مبصره باعتبار، بمعنى رأينا تعاقبهما على نسقٍ واحدٍ لايسبق الليل النهار، ومع النسق الواحد لهما تغيّر متّسق من طول فى وقت، وقِصَر فى وقت آخر، واعتدال بينهما على وتيره واحده، لا يتعدّى وقت الطول لوقت آخر من أوقات الآخرين وبالعكس، بل كلّ من الأوصاف الثلاثه فى وقته من السنه، ومع هذا فلكلّ إقليم ليل ونهار، بل لكلّ بلده عند الاعتبار؛ لعلّه استداره الأرض المتفرّع على ذلك صحّه كون يوم معيّن جمعةً وسبتاً وخميساً فى ثلاث بقاع، يولج كلّاً منهما فى صاحبه، ويولج صاحبه فيه دفعةً واحده بتقديرٍ منه للعباد وإرشاداً لذوى اللبّ والفؤاد.

ورأينا (الشمس والقمر) أى رأيناهما دائبين متحرّكين بحركات أفلاكهما لايدرك القمر حركه الفلك الأكبر، ولا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر وكلّ فى فلك يسبحون.

وخصّهما عليه السلام بالذِّكر لأنّهما أظهر الكواكب حركةً يعرفها البدوى والحضرى،

بخلاف حركات الخمسه المتحيّره التى تحيّر فيها العقلاء، فتلك لا يعرفها إلّاواحد بعد واحدٍ، وأبعد من ذلك حركه فلك البروج، فإنّه على ما قيل على تقدير القول بحركته: لا يتمّ الدوره إلّافى نيّف وعشرين ألف سنه، ولأنّهما أيضاً أظهر آثاراً فى عالمنا هذا.

وبالجمله، لمّا رأينا هذا كلّه من الفلك والفلكيّات على نسق واحد فى اختلافه ونضد ملتئم على تفرّقه (دلّ صحّه الأمر والتدبير وائتلاف الأمر) وانتظام العالم الكبير والصغير عند المفكِّر الكبير بحسب الحدس والرؤيه فى التقدير إن أنصف الجاحد (على أنّ المدبِّر واحد) ، إذ لو كان اثنين مفترقين من كلّ جهه حتّى فى الفعل، لوجب الاختلاف وبطل الائتلاف حسب المفروض، فإذا أدار أحدهما الفلك الأعظم غربياً، أداره الآخر شرقيّاً، فإمّا أن يقع مرادهما فيجتمع النقيضان دفعه، أو يتعارضان فيقف.

فإن قلت: قد أفاد الإمام عليه السلام بطلان الاتّفاق من كلّ وجه والافتراق كذلك، فما وجه بطلان الاتّفاق من جهه والافتراق من اُخرى؟

قلنا: الافتراق إمّا من جهه الفعل أو من جهه الذات، فمن جهه الفعل قد عرفت بطلانه، وأمّا من جهه الذات والذاتيات فهو الآتى فى دليل الفرجه وقد أفاده بقوله:

(ثمّ يلزمك إن ادّعيت اثنين) أى إلهين واجبى وجودٍ وأنت تعلم أنّ وجوب الوجود غير زائد على الذات، وأنّه لا يتركّب من أجزاء موجوده-خارجيّةً كانت أو ذهنيّه- متعقّله فضلاً عن المعدومه فيهما أن يكون هناك (فرجه ما بينهما) بها يمتاز أحدهما عن الآخر ليتحقّق الاثنيّيه المفروضه وإن لم يكونا باثنين. ولابدّ أن تكون تلك الفرجه غير وجوب الوجود؛ لأنّه ما به الاشتراك؛ لفرض أنّهما واجبا وجودٍ، وهو غير خارج عن حقيقتهما، وإلّا لكان عارضاً، فهما فى ذاتهما حينئذٍ غير واجبى وجودٍ وهو خلاف الفرض.

بقى ما به الامتياز إمّا أن يكون داخلاً أو خارجاً، وعلى التقديرين إمّا أن يكون موجوداً خارجيّاً كمشخّصات الفرد، أو ذهنيّاً كالجنس والفصل، أو معدوماً مطلقاً.

والأخير بقسميه الداخلى والخارجى غير معقول، ويأوّل الكلام إلى أنّ المميّز بينهما غير موجود ذهناً وخارجاً، فلا اثنيّيه إذ ذاك.

والثانی وإن کان قد بقی علی ما هو علیه من العدم الخارجی، فلا یوجد التمیّز ودخل فی الأخیر، وإن کان قد خرج للخارج فی فرد، فمع احتیاج ممیّز الواجب للفرد- الذی هو غیر الواجب وممیّزه-یلزم الترکیب فی الداخل، ویرد ما یرد فی الأوّل فی الخارج الذی نقرّره لک بقولنا: بقی الموجودان الخارجیّان، فأمّا الداخل فالترکیب فی الذات، وأمّا الخارج فلابدّ وأن یکون قدیماً واجباً، وإلّا لبطل الامتیاز عند فرض عدمه، ومع تحقّق الوجوب والقدم فیه یکون إلهاً ثالثاً؛ إذ لا نعنی بالإله إلّاالواجب القدیم، (فصارت الفرجه ثالثاً بینهما قدیماً معهما) لما عرفت من اللوازم والمحاذیر لولا ذلک.

(وإن ادّعیت ثلاثه) والتزمت ذلک ظانّاً انقطاع العدد (لزمک ما قلت فی الاثنین) حرفاً حرفاً من وجوب الامتیاز بین کلّ اثنین من الثلاثه، وذلک الممیّز لا یکون إلّاواجباً خارجیّاً غیر داخل فی حقیقه المتمیّزین علی نحو ما سبق (حتّی یکون بینهم) أی بین الاثنین المفروضین أوّلاً والواجب الثالث وهو الفرجه (فرجه) أراد الجنس فیعمّ الفرجتین، (فتکون) الآلهه الواجبه الوجود (خمسه) وهکذا لابدّ من أربع فرج لتمیّز الخمسه، فیکون الآلهه تسعه؛ وهلمّ جرّاً. (ثمّ تتناهی فی العدد إلی ما لا نهایه فی الکثره) وهو التسلسل المعوی الاجتماعی الممتنع، لا التعاقبی الجائز، وذلک الباطل إنّما یلزم علی قولک بالاثنیّه، فالملزوم مثله.

وأیضاً هو خلاف ما فرضت فإنّک فرضت؛ اثنین ولزمک القول بآلهه لاتتناهی، وهذا أوان التعرّض للإشکال الدائر علی ألسنه الفضلاء الموعود به وبجوابه فی صدر الرساله، بل إنّما عُملت لذلک؛ فنقول:

وجه الإشکال المعارضه بالاثنین من الممکن، وخلاصته أنّه علی ذلک التقدیر لابدّ لکلّ من الاثنین من فرجه ویساق الکلام؛ فامّا یبطل وجود اثنین من الممکنات وهو مکذَّب بالوجدان، أو یُلتزم المحال؛ أعنی التسلسل المعوی.

وأنت بعد أن تحیط بفوائد القیود المذکوره یرتفع عنک غیاهبه، وذلک أنّ ذینک الاثنین نقول لابدّ لهما من فرجه، ولکن لا یمتنع ترکّب الممکن من موجود فی الخارج وموجود ذهنی؛ فإنّ الشخص من الأمر الکلّی مرکّب من جنس وفصل ومشخّصات،

والكلّيّان موجودان ذهنيّان لا- تحقّق لهما فى الخارج، فبين زيد وعمرو-مثلاً-اشتراك فى الإنسان-الموجود بحسب الأصاله فى الذهن على حدّ كلّ كلّى عقلى-وامتياز بمشخّصات، وبين حقيقه زيد ومميّزاته امتياز لكلّ بنفسه أو بالوجود الخارجى وعدمه، فلا- يلزم أن يكون بين كلّ شخص ومميّزاته مميّز موجود خارجى فى الخارج، فبين زيد الأبيض وعمرو اللاأبيض تميّز بالبياض فى زيد، وبعدمه فى عمرو.

وبالجمله، فلمّا كانت كلّ من الممكنات غيرَ الوجود، جاز أن يكون المميّز بينهما إمّا الوجودَ ومميّز الوجود نفسه، أو غيرَ الوجود من الأُمور الموجوده فى الذهن، فلا- يلزم أن يكون لكلّ من الممكنات فرجه، ولا لكلّ فرجه فرجه، فينقطع تسلسل الممكنات الخارجيّه من حيث جواز أن يكون الأمر العدمى مميّزاً لها، فإنّ الهويّه متميّزه عن اللاهويّه، وليس اللاهويّه هويّهً، فلا يلزم أن يكون لكلّ مميّز، هويّه غير المتميّز، بخلاف المميّز بين الواجبين، فإنّه لمّا كانا عين وجوب الوجود-كما هو الفرض-فالمميّز بينهما لابدّ أن يكون غيره، وأن يكون موجوداً خارجيّاً؛ لما مرّ من أنّ العدمى يحتاج فى وجوده إلى فرد، فإن كان داخلاً فى الذات، ثبت احتياج الذات لما هو غير الذات؛ ضروره احتياج الكلّ للجزء، وإن كان خارجاً وجب أيضاً أن يكون موجوداً واجباً؛ إذ لو لم يكن موجوداً جاز عدم التميّز عند فرض عدمه، ولو لم يكن واجباً فرض جواز عدمه، وقد فرض أنّهما واجبان بما لهما. فالتسلسل هاهنا وارد دون أن يكون وارداً هناك، فلا إشكال.

فلنرجع لتمام شرح ألفاظ الحديث فنقول:

(قال هشام: فكان من سؤال الزنديق) بعد أن لم يرَ مناصاً عن القول بالتوحيد إذا ثبت واجب وجود، أراد أن يحاول فى إبطال أصل الوجوب، أو أراد أن يعرف وجه الإثبات، (قال: فما الدليل عليه؟) أى على أصل ثبوت المصدر.

ولمّا لم يره الإمام أهلاً- للجواب بغير دليل الأثر-وهو الانتقال من المعلول للعلّه، وهو المعروف بدليل لِمَ-(قال أبو عبدالله عليه السلام: وجود الأفاعيل دلّت على أنّ لها صانعاً) وذلك لأنّ كلّ أثر فلابدّ له من فاعل، فإمّا أوجد نفسه أو أوجده من هو مثله.

والأوّل باطل؛ ضروره اجتماع الضدّين، فإنّه حال كونه موجداً موجود، أو لكونه موجوداً معدوماً، ويلزم تحصيل الحاصل. وهذا من قبيل التنبيه، وإلّا فهو بديهيّ الانتفاء.

الثانى ينقل فيه الكلام للثانى، فإمّا يدور ظاهراً، أو يتسلسل معوياً، والاتّفاق-أعنى وجود ممكن بدون موجد-محال أيضاً؛ لتساوى طرفى الممكن فمن غير مرجّح محال.

وقد أوضح الإمام عليه السلام ذلك بقوله: (ألا ترى أنّك إذا نظرت إلى بناء مشيّد علمَت أنّ له بانياً وإن كنت لم ترَ البانى ولم تشاهده) فحكمك على أنّ كلّ بناء لابدّ له من بان، وحكمك على نفسك بأنّك قد وُجدت من غير موجد تهافت خلاف الإنصاف، بل فيه ركوب صعبه الاعتساف، فإذا لم ترَ خالقك بحسّ العيون، فاعتقده موجوداً ليس مثلك، فينتفى عنه حدّ التعطيل والتشبيه.

ولمّا أخذ الزنديق دليل ثبوته تعالى من بين يديه ومن خلفه، سأل عن كنه الحقيقه (قال: فما هو) جهلاً منه بأنّه تعالى لا تُدرك حقيقته ولا ينكشف سرّه، ظانّاً أنّ كلّ موجودٍ لابدّ أن يُحَدّ، أو أنّه حاول إسكات الإمام وما درى أنّه عليه السلام أعرف بالمقام.

(قال عليه السلام: شىء) فنفى عنه تعالى حدّ التعطيل، وقال: (بخلاف الأشياء) فنفى حدّ التشبيه، فلا يشبهه شىء حتّى فى حقيقه الشيئيّه، فكلّما توهّم الخاطر شيئاً معقولاً أو محسوساً فهو تعالى على خلاف ذلك.

ولمّا كان الزنديق وكلّ ذرّه من ذرّات العالم إنّما فطرت على المعرفه والتوحيد فى العالم السابق، وإنّما كفر الكافر فى هذا العالم ارتداد كما هو مقتنص من الأخبار قال عليه السلام: (ارجع بقولى) والرجوع إلى الشىء بعد الكون فيه والمضىّ عنه، ولم يقل «قل بقولى» وأمثاله من أفعال طلب المواجهه، ومقول قوله عليه السلام هو المدلول عليه بقوله: (بإثبات معنىً) لايريد به مقابل العين، بل مقابل اللفظ المدلول عليه به، وإلّا فهو تعالى عين الأعيان.

وفيه ردّ على مَن اعتقد قدم الأسماء (وأنّه شىء بحقيقه الشيئيّه) فالأشياء الأُخر من الممكنات باطله متهافته متلاشيه بالنظر لذاتها وباطن ماهيّتها، وإنّما قوامها ووجودها منه تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاّ وَجْهَهُ لَهُ اَلْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» ۱ .

ولمّا أتمّ عليه السلام الدليل على وجوده تعالى، وأنّه لا يعرف حقيقته، وإنّما يعبّر عنه بهذه الألفاظ على قدر الوسع، أفاد الإمام قسطاً من صفات الجلال، واختار إيرادها على صفات الجمال من العلم والقدره تنبيهاً على أنّ صفاته الثبوتيّه ترجع للسلوب؛ فكمال توحيده نفى الصفات عنه فقال: (غير أنّه لا جسم ولا صوره ولا يُحَسُّ [ولا يُجَسُّ] ولا يدرك بالحواسّ الخمس) ظاهرةً وباطنةً.

وعطفها على جمله «لا يحسّ» إمّا توكيد أو يخصّ «يحسّ» بحسّ البصر، فهو من قبيل عطف الشامل على المشمول أو غير ذلك. وفى بعض النسخ «لا يجسّ» بالجيم فهو إمّا من الجسّ اللمس أو التجسّس الاستخبار عنه.

ولمّا أوهم نفى الحسّ جواز إدراك الأوهام له، قال عليه السلام: (لا تدركه الأوهام) أى العقول والأحلام، فضلاً عن الظنون والأوهام. وسمّى العقل وهماً للمشاركه له فى الانقطاع وعدم الوصول على غور المعنى، فلا ترجيح فى كنه الحقيقه فضلاً عن الجزم.

(لا تنقصه الدهور) لعلّه أراد بالنقص عند الكمال أعمّ من النقص ضدّ الزياده؛ فإنّ الزياده فى حقّه نقص أيضاً.

(ولا تغيّره الأزمان) عطف تفسيرى، أو يحمل النقص على ظاهره ويكون التغيّر فى طرف الزياده أو ما هو أعمّ. وإنّما لم يكتف بالعامّ حينئذٍ لأنّه إذا نفى أحد الخاصّين تطلّعت النفس إلى نفى الثانى، والحاصل بعد التعب ألذّ من الحاصل بغير طلب. ولعلّ فى جمع الدهور والأزمان إشارةً للردّ على مذهب الزنديق من أنّ مهلكه الدهر وقد علم أنّ الواجب لا يتعدّد.

واختار النفى ب «لا» دون سائر أدوات النفى لعموم نفيها الحالَ وطرفيه، بخلاف غيرها؛ يكشف عن ذلك علم العربيّه.

ولنقطع الكلام طالبين منه سبحانه الإنعام بانكشاف غوامض الأسرار فى أخبار أوليائه الأطهار، والحمدُ للّه وحده، وصلّى اللّه على محمّد وآله الأبرار.

۶–شرح حدیث «اتّفق الجمیع لاتمانع بینهم»

اشاره

شرح حدیث «اتّفق الجمیع لاتمانع بینهم»

صدر الدین محمّد بن محمّد صادق حسینی قزوینی

(زنده در ۱۱۰۹ ق)

تحقیق

محمّدحسین درایتی

ص:۱۷۹

درآمد

اشاره

تاریخ حدیث شیعه در قرن یازدهم و دوازدهم را باید از دوران های طلایی این علم دانست. کثرت تألیفات و تنوع موضوعات در حوزه های مختلف علوم حدیث در این دو قرن چشم گیر است.

در خطهٔ قزوین نیز، عالمانِ حدیث پژوه در این دوره، در میدان علم و دانش، حضور پر رنگی در میدان علم و دانش داشته اند.

برخی از این عالمان عبارت اند از: محمّد صالح روغنی قزوینی، محمّد بن حسن ملقب به آقا رضی الدین قزوینی، علی اصغر و فرزندش محمّد مهدی قزوینی، ملاخلیل و برادرش محمّد باقر قزوینی، رفیع الدین محمّد بن فتح اللّه قزوینی، عبدالنبی بن محمّد تقی قزوینی، محمّد تقی بن مظفر قزوینی و ده ها نام دیگر.

مؤلف

در حوزهٔ درس پر رونقِ دانشمند بزرگ این دوران، آقارضی الدین قزوینی (د ۱۰۹۶ ق) به نام سید محمّد بن محمّد صادق حسینی معروف به صدرالدین قزوینی بر می خوریم.

از تولد او اطلاعی نداریم. شیخ حر عاملی در امل الآمل او را چنین معرفی می کند:

الامیر صدرالدین محمّد بن محمّد صادق قزوینی، فاضلٌ عالمٌ معاصرٌ، له شرح تشریح الأفلاک للشیخ بهاء الدین (۱).

۱- ۱) . الأمل الآمل، ج ۲، ص ۳۰۲. [۱]

صاحب ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ذیل کلام شیخ حر عاملی می نویسد:

اقول: هو من تلامذه الآقا رضی القروینی، وله حاشیه علی حاشیه العده للفاضل القزوینی و رسائل اخری، منها فی صلاه الجمعه و هی فی رد الفاضل القزوینی المذکور (۱).

آثار و تألیفات

صدرالدین قزوینی، در علوم مختلفی چون فقه، اصول، حدیث، رجال، تراجم و صرف و نحو دارای آثاری است که برخی از آنها عبارت اند از:

۱. صلاه الجمعه یا الرساله الصدریه

این رساله در رد گفتار ملا خلیل قزوینی است که قائل به حرمت نماز جمعه در زمان غیبت بوده است (۲).

۲. نقد کلام ملاخلیل قزوینی

این گفتار، نقد مبحث ملاخلیل در الصافی فی شرح الکافی ذیل روایتی در باب ارث است (۳).

این کتاب در ۱۱۰۳ ق تألیف شده است و برخی به استناد همین مطلب، او را زنده تا این تاریخ قلمداد کرده اند (۴). نسخه ای از این رساله در کتابخانهٔ شیخ علی فاضل قائینی نجفی در قم موجود است (۵).

۳. دفع اشکال رکنیه السجده (۶)

۴. الحاشیه علی حاشیه الخلیلیه علی عده الأُصول

۱- ۱) . ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۵، ص ۱۷۲. [۱]

۲- ۲) . الذریعه، ج ۱۱، ص ۲۰۳. [۲]

۳- ۳) . الذریعه، ج ۲۴، ص ۲۷۷.

۴- ۴) . موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۱۲، ص ۳۲۷.

۵- ۵) . تراثنا، ش ۵۲، ص ۱۳۹.

۶- ۶) . الذریعه، ج ۸، ص ۲۲۶. [۳]

ملا خلیل قزوینی، حاشیهٔ مفصلی بر دو جلد عده الأُصول شیخ طوسی دارد. بر حاشیه ملاخلیل، چندین نفر حواشی و تعلیقاتی زده اند که از آنها است حاشیهٔ صدرالدین قزوینی (۱).

۵. تفریح الإدراک فی توضیح تشریح الأفلاک

حواشی مختصری است با عناوین قوله-قوله، بر تشریح الأفلاک شیخ بهایی است. این حواشی هنگام تدریس کتاب نگاشته شده است و به زینل خان-حاکم وقت قزوین-تقدیم شده است. تنظیم این حاشیه در شب عاشورای ۱۰۸۳ ق به پایان رسیده است (۲).

۶. صرف الصرف و لب اللباب

این کتاب در علم صرف است و در ماه رمضان ۱۱۰۱ ق تدوین شده است (۳).

۷. لباب مغنی اللبیب عن کتب الأعاریب

گزیده ای از مغنی ابن هشام با حذف برخی شواهد آن در هشت باب است. نسخه آن در کتابخانه دانشگاه تهران دارای تاریخ کتابت ۱۱۰۵ ق است. در آغاز این رساله مؤلف خود را «ابن محمّد صادق حسینی صدرالدین محمّد» معرفی کرده است. البته در فهرست دانشگاه پسوند قزوینی نیامده است (۴).

۸. حاشیه لسان الخواص

لسان الخواص از آقا رضی الدین قزوینی، دانشنامه یا اصطلاح نامه ای است که به شرح الفاظ و اصطلاحات دانشمندان در علوم مختلف پرداخته است (۵). نسخه ای از حواشی صدرالدین قزوینی بر کتابِ استاد، در کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نگهداری می شود (۶).

۹. شرح حدیث «اتفق الجمیع لاتمانع بینهم» . (رسالهٔ حاضر)

۱- ۱) . الذریعه، ج ۶، ص ۷۹.

۲- ۲) . الذریعه، ج ۴، ص ۱۸۶؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۱۳، ص ۱۵۰.

۳- ۳) . الذریعه، ج ۱۵، ص ۴۱. [۱]

۴- ۴) . فهرست دانشگاه، ج ۱۱، ص ۲۴۲۰.

۵- ۵) . الذریعه، ج ۱۸، ص ۳۰۲. [۲]

۶- ۶) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۱۰، ص ۱۶۹.

۱۰. ردٌّ علی رد اعتراضات شارح الشرح

صدرالدین قزوینی در شرح حدیث «اتفق الجمیع لاتمانع بینهم» ، مطالب ملاخلیل را به نقد کشیده است. ملاعلی اصغر قزوینی، رساله ای در رد صدرالدین نوشته است و گفتار اخیر، ردیه ای بر ملا علی اصغر و اثبات موضع خود او است.

این رساله در ۱۸ ربیع الاول سال ۱۱۰۹ ق نگاشته شده است. نسخه ای از این کتاب در کتابخانه آیه اللّه مرعشی، به خط مؤلف موجود می باشد (۱).

درگذشت

از تاریخ در گذشت قزوینی اطلاعی نداریم، ولی آخرین اثری که از وی در دست است، چنانچه گذشت ردٌّ علی رد اعتراضات شارح الشرح است که در ۱۸ ربیع الاول سال ۱۱۰۹ ق تألیف شده است. لذا می توان گفت صدرالدین قزوینی تا این تاریخ زنده بوده است.

رسالهٔ حاضر

قزوینی در این رساله، که بیشتر صبغهٔ کلامی دارد، گفته های ملا خلیل قزوینی را در شرح این حدیث که در ضمن شرح مفصل او بر الکافی آمده است، نقد و رد می کند.

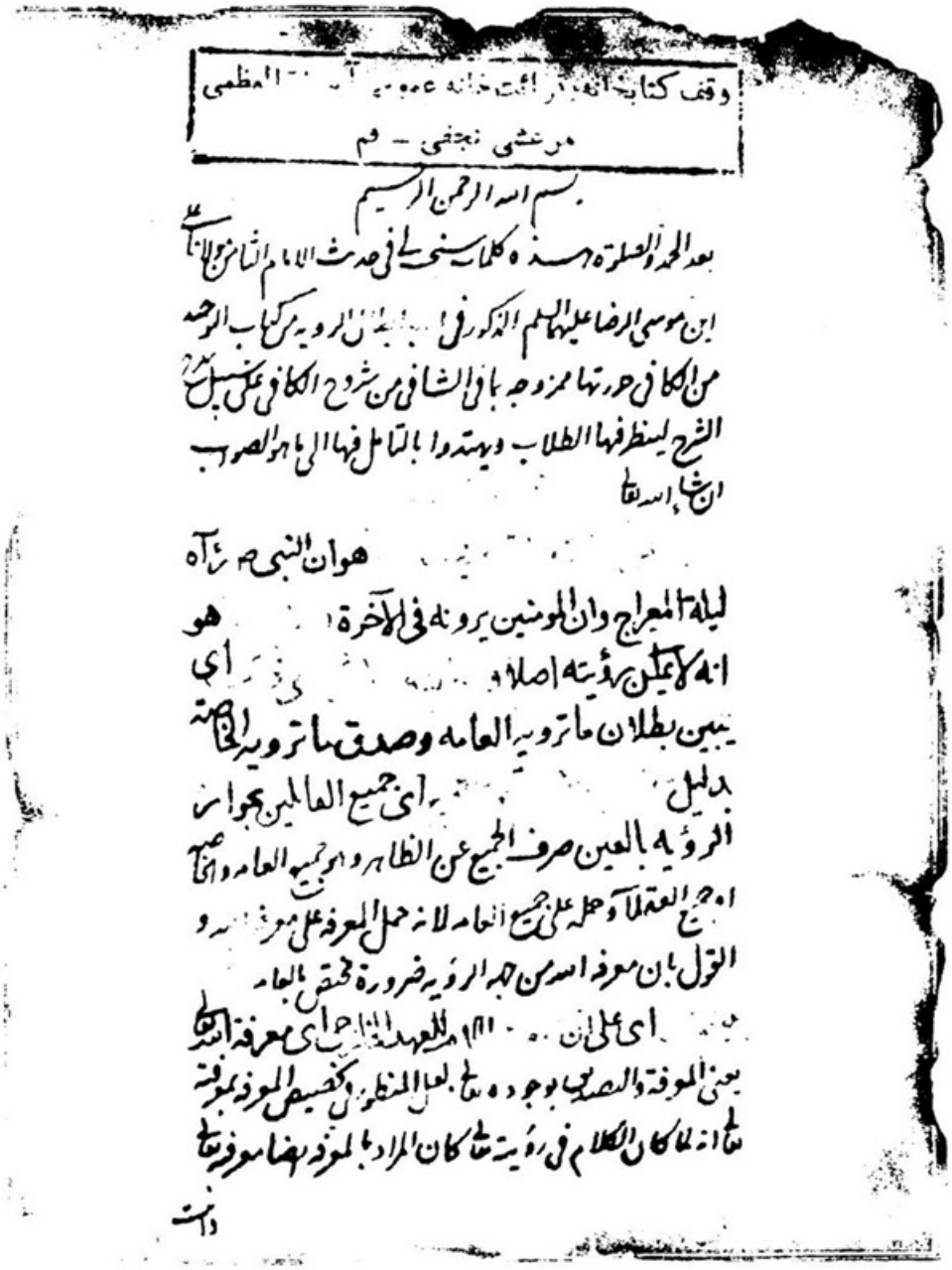
تنها نسخهٔ این رساله، در کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، به خط مؤلف موجود است که اساس تصحیح قرار گرفته است (۲).

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱- ۱) . التراث العربی فی خزانه مخطوطات مکتبه المرعشی، ج ۳، ص ۸۸؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۱۷، ص ۱۷۳.

۲- ۲) . فهرست کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۱۷، ص ۱۷۳، ش ۶۵۹۸، رسالهٔ سوم مجموعه.

تصویر

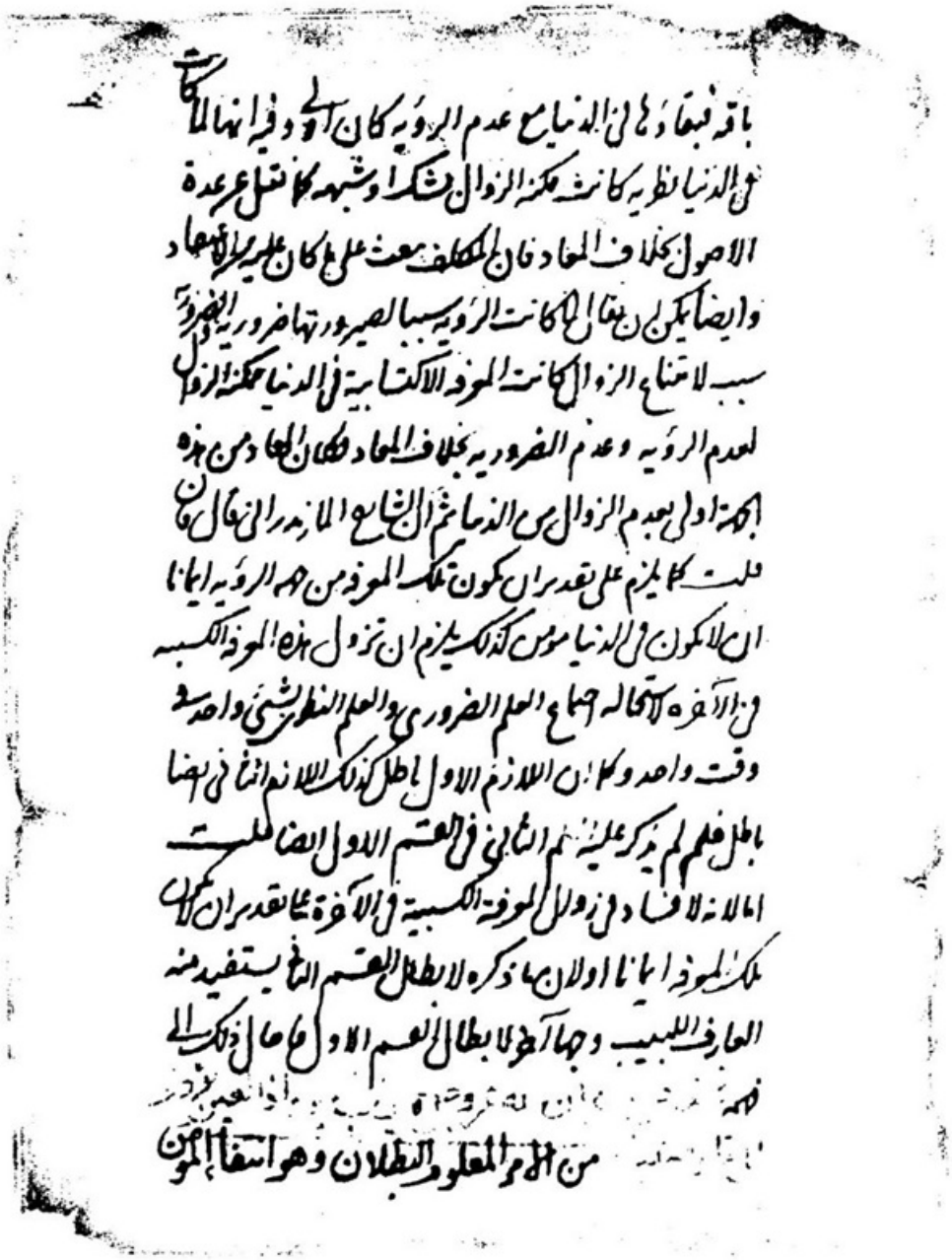


تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی

محل تصویر شمارهٔ ۱۰

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی

محل تصویر شمارهٔ۱۱

ص:۱۸۶

شرح حديث «اتّفق الجميع لاتمانع بينهم»

بسم اللّه الرحمن الرحيم

بعد الحمد والصلاه، هذه كلمات سنحت لی فی حديث الإمام الثامن مولانا علیّ بن موسی الرضا عليهما السلام المذكور فی باب إبطال الرؤيه من كتاب التوحيد من الكافی، حرّرتها ممزوجه بما فی الشافی (۱)من شروح الكافی علی سبيل شرح الشرح؛ لينظر فيها الطلّاب، ويهتدوا بالتأمّل فيها إلی ما هو الصواب، إن شاء اللّه تعالی.

(قال: كتبتُ إلی أبی الحسن الرضا عليه السلام أسألُه عن الرؤيهِ وما تَرويه العامّهُ) . هو أنّ النبیّ صلی الله عليه و آله رآه ليله المعراج، وأنّ المؤمنين يرونه فی الآخره.

(والخاصَّهُ) . هو أنّه لايمكن رؤيته أصلاً.

(وسألتُه أنْ يَشْرَحَ لی ذلك) أی يبيّن بطلان ما ترويه العامّه وصدقَ ما ترويه الخاصّه بدليل.

(فكَتَبَ بخطّه: اتَّفَقَ الجميعُ) ، أی جميع القائلين بجواز الرؤيه بالعين.

صرف «الجميع» عن الظاهر، وهو جميع العامّه والخاصّه، أو جميع العقلاء، وحَمَلَه علی جميع العامّه؛ لأنّه حمل المعرفه علی معرفه اللّه، والقول بأنّ معرفه اللّه من جهه الرؤيه ضروره مختصّ بالعامّه.

(لا تَمانُعَ بينهم أنّ المعرفه) أی علی اللام للعهد الخارجی، أی معرفه اللّه تعالی.

يعنی المعرفه والتصديق بوجوده تعالی.

۱- ۱) . الشافی فی شرح الكافی [۱]للمولی خليل القزوينی، مخطوط.

ولعلّ المنظور فی تخصیص المعرفه بمعرفته تعالی، أنّه لمّا کان الکلام فی رؤیته تعالی، کان المراد بالمعرفه أیضاً معرفته تعالی. وأنت خبیر بأنّ هذا لیس بلازم.

(من جهه الرؤیه) . الظرف متعلّق بالمعرفه.

(ضرورهٌ) ؛ مرفوع، أی ضروریّه. والمراد أنّ فاعلها غیر قابلها، بناءً علی أنّها غیر مولده من الفکر فی شیء.

یفهم منه أنّ المعرفه الاکتسابیه فاعلها هو قابلها، بناءً علی أنّها مولده من الفکر، کما هو مذهب المعتزله.

قال بعض من شارحی کتاب التجرید:

اختلف العقلاء فی کیفیّه حصول العلوم الکسبیه بعد الفکر.

فقالت الأشاعره: إنّما هو بخلقه تعالی بطریق جری العاده.

وقالت المعتزله: إنّما هو یخلق العبد بطریق التولید، الذی هو إیجاب فعل وأثر لفاعله فعلاً آخر، کحرکه الید الموجبه لأن یصدر عن الفاعل حرکه المفتاح.

وقالت الحکماء وکثیر من المحقّقین: إنّ فاعل النتیجه وموجدها أمر آخر خارج عن النفس، أی المبدأ الفیّاض والنظر معه لصدورها عنه. واختار المصنّف هذا المذهب.

وأقول: ما یفهم من کلامه-طاب ثراه-هنا مخالف لما قال فی حاشیه عدّه الأُصول: «إنّ العلم من مقوله الانفعال لا الفعل، فیستحیل أن یتعلّق به التکلیف» .

وفی موضع آخر: «إذ لیس العلم من صفات الأفعال حتّی یتصوّر فیه رضاً وسخط» . فتأمّل.

(فإذا جاز أن یری اللّه بالعین، وقعت المعرفه وقعت المعرفه ضروره) .

یعنی لو جاز رؤیته تعالی ووقعت أیضاً، لوقعت المعرفه والتصدیق به تعالی ضروریه بحدوث المعرفه، لو لم یکن حاصله قبل الرؤیه، وبصیرورتها ضروریه إن کانت حاصله قبلها بالنظر.

قال الشارح المازندرانی رحمه الله: «المناسب «لو» بدل «إذا» إلّاأنّه بنی الکلام علی

المماشاه مع الخصم القائل بجواز الرؤيه» (۱).

منصوب حال عن المعرفه أی اضطراریه.

إخبار الضروری قد یطلق علی مقابل الاکتسابی، أی ما لا یکون مقدوراً للمخلوق؛ وقد یطلق علی مقابل الاستدلالی، أی ما یحصل بدون نظر فی دلیل.

والظاهر أن یکون الضروره فی الموضعین بمعنی واحد؛ فتفسیرها أوّلاً بالضروریه مخالفه، و ثانیاً بالاضطراریه خلاف للظاهر.

ویمکن أن یُقال: إنّما ارتکبه تصریحاً بأنّ العلم الضروری لیس باختیارنا، ولهذا أیضاً فسّر الاکتساب بعد هذا بالاختیار.

وهذا التصریح تمهید لما یقول فی شرح قوله علیه السلام: «لأنّها ضدّه» .

یعنی فثبت بالإجماع المرکّب صدق هذه الشرطیه.

الإجماع المرکّب عند الاُصولیّین عباره عن الإجماع علی القولین، وخرق عباره عن إحداث قول ثالث.

ومراده طاب ثراه هنا إجماع فریقین علی قول واحد، کما یشعر به قوله:

عند القائلین بجواز الرؤیه وعند المنکرین للجواز أیضاً.

لا شکّ أنّ هذا بیان لمعنی قوله علیه السلام: «فإذا جاز» إلی آخره، ومفاد الفاء تفریع علی الحملیه المتّفق علیها للعامّه والمتبادر من الباء السببیّه.

وظاهرٌ أنّ الإجماع المرکّب لیس سبباً لثبوت الصدق لهذه الشرطیه فی الواقع، فلتحمل علی السببیّه فی الذهن، ارجع إلی الواسطه فی الإثبات، ویتوجّه علی التفریع أنّه لا مدخل للحملیه فی صدق هذه الشرطیه؛ إذ لو فرض إنکار العامّه أیضاً للرؤیه یصدق هذه الشرطیه.

ویتوجّه علی السببیّه أنّها تفید أنّ هذه الشرطیه نظریه ثابته بدلیل الإجماع، ولیس الأمر کذلک؛ لأنّها بدیهیّه لا تحتاج إلی دلیل؛ فالإجماع لیس سبباً للحکم بهذه

۱- ۱) . شرح اُصول الکافی، ج ۳، ص ۱۷۱.

الشرطيه؛ بل الحكم بها لبداهتها سبب للإجماع، فإنّ العقل يحكم بمجرّد ملاحظه هذه الشرطيه بدون تتبّع لحال العقلاء بأنّهم يجب أن يحكموا بها ويجمعوا عليها.

إلّا أن يُقال: الباء للمصاحبه، والمراد أنّ صدق هذه الشرطيه مقرون بالإجماع المذكور.

ثمّ إنّ الحمليه المتّفق عليها إن اُخذت حقيقه-كما هو الشائع فى القضايا المستعمله فى العلوم على ما صرّح به المنطقيّون-فذكر هذه الشرطيه بعدها تكرار، وإن اُخذت يندفع التكرار، لكن يرد أنّه ما الباعث على ارتكاب هذا الأخذ والاعتبار مع مخالفه المشهور وإمكان حمل الحمليه على الحقيقه بحيث لا يلزم التكرار، بأن يقال: اللام فى المعرفه للاستغراق وهذه الكلّيه كبرى لصغرى سهله الحصول على الشكل الأوّل للتنبيه على المطلب البديهى؛ هكذا معرفه اللّه على تقدير الرؤيه معرفه من جهه الرؤيه وكلّ معرفه من جهه الرؤيه ضروريه؛ ينتج أنّ معرفه اللّه على تقدير الرؤيه ضروريّه.

وقوله عليه السلام: «فإذا جاز أن يرى اللّه بالعين وقعت المعرفه ضروره» بيان لهذه النتيجه.

(ثمّ لم تَخْلُ تلك المعرفه) الاضطراريّه (من أن تكونَ إيماناً) أى شرطاً للإيمان الذى هو الطوع والانقياد.

لو فسّر الإيمان بالتصديق بالجنان، لم يحتج إلى تقدير الشرط.

أى ليست شرطاً للإيمان (فإن كانت تلك المعرفه من جهه الرؤيه إيماناً) أى شرطاً للإيمان (فالمعرفه التى فى دار الدنيا من جهه الاكتساب) أى من جهه الاختيار (۱)(أو ليست بإيمان) أى ليست مقارنه للإيمان.

الظاهر أن يكون المقصود من هذه العباره فى كلا الموضعين معنى واحداً، لكنّه لمّا كان المطلوب سلب الايمان عن العارف بالاكتساب، ليلزم أن لا يوجد مؤمن فى الدنيا. وسلب الشرطيه لا يستلزم سلب المقارنه من غير أن يكون شرطاً؛ عدل عن الظاهر، وفسّرها بسلب المقارنه.

۱- ۱) . فى الشافى: + « [۱]بأن يكون فاعلها قابلَها، بناءً أنّها مولده من الفكر فى شىء» .

وفيه أنّه على تقدير أن يكون المراد بالايمان الطوع، يكون المراد من الشرط الشرط المطلق، سواء كان له بدل أم لا؛ بدليل أنّه لو كان المراد الشرط بلا بدل، لكفى أن يقال: فإن كانت المعرفه من جهه الرؤيه إيماناً، فلا يكون فى الدنيا مؤمن؛ لأنّهم لم يروا اللّه، إذ المشروط ينتفى بانتفاء الشرط بلا بدل كما لايخفى.

وسلب الشرطيه المطلقه مستلزم لسلب المقارنه أيضاً؛ ضروره أنّه إذا وجد شىء مع الضدّين وكان أحدهما شرطاً، يكون الآخر أيضاً شرطاً على البدليه، كالطهاره المائيه والترابيه، فإنّ كلّاً منهما شرط للصلاه على البدليه، فلا حاجه إلى العدول عن الظاهر.

(لأنّها ضدّه)

المتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما فى محلّ واحد، فى زمان واحد، من جهه واحده.

وأقسام التقابل أربعه: مقابل السلب والإيجاب، والعدم والملكه، والتضاد، والتضايف. والضدّان وجوديّان يمتنع اجتماعهما فى محلّ واحد.

قال شارح التجريد: قد يكون اعتقاد ضدّ الاعتقاد، وذلك بأن تعلّق أحدهما بإيجاب نسبته، ويتعلّق الآخر بسلب تلك النسبه بعينها، فإنّ هذين الاعتقادين أمران وجوديّان يمتنع إجماعهما فى محلّ واحد؛ وهو المعتقد. وإن جاز تواردهما عليه متعاقبين.

أى لأنّ المعرفه الاكتسابيه ضدّ الإيمان.

الذى فرض أنّه مشروط بالمعرفه من جهه الرؤيه.

بناءً على أنّ المشروط بضدّ شىء ضدّ ذلك الشىء.

فيه أنّه ينتقض بوجوب صلاه الخسوف مثلاً فإنّه مشروط بالعلم بوقوع الخسوف من جهه الرؤيه، وليس ضدّاً للعلم الاكتسابى الحسابى بوقوعه الذى هو ضدّ للعلم من جهه الرؤيه؛ لوجوبها على المنجّم العارف بوقوعه من جهه الحساب والاكتساب أيضاً.

إن قلت: ليس العلم من جهه الرؤيه شرطاً لوجوبها؛ بل الشرط مطلق العلم، سواء كان من جهه الرؤيه أو غيرها.

قلت: هـذا وارد عليكم أيضاً؛ إذ يمكن أن يُقال: شـرط الإيمان مطلق المعرفه، سواء كانت من جهه الرؤيه أو من جهه الاكتساب، فما كان جوابكم يكون جوابنا أيضاً.

أو لأنّ الضروره ضدّ الاكتساب بناءً على أنّه لا يمكن أن يكون شيء واحد.

هو فيما نحن فيه حصول التصديق بوجوده جلّ شأنه.

بالنسبه إلى عبد واحد اختياريّاً واضطراريّاً معاً فى وقت واحد.

أو بناءً على أنّه لا يمكن أن يكون شيء واحد بالنسبه إلى شخص واحد محتاجاً إلى النظر ومستغنياً عنه فى وقتٍ واحد.

أو بناءً على أنّه لا يمكن أن يكون شيء واحد بالنسبه إلى شخص واحد ممكن الزوال وممتنع الزوال معاً فى وقت واحد.

ولايخفى أنّ حصول هـذا التصـديق كان فى دار الدنيا بالاكتساب والاختيار، ولا يزول عن النفس فى الآخره ما كسـبته من العلوم الـدينيّه فى الـدنيا. وفى زمان حـدوث الرؤيه لا يحصل هذا التصديق مرّه اُخرى حصولاً اضـطراريّاً؛ لامتناع تحصـيل الحاصل، بل يصـير ضـروريّاً بعـد ما كان نظرياً، فيكون حينئـذٍ تصديق واحد نظريّاً من جهه احتياجه إلى النظر، ومن جهه حصوله بالنظر، ومن جهه أنّه يمكن زواله بشكّ أو شـبهه، وضـروريّاً من جهه حصول الرؤيه واسـتغناؤه عن النظر، ومن جهه امتناع زواله. ولا استحاله فيه؛ لأـنّ الضـدّين لاـ يجتمعـان من جهه واحـده، ويمكن اجتماعهمـا من جهتين، كما قالوا فى الأُبوّه والبنوّه، فإنّهما يجتمعان فى شخص واحد من الجهتين.

ويمكن أن يكون الضـمير الأـوّل فى قوله عليه السـلام: «لأنّها ضـدّه» راجعاً إلى الرؤيه، ويكون المعنى أنّ الرؤيه ضـدّ الاكتساب، بنـاءً على أنّ العلم الحاصـل من الرؤيه علم حضورى، والحاصـل من الاكتساب حصولى، والمعلوم بالـذات فى الحضورى هو ذو الصوره، وفى الحصولى هو الصوره وذو الصوره معلوم بالعرض.

وفيه أنّ الصوره لا- تخلو إمّا أن تزول بحضور ذى الصوره أو لا- تزول، فعلى الأوّل لا- إجماع، وعلى الثانى يكون الإجماع من جهتين، لا من جهه واحده.

إذا عرفت أنّ هذه الوجوه مورد للاعتراض وكلام المعصوم يكون صحيحاً البتّه بلا- شبهه، تيقّن لك أنّ المقصود غير هذه الوجوه.

فاعلم أنّ مقصوده عليه السلام بقوله: «لأنّها ضدّه» كما قيل: أنّ المعرفه الاكتسابيه ضدّ الإيمان الذى فرض أنّه هو المعرفه من جهه الرؤيه، بناءً على أنّ المعرفه الاكتسابيه تكون مطابقه لما فى الكتاب والسنّه، مثل المعرفه بأنّه ليس كمثله شىء، وأنّه لا تدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً، وأنّه ليس بجسم ولا صوره وليس فى حيّز ومكان وجهه.

والمعرفه الحاصله من الرؤيه تكون مخالفه لهما، مثل ما يقوله المشبّهه المجسّمه من أنّه نور لامع كسبيكه بيضاء، طوله سبعه أشبار بشبر نفسه، أو على صوره شابّ أمرد، أو رجل أشمط جالس على العرش، أو راكب على البعير أو على الحمار ورجلاه فى نعلين من الذهب، وأمثال ذلك ممّا يقولون؛ تعالى اللّه عمّا يقولون علوّاً كبيراً.

وظاهر أنّ هاتين المعرفتين ضدّان لا يجتمعان فى محلّ واحد.

(فلا يكون فى الدنيا مؤمن)

أصلاً إلى زمان الرؤيه من ليله المعراج، ولا يكون مؤمن سوى الرسول صلى الله عليه و آله بعد ذلك الزمان كما قال:

إلّا مَن رآه فى الدُّنيا، وهو نادر جدّاً عند القائلين بالرؤيه.

(لأنّهم يروا اللّه عزّ ذكره) أى لأنّ جميع المؤمنين لم يروه فى الدنيا.

الجميع يدلّ على الجنس مع الجمعيه، كما أنّ المفرد يدلّ على الجنس مع الوحده، وبعد دخول النفى يحتمل أن يكون المراد نفى الجنس أو نفى الجمعيه، كما أنّه فى المفرد أيضاً يحتمل أن يكون المراد نفى الجنس أو نفى الوحده.

إذا تمهّد هذا، فاعلم أنّه-طاب ثراه-أتى بلفظ الجميع تنبيهاً على أنّ المراد نفى

الجمعيه.

وأنت تعلم أنّ نفى الجنس أيضاً صحيح، وهو الموافق لظاهر قوله عليه السلام: «فلا يكون فى الدُّنيا مؤمن لأنّه لم يروا اللّه عزّ ذكره» .

(وان لم تكن تلك المعرفه التى من جهه الرؤيه إيماناً) .

بل كانت المعرفه التى من جهه الاكتساب إيماناً كما هو الواقع.

أى ما هو قبل الرؤيه (لم تَخْلُ هذه المعرفه التى من جهه الاكتساب) .

(أن) أى عن أنّ.

المناسب «من» بدل «عن» ليوافق المحذوف المذكور سابقاً فى كلامه عليه السلام.

(تزول) أى بعد الرؤيه لحدوث ضدّها.

الحادث هو الضروريه، وحدوث هذه الصفه لايستلزم زوال الصفه السابقه، أى النظريه؛ لجواز اجتماعهما من جهتين، فضلاً عن زوال موصوفها وحدوثه مرّه اُخرى.

(بناءً على اتّفاق الجميع) على صدق الحمليه (والإجماع المركّب) (۱)على صدق الشرطيه؛ يعنى أنّ التضادّ مبنى على كون المعرفه من جهه الرؤيه ضروريه، وكونها ضروريّه مبنىّ على الاتّفاق والإجماع المذكورين.

وفيهما ما عرفت، فتذكّر.

وفى قوله عليه السلام: «لم تخل هذه المعرفه» إشاره إلى أنّ هذه المعرفه الاكتسابيه المشتمله على الصفات الثبوتيه والسلبيه لا تزول بكلّها عند الرؤيه، بل الزائل بعض منها، وهو ما يضادّ الرؤيه كما عرفت.

(ولا تزول) بالرفع، والواو للحال. وهذا لبيان المقدّمه الاستثنائيه من القياس الاستثنائى؛ أى معلوم أنّ المعرفه الاكتسابيه لا تزول بالرؤيه.

قال الشيخ أبو جعفر الطوسى رحمه الله فى كتاب عدّه الاُصول فى فصل فى حقيقه العلم وأقسامه: والعلوم على ضربين: ضرورىّ ومكتسب؛ فحدّ الضرورى ما كان [أى علم

۱- ۱) . ما بين الهلالين من الشافى.

كان حصوله فی العالم] (۱)من فعل غیر العالم فیه (۲)علی وجه لایمکنه دفعه عن نفسه بشکّ أو شبهه. وهذا الحدّ أولی ممّا قاله بعضهم من أنّه ما لا یمکن العالم دفعه عن نفسه بشکّ أو شبهه إذا انفرد؛ لأنّ ذلک تحرّز لمن [یعنی أنّ قید الانفراد احتراز عن العلم المکتسب الحاصل لمَن] اعتقد بقول النبیّ صلی الله علیه و آله: إنّ زیداً فی الدار، ثمّ شاهده [أی شاهده فیها] فإنّه لایمکنه أن یدفع ذلک عن نفسه، ومع هذا فهو اکتساب.

أی مع أنّه لا یمکن دفعه بسبب المشاهده، فهو علم مکتسب یجب أن یخرج عن حدّ الضروری، فأُخرج بقید الانفراد؛ لأنّه إذا انفرد ولم یشاهد أمکن زواله بشکّ أو شبهه.

ویمکن أن یُقال: العلم بکون زید فی الدار کان مکتسباً، وصار بالمشاهده ضروریّاً؛ فلایصحّ إخراجه عن الضروری مطلقاً، بل هو من حیث إنّه حصل بالبرهان علم مکتسب، ومن حیث إنّه قُورن بالمشاهده ضروریّ؛ فکان المناسب إخراجه عن الضروریّ بقید الحیثیه، کما فعلوا فی أمثاله من الحدود، کتعریفات الدلالات المطابقیه والتضمّنیه والإلزامیه؛ فتذکّر.

وهذا لا یصحّ عندنا (۳).

أی هذا الحدّ المنقول عن البعض للضروری لا یصحّ عندنا:

أمّا أوّلاً، فلأنّه یصدق علی النظری الیقینی، فإنّه أیضاً منفرداً یمتنع زواله بشکّ أو شبهه.

قال شارح التجرید:

النظریات إذا حصلت من مبادیها، کانت کالضروریّات فی امتناع التشکیک فیها، وإن غفل عن مبادیها، کما فی المسائل الهندسیه والحسابیه، فإنّها إذا تیقّن بها عن مبادیها التی لا شبهه فیها، لم یتطرّق إلیها شکّ وإن غفل عن خصوصیّات تلک المبادئ.

۱- ۱) . ما بین المعقوفین من صدر الدین القزوینی، شرحاً علی ما نقله فی الشافی [۱]عن عدّه الأُصول، [۲] وکذا فیما بعد.

۲- ۲) . فی المصدر: «به» .

۳- ۳) . تتمه کلام الشیخ الطوسی فی عدّه الأُصول.

وأمّا ثانياً، فلأنّ قيد الانفراد لا يخرج ما ذكره من الاعتقاد، ولذا قالوا: إنّ تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب ينتقض بخبر الرسول صلى الله عليه و آله. وأجابوا باعتبار قيد الحيثيّه.

وأمّا ثالثاً، فلما ذكره بقوله:

لأنّ العلم بالبلدان والوقائع وما جرى مجراهما [من أقسام الضروريّات كالمتواترات والمشاهدات والبديهيّات] هذا الحدّ موجود فيه، وعند كثير من أصحابنا أنّه مكتسب قطعاً، وعند بعضهم هو على الوقف [أى محلّ توقّف وتأمّل.]

فلايصحّ ذلك [أى صدق الحدّ عليه] على [هذين] الوجهين معاً [يعنى عند هذين الفريقين جميعاً].

انتهى موضع الحاجه.

ولا حاجه إلى قوله:

وأمّا العلم المكتسب، فحدّه أن يكون من فعل العالم به، وهذا الحدّ أولى؛ (۱)إلى آخره.

المقصود من نقل هذا الكلام أنّ السبب فى امتناع زوال الاعتقاد النظرى فى المعاد عند حدوث الرؤيه، هو صيرورته ضروريّاً، والضرورى يكون ممتنع الزوال.

وهذا حقّ، لكن يرد أنّه كيف يجمع هذا مع الدليل الذى ذكره لزوال المعرفه الاكتسابيه عند الرؤيه، مع جريانهما فى المثال المذكور؛ أى الاعتقاد بكون زيد فى الدار بعد رؤيته فيها.

ولهذا قال الشارح المازندرانى رحمه الله:

ويخطر بالبال أنّ هنا إشكالاً فى غايه الصعوبه، وهو أنّ هذا الدليل يجرى فيما يجوز رؤيته بالاتّفاق من أحوال القيامه، مثل السؤال فى (۲)القبر والجنّه والنار والصراط والميزان، فإنّ معرفه هذه الاُمور عند مشاهدتها ضروريّه، وفى الدنيا كسبيّه، فيجرى فيه هذا الدليل بعينه.

۱- ۱) . عدّه الاُصول، ج ۱، ص ۱۳. [۱]

۲- ۲) . فى المصدر: «عن» .

اللهمَّ إلّاأن يُقال: معرفه هـذه الاُمور فی الدنیا أیضاً ضـروریّه؛ لحصولها بقول الرسول الصادق الأمین، کما قال أمیر المؤمنین علیه السلام: لو کُشِفَ الغطاء ما ازددتُ یقیناً.

ولا یجری مثل هذا الجواب فیما نحن فیه؛ لأنّ معرفه وجود الباری لایمکن أن تحصل بقوله؛ لاستحاله الدور، فلیتأمّل (۱). انتهی.

وفیه أوّلاً: أنّ المعارف الحاصـله بقول الرسول صـلی الله علیه و آله نظریه، کما هو مذکور فیما نقل عن عدّه الاُصول، ولا یحسن التزام کونها ضروریّه.

وثانیاً: أنّ معنی قول أمیر المؤمنین علیه السـلام أنّه بعد کشف الغطاء لا یزید عدد یقینه؛ بناءً علی أنّه لم یکن شـیء من المعارف والعقائد الدینیّه وغیرها مجهولاً عنده؛ لا أنّ علومه ضروریّه.

قال الشارح المازندرانی رحمه الله فی شرح قوله علیه السلام: «ولا تزول فی المعاد» :

أی والحـال أنّ هـذه المعرفه له (۲)من جهه الاکتسـاب لاـ تزول فی الآـخره، لأـنّ حشـر المؤمن بلا إیمان باطل بالاتّفاق ولأنّ ما اکتسبت (۳)النفس فی الدنیا من الکمالات والمعارف، کان معها بعد فراق البدن وفی الآخره بلا خلاف.

وإذا کانت (۴)هـذه المعرفه بـاقیه غیر زائله فی الآخره، امتنع أن تتحقّق (۵)تلک المعرفه الضـروریّه التی هی ضدّها؛ لأنّه لایجوز أن یکون شـیء واحد نظریاً وضـروریّاً فی وقت واحد، (۶)فقـد ثبت بطلان القسم الثانی أیضاً، فإذن بطل القسـمان کلاهما، وإذا بطلا بطل جواز رؤیته بالعین؛ لأنّه منحصر فیهما (۷). انتهی.

وأنت خبیر بأنّ الملازمه فی قوله: «إذا کانت هـذه المعرفه باقیه» إلـخ، ممنوعه، وکـذا عـدم جواز اجتماع النظریه والضـروریّه فی شیء واحد مطلقاً ممنوع؛ إذ المستحیل اجتماع الضدّین من جهه واحده، لا من جهتین أیضاً، کما عرفت.

۱- ۱) . شرح اُصول الکافی، ج ۳، ص ۱۷۳.

۲- ۲) . فی المصدر: «التی» .

۳- ۳) . فی المصدر: «ما اکتسبته» .

۴- ۴) . فی المصدر: «إذ کانت» .

۵- ۵) . فی المصدر: «ان تحقّق» .

۶- ۶) . فی المصدر: «بحکم المقدّمه الثالثه» بدل «لأنّه لایجوز أن یکون-إلی-وقت واحد» .

۷- ۷) . شرح اُصول الکافی، ج ۳، ص ۱۷۲.

وقال صاحب الوافی رحمه الله فی معنی هذا الحدیث:

إن کان الإیمان عباره عن المعرفه من جهه الرؤیه، فالمعرفه الاکتسابیه لیست بإیمان؛ لأنّها ضدّه؛ فانّا قد اکتسبنا علماً بأنّ اللّه لیس بجسم ولا- صوره ولا- محدود ولا محصور فی جهه ولا مکان ولا زمان، وأنّه حاضر عندنا ولا نراه بهذه الأعین مع صحّه أعیننا وجامعیّتها لشرائط الرؤیه.

وظاهر أنّ هذا ضدّ لمعرفته من جهه الرؤیه بهذه الأعین.

وإن کان الإیمان عباره عن المعرفه الاکتسابیه، فلا یخلو إمّا أن تزول عند رؤیته سبحانه فی الآخره أو لا تزول، ولایجوز أن لا تزول لأنّها ضدّان فکیف یجتمعان. ولا یجوز أیضاً أن تزول؛ لأنّ الفرض أنّ الإیمان عباره عن هذه المعرفه، وأنّ هذا العلم من جمله أرکان الإیمان والاعتقاد الصحیح باللّه جلّ ذکره وأنّه کذلک.

وظاهر أنّ الاعتقاد الصحیح لا یزول فی الآخره، فمعرفته من جهه الرؤیه لیست بصحیحه، فلا یجوز أن یری اللّه سبحانه بحال (۱).

أقول: یلوح من هذا الکلام أنّه حمل قول الإمام علیه السلام «لم تخل هذه المعرفه التی من جهه الاکتساب أن تزول» علی الترديد، کما أنّ قوله علیه السلام «ثمّ لم تخل تلک المعرفه من أن تکون إیماناً أو لیست بإیمان» صریح فی الترديد، إلّاأنّ شقّی الترديد مذکوران ثمّه، وهنا أحد شقّیه مذکور، والآخر محذوف؛ مع دلیل بطلانه بقرینه قوله علیه السلام: «لأنّها ضدّه» وتقدیر هکذا وإن کانت المعرفه الاکتسابیه إیماناً لم تخل هذه المعرفه أن تزول، والحال أنّها لا تزول فی المعاد أو لا تزول، ولابدّ أن تزول لحدوث ضدّها.

ولایخفی أنّه حمل بعید.

والظاهر أنّ المراد إلزام زوال المعرفه الاکتسابیه عند الرؤیه بحکم التضادّ، والحال أنّه لا یجوز زوالها فی المعاد، کما فهم الشارح المازندرانی أیضاً حیث قال فی شرح قوله علیه السلام: «لم تخل هذه المعرفه التی من جهه الاکتساب أن تزول» .

أی لابدّ من أن تزول فی المعاد؛ لاستحاله اجتماع المعرفه الضروریه التی من جهه

۱- ۱) . الوافی، ج ۱، ص ۳۸۰-۳۸۱. [۱]

الرؤیه، والمعرفه النظریه التی هی ضدّها فی شخص واحد فی وقت واحد (۱). انتهی.

قال السیّد الداماد فی تفسیر هذا الحدیث:

یعنی لا یزول فی نشأه المعاد عن النفس علم قد اکتسبه فی هذه النشأه، فلو کان اللّه سبحانه یُری بالعین فی تلک النشأه، لکان یتعلّق به الإدراک الإحساسی الضروری والعلم العقلی الاکتسابی معاً، ذلک محال بالضروره البرهانیه، ولاسیّما إذا کان الإدراکان المتباینان بالنوع، بل المتنافیان بالحقیقه فی وقت واحد (۲).

وأورد علیه صاحب الوافی رحمه الله بقوله:

أقول: فیه نظر؛ إذ لقائلٍ أن یقول: إنّ الإدراک الاکتسابی لم یتعلّق إلّابالتصدیق بوجوده ونعوته [لا ـ ذاته] (۳)وهویّته، ولعلّ الإدراک الإحساسی یتعلّق بذاته وهویّته؛ فلا منافاه بین الإدراکین لتغایر متعلّقیهما (۴). انتهی.

وأقول: لا شکّ أنّ الرائی بمجرّد الرؤیه یحکم بوجود المرئی، فالتصدیق بوجود المرئی یکون متعلِّقاً للإدراکین ومشترکاً بینهما.

وهذا القدر کاف فی مقصود السیّد.

لکنّه یرد علی السیّد أمران:

أحدهما: أنّ قوله: «ولاسیّما إذا کان الإدراکان» الخ، یدلّ علی استحاله تعاقب الإدراک الإحساسی الضروری والعلم العقلی الاکتسابی علی شیء واحد. وهذا ممّا لم یقل به أحد.

وثانیهما: أنّ استحاله اجتماع الضروریّه والکسبیّه فی اعتقاد واحد فی وقت واحد مطلقاً ممنوعه، بل إنّما یستحیل إذا کان من جهه واحده، کما علمت.

(فی المعاد) ؛ متعلّق بقوله: «لا تزول» ؛ أی فضلاً عن أن تزول فی الدنیا.

هذا الکلام یدلّ علی أنّ الدنیا أولی من المعاد بعدم الزوال. ولعلّ وجه الأولویّه أنّ

۱- ۱) . شرح اُصول الکافی، ج ۳، ص ۱۷۲. [۱]

۲- ۲) . التعلیقه علی الکافی، ص ۲۲۳. [۲]

۳- ۳) . ما بین المعقوفین من المصدر.

۴- ۴) . الوافی، ج ۱، ص ۳۸۰. [۳]

الرؤیه التی هی سبب للزوال تکون فی المعاد؛ فإذا کانت المعرفه الاکتسابیه فی المعاد مع الرؤیه باقیه، فبقاؤها فی الدنیا مع عدم الرؤیه کان أولی.

وفیه: أنّهما لمّا کانت فی الدنیا نظریه، کانت ممکنه الزوال بشکّ أو شبهه-کما نقل عن عدّه الأُصول-بخلاف المعاد؛ فإنّ المکلّف یبعث علی ما کان علیه من الاعتقاد.

وأیضاً یمکن أن یُقال: لمّا کانت الرؤیه سبباً لصیرورتها ضروریّه، والضروریّه سبب لامتناع الزوال، کانت المعرفه الاکتسابیه فی الدنیا ممکنه الزوال؛ لعدم الرؤیه وعدم الضروریه؛ بخلاف المعاد، فکان المعاد من هذه الجهه أولی بعدم الزوال من الدنیا.

ثمّ إنّ الشارح المازندرانی قال:

فإن قلت: کما یلزم علی تقدیر أن تکون تلک المعرفه من جهه الرؤیه إیماناً أن لا یکون فی الدنیا مؤمن کذلک، یلزم أن تزول هذه المعرفه الکسبیّه فی الآخره لاستحاله اجتماع العلم الضروری والعلم النظری بشیء واحد فی وقت واحد، وکما أنّ اللازم الأوّل باطل، کذلک اللازم الثانی أیضاً باطل. فلِمَ لم یذکر علیه السلام [اللازم] (۱)الثانی فی القسم الأوّل أیضاً؟

قلت: إمّا لأنّه لا فساد فی زوال المعرفه الکسبیه فی الآخره علی تقدیر أن لاتکون تلک المعرفه إیماناً، أو لأنّ ما ذکره [فی القسم الأوّل کاف لإبطاله، وما ذکره] (۲)لإبطال القسم الثانی یستفید منه العارف اللبیب وجهاً آخر لإبطال القسم الأوّل؛ فأحال ذلک إلی فهمه (۳).

۱- ۱) . ما بین المعقوفین من المصدر.

۲- ۲) . ما بین المعقوفین من المصدر.

۳- ۳) . شرح اُصول الکافی، ج ۳، ص ۱۷۳.

۷–شرح حدیث «خلق اللّه الأشیاء بالمشیّه»

اشاره

شرح حدیث «خلق اللّه الأشیاء بالمشیّه»

مؤلف ناشناخته

تحقیق

محمدحسین درایتی

ص:۲۰۱

درآمد

مؤلف، این شرح را در پاسخ به سؤال و درخواست کسی نوشته است و با «قال- اقول» کلام خود را آغاز می کند. از آنجا که از کسی نقل قول نمی کند و نام کتابی غیر از الکافی را هم نمی برد، حدود زمان زندگی مؤلف را از این راه، نمی توان تشخیص داد.

دو بیت شعر عربی در این رساله آورده، که از قطب جیلی (د ۸۳۲ق) است. لذا می توان گفت، شارح مربوط به بعد از این تاریخ است.

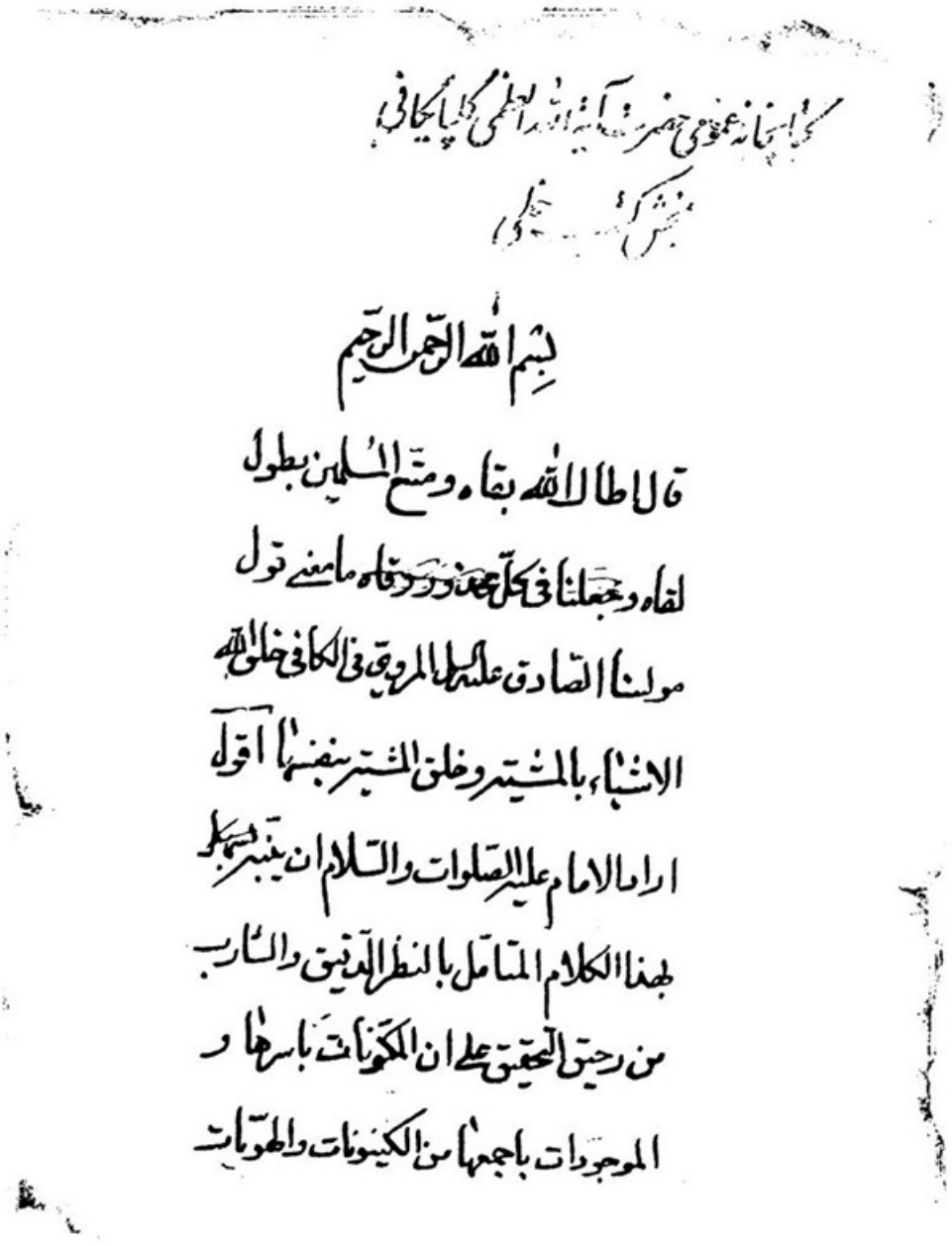
البته خط نسخِ نسخهٔ این رساله، مربوط به قرون متأخرِ سیزدهم و چهاردهم هجری است و از آنجا که متن دارای خط خوردگی هایی است که ممکن است از مؤلف باشد، می توان حدس زد مؤلف مربوط به همین قرون است.

مصنف در شرح روایت، به برخی احادیث استشهاد کرده، ولی بیان وی، بیشتر رنگ فلسفی و عرفانی دارد. تنها نسخهٔ این اثر در کتابخانهٔ مرحوم آیه اللّه گلپایگانی رحمه الله نگهداری می شود (۱).

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱- ۱) . فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۴، ص ۲۶۹؛ [۱] فهرست کتابخانهٔ گلپایگانی، مخطوط، ش ۱۶۴/۶/۱۰۷۴، رسالهٔ اول مجموعه.

تصویر



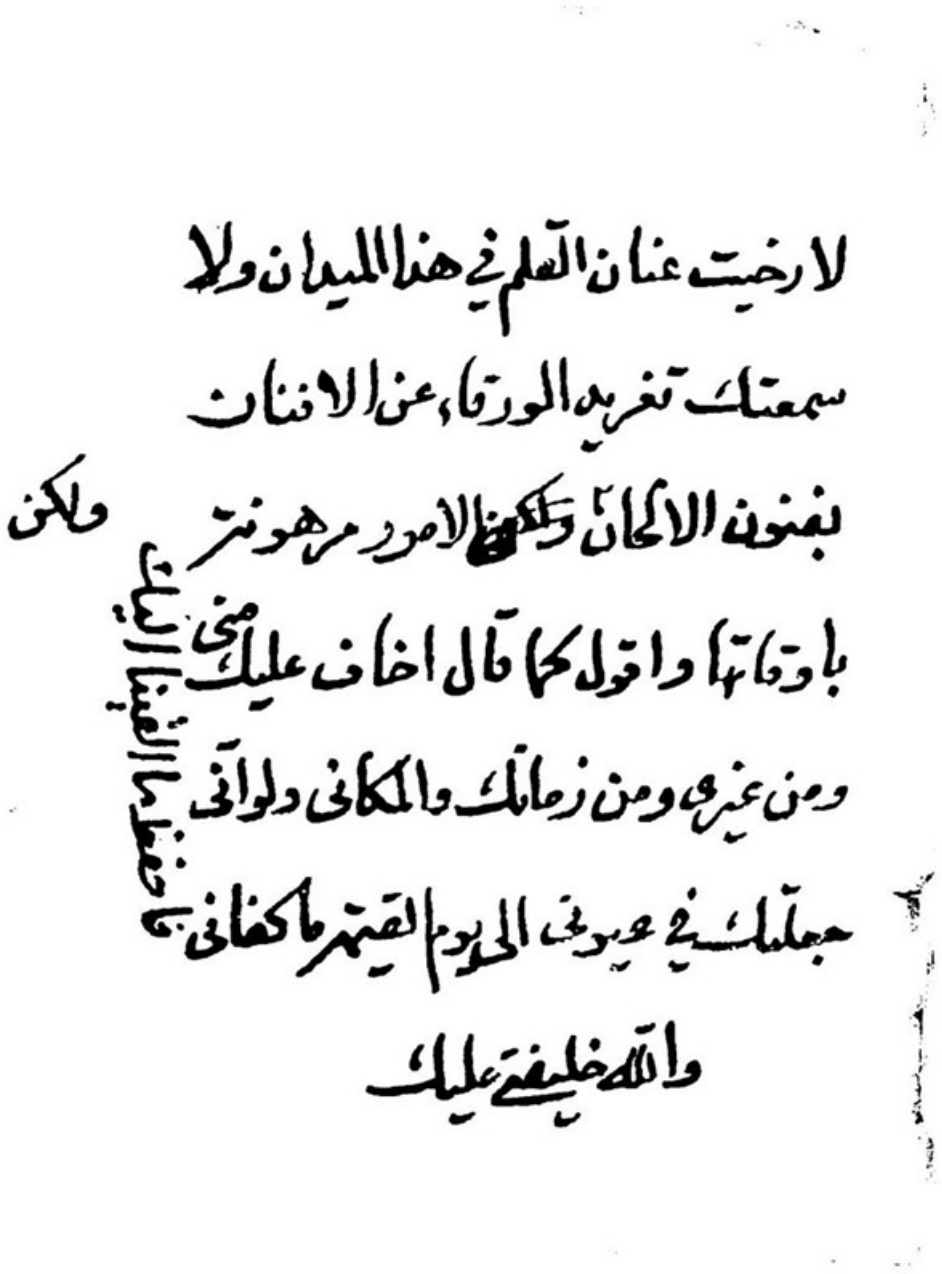
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیة الله گلپایگانی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی

محل تصویر شمارهٔ۱۲

ص:۲۰۴

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیة الله گلپایگانی

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی

محل تصویر شمارهٔ۱۳

ص:۲۰۵

شرح حديث «خلق اللّه الأشياء بالمشيّه»

بسم اللّه الرحمن الرحيم

قال-أطال اللّه بقاءه، ومتّع المسلمين بطول لقائه، معنى قول مولانا الصادق عليه السلام المرويّ فى الكافى: «خَلَقَ اللّه الأشياء بالمشيّه، وخَلَقَ المشيّه بنفسها» (۱).

أقول: أراد الإمام-عليه الصلوات والسلام-أن يتبّه بهذا الكلام المتأمّل بالنظر الدقيق، والشارب من رحيق التحقيق على أنّ المكوّنات بأسرها، والموجودات بأجمعها-من الكينونات والهويّات، والذوات والصفات، والأعراض والإضافات، والنسب والصوريّات، والتوهّميّات والاعتباريّات، لاهوتيّها وملكوتيّها وجبروتيّها وناسوتيّها مع اختلاف مباديها ومبانيها، وتمايزها وتباينها، واختصاص بعضها ببعض، وانفكاك بعضها عن بعض، وتضادّ بعضها مع بعض واتّحاد بعضها ببعض، وتفرّد كلّ منها بأثر خاصّ وفعل مخصوص-مرتّبه مؤلّفه منتظمه فى رباطٍ واحد، وكما أنّ أعضاء الشخص الواحد الإنسانى وإن وجد بعضها ممتازاً عن غيره من الأعضاء بحسب الطبيعه، لكن كونها مع ذلك مؤتلفه تأليفاً طبيعيّاً مرتبطه بعضها ببعض، منتظمه فى رباطٍ واحد، كذلك كون جمله العالم-مع تخالف أجزائها وتغاير آثارها-مؤسّسه على الائتلاف الطبيعى، مرتبطه منتظمه فى رباط واحد حقيقى، قال تعالى: «ما تَرى فِى خَلْقِ اَلرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ» ۲ ، وقال: «ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلاّ كَنَفْسٍ

۱- ۱) . الكافى، ج ۱، ص ۱۱۰، باب الإراده أنّها من صفات الفعل. . . ، ح ۴.

واحِدَهٍ» ۱ ، وقال تعالی: «وَ مِنْ آیاتِهِ أَنْ تَقُومَ اَلسَّماءُ وَ اَلْأَرْضُ بِأَمْرِهِ» ۲ ، وقال: «وَ ما أَمْرُنا إِلّا واحِدَهٌ کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» ۳ .

فمن هاهنا ذهبت طائفه من متألّهی الحکماء إلی أنّ لجمیع أجرام العالم نفساً واحده، فیکون العالم کلّه حیواناً واحداً مرکّباً من نفس واحده ذات قوی کثیره، (۱)ومن بدن واحد مؤلّف من أعضاء متشابهه، وقوی وأفعال مختلفه، یستبقی بعضها ببعض، وینتفع بعضها عن بعض انتفاعاً، بعضه محسوس وبعضه معقول.

وبهذا الارتباط المشاهد علی النظم الطبیعی وانتظام الکلّ فی رباط واحد حقیقی، استدلّوا علی أنّ مبدع الموجودات وصانعها ومدبّرها وممسک رباطها عن أن ینفصم واحدٌ مقتدر یقیمها بقوّته التی یمسک بها السماوات والأرض أن تزولا، واستبصر وأبان لو کان فیهما صانعان لتمیّز صنع کلّ منهما عن صاحبه، کما قال تعالی: «مَا اِتَّخَذَ اَللّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ ما کانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذاً لَذَهَبَ کُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلی بَعْضٍ سُبْحانَ اَللّهِ عَمّا یَصِفُونَ» ۵ .

وقال الصادق علیه السلام: «فلمّا رأینا الخلق منتظماً، والفلک جاریاً، والتدبیر واحداً، واللیل والنهار والشمس والقمر، دلَّ صحّه الأمر والتدبیر وائتلاف الأمر علی أنّ المدبِّر واحد» (۲)انتهی.

فلمّا أراد الإمام الهُمام علیه السلام هدایه مَن سبقت له العنایه إلی هذا المرام، قال علیه السلام: «خلق اللّه الأشیاء بالمشیّه» فعبَّر عن ذلک الأمر الواحد النافذ الساری فی الکلّ والرباط الذی

۱- ۴) . حکاه صدرالمتألهین فی المبدأ والمعاد، ص ۱۶۳، [۱] عن طائفهٍ من متألّهی الحکمه و محققی الصوفیّه، ونقل أقوالهم، فلاحظ.

۲- ۶) . رواه الکلینی فی الکافی، ج ۱، ص ۸۰، باب حدوث العالم، ح ۵؛ [۲] والصدوق فی التوحید، ص ۲۴۳، الباب ۳۶، ح ۱؛ و [۳]بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۳۰، ح ۲۲. [۴]

انتظم فيه الجلّ والقلّ هاهنا بالمشيّه، وفى موضع آخر عبَّر عنه بالأمر؛ قال عليه السلام: «كلّ شىء سواك قائمٌ بأمرك» (۱).

ولهم عليهم السلام عن ذلك الموجود تعبيرات كثيره، يعبّرون بها عنه فى مواضع عديده باعتبارات مختلفه وحيثيّات متشتّته بحسب إراداتهم الصحيحه؛ فمن حيث إنّه وجد لا من شىء يسمّونه اختراعاً، ومن حيث إنّها حصلت لا لشىء ولا على احتذاء مثال يسمّونها ابتداعاً، ومن حيث إنّه دائم الفيضان بلا سكون وتعطيل على جميع المفاعيل يسمّونه فعلاً وحركه إيجاديّه، ومن حيث إنّ حكمه سبحانه به ينفذ فى جميع الموجودات يسمّونه أمراً، ومن حيث إنّه تعالى أخذ به زمام كلّ شىء وبناصيه كلّ دابّه يسمّونه ولايه، ومن حيث إنّه به الإحسان والامتنان يسمّونه رحمه، ومن حيث إنّه مبدء الميل لإنشاء الأشياء يسمّونه مشيّه، ومن حيث إنّ الميل لا- يكون إلّابالملائم وإلى الملائم وهو ملائم جميع الموجودات بحيث لا يخالفه شىءٌ منها يسمّونه محبّه، ومن حيث إنّه به ثبتت الصور والأعيان الثابته فى الإمكان يسمّونه إراده، ومن حيث إنّه تعالى أظهرها بنفسه فى نفسه وأظهر سائر الموجودات به يسمّونه نوراً، وغيرها من الأسماء الكثيره المرويّه عنهم عليهم السلام لتلك الحقيقه.

والروايات الوارده فيها غير مختلفه. المراد، وإنّما الاختلاف فى التعبيرات لِحِكَم خفيّه وأسرار دقيقه يضيق الصدر بإظهارها ولا يضيق بكتمانها، وصرّحوا بذلك فى أحاديثهم الصحيحه؛ روى الصدوق رحمه الله فى التوحيد عن الرضا عليه السلام قال: «المشيّه والإراده والإبداع معناها واحد، وأسماؤها ثلاثه» (۲).

وفى الكافى عن صفوان بن يحيى قال: قلت لأبى الحسن عليه السلام: أخبرنى من الإراده من اللّه ومن الخلق قال: فقال: «الإراده من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من اللّه تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لا يروّى ولا يهمّ ولا يفكّر، وهذه

۱- ۱) . مصباح المتهجد، ص ۴۳۱، فى دعاء ليله السبت؛ البلد الأمين، ص ۹۷، دعاء آخر ليوم السبت؛ بحارالأنوار، ج ۸۷، ص ۱۴۸؛ مجمع النورين، ص ۲۷۰.

۲- ۲) . التوحيد، ص ۴۳۶، الباب ۶۵، ح ۱. [۱]

الصفات منتفيه عنه وهى صفات الخلق، فإراده اللّه الفعل لا غير ذلك، يقول للشىء: كُن فيكون، بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همّه ولا تفكّر ولا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له» (۱).

وفيه عن أبى إبراهيم عليه السلام إلى أن قال: «ولا أحدّه أن يتحرّك فى شىء من الأركان والجوارح، ولا أحدّه بلفظ شقّ فم، و لكن كما قال تعالى: «كُنْ فَيَكُونُ» ۲ بمشيئته من غير تردّد فى نفس» (۲).

وقال عليه السلام فى جواب السائل لمّا سأله: فيعانى الأشياء بنفسه؟

قال أبو عبداللّه عليه السلام: «هو أجلّ من أن يعانى الأشياء بمباشره ومعالجه؛ لأنّ ذلك صفه المخلوق الذى لا يجىء الأشياء له إلّابالمباشره والمعالجه، وهو متعال نافذ الإراده والمشيئه، فعّالٌ لما يريد» (۳). انتهى.

وغيرها ممّا صدر عنهم فى مواضع عديده، وقد وقع نظر ذلك الجناب العالى عليها مراراً، فلا نحتاج إلى ذكرها وتكرارها لنكون كناقل التمر إلى هجر (۴).

فوضح واتّضح ممّا زبر وصحّ أنّهم عليهم السلام يريدون عمّا يعبّرون عنه بالفعل والأمر والاختراع والإبداع والكلمه والإراده والمشيئه والمحبّه والولايه وسائر أسمائها المعروفه الأمرَ الواحد الذى صدر عن الواحد تقدّس وتعالى بلا لفظ ولا نطق ولا همّه ولا ـ فكره ولا ـ حركه ولا ـ ميل ولا ـ حجّه ولا مباشره ولا معالجه ولا كيف ولا إشاره؛ كما قال عليه السلام فيما تقدّم: «لا كيف لذلك كما أنّه لا كيف له» ، وذلك لأنّ الذات من حيث هى لا تباشر الخلق ولا تتّصل به ولا تقترن به ولا تجتمع معه، فلا نسبه ولا اقتران ولا انفصال

۱- ۱) . الكافى، ج ۱، ص ۱۰۹، باب الإراده أنّها من صفات الفعل. . . ، ح ۳. [۱]

۲- ۳) . الكافى، ج ۱، ص ۱۲۵، باب الحركه والانتقال، ح ۲. [۲]

۳- ۴) . الكافى، ج ۱، ص ۸۴، باب إطلاق القول بأنّه شىء، ح ۶. [۳]

۴- ۵) . هَجَر-كفرس-مدينه بالبحرين كثيره النخيل. والقلام مَثَل لناقل الشىء إلى معدنه. راجع لسان العرب، ج ۵، ص ۲۵۷ ([۴]هجر) .

ولا ـ اتّصال ولا ـ تباين ولا ـ تساوى ولا ـ عموم ولا ـ خصوص، انقطعت عنه سبحانه النسب والإضافات، وعدمت عنده الجهات والقراءات، وهو سبحانه أحديّ الذات، وهذا من المعلومات والضروريّات.

فأوّل الصوادر عنه تعالى لا يكيّف بكيف، ولا يأيّن بأين، ولا يعيّن بعين؛ لأنّه لا يكون عرضاً ولا جوهراً؛ لتأخّرهما عن الموضوع والمادّه، ولا مادّه؛ لتقوّمها بالصوره، ولا جسماً؛ لتركّبه، ولا نفساً؛ لتقوّمها فى تشخّصها وفاعلها بالمادّه، فلا يكون إلّاأحديّ الذات والهويّه، وليست وحدته وحده عدديّه؛ أى مبدء الأعداد؛ لأنّه حقيقه تنبسط على هياكل الممكنات، وألواح الماهيّات، لا تنضبط فى وصف خاصّ، ولا ـ تنحصر فى حدٍّ معيّن من الحدوث والقدم، والتقدّم والتأخّر، والكمال والنقص، والعلّيّه والمعلوليّه، والجوهريّه والعرضيّه، والتجرّد والتجسّم، فلا صفه له فى حدّ ذاته؛ لأنّ الصفات به تحصّلت، ولا تكثّر له فى هويّته؛ لأنّ الكثرات به تأصّلت، وقد سبق الكثرات والجهات والحيثيّات والأمكنه والأزمنه والأوقات، وإلّا لما صحّ حدوثها به، فأوّل الصوادر منه تعالى لم يكن إلّاجوهراً قدسيّاً مفارقاً عن المادّه ذاتاً وفعلاً، غير متعلّق بشىء سوى خالقه بلا كيف ولا إشاره؛ لأنّه لو كان متعلّقاً بشىء سواه لبطل الاختراع، ولا يصحّ الابتداع، كما قال عليه السلام: «الحمدُ للّهِ فاطر الأشياء إنشاءً، ومبتدئها ابتداءً بقدرته وحكمته لا من شىء فيبطل الاختراع، ولا لعلّه فلايصحّ الابتداع» (۱).

ومن خطبه له عليه السلام: «الحمدُ للّه الأحد الواحد الصمد، المتفرّد الذى لا من شىء كان، ولا من شىء خلق ما كان» (۲).

فأثبت عليه السلام بقوله: «ولا من شىء خلق ما كان» صدور جميع الأشياء منه تعالى على

۱- ۱) . رواه الكلينى فى الكافى، ج ۱، ص ۱۰۴، باب النهى عن الجسم والصوره، ح ۳؛ [۱] والصدوق فى التوحيد، ص ۹۸، الباب ۶، ح ۵؛ و [۲]علل الشرائع، ج ۱، ص ۹، الباب ۹، ح ۳ [۳] عن الرضا عليه السلام.

۲- ۲) . من خطب أمير المؤمنين عليه السلام، رواه الكلينى فى الكافى ج ۱، ص۱۳۴، باب جوامع التوحيد، ح ۱؛ [۴] والصدوق فى التوحيد، ص ۴۱، الباب ۲، ح ۳؛ الغارات، ج ۱، ص ۱۶۹. [۵]

جهه الاختراع والابتداع. والعباره عن الاختراع هی أن تکون صدور المعلول من مجرّد جهه الفاعلیّه بلا مشارکه حیثیّه القابلیّه.

وأبطل علیه السلام بهذا الکلام مذهب الثنویّه القائلین بأصلین قدیمین: أحدهما یسمّی عندهم بالنور، والآخر بالظلمه، (۱)ومذهب الصوفیّه القائلین بأنّ الموجودات الإمکانیّه هی صور وتعیّنات وهیئات عارضه للموجود الحقیقی تقدّس وتعالی، وهو مادّه الموادّ وهیولی الهیولیّات (۲).

ومن بعض أشعارهم فی هذه الخرافات: وما الناس فی التمثال إلّاکثلجهٍ

وإنّما حدا بهم إلی هذا المذهب الشنیع توهّمهم الباطل أنّ کلّ حادث لابدّ أن یکون له أصل یوجد منه، وحدوث شیء لا من أصل وسنخ مُحال، فلزم علیهم أحد الأمرین: إمّا القول بکونه تعالی مادّه الممکنات، وإمّا القول بوجود أصل قدیم أزلی غیر الذات، فذهب إلی الثانی الثنویّه، وإلی الأوّل قوم من الصوفیّه الکفره، وهذا أشنع المذاهب وأقبحها، فإنّه تعالی أجلّ وأعلی من أن یتلبّس بغیره، أو یتلوّث ذاته بالأُمور الدنیّه.

فأبطل الصادق المصدّق الأمین موافقاً لجدّه أمیر المؤمنین-علیهما أفضل صلوات المصلّین-توهّم هؤلاء الضالّین المُضلِّین ببیان متقن متین، وهو قوله علیه السلام: «وخلق المشیّه بنفسها» .

فأزال علیه السلام بقوله: «خلق المشیّه» توهّم القدمیّه والأزلیّه عن ذلک الأصل وتلک الحقیقه الأوّلیّه التی هی أوّل المبادئ وجوهر جواهر العلل وذات الذوات، والذات التی تذوّتت بها الذوات، مکوّنه الکینونات، وفاعله المفعولات، ومجهره القوابل

۱- ۱) . نسبه الشهرستانی فی الملل والنحل، ج ۲، ص ۹۱: إلی المرقیونیّه.

۲- ۲) . انظر الصوارم الحداد القاطعه لعلائق أرباب الاتّحاد، ج ۱، ص ۵۸.

والاستعدادات، مدیره الدائرات ومسخّره القاهرات، وأمر اللّه الذی به قامت الأرضون والسماوات، والواحد الذی یستدلّ به علی التوحید البحت الثابت الغیر المشوب بشیء من أنحاء الکثرات وحدود الإنّیات، فأوقع علیها صفه المحدثات لأن لایتوهّم أنّها أصلٌ قدیم أزلی غیر الذات جلّ وعلا.

ثمّ أزال علیه السلام بقوله: «بنفسها» ، توهّمات عدیدهً:

منها: توهّم مَن زعم أنّ الأشیاء کلّها محدثه بعضها من بعض من غیر انتهاء، (۱)فنفی علیه السلام بهذه اللفظه التسلسل؛ إذ جعل منشئها ومبدئها نفسها، لا شیء سواها.

ومنها: توهّم مَن زعم أنّ ذاته تعالی مادّه الموادّ وهیولی الهیولیّات، (۲)فأبطل علیه السلام بهذه اللفظه أیضاً وجود مادّه وهیولی لها مطلقاً، حادثه کانت أو قدیمه، مخلوقه بشیء أو من سواها.

ومنها: توهّم احتیاج المشیئه-أی الفعل-إذا اعتبر حدوثه ومفعولیّته إلی تعلّق فعل آخر علیه، فنفی علیه السلام بقوله: «خلق المشیّه بنفسها» وجود فعل آخر ثمّه غیرها لیتوقّف صدورها عن فاعلها علیه.

ولا یتوهّم عاقل من هذا الکلام أنّ المشیّه شیء ونفسها شیءٌ آخر؛ لاستلزام توهّم کثره فیها، وقد علم أنّ وحدتها فی ذاتها وهویّتها دلیل أحدیّته البحته الصرفه تقدّس وتعالی، فهی من حیث نفسها وذاتها فی غایه الوحده والبساطه، ولایکون فی الإمکان أبسط منها، فلم تکن نفسها غیرها حتّی تتوقّف فی صدورها علی شیءٍ سواها، بل یفهم الناقد الموحِّد من هذا الکلام أنّ صدور المشیّه عن فاعلها لم یکن إلّابنفسها التی هی عین حقیقتها من دون حاجه إلی شیء سواها، وإلّا لم تکن مخترعه مبتدعه، فکانت مفعولیّتها بنفسها، وفاعلیّتها بحقیقتها التی هی عین نفسها، فالفاعلیّه-التی یعتبر فیها الفعل لنفس الفعل-لیس إلّاللفعل نفسه.

۱- ۱) . جعل الکلینی فی الکافی، ج ۱، ص ۱۳۶، ذیل ح ۱، [۱] قول أمیر المؤمنین علیه السلام: «لامن شیء خلق ماکان» الذی تقدم تخریجه إشاره إلی ردّ هذا الرأی.

۲- ۲) . لمزید التوضیح انظر مرآه العقول، ج ۲، ص ۱۸.

ومَنْ تتبّع أخبار أهل العصمه عليهم السلام مع التدبّر التامّ، يجد ما ذكرناه واضحاً مشروحاً، ولقد أجريت جواب السؤال على هذا المنوال؛ لما اُمرت باختصار المقال، ورعايه الجهّال، وإلّا لو اُذن لى بالبيان، لأرخيت عنان القلم فى هذا الميدان، ولأسمعتك تغريد الورقاء عن الأفنان، بفنون الألحان، ولكنّ الاُمور مرهونه بأوقاتها، وأقول كما قال: أخافُ عليك منّى ومن غيرى

فاحفظ ما ألقينا إليك، واللّه خليفتى عليك.

ص:٢١۴

۸–شرح حدیث حدوث الأسماء

اشاره

شرح حدیث حدوث الأسماء

احمد بن زین الدین احسایی

(د ۱۲۴۱ ق)

تحقیق

محمّدحسین درایتی

ص:۲۱۵

درآمد

اشاره

احساء، استان شرقی عربستان، از شمال با کویت و منطقه بی طرف و از جنوب با امارت متحدهٔ عربی هم مرز است و در گذشته به آن هَجَر، بحرین و الخَط گفته می شده است. این منطقه اکنون، منطقهٔ شرقیه نامیده می شود و مرکز آن، شهر هفوت و پایگاه شیعیان در حجاز است.

شیعیان این منطقه، اغلب شیعهٔ اصولی هستند و معمولاً از مراجع نجف تقلید می کنند و بقیه شیخه هستند. از شیخی ها هم گروهی، تابع آل اسکوئی در کربلا هستند و گروهی که به رکنیه معروفند، آقاخانی اند.

خاندان شیخ احمد احسایی تا قبل از جد چهارم وی، عامی مذهب بوده اند. داغر- جد چهارم شیخ-اولین فرد از این طایفه است که بادیه نشینی را رها کرد و در مُطَیْرفی اقامت گزید و شیعه شد.

مؤلف

احمد بن زین الدین بن ابراهیم بن صقر بن ابراهیم بن داغر آل سقر مطیرفی، معروف به شیخ احمد احسایی، در رجب ۱۱۶۶ ق در روستای مطیرفی، در این خاندان به دنیا آمد.

تحصیل

شیخ احمد، تا بیست سالگی در احسا بوده و علوم دینیِ متداول را فرا گرفته است. او قرآن کریم را نزد پدرش و برخی کتب صرف و نحو را نزد شیخ محمّد بن محسن احسایی و ظاهراً مقداری هم نزد عبداللّه بن حسن احسایی تعلیم دیده است.

غیر از این افراد به درستی اساتیدِ احتمالی او را نمی شناسیم. شاید بتوان گفت او در مراحل بعد به صورت متعارف، استاد خاصی نداشته است که همین موضوع، از نکات پوشیدهٔ زندگی اوست (۱).

وی در ۱۱۸۶ ق، مقارن با آشوب هایِ ناشی از حملات عبدالعزیز-حاکم سعودی -به احساء و گرفتاری های این قضایا، راهی عتبات عالیات کربلا و نجف شد و به درس بزرگانی چون آقا محمّد باقر وحید بهبهانی، سید مهدی شهرستانی و سید علی طباطبایی-صاحب ریاض-در کربلا و شیخ جعفر کاشف الغطاء و سید محمّد مهدی بحرالعلوم در نجف اشرف حاضر شد. مدت و میزان استفادهٔ احسایی از این بزرگان چندان روشن نیست و اصولاً وی از کسی به عنوان «استاد» در آثار خود یاد نمی کند (۲).

مشایخ روایی و شاگردان

جمع زیادی از بزرگان برای احسایی گواهیِ روایی صادر کرده اند، که از آن جمله اند:

۱. سید محمّد مهدی طباطبایی-بحر العلوم-

۲. شیخ جعفر کاشف الغطاء

۳. سید علی طباطبایی-صاحب ریاض-

۴. سید مهدی شهرستانی

۵. شیخ حسین آل عصفور بحرانی

۶. شیخ احمد دمستانی بحرانی

۷. شیخ موسی بن جعفر کاشف الغطاء

۸. شیخ احمد بن محمّد آل عصفور بحرانی

۱- ۱) . ن. ک: مکتب شیخی، ص ۲۴.

۲- ۲) . ن. ک: الکرام البرره، ج ۱، ص ۸۸، «احسایی، شیخ احمد» ، زین العابدین ابراهیمی، دایرهالمعارف بزرگ اسلامی.

۹. شیخ محمّد بن حسین قطیفی (۱).

شیخ احمد احسایی نیز، برای بسیاری، اجازهٔ روایت نوشته است که از میان آنها می توان به این افراد اشاره کرد:

۱. شیخ محمّد حسن نجفی-صاحب جواهر-

۲. سید عبداللّه شبّر

۳. ملا محمّد ابراهیم کلباسی

۴. سید محسن اعرجی کاظمی

۵. شیخ اسداللّه تستری کاظمی (۲).

برخی از مهمترین شاگردان شیخ نیز عبارت اند از:

۱. سید کاظم حسینی رشتی حائری

۲. مولی محمّد بن حسین مامقانی-معروف به حجهالاسلام-

۳. میرزا حسن بن علی-معروف به گوهر-

این سه نفر از خواص شاگردان او هستند که تفکرات وی را نشر دادند و یا بر آن افزودند و پرورش دادند. رشتی نیز، خود مؤسس فرقهٔ کشفیه است.

۴. شیخ عبدالخالق یزدی

۵. شیخ ابوالحسن بن ابراهیم یزدی (۳).

همیشه در سفر

او در ۱۱۸۶ ق از احساء به عتبات رفت و تا ۱۲۰۹ ق در آنجا بود. در این سال به سبب شیوع بیماری در عراق، راهی موطن خود شد. پس از مدتی به بحرین رفت، تا این که در ۱۲۱۲ ق به عراق بازگشت. تا سال ۱۲۲۱ ق در بصره و حوالی آن زندگی کرد و در همین سال به عتبات رفت و از آنجا عازم مشهد مقدس شد.

۱- ۱) . أعلام هجر، ج۱، ص۱۵۲-۱۵۳.

۲- ۲) . همان، ص۱۵۷-۱۵۸.

۳- ۳) . همان، ص۱۵۴-۱۵۵.

احسایی در راه سفر خراسان در شهر یزد، توقف کرد و مورد استقبال مردم این شهر قرار گرفت و به همین جهت در بازگشت از زیارت حضرت رضا علیه السلام در یزد ماندگار شد.

بعد از این، آوازهٔ او در ایران پیچید. فتحعلی شاه از او برای سفر به تهران دعوت کرد و در تکریم و احترام او سعی وافری نمود.

شیخ بعد از سفر کوتاهی به تهران، به یزد بازگشت و تا ۱۲۲۹ ق در یزد ماند. در این سال در راه عتبات وارد کرمانشاه شد و به دعوت محمّد علی میرزا دولت شاه-فرزند فتحعلی شاه و حاکم کرمانشاه-در این شهر ماند.

دولت شاه برایش مقرری و مستمری تعیین کرد و یک قریهٔ بزرگ به وی اهدا نمود. شیخ به جز یک سفرِ دو ساله به عتبات، تا سال ۱۲۳۷ ق که دولت شاه درگذشت، در کرمانشاه بود و در این سال به قزوین رفت و مورد استقبال قرار گرفت.

مهمترین صحنهٔ برخورد و اختلاف، بین احسایی و فقها، در این شهر اتفاق افتاد. او بعد از سفر به مشهد، یزد و اصفهان، از راه عتبات به مکه و مدینه رفت. دیگر اجل مهلت نداد و شیخ، در قریهٔ هدیه-واقع در سه منزلی مدینهٔ طیبه-در ۲۲ ذی قعدهٔ ۱۲۴۱ در گذشت.

برای تاریخ فوت احسایی اقوال دیگری نیز وجود دارد، ولی آنچه را ذکر شد، شیخ علی نقی احسایی (فرزند شیخ احمد) و سید کاظم رشتی نقل کرده اند، که به نظر به واقعیت نزدیک تر باشد (۱).

پیکر او در جوار قبور ائمهٔ بقیع علیهم السلام نزدیک بیت الاحزان آرام گرفت (۲).

درنگی در آراء احسایی

همهٔ کسانی که از شیخ نوشته اند او را به وارستگی و جهد در عبادات و ریاضات شرعی ستوده اند و آگاهیش را در فقه و فلسفه و ریاضی و طبیعیات و علوم

۱- ۱) . أعلام هجر، ج۱، ص ۱۶۴.

۲ - ۲) . أعیان الشیعه، ج۲، ص۵۸۹؛ ریحانه الادب، ج۱، ص۷۸؛ أنوار البدرین، ص ۴۰۶؛ «احسایی، شیخ احمد» ، دایره المعارف تشیع.

غریبه گزارش کرده اند.

او در سال های پایانی عمر خود مطالبی گفت و نوشت، که در مراکز علمی شیعه و سپس در میان مردم، قیل و قال و بلوا به راه انداخت. این قضایا در قزوین به اوج خود رسید. در چند جلسه، ملا- آقا حَکمی، ملا- یوسف حَکمی و برخی دیگر از دانشمندان قزوین، به رهبری شهید ملامحمّد تقی برغانی و همچنین ملامحمّد صالح برغانی با احسایی مناظره کردند، ولی در نهایت، اختلاف بالا گرفت و منجر به انکار شیخ احسایی، از سوی شهید ثالث شد.

ظاهراً شماری از علمای بزرگ عتبات هم، مطالب تندی علیه او صادر کردند.

البته افرادی چون حاج محمّد ابراهیم کلباسی-عالم بزرگ اصفهان-، از این برخوردها رضایت نداشتند و به تجلیل از احسایی ادامه دادند (۱).

به طور خلاصه می توان گفت شیخ، علوم و حقایق را به تمامی نزد پیامبر و امام می داند و از دیدگاه او حکمت، با باطن شریعت و ظاهر آن سازگار است.

او ضمن آن که موضِع اهل ظاهر را، در اکتفا به ظاهر شریعت نمی پذیرد، مسلک متصوفه را نیز در پرداختن به صِرف باطن، مردود می داند. در آثار او معارضهٔ سخت با ابن عربی آمده است و در مقدمه شرح عرشیه به صدر المتألهین نیز به جهت گرایش به ابن عربی می تازد و همین ایراد را به فیض کاشانی هم گرفته است.

مهمترین و جنجالی ترین حرف احسایی در مورد معادِ جسمانی است. او در فهم معاد، معتقد به جسمِ دومی برای انسان می شود که «هور قلیایی» نامیده و معتقد است آن جسد، فناپذیر نیست و همان جسدی است که برانگیخته می شود.

قول به جسدِ هورقلیایی در تفکر شیخیه، مبنای تبیین مسأله معراج پیامبر صلی الله علیه و آله و غیبت امام زمان علیه السلام قرار گرفت.

از مهمترین آثاری که تفکرات شیخ را منعکس می کند علاوه بر شرح عرشیه و شرح

۱- ۱) . ن. ک. قصص العلما؛ روضات الجنات و الکرام البرره، ذیل شرح حال احسایی.

المشاعر، شرح الزیاره است. وی در این کتاب، ائمه علیهم السلام را علل اربعهٔ کائنات (فاعلی، مادی، صوری و غایی) می داند.

در وجود و ماهیت هم شیخ احمد احسایی، قول ویژه ای دارد و معتقد است هر دو اصیل اند و هر یک بعدی واقعی از شیء را تشکیل می دهند (۱).

در هر صورت، احسایی سخنان متشابه، معما گونه و منحصر به فرد زیادی دارد که برخی از آنها مخالف نظر بزرگان امامیه است، ولی عمده انحرافاتی که در شیخیه واقع شد را، باید در مطالب و آراء شاگردان شیخ جستجو کرد.

علامه شیخ محمّد حسین کاشف الغطاء بعد از تجلیل از مقام احسایی می گوید:

ولکن تلمیذیه الکرمانی و الرشتی قد خرجا عن الجاده القویمه و زانجاً زیغاً عظیماً ولکن لا ادری هل بلغ ذلک بهما الی حد الکفر والخروج عن الدین أم لا؟ نعم أدخلا علی الشیعه الإمامیه أشد محنه و اعظم بلیّه ومنهما نشأت بلیه البابیه و إن کان کریم خان قد کفَّرَ الباب و ردَّ علیه، فلا حول ولا قوه إلّابالله العلی العظیم (۲).

آثار

شیخ احمد احسایی آثار فراوانی در زمینه های گوناگون دارد. برای شمارش این نوشته ها فهرست نامه های متعددی تدوین شده است.

فهرست تصانیف، از ریاض طاهر، فهرست کتب مشایخ عظام، (۳)از ابوالقاسم ابراهیمی، فهرست موسوعه مؤلفی الإمامیه (۴)و أعلام هجر (۵)از مهمترین منابعی است که آثار شیخ را شمارش کرده اند.

کتاب اخیر، آثار احسایی را تا ۱۷۳ عنوان ذکر کرده است. نامدارترین تألیفات او

۱- ۱) . ن. ک: «احسایی، شیخ احمد» زین العابدین ابراهیمی، دایرهالمعارف بزرگ اسلامی.

۲- ۲) . الآیات البینات، ص ۱۸ (به نقل از أعلام هجر، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۰) .

۳- ۳) . فهرست کتب مشایخ عظام، ج۲، ص۹-۸۵.

۴- ۴) . موسوعه مؤلفی الإمامیه، ج۳، ص ۴۸۰-۵۶۳. [۱]

۵- ۵) . أعلام هجر، ج ۱، ص ۱۸۵-۲۲۲.

چنین است:

۱. شرح زیاره الجامعه الکبیره

۲. شرح الحکمه العرشیه

۳. شرح المشاعر

۴. الفوائد الحکمیه اثناعشریه

۵. حیاه النفس فی حظیره القدس

بسیاری از رساله های مختصر شیخ، که معمولاً ـ در پاسخ سؤال مریدان و شاگردان است، ضمن مجلدات جوامع الکلم و همچنین مجموعه الرسائل الحکمیه به چاپ رسیده است.

رسالهٔ حاضر

احسایی این شرح را به درخواست شیخ علی بن صالح بن یوسف تحریر کرده است. او ضمن اشاره به این که حدیث، حاوی نکات و دقایقی است که جز اهل عصمت از آن اطلاع ندارند، هر عبارت را می آورد و طبق مذاق و روحیات خود به شرح و تأویل آن می پردازد.

او در این رساله به آیه و روایتی اشاره ندارد و از کسی نقل قول نمی کند و همهٔ آنچه آورده است، از تراوشات ذهن خود اوست که البته این رویه در بیشتر آثار وی دیده می شود.

در پایان نیز می گوید، آنچه در شرح این حدیث گفت، مطالب باطنی و مخفی است که کسی از شارحین ذکر نکرده است و مباحث مربوط به ظاهر و لغت حدیث را باید از شارحین و اهل لغت گرفت.

این رساله در بیست و هفتم ماه صفر سال ۱۲۲۰ ق در کربلا تدوین شده است.

دست نوشته های زیادی از این اثر موجود است و همچنین در مجموعهٔ جوامع الکلم نیز به چاپ رسیده است. متن حاضر با استفاده از دو نسخهٔ تصحیح شده است:

الف. نسخهٔ کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، که دارای تاریخ تحریر ۱۲۲۹ ق و به خط شیخ ابوالحسن یزدی است (۱).

ب. نسخهٔ مرکز احیاء میراث اسلامی، که دارای تاریخ ۱۲۳۷ ق و به خط شیخ محمّد حسین بن رستم استرآبادی است (۲).

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱- ۱) . فهرست کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۳، ص ۱۳۶، ش ۹۴۹، رسالهٔ پنجم مجموعه.

۲- ۲) . فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی، ح ۱، ص ۴۸۳، ش ۳۷۰، رسالهٔ ششم مجموعه.

تصویر

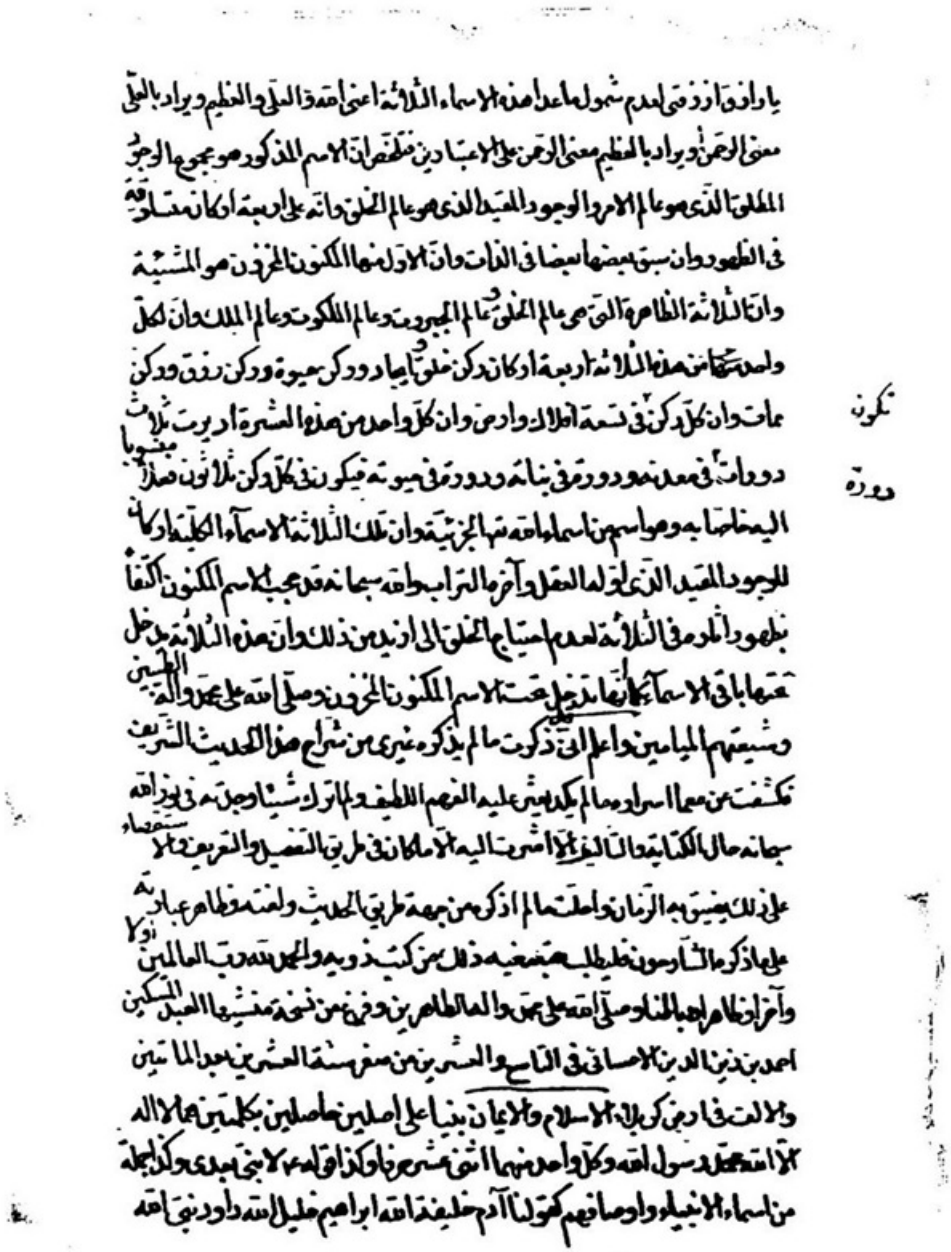
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی

محل تصویر شمارهٔ۱۴

ص:۲۲۵

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی

محل تصویر شمارهٔ۱۵

ص:۲۲۶

شرح حديث حدوث الأسماء

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه ربّ العالمين، وصلّى اللّه على محمّد وآله الطاهرين.

أمّا بعد؛ فيقول العبد المسكين أحمد بن زين الدين الأحسائى: إنّه قد التمس منّى الابن الروحانى الشيخ العلىّ الشيخ علىّ بن المقدّس الصالح الشيخ صالح بن يوسف- أعلى اللّه رتبته ورفع درجته-أن أكتب على هذا الحديث الآتى ما يحضرنى فى بيان المراد منه، فإنّ شُرّاحه لم يقفوا على شىء من المراد منه؛ لأنّه من أصعب ما ورد؛ لخروجه على خلاف ما تعرفه العقول المفتقده، وإنّما هو جار على ما تعرفه الأفئده المؤيّده، فاعتذرتُ منه؛ لشدّه صعوبه ذلك وتمنّعه عن المثال، ولكثره الاشتغال بالحِلّ والارتحال، فلم يقبل منّى عذراً، فتجاهلتُ فجعلتُ سؤاله أمراً؛ إذ لا يسقط الميسور بالمعسور، وإلى اللّه ترجع الاُمور، وتوكّلت على الحىّ الذى لا يموت، ربّ العزّه والجبروت، ومالك المُلك والملكوت.

فأقول وباللّه أستعين:

بسم اللّه الرحمن الرحيم، فى الكافى فى باب حدوث الأسماء:

علىّ بن محمّد، عن صالح بن أبى حمّاد، عن الحسين بن (۱)يزيد، عن الحسن بن علىّ بن أبى حمزه، عن إبراهيم بن عُمر، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «إنّ اللّه-تبارك وتعالى-خَلَقَ أسماء بالحروفِ غيرَ مُتَصَوَّتٍ، وباللفظِ غيرَ مُنْطَقٍ، وبالشخصِ غيرَ

۱- ۱) . الف: +أبى.

مُجَسَّدٍ، وبالتشبيهِ غيرَ موصوفٍ، وباللونِ غيرَ مَصبوغٍ، منفيٌّ عنه (۱)الأقطار، مُبَعَّدٌ عنه (۲)الحدودُ، مَحجوبٌ عنه (۳)حسٌّ كلِّ مُتَوَهِّمٍ، مُستَتِرٌ غيرُ مَستورٍ. فجَعَلَه كلمةً تامّةً على أربعهِ أجزاءٍ معاً، ليس منها واحدٌ قبلَ الآخَر، فأظهَرَ منها ثلاثهَ أسماءٍ؛ لفاقَهِ الخَلْقِ إليها، (۴)وحَجَبَ منها واحداً، وهو الاسمُ المكنونُ المخزونُ. فهذه الأسماءُ التى ظهرَتْ، فالظاهرُ هو اللّهُ تبارك وتعالى، (۵)وسَخَّرَ سبحانه (۶)لكلّ اسمٍ من هذه الأسماءِ أربعهَ أركانٍ، فذلك اثنا عشر ركناً، ثمّ خَلَقَ لكلّ ركنٍ منها ثلاثين اسماً منسوباً إليها، فهو الرحمنُ، الرحيمُ، المَلِكُ، القدّوسُ، الخالق، البارئُ، المصوِّرُ «اَلْحَيُّ اَلْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ» ۷ العليمُ، الخبير، (۷)الحكيمُ، العزيزُ، الجَبّارُ، المتكبّرُ، العليُّ، العظيمُ، المقتدر، القادرُ، السلامُ، المؤمن، المهيمن، البارئ، (۸)المنشئُ، البديعُ، الرفيعُ، الجليلُ، الكريم، الرازق، المُحيى، المميتُ، الباعثُ، الوارثُ. فهذه الأسماءُ وما كانَ من الأسماء الحسنى-حتّى تَتِمَّ ثلاثمائهٍ وستّينَ اسماً-فهى نسبهٌ لهذه الأسماء الثلاثه، وهذه الأسماءُ الثالثه أركانٌ، وحَجَبَ الاسمَ الواحدَ المكنونَ المخزونَ بهذه الأسماء الثلاثه، وذلك قوله تعالى: «قُلِ اُدْعُوا اَللّهَ أَوِ اُدْعُوا اَلرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ اَلْأَسْماءُ اَلْحُسْنى» ۱۰ . انتهى.

اعلم أرشدك اللّه أنّ هذا الحديث الشريف أبعد غوراً من أن يُطّلع على باطنه؛ لأنّه قد اشتمل على بيان تفصيل الوجود من الأجناس والفصول، وتقسيم الفروع والاُصول.

والذى يظهر لى أنّ بيانه-على ما اُشير فيه إليه من التفصيل والتقسيم-لا يحصل

۱- ۱) . الف: عن. و ما فى المتن مطابق للكافى المطبوع. و هكذا فيما بعد.

۲- ۲) . الف: عن.

۳- ۳) . الف: عن.

۴- ۴) . الف: إليه.

۵- ۵) . الف: سبحانه و تعالى.

۶- ۶) . الف: جلّ شأنه.

۷- ۸) . فى الكافى [۱]المطبوع: +السميع البصير.

۸- ۹) . قال المازندرانى: «الظاهر أنّه مكرّر من النسّاخ» . شرح المازندرانى، ج ۳، ص ۳۷۹.

لغير أهل العصمه عليهم السلام.

نعم، يمكن الإشاره إلى كلّيّات تلك الأصناف، ومجملات تلك الأوصاف، وتنويعها فى الاختلاف والائتلاف، وهو غايه ما تصل إليه طامحات الأفهام، ونهايه ما يحوم حوله حائمات الأوهام، ومع ذلك كلّه فلا تنال منه إلّابالإشاره، وما أعزّ من ينال (۱)(شعراً) : منتهى الحظّ ما تزوّد منه اللحظ والمدركون ذاك قليل (۲)

ولا بأس بالإشاره إلى ما يمكن الإشاره إليه.

وأقول وباللّه المستعان:

قد اختلف المفسِّرون فى المراد منه، والذى جرى على خاطرى أنّ المراد بذلك الاسم المخلوق هو مجموع عالم الأمر بجميع مراتبه الأربع، وعالم الخلق بجميع مراتبه الثمانيه والعشرين؛ لأنّ ذلك الاسم هو مجموع الوجود بأسره، وهو الاسم الأكبر المكنون المخزون، وليس ذلك لفظيّاً، فلا يكون مشتملاً على تصوّت الحروف، ولفظ النطق، وتشخّص الجسد، وتشبيه الصفه، ولون الصبغ لأنّها به كانت وعنه صدرت، وليس جسماً ولا مقداراً، فلا تعتريه الأقطار، ولا حدّ له ولا حجاب له غير ظهوره، احتجب عن إحساس الأوهام بإحساسها، واستتر بظهوره (۳).

قوله عليه السلام: (فجَعَلَه كلمهً تامّهً) لاشتماله على جميع مظاهر الصفات الحقّيه (۴)والخلقيّه والإضافيّه من مبادئ الحدوث والإمكانات وعللّه ا، وجميع أنحاء الخلق والرزق والحياه والممات، إذ لم يوجد سواه، بل كلّ موجود فمنه متفرّع، ومنه (۵)انشقّ، وبه تقوَّم، وله خُلِق، وإليه يعود.

قوله عليه السلام: (على أربعهِ أجزاء معاً) :

الجزء الأوّل: عالم الأمر، وهو النقطه، أعنى الرحمه، والألف أى العالم الأوّل

۱- ۱) . ب: يناله.

۲- ۲) . من قصيده المنسوبه إلى المرتضى ابن الشهرزورى. راجع وفيات الأعيان، ج ۳، ص ۴۸. [۱]

۳- ۳) . الف: لظهوره.

۴- ۴) . ب: الحقيقه.

۵- ۵) . ب: وعنه.

والنفس الرحمانی-بفتح الفاء-والحروف المشار إلیها بالسحاب المزجّی، والکلمه التامّه المشار إلیها بالسحاب المتراکم، وهذه الأربعه هی مراتب المشیئه فی الوجود المطلق، وهو الوجود الأمری.

وإنّما قلنا: إنّ هذه الکلمه تامّه، وقلنا: إنّ ذلک کلمه تامّه؛ لأنّ تمام هذه تمام جزء، وذلک تمام کلّ، وباعتبارٍ آخَرَ تمام هذا تمام جزئی، وهذه تمام کلّی، وهذا الجزء هو المکنون الحقّ، والوجود المطلق، والشجره الکلّیه، والحقیقه المحمّدیّه، ورتبته مقام «أو أدنی» (۱)ووقته السرمد، وغایه المدح.

والجزء الثانی: هو النور الأبیض، والقلم الجاری، والألف القائم، وخزانه معانی الخلق، وهو العقل الأوّل، وهو عقل الکلّ، وهو ملک له رؤوس بعدد الخلائق، لم یخلق اللّه شیئاً إلّاویکون فی ذلک وجه لذلک (۲)الشیء، ورأس خاصّ به تتفاوت الرؤوس والوجوه بتفاوت (۳)ما هی لها.

والجزء الثالث: وهو النور الأصفر، وخزانه الدقائق، وهو الروح والنفس باعتبار، وباعتبار آخر نور أخضر إلّاأنّ الغرض بیان الأجزاء لا غیر، وله من الرؤوس والوجوه کما للجزء الثانی.

والجزء الرابع: النور الأخضر، وجسم الکلّ.

وربما فسّرت الأجزاء الثلاثه بما تتضمّن البسمله من صفه اللّه، وهو النور الأبیض، وهی شهاده أنّ محمّداً رسول اللّه صلی الله علیه و آله، وباعتبار هی شهاده أن لا إله إلّااللّه، وهی الألف القائمه؛ (۴)ومن صفه الرحمان، وهی النور الأصفر والألف المبسوط باعتبار، وباعتبار آخر بین بین صوره کضلعی المثلث القائم الزاویه هکذا: «۷» وهی شهاده أنّ الأئمّه الاثنی عشر خلفاء رسول اللّه صلی الله علیه و آله، وباعتبار هی شهاده أنّ محمّداً رسول اللّه صلی الله علیه و آله؛ ومن صفه الرحیم وهی النور الأخضر، والألف الراکد الذی یظهر بصوره الباء، ویکون

۱- ۱) . اشاره إلی الآیه من سوره.

۲- ۲) . الف: بذلک.

۳- ۳) . ب: یتفاوت.

۴- ۴) . ب: القائم.

باء، (۱)وهی الکروبیّین والأنبیاء والمرسلون والأتباع؛ لأنّ الرحیم علی الأقوی صفه الرحمان، وصفته صفه لصفه الرحمان.

وبالجمله، فالمراد بالأربعه الأجزاء بالعباره الظاهره: المشیئه، وعقل الکلّ، ونفس الکلّ، وجسم الکلّ.

قوله علیه السلام: (لیس واحدٌ منها قبلَ الآخَر) .

لا ریب أنّ هذه الأجزاء بعضها متقدِّم علی بعض فی الذات، وإنّما تساوت فی الظهور؛ لتوقّف ظهور المشیئه علی وجود ما بعدها، فتکون هذه الأربعه متساوقه فی الظهور، فلیس شیء منها قبل الآخر.

قوله علیه السلام: (فأظهَرَ منها ثلاثهَ أسماء) لفاقه الخلق إلیها (وحَجَبَ منها واحداً، وهو الاسمُ المکنونُ المخزونُ) .

والمراد بالثلاثه-التی أظهرها اللّه سبحانه-: العقل، والنفس، والجسم. والمراد بالاسم الذی حجب: هو المشیئه، وهو الاسم المکنون المخزون.

وإنّما احتاج الخلق إلی هذه الثلاثه لأنّ التکوین والتکلیف-اللذین بهما قوامهم واستقامه نظامهم وبلوغهم غایات کمالاتهم-لا یکونان بدونها؛ أعنی به (۲)العقول والنفوس والأجسام.

وإنّما لم یحتاجوا إلی الرابع؛ لأنّهم لا یتوقّف نظامهم ولا تکلیفهم ولا بلوغهم أعلی الدرجات علی معرفه المشیئه ومعرفه تقویمهم (۳)بها إلّافی الاعتقاد، ویکفی فیه معرفه العقول التی هی (۴)فیهم.

قوله علیه السلام: (فهذه الأسماءُ التی ظهرَتْ، فالظاهرُ هو اللّهُ تبارک وتعالی) (۵).

وهی هذه الثلاثه المذکوره.

وقوله علیه السلام: «فالظاهر هو اللّه تبارک وتعالی» المراد به ما أشرنا إلیه، فإنّ صفه الاسم

۱- ۱) . الف: یاء.

۲- ۲) . ب: -به.

۳- ۳) . ب: تقومهم.

۴- ۴) . ب: -هی.

۵- ۵) . الف: سبحانه و تعالی.

الكريم الذى هو اللّه، هو العقل الأوّل؛ إذ ليس المراد بهذه هذا اللفظ؛ لأنّه قال: «بالحروف غير متصوّت» وهذا متصوّت بالحروف، ملفوظٌ بالنطق، ولا المراد به معناه الذى هو الذات المتّصفه بالألوهيّه، وإنّما المراد به مظهره وهو العقل، كما أشار سبحانه إليه (۱)بقوله: «اَللّهُ نُورُ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ. . .» ۲ إلى آخر الآيه، فذكر اللّه وذكر مظهره، وهو قوله: «مَثَلُ نُورِهِ» وهو العقل الأوّل، وهو الذى أشرقت به السماوات والأرض، وهو المصباح الظاهر فى الأشباح.

و «تعالى» إشاره إلى صفه العلىّ، وهو النفس؛ و «تبارك» إشاره إلى صفه العظيم، وهو الجسم.

وفى روايه اُخرى: «فالظاهر هو اللّه العلىّ العظيم» (۲). والمعنى واحد.

قوله عليه السلام: وسَخَّرَ سبحانه لكلّ اسم من هذه الأسماءِ الأربعهَ أركانٍ، فذلك اثنا عشر ركناً) . والأصل فى ذلك انّه لمّا كان كلّ جزء منها عالماً مستقلّاً، وَجَبَ أن يكون جامعاً لما يتمّ به النظام من الاُصول الأربعه التى هى: الخلق، والرزق، والحياه، والممات؛ فيكون كلّ واحد منها مربّعاً؛ لاشتماله على أربعه اُصول (۳).

وسخّر سبحانه لكلّ أصل ملكاً حافظاً له، قائماً به، وقد وكّله اللّه بتلقّى فيوضاته وإبلاغها غاياتها، وجعل لكلّ ملك ملائكه يخدمونه فى المراتب الثلاثه؛ يسلكون فيها بهديه سبل ربّهم ذللاً، كلّ منهم من جنس ما وكّل به؛ ففى العقول عقليّون مختلفو المراتب؛ لاختلاف مراتب العقل كمّاً وكيفاً، وفى النفوس والأرواح روحانيّون ونفسانيّون مختلفو المراتب؛ لاختلاف (۴)الروح والنفس، كذلك وفى الأجسام له جسمانيّون مختلفو المراتب، كذلك واختلافهم فى الأربع الطبائع: الحراره والرطوبه والبروده واليبوسه فى المراتب الثلاثه، كذلك؛ فإنّ العقول تجرى فيها الطبائع الأربع (۵)لذاتها وبما يطرأ عليها من الإضافات من محالّها، وكذلك النفوس والأجسام كلّ

۱- ۱) . الف: -إليه.

۲- ۳) . لم نعثر عليه.

۳- ۴) . الف: على الأربعه الاُصول.

۴- ۵) . الف: اختلاف.

۵- ۶) . ب: +العقليّه.

بحسبه لذاته أو لما اُضيف إليه، فالملك الموكّل بركن الخلق والإيجاد (۱)جبرئيل عليه السلام، وله جهه وأجنحه عقلانيّه يطير بها فى الجهات العقليّه، و يتبعه فى تلك الجهات أعوانه المجانسون لها وله جهه وأجنحه (۲)نفسانيّه يطير بها فى الجهات النفسيّه، ويتبعه فى تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهه وأجنحه جسمانيّه يطير بها فى الجهات الجسمانيّه، ويتبعه فى تلك الجهات أعوانه المجانسون لها.

فهذه ثلاثه أركان لجبرئيل عليه السلام يتصرّف بها كما اُمر فى العوالم الثلاثه: عالم الجبروت، وعالم الملكوت، وعالم المُلك؛ وهذه العوالم الثلاثه هى مجموع عالم الخلق، وهو الوجود المقيّد.

والملك الموكّل بركن الحياه إسرافيل عليه السلام، وله جهه وأجنحه عقلانيّه يطير بها فى الجهات العقليّه، ويتبعه فى تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهه وأجنحه نفسانيّه يطير بها فى الجهات النفسيّه، ويتبعه فى تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهه وأجنحه جسمانيّه يطير بها فى الجهات الجسمانيّه، ويتبعه فى تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، فهذه ثلاثه أركان لإسرافيل عليه السلام يتصرّف بها كما اُمر فى العوالم الثلاثه: عالم الجبروت، وعالم الملكوت، وعالم الملك.

والملك الموكّل بركن الرزق ميكائيل عليه السلام، وله جهه وأجنحه عقلانيّه يطير بها فى الجهات العقليّه، ويتبعه فى تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهه وأجنحه نفسانيّه يطير بها فى الجهات النفسانيّه (۳)ويتبعه فى تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهه وأجنحه جسمانيّه يطير بها فى الجهات الجسميّه، ويتبعه فى تلك الجهات أعوانه المجانسون لها؛ فهذه ثلاثه أركان لميكائيل عليه السلام يتصرّف بها كما اُمر فى العوالم الثلاثه أيضاً.

والملك الموكّل بركن الممات عزرائيل عليه السلام، وله جهه وأجنحه عقلانيّه يطير بها فى

۱- ۱) . ب: الإيجاد والخلق.

۲- ۲) . الف: وله أجنحه وجهه.

۳- ۳) . ب: النفسيّه.

الجهات العقليّه، ويتبعه فى تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهه وأجنحه نفسانيّه يطير بها فى تلك الجهات النفسانيّه، (۱)ويتبعه فى تلك الجهات أعوانه المجانسون لها، وله جهه وأجنحه جسمانيّه يطير بها فى تلك الجهات الجسميّه، ويتبعه فى تلك الجهات أعوانه المجانسون لها؛ فهذه ثلاثه أركان لعزرائيل عليه السلام يتصرّف بها-كما مرّ-فى العوالم الثلاثه المذكوره.

فهذه اثنا عشر ركناً، لكلّ ملك ثلاثه أركان، ولكلّ ملك طبيعتان، وأعوانهم على كلّ طبيعه متبوعه، وللمتبوع على التابع هيمنه وتسلّط من الجهه التى سخّر لها؛ فجبرائيل عليه السلام يعين بحرارته إسرافيل عليه السلام فى الحياه، وبيبوسته عزرائيل عليه السلام فى الممات، وإسرافيل يعين بحرارته جبرئيل عليه السلام فى الخلق، وبرطوبته ميكائيل فى الرزق، وميكائيل يعين برطوبته إسرافيل عليه السلام فى الحياه، وببرودته عزرائيل فى الممات، وعزرائيل يعين ببرودته ميكائيل فى الرزق، وبيبوسته جبرئيل فى الخلق.

وقد دلّت الآثار على أنّ العرش (۲)هو خزانه كلّ شىء من الخلق، ولا يظهر شىء فى الأعيان أو يرتبط بشىء منها إلّاوقد كان فيه، وإليه الإشاره بقوله: «اَلرَّحْمنُ عَلَى اَلْعَرْشِ اِسْتَوى» ۳ ؛ ولأنّه استوى برحمانيّته على عرشه الذى هو خزائن كلّ شىء، فأعطى بفضله ابتداءً منه كلّ ذى حقٍّ حقّه، وساق (۳)بكرمه إلى كلّ سائلٍ منه فقير إليه رزقَه، ولا ينزل شىء من غيب العرش إلّابتقديره؛ قال اللّه تعالى: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» ۵ .

وعلى أنّ العرش مركّب من أربعه أنوار: نور (۴)أحمر، منه احمرّت الحمره، ونور أصفر، منه اصفرّت الصفره، ونور أخضر، منه اخضرّت الخضره، ونور أبيض، منه ابيضّ البياض، ومنه ضوء النهار، وكلّ نور من هذه الأربعه قد تقوّم به ربع من كلّ شىء

۱- ۱) . ب: النفسيّه.

۲- ۲) . الف: +الذى.

۳- ۴) . ساق، أى أعطى. لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۶۶ (سوق) .

۴- ۶) . ب: -نور.

من العوالم الثلاثه: الجبروت، والملكوت، والملك، فيكون ما تقوّم به الربع تامّاً فی الجهه التی به تقوّمت.

قوله علیه السلام: (ثمَّ خَلَقَ لكلِّ ركنٍ منها ثلاثين اسماً منسوباً إليها) .

اعلم أنّه لمّا كان كلّ ركن من هذه الأركان الاثنی عشر تامّاً فی جهته، فالنور الأحمر تامّ فی تقويم ربع من الجهه العقليّه، وفی تقويم ربع من الجهه النفسيّه، وفی تقويم ربع من الجهه الجسميّه، وكذلك النور الأصفر والأخضر والأبيض، فإذا ثبت أنّ ما تقوّم به ربع من كلّ عالم تامّ فی ذلك، دلّ ذلك علی تدويره وتكويره فی المتولّدات الثلاثه: المعدن، والنبات، والحيوان؛ وذلك أنّ أصل مبدء التكوين هو أنّ اللّه سبحانه خلق الحراره من حركه الفعل الكونيّه، وخلق البروده من سكون المفعول المكوّن، فأدار الحراره علی البروده، والبروده علی الحراره؛ فتكوّن (۱)الطبائع الأربع، (۲)فلمّا كان الطبائع الأربع وتمّت، جعلها بكمال صنعه وإتقان علمه أصلاً لعالم (۳)الغيب والشهاده، فهو فی كلّ عالم من جنس جواهر عللّه.

فأدار هذه الأربعه بعضها علی بعض، فتولّدت منها المعادن، ثمّ أدارها فی المعادن كذلك، فتولّدت النباتات، ثمّ أدارها فی الجميع، فتولّدت الحيوانات، فصارت بذلك ثلاثين دوراً.

وذلك لأنّ الأفلاك تسعه والأرض عاشره، والشیء الكائن قد تكوّن من عشر قبضات، من كلّ واحد من هذه العشره قبضه، وكلّ قبضه قد اديرت ثلاث دورات فی الطبائع الأربعه، قد تكون فی الُاولی معدنها، وفی الثانيه نباتها، وفی الثالثه حياتها؛ سواء كانت القبضه جبروتيّه أو ملكوتيّه أو ملكيّه، إلّاأنّ طبائعها وإدارتها ونفسها من جنس ما هی منه؛ فصار ثلاثين دوراً فی كلّ ركن من الأركان الاثنی عشر، فصار جميعها ثلاثمائه وستّين.

۱- ۱) . الف: فتكوّن.

۲- ۲) . الف: +فلمّا كان الطبائع الأربع.

۳- ۳) . ب: العالم.

وفی کلّ واحد منها روح به یتقوّم، وهو اسم من أسماء اللّه تعالی، وهو مظهر من مظاهر الاسم المکنون المخزون المشار إلیه سابقاً، وهو فی کلّ واحد فعل منسوب إلی ذلک الواحد الذی یتقوّم به، یعنی أنّه خاصّ به. والمراد أنّ ذلک الاسم (۱)المنسوب إلی ذلک الواحد من الثلاثین الدور، من کلّ رکن من الاثنی عشر فعل من أفعال اللّه تعالی، وهو فعله الخاصّ بذلک المفعول؛ أعنی الواحد المشار إلیه، وذلک الفعل هو اسم من أسماء اللّه تعالی.

قوله علیه السلام: (فهو الرحمانُ الرحیمُ المَلِکُ القدّوسُ الخالقُ البارئُ المصوِّرُ) إلی آخره؛ تمثیلٌ للأسماء بذکر بعضها.

ثمّ قال علیه السلام: (فهذه الأسماءُ وما کانَ من الأسماء الحسنی-حتّی تَتِمَّ ثلاثمائهٍ وستّین اسماً-فهی نسبهٌ لهذه الأسماء الثلاثه) أی جهه من جهاتها وفرع من فروعها؛ لأنّها مظاهر لهذه الأسماء الثلاثه. «فهی نسبه لها» أی بیان لصفتها وفعلها.

قوله علیه السلام: (وهذه الأسماءُ الثلاثهُ أرکانٌ) أی أرکان للکلمه التامّه. ویجوز أن یکون المراد: أرکان لظهور الاسم المخزون.

قوله علیه السلام: (وحَجَبَ الاسمَ الواحدَ المکنونَ المخزونَ بهذه الأسماء الثلاثه) یعنی أنّه سبحانه قد حجب الاسم المشار إلیه بهذه الأسماء، أی بظهورها؛ لأنّه إذا ظهر بنفسه غیّبها، وإذا اختفی ظهرت، فلمّا ظهر بها احتجب بظهورها؛ لأنّ المشاء إذا ظهر خفیت المشیئه؛ وذلک قوله تعالی: «قُلِ اُدْعُوا اَللّهَ أَوِ اُدْعُوا اَلرَّحْمنَ أَیًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ اَلْأَسْماءُ اَلْحُسْنی» ۲ ؛ یشیر إلی أنّ للأسماء الثلاثه علی سائر الأسماء الثلاثمائه وستّین هیبه وربوبیّه لأنّها تدخل تحت هذه الثلاثه، فهی صفاتها.

وقوله: «فله» أی لکلّ من هذین الاسمین سائر الأسماء الحسنی، یعنی تکون هذه الأسماء صفه للّه، داخله تحت حیطته، وکذلک الرحمن.

والمراد به هنا فی هذا الحدیث: تعالی؛ أی العلیّ، وکذلک العظیم؛ وتبارک هنا بمعناه.

۱- ۱) . الف: -فعل منسوب-إلی-أنّ ذلک الاسم.

ومعنى دخولها تحت حيطه هذه الثلاثه أنّها تنسب إليها، تقول: يا اللّه ارحمنى، يا اللّه ارزقنى، يا اللّه اغفر لى، يا اللّه أهلك عدوّى، وكذلك الرحمن، ولا تقول: يا رحيم أهلك عدوّى، يا مهلك اغفر لى أو ارزقنى، بل تقول: يا مهلك أهلك عدوّى، يا غفور اغفر لى، يا رازق ارزقنى؛ لعدم شمول ما عدى هذه الأسماء الثلاثه؛ أعنى: اللّه، والعلىّ، والعظيم. ويُراد بالعلىّ معنى الرحمن، أو يراد بالعظيم معنى الرحمن على الاعتبارين.

فتلخّص أنّ الاسم المذكور هو (۱)مجموع الوجود المطلق الذى هو عالم الأمر، والوجود المقيّد الذى هو عالم الخلق، وأنّه على أربعه أركان متساوقه فى الظهور وإن سبق بعضها بعضاً فى الذات، وأنّ الأوّل منها المكنون المخزون هو المشيئه، وأنّ الثلاثه الظاهره التى هى عالم الخلق: وعالم الجبروت، وعالم الملكوت، وعالم الملك؛ وأنّ لكلّ واحد من هذه الثلاثه أربعه أركان: ركن خلق وإيجاد، وركن حياه، وركن رزق، وركن ممات، وأنّ كلّ ركن تكون فى تسعه أفلاك وأرض، وأنّ كلّ واحد من هذه العشره أُديرت ثلاث دورات: دوره فى معدنه، ودوره فى نباته، ودوره فى حياته، فيكون فى كلّ ركن ثلاثون فعلاً منسوباً إليه خاصّاً به، وهو اسم من أسماء اللّه تعالى الجزئيّه؛ وأنّ تلك الثلاثه الأسماء الكلّيّه أركان للوجود المقيّد الذى أوّله العقل، وآخره التراب، واللّه (۲)سبحانه قد حجب الاسم المكنون اكتفاءً بظهور آثاره فى الثلاثه؛ لعدم احتياج الخلق إلى أزيد من ذلك، وأنّ هذه الثلاثه تدخل (۳)تحتها باقى الأسماء، كما أنّها تدخل تحت الاسم المكنون المخزون، وصلّى اللّه على محمّد وآله الطيّبين وشيعتهم الميامين.

واعلم أنّى قد ذكرت ما لم يذكره غيرى من شرّاح هذا الحديث الشريف، فكشفت عن معمّا أسراره ما لم يكد يعثر عليه الفهم اللطيف، ولم أترك شيئاً وجدته فى نور اللّه

۱- ۱) . ب: وهو.

۲- ۲) . ب: وأنّه.

۳- ۳) . ب: تدخل.

سبحانه حال الكتابه والتأليف إلّاأشرت إليه، إلّاما كان فی طريق التفصيل والعريف والاستقصاء علی ذلک يضيق به الزمان، وأحلت ما لم أذكره من جهه طريق الحديث ولغته وظاهر عبارته علی ما ذكره الشارحون، فليطلب مبتغوه ذلک من كتب ذويه، والحمد للّه ربّ العالمين أوّلاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، وصلّی اللّه علی محمّد وآله الطاهرين.

وفرغ من نسخه منشيها العبد المسكين أحمد بن زين الدين الأحسائی فی التاسع والعشرين من صفر، سنه العشرين بعد المأتين والألف فی أرض كربلاء (۱).

۱- ۱) . ب: من الهجره علی مهاجرها السلام؛ بدل: فی أرض كربلاء.

۹ـ شرح حدیث حدوث الأسماء

اشاره

شرح حدیث حدوث الأسماء

عبداللّه سماهیجی بحرانی

(د ۱۱۳۵ ق)

تحقیق

محمدحسین درایتی

ص:۲۳۹

مؤلف

اشاره

عبداللّه بن صالح بن جمعه سماهیجی اصبعی بحرانی روز سه شنبه هفتم محرم ۱۰۸۶ ق در سماهیجِ بحرین به دنیا آمد. در همان کودکی به همراه پدر به اصبع رفت و بعدها نیز به نعیمِ ماحوزِ بحرین هجرت نمود.

وی از همان اوان کودکی، زیر نظر پدرش-که از دانشمندان و مجتهدین روزگار خود بود-فراگیری دانش های اسلامی را آغاز کرد و به زودی به مقام والایی از علم و فضل نائل شد. در جریان حملهٔ خوارج به بحرین راهی اصفهان شد و سپس از آن جا به بهبهان رفت و تا پایان عمر در این شهر ماند.

سماهیجی بر خلاف پدرش، مشی اخباری داشت و در این عقیده بسیار محکم و صریح بود و از طعن و رد اصولیان و تألیف کتاب و رساله علیه آنها هیچ دریغ نداشت. از مهمترین آثار او منیه الممارسین است. این کتاب که در جواب سؤالات شیخ یاسین بن صلاح الدین بلادی به رشتهٔ تحریر در آمده است حاوی چهل فرق بین اصولی و اخباری و روش آنها در استفادهٔ از منابع دینی است. بیشتر کسانی که به بحث اصولی و اخباری پرداخته اند به این کتاب و مطالب آن اشاره کرده اند (۱).

او آثار زیادی در مناقشه با اصولی ها نوشته است. از این آثار، می توان به رساله ای

۱- ۱) . ن. ک: الذریعه، ج ۲۳، ص ۲۱۰؛ [۱]روضات الجنات، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۳۰. [۲]

در وجوب نماز جمعه با عنوان القامعه للبدعه فی ترک صلاه الجمعه که در مقابل رأی فاضل هندی (د۱۱۳۷ق) مبنی بر حرمت اقامه نماز جمعه، اشاره کرد (۱).

إساله الدمعه من عین المانع من الجمعه را نیز او در همین بحث نوشته است (۲).

اساتید و مشایخ

سماهیجی در اجازهٔ مفصلی که برای شیخ ناصر بن محمّد خطی قطیفی جارودی در ۲۳ صفر ۱۱۲۸ ق در بهبهان نگاشته است، اساتید خود را در روایت چنین نام می برد:

۱. سلیمان بن عبداللّه ماحوزی

۲. محمّد بن یوسف بن علی بن کنبار نعیمی بلادی بحرانی

۳. محمّد بن علی بن حیدر مکی عاملی

۴. محمود بن عبدالسلام معنی بحرینی

۵. احمد بن علی بن حسن ساری (۳)

از آنجا که ابن اجازه مدبجه است، باید شیخ ناصر بن محمّد جارودی را هم در زمرهٔ مشایخ و هم در زمرهٔ شاگردان او به شمار آورد (۴).

او در اجازه ای که به محمّد بن عبدالمطلب بحرینی داده است دیگر مشایخ خود را چنین ذکر می کند:

۷. ابوالحسن بن محمّد طاهر فتونی شریف عاملی

۸. احمد بن اسماعیل جزایری

۹. علی بن جعفر بن علی بن سلیمان بحرینی

۱۰. محمّد قاسم اصفهانی هزار جریبی (۵)

۱- ۱) . الذریعه، ج ۱۷، ص ۱۵. [۱]

۲- ۲) . الذریعه، ج ۲، ص ۸؛ [۲] أنوار البدرین، ص ۱۵۳.

۳- ۳) . لؤلؤه البحرین، ص ۹۹. [۳]

۴- ۴) . طبقات أعلام الشیعه، الکواکب المنتثره فی القرن الثانی بعد العشره، ص ۴۶۲؛ منیه الممارسین، نسخه خطی کتابخانه آیه اللّه مرعشی نجفی؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۳، ص ۲۱۴، ش ۱۰۱۸.

۵- ۵) . طبقات أعلام الشیعه، الکواکب المنتثره فی القرن الثانی بعد العشره، ص ۴۶۳.

شاگردان

برخی کسانی که از سماهیجی دارای اجازهٔ روایت هستند عبارت اند از:

۱. جمال الدین بن یوسف بن محمّد قاسم جزینی عاملی

۲. یاسین بن صلاح الدین بلادی بحرینی شیرازی

۳. محمّد بن عبدالمطلب بحرینی (۱)

آثار و تألیفات حدیثی

بیشتر یا همهٔ آثار سماهیجی در حوزهٔ اخبار و حدیث است که برخی از مهمترین آنها چنین است:

۱. جواهر البحرین فی احکام الثقلین

در این کتاب روایات فقهی که در اصول حدیثی چهارگانه آمده، به روشی مخصوص و متمایز با الوافی فیض کاشانی و وسائل الشیعهٔ شیخ حر عاملی جمع آوری و مدوّن شده است. مؤلف گاهی با عنوان «اقول» شرح و توضیحی نیز در مورد این روایات می آورد (۲).

کهن ترین نسخهٔ موجود جواهر البحرین به خط مؤلف و تاریخ ۱۱۲۹ ق در کتابخانهٔ خانقاه نوربخش شیراز نگهداری می شود (۳).

این نسخه فقط شامل کتاب الصلاه است.

۲. الصحیفه العلویه و التحفه المرتضویه (۴)

این کتاب شامل ۱۵۶ دعا، مناجات و حرز روایت شده از حضرت امیر علیه السلام است و

۱- ۱) . الذریعه، ج ۱، ص ۲۰۴ و ۲۰۵.

۲- ۲) . الذریعه، ج ۵، ص ۲۶۵. [۱]

۳- ۳) . فهرست خانقاه نوربخش، ج ۲، ص ۱۸۵، ش ۵۲۴.

۴- ۴) . برای آگاهی در مورد این اثر، ن. ک: «الصحیفه المرتضویه» علی صدرایی خویی، دانشنامهٔ امام علی علیه السلام، ج ۱۲، ص ۲۸۰-۲۹۰.

بارها به چاپ رسیده است. قدیمی ترین نسخهٔ خطی این کتاب با تاریخ ۱۲۲۴ ق و با حواشی به خط مؤلف آن، در کتابخانهٔ مجلس موجود است (۱).

۳. من لایحضر النبیه فی شرح من لایحضره الفقیه (۲)

۴. إرشاد ذهن النبیه فی شرح أسانید من لایحضره الفقیه (۳)

۵. رساله فی شرح حدیث حدوث الأسماء (۴)(رسالهٔ حاضر)

۶. ذخیره العباد فی تعریب زاد المعاد (۵)

۷. تحفه الرجال و زبده المقال (۶)

۸. حاشیه علی تلخیص الأقوال (۷)

۹. البلغه الصافیه و التحفه الوافیه (۸)

۱۰. الحواشی علی معانی الأخبار (۹)

۱۱. الکلم الطیب و العمل الصالح و الغیث الصیب و المیزان الراجح

در مصادر شرح حال سماهیجی، از این کتاب نام برده نشده است ولی نسخه ای از آن در کتابخانه آیه اللّه مرعشی موجود است (۱۰).

این کتاب در ادعیه و تعقیبات است.

۱- ۱) . الذریعه، ج ۱۵، ص ۲۲؛ [۱] فهرست مجلس، ج ۳۵، ص ۳۹۵، ش ۱۲۴۴۴.

۲- ۲) . الذریعه، ج ۲۲، ص ۲۳۲؛ « [۲]فهرست نسخه های خطی دانشکدهٔ پزشکی شیراز» میراث اسلامی ایران، ج ۱، ص ۴۱۹. [۳]

۳- ۳) . لؤلؤه البحرین، ص ۹۹. [۴]

۴- ۴) . الذریعه، ج ۱۳، ص ۱۸۷. [۵]

۵- ۵) . الذریعه، ج ۱۰، ص ۱۶. [۶]

۶- ۶) . الذریعه، ج ۳، ص ۴۳۳؛ [۷] فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۸، ص ۳۳۹.

۷- ۷) . الذریعه، ج ۶، ص ۴۸. [۸]

۸- ۸) . همان، ج ۳، ص ۱۴۷. [۹]

۹- ۹) . همان، ج ۲۱، ص ۲۰۴. [۱۰]

۱۰- ۱۰) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۱۶، ص ۴۵. در مصفی المقال ضمن آثار سماهیجی الکفایه فی علم الدرایه را نیز نام برده است ولی آنچه در اجازهٔ سماهیجی به جارودی وجود دارد و در الذریعه هم آمده است: الکفایه فی النحو است. ن. ک: مصفی المقال، ص ۲۴۸؛ الذریعه، ج ۱۸، ص ۹۷؛ [۱۱] أنوار البدرین، ص ۱۵۱ با عنوان «الکافیه فی النحو» .

۱۲. الإجازه الکبیره (۱)

اجازهٔ مفصل سماهیجی به جارودی است که به آن اشاره شد.

۱۳. رساله فی بیان أحوال عبداللّه بن العباس (۲)

درگذشت

شیخ عبداللّه سماهیجی در نهم جمادی الثانی ۱۱۳۵ ق در بهبهان در گذشت (۳).

ماده تاریخ زیبایی برای فوت او، سروده شده است که نقل آن خالی از لطف نیست. هر که را در عرصهٔ شطرنج دنیا جا بود
مات گردد فی المثل گر بوعلی سینا بود

شیخ عبداللّه بحرینی که صالح زاده بود

رسالهٔ حاضر

سماهیجی این حدیث را به درخواست بعضی دوستان و برادران دینی شرح کرده است. وی ابتدا تذکر می دهد که این حدیث از متشابهات و مشکلات اخبار است و درک معنا و منظور دقیق آن را، جز خدا و راسخون در علم نمی دانند و بعد از این مقدمهٔ کوتاه، وارد شرح فقرات حدیث، بیشتر از حیث لغوی می شود.

او در این رساله از ملا- خلیل قزوینی، با تعبیر «بعض الشارحین» ، از علامه مجلسی با تعبیر «بعض الأفاضل» و آثارشان الشافی فی شرح الکافی و مرآه العقول بسیار یاد می کند.

مؤلف، این شرح کوتاه را در ظهر روز پانزدهم ماه ذیحجه، سال ۱۱۱۷ ق به پایان رسانده است.

این رساله براساس دست نوشتهٔ موجود در کتابخانهٔ شخصی آیه اللّه العظمی بروجردی رحمه الله در قم تصحیح شده است (۴).

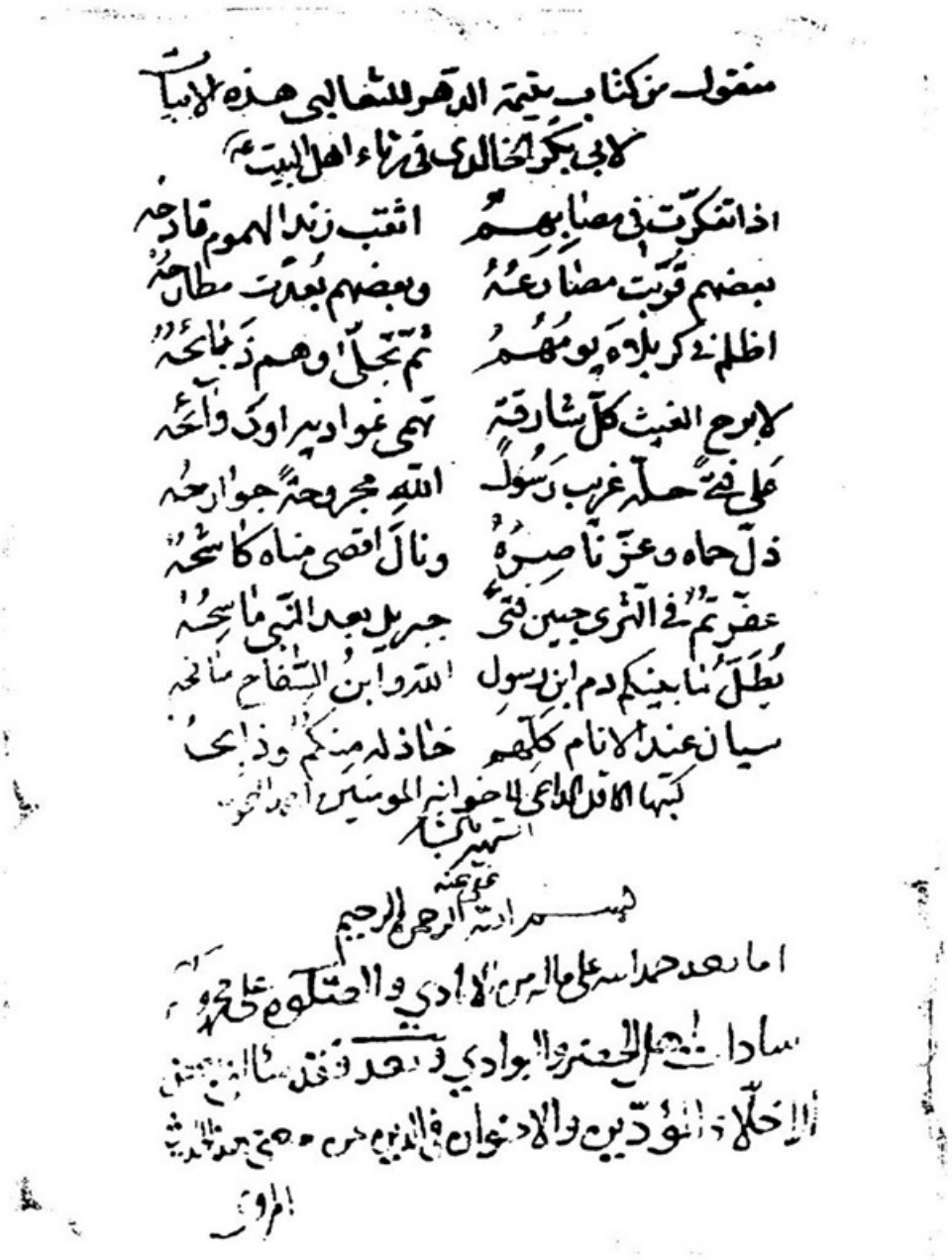
۱- ۱) . الذریعه، ج ۱، ص ۲۰۵. [۱]

۲- ۲) . لؤلؤه البحرین، ص ۱۰۰، تعلیقهٔ سید محمّد صادق بحرالعلوم.

۳- ۳) . روضات الجنات، ج ۴، ص ۲۴۷؛ لؤلؤه البحرین، ص ۹۶. وفات سماهیجی را صاحب أنوار البدرین، نوزده جمادی الثانی نوشته است که مأخذ آن دانسته نشد. ن. ک: أنوار البدرین، ص ۱۷۰.

۴- ۵) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ مؤسسهٔ حضرت آیه اللّه العظمی بروجردی، ج ۲، ص ۳۱۴، شمارهٔ ۴۹۴، رسالهٔ نهم مجموعه.

تصویر



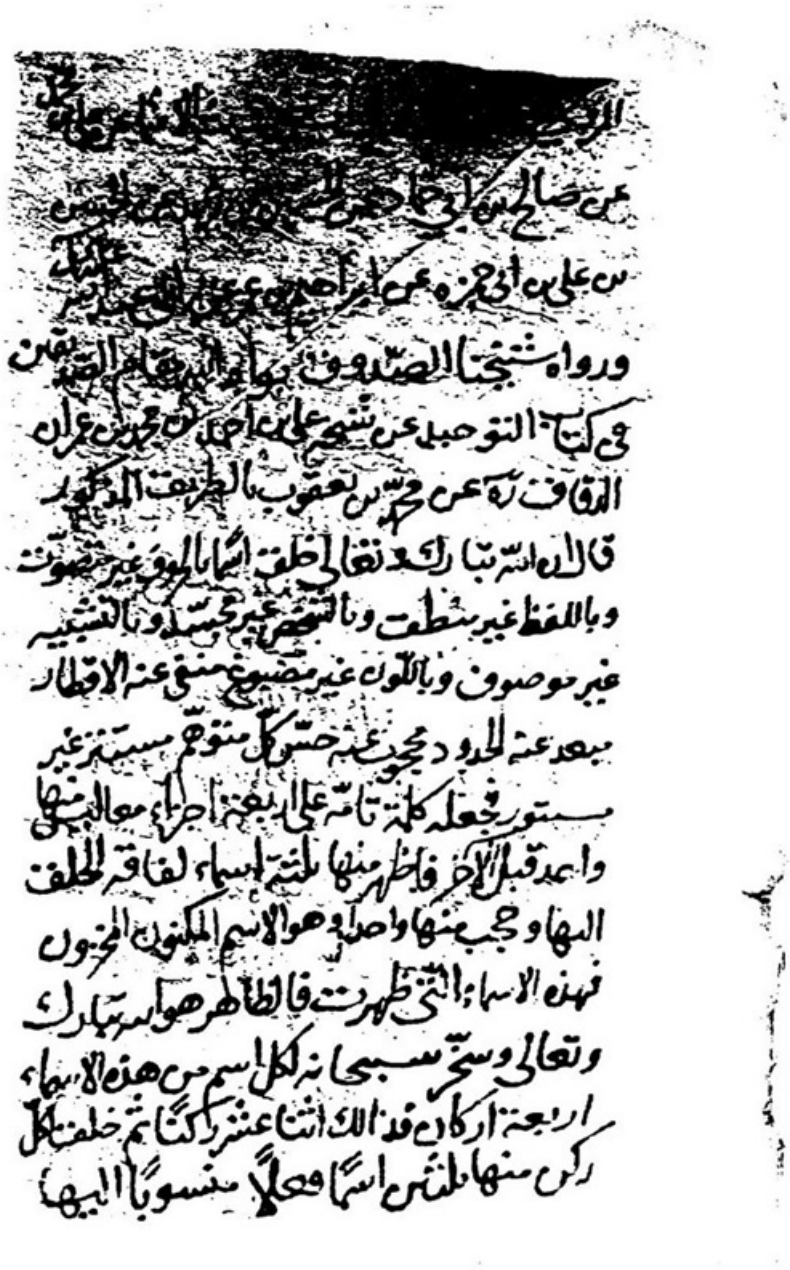
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مؤسسهٔ آیة الله بروجردی

مهدی سلیمانی آشتیانی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مؤسسهٔ آیه اللّه بروجردی

محل تصویر شمارهٔ۱۶

تصویر

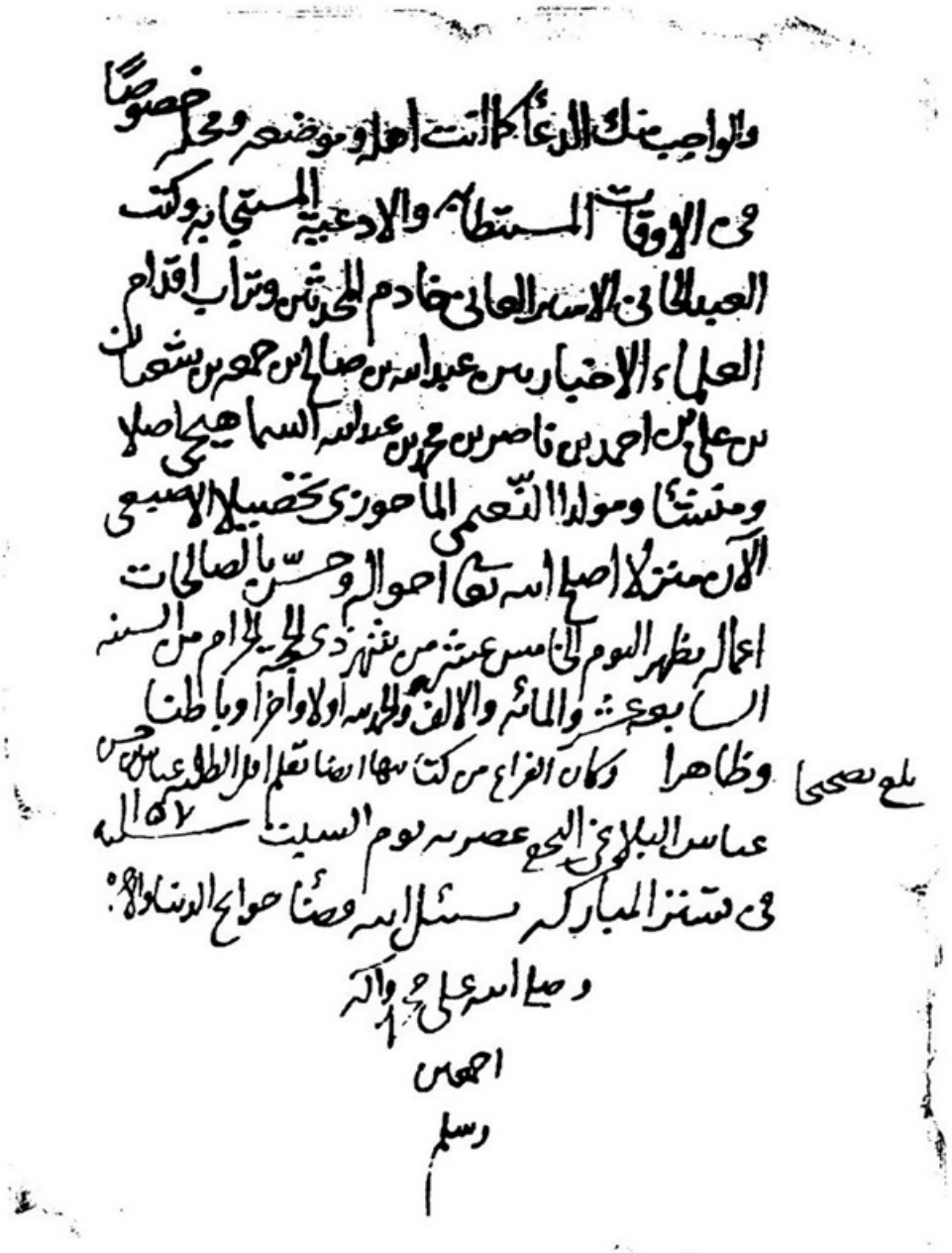


تصویر صفحهٔ دوم نسخه از کتابخانهٔ مؤسسهٔ آیة الله بروجردی

تصویر صفحهٔ دوم نسخه از کتابخانهٔ مؤسسهٔ آیه اللّه بروجردی

محل تصویر شمارهٔ۱۷

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مؤسسهٔ آیة الله بروجردی

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مؤسسهٔ آیه اللّه بروجردی

محل تصویر شمارهٔ۱۸

ص:۲۴۸

شرح حديث حدوث الأسماء

بسم اللّه الرحمن الرحيم

أمّا بعد حمد اللّه على ما له من الأيادى، والصلاه على محمّد وآله سادات أهل الحضر والبوادى.

وبعد؛ فقد سألنى بعض الأخلّاء المؤدّين، والإخوان فى الدِّين عن معنى هذا الحديث المروىّ فى الكافى فى أوّل باب حدوث الأسماء، عن علىّ بن محمّد، عن صالح بن أبى حمّاد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن علىّ بن أبى حمزه، عن إبراهيم بن عمر، عن أبى عبداللّه عليه السلام، ورواه شيخنا الصدوق-بوّأه اللّه مقام الصدِّيقين- فى كتاب التوحيد عن شيخه علىّ بن أحمد بن محمّد بن عمران الدقّاق رحمه الله، عن محمّد بن يعقوب بالطريق المذكور قال:

إنّ اللّه تبارك وتعالى خَلَقَ اسماً بالحروفِ غير مُتصوَّتٍ، وباللفظِ غير مُنْطَقٍ، وبالشخص غير مُجَسَّدٍ، وبالتشبيه غير موصوفٍ، وباللون غير مصبوغٍ، منفيٌّ عنه الأقطارُ، مُبَعَّدٌ عنه الحدود، محجوبٌ عنه حِسُّ كلّ متوهّم، مُستَتِرٌ غير مستورٍ، فجَعَلَه كلمهً تامّهً على أربعه أجزاءٍ معاً، ليس منها واحدٌ قبلَ الآخَر، فأظهَرَ منها ثلاثهَ أسماءٍ؛ لفاقه الخَلْقِ إليها، وحَجَبَ منها واحداً، وهو الاسمُ المكنونُ المخزونُ، فهذه الأسماء التى ظَهَرَتْ، فالظاهرُ هو اللّهُ تبارك وتعالى، وسَخَّرَ سبحانه لكلّ اسمٍ من هذه الأسماء أربعهَ أركانٍ؛ فذلك اثنا عشر ركناً.

ثمّ خَلَقَ لكلّ ركنٍ منها ثلاثينَ اسماً فعلاً منسوباً إليها؛ فهو الرحمان الرحيم، المَلِكُ القدّوسُ، الخالقُ البارئُ المصوِّرُ، الحىُّ القيّوم، لا تأخذه سِنهٌ ولا نوم، العليم الخبير، السميع البصير، الحكيم العزيز، الجبّار المتكبِّر، العلىّ العظيم،

المقتدرُ القادرُ، السلامُ المؤمنُ المهيمنُ، البارئ المنشئ البديع، الرفيع الجليل الكريم الرزّاق، المُحيى المميتُ، الباعثُ الوارثُ؛ فهذه الأسماء وما كان من الأسماء الحسنى حتّى تتمّ ثلاثمائه وستّين اسماً، فهى نسبهٌ لهذه الأسماء الثلاثه، وهذه الأسماء الثلاثه أركانٌ، وحَجَبَ الاسمَ الواحدَ المكنونَ المخزونَ بهذه الأسماء الثلاثه، وذلك قوله: «قُلِ اُدْعُوا اَللّهَ أَوِ اُدْعُوا اَلرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ اَلْأَسْماءُ اَلْحُسْنى» ۱ (۱).

فأقول-وباللّه التوفيق وبه الاستعانه على كلّ ما نطلبه من التحقيق-:

إنّ هذا الحديث من متشابهات الأخبار، ودقائق الغوامض، وغوامض الأسرار التى لايعلم تأويلها إلّااللّه والراسخون فى العلم، وهم آل بيت محمّد أصحاب العصمه وسادات الأُمّه صلوات اللّه عليهم، والسكوت عن تفسيره والاعتراف بالعجز عن تنقيره كشف ضميره أحسن وأولى وأحوط وأحرى، كما قاله مولانا العلّامه المجلسى ضاعف اللّه إكرامه، (۲)وشيخنا أيضاً أمدَّ اللّه أيّامه، لكن حيث إنّ جمعاً من مشايخنا الأعاظم من فضلاء الأعاجم تصدّوا لكشف حجابه ورفع نقابه وقرأته على شيخنا- الذى ما سنح الزمان بمثله وبذل وسع طاقته فى حلّه-، أردت أن أكتب له ما استفدت وأُحيطه علماً بما عليه وقفت، وإن كان كلّ منهم لم يفتح بابه ولم يذلّل صعابه، لكن ربّما قرّبوا منه البعيد وسهّلوا الصعب الشديد.

وعلى كلّ حال فإنّما هو على طريق الاحتمال، وإلّا فمراد المعصوم عليه السلام أمرٌ لا تبلغ إليه الأفهام.

وقبل الشروع فى المقصود لابدّ من تمهيد مقدّمه تحتوى على فصول، واللّه الثقه والمأمول.

إنّ فى أخبار أهل البيت عليهم السلام محكماً ومتشابهاً، وعامّاً، وخاصّاً، وظاهراً وباطناً، قال

۱- ۲) . الكافى، ج ۱، ص ۱۱۲، باب حدوث الأسماء، ح ۱؛ [۱]التوحيد، ص ۱۹۰، الباب ۲۹، ح ۳. [۲]

۲- ۳) . مرآه العقول، ج ۲، ص ۲۴؛ [۳]بحارالأنوار، ج۴، ص ۱۶۶. [۴]

الرضا علیه السلام: «إنّ فی أخبارنا محکماً کمحکم القرآن، ومتشابهاً کمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلی محکمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محکمها فتضلّوا» (۱).

وقال الصادق علیه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا، إنّ الکلمه لتصرف علی وجوه، فلو شاء إنسان لَصرف کلامه کیف شاء ولا یکذب» (۲).

أقول: بهذا یرتفع الاختلاف عن أکثر الأحادیث؛ لاختلاف الموضوع أوالحالات أو العموم والخصوص، لکن لابدّ فی تطبیق بعضها علی بعض ممّا یفهم من الأخبار، لا ما یصحّحه الاعتبار، فإنّه لیس علیه مدار کما هو منطوق: «فردّوا متشابهها إلی محکمها» .

وقال أبو جعفر علیه السلام: «حقّ اللّه علی العباد أن یقولوا ما یعلمون، ویقفوا عند ما لا یعلمون» (۳).

إنّ حدیثهم علیهم السلام صعبٌ مستصعب، فلا یجوز إنکاره، ولا تلقّیه بالاستبعاد إذا لم یفهم معناه ولم یظفر بمغزاه.

قال الباقر علیه السلام: «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: إنّ حدیث آل محمّد صعب مستصعب، لا یحتمله إلّامَلَکٌ مقرّب، أو نبیٌّ مُرسل، أو عبدٌ امتحنَ اللّه قلبه للإیمان، فما ورد علیکم من حدیث آل محمّد فلانت له قلوبکم وعرفتموه فاقبلوه، وما اشمأزّت منه قلوبکم وأنکرتموه فردّوه إلی اللّه وإلی الرسول وإلی العالِم من آل محمّد، وإنّما الهالک أن یحدّث أحدکم بحدیث لا یحتمله، فیقول: واللّه ما کان هذا، والإنکار هو الکفر» (۴).

إنّه لایجوز تأویل أخبارهم علیهم السلام بالتخمین والتظنّی ما لم یکن علمٌ مستفاد من أهل العلم والسداد.

۱- ۱) . عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۶، الباب ۲۸، ح ۳۹؛ [۱]وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۵، ح۳۳۳۵۵. [۲]

۲- ۲) . بصائرالدرجات، ص ۳۴۹، الباب ۹، ح ۶؛ [۳] معانی الأخبار، ص ۱، ح۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۷، ح ۳۳۳۶۰. [۴]

۳- ۳) . الکافی، ج ۱، ص ۴۳، باب النهی عن القول بغیر علم، ح ۷؛ [۵]أمالی للصدوق، ص ۵۰۶، المجلس ۶۵، ح ۷۰۱؛ [۶] التوحید، ص ۴۵۹، الباب ۶۷؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۲۴، ح ۳۳۱۰۸. [۷]

۴- ۴) . بصائرالدرجات، ص ۴۰، الباب ۱۱، ح ۱؛ [۸]الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱، باب فیما جاء أن حدیثهم صعب مستصعب، ح ۱؛ [۹]بحارالأنوار، ج ۲، ص ۱۸۹، ح ۲۱. [۱۰]

قال الباقر علیه السلام: «إذا اشتبه الأمر علیکم فقفوا عنده وردّوه إلینا حتّی نشرح لکم من ذلک ما شرح لنا» (۱).

والآیات (۲)والأخبار (۳)فی النهی عن القول بغیر علم أکثر من أن تُحصی.

إنّه لاینبغی تکلّف ما لا تدعو الحاجه إلیه، ولا الاشتغال بما لا یعنی.

قال أمیر المؤمنین علیه السلام: «إنّ اللّه حدّد حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسکت عن أشیاء فلا تکلّفوها رحمهً من اللّه فاقبلوها» (۴).

وقال علیه السلام: «یا بُنیّ دع القول فیما لا تَعرِفُ، والخطاب فیما لا تُکَلَّف، وأمسک عن طریقٍ إذا خِفت ضلالَتَه، فإنّ الکفّ عند حیرَهِ الضلال خیرٌ من رُکُوب الأَهوال» (۵).

وفی الخبر: «مَن استغنی بما یعلمُ، وکفی علم ما لا یعلم» (۶).

والأخبار فی ذلک کثیره.

إنّه لایجوز تفسیر کلامهم علیهم السلام إلّابما یوافق ما اُستفید من محکمات الکتاب والسنّه، لا بما یوافق اصطلاحات المتکلِّمین والفلاسفه والیونانیّین.

قال الصادق علیه السلام: «ویلٌ لأهل الکلام أن ترکوا ما أقول وذهبوا إلی ما یریدون» (۷).

وفی الخبر: «نجی المسلمون وهلک المتکلِّمون» (۸).

۱- ۱) . الأمالی للطوسی، ص ۲۳۲، ح ۴۱۰، المجلس ۹؛ [۱]وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۲۰، ح ۳۳۳۷۰. [۲]

۲- ۲) . انظر علی سبیل المثال الآیات ۱۴۴ من سوره الأنعام و ۳۶ فی سوره الإسراء و ۳ و ۸ فی سوره الحجّ و ۲۰ من سوره لقمان.

۳- ۳) . انظر علی سبیل المثال الکافی ج ۱، ص ۴۲، باب النهی عن القول بغیر علم؛ [۳]وسائل الشیعه، ج۲۷، ص ۲۰، باب عدم جواز القضاء والحکم والإفتاء بغیر علم. [۴]

۴- ۴) . الفقیه، ج ۴، ص ۵۳، ح ۱۹۳؛ خصائص الأئمّه، ص ۹۷؛ [۵]وسائل الشیعه، ج۲۷، ص ۱۷۵، ح ۳۳۵۳۱، و [۶]قریب منه فی نهج البلاغه. [۷]

۵- ۵) . نهج البلاغه، ص ۳۹۱، [۸] الکتاب ۳۱؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۶۰، ح ۳۳۴۸۴. [۹]

۶- ۶) . التوحید، ص ۴۱۶، الباب ۶۴، ح ۱۷؛ ثواب الأعمال، ص ۱۳۳، باب ثواب من عمل بما علم؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۶۵، ح ۳۳۴۹۸، باختلاف یسیر فی الجمیع.

۷- ۷) . الکافی، ج ۱، ص ۱۷۱، باب الاضطرار إلی الحجّه، ح ۴؛ [۱۰]وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۹۷، ح ۲۱۳۳۳. [۱۱]

۸- ۸) . المحتضر، ص ۲۷، ح ۲۲؛ بصائر الدرجات، ص ۵۴۱، الباب ۲۰، ح ۴؛ [۱۲] الاعتقادات فی دین الإمامیّه للصدوق، ، ص ۴۳، الباب ۱۱؛ وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۰۰، ح ۲۱۳۴۵.

وروى أنّ رجلاً قال لأمير المؤمنين عليه السلام: هل تصف ربّنا، نزداد له حبّاً وبه معرفةً؟ فغضب عليه السلام وخطب الناس وقال:

«عليك يا عبد اللّه بما دلّك عليه القرآن من صِفتِه، وتقدّمك فيه الرسول من معرفته فائتمَّ به واستضِئ بنور هدايته، فإنّما هى نعمه وحكمه اُوتيتَها، فخُذْ ما اُوتيتَ وكن من الشاكرين، وما كَلَّفَك الشيطانُ عِلمَه ممّا ليس عليك فى الكتاب فرضُهُ، ولا فى سنّه الرسول وأئمّه الهُدى أثره، فَكِل عِلمَهُ إلى اللّه، ولا تُقَدّر عَظَمَهَ اللّه على قَدْر عقلِك فَتَكُونَ من الهالِكِين.

واعلم يا عبد اللّه أنّ الراسخين فى العلم هُمُ الذين أغناهم اللّه عن الاقتحام على السُّدَدِ المضروبَهِ دون الغُيُوب، إقراراً بجهل ما جهلوا تفسيره من الغيب المَحجُوب وقالوا آمنّا به كلٌّ من عند ربّنا، وقد مدح اللّه اعترافَهُم بالعجز عن تناوُلِ ما لم يُحِيطُوا به علماً، وسَمَّى تركَهُمُ التَعَمُّقَ فيما لا يُكَلِّفهُمُ البحثَ عن كُنهِهِ رُسُوخاً» (۱).

وهذا الحديث الشريف يناسب ما تقدّم، وورد فى تفسير قوله تعالى: «وَ أَنَّ إِلى رَبِّكَ اَلْمُنْتَهى» ۲ . قال: «إذا انتهى الكلام إلى اللّه فامسكوا» (۲).

والأحاديث فى ذلك أكثر من أن تُحصى، ولنقتصر على هذا القدر من المقدّمه وإلّا فالكلام فى ذلك يطول، واللّه الثقه والمأمول.

قوله عليه السلام: «خلق اللّه اسماً» .

فى بعض النسخ بصيغه الجمع، وفى بعضها بالإفراد. والأوّل أظهر، والتلفيق بين النسختين أنّه اسم واحد على أربعه أجزاء، كلّ جزء منه اسم، فيصحّ التعبير بالإفراد والجمع (۳).

---

۱ – ۱) . نهج البلاغه، ص ۱۲۵، الخطبه ۹۱؛ [۱] التوحيد، ص ۵۵، الباب ۲، ح ۱۳؛ تفسير العيّاشى، ج ۱، ص ۱۶۳، ح ۵؛ [۲]بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۵۷، ح ۱؛ و [۳]ج ۴، ص ۲۷۹، ح ۱۶.

۲ – ۳) . تفسير القمى، ج ۲، ص ۳۳۸؛ [۴]تفسير الصافى، ج ۵، ص ۹۶، [۵] ذيل تفسير الآيه ۴۲، من سوره النجم. [۶]وانظر الكافى، ج ۱، ص ۹۲، باب النهى عن الكلام فى الكيفيّه، ح ۲؛ [۷] التوحيد، ص ۴۵۶، الباب ۶۷، ح ۹.

۳– ۴) . انظر مرآه العقول، ج ۲، ص ۲۴. [۸]

قال بعض الشارحين:

خلق اسماً، أی أمراً یصلح لأن یکون جزءاً للکلام النفسی، وهو بیان صفه جامعه لصفاته تعالی جمیعاً، وهو الاسم الأعظم.

وفی الدعاء: «اللهمَّ إنّی أسألُکَ باسمک الأعظم الأعظم الأعظم» . ووجهه ما یفهم ممّا یجیء فی هذا الحدیث من أنّه أعظم من کلّ جزء من الأجزاء الأربعه، وکلّ ثلاثه منها أعظم من کلّ جزء من أجزائه التی هی من الأسماء الثلاثمائه والستّین انتهی (۱).

«بالحروف» متعلّق بمتصوّت، و «غیر» بالنصب فی کلّ الفقرات إمّا حالٌ من فاعل «خلق» وهو اللّه سبحانه، ویؤیّده ما فی أکثر نسخ التوحید «وهو عزّ وجلّ بالحروف غیر منعوت» .

قال بعض الفضلاء: «فیکون المقصود بیان المغایره بین الاسم والمسمّی بعدم جریان صفات الاسم بحسب ظهوراته النطقیّه والکتبیّه فیه» انتهی.

والمعنی: خلق سبحانه الاسم حال کونه سبحانه غیر متصوّت بالحروف وغیر منطق باللفظ. انتهی.

ویُحتمل أن یکون صفه لاسماً، وکذا نظائره، وعلیه اقتصر بعض الشارحین. والمعنی: خلق اسماً موصوفاً بأنّه غیر ذی صوتٍ متصوّت بتصوّت الحروف، وبأنّه غیر منطق باللفظ، وبأنّه غیر مجسّم بالتشخّص، وبأنّه غیر موصوف بالتشبیه، وهکذا فی ما فی الصفات.

قال بعض الأفاضل:

ولعلّه-علی هذا الوجه-إشارهٌ إلی حصوله فی علمه تعالی، فیکون الخلق بمعنی التقدیر والعلم، وهذا الاسم عند حصوله فی العلم الأقدس لم یکن ذا صوت ولا ذا صوره ولا ذا شکل ولا ذا صبغ. ویحتمل أن تکون إشاره إلی أنّ أوّل خلقه کان بالإفاضه علی روح النبیّ صلی الله علیه و آله فی أرواح الأئمّه علیهم السلام بغیر نطق وصبغ ولون وخطّ بقلم. انتهی (۲).

۱- ۱) . هو المولی خلیل القزوینی قال به فی الشافی ([۱]مخطوط) .

۲- ۲) . هو العلّامه المجلسی، قال به فی مرآه العقول، ج ۲، ص ۲۵؛ [۲]بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۶۶. [۳]

ولفظ «متصوّت» المجرور بالإضافه إمّا على صيغه الفاعل، وهو يناسب المعنى الأوّل؛ أى لم يكن خلقها بإيجاد حروف وصوت؛ أو أنّه سبحانه غير متصوّت بها لأنّه منزّه عن الصوت. أو على صيغه المفعول، وعليه اقتصر بعض الشارحين (۱).

ومعناه على الوجه الأوّل أنّه تعالى ليس من قبيل الأصوات والحروف حتّى يصلح كون الاسم عينه تعالى (۲).

وفيه بُعد من وجهين:

الأوّل: أنّه غير مناسب بربط المعنى.

الثانى: أنّ الظاهر من كلام أهل اللغه أنّ صيغه تفعّل المصدريّه المطاوعه لا يكون إلّا لازماً، فبناء صيغه المفعول منه غير مستقيم.

ومعناه على الثانى: أنّه تعالى خلق اسماً غير متصوّت به بالحروف، وتقريبه ما تقدّم.

قوله عليه السلام: (وباللفظ غير مُنْطَقٍ) .

إمّا بفتح الطاء المهمله المخفّفه، ومعناه على الوجه الأوّل غير مناسب إلّابتكلّف بأن يجعل صيغه المفعول بمعنى الفاعل؛ أى أنّه سبحانه خلق اسماً حال كونه سبحانه غير ناطقٍ باللفظ.

ويحتمل أن تترك الصيغه على معناها، والمعنى أنّه غير منطق باللفظ كالحروف ليكون من جنسها.

أمّا على الثانى فظاهر، وقد عرفت معناه سابقاً.

وإمّا بكسر الطاء، أى لم يجعل الحروف ناطقه على الإسناد المجازى، كقوله تعالى: «هذا كِتابُنا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ» ۳ .

۱- ۱) . هو المولى خليل القزوينى، قال به فى الشافى (مخطوط) .

۲- ۲) . انظر مرآه العقول، ج ۲، ص ۲۵. [۱]

وعلى الثانى، أى لم يجعل الاسم ناطقاً باللفظ كما ينطق فينا باللفظ، وإسناد المنطق إلى الاسم من التوسّع مجازاً.

قوله عليه السلام: (بالشخص) .

قال بعض الشارحين: أى بالعين من الموجود فى نفسه فى الخارج، أو بالجسم كبدن الإنسان والجنّ والملائكه «غير مجسَّد» . بفتح السين المشدّده، يُقال: صوتٌ مجسّد، أى مرقوم على نغمات ولحنٍ (۱). انتهى.

وهو تطبيق على المعنى الثانى، وتطبيقه على المعنى الأوّل ظاهر؛ لأنّه تعالى منزّه عن الجسميّه والعرضيّه، الجوهر الفرد الذى لا يشبهه، جلّ شأنه وتعالى سلطانه.

وكذا قوله عليه السلام: (وبالتشبيه غير موصوف) أمّا على المعنى الثانى فقال بعض الشارحين: غير موصوف، أى مبين؛ من وصفه: إذا بيّنه وذلّله؛ لأنّه أعظم من كلّ اسم ولا يشتبه الأعلى بالأدنى. انتهى.

وهو مبنىّ على ما عرفت من تفسير الاسم بالاسم الأعظم.

قوله عليه السلام: (وباللّون غير مصبوغ) بالباء الموحّده والغين المعجمه من الصبغ.

واحتمل بعض الشارحين قراءته بالنون والعين المهمله. ولم أجده فى شىء من نسخ الكتابين، مع أنّه خلاف ظاهر المقام.

وعلى كلّ حال فمعناه على اللّه مُحال. والصبغ كنايه عن مطلق اللون، وهو العرض، وهو جلّ وتقدّس منزّه عن ذلك.

ومعناه على الثانى بأنّه الاسم المخلوق غير ذى لون؛ لأنّه غير مكتوب، والكتابه فى الغالب بالسواد ونحوه من ذى الألوان، وهذا من باب المجاز فى التسميه؛ لأنّ الاسم إذا كتب لم يصر بذلك مصبوغاً حقيقةً.

قوله: (منفيٌّ عنه الأقطار، مبعّدٌ عنه الحدود، محجوبٌ عنه حسّ كلّ متوهّم) .

مناسبته بالمعنى الأوّل لا خفاء فيها، وعلى المعنى الثانى فعلى تفسيره بالاسم الأعظم أيضاً يستقيم، لكنّه يشكل بما ورد من معرفه النبىّ وأهل بيته والمرسلين

۱- ۱) . هو المولى خليل القزوينى، قال به فى الشافى ([۱]مخطوط) .

و الملائکه المقرّبین للاسم الأعظم.

ویمکن أن یُجاب بحمل ذلک علی غیرهم من عامّه الخلق. وفیه بُعد.

ولعلّ المراد به الاسم الدالّ علی کنه الذات الجامع الخیرات المتفرّد بعلمه جلّ شأنه، وهو الاسم الأعظم الحقیقی المعبَّر عنه بالاسم المخزون المکنون، وهو المشار إلیه فی صدر الحدیث.

ویدلّ علی هذا المعنی ما رُوی من أنّ اسم اللّه الأعظم علی ثلاثه وسبعین حرفاً، اُعطی منها آصف حرفاً، واُعطی منها عیسی حرفین، وموسی أربعه، وإبراهیم ثمانیه، ونوح خمسه عشر، وآدم خمسه وعشرین، ومحمّد وأهل بیته اثنین وسبعین، وحرف عند اللّه تبارک وتعالی استأثر به فی علم الغیب (۱).

وهذا واضح، والحمد للّه.

قوله علیه السلام: (مستتر) علی صفه الفاعل، أی خفیّ. (غیر مستور) أی لیس خفاؤه بأمر ستر علیه، بل لأنّ کنه حقیقته مستور علی الخلق، مع أنّه من حیث الآثار أظهر من کلّ شیء. ومن ثمّ صارت معرفته فطریّه کما هو الحقّ، لا ما ذهب إلیه المتکلِّمون.

أو أنّه مستتر بکمال ذاته من غیر ستر وحاجب.

أو أنّه غیر مستور، بل هو فی غایه الظهور، والنقص إنّما هو من جهتنا لنقص الماهیّه والقوّه والإمکان وضعف الاستعداد والانحطاط اللازم لطبیعه الإمکان عند مقابله الواجب المطلق المتعالی عن وصمه الخلق.

ولایخفی علیک تطبیق هذه الاحتمالات علی کلا المعنیین، ویکون المراد فی الثانی: مستترٌ عن الخلق غیر مستور عنه سبحانه.

قوله علیه السلام: (فجعله) أی الاسم (کلمه تامّه) أی جامعه لجمیع أسمائه تعالی والدالّه علی کنه الذات والصفات، أو أنّها محیطه بجمیع الأشیاء لا یخرج شیء عنها وعن نسبتها، مشتمله (علی أربعه أجزاء) کلّ جزء منها اسم، لیس بین تلک الأجزاء ترتیب وضعی.

۱- ۱) . بصائرالدرجات، ص ۲۲۹، الباب ۱۳، ح ۳؛ [۱]بحارالأنوار، ج۴، ص ۲۱۱، ح ۵. [۲]

(معاً) أی جمیعاً، کما قاله ابن مالک، (۱)أو أن لیس بینها ترتیب وضعی ولا لفظی.

قال ثعلب: إذا قلت: جاءآ جمیعاً، احتمل أن یکون مجیئهما فی وقتٍ واحدٍ أو فی وقتین، وإذا قلت: جاءآ معاً، فالوقت واحد (۲).

فعلی الأوّل قوله: (لیس منها واحد قبل الآخر) مقیّد لقوله «معاً» . وعلی الثانی موضح وهو استئناف بیانی أو حال اُخری.

والمعنی أنّه لیس واحد منها جزء الأجزاء، ولمّا کانت تلک الأسماء الأربعه مطویّه فی الاسم الجامع علی الإجمال، لم یکن بینها تقدّم وتأخّر.

قال بعض الأفاضل:

ویمکن أن یُقال علی بعض المحتملات السابقه: إنّه لمّا کان تحقّقها فی العلم الأقدس، لم یکن بینها وبین أجزائها تقدّم وتأخّر.

ویُقال: إنّ إیجادها لمّا کان بالإفاضه علی الأرواح المقدّسه ولم یکن بالتکلّم، لم یکن بینها وبین أجزائها تقدّم وتأخّر فی الوجود کما یکون فی تکلّم الخلق. والأوّل أظهر (۳).

انتهی کلامه زید إکرامه.

قوله علیه السلام: (فأظهر منها ثلاثه أسماء لفاقه الخلق إلیها) أی جعلها ظاهره علی خلقه لحاجتهم إلیها وانتظام اُمورهم فی العبادات بها.

قال بعض الشارحین:

یعنی أنّ المقصود بإظهارها أن یعرفوا صانعهم بالوجوه الثلاثه، فیدعوه بها ویعبدوه، لا أن یعرفوا نفس الوجوه الثلاثه؛ لما تبیّن فی موضعه من الفرق بین العلم بالشیء بالوجه، والعلم بوجه الشیء (۴).

قوله علیه السلام: (وحجب منها) أی من الأربعه الأسماء (واحداً، وهو الاسم) الأعظم (المکنون

۱- ۱) . حکاه عنه ابن هشام فی المغنی، ج ۱، ص ۴۳۹، رقم ۶۲۲. [۱]

۲- ۲) . مجالس ثعلب، ص ۳۸۶، رقم ۴۵۴.

۳- ۳) . هو العلّامه المجلسی، قال به فی مرآه العقول، ج۲، ص ۲۶. [۲]

۴- ۴) . هو المولی خلیل القزوینی، قال به الشافی ([۳]مخطوط) .

المخزون) جعله محجوباً عنهم مستتراً عن مداركهم.

قال بعض الأفاضل:

ويمكن أن يُقال: إنّه لمّا كان كنه ذاته تعالى مستوراً عن عقول جميع الخلق، فالاسم الدالّ عليه ينبغى أن يكون مستوراً عنهم، فالاسم الجامع هو الاسم الذى يدلّ على كنه الذات مع جميع الصفات الكماليّه، ولمّا كانت أسماؤه تعالى ترجع إلى أربعه؛ لأنّها إمّا أن تدلّ على الذات، أو الصفات الثبوتيّه الكماليّه، أو السلبيّه التنزيهيّه، أو صفات الأفعال فجزّأ ذلك الاسم الجامع إلى أربعه أسماء جامعه، واحده منها للذات فقط، وقد استبدّ به تعالى ولم يعطه خلقه، وثلاثه منها تتعلّق بالأنواع الثلاثه من الصفات، فأعطاها خلقه ليعرفوه بها بوجه من الوجوه، فهذه الثلاثه حجب ووسائط بين الخلق وبين هذا الاسم المكنون؛ إذ بها يتوسّلون إلى الذات وإلى الاسم المختصّ بها (۱).

قوله عليه السلام: (فهذه) أى الأجزاء (الأسماء الثلاثه التى ظهرت، فالظاهر هو اللّه) وهو الدالّ على الثانى من النوع الأوّل؛ لكونه موضوعاً للذات المستجمع للصفات الذاتيّه الكماليّه.

والثانى: «تبارك» لأنّه من البركه والنموّ، وهو إشاره إلى أنّه معدن الفيوض ومنبع الخيرات التى لاتتناهى، وهو رئيس جميع الصفات الفعليّه من الخالقيّه والرازقيّه والمنعميّه وسائر ما هو منسوب إلى الفعل، كما أنّ الأوّل رئيس الصفات الوجوديّه من العلم والقدره وغيرهما.

ولمّا كان المراد بالاسم كلّ ما يدلّ على ذاته وصفاته، أعمّ من أن يكون اسماً أو فعلاً أو جمله، فلا محذور فى عدّ «تبارك» من الأسماء.

والثالث هو «سبحان» الدالّ على تنزيهه تعالى عن جميع النقائص، فيندرج فيه ويتبعه جميع الصفات السلبيّه والتنزيهيّه، هذا على ما فى كتاب التوحيد.

وفى الكافى: «هو اللّه تبارك وتعالى» من غير واو بين الاسم و «تبارك» ووُجّه بأنّ المراد: فالظاهر هو اللّه تبارك وتعالى بأسمائه، أو المراد أنّ من الأسماء الثلاثه الظاهره

۱- ۱) . هو العلّامه المجلسى، قال به فى مرآه العقول، ج ۲، ص ۲۶؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۶۹. [۲]

المدلول عليه باسم اللّه تعالى، وهذه الأسماء إنّما جعلها ليظهر بها على الخلق، فالمظهر هو الاسم والظاهر به هو الربّ سبحانه (۱).

قوله عليه السلام: (وسخّر سبحانه لكلّ اسمٍ من هذه الأسماء أربعه أركان فذلك اثنا عشر ركناً) .

قال بعض الشارحين:

التسخير: التذليل، واستُعير هنا للتفصيل؛ لأنّ الكلّ مبنيّ على الأجزاء، فكان كلّ جزء منه حامل له كالمركوب للراكب؛ أى وفصّل كلّ اسم من الأسماء الثلاثه على أربعه؛ كلّ اسم منها جزء من أجزائه، والجزء يسمّى ركناً. ويمكن أن يكون تسميته ركناً باعتبار أنّه أصلٌ للاثنى عشر، كما يجىء بُعيدَ هذا، وهذا ألصق بقوله «فذلك اثنا عشر ركناً» (۲)انتهى.

وقال بعض الأفاضل:

ثمّ لمّا كان لكلّ من تلك الأسماء الثلاثه الجامعه شعب أربع ترجع إليها، جعل لكلّ منها أربعه أركان هى بمنزله دعائمه:

وأمّا «اللّه» فدلالته على الصفات الكماليّه الوجوديّه، له أربع دعائم، وهى وجوب الوجود المعبّر عنه بالصمديّه والقيّوميّه والعلم والقدره والحياه، أو مكان الحياه اللطف، أو الرحمه، أو العزّه. وإنّما جعلت هذه الأربعه أركاناً، لأنّ سائر الصفات الكماليّه إنّما ترجع إليها، كالسميع والبصير والخبير مثلاً، فإنّها راجعه إلى العلم، والعلم يشملها، وهكذا.

وأمّا «تبارك» فله أربعه أركان، وهى الإيجاد، والتربيه فى الدارين، والهدايه فى الدنيا، والمجازاه فى الآخره؛ أى الموجد أو الخالق والربّ والهادى والدَّيّان. ويمكن إدخال الهدايه فى التربيه. وجعل المجازاه ركنين: الإنابه، والانتقام، ولكلّ منها شعب من أسماء اللّه، كما لا يخفى بعد التأمّل والتتبّع.

وأمّا «سبحان» فله أربعه أركان؛ لأنّه إمّا تنزيه الذات عن مشابهه الممكنات، أو تنزيهه عن إدراك الحواسّ والأوهام والعقول، أو تنزيه صفاته عمّا يوجب النقص،

۱- ۱) . انظر مرآه العقول، ج ۲، ص ۲۶-۲۷. [۱]

۲- ۲) . هو المولى خليل القزوينى، قال به فى الشافى ([۲]مخطوط) .

أو تنزيه أفعاله عمّا يوجب الظلم والعجز والنقص.

ويحتمل وجهاً آخر، وهو تنزيهه من الشريک والأضداد والأنداد، وتنزيهه عن المشاکله والمشابهه، وتنزيهه عن إدراک العقول والأوهام، وتنزيهه عمّا يوجب النقص والعجز من الترکيب والصاحبه والولد، والتغيّرات والعوارض والظلم والجور والجهل وغير ذلک.

وظاهر أنّ لکلّ منها شعباً کثيره، فجعل عليه السلام شعب کلّ منها ثلاثين، وذکر بعض أسمائه الحسنى على التمثيل، وأجمل الباقى.

ويحتمل -على ما فى الکافى- أن تکون الأسماء الثلاثه ما يدلّ على وجوب الوجود والعلم والقدره، والاثنا عشر ما يدلّ على الصفات الکماليّه والتنزيهيّه التى تتبع تلک الصفات» (۱).

انتهى کلامه زيد إکرامه.

قوله عليه السلام: (خلق لکلّ رکن منها ثلاثين اسماً) فتکون ثلاثمائه وستّين اسماً، حاصله من ضرب اثنى عشر فى ثلاثين. والمراد بالثلاثين صفات الأفعال التى هى آثار تلک الصفات الکماليّه.

ويؤيّده قوله عليه السلام: (فعلاً منسوباً إليها) . ويحتمل أن يکون المعنى أنّها من توابع تلک الصفات وکأنّها من فعلها.

والضمير فى «إليها» إمّا راجع إلى الاثنى عشر؛ لقربها منه، أو إلى الثلاثه الأسماء بتوسّط الأرکان الاثنى عشر.

ويؤيّده ما يأتى فى قوله عليه السلام: «فهذه نسبه [لهذه] الأسماء الثلاثه» .

قال بعضهم: «فعلاً» منصوبٌ بنزع الخافض، أو على البدليّه (۲). انتهى. وکان المطابقَ لما قرّرناه.

الثانى: قوله عليه السلام: (فهو) .

۱- ۱) . هو العلّامه المجلسى قال به فى مرآه العقول، ج ۲، ص ۲۷-۲۸؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۶۹. [۲]

۲- ۲) . قال به رفيع الدين النائينى فى الحاشيه على اُصول الکافى، ص ۳۷۸. [۳]

قال بعض الشارحين:

الضمير راجع إلى مرجع ضمير «هو» فى قوله: «فالظاهر هو اللّه» أى فذات اللّه تبارك وتعالى» (۱). انتهى.

ويُحتمل رجوعه إلى الاسم المتضمّن له ذكر الأسماء، فهو تفصيل للمجمل وإن لم يأت بها على جهه الاستقصاء.

قوله عليه السلام: (الرحمن الرحيم، الملك القدّوس، الخالق البارئ المصوّر، الحىّ القيّوم، لاتأخذه سنهٌ ولا نوم، العليم الخبير، السميع البصير، الحكيم العزيز، الجبّار المتكبّر، العلىّ العظيم، المقتدر القادر، السلام المؤمن المهيمن البارئ) .

فرّق بعض الشارحين بين البارئ الأوّل والثانى لفظاً ومعنىً، فضبط الأوّل بالهمزه وفسّره بما لا يشابه مخلوقه، والثانى بالياء وفسّره بالمصلح؛ مِنْ برى الشىء من باب ضرب: إذا نحته (۲). انتهى.

وفيه نظر.

(المنشئ البديع، الرفيع الجليل الكريم الرازق المُحيى المميت، الباعث الوارث) . عدّ جمله من الأسماء الثلاثمائه والستّين على جهه التمثيل وأجمل البواقى منها.

قوله عليه السلام: (فهذه) مبتدأ (الأسماء) خبره، (وما كان من الأسماء الحسنى حتّى تتمّ ثلاثمائه وستّين اسماً) معطوف على المبتدأ.

فالملك والحىّ والبارئ بالمعنى الأوّل.

والحىّ والقيّوم والعليم والخبير والسميع والبصير والعزيز والمتكبّر والعظيم تمثيل للمعنى الأوّل.

والرحمن والرحيم والخالق والمصوّر والحكيم والجبّار والمؤمن والمهيمن والبارئ بالمعنى الثانى.

۱- ۱) . هو المولى خليل القزوينى، قال به فى الشافى ([۱]مخطوط) .

۲- ۲) . هو المولى خليل القزوينى، قال به فى الشافى ([۲]مخطوط) .

والمنشئ والبديع والكريم والرازق والمُحيى والمميت والباعث والوارث تمثيل للمعنى الثانى.

والقدّوس ولا تأخذه سنه ولا نوم، ولعلّه أراد بها كلّ ما يدلّ على السلب من الصفات السلبيّه، مثل كونه ليس بجسم ولا عرض ولا فى مكان ولا فى زمان، وغير ذلك من باقى الصفات السلبيّه.

والعلىّ والسلام والرفيع والجليل تمثيل للمعنى الثالث.

كما قال عليه السلام: (فهى نسبه لهذه الأسماء الثلاثه) ومعتبره بحسب نسبتها فى الأفعال. (وهذه الأسماء الثلاثه) الظاهره (أركان) تنسب باقى الأسماء ويعتمد عليها.

قوله عليه السلام: (وحَجَبَ الاسمَ الواحدَ المكنونَ المخزونَ، بهذه الأسماء الثلاثه) لعلّ الباء ظرفيّه؛ أى هو منضمّ فيها محجوبه عن الخلق، والفعل إمّا مبنّى للمجهول أو المعلوم، هذا على ما فى الكافى. وفى التوحيد: وهذه الثلاثه الأسماء أركان. وحجب الاسم، أى ستر له، فإنّه مستتر فيها.

قال بعض الشارحين: «لمّا أظهر هذه ولم يظهره كانت كالستر عليه» (۱)انتهى. أو وسائط بينها وبينه كما تقدّم معناه.

قوله عليه السلام: (وذلك) أى ما ذكره من إيجاده تعالى أسماء على أربعه أجزاء وإظهار ثلاثه منها، والظاهر هو اللّه تبارك وتعالى، وأنّه سخّر لكلّ اسم من الثلاثه-التى هى من أجزاء الاسم المخلوق على أربعه أجزاء-أربعه أركان، وأنّه خلق لكلّ ركن ثلاثين اسماً تفصيل لما أجمله سبحانه بقوله: «قُلِ اُدْعُوا اَللّهَ» الذى هو جارٍ مجرى العَلَم للذات أو أوّل الأركان الأوّليه. «أَوِ اُدْعُوا اَلرَّحْمنَ» ۲ الذى هو اسم من الأسماء الدالّه على الأفعال.

والحاصل أنّ هذه الجمله استشهاد لأنّ له أسماء حسنى، وأنّه إنّما وضعها لتدعوه الخلق بها، فإنّه دلَّ على أنّه يجوز دعاؤه بالاسم الظاهر من أجزاء الاسم المخلوق أوّلاً،

۱- ۱) . هو المولى خليل القزوينى، قال به فى الشافى (مخطوط) .

وهو اللّه، والأسماء الدالّه على الصفات الكماليّه كالرحمن، والمقصود واحد، وهو الربّ، وله أسماء حسنى، كلّ منها يدلّ على صفه من صفاته المقدّسه، ف «أَيًّا ما تَدْعُوا» فهو حسن.

قيل: نزلت الآيه حين سمع المشركون رسول اللّه صلى الله عليه و آله يقول: يا اللّه يا رحمن، فقالوا: إنّه ينهانا أن نعبد إلهين وهو يدعو إلهاً آخر.

وقالت اليهود: إنّك لتقلّ ذكر الرحمن وقد أكثره اللّه فى التوراه؟ (۱)

فالمراد على الأوّل هو التسويه بين اللفظين بأنّهما مطلقان على ذات واحد وإن اختلف اعتبار إطلاقهما، والتوحيد إنّما هو للذات الذى هو المعبود. وعلى الثانى أنّهما سيّان فى حسّ الإطلاق والإفضاء إلى المقصود، وهو جواب لقوله: «أَيًّا ما تَدْعُوا» .

والدعاء فى الآيه بمعنى التسميه، وهو يتعدّى إلى مفعولين حذف أوّلهما استغناءً عنه، و «أو» للتخيير، والتنوين فى «أيّاً» عوض عن المضاف إليه، و «ما» جعله لتأكيد لما فى «أىّ» من الإبهام، والضمير فى «له» للمسمّى؛ لأنّ التسميه له لا للاسم، وكان أصل الكلام «أيّاً ما تدعوا فهو حسن» فوضع موضعه «فَلَهُ اَلْأَسْماءُ اَلْحُسْنى» للمبالغه، والدلاله عليها هو الدليل عليه، وكونها حُسنى لدلالتها على صفات الجلال والإكرام (۲). انتهى.

هذا ما أمكننى التعليق على هذا الحديث الشريف مفصّلاً، ولنذكر له تعليقاً نقله شيخنا ومولانا الذى نروى عنه الحديث وغيره بواسطه شيخنا دامت أيّامه، وهو العلّامه المجلسى عن والده التقىّ محمّد تقىّ المجلسى قدّس اللّه تعالى سرّهما، حيث قال فى شرح هذا الخبر على ما فى الكافى:

الذى يخطر بالبال فى تفسير هذا الخبر على الإجمال، فهو أنّ الاسم الأوّل كان

۱- ۱) . انظر مجمع البيان، ج ۳، ص ۴۴۶، ذيل تفسير الآيه ۱۱۰ من سوره الإسراء. و فيه: «ذكر الرحمن فى القرآن قليل» بدل «إنّك لتقلّ ذكر الرحمن» .

۲- ۲) . هو المولى خليل القزوينى، قال به فى الشافى (مخطوط) .

جامعاً؛ للدلاله على الذات [والصفات]، ولمّا كان معرفه الذات والصفات محجوبه عن غيره تعالى شأنه، جزّأ ذلك الاسم على أربعه أجزاء، وجعل الاسم الدالّ على الذات محجوباً عن الخلق، وهو الاسم الأعظم باعتبار، والدالّ على المجموع اسم أعظم باعتبار آخر، ويشبه أن يكون الجامع هو اللّه، والدالّ على الذات فقط «هو» ، وتكون المحجوبيه باعتبار عدم التعيين، كما قيل: إنّ الاسم الأعظم داخل فى جمله الأسماء المعروفه، ولكنّه غير معيّن لنا، ويمكن أن يكون غيرها. والأسماء التى أظهرها اللّه للخلق على ثلاثه أقسام:

منها: ما يدلّ على علمه تعالى.

ومنها: ما يدلّ على قدرته تعالى، وانقسام كلّ واحد منها إلى أربعه أقسام، بأن يكون التنزيه إمّا مطلقاً أو للذات أو الصفات أو الأفعال، وتكون على ما يدلّ على العلم، إمّا لمطلق العلم، أو للعلم بالجزئيّات، كالسميع والبصير، والظاهر والباطن. وما يدلّ على القدره إمّا للرحمه الظاهره أو الباطنه، أو الغضب ظاهراً أو باطناً، أو ما يقرب من ذلك التقسيم.

والأسماء المفرده على ما ورد فى القرآن والأخبار تقرب من ثلاثمائه وستّين اسماً، ذكرها الكفعمى فى مصباحه، فعليك بجمعها والتدبّر فى ربط كلّ منها بركن من تلك الأركان (۱).

انتهى كلامه رفع اللّه مقامه.

وقال مولانا خليل القزوينى فى شرح اُصول الكافى بعد شرحه للحديث المذكور- وهو المشار إليه بقولنا: «قال بعض الشارحين» كما أنّ المشار إليه بقولنا: «قال بعض الأفاضل» هو خاتمه المحدّثين مولانا غوّاص البحار والجامع للأخبار محمّد باقر المجلسى عطّر اللّه مرقده:

هذا معنى الحديث، وأمّا تعيين الأركان الاثنى عشر وتعيين كلّ أربعه أركان منها من الأركان الاثنى عشر لواحد من الثلاثه بعينه وتعيين الثلاثمائه والستّين اسماً وتعيين كلّ ثلاثين منها لواحد من الاثنى عشر بعينه فخارج عن المعنى الذى يقصد

۱- ۱) . مرآه العقول، ج ۲، ص ۲۹؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۷۱. [۲]

المتكلّم إلقاءه فی ذهن السامع، ولعلّه من الغیب الذی لا یعلم بدون توفیق.

انتهی کلامه زید إکرامه.

وهو سدید ومآله حمید، وهذا أحسن ما قیل فی توجیه الحدیث بعد توجیهات اُخرَ حریّةٍ بأن لا تُذکر، أوردها جماعه علی وفق طرائقهم المختلفه، ومذاهبهم الغیر المؤتلفه.

فبعضهم جعل الاسم أوّلاً کنایه عن مخلوقاته تعالی، والاسم الأوّل الجامع کنایه عن أوّل مخلوقاته وزعم أنّه العقل، وما بعد ذلک کنایه عن تشعّب المخلوقات وتعدّد العوالم.

وبعضهم فسّر الأرکان الاثنی عشر بالبروج الفلکیّه وأنّه یظهر فعل کلّ اسمٍ منها وأثره بأربعه أرکان هی أربعه من البروج الاثنی عشر، ثمّ خلق لکلّ رکن من الأرکان الاثنی عشر بعدد درجاته درجاتها الثلاثین ثلاثین اسماً فعلاً منسوباً إلیها لحصول الفعل المنسوب إلی الأرکان والأسماء وظهوره بإعمال درجات الأرکان.

وأنت خبیر بما فیه من البُعد الفضیع بل الخبط الشنیع، وبینه وبین الخبر أبعد ما بین السماء والأرض، واللّه سبحانه أعلم بمراد أولیائه وأسرار أصفیائه.

وعلی هذا القدر نقتصر، وبالعجز عن أکثر من هذا فی هذه العجاله نعتذر، وکلّ ما أوردناه تفصیلاً وإجمالاً، فإنّما نذکره احتمالاً، لا جزماً بما أراد المعصوم، فإنّه من خفایا السرّ المکتوم، هذا مع ما أنا فیه من إعواز البضاعه، والاشتغال بموجبات الإضاعه، وسوء الفهم، وضعف العزم، وقلّه الجزم لولا ما استعنت به من الشروح، وقرأته سابقاً علی شیخی -أیّده اللّه- المفضّل علی کلّ الشیوخ الذی لایحتاج إلی ذکر اسمه لأنّه فی غایه الوضوح، وإلّا فما أنا من رجاله، ولا من المعدودین لحلّ إشکاله، وفتح أقفاله، ولولا ما اُراعیه من واجب حقّ من أمرنی بذلک ما عزمت علی السلوک فی هذه المسالک.

فحینئذٍ أقول: هذا ما أقرّ به فی حلّ هذا الحدیث، فإن أصبت فمن اللّه، ومن هدایه آل

بیت رسول اللّه صلی الله علیه و آله، وتسدید ساداتی وتعلیم مشایخی وثقاتی، وإن أخطأت فمن نفسی، فعلیک أیُّها الأخ الصالح الناصح بالتدبّر والتفطّن والتثبّت والتبیُّن، وإیّاک والتقلید، فإنّه غیر سدید إلّاالأهل العصمه سادات الاُمّه، واقنع منّی بهذه العجاله، وإلّا فالواجب أن نکتب فی ذلک رساله، والواجب منک الدعاء کما أنت أهله وموضعه ومحلّه، خصوصاً فی الأوقات المستطابه والأدعیه المستجابه.

وکتب العبد الجانی، الأسیر الفانی، خادم المحدّثین، وتراب أقدام العلماء الأخباریّین: عبداللّه بن صالح بن جمعه بن شعبان بن علیّ بن أحمد بن ناصر بن محمّد بن عبداللّه السماهیجی أصلاً ومنشأً ومولداً، النعیمی الماحوزی تحصیلاً الأصبعی الآن منزلاً، أصلح اللّه تعالی أحواله، وحسّن بالصالحات أعماله، بظهر الیوم الخامس عشر من شهر ذی الحجّه الحرام من السنه السابعه عشر والمائه والألف، والحمدُ للّه أوّلاً وآخراً، وباطناً وظاهراً.

ص:۲۶۷

۱۰–التحفه العلویّه(شرح حدیث حدوث الأسماء)

اشاره

التحفه العلویّه(شرح حدیث حدوث الأسماء)

مؤلف ناشناخته

تحقیق

حمید احمدی جلفایی

ص:۲۶۹

التمهید

اشاره

من المسلّمات-عندنا الشیعه-أنّ الإنسان لا یبلغ فعلیّته المنویّه له من دون الاستمداد من الإفاضات التشریعیّه مضافاً إلی الألطاف التکوینیّه، و هی-مع الإعراض عن التطویل-عباره عن التعالیم القرآنیّه و الحدیثیّه.

ثمّ لا یخفی أهمیّه هذه الأحادیث و الأخبار الوارده عن أئمّتنا علیهم السلام بحیث یستفاد منها مبانی کلّ العلوم و الفنون؛ ولا تزول منزلتها فی إحیاء القلوب الصادقه و العقول السلیمه و الأفکار الناصحه، و حفظها عن الجهل و الفتنه و العمی و الاعتساف. و هی کأنهار جرت عن ینابیع الحکمه و الکمال، و لا تشرب منها أرض مستعدّه إلّااهتزّت و ربت ثمّ أثمرت بمتشابهات و غیر متشابهات.

ثمّ کما أخبروا علیهم السلام إنّ کلامهم مثل کتاب اللّه لها ناسخ و منسوخ و خاصّ و عامّ و محکم و متشابه، و منها صعب و مستصعب لا یحملها إلّاالخواصّ من العقول؛ و لبعض کلامهم وجوه شتّی لا یمتاز إلّابأحلام ممتازه، و إن کان أکثر کلامهم مطابقاً لفهم الأکثر و العموم.

و إنّ من کلماتهم الّتی کانت حقّاً من المشکلات و المتشابهات بحیث اعتقد بعض الأعلام و الشرّاح بلزوم الاحتراز عن تفسیره و توضیحه هو الحدیث المسمّی ب «حدیث حدوث الأسماء» ، عن الإمام الصادق علیه السلام، و ذکره ثقه المحدّثین الکلینی رحمه الله فی کتابه الوزین الکافی ورواه أعظمهم الشیخ الصدوق رحمه الله فی کتابه التوحید؛ و قد یعبّر عن هذا الحدیث بحدیث الأسماء أو حدیث الاسم.

قال العلّامه المجلسی رحمه الله فی ابتداء شرحه لهذا الحدیث:

هو من متشابهات الأخبار و غوامض الأسرار الّتی لا یعلم تأویلها إلّاالراسخون فی العلم، و السکوت عن تفسیره و الإقرار بالعجز عن فهمه أصوَب و أولی و أحری؛ ولنذکر وجهاً تبعاً لمن تکلّم فیه علی سبیل الاحتمال. (۱).

و قال الحکیم المتألّه المولی صدر الدین الشیرازی رحمه الله فی ذیله:

هذا من الأحادیث المشکله، و نحن نستعین بفضل اللّه فی حلّه (۲).

و قال العلّامه المحقّق الشعرانی رحمه الله فی تعلیقته علی شرح المحقّق المازندرانی للکافی ما شابه قوله (۳).

و قال السیّد الحکیم العلّامه الطباطبائی رحمه الله فی تفسیره المیزان ذیل الآیه ۱۸۰ من سوره الأعراف بعد ذکر هذا الحدیث:

و الروایه من غرر الروایات تشیر إلی مسأله هی أبعد سمکاً من مستوی الأبحاث العامّه و الأفهام المتعارفه، و لذلک اقتصرنا فی شرح الروایه علی مجرّد الإشارات و لا الإیضاح التامّ (۴).

و قال السیّد المحقّق نعمه اللّه الجزائری رحمه الله فی کتابه نور البراهین فی ذیل الحدیث:

و اعلم أنّ هذا الحدیث من متشابهات الأخبار و مشکلات الآثار، لا یعلم کنهه إلّاما خرج من أنوار علومهم، و قد ذکر الأفاضل له معان متعدّده، و کلّها علی سبیل الاحتمال. (۵).

و أشباه هذه الأقوال فی ذیل الحدیث کثیره جدّاً لم نتعرّض إلیها احترازاً عن التطویل فی الکلام.

الشارحون والمفسرون لهذا الحدیث

لا یخفی أنّ کلّ مَن شرح کتاب الکافی أو قسم الأُصول منه، شرح هذا الحدیث

۱- ۱) . مرآه العقول، ج ۲، ص ۲۵. [۱]

۲- ۲) . شرح الکافی لصدر المتألّهین، ج ۳، ص ۲۳۶.

۳- ۳) . شرح الکافی للمازندرانی، ج ۳، ص ۳۷۰.

۴- ۴) . المیزان، ج ۸، ص ۳۷۵. [۲]

۵- ۵) . نور البراهین، ج ۱، ص ۴۵۶.

أیضاً؛ و مَن کتب الشرح مستقلّاً لهذا الحدیث أیضاً کثیرون جدّاً، ولکن أکثرهم مخطوط؛ و نحن نکتفی فی المقام بذکر رسائل المستقله فقط:

۱. الحکیم العلّامه السیّد محمّد حسین الطباطبائی؛ شرح الحدیث فی تفسیره المیزان ذیل الآیه ۱۸۰ من سوره الأعراف.

۲. الشیخ أحمد بن زین الدین الأحسائی الأخباری (ت ۱۲۴۱ ق) ؛ له رساله فی شرح الحدیث المسّماه ب «شرح حدیث الأسماء» ؛ طبعت فی المجلّد الثانی من جوامع الکلام المشتمل علی مجموعه رسالاته.

۳. الخطیب المولی حسن القاری السبزواری المشهدی (ت ۱۲۹۲ ق) ؛ له رساله فی شرح حدیث الأسماء و بیان حدوثها؛ ذکره صاحب الریاض و صاحب الذریعه.

۴. الشیخ عبد اللّه بن جمعه السماهیجی (ت ۱۲۳۵ ق) ؛ له أیضاً رساله فی شرح حدیث الأسماء؛ ذکره صاحب الذریعه.

۵. السیّد علی خان بن السیّد خلف الحویزی المشعشعی (ت ۱۱۱۷ ق) ؛ له أیضاً رساله فی شرح حدیث الأسماء؛ ذکره صاحب الذریعه.

۶. الشیخ محمّد بن عبد النبیّ النیشابوری الأخباری (ت ۱۲۳۲ ق) ؛ له رساله شرح حدیث إنّ اللّه خلق اسماً. . . ؛ مخطوطه موجوده فی مکتبه الطهران.

۷. الحکیم الإلهی ملّا هادی السبزواری (ت ۱۳۰۰ ق) ؛ تعرّض لهذا الحدیث فی مواضع شتّی من کتابه شرح الأسماء الحسنی، منها فی ج ۱، ص ۸.

حول الرساله الحاضره

و أمّا الرساله الحاضره مجهول المؤلّف، و لم نعرفه دقیقاً رغم تفحّصنا الکثیر؛ وجدنا نسختها فی مکتبه مسجد أعظم بقم، الرساله الثالثه من مجموعه ۲۵۶۰، بخطّ النستعلیق، ۲۴ ورقاً.

و الظاهر أنّ المؤلّف کان من أعاظم العلماء و المتبحّر فی العلوم النقلیّه و العقلیّه، سیّما فی بعض العلوم الغریبه کعلم الأعداد و الحروف؛ ولکن سیتّضح لکم أنّ التکلّف

فی القلم و البیان و استعمال الغریب فی اللغه و العباره، و الإطناب و الإیجاز فی غیر موضعیهما من خصوصیّات هذه الرساله التی مضافاً إلی وحده النسخه أتعبتنا جدّاً بحیث کادت أن صرفنا من تصحیحها إن لم تحتو علی النکات العمیقه المفیده من حیث المفهوم و المعنی.

ثمّ نظنّ أنّ الرساله لیست مکتوبه بید المؤلّف، بل إملاؤه للغیر من تلامیذه أو أصحابه؛ لوجود بعض الأغلاط الفاحشه فی کتابه الحروف.

و قد أرجع المصنّف فی موضعین من کلامه مبهمه إلی اُستاذه و شیخه؛ تاره بعباره «قال شیخی رئیس العرفاء و الزهّاد» و اُخری: «کذا ذکره شیخی و سندی و من علیه استنادی و مستندی» .

ثمّ وجدت فی حاشیه النسخه بیتین من الشعر جیّدین إنصافاً؛ یحتمل أن یکونا من إفادات المؤلّف، وهما: «بی شرحِ بیان تو را کتابی دگر است

سُمِّیت الرساله فی صدرها ب «التحفه العلویّه» ؛ و نحن وجدنا بهذا الاسم فی کتب التراجم والفهارس والمعاجم ثلاث رسالات:

۱. التحفه العلویّه؛ للشیخ محمّد رضا الطبسی، صاحب تنبیه الامّه؛ و الظاهر أنّها اُلّفت فی تدوین أحادیث شتّی (۱).

۲. التحفه العلویّه فی الآفاق الرضویّه؛ للسیّد الحاج میرزا علیّ بن الحجّه محمّد حسین الشهرستانی الحائری (ت ۱۳۴۴ ق) ؛ و هی بالظن القوی متعلّقه بأحادیث وکرامات ثامن الحجج علیه السلام (۲).

۳. التحفه العلویّه؛ للمولی ملک سعید بن محمّد الخلخالی (ت ۱۰۱۳ ق) من علماء آذربایجان، واتّحادها مع الرساله الحاضره- لما قیل بأنّه أیضاً صاحب الاطّلاع فی

۱- ۲) . الذریعه، ج ۳، ص ۴۵۴، رقم ۱۶۵۸. [۱]

۲- ۳) . الذریعه، ج ۳، ص ۴۵۵، رقم ۱۶۵۹. [۲]

العلوم العقليّه والنقليّه و الغريبه كما ينبغى لمؤلّف هـذه الرساله الحاضـره-بعيـد؛ لأنّه صوفىّ متجاهر بتصوّفه كما صـرّح به، ولكن مؤلّف الرساله الحاضـره قد تبرّأ من أهل التصوّف فى موضـعين؛ تارةً بقوله: «خذلهم اللّه» ، واُخرى بنسـبتهم إلى الخلوّ عن الصفا والعمايه والطراده والشقاوه (۱).

وأمّـا الشـروح المرقومه المـذكوره لهـذا الحـديث مسـتقلّاً لا يمكن اتّحاد الرساله فى النظره الاُولى إلّامع أربعه منها و هى للقارئ السبزوارى والسـماهيجى والحويزى المشعشـعى والشـيخ محمّـد النيشـابورى، لكن الأـخير منتف؛ لأنّه كان من الأخباريّين بل من رؤسائهم، و مصـنّف الرساله الحاضـره قـد تبرّأ فى كلامه عنهم فى نفس هـذه الرساله. والثانى أيضاً مطرود؛ لأنّ ما ذكره صاحب الذريعه من أوّله لايوافق بدايه الرساله الحاضره (۲).

فبقى فى المقام احتمالان:

الأوّل شـرح حديث الأسـماء للسـيّد على خان بن السيّد خلف الحويزى المشعشى (ت ۱۱۱۷ ق) وكـان من أكابر علماء الحويزه، صاحب الإجازه عن الشيخ على نجل الشهيد الثانى؛ ذكره صاحب الذريعه و قال:

أخذه من كتابه نكت البيان و أهداه إلى الشيخ على سبط الشهيد الثانى، قال فى الرياض: إنّه حسن الفوائد، جليل المطالب.

والمؤلّف كـان فاضـلاً شـاعراً أديبـاً، له مؤلّفـات فى الاُصول و غيره من العلوم؛ منها النور المبين فى الحـديث، تفسـير قرآن، خير المقال، وغيرها (۳).

والثـانى للشـيخ حسن القـارئ الخطيب السبزوارى (ت ۱۲۹۳ ق) ، العـالم بعلـم الأعـداد والحروف والغرائب أيضـاً؛ كتب مطـالع الأسرار، أبواب البيان، مصابيح القلوب، المراصد العقليّه، و. . . .

۱- ۱) . انظر: تراجم الرجال، ج ۲، ص ۸۲۴.

۲- ۲) . انظر: الذريعه، ج ۱۳، ص ۱۸۷، رقم ۶۴۹. [۱]

۳- ۳) . راجع: الـذريعه، ج ۳، ص ۴۵۵؛ أمل الآمل، ج ۲، ص ۱۸۷؛ [۲] تذكره المتبحّرين، ص ۵۵۴؛ معجم رجال الحديث، ج ۱۳، ص ۱۳؛ [۳] تراجم الرجال، ج ۱، ص ۳۶۸؛ و. . . .

و الثانی أوفق الاحتمالین؛ لمشابهه قلمه-علی ما وجدنا من أوائل بعض رسالاته- و تبحّره فی العلوم الغریبه کعلم الأعداد والحروف و غیرهما (۱).

أحوال الحدیث من حیث السند

أخرج الحدیث الکلینی فی الکافی (۲)والصدوق فی التوحید (۳)ونقل من الکتابین فی مصادر اُخری کتاب بحار الأنوار (۴)ونور البراهین (۵)وتفسیر نور الثقلین (۶).

و لم یبحث أحد من الشرّاح عن أحوال السند الحدیث، إلّاأنّ المجلسی رحمه الله قال فی مرآه العقول: «إنّه مجهول» .

و أمّا سند الحدیث فی کتاب الکافی هکذا:

علیّ بن محمّد، عن صالح بن أبی حمّاد، عن الحسین بن یزید، عن الحسن بن علیّ بن أبی حمزه، عن إبراهیم بن عمر، عن أبی عبداللّه.

* و أمّا «علیّ بن محمّد» هو: أبوالحسن علیّ بن محمّد بن إبراهیم بن أبان الرازی الکلینی، المعروف بعلان؛ من شیوخ صاحب الکافی، وروی عنه أیضاً عبداللّه بن جعفر الحمیری، و هو یروی عن کثیر منهم: صالح بن أبی حمّاد الرازی کثیراً. قیل بالترديد: فی طبقته: أبو صالح القائم علیه السلام؛ له کتاب أخبار القائم علیه السلام، و قیل: قتل بطریق مکّه. و أمّا النجاشی رحمه الله قال فیه: «ثقه عین» ، و کذا فی رجال ابن داوود و الخلاصه للحلّی، و الظاهر أن لا عیب فی مذهبه و لا جرح له.

۱- ۱) . انظر: الذریعه، ج ۱، ص ۷۴؛ و ج ۱۳، ص ۱۸۷ و ۶۴۸؛ و ج ۱۴، ص ۶۵؛ و ج ۲۱، ص ۱۴۲؛ تراجم الرجال، ج ۱، ص ۱۴۲؛ کشف الحجب والأستار، ص ۵۲۴؛ أعیان الشیعه، ج ۲۱، ص ۴۱۴؛ معجم المؤلّفین، ج ۳، ص ۲۲۷؛ و. . . .

۲- ۲) . الکافی، للکلینی، ج ۱، ص ۱۱۲، باب حدوث الأسماء، الحدیث الاول.

۳- ۳) . التوحید، للصدوق، ص ۱۹۰، باب أسماء اللّه تعالی والفرق بین معانیها وبین معانی أسماء المخلوقین، الحدیث الثالث.

۴- ۴) . بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۶۶، باب المغایره بین الاسم والمعنی، ح ۸؛ [۱] نقلاً عن التوحید.

۵- ۵) . نور البراهین، للسیّد نعمه اللّه الجزائری، ج ۱، ص ۴۵۶، باب أسماء اللّه تعالی والفرق بین معانیها وبین معانی أسماء المخلوقین، ح ۳؛ نقل عن التوحید ظاهراً.

۶- ۶) . تفسیر نور الثقلین، للشیخ عبد علیّ الحویزی، ج ۳، ص ۲۳۲، ح ۴۷۱؛ [۲] نقلاً عن الکافی.

* و أمّا «صالح بن أبی حمّاد» : هو أبو الخیر صالح بن سلمه أبی حمّاد الرازی؛ لقی الإمام الهادی علیه السلام؛ روی عنه الکلینی و علان و محمّد بن جعفر الأسدی الکوفی و غیرهم، و روی هو عن الحسین بن یزید النوفلی و غیره. و القول فیه مختلف جدّاً: الکشّی رحمه الله قال: «ثقه إمامی صحیح المذهب ظاهراً» ، و النجاشی رحمه الله تردّد فیه، و الطوسی رحمه الله سکت عنه، و فی الرجال المنتسب إلی الغضائری له تضعیف، و ابن داوود رحمه الله قال: «کان أمره ملتبساً یعرف و ینکر» ، و قال الحلّی رحمه الله بعد ذکر أقوال السابقین: «المعتمد عندی التوقّف فیه؛ لتردّد النجاشی و تضعیف ابن الغضائری له» ، و علی هذا الرجل مجهول؛ لسکوت بعض و لأجل الترديد فی أصل رجال الغضائری، و فالعیب الأوّل فی سند الحدیث الجهاله.

* و أمّا «الحسین بن یزید» هنا: الحسین بن یزید بن محمّد بن عبدالملک النوفلی؛ روی عن کثیر منهم: الحسین بن علی أبی حمزه. والأقوال أیضاً فیه مختلف: النجاشی رحمه الله نقل عن قوم من القمّیّین غلوّه فی آخر عمره، ثمّ قال: «اللّه أعلم، و ما رأینا له روایه تدلّ علی هذا» و کأنّه لم یعتن بهذا القیل، وأمّا الطوسی رحمه الله سکت عنه إلّاأنّه قال: «له کتاب» ، ثمّ ابن داوود رحمه الله أیضاً ذهب إلی مختار النجاشی، و الظاهر من کلام الحلّی رحمه الله أنّه قد اعتنی بالقول المذکور و ضعَّفه لعدم الظفر بتعدیل الأصحاب له؛ و علی هذا فالرجل مجهول مع غمض النظر عمّا قاله الحلّی ولو وثّقه بعض المتأخّرین من غیر دلیل.

* و أمّا «الحسن بن علیّ بن أبی حمزه» هو: البطائنیّ الکوفی، روی عن إبراهیم بن عمر الیمانی فی عدّه من أسناد کتاب الکافی، و روی عنه الحسین بن یزید النوفلی کثیراً، و هو واقفی ضعیف بالاتّفاق، و أضاف الکشّی رحمه الله بأنّه کذّاب ملعون غال؛ فالرجل ضعیف جدّاً، و العیب الثالث لسند الحدیث شدّ من الأوّلین.

* و أمّا «إبراهیم بن عمر» هو: إبراهیم الیمانیّ الصنعانی، روی عنه البطائنی قلیلاً، و هو روی عن الصادقین و الإمام الکاظم علیهم السلام کثیراً، و وثّقه النجاشی رحمه الله بقوله: «شیخ من أصحابنا ثقه» ، و الغضائری ضعَّفه جدّاً، و فی الخلاصه: «الأرجح عندی قبول روایته و إن حصل بعض الشکّ بالطعن فیه» ، والطوسی لم یقل إلّابأنّ له أصل أو کتاب، و وثّقه

المتأخّرون و لا يُعتنى بقول الغضائرى كما هو الصحيح بالتأمّل.

و على هذا كلّه: السند ضعيف جدّاً بالعيوب الثلاثه، و لو كان مسنداً من حيث الاتّصال.

* ونقل الشيخ الصدوق رحمه الله هذا الحديث فى كتابه التوحيد عن الكلينى رحمه الله بواسطه على بن أحمد بن محمّد بن عمران الدقّاق رحمه الله الذى أكثرُ روايات الصدوق سيّما فى كتابيه التهذيب و التوحيد عنه، و روى عن الكلينى فى كتب الصدوق خمسه روايات فى العلل و العيون و التوحيد و كمال الدين و التهذيب، و الرجل مجهول لم نجد له شرحاً فى كتب الرجال المشهوره، و ورد فى كتب المتأخّرين أقوال رمياً بالغيب أو بأوهن الدلائل كما وجدنا (۱).

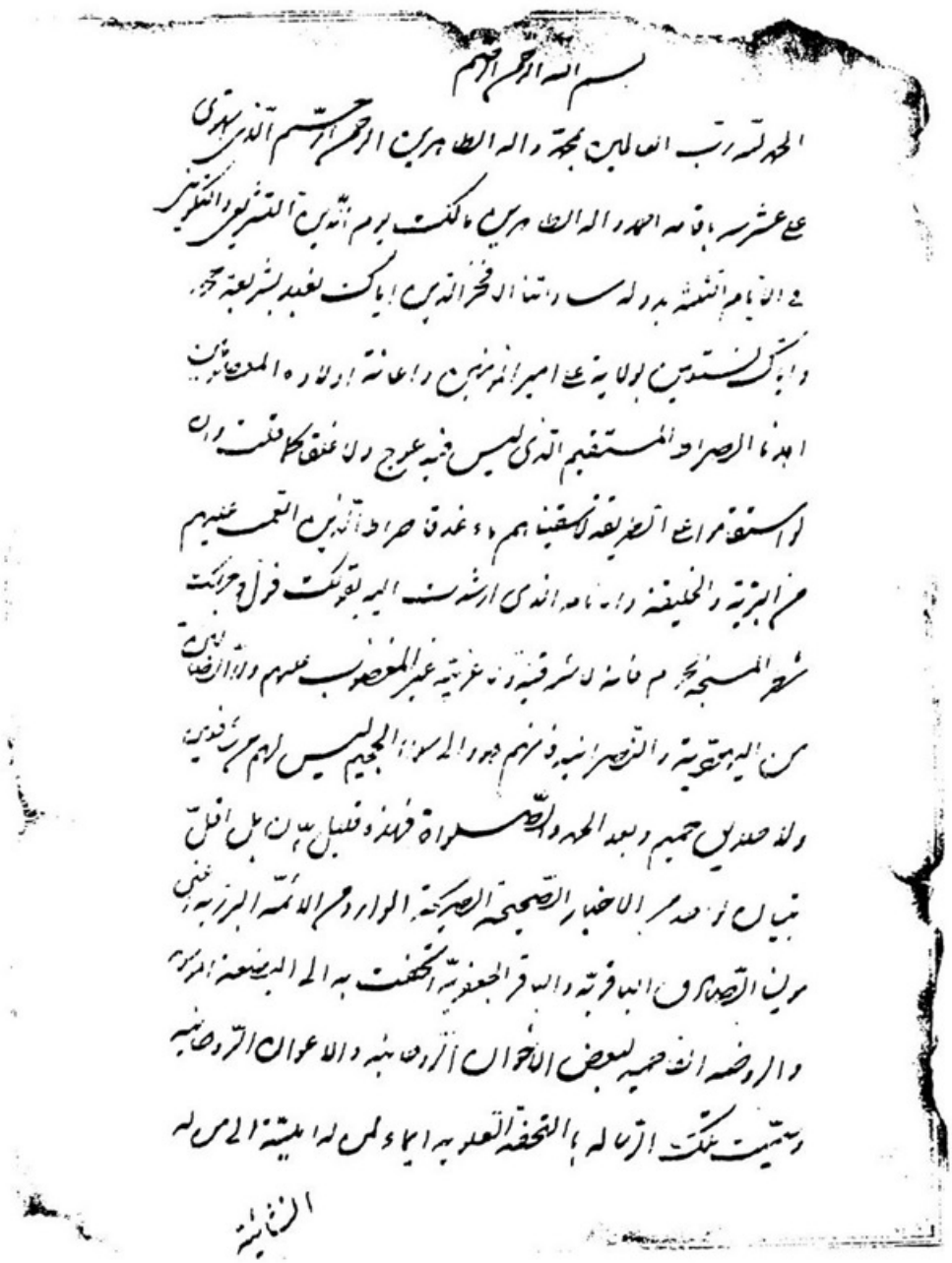
الخاتمه

قلنا سابقاً: إنّ نسخه الرساله كانت واحده وجدناها فى مكتبه مسجد أعظم بقم المقدّسه تحت الرقم ۲۵۶۰ الرساله الثالثه من المجموعه، و أشرنا أيضاً بخصوصيّات النسخه من حيث الصعوبه والأغلاط والتكلّف فى البيان، و نحن استفدنا فى تصحيحها من متون كثيره فلسفيّه كانت أو عرفانيّه من أعاظم الشيعه سيّما من الشروح المذكوره الموجوده، و أضفنا منها فى بعض الموارد مطالب فى الهامش مفيده جدّاً؛ و مع هذا لا يتوقّع أن يكون هذا التصحيح بأحسن ممّا يكون؛ لما قلنا من مشكلاتها الكثيره.

و أرجو من اللّه تعالى بأن تقبل هذا اليسير من غريق التقصير بأجر كثير كما هو دأبه و سجيّته.

۱- ۱) . راجع فى أحوال السند: رجال النجاشى، ص ۳۷ و ۲۶۰ و ۲۶۱و. . . ؛ الفهرست للطوسى، ص ۳۹۹ و ۴۲۸ و. . . ؛ رجال الكشّى، ج ۶، ص ۵۲۲ و ۵۶۶؛ رجال ابن داوود، ص ۲۴۸ و ۴۶۱ و. . . ؛ رجال الغضائرى، ج ۲، ص ۱۲۲؛ و ج ۳، ص ۲۰۲و. . ؛ الخلاصه للحلّى، ص ۱۰۰و۲۱۳و ۲۳۰و. . . .

تصویر



تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مسجد اعظم قم

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مسجد اعظم قم

محل تصویر شمارهٔ۱۹

ص:۲۷۹

تصویر

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مسجد اعظم قم

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مسجد اعظم قم

محل تصویر شمارهٔ ۲۰

ص:۲۸۰

«اَلْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ اَلْعالَمِينَ» بمحمّد و آله الطاهرين، «اَلرَّحْمنِ اَلرَّحِيمِ» الذى استوى على عرشه بإقامه أحمد و آله الطاهرين، «مالِكِ يَوْمِ اَلدِّينِ» التشريعى والتكوينى فى الأيّام الثلاثه (۱)بدوله ساداتنا أفاخر الدين (۲)، «إِيّاكَ نَعْبُدُ» بشريعه محمّد صلى الله عليه و آله] «وَ إِيّاكَ نَسْتَعِينُ» بولايه علىّ أمير المؤمنين [عليه السلام] و إعانه أولاده المعصومين [عليهم السلام] «اِهْدِنَا اَلصِّراطَ اَلْمُسْتَقِيمَ» الذى ليس فيه عوج و لا غلق (۳)كما قلت: «وَ أَنْ لَوِ اِسْتَقامُوا عَلَى اَلطَّرِيقَهِ لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً» (۴)«صِراطَ اَلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» من البريّه والخليقه والأنام الذى أرشدت إليه بقولك: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ اَلْمَسْجِدِ اَلْحَرامِ» ۵ ؛ فَإِنَّهُ «لا شَرْقِيَّهٍ وَ لا غَرْبِيَّهٍ» ۶ ؛ «غَيْرِ اَلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لاَ اَلضّالِّينَ» من اليهوديّه والنصرانيّه؛ فإنّهم هدوا (۵)إلى سواء الجحيم (۶)، ليس لهم من شافعين و لا صديق حميم (۷).

۱- ۱) . و لعلّه اقتبسها من كلام أبى الحسن الرضا عليه السلام فى كتاب الفقيه (ج ۱، ص ۳۱۰، ح۹۲۶) فى تفسير «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» حيث قال: «هو إقرار له بالبعث و الحساب و المجازاه» ؛ و راجع أيضاً: علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۶۰؛ [۱] وعيون الأخبار، ج ۲، ص ۱۰۷. [۲]

۲- ۲) . فى النسخه: الأفخر الدين.

۳- ۳) . «العوج» بالفتحتين أو بالفتحه ثمّ الكسره: الانعطاف و الانحراف من الاعوجاج. و «الغلق» : الضجر أوالهلاك. راجع: العين، ج ۲، ص ۱۸۴؛ لسان العرب، ج ۲، ص ۳۳۱؛ و ج ۱۰، ص ۲۹۲. [۳]

۴- ۴) . الجنّ:۱۶. و « [۴]الغدق» : الكثير من الماء؛ أى لفتحنا عليهم أبواب المعيشه. لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۸۲. [۵]

۵- ۷) . كذا.

۶- ۸) . اقتباس من الآيه ۵۵ من سوره الصافّات: « [۶]فَرَءَاهُ فِى سَوَآءِ الْجَحِيمِ» أو الآيه ۴۷ من سوره الدخان: « [۷]خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَى سَوَآءِ الْجَحِيمِ» .

۷- ۹) . اقتباس من الآيتين ۱۰۰ و ۱۰۱ من سوره الشعراء: «فَمَا لَنَا مِن شَفِعِينَ * وَ لَاصَدِيقٍ حَمِيمٍ» .

و بعد الحمد والصلاه، فهذه قليل بيان، بل أقلّ تبيان لواحد من الأخبار الصحيحه (۱)الصريحه الوارد [ه] من أئمّه البريّه، أعنى مولانا الصادق الباقريّه والباقر الجعفريّه، أتحفت به إلى البضعه الموسويّه و الروضه الفاطميّه لبعض الإخوان الروحانيّه والأعوان الروحانيّه، و سمّيت تلك الرساله بالتحفه العلويّه؛ إيماءً لمن له اُمنيّه إلى من له إنشائيّه؛ واللّه وليّ الحقّ، والهادى إلى سواء السبيل.

فى الكافى، باب حدوث الأسماء، رويتُه بإسقاط السند-اعتماداً على المستند-عن أبى عبد اللّه، عليه و على آبائه و أولاده السلام:

إنّ اللّه سبحانه خلق أسماء (۲)بالحروف غير متصوّت، (۳)و باللفظ غير منطق، وبالشخص غير متجسّ_د، (۴)وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ؛ منفىّ عن (۵)الأقطار، مبعّد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم، مستتر غير مستور؛ فجعله كلمه تامّه على أربعه أجزاء معاً، ليس منها واحد قبل الأخير؛ فأظهر منها ثلاثهً (۶)لفاقه

۱- ۱) . قد مرّ أحوال الخبر من حيث السند فى المقدّمه.

۲- ۲) . فى النسخه: اسماً؛ كما فى بعض نسخ الكافى؛ [۱] لكن قد سها المؤلّف عن مختاره الذى سيأتى فى شرحه فى النسخه و هو مختار أكثر النسخ.

۳- ۳) . كذا فى النسخه و أكثر نسخ الكافى، و [۲]لم ير فى كتب اللغه مجىء التفعّل من الصوت. و فى بعض نسخ الكافى: [۳] مصوّت. و فى بعضها: منصوب. و فى التوحيد: [۴] غير منعوت. و فى تفسير نور الثقلين [۵]نقلاً عن الكافى: [۶] مصوّت.

۴- ۴) . فى الكافى و [۷]مخوطاته التى رأينا: مجسّد.

۵- ۵) . فى الكافى و [۸]مخطوطاته: عنه.

۶- ۶) . فى الكافى: + [۹]أسماء.

[الخلق] إليها و حجب واحداً، (۱)و هو (۲)المكنون المخزون.

فهذه الأسماء (۳)التی ظهرت (۴)فالظاهر هو اللّه-تبارک و تعالی-و سخّر سبحانه لکلّ اسم من هذه الأسماء التی ظهرت (۵)أربعه أرکان؛ فذلک اثنا عشر رکناً، ثمّ خلق لکلّ رکن منها ثلاثین اسماً فعلاً منسوباً إليها، فهو: الرحمن، الرحيم، الملک، القدّوس، الخالق، البارئ، المصوّر، الحیّ، القيّوم، لا تأخذه سنه و لا نوم، العليم، الخبير، السميع، البصير، الحکيم، العزيز، الجبّار، المتکبّر، العلیّ، العظيم، المقتدر، القادر، السلام، المؤمن، المهيمن، البارئ، (۶)المنشئ، البديع، الرفيع، الجليل، الکريم، الرازق، المحيی، المميت، الباعث، الوارث؛ فهذه الأسماء (۷)کان من الأسماء الحسنی حتّی يتمّ (۸)ثلاثمئه وستّين اسماً؛ فهی نسبه لهذه الأسماء الثلاثه، و هذه الأسماء الثلاثه أرکان؛ و حجب للاسم (۹)الواحد المکنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثه، و ذلک قوله تعالی شأنه: «قُلِ اُدْعُوا [اَللّهَ أَوِ اُدْعُوا] اَلرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ اَلْأَسْماءُ اَلْحُسْنی» ۱۰ . انتهی الحديث.

أقول و باللّه أستعين:

اعلم يا أخی-وفّقنا اللّه و إيّاک-أنّ لهذا الحديث الشريف قلّ من له فيه

۱- ۱) . فی الکافی: [۱] منها واحداً. و فی أکثر نسخ الکافی و [۲]الشروح و التوحيد: [۳] واحداً منها.

۲- ۲) . فی الکافی: + [۴]الاسم.

۳- ۳) . قال الفيض رحمه الله فی الوافی، ج ۱، ص ۴۶۵: « [۵]فهذه الأسماء؛ کذا وجدت فيما رأيناه من نسخ الکافی، [۶] والصواب: بهذه الأسماء-بالباء-کما رواه الصدوق فی توحيده، ويدلّ عليه آخر الحديث، حيث قال: و حجب الاسم الواحد المکنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثه» و استظهره المجلسی [۷]رحمه الله أيضاً فی المرآه، ج ۲، ص ۲۶. [۸]

۴- ۴) . فی التوحيد: [۹] أظهرت.

۵- ۵) . فی الکافی: - [۱۰]التی ظهرت.

۶- ۶) . کذا فی الکافی و [۱۱]النسخه، و قال المازندرانی فی شرحه، ج ۳، ص ۳۷۹: «الظاهر أنّه مکرّر من الناسخ» .

۷- ۷) . فی الکافی: +و [۱۲]ما.

۸- ۸) . فی الکافی: [۱۳] تتمّ.

۹- ۹) . کذا فی النسخه و التوحيد. و [۱۴]فی الکافی: [۱۵] الاسم.

أيدى الإدراك، وأقلّ من فيه له الاستدراك؛ فلا تذهبنّ إلى هذا و ذاك؛ فإنّ هذا يؤذيك، و ذاك أوذاك (!) لأزيد من شوكه الشكّ أرداك، (۱)و لا يكسر من درك الكدر إدراك. و أنا أقول و ما أدراك: لا تقبل من هذا و لا من ذاك، بل توجّه شطر أهل بيت حريم «لولاك لما خلقت الأفلاك» ؛ (۲)فإنّ الدرايه ما هم به إدراك، والروايه ما هم به من الروايه أسقاك.

و مع هذا كلّه فهذه الخبر من مشكلات علومهم، بل من خشائش علجومهم؛ (۳)فعليك بأن تسبح غمرات بحاره من دون دلاله من يرشدك منهم تباره، (۴)وقد صحّ عنهم سلام اللّه عليهم: كلامنا صعب مستصعب لا يحتمله ملك مقرّب و لا نبيّ مرسل و لا مؤمن امتحن اللّه قلبه للإيمان، فقيل: فمَن ذا يحمله؟ قال عليه السلام: من شئنا (۵). و فى بعض الأخبار تحسن؛ (۶)فحينئذ تعلم أنّك بدون الأُنس بأخبارهم و من غير الإلف بآثارهم لستَ عساك أن تفهم المرام، أو تخطو فى المقام بقدام (۷)أو أقدام، فحينئذ فاسمع منّى؛ فإنّى عن قليل-بل وأقلّ من كلّ قليل-على بعض علومهم-سلام اللّه [عليهم]-عارف، و فى نبذ من سواحل أوديه عُلكومهم عازف، (۸)و صلّى اللّه على محمّد وآله الطاهرين إلى يوم الدين.

فأقول: الأولى هو تقطيع الخبر جزءاً جزءاً، ثمّ شرح بعض ما يشتمل عليه إيماءً و تصريحاً و إعلاناً و تلويحاً.

قال عليه السلام: (إنّ اللّه سبحانه خلق أسماء بالحروف غير متصوّت) .

اعلم أنّ الاسم فى اصطلاح أهل العصمه-عليهم سلام اللّه-هو الوصف باصطلاح النحاه، و قد سئل عن الرضا عليه السلام عن الاسم، فقال عليه السلام: صفه دلّت على موصوفه، و هذا المعنى مستفاد من كثير من الأخبار (۹).

ثمّ إنّ الدلاله فى اصطلاحهم عليهم السلام ليس مقصوره على ما هو المصطلح بين الناس،

۱- ۱) . الردى: أى الهالك، وأردى يردى أى يهلك؛ و أرداه اللّه: أهلكه. راجع: العين، ج ۸، ص ۶۸؛ لسان العرب، ج ۱۴، ص ۳۱۶. [۱]

۲- ۲) . المناقب، ج ۱، ص ۲۱۶؛ تأويل الآيات، ص ۴۳۰؛ بحار الأنوار، ج ۱۵، ص ۲۷؛ وج ۱۶، ص ۴۰۵؛ وج۵۴، ص ۱۹۸.

۳- ۳) . الخشائش من الخشاش يقال لكلّ شىء رقّ و لطف. و العلجوم و العلجم: الماء الكثير، و يقال لموج البحر و البستان الكثير النخل. و لكلّ من الثلاثه مناسبه و وجه. راجع: لسان العرب، ج ۱، ص ۲۹۵؛ وج۱۲، ص ۴۲۱.

۴- ۴) . التبار أى الهلاك، يقال: تبرهم اللّه تتبيراً. راجع: العين، ج ۸، ص ۱۱۷؛ [۲]مجمع البحرين، ج ۳، ص ۲۳۲. [۳]

۵- ۵) . راجع: الكافى، ج ۱، ص ۴۰۱، ح۳؛ [۴]إعلام الورى، ص ۲۷۰؛ [۵]الأمالى للصدوق، ص ۴؛ [۶]بصائر الدرجات، ج ۲۲، ص ۱۰؛ و. . . . [۷]

۶- ۶) . كذا، أى بالإسناد الحسن.

۷- ۷) . كذا. و الأنسب «بقدم» .

۸- ۸) . كذا. و النبذ و النبذه استعملا للقليل و اليسير من الشىء. و الأوديه جمع «واد» على القياس: الموضع الذى يسيل منه الماء بكثره، و استعمل أيضاً للماء الجارى. و العلكوم: القويّه الصلبه، و يستعار للشدّه و القوّه و الكثره. و العازف فى الأصل: اللاعب و

اللاهی. راجع: لسان العرب، ج ۳، ص ۵۱۲؛ و ج ۹، ص ۲۴۴؛ و ج ۱۲، ص ۴۲۳.

۹- ۹) . راجع: التوحید، ص ۱۹۴ و۴۳۷؛ [۸] العیون، ج ۱، ص ۱۷۴؛ بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۳۱۴. [۹]

من أنّها إنّما هی فی الألفاظ، حتّی تکون وضع باصطلاحهم فقط أو طبیعیّه أیضاً، أو عقلیّه أیضاً، کلّ ذلک علی اصطلاحهم المذبوره فی الکتب النحویّه والمعانیّه والأُصولیّه إلی غیر ذلک؛ بل إنّ فی اصطلاح الأئمه الدوالّ کثیره، والدلالات عدیده، منها ما ذکر، و منها ما لم یذکر، و قد ورد عنهم: أنّ الطریق إلی اللّه بعدد أنفاس الخلائق، (۱)و من البدیهیّات أنّ الدلاله طریق، و أنّ الطریق دالّ لم یکَد أن یشکّ فیه ذو مُسکه؛ (۲)فالدلاله فی اصطلاح أهل البیت-سلام اللّه علیهم-لیست مقصوره علی ما هو المتعارف المعهود عند الأکثرین، نعم هم علیهم السلام یتکلّمون مع أهل کلّ اصطلاح باصطلاحهم کما یثبت فی علم اُصول الفقه، و کذلک القول فی أکثر الألفاظ المستعمله فی هذا الخبر و فی غیره؛ و لهذا ورد فی خصوص القرآن والحدیث أنّ القرآن أو أنّ کلامنا ذو وجوه، فاحملوه علی أحسن الوجوه (۳).

و هذا الذی سمّاه علیه السلام بأحسن الوجوه ذو وجوه أیضاً، منها: حمل کلّ أحد إیّاه علی ما هو المصطلح عنده عند عدم الدلیل فی الواقع علی خلافه، أو عدم الدلیل علی خلافه عنده، أو عدم فهم دلاله الدلیل علی خلافه، أو عدم فرضته لفهم دلاله الدلیل المخالف، (۴)أو لممنوعیّه عن التوجّه إلیه و فهمه المراد منه، أو لقصور فهمه الخلاف عمّا هو الدلیل المخالف عنده أیضاً؛ حیث إنّه فهم أنّ هذا الدلیل مخالف لما عنده من الاعتقاد، إلّاأنّه لا یفهم المراد منه، إلی غیر ذلک؛ لکی کلّ ذلک عند الإیضاف و التجافی عن الاعتصاف؛ (۵)فإنّه مخطئ مأجور؛ وإلّا فهو مخطئ عند شیطان مرید أخذه

۱- ۱) . لم نجد الخبر فی أحادیث الفریقین، و الظاهر أنّه من أقوال الحکماء و العرفاء. راجع: بحار الأنوار، ج ۶۴، ص ۱۳۷؛ [۱] شرح الأسماء الحسنی، ج ۱، ص ۹۴ و ۱۴۵ و ۲۴۵؛ و ج ۲، ص ۱۲ و ۸۳.

۲- ۲) . رجل ذو مسکه أو ذو مسک: أی ذو رأی أو ذو عقل؛ یقال: ما بفلان مسکه: أی ما به قوّه ولا عقل. راجع: لسان العرب، ج ۱۰، ص ۴۸۸؛ [۲] مجمع البحرین، ج ۵، ص ۲۸۸.

۳- ۳) . راجع: عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۴؛ [۳] نهج البلاغه، ص ۴۶۵.

۴- ۴) . الفرضه، یحتمل أن یکون بمعنی القطع، أو بمعنی المحطّ أو المشرع أو الثلمه. راجع: لسان العرب، ج ۷، ص ۲۰۳.

۵- ۵) . الإیضاف: العدول. و التجافی أیضاً بمعنی التباعد. والاعتصاف: أی الاکتساب أو الطلب. راجع: العین، ج ۶، ص ۱۹۰؛ لسان العرب، ج ۱، ص ۸۸؛ و ج ۹، ص ۲۰۸ و ۲۴۷؛ مجمع البحرین، ج ۱، ص ۸۸.

اللّه سبحانه أخذاً شديداً، و شطّطه شذراً بديداً؛ (۱)و قد قدّمت بعض الكلام بهذا المضمون ليكون حجّه بينى و بين ربّى، علَىَّ و على من اطّلع على رسالتى هذه، «إِنِ اِفْتَرَيْتُهُ فَعَلَىَّ إِجْرامِى» ۲ و لا حول و لا قوّه إلّاباللّه.

اعلم أنّ هذا الاسم له أسماء أيضاً، منها: الحقّ المخلوق [به]، (۲)و الهويّه المدعوّه بها، والمشيّه الأوّليّه، والإراده الفعليّه، و الإبداع، والإيجاد، ونَفَس الرحمن، والوجود المنبسط، والوجود المطلق، والعقل، والقلم، والنور المحمّدى صلّى اللّه على محمّد وآله؛ كلّ ذلك بلحاظ، و اعتبار كلّ فى مقامه و محلّه، وهذا الاسم المخلوق، وهو مجموع عالم الأمر بمراتبه الأربع، وعالم التكوين بمراتبه الأربعين، و عالم التدوين بجميع مراتبه الثمانيه والعشرين، و عالم الأنفس كذلك، أو غير ذلك عند أهل المعرفه و اليقين.

والحاصل [أنّ] هذا الاسم هو الفعل الأوّل والحروف الأكمل باصطلاح الخاصّ، وأمّا باصطلاح الناس فمجموع الموجودات من الحقيقيّات و الاعتباريّات والخارجيّات والذهنيّات؛ ومن البيّن أنّ هذا الاسم ليس بالحروف متصوّت (۳)حسب ما

۱- ۱) . شطّ أى بعد، و كلّ بعيد شاطّ؛ لكن إراده التفعيل منه لا يساعدها اللغه، و الصحيح أشطّه من الإفعال مع أنّه غريب أيضاً. و الشذر: هنات صغار، و فيه معنى الصغاره و بالإيجاز الحقاره، و هو جمع شذره. و البديد من البدّ-بالضمّ-بمعنى الفراق، والبديده و التبدّد: التفرّق، والتبديد: التفريق، لكن فعيل منه بعيد، ويحتمل أن يكون «بدداً» . راجع: العين، ج ۶، ص ۲۱۲؛ لسان العرب، ج ۳، ص ۷۹؛ و ج ۷، ص ۳۳۴؛ مجمع البحرين، ج ۳، ص ۱۱؛ و ج ۴، ص ۲۵۸.

۲- ۳) . إنّ فى بيان معنى قوله «الحقّ المخلوق به» لابدّ من تمهيد مستفاد من قول الحكماء و الفلاسفه فى تفسيرمراتب الوجود، و هى ثلاث مراتب: الأوّل الوجود الصرف الذى لا يتعلّق وجوده لغيره و لايتقيّد بقيد، و هو عند العرفاء يسمّى بالهويّه الغيبيّه أو الغيب المطلق أو الذات الأحديّه؛ والثانى الوجود المقيّد بغيره ما سوى الحقّ الأوّل من الموجودات كالنفوس و العقول و غيرهما، ويسمّى هو أيضاً بوجود الواحديّه؛ و الثالث الوجود المنبسط الكلّيّه كالمعانى المعقوله. ثمّ أوّل ما ينشأ من الوجود المنبسط الذى يسمّى بالحقيقه المحمّديّه هو الحقّ المخلوق به أو نفس الرحمن أو حقيقه الحقائق أو حضره الأسماء، فالوجود الحقّ الأحدىّ من حيث اسم اللّه المتضمّن لسائر الأسماء على وجه الإجمال، ومنشأ لهذا الوجود المطلق باعتبار وحدته الذاتيّه. انظر: شرح الكافى لصدر المتألّهين، ذيل الحديث.

۳- ۴) . قول الإمام عليه السلام: «غير متصوّت» و ما بعده من مثاليه-كما أشار به الشروح-إمّا حال عن فاعل «خلق» ، وحينئذ هو إمّا بناء للفاعل أو للمفعول؛ أو صفه للاسم، فحينئذ أيضاً إمّا على البناء للفاعل أو للمفعول، و كلّ من الشروح اختار واحداً من الأربع، فلمزيد الاطلاع راجع الشروح التى ذكرناه فى التمهيد. وأمّا المصنّف-كما سيأتى واضحاً فى الرساله-قد اختار الوجه الثالث، أى اتّخذه وصفاً أو حالاً للاسم بناءً على المفعول.

يفهمه العوام من الحرف و الصوت؛ فهذا الكلام-على قائله آلاف تحيّه و سلام-نازل على المتفاهم العرفى و المصطلح المعروفى عند العوام، الذين ليس مبلغ فهمهم من الكلام إلّاإلى هذا المقام، و إن كان للكلام عند الأئمّه عليهم السلام من المعنى بل المعانى ما هو غير هذا المرام أيضاً [و] هو كذلك فى الفرقان المجيد والقرآن الحميد؛ ها هو كلامه سبحانه يقول: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» ۱ و إن كنت من الذين لا يفهمون، وشاهده قوله سبحانه، ولكن ما الفائده فى أنّك لست لكلامها من السامعين؛ ها هو اللّه سبحانه يقول: «كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ» ۲ لكن ماذا وضع بأنّك ما سمعت بفطرته، ولا فهمت تقدّسه؛ ها هو الإمام-عليه الصلاه و السلام-يقول: إنّ الماء يسبّح بفيضانه، و الطير بطيرانه، أو هذا بهفيته (۱)، وذاك بدفيفه، (۲)لكنّك لست (۳)بعالمه ولا فقيهه. و قد ورد عن أهل العصمه سلام اللّه عليهم أجمعين: أنّ كلّ كتاب أُنزل على الأنبياء ما كان ينزله جبرئيل عليه السلام باللغه العربيّه؛ لكن نبيّ كلّ قوم ما كان سمعه إلّابلسان قومه (۴).

فأقول: إن كنت الدارى فأىّ كلام هذا الذى يقول اللّه سبحانه لنبيّه الأمين المأمون:

۱- ۳) . فى النسخه: «بهفيطه» . ولم نجد فى اللغه شيئاً يناسبه، و الظاهر أنّه سهو من الكاتب، و الصحيح ما أثبتناه. و «هفت» أى تساقط، كمايهفت الثلج، والهفت من المطر الذى يسرع انهلاله، وانهفت أى انخفض و اتّضع. راجع: العين، ج ۴، ص ۳۴؛ لسان العرب، ج ۲، ص ۱۰۴؛ [۱]مجمع البحرين، ج ۲، ص ۲۲۸. [۲]

۲- ۴) . كذا. والدفّ: تحرّك الجناح، يقال: دفّ الطائر دفيفاً: حرّك جناحيه بطيرانه، و معناه: ضرب بهما بدفّتيه. راجع: لسان العرب، ج ۹، ص ۱۰۴؛ [۳]مجمع البحرين، ج ۵، ص ۵۹. [۴]

۳- ۵) . فى النسخه: «تست» .

۴- ۶) . راجع: الآيه ۴ من سوره إبراهيم؛ وبحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۴۲، ح۴۷ من دون الإسناد إلى المعصوم.

«إِنَّهُمْ ۱عَنِ اَلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ» ۲ ؟ قل لی: هل فهمت و سمعت ذلک الخطاب الوارد من ربّ الأرباب للحاجّ الحجّاج المبیّن عن کلّ ناحیه و فجاج: (۱)«لبّیک اللّهم ربّنا لبّیک، لبّیک و سعدیک» ؟ ! هل هو-سبحانه و تعالی عزّ وجلّ-من الأعین، أم أنت-یا أیّها العمی الأصمّ -من اللاعنین العاتبین؟ !

کلّا، إنّک عن السمع لمعزول، و عن السماع فی خاویه! (۲)وأقول و [أنا] فی غفله و هفوه (۳)و دهول (۴): «یا لَیْتَ قَوْمِی یَعْلَمُونَ» ۷ وحزبی یسمعون. وکیف کان فنزل الکلام علی ما هو مراد الإمام فی هذا المقام عن الصوت و الکلام حسب ما یفهمه کافّه العوام؛ فإنّ للحیطان جدران وللجدران آذان (۵).

فنقول مکرّراً: إنّ المراد من هذا الاسم هو مجموع الوجود المطلق الخلقیّ المخلوقیّ، و معلوم أنّ هذا الاسم «بالحروف غیر متصوّت، و باللفظ غیر منطق» ؛ لأنّه ما کان مرکّباً حرفیّاً، ولا مؤلّفاً هوائیّاً، وما کان «بالشخص، غیر متجسّد» ؛ لأنّه لم یکن من الأجسام المثالیّه، و لا الأجساد العنصریّه؛ ومن البیّن أنّ التجسّد والتشخّص من لوازم

۱- ۳) . فِجاج-بالکسر-جمع فجّ بمعنی مسلک أو الطریق أو الجهه. راجع: لسان العرب، ج ۲، ص ۳۳۸؛ مجمع البحرین، ج ۲، ص ۳۲۱.

۲- ۴) . أی المنقلع أو الخالیه أو الفاقده. راجع: لسان العرب، ج ۱۴، ص ۲۴۵؛ مجمع البحرین، ج ۱، ص ۱۳۲.

۳- ۵) . الهَفوه: الزلّه. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۶۲.

۴- ۶) . کذا. وما وجدناه فی اللغه: الدَّهل بمعنی التحیّر، والداهل بمعنی المتحیّر. راجع: لسان العرب، ج ۱۱، ص ۲۵۱.

۵- ۸) . الحیطان: جماعه الحائط، وجاء هنا بمعنی المحوّطه. والجدران جمع الجدار. والعباره مثل فی العرب و نظیره فی اللغه الفارسیّه: «دیوار گوش دارد» . راجع: العین، ج ۳، ص ۲۷۷؛ [۱] لسان العرب، ج ۷، ص ۲۸۰؛ مجمع البحرین، ج ۳، ص ۲۴۴. [۲]

المثالیّات و العنصریّات.

لایقال: لو کان هـذا الاسم هو ما تقول-أعنی مجموع الخلق و المخلوق-فنفی التجـدّد والتشـخّص والتشبیه واللون والبضع والقطر والحـدّ عنه باطل؛ لأنّ تلک من لوازم الأجسام و الأجساد، و لیس شـیء من الخلق والمخلوق خالیاً عن تلک المـذکورات، بل لا محلّ لتلک المذکورات إلّاالخلق والمخلوقات!

قلت: إنّ المخلوق بلاـ مخلوقه کـذلک، و کـذلک الخلق إن أردت منه الخلق بـأن یکون مصـدراً علی معنی المفعول، ولکن إن قلنا: «إنّ المراد من المخلوق ما هو یفهم منه فی ضـمن الخلق، وإنّ المراد من الخلق أیضاً هو معناه المصـدری، أعنی ما یفهم منه حین الوجود و الإیجـاد» ، فلا؛ لأنّ المراد إنّما هو القول فی أوّل الإیجاد [و] الخلق و قبل الأیس؛ (۱)فکلّ تشخّص وتجدّد وصنع ولون وقطر وجد بذلک الاسم، وهو الوجود المطلق قد وجد وبه تأیّس، فافهم إن کنت تفهم.

أقول: هل سـمعت بأنّ ما وراء جسم الکلّ لا خلأ ولا ملأ؟ ! وهل تصوّرت ذلک لأهل العصمه أنّ معنی ذلک إنّما هو نفی تلک المذکورات عمّا وراءه؛ علی أنّه یمکن التوجیه بوجه آخر، و هو أنّه قال علیه السـلام: «بالشـخص غیر متجسّد» ، یعنی: لم یکن له مشـخّصات قبله حتّی یتشـخّص به ویتجسّـد علیه؛ إذ کلّ موجود من الموجودات الجزئیّه فإنّما یوجد بعد وجود متمّاته السـتّه من الکمّ والکیف والوضع والأـین والمتی والجهه، وله کـذلک الوجود المطلق، لکن فلیعلم أنّ کـلّ ذلـک علی لسـان الظاهر الـذی لایمکن التعبّر عن المرام بأکثر منه، وإن کنت ممّن تفهم لسان الإشاره و تلویح العباره، یعنی کنت ذا قویً فتعلم أنّ الإشکال غیر وارد أصـلاً؛ إذ المراد من هـذا الاسم المخلوق -کما قلنا-هو الوجود المطلق العاری عن کلّ قیـد و تقیّـد، و هو مثال اللّه الذی لا مثل له ولا شبه؛ [أ] لا تری إلی قوله تعالی.

«و بالتشبیه غیر موصوف» ؛ لأنّه واحد مطلق، وهو کذلک لا شـبه له؛ کیف وصـفه الواحد المطلق واحد مطلق البتّه، ولنعم ما قیل: وفی کلّ شی له آیه تدلّ علی أنّه واحد

وکذلک قوله علیه السـلام: «و باللون غیر مصـبوغ، منفیّ عنه الأقطار، مبعّد عنه الحدود» ؛ لأنّ جمیع ذلک من لوازم الموجودات الجزئیّه المقیّده، وأمّا الموجود المطلق العاری عن کلّ قید -حتّی عن قید الإطلاق-فلا؛ ألا تری إلی قوله علیه السـلام: «محجوب عنه حسّ کلّ متوهّم» ؛ لأنّ

۱- ۱) . المراد من الأیس فی اصطلاح العرفاء والحکماء الوجود فی مقابل اللیس بمعنی العدم.

الوهم لا- يدرک إلاّ- المعانی الجزئیه، وهذا الوجود و الموجود لیس بکلّیّ ولا جزئیّ، ولا کلّ ولا جزء؛ بل الکلّی به صار کلّیاً، والجزئی به صار جزئیاً، وکذلک الکلّ وعنهما من القیود والإضافات.

وإن شئت ازدیاد البصیره تقریر المرام علی طور آخر نقول: غیر خفیّ أنّ لجمیع الموجودات ممّا سوی الحقّ-تعالی شأنه العلیّ- جهه اتّحاد واشتراک، وجنبیه خلاف واختلاف؛ فاتّحادها واشتراکها فی الکلّیّات التوصیفیّه والنوعیّه، والجنسیّه والجنسیّات، کذلک إلی أن ینتهی تلک الأفراد والأصناف والأنواع والأجناس إلی جنس الأجناس، مثلاً أشرکَت الأفراد الفرسیّه فی الصوره الجنسیّه الحیوانیّه، ثمّ الأفراد الحیوانیّه فی الصوره الجنسیّه النامیه، ثمّ الأفراد النامیه فی الصوره الجنسیّه المطلقه علی اصطلاح أهل المنطق والمیزان؛ فأفراد کلّ جنس بینها اشراک واتّحاد فی جنسه القریب؛ وأمّا اختلافها فمن فصلها القریب، ومن البیّن أنّ الأشخاص والأصناف والأنواع والأجناس وکذلک الفصول والأعراض والخواصّ-التی قامت بها الموجودات الجزئیّه، وتحقّقت بها مادّه وصوره-تنتهی کلّاً [و] جزءاً إلی جنس الأجناس، الذی لیس فوقه مساس (۱)ولا- إحساس؛ إذ لیس وراء عبّادان قریه، (۲)أو الأشخاص ینتهی بالأصناف، والأصناف بالأنواع، والأنواع بالأجناس، والأجناس بجنس الأجناس، وکذلک الفصول بالأُصول، والأُصول بالکلّیّات، والکلّیّات أی الأجناس المنتهیه بجنس الأجناس، وکذلک البواقی ممّا ذکرت وممّا لم یذکر.

وجنس الأجناس هذا عار [عن] جمیع تلک القیود التی قلنا من الشخصیّه والصنفیّه، والنوعیّه والجنسیّه؛ وإلاّ لم یکن لها جزء، ولا بالنسبه إلیها کلّیّاً؛ فأنت إذا

۱- ۱) . مساس مصدر لا- اسم، ویقال: لا مساس، أی لا مماسّه؛ وفی قوله تعالی: «أن تقول لا مساس» . راجع: لسان العرب، ج، ص ۲۱۹.

۲- ۲) . عبادان-بفتح العین أو الضمّ، وعلی صیغه التثنیه-بلد علی بحر فارس بقرب البصره شرقاً، وعن الصنعانی: جزیره أحاط بها شعبتا دجله؛ والعباره تمثیل فی لغه العرب، یراد منه غایه المسیر. راجع: المصباح، ص ۳۸۹؛ [۱]مجمع البحرین، ج ۳، ص ۹۶. [۲]

أردت أن تعتبر تلك الحقيقه الكلّيه الجامعه التى سماها علماء المنطق والميزان بنوع من التصوّر بجنس الأجناس، ويتصوّرها بحسب إلقاء كلّ قيد وتقيّد، وإضافه من كمّ وكيف، وتشاكل وتماثل وتجانس، وتقارب وتباعد، واجتماع وافتراق ومعيّه ونوعيّه وإبانه وتجديد وتميز ونفى وإثبات، وتولّد وتوليد، وعلّيه ومعلوليّه، وإفراد وجمعيّه، وكلّيه وجزئيّه، وأوّليّه وآخريّه، واستداره واستبطاله، ودخول وخروج، وعموم وخصوص، وحلول واتّحاد، وتعرّض وتعريض، وإيماء وتلويح، وثقل وخفّه، وحركه وسكون، وتغيير وتبديل، ومعروضيه وعارضيه إلى غير ذلك من القيود والإضافات، منها كميل رحمه الله عن علىّ أمير المؤمنين عليه السلام، وكان عليه السلام أجابه بأجوبه، منها: «محو الموهوم وصحو المعلوم» ومنها: «كشف سبحات الجلال من غير إشاره» إلى غير ذلك (۱).

وفهم ذلك وتصوّره لمن ليس له فؤاد مشكل جدّاً؛ لا- ترى كيف يخاطب علىّ عليه السلام الكميل مع أنّه من المعرفه بمكان عالٍ؛ بقوله: ما لك والحقيقه؟ ! لأنّه عليه السلام علم بأنّ المعرفه بذلك المرام مشكل جدّاً؛ كيف و هو-أعنى كميل-يريد أن يعرف تلك الحقيقه بالعباره والبيان والتشريح والتبيان؛ ومن البيّن أنّ لسان العباره هنا فى الكلال؛ إذ لا يوجب التعبير عنها إلّا بُعداً وإضلالاً؛ (۲)إذ كثره التعبير والعباره توجب ازدياد القيود والإشاره، وبعد ذلك لا- يفهم تلك الحقيقه؛ ولهذا كان عليه السلام كلّمه، يجيبه بجواب كان يقرّر أصل مفادّ جوابه الأوّل، لا أنّه كان يجيب بجواب آخر كما حسبه جمع من أهل التصوّف خذلهم اللّه تعالى.

والحاصل يجيب: لم أراد فهم ذلك المرام سلب جميع القيود والشؤون عن هذا الاسم حتّى المتضادّات والمتناقضات، التى اشتهر أنّ سلب النقيضين وجمعها

۱- ۱) . العبارتان من كلام أمير المؤمنين عليه السلام فى الحديث المشهور بحديث الحقيقه المنتسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام، تحقيق الحديث جاء مفصّلاً فى المجلّد الثانى من مجموعه ميراث حديث شيعه، ص ۲۰۵. [۱] وراجع: روضات الجنّات، ج ۳، ص ۵۳۷؛ [۲]مجالس المؤمنين، ج ۲، ص ۱۲؛ [۳] شرح الأسماء الحسنى للسبزوارى، ص ۱۳۱.
۲- ۲) . كذا.

لایمکن، وإنّها غلط؛ وإن شئت الشاهد فانظر إلی قوله علیه السلام فی توصیف ذلک الاسم: مستتر غیر مستور؛ و کلاهما بصیغه المفعول، أو الأخیر فقط لفظاً والأوّل معنی کما یفهم من تفسیرنا له، یعنی إنّه مستتر فی نفسه بنفسه؛ لأنّه متجلبب فی نفسه بجمیع الشؤون والهیئات، وغیر مستور: أی لیس تحت شیء حتّی یکون به مقهوراً، بل کلّ ما سواه من الفعلیّات فیه صار مستوراً؛ فهو وإن کان مستوراً لکنّه ظاهر أیضاً، ومع کونه ظاهراً مستور أیضاً؛ ففیها ظهر، وبها منها استتر؛ فافهم وسیجیء قلیل بیان لذلک أیضاً، فتربّص.

«فجَعَلَه» :

أی جعل مسمّی ذلک الاسم بنوع استخدام، أو جعل نفس ذلک الاسم-إذ الاسم عین المسمّی-مسمّی هذا الاسم، وذلک الاسم هو اللغز والمعمّی؛ (۱)فإنّه أشدّ من الصخره الصمّاء، وأظلم من اللیله الحالکه (۲)الظلماء، إلّا عند من یری بالنور، ویسمع بالنور؛ فإنّ ذلک عنده ظاهر غیر مستور، ویفهمه من غیر نکر ونفور، وأمّا أصحاب القبور الذین هم فی تقصیر وقصور، فلا یزیدهم بذلک إلّا البعد والغرور.

«علی أربعه أجزاء معاً» :

أعنی: ا. ب. ج. د؛ (۳)إذ تلک الأجزاء الأربعه ا. ب للموجودات، وجد للموجودات

۱- ۱) . اللغز والتعمیه: الإخفاء والتلبیس فی الکلام أو غیره. راجع: لسان العرب، ج ۵، ص ۴۰۵؛ وج ۱۵، ص ۱۰۱.

۲- ۲) . الحالکه-من الحلک-یقال لشدّه السواد. راجع: لسان العرب، ج ۱۰، ص ۴۱۵.

۳- ۳) . واعلم أنه قد ذهب الأعلام هاهنا إلی أقوال غیر هذا التفسیر: منها ما قاله صدر المتألّهین: «فاعلم أنّ تلک الأجزاء لیست أجزاء خارجیّه ولا مقداریّه ولا حدّیه کالجنس والفصل و. . . بل إنّما هی معان واعتبارات ومفهومات أسماء وصفات» . ثمّ أشار بوجوه محتمله فی تفسیر العباره، ملخّصها هکذا: «فیمکن أن یقال بوجه: إنّ المراد منها صفه الحیاه والعلم والإراده والقدره؛ فإنّ أوّل الصوادر سواء اعتبر کونه عقلاً أو وجوداً منبسطاً یصدق علیه أنّه حیّ علیم مرید قادر. . . ؛ ووجه آخر فی کتب الحکمه: إنّ الصادر الأوّل له أربعه حیثیّات: الوجوب والوجود والماهیّه الإمکانیّه والتشخّص، فمن. . . ؛ ووجه آخر وهو أقرب: الأرکان الأربعه المسخّره للکلمه الإلهیّه هی العقل والنفس والطبع والجرم. ما من جوهر وجزء من العالم إلّاوله هذه الأرکان الأربعه، وکلّ منها مشتمل علی معانی الأسماء الثلاثه من العلم والإراده والقدره، ولکن علی وجه التفاوت فی الظهور والإخفاء والقوّه والضعف، و. . .» . و قال المجلسی رحمه الله: «کلّ أسماء اللّه تعالی ترجع إلی أربعه؛ لأنّها إمّا أن تدلّ علی الذات أو الصفات الثبوتیّه الکمالیّه أو السلبیّه التنزیهیّه أو صفات الأفعال؛ فجری ذلک الاسم الجامع إلی أربعه أسماء جامعه ولمّا کانت تلک الأسماء الأربعه مطویّه فی الاسم الجامع علی الإجمال لم یکن بینها تقدّم وتأخّر، ولذا قال: لیس منها واحد قبل الآخر» .

فوّاره النور و شاهق الطور، وهی الکتاب المسطور، والبحر المسجور، والرقّ المنشور؛ بل النشر والناشر المنشور، ولعلّک ما فهمت وما استبصرت، فأقول علی الإجمال فی المقال، کی لا یورث الکلّ والملال، ولا یقوم قیل ولا قال: إنّ تلک الأجزاء الأربعه فی الکتب الأربعه؛ فی الکتاب التدوین فما إلیه أشرنا، وأمّا فی الکتب الثلاثه الاُخری وهی التکوینی والآفاقی والأنفسی فنقول: إنّ الألف یعنی حرف فی التدوینی، مقابل للنور الأبیض فی التکوینی، والمشیّه فی الآفاقی، و اُمّ الرأس فی الأنفسی؛ ألا تری ما اشتهر بین أطفال الکتب-وإن کانوا لا یعلمون هم و لا معلّمهم- حیث یقولون باللغه الفارسیّه: «ألف» یعنی: «ا، چیزی ندارد» یعنی: إنّه عار عن کلّ قید وتقیّد: من حرکه وسکون وإعراب وبناء ورخوه وشدّه وإماله (۱)وإشمام (۲)وإخفاء وإظهار وإدغام وقلب وغیر ذلک، حتّی من التظنّی (۳)والتلفّظ؛ فإنّ مایتلفّظ به فإنّما هو اسم «ا» یعنی ألف إذن مسمّاه، وقد بیّن ذلک فی محلّه؛ وهل علمت من أنّ البیاض هل هو لون کما حسبه جمع من جهّال المتکلّمین و الحکماء، أو أنّه عدم لون وخلوّ عن کلّ لون کما أنّه عند أهل الحقّ محققّ؟ !

وهل فهمت أنّ الترکیب والتألیف فی بدن الإنسان موجود علی اختلاف أجزائه إلّا

۱- ۱) . الإماله: من الأمل، یقال لتطنیب الحرف فی القراءه. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۲۷. [۱]

۲- ۲) . إشمام الحرف: بأن تشمّه الضمّه أو الکسره، وهو أقلّ من رَوْم الحرکه؛ لأنّه لایسمع وإنّما یتبیّن بحرکه الشفه، والحرف الذی فیه الإشمام ساکن أو کالساکن. راجع: لسان العرب، ج ۱۲، ص ۳۲۶؛ [۲]مجمع البحرین، ج ۶، ص ۱۰۰. [۳]

۳- ۳) . کذا. والتظنّی: التحرّی، وهو من التظنّن. العین، ج ۸، ص ۱۵۲. [۴]

اُمّ الرأس وهو الهامّه، (۱)وإن كان التركيب فی ظاهره أكثر من أجزاء البدن كما أنّ عند أهل التشريح مشرّح ولديهم مصرّح؟ !

وهل عرفت وجه تمكّن القوّه الغريزيّه فيه وطبعيّه الحراره عليه؟ ! و هل عرفت وجه صدور كلّ إراده واختيار منه؟ !

هـذا، وكـذلك البـاء فی التـدوينی مقابل للنور الأصـغر فی الحروف، ومنه ظهرت الموجودات والعقل الكلّی فی الآفاقی، و مبـدأ الرِّجـل اليمنی من الأنفسـی؛ ألاـ ترى إلى أنّ الباء أوّل تعيّن فی الحروف، ومنه ظهرت الموجودات والعقل الكلّی؟ ! كـذلك فيه رأس الأيسيّات، والرِّجل اليمنی منه النطفه فی ولاده المتولّدات.

وكـذلك الجيم فی التدوينی مقابل للنور الأخضـر فی التكوينی، والنفس الكلّیّ الآفاقی ورأس الأوداج (۲)فی الأنفسی؛ ألا ترى إلى أنّ «جيم» واقع فی المرتبه الثـالثه عنـد جميع العلمـاء المشـارقه والمغـاربه مع اختلافهم فی ترتيب الحروف الجمليّه والتهجّيّه، وكيفيّه اشـتقاقه من الأـلف فی الـدور الثلاـثيّه، وصـدور النفس الكلّی من المشـيّه فی التقيّـد الثـانی فی الأـدوار الثلاثه فی العالم الآفاقيّه وقوع رأس الأوداج فی القمّه الثالثه من الأقسام الأربعه من العالم الأنفسيّه.

وكـذلك الدال فی التدوينی مقابل للنور الأحمر فی التكوينی، والجسم الكلّی فی الآفاقی، و رأس القلب فی الأنفسـی؛ إذ بذلك تمّت فی العوالم المذكوره الأدوار الأربعه والأركان المربّعه، وعليه اسـتقر المدار و اسـتتمّ القرار؛ إذ بالأربعه تمام الأدوار وكمال الأكوار، وهی الثلاثه: الراد، (۳)الواحـد، الفرد؛ وفيه الأشـهر الحرم الذی لايجوز فيه القتال، بل لا يمكن فيه الجدال؛ إذ بها تمّت الكلمه، بل و عظمت النعمه، وهاهنا عنت الوجوه للحیّ القيّوم و [قد] خاب من حمل (۴)ظلماً، وهنا تمّت بكلمه ربّك صدقاً

۱- ۱) . الهامّه، يقال لرأس كلّ شیء أو وسط الرأس أو فرقه. راجع: لسان العرب، ج ۱۲، ص ۶۳۴.

۲- ۲) . الأـوداج: العروق التی فی الأُـذنين ما أحاط بالحلق يقطعها الذابـح. راجع: العين، ج ۶، ص ۱۶۹؛ لسان العرب، ج ۲، ص ۳۹۸.

۳- ۳) . كذا العباره.

۴- ۴) . طه (۲۰) :۱۱۱. [۱]

وعـدلاً، وافهم الإشارات ولا تقف على ظاهر العبارات؛ فإن فككت التغيّر فى الكلام، وعلمت المقصود والمرام، فقـد نلت القدح المعلّى، وشربت الكأس الأوفى، واللّه على ما نقول وكيل، والهادى إلى سواء السبيل.

ثمّ اعلم يا أخى، أنّى أجملت الكلام، وأهملت بعض المرام، فعليك بحبل اللّه الذى ليس له انفصام، وعضد اللّه الذى لا يغلب و لا يضام؛ إذ قد ورد عن أهل العصمه عليهم السلام ما معناه أنّه: ليس واحد من شيعتنا استشكل عليه أمر إلّا ونحن نفسنا فى ردعه إذا ازداد حبّاً لنا؛ فبشّر المخبتين أنّ اللّه لا يضيع أجر المحسنين.

وأمّـا قوله عليه السـلام: «معـاً» ؛ فهو إشاره إلى أنّ تلك الأجزاء الأربعه لم يكن فيما بينها تقـدّم ولحوق زمانىّ ولا ترتيب وترتب مكـانى؛ فليس واحـد منها قبل الآخر، قبليّه زمانيّه، ولا بعـديّه مكانيّه، فالمعيّه وعـدم القبليّه والبعـديّه إنّما هى فى الظهور والبروز؛ لتوقّف ظهور المشـيّه مثلاً ـ على المشّـاء، وتوقّف بروز المشّـاء على المشـيّه ظهوراً معيّتيّـاً وبروزاً مرّتبيّـاً من قبـل الكسـر وهو الفعل بمنزله المشـيّه، والانكسـار وهو المفعول بمنزله المشّـاء؛ فهـذه الأـجزاء الأـربعه هى الأركان الأربعه للعرش الاسـتوائيّه والكرسـىّ الاجتلائيّه؛ فقال سبحانه: «اَلرَّحْمنُ عَلَى اَلْعَرْشِ اِسْتَوى» ؛ (۱)وفى موضع آخر: «اَلَّذِى أَعْطى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى» (۲).

وهـذه الأـجزاء فى العرش التكـوينىّ -كمـا قلنـا- هى الأـنوار الأـربعه والأركـان الأـربعه، وفى الشـرع التـدوينىّ الـذى هـو عكس التكوينى -أى ظلّه مثل النور من المنير- التجمّلات الأربعه والتسبيحات التربيعيّه، وهى:

«سبحان اللّه» : أعنى الركن الأعلى الأيمن من العرش، وهو النور الأبيض.

و «الحمد للّه» : أعنى الركن الأسفل الأيمن من العرش، وهو النور الأصفر.

۱- ۱) . طه (۲۰) :۵. [۱]

۲- ۲) . طه (۲۰) :۵۰. [۲]

و «لا إله إلاّ اللّه» : وهو الركن الأعلى الأيسر من العرش، وهو النور الأخضر.

و «اللّه أكبر» : وهو الركن منها توحيد إلاّ أنّه لا يتمّ التوحيد به إلاّ بعد الإنضمام إلى الثلاثه الاُخرى، كما أنّ العرش لايتمّ إلاّ بالأنوار الأربعه؛ فالتوحيد التامّ-الذى يكون العرش آيه له-لا يظهر إلاّ بعد ظهور تلك الأربع من التوحيد، وإن كان بعضها مقدّماً على بعض فى السببيّه والاشتراطيّه؛ فهذه التسبيحات الأربعه فى العرش التشريعى الذى هو الكتاب التدوينى باعتبار مجالى للأركان الأربعه للعرش التكوينى الذى هو هذا الاسم المبحوث عنه.

وهذه الأركان الأربعه تعبيرات اُخرى أربعه فى العرش الحقّىّ الحرفىّ النطقىّ، الذى أشار إليه-سبحانه الكريم-فى كلامه القديم: «إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ [ما]أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ» ۱ ولكن «وَ ما يَعْقِلُها إِلاَّ اَلْعالِمُونَ» ۲ ؛ إذ التوحيد له مراتب أربعه: التوحيد الذاتى، والتوحيد الصفاتى، والتوحيد الفعلى، والتوحيد العبادتى.

فالتوحيد الذاتى، وهو الجزء الخفىّ المختفى فى العرش الحقّى النطقى الحرفى: «لا إله إلاّ اللّه» .

والتوحيد الصفاتى، فيه: «محمّد رسول اللّه صلى الله عليه و آله» .

والتوحيد الفعلى: «علىّ ولىّ اللّه عليه السلام وأولاده المعصومين عليهم السلام حجج اللّه» .

والتوحيد العبادتى: «نحن و شيعتنا المؤمنون حقّاً» .

فافهم افهم افهم؛ فكان الأركان الأربعه العرشيّه التكوينيّه المجالىّ للتوحيد الكونيّه الخفيّه، وكذلك الأجزاء الأربعه للتسبيحات الأربعه المجالىّ للتوحيد الذكريّه الحقّيّه -لا يتمّ بعضها إلاّ بانضمام بعضٍ انضمام تسبيب وإشراط، كذلك تلك المراتب الأربعه للتوحيد القوليّه النطقيّه لا يتمّ بعضها إلاّ بانضمام بعض.

ولهذا ورد أنّ علماء النيشابور لمّا استقبلوا الرضا-عليه وعلى آبائه وأولاده التحيّه والثناء-سألوه أن يعظهم (۱)، فقال عليه السلام: عن أبى موسى الكاظم، عن أبيه جعفر الصادق، عن أبيه محمّد الباقر، عن أبيه علىّ بن الحسين، عن أبيه حسين بن على، عن جدّى رسول اللّه صلى الله عليه و آله، عن

۱- ۳) . فى المخطوطه: يوعظهم.

جبرئيل عليه السلام، عن ميكائيل، عن إسرافيل، عن اللوح المحفوظ، عن اللّه-سبحانه وتعالى وتقدّس- أنّ: «من قال: لا إله إلاّ اللّه دخل الجنّه» ، فلمّا انصرفوا عنه عليه السلام ناداهم: «بشرطها وشروطها، وأنا من شروطها» (۱).

أقول: وكذلك باقى الأجزاء؛ فإنّ هذا الكلام عن هذا الإمام عليه السلام إنّما هو تمثيل وتبجيل (۲)لهذا الشرط الواحد المذكور من جهه أنّه عليه السلام علم أنّه علماء نيشابور فى الولايه يفتنون، وفيها يضلّ المضلّون؛ فافهم، ولا تكن من الغافلين أنّك وأصحابك إنس من الإنسيّين. اللّهم اجعلنا من أصحابهم يا أرحم الراحمين، ويا مجيب دعوه المضطرّين، ويا إله العالمين، بمحمّد وآله الطاهرين عليهم السلام؛ فلنقبض من العلم العنان؛ فإنّ للحيطان آذان.

ثمّ اعلم أنّ تلك العوالم المختلفه فى الأسماء بأسرها واحده، وإنّما التفضيل لازدياد التبصّر وللمعرفه بأنّ لكلّ واحد من تلك العوالم أو الأجزاء والمراتب اسم فى كلّ مكان ورسم خاصّ فى مدى الدهر والزمان، وإلاّ فلا حاجه إلى تلك الأمثال والتنظير عند العالم العارف الخبير.

قال عليه السلام: «فأظهر منها ثلاثه؛ لفاقه الخلق إليها» :

أى لاحتياج نفس الخلق، وتوقّف الإيجاد على تلك الثلاثه التى هى العقل والنفس والجسم فى الكتاب التكوينى، أو حرف الباء والجيم والدال فى الكتاب التدوينى، وهذه النسبه فى غيرهما، فهو سبحانه لما علم أنّ تمام الخلق تكويناً وتكليفاً لا تكون إلاّ بتلك الثلاثه، وأنّ قوامهم واستقامه نظامهم وبلوغهم إلى غايه كمالهم وارتقائهم أقصى معارج معراجهم موقوف على تلك الثلاثه المذكوره، أظهرها سبحانه فى أنفسها بذلك الجزء الخفىّ، وهذه الأجزاء الثلاثه الظاهره باصطلاح آخر هى المشكاه والزجاجه والمصباح.

۱- ۱) . راجع: عيون الأخبار، ج ۴، ص ۲۰؛ [۱] معانى الأخبار، ص ۳۷۰، ح۱؛ التوحيد، ص ۲۵، ح۲۳؛ المناقب، ج ۳، ص ۱۰۱؛ [۲]روضه الواعظين، ج ۱، ص ۴۲؛ و. . . . . [۳]

۲- ۲) . التبجيل: أى التعظيم. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۴.

«وحجب منها واحداً» :

وهو المشيّه، أو حرف «ا» ، أو النور الأبيض، ولم يظهره ذلك لهم؛ وذلك لأنّ المشاء-أعنى الأجزاء الثلاثه الظاهره-وإن كان من حيث المشائيّه مشيّه، إلّا أنّه ظاهرها وأثرها ووصفها وصفتها، وإنّما لم يظهر ذلك الواحد لهم لأنّه لو ظهر لاحترقت الثلاثه بما فيها، «وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو اَلْجَلالِ وَ اَلْإِكْرامِ» ۱ فهو وإن كان ظاهراً فى كلّ فصل وكتاب، وفى كلّ جزء وباب، إلّا أنّه لن يظهر إلّا بقناع وجلباب وسرّ وحجاب.

قال شيخى رئيس العرفاء والزهّاد: ولم يظهر ذلك؛ لعدم توقّفهم عليه إلّا فى خصوص الاعتقاد الذى عليه بدأ المبدأ والمعاد، وما أعطاهم اللّه سبحانه من العقل كما فيهم، ومن الزلّات ناهيهم، و لاتتوهّمن شيئاً؛ فإنّ ذلك الكلام أيضاً متين جوهر ثمين، حقيق بأن يكتب بالنور على وجنات الحور، إلّا أنّ هذا الذى ذكرناه أنسب بهذا السياق، وأدلى فى الحديث عند السياق.

و «هو» : أى هذا الواحد هو «المخفىّ المكنون المخزون» : يعنى فيما بين الكاف والنون.

اعلم أنّ المكنون المخزون فيما بين الكاف والنون فى العالم التكوينى باصطلاح آخر هو باطن الأيّام الستّه التى خلق اللّه سبحانه فيها السماوات والأرض، وهو باطن العقل والنفس والروح والمادّه والمثال والهيولى، المقوّمات الستّه. وهذا فى العالم التدوينى الواو المستتر فى لفظه «كُن» ؛ فإنّ أصله «كون» فهذه الكلمه معتلّ العين، عنه علّه كلّ ذى عين، وهو الدواء الذى سمّى بذات الجنين؛ قال علىّ عليه السلام: أتحسب أنّك جرم صغير

ساقط فى الدرج خفى مدرج، إشاره إلى أنّ العين الذى هو المفرّه للعين من البين

مفقود، لا يعلم له «فى» و لا «أين» ، وهذا الساقط وهو الواو، وصدر من إشباع الهاء الهويّه الحقّه ومن إشمام نفسه الرحمانيّه، فهو «هو» الضمير إلى كلّ موجود، وإنّ «هو» كان ضميراً غائباً فى البين مفقود، فبالواو والهاء تمام الاسم الكلّىّ المعبّر عنه بالوجود المطلق الحقّى الخلقى المخلوقى، لا كما يحسبه الكدر الخلاء عن الصفا المسمّى بالصوفى؛ فإنّه أعمى، غبن، مطرود، شقى.

وأصل ذلك الاسم هو الهاء كما هو المصرع عند تحقيق النحاه أيضاً، لكنّ الواو كما أشرنا حدث من إشباع الهاء بالضمّ، وبهذا الإشباع قامت الأرضين، والسماوات والأرض انتظم؛ فالهاء باطن الواو وفاعله، والواو ظاهر الهاء وفعله ومفعوله، وباقى الحروف مدرج بين هندس ومخرج عن بين ذاكين؛ ألا- ترى كيف وقع الهاء بطوناً فى أوّل المخارج الحرفيّه أعنى رأس الفؤاد، والواو ظهوراً فى آخرها أعنى الشفتين؛ وهنّ هاهنا قالوا على بعض الوجوه: «السرّ إذا جاوز الاثنين فاش» .

يا أخى، هل فهمت معنى قولهم: «هو» فى «ضرب» ضمير الفاعل الغائب؟ !

أقول: معناه هو ظاهر الفاعل، أى فعله؛ والفاعل غائب فى الفعل، أى باطنه؛ فالفاعل فى «ضرب» استتر عن المفعول، وهو «بكراً» على اصطلاح النحاه، ونفس الفعل عندنا؛ لأنّه المفعول بنفس المفعول على الاصطلاحين وإن كان ظهر له به أيضاً، وهذا أيضاً إشاره إلى سبق من قوله عليه السلام: «مستتر غير مستور» ، وإن كنّا قد أشرنا إليه من ذى قبل. فمن جميع ذلك عرفت المرام عن قول اللّه الملك العلّام: «هُوَ اَلْأَوَّلُ وَ اَلْآخِرُ وَ اَلظّاهِرُ وَ اَلْباطِنُ» ؛ (۱)فافهم افهم و لا تكن من الغافلين، وصلّى اللّه على محمّد وآله الطاهرين إلى يوم الدين.

و كيف كان فهذه الأسماء التى ظهرت، كما عليه الإشارات قد سبقت، «فالظاهر هو اللّه تبارك وتعالى» :

و فى روايه اُخرى: هو اللّه العلىّ العظيم، والمعنى واحد، والمقصود متّحد؛ وبيانه

۱- ۱) . الحديد (۵۷) :۳. [۱]

على الإجمال هو أنّ قوله عليه السلام: «فالظاهر هو اللّه» الخ ليس المراد منه هو ظهور الذات بالذات الحقّه-جلّ شأنه وعظم برهانه-بل المراد هو ظهور الذات تعالى شأنه؛ ألا ترى كيف يذكر عليه السلام الأوصاف بعد لفظه الجلاله، من قوله «تبارك وتعالى» أو قوله «العظيم» على اختلاف الروايه، على أنّ لفظه الجلاله على ما هو الحقّ المحقّق اسم وصف ومشتقّ حسب ما دلّت عليه الأخبار واستدلّت عليه الآثار، فافهم المرام وعليه الاعتصام.

فظهور اللّه سبحانه بالأُلوهيّه وتباركه وتعاليه هو ظهوره بالأُلوهيّه بالعقل الأوّل الذى تألّه فيه المتألّهون، و يتباركه فى الجسم المبارك العظيم، والنفس العلىّ العظيم، وكلّ واحد من الألفاظ الثلاثه على اختلاف الروايه إشاره إلى واحد من الأجزاء الثلاثه الظاهره كما أشرنا إليه وأومأنا عليه، فافهم ولا تكن من الغافلين؛ فإنّ فى أمثال المقام ظلّ الظالّين وزلّ الزالّين.

«وسخّر سبحانه» تسخير طبع وإجلال «لكلّ اسم من هذه الأسماء التى ظهرت» أى الأجزاء التى سبقت أربعه أركان، حتّى كان ما كان، فحينئذٍ تمّ الوجود المقيّد على طريق سديد مسدّد؛ إذ تلك الأجزاء الثلاثه هى تمام الوجود المقيّد، وهى الوجود المقيّد بتمامه. وتلك الأركان الأربعه هى التى نسمّيه بالأُصول الأربعه من الخلق والرزق والممات والحياه، التى اشتملت عليها تلك الكريمه، وأشارت إليها هذه الشريعه: «وَهُوَ الَّذى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» ، (1)وإن شئت نسمّيها بالفصول الأربعه: الربيع والخريف والشتاء والصيف؛ وإن شئت نسمّيها بالطبائع الأربعه: الحراره والبروده واليبوسه والرطوبه؛ وإن شئت نسمّيها بالأخلاط الأربعه: الدم والبلغم والسوداء والصفراء؛ وإن شئت نسمّيها بالنفوس الأربعه: الأمّاره والملهمه والمطمئنّه واللوّامه؛ وإن شئت نسمّيها بالعناصر الأربعه المعروفه؛ وإن شئت نسمّيها بلسان الشرع بالملائكه الأربعه: جبرئيل وميكائيل وإسرافيل و عزرائيل.

۱- ۱) . تلفيق من الآيتين، إحداهما الآيه ۲۸ من البقره: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّه وَ كُنتُمْ أَمْوَ تًا فَأَحْيَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» ، والأُخرى الآيه ۴۰ من الروم: «اللّه الَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم. . .» .

ولا نتوحّش من أن أمليتك بجريان الفصول والاُصول والطبائع والأخلاط وحصولها الأنفس فى العقول والنفوس والأجسام كلاًّ؛ فإنّ كلّ واحد من تلك المذكورات موجود فى الأجزاء الثلاثه، إلاّ أنّه من جنسها مثلاً فضول العقليّات واُصولها وطبائعها وأخلاطها بأسرها عقليّات، كما أنّ تلك من النفسيّات نفسيّات ومن الجسمانيّات جسمانيّات.

فالقول الجامع من فصل الخطاب فى هذا الباب، والمذهب الجزل فى هذا الفصل هو أن نقول: إنّ الربيع من الفصول، والهواء من العناصر، والدم من الأخلاط، والحارّ الرطب من الطبائع من توابع ملك إسرافيل، وهو مظهر اسمه المجرّد النفس اللوّامه فى الإنسان خليفه هذا الاسم وحامل هذا الركن، وهذا الاسم هو النور الأبيض. وكذلك الصيف من الفصول، والنار من العناصر، والصفراء من الأخلاط، والحارّ اليابس من الطبائع من توابع الملك الميكائيل، وهو مظهر اسمه الرزّاق، والنفس الأمّاره فى الإنسان خليفه هذا الاسم وحامل هذا الركن، وهذا الاسم هو النور الأصفر. وكذلك الخريف من الفصول، والماء من العناصر، والبلغم من الأخلاط، والباء والرطب من الطبائع من توابع الملك جبرئيل، وهو مظهر اسمه الخالق، والنفس الملهمه فى الإنسان خليفه هذا الاسم وحامل هذا الركن، وهذا الاسم هو النور الأحمر. وكذلك الشتاء من الفصول، والتراب من العناصر، والسوداء من الأخلاط، والباء واليابس من الطبائع من توابع الملك عزرائيل، وهو مظهر اسم المميت، والنفس المطمئنّه فى الإنسان خليفه هذا الاسم هوالنور، وعلى هذا ترتيب المثلّثات الأربعه لفلك البروج والمواطن الأربعه من الصدر والقلب والفؤاد واللبّ، أو بالعكس، التى هى مقرّ الشريعه والقرينه والحقيقه والمعرفه. وكذلك الكتب الأربعه السماويّه، قال سبحانه: «فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ اَلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ»(۱)لمحرّره:

أخاف علىّ من نفسك ومنّى

وعليك منك ومن لسانى

۱- بقره ۲۶۰

ثمّ إنّ لكلّ واحد من تلك الملائكه الأربع أجنحه عقلائيّه يطير بها مع الملائكه العقل، وأجنحه نفسائيّه مع الملائكه النفسائيّه، وأجنحه جسمانيّه يطير بها مع الملائكه الجسمانيّه كما أشرنا؛ فحينئذ يحصل من ضرب أربعه فى الثلاثه ما قاله الإمام عليه السلام، حيث قال عليه السلام: «فذلك اثنا عشر ركناً» أو من ضرب الثلاثه فى الأربعه وهو ظهورها منها.

أقول: ولا بأس بالإشاره إلى تلك الأركان الاثنى عشريّه بطريق آخر عرفانيّه له شواهد شهوديّه ومدارك عقليّه ومسالك نقليّه، وما المؤمنون إلّا قليلون.

اعلم-هداك اللّه إلى الحقّ وحقّ الطريق-أنّ تلك الأجزاء الأربعه وإن كان كلّ واحد منها فى نفسه تامّاً-كما إليه أشرنا-إلّا أنّه مع انضمام بعضها إلى بعض فوق التامّ من دون ريبه فى المرام؛ لأنّ المجموع هو منبع الأنوار ومصدر الآثار، ذو جهه له الجهات، وذو حيثيّه [له] الحيثيّات، فهذا المجموع هو الصادر الأوّل والمصدر المعوّل، له وجوه وجوانب ممّا هى الصلب والترائب، وتلك الحيثيّات بوجوهها الكليّات انقسمت أوّلاً -كما عرفت-إلى الثلاثيّات التى ثلثت منها جميع الثلاثيّات، ثمّ إلى الرباعيّات كذلك، ثمّ إلى الاثنى عشريّات.

وقد عرفت بعض الأسماء لكلّ واحد من تلك المسمّيات، لكن هنا أعنى فى الاثنى عشريّات أسماء اُخرى لتلك المسمّيات عليها مدار الكائنات من العلويّات والسفليّات، البسائط والمركّبات؛ وها أقول:

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الأوّل: الحيثيّه الماهيّه المركّبه الكلّيّه الجامعه لجنس الأجناس وفصل الفصول، وهذه ببرهان العقل والتطابق لابدّ وأن يكون منحصراً فى واحد ثنائى وثنائىّ وحدانى مرتبه التكسّر والاتّحاد من غير سوء وإلحاد، بسيطاً فى تركّبه ومركّباً فى بساطته، وهذا لا يكون إلّا من عنده الأطراف اعتنقت، والأكناف انطوت، وللّه درّ قائله يقول فى مدح

النبیّ صلی الله علیه و آله فی منظومه: «تعانقت الأطراف عندی وانطوی بساط السویّ عدلاً بحکم السویّه»

وهذا الکلام منه إشاره إلی شدّه قرب القابل والفاعل حتّی کأنّه کاد أن یکون واحداً، أو أن یصیر متّحداً، کما أشار إلیه-سبحانه وتعالی-أیضاً بقوله: «یَکادُ زَیْتُها یُضِیءُ» ۱ . هذا الشخص ببرهان البصر والتقسیم فی الموالید لا- منها غایه العناصر، ثمّ من الموالید فی الحیوان لأنّها کمالها، ثمّ من الحیوان فی الإنسان لأنّه أقصاها، ثمّ منها فی أتمّها، وأتمّها أشهرها وأذکاها لأنّه أقصی قصواها، وهو النبیّ الختمی؛ للأدلّه النقلیّه والعقلیّه والتطبیقیّه والشهودیّه والعرفانیّه، وهذا الشخص بحکم الظنّ وشهاده ما سبقت من الأدلّه له جهه اتّحاد ومساواه مع الولیّ الختمی، فافهم واغتنم.

الثانی: الحیثیّه الجامعه لحیثیتی الحقیقه النوعیّه والحقیقه الشخصیّه، ومظهر هذین الاعتبارین: الحسن والحسین [علیهما السلام]؛ فإنّهما عین الإنسان وإنسان العین، وذلک بالأدلّه المذکوره أیضاً؛ فإنّ تلک الأدلّه جاریه فی تعیین مظاهر تلک الحیثیّات إلی آخر تلک الاثنی عشریّات.

الثالث: الحیثیّه الجامعه لما هو بالفعل فی القوّه الفعلیّه القریبه إلی الفعل بحسب تجوهر الذات، واجتماع الحیثیّات والصفات، ومظهرها فاطمه الزهراء علیها السلام؛ لأنّها لیله مبارکه، «فِیها یُفْرَقُ کُلُّ أَمْرٍ حَکِیمٍ» ، کما نطق به القرآن القویم (۱).

الرابع: حیثیّته بالفعل تجب استنادها إلی الجاعل، ومظهرها علیّ بن الحسین علیه السلام.

الخامس: حیثیّه الظهور والإظهار، ومظهرها باقر علم أئمّه الأبرار؛ إذ به علیه السلام شرع التدوینی الذی هو فی الباطن عرش محمّد، وتمّ، لکن بابنه الصادق المصدّق-کما لایخفی-استتمّ.

السادس: حیثیّه القرار والاستقرار، ومظهرها صادق الأخیار؛ ولهذا إلیه نسبه

۱- ۲) . إشاره إلی الآیتین الشریفتین ۳ و ۴ من سوره الدخان حیث قال: «إِنَّآ أَنزَلْنَهُ فِی لَیْلَهٍ مُّبَرَکَهٍ إِنَّا کُنَّا مُنذِرِینَ * فِیهَا یُفْرَقُ کُلُّ أَمْرٍ حَکِیمٍ» .

الشريعه النبويّه والطريقه الولويّه، وبهذين الاثنين تمّ التشرّع وهو العرش الوجودين: المادّه والصوره؛ الأوّل من الأوّل، والثانى من الثانى.

ولا يخفى أنّ تلك الحيثيّه فى مرتبه الحيثيّه الآنيّه وهى الحيثيّه الأوّليّه، وقد علمت الوجه بلمح من الإشاره وهمس من العباره.

السابع: حيثيّه حفظ وجوب السابق وبقائه بشخص فى جميع الأحوال صادق، ومظهرها موسى بن جعفر الصادق عليه السلام، وإن شئت فهم بطنه وكتمه فافهم معنى عفوه وكظمه.

الثامن: حيثيّه حفظ الوجوب اللاحق والرضا والتعليم لما فى علم اللّه تعالى سابق، ومظهرها علىّ بن موسى عليه السلام، فافهم الإشاره، وإيّاك أن تقف على ظاهر العباره؛ وهاتين المرتبتين فى مرتبه الوجوب بالغير، كما أنّ السابقتين فى مرتبه الوجوب بالذات.

التاسع: حيثيّه تعقل من حيث جواهر الذات، ومظهرها محمّد بن على؛ لأنّه محمّد بن على عليهم (۱).

العاشر: حيثيّه تعقل جواهر الذات من حيث جميع الصفات بعكس الأوّل، والدليل بقياس الأوّل، ومظهرها علىّ بن محمّد، فافهم ولا تكن من الغافلين.

الحادى عشر: حيثيّه تعقل الصفات بلوازمها وكيفيّاتها، ومظهرها حسن بن على، فافهم افهم افهم.

الثانيه عشر: حيثيّه تعقل ذات المبدأ من حيث هو هو؛ «إِنَّ عِدَّهَ اَلشُّهُورِ عِنْدَ اَللّهِ اِثْنا عَشَرَ شَهْراً فِى كِتابِ اَللّهِ يَوْمَ خَلَقَ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضَ مِنْها أَرْبَعَهٌ حُرُمٌ ذلِكَ اَلدِّينُ اَلْقَيِّمُ فَلا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ» (۲).

ألا ألا ألا إنّ الزمان قد استدار كهيئه يوم خلق اللّه عزّوجلّ؛ نحن الأيّام ونحن الشهور؛ (۳)وفى بعض الروايات: ونحن الساعات؛ وما علىّ إذ لم يفهم البقر! عساك-يا أيّها الدعىّ الغنىّ-

---

۱- ۱) . كذا.

۲- ۲) . التوبه (۹) :۳۶. [۱]

۳- ۳) . راجع: الصراط المستقيم، ج ۲، ص ۱۵۹، عن الإمام العسكرى عليه السلام فى كلام طويل.

تلك العبارات أدراك، وما أراك أدراك بأنّ الأئمّه التى هم سادات لولاك علّه خلق الأفلاك، وسبب وجود الكون بما فيه من ملاك، وظنّى أنّك لفهمك إلّا مقيم، ودرككك الذى هو غير مستقيم، قولى إليه الأدبار، وتقبل إلى دار البوار ورئيس القرار. ما لك-لا- بارك اللّه عليك، ولا توجّه منه خير إليك-تنكر فضائل حجج اللّه وذرّيّه رسول اللّه؟ ! ليس هذا هو التنصّر، لكنّك ليس لك التبصّر وليس فيه العلوّ، بل إنّك بذلوك ما عرفت مثالى إذا رأيت تبصّراً من تاريخ، أو وقفت فى قضيّه شريح، تأخذه تحته الكلّ وتضبطه فى صدرك، وتجلس فى صدر النادى، وتقول قبل كلّ قائل فى البادى: فعل فلان كذا، وترك فلان هذا.

وإن جاء أحد بما فيه تبديل لقولك أو تغيّر تحدّ عليه سفال التغيّر وتجد به لسان التنكير، و تقول: ليس هذا بصحيح، بل عندى بأعلى خلافه شاهد صريح، وتدّعى «أنا الحقّ» ، هذا والمحقّق هكذا، وتقعد به بالك، ويبنى عليه قالك، ومع ذلك ليس سندك إلّا قول رجل سنّى أو من ليس بسنّى؛ وأمّا لو روى عالم خبير أو فاضل بصير خبراً من كتاب صحيح أو أصل صريح فى فضيله واحد من الأخيار وسلاله الأطهار، بل رواه عن اُصول معلومه وفصول منظومه، اتّفقت عليها الثقله عن علمائنا والمهره من كبرائنا، فقال: كر منه تشبر ومن فورك عليه تقرض، وتقول مرّه: هذا مخالف لازين المتين وفاك، غير موافق مع شريعه سيّد المرسلين، مع أنّك ما علمت من علم الشريعه إلّا درساً ما فهمته منه إلّا طرساً، (۱)واُخرى تدّعى أنّ هذا فى الإمام غلوّ، ومع اللّه عدوان، وذاك منك كذب ومن غيرك بهتان، مع أنّ لك لا التفحّص (۲)وما تتبع، وتبليمه (۳)لا ترى ولا تسمع؛ وتاره تقول: هكذا يكذّبه الوجدان ونعلم خلافه والعيان، ومع ذلك وجدانك ليس بشىء، وعيانك عين اللا بشىء.

---

۱ - ۱) . الطرس فى اللغه يقال للكتاب الذى محى ثمّ كتب؛ ولعلّ أراد هنا معنى الفاسد من الفهم؛ يقال: طرّسه: أى أفسده. راجع: العين، ج ۷، ص ۲۰۹؛ لسان العرب، ج ۶، ص ۱۲۱؛ [۱] مجمع البحرين، ج ۴، ص ۸۱.

۲- ۲) . فى النسخه: مع أنّك إلا التفحّص.

۳- ۳) . كذا. والتبليم: التقبيح. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۵۴.

يا هـذا، واللّهِ الملك المـدرك، إنّى أرى أنّك أنت لا ترى، وأنّ من منه أخـذت لا درى ولا أدرى، ومع ذلك تولّى عين الدبر، وتقول: هذا لا شيء نكر، ولو تفضّلت وممّا شئت، وتكلّمت و ما واشيت، (۱)وهو قليل كلّ القليل، وقلّ ما لك إليه سبيل، تقول: إنّ هـذا نقص الأوهام، إليه قد يميل وإنّ ذا عن بعض العوام، كان يقال إذا ليس ما عليه المشـهور، وهو المؤيّد المنصور، كما هو معلوم غير مستور: إنّ آحـاد الأخبـار الوارده عن أئمّتنـا الأطهـار حجّه، ومع ذلـك تنكر تلـك الأخبـار الوارده فى فضائـل هؤلاء الأخيار، مع أنّك لو لا رأيت فاستمع بأنّ الأخبار قد تواترت، والآثار قد تواردت بلغت نيفاً وعشـرين، (۲)بل وقريباً إلى الثلاثين، أنّ مـا ورد عليكم متثاقلاً ـ تردّوه وإن كنتم عـالمين بخلافـه؛ لأنّ كلامنـا له وجوه ولعلّه منّا وأنتم لا تعلمون بأىّ الوجوه إيّاه قلنا، والردّ علينا شـرك باللّه، مع أنّ الأخبار التى نقول بها فى أمثال تلك كلّها عقليّه إلاّ [أنّه] ليس لك عقل حتّى تفهمها، وما تعلّمت إلاّ ـ أن تقول: إنّ خبر الواحـد فى الاُصول ليس بحجّه، وإنّ النقليّات ليست حجّه فى الاعتقاديّات، مع أنّك ترى بأنّا لا نسـتدلّ بتلـك الأخبار فى أصل الخمسه الضـروريّه، ولو شئنا لاسـتدللنا وإن كنت لا تفهم؛ أليست كلمه الاُصوليّين منّا قـد اتّفقت خلافاً للأشـاعره والأخبـاريّين كـلّ من وجه: أنّ العقل والنقل متطابقان؟ ! فبناءً على هـذا يجب أن لا يكون نقلاً حرفاً بل الأدلّه بأسـرها عقليّه.

فـإن قلت: فاسـتقرار اصـطلاح أهـل الاُصول على أنّ هـذا الـدليل عقلىّ، وذلـك نقلىّ، حتّى أنّهم بنوا أكثر كتبهم على سـفرين، وقالوا: السـفر الأوّل فى الأدلّه النقليّه، والسـفر الآخر فى الأدلّه العقليّه، وتعدادهم القرآن والحديث فى الأدلّه النقليّه؛ لماذا قلت لو أسفت وأنصفت؟ !

لأجبتك: أمّا أوّلاً فنقول: قد أشرنا أنّ قاعده التطبيق إجماعىّ بلا خلاف، فعدّهم

۱- ۱) . كذا. ولعلّ أراد معنى استخرجت أو استدللت. راجع: لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۹۴.

۲- ۲) . النيف: هو الزياده، تقول: عشره دراهم ونيف، وقيل: هو من الواحد إلى الثلاثه، والبضع من أربعه إلى تسعه. وقيل: النيف لا يقال إلّابعد عقد نحو عشره أو مئه أو ألف أو نحوها. راجع: العين، ج ۸، ص ۳۷۶؛ [۱]مجمع البحرين، ج ۵، ص ۱۲۷. [۲]

هـذين من هـذا القسم إنّمـا هو من جهه أنّ أكثر الآيـات والأخبـار الوارده فى المسائـل الفهميّه عنـد الإنصاف ممّا لا يفهم العقل معنيها، وإلّا لم نكن محتاجاً إليها كما هو المصرّح فى كتبهم أيضاً.

الثـانى: إنّ هـذا الاصـطلاح منهم مبنىّ على فهم الغـالب، كمـا أنّ العقـل الـذى هو حجّه بالإجماع إنّما هو الكلّ، أى كلّ العقول لاـتّفقوا، والغالب أيضاً كما هو الحقّ؛ فإنّ العقل فى هـذين القسـمين يكون حجّه على الكلّ، لكن مع تخليه الكلّ من الشـكوك كما هو شـرط فى حصول العلم بالمتواترات؛ فحينئذ لما كان الذكر من أهل العلم لا يعرفون الوجه العقلى لتلك الآيات والأخبار الوارده فى الفقهيّات سمّوها بالنقليّات.

الثـالث: إنّهم لمـا رأوا أنّ أكثر الأخبـار والآيـات الوارده فى الفقهيّـات وفى غيرهـا على الإطلاق ليس للعقل مـدخل فى فهم لمّه مضـموناتها سـمّوها بالنقليّات بكلمه واحـده، وإلّا فكلّ طفل لَعَلِمَ أنّ قوله تعالى: «لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اَللّهُ لَفَسَدَتا» ۱ مثلاً دليل عقلىّ، إلى غير ذلـك من الوجوه، وليس هنـا مورد ذكر الجميع، لكنّى أقول بكلمه اُخرى و هى: أنّنـا لا نعلم بالأخبار الوارده فى الاُصوليّـات إلاّـ بعـد نصيحتها وفهم العقـل أو شـهاده النقـل على صـحّتها يكون مسـتنداً وحجّه بيننـا و بين اللّه، «إِنِ اِفْتَرَيْتُهُ فَعَلَىَّ إِجْرامِى» ۲ .

فإن قلت: لم أنت وحـدك تدّعى فهم العقل وشـهاده النقل على بيان مراد (۱)تلك الآيات والأخبار، ولم يقل أحـد غيرك على هذا؟ !

قلت: أمّـا أوّلاًـ فـإنّ غيرى فتقـال لكنّـك ما عرفت به ولا سـمعت منه. وثانياً: إنّك لو جئت بالصـفات لكنت أيضاً ممّن يفهم ما نقول؛ لكنّك ما تقبل ولا تُقبل. وكيف كان فنرجع إلى بيان ما نحن بصدد بيانه؛ من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر.

قال عليه السـلام: «ثمّ خلق سـبحانه لكلّ ركن منها ثلاثين اسـماً فعلاً منسوباً إليها، فهو الرحمن الرحيم الملك القدّوس» إلى آخر الأسماء

۱- ۳) . فى النسخه: المراد.

اعلم-وفّقک اللّه وإيّانا-أنّ كلّ واحد من تلک الأجزاء الثلاثه الظاهر بأركانه الأربعه، كما أشرنا إليه من ذى قبل تامّ فى مقامه وتمام فى محلّه، ومرادنا من التامّ هو حصوله من القبضات العشره الدائره بدورانه الثلاثه فى المراتب الثلاثه. وبيانه (۱)على الإجمال: أنّ اللّه سبحانه خلق الحراره أوّلاً من حركه فعله وهو المشيّه، والبروده من سكون مفعوله وهو المشاءان طبيعتان وأوّل زوجين، «وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ» ۲ فحرّكت الحراره لما فيها من أثر القذره على اليبوسه، فأثّرت هى فيها وتأثّرت هى أيضاً منها، فتولّد من تأثير الحراره اليبوسه لأنّها أثرها، و من تأثّر البروده الرطوبه لأنّها أثرها أيضاً، فتحصّلت الطبائع الأربع: الحراره من الحركه، والبروده من زوجها وهو الحركه.

ففى الطبائع زوجان وزوجتان، لكن بيان وجه التأنيث فى الألفاظ الأربعه بأسرها له محلّ آخر، وبعدها ذلک؛ فنقول: وجدت الطبائع الأربع صعدت الحراره والرطوبه بالطبع إلى العلوّ، وهما طبيعه الحياه.

وهبطت البروده واليبوسه لک إلى السفل وهما طبيعه الموت، أعنى الميّت.

فكان الأوّلان روحين بلا بدن والأخيران بدنين بلا روح؛ لكن لمّا كانت العلاقه بينهما-أى الزوجين والزوجتين-كلّ زوج مع زوجته متأكّده لما بينهما من التعاقد، نزل الصاعدان بالحركه الفلكيّه نزولاً تسخيريّاً إلى السافلين، فتواصلنا الحراره مع زوجته وهى البروده، والرطوبه مع زوجته وهى اليبوسه، فتولّدت العناصر الأربعه.

وممّا ذكرنا يظهر لک السرّ فى قوله تعالى: «اَلرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى اَلنِّساءِ» ؛ وسرّ قوله ذلک «بِما فَضَّلَ اَللّهُ» ؛ (۲)وكذلک سرّ قوله عليه السلام: شاوروهنّ و خالفوهنّ؛ (۳)وكذلک سرّ قوله: «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ اَلْأُنْثَيَيْنِ» ؛ (۴)وسرّ ما ورد عنهم عليهم السلام ما معناه: أنّ النساء خلقن من الضلع

۱- ۱) . فى النسخه: بيان.

۲- ۳) . النساء (۴) :۳۴. [۱]

۳- ۴) . راجع: بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۲۶۲، ح ۲۵، [۲] عن النبى صلى الله عليه و آله.

۴- ۵) . النساء (۴) :۱۱. [۳]

الأيسر للرجال؛ (۱)إلى غير ذلك من الأسرار التى يلى من موارد ذكرنا بيانها.

فحصل حينئذ دوران؛ الأوّل: دور بعض الطبائع على بعض عند الصعود؛ والثانى: كذلك عند النزول وحدوث العناصر، لكنّهما فى الحقيقه واحد؛ لأنّ بهما تمام العناصر. ثمّ أدار اللّه تعالى الفلك بما فيه دوره وثانيه لسؤال القوابل ذلك فتولّد المعدن، فهذان دوران، ثمّ دار العناصر الدائره فيها فى المعادن فتولّد النبات وهذا ثلاث، ثمّ أدار النبات بما فيه من دوران العناصر الدائره بالطبائع فحدث الحيوان فتولّد، فحينئذ [حصلت] أدوار الأربعه، فلمّا تمّ ذكرٌ من الطبائع والعناصر جعلها أصلاً ومنشأً لكلّ من المولّدات الثلاثه فى العوالم الغيبيّه والشهوديّه كلّ بحسبه، والأجزاء الثلاثه الظاهره لك أيضاً كما أشرنا إليه من ذى قبل؛ فإنّ لكلّ من الأجزاء الثلاثه والعوالم الغيبيّه والشهوديّه طبائع وعناصر ومعادن ونبات وحيوان كما أخبر به صاحب الشريعه عليه السلام، ودلّ عليه الاعتبار أيضاً.

ومعلوم أنّ كلّ واحد من تلك المذكورات كثافه ولطافه وبقاء وزوال وغير ذلك مختلفه بحسب اختلاف عوالمها من الأقطاب والأفلاك والأراضى، لكن فى الإنسان زيدت مع ذلك اُموراً أخيراً، وفيه من الأفلاك التسعه والأرض الأوّل وتلك عشره، أو من الأراضى التسعه والسماء الأوّل تلك عشره أيضاً، حصص نسمّى كلّ حصّه بالقبضه.

وبيان ذلك المجمل بالإجمال وهو: أنّ للّه سبحانه يمين وشمال، وكلتا يداه يمين؛ الاُولى لأصحاب الجنّه، والاُخرى لأصحاب النار؛ فالقبضات العشره لأصحاب الجنّه هى قبضه من محدود جهات وهو العرش منها قلبه، وقبضه من الكرسى منها صدره من فلك زحل منها عقله، وقبضه من فلك المشترى منها علمه، وقبضه من فلك المرّيخ منها وهمه، وقبضه من فلك الشمس منها وجوده الثانى، وقبضه من فلك

۱- ۱) . راجع: الكافى، ج ۵، ص ۳۳۷؛ الفقيه، ج ۳، ص ۳۸۰؛ وسائل الشيعه، ج ۲۰، ص ۳۵۲، ح۲۵۸۰۴؛ و. . . .

الزهره منها خياله، وقبضه من فلك العطارد منها فكره، وقبضه من فلك القمر منها حياته، وقبض من أرض الدنيا منها جسده.

وأمّا أصحاب النار فقبض له قبضه من الحوت (۱)وهو بهموت منها قلبه، وقبضه من الثرى منها صدره، وقبضه من الأرض السابعه منها دماغه ويعبّر عنه بالنكراء فى الأخبار إحياناً بالشيطنه اُخرى، وتلك الأرض أرض الشقاوه، وقبضه من الأرض السادسه وهى أرض الإلحاد ومنها علمه، وقبضه من الأرض الخامسه أرض الطغيان منها وهمه، وقبضه من الأرض الرابعه أرض الشهاده منها وجوده، وقبضه من الأرض الثالثه أرض الطبع منها خياله، وقبضه من الأرض الثانيه أرض العادات منها فكره، وقبضه من الأرض الأوّل الاُولى منها جسده، وقبضه من سماء الدنيا منها حياته.

إذا عرفت ذلك كلّ كلّه، فنقول: إنّ كلّ واحد من تلك القبضات العشره اُديرت ثلاث مرّات؛ فإنّ القبضه التى منها القلب مثلاً فى الطينتين إدارتها العناصر الأربعه فى هذا العالم، أى دار بعضها على بعض مرّةً فى معدنها ثمّ اُخرى فى نباتها، ثمّ ثالثه فى حيوانها، فصار ذلك ثلاثين؛ لأنّ مبلغ ضرب الثلاثه فى العشره هو الثلاثين، وهو الموعود لموسى-على نبيّنا وآله وعليه السلام- حيث أشار سبحانه إليه بقول: «وَ واعَدْنا مُوسى ثَلاثِينَ لَيْلَهً» ؛ (۲)والتكنّى فيها بالليله إشاره إلى حدوث ظلمه دانيه فى كلّ واحد من تلك المراتب، أو تلك المراتب المذكوره هى المراتب الأربعينه الموجوده، وهى التى أشار اللّه سبحانه فى القدسيّات (۳)بقوله: خمّرت طينه آدم بيدى أربعين صباحاً، (۴)والزكى يستعر هنا فى سؤالات، أحدها: ما المراد بالأربعين؟ والآخر ما المراد بقوله «صباحاً» ؟ مع أنّك تقول: إنّه تعالى تكنّى فى تلك الشريفه عن تلك المراتب بالليله. وأيضاً ما معنى قوله تعالى فى الآيه السابقه: «وَ أَتْمَمْناها بِعَشْرٍ» ؛ (۵)وما هذا العشر؟ وإنّ ذلك الأيّام هل كان لموسى فى اُمّته أم لا؟

۱- ۱) . الحوت: برج فى السماء، وقيل: برج من الاثنى عشر وهو آخرها. راجع: العين، ج ۳، ص ۲۸۲؛ [۱]لسان العرب، ج ۲، ص ۲۷؛ [۲] مجمع البحرين، ج ۲، ص ۱۹۸.

۲- ۲) . الأعراف (۷) :۱۴۲. [۳]

۳- ۳) . أى الأحاديث القدسيّه.

۴- ۴) . عوالى اللئالى، ج ۴، ص ۹۸، ح ۱۳۸ [۴] مرسلاً.

۵- ۵) . الأعراف (۷) :۱۴۲. [۵]

ونحن بعون اللّه ازديـاداً لثمره الرساله نشير إلى الجميع إلّا على سبيل التوضّع والتربيب، بل نطوى الكلام فى الكلّ فى جهه كلام واحـد وعنوان متّحـد مع مـا فيه من غير تلك الفوائـد؛ فأقول وبه أسـتعين: اعلم أنّ نبيّنا صـلى الله عليه و آله أكمل الأنبياء، ووليّنا أكمل الأولياء، وقرآننا أتمّ من سائر الكتب، وديننا من سائر الأديان، وأيّامنا من باقى الأيّام، وشهورنا من باقى الشهور، وسنونا من باقى السنون، وأعمارنا من باقى الأعمار وإن كانت أقصر؛ لأنّه على الأكثر ما بين السّتين والسبعين.

فإنّ هـذا الحـديث إذا لكك المرام الأخير تحديـد وتبيين، فافهم فحينئذ نقول: إنّ دور الحياه وهو الرابع فى هذه الاُمّه زاد وفى اُمّه موسـى وعيسى وما والاهما نقص؛ ودور الطبائع كما عرفت هناك زاد وهاهنا نقص، ولا تغيّر بطول إغمارتهما اُمّتهما، فإنّه حصل من دور الطبائع واسـتحكام اللتيّه وانضـباط الأجساد، وأمّا فى هـذه الاُمّه فقد ورد اللّه سـبحانه: «وَ لا تَحْسَبَنَّ اَلَّذِينَ قُتِلُوا فِى سَبِيلِ اَللّهِ أَمْواتـاً بَـلْ أَحْياءٌ عِنْـدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» ؛ (۱)إلى غير ذلك؛ وهـذا الـدور الحياتيّه هو العَشـر الإماميّه، وهو فى الظاهر العشـر من ذيحجّه، وفى الباطن هى المذكورات فى سوره الفجر، حيث قال سـبحانه: «وَ اَلْفَجْرِ * وَ لَيالٍ عَشْرٍ * وَ اَلشَّفْعِ وَ اَلْوَتْرِ * وَ اَللَّيْلِ إِذا يَسْرِ» ؛ (۲)ففى هـذه الآيـات آيـات، وفى تلـك البيّنـات علامـات، فعلى بعض الوجوه: «الفَجْر» هو صـبح الوجود، و «لَيالٍ عَشْـرٍ» متمّمـات الموجود، و «الشَّفْعُ» ثـانى الاـثنين، و «الْوَتْرُ» هو الواحـد بلاحين. وبلسان الظاهر كما هو فى الأخبار: «الْفَجْر» هو الرسول صلى الله عليه و آله، والليالى العشـر: الحسن والتسـعه من ذريّه الحسـين عليهم السـلام، و «الشَّفْعُ» الحسين، إذ هو مع الحسن ثانى الاثنين، و «الْوَتْرُ» هو على عليه السـلام؛ وإنّ «الْفَجْر» هو القائم عليه السلام، و «لَيالٍ عَشْرٍ» هو الحسين وذرّيّته، و «الشَّفْعُ» الحسن، و «الْوَتْرُ» على عليهم السـلام؛ وإنّ «الفَجْر» فاطمه عليها السـلام، و «لَيالٍ عَشْرٍ» النبىّ وولده التسعه، و «الشَّفْعُ» الحسنين، و «الْوَتْرُ» علىّ عليهم السـلام؛ أو إنّ «الْفَجْر» هو علىّ أو الحسـين، و «الْوَتْرُ» هو القائم؛ أو إنّ «الْفَجْر» هو القائم، و «الْوَتْرُ» الحسـين عليهما السلام؛ إلى غير ذلك من الوجوه المؤيّده بالأخبار المسدّده

۱- ۱) . آل عمران (۳) :۱۶۹. [۱]

۲- ۲) . الفجر (۸۹) :۱-۴. [۲]

بشهاده الاعتبار.

فنقول: إنّ الاثنين من هؤلاء الأربعه عشر-عليهم سلام اللّه إلى يوم الحشر-وهما النبيّ والوليّ لا زال كان أحدهما شرق الوجود مشرق الوجود، والآخر مغرب الموجود؛ لأنّهما قطبى الأفلاك، ونقطتى المبدأ والعود بشهاده «لولاك» .

فالعشر الإتماميّه الحسنين-وهما واحد-والتسعه من ذريّه الحسين سلام اللّه عليهم أجمعين؛ إذ بهم ملأ الكون وارتفع البون، وفى زمانهم تمّ التكوين العميم والتدوين القويم؛ لقوله: «وَ لَقَدْ آتَيْناكَ سَبْعاً مِنَ اَلْمَثانِي وَ اَلْقُرْآنَ اَلْعَظِيمَ» ؛ (۱)ويشير به أيضاً: «إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيم» ؛ (۲)وليعلم أنّ بسط القول فى ذلك يستدعى اُموراً غير ما نحن فيه من الأشكال وخلق المجال، واُموراً اُخرى لست أذكره، «اَللّهُ عَلى ما نَقُولُ وَكِيلٌ» .

فمن أشكل عليه من الرساله أو ببعضها هلكت وخابت؛ إذ إنّ هذا حقّ، وذاك ليس بصواب، وعلى بعض ردّه عن بعض أجاب، فليورد إشكاله وليقل قاله، لكن بشرط العدل والإنصاف والتجافى عن الجور والاعتساف، حتّى أردّ سؤاله بجواب متين، وأقطع مقاله بشاهد أمين؛ فإنّكم «وَ لَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ و بَعْدَ حِينٍ» ، ولقد انجرّ الكلام فى تلك الفقره من كلامه والإمام-عليه من اللّه ألف آلاف تحيّه وسلام-فلتكتفى فى المقام، ونورد بعض الآخر ممّا بقى من المرام.

قال عليه السلام: «فهذه الأسماء كان من الأسماء الحسنى حتّى تتمّ ثلاثمئه وستّين اسماً» .

أقول: وتلك الأسماء المذكوره التى ذكرها الإمام عليه السلام من باب التذكير والتمثيل؛ ولذلك لم يذكرها عليه السلام بتمامها، فأنت لو ضربت الثلاثين من الأسماء فى الاثنى عشر من الأركان تبلغ الأسماء ثلثمائه وستّين، وهذا المبلغ تمام أسمائه الحسنى وأوصافه العليا، كذا ذكره شيخى وسندى ومن عليه استنادى ومستندى.

أقول: ولعلّ هنا شيئاً آخر لو قلنا به كان أحسن، وهو: أنّك قد عرفت من ذى قبل

۱- ۱) . الحجر (۱۵) :۸۷. [۱]

۲- ۲) . القلم (۶۸) :۴. [۲]

من قول الإمام علیه السلام، فالظاهر هو اللّه العلیّ العظیم، وقد أشرنا أنّ تلک الأسماء الثلاثه إنّما هی بإزاء الأجزاء الثلاثه، والکلّیّه هی اُمٌّ للأرکان الاثنی عشر، ومع ذلک تری کما قلناه اسم العلیّ مذکوراً فی موضعین، واسم العظیم فی موضع، فأنت لو حملت هذا علی أنّه من أغلاط النسّاخ، وقلت بأن «لا تَأْخُذُهُ سِنَهٌ وَ لا نَوْمٌ» اسم واحد کما هو الصحیح، لتجد الأسماء المذکوره الثلاثین، لا أزید ولا أنقص؛ فتلک الأسماء التی بلغت إلی ثلاثین هی الثلاثین المنسوبه إلی کلّ رکن، کما قال علیه السلام: «ثمّ خلق لکلّ رکن منها ثلاثین اسماً فعلاً» .

فکیف کان فأنت لو ضربت الثلاثین کما قلناه فی الاثنی عشر لکان الحاصل ثلاثمئه وستّین اسماً، وهذا هی الأسماء التی من أحصاها دخل الجنّه، فافهم افهم افهم.

قال علیه السلام: «فهی نسبته لهذه الأسماء الثلاثه» .

أی فتلک الثلاثین من الأسماء بالنسبه إلی صفته وفعله لهذه الأسماء الثلاثه الظاهره، ولقد علمت-وله المنّ-ممّا لا مزید علیه کیفیّه صدور تلک الأسماء من الأسماء الثلاثه ولمّیّه تأخُّذها أی الأسماء الثلاثه للأسماء الجزئیّه الثلاثیّه، فإن کنت ما فهمت من ذی قبل المرام فلا ینفعک تکرار الکلام.

قال علیه السلام: «فهذه الأسماء الثلاثه أرکان وحجب الاسم الواحد المکنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثه» .

فأقول: فحینئذ تعلم أنّ الاسم الواحد استتر فی الأسماء الثلاثه، فلهذا الاسم الواحد ثلاث حجاب، ولتلک الثلاثه أیضاً اثنا عشر حجب وسرادقات، وکذلک هذا الاثنا عشر احتجب أیضاً کلّ واحد منها فی ثلاثین حجاباً، وتلک الحجب المذکوره فی الأخبار بأنّه: لو کشف عن واحد لأحرقت السماوات والأرض؛ (۱)إذ لکلّ شیء عدّه من الحجب، فإذا کشف عن واحد من الأشیاء حجبه لفنیت من علیه، کیف والموت؟ ! لیس الوهن هذا الجهه فبصرک الیوم حدید، فإذا فنیت الشیء فقد احترقت سماواته وأرضیه؛ فافهم وکذلک السماوات والأرض، أعنی العالم الکبیر؛ فإنّه إذا کشف عن وجهه یعنی رفعت عنه الأسماء الثلاثه التی هی حجب للاسم الواحد المکنون، وهو

۱- ۱) . راجع إلی قول النبی فی بحار الأنوار، ج ۵۵، ص ۴۵.

المشیّه کما قلنا، لکان تنفی من عجله ویرتفع من ساعته کأنّه لم یکن، بل فی الحقیقه أیضاً لم یکن؛ وحینئذ فبقی وجه ربّک ذوالجلال والإکرام، (۱)وهو وجهه الباقی بعد فناء کلّ شیء، وهنا مقام «وَ عَنَتِ اَلْوُجُوهُ لِلْحَیِّ اَلْقَیُّومِ وَ قَدْ خابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً» ؛ (۲)وکلّ ذلک من جهه أنّ المشیّه-وهو وجوده الصرف والشیء فی الکون الناسوتی-لم یظهر به، بل المشیّه ظهرت به له، ووجود ثانوی وهو ماهیّه والشیء ظهر له به، فإذا ظهرت المشیّه لا محاله یظهر بالوجود، وإذا ظهر الوجود لابدّ من فناء الموجود وهو الماهیّه، فافهم.

قال: «وذلک قوله تعالی: «قُلِ اُدْعُوا اَللّهَ أَوِ اُدْعُوا اَلرَّحْمنَ أَیًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ اَلْأَسْماءُ اَلْحُسْنی»» .

هذا منه تلویح وإیماء إلی أنّک بأیّ اسم دعوت اللّه سبحانه به، فهو مقهور تحت أسمائه الحسنی، فللأسماء الحسنی ربوبیّه بالنسبه إلی کلّ اسم کان وأیّ اسم یکون، إذا أظهر واحد منها تعلم بأنّک ما دعوته إلّا به کالمشیّه والمشّاء.

فلنختم الکلام فی هذا المرام، عند هذا المقام، کما ختم به الإمام- علیه وعلی آبائه وذرّیّته ألف آلاف تحیّه وسلام-ولتعلم أیّها الناظر فی رسالتی هذه واُرجوزتی تلک أنّی-واللّه المقتدر-ما أوردت فیها إلّا ما وردت علیها الآثار من الأئمّه الأطهار، وشهد علیه العقل والاعتبار؛ فعلیک بتمام التدبّر وإتمام التفکّر، فإنْ تلقّیته بالقبول، فواللّه هو المأمول، واللّه سبحانه علی ما نقول شهید، ومع ذلک لدینا رقیب عتید، وصلّی اللّه علی محمّد وآله الأطهار، الخیره التامّین الأبرار، ما دام للتمسّک سماک وللسبع أشداد، ولعنه اللّه علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین، الحمد للّه ربّ العالمین.

۱- ۱) . إشاره إلی قوله تعالی فی سوره الرحمن، الآیه ۲۷. [۱]

۲- ۲) . طه (۲۰) :۱۱۱. [۲]

۱۱–شرح حدیث «إنّ للّه عِلمین. . .»

اشاره

شرح حدیث «إنّ للّه عِلمین. . .»

مؤلف ناشناخته

تحقیق

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص:۳۱۵

درآمد

براساس ظاهر روایتی از الکافی، (۱)برای خداوند دو علم متصور می شود: یکی علم مکنون و مخزون است که کسی را به آن راه نیست و دیگری علمی که خداوند، ملائکه، انبیا و ائمهٔ اطهار علیهم السلام را از آن بی نصیب نگذاشته است.

آیا این دو علم، هر دو عین ذات هستند یا غیر ذات و یا تفصیلی وجود دارد؟ و آیا این علوم حادث هستند و یا قدیم، مباحثی است که در این رساله مورد دقت واقع شده است.

مؤلف در مقام توضیح روایت، ضمن استشهاد به آیات و روایات، از مباحث کلامی نیز بهره گرفته است.

از قاضی بیضاوی در تفسیرش و همچنین از الصافی فیض کاشانی مطالبی نقل می کند.

وی در پایان می نویسد: «قد فرغ من تسوید هذه الاوراق الفلان فی یوم الفلان، اجابه لمسأله بعض الاخوان» .

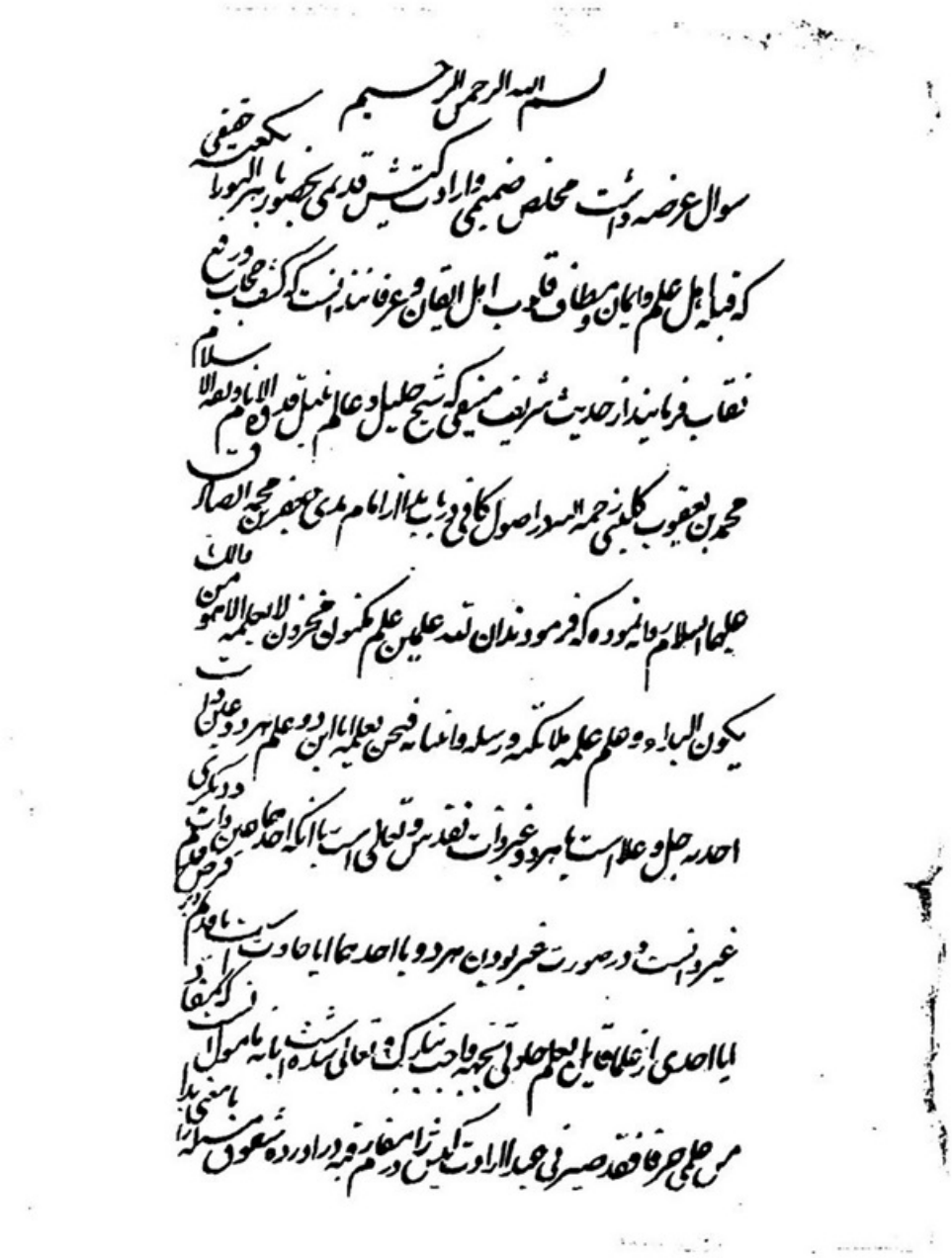
این بیان می رساند، مؤلف به عمد خود را ناشناس گذاشته است. چنانچه گفتیم، از الصافی نقل کرده است، لذا می توان گفت متأخر از فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ ق) و یا متأخر از سال تألیف الصافی (۱۰۷۵ ق) است، اگر معاصر نباشد.

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۸. [۱]

تنها نسخهٔ این رساله که اساس تصحیح قرار گرفت، در کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی رحمه الله نگهداری می شود (۱).

۱- ۱) . فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۴، ص ۲۳۳؛ [۱] فهرست کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی، مخطوط، ش ۱۶۴/۶/۱۰۷۴، رسالهٔ دوم مجموعه.

تصویر



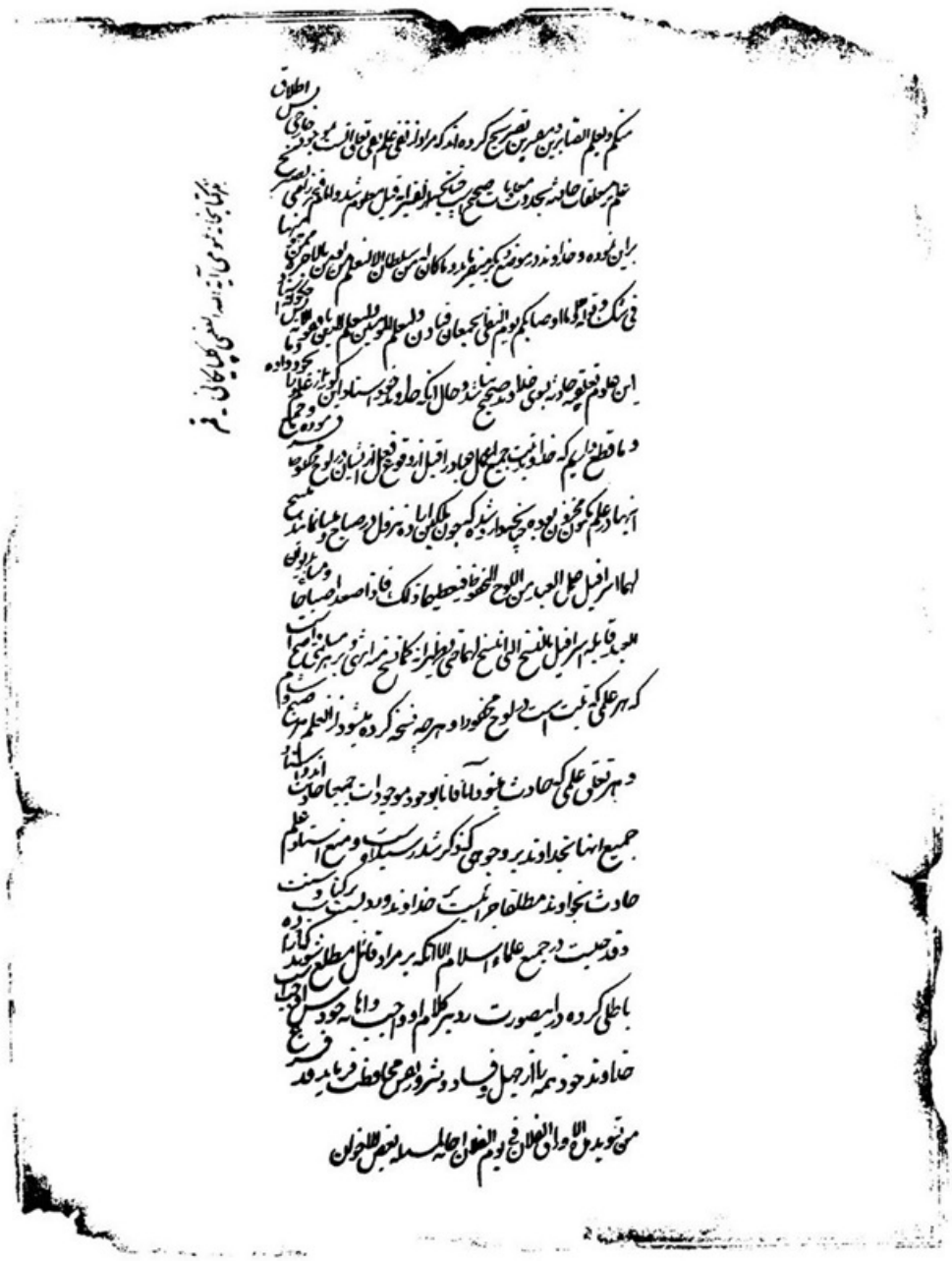
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیة الله گلپایگانی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی

محل تصویر شمارهٔ۲۱

ص:۳۱۹

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیة الله گلپایگانی

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی

محل تصویر شمارهٔ۲۲

ص:۳۲۰

شرح حدیث «إنّ للّه عِلمین. . .»

بسم اللّه الرحمن الرحیم

سؤال عرضه داشت مخلص صمیمی و ارادت کیش قدیمی به حضور باهر النور کعبهٔ (۱)حقیقی-که قبلهٔ اهل عالم و مطاف قلوب اهل ایقان و عرفانند-آن است که کشف حجاب و رفع نقاب فرمایند از حدیث شریف منیعی که شیخ جلیل و عالم نبیل، قدوه الأنام ثقه الإسلام محمّد بن یعقوب کلینی رحمه الله در اصول الکافی در باب بَدا، از امام هُدی جعفر بن محمّد الصادق علیهما السلام روایت نموده، که فرمودند: «إنَّ للّه علمین: علمٌ مَکنونٌ مَخزونٌ لا یَعْلمُه إلّاهو، من ذلک یکون البَداء؛ و علمٌ عَلَّمَهُ ملائکَتَهُ و رُسُلَهُ و أنبیائه، فنحنُ یَعْلَمُه» (۲).

آیا این دو علم، هر دو عین ذات احدیّت-جَلّ و عَلا-است، یا هر دو غیر ذات تقدّس و تعالی است، یا آنکه أحدهما عین ذات و دیگری غیر ذات است؛ و در صورت غیر بودن، هر دو، یا أحدهما، یا حادث است یا قدیم؛ و بر فرض قدیم، آیا احدی از علما قایل به علم حادثی به جهت واجب تبارک و تعالی شده است یا نه؟

مأمول آن است که به مفاد «مَن عَلّمنی حَرفاً، فقد صَیَّرنی عبداً» (۳)ارادت کیش را در

۱- ۱) . نسخه: الکعبه.

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۸؛ [۱]بصائر الدرجات، ص ۱۰۹، ح ۲؛ و ص ۱۱۱، ح ۱۰؛ و [۲]ص ۱۱۲، ح ۱۴ و ح ۱۷؛ الإختصاص، ص ۳۱۳ (در چهار مورد اخیر با اختلاف اندک) .

۳- ۳) . این کلام به امام علی علیه السلام منسوب است، ن. ک: کشف الخفاء للعجلونی، ج ۲، ص ۲۶۵؛ جامع السعادات، ج ۳، ص ۱۱۲. [۳]

مقام رقبه درآورده، شقوق مسأله را با معنی بَدا معجّلاً مختصراً، بطور وضوح، به لسان فارسی که به طباع طلّاب مأنوس تر است بنویسید، تا رفع شبهه از بعضی که بی غرض اند شده باشد، فدیتک عَجّل، فالقلوبُ مریضه، ولیس إلهاً إلّاک یا خیرَ مُنتهی.

الجواب: شکّی نیست در اینکه بین اثنینیّت و احدیّت صرفهٔ بحته بونیست بعید و تناقضی است شدید و قدمای متعدّده فرضی است باطل و تکثّر در ذات احدیّت توهمّی است زایل.

پس علمین مذکورین در حدیث، با لحاظ اثنینیّت عین ذات احدیّت نتواند بود و ارادهٔ وحدت، مخالف است با ظاهر و منافی است در این مقام با مراد امام علیه السلام و أحدُ الفَردین علمین مذکورین، که حضرت ملک علّام تعلیم فرموده است آن را به ملائکهٔ کرام و انبیای عظام-علیهم الصلاه والسلام-عین ذات احدیّت نتواند بود؛ زیرا که ادراک ذات ممتنع و طلب معرفتش غیر متوقّع است و حضرت واجب الوجود، ذات اقدس خود را معلوم احدی نستاید فرمود و کسی راه به ذات اقدس او نتواند برد، چنانکه ابن أبی الحدید گفته: تاللّه لا موسی و لا عیسی

و در حدیث دیگر در خصوص این فرد از دو علم می فرماید: «إنّه سیکون» .

و نسبت استقبال به ذات ذو الجلال توهّمی است بی مجال و لغوی است در مقال، جَلّ عَن ذلک مَقامُ ولیِّ المَلِکِ المُتَعال و تا حال احدی نگفته که: علوم انبیا و ملائکه، یا معلومات ایشان، عین ذات حقّ جلّ و عَلا است.

و ایضاً فرد دیگر از آن دو علم که مکنون و مخزون است، عین ذات اقدس نمی تواند بود؛ لعلّه اینکه می فرماید: «وَ مِنْ ذلکَ یَکُونُ البَداءُ» و معنی بَدا در کلام امام

هدی علیه السلام بسی واضح و هویداست که به فُضَیل بن یَسار می فرماید:

العلمُ علمان؛ علمٌ عند اللّه مَخزونٌ لمْ یُطْلِعْ علیه أحداً من خلقه، وعلمٌ عَلّمهُ ملائکتَه و رُسُلَه؛ فإنّهُ سیکون لا یکذِّبُ نفسَه و لا ملائکَته و لا رُسلَه؛ و علمٌ عنده مخزونٌ یقدّم منه ما یشاء، و یُثبت ما یشاء (۱).

پس معنی بَدا تقدیم و تأخیر و محو و اثباتِ معلوم است و هر علمی که معلوم آن تقدّم و تأخّر بهم رساند و محو و اثبات در آن راه یابد، شکّی در تغییر آن نباشد و هر مُسْلِمی بالضروره می داند که علم ازلی واجب تعالی متغیّر، نگردد و لفظ حدیث، خود ناطق بر این مدّعا است.

پس آن علمی که مصدر بَداست و تقدّم و تأخّر و تغیّر و تبدّل بر او رواست، عین واجب الوجود نتواند شد و لا محاله مسبوق است به علمی که سبقَ الْقَضاءَ وَالْبَداءَ، چنانچه حضرت صادق علیه السلام به عبداللّه [بن] سنان فرمودند: ما بَدا للّهِ فی شیء إلّاکانَ فی علمه قبلَ أن یَبْدو له (۲).

و فرمودند: إنَّ کلَّ أمرٍ یریده اللّه فهو فی علمه قبلَ أنْ یَضعَه، و لیسَ شیءٌ یبدو له إلّاوقد کانَ فی علمه أنّ اللّهَ لم یَبْدُو له من جَهلٍ (۳).

و حضرت امام موسی کاظم علیه السلام به خطّ مبارک نوشتند: لم یَزَلِ اللّهُ عالماً بالأشیاء قبلَ أنْ یَخْلُقَ الأشیاء کعلمه بالأشیاء بعدَ ما خلق الأشیاء (۴).

و امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: عَلِمَ بما کانَ قبلَ أنْ یَکونَ (۵).

و منصور بن حازم می گوید که:

۱- ۱) . الکافی، ج ۱. ص ۱۴۷، ح ۶ ([۱]از امام باقر علیه السلام) ؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۳؛ [۲] التوحید، ص ۴۴۴، ذیل ح ۱؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۸۲، ذیل ح ۱ ([۳]در همهٔ مصادر با اختلاف اندک) .

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۹؛ [۴]تفسیر نور الثقلین، ج ۲، ص ۵۱۶، ح ۱۷۹. [۵]

۳- ۳) . تفسیر العیّاشی، ص ۲۱۸، ح ۷۱؛ [۶]تفسیر نور الثقلین، ج ۲، ص ۵۱۳؛ [۷]البرهان، ج ۲، ص ۳۰۰. [۸]

۴- ۴) . الکافی، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۴؛ [۹] التوحید، ص ۱۴۵، ح ۱۳؛ بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۱۶۲، ح ۹۸. [۱۰]

۵- ۵) . بحارالأنوار، ج ۸۸، ص ۳۳۹، ح ۱۹؛ و [۱۱]ج ۹۵، ص ۲۴۳، ح ۱۱ (در هر دو مورد به نقل از الاختیار من المصباح اثر سیّد بن الباقی) .

سؤال کردم از حضرت صادق علیه السلام که: هَل یَکونُ الیومَ شیءٌ لَمْ یکن فی علم اللّه بالأمس؟ قال:

لَا، مَنْ قالَ هذا فأخزاه اللّه. قلتُ: أرأیتَ ما کانَ و ما هو کائِنٌ إلی یومِ الْقِیامَه، أَلیس فی علم اللّه؟ قال: «بلی، قبلَ أنْ یَخْلُقَ الخلقَ (۱).

و هر کس در اینگونه اخبار تأمّل کند، می فهمد که حضرت حقّ-عزّوجلّ-به علم سابق ازلی خود می داند جمیع اشیاء را قبل از اینکه موجود شود، که هر که موجود شود، چگونه موجود می شود و چگونه تغییر می یابد و چگونه فانی می شود و بعد از فنا چگونه عود می نماید و بعد از عود چگونه زیست می کند، همه را می داند به علمِ واحد، بدون تعدّد التفات و نجد و نظر.

و کسانی که مَثَل زده اند علم باری-جَلّ و عَلا-را به علم کسی که اطّلاع بهم رساند بر کتابی دفعهً واحدهً و بعد توجّه نماید به حرفی بعد از حرفی و سطری بعد از سطری و صفحه ای بعد از صفحه ای، به ادّعای اینکه علم به اصل کتاب متغیّر نمی شود به حدوث التفاتات خاصّه، قول ایشان دور و ادّعای ایشان باطل و مثل ایشان مردود و عقل ایشان ضعیف و رأی ایشان سخیف است؛ به علّت اینکه خداوند برای خود احداث علم جدید و نظر جدید نمی فرماید و در اشیا. (۲). نمی کرد و توجّه به کلمه ای از موجودات، بعد از کلمهٔ دیگر بنحوی که فائت شود از او آنچه اوّل التفات یاد فرموده و فاقد شود آنچه را رفع التفات از او نموده نمی فرماید و او را علم شیئی از علم شیئی مشغول نمی سازد، بلکه احاطهٔ قیّومیّت اشراقیّهٔ او نسبت به جمیع کلمات کونیّهٔ علیّهٔ زمانیّه و مکانیّه عَلَی السواست؛ چنانچه می فرماید: «لا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّهٍ فِی اَلسَّماواتِ وَ لا فِی اَلْأَرْضِ» ۳ .

و می فرماید: «یَعْلَمُ ما یَلِجُ فِی اَلْأَرْضِ وَ ما یَخْرُجُ مِنْها وَ ما یَنْزِلُ مِنَ اَلسَّماءِ وَ ما یَعْرُجُ» ۴ .

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۱۱؛ [۱] التوحید، ص ۱۳۵، ح ۶؛ و ص ۳۳۴، ح ۸.

۲- ۲) . در نسخه چند کلمه پاک شده است.

و می فرماید: «أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ» ۱ .

و می فرماید: «هُوَ اَلْأَوَّلُ وَ اَلْآخِرُ وَ اَلظّاهِرُ وَ اَلْباطِنُ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ» ۲ .

پس علم ازلی تغیّر به هم نرساند و تعلیمی که بعضیش تقدّم به هم رساند و بعضی تأخّر و بعضی از آن مخزون ماند و بعضی مبذول شود، عین ذات باری نباشد و این همان است که در الکافی از سَماعه، از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمود:

إنّ للّه-تبارک و تعالی-علمین: علماً أظهر علیه ملائکتَه و أنبیاءَه و رسلَه فَما أظهر علیه ملائکتَه و أنبیاءَه و رُسله، فقد عَلِمْناه؛ و علماً استأثر به، فإذا بَدا للّه فی شیء منه أعلمنا ذلک، و عرض علی الأئمّه الّذین کانوا من قَبلنا. صلواتُ اللّه علیهم (۱)و همان است که در کتاب مجید، خود می فرماید: «وَ لا یُحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاّ بِما شاءَ» ۴ .

قال القمّی: «الإیمانُ وَحْیٌ إلیهم» (۲)و خداوند شیئی از ذات اقدس خود را به احدی وحی نمی فرماید و ذات اقدس او مُبَعَّض و مُجزّی نگردد که پاره ای از آن محاط و معلوم شود و پاره ای مجهول ماند، پس علم مکنون مخزون نیز غیر ذات اقدس است قطعاً؛ زیرا که ممکن است که بعضی از آن معلوم و محاط واقع شود. و هر چه غیر از ذات اقدس است حادث است اجماعاً و دلیل واضح بر وجود علم حادث، فقرهٔ دعاست که می فرماید: کانَ عَلیماً قبلَ إیجاد العلم والعلّه (۳)و این علم حادث است که قابل تقدیم و تأخیر و تجزیه و تبعیض و تشکیک و کلّیّه و جزئیّه و تعلیم و تعلّم و منع و عطا و دخول و خروج و نفوذ است.

و نفس دعای ماه مبارک رمضان متضمّن اکثر امور مذکوره است که عرض می کند: اللّهم إنّی أسألک من علمک بأنفذه، و کلّ علمک نافذ، اللّهم إنّی أسألک بعلمک کلّه (۴).

۱- ۳) . الکافی، ج ۱، ص ۲۵۵، ح ۱؛ [۱]مسائل علیّ بن جعفر، ص ۳۲۶، ح ۱۳؛ [۲]بصائر الدرجات، ص ۳۹۴، ح ۶ و ح ۱۰؛ [۳] الاختصاص، ص ۳۱۳.

۲- ۵) . ن. ک: تفسیر القمّی، ج ۱، ص ۳۲.

۳- ۶) . به مصدر این عبارت دسترسی نیافتیم.

۴- ۷) . مصباح المتهجّد، ص ۷۵۹؛ [۴]مصباح الکفعمی، ص ۶۹۲، [۵]الإقبال، ص ۳۳. [۶]

و بدیهی است که ذات اقدس، نافذ و انفذ و مقول تشکیک نیست و کلّ و جزئی برای او فرض نتوان کرد و او را به جهت خود مسألت نتوان نمود، بلکه مسألت از آن علمی توان نمود که نزد خدای-عزّوجلّ-است در اُمُّ الکتاب بعد از خروج و نافذ نشود در معلومات؛ چنانچه در الکافی از امام محمّد باقر علیه السلام روایت نمود که فرمود:

«إنّ للّه-عزّ وجلّ-علمین: علمٌ مبذولٌ و علم مکفوفٌ؛ فأمّا المبذولُ فلیس (۱)من شیء تعلمُه الملائکهُ والرسلُ إلّانحن نعلمُه، و أمّا المکفوفُ فهو الّذی عند اللّه -عزّ وجلّ-فی أُمّ الکتاب إذا خرج نفذ» (۲).

و اُمُّ الکتاب همان است که موسی [علیه السلام] فرمود: «عِلْمُها عِنْدَ رَبِّی فِی کِتابٍ لا یَضِلُّ رَبِّی وَ لا یَنْسی» ۳ و هر عاقل می داند که علمی که در کتاب است عین ذات باری نیست، چنانچه علوم مدوّنه در کتب علما عین ما فی أنفسهم نیست، هر چند غیر علم ایشان هم نیست و اگر صد نسخه از روی یکدیگر بردارید، هیچ یک مغایر با علم ایشان نیست و در صورتی که علم علما-که عین ذات انسان نیست-به حقیقت در کتب در نیاید و هر قدر بنویسند نفوس انسان هرگز از آن علوم خالی نماند، علم حضرت حقّ -جلّ و علا-که عین ذات اوست، به طریق اولی در کتابی در نیاید و خداوند جمیع علوم نزد خود را که در اُمّ الکتاب هست، همه را در قرآن مندرج فرموده و قرآن را به خلفا و حجج خود به میراث داده؛ چنانچه صاحب الکافی از امام موسی کاظم علیه السلام حدیثی روایت می کند که: إنّ اللّه یقول: «وَ ما مِنْ غائِبَهٍ فِی اَلسَّماءِ وَ اَلْأَرْضِ إِلّا فِی کِتابٍ مُبِینٍ» ۴ ثمّ قال: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا اَلْکِتابَ اَلَّذِینَ اِصْطَفَیْنا مِنْ عِبادِنا» ۵ ؛ فنحنُ الذین اصطفانا اللّهُ-عزّ وجلّ- و أورثَنَا هذا الذی فیه تِبیانُ کلّ شیء (۳).

۱- ۱) . در الکافی و [۱]بصائر الدرجات: « [۲]فإنّه لیس» بدل «فلیس» .

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۲۵۵، ح ۳؛ [۳]بصائر الدرجات، ص ۱۰۹، ح ۳؛ و ص ۱۱۲، ح ۱۸. [۴]

۳- ۶) . الکافی، ج ۱، ص ۲۲۶، ح ۷؛ [۵] تأویل الآیات، ص ۴۸۰.

و شکّی نیست که هر چه مخزون در قلب رسول اللّه و ائمّه علیهم السلام است، جمیعاً للّه و عند اللّه و علم اللّه-عزّ وجلّ-است و ایشان خازنان علم حقّند؛ چنانچه در الکافی از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام روایت می کند که فرمود: نحنُ وُلاةُ أمر اللّه، و خَزَنَه علمِ اللّه، و عیبَهُ وَحی اللّه (۱).

و از حضرت امام محمّد باقر علیه السلام روایت کرده که می فرماید: واللّه إنّا لَخُزّانُ اللّه فی سمائه و أرضه، لا علی ذَهَبٍ و لا علی فِضّه إلّاعلی علمه (۲).

و در زیارت جامعهٔ کبیره می فرماید: و خَزَنَةً لِعلْمه، و مُستودعاً لحکمته (۳). و شکّی نیست در اینکه ایشان خزانهٔ ذات اقدس نیستند؛ به علّت اینکه خداوند حلول در محلّی نمی فرماید و هر علمی که در قلوب ایشان مخزون گذارده، همه خلق است و همه علم خداست، بلکه هر علمی که از کتاب خدا و کلام ائمّهٔ هدی علیهم السلام در نفوس زکیهٔ علما صورت پذیرفته، جمیعُ أنحائه علم و حکم خداست و عاقلی در این شکّ ندارد و همه حادث اند و هر چه از علوم حادثه که ثبت فرموده است آنها را در صحایفِ صُحُف سماویّه و ارضیّه و در الواح قدریّه و جاری فرموده است آنها را در ظواهر احکام قرآنیّه و نقش فرموده است آنها را در قلوب نفیسهٔ علما و نفوس زاکیهٔ ملائکه و مصوَّر فرموده است در ذهن و حواسّ رسول خدا و ائمّهٔ اُمنا علیهم السلام، که بخواهد محو و اثبات فرماید و مقدّم و مؤخّر دارد می دارد؛ چنانچه حضرت صادق علیه السلام فرمود: إنّ اللّه-عزّ وجلّ-أخبر محمّداً صلی الله علیه و آله بما کانَ منذُ کانت الدنیا، وبما یکون إلی انقضاء الدنیا، وأخبره بالمحتوم من ذلک، و استثنی علیه فیما سواه (۴).

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۹۲، ح ۱؛ [۱]بصائر الدرجات، ص ۶۱، ح ۳؛ و ص ۱۰۵، ح ۸؛ [۲]المناقب، ج ۴، ص ۲۰۶. [۳]

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۱۹۲، ح ۲؛ [۴]بصائر الدرجات، ص ۱۰۳،۱. [۵]

۳- ۳) . الفقیه، ج ۲، ص ۶۰۹، ح ۳۲۱۳؛ التهذیب ج ۶، ص ۹۷، ح ۱؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۷۴، ح ۱. [۶]

۴- ۴) . الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۱۴. [۷]

پس هر وقت بخواهد محو فرماید از اذهان صافیه و حواسّ زاکیهٔ حجج علیهم السلام آنچه را که محتوم نفرموده است، یا اینکه ثابت کند آنچه را موجود نکرده، تا مطّلع شوند بر بعضی از علوم مکنونهٔ مخزونه در خزائن که مفاتیح آنها را نمی داند غیر از خداوند عزّ وجلّ، منقّح می سازد قلوب منوّرهٔ ایشان را که نفس خزائن علوم مکنونه است، پس مطّلع می سازد ایشان را به هر قدر بخواهد و از اینجا است که فرمود: یُبسَطُ لنا العلمُ فنعلم، و یُقْبَضُ عنّا فلا نَعلمُ (۱).

و قبض و بسط علم در ایشان نمی شود مگر از آنچه مخزون مکنون است در قلوب ایشان؛ چنان فرمودند: لیس العلمُ فی السماء فینزل علیکم، و لا فی الأرض فیصعد إلیکم، بل مخزون مکنون فی قلوبکم، تخلّقوا بأخلاق اللّه یظهر لکم (۲).

و چون خود این بزرگواران به مفاد این حدیث-کما ینبغی-عاملند و عَلَی الدوام به جدّ و جهد تمام، سعی و کوشش ما لا کلام، در تخلّق به اخلاق اللّه می نمایند، پیوسته اخلاق اللّه به نحو کمال و اکمل در ایشان ظهور به هم می رساند، پس لازالَ ظهور علوم مکنونهٔ مخزونه در ایشان، از برای ایشان، در تزاید و تضاعف است و چون صفات واحد خدایی عامّه نهایتی برای هیچ یک از آنها نیست، مانند رحمت و قبض و جود و عطا و امثال اینها از سایر صفات حسّی، استزاده و استفادهٔ ایشان را نیز غایت و نهایتی نیست، پس احاطه به علمی از علوم مکنونه در خود به هم نمی رسانند مگر به قدری که خدا بخواهد؛ زیرا که احاطه به اخلاق اللّه به هم نمی رسانند مگر به قدری که متخلّق به آنها گردیده اند و آن صفات خداوندی خُلق ایشان گردیده است، پس آن صفات، پیوسته نور آنها منبسط در جمیع مراتب وجود می گردد و مثل رحمت و فیض، که خداوند می فرماید: «وَ ما أَرْسَلْناکَ إِلاّ رَحْمَةً لِلْعالَمِینَ» ۳ و بعضی از اعلام دین می فرماید: و راحتی الدهر من قَصقاص جودهم مملوئتان فما للفیض تعطیل

پس پیوسته علم ایشان به فیوضات غیر متناهیه زیاده می شود و از آن علم لا یزال

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۲۵۶، ح ۱. [۱]

۲- ۲) . قره العیون، ص ۴۳۹، (با اختلاف زیاد) .

مسألت می نمایند و استزاده می کنند؛ چنانچه خداوند ایشان را امر فرموده: «وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِی عِلْماً» ۱ و این علم را و آن را اعظم از جمیع آنچه می دانند می شمارند، چنانچه در الکافی از ابی بصیر از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که فرمودند:

إنّ عندنا علمَ ما کان و [علم] ما هو کائن إلی أن تقوم الساعه. قال: قلتُ: جعلتُ فداک، هذا واللّه هو العلمُ. قال: «إنّه لعلمٌ و لیس بذاک» . قال: قلتُ: جعلتُ فداک، فأیُّ شیء العلمُ؟ قال: «ما یحدُثُ باللیل والنهار الأمرُ بعدَ الأمر والشی بعد الشی إلی یوم القیامه» (۱).

و همین است معنی بَدا؛ زیرا که بَدا ظهور امری است بعد از امری و شیئی بعد از شیئی از اشیاء کونیّهٔ وجودیّه، بعد از تغییر یا محو آنچه سابق بوده و نسخ حکم آن امر وجودی، بعد از حدوث تغیّر در موضوع آن، مانند نطفه شدن اغذیه و علقه شدن نطفه و مضغه شدن علقه و پوشیده شدن گوشت بر استخوان و دمیده شدن روح بعد از اتمام و استقرار جنین در ارحام و تولّد و تقلّب احوال طفل، تا به حدّ بلوغ و واجب شدن احکام به حسب مرض و صحّت و شباب و هرم و مردن إلی یوم القیام و ظاهر شدن امری بعد از امری و هویدا شدن وضعی بعد از وضعی از اوضاع عالم کون و فساد به أمر ملک علّام بَدا است و معنی بَدا تغییر رأی نیست؛ چنانچه جهّال فهمیده اند و منشأ و مصدر جمیع آنچه از عیبّیت به ظهور رسد آن علم مکنون مخزون است در خزائن مذکوره؛ چنانچه در حدیث سابق فرمود: «و علم مکنون مخزون لا یعلمه إلّا هو، من ذلک یکون البَداء» .

و از براهین سابقه معلوم شد که وقوع بَدا جایز نیست إلّااز علم مخزون مکنون در خزائن و چون بَدایی از آن علم مخزون مکنون در خزانهٔ عُلیای اوّلی در متعلّقات فعل و قدرت هویدا گردد، لا محاله حضرت ملک علّام، خاتم انبیای عظام و سادات

۱- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۲۳۸، ح ۱؛ [۱] تأویل الآیات، ص ۱۰۸.

اوصیای کرام-علیهم الصلاه والسلام-را بر آن مطّلع فرماید؛ چنانچه فرمود: «و علمٌ استأثرَ به، فإذا بَدا للّه فی شیء منه أعلمنا ذلک» (۱).

و به اتّفاق جمیع مسلمین، خداوند اقدس خزانه ای اوسع و اضبط از قلوب واعیهٔ صافیهٔ ایشان، برای آن علمی که او را ایثار و اختیار فرموده، احداث ننموده؛ چنانچه احادیث متعدّده در این باب گذشت.

و کیفیّت اعلام فرمودن ایشان را به شیئی از آن علوم مکنون، جناب مولای ما سیّد الشهداء-روحُنا و روحُ العالمین له الفداء، و علیه آلافُ التحیّه والثناء-به اوضح بیانی در دعای قنوت بیان فرموده، عرض می کند:

و أنت اللّه الذی لا إله إلّاأنت، جعلتَ قلوبَ أولیائک مسکناً لمشیّتک و مکمناً لإرادتک، و جعلتَ عقولَهم مناصبَ أوامرک و نواهیک، فإذا شئت ما تشاء حرّکتَ من أسرارهم کوامنَ ما أبطنت فیهم، و أبدأت من إرادتک ما أفهمتَهم علی ألسنتهم عنک و عقودهم بعقول تدعوک، و تدعو إلیک بحقائق ما منحتهم (۲).

و هر کس در این فقرات و امثال این فقرات از ادعیه و احادیث تأمّل کند می داند منشأ و مبداء بَدا علم مخزون در اینگونه از خزائن است، نه علمی که عین ذات است، به علت اینکه ذات اقدس-جلّ و عَلا-تغیّر و تبدّل در آن هرگز راه نیابد و آن علم سبقت گرفته است جمیع معلومات را چنانچه دانستی، پس بَدا در او نیست و همچنین در امور حادثهٔ محتومه نیز بَدایی نیست و آنها بر دو قسم اند:

قسمی از آنها اموری است که وقوع یافته و موجود شده و بعد از وقوع یافتن و موجود شدن، نمی شود که موجود نشود و وقوع نیابد، مثل سخنِ گفته، که نمی شود نگفت، چنانچه فرمودند: فإذا وَقَعَ العینُ المفهومُ المُدْرکُ فلا بَداء (۳).

و قسم دیگر آن است که حکمت الهی مانع است از اجرای بَدا در آنها، مانند

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۲۵۵، ح ۱؛ [۱]مسائل علیّ بن جعفر، ص ۳۲۶، ح ۸۱۳؛ [۲] الاختصاص، ص ۳۱۳.

۲- ۲) . مهجّ الدعوات، ص ۴۸؛ [۳]بحارالأنوار، ج ۸۶، ص ۲۱۴. [۴]

۳- ۳) . الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۱۶؛ [۵] التوحید، ص ۳۳۴، ح ۹.

چیزهایی که وعده فرموده است به وقوع آنها به لسان ملائکه و انبیا؛ زیرا که تکذیب نفس مقدّسهٔ خود و ملائکه و انبیا را نمی فرماید، چنانچه موسی بن جعفر علیهما السلام فرمود: فما علّمه ملائکتَه و رُسلَه؛ فإنّه سیکونُ لا یکذّب نفسَه و لا ملائکتَه و لا رُسُلَه (۱)الحدیث. و مباحث این مطلب بسیار است، چون خواهش اختصار نموده بودند، به اجمال کوشیده شد و اهل نظر را همین قدر کافی است.

و امّا اینکه سؤال فرموده بودید که: آیا احدی از علما به وجود علم حادثی برای خداوند قائل شده است یا نه؟

اگر مراد این است که خداوند اقدس-جلّ و علا-احداث علمی به معلومات در خود می فرماید و بعد از آن، معلومات را به آن علم حادث، موجود می فرماید و آنها را به همان علم می داند، یا آنکه دیگری در ذات او علمی پدیدار می کند، تا آنکه اوّلاً به بعضی از صنایع جاهل است، پس به تجربه و تفکّر متدرّجاً علمی در ذات اقدس او حادث می شود و استفادهٔ علوم از معلومات می نماید، یا آنکه علم او با معلومات معیّت دارد، به این معنی که قبل از احداث و ایجاد، علمی برای او نیست و با احداث، عالم به موجودات می شود، تَعالَی اللّهُ عن جَمیعِ ذلکَ عُلُوّاً کَبیراً.

گمان نمی کنم که هیچ سفیهی به چنین حرف ها تفوّه نموده باشد، چه جای آنکه عالمی از علمای شیعه، که رجوعش به کتاب و سنّت و نظرش به محکمات دین باشد و اگر چنین سخن ها از مجهول الحال دیده شود، عقلاً حکم بر جنون و سفاهت او مقدّم است بر کفر او و نسبت چنین اعتقادی به علما، محض افتراست تا جهل به مراد ایشان و اگر مراد از علم حادث این است که خداوند اقدس-جلّ و علا-مقادیر و هیئات و آجال و ارزاق و فنا و بقای اشیاء و جَمیع ما لَها و عَلَیْها-آنچه هست-علم همه را مخزون و ضبط و حفظ فرموده است در اُمّ الکتاب، چنانچه موسی علیه السلام فرمود:

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۶؛ [۱]تفسیر العیّاشی، ج ۲، ص ۲۱۷، ح ۶۷؛ [۲]بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۱۳، ح ۳۶ ([۳]به نقل از کتاب المحاسن) . [۴]

«عِلْمُها عِنْدَ رَبِّی فِی کِتابٍ لا یَضِلَّ رَبِّی وَ لا یَنْسی» ۱ ؛ و مخزون فرموده است علم همه را در نفوس ملائکهٔ موکّلهٔ بر خلق و رزق و حیات و ممات و مدبّرهٔ امور جمیع کائنات؛ و مخزون فرموده است در قرآن مجید و فرقان حمید خود، چنانچه می فرماید: «وَ تَفْصِیلَ کُلِّ شَیْءٍ» ۲ ؛ «فیه تبیانُ کلّ شیء» (۱)؛ و مخزون و مکنون فرموده است در الواح موجودات سماویّه و ارضیّه و مکنون و مخزون فرموده است علم جمیع آنها را در قلب خاتم انبیا و ائمّهٔ هُدی علیهم السلام، چنانچه فرموده: «وَ کُلَّ شَیْءٍ أَحْصَیْناهُ فِی إِمامٍ مُبِینٍ» ۴ و جمیع علومی که مخزون است در این خزائن، کلاًّ معلومات اللّه اند از حیثی و علوم اویند از حیثی؛ و همه را ایثار و اختیار فرموده و هر وقت هر قدر از آنها را بخواهد ظاهر می سازد و هر قدر را بخواهد مخزون و مخفی می دارد، چنانچه فرمود: یُبْسَطُ لنا العلمُ فیعلم، و یُقْبَضُ عنّا فلا نعلم (۲)و کیفیّت این قبض و بسط در قنوت سیّدالشهداء علیه السلام مذکور شد و گمان نمی کنم که مسلمی منع کند اطلاق علم را بر این مخزونات و مغیّبات حادثهٔ موجوده در الواح قضائیّه و قدریّه و سایر خزائن مذکوره، با آنکه جمیع این علوم را للّه نداند-و لام در اینجا برای تملیک و اختصاص-زیرا که خداوند اقدس، خود در کلام مجید خود، در چند موضع، بعضی از علوم حادثه مستقبلهٔ زمانیّه را که باید بعد به عرصهٔ ظهور آید، اسناد به خودیّت داده و آنها را علم خود نامیده و حال آنکه جمیع آنها بر او ظاهر بوده است در علم مخزون مکنون، پیش از آنکه به عرصهٔ ظهور آیند، از جمله آنها این موضع است که می فرماید: «جَعَلْنَا اَلْقِبْلَهَ اَلَّتِی کُنْتَ عَلَیْها إِلاّ لِنَعْلَمَ مَنْ یَتَّبِعُ اَلرَّسُولَ مِمَّنْ یَنْقَلِبُ عَلی عَقِبَیْهِ» ۶ .

بیضاوی در تفسیر این آیه گفته که: «وقیل لیعلم رسوله والمؤمنون، لکنّه أسند إلی نفسه لأنّهم خواصّه» (۳)، و هر عاقلی که اطّلاع بر اقوال مفسّرین و احادیث سابقه به هم

۱- ۳) . الکافی، ج ۱، ص ۶۱، ح ۸؛ و [۱]ص ۱۹۸، ح ۱؛ وص ۲۲۹، ح ۴.

۲- ۵) . الکافی، ج ۱، ص ۲۵۶، ح ۱. [۲]

۳- ۷) . تفسیر البیضاوی، ج ۱، ص ۴۱۷ و ص ۴۱۸.

رساند که خداوند علم خاصّان خود را که بعد باید به جهت ایشان حصول به هم رساند، اسناد به نفس اقدس خود داده و او را علم خود نامیده، البتّه منع از اسناد علم حادث به این معنی به خداوند نخواهد نمود و بیضاوی خود در تفسیر این آیه گفته است: «لیتعلّق علمنا به موجوداً» (۱)، چنانچه در الصافی روایت کرده که فرمودند: «لنعلم ذلک منه وجوداً بعد أن علمنا أنّه سیوجد» (۲).

و هر صاحب سوادی می فهمد که نسبت حدوث و استقبال را به تعلّق علم بر معلوم صحیح دانسته اند و خداوند نفس تعلّقات حادثه را در چندین موضع از کتاب خود علم نامیده و اسناد به خود داده، چنانچه می فرماید: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا اَلْجَنَّهَ وَ لَمّا یَعْلَمِ اَللّهُ اَلَّذِینَ جاهَدُوا مِنْکُمْ وَ یَعْلَمَ اَلصّابِرِینَ» ۳، و مفسّرین تصریح کرده اند که مراد از نفی علم، نفی تعلّق آن است به موجود خارجی.

پس اطلاق علم بر متعلّقات حادثه به حدوث معلومات صحیح است، چنانچه از تفسیر آیهٔ قبل معلوم شد و امام فخر رازی تصریح بر این نموده (۳).

و خداوند در موضع دیگر می فرماید: «وَ ما کانَ لَهُ عَلَیْهِمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلاّ لِنَعْلَمَ مَنْ یُؤْمِنُ بِالْآخِرَهِ مِمَّنْ هُوَ مِنْها فِی شَکٍّ» ۵؛ و قولُه تعالی: «وَ ما أَصابَکُمْ یَوْمَ اِلْتَقَی اَلْجَمْعانِ فَبِإِذْنِ اَللّهِ وَ لِیَعْلَمَ اَلْمُؤْمِنِینَ * وَ لِیَعْلَمَ اَلَّذِینَ نافَقُوا» ۶.

پس چگونه اسناد این علوم تعلّقیهٔ حادثه به سوی خداوند صحیح نباشد و حال

۱- ۱) . همان.

۲- ۲) . به هیچ مصدری در این مورد دسترسی نیافتیم.

۳- ۴) . ن. ک: تفسیر الرازی، ج ۶، ص ۲۱ و ۲۲. [۱]

آنکه خداونـد خود اسـناد این گونه از علوم را به خود داده و مـا قطع داریم که خداونـد نیّت جمیع اعمـال عباد را قبل از وقوع فعل از ایشان در لوح محفوظ فرموده و جمیع این ها در علمِ مکنون مخزون بوده، چنانچه وارد شده که چون ملکین ارادهٔ نزول در صـباح و مسا نماینـد «نسـخ لهما إسـرافیل عمل العبد منَ اللوح المحفوظ، فیعطیهما ذلک؛ فإذا صـعدا صـباحاً و مساء بدیوان العبد، قابله إسرافیل بالنسخه التی نسخ لهما حتّی یظهر أنّه [کان] کما نسخ منه» انتهی (۱).

و بر هر مسـلمی واضـح است که هر علمی که ثبت است در لوح محفوظ و هر چه نسـخه کرده می شود از آن علم هر صـبح و شـام و هر تعلّق علمی که حـادث می شود آنـاً فآنـاً، به وجود موجودات، جمیعـاً حـادث انـد و اسـناد جمیع آنهـا به خداونـد بر وجوهی که ذکر شـد رسـیده است و منع اسـناد علم حـادث به خداونـد مطلقاً جرأتی است بر خداونـد و ردّی است بر کتاب و سنّت و قدحی است در جمیع علمای اسـلام، إلّاآنکه بر مراد قائل مطّلع شوید که ارادهٔ باطلی کرده، در این صورت ردّ بر کلام او واجب و اهانت خودش اوجب است.

خداوند خود همه را از جهل و فساد و شرور نفس محافظت فرماید.

قد فرغ من تسوید هذه الأوراق الفلان فی یوم الفلان، إجابه لمسأله بعض الإخوان.

۱- ۱) . سعد السعود، ص ۲۲۶؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۵، ص ۳۲۵، ح ۱۲. [۲]

۱۲–شرح حدیث «أمر إبلیس أن یسجد لآدم. . .»

اشاره

شرح حدیث «أمر إبلیس أن یسجد لآدم. . .»

ابوالقاسم بن حسن گیلانی قمی

(د ۱۲۳۱ق)

تحقیق

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص:۳۳۵

درآمد

اشاره

دشت جاپلق در نیمهٔ شمالی شهرستان ازنا از حوالی الیگودرز در استان لرستان قرار دارد.

این ناحیه در دامنه های سرسبز اشترانکوه، دارای تاریخی بسیار کهن بوده که به دورهٔ قبل از اسلام باز می گردد و از لحاظ باستان شناسی نیز دارای اهمیت است.

این منطقه قبل از اسلام جزء سرزمین ماد و پس از آن در زمان هخامنشیان، جزء سرزمین ری بوده است.

طبری ضمن حوادث سال ۱۳۱ ق از جنگِ میان ابوالهیذام، به طرفداری از داوود بن یزید و قحطبه، به طرفداری از عبداللّه معاویه، در جابلق سخن گفته است (۱).

یاقوت حموی جابلق را از حوالی اصفهان خوانده است (۲).

در دورهٔ صفویه و زندیه نام این منطقه به چشم می خورد (۳)و در زمان قاجار نیز، اعتمادالسلطنه جاپلق را یکی از سه بلوک بزرگ بروجرد دانسته است (۴).

سید محمّد شفیع جاپلقی (م ۱۲۸۰ ق) ، مولی محمود جاپلقی و فرزندش عبدعلی از فقهای این منطقه هستند (۵).

میرزای قمی نیز به این دیار تعلق دارد.

۱- ۱) . تاریخ طبری، ج ۷، ص ۴۰.

۲- ۲) . معجم البلدان، ج ۲، ص ۹۱.

۳- ۳) . تاریخ عباسی، منجم یزدی، ص ۳۴۳.

۴- ۴) . روزنامهٔ خاطرات، ج ۴، ص ۱۸۷۷-۱۸۷۸.

۵- ۵) . روضات الجنات، ج ۴، ص ۲۱۸-۲۲۰.

مؤلف

پدر ایشان آخوند ملاحسن بن نظر علی کیخی اهل شفتِ گیلان بود و به اصفهان هجرت کرد و نزد میرزا حبیب اللّه اصفهانی و برادرش میرزا هدایت اللّه، علوم اسلامی را فرا گرفت.

ملا محمّد حسن سپس با دو استاد خود به امر سلطان وقت، راهی جاپلق شدند و با دختر میرزا هدایت اللّه اصفهانی ازدواج کرد (۱).

آخوند ملا حسن از فضلای روزگارِ خود بوده است. سید شفیع جاپلقی در الروضه البهیه فی الاجازه الشفیعیه درباره اش می گوید:

فانّه کان المولی حسن عالماً فاضلاً جامعاً للکمالات مشهوراً بالزهد و العبادات و له تصانیف منها کأس السائلین نظیر الکشکول (۲).

قابل ذکر است که پدر میرزای قمی «حسن» نام دارد و «محمّد حسن» که روضات الجنات (۳)و به تبع او برخی منابع دیگر نوشته اند، ظاهراً اشتباه باشد، چراکه ملا حسن در کتاب کأس السائلین، که نسخهٔ آن موجود است، خود را «حسن بن نظر علی کیخی» معرفی می کند و میرزای قمی نیز در پایان کتاب ها و رسائل و یا احکامی که صادر کرده است «ابوالقاسم بن حسن» امضا می کند (۴).

سجع مُهر میرزا نیز «عبده ابوالقاسم بن حسن» بوده است.

میرزای قمی در حدود سال های ۱۱۵۰ تا ۱۱۵۶ ق در جاپلق به دنیا آمد (۵).

با این ترتیب میرزا، اهل گیلان است، چنانکه موطن پدری اوست و خود امضا

۱- ۱) . الروضه البهیه فی الإجازه الشفیعیه، چاپ سنگی.

۲- ۲) . همان.

۳- ۳) . روضات الجنات، ج ۵، ص ۳۶۹.

۴- ۴) . برای نمونه ن. ک: «رساله ای پیرامون ارادهٔ الهی» نور علم، ش ۱۱، ص ۱۵۹؛ «صورت اجازهٔ میرزای قمی به سید محمّد باقر شفتی» فهرست کتب خطی کتابخانه های اصفهان، روضاتی، صفحهٔ آخر؛ تاریخ متولیان آستانهٔ مقدسهٔ حضرت فاطمهٔ معصومه علیها السلام، ص ۱۶۲؛ روضه البهیه، سنگی؛ طبقات أعلام الشیعه (قرن ۱۲ ق) ، ص ۱۶۹.

۵- ۵) . برای سال تولد وی تاریخ های متعددی ذکر شده است. ن. ک: أعیان الشیعه، ج۲، ص ۲۱۱؛ روضات الجنات، ج ۵، ص ۳۶۹؛ طبقات أعلام الشیعه (قرن ۱۲ ق) ، ص ۱۵۶ و ۱۷۰.

می کرده است، و اهل جاپلقِ لرستان است، چرا که آنجا متولد شده است، و اهل قم است، که آنجا اقامت نمود و اما او متعلق به همهٔ سرزمینِ ما و متعلق به عالم علم و دانش و فرزانگی است.

هجرت و تحصیل

میرزای قمی مقدمات علوم را نزد پدر گرامی اش فراگرفت و پس از آن که به سنین رشد رسید راهی خوانسار شد.

در این شهر از محضر میر سید حسین خوانساری (د ۱۱۹۱ ق) (۱)چند سالی فقه و اصول را فرا گرفت و موفق به اخذ اجازه از وی شد (۲). میرزا با خواهر استاد ازدواج کرد و راهی عتبات عالیات شد.

ایشان در جوار بارگاه ملکوتی سلطان اولیا حضرت سید الشهدا-ارواحنا فداه- وارد جرگهٔ شاگردان استاد کل وحید بهبهانی (د۱۲۰۶ ق) شد و از خرمن دانش آن استاد فرزانه، خوشه چینی کرد و موفق به دریافت اجازهٔ اجتهاد و روایت از ایشان شد.

میرزای قمی همچنین از شیخ محمّد مهدی فتونی نجفی (د ۱۱۸۳ ق) و آقا محمّد باقر هزار جریبی (د ۱۲۰۵ ق) اجازه روایت دارد (۳).

اساتید فرزانه، استاد یگانه پرورش دادند و میرزای قمی با رسیدن به مقام بلندِ دانش و علم، به زادگاه خود بازگشت و در درّه باغِ جاپلق و سپس قلعه بابو در همان حوالی، مقیم شد. ایشان در جاپلق به تدریس و تحقیق مشغول بود و سپس راهی اصفهان شد و در مدرسهٔ کاسه گران، محفل درس برقرار کرد و جمع زیادی از طلاب از محضرش استفاده نمودند.

۱- ۱) . او جد صاحب روضات و از مشایخ اجازهٔ سید بحرالعلوم است و دارای آثاری چون شرح المعه، شرح زیاره العاشورا، شرح دعاء ابی حمزه و رساله الاجماع است. ن. ک: طبقات أعلام الشیعه، (قرن ۱۲ ق) ، ص ۲۰۳؛ روضات الجنات، ج۷، ص ۱۰۷؛ مستدرک الوسائل، ج ۳، ص، ۳۸۵.

۲- ۲) . کرام البرره، ج۱، ص ۵۲.

۳- ۳) . روضات الجنات، ج ۵، ص ۳۷۹.

به جهت اختلافاتی که پیش آمد، ایشان به شیراز رفت و بار دیگر به اصفهان بازگشت و پس از مدتی به روستای قلعه بابو در جاپلق رفت و در نهایت به قم آمد. ورود میرزا به قم باید بعد از ۱۲۱۲ ق بوده باشد، چرا که گفته اند هجرت ایشان به قم در زمان فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق) و به درخواست او، یا درخواست اهالی قم بوده است (۱).

میرزا در همین سال به سفر حج رفت و توقف کوتاهی در نجف اشرف داشت (۲).

اقامت میرزا در قم، باعث رواج درس و بحث ایشان در این شهر شد و مورد توجه خاص و عام قرار گرفت. فتحعلی شاه در چند سفر به قم با ایشان ملاقات کرد و سخت مرید او شد. مکاتبات بین میرزا و شاه معروف است (۳).

این مرد بزرگ به حق از درخشان ترین چهره های علم و عمل و فقاهت و مرجعیت بود و بر دفتر دانش، برگ زرین و فخیمی را افزود.

آفتاب عمر او در سال آخر ربیع الاول سال ۱۲۳۱ ق در قم، غروب کرد و در قبرستان شیخان مدفون شد (۴).

شاگردان

محضر میرزا تا پایان عمر شریفش، همواره میعاد دانشیان و فرزندگان بود و جمع زیادی از زلال معرفت او سیراب شدند و به رشد رسیدند.

محقق قمی در طول سالیان تدریس شاگردان برجسته ای را تربیت کرد که برخی از ایشان عبارت اند از:

سید محمّد باقر شفتی (د ۱۲۶۰ ق) حاج محمّد ابراهیم کلباسی اصفهانی (د

۱- ۱) . الروضه البهیه، چاپ سنگی، کرام البرره، ج ۱، ص ۵۲.

۲- ۲) . الذریعه، ج ۱، ص ۱۳۸.

۳- ۳) . ن. ک: مجلهٔ بررسی های تاریخی، سال دهم، ش ۴.

۴- ۴) . این تاریخ را ملا علی آرانی در شرح الأحوال که زندگی نامهٔ خودنوشت اوست، یاداشت کرده است. برای سال فوت میرزا تاریخ های دیگری را نیز نوشته اند ولی روز و ماه آن را ظاهراً کسی غیر آرانی ذکر نکرده است. ن. ک: زندگانی خودنوشت ملا علی آرانی، ضمن میراث حدیث شیعه، ج ۱۵، ص ۵۲۲؛ [۱] روضات الجنات، ج ۵، ص ۳۷۹.

۱۲۶۱ ق) ، آقا محمّد علی هزار جریبی (د ۱۲۴۵ ق) ، سید محمّد مهدی خوانساری (د ۱۲۴۶ ق) میرزا ابوطالب حسینی قمی و. . .

آثار و تألیفات

آثار قلمی میرزا به بیش از صد عنوان می رسد. برخی از آنها چنین است:

القوانین المحکمه، غنائم الأیام، مناهج الأحکام، معین الخواص، مرشد العوام، جامع الشتات، رساله فی عموم حرمه الربا لسائر عقود المعاوضات، رساله فی الزکاه و الخمس، رساله فی صلاه الجمعه، رساله فی البیع، حاشیه قوانین المحکمه، رساله فی الرد علی الصوفیه، منظومه فی البدیع، منظومه فی علم البیان، دیوان شعر به فارسی و عربی و. . (۱).

آثار حدیثی

تألیفات میرزای قمی در حوزهٔ حدیث و علوم حدیث عبارت اند از:

۱. اجازات

برخی از شاگردان میرزا و غیر از شاگردان او از ایشان اجازهٔ نقل روایت دارند، حاج محمّد ابراهیم کلباسی، سید عبداللّه شبّر نجفی، سید محمّد مهدی خوانساری، علی بن ابو القاسم موسوی خوانساری، شیخ اسداللّه دزفولی-صاحب مقابس-، سید محمّد باقر شفتی اصفهانی، سید محسن اعرجی و سید جواد عاملی از ایشانند (۲).

۲. تراجم مشایخ الاجازه من الرواه

آقا بزرگ تهرانی، این کتاب را ترجمهٔ مشایخ اجازه دانسته است و می نویسد سید محمّد جواد صاحب مفتاح الکرامه، در اجازهٔ خود به آقا محمّد علی هزار جریبی از آن نام برده است (۳).

۱- ۱) . ن. ک: موسوعه مؤلفی الامامیه، ج ۲، ص ۵۱۵-۵۶۳؛ [۱]معجم مؤلفی الشیعه، ۳۲۲-۳۲۳؛ [۲]موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۱۳، ص ۵۲-۵۳. [۳]

۲- ۲) . کرام البرره، ج ۱، ص ۵۳.

۳- ۳) . الذریعه، ج ۲۱، ص ۲۶۱. [۴]

۳. رساله ای در ترجمهٔ یک حدیث

نسخهٔ منحصر این رساله که در ۱۲۲۵ ق تألیف شده، در ۱۲۲۹ ق توسط محمّد حسین خان مروی، وقف مدرسهٔ مرویِ تهران شده است (۱).

۴. دوازده امام

در ملحقات مجموعه ای در دست نوشته های کتابخانهٔ ملی، هشت بیت شعر عربی به صورت دعای دوازده امام از میرزای قمی نقل شده است. این نسخه به خط عبدالوهاب بن ملا محمّد صالح، بین سال های ۱۲۶۳ تا ۱۲۶۶ ق کتابت شده است (۲).

ممکن است این اشعار بخشی از دیوان شعر میرزا باشد و تألیف مستقلی به شمار نیاید.

۵. شرح حدیث «امر ابلیس ان یسجد لآدم. . .» (رسالهٔ حاضر)

۶. شرح حدیث رأس الجالوت

شرح مختصری است به زبان عربی بر حدیث مشهوری که در آن کلام حضرت رضا علیه السلام با رهبر یهودیان نقل و شرح شده است.

این رساله دارای نسخه های متعددی است که کهن ترین آنها در ضمن مجموعه ای از رسائل میرزای قمی، در کتابخانه مدرسهٔ فیضیهٔ قم، نگهداری می شود (۳).

این مجموعه که جوامع الرسائل نامیده شده، توسط هدایت اللّه بن رضا قمی از شاگردان محقق قمی گردآوری و کتابت شده است.

شرح حدیث رأس الجالوت بنا بر گزارش همین نسخه در سال ۱۲۰۰ ق تألیف شده است (۴).

۱- ۱) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ مروی تهران، ص ۱۴۰.

۲- ۲) . فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ ملی، ج ۱۲، ص ۴۸۴.

۳- ۳) . فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج۴، ص ۲۷۳-۲۷۴. [۱]

۴- ۴) . فهرست نسخه های کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیه قم، ج ۱، ص ۶۷.

۷. شرح حدیث «هل رأیت رجلاً. . .»

این حدیث دارای مباحث بلند معرفتی بوده و مورد دقت و توجه تعدادی از دانشمندان قرار گرفته است. از کسانی که آن را شرح کرده اند میرزای قمی است (۱).

قدیمی ترین نسخهٔ این شرح که به زبان عربی تدوین شده، در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی با تاریخ کتابت ۱۲۱۵ ق است.

همین نسخه دارای حاشیه ای از «جعفر» نامی بر کلام شارح است (۲).

همچنین آقا بزرگ تهرانی در معرفی این اثر از حاشیهٔ ملاعلی نوری (د۱۲۴۶) بر شرح میرزا و ایرادات حکیم به ایشان نام برده است (۳).

۸. شرح حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»

شرح فارسی مختصری بر حدیث مشهور معرفت است و تصحیحی از آن در مجلهٔ وحید به چاپ رسیده است (۴).

۸. شرح خطبه البیان

خطبهٔ مشهوری است که به امام امیر المؤمنین علیه السلام نسبت داده می شود و همه یا بخش هایی از آن در منابع مختلف خاصه و عامه آمده است (۵).

این خطبه همواره مورد شرح و ترجمه و یا حل و نقد بوده است (۶).

از کسانی که این روایت را مورد کنکاش قرار داده اند، محقق قمی است. ایشان در مورد انتساب خطبه به حضرت امیر علیه السلام فرموده اند:

این خطبه در مصادر حدیثی کهن مانند: کتاب های کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و سید رضی ذکر نشده، جز آن که برخی از دانشمندان شیعی،

۱- ۱) . الذریعه، ج ۱۳، ص ۲۰۹. [۱]

۲- ۲) . فهرستگان نسخه های خطی، ج ۴، ص ۳۶۰-۳۶۲؛ فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ج ۵، ص ۱۵۴ (چاپ جدید) .

۳- ۳) . الذریعه، ج ۱۳، ص ۲۰۹. [۲]

۴- ۴) . موسوعه مؤلفی الإمامیه، ج ۲، ص ۵۳۸؛ مجلهٔ وحید، ش ۲۱۹-۲۲۰، سال ۱۳۵۶ ش، ص ۱۱-۱۶.

۵- ۵) . مشارق أنوار اليقين، ص ۱۷۰-۱۷۲؛ ينابيع الموده لذوى القربى، قندوزى، ج ۳، ص ۲۰۷.

۶- ۶) . برای کتاب شناسی و نسخه شناسی این خطبه رجوع کنید به: «نگاهی به خطبه الافتخار و خطبهٔ تطنجیه» ، مسعود بید آبادی، علوم حدیث، ش ۲۵، ص ۶۹-۸۱.

مانند حافظ رجب برسی، در مشارق أنوار الیقین بسیاری از عبارت های دو خطبهٔ بیان و تطنجیه را آورده اند و قاضی سعید قمی در شرح حدیث غمامه، خطبه البیان را آورده و گفته که چون در میان دانشمندان شیعی و غیر شیعی شایع است، نیازی به یاد کردن سند روایت ندارد. . . در این دو خطبهٔ بیان و طتنجیه و مانند آنها که در مناقب برسی دیده می شود، بسیاری از وصف ها که شایسته خداوند است آمده که صحت سند آنها بر من روشن نیست. . . و می توان گفت که اینها ساختهٔ مانند مغیره بن سعید و ابوالخطاب می باشد (۱).

این بیان را آوردیم تا عنوان شرح خطبه البیان توهم تأیید متن از سوی محقق قمی ننماید. ایشان بعد از مقدمه، به فرض صدور این خطبه از امام علیه السلام، در مقام تأویل و شرح فقرهٔ «انا خالق السماوات و الارض و انا الرازق» برآمده اند. این رساله در پاسخ به سؤال ملا علی اصغر در رمضان ۱۲۱۳ ق در قم و به زبان فارسی تدوین شده است.

این رساله دارای چند نسخهٔ خطی است (۲)و ضمن جامع الشتات نیز به چاپ رسیده است (۳).

۱۰. فتحیه

در خطبه ای که حضرت امام جواد علیه السلام برای ازدواج با دختر مأمون عباسی فرموده اند، چنین آمده است:

الحمد للّه اقراراً بنعمته و لا اله الا اللّه اخلاصاً بربوبیته (۴).

در این متن شریف، حمد، مقدم بر توحید شده است. این معنا مورد سؤال فتحعلی شاه قاجار قرار گرفته و میرزای قمی در مقام پاسخ وی، رساله ای به فارسی نوشته اند و آن را فتحیه نامیده اند (۵).

این اثر در اواسط ذی حجه الحرام سال ۱۲۱۸ ق به پایان رسیده است و نسخه ای از

۱- ۱) . جامع الشتات، ص ۷۹۱-۸۰۲.

۲- ۲) . موسوعه مؤلفی الإمامیه، ج ۲، ص ۵۳۸.

۳- ۳) . جامع الشتات، ص ۷۹۱-۸۰۲.

۴- ۴) . المصباح، کفعمی، ص ۷۶۲. [۱]

۵- ۵) . الذریعه، ج ۱۶ ص ۱۱۱.

آن ضمن مجموعه ای از تألیفات میرزای قمی در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی و همچنین نسخه دیگری در کتابخانهٔ ملی نگهداری می شود (۱).

این رساله در مجله علوم حدیث به چاپ رسیده است (۲).

رسالهٔ حاضر

ارادهٔ تکوینی و ارادهٔ تشریعی ذات الهی و چگونگی ارتباط این دو، از مباحث مربوط به کلام اسلامی است. روایت سوم «باب المشیه والإراده» از کتاب التوحید الکافی اشاره به این دو نوع اراده دارد، که مورد توجه برخی دانشمندان واقع شده است.

کسی از محقق قمی حل و توضیح این روایت را طلب کرده است. ایشان با چند مقدمه در بیان معنای اراده، کراهت، مشیت، اختیار و همچنین استدلال و استشهاد به برخی دیگر از روایاتی که در باب مشیت الهی وارد شده است، به شرح حدیث مورد بحث می پردازد. وی به مناسبت، مطالبی را در مورد علم الهی، بَداء، نسخ و طلب نیز متذکر شده است.

محقق قمی در نهایت، «شاء ان لایسجد» را به «خذله ولم یوفِّقه» تفسیر می کند که مراد، واگذاشتن و توفیق ندادن است. این رساله در روز سه شنبه، چهاردهم صفر ۱۲۱۶ ق در قم به پایان رسیده است.

دانشمند گرامی جناب آقای استادی، تصویر نسخه ای از این اثر را که نزد یکی از نوادگان میرزا در تهران و ضمن جامع الشتات بوده است، در اختیار داشته اند و براساس همان تصویر، این رساله را تصحیح کرده اند (۳).

۱- ۱) . فهرست اهدایی رهبری به کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ص ۳۲۱؛ فهرست کتابخانهٔ ملی، ج ۲، ص ۲۱۵.

۲- ۲) . «رسالهٔ فتحیه» ، به کوشش: رضا استادی، علوم حدیث، ش ۲۸، ص ۲۰-۶۴.

۳- ۳) . «رساله ای پیرامون ارادهٔ الهی» ، میرزای قمی، به کوشش: رضا استادی، نور علم، ش ۱۱، مرداد ۱۳۶۴، ص ۱۳۷-۱۵۹.

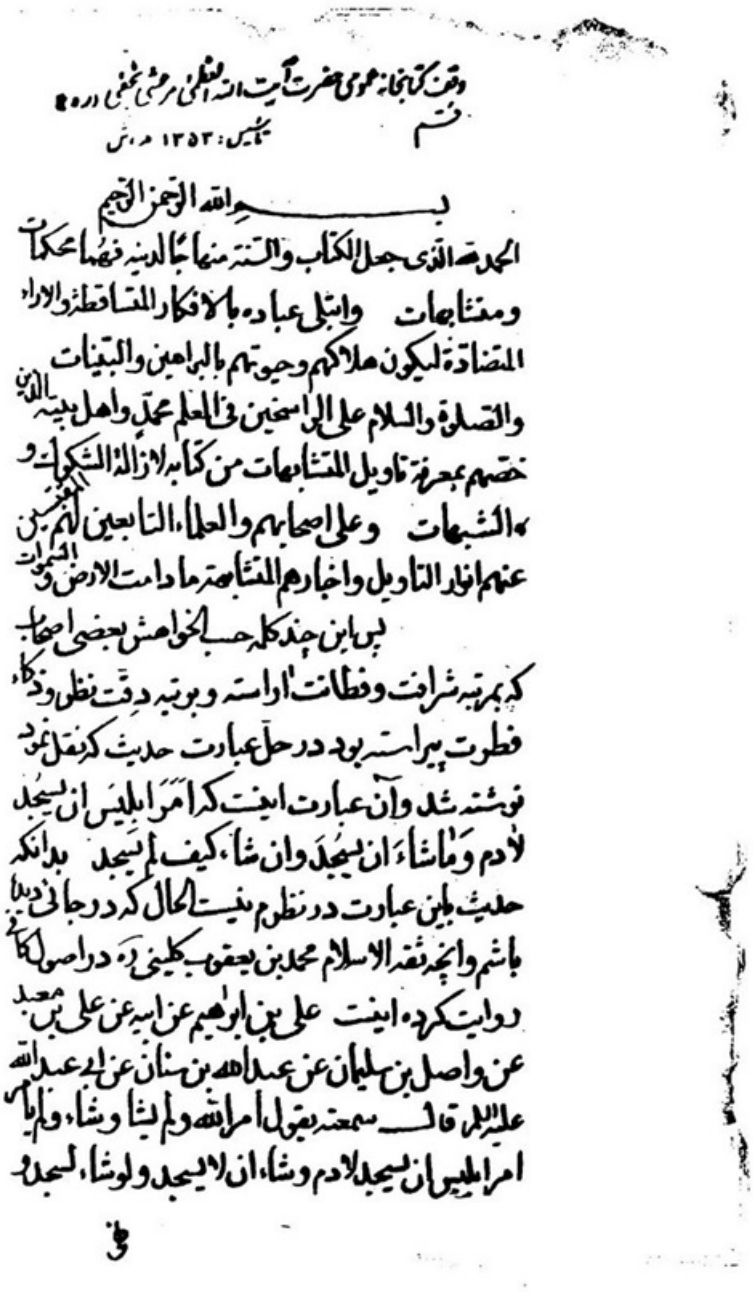
نسخه ای در کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی رحمه الله، ضمن مجموعه ای از رساله های مختلف معرفی شده که اساس تصحیح جدید این رساله قرار گرفته است (۱).

نسخه ای که اساس تصحیح جناب آقای استادی قرار گرفته است، ناقص بوده و حدوداً سی صفحه از مطالب نسخهٔ حاضر را ندارد.

موارد اختلاف نسخه اساس با چاپ قبل را، با عنوان «ب» در پاورقی تذکر داده ایم.

۱- ۱) . فهرست کتابخانهٔ مرعشی، ج ۲۶، ص ۱۷۹، ش ۱۰۲۱۲، رسالهٔ ششم مجموعه.

تصویر

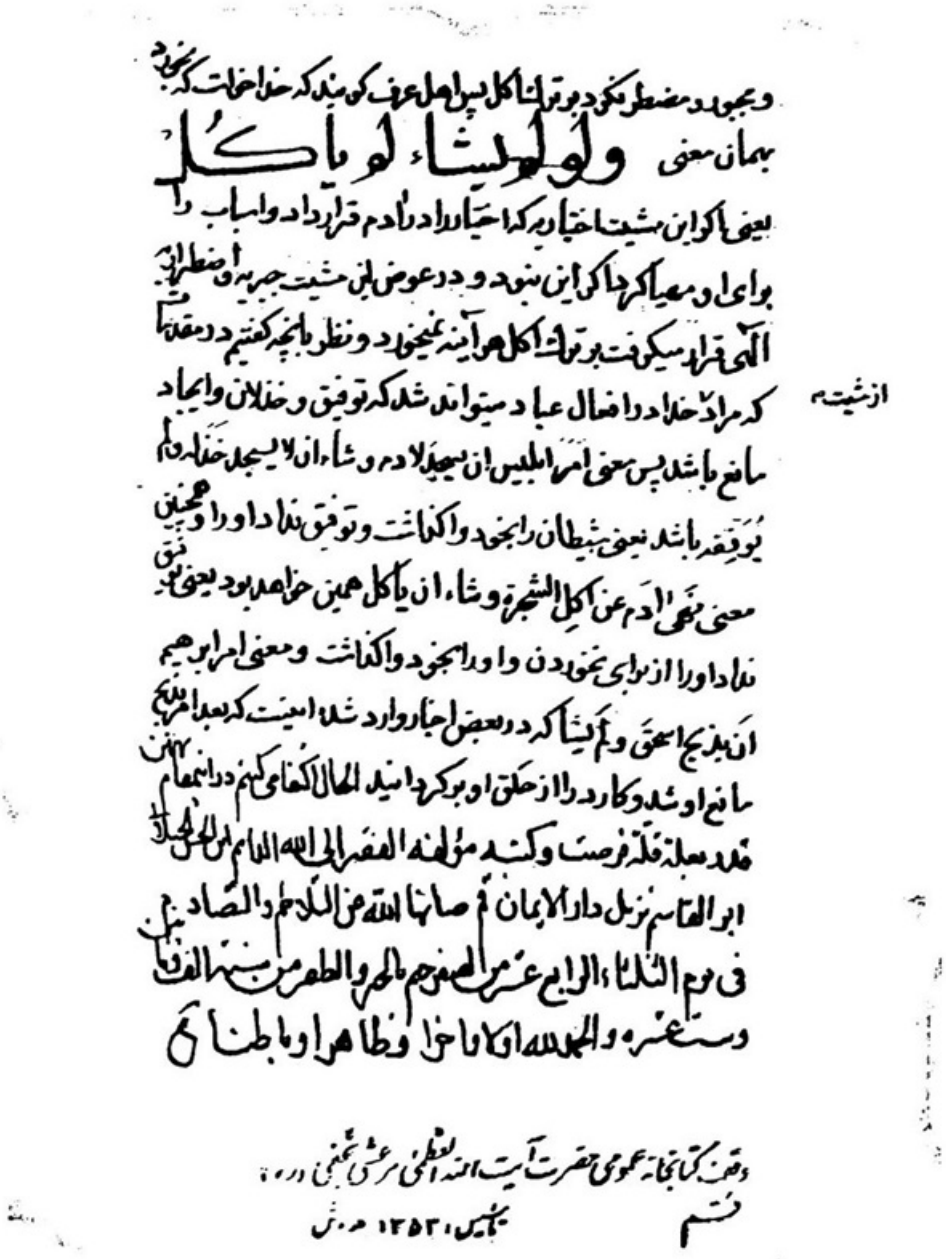


تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی

محل تصویر شمارهٔ۲۳

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی

محل تصویر شمارهٔ۲۴

ص:۳۴۸

شرح حدیث «أمر إبلیس أن یسجد لآدم. . .»

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الحمد للّه الّذی جعل الکتاب والسنّه منهاجاً لدینه، فهما (۱)محکمات و متشابهات، وابتلی عباده بالأفکار المتساقطه والآراء المتضادّه یکون هلاکهم و حیاتهم بالبراهین والبیّنات، والصلاه والسلام علی الراسخین فی العلم محمّدٍ وأهل بیته، الذین خصّهم بمعرفه تأویل المتشابهات من کتابه لإزاله (۲)الشکوک والشبهات، وعلی أصحابهم والعلماء التابعین لهم، المقتبسین عنهم أنوار التأویل أخبارهم المتشابهه، ما دامت الأرض والسماوات (۳).

پس این چند کلمه، حسب الخواهش بعضی اصحاب که به مرتبهٔ شرافت و فطانت آراسته و به رتبهٔ دقّت نظر و ذکای فطرت پیراسته بود، در حلّ عبارت حدیث که نقل نمود نوشته شد و آن عبارت این است که:

(أمر إبلیس أن یسجد لآدم، وما شاء أن یسجد، وإن شاء کیف لم یسجد) (۴).

بدان که حدیث به این عبارت در نظرم نیست الحال که در جائی دیده باشم و آنچه ثقه الإسلام محمّد بن یعقوب کلینی رحمه الله در اصول الکافی روایت کرده این است:

علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن علیّ بن مَعبد، عن واصل بن سلیمان، عن عبداللّه

۱- ۱) . ب: فیهما.

۲- ۲) . ب: لازاحه.

۳- ۳) . ب: +اما بعد.

۴- ۴) . الکافی، ج ۱، ص ۱۵۱، ح ۳؛ [۱] التحفه السنیّه، ص ۲۲۳، تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۶۲، ح ۱۱۹ ([۲]در همهٔ مصادر با اختلاف) .

بن سنان، عن أبی عبداللّه علیه السلام، قال سمعته یقول:

أمر اللّه و لم یشأ، و شاء و لم یأمر، أمر إبلیس أن یسجد لآدم و شاء أن لا یسجد، ولو شاء لسجد، ونهی آدم عن أکل الشجره و شاء أن یأکل منها، ولو لم یشأ لم یأکل (۱).

و تحقیق مقام موقوف است به تمهید چند مقدّمه (۲)در بیان معنی اراده و کراهت و مشیّت و اختیار است.

اراده

بدان که جمعی از معتزله تعریف کرده اند اراده را به میل کردن به جانب فعل، که آن میل ناشی باشد از علم به نفع آن شیء از برای خود آن شخص یا غیر او و کراهت را به انقباض نفس از آن شیء به سبب علم به ضرر آن.

و بسیاری از معتزله تعریف کرده اند به اینکه اراده همان اعتقاد نفع است از برای مُرید یا از برای غیر، خواه به عنوان یقین یا به عنوان جزم.

و اعتراض کرده اند بر این اینکه: این داعی بر فعل است یا ترک و داعی غیر اراده است؟ !

و جواب گفته اند که: کلام در قادر تامّ القدره است و شکّی نیست که قادر تامّ القدره که مانعی از برای او نیست در فعل، همین اعتقاد نفع مخصّص اختیار فعل یا ترک است از برای او و آنکه میل هم، چیز علی حده است، آن از برای کسی است که قدرت تامّه نداشته باشد، مثل شوق به محبوب از برای کسی که به او نمی تواند رسید.

و اظهر این است که میل مندرج است در ماهیّت اراده و شاید باعث بر اخراج آن در کلام معتزله و محقّق طوسی رحمه الله و غیرهم، ملاحظهٔ ارادهٔ جناب اقدس الهی باشد که در او میل متصوّر نیست و این باعث این نمی شود که اراده را از حقیقت خود بیرون کنیم و چون ضرور نیست که صفات الهی مثل صفات مخلوقین باشد، این هم از قبیل سایر صفات باشد، مانند علم که حقیقت آن مثل علم ما نیست، و لکن اهل وضعِ لغات غالباً

۱- ۱) . مصادر پیشین.

۲- ۲) . ب: +المقدمه اولی.

ملاحظهٔ معانی متفاهمهٔ اهل عرف را کرده اند و از اینجاست که فخر المحقّقین در ایضاح گفته که: «النیّهُ حقیقهٌ فی الإراده المُقارنه، ومَجازٌ فی القَصد أعنی الإراده مطلقاً» (۱)، که از کلام او بر می آید که اراده لازم نیست که مقارن فعل باشد.

و شهید رحمه الله در حاشیهٔ قواعد گفته است: «الأفضل مقارنهُ النیّه الطلع (۲)الفجر بحیث یُطابق آخرها أوّله، وإذا تقدّمتُ (۳)فهی عزمٌ لانیّهٌ» (۴).

و امّا اشاعره، پس چون ایشان ترجیح بلا مرجّح را جایز می دانند، در اختیار احد طرفین، نه علم به نفع را ضروری می دانند و نه میل به آن را و متمسّک شده اند به قدحین عَطشان ورَغیفین جَوعان وطریقین هارب، و آن خلاف تحقیق است و آنکه ایشان ادّعا کرده اند که مرجّحی نیست، مجرّد فرض است و از فرض شیء وقوع شیء لازم نمی آید و بنابراین اراده در نزد ایشان مجهول الحقیقه است.

پس می گوییم: در اراده چند چیز معتبر است:

اوّل حصول علم به شیء، بعد از آن اعتقاد نفع آن، بعد از آن تفکّر و تروّی در اختیار و عدم اختیار، بعد از آن همّت کردن بر آن، بعد از آن شوق به هم رساندن آن، بعد از آن تأکّد به شوق، به حدّی که به سر حدّ عزم برسد، و بعد از آنها نیّت است که قصد مقارن فعل است، و بعد از آن فعل به عمل می آید.

کراهت

و در کراهت هم چندین امور است.

مشیت

و امّا مشیّت، پس در لغت به معنی اراده است، چنانکه در صحاح تصریح کرده که: «المشیّه هی الإراده» (۵)، ولکن از اخبار فرقی ظاهر می شود، چنانکه روایت شده است

۱- ۱) . إیضاح الفوائد، ج ۱، ص ۱۰۱.

۲- ۲) . ب: لطلوع.

۳- ۳) . ب: عدمت.

۴- ۴) . القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۹۳. [۱]

۵- ۵) . ن. ک: الصحاح، ج ۱، ص ۵۸ (شاء) .

از حضرت امام رضا علیه السلام روایتی که مستفاد می شود از آن و آن این است که:

مشیّت قصد فعل یا ترک است، به حیثیّتی که نسبتش مساوی باشد و اراده، تعلّق گرفتن قصد است به فعل یا ترک به خصوص (۱).

اختیار

و امّا اختیار، پس آن، ترجیح دادن فعل یا ترک است بر آن دیگر، پس اختیار متوسّط باشد میان مشیّت و اراده؛ زیرا که اوّل قصد به فعل یا ترک می شود، بعد از آن ترجیح أحدهما و بعد از آن عزم بر آن.

و چون اراده به این معنی که مذکور شد حقیقت آن از برای جناب اقدس الهی محال است، پس باید مراد معنی مجازی باشد، پس از اینجاست که متکلّمین امامیّه [گفته اند] که ارادهٔ الهی همان علم به اصلح است و بعد از آن دیگر چیزی نیست به غیر احداث و ایجاد، پس ذات مقدّس او بصفاته الکمالیّه الذاتیّه کافی است در حصول حوادث بدون حدوث امری در ذات او، پس ایجاد در این وقت که مصلحت است، قایم مقام آن عوارضی است که مقارن حصول آن حاصل می شود در انسان.

و از اینجاست که محدّثین امامیّه گفته اند که: اراده از صفات فعل الهی است.

و الحاصل، حقّ تعالی به عین ذات خود، وجود هر خیر و نفع را می خواهد و وجود هیچ شرّ را نمی خواهد و به سبب تفاوت خیر و شرّ نسبت به احوال و اوقات و خواستن چیزی در وقتی دون وقتی، تغیّر در ذات او لازم نمی آید، مثلاً خلقت زید امروز خیر است و صلاح است و پیش از این خیر نبود و خدای تعالی در ازل می خواست که امروز موجود شود، پس از جهت اینکه افهام قاصره توهّم نکنند که به سبب تغیّر حال زید در بودن و نبودن، تغیّر خواستن و نخواستن الهی لازم می آید و همچنین توهّم نکنند که تأخیر در وجود آن، شاید از راه عجز و انتظار یاوری و عدم قدرت بر آن بوده و به سبب قصور فهم نتوانند درک حقیقت اراده و کراهت کنند،

۱- ۱) . ن. ک: التوحید، ص ۳۳۷، ح ۵.

شاید از آن جهت در اخبار ائمّهٔ اطهار علیهم السلام وارد شده است که: اراده صفت فعل است و عین احداث و ایجاد است، که گویا این تأویلی است که به قدر فهم سائلان فرموده اند، چنانکه بعض محقّقین اشاره به آن کرده.

و بالجمله چون حقیقت اراده که موضوع له واقعی لفظ است، نظر به متفاهم عرف عام خالی از ملاحظهٔ میل و شوق نیست و این هر دو در ایزد تعالی محال است و آنچه جزئاً (۱)ثابت است از برای آن جناب، علم به نفع است و صادر کردن فعل در تکویناتِ خود، یا صادر فرمودن آن در تکلیفاتِ عبد، که این هر دو در اراده عباد نیز موجود است به علاوهٔ میل، پس اطلاق اراده که بر جناب اقدس الهی می شود باید معنیِ مجازی باشد که غیر این معنی عرفی باشد.

پس یا مراد از آن لفظ، همان علم به نفع است، چنانکه متکلّمین گفته اند و یا فعلی است که در عقب آن درمی آید، چنانکه از اخبار ظاهر می شود و چون فهمیدن علم به نفعی که منفکّ نشود از ترتّب اثر بر آن، با وجود قدیم بودن آن و حادث بودن این کمال صعوبت دارد، ائمّه علیهم السلام آن را حمل کردند بر ارادهٔ فعل که اثر آن علم به نفع است که فهم آن آسان باشد، پس بنابراین می تواند بود که از اراده، هر دو معنی خواسته شود که مجموع علم به نفع و ترتّب اثر باشد و در آن هم غایله نیست و اینکه از آن اخبار فهمیده می شود که اراده حادث است و چیزی دیگر نیست غیر فعل، نه از راه این است که علم به نفع در میان نیست، بلکه از راه این است که علم به نفع، فردی است از افراد علم و چیز علیحده نیست که از برای جناب اقدس الهی اثبات شود.

و ظاهر این است که مآل کلام و نزاع در معنی اراده، بنابر اینکه مذکور شد، نزاع در اصطلاح است و پرثمره ندارد و باکی نیست که ما در اینجا بعضی از اخبار که وارد شده است در اینکه اراده حادث است و صفت فعل است، ذکر کنیم، از جمله حدیثی است که کلینی به سند صحیح از عاصم بن حمید روایت کرده از حضرت صادق علیه السلام،

۱- ۱) . ب: جزماً.

قال: قُلتُ: لم يَزلِ اللّهُ مُريداً؟ قال: إنَّ المريدَ لا يكونَ إلّامُراد (۱)معه، لم يزل [اللّه] عالماً قادراً ثمّ أراد (۲).

که ظاهر ترجمهٔ آن این است که: گفت عاصم که: گفتم که: آیا همیشه خدا مرید بوده است و ارادهٔ او همیشه و قدیم است؟ آن حضرت فرمود که: اراده کننده نمی باشد به حالی، مگر حالی که اراده کرده شده با او باشد، بلکه خدا همیشه دانا و توانا بوده، بعد از آن اراده کرد.

و حاصل آن این است که علم و قدرت همیشه بسته است به ذات مقدّس او، بلکه عین او است و بعد از علم و قدرت، اراده کرده است؛ به جهت آنکه اراده که عبارت است از مجموع فکرت و همّت انگیختن و شوق به هم رساندن و زیاد شدن شوق به سرحدّی که عزم کند و باعث شود بر کردن بعد از حصول علم به نفع آن شیء، (این (۳)مجموع من حیث المجموع، منفکّ نمی شود از مراد، یعنی فعلی که مقصود است کردن او و هر گاه خدای تعالی همیشه اراده کننده بود، یعنی مجموع این امور از او حاصل می شد در ازل، پس لازم می آید که شخصی که امروز موجود می شود، در ازل موجود بوده باشد و قدیم باشد و این خود باطل است.

پس آنچه قدیم است و منفکّ از ذات نبود، علم اوست به آن شیء و خیریّت آن و اتّصاف آن جناب به اینکه می تواند شد که اراده از او صادر شود و می تواند شد که نشود که معنی قدرت است.

پس معلوم شد از این حدیث شریف که مراد از ارادهٔ الهی که در آیات و اخبار است، همان جزء اخیر معنی اراده است که آن تعلّق به فعل است و نفس ایجاد است و از صفات فعلی الهی است و مراد از آن چیزی دیگر نیست از این وسایط حادثه و نه نفس علم با صلح که متکلّمین گفته اند.

۱- ۱) . ب: المراد.

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۱۰۹، ح ۱؛ [۱] التوحید، ص ۱۴۶، ح ۱۵.

۳- ۳) . بین دو پرانتز یعنی از اینجا تا صفحهٔ ۳۸۴ [۲] در نسخهٔ «ب» موجود نیست.

و از جمله آنها روایت بُکیر بن اَعین است:

قال: قلتُ لأبی عبد اللّه علیه السلام: علمه و مشیّته هُما مختلفان أو متّفقان؟ قال: العلم لیس هو المشیّه؛ ألا تری أنّک تقول: سأفعل کذا إن شاء اللّه، و لا تقول: سأفعل کذا إن علم اللّه، فقولک: ان شاء اللّه، دلیل علی أنّه لم یشأ، فإذا شاء کان الذی شاء کما شاء، و علم اللّه السابق مشیّه (۱).

و حاصل ترجمه این است که: راوی سؤال کرد که: آیا علم خدا و مشیّت او دو چیزند، یا یک چیزند؟ پس آن حضرت فرمود که: علم، غیر مشیّت است؛ نمی بینی که تو می گویی که: این کار را خواهم کرد بعد از این اگر بخواهد خدا بعد از این، چون کلمهٔ «إن» ماضی را به معنی مستقبل می کند و نمی گویی که: این کار را خواهم کرد اگر بعد از این بداند خدا بعد از این، پس اینکه تو می گویی: إن شاءَ اللّهُ، دلیل است که تا به حال خدا نخواسته است، پس هرگاه بخواهد خدا، خواهد شد آنچه را خواهد چنانکه خواهد و علم خدا پیش دستی گرفته است مشیّت خدا را و کلمهٔ «علم» مبتدا است و «السابق» خبر اوست و «المشیّه» مفعول «السابق» است، پس از این حدیث معلوم شد که علم، ازلی است و قدیم است و مشیّت و اراده، حادث است و آنچه حادث است فعل خداست که همان ایجاد است.

و بدانکه مراد از مشیّت در اینجا توفیق دادن است و رفع موانع کردن است، یعنی می کنم این کار را اگر خدا موانع را رفع کند و اسباب کار را مهیّا کند، نه اینکه فعل را به دست من ایجاد کند، تا لازم آید جبر و اینکه فعل بنده، مخلوق خدا باشد، پس در کلام سبک مجاز از مجازی خواهد بود؛ زیرا که مشیّت که مجازاً در جناب اقدس الهی استعمال می شود و مراد از آن همان ایجاد است که عبارت از آن تعلّقی است که حادث است و بعد از آن، مجاز دیگر از این مجاز ابداع می شود و از ایجاد، مجرّد رفع مانع و مهیّا ساختن اسباب خواسته می شود، اینها در وقتی است که مشیّت و اراده را صفت

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۰۹، ح ۲؛ [۱] التوحید، ص ۱۴۶؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۴۴، ح ۱۵. [۲]

فعل دانیم و نفس ایجاد دانیم و هر گاه اراده را به معنی علم به اصلح بگیریم، چنانکه متکلّمان امامیّه گفته اند، پس فرق مابین علم و اراده، فرق مابین کلّی و فرد و عامّ و خاصّ است، پس علم عبارت است از مطلق دانستن و اراده عبارت است از دانستن خاصّی که دانستن اصلح و خیر باشد.

پس بنابراین معنی آخر حدیث این است که علم خدا، یعنی آن معنی عامّ سابق است بر مشیّت، یعنی سبقت بالذات دارد؛ چون عامّ بالذات اَسبق است از خاصّ.

و فرقی دیگر هست که علم خدا شامل همه چیز است و از جمله آنها افعال سیّئهٔ عباد است و علم مطلق منشأ حصول آن افعال نیست، بلکه چون حاصل می شود می داند که در اینجا علم به معنی عامّ به حصول آن سیّئه هست، امّا اراده که علم خاصّ است-که بر وجه اصلحیّت است-در اینجا نیست، و لکن اراده که به معنی علم به اصلح است در افعال الهیّه، تخلّف از وقوع و حصول و صدور از آن جناب نمی کند.

و از جمله آنها صحیحهٔ صفوان بن یحیی است:

قال: قلتُ لأبی الحسن علیه السلام: [أخبرنی] عن الإراده من اللّه و من الخلق؟ فقالَ: الإراده من الخلق الضمیر و ما یَبدو لهم بعد ذلک من الفعل، و أمّا من اللّه فإرادتُه إحداثُه لا غیرُ ذلک، یقول له: کُن، فیکون، بلا لفظٍ و لا نُطقٍ بلسان و لا همّهٍ و لا تفکّر، و لا کیف لذلک کما أنّه لا کیف له (۱).

ظاهر ترجمهٔ این حدیث، که در بیان فرق ما بین ارادهٔ الهی و ارادهٔ خلق این است که: ارادهٔ خلق عبارت است از ضمیر، یعنی آنچه در خاطر در می آید بعد از آن که چیزی در خاطر نبود و آنچه بعد از آن ظاهر می شود از برای خلق از بابت فعل است و آنچه در خاطر درمی آید بعدِ حصول علم به آن، میل به آن شیء است و همّت بستن و شوق کردن و عزم کردن؛ و امّا به وقوع آوردن آن، پس آن داخل «ما یَبْدو» نیست و شکّی نیست که آن از بابت فعل عبد است و ممکن است که مراد از ضمیر، همان

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۰۹، ح ۳، [۱] الإراده، شیخ مفید، ص ۱۱؛ [۲]کنز الفوائد، ج ۱، ص ۸۱ ([۳]با تلخیص) .

تصوّر کردن آن شیء باشد و آنچه بعد از آن ظاهر می شود از میل و شوق و عزم و به وقوع آوردن همه از بابت فعل باشد و اوّل اظهر است.

و اینکه مذکور شد در وقتی است که جملهٔ «مِنَ الفعل» را خبر مای موصوله بگیریم و اگر کلمهٔ «من» را بیانی بگیریم که بیان موصول کند، معنی آن چنین می شود که: اراده عبارت است از ضمیر و آنچه حاصل می شود از برای انسان از فعل، حتّی اینکه نفس به وقوع آوردن هم داخل اراده باشد، چه جای میل و شوق و غیرهما و امّا ارادهٔ الهیّه، پس آن نفسِ احداث آن فعل است، چون محال است که جناب اقدس الهی محلّ حوادث شود از خطرات و میل و شوق و غیرها و احداث او همین است که بگوید: «کن» لکن بدون نطقی به لفظی و زبانی و بدون همّت و قصدی و تفکّری.

و «لا کیفَ لذلک کما أنّه لا کیف له» می تواند شد که اجمال بعد تفصیل باشد از برای قول «کن» ؛ یعنی کیفیّت اینکه چگونه ایجاد می کند و چگونه می گوید: بشو، اینها را نمی دانیم، چنانکه کیفیّت ذات او را نمی دانیم.

و می تواند شد که مراد، نفی کیفیّت اصل ارادهٔ الهیّه باشد، یعنی حقیقت ارادهٔ آن جناب را و کیفیّت آن را نمی توانیم دانست، چنانکه کیفیّت ذات او را و صفات او را به حقیقت نمی توانیم رسید.

و دلالت این حدیث شریف بر اینکه اراده از صفات فعل است واضح است و بدانکه در اینجا مراد از اراده، همان حالتی است که مرجّح احد طرفین مقدور است بر دیگری و گاه است که استعمال می شود اراده در معنی رضا و موافقت، چنانکه که کراهت استعمال می شود در منافرت و سخط، پس اینکه می گویند: خدای تعالی از بنده طاعت می خواهد و معصیت نمی خواهد و ارادهٔ آن می کند و کراهت از این دارد، آن معنی دوم است و اگر نه چنین گوئیم، لازم می آید که افعال عباد هم به امر الهی و به «کن» ایجاد شود و آن مستلزم جبر است.

و از جملهٔ آنها حسنهٔ عمر بن یزید است، عن أبی عبداللّه علیه السلام، قال: خلق اللّه المشیّه

بنفسها، ثمّ خلق الأشياء بالمشيّه (۱).

و این حدیث شریف را بعضی از محدّثین علمای ما حمل کرده اند که مراد به مشیّت در اینجا یکی از مراتب تقدیر است؛ که حکمت الهی اقتضا کرده است که آن مراتب از اسباب وجود اشیا باشند، مثل آنکه حقّ تعالی در اوّل، لوحی آفرید و بعد از آن، بر آن لوح نقش کرد که فلان چیز در فلان وقت موجود می شود، پس خلقت لوح و خلقت آن نقش، از اسباب وجود آن شیءاند، پس اشیا به واسطهٔ این تقدیرات و خلق لوح و نقش بر آن ایجاد شدند، امّا خود آن لوح و نقش بر آن لوح، به واسطهٔ لوح دیگر ایجاد نشده اند، بلکه ایجاد شدند به امر الهی بنفسها و بدون واسطهٔ چیزی دیگر.

پس حدیث دلالت کرد بر اینکه اراده و مشیّت حادثند و صفت فعلند، نه صفت ذات.

و آنچه به خاطر فاتر این قاصر می رسد این است که این حدیث شریف، شاید از باب مشاکله باشد و نظیر این است که جناب اقدس الهی را در لغت فارسی «خدای» می گویند، که به معنی خود آی است، یعنی خود آمده است و کسی او را نیاورده است، پس چنانکه می گویند: وجود هر چیز از آن جناب است و وجود آن جناب از خود اوست؛ و معنی این نه این است که خدا نبود و هستی را خود از برای خود قرار داد، بلکه معنی آن این است که ذات بذاته او هست، پس در مقابل، اینکه می گویند که: همه چیز را خدا آورد، به عنوان مشاکله گفته اند که خدا خود آمد، کسی او را نیاورد، که حقیقت مراد، دفع شبههٔ آوردن غیر است او را، نه آمدن او به خودی خود، بعد نیامدن.

پس هرگاه گفته شود که: جمیع مخلوقات الهی به مشیّت و ارادهٔ الهی خلق شد، گویا کسی می گوید: پس مشیّت و ارادهٔ الهی به چه چیز خلق شد؟ ! اگر این هم به

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۴؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۴۵، ح ۲۰. [۲]

مشیّت و ارادهٔ دیگر الهی خلق شد، پس تسلسل لازم آید و اگر به مشیّت و ارادهٔ غیر باشد، مفاسد آن بیشتر خواهد بود؟ ! پس امام علیه السلام فرمود که: حقّ تعالی همه چیز را از مخلوقات خود، به مشیّت و ارادهٔ خود خلق کرد و مشیّت و اراده را به خودی خود خلق کرد، یعنی بدون مشیّت و ارادهٔ دیگر، به معنی اینکه مشیّت و ارادهٔ او مخلوق به واسطهٔ چیز دیگر نیست، بلکه همان علم به اصلحی است که عین ذات او است، پس لفظ «خلق» از بابت مشاکله و مراد این است که ذات مقدّس او ظاهر شد به این صفت ذاتیّهٔ کمالیّه به خودی خود، بدون احتیاج به شیء دیگر و خلق موجودات چون همگی از روی حکمت و خیر است، پس آنها همه مخلوق ذات مقدّسند به واسطهٔ این صفت کمال که عین ذات مقدّس اوست.

پس این حدیث دلالتی ندارد بر اینکه اراده، صفت فعل است و ما مضایقه نداریم از اینکه اطلاق اراده بر صفت فعل الهی شده و اینکه حادث است، چنانکه مدلول سایر اخبار است، ولکن منافاتی هم ندارد با اینکه اطلاقی شود بر علم به اصلح، نیز چنانکه متکلّمین امامیّه بر آن حمل کرده اند.

و امّا اینکه از ظاهر کلام بعضی از علمای ما ظاهر می شود که مراد از مشیّت در این حدیث، ارادهٔ حادثه باشد، که عبارت از ایجاد است و اینکه خدا این فعل را-که ایجاد است-بدون واسطه و بنفسها خلق کرد و موجودات را به واسطهٔ ایجاد، تا بسازد با سایر اخباری که دلالت دارد بر اینکه اراده به معنی ایجاد است، پس آن بسیار دور است؛ زیرا که اگر مراد از ایجاد، قوّهٔ ایجاد است، پس آن معنی قدرت است و عین ذات الهی است، نه صفت حادثه و اگر مراد نفس ایجاد است، شکّی نیست که ایجاد، چیز جدایی نیست از خلق موجودات، که اوّل آن را ایجاد کند و به واسطهٔ آن سایر اشیا را ایجاد کند.

و میرمحمّد باقر داماد رحمه الله فرموده است در معنی این حدیث شریف که:

مراد از مشیّت، مشیّت عباد است مر افعال اختیاریّهٔ خود را و مراد از اشیا، همان فعل های بندگان است، که مترتّب می شود بر آن مشیّت؛ چون ذات

مقدّس او منزّه است که مشیّت مخلوقه داشته باشد که زاید بر ذات او باشد (۱).

و بعضی بر این ایراد کرده اند که:

این سخن در غایت سخافت است؛ زیرا که مشیّت عباد، مخلوق خدا نیست، بلکه از افعال عباد است و همچنین افعال عباد، مخلوق خدا نیست و تفسیر اشیا به افعال عباد هم بسیار ناخوش است و انکار مخلوق بودن مشیّت خدا منشأ انکار احادیث بسیار است که دلالت دارند بر اینکه اراده و مشیّت، از صفات فعلند و مخلوقند.

و گمان حقیر این است که سیّد داماد رحمه الله چون ملاحظهٔ این معنی کرده که مخلوق بودن اراده، به معنی علم به اصلح که صفت کمال است معنی ندارد-علی الظاهر-و هم چنین مخلوق بودن مشیّت حادثه؛ زیرا که مناسب این است که بگویند: خدا اراده کرد که این کار را بکند، یا بگویند که: خدا این کار را کرد، نه اینکه خدا خلق کرد اراده کردن خود این کار را، پس حدیث را بر ظاهر خود نگذاشت و حمل کرد بر خلق مشیّت عباد، ولکن مراد او ظاهرِ این نیست تا مستلزم قول به جبر باشد و قول به اینکه افعال عباد مخلوق اله اند به قرینه ای که گفته است: مراد از حدیث این است که: خلق کرد مشیّت عباد، افعال اختیاریّهٔ خود را و اگر معتقد این بود که خدا خلق ارادهٔ عبد می کند و خلق افعال او می کند، پس آن افعال اضطراریّه می شود نه اختیاریّه، بلکه توجیه می کنیم کلام او را و می گوییم که: مراد او این است که خدا خلق کرد مشیّت اختیاریّهٔ عباد را، یعنی ارادهٔ بر سبیل اختیار به ایشان عطا کرد که روی اختیار اراده کنند و فعل را از روی اختیار بکنند و به عبارت اخری، خلق کرد عباد را قادِر مریدِ مختار و در این صورت صحیح است که بگوییم که: افعال عباد، مخلوق اوست، به این معنی که از افعال تولیدیّهٔ الهی است آن افعال.

پس بنابراین، این حدیث ردّ است بر کسی که گمان کند که افعال عباد ناشی است از

۱- ۱) . ن. ک: التعلیقه علی الکافی، ص ۳۷۰.

ارادهٔ خدا، بدون مدخلیّت عبد، بلکه این اشیا مخلوقند به واسطهٔ ارادهٔ عباد و ارادهٔ عباد مخلوق است بنفسها، یعنی ارادهٔ عبد فی نفسه کارساز است و مقهور الهی نیست از بابت «الاسمُ ما دلّ علی معنی بنفسه» (۱)که مراد، استقلال معنی است به مفهومیّت و از بابت مفهوم حرف نیست که آلت ملاحظهٔ شیء دیگر است، چنانکه بعضی محقّقین در بیان معنی آن گفته اند.

و همچنین به این حدیث ردّ می شود کلام کسی که توهّم کند که فعل بنده، مسبوق به ارادهٔ او نیست؛ زیرا اگر چنین باشد ارادهٔ او فعل اوست و آن هم مسبوق به ارادهٔ دیگر خواهد بود و هکذا و آن مستلزم تسلسل است، پس فرموده اند که: ارادهٔ عبد مخلوق است بنفسها، یعنی احتیاج به ارادهٔ دیگر ندارد و آن حاصل می شود از برای عبد، بعد علم به نفع و سایر افعال او مخلوقند به واسطهٔ این اراده.

و اینکه گفته است که: انکار مخلوق بودن مشیّت خدا منشأ انکار احادیث است، ممنوع است به جهت آنکه آنچه احادیث دلالت بر آن دارد همین است که ارادهٔ الهی اطلاق شده است بر ایجاد و احداث و میر رحمه الله منکر این نیست، بلکه ظاهر این است که مراد او این است که خدا منزّه است از اینکه اراده و مشیّت مخلوقه داشته باشد که این، واسطهٔ خلق کردن باشد و به سبب آن خلق کند اشیا را و آن معنی که مدلول اخبار است، همان حالت نسبی است که مابین منتسبین است که أحدهما ارادهٔ قدیمه است که عین ذات است و دویّم، خود مخلوق است و این منافاتی با حدوث آن ندارد، چنانکه مدلول اخبار است و در این مقام کسی توهّم نکند که خلقِ نطفه و تبدیل آن به علقه و همچنین اینها هم وسایط خلقت انسان است و منافاتی با تقدّس و تنزّه الهی ندارد؛ به جهت آنکه در آنجا حکمت اقتضا کرد که نطفه را خلق کند، بعد از آن نطفه را علقه کند و هکذا، تا آن را انسان کند، نه اینکه خلقت انسان را به این علّت و به این سبب کرد، پس نطفه بودن، علّت خلقت نیست، و لکن اراده علّت خلقت می شود و

۱- ۱) . ن. ک: شرح الرضی علی الکافیه، ص ۳۵؛ [۱]تاج العروس، ج ۱۹، ص ۵۳۸. [۲]

ارادهٔ قدیمه، علّت بودن عیبی ندارد؛ چون عین ذات است، به خلاف حادثه.

پس حاصل مراد او این است که: خدا منزّه است از اینکه ارادهٔ حادثهٔ مخلوقهٔ مستقلّه داشته باشد که به آن خلق کند اشیا را و محتاج به آن باشد، نه اینکه احداث و ایجاد را اراده نمی توان گفت، تا انکار اخبار کرده باشد و شاید مرادِ باحث از اخباری که دلالت می کند بر مخلوقیّت اراده، احادیثی باشد که مشتمل است بر اینکه مراتب تقدیر اشیا مختلف است و از برای وجود اشیا، اسباب چند هست که هر یک از آنها نقش است بر الواحی که در آسمان ها است، از آن جمله روایتی است که کلینی روایت کرده است عن علیّ بن إبراهیم الهاشمی، قال:

سمعت أبا الحسن موسی بن جعفر علیه السلام یقول: «لا یکون شیء إلّاما شاء اللّه و أراده و قدّر و قضی» قلتُ: ما معنی شاء؟ قال: «ابتداءُ الفعل» . قلت: ما معنی قدّر؟ قال: «تقدیر الشیء من طُوله و عرضه» . قلتُ: ما معنی قضی؟ قال: «إذا قضی أمضاه» .

و از کتاب محاسن برقی نیز همین حدیث نقل شده به سند صحیح از یونس، عن أبی الحسن الرضا علیه السلام، قال:

قلت: لا یکون إلّاما شاء اللّه و أراد و قضی؟ فقالَ: «لا یکونُ إلّاما شاء اللّه و أراد و قدّر و قضی» ، قلتُ: فما معنی شاء؟ قال: «ابتداءُ الفعل» . قلتُ: فما معنی أراد؟ قال: «الثبوتُ علیه» . قلتُ: فما معنی قدّر؟ قال: «تقدیرُ الشیء» (۱).

و بعد از آن تا آخر آنچه در حدیث سابق مذکور شد.

و دور نیست که حکایت اراده از الکافی سقط شده باشد و بعضی علما در تفسیر آن گفته اند: معنی «ابتداءُ الفعل» اوّل کتابت در لوح است، یا اوّل چیزی که حاصل می شود از جانب فاعل و صادر می شود از اموری که مؤدّی می شود به حصول معلول و بنابراین، آنچه در روایت محاسن است، اراده تأکّد مشیّت است و در حقّ خدای تعالی عبارت است از نوشتن در الواح و سبب سازی اسباب وجود شیء؛ و «تقدیرُ

۱- ۱) . المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۴، ح ۲۳۷. [۱]

الشیء» : یعنی تعیین خصوصیّات آن در الواح، یا سبب سازی بعضی اسباب که مؤدّی می شود به تعیین معلول و تحدید او خصوصیّات او.

و «إذا قضاه أمضاه» ؛ یعنی: هرگاه واجب ساخت آن را به کامل ساختن شرایط وجود آن و جمیع آنچه موقوف است بر آن وجود معلول ایجاد می کند معلول را و دیگر از برای آن، تغییر و تبدیلی نیست؛ به جهت استحالهٔ تخلّف معلول از علّت تامّه.

و باز کلینی روایت کرده از فتح بن یزید جُرجانی، عن أبی الحسن علیه السلام، قال:

إنّ للّه تعالی إرادتین و مشیّتین: إرادهَ حتم، و ارادهَ عزم، ینهی و هو یشاء، و یأمر و هو لا یشاء، أوما رأیتَ أنّه نهی آدم و زوجتَه أن یأکلا من الشجره و شاء ذلک؟ ! ولو لم یشأ أن یأکلا لَما غلبتْ مشیّتُهما مشیّه اللّه، و أمر إبراهیم أن یذبح إسحاق و لم یشأ أن یذبحه، ولو شاء لَما غلبت مشیّه إبراهیم مشیّه اللّه (۱).

و از این حدیث شریف ظاهر می شود که مشیّت الهی در افعال عباد بر دو قسم است:

یکی مشیّت عزم که در طاعات و معاصی است، که عبارت است از توفیق و خذلان و آن سلب قدرت عبد را نمی کند و مجبور نمی شود و گاه است که در افعال عباد، مشیّت حتمی می شود، چنانکه کارد را از حلق اسحاق گردانید که ابراهیم نتوانست که ذبح کند.

و امّا مشیّت خدای تعالی در افعال خود، مثل ایجاد مخلوقات، پس آن حتمی است و نسبت ذبح به اسحاق، شاید محمول بر تقیّه باشد و از توحید ابن بابویه نقل شده است به این عبارت: «و أمر إبراهیم بذبح ابنه، و شاء أن لا یذبحه» (۲).

و باز کلینی روایتی نقل کرده که در آن مذکور است که امام علیه السلام فرمود که:

در شب قدر نازل می شود ملائکه و کتاب ها به آسمان پائین، پس

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۵۱، ح ۴؛ [۱] التوحید، ص ۶۴، ذیل ح ۱۸.

۲- ۲) . التوحید، ص ۶۴، ذیل ح ۱۸.

می نویسند هر امری که در آن سال رو می دهد و به بندگان می رسد و امر دیگر هم هست که در نزد حقّ تعالی است حکم آن و از برای خدا در آن مشیّت هست، پس مقدّم می دارد آنچه را خواهد و مؤخّر می دارد آنچه را خواهد و محو می کند و اثبات می کند و در نزد اوست اُمّ الکتاب (۱).

و در روایت دیگر هم که از صدوق نقل شده هست که: «آنچه در شب قدر مقدّر می شود محتوم است» (۲).

و به مضمون آنچه مذکور احادیث دیگر هست و مستفاد می شود از این اخبار، اینکه مشیّت خدا و ارادهٔ او و قضای او انواع کتاب است در الواح و کتاب هایی که گذاشته شده اند در آسمان ها، که متفاوت اند به اجمال و تفصیل و بعضی نزدیک به حتم می شود و بعضی دور از حتم و بعضی حتم است و آن همان است که در شب قدر نوشته می شود و بَدا حاصل می شود در غیر آنچه در شب قدر نوشته شده و امّا اینکه این امور از جمله اسبابی هست که در ازل مقدّر شده که سبب حصول اشیا بشوند و امری بدون اینها واقع نشود، پس عقل ما به آن احاطه نمی کند و آنچه فرموده اند باید تصدیق کنیم؛ چون برهان عقلی هم برخلاف آن نیست.

و مبسوطتر از اخبار پیش، کلینی رحمه الله روایتی نقل کرده از معلّی بن محمّد، قال:

سُئل العالم علیه السلام کیف علمُ اللّه؟ قال: «علم و شاء و أراد و قدّر و قضی و أمضی، فأمضی ما قضی، و قضی ما قدّر، و قدّر ما أراد، فبعلمه کانت المشیّه، و بمشیّته کانت الإراده، و بإرادته کانت التقدیر، و بتقدیره کان القضاء، و بقضائه کان الإمضاء، والعلمُ متقدّم [علی] المشیّه، والمشیّه ثانیهٌ، و الإراده ثالثهٌ، والتقدیر واقع علی القضاء بالإمضاء، فللّه-تبارک و تعالی-البَداء فیما علم متی شاء، و فیما أراد لتقدیر الأشیاء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء، فالعلم بالمعلوم (۳)قبل کونه، والمشیّه فی المُنشأ قبل عینه، والإراده فی المراد قبل قیامه، والتقدیر لهذه

۱- ۱) . الکافی، ج ۴، ص ۱۵۷، ح ۳؛ [۱] الفقیه، ج ۲، ص ۱۵۹، ح ۲۰۲۸؛ تفسیر العیّاشی، ج ۲، ص ۲۱۵، ح ۵۸.

۲- ۲) . الفقیه، ج ۲، ص ۱۵۸، ح ۲۰۲۴؛ التوحید، ص ۴۴۴، ح ۱؛ [۲]ثواب الأعمال، ص ۶۷. [۳]

۳- ۳) . در مصدر: «فی المعلوم» .

المعلومات قبل تَفصیلها و تَوصیلها عیاناً و وقتاً، والقضاءُ بالإمضاء هو المُبرم من المفعولات ذواتَ الأجسام المُدرکات بالحواسّ من ذَوی لون و ریح و وزن و کَیل، و مادبَّ و درج من إنس و جنّ و طیر و سباع و غیر ذلک ممّا یُدرک بالحواسّ، فللّه- تبارک و تعالی-فیه البَداء ممّا لا عین له، فإذا وقع العینُ المفهومُ المُدرَک فلا بَداء، واللّه یفعل ما یشاء، فبالعلم علم الأشیاء قبل کونها، و بالمشیّه عرّف صفاتها و حدودها، و أنشاها قبل إظهارها، و بالإراده میّز أنفسها فی ألوانها و صفاتها، و بالتقدیر قدّر أقواتها و عرّف أوّلها و آخرها، و بالقضاء أبان للناس أماکنها و دلّهم علیها. و بالإمضاء شرح عللّه ا و أبان أمرها، [و] ذلک تقدیر العزیز العلیم (۱).

و ظاهر این حدیث شریف خالی از اشکال نیست و آنچه به نظر قاصر می رسد این است که سیاق این حدیث از برای بیان مسألهٔ بَدا است و اشکال راوی که سؤال کرده است از کیفیّت علم الهی، در این است که چگونه می شود که بَدا روا باشد و این مستلزم تغیّر و تبدّل علم الهی است و لزوم جهل الأمر-تعالی شأنُه عن ذلک-پس امام علیه السلام بیان صحّت بَدا کرد بر نحوی که نقصی لازم نیاید و حاصل آن این است که: چنانکه در افعال عباد، علمی و تصوّری و تفکّری و تردّدی و میلی و عزمی و جزمی می باشد و بعد از آن فعل به عمل می آید، چون جمیع این اطلاقات در جناب اقدس الهی وارد شده که «عَلِمَ و شاءَ و تردّد و قدّر و قَضی و أمضی» و غیر ذلک هم وارد شده و از آن جمله است حدیث قدسی که فرموده است: «ما تردّدتُ فی شیء أنا فاعله کتردّدی فی قبض روح عبدی المؤمن» (۲)و چون اکثر این معانی در ذات اقدس باری محال است، پس باید حمل شود بر یکی از دو امر:

یکی حصول غایتی که مترتّب می شود بر این اشیا، مثلاً حصول قبض روح بندهٔ مؤمن، بعد از آنکه ملاحظهٔ این می شود که حقّ تعالی بندهٔ مؤمن را دوست می دارد، چیزی که در ظاهر مکروه بنده است-که موت است-از برای او نمی خواهد و از این

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۴۸، ح ۱۶؛ [۱]التوحید، ص ۳۳۴، ح ۹. [۲]

۲- ۲) . الکافی، [۳] ج ۲، ص ۲۴۶، ح ۶؛ و ص ۳۵۴، ح ۱۱؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۹۱، ح ۴۴۳؛ [۴]التوحید، ص ۳۹۸، ح ۱؛ [۵]علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۲، ح ۷. [۶]

حیثیّت که دنیا سجن و محلّ محنت ها و بلاهاست از برای او، پس بردن او از دنیا به دار رضوان و راحت، صلاح او است، پس بایـد خـدای تعالی آن را خواسـته باشـد از برای او، پس وقتی که مرگ به عمل آیـد، گویا بعـد از تردّد بسـیار به عمل آمده و حصول این فعل را بعد از ملاحظهٔ آن دو معنی بسیار شبیه است به حصول فعل از شخص متردّد در طرفین.

و در این مَحمـل که ذکر شـد ضـرور نیست فرض حـالتی در جناب اقـدس الهی که از باب تردّد و میل و امثال آن باشـد، بلکه همان وجه تسمیهٔ مشابهت غایت به غایت است لاغیر.

و دویّم این است که از برای جناب اقدس الهی در عوض این معانی امور چند فرض شود در واقع که مناسب و مشابه آنها باشد و تصوّر این معنی به همین می شود که نقوش چند در الواح سماویّه نقش شود که بعضی مجمل و بعضی مفصّل و بعضی مفید تعلّق قصد به شـیء علی سبیل الإجمال و بعضـی مفید قصد علی سبیل التفصـیل و بعضـی با تفصیل تامّ و بعضی ناقص و بعضی مفیـد اراده و قصـد و اتیـان فعل بـدون جزم و بعضـی با جزم و بعضـی با حتم که در بعضـی الواح، مثلاً تعلّق نظر الهی به وجود وَلَدی از برای زید فی الجمله و در دیگری به اینکه ایجاد می شود و در دیگری اینکه مثلاً آن پسر عمرو است و بعضی صفات او این است و در دیگری اینکه همهٔ صـفات او این و جای او این و عُمر او این و در دیگری اینکه: ای عمرو، موجود شو، که از مـا قبـل لوح اخیر، حـال تعلّق علم الهی به ایجاد شبیه به حال کسـی است که هنوز جازم نشـده و این الواح ما قبل اخیر، همگی لوح محو و اثبـات انـد و در هر یک امکان محو هست به این نحو که مشـروط باشـد آن حکم به شـرطی که آن شـرط در لوح محفوظ ثابت است، چنانکه بیان خواهیم کرد.

پس چنانکه این نقوش دلالت بر حصول آن شـیء دارنـد علی سبیل التفاوت فی الـدلاله، اسـباب حصول آن شـیء نیز هسـتند، همچنانکه تصوّر و تفکّر و ترجیح و تقدیر و تفصیل آن شیء را که بنده گان می خواهند بکنند و عزم و جزم در آن، همگی

از اسباب وجود آن فعل می باشند، حکمت الهی قرار گرفته که افعال الهی نیز به وسایط این نقوش باشد در الواح که به منزلهٔ آن حالاتند در نفس عباد و این حکمت را به غیر جناب اقدس ایزدی کسی نمی داند.

پس در این حدیث اشاره به دو چیز شده:

اوّل بیان اموری که قایم مقام تصوّر و ترجیح و اختیار و اراده می شود در عباد از برای خداوند.

و دویّم بیان اینکه بَدا در همهٔ مراتب واقع می شود الّا در دو مرتبه: اوّل در مرتبهٔ علم ازلی. و دویّم در مرتبهٔ امضا که ایجاد عین است.

و به مرتبهٔ اولی در دو جا اشاره شده: اوّل در آنجا که فرمود: «فالعلم بالمعلوم قبل کونه» ؛ زیرا که علم ازلی که حاصل است به معلوم قبل از وجود آن و تغیّر نمی یابد. و دویّم در آنجا که فرمود: «فبالعلم علم الأشیاء» .

و به مرتبهٔ دویّم مکرّراً فرموده که بعد امضا و ایجاد بَدا نمی باشد و وجه آن معلوم است و فرموده است: «البَداء فیما علم متی شاء و أراد» ، یعنی بَدا در مراتب سبب و اراده است، نه غیر آن از علم ازلی و امضا.

و امّا بیان قائم مقام ها که در فعل الهی اشاره به آن شده، پس این است که می گوییم: مشیّت در این حدیث شریف، مثل کتابت وجود زید است و بعض صفات او در لوح محو و اثبات اجمالاً و ارادهٔ کتاب عزم بر ایجاد اوست به عنوان جزم با بعض صفات او نیز و تقدیر تفصیل بعض صفات و احوال اوست با نوعی از اجمال و قضا تفصیل جمعی احوال اوست و آن مقارن امضا است، یعنی خود فعل و ایجاد او و بعد ایجاد وجود است، چنانکه تحقیق این است که ایجاد، غیر وجود است و گویا شرح علل، کنایه است از ایجاد و علم به جمیع آنها ازلی است و همهٔ این مراتب قابل بَدا است به غیر مرتبهٔ علم ازلی که در آن تخلّفی نمی باشد و همچنین بعد مرتبهٔ ایجاد و وجود، دیگر بَدا معنی ندارد.

و امّا تحقیق معنی بَدا، پس هر چند این رساله وضع از برای آن نشده، لکن چون

تحقیق آن مدخلیّت تمام دارد در بیان حادث بودن مشیّت و اراده و به واسطهٔ ذکر این حدیث شریف سخن به آنجا کشید و از جمله مهمّات است، پس باکی نیست که در اینجا فی الجمله متعرّض آن شده تا مُعین در فهم این حدیث باشد و فی الجمله اطّلاعی به حقیقت این مسألهٔ مهمّه به قدر فهم قاصر و مقتضی وقت حاصل شده باشد.

پس می گوییم که: شکّی و شُبهه ای نیست در صحّت بَدا و اینکه ظاهراً این از بدیهیّات مذهب شیعه است و اینکه محقّق طوسی رحمه الله انکار صحّت اخبار بَدا کرده و گفته است که: این روایتی است که حضرت صادق علیه السلام در باب فرزند خود اسماعیل فرمود که بَدا شد و امامت منتقل به موسی بن جعفر شد و این خبر واحدی است که مفید علم نیست و به آن عمل نباید کرد؛ و این غفلت عظیمی است از این محقّق، بلکه آیات قرآنی و احادیث معصومیّه در این معنی مستفیض، بلکه متواتر است و از جمله آیات، آیهٔ «یَمْحُوا اَللّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ اَلْکِتابِ» ۱ ، و آیهٔ «هُوَ اَلَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ طِینٍ ثُمَّ قَضی أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّی عِنْدَهُ» ۲ است.

بلی اشکال در تحقیق معنای آن است و معنی بَدا در لغت، ظاهر شدن چیزی است از برای کسی بعد از آن که برو پوشیده بود، که در اصطلاح آن را پشیمانی گویند و شکّی نیست که نسبت این معنی به خدای تعالی غلط، بلکه کفر صریح است و اینکه عامّه آن را به شیعه نسبت داده اند افترا و بهتان است.

پس مراد معنای مجازی خواهد بود و در معنای آن سخن ها بسیار گفته شده از محدّثین و متشرّعین شیعه و حکمای اسلام و غیرهم و مقام، اقتضای ذکر آنها نمی کند؛ چون این رساله گنجایش ذکر آنها را ندارد و گفتار در آنها هم پر نفعی ندارد و بعضی گفته اند که: بَدا همان نسخ است و این قول را از سیّد مرتضی رحمه الله نقل کرده اند (۱)، یعنی اینکه حقّ تعالی در زمانی حکمی بفرماید به عنوان اطلاق و ظاهر آن

۱- ۳) . ن. ک: الفصول المختاره، ج ۲، ص ۳۱۰؛ [۱] الشافی فی الإمامه، ج ۱، ص ۸۰-۸۲.

استمرار باشد، مثل حرام بودن شکار ماهی در روز شنبه که در زمان حضرت موسی علیه السلام حرام بود، چون حکمت الهی در آن زمان اقتضای حرمت می کرد و بعد از آنکه آن حکمت زایل شد، در زمان حضرت عیسی حلال کرد آن را و در آن وقت معلوم شد که آن حرمت در نفس الأمر مستمرّ نبوده و نهایت آن زمان بر ما مخفی بوده، نه اینکه مستمرّ بود در نفس الأمر و العیاذ باللّه از برای خدای تعالی پشیمانی به هم رسید و تغییر داد.

و یهود و ابومسلم اصفهانی قائل به نسخ نیستند (۱).

و بعضی دیگر گفته اند که: بَدا در تکوینیّات، به منزلهٔ نسخ است در احکام تکلیفیّه، یعنی چنانکه ظاهر در احکام استمرار است و می تواند که خلاف آن حکم شود که کاشف از عدم استمرار باشد، همچنین ظاهر در امور کائنه که اسباب وجود آن فراهم است و مظنّهٔ استمرار بقای آن هست، خلاف آن ظاهر شود، چنانکه از قواعد امامیّه ظاهر این بود که امام، وَلَد اکبر است هرگاه به سمت علم و کمال و استحقاق آراسته باشد و همهٔ این امور در اسماعیل-فرزند حضرت صادق علیه السلام-موجود بود و همه کس چنین می دانست که او امام خواهد بود، پس چون فوت شد، ظاهر شد که او امام نبوده و حضرت کاظم علیه السلام بعد او، اکبر اولاد بود و او امام بود و این را بَدا می گویند؛ به جهت آنکه از برای مردم ظاهر شد، خلاف آنچه پیش ظاهر شده بود.

و این دو معنی، هیچ یک خوب نیست و موافق آیات و اخبار نیست و آیهٔ قرآن صریح است در اینکه حقّ تعالی محو می کند آنچه را می خواهد و در اینجا چیزی محو نشده، بلکه حکمی به خلاف حکم سابق شده و امری به خلاف ظاهر حال رو داده و همچنین معنی دویّم که گفته اند که بَدا می گویند؛ چون از برای مردم ظاهرشد خلاف آنچه پیش ظاهر شده بود، منافات دارد با آنچه در اخبار وارد شده که از برای خدا بَدا

۱- ۱) . ن. ک: شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۶۱؛ شرح التجرید، ص ۵۰۳؛ أصل الشیعه وأُصولها، ص ۳۱۰؛ جامع البیان، ج ۱۴، ص ۱۲۲؛ نقد المحصّل، ص ۴۲۱.

حاصل می شود.

و امّا سایر معانی که ذکر کرده اند، پس آن بسیار است و ما از آن اقوال، دو قول را نقل می کنیم:

یکی آنچه جمعی از متأخّرین اصحاب که در سلک حکما و صوفیّه اند ذکر کرده، مثل آخوند ملّا محسن رحمه الله و جمعی از تابعین او و ظاهر این است که همان طریقه از استاد او آخوند ملاصدرا باشد (۱).

و دویّم طریقهٔ جمهور محدّثین و فقهای امامیّه است و آن این است که از آیات قرآنی و اخبار ائمّهٔ اطهار علیهم السلام ظاهر می شود که حقّ تعالی را دو لوح هست:

یکی لوح محفوظ که مطابق علم ازلی است و در آن تغییر و تبدیلی نیست و نمی باشد.

و دویّم لوح محو و اثبات که آنچه در آن نوشته شده است گاه است محو می شود و در عوض آن، چیزی دیگر نوشته می شود، چنانکه آیهٔ شریفه: «یَمْحُوا اَللّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ اَلْکِتابِ» ۲ ، دلالت دارد بر آن، یعنی محو می کند حقّ تعالی آنچه را خواهد و ثابت می گرداند آنچه را خواهد و در نزد اوست اُمُّ الکتاب، یعنی اصل و مادر همهٔ کتابها و نامها است که لوح محفوظ باشد، یا آنکه مراد از «امّ الکتاب» لوح محو و اثبات باشد؛ چون انواع نوشته ها که ضدّ یکدیگرند در آن هست، و لکن علم به حقیقت آن در نزد اوست، به این معنی که نقشی که در اوّل شده، مشروط است به شرطی که وقوع و عدم وقوع آن را به غیر خدا کسی نمی داند و بعد از آن که آن شرط به عمل نیاید، نقشی دیگر بر آن می شود و نقش اوّل محو می شود و آن را به غیر خدا کسی نمی داند.

مثلاً حقّ تعالی در لوح محو و اثبات، که شاید مراد از آن بعضی الواح است که در آسمان ها گذاشته شده و ملائکه آن را می خوانند و به انبیا خبر می دهند، نوشته شده است که: زید پنجاه سال عمر می کند و بعد از چند وقت، این خطّ محو می شود و به

۱- ۱) . ن. ک: الوافی، ج ۱، ص ۵۰۷-۵۱۰.

جای آن نوشته می شود که: عمر او چهل سال است، یا نوشته می شود که: عمر او شصت سال است؛ و این به سبب این است که مراد از نقش اوّل این است که پنجاه سال عمر اوست اگر طاعتی بکند که باعث طول عمر شود مثل دعا و تصدّق و صلهٔ رحم و اگر معصیتی بکند که موجب نقص عمر شود مثل قطع رحم و ظلم و قسم ناحقّ و امثال آنها و چون آن طاعات از او به عمل آمد، آن نقش محو می شود و شصت سال نوشته می شود و چون این معاصی و چون آن معاصی به عمل آید محو می شود و چهل سال نوشته می شود و امّا در لوح محفوظ که مطابق علم ازلی است، منقوش است آنچه واقعاً خواهد شد، اگر خدا دانسته که دعا یا تصدّق یا صلهٔ رحم خواهد کرد، البتّه شصت سال نوشته شده است و اگر دانست که قطع رحم خواهد کرد، یا قسم ناحقّ خواهد خورد، چهل سال نوشته است و در آن تغییری نیست.

و تشبیه کرده اند این را به اینکه طبیب حاذقی بلاتشبیه حکم کند که: زید نظر به بنیه و مزاج او باید چهل سال عمر کند و بعد اتّفاق افتاد که او مقوّیات بخورد مثل پاد زهر حیوانی و بعضی مَعاجین و طبیب بعد که ملاحظه کند حکم کند که: پنجاه سال عمر می کند، یا اگر قصدهای بی موقع بسیار و مسهلات قویّه بخورد که بنیه را ضعیف کند، حکم کند که سی سال عمر می کند؛ نمی گویند که این طبیب تناقض گفته و همچنین در این احکام و نقوش الواح که به امر الهی محو و ثبت می شود، تناقضی نیست؛ چون هر یک از اینها معلّق بر حکمت است که مقتضی آن است و شاید مراد از بیان وجود این دو لوح و اصرار ائمّه علیهم السلام در توضیح محو و اثبات و تغییر و تبدیل، بیان کمال قدرت و وسعت قدرت الهیّه است که در هر وقت هرچه خواهد می کند، چنانکه آیهٔ شریفهٔ: «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» ۱ ، دالّ بر آن است و غرض از آن چنانکه جماعتی از محقّقین علمای شیعه اشاره به آن کرده اند ردّ بر یهود است و بعضی از اهل سنّت و بعضی از حکما چون یهود گفته اند که: حقّ تعالی هر چه کرده است در روز

اوّل کرده و دیگر تغییر نمی یابد، چنانکه حقّ تعالی از ایشان حکایت کرده است که می گفته اند: «یَدُ اَللّهِ مَغْلُولَةٌ» ۱ ؛ یعنی: خدا دست بسته است و دیگر کاری نمی تواند کرد؛ و حقّ تعالی در ردّ آنها فرمود: «غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ» ۲ .

و بعض حکما هم می گفته اند که: حقّ تعالی جمیع مخلوقات را به یک دفعه خلق کرد و چون حقّ تعالی خارج از زمان است، همهٔ ازمنه در نزد او مساوی است و ماضی و حال و مستقبلی در نزد او نمی باشد، به خلاف ما که داخل زمانیم و تشبیه کرده اند مخلوقات را به رشتهٔ رنگارنگی که موری بر آن راه رود که آن مور گاهی بر رنگ سیاه آن راه می رود و با خبر از رنگ سفید نیست و همچنین کسی که خارج از ریسمان است، همه در نزد او حاضر است یکسان و به این سبب قائلند که زمان و زمانیّات همه قدیمند و در هیچ امر، تغییر ممکن نیست.

و بعضی دیگر از حکما قائلند که: حقّ تعالی عقل اوّل را آفرید و او عقل دویّم و فلک اوّل را آفرید و همچنین تا عقل دهم و عقل دهم مدبّر عالم است و حقّ تعالی را معزول می دانند از تدبیر در ما سِوا، پس ائمّه علیهم السلام ردّ قول ایشان نموده و بیان کرده اند که خدا مدبّر عالم است و در هر ساعت، انواع تصرّفات می کند و به دعا و تصدّق و صلهٔ رحم و سایر طاعات، عمر و روزی و سایر تقدیرات تغییر می یابد و به این اشاره کرده اند در آنجا که فرموده اند: «مَا عُظِّمَ اللّهُ بِمِثْلِ الْبَدَاءُ» (۱)؛ یعنی تعظیم الهی حاصل نمی شود به چیزی به مثل بَدا؛ چون که به سبب اعتقاد آن، خدای تعالی را صاحب اختیار در ملک خود می دانند و در امور خود به او متوسّل می شوند، اگر کسی بگوید که: هر گاه در لوح محفوظ که مطابق علم ازلی است ثبت شده که زید تصدّق خواهد کرد و عمر او این خواهد بود و یا نخواهد شد عمر او آن، پس چه فایده و حکمت است در لوح محو و اثبات که آن مُجمل مَشروطِ معلّق در آن ثبت است؟ !

۱- ۳) . الکافی، ج ۱، ص ۱۴۶، ذیل ح ۱؛ [۱] التوحید، ص ۳۳۳، ح ۲؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۳۲. [۲]

گوییم: امّا اوّلاً ـ که عقول ما احاطهٔ به حکمت های الهی نمی کند و همین که از خدا و صادقین اولیای او خبر رسید باید تصدیق کنیم و جدا سؤال کرده نمی شود که چرا کردی و چرا نکردی.

و امّا ثانیاً، پس می گوییم: یکی از فواید آن این است که بعد از آنکه ملائکه خبر به انبیا و اوصیا دادند که چنین و چنان می شود و اینکه خدا را دو لوح است و محو و اثبات در آن می شود به واسطهٔ اعمال عباد از تصدّق و صلهٔ رحم و دعا و امثال آن، بندگان خدا راغب می شوند به این افعال خیر و ترک می کنند افعال ناخوش را و همین قدر فایده، فایده ای است که از اعظم فواید است و به این سبب در روایات وارد شده که: «ما عُبد اللّه به مثل البَداء» (۱)؛ یعنی: چیزی باعث عبادت خدا نمی شود به مثل بَدا.

و اگر کسی بگوید که: اگر در لوح محفوظ مقدّر است که آن عمل خیر بشود و عمر زیاد شود یا به عکس آن، پس البتّه آن خواهد شد، دیگر چه فایده است در رغبت کردن عبد به طاعتی که موجب زیادتی عمر است و اعراض کردن از معصیتی که باعث نقصان عمر است؛ زیرا که اگر مقدّر است در لوح محفوظ و نوشته شده است که آن کار را خواهد کرد و عمر زیاد خواهد شد، یا ضدّ آن را ترک خواهد کرد و عمر کم خواهد شد، آنچنان خواهد بود و ثمرهٔ آن به عمل می آید، دیگر محتاج به ترغیب نیست و همچنین محتاج به منع نیست؟ !

گوییم: امّا اوّلاً که آنچه نوشته شده است در لوح محفوظ، شاید بر این وجه نوشته شده باشد که به واسطهٔ ترغیب و رغبت می کند نه مطلقاً، چنانکه در عبادات و سایر تکالیف، که کردن آنها موقوف به امر و طلب الهی است، پس از حیثیّتی لوح محو و اثبات تقدّم دارد بر لوح محفوظ، یعنی چون مکلّف دانست که به سبب اعمال خیر عمر او زیاد می شود و به این سبب رغبت کرد به فعل خیر و به عمل آورد و باعث

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۴۶، ح ۱؛ [۱]التوحید، ص ۳۳۱، ح ۱؛ [۲]بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۰۷، ح ۱۹ ([۳]در همهٔ مصادر: «بشیء» بدل «به») .

زیادتی عمر شد، در لوح محفوظ ثبت شده است آن زیادتی عمر؛ چون علم تابع معلوم است، نه اینکه چون در لوح محفوظ ثبت شده که چنین خواهد کرد و چنان خواهد شد، به این جهت آن فعل به این نحو به عمل می آید و آن ثمره را می کند؛ زیرا که علم علّت وجود معلوم نیست.

و ثانیاً می گوییم که: اغلب مردم به محض اینکه می شنوند از مخبر صادق، که کردن فلان عمل موجب حصول فلان علم است، متقعد آن می شوند و آن آثار را مربوط به آن مؤثّرات می دانند، چنانکه می بینیم که اغلب مردم اعتقاد به تأثیر دعا و صدقه، بلکه بسیاری از تطیّرات و تفألّات دارند و هیچ بار، این تشکیک و شبهه به خاطر ایشان نمی گذرد که اگر مقدّر است که خدا عمر یا ولد یا صحّت و شفا عطا کند و در لوح محفوظ ثبت شده، خواهد شد، من چرا دعا کنم و تصدّق کنم، همچنانکه در طاعات و عبادات نمی گویند که: خدای تعالی عبادات را فرموده است که به جهت آن ما بهشت برویم، اگر مقدّر است بهشت برویم، خواهیم رفت، هر چند طاعت را نکنیم و و اگر مقدّر نیست، نخواهیم رفت، هر چند بکنیم، یا اینکه بگویند که: حاجت نیست به موعظهٔ واعظها و امر به معروف و نهی از منکر؛ زیرا که اگر مقدّر است که ما طاعت و معروف را بجا بیاوریم، یا معصیت را ترک کنیم، آن را خواهیم کرد و این را ترک خواهیم کرد و ثمرات بر آن مترتّب می شود و حاجتی به ترغیب وعّاظ و آمرین به معروف نیست، خصوصاً در وقتی که اصل تکلیف و وجوب آن را دانسته باشند و بنابراین پس فایدهٔ عُظمی، همان قیام به وظایف اَعمال حسنه و ترک سیّئات خواهد بود و خود آن اعمال، فواید بسیار بر آنها مترتّب می شود و قطع نظر از حصول مطلوب از آنها، مثلاً دعا کردن عبادت است و اظهار خشوع و تذلّل است که به سبب آن، کمال و قرب به جهت بنده حاصل می شود، خواه آن مطلبی که بنده می خواهد مصحلت بنده باشد یا نه و خواه حقّ تعالی مستجاب کند آن دعا را یا نه، پس همین قدر که اکثر بندگان از این لوح فایده می برند، از برای فایدهٔ آن کافی است که بعض

مشکّکین و اهل وسواس و فتنه به این خیالات باطله، خود را از این مرحلهٔ عُظمی بازدارند و هرچند می توانیم گفت که: آن مشکّکین نیز می تواند شد که فهمیده باشند که اصل دعا عبادت است و نافع است با قطع نظر از اجابت آن مطلب خاصّ، پس باز آنها هم بهره از این جهت دارند، لکن چون غالب نفوس خلایق، طالب نفع عاجل است، وعدهٔ آن نفع، محرّک ایشان می شود بر اصرار بر آن عمل خیر و اهل تشکیک از مرحلهٔ اصرار و زیادتی محروم می مانند، از این جهت مخصوصِ اغلب مردم کردیم.

اگر کسی گوید که: ما بسیار می بینیم که نفعی بر این امور مترتّب نمی شود و دعا و صدقه و غیرهما، تأثیر خود را نمی کند، پس باز آن لوح را غالباً فایده نخواهد بود؟ !

گوییم: هر چند این بحث تمام نیست؛ چون نفی نفع کلّی نمی کند، لکن از برای اثبات نفع کلّی ما نیز کلاًّ- می گوییم که مطلب تمام شود و آن این است که: هر جوابی که از اشکال در اصل اوامری که به دعا و صدقه و مداوا و سایر اسباب ظاهریّه- که وارد شده است-ایراد می شود، قطع نظر از اینکه خلاف آن در لوح و اثبات نقش شده باشد، می توان گفت: همین جا می توان گفت و حاصل اشکال در اصل آن اوامر این است که حقّ تعالی امر به دعا و صدقه و امثال آن کرده و وعدهٔ اجابت فرموده و آیات قرآنی و احادیث اهل عصمت در آن فراوان است و با وجود این می بینیم که مکرّر دعا و صدقه به عمل می آید در کمال جدّ و جهد و اثری بر آن مترتّب نمی شود؟ !

و مجمل جواب از آن اشکال این است که یقیناً آن آیات و اخبار، همه جا بر ظاهر خود حمل نمی شود و مراد ظاهر آن نیست؛ زیرا که در بعضی اوقات آن ترتّب اثر از امور ممتنعه است، مثلاً هرگاه زید دعا کرد: خداوندا دختر عمرو را نصیب من کن که در شب جمعه به خانهٔ من بیاید و دیگر هم دعا کند به همین نهج، البتّه این صورت امکان ندارد یک زن از برای دو مرد حلال شود در آنِ واحد و گاه است ده نفر همین دعا می کنند و همچنین دو عسکر با هم نزاع دارند و هر دو از خدای تعالی فتح می طلبند و همچنین مواضع بسیار که استجابت آن مستلزم جمع نقیضین می شود.

پس مراد از مثل قول حقّ تعالی: «اُدْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ» ۱ این خواهد بود: مرا بخوانید در مطالب خود، که من شما را محروم نمی کنم و ناامید نمی کنم، نه اینکه بعینه آنچه خواسته اید می دهم و دیگر اینکه بندگان مریض اند و حقّ تعالی طبیب و حکیم است و گاهی بنده در مطلبی صلاح نفس الأمر خود را نمی داند و در نظر او چنین می نماید که مصلحت او در آن است که از خدا می طلبد و حکیم علی الإطلاق و طبیب رؤوف رحیم البتّه آنچه مضرّ است به حال مریض به او نمی دهد، و لکن او را خوشحال می کند و محروم نمی کند، پس هر گاه امر ممکنی است و صلاح بنده در دادن خود همان مطلب است، در همان وقت که خواسته است آن را به او عطا می کند و اگر صلاح در تأخیر باشد، به وقت دیگر در دنیا چنان می کند و اگر در هیچ کدام صلاح نیست، عوض آن را می دهد در دنیا و اگر صلاح او نباشد در آخرت می دهد، یا در هر دو جا می دهد، پس در بَدا هم می تواند شد که مصلحت، همان تحریک و ترغیب به آن اعمال خیر باشد، تا عوض آن را به هر نحو که صلاح داند عطا کند و بعضی اوقات هست که از فواید لوح محو و اثبات، همان خبر دادن پیغمبر است به مطابق آن لوح در اوّل بار و بعد از آنکه خلاف آن ظاهر شد، آن پیغمبر درصدد تفحّص از جهت آن برآید، تا ظاهر شود سبب آن، تا بر بندگان واضح شود و باعث مزید رغبت آنها شوند، مثل آنکه حضرت عیسی خبر داد از مردن آن عروس در شب زفاف و تخلّف کرد و بعد از آنکه درصدد تفحّص برآمد ماری در زیر فراش او ظاهر شد که ریگی در دهان داشت و به سبب تصدّقی که در آن شب کرده بود، حقّ تعالی رفع موت از او کرده بود، یعنی آن نقشی که بر لوح محو و اثبات شده بود که او در آن شب می میرد، معلّق و مشروط بوده در لوح محفوظ به اینکه اگر تصدّق نکند می میرد و بعد از آنکه نمرد به سبب تصدّق، بر حضرت عیسی ظاهر شد که آن حکم مطلق مشروط و معلّق بوده به عدم تصدّق و بر مردم هم ظاهر شد که آن شخص تصدّق کرده بوده و باعث رغبت

مردم شد به تصدّق.

و همچنین حکایت خبر دادن پیغمبر صلی الله علیه و آله از مرگ آن یهودی و تخلّف آن و مشاهدهٔ ماری که ریگ در دهان داشت در میان بستهٔ خار او که از صحرا آورده بود به سبب تصدّقی که در آن روز کرده بود.

و از جمله فواید لوح محو و اثبات، تشدید تکالیف است و این هم از باب امتحاناتی است که به بندگان می شود، که ضعف و قوّت ایمان ایشان ظاهر شود و از این جمله بسیار است، مثل غیبت صاحب الزمان-صلواتُ اللّه و سلامُهُ علیه-و لزوم اعتقاد بر بقای او و حیات او در این مدّت طولانی و امامت او با وجود عدم وصول نفع ظاهری به بندگان خدا و مثل دادخواست کردن پیغمبر صلی الله علیه و آله با کفّار و منافقین و دختر دادن و دختر گرفتن از ایشان و مثل خلق کردن کافر مفلس لنگ کور عاجز مبتلی که نه دنیا دارد و نه آخرت و امثال اینها از اموری که عقل احاطهٔ به آنها نمی کند و در مسألهٔ بَدا هم امتحان عظیم است در اینکه هر گاه معصوم خبر بدهد که فلان امر در فلان وقت واقع شود و بعد از آن خبر بدهد به خلاف آن، یا اینکه امر به خلاف آن واقع شود، باید در اعتقاد ما خلل به هم نرسد و نسبت کذب به آن جناب ندهیم و هر دو را بگوییم: صحیح است و باعث مزید اجر و ثواب شود و هیچ ناخوشی در اینجا متصوّر نیست، خصوصاً با ملاحظهٔ اینکه ائمّه علیهم السلام خود خبر داده باشند که در امور بَدا می شود و محو و اثباتی می باشد و اینکه اخباری که ایشان می دهند، بعضی از آنها محتوم است و البتّه خواهد شد مانند ظهور قائم علیه السلام و بعض از آنها محتمل است که غیر آن شود و خصوصاً که در امم سالفه و انبیای سابقه، نظیر آن به عمل آمده باشد، چنانکه مکرّر از برای قوم نوح وعدهٔ هلاک شد و تأخیر شد و موسی وعده کرد به قوم خود، در وقتی که به نزد خدای تعالی رفت، سی روز و بعد ده روز علاوه شد و امثال اینها بسیار است.

و حضرت امیر المؤمنین-علیه الصلاه والسلام-فرمود که: «اگر آیهٔ «یَمْحُوا اَللّهُ ما

يَشاءُ وَ يُثْبِتُ» ۱ نبود هر آينه خبر می دادم به شما از آنچه واقع می شود تا روز قيامت» (۱).

پس بـا وجود ملاحظـهٔ تصـريح ائمّه عليهم السـلام به اينكه اخبـار ايشان حتمی و غير حتمی هر دو هست و در انبيای سـلف هم وقوع يافته باشد، ديگر مجال توهّم كذب و جهل باقی نمی ماند، بلی در اينجا اشـكالی هست كه در بعضی اخبار مذكور است كه: علمی كه به انبيا و ملائكه و رسل رسـيد، در آن بَدايی نيست و البتّه واقع می شود و اين منافات دارد با آنچه مذكور شد و توجيه كرده انـد آن را به اينكه مراد اين است كه خبری كه به عنوان حتم و جزم به ايشـان رسـيده باشـد و تصـريح به وقوع آن شده باشد به عنوان جزم، در آن بَدايی نمی باشد، نه آنچه محتمل بَدا باشد و قابل تغيير باشد.

و در اين مقام به همين قدر اكتفا می كنيم از نقل اقوال و ادلّه.

باقی ماند كلام در آن معنی كه نسـبت آن را به جمعی از اهل حكمت داديم در معنی بَدا و آن اين است كه آخوند ملّا محسن رحمه الله در الوافی گفته است كه:

بـدان كه قوايی كه منطبع است در افلاـك، احاطه نمی كنـد به تفصـيلات جميع آنچه واقع می شود از امور دَفعهً واحـده، بلكه نقش می گيرد حوادث در آنها كم كم و پاره پاره با اسـباب آنها و علّتهای آنها بر نهج مستمرّی و نظام مستقرّی؛ زيرا كه آنچه رو می دهـد در اين عـالم كون و فساد از لوازم و حركات افلاك است و نتايـج بركات آنها است پس افلاك می داننـد كه هر وقت فلان امر حاصل شود، فلان امر حاصل خواهد شد، پس هر وقت علم حاصل شود از برای آنها به اسـباب حدوث امری در اين عالم، حكم می كننـد به وقوع آن امر، پس نقش می گيرد آن حكم در آنها، پس گاه است اسـباب چند حاصل می شود و عـالم می شونـد به آنهـا و آن اسـباب موجب وقوع آن حادث است و هنوز آنها را علم حاصل نشـده به بعض اسـباب ديگر كه هنوز وقت وجود آنها نشده و علم به آنها هم نرسانده اند كه اگر آنها بوجود آيد، امر آن حادث برخلاف مقتضای اسباب اوّل خواهد بود، پس چون

۱- ۲) . المناقب، ج ۴، ص ۱۵۹؛ [۱] بحارالأنوار، ج ۴، ص ۹۷، ح ۴ (به نقل از الاحتجاج) .

بیاید وقت اطّلاع بر این اسباب که علم آنها پس افتاده بود و مطّلع شوند بر آنها، حکم می کنند به خلاف حکم اوّل، پس محو می شود نقش حکم اوّل و ثابت می شود نقش حکم دویّم، مثل اینکه از برای افلاک علم حاصل می شود به مردن زید به فلان مرض در فلان شب به سبب اسبابی که مقتضی آن است، مثل سمّ قاتل یا مرض مُهلک و از برای آنها علم حاصل نشده به اینکه تصدّق خواهد کرد پیش از آنکه حاصل شود آن مرض یا بخورد آن سمّ را، به سبب آنکه هنوز آنها را اطّلاع بر اسباب تحقّق تصدّق به هم نرسیده بود، بعد از آن علم به هم رساندند و مردن او به او اسباب مشروط بوده است به اینکه تصدّق نکند، پس اوّل حکم می کنند به موت و بعد حکم می کنند به صحّت و هر گاه اسباب وقوع و لا وقوع حادث در نزد افلاک متکافی و متساوی باشد و ترجیحی نیابد، به سبب آنکه هنوز وقت حصول اسباب ترجیح نیامده است، پس متردّد می مانند در حکم به وقوع یا لا وقوع و گاهی در آنها وقوع نقش می گیرد و گاه لا وقوع، پس این است سبب بَدا و محو و اثبات و تردد و امثال آنها در امور عالم، پس هر گاه متّصل شد به آن قوای فلکیّه نفس پیغمبر یا امام، می خواند در آنها بعض این امور را، پس او را هست که خبر دهد به آنچه دیده است به چشم دل و مشاهده کرده است به نور بصیرت، یا شنیده است به گوش دل.

و امّا اینکه این امور را به خدا نسبت داده اند، پس به جهت این است که هر چه جاری می شود در عالم ملکوتی، جاری نمی شود مگر به ارادهٔ خدا، بلکه فعل آنها بعینه فعل خدا است؛ چون که از نفوس روحانیّه معصیت و مخالفت نمی کنند آنچه را به آن مأمور شوند و به جا می آورند آنچه را به آن مأمور شوند، چون ایشان را داعی بر فعل نیست الّا ارادهٔ الهیّه، چون ارادهٔ آنها مستهلک است در ارادهٔ خدا و مَثَل افلاک مَثَل حواسّ است از برای انسان که وقت انسان قصد می کند به امر محسوسی، حواسّ فرمان او را می برند، پس هر کتابتی که در این الواح و صحیفه ها است، پس آن مکتوب است از برای خدا بعد از علم سابق و قضای اوّل که مکتوب است به قلم اوّل، پس صحیح است که خدا وصف کند خود را به امثال این امور به این اعتبار، هر چند این امور مُشعر به تغیّر و زوال است و خدای تعالی

منزّه است از آن؛ زیرا که آنچه رو داده و می دهد خارج نیست از عالم ربوبیّت او (۱).

و بعضی از فضلای متأخّرین همین طریقه را به تفصیلی ابسط بیان کرده اند و باکی نیست که اشاره به آن نیز بشود و مجمل آن تفصیل این است که:

چون حمل بَدا بر معنی حقیقی آن بر خدای تعالی محال است، پس باید که مراد از آن مجرّد ظهور شیء باشد از حقّ تعالی و این معنی یا در احکام تکلیفیّه ظاهر می شود، یا در افعال، یا در علم.

امّا اوّل، پس همان است که آن را در اصطلاح اصول «نسخ» می گویند و هیچ نحو ناخوشی بر آن وارد نیست.

و امّا دویّم: پس آن بر دو قسم است:

اوّل آنکه ظاهر می شود از حقّ تعالی در هر جزئی از اجزاء زمان، چیزی که قبل از آن ظاهر نبود، هر چند در بعض امور به واسطهٔ امری دیگر باشد و چنان نیست که یهود گفته اند: «یَدُ اَللّهِ مَغْلُولَةٌ» ۲ و نه چنانکه مفوّضه-لعنهم اللّه-گفته اند که: حقّ تعالی تفویض نمود امر خود را به مخلوقین و او را مدخلیّتی در امور نیست، بَل: «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» ۳ و «یَمْحُوا اَللّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ» ۴ و ظاهر است که محو نمی باشد مگر از برای ثابت و اثبات نمی باشد مگر برای معدوم، چنانکه این مضمون در اخبار هم موجود است و بنابراین، صفحهٔ کائنات، لوح محو و اثبات است و علم ازلی الهی که مناط این امور است، در آن تغییر و تبدیلی نمی باشد و نفوس قدسیّه که خزانه های آن علم اند لوح محفوظند و به آن اشاره شده است در کلام امیر المؤمنین علیه السلام که: «أنا اللوحُ المحفوظ» (۲).

و قسم دویّم: تغییر در مشیّت الهی است و معلوم است که مشیّت به معنی علم به

۱- ۱) . الوافی، ج ۱، ص ۵۰۷-ص ۵۱۰.

۲- ۵) . الیقین، ص ۱۵۱ و ص ۳۸۱؛ بحارالأنوار، ج ۳۷، ص ۲۹۹، ح ۲۰؛ و ص ۳۲۵، ح ۶۲ (در دو مورد اخیر به نقل از الیقین) .

اصلح که تابع ذات الهی است در آن تغیّری و تبدّلی نمی باشد، بلکه مراد، مشیّت حادثه است که عبارت است از خود آنچه مترتّب می شود بر مشیّت در مخلوقات، مثلاً هر گاه مخلوقی اراده و عزم کند بر کردن کاری، اسباب آن را فراهم می کند و مایحتاج إلیه وجود آن را جمع می کند، پس هر گاه خدا ایجاد کند امور چند را که مترتّب می شود بر آنها وجود چیزی، همان معنی را تعلّق مشیّت حادثه به وجود آن شیء می گویند و این معنی قابل تغیّر و تبدّل هست به این معنی که در ظاهر چنین می نماید که آن امر می شود، و لکن در واقع مشروط است به وجود امری دیگر، یا به انتفای مانعی که مخفی است از بندگان و حکایت اسماعیل، فرزند حضرت صادق علیه السلام مبتنی بر این است و مراد آن حضرت که فرمود: «بَدا شد از برای خدا در شأن اسماعیل» همین بود که اسباب ظاهری امامت از برای اسماعیل مهیّا بود، که مردم به آن اسباب حکم می کردند که او وصی و امام خواهد بود، و لکن خلاف آن از پردهٔ غیب منکشف شد؛ زیرا که از احادیث معلوم می شود که ائمه علیهم السلام عالِم بودند که کی امام خواهد بود، و کی نخواهد بود بلکه جناب اقدس الهی و حضرت رسالت پناهی خبر از نام و نشان همه داده بودند، پس علم حضرت صادق علیه السلام هم متغیّر نشد، چه جای علم الهی و این معنی هم از برای ردّ بر یهود است و بر مفوّضه و موجب نجات از شرک است که کسی اعتقاد نکند استقلال اسباب را در حصول مسبّبات، بلکه امر به دست مسبّب الأسباب است و بنابراین نیز صفحهٔ کاینات لوح محفوظ و اثباتند.

و امّا سیّم: پس بدانکه علم در حقیقت همان شیء است که حاضرات بالذات در نزد عالم، خواه حضور به تحقّق عینی باشد مثل علم نفوس به ذات و صفات خودشان و خواه به تحقّق ظلّی تبعی مثل علم نفوس به سایر اشیا.

و مرتبه اوّل علم الهی علم اوست به ذات مقدّس خود و آن منزّه است از تغیّر و تبدّل.

و مرتبه دویّم انکشاف جمیع اشیا است از کلّی و جزئی و عینی و ظلّی به تحقّق

ظلّی که تابع ذات الهی است و در این هم تغیّر و تبدّل نمی باشد.

و مرتبهٔ سیّم صور علمیّه است که از مبدء افاضه می شود بر الواح مجرّده، یعنی عقول و نفوس فلکیّه و نفوس بشریّه؛ زیرا که آنچه بر آنها منکشف شد، بر حقّ تعالی که جاعل و فاعل آنها نیز منکشف است و این انکشاف و انتقاش بر الواح مجرّده بر دو قسمست:

اوّل اینکه افاضهٔ علوم از حیثیّت قرب به مبدأ است، مثل علومی که فایض می شود بر عقول و نفوس کاملهٔ بشریّه مثل انبیا و اولیا و این علم نیز مطابق واقع است و تغیّر و تبدّلی در آن نمی باشد و نمی تواند شد که چیزی یقینیِ انبیا و اولیا باشد و مخالف واقع باشد و الّا دروغ گو خواهند بود در عقاید خود، چنانکه بعض اخبار هم صریح است در آن و آنچه برخلاف آن دلالت دارد محمول است بر آنچه به عنوان یقین خبر ندهند، بلکه از باب آنچه محتمل است در آن تغیّر و تبدّل خبر می دهند.

و دویّم آنکه افاضهٔ علوم از جهت استعداد است، که حاصل می شود به سبب التفات به اسباب ظاهره و مقدّمات موصله، چنانکه در نفوس فلکیّه و ما سوی مقرّبین از نفوس بشریّه و معلوم است که این علوم متغیّر و متبدّل می شوند؛ به جهت آنکه ممکن نیست اطّلاع بر جزئیّات اسباب و شرایط و موانع از برای احدی به غیر خدا، پس هرگاه حاصل شود صورت علمیّه که استنباط شده باشد از نظر به اسباب ظاهریّه از برای یکی از این نفوس مجرّده و در آنجا مانع خفی باشد، یا شرطی از شروط آن منتفی باشد که مانع باشد از حصول آن شیء، حقّ تعالی محو می کند آن صورت را از آن لوح و اثبات می کند خلاف آن را و متحقّق می شود بَدا و تغیّر در این صورت علمیّه، و لکن این نوع بَدا از برای خدای تعالی مسبوق است به علم ازلی غیر متغیّر و در این نظر، همین الواح مجرّده، لوح محو و اثباتند و به این اشاره می کند کلام حضرت باقر علیه السلام:

العلمُ علمان: علم مخزونٌ لم یُطلع علیه أحداً من خلقه، و علمٌ علّم ملائکته و رسلَه؛ فإنّه سیکون لا یکذّب نفسَه و لا ملائکته و رسلَه؛ و علم عنده مخزونٌ یقدّم منه ما یشاء و یؤخّر منه ما یشاء و یثبت ما یشاء (۱).

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۴۷، ح ۶؛ [۱]المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۳؛ [۲]التوحید، ص ۴۴۱، ذیل ح ۱؛ [۳]عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۸۲، ذیل ح ۱ ([۴]با اختلاف اندک) .

یعنی اینکه: این صور فایضه بر مقرّبین، ممکن نیست که مخالف واقع باشد، و لکن صور استنباطیّه که افاضه شده است بر سایر مجرّدات از حیثیّت توجّه به اسباب و ملاحظهٔ مقدّمات، پس مطابق بودن آنها با واقع و مطابق نبودن آنها مخزون است در نزد خدا؛ به جهت آنکه این علم موقوف است بر اطّلاع کامل بر جمیع مصالح جزئیّات اشیا و ممکن نیست برای غیر خدا و مقدّم می دارد از آنها آنچه را می خواهد به حسب مصالح مخفیّه که نمی داند کسی آنها را به غیر او، هر چند نظر به اسباب و صورت هایی که در این الواح ثبت شده، بایست متأخّر باشد و همچنین مؤخّر می دارد از آنها آنچه را می خواهد، هر چند نظر به اسباب بایست برخلاف آن باشد و اثبات می کند آنچه را خواهد.

و مرتبهٔ چهارم خود موجودات عینیّه اند بذواتها؛ چون که در مرتبهٔ اثبات حاضرند بالذات در نزد فاعل آنها. پس اینها را نیز علم خوانند و شبهه نیست در اینکه علم به این معنی هم متغیّر و متبدّل می شود و به این اعتبار هم صفحهٔ کائنات، لوح محو و اثبات است.

و از آنچه گفته شد معلوم شد که به هیچ وجه تغیّری در صفات ذات جناب اقدس الهی راه ندارد و این تغیّرات راجع می شود به صفات فعل و در آن هیچ غائله نیست.

تمام شد حاصل آنچه از بعض فضلای متأخّرین نقل کردیم.

و بدان که این قول با قواعد شرعیّه مخالفت تمام دارد و با اخبار ائمّهٔ اطهار موافقت ندارد، بلکه مخالف اجماع مسلمین است و جمع کثیری از فقها دعوی اجماع مسلمین کرده اند بر اینکه افلاک، صاحب نفوس ارادیّه نیستند، بلکه دعوی اجماع بر تکفیر قائل به آن از کلام ایشان مکرّر است و چگونه تواند شد که حقّ تعالی امور عالم کون و فساد را موکول کند به نفوس جاهله که مصالح امور بر آنها مخفی می ماند و نظام عالم را به آنها واگذارد که آنچه رو دهد از لوازم حرکات و نتایج برکات آنها باشد؟ ! و حال اینکه حقّ این است که افعال عباد، مخلوق خود عباد است و آنچه غیر افعال عبادست همگی مخلوق جناب اقدس الهی است، چنانکه از آیات قرآنی و احادیث معصومیّه مستفاد می شود، حتّی آنکه جناب امیر المؤمنین علیه السلام در بعض خطب

نهج البلاغه تصریح فرموده به اینکه جناب ایزد تعالی خلقت مورچه را خود کرده بدون واسطه (۱)و همچنین دلیلی تمام بر وجود عقول مجرّده ثابت نشده.) (۲)

مقدّمهٔ دویم اینکه اصولیّین خلاف کرده اند بعد از آنکه تعریف امر را کرده اند به اینکه آن طلبی است به قول از عالی بر سبیل استعلا، یا (۳)مطلقاً در اینکه آیا این طلب عین اراده است یا غیر آن است؟

معتزله و اصحاب ما گفته اند که: عین اراده است؛ به جهت اینکه ما نفهمیم معنی از آن به غیر اراده و جایز نیست در حکمت اینکه لفظ ظاهرِ مشهوری موضوع باشد از برای معنی که کسی آن را نداند و نفهمد، یا اگر فهمد معنی بسیار خفی باشد.

و اشاعره گفته اند که: طلب غیر اراده است و استدلال کرده اند به چند وجه:

اوّل اینکه حقّ تعالی امر کرده است کافر را به طاعت و از او نخواسته است؛ به جهت آنکه اگر خواسته باشد لازم می آید تکلیف به محال، به علّت اینکه حقّ تعالی عالم است به اینکه کافر فرمان نخواهد برد، پس اگر کافر فرمان برد، لازم می آید که علم خدا جهل شود، پس ممکن نیست فرمان برداری کافر، پس تکلیف به آن جایز نیست و این سخن مردود است به اینکه عالم تابع معلوم است و علّت آن نیست و چون او فاعل مختار است، پس هر گاه به سوء اختیار خود احد طرفین را که مخالفت است اختیار کند، این منشأ این نمی شود که فعل از مقدور بودن خارج شود، یا مورد تکلیف نتواند شد، و لکن در اینجا اشکال دیگر هست و آن این است که هر چند مقدور باشد و از طلب آن تکلیف به محال لازم نیاید، و لکن طلب حکیم با وجود علم به عدم حصول، لغو و قبیح است، پس از این جهت ممتنع خواهد بود!

و جواب آن این است که فایده در این تکلیف موجود است و آن یا امتحان و اظهار حال مکلّف است بر بندگان، مانند تکلیف ابراهیم به ذبح ولد و یا به جهت اتمام

۱- ۱) . ن. ک: نهج البلاغه، ص ۲۶۹، خطبهٔ ۱۸۵.

۲- ۲) . پایان افتادگی از نسخهٔ ب، که از ص ۳۵۴ شروع شده بود.

۳- ۳) . ب: تا.

حجّت است، چنانکه در تکلیف کفّار که در قیامت نگویند: «لَوْ لا أَرْسَلْتَ إِلَیْنا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آیاتِکَ» ۱ و «لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَهٍ» ۲ .

پس تکلیف بر دو قسم است:

یکی تکلیف حقیقی و دیگری تکلیف ابتلایی، و لکن بر این وارد که این امر حقیقی نیست، پس تحقیق در جواب این است که سخن ما در امر حقیقی است و در اینجا قرینه قائم است که مراد، معنی مجازی است و تخلّف از (۱)آن اراده ضرر ندارد و از آنچه گفتیم ظاهر می شود، جواب از سخن دیگر ایشان که اگر حقّ تعالی اراده کرده باشد از کفّار، پس لازم می آید که غالب شود ارادهٔ عبد ضعیف بر ارادهٔ خداوند قوی و این محال است؛ زیرا می گوییم که: آنچه مسلّم است از ارادهٔ الهیّه در این مقام، ارادهٔ صدور فعل است از عبد بر سبیل اختیار او، نه بر سبیل حتم و الزام و از اینجا غلبهٔ ضعیف لازم نمی آید.

بلی این سخن در اوامر تکوینیّه تمام است و در آنجا هرگز تخلّف ارادهٔ الهی از مراد نخواهد شد؛ «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ» ۴ .

و بدان که ظاهر این است که این استدلال از اشاعره الزامی باشد؛ چون ایشان مضایفه از تکلیفِ بِما لا یُطاق ندارند، بلی چون بسیاری از ایشان منع استحالهٔ آن عقلا می کنند، و لکن می گویند: شرعاً وقوع نیافته، پس به اندک تصرّفی همین دلیل منطبق بر مدّعای ایشان می شود، به این نحو بگویند که: اگر اراده کرده باشد خدا از ایشان، تکلیف کرده خواهد بود ایشان را و این تکلیف به محال است و تکلیف به محال در شرع واقع نشده و مفروض این است که در اینجا امر از شارع صادر شده و واقع شده، پس معلوم شد که اراده نشده تا تکلیف باشد.

دویّم اینکه: صحیح است که بگوید کسی به کسی که: اُریدُ منک الفعلَ (۲)و لا آمُرُکَ

۱- ۳) . ب: آن از.

۲- ۵) . ب: الفلانی.

به، پس اگر امر منفکّ از اراده نباشد، تناقض لازم می آید؟ !

و جواب آن این است که تحقیق این است که: مادّهٔ امر در او وجوب و الزام مأخوذ است؛ چون عرف و شرع به آن ناطق است، مثل «لولا أن أشقّ علی اُمّتی لأمرتهم بالسواک» (۱). و مثل قول رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «لا بل أنا شافع» در جواب بُریره که گفت: أتأمرنی یا رسول اللّه (۲).

و اراده هم بر دو قسم است: ارادهٔ حتمیّه هست و ارادهٔ تخییریّه هست، پس تناقضی نخواهد بود مابین اینکه از تو می خواهم و امّا الزام نمی کنم و می تواند شد که مراد از اراده در اینجا شهوت باشد، یعنی موافقت طبع و باز در آن تناقضی نیست.

سیّم آنکه مولی گاه است که امری به عبد خود می کند بدون ارادهٔ فعل؛ به جهت اینکه عذر خود را ظاهر کند در زدن عبد، بدون تقصیر ظاهری و بگوید که: این عبد فرمان بر نیست، پس امر از اراده منفکّ می شود؟ !

جواب این است که در اینجا چنانکه اراده نیست، طلب هم حقیقةً نیست و این همان امر ابتلایی است که پیش اشاره کردیم و این معنی امر حقیقی نیست و بیضاوی در تفسیر آیهٔ شریفهٔ: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ اَلنّاسَ أُمَّةً واحِدَةً» ۳ گفته است که: «این آیه دلالت می کند بر اینکه امر غیر اراده است و اینکه خدا ایمان را از همه کس نخواسته است و اینکه آنچه را خدا اراده کند البتّه واقع می شود» (۳)و این غفلتی است از او و زلّتی

۱- ۱) . الکافی، ج ۳، ص ۲۲، ح ۱؛ [۱] الفقیه، ج ۱، ص ۵۵، ح ۱۲۳؛ المحاسن، ج ۲، ص ۵۶۱، ح ۹۴۶؛ [۲]علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۹۳، ح ۱. [۳]

۲- ۲) . سنن الدارقطنی، ج ۳، ص ۲۹۴، ح ۱۸۳؛ صحیح البخاری، ج ۷، ص ۶۲؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۷۱، ح ۲۰۷۵.

۳- ۴) . تفسیر البیضاوی، ج ۳، ص ۲۶۹.

است ظاهر و بعد بیان خواهیم کرد که مراد از این، مشیّت و ارادهٔ بر سبیل الجا و اضطرار است و منافاتی نیست مابین مأمور بودن ایشان به ایمان به اختیار خود و عدم تعلّق اراده ای که مضطرّ کند ایشان را به ایمان و عدم ارادهٔ ایمان بر سبیل جبر و اضطرار، غیر عدم ارادهٔ ایمان است بر سبیل اختیار و امر به ایمان از اراده به معنی دویّم منفکّ نشده و اینکه گفته است که: آنچه را خدا اراده کند، البتّه واقع می شود، مدلول آیه است؛ به جهت اینکه از آیه مستفاد می شود که اگر اراده می کرد، البتّه واقع می شد، پس چون واقع نشده، معلوم می شود که اراده نشده است، در محلّ منع است؛ به جهت آنکه مسلّم این است که آنچه را خواهد از افعال خودش، واجب است وقوع او، نه آنچه را خواسته باشد که غیر بکند از افعال بر سبیل اختیار و مستفاد از آیه این است که «جعلهم مؤمنین» را نخواسته، نه اینکه ایمان آوردن ایشان را نخواسته، پس بنابراین مسلّم داریم تخلّف امر را از ارادهٔ به این معنی در این موضع خاصّ؛ به جهت اینکه امر به ایمان شده است جزماً، و لکن ارادهٔ مؤمن کردن ایشان را جزماً نشده و آنچه مطلوب ما است که اراده از امر منفکّ نمی شود، در ما نحنُ فیه باید ملاحظهٔ ایمان آوردن ایشان را کرد نسبت به امر به ایمان، نه مؤمن کردن خدا ایشان را، یا (۱)امر به ایمان و مراد در مسألهٔ اصولیّه و محلّ نزاع امثال این اراده است، نه آنچه بیضاوی فهمیده.

بلی این سخن بیضاوی در بعض آیات دیگر جاری می شود، مثل «وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَآمَنَ مَنْ فِی اَلْأَرْضِ کُلُّهُمْ جَمِیعاً أَ فَأَنْتَ تُکْرِهُ اَلنّاسَ حَتّی یَکُونُوا مُؤْمِنِینَ * وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاّ بِإِذْنِ اَللّهِ وَ یَجْعَلُ اَلرِّجْسَ عَلَی اَلَّذِینَ لا یَعْقِلُونَ» ۲ که ظاهر این آیه این است که ایمان ایشان را نخواسته.

و جواب از آن این است که: مراد از مشیّت در اینجا مشیّت اِلجائیّه و اضطراریّه است، چنانکه دلالت می کند بر آن «أَ فَأَنْتَ تُکْرِهُ اَلنّاسَ» ؛ یعنی: بنای دین بر اختیار و اعتبار است، نه بر اکراه و اجبار، پس چنانکه من اکراه نمی کنم ایشان را بر دین، تو هم اکراه مکن و مؤیّد این است همان آیهٔ سابقه و سایر آیات که به این مضمون است مثل «وَ لَوْ شاءَ اَللّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ لکِنْ یُدْخِلُ مَنْ یَشاءُ فِی رَحْمَتِهِ» ۳ و دلالت می کند بر

۱- ۱) . ب: با.

اینکه مراد اراده و مشیّت الجائیه [است]، اخبار ائمّهٔ اطهار علیهم السلام.

صدوق رحمه الله در عیون از حضرت امام رضا علیه السلام روایت کرده است:

أنّه سأله المأمون عن هذه الآیه، یعنی: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَآمَنَ» تا آنجا که فرموده: «لا یَعْقِلُونَ» ، پس آن حضرت فرمود: «حدّثنی أبی عن آبائه، عن أمیر المؤمنین علیه السلام، قال: إنّ من المسلمین قالوا لرسول اللّه صلی الله علیه و آله: لو أکرهت یا رسول اللّه من قدرت علیه من الناس علی الإسلام لکثُر عددُنا و قوّتنا (۱)علی عدوّنا؟ فقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: ما کنتُ لألقی اللّه تعالی ببدعه لم یحدث إلیّ فیها شیئاً «وَ ما أَنَا مِنَ اَلْمُتَکَلِّفِینَ» ۲ فأنزل اللّه علیه: یا محمّد «وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَآمَنَ مَنْ فِی اَلْأَرْضِ کُلُّهُمْ جَمِیعاً» علی سبیل الإلجاء والاضطرار فی الدنیا کما یؤمن (۲)عند المعاینه و رؤیه النار (۳)فی الآخره، ولو فعلت ذلک بهم لم یستحقّوا منّی ثواباً و لا مدحاً، و لکنّی اُرید منهم أن یؤمنوا مختارین غیر مضطرّین لیستحقّوا منّی الزُلفی والکرامه و دوام الخُلود فی جنّه الخلد «أَ فَأَنْتَ تُکْرِهُ اَلنّاسَ حَتّی یَکُونُوا مُؤْمِنِینَ» و أمّا قوله: «وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاّ بِإِذْنِ اَللّهِ» فلیس ذلک علی سبیل تحریم الإیمان علیها، و لکن علی معنی أنّهاما کانت لتؤمن إلّابإذن اللّه، و إذنُه أمرُه لها بالإیمان ما کانت مکلّفهً متعبّدهً، و إلجاؤه (۴)إیّاها إلی الإیمان عند زوال التکلیف والتعبّد عنها» . فقال

۱- ۱) . ب: قوینا.

۲- ۳) . در مصدر: «یؤمنون» .

۳- ۴) . در مصدر: «البأس» بدل «النار» .

۴- ۵) . در مصدر: «وألجأه» .

المأمون: فرّجتَ عنّی فرّج اللّه عنک (۱).

مقدّمهٔ سیّم آنکه: در حمل کلمات سابقه مستفاد شد که ارادهٔ الهیّه بر دو قسم است: ارادهٔ تکوینی و ارادهٔ تکلیفی پس علم به نفعی که اراده عبارت است از آن، در افعال تکوینیّه مخصّص بودن آن ظاهر است و موجب اختیار احد طرفین مقدور است.

و امّا در افعال تکلیفیّه، پس معنی ارادهٔ خدای تعالی نماز را مثلاً، که فعل مکلّف است و می کند آن را به امر خدا، این است که حقّ تعالی عالِم به نفع وجود نماز است از برای مکلّف هر گاه اختیار کند فعل آن را از روی اختیار، نه به این نحو که خدا او را مضطرّ کند به فعل و این منافات با وجوب شرعی ندارد؛ به جهت آنکه وجوب شرعی نه معنی اِلجا و الزام است، بلکه مراد از آن، بیان علم به نفعی است که موصوف است به معذّب شدن مکلّف آن بر تقدیر عدم اختیار فعل، پس علم به نفع، از تکوینات اراده است و ظهور اثر تعلّق آن به آن شیء، مراد تکوین است و فعل است و در شرع تعبیر می شود از آن به لفظ «کن» .

و امّا در تکلیفیّات، پس لفظ امر مثل «صَلّ» به منزلهٔ ظهور اثر است در تکوینات که از آن تعبیر می شود به لفظ «کن» و آن طلبی که لفظ امر دلالت دارد بر آن، همان علم به نفع وجود مکلَّف به است به اختیار مکلّف، که ظاهر می شود اثر او در فعل مکلّف و به عبارت اخری ظهور اثر تعلّق اراده به شیء مراد در تکوینیّات به لفظ «کن» است و در تکلیفیّات به لفظ «کَوِّن» به صیغه امر باب تفعیل.

و می توانیم گفت که: مراد از ارادهٔ الهی در افعال عباد از امور تکلیفیّه رضا باشد، یعنی خشنود است به طاعات عباد در واجبات و مستحبّات و در امور مباحه به معنی عدم منافرت و در معاصی منع نکردن ایشان به عنوان مجبوریّه که مآل معنی «أراد أن لا یسجد» در حدیث، راجع به آن می شود و از این باب است قول حقّ تعالی: «وَ لَوْ شاءَ اَللّهُ ما أَشْرَکُوا» ۲ .

و گاه است که اطلاق می شود مشیّت در افعال عباد به نسبت به حقّ تعالی بر توفیق و خذلان و ایجاد مانع، مثل گردانیدن کارد را از حلق اسماعیل و همچنین قول حقّ تعالی: «وَ ما تَشاؤُنَ إِلّا أَنْ یَشاءَ اَللّهُ» ۳ . مراد از آن این است که افعال عباد خالی نیست از اینکه یا از راه توفیق است، یا خذلان، یا رفع مانع، یا ایجاد مانع، و بالجمله نه بنده مجبور است بر فعل و نه حقّ تعالی معزول است از قدرت.

و می توانیم گفت که: مراد از ارادهٔ افعال عباد، همان ایجاد اسباب فعل از آلات و

۱- ۱) . عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۳۴، ح ۳۳؛ [۱]التوحید، ص ۳۴۱، ح ۱۱؛ [۲]الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۱۲. [۳]

قدرت بر فعل و عدم منع از آنها مجازاً [است].

و به هر حال معنی اراده نسبت به مواضع، مختلف است و ظاهر مذهب اشاعره، چون افعال عباد را حقیقةً مخلوق الهی می دانند و قوّت کسبی که قائل شده اند نفعی به ایشان ندارد و مآل مذهب ایشان نیز به مذهب جهمیّه است که جبر محض باشد، پس همهٔ ارادات الهیّه، تکوینیّه می شوند، پس آنچه می شود از افعال عباد از خیر و شرّ، همه به ارادهٔ حتمیّه تکوینیّه می شود بنابر مذهب ایشان و فرقی مابین خلق «زید» در وقتی که ارادهٔ تعلّق به خلق او در آن وقت شده و خلق فعل او از خیر و شرّ در وقتی که مرتکب می شود نیست و تحقیق مذهب حقّ در افعال عباد، که أمرٌ بینَ أمرَیْن است و اینکه گاه است که مشیّت الهیّه را مدخلیّتی در افعال هست، بدون اینکه موجب جبر باشد و اینکه گاهی توفیق شامل عبد می شود و گاهی مخذول می شود، مقتضی بسطی است که اینجا مقام آن نیست.

و از آنچه گفته شد، معنی قضا و قدر نسبت به افعال بندگان نیز معلوم شد و ظاهر شد بطلان قول اشاعره که گفته اند: همهٔ جبر (۱)به قضای و قدر الهی است؛ چون مستلزم جبر است و مستلزم این است که کفر بنده هم از خدا باشد، پس آنچه اجماع منعقد شده است بر آن که واجب است رضا به قضای الهی، باید مراد از قضا در آنجا احکام الهی باشد از تکلیفات و تکوینات که لایق انتخاب (۲)باشد و بنابراین، پس صحیح نیست که بگوییم که: همهٔ امور به قضای الهی است، حتّی اینکه اشعری هم نمی تواند بگوید که: واجب است رضا به کفر، هر چند اعتبار حیثیّت بکند و بگوید که: واجب است رضای به آن از حیثیّت آنکه فعل الهی است و جایز نیست رضای به آن از حیثیّت آنکه از جهت قوّهٔ کاسبه است؛ چون دانستی که اصل قوّهٔ کاسبه معنی ندارد و بر فرض تحقّق معنی از برای آن، وجوب رضای به آن از حیثیّت آنکه فعل الهی است هم معنی ندارد، با وجود آنکه خدای تعالی از کفر راضی نیست، خصوصاً

۱- ۱) . ب: چیز.

۲- ۲) . ب: آن جناب.

با وجود عدم تأثیر قوّهٔ کاسبه و مغلوب بودن آن در نزد کسب قضای الهی.

و به هر حال قضا گاهی به معنی خلق است، مثل «فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ» ۱ ؛ و گاهی به معنی حکم و ایجاب، مثل «وَ قَضی رَبُّکَ أَلاّ تَعْبُدُوا إِلاّ إِیّاهُ» ۲ ؛ و گاهی به معنی اخبار و اعلام است، مثل «وَ قَضَیْنا إِلی بَنِی إِسْرائِیلَ فِی اَلْکِتابِ» ۳ .

و قدر گاهی به معنی خلق است، مثل «وَ قَدَّرَ فِیها أَقْواتَها» ۴ ؛ و گاهی به معنی بیان و اعلام، مثل «قَدَّرْناها مِنَ اَلْغابِرِینَ» ۵ .

و به هیچ یک از این معانی نمی توان گفت که: همه چیز به قضا و قدر الهی است، مگر به معنی علم و بیان و نوشتن در الواح، و لکن این نفعی به اشعری ندارد چنانکه دانستی.

پس در افعال اختیاریّهٔ عباد، تعمیم قضا و قدر به معنی حکم و ایجاب غلط است؛ چون مستلزم ایجاب قبایح است و خصوصاً اینکه تکلیفات بعضی مستحبّ اند و بعضی مکروه و بعضی مباح و ایجاب در همهٔ آنها بی معنی است.

و امّا آنچه حکما گفته اند در معنی قضا و قدر، پس آنچه از شارح مواقف منقول است این است که:

قضا عبارت است از علم الهی به آنچه سزاوار است اینکه وجود به آن نحو باشد، یا اینکه بر احسن نظام و اکمل انتظام باشد و همان است که آن را می نامند به عنایت، که مبدأ فیضان موجودات است از حیثیّت اجمال بر احسن وجوه و اکمل وجوه؛ و قدر عبارت است از خروج آنها به مرتبهٔ وجود عینی به واسطهٔ اسباب آنها، بر وجهی که مقرّر است در قضا (۱).

و از میرداماد رحمه الله حکایت شده که:

قضا معلول اوّل است، یعنی عقل اوّل و قَدَر سایر معلولات است که صادر شده از آن؛ به علّت آنکه قضا حکم واحد است که مترتّب می شود برو تفصیل و معلول

۱- ۶) . المواقف، ج ۳، ص ۲۶۱.

اوّل هم چنین است و سایر معلولات به منزلهٔ تفصیل این مجمل است (۱).

و تو دانستی که این تفسیرها مخالف آن است که از اخبار مستفاد شد و از برای بیان تأویل حدیث مذکور، همین قدر از ذکر مقدّمات کافی است، پس می گوییم که: اظهر توجیهات حدیث این است که محمول بر تقیّه باشد و بر وفق مذهب اشاعره، که اغلب اهل سنّت بوده اند و تقیّه غالباً از ایشان می شده، پس به مقتضای این دو قول اشاعره، که یکی تخلّف امر از اراده است و دویّم آنکه آنچه عبد می کند به ارادهٔ الهی است و او را در آن اختیار نیست، معنی حدیث این می شود: «أمر اللّه و لم یشاء» ؛ یعنی: بعضی اوقات خدا امر می کند و بر طبق امر اراده نمی کند. «و شاء و لم یأمر» ؛ یعنی: بعضی اوقات مشیّت و ارادهٔ او متعلّق به فعل می شود و حال آنکه امر نکرده است به آن؛ بلکه گاه است که نهی کرده است از آن فعل، و لکن مشیّت او قرار گرفته که به وجود آید آن فعل بعد از آن.

امام علیه السلام از برای هر یک مثال فرمودند:

امّا مثال اوّل پس این است که فرمود: «أمر إبلیس أن یسجد لآدم، و شاء أن لا یسجد» ، که در اینجا امر از اراده مطابق آن منفکّ شد، بلکه اراده ضدّ مأمور به شد که عدم سجود باشد. «ولو شاء لسجد» ؛ یعنی: ارادهٔ مطابقهٔ امر می شد سجود به عمل می آمد و این بعینه مذهب ابلیس است که گفت: «رَبِّ بِما أَغْوَیْتَنِی» ۲ و اسناد فعل را به خدا داد.

و امّا مثال دویّم پس فرمود: «و نهی آدم عن أکل الشجره، و شاء أن یأکل منها، و لو لم یشأ لم یأکل» و چون امر و نهی در یک مرتبه است در تکلیف و بعینه آنچه در امر گفته اند اشاعره، که اراده از امر تخلّف می کند، باید بگویند که: کراهت هم از نهی تخلّف می کند و چنانکه گفته اند که: به هر چه مشیّت الهی قرار گرفت در فعل عبد، همان می شود، خواه مخالف مأمورٌ به و منهیٌّ عَنْه یا موافق، پس در اینجا اشارهٔ لطیفی شد در روایت به تساوی امر و نهی و بیان واضحی هم شد از برای مقصد که کراهت تخلّف

۱- ۱) . ن. ک: الأسفار الأربعه، ج ۸، ص ۳۹۱.

کرد از نهی، چون نقیض آن به عمل آمد و آنچه مشیّت الهی قرار گرفت از اکل شجره، همان شد و مکذّب قول اشاعره است در این مقام قول آدم صفیّ اللّه: «رَبَّنا ظَلَمْنا» ۱ .

پس در اینجا مطلب ایشان، موافق مذهب ابلیس عدوّ اللّه شد و مخالف مذهب آدم نبیّ اللّه.

و این حدیث موافق تقیّه بر طبق مذهب اشعری شد، و لکن از برای زیرک فَطِن، از ذکر امام علیه السلام، این دو مثال را که مستلزم تذکّر حکایت آدم و اظهار تقصیر خود است، تنبّهی باقی ماند بر هر حقّ نیز، (۱)فلیفهم ذلک.

و عارف رومی، هر چند در مقامات متعدّده از او قول به جبر ظاهر می شود، و لکن در این مقام تصریح کرده به اینکه: جبر مذهب ابلیس است، لکن بنای او بر تقسیم جبر است به اقسام متعدّده از جبر جزئی و کلّی و غیر ذلک، پس به آن نتوان تکیه کرد که مذهب او اختیار است و از سفر پنجم در آخر کلام مخاصمهٔ جبری و قدری سخنی گفته است که جامع شتّات کلمات او است و مستلزم جبر واقعی است و آنچه در این مقام گفته است در سفر چهارم این است: از پدر آموز ای روشن جبین

و امّا اگر خواهیم حدیث را حمل بر تقیّه نکنیم، تأویلات دیگر بتوان کرد؛ مثلاً

۱- ۲) . ب: به رمز حق.

اینکه بگوییم که: مراد از مشیّت اوّل مشیّت لازمه است و از مشیّت دویّم مشیّت تخییریّه است و مراد این باشد که حقّ تعالی گاهی امر می کند به چیزی و آن چیز را به ارادهٔ لازمه نمی خواهد، بلکه به ارادهٔ تخییریّه می خواهد و گاه است که می خواهد آن چیز را به اراده تخییریّه و امر نمی کند به آن، بلکه گاه است که نهی می کند از آن.

و مآل معنی این دویّمی به این است که خدا اراده می کند از بندگان که به اختیار خود مأمورٌ به را بجا بیاورند و به اختیار خود منهیٌّ عَنه را ترک کنند، پس هر گاه منهیٌّ عَنه را بجا بیاورد به اختیار خود، صادق است بر آن اینکه به سبب ارادهٔ اینکه او فعل را به اختیار کند مبتلا شدن به ارتکاب آن و اگر ارادهٔ او نسبت به این، در ترک آن اراده حتمیّه بود، مرتکب آن فعل نمی شد.

و دلالت می کند بر این تأویل قول حقّ تعالی که می فرماید: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ اَلنّاسَ أُمَّةً واحِدَةً وَ لا یَزالُونَ مُخْتَلِفِینَ * إِلاّ مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ وَ لِذلِکَ خَلَقَهُمْ وَ تَمَّتْ کَلِمَهُ رَبِّکَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ اَلْجِنَّهِ وَ اَلنّاسِ أَجْمَعِینَ» ۱ ؛ یعنی: اگر می خواست خدا به مشیّت لازمه، اینکه همهٔ مردم یک فرقه باشند و همه اهل ایمان باشند، هر آینه چنین می کرد، و لکن نخواست که ایشان به جبر و اضطرار ممکن کند، بلکه خواست که به اختیار خود، به فکر و عقل و اعتبار اختیار دین کنند و به این سبب، اختلاف در میان ایشان مستمرّ است و بسیاری به سبب عدمِ انصاف و تخلیه و تقلید آبا و اُمّهات، راه باطل را پیش می گیرند، مگر کسی را که خدا رحم کند، که هر گاه با عدم تقصیر در استدلال و بذل و جُهد حیران بماند، خدا او را هدایت کند و توفیق دهد و دستگیری کند و «لِذلِکَ خَلَقَهُمْ» یعنی از برای اختیار حقّ که از سیاق کلام فهمیده می شود خلق کرد ایشان را و چون بسیاری در طلب حقّ کوتاهی کردند و به اختیار خود، طرف باطل را گرفتند، تمام شد کلمهٔ پروردگار که خبر داده است که: جهنّم را پر می کنم از جنّ و انس.

پس اگر اختیار نبود و همه را مجبور و مضطرّ می کرد بر ایمان، دیگر کسی مستحقّ

جهنّم نبود و این کلمهٔ پروردگار تمام نمی شد.

پس از آیهٔ شریفه برآمد که حقّ تعالی ایمان را از بندگان خواسته، و لکن بر سبیل جبر و اضطرار نخواسته، پس معنی حدیث که فرموده است: «أمر اللّه و لم یشأ» این است که: گاهی خدا امر کرد و طلب کرد به عنوان اختیار مکلّف و مشیّت و ارادهٔ او قرار نگرفت که بر سبیل اضطرار مأمورٌ به را بجا آورند، چنانکه در آیهٔ شریفه همین مراد است.

«و شاء و لم یأمر» ؛ یعنی: گاهی هم مشیّت و ارادهٔ او به عنوان اختیار قرار گرفت که بنده در فعل، به اختیار خود اطاعت کند و حال آنکه آن فعل مطلوب او نیست و او را به آن امر نکرده، بلکه او را نهی کرده که در عرف می توان گفت که: هر گاه مولی نهی کند بنده را از امری، و لکن او را فاعل مختار کرده باشد و اسباب فعل و ترک هر دو را برای او مهیّا کرده باشد و این بنده به سوء اختیار خود، آن منهیٌّ عنه را بجا آورد، عرفا (۱)می گویند که: آقا خواست که این بشود، یعنی چون می دانست که این عبد بد می کند، نبایست اسباب کردنِ آن عمل را برای او مهیّا کند، پس گویا خواسته است که آن را بکند.

پس بعد از آن امام علیه السلام دو مثال را ذکر کرد؛ یکی در مادّهٔ ابلیس که امر به سجده شد، و لکن اردهٔ حتمیّه به نحوی که ابلیس را مجبور و مضطرّ کند به سجود، به عمل نیامد، مثل ایمان ناس در آیهٔ شریفه، پس حضرت فرمود: «أمر إبلیس أن یسجد لآدم و شاء أن لا یسجد» ؛ یعنی: امر کرد ابلیس را به سجده و چون امر او و ارادهٔ او به عنوان اضطرار و جبر نبود، بلکه به عنوان اختیار بود، با وجود تهیّأ اسباب مخالفت از برای ابلیس، از کبر و نخوت و حسد ذاتی، پس گویا که خدا خواسته بود که سجده نکند به همان معنی که در مثال عبد و مولی گفتیم نسبت به فهم عرفی و اگر به جای «و شاء أن لا یسجد» «ولم یشأ أن یسجد» بود، چنانکه در عبارت سائل مذکور است، صریح بود در نفی مشیّت اضطرایّه، و لکن این کلام شریف اشاره به آن هم دارد و آنچه بعد از این

۱- ۱) . ب: عرفاً.

فرمود: «ولو شاء لسجد» ، مراد از آن مشیّت اضطراریّه است که به این کلام نفی آن شده، چنانکه در آیهٔ شریفه.

و بعد از آن فرمود: «و نهی آدم عن أکل الشجره، و شاء أن یأکل منها» ؛ یعنی: نهی کرد آدم را از اکل شجره و مشیّت و ارادهٔ او قرار گرفت که بخورد از آن، یعنی به همان معنی که اهل عرف در مثال عبد و مولی می فهمند، چون اسباب اکل از وسوسهٔ شیطان و قوّهٔ شهویّه و امثال آن از برای او حاصل بود و با وجود این امر، خدای تعالی او را به اختیار خود گذاشت و مجبور و مضطرّ نکرد بر ترک اکل، پس اهل عرف گویند که: خدا خواست که بخورد به همان معنی، «ولو لم یشأ لم یأکل» ؛ یعنی: اگر این مشیّت اختیاریّه که اختیار را در آدم قرار داد و اسباب را برای او مهیّا کرد، اگر این نبود و در عوض این، مشیّت جبریّه، أو اضطراریّهٔ الهی قرار می گرفت بر ترک اکل، هر آینه نمی خورد.

و نظر به آنچه گفتیم در مقدّمات، که مراد از مشیّت خدا در افعال عباد می تواند شد که توفیق و خذلان و ایجاد مانع باشد، پس معنی «أمر إبلیس أن یسجد لآدم و شاء أن لا یسجد» خَذَلَه و لم یُوَفِّقْهُ باشد، یعنی: شیطان را به خود واگذاشت و توفیق نداد او را و همچنین معنی «نهی آدم عن أکل الشجره و شاء أن یأکل» همین خواهد بود، یعنی توفیق نداد او را از برای نخوردن و او را به خود واگذاشت و معنی «أمر إبراهیم أن یذبح إسحاق و لم یشأ» که در بعض اخبار وارد شده این است که بعدِ امر به ذبح، مانع او شد و کارد را از حلق او برگردانید.

الحال اکتفا می کنیم در این مقام به همین قدر؛ به علّت قلّت فرصت.

و کتبهُ مؤلّفُهُ الفقیرُ إلی اللّه الدائم، ابن الحسن الجیلانی، أبوالقاسم، نزیلُ دار الإیمان قم-صانَهَا اللّهُ عن التلاطم والتصادم-فی یوم الثلثاء الرابع عشر من الصفر، ختم بالخیر والظفر، من سنه ألف و مائتین و ستّ عشر، والحمد للّه أوّلاً و آخراً، و ظاهراً و باطناً.

۱۳–شرح حدیث «أنا اللّه الّذی لا إله إلّاأنا. . .»

اشاره

شرح حدیث «أنا اللّه الّذی لا إله إلّاأنا. . .»

محمّد مؤمن بن قوام الدین محمّد حسینی

(قرن ۱۲ ق)

تحقیق

علی فرّخ

ص:۳۹۷

مؤلف

اشاره

نویسندهٔ این شرح، یکی از دانشمندان شیعه به نام محمّد مؤمن بن قوام الدین محمّد حسینی است.

از شرح حال او در مآخذ موجود، چیزی به دست نیامد، جز اینکه با استناد به دو قرینه، می توان او را از عالمان سدهٔ دوازدهم هجری و اهل قزوین دانست. قرینهٔ اوّل که قطعی است، اینکه پدر وی، قوام الدین محمّد حسینی سیفی، دانشمند مشهور قزوینی است که تا حدود ۱۱۵۰ ق، زنده بوده است. قرینه دوم که ظنّی است، واقع شدن این رساله در ضمن مجموعه ای است که در آن، بعد از رسالهٔ حاضر، رسالهٔ «تجوید قرآن» تألیف ملّا محمّد طاهر بن محمّد مؤمن قزوینی (قرن ۱۲) آمده که گویا فرزند مؤلف مورد بحث ما بوده است.

اگر این استنباط درست باشد، پس مؤلف از اهالی قزوین و از دانشمندان سدهٔ دوازدهم هجری است و بیش از این، دربارهٔ مؤلف چیزی در مصادر، نقل نشده است.

رسالهٔ حاضر

حدیث مورد بحث در این رساله، قدسی است و در مصادر روایی با اندک تفاوتی در برخی الفاظ، نقل شده است. در رساله حاضر، حدیث مذکور بدین عبارت ذکر گردیده:

أنا اللّه الّذی لا إله إلّاأنا، خلقت الخلق وخلقت الخیر وأجریته علی یدَی من أحببته، وخلقت الشرّ وأجریته علی یدَی من أبغضته.

ص:۳۹۹

در کتاب الکافی کلینی، این حدیث با سه سند با اختلاف هایی نقل شده که چنین است:

۱. عن معاویه بن وهب قال: سمعت أبا عبداللّه علیه السلام یقول: «إنّ ممّا أوحی اللّه إلی موسی علیه السلام وأنزل علیه فی التوراه: إنّی أنا اللّه لا إله إلّاأنا، خلقتُ الخلق وخلقتُ الخیر وأجریته علی یدی من أحبّ، فطوبی لمن أجریته علی یدیه، وأنا اللّه لا إله إلّاأنا، خلقت الشرّ وأجریته علی یدی من أریده، فویل لمن أجریته علی یدیه» .

۲. محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: انّ فی بعض ما أنزل اللّه من کتبه: إنّی أنا اللّه لا اله إلّاأنا، خلقت الخیر وخلقت الشرّ، فطوبی لمن أجریت علی یدیه الخیر، وویلٌ لمن أجریت علی یدیه الشرّ، وویلٌ لمن یقول کیف ذا وکیف ذا» .

۳. عن مفضّل بن عمر وعبد المؤمن الأنصاری عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «قال اللّه عزّوجلّ: أنا اللّه لا إله إلّاأنا خالق الخیر والشرّ، فطوبی لمن أجریت علی یدیه الخیر، وویل لمن أجریت علی یدیه الشرّ، وویل لمن یقول کیف ذا وکیف هذا؟» قال یونس یعنی من یُنکر هذا الأمر بتفقّه فیه (۱).

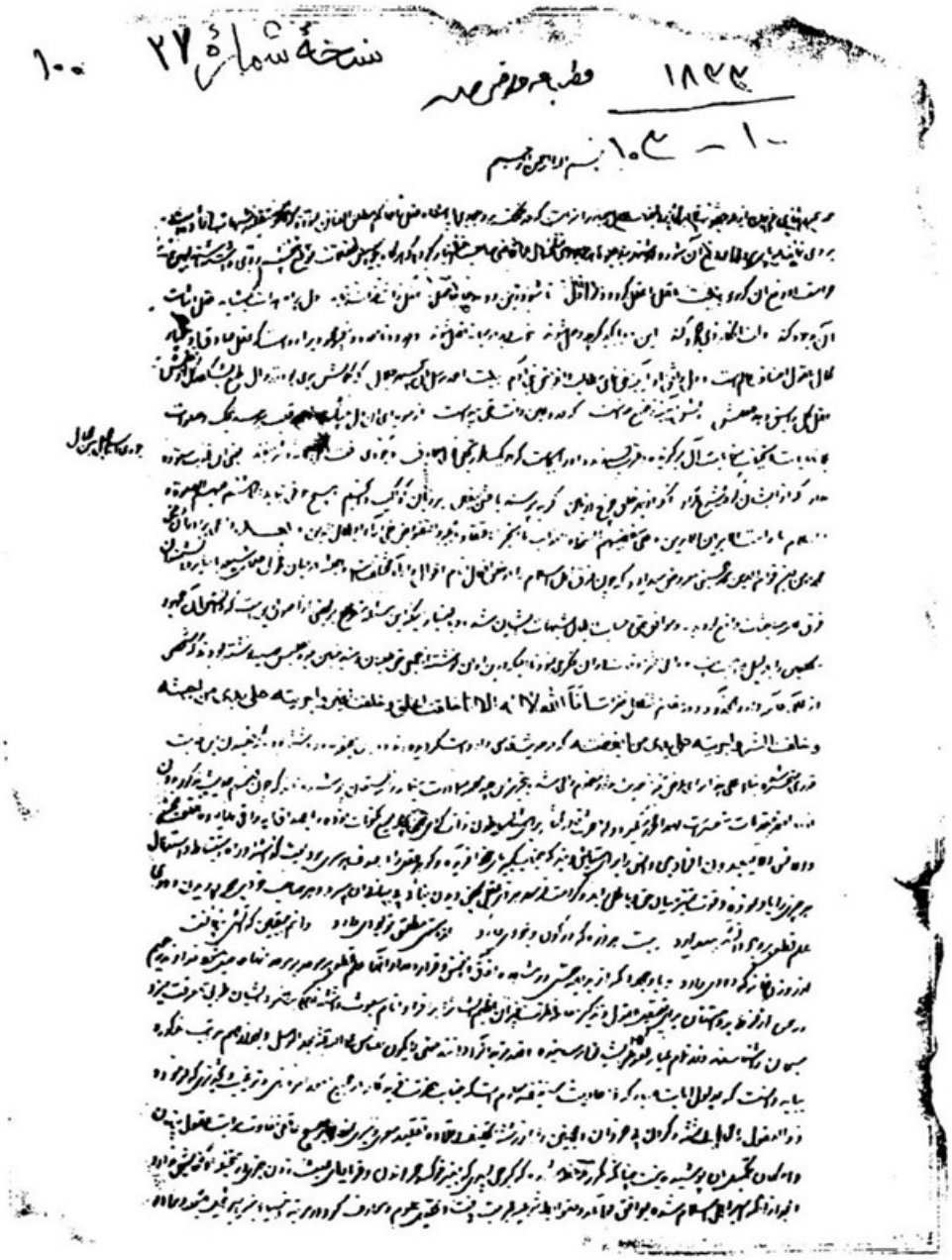
امّا موضوع این رساله، دربارهٔ جبر و اختیار و اعمال بندگان خداوند است که شارح به نحو ماهرانه ای از عهدهٔ آن برآمده و این، نشان از تبحّر وی در فلسفه و کلام است. او ابتدا نظر شش گروه و فرقه (فلاسفه، اشاعره، معتزله، جهمیّه، مذهب قاضی باقلانی، مذهب ابو اسحاق) را در این مورد، نقل نموده و پس از آن به ردّ آنها پرداخته و نظر ائمه علیهم السلام: را که: «لا جبر ولا تفویض بل أمر بین الأمرین» است، اثبات کرده است.

این تحقیق از روی تنها نسخه شناخته شدهٔ رساله، صورت گرفته که در ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۳۳ «نسخه های خطّی کتابخانهٔ آیهاللّه مرعشی» ، نگهداری می شود (۲). این رساله در مجموعهٔ مورد اشاره، هفتمین رساله است و در برگ های ۱۰۰ تا ۱۰۳ آن به خطّ نستعلیق خفی، تحریر شده است.

۱- ۱) . الکافی، کتاب التوحید، باب الخیر والشرّ، ج ۱، [۱] ص ۱۵۴، ح ۱ و ۲ و ۳.

۲- ۲) . فهرست نسخه های خطّی کتابخانه آیهاللّه مرعشی، ج ۵، ص ۲۲۰.

تصویر

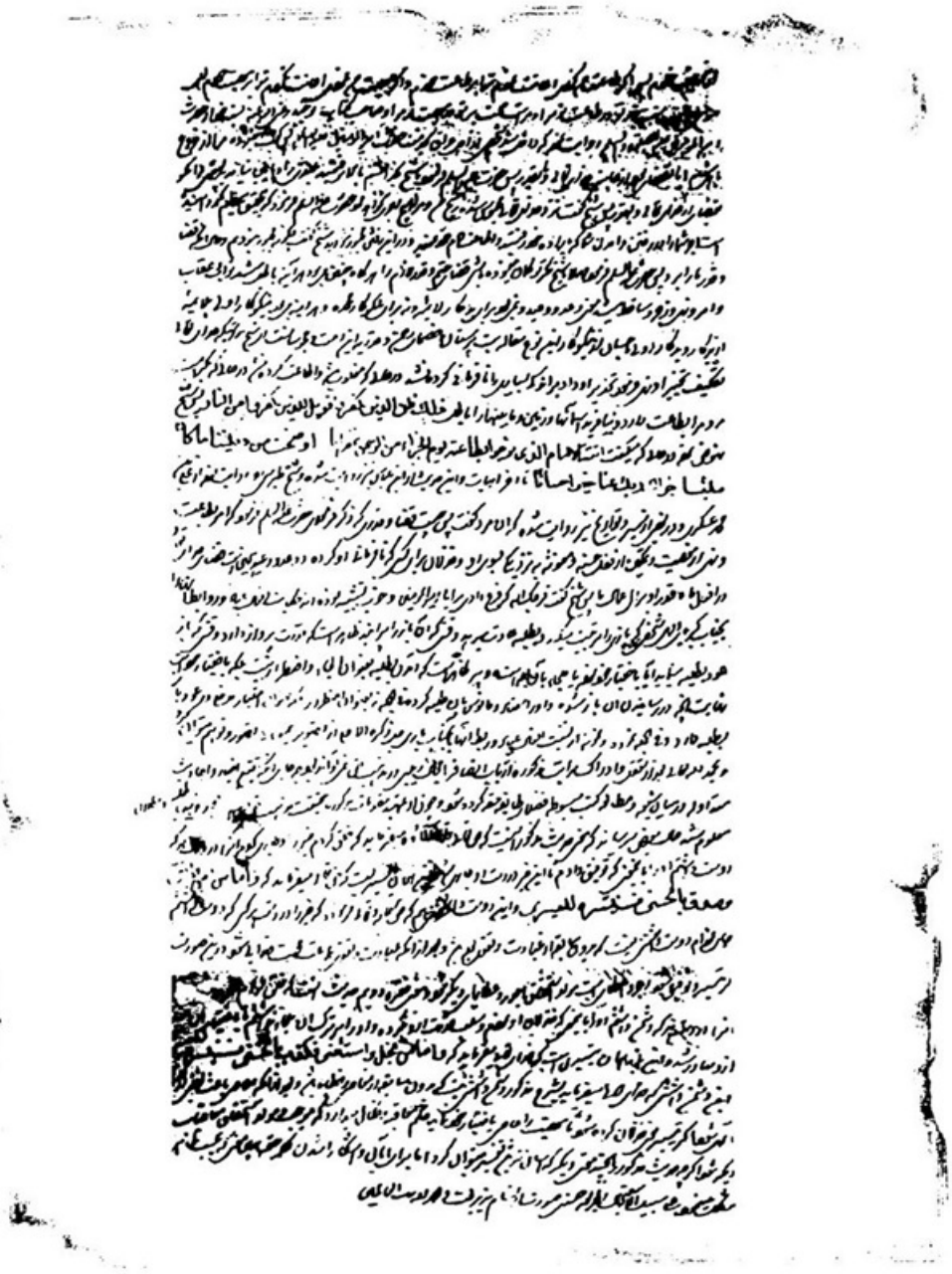


تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی

محل تصویر شمارهٔ۲۵

تصویر



تصویر برگ قبل از انجام و انجام نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی

تصویر برگ قبل از انجام و انجام نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی

محل تصویر شمارهٔ۲۶

ص:۴۰۲

شرح حدیث «أنا اللّه الّذی لا إله إلّاأنا. . . .»

[بسم اللّه الرحمن الرحیم]

حمد بی حدّ و ثنای بیرون از عَد، حضرت قادر مختار و جنابِ عادل جبّاری را سزاست که در مملکت هر وجودیْ پادشاهِ عقل را حاکم مطلق العنان نموده که اگر متقلّبهٔ شبهات آرا، دست بر وی نمایند، به پایمردی او دفعِ آن شود و در شهربند حیات هر موجودی، شحنهٔ دل را قاضی صاحب اختیار کرده که هرگاه جواسیس غفلات توقّع، چشمْ روی داشته باشند، به یمن حراست او، دفع آن گردد. بیت: عقل را عقل کرد و دل را دل تا شود زاین دو مدّعا حاصل

عقل ذات خداتْ بنماید

و درود نامعدود، پیغمبر محمودی را رواست که عقل صادق او، معیار کمال عقول اصنافِ عالم است و دل واثق او، آیینه حقّ نمای مطالب و اغراض بنی آدم. بیت: احمد مُرسل آن سپهر جلال

و صلوات بلا نهایات و تحیّات بی غایات، آل برگزیده و عترت پسندیدهٔ او را بجاست

که هر یک، طور تجلّی نمای معارف و جودی رفعت، همگی سرآمد و شریف اند: یعنی آن عترتِ ستودهٔ مدار

علیهم الصلاه والسلام ما دامت الأمر بین الأمرین وعلی مبغضیهم السخط والعذاب ما انجرّ الاعتقاد بالجبر والتفویض علی آراء ابطال الدین.

وبعد: داعی برادران دینی، محمّد مؤمن بن قوام الدین محمّد الحسینی، معروض می دارد که چون فِرَق اهل اسلام را در خلق افعال اَنام، اقوال و آراء مختلف است و همیشه در میان فحول علمای شیعه با سایر دانشمندان فِرَق عامه، مباحثاتْ واقع گردیده و موافق حقّ و حساب ابطال شُبهات ایشان شده و به اعتبار اینکه این مسئله، متفرّع بر بعضی از اصول دین است که دانستن آن، جمهور مکلّفین را به دلیلْ واجب است و داعی، اکثر اوقات در آن فکر می نمود تا اینکه در این اوان، نوشته ای از جمعی حقّ طلبان و متدیّنین بلدهٔ تفلیس رسید. نوشته بودند که شخصی از علمای عامّه وارد آن حدود، در مقام اشکال فقرات «أنا اللّه لا اله إلّاأنا خلقت الخلق وخلقت الخیر وأجریته علی یدی من أحببته وخلقت الشر وأجریته علی یدی من أبغضته» (۱)که در حدیث قدسی وارد است، گردیده اند و در آن صحیفه، مذکور داشته بودند که فهمیدن این حدیثْ قدری متعسّر شده، بنائاً علی هذا برای عرض آنچه از حدیث مذکور، مفهوم داعی شده به تحریر این چند کلمه، مبادرت می نماید، واللّه المستعان.

پوشیده نماند که چون فهم حدیث مذکور، بدون تمهید بعضی مقدمات، متعسّر است، لهذا محرز می گردد که حضرت قادر مختار، برای شناساندن ذات گرامی خود، ایجاد جمیع مکوّنات نموده و به مصداق آیهٔ وافی هدایهٔ: «وَ ما خَلَقْتُ اَلْجِنَّ وَ اَلْإِنْسَ إِلاّ لِیَعْبُدُونِ» ۲ ، افراد جنّ و انس را برای ستایش و بندگی جناب کبریایی خود، آفریده و

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۱-۳. [۱]

گوهر عقل را در صدف هر سرّی به ودیعت گذاشته و راه استنباط و استدلال هر چیزی را یاد نموده و قوّت تمیز میان حقّ و باطل را بدو کرامت فرموده، هر ذی عقل به محض دیدن بنایی، به بانی آن پی می برد و هر صاحبْ خِرَدی به مجرّد دیدن دودی، علم قطعی بر وجود آتش می برد. بیت: هر ذرّه که در کَون وجودی دارد

و با وجود آنکه از بدیهۀ حس در مشاهدۀ آفاق و انفس و قرار و مدار آنها، علم قطعی بر موجد آنها حاصل می شود، خداوند رحیم و رحمان از فرط برّ و امتنان برای تصقیل عقول و تذکیر معامله فطرت، پیغمبران عظیم الشأن را بر افراد اَنام، مبعوث داشته تا همگی به رهنمود ایشان، طریق معرفت ایزد سبحان را شناسند و زرِ تمام عیار عقول به محک ایشان رسانیده و قدر مرتبۀ آن را دانند حتی لا یکون للنّاس علی اللّه حجه بعد الرسل (۱).

و بعد از فهم مراتب مذکوره، بباید دانست که به مدلول آیاتِ مبارکه و احادیث مستفیضه، معلوم است که جناب حضرت آفریدگار در جمیع امور امر و نهی و ترغیب و تحذیری که فرموده، ذو العقول را مخاطب داشته و گردن بیخردان و مجانین را از رشتۀ تکلیف و قلّادۀ تقلید، معرّی و مبرّی نموده و بر هیچ عاقلی، تفاوت مراتب عقول، پنهان و امکان تکمیل آن، پوشیده نیست؛ چنانکه مکرّر ملاحظه شده که گرجی پسری که به غیر خوک چراندن و فریادهای عبث زدن، چیزی در متخیّلۀ او گنجایش ندارد و بعد از آنکه اسیر اهل اسلام شده به موافق قواعد و ضوابط شرعیه، تربیت یافته و تحصیل علوم و معارف کرده، در مرتبۀ انبیاء بنی اسرائیل می شود و برادر دیگر او که به حسب ظاهر از او صاحب شعورتر می نمود،

۱- ۱) . تلمیحی است به آیۀ ۱۶۱ از سورۀ نساء. [۱]

چون از کنار پـدر و مادر جـدا نشـد، در همان مرتبهٔ بهیمیّت می ماند. پس می باید آدمی اولاً به قدر مقدور، تکمیل عقل خود نموده، فرقِ در میان خوب و بـد نمایـد، تا داند که شـناختن خدا، خوب و نشـناختن او، بد است و بعد از آنکه معرفت به وجود مُوجـد حقیقی حاصل شـد، می بایـد باعثِ بر وجود خود را بداند و بفهمد که وجود او، محض عبث نیست، برای اینکه کسـی که چنین پیکری را آفریـد و این همه ضوابط را برای هر امری از امور قرار داده، لا محاله حکیم است و افعال حکیم، عبث نمی توانـد بود و هر عقلی می دانـد که فعل قبیح، باعث نقض حکمت است و قطع نظر از اینکه اصل قبیح بر خدا جایز نیست، ثابت است که نقص در جناب کبریائی او نمی باشـد و هر صاحب خردی می دانـد خوب، خوب و بـد، بد است و نیز ظاهر است که اگر حضـرت بـاری تعالی-جلّ ذکره الأعلی-عباد را مجبور و مضـطرّ بر خوب یا بـد می نمود، جوهر عقل را بـدیشان نمی داد؛ بلکه یکی را بالطّبع مایل به خیر می نمود و دیگری را راغب به شـر و یکی را قوّت اقدام به طاعات می داد و دیگری را توانای ارتکـاب به منهیات و پیغمبری مبعوث نمی کرد که در مـدّتهای مدیـد، اوقات خود را صـرف هـدایت جمعی که هـدایت نمی توانسـتند یافت، نمایـد تا طلب محال شود، یا مـدار خود را به راهنمایی جمعی که نمی توانسـتند راه یافت، گذراند تا تحصـیل حاصـل به عمل آیـد. پس ظاهر است که ابوجهل که به آن شـقاوت زنـدگی کرد و به جهنّم واصل شـد، می توانست هـدایت یافت؛ امّا به سبب اغراض و عوارضی که بر عقل او مستولی شده بود، به طلب آن اهتمام ننمود و حضرت ابوطالب که بآن همه هدایت و ارشاد، ممتاز گردید، می توانست مثل ابوجهل یا سایر ناس، اصـرار بر اِضـرار حضـرت رسالت نماید؛ امّا چون اهتمام در تکمیل عقل نمود و غشاوهٔ اغراض را از دیدهٔ خرد برداشت، در زمرهٔ اصفیا و اولیا منسلک گردید.

سلمان که غلام عجمی بود، عقل را حَکَم ساخت، «السلمان منّا أهل البیت» شد. بیت: آدمی بر خِنگ کرّمنا سوار بر کفش داده عنان اختیار

بالجمله، ملخّص کلام آنکه اگرچه از تحریر و ترقیم مراتب مزبوره، ما حصل مضمون حدیث، معلوم و مفهوم شد، نهایت برای اتمام رفع شبهات، موجزی از اصل

عقایـد عامّـهٔ اهـل اسـلام را در این مسـئله ایراد نمود. آنچه را عقلاً و نقلاً بطلان آن ظاهر باشـد، قلمی (۱)و آنچه را حقیقتش معلوم باشـد، محرّر می نمایـد و بعـد از آن، معنی حـدیث را بر وجهی که هیچ گونه خفایی در ظاهر و باطن آن نماند و مجال هیچ گونه سخنی در آن نباشد، ان شاء اللّه تعالی در حیّز تحریر درمی آورد، واللّه المستعان وعلیه التکلان.

پوشیده نماند که مذهب تمامی امّت حضرت رسالت صلی الله علیه و آله در خلق افعال عباد، هفت است:

اوّل: مـذهب فلاسـفه است که حکمـای اسـلام انـد و ادّعای ایشان آن است که جمیع مخلوقات را از اجسام و اعراض به عنوان ایجاب می دانند؛ یعنی می گویند مثلاً که بر حضـرت باری تعالی واجب شد که زمین را بیافریند، پس آفرید، یا واجب شد که در دستِ کسی، کاری را جاری کند، پس جاری کرد و بطلان این مذهب به چندین جهت شده و چون ترقیم همهٔ آنها در این مقـام، ضـرور نبود، یـک دلیلی که قریب الفهم بود، مـذکور می شود و آن این است که قاطبـهٔ اهل ملل و ادیان، حضـرت ایزد غفّار را قادر و فاعل مختار می دانند؛ به این معنا که آنچه خواهد، به اختیار خود می کند؛ چه قدرت فاعلی، عن معنی الاختیار، توانـایی است بر چیزی. چنـانکه گفته می شود: احـدی را که راه توانـد رفت و توانـد نرفت، این قـادر است و هرگاه نتوانـد راه رفت، غیر قادر است. هرگاه حقّ تعالی، خلق و ایجاد اشـیا را به عنوان وجوب بکنـد، دیگر اختیاری برای او نمی مانـد و از این، لازم می آید که هرگاه کاری را که می کند، اگر خلاف آن را اراده نماید، نتواند نمود. پس در کارها مضطرّ و هر موجودی، واجب الوجود خواهـد بود و این، کمال نقص در ذات گرامی الهی خواهد بود. تعالی شأنه عن ذلک و هر عقلی، بطلان این را می داند.

دوم: مذهب جهیمیّه (۲)است و مبتدع آن جهیم بن صفوان تِرمَذی است و ملخّص

۱- ۱) . قلمی می نماید: قلم بطلان می کشد، حذف می کند.

۲- ۲) . جهم بن صفوان سمرقندی (م ۱۲۸ ق) مکنّی به ابو محرز از موالیان بنی راسب بوده و به وجود آورنـدهٔ مذهب جهمیّه (جهیمیه) است. ذهبی می گویـد که او گمراه کننـده مردم و باعث بـدعت بود و فرماندهی لشـگر حارث بن سـریح را بر عهده داشت و بعداً بر امرای خراسان خروج کرد. نصـر بن سیّار او را دسـتگیر کرد و دستور قتلش را صادر نمود (الأعلام، خیرالدین الزرکلی، بیروت، دار العلم للملایین، ج ۲، ص ۱۴۱) . [۱]

ادّعای او آن است که هر فعلی و انفعالی که هست از خداست و بنده را در آن، هیچ اختیاری نیست و می گویند که فرق در میان دست صحیح و دست رعشه دار نیست و بطلان این مذهب از بدیهۀ حسّی معلوم است، بر هر عاقلی ثابت است و شبهه ای در این نیست که اگر حال بر این منوال باشد، خداوند عالمیان-جلّ ذکره-ظالم خواهد بود. أعاذنا اللّه من هذا الاعتقاد. برای اینکه هرگاه کاردی را بدون اختیار آدمی در دست این کس بر گلوی کسی زند و او را بکشد و بعد از آن به ازاء این امر، بی اختیار آدمی را به جهنّم ببرد که چرا فلان را من در دست تو بدون اختیار تو کشتم و این محض ظلم خواهد [بود] و بعد از آنکه خداوند عالمیان-جلّ ذکره-ظالم باشد، عاجز نیز خواهد بود؛ برای اینکه ظلم را به غیر عاجز نمی کند و دیگر اینکه لازم می آید که کارهای الهی-جلّ ذکره-بر وفق حکمت نباشد، برای آنکه آنچه خواهد از خیر و شر در دست مردم جاری می کند، دیگر پیغمبران را مبعوث کردن و بهشت و دوزخ آفریدن و ثواب و عقاب قرار دادن و کرام الکاتبین را بر بندگان گماشتن، عبث و بی فایده خواهد بود و بالاخره منجر به ظلم می شود، نعوذ باللّه، و این رویه، چنانکه مذکور شد، موافق عقل در بطلان آن شبهه ای نیست و در قرآن مجید، حضرت باری تعالی در چند جا اسنادِ افعال به عباد و رفع ظلم از جناب کبریایی خود می نماید. از جمله در سورۀ مبارکه یونس، خطاب به حضرت پیغمبر-صلی الله علیه و آله-می فرماید:

«وَ مِنْهُمْ مَنْ یَسْتَمِعُونَ إِلَیْکَ أَ فَأَنْتَ تُسْمِعُ اَلصُّمَّ وَ لَوْ کانُوا لا یَعْقِلُونَ * وَ مِنْهُمْ مَنْ یَنْظُرُ إِلَیْکَ أَ فَأَنْتَ تَهْدِی اَلْعُمْیَ وَ لَوْ کانُوا لا یُبْصِرُونَ * إِنَّ اَللّهَ لا یَظْلِمُ اَلنّاسَ شَیْئاً وَ لکِنَّ اَلنّاسَ أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ» ۱ .

و بعضی دیگر از احادیث و اخبار و ادلّه در ابطال این مذهب در طی تحقیق مذهب

حقّ، ان شاء اللّه تعالی، مذکور می شود.

سیّم: مذهب اشاعره است و مخترع آن، ابوالحسن اشعری است (۱)و اکثر سنّیان بر این مذهب بوده و هستند و اصل دعوی ایشان، آن است که می گویند: فرقْ میان حرکت دست صحیح و رعشه دار هست؛ امّا به این روش که دست صحیح، کاری را [که] می کند به قدرت خود می کند و قدرت بنده حاصل می شود با کردن کاری، نه اینکه پیش از کردن کاری باشد، امّا این قدرت را تأثیری در کار نیست؛ بلکه هر کاری می شود، به قدرت غالبهٔ الهی و بس و دست رعشه دار، قدرت آن را ندارد. پس فرق میان دست صحیح و دست رعشه دار، یافت شد.

مخفی نماند که این طایفه، چون مطّلع بر ناخوشی مذهب جهیمیّه شدند، ظهور بطلان و رکاکت آن را شنیده اند، برای خلاصی از آن قبایح، وضع این مذهب نموده اند و مع هذا، آنچه بر جُهیمیّه از قبایح و ناخوشی ها لازم می آمد، بر این طایفه نیز لازم می آید و به هیچ [وجه]، رفع اسناد ظلم و عجز و عدم حکمت از جناب الهی نمی تواند شد، برای اینکه قدرتی را که بنده داشته باشد، به هیچ وجه آن قدرت را تأثیری نباشد؛ بلکه تأثیر را قدرت دیگری می کرده باشد، از وقوع تأثیری که به قدرت دیگری باشد، یا از قدرتی که تأثیری در آن نباشد؛ چه، تقصیر بر بنده لازم می نماید که به سبب آن بایدش به جهنّم رفت و این مذهب، بالمآل، اصل مذهب جهیمیّه است و بعضی دیگر از ادلّهٔ بطلان این نیز مذکور می شود، ان شاء اللّه تعالی.

چهارم، مذهب قاضی باقلانی (۲)است که یکی از سنّیان است و او می گوید که اصل

۱- ۱) . ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۰-۳۲۴ق) از نسل ابو موسی اشعری، مؤسّس مذهب اشاعره وپیشوای این عقیدهٔ کلامی است. او در بصره متولد شد و در اوّل کار بر مذهب معتزلی بود و بعداً از آن مذهب برگشت و مذهب خود را معرّفی نمود و در بغداد از دنیا رفت. می گویند که عدد مصنّفات وی به سیصد می رسد و از جمله مصنّفاتش: «الرد علی المجسّمه» ، «مقالات الإسلامیین» و «الإبانه عن أصول الدیانه» است (همان، ج ۴، ص ۲۶۳) .

۲ - ۲) . ابوبکر محمّد بن الطیّب بن محمّد بن جعفر (۳۳۸-۴۰۳ق) از بزرگان علمای کلام اشاعره است. او دربصره متولد گردید و در بغداد زندگی کرد و در همان جا از دنیا رفت و از جمله مصنفاتش: «الإنصاف» ، «إعجاز القرآن» ، «دقائق الکلام» و «کشف أسرار باطنیه» است (همان، ج ۶، ص ۱۷۶) .

ذات افعال از جناب الهی است؛ امّا نسبت به بندگان یا طاعت است یا معصیت، مثلاً می گویند که نماز کردن و قمار باختن، هر دو شریک اند در اینکه حرکتی و کاری اند؛ امّا یکی نماز کردن است و دیگری قمار باختن و اصل حرکت به قدرت خداست، و لیکن صفت آن به قدرتِ بنده است.

و بطلان این مذهب نیز عقلاً و نقلاً بر نهجی است که مذکور شد و این مذهب، بی کم و زیاد با مذهب جهیمیّه، جبریّه و اشعریّه، یکی است؛ برای اینکه اصل افعال را از خدا می دانند و به اضافه به بنده با وجود اینکه معتقد آن اند که بنده، فی الحقیقه فعلی نکرده، می گویند طاعت یا معصیت است.

پنجم، مذهب ابو اسحاق (۱)است و او مدّعی است که خدا و بنده را در کارها از خیر و شر، دو قدرت است. که هر دو اثرِ در آنها می کنند؛ مثلاً می گویند که قدرت خدای عزّوجلّ با قدرت شراب خوار با هم برآمده، یکی شدند و شراب را بدین شراب خوار آورده از گلوی او فرو بردند و این مذهب نیز با مذاهب سابقه، یکی است که به عبارت دیگر ایراد شده است. برای اینکه می گویند معصیت را قدرت خدای تعالی شریک شد با قدرت گناهکار تا به عمل آمد و اگر نه، گناهکار، گناه نمی توانست کرد. پس در این صورت خدای تعالی، فی الحقیقه گناه را معمول کرده و با وجود این، عقاب می نماید بنده را بر فعلی که خود نموده و بطلان این نیز از ادلّه بطلان مذاهب سابقه، معلوم می شود.

۱- ۱) . برای شناخت مذهب وی رجوع شود به: کشف المراد، الحلّی، ص ۲۴۰؛ قواعد العقائد، خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۷۵. [۱] ابو اسحاق ابراهیم بن محمّد بن ابراهیم بن مهران الاسفراینی، ملقب به رکن الدین، فقیه شافعی و متکلّم اصولی بوده است. مردم نیشابور از او کلام و اصول فرا گرفته اند و مردم عراق و خراسان به علم او اعتراف دارند و از جمله مصنّفاتش «الجامع الجلی فی أصول الدین والردّ علی الملحدین» در پنج جلد است. او در عاشورای سال ۴۱۸ق، از دنیا رفت و در اسفراین دفن شد. (وفیات الأعیان، ابن خلّکان، ج ۱، ص ۲۸؛ [۲] سیر أعلام النبلاء، شمس الدین الذهبی، ج ۱۷، ص ۳۵۳) .

ششم، مذهب معتزله است و اکثر ایشان می گویند که بنده در کاری که می کند، نهایت استقلال دارد و خدا را در افعال او هیچ قِسم، دخل نیست و طاعت و ترک معصیت که می کند، به هیچ وجه، توفیق و نگهداری و مشیّت و قضا و قدر الهی را در آن، دخلی نیست و معصیتی هم که می کند، به مشیّت و خذلان خدا نیست تا اینکه بعضی از معتزله گفته اند که عین کار بنده، مقدور خدا نیست و بعضی گفته اند: مثل فعل بنده، غیر مقدور خداست؛ و بالجمله، این طایفه، معتزله را مفوّضه گویند، برای اینکه معتقد این طایفه آن است که حقّ تعالی، کار هر کس را به خودش واگذاشته و هرکس در هر کاری که می کند، مستقل است به حیثیتی که در طاعت، محتاج به توفیق و عصمت خدا نیست و در معصیت و نافرمانی، خواهش بنده بر خواهش الهی زورآور می شود و به هیچ وجه خذلان خدا را در آن، دخل نیست.

علی بن ابراهیم در تفسیر خود، نقل کرده که معتزله می گویند بنده، خالق فعل خود است و خدا را در آن دخلی نیست؛ بلکه آنچه خدا خواهد، نمی شود و آنچه ابلیس خواهد، می شود (۱).

سخافت و ناخوشی این مذهب نیز عقلاً ظاهر است، برای اینکه [این] طایفه، سلب قدرت از جناب الهی-جلّ ذکره الأعلی-می نمایند و بنده ضعیف را در توانایی بر امور عظیمه، مستقل می دانند و رفع احتیاج در اقدام به طاعات از پروردگار عالمیان می کنند و هر عقلی، حکم بر بطلان این مذهب می نماید و در آیات قرآنی و احادیث متواتره، خلاف این واقع است.

حقّ تعالی می فرماید:

«وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَآمَنَ مَنْ فِی اَلْأَرْضِ کُلُّهُمْ جَمِیعاً أَ فَأَنْتَ تُکْرِهُ اَلنّاسَ حَتّی یَکُونُوا مُؤْمِنِینَ * وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاّ بِإِذْنِ اَللّهِ وَ یَجْعَلُ اَلرِّجْسَ عَلَی اَلَّذِینَ لا یَعْقِلُونَ» ۲.

یعنی اگر پروردگار تو می خواست، هر آینه ایمان می آورد، هرکه در زمین است، به تمامی؛ یعنی اگر خدا می خواست، مجبور می کرد همهٔ مردم را به ایمان. پس تو به ناخوشی می داری مردم را تا آنکه نگردند مؤمنان. و نمی باشد برای احدی اینکه ایمان بیاورد،

۱- ۱) . تفسیر القمی، ج۱، ص ۲۳.

مگر به اذن خدا، و می گرداند خدا پلیدی را بر آن کسانی که درک این معنا نمی نمایند.

در حدیث وارد شده که مأمون به حضرت امام رضا علیه السلام گفت که یابن رسول اللّه! قول باری تعالی که فرمود: «ولو شاء ربّک لآمن من فی الأرض» إلی قوله تعالی: «إلّا بإذن اللّه» چه معنی دارد.

پس حضرت-سلام اللّه تعالی علیه-فرمود که حدیث کرد مرا پدرم از پدران خود از حضرت امیر المؤمنین-صلوات اللّه تعالی علیهم-که گفت: به درستی که مسلمانان گفتند به حضرت پیغمبر-صلی الله علیه و آله-که: ای رسول خدا! اگر اکراه نمایی به کسانی که قدرت رسانیده به ایشان از مردم بر اسلام، به این معنا که ایشان را به جبر به اسلام واداری، هر آینه زیاد می شدی عدد ما و توانایی به هم می رساندیم بر دشمنان خود. پس حضرت- صلوات اللّه علیه وآله-مضمون این را فرمودند که: «نیستم که آنچه خدای به من نفرموده، چنان کنم» . پس حضرتِ باری تعالی، نازل کرد که: ای محمّد! اگر می خواست پروردگار تو، هر آینه ایمان می آورد هرکه در زمین است، به عنوان اِلجاء و اضطرار در دنیا؛ همچنان که ایمان می آورد در وقت ناخوشی دیدن در آخرت و اگر این با ایشان سلوک می نمودم، مستحق نبودند از من ثوابی را، ولیکن من اراده کرده ام از ایشان اینکه ایمان بیاورند، در حالت اختیار، نه از روی اضطرار، تا اینکه مستحق شوند از من زلفی و کرامت و همیشگی ماندن در بهشت خلد را. آیا پس تو به اکراه می داری مردم را تا اینکه بگردند مؤمنان؟

و امّا قول باری تعالی: «وما کان لنفس أن تؤمن إلّابإذن اللّه» . پس نیست بر سبیل حرام داشتن ایمان بر او؛ ولیکن به این معناست که نیست برای نفس اینکه ایمان بیاورد، مگر به اذن خدا، و اذن خدا، امر اوست-جلّ ذکره-و این نبوده که نفس متکلّف و متعبّد باشد و الجا و اضطرار الهی، نفس به ایمان در وقت زوال تکلیف و تعبّد می باشد.

پس مأمون گفت: فرّجک اللّه عنک فرّجت (۱).

۱- ۱) . الاحتجاج، أمین الإسلام طبرسی، ص ۴۱۲-۴۱۳. در «احتجاج» ، عبارت آخر حدیث، چنین آمده: «فرّجت عنّی فرّج اللّه عنک» .

از فحوای این آیه و حدیث و از بسیاری از آیات و احادیث که برخی از آنها در طی تحقیق مذهب حقّ-ان شاء اللّه تعالی- ایراد می شود، معلوم می گردد که در ایمان و طاعات، توفیق و در کفر و معصیت، خذلان الهی می باشد.

و بعضی دیگر می گویند که خدای تعالی در بنده، خیر و شرّی اراده ننموده و قضا و قدری نفرموده است و از جمله آنچه در آیات قرآنی بر ابطال این قول دلالت دارد، قول خدای تعالی: «وَ إِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِکَ قَرْیَهً أَمَرْنا مُتْرَفِیها فَفَسَقُوا فِیها» ۱ . یعنی هرگاه اراده نمودیم که هلاک کنیم مردم دهی را به این معنا که در معاصی اصرار می نمودند و عدل، تقاضای هلاک ایشان می کرد، امر فرمودیم مردم آن قریه را. پس فسق کردند در او، به این معنا که خذلان نمودیم تا به خواهش و اختیار خود، فسق نمودند تا اینکه بیشتر مستوجب غضب شوند.

از این آیه و بسیاری از آیات و احادیث، بطلان مذهب مذکور، ظاهر است و بالجمله این طایفه را قَدَریّه می نامند، برای اینکه نفی قدر از جناب کبریایی-جلّ ذکره الأعلی-می نمایند و ظاهرش اینکه جمیع فِرَق مذکوره را حدیث «القدریه مجوس هذه الامّه» (۱)، برای اینکه هر یک به جهتی دخل در کیفیت افعال نموده، بعضی سلب قدرت از جناب باری-جلّ ذکره-باشد و بعضی تفویض قدرت تامّه به عباد نموده و در هریک از اینها به قضا و قدر الهی، اسناد غیر آنچه خدا قرار داده می شود.

و مذهب هفتم، أمر بین الأمرین است (۲)و این مذهب حقّ است که قاطبهٔ تابعین ائمه اثنی عشر-صلوات اللّه علیهم أجمعین- معتقد آن اند و تحقیق مقال، آن است که

۱- ۲) . دستور معالم الحکم، محمّد بن سلامه القضاعی، ص ۱۰۹. مفهوم این روایت به مضمونهای مختلف درکتب روایی صادر شده که ذیلاً یک نمونه آورده می شود: «قال: فسئلا علیهما السلام «. . . هل بین الجبر والقدر منزله ثالثه؟» قالا: نعم، أوسع ممّا بین السماء والأرض» . عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «لا جبر ولا تفویض ولکن أمر بین الأمرین قال قلت: وما أمر بین أمرین؟ قال: مثل ذلک رجل رأیته. . .» .

۲- ۳) . الکافی، ج ۱، ص ۱۵۴، باب الجبر والقدر والامر بین الامرین.

می گویند: عباد را در اعمال حسنه به مشیّت و توفیق و در افعال سیّئه به قضا و خذلان الهی، اختیار است، نه این است که جناب الهی-جلّ ذکره الأعلی-بدون اختیار، عباد را مجبور بر امری نمود یا خود در دست دیگری کاری جاری ساخته باشد که جبر لازم آید، و نه اینکه اختیار، مطلقاً به عباد واگذاشته باشد و آنچه از خیر و شر از ایشان صادر شود، او را در آن اختیار نباشد، تا نفی قدرت از جناب الهی و تفویض مطلق امور به عباد باشد و تقریر این مدّعا به طریقی که نزدیک فهم باشد، آن است که حضرت فاعل مختار حقیقت الأمر، جمیع جنّ و انس را برای بندگی آفریده و از کمال رأفت و رحمت به ازای آن، بهشت را ایجاد فرموده و از محض انصاف و عدالت، برای جزای نافرمانی، دوزخ را خلق نموده و تمامی افراد ثقلین را امر به عبادت و نهی از معصیت نموده است. هرکسی که طاعت می کند، به اختیار خود و توفیق خدا می کند و هرکه معصیت می نماید، به اختیار خود و خذلان خدا می نماید و فرق در میان این سخن و مدّعیات فِرَق مذکوره، بسیار است. اگر گفته شود که هرگاه طاعت و معصیتْ به توفیق و خذلان باشد، جبر لازم می آید. جواب گفته می شود که توفیق و خذلان، علّت مستقلّه برای تمشیت امور نیستند و ماحصل کلام جبریّه، آن است که در افعال، بنده را مطلقاً اختیار نیست یا در قدرت با خدا شریک است و نیز از تفصیلی که در احادیث آینده شده، فرق در میان این اقوال، ظاهر می شود.

اگر گویند که چه فرق است در میانهٔ شرکت در قدرت و توفیق و خذلان، جواب گفته می شود: مثلاً هرگاه کسی شخصی را ببیند معصیتی می نماید و او را نهی از آن معصیت نماید و آن عاصی، متنبّه نشود و آن ناهی، ترک نهی و منع نماید، آیا آن ناهی کسی است که عاصی را امر به عصیان نموده باشد یا مشارکت در معصیت او نموده است (۱)و مدّعا از توفیق و خذلانی که گفته می شود، همین معناست. فرق در میان این دو مذهبْ بسیار است و در کتاب «احتجاج» شیخ طبرسی از حضرت امیر المؤمنین-

---

۱- ۱) . همان، ص ۱۵۴، کتاب التوحید، باب الجبر والقدر، ح ۱۳. [۱]

صلوات اللّه علیه-روایت نموده که حضرت-سلام اللّه تعالی علیه-فرمود که مگویید که واگذارد خدای تعالی عباد را به خودشان، پس سست بگیرید امر الهی را و مگویید واداشت مردم را بر امور. خدا را مستند به ظلم مکنید؛ و لیکن گویید که خیر به توفیق خدا و شرّ به خذلان خداست و همه، سابقِ در علم خداست (۱).

و در کتاب معانی الأخبار ابن بابویه، حدیث طویلی از عبداللّه بن فضل هاشمی روایت کرده و آنچه از آن حدیثْ موضع حاجت است، این است که گفت: پس عرض کردم که قول باری تعالی: «وَ ما تَوْفِیقِی إِلاّ بِاللّهِ» ۲ و قول او-جلّ ذکره الأعلی-: «إِنْ یَنْصُرْکُمُ اَللّهُ فَلا غالِبَ لَکُمْ وَ إِنْ یَخْذُلْکُمْ فَمَنْ ذَا اَلَّذِی یَنْصُرُکُمْ مِنْ بَعْدِهِ» ۳ . فرموده: هرگاه بکند بنده آنچه را خدای عزّوجلّ، امر نموده به آن از اطاعت، «کان فعله وفقاً لأمر اللّه: می باشد فعل او موافق امر الهی، و بنده به این نامیده می شود موفَّق. و هرگاه اراده کند بنده که داخل شود در چیزی از معاصی [و حائل شد] خدای تعالی میان او ومیان آن معصیت، پس ترک کرد بنده آن معصیت را می باشد. ترک او آن معصیت را به توفیق خدا و وقتی که «خلّی بینه وبین تلک المعصیه: حائل نشد میان او و میان آن معصیت، تا اینکه بنده مرتکب آن معصیت شد، به تحقیق که خذلان کرده او را خدای تعالی و یاری ننموده او را و توفیقش نداده (۲).

و در کتاب مذکور، حبیب سجستانی از حضرت امام محمدباقر علیه السلام روایت کرده که حضرت فرمودند: «به درستی که در تورات مکتوب است که ای موسی! به درستی که من خلق کردم تو را، و برگزیدم تو را، و قوّت دادم تو را، و امر نمودم تو را به طاعت خودم، و نهی کردم تو را از معصیت خودم. پس اگر طاعت من کردی، اعانت نمودم تو را بر طاعت خودم، و اگر معصیت من نمودی، اعانت نکردم تو را بر معصیت خودم. ای موسی! مراست منّت بر تو در طاعت تو مرا و مراست حجّت بر تو در

۱- ۱) . الإحتجاج، ص ۲۰۶.

۲- ۴) . معانی الأخبار، ص ۲۰، معنی الهدی والضلال والتوفیق والخذلان من اللّه تبارک وتعالی.

معصیّت تو مرا (۱)» .

و صاحب کتاب «توحید» رضی الله عنه به سند خود از حضرت امیر المؤمنین-علیه الصلاه والسلام-روایت نموده که: داخل شد شخصی از اهل عراق به خدمت حضرت امیر المؤمنین علیه السلام پس گفت: خبر ده مرا از خروج به اهل شام، آیا به قضایْ بود از جانب خدای تعالی و یا به قَدَر؟ پس حضرت علیه السلام فرمود: «یا شیخ! به خدا قسم، بالا نرفتید بلندی را و پایین نیامدید پستی را مگر به قضای از خدای تعالی و به قدر» . پس شیخ گفت: «نزد خدای تعالی، محبوس شده رنج من و مرا هیچ اجری نخواهد بود؟» . حضرت علیه السلام فرمود که: به تحقیق، عظیم گردانیده است اجر شما را در رفتن و آمدن شما که به ارادهٔ خود رفتید و اطاعت امام خود نمودید و در این رفتن، مجبور نبودید.

شیخ گفت: «چگونه مجبور نبودیم و حال آنکه قضا و قدر ما را برد؟» پس حضرت علیه السلام فرمود: «مهلاً یا شیخ! مگر تو گمان می نموده باشی قضای حتم و قدر لازم را؟ هرگاه چنین می بود، هر آینه باطل می شد ثواب و عقاب و امر و نهی و زجر، و ساقط می شد معنی وعد و وعید و نمی بود برای بدکار، لائمیت و نه برای نیکوکار، محمدت و هر آینه می بود نیکوکار، اولی به لائمیت از بدکار و بدکار، اولی به احسان از نیکوکار. این نوع، مقاله بت پرستان و خصمهای رحمان و قدریهٔ این امّت و مجوسان است. ای شیخ! به درستی که خدای تعالی، تکلیف [کرد] تخییراً و نهی فرمود تحذیراً و داد بر اندکی بسیاری را. نافرمانی کرده نشد، در حالی که مغلوب باشد و اطاعت کرده نشد، در حالی که به کراهتْ مردم را به طاعت دارد و نیافرید آسمانها و زمین و ما بینهما را باطل «ذلِکَ ظَنُّ اَلَّذِینَ کَفَرُوا فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ کَفَرُوا مِنَ اَلنّارِ» .

پس شیخ نهوض نمود، در حالی که می گفت:

أنت الإمام الّذی نرجو بطاعته

یوم الجزاء من الرحمن غفرانا

اوضحت من دیننا ما کان ملتبساً

جزاک ربک عنا خیر احسانا

۱- ۱) . التوحید، صدوق، ص ۳۸۰.

تا آخر ابیات(۱).

و این حدیث از ابن عباس نیز روایت شده و شیخ طبرسی رحمه الله روایت نموده از علی بن محمّد عسکری و در بعضی از سیر و تواریخ نیز روایت شده که آن مرد گفت: «پس چیست قضا و قدری که ذکر فرمودی؟» حضرت علیه السلام فرمود که: امر به طاعت و نهی از معصیت و تمکین از فعل حسنه و معونت به نزدیکی به سوی او و خذلان برای کسی که نافرمانی او کرده و وعد و وعید. همین است قضای خدای تعالی در افعال ما و قدر او برای اعمال ما.

پس شیخ گفت: فرّجک اللّه که فرج دادی مرا یا امیر المؤمنین (۲)! .

و خوب تشبیه نموده اند حکایت افعال عباد و روابط آنها را به جناب کبریایی الهی؛ شخصی که بازی را تربیت می کند و به طلیه عادت می دهد، وقتی که آن باز را پرانید، ظاهر است که قدرت پرواز دارد. وقتی که باز عود به طلیه می نماید، آیا به اختیار خود نبوده یا ملجأ به آن بوده است و نیز ظاهر است که آمدن به طلیه به عنوان الجا و اضطرار نیست؛ بلکه به اختیار خود است. نهایت آنچه در رسانیدن آن باز شده و او را معتاد و مأنوس به آن طلیه کرده، فی الجمله نه به عنوان اضطرار، بلکه به عنوان اختیار مدخلی در عود باز به طلیه دارد و فی الجمله نموده و نمونه از نسبت افعال عباد و ربط آنها به آن جناب باری- جلّ ذکره الأعلی-از تصویر این معانی، تصوّر و توهّم می توان کرد و بحمد اللّه تعالی، بعد از تعقّل و ادراک مراتب مذکوره، ارباب انصاف را مجال ریبی در مذهب حقّ نمی تواند بود؛ چه، جای آنکه تتبّع اخبار و احادیث متداوله در میان شیعه و مطالعه کتب مبسوطه فضلای طایفهٔ حقّه کرده شود و چون از تمهید مقدمات مذکوره، حقیقت مذهب حقّ و بطلان رویّت باطله معلوم شود. حال به عرض می رساند که معنی حدیث مذکور، این است که حقّ تعالی-جلّت آلائه- می فرماید که: «خلق کردم خیر را و جاری کردم آن را در دست هرکه دوست داشتم او

۱- التوحید، صدوق ، ص ۳۸۰.

۲- ۲) . الاحتجاج، طبرسی، ص ۲۰۸ و ۲۰۹. [۱]

را» ، به این معنی که توفیق دادم تـا این خیر در دست او جـاری شود و این، همـان تفسـیری است که حقّ تعالی می فرمایـد که: «فَأَمّا مَنْ أَعْطی وَ اِتَّقی * وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنی * فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْیُسْری» ۱ . و این دوست داشـتنی هم که حق-سبحانه و تعالی-فرموده که: «خیر را در دست هرکس که دوست داشـتم، جاری نموده ام» ، دوست داشتنی نیست که بدون سابقه از عبادت و تقوا بوده باشد و بعد از آنکه عبادت و تقوا باعث محبّت خدایی شود، در این صورت، اگر تیسیر و توفیق شود، اجر و اعطایی است مولد اسـتحقاق اُجور و عطایای دیگر شود و معنی فقرهٔ دویم حدیث، آن است که: «خلق کردم شر را و جاری کردم آن را در دست هرکه دشـمن داشـتم او را» ، به این معنی که خذلان او نمودم و سـبب قدرت از او نکرده و او را بر ترک آن ملجأ نداشـتم تا به اختیـار، آن فعل از او صادر شـد و این، باز همان تیسـیری است که خـدای تعالی می فرمایـد که: «وَ أَمّا مَنْ بَخِلَ وَ اِسْتَغْنی * وَ کَذَّبَ بِالْحُسْنی * فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْعُسْری» ۲ .

و این دشـمن داشـتنی که خدای تعالی می فرماید به شرح مذکور، دشمن داشتنی نیست که بدون سابقه از معاصی و خطا باشد و بعد از آنکه معاصـی باعث بغضی از جناب الهی شود، اگر تیسیر، یعنی خذلان کرده شود تا معصیت را عاصی به اختیار خود نمایـد، حکم معاقبه و نکال می دارد که موجب و مولـد اسـتحقاق معاقبات دیگر شود. اگر چه حـدیث مذکور را به چند معنی دیگر که آسان تر باشد، تفسیر می توان کرد؛ امّا برای إبان و آشـکارا شدن کلمهٔ حقّهٔ به همین معنا که به حسب ظاهر مشـکل می نمود، علی سبیل الاستعجال به طریقهٔ حسنی صورت ارتسام پذیرفت.

والحمد للّه ربّ العالمین.

۱۴–کوه و کُتَلِ راه علم و عمل(امریه)

اشاره

کوه و کُتَلِ راه علم و عمل(امریه)

محمّد بن محمّد صالح روح افزایی دماوندی

(زنده در ۱۲۱۶ ق)

تحقیق

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص:۴۱۹

درآمد

اشاره

روستای روح افزا از مناطق و دهستان های اطراف دماوند در استان تهران است که امروزه تبدیل به شهرک روح افزا شده است. در لغت نامه دهخدا دربارهٔ این ده آمده است:

دهی است از دهستان حومهٔ بخش مرکزی شهرستان دماوند متصل به راه دماوند و تهران. منطقه ای کوهستانی و سرد سیر است. سکنهٔ آن ۴۵۸ تن است که مذهب تشیع دارند و به لهجهٔ فارسی تاتی سخن می گویند، آب آن از رودخانهٔ تارود تأمین می شود و محصولش غلات و لوبیا و سیب زمینی و قیسی و میوه های گوناگون و شغل اهالی زراعت است (۱).

دربارهٔ این منطقه اطلاعات تاریخیِ زیادی نداریم، ولی شهر و شهرستان دماوند از نواحی کهن ایران است که با نام قلهٔ دماوند و اساطیر باستانی ایران عجین شده است.

مؤلف

محمّد بن محمّد صالح بن نصرالله روح افزایی دماوندی از دانشمندان اواخر سدهٔ دوازدهم و اوایل سدهٔ سیزدهم هجری قمری و از مردمان این منطقه است.

از شرح حال، زندگی، اساتید، تولد و فوت او آگاهی نداریم و تنها منبع برای اطلاع از حال او، چند نسخهٔ خطی از آثار اوست که ضمن آنها، آثار و تألیفات دیگر خود را نام می برد.

۱- ۱) . لغت نانهٔ دهخدا، «روح افزا» .

از آنجا که رساله ای در صلاه الجمعه و به عنوان حاشیهٔ بر مطالب محقق قمی- صاحب قوانین-در این بحث دارد و خودش در این رساله به نوشتهٔ دیگری در همین مبحث اشاره می کند، معلوم می شود در فقه صاحب نظر بوده است.

از برخی دیگر از آثار او مانند التوشیعات و صک نامه که در اخلاق و عرفان است، مشخص است او در این مباحث نیز دستی داشته است.

دماوندی شعر نیز می گفته و به «عبرت» تخلص می کرده و چند کتاب و رساله در شرح لغات دیوان شعرا تألیف کرده است.

از در گذشت او آگاهی نداریم، ولی کتاب صلاه الجمعه را در ۱۲۱۶ ق به پایان رسانده است (۱).

آثار و تألیفات

در چند رساله ای که از دماوندی باقی مانده است، آثار خودش را نام می برد و می گوید کتاب های خود را تحت عنوان چهل قلم و سبع مثانی نام گذاری کرده است.

هر یک از رساله های وی، علاوه بر این که نام اختصاصی دارد، مقاله ای از آن مجموعهٔ کلیِ چهل قلم و سبع مثانی است. مثلاً رسالهٔ صلاه الجمعه را رسالهٔ نوزدهم از کتاب الاربعین که جزیی از السبع المثانی است، معرفی می کند و یا این که کوه و کتل را رسالهٔ ششم از رسائل چهل حدیث، از کتاب سبع المثانی و همچنین شرح معالم الاصول را ششمین کتاب از سبع المثانی می نامد (۲).

به نظر می رسد رساله های کوچک و مقاله گونه او زیر عنوانِ کلیِ «الاربعین» یا «چهل قلم» ذکر می شود و کتاب الاربعین و چهل حدیث یک عنوان از کتاب و دفتر بزرگ سبع المثانی است.

با این تفصیل نام برخی از رسائل و مقالات او به این ترتیب است:

۱- ۱) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۶، ص ۲۷۱.

۲- ۲) . همان.

۱. آینه خانه

۲. اسرار اشرار

۳. التوشیحات

۴. صک نامه

۵. خط الاستواء

۶. سهو القلم

۷. هفت اقلیم

۸. شرح معالم الأصول

۹. شرح الوافیه

۱۰. المفتاح فی شرح المفاتیح

۱۱. تفسیر اهل البیت علیهم السلام

۱۲. کوه و کتل (رسالهٔ حاضر)

۱۳ اسرار قرآنی

۱۴. شرح غزلیات مغربی

۱۵. نو تقویم شرعی

۱۶. شرح مخزن الأسرار

۱۷. شرح لغات دیوان انوری

۱۸. نور علی نور (۱).

رسالهٔ حاضر

مؤلف در این رساله که به روش عرفانی و ذوقی تحریر یافته است، در یک مقدمه، یک باب و یک خاتمه مباحث مربوط به

حدیث را کاویده است. او این کتاب را کوه و کتلِ راه علم یا امریه نام نهاده است.

ص:۴۲۳

۱- ۱) . تراجم الرجال، اشکوری، ج ۳، ص ۱۶-۱۷. [۱]

وی ابتدا مسلک اشاعره و معتزله و قدریه را در بحث جبر و تفویض آورده و به رد و نقد آنها می پردازد.

نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی علیه السلام، اساس تصحیح این رساله بوده است (۱).

۱- ۱) . فهرست آستان قدس رضوی، ج ۱۴، ص ۴۵۶، ش ۱۷۶۸۵.

تصویر

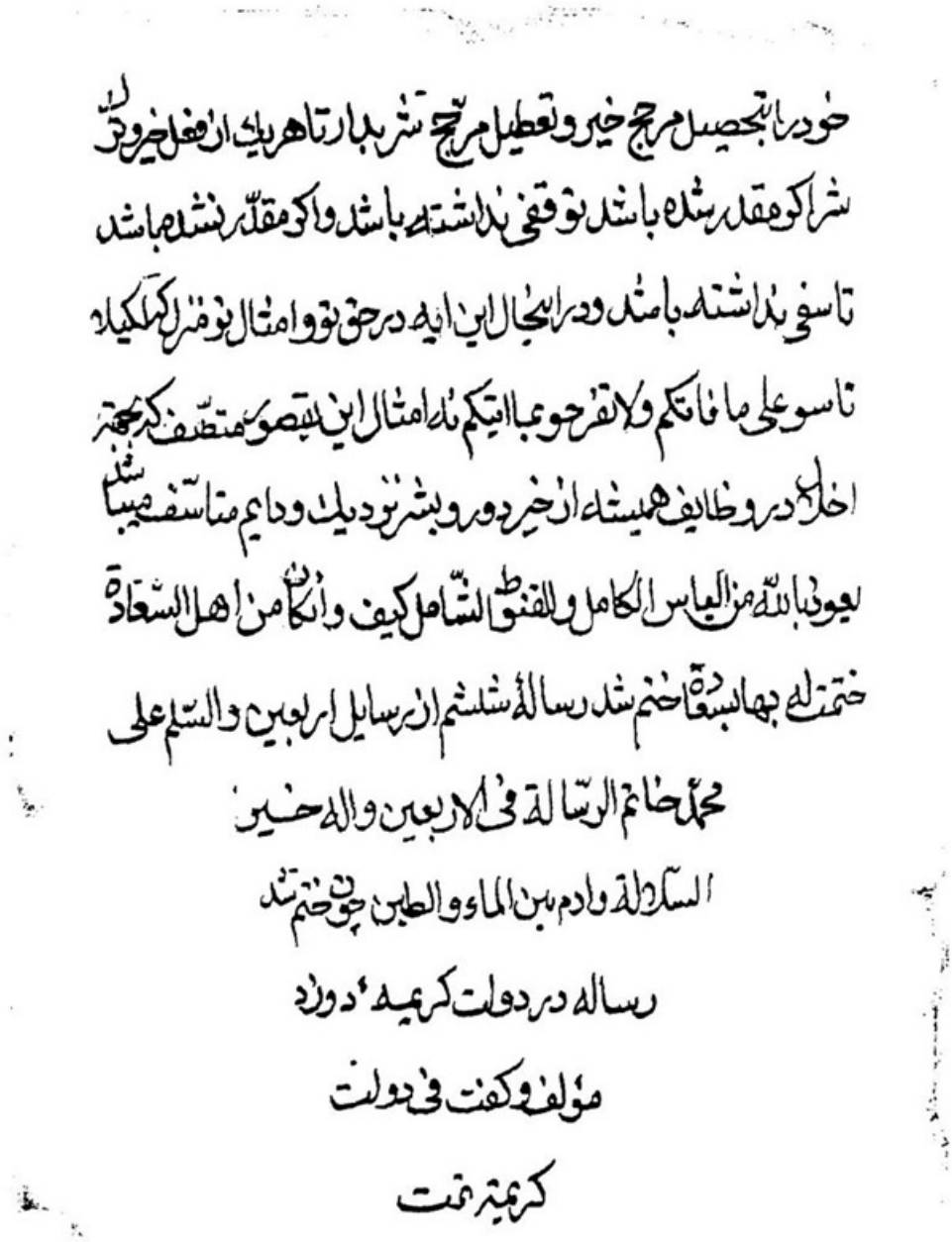
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آستان قدس رضوی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آستان قدس رضوی

محل تصویر شمارهٔ۲۷

ص:۴۲۵

تصویر



خود را بتحصیل مرجح خیر و تعطیل مرجح شر بدار تا هر یک از فعل خیر و ترک
شر اگر مقدر شده باشد توفیق بداشته باشد و اگر مقدر نشده باشد
تاسف بداشته باشد و در ایجاد این آیه در حق تو و امثال تو فرمود کیلا
تاسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما اتیکم بدا امثال این نصوص متصف کردند
اخلاص در وظایف همیشه از خیر دور و بشر نزدیک و دایم متاسف میباشند
نعوذ بالله من الیاس الکامل و القنوط الشامل کیف و انکم من اهل السعادة
ختم له بها بسعادة ختم شد رسالهٔ شلشم از رسایل اربعین و السلم علی
محمد خاتم الرسالة فی الاربعین و اله حسین
السلالة و ادم بین الماء و الطین چون ختم شد
رساله در دولت کرمیه ٔ دورد
مؤلف و کفت فی دولت
کرمیة تمت

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آستان قدس رضوی

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آستان قدس رضوی

محل تصویر شمارهٔ۲۸

ص:۴۲۶

کوه و کُتَلِ راه علم و عمل (امریه)

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحیم زین کوه و کتل کین همه عرفان پیداست

الحمد للّه الذی خلق الإنسان بین بین، وبعث فیهم رسولاً لإصلاح ذات البین «فلا جبرَ ولا تفویضَ بل أمر بین الأمرین» (۱)کما ورد عن المُصطفین.

و بعد: رساله ششم از رسائل چهل قلم از کتاب سبع المثانی بندهٔ طالح محمّد بن محمّد صالح دماوندی روح افزایانی-أصلح اللّه حالهما، واستصلح أعمالهما، بحقّ محمّد و علیّ وآلهما-در حلّ حدیث «أمر بین أمرین» موسوم در اوّلِ امر به اَمریّه و در آخر به کوه و کتل راه علم و عمل.

باید دانست که کلمات معجز آیات حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله و ائمّهٔ اطهار-علیهم صلوات الملک الغفّار-به مقتضای «اُعطیتُ جوامع الکلم» (۲)در هر یک از آنها با نهایت ایجاز لفظ، انواع معانی و حقایق ربّانی مندرج و منطوی است و هر کسی در خور قابلیّت و استعداد خود از آن نصیبی دارد، لهذا در این حدیث شریف، اگر نصیب همه کس را با آنچه به این بی بضاعت ظاهر گردیده استیفا کند، بر آن کتابی نوشته می شود،

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳؛ [۱] تصحیح الإعتقاد، ص ۴۶؛ التوحید صدوق، ص ۲۰۶ و ۳۶۲؛ روضه الواعظین، ج ۱، ص ۳۸. [۲]

۲- ۲) . تفسیر القمّی، ج ۲، ص ۳۵۰؛ [۳] الخصال، ج ۱، ص ۲۹۲، ح ۵۶؛ من لایحضره الفقیه، ج۱، ص ۲۴۰، ح ۷۲۴؛ الأمالی، طوسی، ص ۴۸۴، ح ۱۰۵۹، مجلس ۱۷. [۴]

لیکن به مقتضای «مالا یُدرَکُ کلّه لایُترک کلّه» (۱)به قدری از تفصیل و تبیین قناعت نموده، شرح و بیان و تفسیر و تأویل این حدیث به مقدّمه و یک باب و خاتمه می شود.

مقدّمه

در ذکر قواعدی که عقاید را به آن می باید سنجید و صحّت و فساد تمام احکام و امور دین را از آن معلوم باید کرد.

از حضرت امام موسی کاظم علیه السلام مروی است که فرمود: تمام احکام و امور دین از اصول و فروع، کلّی و جزئی، بر دو قسم است:

اوّل: اموری است که ضروری دین است و قابل شکّ نیست.

دوم: اموری است که تاب انکار و ارتیاب دارد. پس اگر کسی امری از این قسم را دعوی کند، بر او لازم است که حجّتی بر مدّعای خود بیاورد، یا آیه ای که تأویلش متّفقٌ علیه باشد و خلافی در معنیش نباشد و یا حدیثی که ثابت و محقّق باشد و در معنیش اختلافی نبود و یا دلیلی از عقل که عقول تصدیقش کنند و آن را صحیح شمارند و ورودش قبول و اقرار و طاعتش لازم و واجب باشد.

پس اگر کسی چنین امری را دعوی کند و چنین حجّتی نداشته باشد، خاصّه و عامّهٔ امّت را انکار آن رسد و شکّ در آن گنجایش دارد.

و بعد از آن فرمود: پس حجّت و دلیلی که بر او باید عرض شود، مسائل دین همین است که گفته شد، پس هر مطلبی که به یکی از این سه حجّت تمام باشد، قبولش باید کرد و اگر نه، دستِ تصرّف و قبول از او باید برداشت (۲).

مؤلّف گوید: اگر کسی به این میزان العقائد، کتب کلامیّه ودلایل حکمیّه ومسائل اجتهادیّه و نظائر آن را امتحان نماید، هر آینه از هزار یکی و از بسیار اندکی قابل تصدیق نبود.

۱- ۱) . عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۵۸، ح ۲۰۷. و ن. ک: بحارالأنوار، ج ۵۶، ص ۲۸۳؛ شرح نهج البلاغه ابن أبی الحدید، ج ۱۹، ص ۷۵، ش ۲۳۹.

۲- ۲) . الاختصاص، ص ۵۸؛ تحف العقول، ص ۴۰۶؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۳، ح ۳۳۳۲۹.

این به عجز معترف را قبل از شرف مطالعهٔ این نوع احادیث، با یکی از اکابر فضلا در مسألهٔ جبر مناظره واقع شد، پیش از آنکه اقامه حجّت نماید گفتم: رهبر تو در این مسأله عقل است یا نقل؟

گفت: عقل.

گفتم: خطا بر عقول غیر معصومین جایز است یا نه؟

گفت: معاذ اللّه، عقل حجّت خدا و سِراج نُهی است.

گفتم: پس این همه اختلاف عقلا از کجاست؟

گفت: منشأ اختلاف قوّهٔ واهمه است نه قوّهٔ عاقله.

گفتم: پس تواند بود که عقل تو در این مسأله مقهور قوّهٔ واهمه باشد، و آنچه تو فهمیده ای در این مسأله منشأ آن قوّهٔ واهمه بود نه قوّهٔ عاقله؟ !

فاضل ساکت شد.

گفتم: چرا سخن نمی گویی؟

گفت: اگر گویم نه چنین است، البتّه نقل کلام در این نه چنین خواهی کرد و اگر گویم چنین است، مجاب و مُلؤم شده باشم، خدای تعالی تو را و جمیع اهل شکّ را از نزد خود یقین در دین عطا فرماید تا این نوع مناظره و مکابره در میان نیاید!

گفتم: بنده را از شرف مطالعهٔ احادیث و اخبار و محبّت سیّد ابرار و ائمّهٔ اطهار، کمال اطمینان و حجیّت خاطر کامل حاصل است؛ هر گاه شما را شکّی در دین و وَهنی در یقین باشد، چاره ای نیست إلّابه متابعت و مطالعهٔ کلام ائمّهٔ اَنام علیهم السلام؛ چه کلام این بزرگواران و پیروی ایشان بالخاصّه در تقویت ایمان و رام گردانیدن نفس امّاره تأثیر عظیم دارد.

گفت: رهبر به تحقّقِ این مطالعه و متابعه، غیر عقل نتواند بود و عقل را تو معزول می دانی؟ !

گفتم: کسی که منکر عقل باشد هرگز این نوع سخنان عاقلانه نتواند گفت، بلکه غرض این است که چون ضعف و غواشی طبیعت بر غیر معصومین غالب است و خطا بر ایشان رواست، لهذا وثوقی به حکم عقل نیست و هر حکمی محلّ چون و

چرا گفتنی است.

گفت: بنابر این ارتفاع امان از عقل لازم آید و این بالاتّفاق باطل است.

گفتم: لانُسلّم که ارتفاع امان از عقل لازم آید، بلکه چیزی که لازم می باید بر این تقدیر ارتفاع امان است از احکام و مسائل و دلایلی که احتمال می رود که رهبر به تحقیق آن قوّهٔ واهمه باشد و عقل برهنمونی قوّهٔ واهمه و غیر آن پی به آن برده باشد. امّا هر گاه در حکمی ثابت شود که رهبر به آن عقولی است که انوارش از ظلمات نادانی و هَواجس نفسانی و غواشی امکانی مبرّا و معرّاست، هر آینه کمال وثوق و نهایت امان به آن باشد و تصدیقش واجب و اطاعتش لازم بود و راه شکّ در آن نبود؛ چه عقل حجّت خدا و سراج نهی است، چنانچه در مجلّد اسرار اشرار و مجلّد جبر و اختیار به تکرار سمت تفصیل یافت.

گفت: پس چه فرق است میانهٔ گفته من و گفتهٔ تو؟ یعنی چنانکه در هر گفتهٔ من احتمال خلاف واقع می رود و در آن بیم خطاست و می تواند بود که رهبر به تحقیق آن، عقل نباشد، در گفتهٔ تو نیز این احتمالات راه دارد؟ !

گفتم: فرقی است بسیار؛ زیرا که گفت و گوی این ضعیف در مثل وجود صانع است که چون اثبات آن به شرع انور ممکن نیست، ناچار بر پروردگار لازم و واجب است که به رحمت شامله و حکمت کاملهٔ خود قوّهٔ عاقله را از شرّ وهم و عادت و غواشی طبیعت و وسوسه و شیطنت در حفظ و حمایت خود قرار دهد والّا اَمان از عقل برخیزد و چون ثبوت آن به شرع ممکن نیست، از ارتفاع امان از عقل، در آن حرج، بلکه هرج و مرج لازم می آید و از این، نقص در ذات واجب لازم آید به خلاف مسألهٔ جناب شما که از این مقوله نیست.

یعنی دانستن لازم نیست و علم به آن وجوب ندارد و بر تقدیری که چنین باشد، چون ثبوتش از شرع ممکن است بر خدا لازم نباشد تقویت عقل در ادراک آن، بلکه در چنین مسأله رجوع به شرع باید نمود، هر گاه از شرع دانسته شد فهوالمطلوب، والّا توقّف در آن اولی باشد.

و حاصل کلام در این مقام آنکه: حقّ را بر خلق دو حجّت است:

یکی عقل و یکی شرع. و عقل در ظلمتکدهٔ جهل به منزلهٔ چراغ است و شرع اَنور، الأمر بین الأمرین: أحدهما أقرب إلی الحقّ وأبعد من الأفهام، وهو طریقه أهل الکشف والشهود، والآخر بالعکس، وهو طریقه أهل العقل والنظر.

و در الوافی نیز چنین گفته و بعد از آن طریقهٔ اهل عقل و نظر را بیان غیر وافی نموده و در آخر فرموده: «والحقّ فیه أمرٌ آخر» ؛ (۱)یعنی «أمر بین أمرین» نه به این طریق است که اهل عقول و انظار می گویند، بلکه امری است دیگر به طریق اهل کشف و شهود و به گمان فقیر طریقهٔ اهل عقل و نظر حقّ است.

گو بیانش حقّ مباش وغورش به غایت مشکل میباش، لکن اشکال با این عظمت در قدر و در افعال است چنانکه آن مرحوم نیز مرقوم داشته است و موضوع مسأله، نفس افعال است و سخن در این است که اصل فعل و نفس صنعت از عباد است یا از ربّ العباد است یا از هر دو با هم؟

این است که حضرت کاظم علیه السلام در جواب ابوحنیفه و ابن ابی لیلی در این مسأله، مدخلیّت حقّ تعالی را بالمرّه نفی فرموده اند، با اینکه اکثر شرایط و اسباب و آلات افعال عباد و از آن جمله نفس فاعل و قدرت او معلول حقّ تعالی است چنانکه بیاید إن شاء اللّه.

و بنابر این مسأله اشکالی ندارد و ریاضتی نمی طلبد، امّا حکما و محقّقان علما در این مسأله نزاع را به قَدَر در افعال کشانیده اند و سخن را در اینجا پلّه پلّه به آنجا رسانیده اند و بالاخره رسم و آئین دوئیّت در نظرها محو شد و «أمر بین أمرین» که در این احادیث تفسیر قدر در افعال واقع شده است نفس افعال فهمیده شد.

و جبر و تفویض که در کلام اشاعره و معتزله و بعضی امامیّه در نفس فعل و اصل صنعت است در قدر در فعل و صنعت توهّم شد، لاجرم مسأله مشکل گردید و

۱- ۱) . الوافی، ج ۱، ص ۵۳۹. [۱]

به علاوه مشتبه شد به مسألهٔ دیگر؛ اعنی مسألهٔ قدر، پس بشناس این دو مسأله را از یکدیگر و محلّ نزاع را در هیچ کدام از دست مده و بر قیاس دیگران تخلیط مکن.

فصل اول: در ذکر مذهب اشاعره

اشاره

بدان که اشاعره فعل بنده را مخلوق خدا می دانند بی وساطت و مدخلیّت اختیار و ارادهٔ بنده، چنانکه مذهب ایشان است در ایجاد جمیع موجودات؛ چه مباشر ایجاد همه موجودات، خدا را دانند و به هیچ واسطه قائل نیستند، حتّی احراق نار و تبرید ماء را فعل بی واسطهٔ خدا می دانند و ماء و نار و امثال آنها را اسباب عادیّه خوانند و گویند: عاده اللّه جاری شده که احراق ثوب مثلاً در وقت مماسّه نار کند، بدون آنکه نار را مدخلیّتی در احراق بود و در افعال عباد فرق میان اختیاری و اضطراری به مجرّد مقارنهٔ ارادهٔ غیر مؤثّره و عدم آن کنند و این معنی را أعنی مقارنهٔ ارادهٔ غیر مؤثّره را، کسب نام کنند و فعل بندگان را مخلوق خدا و مکسوب بندگان خوانند و بنده را به این معنی کاسب گویند و بر این اصل بی بنیاد مسایل بسیار متفرّع سازند.

امّا شناعت و قباحت این مذهب از چند وجه است:

اوّل: ارتفاع ثواب و عقاب.

دوم: مفسدهٔ ظلم که به هیچ وجه نتوانند از خود دفع کرد، چنانکه در فصل سیّم بیاید.

سیّم: سرزنش مطیع و نوازش عاصی. و این با اینکه بحمداللّه واضح است، از احدی به نظر نرسیده، لیکن در بعضی اخبار تنبیه شده است بر آن.

چهارم: صدور فسق و فجور و انواع قبایح و شرور واقعه در عالم از واجب الوجود. و معارضهٔ فضل بن روزبهان به ایجاد خنزیر و مانند آن نفعی به گفتهٔ ایشان ندارد؛ چه در وجود خنزیر مصلحتِ چند است که به آن اعتبار قبحی لازم نیاید و شریّتی که لازم آید چون صدورش بالعرض بود نه بالذات، منافی وجوب نبود چنانکه بیاید.

پنجم: مکابره به مقتضای بدیهۀ عقل؛ چه بدیهۀ عقل هر عاقل فارق است میان حرکت اختیاریّه و حرکت اضطراریّه، چون افتادن از بام و پائین آمدن از آن به وجود تأثیر قدرت و اراده در صورت اوّلی و عدم آن در صورت ثانیه. و جازم است به این که: چنانکه انکار وجود قدرت عباد مکابره است، همچنین انکار تأثیر آن نیز مکابره است و اینکه فاضل قوشچی گفته که: فرق ضروری راجع است به وجود قدرت و اراده در صورت اوّلی و عدم آن در ثانیه، نه به تأثیر و عدم تأثیر، مکابره در مکابره است.

رعد: این جماعت به گمان اینکه به شبهه دفع این ضرورت از خود توانند نمود، شبهه ها کرده اند در این مقام:

یکی: آنکه گویند: اگر بندگان در فعل خود مستقلّ باشند، شریک خدا خواهند بود در ملک او.

و جوابش با قطع نظر از اینکه شبهه در مقابل ضرورت مسموع نیست، آنکه بندگان به اعتقاد بسیاری ما مستقلّ نیستند، بلکه وقوع فعل را از بندگان موقوف به ارادۀ خدا نیز می دانند و به اعتقاد جمعی که مستقلّند باز کمال استقلال ندارند، بلکه وقوع فعل را از ایشان موقوف بر عدم منع خدا می دانند.

و هر یک از این مذاهب، بعد از این سمت تفصیل می یابد إن شاء اللّه تعالی، و لکن حقّ جواب آن است که گوییم: استقلالی که شرک به خداست استقلال ذاتی است و هر گاه استقلال بندگان از جانب خدا باشد و خدا ایشان را مستقلّ و مالک گردانیده باشد و قادر باشد که ایشان را باز دارد از افعال ایشان، شریک او نخواهند بود و از قول به استقلال ایشان شرکی رخ نخواهد نمود.

و نه چنان است که قاضی اشاعره گفته: الجورُ والشرک عین الاعتزال فلا

بلکه چنان است که قاضی ما فرموده: لو کان إشراک الخلائق مطلقاً مع الربّ شرکاً فهو عامّ البلیّه

وإلّا فلا إشراک لو قال قائل بإیجادهم بعض الاُمور بقدره (۱)

آری آنچه از کلام بعضی از معتزله ظاهر می شود که خدا قادر نیست بر اینکه بنده را از اراده اش برگرداند و میانۀ او و فعلش مانع شود شرک است و تفویض به این معنی، باطل است و به گمان فقیر ایشانند مفوّضه که احادیث در مذمّت ایشان مستفیض است و ایشان در اصلِ شبهه با قدریّه شریکند و هر دو فرقه مشرکند، چنانکه در فصل پنجم بیاید.

دیگر گویند: اراده و قدرت عباد هر گاه علّت باشد، اضطرار عباد لازم آید؛ زیرا که ممکن، تا به حدّ وجوب نرسد وجود نمی یابد که: «الشّیءُ ما لم یجب لم یوجد» . و در جواب این شبهه، بعضی مقدّمۀ مسلّمۀ مذکوره را منع کرده اند و چاره ای به غیر این ندیده اند و بعضی چاره ای دیگر کرده اند.

و مشهور در جواب این شبهه چنان است که گویند: واجب شدن فعل به سبب اراده، منافی مقدوریّت فعل نباشد، بنابر اینکه قدرت مقدّم است بر اراده و منافاتی میانۀ وجوب بعدی و امکان قبلی نباشد، پس صدور فعل از عباد ممکن بود، نظر به فعل و واجب بود نظر به اراده، کما فی الواجب.

و حاصل این جواب آن است که: در صورت علّت بودن قدرت و ارادهٔ عباد، از مقدّمهٔ مذکوره ایجاب لازم آید، نه اضطرار و ایجاب؛ هر گاه به اختیار باشد منافی اختیار نباشد، بلکه مؤکّد و مقرّر اختیار بود.

مؤلّف گوید که: این جواب هر چند مشهور و در کتب حکمیّه و کلامیّه مسطور

۱- ۱) . ن. ک: إحقاق الحق، ص ۳۱۱. مراد از قاضی ما، شهید قاضی نور اللّه تستری (د ۱۰۱۹ ق) ، صاحب إحقاق الحق است. .

بلکه چنان است که قاضی ما فرموده :

لو کان إشراک الخلائق مطلقا

مع الرب شرکا فهو عام البلیه

وإلا فلا إشراک لو قال قائل

بإیجادهم بعض الأمور بقدره(۱)

آری آنچه از کلام بعضی از معتزله ظاهر می شود که خدا قادر نیست بر اینکه بنده را از اراده اش برگرداند و میانه او و فعلش مانع شود شرک است و تفویض به این معنی ، باطل است و به گمان فقیر ایشانند مفوضه که احادیث در مذمت ایشان مستفیض است و ایشان در اصل شبهه با قدر به شریکند و هر دو فرقه مشرکند ، چنانکه در فصل پنجم بیاید.

دیگر گویند: اراده و قدرت عباد هر گاه علت باشد ، اضطرار عباد لازم آید؛ زیرا که ممکن ، تا به حد وجوب نرسد وجود نمی یابد که : «الشیء ما لم یجب لم یوجد». و در جواب این شبهه ، بعضی مقدمه مسلمه مذکوره را منع کرده اند و چاره ای به غیر این ندیده اند و بعضی چاره ای دیگر کرده اند.

و مشهور در جواب این شبهه چنان است که گویند: واجب شدن فعل به سبب اراده ، منافی مقدوریت فعل نباشد، بنابر اینکه قدرت مقدم است بر اراده و منافاتی میانه وجوب بعدی و امکان قبلی نباشد، پس صدور فعل از عباد ممکن بود، نظر به فعل و واجب بود نظر به اراده ، کما فی الواجب.

و حاصل این جواب آن است که: در صورت علت بودن قدرت و اراده عباد ، از مقدمه مذکوره ایجاب لازم آید، نه اضطرار و ایجاب ؛ هر گاه به اختیار باشد منافی اختیار نباشد، بلکه مؤکد و مقرر اختیار بود.

مؤلف گوید که : این جواب هر چند مشهور و در کتب حکمیه و کلامیه مسطور است و الحق در تبکیت خصم و در دفع شبهه او به تقریر مذکور ، به غایت پر زور

۱- ۱. ن. ک: إحقاق الحق، ص ۳۱۱. مراد از قاضی ما، شهید قاضی نور الله تستری (د ۱۰۱۹ ق)، صاحب إحقاق الحق است.

است والحقّ در تبکیت خصم و در دفع شبهۀ او به تقریر مذکور، به غایت پر زور است، امّا به این نیز قلع مادّۀ شبهه نمی شود؛ زیرا که وجوب نفس فعل چنین است که چون به اختیار است منافی اختیار نیست، لیکن اشکال در وجوب اختیار باقی است که بنابر این به اختیار نیست و اگر چه ایشان اختیاری بودن نفس فعل را کافی دانند و اختیار در اختیار را اعتبار نکنند و به این تقریب به دفع اضطرار در اختیار نپرداختند، بلکه آن را التزام نمودند، لیکن التزام آن از انصاف دور است؛ چه آن نیز عمدۀ محذور است.

این است که معلّم ثالث عَلَم مخالفتِ مشهور برافراخته به دفع آن پرداخته و خود را به عدم اختیار در اختیار راضی نساخته چنانکه بیاید با تأمّلی در اختیاری بودن اختیار به آن نحو که او یافته [است].

و همچنین آخوند ملّاخلیل، لا عَلاج مقدّمۀ متقدّمه را منکر شده و تخلّف معلول را از علّت تامّه و ترجیح و ترجّح بلامرجّح را جایز دانسته و این نیز بیاید.

و أیضاً گوییم که: بنابر این، امکانِ بعد از اراده و حال صدور فعل مرتفع باشد و ارتفاع امکان در آن حال، مستلزم ارتفاع اختیار است در آن حال و ارتفاع اختیار در آن حال هر چه گوییدش، ایجاب یا اضطرار، مستلزم ارتفاع تکلیف است در آن حال و قول به ارتفاع تکلیف در آن حال، مکابره است.

و أیضاً این جواب موافق حقّ و حساب و از روی صدق و صواب نیست؛ زیرا که قدرت و توانستن نیست مگر به این معنی که اگر خواهد که بکند هر آینه بکند و اگر خواهد که نکند نکند و این معنی در همه حال فاعل را حاصل است، حتّی [در] حال اراده و بعد از اراده، بلکه حال صدور فعل نیز؛ چه در جمیع این احوال صادق است که اگر خواهد نکند، نمی کند و وجوب اراده و وجوب فعل، منافی صدق این معنی در هیچ حالی نیست.

پس تحقیق آنکه در دفع شبهۀ مذکوره گوییم که: اضطرار در صورتی لازم آید که ترک فعل بعد از اراده و حین صدور فعل، ممکن نباشد و نه چنین است؛ زیرا که در این حال نیز با وصف وجوب صادق است که اگر خواهد که نکند نمی کند، چنانکه گفتیم، بلکه بعد از فعل نیز صادق است که اگر نمی خواست نمی کرد و پشیمانی او

شاهد صدق است.

برق: اگر گویی: خواستنِ فاعل چون واجب است، پس نخواستن او در حال خواستن غیر ممکن و غیر مقدور باشد و معلّق به شرط غیر مقدور غیر مقدور است، پس نکردن نیز در این حال غیر مقدور باشد.

جواب گوییم: لانُسلّم که بر تقدیر وجوب خواستن نخواستن، در حال خواستن غیر مقدور باشد و فاعل نتواند که در آن حال نخواسته باشد و اراده نداشته باشد؛ چه دانستی که قدرت آن است که اگر کاری را خواهد نکند، نکند و در اینجا نیز صادق است که اگر خواهد که نخواهد و اراده نداشته باشد هر آینه نمی خواهد و فسخ اراده می کند و از این لازم آمد که در حال خواستن، نخواستن و ارادهٔ فعل قبیح نداشتن مقدور فاعل باشد و چون خواستن، منافی مقدوریّت نخواستن و اراده نداشتن در آن حال نباشد، بلکه گوییم که: خواستن و نخواستن هر دو جزو معنی قدرت است و جزو شیء خارج از آن شیء نیست، بلکه در تحت آن شیء است، پس نخواستن تحت قدرت و غیر خارج از قدرت باشد.

رشحات

[رشحهٔ اول]: بدان که آنچه ما در تحقیق مقام گفتیم تنها همین در بیان اراده و اختیار عباد نیست، بلکه در مطلق اراده و اختیار است چنانکه می بینی، پس به این تحقیق باطل شد فقرهٔ «کما فی الواجب» نیز، که از مشهور در دفع شبهه گذشت.

و این معنی با اینکه بحمد اللّه ظاهر است، در بعضی احادیث نیز وارد است، چنانکه مروی است که ابو بصیر از حضرت صادق علیه السلام پرسید که: «شَاءَ وأرادَ، و قدّر و قَضی؟» فرمود: «بلی» . پرسید که: آیا به سرحدّ وجوب رسید؟ فرمود: «نه» . پرسید که: چگونه تواند بود که با وجود مشیّت و اراده و تقدیر و قضا به سرحدّ وجوب نرسیده باشد؟ فرمود که: «هکذا خَرج إلینا» : چنین به ما رسیده است (۱).

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۵۰، ح ۲؛ [۱] بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۲۱، ح ۶۶.

و این حدیث شریف اگر چه ظاهر است در نفی وجوب بالمرّه، لکن چون به ثبوت عقلی رسیده است که تا ممکن واجب نشود، به علّت ممتنع باشد وجودش، چنانکه گذشت، لاجرم وجوب منفی در این حدیث محمول باشد بر وجوبی که به آن اختیار سابق باقی نماند و حملش بر وجوبی که مسبوق به اختیار نباشد، چنانکه مقتضای قول مشهور است، بعید است از صواب و مساعدت نمی کند به آن، لفظ حدیث مستطاب.

والحاصل، واجب نیز فاعل موجب است به کسر جیم، لکن ایجاب مقترن به اختیار غیر مقارن و نفی وجوب در حدیث، اشاره به این معنی است و همچنین جمیع احادیث و آیات بَدا و مَحو و اثبات، در اثبات این طور فاعلیّت و بر این روش علیّت مبتنی است.

این است فاعلیّت و قدرت مصحّحهٔ عبادت که اصل عبادات و اکبر آنهاست.

رشحهٔ دوم: از آنچه ما ثانیاً در ردّ جواب مشهور گفتیم معلوم شد که ابولهب- به قول ما-در همه حال می توانست که کافر نشود، خواه قبل از ارادهٔ کفر و خواه بعد از ارادهٔ کفر و حال صدور کفر. و همچنین بعد از ارادهٔ کفر نیز می توانست که ارادهٔ کفر نداشته باشد و فسخ این اراده نماید. پس او اگر می خواست که کافر نشود کافر نمی شد، اگر چه در حین صدور کفر باشد و اگر می خواست که ارادهٔ کفر نداشته باشد هر آینه ارادهٔ کفر نمی داشت، لکن نخواست هیچ یک از این دو امر را و به این تقریب، مورد اخذ و مؤاخذه و محلّ عتاب و عقاب گردید.

و اینکه چرا نخواست، پس از خودش باید پرسید، بلکه دانستن او هم ضروری نیست، چه علم فاعل به مرجّح فعلش در غیر حال صدور فعل، لازم نیست، چنانکه در محلّش مقررّ است.

و امّا به قول مشهور، پس همین قبل از ارادهٔ کفر می توانست که کافر نشود و در آن حال، او را ترک کفر ممکن بود و بعد از آنکه ارادهٔ کفر کرد نمی توانست که کافر نشود، بلکه نمی توانست که ارادهٔ کفر نداشته باشد، چنانکه گفته اند: مرا اختیاری که دادی به کار ندادی در آن اختیار، اختیار

سزد گر ز حیرت برآریم دَم که مختار هستیم و مجبور هم

و دیگر گفته اند: چون ماهی ضعیف که افتد درآب شد در عین اختیار مرا اختیار نیست

و أیضاً گویند: در میان موج دریا تخته بندم کرده ای باز می گویی که دامن تر مکن هشیار باش

و أیضاً: گناه گر چه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب بکوش و گو گناه منست

چنانکه حضرت آدم علیه السلام چنین گفت: مثنوی: گفت آدم که ظَلَمنا أنفُسَنا

و أیضاً رباعی: نصیب ما به خرابات کرده است إله

و لهذا وجوب سقوط عقاب را با توبه، عقلی می دانند و می گویند: عاصی اندر خواب لفظ توبه نتواند شنید گر بداند عشق بازیهای عفوش باگناه

و از ابدی بودن عقاب کفّار در نار استبعاد می نمایند، بلکه مُجازات وارده در شرع را از مَجازات می شمارند.

آخوند فیض در کتاب علم الیقین آورده که گویند:

قد قامَ الدلیل العقلی علی أنّ الباری-عزّوجلّ-لا ینفعه الطاعات، ولا یضرّه المخالفات، وأنّ کلّ شیء جار بقضائه وقدره، وأنّ الخلق مجبورون فی

اختیارهم، فکیف یسرمد العقابُ علیهم؟ ! (۱)

و در موضع دیگر از همان کتاب گوید:

أمّا الصواب والعقاب فهما من لوازم الأفاعیل الواقعه منّا وثمراتها، ولواحق الاُمور الموجوده فینا وتبعاتها، لیسا یردان علینا من خارج-إلی أن قال-ولیس ذلک لأنّ اللّه سبحانه یستولی علیه الغضب، أو یحدث فیه الانتقام، تعالی عن ذلک، وإنّما ورد مثل ذلک فی الشرع علی نحو من التجوّز، (۲)انتهی.

مجملاً-قول مشهور-أعنی اختیاری نبودن اختیار-به علاوهٔ آنچه گفتیم که از روی غفلت و اشتباه در معنی قدرت واقع شده است، استحقاق نیز به این قول باطل می شود و بالاخره منجرّ است به اقتضای ذات ابولهب کفر را.

و به اینکه ایجاد ابولهب به اقتضای نظام و عقابش بر وجه انتقام باشد، بلکه کالمرض و بالعرض و به جهت خیر غیر و اقتضای دیر بود، چنانکه صریح عبادات اشارات است و محقّقان دیگر نیز در اصلاح این اصل بی بنیاد، تحقیق ها کرده اند و تفصیل ها داده اند و طومارها نوشته اند.

و مع ذلک باز چاره ای نکرده اند و بنابر غفلتی که در تحقیق معنی قدرت و توانستن کرده اند نتوانسته اند که به غیر این قسم تحقیق مقام کنند-چنانکه در فصل ششم بیاید إن شاء اللّه-بلکه دیگران نیز که خواسته اند تحقیق مقام کنند، به روش دیگر غیر روش مشهور که مستلزم بطلان استحقاق نباشد، ایشان نیز از معنی اصلی قدرت غافل مانده، لاعلاج بعضی منکر بعضی بدیهیّات شده [اند]، چنانکه مجملاً گذشت و مفصّلاً بیاید.

کتل: حاصل کلام در این مقام آنکه هیچ یک از این سخنان مذکور-چه مشهور و چه غیر مشهور-پی به مقصد اصلی نتوان برد و راه اطمینان به هیچ کدام نتوان سپرد.

ولهذا معلّم ثالث چنانکه بیشتر گفتیم مخالفت همهٔ اینها نموده و اختیار را به روش

۱- ۱) . علم الیقین، ج ۱، ص ۱۸۲. [۱]

۲- ۲) . علم الیقین، ج ۱، ص ۲۰۳. [۲]

دیگر بیان فرموده، هر چند که آن روش هم بعد از روشی که از ما دانستی تکلّفی است مستغنی عنه، چنانکه بیان خواهد شد.

پس بشناس قدر آن را که حلّ مسأله به این آسانی و پاک بیانی در هیچ زمانی از هیچ انسانی به ظهور نرسیده و چنان درک [از] احدی از خاصّ و عامّ در سلک انتظام نکشیده [است].

شعر: فیض روح القدس ار باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

بخصوص در این زمان و به تخصیص عجمان، ففی الحدیث: «رأیُ المؤمن ورؤیاه فی آخر الزمان علی سبعین جزءاً من أجزاء النبّوه» (۱).

وفی آخر: «ولکنّ اللّه-تبارک وتعالی-لم یزل منذ قبض نبیّه صلی الله علیه و آله هلمّ جرّاً یمنّ بهذا الدین علی أولاد الأعاجم، ویصرفه عن قرابه نبیّه صلی الله علیه و آله؛ هلّم جرّاً فیعطی هؤلاء، ویمنع هؤلاء» (۲).

وفی آخر: «لو کان الإیمان فی الثریّا لناله رجال أو رجل من هؤلاء» (۳).

رشحهٔ سیّم: هر چند اشاعره شبههٔ دوم را به نحوی که مذکور شد تقریر کرده اند، امّا اگر کسی چنین تقریر کند که: قدرت و ارادهٔ عباد هر گاه علّت باشد، اضطرار لازم آید؛ زیرا که بر این تقدیر اگر چه نفس فعل به اراده و اختیار بنده است، لکن اراده و اختیار بنده نه به اراده و اختیار بنده است؛ دفعا للدّور والتّسلسل، پس جبر بالکلّیّه منتفی نباشد.

جواب شبهه به این تقریر نیز از چند وجه است:

اوّل: التزام جبر در اختیار و اراده؛ و این مختار جمهور علمای امامیّه و حکمای متألّهه است و بیان این التزام و شرح این کلام در خاتمه بیاید و بر این اصل، مسایلِ چند متفرّع سازند، چنانکه بعضی از آنها گذشت.

۱- ۱) . الکافی، ج ۸، ص ۹۰، ح ۵۸؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۱۷۶، ح ۴۰. [۲]

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۳۸۰، ح ۲؛ [۳]بحارالأنوار، ج ۴۸، ص ۳۰۳؛ و ج ۴۹، ص ۲۳۲، ح ۱۹. [۴]

۳- ۳) . صحیح البخاری، ج ۶، ص ۶۳؛ صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۹۲؛ السنن الکبری، ج ۵، ص ۷۶، ح ۸۲۷۸. و [۵]ن. ک: بحارالأنوار، ج ۴۸، ص ۳۰۵؛ و ج ۵۸، ص ۲۳۰؛ و ج ۶۱، ص ۱۱۷.

دوم: منع لزوم تسلسل محال بر تقدیر اختیاری بودن اراده و اختیار؛ و این مختار معلّم ثالث است.

سیّم: منع لزوم تسلسل اصلاً؛ و این مختار مرحوم ملّا خلیل قزوینی است.

چهارم: منع افتقار اراده و اختیار در اختیاری بودن خود به اختیاری دیگر غیر خود، بلکه نفس اختیار در اختیاری بودن خود کافی است و اختیاری دیگر برای اختیاری بودن آن در کار نیست؛ و این از افکار این دل افکار است.

و هر یک از این وجوه چهار گانه را مجملاً دانستی و در فصل ششم نیز مفصّلاً خواهی دانست إن شاء اللّه تعالی.

و بالجمله در تقریر این شبهه دو وجه است:

یکی مشهور و در کتب حکمیّه و کلامیّه مسطور، مبنیّ بر مقدّمهٔ مسلّمهٔ «الشّیء ما لم یجب لم یوجد» .

و دوم غیر مشهور، بلکه در کلام خصم غیره مذکور، مبتنی بر مقدّمهٔ استحالهٔ دور و تسلسل؛ و آراء در جواب این شبهه به هر تقریری مختلف است.

سیّم جواب، همان است که در هر دو تقریر از ما سمت تحریر پذیرفت.

و طرفه آنکه: دیگران هر چه در این باب کوه و کتل طی کرده اند پی به آن نبرده اند و با غایت ظهور به آن برنخورده اند و بس نیکو گفته آن که این در ثمین سفته:

شعر: اگر بپای بپویی و گر بسر بدوی مقسّمت ندهد روزی که ننهادست

پس چون این جواب از رموز این باب و کنوز این کتاب است نیک دریاب.

شعر: ولی چون نیکبختی گنج یابد اگر پنهان ندارد رنج یابد

یعنی از اینکه این جواب تا به این زمان پنهان بوده است، تو نیز آن را پنهان می دار که در اظهار آن-عَلی رُؤوس الأشهاد-بیم انکار و استبعاد باشد، هر چند که تاب شکّ

و انکار ندارد و قبولش لازم و ردّش غیر جایز است، تبارک الذی إن شاء جعل لی خیراً من ذلک.

مصانع

[مصنع اوّل:] هر چند که عالم جلیل دینی، آخوند ملّاخلیل قزوینی در تحقیق معنی قدرت، بیش از دیگران پیش آمده، آنجا که در ردّ مشهور گفته که: مجبوریّت بر اختیار منافی قدرت است؛ چرا که قدرت توانایی است به معنی بدیهی که همهٔ اهل لغت و اطفال می فهمند، پس کلام شما-یعنی قائلان به مجبوریّت بر اختیار-تناقض باشد، امّا چه سود کاشکی قدمی چند از این بیشترک می راند و از آنچه ما در بیان معنی قدرت گفتیم غافل نمی ماند، تا در نفی مجبوریّت بر اختیار و اثبات استحقاق لاعلاج، محتاج نمی شد به منع مقدّمهٔ متقدّمه و تجویز تخلّف معلول از علّت تامّه و ترجیح بلامرجّح، چنانکه ما به اعتبار آنچه در معنی قدرت گفتیم، پی این منع و تجویز، پی به آن بردیم و به این منع و تجویز مخالفت علما نکردیم، بلکه امیدوارم که در اصل مسأله نیز مخالفت نکرده باشم به اینکه منظور ایشان نیز دراصل همان بوده باشد که من یافته ام، پس به مرور دهور، در نظر اهل قصور مشتبه گردیده باشد به معنی مشهور وهو أعلم بذات الصّدور.

مصنع دوم: اینکه گفتیم که: مولانا به جهت نفی مجبوریّت بر اختیار و اثبات استحقاق لاعلاج، منع مقدّمهٔ متقدّمه نموده و تخلّف معلول از علّت تامّه و ترجیح بلامرجّح را جایز دانسته، در این باب رساله ای در جواب سؤال بعضی طلاب نوشته [است] (۱).

یکی از عبارت های آن این است:

بدان-وفّقک اللّه-که قدرت شخصی بر فعل و ترک، به حیثیتی که مستحقّ نوازش بر أحدهما، یا ثواب بر آن و مستحقّ سرزنش بر دیگری، یا عذاب بر آن باشد

۱- ۱) . او رساله فی الترجیح بلا مرجح را در جواب سؤال نذرعلی نوشته است. ن. ک: الذریعه، ج ۱۱، ص ۱۴۴.

ممکن نیست الّا به اینکه تخلّف معلول از علّت تامّه شده باشد؛ به دلیل آنکه اگر مکلّف مستجمع علّت تامّهٔ فعل و علّت تامّهٔ ترک نباشد تکلیف او قبیح و تکلیف به غیر مقدور خواهد بود و اگر مستجمع این دو علّت تامّه باشد، پس اگر فعل کند جانب ترک از علّت تامّهٔ خود تخلّف کرده خواهد بود و اگر ترک کند جانب فعل از علّت تامّه تخلّف کرده خواهد بود.

پس گفته:

اگر گویی به عنوان منع که قبول نداریم که تکلیف در این صورت قبیح و به غیر مقدور است، بنابر آنکه وجوب فعل به سبب داعی و قدرت شده، پس منافی قدرت نیست، بلکه مؤکّد قدرت است؛ گوییم: بنابر امتناع تخلّف معلول از علّت تامّه، بندگان مجبور باشند بر اختیار و مجبوریّت بر اختیار منافی قدرت است؛ چرا که قدرت توانایی است به معنی بدیهی که همهٔ اهل لغت و اطفال می فهمند، پس کلام شما مشتمل بر تناقض باشد و مَعَ هذا مضایقه نمی کنم در نام کردن قدرت و می گوییم: لازم می آید بر گفتهٔ شما که استحقاق سرزنش و عذاب باطل شود و همچنین استحقاق نوازش و ثواب.

این بود عبارتی که نقلش از آن رساله در این رساله مناسب، بلکه واجب نمود و این عبارت، اگر چه همین صریح است در تجویز تخلّف معلول از علّت تامّه، لکن عبارت های دیگر آن رساله که ذکرش به طول می انجامد صریح است در تجویز ترجیح بلامرجّح، هر چند که او می گوید که: بنده را در حاشیهٔ عدّه و غیر آن عبارتی نیست که دلالت بر تجویز ترجیح بلامرجّح کند، بلکه هر کجا که کسی بنای کلام خود را بر تجویز آن گذاشته، بنده آن را محلّ تأمّل دانسته و گفت وگویی که نسبت تجویز آن به بنده داده اند مبنیّ بر عدم التفات به عبارت حاشیهٔ عدّه است.

مصنع سیّم: بدان که ترجیح بلامرجّح، مصطلح مُتنازعٌ فیه علما عبارت است از برگزیدن احد مقدورین متنافیین و اختیار کردن آن بر مقدور دیگر، بدون آنکه چیزی تقاضای این برگزیدن کند.

و مولانا (۱)نیز ترجیح بلامرجّحِ مصطلح متنازعٌ فیه را به این معنی می داند و مَعَ هذا هر یک از مقدورین را به داعی ضعیف با وصف ضعف و مع وجود داعی قوی به سوی دیگری ممکن الصدور می داند، با اینکه بالبدیهه احد مقدورین به داعی مساوی، ممکن الصدور نیست و داعی مساوی تقاضای برگزیدنش بر داعی دیگر ندارد، قضیّه للتساوی تا به داعی ضعیف چه رسد.

پس بنابر این در صورت مفروضهٔ بر گزیدن احد مقدورین بر دیگری، بدون چیزی خواهد بود که تقاضای این برگزیدن کند؛ وهل هذا إلّاالترجیح بلامرجّح بالمعنی المذکور.

پس باطل شد آنچه از او در مصنع دوم گذشت که بنده را عبارتی نیست که دلالت بر تجویز ترجیح بلامرجّح کند. و همچنین مستند شدن او در امکان صدور مذکور به آیهٔ بقره؛ چه شراب خور مسلمانِ عالم به این آیه، اعتقادش در حین شراب خوردن به نفع شراب قوی تر است از اعتقادش به اکبریّت اثم، گو در سایر احیان مباش یا بعکس این می باش.

بلکه در حدیث آمده که: «لا یزنی الزّانی حین یزنی وهو مؤمن، ولا یشرب الشارب حین یشرب وهو مؤمن، ولا یسرق السارق حین یسرق وهو مؤمن» (۲).

و نظر به ظاهر این حدیث، شراب خور مسلمانِ عالم به آیهٔ مذکوره را مثلاً در وقت شراب خوردن، اعتقادش به مضمون آیه زایل می گردد، بلکه گاه باشد [که] اعتقاد به بطلان مضمون آیه حاصل شود، کما قیل: هذا یدلّ علی أنّ وقع هذه الأفعال من فاعلها حین وُقوعها منه مُستلزم لنفی التصدیق من الشارع المستلزم لنفی الإیمان فی الحال.

۱- ۱) . ملا خلیل قزوینی.

۲- ۲) . من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۲، ح ۴۹۸۷؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۳۹۰، ح ۲۵۶۹۴؛ و [۱]بحارالأنوار، ج ۱۰، ص ۳۶۵. [۲]

و در مجلّد شهریار این مضمون را بسط داده ام و از عارف زینی، کلامی مشتمل بر آیات و احادیث به این مضمون نقل کرده ام، لکن مولانا باور نمی دارد و می گوید: شراب خور مسلمانِ عالم به آیهٔ بقره را مثلاً هرگز در وقت ارادهٔ شراب خوردن، اعتقاد به بطلان مضمون آیه حاصل نمی شود.

گیریم که چنین باشد که او می گوید، لکن اعتقادات مختلف است؛ بعضی از آن جمله است که به جهت ضعف یا قوّه معارض کالمعدوم است و ما نحنُ فیه از این قبیل است و پاره ای دعا بر این مدعا دلیل است (۱).

سیل: حاصل کلام آنکه قادر را در اختیار احد مقدورین بر دیگری تا داعی قوی نگردد شروع ممتنع بود و به داعی ضعیف با وصف ضعف و مع وجود داعی قوی، به سوی مقدور دیگر ممکن الصدور نبود و ضعف داعی شرب در مسلمان شراب خور در حین شروع، ممنوع است؛ گو بحسب واقع و نفس الامر و در غیر شارب، بلکه در شارب مذکور در غیر وقت شرب مسلم باشد و این بدیهی است و بر همه کس معلوم است، حتّی آنکه فضل بن روزبهان نادان نیز معترف است به آن ولاعلاج نسبت خلاف را به اصحابش منکر گردیده است.

و امتناع ترجیح بلامرجّح که همگی برآنند اشاره است بالإجماع به این امتناع. پس انکار این امتناع و اصرار در انکار از مولانا با تأمّل او در امتناع ترجیح بلامرجّح قطع نظر از خلاف بدیهه و اجماع، تناقض نیز باشد و چون از امتناع ترجیح بلامرجّح امتناع تخلّف معلول از علّت تامّه و صدق مقدّمهٔ متقدّمهٔ مسلّمه معلوم، مستعدّ آن تواند شد.

لهذا در این رساله به همین قدر اکتفا نمود، زیاده از این حواله است به مجلّد شهریار و آن مجلّد دوم است از مجلّدات پنج گانهٔ اقلیم اوّل از کتاب سبعه، از کتاب سبعه

---

۱ - ۱) . در حاشیهٔ نسخه: دعا این است: «إلهی ما عصیتک حین عصیتک، وأنا بربوبیّتک جاحد، ولا بأمرک مستخفّ، ولا لوعیدک متهاون، ولا لعقوبتک متعرّض، ولکن خطیئه عرضت وسوّلت لی نفسی، و غلبنی هوای، وأعاننی علیه شقوتی منه» . إقبال الأعمال، ص ۷۱؛ البلد الأمین، ص ۲۰۹. [۱]

المثانی، ثانی اثنین کتاب اسرار قرآنی.

و چون منع مقدّمهٔ متقدّمه و تجویز ترجیح بلامرجّح و تخلّف معلول از علّت تامّه باطل شد، استشکالی که مولانا به جهت آن مرتکب این منع و تجویز شد به حال خود باقی باشد، فمثلُه کمثل من قدح طرفا من القدح لیصلح الطرف الآخر منه الذی قد قدح؛ و اگر چه سایر سخنان نیز که دیگران در دفع استشکال گفته اند تمام ناقص و ناتمام است-چنانکه در فصل اوّل گفتیم- امّا نه مثل سخن مولانا، خصوصاً سخن بکر داماد و از آن آسان تر و بسامان تر سخن مؤلّف به عجز معترف که شنیدی.

پس بشناس قدر آن را که دفع اشکال به این غایت تا به این غایت، از احدی به نظر نرسیده و به هر که برخورده ام به این برنخورده و پی به آن نبرده [است].

فصل دوم: در ذکر مذهب صوفیّه

اشاره

اوّلاً بباید دانست که صوفی نیست مگر کسی که معتقد باشد به یکی از این سه چیز: وحدت و اتّحاد و حلول؛ چنانکه در اقلیم اوّل از کتاب سبعه در رسالهٔ منفرده بیان کردیم و در اینجا به همین قدر اکتفا می نماییم که: اتّحاد نزد محقّقان ایشان عبارت است از نیستی، چنانکه گفته اند:

شعر: اتّحاد اینجا فنا از هستی است در ظهور نور وحدت پستی است

و بنابر این اتّحاد، غلوّی در وحدت بود، لکن عارف باده نوش سلسبیلی ملّا احمد اردبیلی به عکس این گفته (۱)و تحقیق حقّ در رسالهٔ مذکور شده است.

و چون این جمله دانستی، بدان که صوفیّه می گویند: آنچه می شود از خیر و شرّ، خواه افعال بندگان و خواه غیر افعال بندگان، تمامی مظهر صفات خداست.

چنانچه ملّا جامی گفته: تا حقّ شود او بجمله اوصاف عیان واجب بود آنکه ممکن آید به میان

۱- ۱) . حدیقه الشیعه، تصحیح صادق حسن زاده، ج ۲، ص ۷۵۰، باب در ذکر مذاهب صوفیه.

ور نه بکمال ذاتی از عالمیان فرد است وغنی چنانکه خود کرده بیان

و أیضاً در جای دیگر گفته: ای صاحب عقل و دانش و بینش و هُش

و دیگران نیز گفته اند: در کون و مکان، فاعل مختار یکیست

و گاهی گویند: چنانچه نی از خود تهی شده و هر چه از صوت به وی مضاف است از نغمات و الحان، فی الحقیقه صادر از صاحب وی است نه از وی، همچنین واصلان نیز بالکلّیه از وجود خود خالی شده اند. هر چه بدیشان منسوب است، از افعال و اخلاق و اوصاف کمالات حضرت حقّ است که در ایشان ظاهر شده و ایشان را مرتبهٔ مظهریّت پیش نی و به این مناسبت اینکه کلمهٔ «نی» در بعضی معانی به معنی نفی است نیز نفی وجود خود کرده اند و به عدم اصلی خود بازگشته اند؛ گاهی خود را تشبیه به نی کنند و گویند: «ما چه نایيم و نوا در ما زتو است» .

ملّا حسین کاشفی در رشحهٔ دوم از نهر ثالث، از عین اوّل، از کتاب انتخاب انتخاب مثنوی (۱) گوید:

بدان که جبر چهار است:

جبر جزئی: و آن ضدّ اختیار است و سالک را در بدایت حال یقین باید دانست که نفس او را اختیاری هست که امر و نهی و وعد و وعید بر آن متفرّع است که: إنَّ النفسَ لأمّارةٌ بالسوء و امیر بی اختیار نباشد و اگر چه حقیقةً ایشان مجبورند، امّا از مجبوریّت خود آگاهی ندارند.

و جبر تیقّن: و آن در مرتبهٔ توحید افعال است.

و جبر تخلّق: و آن در مقام توحید صفات است و متوسّطان در این مرتبه

۱- ۱) . لب لباب معنوی، حسن بن علی واعظ کاشفی بیهقی سبزواری (د ۹۱۰ق) .

مجبوریّت خود را مشاهده می کنند.

و جبر کلّی: و آن را جبر تحقّق خوانند و در مرتبهٔ بقای بعد الفناء است و این اَخصّ خواصّ راست و در این مرتبه جبر و جابر و مجبور یکی باشد.

و باز اینجا اختیاری رو نماید و چنانچه در بدایت مختار بود، اینجا نیز باشد، امّا نه چنان.

و حضرت مولوی در بیان جبر جزئی می فرماید: جمله عالم مقرّ در اختیار

حکایت در بیان بطلان مذهب جبر و اثبات طریقت اختیار که مذهب مختار این است. مثنوی: آن یکی بر رفت بالای درخت

عامیانه چه ملامت می کنی

سرّ جبر آن است که موجـد همه افعـال خـداست، امّا میان فعلی که به اختیار از بنـده صادر می شود و عملی که بی اختیار از او واقع می شود-فی نفس الأمر-تفاوتی هست، چنانکه حضرت مولوی در مثنوی می فرماید: یک مثل ای دل پی فرقی بیار

گر بمعنی رفت عاقل شد ز حرف پیش و پس هر گز نبیند هیچ طرف

ص:۴۴۹

مرد کامل هر دو بیند در عیان

هر که جبر آورد خود رنجور کرد

در بیان سالکانی که حوالهٔ افعال به ذاتی واحد کنند و این مرتبهٔ توحید افعال باشد، وکلّ الذی شاهدته فعل واحد بمفرده، لکن یحجب کنهه؛ و از این زیاده جبر تخلّق است و

ص:۴۵۰

بالاـتر از آن جبر کلّی است، چنـانکه ایمـایی به آن رفت و این جبری است که بـدان اشـاره فرموده آن عارف کاملِ دیـده باز، اَعنی صاحب گلشن راز می گوید: هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی گفته که او مانند گبر است

و سـخن ایشان اگر چه به ظاهر جبر نماید، امّا به معنی نه چنان است در آن حالت گوینده و شنونده دیگر است و زبان و گوش آلتی بیش نیست. در بیان قرب فرایض، نکته از آن خواهد آمد، آنجا که گفته: لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد

کی کند آن مست جز عدل و صواب که زجام حق چشید است او شراب

مؤلّف گوید: پس صوفیّه نیز جبری باشند، گو جبر ایشان جبر اشاعره مباش و این

جبر نیز به اقسام سه گانهٔ مذکور باطل است؛ زیرا که مبنیّ است بر مظهریّت اشیا که در صدر فصل گذشت و مبتنی است بر قدر لازم و قضای حتم؛ چنانکه حافظ گوید: «در کارخانهٔ عشق از کفر ناگزیر است» و این فاسد است.

و حدیث حضرت امیر المؤمنین علیه السلام بعد از سفر صفّین شاهد است و مستندی ندارد، نه شرعاً و نه عقلاً، مگر حدیث: «وإنّه لیتقرّب إلیّ بالنوافل حتّی اُحبّه، فإذا أحببتُه کنتُ سمعه الذی یسمع به، وبصره الذی یبصر به، ولسانه الذی ینطق به، ویده التی یبطش بها» .

ملّای روم گوید: گفت نوح ای سرکشان من من نیم

و اشاره به این نوع کلمات است قول مرحوم شیخ بهاء الدین در اربعین:

لأصحاب القلوب فی هذا المقام کلمات سرّیّه، و إشارات سرّیّه، وتلویحات ذوقیّه، تعطّر مشام الأرواح، ویحیی رَمیم الأشباح، لا یهتدی إلی معناها ولا یطّلع علی مجراها إلّامن أتعب بدنه فی الریاضات، وعنی نفسه بالمجاهدات، حتّی ذاق مشربهم وعرف مطلبهم (۱).

و حقّ این است که این حدیث دلالت ندارد بر جبر صوفیّه و این لفظ قالب آن معنی نیست؛ چه مدلول حدیث این است که: بعد از آنکه بنده به آن مرتبهٔ بلند رسد، خدا به جای چشم و زبان و گوش او کار او می کند، نه به این آلات او کار خود کند؛ مثلاً پیش از این حالت به آلت چشم می دید، در این حالت به نور خدا می بیند، که: «المؤمنُ ینظر بنور اللّه» (۲)و بر این قیاس [است] سایر حواسّ، بلکه سایر اجزای بشریّت.

اساس: و جبر صوفیّه بعکس این است، یعنی بنده در آن حالت آلت خدا می شود و خدا که به زبان بی زبانی خود حرف می زد در آن حالت به زبان او حرف می زند؛

۱- ۱) . الأربعون حدیثاً، بهایی، ص ۲۷۶.

۲- ۲) . عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۶۱، باب ۲۱، ح ۲۵۰.

چنانکه شیخ شبستری گوید: «روا باشد أنا الحق از درختی چرا نبود روا از نیکبختی»

و دیگر اینکه ریشهٔ جبر ایشان در منجلاب وحدت این است که گفته اند: «عرفی چشمه هستی دو عالم تویی

و به این مضمون اشعار بسیار دارند و بعضی نیز در صدر فصل گذشت و وحدت حدیثی نیست.

پس جبر منوط به آن معنی حدیث نباشد با قطع نظر از تنافر جبر و وحدت و دیگر بر تقدیری که این حدیث در جبر باشد، تنها همین در جبر کلّی است، نه در مطلق جبر و نه در جبر مطلق.

پس تقریب تمام نیست و دیگر در این حدیث، از وصف به موصولات مفهوم می شود که بنده در آن حالت باز به اختیار خود باقی است و گوینده و شنوندهٔ او خود است، لیکن به قوّت خاصّهٔ الهیّه و به گفتهٔ ایشان بنده را در آن حالت باز اختیار نباشد و گوینده و شنونده دیگری باشد و زبان و گوش آلتی بیش نبود، چنانکه ملّای روم می گوید: «چون که اینجا اختیارش خفته است آنچه گوید آن دگر کس گفته است»

و پیشتر نیز از او گذشت که: «گفت نوح ای سرکشان من من نیم» تا به آخر.

قُلل: عجب است که شیخ بهاء الدین جبر صوفیّه را با این همه فساد صحیح دانسته و در اربعین تحسین نموده چنانکه دانستی، مگر آنکه مرادش از اصحاب قلوب، مقرّبان از غشّ تصوّف صاف و صاحبان اوصاف اشراف باشد، مانند والد ماجدش شیخ حسین و شیخ زین الدین و ملّا احمد اردبیلی و سایر بزرگواران؛ چه ایشان را در این مقام کلام عنبر فام و کلمات قدسی نظام هست که این رساله گنجایش نقل آنها ندارد.

و قدری از آنها در رسالهٔ اسرار اشرار گذشت و لؤلؤ صدف تقوی-تغمّده اللّهُ فی بِحار أنواره-با اینکه دو معنی نازک در شرح این حدیث بیان کرده، در آخر گفته که: در این مقام سخن بسیار نازک می شود و زیاده از این نمی توان گفت و در اوّل فرموده و مجملی از معانی حقّ این حدیث شریف را برای تو بیان می کنم تا فریب اهل باطل نخوری و اگر نه عبارت حقّ بسیار است که موهم معنی باطل می باشد.

کسی که قانون شرع و عقل را در دست دارد و انسی به کلام اهل بیت علیهم السلام بهم رسانیده، معانی اینها را می فهمد. و در اثنای بیان گفته: و یک معنی دیگر از این دقیق تر هست که ذکر می کنم و از خدا می طلبم که در نظر باطل بینان و احولان بی بصیرتان به معنی باطل مشتبه نشود. انتهی.

و این یک دو بیت شیخ بهاء الدین نیز از این وادی است و به این معنی منادی است:

شعر: ای خدا یک جرعه از روی کرم

و امّا معنی دیگر که در اربعین بعد از اشاره به معنی اصحاب قلوب بیان کرده به قولش: هذا مُبالغه فی القرب الخ، که حاصل معنیش این است که: فإذا أحببته أحبّنی کحبّه لحواسّه؛ پس این معنی هر چند فسادی ندارد، لیکن چون در بعضی اخبار به این عبارت واقع شده است که: بی یسمع وبی یبصر وبی یمشی وبی ینطق (۱)به این اعتبار و به اعتبارات دیگر، این معنی نباید مراد باشد.

کتل: اگر به لطف الهی فهمیدی معانی حقّ این حدیث را، می توانی فهمید که مقرّبان را به حکم خذ الغایات ودع المبادی از مبادی استغنا حاصل و به مقام تخلّقوا بخلق اللّه و اصل سمیعند، نه به آلت سمع بصیرند، نه به آلت بصر ناطق اند، نه به آلت نطق کارها کنند، نه به دست راه ها روند، نه به پا؛ چنانکه حضرت امام حسین علیه السلام به یک

۱- ۱) . تفسیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۹۰؛ [۱] بحارالأنوار، ج ۷، ص ۷۸، ذیل ح ۳۹.

تن چندین هزار کس را به قتل رسانید و حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در یک زمان حاضر بود در چندین مکان، بلکه الآن کما کان؛ چه این غایات بی آلات به فنای ابدانی غیر فانی و به بقای ربّانی جاودانی می باشد.

و مع ذلک باز رنگ آتش دارد، امّا اهم این است آن جوهر علمی که حضرت زین العابدین علیه السلام فرموده است: و رُبّ جوهر علم لو أبوح به لقیل لی: أنت ممّن تعبد الوَثنانه (۱)آن معنی که صوفیّه فهمیده اند؛ چه این معنی است که به ظاهر شرک می نماید، اما معنی نه چنان است و معنی صوفیّه که به ظاهر و به معنی هر دو وحدت است تاب توهّم شرک ندارد تا کسی به چنان سخنی مشرک و وثنی به نظر آید، پس چنانکه حضرت فرمود، این جوهر علم گرانبها را از کوچک و اهل شکّ پنهان بدار. اسرار یقین مگو تو اهل شک را معنی بزرگ مشنو آن کوچک را

و اینکه ما قدری افشای این سرّ کردیم به جهت آن است که تا معلوم شود که اینکه صوفیّه ما صافیّه را قشری می گویند و خود را سرّی، نه چنان است، بلکه سرّ ما از سرّ ایشان برتر است، بلکه ایشان را سرّی نیست؛ چه عمدهٔ سرّ ایشان اتّحاد است و فنای از هستی به قرب و دانستی که قرب سبب مزید هستی است، نه موجب اتّحاد و نیستی.

کتل: اگر خدا توفیق دهد می توانی بدانی به این معانی غیر بیانی که در کارخانهٔ سبحانی؛ چه حلواهای تنتنانی و کنوز بی گمانی و رموز آسمانی مکنون و مخزون است و خواهی دانست که ریشهٔ معجزات و کرامات از کجا آب می خورد.

و آنچه صوفیّه در معنی آیات و اخبار می گویند تمامی ناتمام و تفسیر به رأی است، بلکه مغسول و مرزول و غیر مدلول و ذهول اندر ذهول، بل غیر منقول و نامعقول است و کلام خدا و رسول و آل رسول علیهم السلام بر غیر آن محمول است.

آری: چو تیره شود مرد را روزگار همه آن کند کش نیاید بکار

۱- ۱) . فصّلت (۴۱) :۲۱.

بعد از اینکه این کس قانون شرع و عقل را در دست نداشته باشد و انسی به کلام اهل بیت علیهم السلام به هم نرسانیده باشد کارش چنین می شود.

صاعقه

بدان که این جماعت در هر موضعی که خواسته اند مطلبی از مطالب تصوّف را به آیه یا به روایت ثابت کنند نتوانسته اند و آن آیه و روایت بر ایشان بوده است نه از برای ایشان، مثل آیهٔ انطاق که گاهی که أنا الحقّ می زنند می گویند: ما نیستیم که این را می گوییم، بلکه خداست که به نطق ما ناطق شده است و این اوست که أنا الحقّ می گوید نه ما و این آیه را شاهد می آورند که «أَنْطَقَنَا اَللّهُ اَلَّذِی أَنْطَقَ کُلَّ شَیْءٍ» ۱ با اینکه این آیه در انطاق خداست و انطاق و غیر نطق است. دیگر حدیث تقرّب چنانکه قبل از این بیان شد (۱).

قال بعض الأکابر:

ویمکن أن یکون المراد أنّه لکثره تخلّقه بأخلاق ربّه ووفور حبّه بجناب قدسه تخلّی عن إرادته، فلا ینظر إلّاإلی ما یحبّه تعالی، ولا یبطش إلّاما یوصل إلی قربه؛ أو أن یکون المراد أنّه تعالی أحبّ إلیه من عینه ولسانه ویده؛ أو أنّه تعالی یلقی علی عینه من نوره، فینظر بنور إلهی، کما ورد المؤمن ینظر بنور اللّه، ویبطش بقوّه ربانیّه.

کما قال أمیر المؤمنین علیه السلام: ما خلعت باب خیبر بقوّه جسمانیّه، بل بقوّه ربّانیّه (۲)وینطق بحکم اللّه کما ورد: أجری ینابیع الحکمه من قلبه إلی لسانه و إنّه تعالی هو المتصرّف فی قواه وجوارحه، و یخرج عن سلطان الهوی، فلا یتوجّه إلّاما رضی محبوبه، بل لیس له اختیار، وللعارفین مراتب سوی ما ذکرنا غیر ماذکره الصوفیّه من الکفر الصریح (۳). انتهی.

۱- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۳۵۲، باب من آذی المسلمین واحتقرهم، ح ۷.

۲- ۳) . نهج الیقین، ص ۲۵۰.

۳- ۴) . بحارالأنوار، ج ۸۴، ص ۳۱-۳۲، ذیل ح ۱۵. [۱]

دیگر حدیثُ الإحسان: أن تعبد اللّه کأنّک تراه، فان لم تکن تراه فإنّه یرایک (۱).

که گویند: «إن لم تکن» شرط است و «تراه» جزا و معنی آنکه: اگر تو نیست شوی و از خود بروی خدا را می بینی، و این غلط است، بلکه شرط مجموع «إن لم تکن تراه» باشد و جزا «فإنّه یرایک» بر قیاسِ حدیث: «خف اللّه کأنّک تراه، وإن کنت لاتراه فإنّه یرایک» (۲)و نتواند بود که «تراه» جزا باشد به دو جهت:

یکی: آنکه بر این تقدیر جملهٔ «فإنّه یرایک» از ضبط و نسق می افتد.

دوم: آنکه به اتّفاق علمای نحو شرط و جزا در صورتی که هر دو فعل مضارع باشند مجزومند جزماً و رسم الخطّ «تراه» مساعدت نمی کند، کما تراه.

و دیگر حدیث: «خلق اللّه آدمَ علی صورته» (۳).

رومی گوید: خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما از وصف او یابد سبق

و جامی گوید: آدمی چیست بر رخ جامع

و در کلام اهل بیت علیهم السلام صورت همین صورت محدثهٔ ظاهر است و اضافه برای تشریف است، مثل بیتی و «روحی» اگر مضاف إلیه خدا باشد و از برای محض تعریف است اگر مضاف إلیه آن کس باشد که پیشتر در حدیث گذشته است؛ چه اوّل این حدیث را انداخته اند، چنانکه در کتاب اسرار اشرار بیان شد.

در اینجا یک معنی دیگر به خاطر رسیده که گویا معنی اصلی این حدیث همین بوده و معصوم به جهت صعوبت فهم آن بر اکثر مردمان بیان نفرموده و آن این است که مراد از آدم بنی آدم است و ضمیر «علی صورته» راجع است به آدم؛ یعنی آدمی

۱- ۱) . شرح نهج البلاغه، ابن أبی الحدید، ج ۱۱، ص ۲۰۳. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۶۷، باب الخوف والرجاء، ح ۲. [۲]

۳- ۳) . الکافی، ج ۱، ص ۱۳۴، باب الروح، ح ۴. [۳]

به صورتی که مقتضی آن بود و تقاضای آن می نمود و به پای استعداد راه طلب آن می پیمود به همان صورت خود خلق شد و این معنی اگر چه خلاف ظاهر است لکن به ظاهر تنها دست دادن و پا از آن به در نگذاشتن خود را از بسیاری حقایق محروم داشتن است، چنانکه به بواطن چسبیدن و از ظواهر دست برداشتن الحاد است.

و صاحب دین آن است که هر دو را به سمع و یقین بشنود و هر دو را اذعان نماید به شرط آنکه هر دو به نص صریح یا به اثر صحیح باشند و این معنی هر چند به نصّ صریح نیست، لکن به اثر صحیح است، چنانکه در فصل پنجم خواهی فهمید بر خلاف آن معنی که از آن رومی و جامی نقل شد.

دیگر گاهی استدلال می شود بر جبر صوفیّه به آنچه از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: إنّه کان یصلّی فی بعض الأیّام، و خرّ مغشیّا علیه فی أثناء الصلاه، فسئل بعدها عن سبب غشّه، فقال: «ما زلتُ اُردّد هذه الآیه-یعنی «إِیّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّاکَ نَسْتَعِینُ» -حتّی سمعتُ من قائلها» (۱).

و مرحوم شیخ بهاء الدین در مفتاح الفلاح بعد از نقل این روایت گوید:

قیل: إنّ لسان جعفر الصادق علیه السلام کان فی ذلک الوقت کشجره الطور عند قول: أنّی أنا اللّه، وما أحسن قول الشیخ الشبستری: روا باشد أنا الحقّ از درختی چرا نبود روا از نیک بختی (۲)

بدان که فرق است میانهٔ «إِیّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّاکَ نَسْتَعِینُ» ۳ گفتن خدا در نیکبخت و میانهٔ أنا الحقّ گفتن خدا در نیک بخت؛ چه اوّل از زبان نیک بخت است و دوم از زبان خدا و پیشتر دانستی که در مرتبهٔ نیک بختی خدا در نیک بخت از زبان نیک بخت سخن گوید نه از زبان خود، پس قیاس نیک بخت به درخت در کلام شبستری و قیاس أنا الحق به «إِیّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّاکَ نَسْتَعِینُ» در کلام قیل که شیخ بهاء الدین نقل کرد هر دو باطل است.

بدان که این بزرگوار از این قبیل گفتار تصوّف آثار بسیار دارد، چنانکه در مجلّد اسرار اشرار نقل شد.

۱- ۱) . مفتاح الفلاح، ص ۳۷۲. [۱]

۲- ۲) . همان. .

امّا به این گفتارها جزم به تصوّف او نتوان نمود؛ زیرا که چنانکه در صدر فصل گفتیم تصوّف نیست مگر قول به وحدت، یا اتّحاد، یا حلول؛ و بعضی از سخنان او که در ظاهر از این وادی است آن هم از راه استاد است، چنانکه معذرت آخوند ملّا محمّد باقر از پدرش (که شاگرد او بود) به این محمل منادی است. کی زند آن مست جز حرف صواب که زجام حق چشید است او شراب

آری از اینکه این مرض مسری است، لهذا به بعضی دیگر از ما مثل عرفی و حافظ و قاضی و فیض سرایت کرده است، امّا وزرش بر صاحبانش باشد، چنانکه در کتاب اسرار قرآنی در مطاعن عامّه گفته ام که:

صار من أمراضهم هذا المرض مُسریّاً فی بعضنا المتأخّرین، فأضّلوهم، ولکن وزرهم لیس إلّالاُولاء الحاملین حمر سخّرها اللّه لنا نحن ما کنّا لهم بالمقرنین. این است که آخوند فیض در حدیث یا آدم هذه أشباح أفضل خلائقی وبریّاتی، هذا محمّد وأنا الحمید المحمود فی فعالی، شققت له اسماً من اسمی؛ وهذا علیّ وأنا العلیّ العظیم، شققت له اسماً من اسمی إلی آخر ما ذکر من هذا القبیل اشتقاقاً به ظهور صفات. در مظاهر و ابنای مظاهر از ظاهر معنی کرده است.

موافق قول جامی که گفته: شعر: چو بندی از تصاریف شئون چشم

أنا الخالق که در خطبه شنیدی

و در حدیث: «اعرفوا اللّه باللّه» (۱)معنی اهل نقول و معنی اهل عقول هر دو را ردّ نموده و از هر دو دست تصرّف کشیده، به معنی اهل تصوّف چسبیده، آنجا که در کتاب

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۸۵، باب أنّه لایعرف إلّابه، ح ۱. [۱]

الوافی بعد از ذکر آن دو معنی و ردّ هر دو گفته:

فإن قیل: فما معنی الحدیث؟ إذن فنقول ومن اللّه التائید: کما أنّ لکلّ شیء ماهیه هو بها هو وهی وجهه الّذی إلی ذاته، کذلک لکلّ شیء حقیقه محیطه به، بها قوام ذاته، وبها ظهور آثاره وصفاته، وبها حوّله عمّا یردیه ویضره، قُوّته علی ما ینفعه ویسرّه، وهی وجهه الذی إلی اللّه سبحانه، وإلیهما اُشیر بقوله عزّوجل: «کانَ اَللّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیطاً» وبقوله سبحانه: «وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ» وبقوله تعالی: «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ اَلْوَرِیدِ» وبقوله عزّ اسمه: «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْکُمْ وَ لکِنْ لا تُبْصِرُونَ» و بقوله: «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلاّ وَجْهَهُ» ؛ فإنّ تلک الحقیقه هی التی تبقی بعد فناء الأشیاء.

فقوله علیه السلام: «اعرفوا اللّه باللّه» معناه: اُنظروا فی الأشیاء إلی وجوهها التی إلی اللّه سبحانه بعد ما أثبتم أنّ لها ربّاً صانعاً، فاطلبوا معرفته بآثاره فیها من حیث تدبیره لها، وقیومیّته إیّاها، وتسخیره لها، وإحاطته بها، وقهره علیها، حتّی یعرفوا اللّه بهذه الصفات القائمه به، ولا تنظروا إلی وجوهها التی إلی أنفسها، أعنی من حیث إنّها أشیاء لها مهیّات لا یمکن أن یوجد بذواتها، بل مفتقره إلی موجد یوجدها؛ فإنّکم إذا نظرتم إلیها من هذه الجهات تکونوا قد عرفتم اللّه بالأشیاء، فلن تعرفوه إذن حقّ المعرفه؛ فإنّ معرفه مجرّد کون الشیء مفتقر إلیه فی وجود الأشیاء لیست بمعرفه فی الحقیقه، علی أنّ ذلک غیر محتاج إلیه؛ لما عرفت أنّها فطریّه بخلاف النظر الأوّل؛ فإنّکم تنظرون فی الأشیاء أوّلاً إلی اللّه-عزّوجلّ-وآثاره من حیث هی آثاره، ثمّ إلی الأشیاء وافتقارها فی أنفسها؛ فإنّا إذا عزمنا علی أمر مثلاً وسعینا فی إمضائه غایه السعی، فلم یکن علمنا أنّ فی الوجود شیئاً غیر مرئیّ الذات یمنعنا عن ذلک، ویحول بیننا وبین ذلک، وعلمنا أنّه غالب علی أمره، وأنّه مسخّر للأشیاء علی حسب مشیّته، ومدبّر لها بحسب إرادته، وأنّه منزّه عن صفات أمثالنا، وهذه صفات بها یعرف صاحبها حقّ المعرفه، فإذا عرفنا اللّه-عزّوجل-بهذا النظر، فقد عرفنا اللّه باللّه، وإلی مثل هذه المعرفه اُشیر فی غیر موضع عن القرآن المجید بالآیات حیث قیل: «إِنَّ فِی خَلْقِ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضِ وَ اِخْتِلافِ اَللَّیْلِ وَ اَلنَّهارِ لَآیاتٍ لِأُولِی اَلْأَلْبابِ» وأمثال ذلک من نظائره (۱).

۱- ۱) . الوافی، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۴۰. [۱]

این بود آنچه مقصود بود ذکر آن از کلام الوافی جناب آخوند؛ و همانا آن جناب از این باب سخنان بسیار دارد که ذکر آنها موجب طول کلام است.

ای عزیز! ببین که چگونه از ظاهر قرآن و احادیث به در می روند و بر سبیل استعاره و مجاز به آنها از مدّعای خود آغاز می کنند و مانند معمّیات شرح و بیان می نمایند.

آری قرآن و احادیث ظاهری دارند و باطنی و صاحب دین چنانکه گذشت آن است که هر دو را به سمع یقین بشنود و به هر دو اذعان نماید، امّا از اهل بیت علیهم السلام لوجوب انتهاء المعنی المراد فی سلسله الاستناد إلی صاحب الکلام.

و اینکه جناب آخوند این تأویلات را نیز از اهل بیت علیهم السلام می داند و می گوید:

وذلک أیضاً من مخزون علمهم الذی استفدناه من عباراتهم، ومکنون سرّهم الذی استنبطناه من إشاراتهم بإخلاص الولاء والحبّ وبمصاص، (۱)الخ.

واللّب اگر او این تأویلات را از اشارهٔ اهل بیت علیهم السلام فهمیده، ما نیز خلاف آن را از صریح کلام اهل بیت علیهم السلام و دلیل قاطع فهمیدیم و آن را به میزان العقاید سنجیدیم، [ولی] ناقص و ناتمام دیدیم و میزان العقاید همان است که در صدر رساله گذشت، که باید مسایل دین بر آن عرض شود. پس هر مطلبی که به او تمام نباشد دست تصرّف از او باید برداشت.

زیاده از این اصرار و انکار، محوّل است به مجلّد اسرار اشرار که معمول است برای این کار.

جمیع شیعیان را خدای عزّوجلّ در این کوه و کتل، از خلل و زلل نجات بخشد و از به وادی جهل و حیل به وادی علم و عمل کشد.

فصل سیّم

ابو اسحاق اسفراینی قایل شده است به تشریک و می گوید که: وقوع فعل بنده به مشارکت خدا و بنده هر دوست (۲)و تشریک قولی است بی شریک و به غایت رکیک و

۱- ۱) . الصافی، ج ۱، ص ۷۷.

۲- ۲) . شرح أُصول الکافی، مازندرانی، ج ۵، ص ۱۷؛ شرح الأسماء الحسنی، سبزواری، ص ۱۱۰.

باطل است بی تشکیک و مردود است به بسیاری [از] آنچه در ردّ مذهب اشاعره گذشت، چنانکه به اندک التفاتی ظاهر می شود.

قاضی-نوّر اللّه مرقده-در الحقاق الحقّ گفته والحقّ درّ ثمین سفته:

وما ذهب إليه الاسفراينى مع أنّه قول بلا رقيق، ولا دليل عليه مردودٌ أيضاً بأنّه إن أراد جواز أن يكون متعلّق القدرتين شيئاً واحداً هو نفس الفعل، ويكون كلّ منهما مؤثّراً مستقلّاً، فحينئذ يلزم اجتماع المؤثّرين على أثر واحد، وإن أراد جواز أن يكون مجموعهما من حيث المجموع مؤثّراً واحداً مستقلّاً فى التّأثير دون كلّ واحد منهما بانفراده، فيلزم حينئذٍ عدم استقلال قدرته تعالى، بل احتياجه إلى معاون مشارك تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً (۱).

مؤلّف گوید: کسی را می رسد که از جانب اسفراینی شقّ دوم تردید را اختیار نموده، گوید که: در محلّش مقرّر است که دو شیء متلازم چون هر دو معلول علّت واحده نباشند، لامحاله أحدهما معلول دیگری باشد و در اینجا معلوم است که معلول قدرت بنده است نه قدرت خدا، پس چون قدرت بنده معلول قدرت خدا باشد، عدم استقلال قدرت خدا و احتیاج آن به معاون لازم نیاید، بلکه امر بعکس این باشد؛ یعنی قدرت بنده غیر مستقلّ و محتاج به معاونت قدرت خدای تعالی باشد و حاصل کلام در این مقام آنکه قول ابواسحاق مردود است، امّا نه به این وجه که جناب قاضی- نوّراللّه مرقده-فرموده است، بلکه به وجوه دیگر که گفتیم.

فصل چهارم: در ذکر مذهب معتزله

بدان که جمهور معتزله و بعضی از امامیّه فعل بنده را به قدرت و ارادهٔ بنده می دانند بالاستقلال وبلا إیجاب؛ یعنی بی آنکه به سرحدّ وجوب رسد و بدون مدخلیّت خدا در آن و غرضشان از استقلال بنده در فعل و از نفی وجوب فعل همان است که در فصل

۱- ۱) . شرح إحقاق الحقّ، ج۲، ص ۱۶.

اوّل گفتیم و از آنچه در آنجا گفتیم نیز دانستی که نفی وجوب-بالمعنی الذی قالوه- منافاتی بامقدّمه الشیء، ما لم یجب لم یوجد ندارد.

و مع هذا جمعی که به غور سخن ایشان نرسیده اند و محلّ نزاع را از دست داده اند، در ردّ این مذهب گفته اند که: بنابر بطلان ترجیح بلا مرّجح و امتناع وجود ممکن بدون وجوب لابدّ است در وجود فعل از علّت موجبه، چنانکه در فصل پنجم بیان می شود إن شاء اللّه.

و آن علّت، هرگاه ذات بنده باشد، بی حاجت به انضمام امری که حادث شود در وقت فعل، لازم آید امتناع تخلّف فعل از بنده مادام موجوداً؛ و اگر ذات بنده در علّت بودن فعل محتاج باشد به حدوث و امری خارج از ذات، پس فعل مفوّض به بنده نباشد.

مؤلّف گوید: که این سخن در ردّ این مذهب خروج است از محلّ نزاع؛ زیرا که نزاع در نفس فاعلیّت است چنانکه در صدر باب گفتیم، پس احتیاج فعل به حدوث امری خارج، منافی قول به تفویض و استقلال نباشد؛ چه بنابر این مراد به تفویض، تفویض در نفس فاعلیّت است نه مطلقاً.

و مثل این ردّ است ردّ دیگر که جمعی گفته اند: این مذهب مبنیّ است بر عدم وجوب لطف بر خدا، بلکه مبتنی است بر انتفای لطف در میان عباد و الّا بنده مستقلّ در فعل طاعت و ترک معصیت نباشد.

و لطف چیزی را گویند که بنده را نزدیک به طاعت و دور گرداند از معصیت و به مرتبهٔ الجا و اضطرار نرساند و آن چیز که بر این صفت باشد غیر قدرت و توانایی است.

اگر کسی گوید که: چیزی که غیر قدرت بود، متّصف به صفت مذکوره از قبیل امر و نهی و وعد و وعید الهی خواهد بود، از قول معتزلی به اینکه بنده را خدا آفرید و اسباب و ادوات فعل را به او داد و اوامر و نواهی و بعضی الطاف نسبت به او به عمل آورده، معلوم است که مراد ایشان از استقلال بندگان، نفی لطف و وجوب آن نیست

چنانکه این جمع گمان کرده اند، بلکه غرضشان از آن ابطال مذهب جبر است و انکار بر حکما و نفی ایجاب که مذهب حکما است.

جواب گوییم که: مراد این جمع، اثبات هدایات و الطاف خاصّه است و به گمان ایشان، کلام معتزله ظاهر است در نفی آن و این طایفه در اثبات این مدّعا گویند که: هر گاه عباد مستقلّ نباشند، هر آینه عقوبت ایشان قبیح باشد.

و جواب گفته شده اند به اینکه: این قبح در صورتی لازم آید که بندگان مجبور باشند، چنانکه مذهب اشعری است و ایجاب هر گاه به اختیار باشد و منافی اختیار نیست، هر چند که اختیار واجب باشد، چنانکه بیان خواهد شد.

مؤلّف گوید که: این سخن نیز مندفع است به تخصیص ایجاب منفی در این مذهب، به ایجابی که به اختیار بنده نباشد و بنده خود موجب نبود، هر چند که بر این تقدیر نیز جواب گفته اند که: فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل حلّ این مسأله بر معتزلی مشکل بود، چنانکه در فصل دوم بیان خواهد شد.

و صاحبان گمان سابق در ردّ این دلیل نیز گفته اند که: توفیق و خذلان منافات به اختیار ایشان ندارد، پس اگر کسی گوید که: بر معتزله نفی توفیق و خذلان لازم نمی آید؛ زیرا که چنانچه در گوهر مراد مذکور است، توفیق و خذلان آن است که از خدا امر و نهی و وعد و وعید صادر شد مربندگان را بر ارادهٔ فعل خیر و ترک شرّ، که اگر امور مذکوره صادر نمی شد داعی به هم نمی رسید، اگر چه ممکن بود به هم رسیدنش، با وجود آن ممکن است به هم نرسیدنش و لهذا جبر لازم نیاید، لکن با وجود امور مذکور رسیده اند نیکان به فعل خیر.

و این است معنی توفیق؛ چه توفیق مهیّا آوردن اسباب خیر است و به وجود امور مذکوره، اسباب ارادهٔ فعل خیر مهیّا باشد و مریدان را امور مذکوره داعی نشود بر ارادهٔ نیک و ترک بدی با آنکه تواند و این از سوء اختیار ایشان است و خدای تعالی ایشان را جبر نکند بر ارادهٔ نیکی، بلکه ایشان را به بدی واگذارد و معنی خذلان همین بود.

جواب گوییم که: مراد توفیقات و الطاف خاصّه است به آن معنی که در اواخر تحقیق «أمر بین الأمرین» بیاید و توفیق بالمعنی المذکور در این موضع، به قول این طایفه نیز مشترک باشد میان نیکان و بدان، لکن بدان را پذیرای آن نباشد و موجب خذلان شود و نیکان قبول آن کنند و بدان موفّق گردند و امور مذکوره سبب توفیق ایشان گردد.

وامّا این پذیرایی و عدم آن و انبعاث خواهش از بعضی نفوس دون بعض، پس به مقتضای ذات است و خلق ذات بر این وجه به مقتضای قدر الهی است که تابع علم است و علم تابع معلوم، چنانچه در رسالهٔ شهریار گفتیم و سزاوار نیست که کسی مطّلع گردد بر قدر الهی. پس اگر کسی که اراده کند که اطّلاع به آن به هم رساند، با خدا مضادّه کرده است در حکم و منازعه کرده است در سلطنت و پردهٔ راز او را دریده است، چنانچه در مجلّد جبر و اختیار، بعضی اخبار در این باب ذکر کردیم و در خاتمهٔ این کتاب نیز ذکر می شود و مجمل بدان که خلق هر بنده ای بر وجهی و تمکین عباد، بل کلّ ما فی عالم الإیجاد بمایمیل إلیه؛ و خلق هر شیء-علی ما کان علیه-به اقتضای خود اوست این نحو از وجود را، پس اگر غیر این کردی، هر آینه جهل به این اقتضا یا بخل به قضایا ظلم لازم آمدی و هیچ یک از اینها بر واجب الوجود، عالم ذوالجود، عادل بی عدیل روا نیست.

این است که گفته اند:

ما کنت فی ثبوتک ظهرت به فی وجودک، فلیس للحقّ إلّاإفاضه الوجود علیک، والحکم لک علیک، فلا تحمد إلّانفسک، ولا تذم إلّانفسک، وما یبقی للحقّ حمد إلاّ إفاضه الوجود؛ لأنّ ذلک له لا لک (۱).

لکن از اینکه نفس-بما هی نفس-قوّه ای بیش نیست و قوت امر عدمی است و عدم نقص محض است، پس حمد و ستایش نفس که در این سخن واقع شده است لاف و گزاف است و به قول مرحوم آقای بیدآبادی از قبیل مفاخرهٔ یکی از دو هوو است در

۱- ۱) . فصوص الحکم، ص ۸۳.

مقاربت زوج با او به مرجّحی که عین نقص است و لهذا در کلام اهل بیت علیهم السلام ذکر حمد و ستایش نفس نشده است، بلکه فرموده انـد: من وجـد خیراً فلیحمـد اللّه، ومن وجد غیر ذلک فلا یلومنّ إلّانفسه، (۱)و این مجمـل در آخر باب مفصّل می گردد.

فصل پنجم: در بیان مذهب قدریّه

اشاره

بـدان که قدر در اشـیا به معنی قدر و مقدار و اندازه و هندسه و سـرحدّ هر چیزی است در حدّ ذات خود قبل از وقوع و در حقّ تعالی به معنی حکم و قرارداد کردن و انـدازه داشـتن و انگاره گرفتن است قبل از وقوع هر چیزی موافق هندسه و اندازه که در حدّ ذات خود به آن اندازه است و به نحوی که سزاوار است که به آن نحو موجود شود.

و قدر به این هر دو معنی از حضـرت صادق علیه السلام در حدیث یونس بن عبدالرحمان می آید (۲)و اکنون که معنی قدر را فهمیدی در بیان معنی قدریّه گوییم که: قدر در افعال می باشد و در غیر افعال می باشد.

و قدر در افعال خلافی است؛ فرقه ای منکر قدرند و می گویند که: در افعال قدر نیست اصـلاً، نه قدر لازم و نه قدر غیر لازم و قـدریّه به نصّ اهل لغت و ظاهر حـدیث یونس بن عبـدالرحمان و مانند آن این فرقه اند و مفوضّه نیز که خدا را قادر نمی دانند بر آنکه بنـده را از اراده اش صـرف نمایـد و میان او و اراده اش مانع شود یا اینهاینـد یا از اینهایند، نه جمهور معتزله که خدا را قادر می دانند بر صرف عباد.

و فرقـهٔ دیگر می گوینـد که: در افعال عباد قـدر هست و کیف قـدر، قـدر لازم و قضای حتم و قـدریّه در حدیث حضـرت امیر المؤمنین علیه السلام بعد از سفر صفّین اشاره به این فرقه است نه اشاعره.

آری این فرقه در بسیاری از مفاسد با اشاعره شریکند چنانکه بیاید.

و فرقهٔ دیگر در افعال عباد به قدر بین بین قایلند بی افراط و تفریط؛ یعنی گویند:

۱- ۱) . الحکایات، ص ۸۵. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۱۵۷، باب الجبر و التفویض، ح ۴.

قدر هست، امّا قدر غیر لازم و غیر حتم و به گمان فقیر «أمر بین أمرین» در حدیث اشاره به این معنی است و سؤال سائل در آن حدیث از قدر به این معنی منادی است و اینکه مشهور «أمر بین أمرین» را در نفس افعال فهمیده اند، امر بر ایشان مشتبه شده است و لهذا جبر منفی را در این حدیث جبر اشاعره فهمیده اند و تفویض منفی را ردّ بر معتزله دانسته اند، با اینکه سخن اشاعره و معتزله در نفس افعال است و حدیث «أمر بین أمرین» (۱)در قدر در افعال-چنانکه در صدر باب گفتیم، بلکه «لا جبر» در این حدیث -ردّ است بر قدریّهٔ این امّت که فرقه دوم از سه فرقهٔ مذکوره باشند.

«ولا تفویض» ردّ است بر قدریّهٔ اصل که ذکر ایشان مقصود است در این فصل.

صاعقه: بدان که عمدهٔ شبههٔ قدریّه این است که گویند: گناه حضرت آدم مثلاً اگر به تقدیر است آدم را چه تقصیر است و دفع این شبهه بحلّ و نقض است.

امّا حلّ: پس گوییم که: این در صورتی است که ما بقدر لازم عقلا و قضای حتم قایل باشیم و چگونه به این قایل توان شد و حال آنکه این با جبر اشاعره در بسیاری مفاسد شریک است [و] قائلان به آن موافق حدیث، قدریّهٔ این امّت و مجوس این امّتند، چنانکه اشاره شد.

وامّا قول حافظ: به آن سرم که ننوشم می و گنه نکنم اگر موافق تدبیر من بود تقدیر

پس این سخن مبنیّ است بر اصل بی بنیاد صوفیّه که گناه بلکه کفر را در کارخانهٔ عشق ضرور می دانند چنانکه گذشت.

و از این گذشته گوییم که: تقدیر تابع علم است و علم تابع معلوم؛ یعنی چون چنین بود چنین تقدیر فرمود، گو آنکه چون چنین تقدیر فرمود چنین شده باشد، این است سرّ این فقرهٔ دعای کمیل که: «ولا حجّه لی فیما جری علیّ فیه قضاؤک، وألزمنی حکمک وبلاؤک» (۲).

۱- ۱) . الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۱۴؛ [۱] عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۹، ح ۱۶۵.

۲- ۲) . مصباح المتهجّد، ص ۸۴۴؛ [۲]المصباح، کفعمی، ص ۵۵۷. [۳]

و احتجاج عایشه به قضا و قدر و اعتذار او در گناه خود، به قولش «أمر قضی علیّ» عذری است از گناه بدتر.

شعر: قضا را دست پیچ خود کند از کجروی نادان گناه خویشتن را کور دایم بر عصا بندد

پس غرض عایشه از این معذرت، هر گاه این باشد که گناه من امری است که به قضا اجر یافته است بر من و: با دست قضا ستیزه نتوان کردن با مشت علاج نیزه نتوان کردن

پیشتر دانستی که در افعال اختیاری عباد، قضای حتم و قدر لازم نمی باشد، با قطع نظر از آنچه گفتیم که: قضا تابع است؛ و هر گاه غرض این باشد که گناه من چون به قضاست لا محاله خیر باشد، که: «الخیرُ فیما یقضی اللّه» (۱)بر آن قیاس که از حضرت آدم در جواب حضرت موسی علیه السلام بیاید، این قیاسی است مَعَ الفارق و وجه فرق نیز در همانجا بیاید.

و اگر مطمح نظرش این است که آنچه بر بندگان به قضا اِجرا یافته خدای تعالی سؤال نخواهد نمود ایشان را از آن، چنانکه فرموده اند: إذا کان یوم القیامه وجمع اللّه الخلائق سألهم عمّا عهد إلیهم، ولم یسألهم عمّا قضی علیهم (۲).

عارف باده نوش سلسبیلی مولانا احمد اردبیلی در شرح و بیان این حدیث می فرماید:

هر گاه روز قیامت شود و حقّ تعالی خلایق را در عرصهٔ محشر جمع آورد، سؤال خواهد نمود از بندگان عهدی را که به ایشان در روز عهد و میثاق-که روز «أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ» باشد-کرده و سؤال نخواهد نمود از آن چیزهایی که به قضا و قدر اجرا یافته؛ چه در آن روز به موجب «أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی» ؛ (۳)از بندگان پرسیده بود

۱- ۱) . شرح إحقاق الحقّ، ج ۱، ص ۲۸۱.

۲- ۲) . کنزالفوائد، ج ۱، ص ۳۶۷؛ [۱]کشف الغمّه، ج ۲، ص ۱۷۸. [۲]

۳- ۳) . اعراف (۷) :۱۷۲. [۳]

که: آیا من پروردگار شما نیستم؟ و همه اقرار به پروردگاری او و اعتراف به بندگی خود نموده بودند، پس باید که از عهدهٔ عهد خود بیرون آیند و خدای خود را که اقرار به ربوبیّتش کرده اند بشناسند و بعد از شناختن، به آنچه لازمهٔ بندگی و انقیاد و فرمان برداری است از ارتکات طاعات و اجتنات از معصیت و پیروی رُسُل و جانشینان ایشان، قیام نماید و از قضا و قدر والعلم عندالله سؤال نخواهند نمود؛ به جهت آنکه چنانکه محقّقان بیان نموده اند، قضا حکم اجمالی است به احوال موجودات و قدر تابع علم ازلی است و این علم، تابع علم به اعیان ثابته است، چنانکه علم آخری تابع اعیان ثابته است و مراد از سرنوشت مشهور ظاهر این باشد، چنانکه در قرآن مجید می فرماید: «قُلْ لَنْ یُصِیبَنا إِلاّ ما کَتَبَ اَللّهُ لَنا» ؛ (۱)یعنی به ما نمی رسد مگر آنچه برای ما نوشته شده است و هر چیزی بنابر استعدادی که دارد موافق آن از جانب اللّه به آن فیض می رسد.

یکی که مستعدّ ایمان است می یابد و دیگری که مهیّای کفر است کافر می شود و گناه کسی دیگر نیست، چنانکه فرموده: «فَلا تَلُومُونِی وَ لُومُوا أَنْفُسَکُمْ» ؛ ۲ یعنی خود را ملامت و سرزنش کنید، نه مرا؛ چه از یک زمین و آب یک چشمه، خربزهٔ شیرین و حنظل تلخ برمی آید و از یک چوب، خار و گل ظاهر می شود و درخت میوه دار و شاخ بی بر قد می کشد، (۲)انتهی کلامه.

لمؤلّفه: عالم چو نهال های گوناگون بود در کتم عدم

مجملاً ـ محقّقان اهل عقل و نظر و اهل کشف و شهود، جملگی برآنند که اعیان جمیع اشیای موجوده فی الخارج، پیش از وجود خارجی در علم حقّ بوده اند و مجعول به جعل جاعل نبوده اند. آن اعیان موجود به وجود علمی غیر موجود به

۱- ۱) . توبه (۹) :۵۱. [۱]

۲- ۳) . حدیقه الشیعه، ج ۲، ص ۸۱۲-۸۱۳. [۲]

وجود عینی را اعیان ثابته خوانند و گویند: اعیان ثابته را اقتضای ذاتی بوده که معبّر به استعداد و قابلیّت است و ایجاد هر عینی در خارج یا تجلّی وجود حقّ به صورت آن عین علی اختلاف الرأیین نیست، مگر موافق استعداد بی کم و زیاد، إن خیراً فخیراً، و إن شرّاً فشرّاً، پس چنانکه حقّ تعالی فرموده: «فَلِلّهِ اَلْحُجَّهُ اَلْبالِغَهُ» ، ۱ حقّ را بر خلق حجّتی قوی است که هر چه به شما داده ایم به تقاضای ذات شما بوده است و هر یک از شما آنچه به زبان استعداد طلبید، یافت.

دریاب این را، که تا کسی این را درنیابد لذّت ایمان را در نمی یابد، چنانکه فرموده اند: لا یجد العبد طعم الإیمان حتّی یعلم أنّ ما أصابه لم یکن لیخطئه، وما أخطاه لم یکن لیصیبه (۱).

اگر به لطف الهی این دقیقهٔ حدیقه را فهمیدی، معنی این حدیث و احادیث مشکلهٔ دیگر را از قبیل حدیث: السعید سعید فی بطن اُمّه، والشقیّ شقیٌّ فی بطن اُمّه (۲)توانی فهمید. امّا کجاست که بفهمی این دقیقه را و کو که بو کنی این گل حدیقه را، پس در خور فهم تو، حلّ دیگر در این محلّ به خاطر می رسد و آن چنان است که گوییم: تقدیر خدا در گناه همین به عدم منع است و بس و از اینکه اکثر شرایط و اسباب گناه به قضا و قدر است، چون اسباب و شرایط بینٌ بین و ذو جهتین خلق شده اند، چنانکه در بیان معنی «أمر بین أمرین» بیاید، لهذا به تقدیر دفع تقصیر نمی شود.

و امّا نقض

اوّلاً: وجوب انتهای سلسلهٔ حوادث به واجب تعالی، چنانکه بیاید.

و ثانیاً: با قطع نظر از عمومات عقلیّه و نقلیّه، در نصوص بخصوص منصوص است که: گناه حضرت آدم چندین سال پیش از خلق او نوشته شده بود و این نیز خواهد آمد.

۱- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۵۸، باب فضل الیقین، ح ۷. [۱]

۲- ۳) . التوحید، ص ۳۵۶، باب السعاده و الشقاوه، ح ۳.

و ثالثاً: اگر بی تقدیر خدا امری از قوّه به فعل آید، شرک لازم آید، این است که فرموده اند: «القدریّه مجوس هذه الاُمّه» (۱).

معادن

[معدن اول]:

قبل از این بیان شد که قدریّه منکران قدر را گویند و این نیز گفته شد که: قائلان به قدر لازم نیز در اخبار، قدریّهٔ این امّتند، پس ایشان موافق حدیث، مجوس این امّت نیز باشند و چون انکار قدر و قول به قدر لازم-هر دو-تمجّس باشد، پس قدر غیر لازم که قدری است بینٌ بین و امری است بین امرین، حقّ بود، نه جبر، چنانکه جبریّه در معنی حدیث مذکور گفته اند:

شعر: هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی گفتا که او مانند گبر است

زیرا که جبریّه نیز مانند قدریّه اند، بلکه قدری از قدریّه رسواترند، چنانکه در ابیات مثنوی گذشت که: «در خرد جبر از قدر رسواتر است» ، لیکن مراد از قدر در این بیت تفویض است و اطلاق قدر بر این معنی شایع است و در کلامی که از کتاب اوصاف اشراف و غیر آن نقل می شود واقع است و از شرح اشارات نیز کلامی یحتمل بیاید متضمّن اطلاق قدر بر جبر اشاعره، بلکه هم بر «أمر بین أمرین» حکما که نوعی از جبر است و وجه این اطلاقها در معدن چهارم بیاید.

و امّا جبر در این بیت پس جبر اشعری است و در بیت مقابل آن، جبر دیگری، نه جبر اشعری، چنانکه گذشت.

معدن دوم:

احادیث مستفیض و بالمعنی متواتر است که افعال عباد واقع می شود به قضا و قدر خدا و خدا اعزّ است از آنکه ذرّه ای از ذرّات بدون استناد به قضا و قدر او موجود تواند

۱- ۱) . التوحید، ص ۳۸۲، باب القضا و القدر. . . ، ح ۲۹؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۱۶۶، ح ۱۷۵. [۱]

شد و علما گفته اند که: قضا و قدر به چند معنی وارد شده است:

اوّل: به معنی خلق، کما فی قوله تعالی: «فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ» ؛ (۱)أی فخلقهنّ.

و قوله جلّ وعلا: «وَ قَدَّرَ فِیها أَقْواتَها» ؛ (۲)أی خَلَقها؛ و این در جمیع موجودات نتواند بود؛ چه به دلیل ثابت شد که افعال عباد به خلق و ایجاد خدای تعالی نیست.

دوم: به معنی ایجاب و الزام غیر عقلی، کما فی قوله تعالی: «وَ قَضی رَبُّکَ أَلاّ تَعْبُدُوا إِلاّ إِیّاهُ» ، (۳)وقوله: «قَدَّرْنا بَیْنَکُمُ اَلْمَوْتَ» ؛ (۴)أی ألزمناه؛ و این معنی نیز عامّ نتواند بود، بلکه مخصوص واجبات است.

سیّم: به معنی اعلام، کقوله تعالی: «وَ قَضَیْنا إِلی بَنِی إِسْرائِیلَ فِی اَلْکِتابِ لَتُفْسِدُنَّ فِی اَلْأَرْضِ» ۵ و قوله: «إِلاَّ اِمْرَأَتَهُ قَدَّرْنا إِنَّها لَمِنَ اَلْغابِرِینَ» ؛ (۵)أی أعلمنا بذلک، وکتبنا فی اللّوح المحفوظ، و این معنی صحیح است در جمیع حوادث، خواه افعال عباد و خواه غیر آن.

مؤلّف گوید که: اینها همه حقّ است و قبولش لازم و ردّش غیر جایز و همچنین است اینکه محقّق طوسی-طاب ثراه القدّوسی- حدیث حضرت امیر المؤمنین علیه السلام را بعد از انصراف از صفّین مؤیّد آورده و وجه تأیید ظاهر است.

و منکر که فاضل قوشچی باشد مکابر است؛ زیرا که اشاره به معنی اوّل است قول سائل در این حدیث که: «وکیف لم نکن فی شیء من حالاتنا مکرهین، ولا إلیه مضطرّین، وکان بالقضاء والقدر مسیرنا ومنقلبنا ومنصرفنا» ؛ (۶)و اشاره به معنی دوم است آنجا که سائل گفت: پس قضا و قدری که به آن سفر ما واقع شد چیست؟ حضرت فرمود: «الامر من اللّه الحکیم، ثمّ تلی هذه الآیه: «وَ قَضی رَبُّکَ أَلاّ تَعْبُدُوا إِلاّ» ۸۹.

۱- ۱) . فصلت (۴۱) :۱۲. [۱]

۲- ۲) . فصلت (۴۱) :۱۰. [۲]

۳- ۳) . إسراء (۱۷) :۲۳. [۳]

۴- ۴) . واقعه (۵۶) :۶۰. [۴]

۵- ۶) . حجر (۱۵) :۶۰. [۵]

۶- ۷) . الکافی، ج ۱، ص ۱۵۵، باب الجبر والتفویض. . . ، ح ۱. [۶]

لکن قدر در آن احادیث مستفیضه اشاره است به معنی که گفتیم: قدریّه منکرند و حدیث یونس بن عبدالرحمن دلالت کرد بر آن و قضا در آن احادیث عبارت است از حکم اجمالی به افعال عباد و اعلام و تبیین و ثبت و سررشته و به گمان فقیر در حدیث مؤیّد نیز قضا و قدر به همین معنی است؛ چون سائل پی آن نمی توانست برود و راه اطمینان به آن نتوانست سپرد.

امام علیه السلام آن را در آخر به عبارتی بعید گردانید و معنی دیگر در خور فهم او به او فهمانید، چنانکه عادت ایشان است در تکلیم و تعلیم ناس؛ یعنی اینکه امام به روایتی در جواب سائل فرمود که: همین امر و نهی و وعد و وعید، قضا و قدر خداست در افعال و اعمال ما خلاف مقتضای ظاهر است و برقیاس «هِیَ مَواقِیتُ لِلنّاسِ» ۱ از قبیل تلقّی سائل بغیر مایترقّب به حمل سؤال بر غیر مراد سائل، تنبیهاً علی أنّ الأولی والألیق بحاله هو هذا دون ذاک؛ لأنّه صعب مستصعب، بعید عن الإدراک ولا یتعلّق به غرض.

معدن سیّم:

حدیث مؤیّد که در طی بیان اشاره شد به آن، در آخر فصل بلفظه خواهد آمد.

شهیر آفاق و صاحب اشراق مولانا عبدالرزّاق نیز در کتاب گوهر مراد (۱)مضمون این حدیث را ایراد نموده، لکن به عبارتی که در بیان مفاد حدیث قاصر است و موافق متن و منطبق بر جمیع اجزای آن نیست و از این گذشته در آن حدیث موافق سؤال و به مقتضای ظاهر حال مطلق اضطرار نفی شده و در عبارت گوهر مراد، این اضطرار منفی به جبر اشعری معنی شده با اینکه حدیث تاب این معنی ندارد و وجه حمل اضطرار

۱- ۲) . گوهر مراد، ص ۳۲۰-۳۲۲.

در حدیث بر خصوص جبر، ظاهر این است که ایشان اضطرار را بالکلیّه منتفی نمی دانند، بلکه در نفس اختیار به اضطرار قائلند و جوابش قبل از این گذشت و بعد از این نیز بیاید.

پس صواب، نفی اضطرار است مطلقاً، خواه در اختیار و خواه در افعال، چنانکه صریح این حدیث و احادیث دیگر است و حمل آن در این احادیث بر جبر بخصوص و تخصیص آن به این فرد مخصوص، مبنی است بر قول به اضطرار در نفس اختیار و بطلان آن بنابر بطلان، مبنی علیه ظاهر است.

معدن چهارم:

احادیث در قدح قدریّه و مدح قدر مستفیض است و بعضی از آنها با بعضی آیات نیز نقیض است و سرّش همان است که گفتیم که: قدریّه در اخبار دو اطلاق دارد:

یکی به معنی منکران قدر. و دیگری به معنی قائلان به قدر لازم و قضای حتم؛ والحقّ قدریّه به هر دو اطلاق باطل است.

و قدر غیر لازم و قضای غیر حتم که مذهب عدلیّه است اَعدل است و صواب این است که از حضرت امام محمّد باقر علیه السلام منقول است که فرمود: آیهٔ «ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ * إِنّا كُلَّ شَیْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ» ۱۲. در قدریّه نازل شده است.

و از حضرت صادق علیه السلام منقول است که فرمود: «إنّ القدریّه مجوس هذه الاُمّه، وهم الذین أرادوا أن یصفوا اللّه بعدله، فأخرجوه عن سلطانه، وفیهم نزلت هذه الآیه: «یَوْمَ یُسْحَبُونَ إلی قوله- بِقَدَرٍ» ۳۴.

و نیز از حضرت صادق منقول است که فرمود: «وَما أنزل اللّه هذه الآیه إلّافی القدریّه: «- إِنَّ اَلْمُجْرِمِینَ -إلی قولی تعالی- بِقَدَرٍ» ۵۶.

و از حضرت امام رضا علیه السلام منقول است که به یونس بن عبد الرحمان فرمود: «یا یونس، لا تقل بقول القدریّه؛ فانّ القدریّه لم یقولوا بقول أهل الجنّه، ولا بقول أهل النّار، ولا بقول إبلیس، وإنّ أهل الجنّه قالوا: «اَلْحَمْدُ لِلّهِ اَلَّذِی هَدانا لِهذا وَ ما كُنّا لِنَهْتَدِیَ لَوْ لا أَنْ هَدانَا اَللّهُ» ۷ وقال

أهـل النّـار: «رَبَّنـا غَلَبَتْ عَلَيْنا شِـقْوَتُنا وَ كُنّا قَوْماً ضالِّينَ» ۱ وقال الشّـيطان: «فَبِما أَغْوَيْتَنِى» ۲. فقلت: واللّه مـا أقـول بقولهم، ولكن أقول: لا يكون شيء إلّابما شاء اللّه وأراد وقدرّ وقضا، فقال: «يا يونس، تعلم ما المشيّه؟» قلت: لا، قال: «هى الذكر الأوّل، فتعلم ما الإراده؟» قلت: لا، قال: «هى العزيمه على ما يشاء، فتعلم ما القـدر؟» قلت: لا، قال: «هى الهنـدسه ووضع الحدود من البقاء والفناء» ثمّ قال: «والقضاء هى الأحكام وإقامه العين» . قال: فاستأذنته قبل رأسه وقلت: فتحت لى شيئاً كنت عنه فى غفله (۱).

و از اين قبيل احاديث بسيار است پس جمع ميانـهٔ اينها و ميانـهٔ آيه به حمل قدر است در آيه بر ثبوت قدر و در قدريّه بر انكار قـدر كه منسوب إليه در لفظ قـدريّه قدر باشد، لكن عدماً لا وجوداً مثل خصـى، پس حفظ كن اين را كه به هر كه برخورده ام به اين برنخورده است و پى به اين نبرده است. دريا چه قدر آب گهر داشته باشد در ناسفته قطب دايرهٔ كمال

مرحوم آقا جمال در رسالـهٔ فارسيّه گويد كه: احاديث در مذهب فرقهٔ قدريّه و اينكه ايشان مجوس اين امّتند مسـتفيض است و ممكن است كه ايشان مفوّضه باشند كه بنده را مستقلّ در افعال خود مى دانند، پس به دو قادر قائل شده اند:

يكى حقّ تعالى قادر بر افعال خود. و يكى بنـدهٔ قادر بر افعال خود، ماننـد مجوس كه به دو مبـدء قائل شـده اند: يزدان كه او را فاعل خيرات مى داننـد و اهرمن كه او را فاعل شـرور مى داننـد و ممكن است كه قـدريّه دو فرقهٔ جبريّه، يعنى جهميّه و اشاعره باشـند كه همـهٔ افعال را به قـدرت خـدا مى داننـد يا به قـدر او به معنى خلق و ايجاد؛ و تشبيه به مجوس به اعتبار اين باشـد، كه ايشان هر چند به دو مبدأ قائل شده اند، امّا خيرات و

۱- ۳) . الكافى، ج ۱، ص ۱۵۷، باب الجبر والتفويض. . . ، ح ۴. [۱]

شرور همه را فعل خدا می دانند مانند مجوس (۱).

و احادیث و کلام علمای ما در این باب مختلف است، از بعضی ظاهر می شود که مراد مفوّضه باشند و از بعضی ظاهر می شد که مراد جبریّه باشند.

و حدیث حضرت امیر المؤمنین علیه السلام بعد از معاودت از صفّین، به گمان فقیر ظاهر در ثانی است، واللّه یعلم.

مؤلّف گوید که: از تضاعیف آنچه پیشتر گفتیم معلوم شد که قدریّه به نصّ اهل لغت و ظاهر احادیث، بخصوص حدیث یونس بن عبدالرحمان و به مقتضای جمع میانهٔ احادیث و آیات، نیستند مگر منکران قدر؛ و منکران قدر کجا و اشاعره کجا؟ !

و امّا حدیث حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که به آن مستظهر شده است و قدریّه را در آن حدیث، ظاهر در اشاعره و جبریّه گمان کرده است، به گمان فقیر قدریّه در آن حدیث، موافق سؤال و به مقتضای ظاهر حال، اشاره است به قائلان قدر لازم و قضای حتم مذکورین در اوایل آن حدیث و ایشانند که قدریّهٔ این امّتند، چنانکه پیشتر گفتیم.

و قدریّه به این معنی اگرچه با اشاعره در بسیاری مفاسد شریکند-چنانکه مفوّضه با قدریّه اصل شریکند-لکن غیر اشاعره اند. بالغرض والتقدیر که قدریّه در این حدیث ناب، این معنی داشته باشد یقین است که در احادیث متقدّمه و نظایر آنها تاب این معنی ندارد، خصوص حدیث یونس بن عبدالرحمان، پس حمل سایر احادیث بر این معنی وهم محض است و هم چنین است آنچه در وجه تسمیهٔ این دو فرقه و فرقهٔ مفوّضه به قدریّه گفته است؛ چه این موقوف است بر آنکه لفظ قدریّه به معنی قائلان به قدر باشد و قدر به یکی از دو معنی او بود و نه چنین است، چنانکه پیشتر دانستی، بلکه نسبت قدریّه مانند نسبت خصی است، یا مانند نسبت کرسی است.

ففی شرح الرضی:

إذا کان لنا تأنیث لفظیّ کغرفه وبشری وصحرا، ونسبه لفظیّه ککرسی، فلا بأس أن یکون لنا تعریف لفظیّ (۲).

و همچنین است آنچه در وجه تشبیه این سه فرقه به مجوس گفته است، خصوص

۱- ۱) . مبدأ و معاد (رسالهٔ اصولِ دین) ، ضمن رسائل آقا جمال خوانساری، ص ۱۸۱.

۲- ۲) . شرح الرضی علی الکافیه، ج۳، ص ۲۴۷. [۱]

در وجه تشبیه جبریّه و اشاعره که گفته: «امّا خیرات و شرور همه را فعل خدا می دانند مانند مجوس» ؛ زیرا که مجوس شرور را فعل خدا نمی دانند، چنانکه آن جناب خود اوّل نقل کرد، پس اگر بدل از این عبارت چنین می فرمود که: «امّا خیرات و شرور را فعل بنده نمی دانند، مانند مجوس» ، این ناخوشی وارد نبود و حقّ در وجه تشبیه این سه فرقه به مجوس همان است که پیشتر گفتیم.

و همچنین وجه تسمیهٔ ایشان به قدریّه و در اینجا نیز در وجه تسمیهٔ مذکوره گوییم که: اطلاق قدریّه بر این سه فرقه درست نمی آید مگر به مناسبت معنی علمی این لفظ، نه به اعتبار معنی نسبی آن؛ یعنی این اطلاق بنابر آن است که این فِرَق نیز مانند قدریّه منکر قدرند فی الجمله؛ چه قدر نیست مگر به مدخلیّت اسباب و مدخلیّت مسبّب الأسباب با هم و مفوّضه منکرند مدخلیّت مسبّب الأسباب را و نظر را مقصور گردانیده اند بر اسباب؛ و اشاعره و جبریّه منکرند مدخلیّت اسباب را و نظر را مقصور گردانیده اند بر مسبّب الأسباب.

پس چون در هر یک از این سه مذهب انکار قدر شده است فی الجمله، به این مناسبت ایشان را قدریّه و مانند قدریّه توان گفتن و اگر نه ایشان کجا و قدریّه کجا؟ ! قدریّه مذهبی است برأسه و اصلی است بنفسه، چنانکه دانستی.

آری بنابر آنچه در حواشی خاتمه خواهی شنید که معتزله صریح گفته اند که: قضا و قدر در افعال اختیاری عباد نمی باشد، پس در اطلاق قدریّه بر معتزله حاجت نباشد به آنچه در اینجا او گفت، یا ما گفتیم، مگر آنکه مراد معتزله نفی قدر لازم و قضای حتم باشد و ظاهر این است، والعلم عند اللّه.

درّ فاخر: ملّخص کلام در این مقام به آنکه معتزله و اشاعره هر دو فرقه، قدریّهٔ این امتند.

و احادیث که در این باب مختلف است همه حقّ است، لکن نه به یکی از آن دو احتمال مرحوم آقا جمال، بلکه به جهت آنکه معتزله گفته اند که: در افعال عباد قضا و قدر نیست و مانند قدریّه، اصل منکر قدر شده اند و اشاعره به قدر لازم و قضای حتم

قائلند و همچنین این دو فرقه، مجوس این امّتند، لکن باز نه به اعتبار آنچه در کلام آن مرحوم گذشت، بلکه معتزله به اعتبار اینکه اگر ذرّه ای از ذرّات بدون استناد به قضا و قدر موجود شود شرک لازم آید و اشاعره به اعتبار اینکه ایشان خیرات و شرور را فعل بنده نمی دانند مانند مجوس، چنانکه گذشت.

و آن جناب با اعتقاد به اینکه قدریّه مأخوذ است از قدرت یا از قدر به معنی خلق و ایجاد، در این باب معذور است.

لعل حدیث حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که جناب آقا در طیّ بیان اشاره به آن فرموده اند این است:

آخوند فیض در الوافی از الکافی روایت کرده که:

کان أمیر المؤمنین علیه السلام جالساً بالکوفه بعد منصرفه من صفّین، إذاً قبل شیخ فحثا بین یدیه، ثمّ قال له: یا أمیر المؤمنین، أخبرنا عن مسیرنا إلی أهل الشام بقضاء من اللّه وقدر؟ فقال له یا أمیر المؤمنین علیه السلام: أجل یا شیخ، ما علوتم تلعه، ولا هبطتم بطن وادٍ إلّابقضاء من اللّه وقدر. فقال له الشیخ: عند اللّه أحتسب عنائی یا أمیر المؤمنین؟ ! فقال له: مه یا شیخ، فواللّه لقد عظّم اللّه لکم الأجر فی مسیرکم وأنتم سائرون، وفی مقامکم وأنتم مقیمون، وفی منصرفکم وأنتم منصرفون، ولم تکونوا فی شیء من حالاتکم مکرهین، ولا إلیه مضطرّین. فقال له الشیخ: وکیف لم تکن فی شیء من حالاتنا مکرهین، ولا إلیه مضطرّین، وکان بالقضاء والقدر مسیرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟ ! فقال له: وتظّن أنّه کان قضاء حتماً وقدراً لازماً، إنّه لوکان کذلک لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهی والزجر من اللّه عزّوجل، وسقط معنی الوعد والوعید، فلم یکن لائمه للمذنب، ولا محمده للمحسن، ولکان المذنب أولی بالإحسان من المحسن، ولکان المحسن أولی بالعقوبه من المذنب، تلک مقاله إخوان عبده الأوثان وخصماء الرحمان وحزب الشیطان وقدریه هذه الاُمّه ومجوسها، إنّ اللّه تعالی کلّف تخییراً أو نهی تحذیراً، وأعطی علی القلیل کثیراً، ولم یعص مغلوباً، ولم یطع مکرهاً، ولم یملک مفوّضاً، ولم یخلق السماوات والأرض وما بینهما باطلاً، ولم یبعث النبیّین مبشّرین ومنذرین عبثاً،

ذلک ظنّ الذین کفروا، فویل للذین کفروا من النار. فانشأ الشیخ یقول:

شعر: أنت الإمام الذی نرجو بطاعته

یاقوت: بدان که قائلان به «أمر بین أمرین» در نفی جبر و تفویض مستند شده اند به این حدیث، با اینکه این حدیث شریف چنانکه بر نفی جبر و تفویض دلالت دارد، بر نفی اضطرار نیز دلالت دارد، کما لا یخفی.

و «أمر بین أمرین» ایشان جبر در اختیار است که عین اضطرار است و اقرار ایشان به این معنی در کلام بسیار است. پس ایشان نیز به اقرار خود جبری باشند، گو جبر ایشان مانند جبر صوفیه غیر جبر اشاعره بود و از همه گذشته «لا جبر» در حدیث جبر، ایشان را نیز نافی است، بلکه در نفی هر گونه جبری کافی است و مخصّص منتفی است و «أمر بین أمرین» مخصّص نیست، چنانکه بیاید.

فصل ششم

اشاره

محقّقان علمای شیعه و جمهور حکماء متشرّعه قائلند به «أمر بین أمرین» موافق آنچه در احادیث اهل بیت علیهم السلام وارد شده است که: لا جبرَ ولا تفویض، بل أمر بین أمرین (۱)لکن این حدیث در احادیث به یکی از دو معنی است که بیاید و هر دو از محلّ نزاع بیرون است و مع هذا این بزرگواران در محلّ نزاع، مستند به این حدیث شده اند و هر کسی در تحقیق معنی آن سخنی گفته؛ بعضی موافق حدیث و خارج از محلّ نزاع و بعضی بر عکس و مجموع سخنان-علی ما یَحضرنی الآن- چهارده سخن است:

سخن اوّل:

بعضی گفته اند که: در همهٔ افعال جبر نیست و در همه تفویض نه، بلکه آدمی در

۱- ۲) . عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۹، ح ۱۶۵. [۱]

صحّت و مرض و خواب و بیداری و تذکّر و فراموشی و امثال اینها مجبور است و در افعالی که تکلیف به آنها متعلّق است مختار و این معنی باطل است به چندین وجه:

اوّل: آنکه «لا» در این حدیث برای عموم نفی است نه نفی عموم.

دوم: آنکه نزاع در افعال ارادیّه است نه مطلق افعال.

سیّم: آنکه تفویض در افعالی که تکلیف متعلّق است بر آنها، منتفی است شرعاً و عقلاً.

چهارم: آنکه این معنی خلاف معنی مأثور است.

پنجم: آنکه هر گاه این معنی مراد می بود، حضرت امیر بی مضایقه برای سائل بیان می فرمود.

ششم: آنکه جبر به این معنی را احدی در هیچ عهدی قائل نشده است که باید نفی کرد.

هفتم: آنکه «أمر بین أمرین» در این حدیث تفسیر قدر است، چنانکه بیاید و این معنی تفسیر قدر نتواند بود-نه شرعاً و نه عرفاً و نه لغةً-بلکه حال افعال عباد است.

سخن دوم:

بعضی گفته اند که: تفویض بحث نیست که حقّ تعالی جمیع اسباب فعل را به قدرت عبد گذاشته باشد و جبر بحث نیست که همه را خود به عمل آورده باشد. بلکه اسباب بعیده و ادوات فعل، مانند اعضا و جوارح و آب برای وضو و جامه برای ستر عورت او آفریده است و اسباب قریبه را به قدرت او گذاشته است و این معنی نیز باطل است، چنانکه از آنچه در بطلان سخن اوّل گفتیم ظاهر است و نزدیک به این سخن است، سخن نهم که از خود خواهم ذکر کرد.

سخن سیّم:

آنکه از بعضی احادیث ظاهر می شود که جبر اشعری باطل است

و تفویض به این معنی که خدا قادر نیست بر آنکه بنده را از اراده اش برگرداند و میان او و فعل او مانع

شود-چنانکه از کلام بعضی از معتزله ظاهر می شود-باطل است.

و «أمر بین أمرین» حقّ است که خدا بندگان را قدرت و اختیار داده برای مصلحت تکلیف و قادر است بر آن که ایشان را از ارادهٔ خود برگرداند و از افعال باز دارد.

مؤلّف گوید: بنابر این «أمر بین أمرین» به معنی «أمر بین قدرتین» باشد: قدرت بنده بر فعل و قدرت خدا بر منع؛ و این معنی هر چند در مدخلیّت بنده رساست، لکن خالی از مدخلیّت خدا است که محلّ دعوا است. این است که بعضی اکابر به جای قدرت خدا بر منع، عدم منع را اعتبار کرده [اند]، چنانکه در سخن آخر بیاید.

سخن چهارم:

آنکه قدرت و ارادهٔ عباد و توفیق و خذلان ربّ العالمین هر دو دخیلند در وجود فعل، لکن توفیق و خذلان مضطر بّه فعل یا ترک نمی گردانند، چنانکه اگر آقایی غلام خود را مأمور کرد که فردا فلان کار را بکن و آن کار را در شب به او بفهماند و بگوید که: اگر بکنی صد دینار به تو می دهم و اگر نکنی تو را صد چوب می زنم، اگر آقا به همین اکتفا کند و بنده، قادر بر آن فعل باشد و آقا داند که به محض این از بنده این کار را نخواهد کرد و بعد از وقت فعل، صد چوب او را بزند، هیچ یک از عقلا او را مذمّت نمی کند بر آن عقوبت و نمی گویند که او را مجبور ساخته بر نکردن آن عمل و اگر اکتفا به آن نکند و بار دیگر او را بطلبد و بگوید که: مبادا نکنی و ساعتی دیگر کسی بفرستد که او را نصیحت کند که ترک نکند و چون شب شود او را نوازشی کند و نویدها دهد تا آنکه در روز دیگر آن بنده آن عمل را به جا آورد و در وقت عمل کسی او را جبر نکند، هیچ عاقل نمی گوید که: او را جبر کرد بر عمل و او مستحقّ مزد نیست؛ بلاتشبیه هدایات و الطاف و توفیقات جناب اقدس الهی نسبت به عباد چنین است و ایشان نه به فعل آنها مجبورند و نه به ترک آنها و شیخ ابو جعفر قمی رحمه الله در رسالهٔ اعتقادات خود همین معنی را از حضرت امام جعفر الصادق علیه السلام در حدیث: «لاـجبر ولاـ تفویض، بل أمر بین أمرین» در سلک تقریر کشیده [است] (۱).

۱- ۱) . الاعتقادات، ص ۲۹. [۱]

مؤلّف گوید: چون مفوّضه به هدایات عامّه قائلند و منکر امر و نهی و وعد و وعید الهی نیستند، پس باید مراد از هدایات و الطاف در این سخن، هدایات خاصّه و الطاف مختصّه باشد و مراد آنکه هدایات خاصّه و توفیقات مختصّهٔ خدا برای کسی که مستحقّ آنها باشد، به نیّات و اعمال حسنهٔ او دخیل است در فعل طاعات و خذلان خدا واگذاشتن او را به خود دخیل است در فعل معاصی.

امّا هیچ یک به حدّی نمی رسد که سلب اختیار از او شود و او مضطرّ باشد در فعل یا ترک، مانند آقایی که دو غلام داشته باشد و هر دو را به یک فعل مأمور سازد، مثل آنکه به هر دو بگوید: فردا بروید و فلان متاع را برای من هر یک بخرید و هر یک که این کار را بکند صد دینار به او می دهم و هر یک که نکند ده تازیانه او را می زنم. اگر به همین اکتفا کند در باب هر دو و یکی بکند و یکی نکند، آنکه کرده است مستحقّ صد دینار است و آنکه نکرده است مستحقّ ده تازیانه است.

و اگر یک غلام که فرمان بردارتر است و خدمات بیشتر کرده است و او را دوست تر می دارد، بعد از آنکه به هر دو آن تکلیف را کرد و حجّت را تمام کرد، او را به تنهایی بطلبد و ملاطفتها و مهربانیها بکند که البتّه فردا آن خدمت را بکن و شب از برای او طعامی بفرستد و الطاف زیاده ای نسبت به این غلام بکند و فردا این غلام این خدمت را بکند و آن دیگری نکند، اگر این را صد دینار بدهد و آن را ده تازیانه بزند، هیچ کس او را مذمّت نمی کند؛ زیرا که نه این غلام در کردن ملجا شده است و نه او در نکردن و هر دو به خواهش خود اختیار این فعل و ترک کرده اند و حجّت آقا بر هر دو تمام است. این است معنی این سخن چهارم چنانکه لؤلؤ صدف تقوی بیان فرموده است.

و چون معنی این سخن را به نحوی که بیان شد فهمیدی، بدان که این سخن و همچنین سخن سیّم هر چند هر دو حقّ است و آنچه در معنی این حدیث از احادیث اهل بیت علیهم السلام ظاهر می شود یکی از این دو وجه است، نهایت هیچ یک از این دو وجه،

دخل به محلّ نزاع نـدارد؛ چه در صـدر باب گفتیم که: نزاع در این است که آیا خـدا را مدخلیّتی در اصل صـنعت می باشد یا نه؟

و «أمر بین أمرین» به هیچ یک از این دو وجه، مفید هیچ یک از این دو شقّ تردید نیست و سرّش آن است که حدیث «أمر بین أمرین» که در احادیث به این دو وجه بیان شـده است، در بیان قـدر است و قدر در افعال بر وجه اجمال به یکی از این دو وجه است.

و امّا اصل فاعلیّت و نفس صنعت که محلّ نزاع است، پس امری است دیگر.

سخن پنجم:

آنکه قـدرت و ارادهٔ عبـاد و اراده و قـدرت ربّ العبـاد هر دو دخیلنـد در وجود فعـل و نه چنـان است که وجود فعـل به محض قـدرت و ارادهٔ خـدا باشـد، چنانکه مذهب اشاعره است و نه چنان است که به مجرّد قدرت بنده باشد بی مدخلیّت قدرت خدا؛ چه قدرت بنده به قدرت خدا خلق شده است، پس فعل بنده به قدرت خدا باشد.

و قاضی در إحقاق الحقّ «أمر بین أمرین» را به این معنی دانسته، آنجا که در مقام محاکمه میان اشاعره و معتزله گفته:

إن أراد الأشـاعره بقولهم: إنّه لا ـ مؤثّر فی الوجود إلّااللّه، أنّه علّه قریبه لجمیع الموجودات، بأن یکون مؤثّراً فیها لا بواسـطه شـیء آخر، فهو بعید عن الصواب، و خروج عن الملّه الإسلامیّه، وإسناد للقبائح والشرور إلیه تعالی، وکلّ ذلک مستلزم للمحال و نقول للمعتزله: إن أرادوا بکون العبد موجداً لفعله أنّه علّه تامّه لوجود أثره وانقطاع تأثیر اللّه عنه، سواء کان بواسـطه أو بلاواسطه، فهذا أیضـاً بعیـد عن الصواب؛ لأنّ فعل العبـد بالضـروره متوقّف علی قـدرته، وبالضـروره لیست منه، فلا یکون هو علّه تامّه فی وجود أثره. ثمّ نقول: علّه العلّه هل هی علّه بالحقیقه أم لا؟ فإن کان علّه العلّه علّه حقیقه، کان الجمیع مستنداً إلی اللّه تعالی، لکنّ الأمر لیس کـذلک، بـل علّه العلّه علّه علی سبیل المجاز؛ لوجوب إسـناد الأثر إلی المباشـر القریب، ولما کان العبـد مباشـراً قریباً لفعله اسندت الأفعال الواقعه بحسب قدرته إلیه؛ لأنّه السبب فی وجودها، مثل ذلک أنّ النحل موجد للعسل، ولا یقال: إنّ

النحل یوجد الحلاوه فی الذائقه، بل الموجد لها هو العسل؛ لأنّه العلّه القریبه، والنحل أوجد الحلاوه بواسطه العسل، فهو علّه لعلّه الحلاوه، لا علّه للحلاوه حقیقه، وعلی هذا یحمل الآیات الوارده فی القرآن الّتی بعضها یدلّ علی إسناد الأفعال إلی اللّه، وبعضها یدلّ علی إسناد الأفعال إلینا، وینطبق علی المذهب الحقّ أعنی قول: «لا جبر ولا تفویض، ولکن أمر بین أمرین» کما روی عن الإمام الهمام جعفر بن محمّد الصادق علیه السلام، واختاره الشارح الجدید للتجرید فقال: «والحقّ فی هذه المسأله أنّ ولا جبر ولا تفویض، بل أمر بین أمرین، وذلک لأنّ لقدره العبد تأثیراً فی أفعال نفسه، لکن قدرته علی الفعل لا یکون مقدوراً له، بل یخلقها اللّه فیه، ولقدره اللّه تعالی أیضاً مدخل فی صدور الفعل عنه، فلا یکون جبراً صرفاً ولا تفویضاً صرفاً، بل أمر بین أمرین (۱).

این بود سخن قاضی-نوّر اللّه مرقده-در بیان معنی «أمر بین أمرین» و محاکمه میانهٔ فریقین و قطع دایرهٔ نزاع من البیّن.

مؤلّف گوید: در این سخن نیز سخن می رود از چند وجه:

وجه اوّل: آنکه در فصل سیّم فهمیدی که مراد معتزله از استقلال بنده در نفس فاعلیّت است و دانستی که ایشان بنده را علّت مستقلّهٔ فعل نمی دانند، پس حمل استقلال بنده در کلام معتزله بر علّت مستقلّه بودن بنده بر وجه مذکور، از انصاف دور است.

دوم: آنکه حدیث «أمر بین أمرین» در قدر و تقدیر است، چنانکه خواهی دانست و موضوع مسأله نفس فاعلیّت و خصوص صنعت است چنانکه دانستی.

سیّم: آنکه «أمر بین أمرین» در کلام اهل بیت علیهم السلام به غیر این معنی است. که او ذکر کرده است چنانکه گذشت.

پس حمل آن بر این معنی اجتهاد است در مقابل نصّ، لکن از این قبیل اجتهادات در اصول و فروع شیوع دارد و گویا بنایش بر این حدیث که: لا تکوننّ ممّن یقول فی

۱- ۱) . شرح إحقاق الحقّ، ج ۱، ص ۴۱۵.

الشیء إنّه فی شیء واحد (۱).

و چون این جمله دانستی، بدان که حقّ محاکمه این است که گوییم: اینکه معتزله فعل بنده را از بنده می دانند نه از خدا، اگر غرض ایشان نفی فاعلیّت خدا است به این معنی که فاعل فعل بنده، خود بنده است نه خدا، قبولش لازم و ردّش غیر جایز چنانکه دانستی و اگر غرض نفی مطلق علّیّت خداست در فعل بنده، ردّش لازم و قبولش غیر جایز؛ لوجوب انتهای سلسله الحوادث إلیه تعالی؛ و اینکه اشاعره فعل بنده را از خدا می دانند هر گاه غرضشان این است که خدا بنفسه فاعل آن است، انکارش لازم و قبولش غیرجایز و هر گاه غرض علّیّت خدا است به این معنی که فعل بنده در سلسلهٔ استناد و صدور، منتهی به خداست، قبولش لازم و ردّش غیر جایز و آنچه از تتبّع کلام طرفین ظاهر می شود مثل آنکه اشاعره در ردّ معتزله می گویند که: اگر بنده مستقلّ باشد شرک لازم آید و معتزله در جواب می گویند که: هر گاه خدا بنده را قدرت داده باشد و او را مستقلّ گردانیده باشد شریک او نخواهند بود، چنانکه از همین قاضی در جواب قاضی اشاعره گذشت، آن است که نه غرض معتزلی نفی علّیّت خدا است و نه مراد اشعری فاعلیّت خدا بالمعنی المعروف. چیزی که هست این است که چون فاعل در عرف و عادت مباشر و علّت قریبه را گویند و شیخ اشعری خدا را با اینکه علّت بعیده و غیر مباشر است فاعل گفت، از اینجا امر بر مردم مشتبه شد و گمان کردند که شیخ اشعری خدا را مباشر و علّت قریبهٔ فعل می دانند.

پس معتزله زبان طعن گشودند و مفاسد آن را بیان نمودند و اصحاب شیخ اشعری به گمان آنکه دفع این مفاسد توان نمود راه اعتذار پیمودند و در تصحیح فاعلیّت خدا بالمعنی المعروف وجهها فرمودند.

والحقّ تمام ناتمام و توجیه لا یرضی به صاحب الکلام، بلکه وجهش همان است که اکنون گفتیم و محقّقان علمای امامیّه نیز که به غور سخن اشعری رسیده اند بر آنند،

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۱۵۶، باب صله الرحم، ح ۲۸. [۱]

چنانکه از این بیت سلطان، مفهوم مستعدّ آن می شود: فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل حلّ این مسأله بر معتزلی مشکل بود

و وجه دلالت این بیت بر آنچه گفتیم با اینکه مفهوم، مستعدّ آن تواند شد، بعد از این نیز بیان خواهد شد.

سخن ششم:

آنکه جبری نیست، یعنی در نفس فعل به این معنی که نفس فعل به اراده و اختیار بنده است و تفویض نیست، یعنی در اراده و اختیار فعل به این معنی که اراده و اختیار فعل به اراده و اختیار بنده، این است دفعاً للدور والتسلسل.

و چون بنده در نفس فعل مختار باشد و در ارادهٔ فعل موجب و غیر مختار بود، پس «أمر بین أمرین» باشد که فعل به ارادهٔ بنده بود و ارادهٔ بنده به ایجاب خدا.

این سخن در تحقیق «أمر بین أمرین» مشهور است و در کتب حکمیّه و کلامیّه مسطور است و به این مضمون چند بیتی در فصل اوّل گذشت.

مؤلّف گوید: در این سخن نیز تأمّل است به چندین وجه:

اوّل: آنکه ظاهر حدیث «أمر بین أمرین» و آنچه از کلام اهل بیت علیهم السلام در بیان معنی این حدیث شریف ظاهر می شود عموم نفی است نه نفی عموم.

پس جبر بکلّی منتفی باشد، در هیچ چیز جبر نباشد، نه اینکه در همه چیز جبر نباشد، یا در بعضی نه در بعضی باشد و همچنین است تفویض.

دوم: بنابر این أمرین باشد نه «أمر بین أمرین» ؛ چه «أمر بین أمرین» امری باشد ذو جهتین و بین بین.

و در این سخن چنین امری در میان نیست؛ زیرا که نفس فعل که اختیاری است اختیاری صرف است که در آن شایبه از عدم اختیار نیست و ارادهٔ فعل که اختیاری نیست غیر اختیاری صرف است که در آن شایبه از اختیار نیست.

سیّم: آنکه بدیهه شاهد است به عدم فرق میانهٔ نفس فعل و میانهٔ ارادهٔ فعل و

وجدان می یابد که چنانکه اگر خواهیم که کاری را نکنیم هر آینه نمی کنیم، همچنین اگر خواهیم که اراده نداشته باشیم اراده نمی داریم و اختیار، معنی به غیر این ندارد و نخواستن، قدح در اختیار نمی کند.

پس بنده فاعل مختار است. مطلقاً، غیر مختار نیست اصلاً، گو موجب باشد به ایجاب خدا یا به ایجاب خود؛ زیرا که به ایجاب، سلب اختیار نمی شود چنانکه در فصل اوّل گذشت.

چهارم: آنکه چون ارادهٔ قبیح، قبیح است–چنانکه در سخن هشتم بیاید–ایجاب ارادهٔ قبیح نیز قبیح باشد؛ زیرا که ایجاب قبیح، قبیح است و اینکه حقّ تعالی فرموده است: «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاّ أَنْ یَشاءَ اَللّهُ» ۱ در شأن خاندان عصمت است که از اراده قبیح معرّا و مبرّایند، چنانکه در مجلّد دوازدهم از مجلّدات ترجمه صافی بیان کردیم.

با اینکه آیه در مشیّت است نه در مشیّتِ مشیّت.

پنجم: آنکه دور و تسلسل بر تقدیر اختیاری بودن اختیار، وقتی لازم آید که نفس اختیار در اختیاری بودن، خود محتاج به اختیار دیگر غیر خود باشد و نه چنین است، بلکه اختیاری بودن اختیار به خودش بود و موقوف به اختیار دیگر غیر خود نبود، نمی بینی که چربی هر چیزی به روغن است و چربی روغن به خود اوست، نه به روغن دیگر غیر او.

و أیضاً حیات هر چیزی به آب است و حیات آب به خود اوست و دیگر اعتبار هر عملی به نیّت است و اعتبار نیّت به نفس نیّت است، همچنین است اختیار، که اعتبار هر فعلی به اختیار است و اعتبار اختیار به خود اوست و او فی نفسه معتبر است بی حاجت به اختیار؛ دیگر این است که فعل محلّ نزاع است و اراده و اختیار مفروغ علیه و مسکوت عنه است، چنانکه در صدر باب گفتیم.

این بود وجوهی که در ردّ این سخن دامن گیر خاطر قاصر شده است و مشهور در

ردّ این سخن چنان است که گویند: بنابر این فعل بنده اختیاری باشد و ارادهٔ فعل، غیر اختیاری و این در بعضی مفاسد شریک است با مذهب اشعری.

مؤلّف گوید: گیرم که ارادهٔ فعل غیر اختیاری است، لکن بقای بر آن اختیاری است و چنین نیست که به ارادهٔ غیر اختیاری ترک فعل ممکن نباشد، هر چند که واجب الصدور باشد و این وجود و وجوب در سلسلهٔ صدور و استناد، منتهی به واجب تعالی بود؛ زیرا که در این صورت نیز چنان است که اگر بنده خواهد که ترک فعل کند ترک می کند و اختیار همین است چنانکه مکرّر گذشت.

پس غیر اختیاری بودن ارادهٔ فعل بر فرض تسلیم، فسادی نمی دارد، لکن سخن در غیر اختیاری بودن اراده است.

سخن هفتم

آنکه وقوع فعل به اراده و اختیار بنده است و اراده و اختیار بنده نیز باز به اراده و اختیار بنده است، به نحوی که در عبارت قبسات بیاید و نه چنان است که در سخن ششم گذشت که نفس فعل به تنهایی اختیاری باشد دون اراده و اختیار، لکن وجود و وجوب اراده و اختیار بالاخره معلول خدا است.

پس از اینکه بنده را اختیاری است صرف غیر مشوب، به عدم اختیار، جبر بکلّی منتفی است و اصلاً بی اختیاری در میان نیست و از اینکه این اختیار صرف خالص محض بالاخره معلول خدا است، تفویض نیز نیست و از اینکه فعل و اراده و اختیار خارج است از حدّ جبر و حدّ تفویض و واقع است بین حدّین لا محاله امری باشد بین امرین و این سخن در تحقیق «أمر بین أمرین» از فکرهای بکر سیّد داماد است که در کتاب قبسات مجملاً و کتاب ایقاضات مفصّلاً نوشته است و در این باب مخالفت مشهور کرده است به گمان اینکه بنابر مشهور، اضطرار و عدم اختیار لازم می آید، (۱)گو

۱- ۱) . القبسات، ص ۴۷۱-۴۷۴.

اضطرار در اراده و اختیار باشد نه در نفس فعل؛ چه اضطرار هر چه باشد باطل است و به گمان مؤلّف این گمان باطل است چنانکه در فصل اوّل بیان کردیم و در سخن ششم نیز اشاره به آن گذشت؛ چه ایجاب چون با توجّه باشد-که ما یافتیم و در فصل اوّل گفتیم-اضطرار و عدم اختیار در سخن مشهور راه ندارد.

و ردّ سخن مشهور به این شکّ و شبهه نتوان، بلکه ردّ سخن مشهور منحصر است در وجه های پنجگانهٔ مذکور و از این گذشته آنچه در توجیه اختیاری بودن اختیار ذکر کرده است تکلّف است و مستغنی عنه و بعد از آنچه ما در وجه اختیاری بودن اختیار گفتیم حاجتی به این تکلّف نباشد.

و از این نیز گذشته «أمر بین أمرین» در کلام اهل بیت علیهم السلام به معنی دیگر است چنانکه گذشت. و از این هم گذشته نزاع در نفس صنعت و فعل است و نفس فعل در این سخن از بنده است به تنهایی، گو بواسطه مانند صاحبش معلول خدا باشد أین المعلول من المفعول؛ و عبارت قبسات سینا آیات این است:

رمیض: إنّ هناک شکّاً من معضلات الشکوک، وهو أنّه إذا کانت إرادتنا وإراده علینا من خارج، وکانت الإراده الجائزه الإنسانیّه واجبه الانتهاء إلی الإراده الحقّه الواجبه الإلهیّه، کان الإنسان لا محاله مضطرّاً فی إرادته لفعله، والمضطرّه إلیهما المشیّه الوجوبیّه الربوبیّه، وما تشاؤون إلّاأن یشاء اللّه، فیکون الإنسان وإن کان فعله بإرادته واختیاره إلّاأنّ إرادته لفعله لیست بإرادته واختیاره، وإلّا کانت له فی کلّ فعل إراده مترتّبه غیر متناهیه هی إراده الفعل وإراده الإراده، وإراده إراده الإراده، وهکذا إلی ما لا نهایه له، وذلک باطل، فقد لزم أن یکون فعل الإنسان اختیاریّاً، وإرادته لفعله غیر اختیاریّه، فهذا الشکّ ممّا لم یبلغنی من أحد من السابقین واللاحقین شیء فی دفاعه، والوجه فی ذلک ما أوردته حقّقته فی کتاب الإیقاضات بفضل اللّه العظیم، وحسن توفیقه وتلخیصه، أنّه إذا ساقت للعلل والأسباب المترتّبه المتأدّیه الإنسان إلی أن یتصوّر فعلاً ما، ویعتقد أنّه خیر، حقیقیّاً کان أو مظنوناً، وأنّه نافع فی خیر حقیقی أو مظنون، انبعث له من ذلک تشوق إلیه لا

محاله، فإذا تأكّد هيجان تشوق واستتمّ نصاب اجتماع الشوق.

ثمّ قوام الإراده المستوجبه هذا الفضلات والأعضاء الأدويّه، فإذن تلك الهيئه الشوقيّه المتأكّده الأكيده الإجماعيّه المعبّر عنها بالإراده حاله شوقيّه اجماليّه للنفس بحيث إذا ما قيست على الفعل نفسه وكان هو الملتفت إليه باللحاظ بالذات كانت هى شوقاً وإراده بالنسبه إلى نفس الفعل، وإذا ما قيست إلى إراده الفعل والشوق الاجتماعى إليه، وكان الملحوظ الملتفت إليه بالذات تلك الإراده الاجتماعيّه لا نفس الفعل كانت هى شوقاً وإراده أُخرى جديده، وكذلك الأمر فى إراده الإراده وإراده إراده الإراده إلى سائر المراتب التى فى مشيّه الفعل استطاعه أن يلتفت إليها بالذات ويلاحظها على التفصيل، فكلّ من تلك الإراده الملحوظه على التفصيل يكون بالإراده والاختيار، وهى بأسرهما متضمّنه فى تلك الحاله الشوقيّه الاجتماعيه الإجماليّه المسمّاه بإراده الفعل واختياره، لست أقول تلك الإراده هى إراده الفعل بعينها، بل أقول للنفس المتشوّقه المريده المختاره للفعل حاله شوقيّه اجتماعيّه إجماليّه صالحه لان يفصلها العقل إلى إراده الفعل وإلى إراده الإراده وإراده إراده الإراده إلى حيث يتصحّح لحاظ الفعل على سبيل التفصيل بالفعل، والترتيب بين تلك الإراده بالتقدّم والتأخّر بالذات ليس يصادم اتّحادها فى تلك الحاله الإجماليّه بهيئتها الوحدانيّه؛ فإنّ ذلك إنّما يمتنع فى الكمّيّه الاتّصاليّه والهويّه الامتداديّه لاغير، فلذلك ما إنّ المسافه الآنيه يستحيل أن تنحلّ على مقدّمات، ومتأخّرات بالذات هى أجزاء تلك المسافه وأبعاضها، بل إنّما يصحّ تحليلها إلى أجزائها وأبعاضها المتقدّمه والمتأخرّه بالمكان.

وأمّا الحركه القطعيّه المتّصله الواحده المنطبقه على تلك المسافه المتّصله الشخصيّه؛ فإنّ العقل بمعونه الوهم يحلّله ا إلى أبعاضها المرتّبه بالسابقيّه والمسبوقيّه بالذات، وسبيل الإراده فى ذلك سبيل العلم؛ فإنّهما يرتصعان من نذى واحد، وثنا غيرهما القريحه العقليّه فى مهد واحد، والبيان التفصيلى هنالك على ذمّه كتاب الإيقاضات، فإذن تقول فى إذاعه الشّك: إنّ ريم أنّه يلزم حصول الإراده من غير إراده واختيار ورضاً من الإنسان بالقياس إليهما فقد نزع لك بطلان ذلك، وإنّ ريم أنّه يجب انتهاء استناد الإراده فى وجودها ووجوبها إلى القدره التامّه وجوبيّه، والإراده الحقّه الرّبوبيّه، فقد عرفت أنّ ذلك هو الحقّ لا يحيص عنه

العقل، ولا یأتیه الباطل من بین یدیه، ولا من خلفه، وأنّه لا جبر ولا تفویض، ولکن أمر بین أمرین وبالجمله لا فرق بین الفعل وبین إراده الفعل فی صدورهما من الإنسان بالإراده والاختیار فی وجوب انتهائهما فی سلسله الصدور والاستناد إلی إراده الفعال الحقّ الواجب بالذات جلّ سلطانه، وکیف یصحّ للممکن بالذات وجود وجوب لا من تلقاء الاستناد إلی الموجود الواجب بالذات فلیثبت (۱).

این بود کلام کلیمی فام سیّد حکما و سند علما-رضوان اللّه علیهم أجمعین-.

لمؤلّفه: پیر خرد آنکه علم از او شد بنیاد

سخن هشتم

اشاره

محقّق طوسی-طاب ثراه القدّوسی-در کتاب اوصاف اشراف گوید: توکّل نه چنان است که دست از همه کار بدارد و گوید: به خدا گذاشتم، بل چنان بود که بعد از آنکه او را یقین شده باشد که هر چه جز خدا است از خداست و بسیار چیزهاست که در عالم به حسب شروط و اسباب واقع می شود؛ چه قدرت و ارادهٔ خدای تعالی به چیزی که تعلّق گیرد دون چیز دیگر لامحاله به حسب شرطی و سببی که مختصّ باشد به آن چیز تعلّق گیرد علم و قدرت و ارادهٔ خویشتن را از جملهٔ شروط و اسباب شمرد که مختصّ ایجاد بعضی امور باشد که او آن امور را به خود نسبت می دهد (۲).

پس باید که در آن کارها که قدرت و ارادهٔ او شرط و سبب وجود آن است بجدّتر باشد، مانند کسی که به توسّط او کاری مخدوم و موجد و محبوب او خواهد تمام شود.

و چون چنین باشد، جبر و قدر متّحد و مجتمع شده باشد، چه انکار را اگر نسبت به موجد دهد جبر در خیال آید و اگر نسبت به شرط دهد قدر در خیال آید و چون به نظر راست تصوّر کند نه جبر مطلق باشد ونه قدر مطلق.

۱- ۱) . القبسات، ص ۴۷۳-۴۷۵.

۲- ۲) . أوصاف الأشراف، ص ۸۴. [۱]

و آنچه از یکی از اصحاب عصمت-سلام اللّه علیه-منقول است که «لا جبر ولا تفویض، ولکن أمر بین أمرین» ، معنی متحقّق پس خود را در افعالی که منسوب به اوست منصرف داند، تصرفی که به منزلهٔ تصرّف آلات باشد، نه به منزلهٔ فاعل آلات و به حقیقت آن دو اعتبار که یکی نسبت به فاعل دارد و دیگر نسبت به آلات متّحد بود و همه از فاعل باشد بی آنکه آلت ترک توسّط کرده باشد و این به غایت دقیق باشد و جز به ریاضت قوّهٔ عاقله و قوّهٔ عامله به این مقام نتوان رسید و هر که به این مرتبه رسد یقین داند که مقدّر همهٔ موجودات یکی است که هر امری را که حادث خواهد شد، در وقت خاصّ به شرطی و آلتی و سببی خاصّ ایجاد می کند و تعجیل را در طلب و تأنّی را در دفع مؤثّر نداند و خود را هم از جملهٔ شروط و اسباب داند تا از دلبستگی به امور عالم خلاصی یابد.

و این آیه در حقّ او و امثال او مُنْزَل که: «فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اَللّهِ إِنَّ اَللّهَ يُحِبُّ اَلْمُتَوَكِّلِينَ» ۱

این بود سخن محقّق طوسی-طاب ثراه القدّوسی- (۱).

و در کتاب اوصاف اشراف و در رسالهٔ علم فرموده که:

ارادهٔ عبد علّت قریبهٔ فعل است و ارادهٔ حقّ علّت بعیدهٔ فعل.

اشعری نظر را مقصور بر علّت بعیده گردانیده، قائل به جبر شده، و معتزله نظر به علّت قریبه تنها نموده، قائل به تفویض گشته و حق آن است که وقوع فعل موقوف است به مجموع ارادتین، چنانکه عالم اهل بیت گفته که: «لا جبر ولا تفویض، بل أمر بین أمرین» (۲).

مؤلّف گوید: اگر گویی: از این سخن لازم آید که زنا-بلکه هر قبیحی-به ارادهٔ خدا باشد و حال آنکه چنانکه فعل قبیح، قبیح است، ارادهٔ فعل قبیح نیز قبیح است و نسبتش به خدا غیر صحیح است؟

۱- ۲) . أوصاف الأشراف، ص ۸۴-۸۵.

۲- ۳) . أوصاف الأشراف، ص ۸۶. [۱]

گوییم: این معلوم است و صریح قول معصوم است که: اللّهُ أعزّ من أن یکون فی سلطانه ما لا یرید.

آری این سخن در تحقیق «أمر بین أمرین» با قطع نظر از اینکه غیر معنی مأثور است، باز به قول اشاعره نزدیک و با آن در بعضی مفاسد شریک است؛ زیرا که از این قرار باز خدا فاعل باشد و عبد در افعال واسطهٔ ایصال لا حقیقه لفاعلیّه، چنانکه در این معنی گفته اند:

شعر: فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل حلّ این مسأله بر معتزلی مشکل بود

تفاوتی که هست این است که در این صورت وساطت عبد با قدرت و اراده مؤثّرهٔ عبد است و آلت خدا قدرت و ارادهٔ عبد است، نه نفس عبد بدون قدرت و ارادهٔ مؤثّرهٔ او.

و بنابر قول اشاعره، عبد بدون قدرت و ارادهٔ مؤثّرهٔ آلت خدا بود و به این قدر تفاوت قلع مادّهٔ فساد نمی شود، هر چند علما به گمان اینکه به این قدر تفاوت قلع مادّهٔ فساد تواند شد، این سخن را بیان ها کرده اند و تفصیل ها داده اند.

از جمله صاحب اشراق و شهیر آفاق مولانا عبد الرزّاق در حاشیهٔ شرح تجرید گوید:

ولنا فی تحقیقه تفصیلاً لیست هاهنا موضع ذکره؛ و چون این دو تفصیل بر اکثر طلبه مخفی بود و در تحقیق مقام به غایت دخیل می نمود، لهذا بر دایرهٔ این دو تفصیل راه تطویل پیمود، لکن التحقیق أنّ کلام المفصّل إنّما هو فی تفصیل ما فی رساله العلم کما هو معلوم، وهو أی ما فی رساله العلم مجمل یحتمل کون العبد فاعلاً وکونه آله، ولهذا أتی فی تحقیقه بتفصیلین، وبنی فی کلّ تفصیل علی أحد هذین الاحتمالین.

وأمّا ما فی رساله أوصاف الأشراف فهو وإن کان مبتیاً یحمل علیه المجمل بلاخلاف إلّاأنّ الإنصاف أنّه لبیان حال الأشراف دون سائر الأصناف؛ لأنّ الأشراف کفاهم اللّه مؤنه الفاعلیّه بقوله: «أَ لَیْسَ اَللّهُ بِکافٍ» وبحدیث کنتُ سمعه وبصره ولسانه ویده ورجله بلا جزاف.

ففی شرح الأصول الشارح الربّانی الصالح المازندرانی: إنّ المؤمن الموفق المتوکّل المفوّض أمره إلی اللّه إذا بلغ إیمانه وإیقانه وتوکّله وتفویضه حدّ الکمال لا ینظر إلی الاسباب والوسائط فی النفع والضرر، ولا یتعلق قلبه بها أصلاً وإنّما نظره إلی مسبّب الأسباب، وتعلّق قلبه به وحده، (۱)انتهی.

مؤلّف گوید:

از مجموع آنچه گفتیم سر و سرّ این سخن مولوی ظاهر شد:

مثنوی: آلت حقّی و فاعل دست حق کی زنم بر آلت حق طعن و دق

وبعضی که سری از سرّ مولوی ندارند این سخن را مبنیّ بر جبر اشعری دانسته اند و ندانسته اند که این جبر تیقّن صوفی است و مولوی به جبر اشعری قائل نیست، چنانکه در فصل دوم گذشت. تو چه دانی زبان مرغان را که ندیدی دمی سلیمان را

تفصیل اوّل

چنان است که در گوهر مراد بعد از ابطال مذهب جبر و تفویض و اثبات «أمر بین أمرین» بالمعنی المذکور هنا می فرماید:

بباید دانست که بعضی گمان ورود مفسدهٔ جبر بر این مذهب نیز کرده اند و این توهّم محض است؛ چه اعظم مفاسد جبر دو مفسده است:

اوّل: مخالفت بدیهه در استناد افعال ما به اراده ما و ظاهر است که ورود این مفسده بر مذهب مختار صورتی ندارد.

دوم: بطلان وعد و وعید و صواب و عقاب و ورود این مفسده خالی از صورتی نیست، لیکن مندفع است؛ امّا تقریر ورودش اینکه چه فرق است در قبح وعد به صواب و وعید، به عقاب میان اینکه فاعل وعد و وعید خود فاعل بی واسطهٔ فعل نیز باشد و میان اینکه فاعل بواسطهٔ فعل باشد و وجوب مستند به او شود و بدون

۱- ۱) . شرح اُصول الکافی، مازندرانی، ج ۸، ص ۱۹۱.

استناد به او واجب نشود (۱).

وامّا تقریر دفع آنکه درصورت فاعلیّت بی واسطه، وعد و وعید را اثری در صدور فعل اصلاً متصوّر نشود و در صورت فاعلیّت بواسطه، وعد و وعید از اسباب متوسّطه و وسایط وجود فعل باشند و چون وجود وعد و وعید که از جملهٔ دواعی انبعاث ارادهٔ فعل حسن و انزجار از فعل قبیح است واجب باشد از حکیم تعالی.

تصدیق وعد و وعید نیز که موجب ترتّب صواب و عقاب است واجب باشد و قبحی در هیچ صورت لازم نیاید، اگر گویند: اختیار را چه تأثیر؟ گوییم: در اثر اختیار همین بس که فعل به آن اختیاری شود نه اضطراری؛ چه فعل اختیاری آن است که مبدأش اختیار باشد.

اگر گویند: چون فعل واجب شود ایجاب لازم آید؟ گوییم: مراد از ایجاب اگر وجوب فعل است، نه به اختیار لزومش ممنوع و اگر مراد وجوب فعل است، به سبب اختیار چه قصور؟

اگر گویند: چون فعل قبیح واجب است از غیر بنده، بنده را چه گناه؟ گوییم: گناه بنده همین که قبیح به اختیار او صادر شده؛ چه مراد از گناه، فعل قبیح است که به اختیار صادر شود.

اگر گویند: اختیار چون واجب است به غیر، پس وجودش را در اتّصاف فعل قبیح چه تأثیر؟ گوییم: وجوب اختیار به اسباب خارجه تنها حاصل نشود، بلکه به انضمام نفس فاعل اختیار واجب شود، پس نفس فاعل جزء اخیر علّت تامّه فعل باشد.

اگر گویند: نفس فاعل چون موجب و مقتضی ارادهٔ فعل قبیح باشد، وجود نفس فاعل هرآینه مستند است به غیر، پس عقوبت بر آن قبیح بود؟ گوییم: عقوبت نظر به بنده شرّ باشد نه قبیح؛ چه صدور شرّ مطلقاً قبیح نیست؛ چه شرّ هر گاه لازم خیر کثیر باشد قبیح نبود، چنانکه دانسته شد، یعنی در مسألهٔ شرّ از کتاب مذکور و خیر کثیر در

۱- ۱) . گوهر مراد، ص ۳۲۹. [۱]

این مقام انزجار اکثر مردم است به سبب بیم وعید از ارتکاب فعل قبیح.

اگر گویند: سبب چیست که بیم عقاب در بعضی سبب انزجار از قبیح شود و در بعضی نشود؟ جواب گوییم: سببش اختلاف استعداد نفوس باشد که ناشی از اختلاف امزجه ای که معدّ فیضان نفوس اند شود.

و بالاخره منتهی شود به قضای الهی که مقتضی اختلاف الاستعداد است به جهت نظام کلّ و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه در مسألهٔ شرّ دانسته شد.

این بود تفصیل اوّل از دو تفصیل مولانا در تحقیق «أمر بین أمرین» بالمعنی المنقول عن المحقّق الطوسی.

تفصیل دوم

چنان است که در رسالهٔ سرمایهٔ ایمان گوید:

در این موضع شبههٔ عظیم است و آن چنان است که هر گاه وجوب ارادهٔ فعل مستند باشد به امری که نه معلول عبد باشد، بلکه مستند باشد به واجب الوجود، جبر لازم آید؛ چه فرقی نیست میان ایجاد فعل عبد بی وساطت ارادهٔ وی و میان ایجاد فعل به واسطهٔ اراده ای که عبد در او مستقلّ نیست؛ چه در هر دو صورت فعل تخلّف نتواند کرد و بنده قادر به ترک نباشد (۱).

جواب این شبهه آن است که: این معنی ایجاب است نه جبر و ایجاب هر گاه اختیار باشد منافی اختیار نیست، هر چند اختیار واجب باشد؛ چه در این صورت صادق است که بنده خواست و کرد به خواهش خود و از اینکه خواهش او از او به اعداد امری دیگر واجب شود، ضرری در خواهش متصوّر نیست، بلکه ایجابی که منافی اختیار است ایجابی است که نه به اختیار فاعل باشد، بلکه بالطبع باشد؛ چون ایجاب نار مر احراق را به ارادهٔ غیر فاعل باشد، چون ایجاب فعل بنده به ارادهٔ واجب، چنانکه مذهب اشعری است.

۱- ۱) . سرمایهٔ ایمان، ص ۴۸.

و امّا جبر آن است که بی خواهش و ارادهٔ عبد موجود شود، یعنی ارادهٔ عبد را مدخلیّتی در وجود فعل نباشد، چنانکه اشعری به آن قائل است؛ چه در این صورت صادق نیست که بنده خواست و کرد به خواهش خود و یا لااقلّ بنده خواست و دیگری کرد به سبب خواهش بنده و این لامحاله منافی کردن به خواهش است که معنی اختیاری بودن فعل است.

پس از وجوب استناد ارادهٔ موجبهٔ فعل به واجب الوجود جبر اصلاً لازم نیاید و ایجابی که لازم آید منافی اختیار نباشد.

اگر گویند: میان صورتین فرق به این نشد که یکی به مدخلیّت اراده است و دیگری بدون مدخلیّت، امّا در این معنی فرق نشد که فعل در هر دو صورت اضطراری است، به این معنی که قادر نیست بر ترک؛ چه هر گاه نزد وجود داعی فعل واجب شود و به ارادهٔ خود واجب شود لا محاله قادر بر ترک نخواهد بود.

جواب گوییم: لانسلّم که در صورت اوّلی فعل اضطراری باشد؛ چه اضطراری آن است که بی مدخلیّت اراده باشد و آن صورت دوم است.

امّا صورت اوّلی چون به مدخلیّت اراده است اضطراری نیست و لانسلّم که در صورت اوّلی قادر بر ترک نباشد؛ چه معنی قدرت آن است که فاعل اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و در صورت اوّلی چنین است که اگر نمی خواست و اراده نمی داشت نمی کرد و گو نتواند که اراده نداشته باشد و در مفهوم قدرت معتبر نیست که ارادهٔ فعل نیز مقدور باشد، بلکه مقدوریّت فعل معتبر است و بس.

اگر گویند: فرق چیست که واجب الوجود فعل را در دست بنده ایجاد کند، یا ایجاد چیزی کند که نزد وجود آن چیز بر بنده فعل واجب شود؟

جواب گوییم: فرق از زمین تا آسمان است؛ چه در صورت اوّل فعل را دیگری کرده و در صورت دوم فعل را بنده خود به ارادهٔ خود کرده [است].

و بباید دانست که قوّت وقع این شبهه در دل ها به سبب قلّت تدبّر است؛ چه مفهوم

نمی تواند نکند که منشأ اعتراض اوّل است بر مردم مشتبه است.

نیک باید تأمّل کرد که نمی تواند نکندی که به سبب ملجأ ساختن دیگری باشد و یا به سبب آنکه فعل را دیگری می کند و بنده نمی تواند معارض وی باشد، غیر نمی تواند نکندی است که به سبب زیادتی خواهش بنده باشد مر کردن را، مثالش آنکه کسی را حاکم ملجأ سازد به قتل کسی و کسی دیگر را بنابر عداوت مثلاً قوّت غضبی به حرکت درآید و به غایت مشتاق کشتن او شود به مرتبه ای که خود را نتواند بازداشت گو بر این هر دو کس صادق است که نتواند نکند.

امّا یکی بنابر الجای دیگری مر او را ویکی بنابر غلبهٔ خواهش خود مر کشتن را، پس نیک تأمّل کن در این هر دو معنی و ببین که تفاوت به قدر میان زمین و آسمان است یا نه!

و أیضاً بر مردم مشتبه است مفهوم واجب شدن فعل نزد وجود شیء که منشأ اعتراض دوم است؛ چه این مفهوم دو احتمال دارد:

یکی آنکه شیء علّت فاعلی وجوب فعل باشد.

و دیگری آنکه شیء علّت معدّهٔ وجوب باشد و علّت فاعلیّت وجوب نباشد مگر ذات بنده، لیکن به اعداد شیء مذکور یا به شرطیّت وی.

مراد معنی دوم است؛ چه در این صورت داعی علّت معدّهٔ انبعاث خواهش است در نفس فاعل و خواهش در نفس فاعل منبعث شود لامحاله و به خواهش فعل شود.

پس بنده خود فاعل وجوب فعل خود باشد به اعداد داعی که مستند است به وسایط کثیره به واجب الوجود.

پس چون علّت معدّه که داعی باشد مستند است به واجب الوجود، فعل مفوّض به بنده نباشد و چون علّت فاعلیّت فعل و وجوب فعل هر دو عبد است لازم نیاید که فعل مخلوق خدا باشد.

پس جبر لازم نیاید و تفویض هم نباشد و این است معنی «أمر بین الأمرین» .

اگر گویند: علّت فاعلیّت وجوب فعل چون مخلوق خداست، پس فعل نیز مخلوق خدا باشد و واقع به ایجاب خدا.

جواب گوییم که: هر که فعل بنده را به این معنی مخلوق خدا داند، قائل به جبر نیست، بلکه قول به جبر آن است که فعل را بی واسطهٔ بنده مخلوق خدا داند.

اگر گویند که: این معنی اگر چه جبر نیست، امّا شریک است در مفسدهٔ جبر؛ چه خلق ذات عاصی مثلاً که مقتضی عصیان است و تعذیب بر عصیان در قبح مثل خلق عصیان است در دست عاصی و تعذیب بر آن.

جواب گوییم: وقتی مثل او باشد که خلق ذات عاصی برای عصیان باشد بالذات، امّا اگر خلق او بالذات برای مصلحتی باشد و مفسدهٔ عصیان از او بالعرض لازم آید، هر آینه قبحی لازم نیاید، چنانکه در مسألهٔ شرّ بیاید.

این آخر تفصیل دوم مولانا است در بیان تحقیق «أمر بین أمرین» .

مؤلّف را در هر دو تفصیل بحث است.

امّا تفصیل اوّل؛ زیرا که بالاخره منجرّ است به این که نفس فاعل مقتضی ارادهٔ فعل قبیح است و حال آنکه می تواند که ارادهٔ فعل قبیح نکند؛ چه بالبدیهه اگر خواهد که این اراده را نکند نمی کند و توانستن معنی بغیر این ندارد، چنانکه در صدر باب گفتیم و حسن تکلیف به فسخ این اراده نیز مؤیّد است. پس صواب در جواب سؤال چهارم آن است که گوییم که: به وجوب اختیار، سلب اختیار نمی شود و چنین نیست که بعد از وجوب اگر بنده خواهد که نکند ممکنش نشود و بنا بر قول به اقتضای ذات فاعل قبیح را، اشکال از راه استحقاق وارد می شود و بعضی قاصران معاصران در آنچه در این تفصیل است که فعل قبیح به اعداد و امداد خداست گوید: کدام عاقل قائل تواند شد به اینکه خدا دیگران را از اعانت بر اثم و امداد بر آن منع نماید و خود به فرد کامل آن متّصف باشد؟ و کی مؤمن راضی می شود به اینکه بگوید: قتل امام حسین علیه السلام به امداد و اعداد خدا واقع شد و اگر این اعداد و امداد نمی شد این قتل واقع نمی شد، هر

چند [که] محتشم گفته است لیکن نسبت به فلک، نه نسبت به خدا، هر چند نسبت به فلک هم بی جاست مگر بر وجه تفجّع و حسرت.

شعر: خوش نغمه بلبلان چمن را چه شد که زاغ بر شاخ گل نشسته و فریاد می کند

و امّا تفصیل دوم؛ زیرا که مبنی است بر بودن ایجاب مسبوق به اختیار و مفارق و اختیار و این اشتباهی است عظیم ناشی از اشتباه در مفهوم قدرت و لهذا در مقام اثبات قدرت بر ترک فعل بعد از وجوب؛ دفعاً للاعتراض الاوّل به قدرت بر ترک قبل از وجوب چسبیده و «قادر بود» را به جای «قادر هست» ذکر کرده، با اینکه از مفهوم قدرت چنانکه قدرت قبلی می رسد، قدرت بعدی نیز می رسد و این عمده است در دفع اعتراض؛ زیرا که منشأ اعتراض ما بعد وجوب است نه ماقبل وجوب و بالجمله این تفصیل-بلکه هم آن تفصیل، بل کلّ ما قیل من هذا القبیل-مبنی است بر اشتباه در مفهوم قدرت و بطلان آن بنابر بطلان مبنیٌّ علیه ظاهر است و دو وجه دیگر نیز در بطلان دارم، مجموع در فصل اوّل مفصّل.

تتمه

فرق میان این دو تفصیل آنکه، اوّل مبنیّ است بر فاعلیّت خدا، لکن به اعداد یا شرطیّت ارادهٔ بنده و دوم مبنیّ است بر فاعلیّت بنده، و لکن به اعداد شیء مذکور یا به شرطیّت وی.

و ایضاً بنای تفصیل اوّل بر آن است که خلق عاصی به وجهی شرّ باشد و به وجهی خیر و به آن وجهی که شرّ است مجعول بالذات نباشد، بلکه مجعول بالعرض باشد و معلوم است که ترک جعل بالعرض ممکن نیست مگر به ترک جعل بالذات و جعل بالذات چون از لوازم وجود کاینات است، هر آینه ترک کاینات، مستلزم ترک نظام کلّ که خیر محض است و ترک خیر محض به غایت کثیر، اکثر قبحاً باشد از ارتکاب شرور اضافیّه به غایت قلیل؛ و ارتکاب اقلّ قبیحین، هر گاه از هر دو گریز نباشد قبیح نیست.

شرح این سخن در مسألهٔ شرّ از کتاب گوهر مراد مذکور است.

و بنـای تفصـیل دوم بر آن است که خلق عاصـی اگر چه نظر به نفس عاصـی کرده، شـرّ است، امّا قیاس به دیگران خیر محض است، مثـل اینکه هر گـاه کـافر باشـد قاتلش غازی بود و مقتولش شـهید و عقوبتش موجب سـرور مؤمنان و سـبب انزجار اکثر مردمان از بیم وعید، إلی غیر ذلک. و مشـهور در دفع شبهه، همین معنی ثانی است، لیکن بنابر وجه اوّل، نه اسناد شرّ بالذات به واجب الوجود لازم آید و نه تعدّد اِلهَین که مذهب ثنوّیه است، چنانکه در مسألهٔ شرّ مذکور است به خلاف این وجه که به آن نفی تعدّد اِله نمی شود و ضرور هم نیست این نفی در این مقام؛ چه سخن درعدل است نه در توحید.

و چون این جمله دانستی، بـدان که هر یـک از این دو تفصـیل نیز بالاخره منجّر است به آنکه طالـح بالـذات مقتضـی فعل قبیح است و خلق و عقوبتش به جهت خیر غیر و به مقتضای نظام کلّ و این جور است گو جبر مباش.

و از این گذشـته اقتضای ذات طالـح فعل قبیـح را مـدفوع است به آنچه در صدر باب از تحقیق معنی قدرت معلوم شد که ذات طالح با وصف طالحیّت می تواند که قبیح نکند، چنانکه ذات صالح با وصف صالحیّت می تواند که قبیح بکند و نه چنان است که گفته اند: «خوب را بد نتوان کرد بدان را نیکو» .

و از این قرار، پس خلق طالـح احسـانی باشـد نسـبت به خود او، گو او به سوء اختیار خود احسان برنـدارد و عقوبتش به موجب استحقاق.

و برای آنکه: نکویی با بدان کردن چنان است که بد کردن بجای نیک مردان

و می شاید که خلق او نیز به همین جهت باشد.

و باز بـدان که در فصل اوّل گـذشت و در خاتمه به تفصـیل بیایـد که محققّ طوسـی با سایر اهل عقول و انظار تنها همین منکر جبر اشعری اند نه مطلق جبر، حتّی جبر در اراده و اختیار که صوفیّه آن را جبر تیقّن گویند.

پس حمل کلام محقّق طوسی رحمه الله بر نفی مطلق جبر به یکی از دو تفصیل مذکور و مانند آن توجیه بما لایرضی و خروج از مدّعا باشد.

سخن نهم نظر مؤلف

اشاره

سخنی است که مؤلّفِ به عجز معترف و به قصور متّصف را بعد از خوض و غوص بسی سال، مایهٔ آرام خاطر خسته و دل وارسته گشته و این سخن را به چند تقریر ذکر می کنم و امیدوارم که مشتبه به سخنان باطل نشود.

تقریر اوّل

چنان است که گوییم: عدم مدخلیّت عبد باطل و عدم مدخلیّت حقّ تعالی نیز باطل، بلکه وقوع فعل این هر دو مدخلیّت است، چنانکه مقطوع به حکمای متشرّعه و علمای شیعه است و احدی را در آن سخنی نیست، بلکه سخن در کیفیّت این دو مدخلیّت است که به چه وجه است؟ و در احادیث به ذکر مدخلیّت فی الجمله اکتفا شده است و کیفیّت آن بیان نشده است، بلکه در بعضی از آنها منع واقع شده است و از بعضی از آنها همین قدر معلوم می شود که مدخلیّت خدا به امر و نهی و وعد و وعید و هدایت و خذلان است و مع ذلک به مصداق حدیث عاصم ابن عمید متعمّقان اصحاب، در این باب قدمی چند از این پیشتر رانده اند و وجه مدخلیّت را از این بیشتر گفته اند چنانکه گذشت.

نظر ادّق مقتضی آن است که مدخلیّت عبد به فاعلیّت باشد مطلقاً، لکن به آن نحو که در صدر باب گفتیم و مدخلیّت حقّ تعالی در افعال حسنه به عدم منع و ارادهٔ هر دو باشد.

امّا هیچ یک به حدّی نمی رسد که او را ملجأ سازد و مضطرّ گرداند در فعل و ترک؛ این است که فقها قربت را تفسیر کرده اند به موافقت ارادهٔ خدا و در غیر افعال حسنه تنها همین به عدم منع باشد بدون اراده و توابع اراده، چنانکه در سخن هفتم گفتیم و عمومات اخبار در اراده حقّ تعالی به ظاهرش نیست.

تقریر دوم

آنکه تفویض بحت نیست

که حقّ تعالی فعل و جمع اسباب فعل را به قدرت بنده واگذاشته باشد و جبر بحت نیست که همه را خود به عمل آورد، بلکه اصل فعل را مفوّض به بنده فرموده است که بنده خود بجا آورده بالاستقلال فاعل باشد و اسباب فعل را خود به عمل آورد.

لمؤلّفه: زتست چون همه اسباب و آلتم در کار

تقریر سیم

آن است که گوییم که: علّت فاعلی فعل و اراده و وجوب فعل و ارادهٔ همه، خود

بنده است

چنانکه مختار جمعی از محقّقان علمای شیعه و حکمای متشرّعه است، لکن با مقدوریّت این علّیّت و توانایی بر ترک این فاعلیّت در همه حالت حتّی در حال فعل نیز، چنانکه در صدر باب دانستی و به اسعاد قضا و اعداد علّت معدّه که محدث آن نیست مگر خدا، لکن إحداثاً بالعرض وبه بتبعیّه الحوادث الآخر فی العالم؛ و بر فرضی که این احداث بالذات باشد و علّت معدّه از توابع و لواحق و لوازم نباشد، جعلش برای اعداد نباشد و بر تقدیری که جعلش به جهت اعداد باشد، چون هر چیزی که در کاینات است ذو جهتین است؛ جهت خیری دارد و جهت شرّی، -چنانکه در خاتمه بیاید-لهذا جعلش برای اعداد از جهت خیریّت باشد نه از جهت شرّیّت.

پس نظر به اینکه بنده خود به روشی که گفتیم علّت فاعلیّت در فعل و اراده و وجوب اراده و فعل [باشد]، پس جبر نباشد اصلاً. و نظر به اینکه در این فاعلیّت مستقلّ نیست، بلکه فاعلیّتش نیست مگر به اعداد خدا و به اسعاد قضا، پس تفویض نباشد مطلقاً، لکن امری باشد میانهٔ دو امر، نه به آن معنی که چیزی را جبر داخل داشته باشد و چیزی از تفویض و امری بود مرکّب از این دو امر، چنانکه در سخنان سابق

گذشت؛ چه دانستی که این دو امر هر یک بکلّی منتفی است و چیزی از هیچ کدام در میان نیست، بلکه نظر به اینکه علّت معدّه از خدا در میان است و فاعلیّت بنده به روش مذکور به اعداد آن است، امری است بینٌ بین و ذوجهتین؛ یعنی امری دایر میانهٔ فعل و ترک.

پس «أمر بین أمرین» همین اعداد و اسعاد باشد که نه بنده گذاشته شده باشد به قدرت و ارادهٔ خود در کار و نه به کار داشته شده باشد به اجبار.

تقریر چهارم

چنان است که گوییم از اینکه قدر در جمیع اشیا موافق استعداد اشیا و مستتبع قضا

است-

چنانکه در فصل پنجم بیان شد-پس قدر در افعال عباد که در کلام اهل بیت علیهم السلام تفسیر شده است به «أمر بین أمرین» امری باشد واقع میانهٔ دو امر: یکی استعداد عباد معبّر به تقاضا و اقتضا. و یکی قضا و خالی از جبر و تفویض؛ زیرا که آن نیست مگر به حسب طلب خود عباد به لسان استعداد و موافق قابلیّت و اقتضای هر فرد از افراد بی کم و زیاد.

لمؤلّفه: عبرت پی تحقیق قدر کوه و کتل

و مراد از اقتضاهای ازل سؤالهای قوابل است به زبان حال در وجود علمی و نمود جمال، چنانکه گفته اند: چون قوابل جمال بنمودند مستعدان سؤال فرمودند

تا آخر آنچه بیاید.

تقریر پنجم

در فصل پنجم گذشت

، مجملش آنکه: در افعال عباد چنین نیست که قدر نباشد چنانکه معتزله می گویند و چنین هم نیست که قدر لازم باشد چنانکه اشاعره

می گویند، بلکه قدر هست، لکن قدر غیر لازم و قضای غیر حتم.

تقریر ششّم

آنکه قدر در افعال عباد امری است واقع میانهٔ استعداد عباد و اعداد ربّ العباد

تابع أحد أمرین مستتبع آن دیگر، پس جبر نباشد لمکان الاستعداد و تفویض هم نباشد لمکان الإعداد، و آن امر نیز در فصل پنجم گذشت.

این است آنچه بعد از سال ها و دفع اشکال ها و جمع رساله ها در تحقیق معنی «أمر بین أمرین» متفطّن و مطمئنّ شده ام، دوّنته لمن یوجد هذا الزمان من أقوام متعمّقین، کما فی حدیث عاصم بن عمید.

شعر: گوهر خود را مده عبرت بدست دیگران باش تا گوهر شناس دیگری پیدا شود

مظنون آن است که معنی واقعی «أمر بین أمرین» و مقصود اصلی از این «أمر بین أمرین» که در کلام اهل بیت علیهم السلام تفسیر قدر واقع شده است، جز این نباشد.

امّا چون فهمیدن این بر اکثر مردم متعسّر بود و متعذّر می نمود، لاعلاج آن بزرگواران در «أمر بین أمرین» امر به ایمان اجمالی فرموده اند و گفته اند که مجمل بدان که امری است میانهٔ دو امر و چنانکه عادت ایشان است در تعلیم ناس از باب تشبیه و مجاز این راز را در هر موضع به عبارتی بعید گردانیده اند و به مثل آنچه در خاتمه بیاید إن شاء اللّه که از بعضی احادیث ظاهر می شود، توطیه و تمهید نموده اند.

پس اگر ریشهٔ اندیشه دقّت پیشهٔ تو را در آب صافی است، نه در منجلاب بی انصافی، بشناس قدر این سخن را در قدر و تحقیق معنی «أمر بین أمرین» که قدر در احادیث به آن تفسیر شده است چنانکه در خاتمه بیاید؛ چه به این دقّت سخن در این فنّ تا این زمن به نظر من نرسیده است، امّا چون «أمر بین أمرین» در قدر است، از محلّ نزاع به در است و تمسّک به آن در محلّ نزاع بی ثمر است.

نظر ادقّ مقتضی آن است که حقّ تعالی را در فاعلیّت و اصل صنعت به هیچ وجه

دخلی نباشد و به این مضمون چند بیتی از حضرت امام کاظم علیه السلام در خاتمه خواهد آمد و در آنجا این نیز خواهد آمد که نفی تفویض در حدیث «أمر بین أمرین» منافاتی با این مضمون ندارد.

اعظم جبال

چون این مقام بسیار، بسیار تشنه بود به رحیق تحقیق آن دو پدر و پسر که در این زمان ها به یکی از ایشان راه حکمیّات ایمن و به دیگری هر مؤمنی در فهم احادیث صعب ممتحن والحقّ اگر نه ایشان بودندی به این جرأت مؤمن پی به مسائل حکمیّه نمی توانست برد و راه فهم احادیث به عقل خود نمی تواند سپرد، لهذا کتب ایشان را ملاحظه نموده، از بحار الأنوار این بخار گهربار برخاست که:

اعلم أنّ هذا الرجل؛ یعنی الشیخ الغزالی دار حول المقصود إلّاأنّه لا یحصل الغرض إلّابمزید التنقیح، فتقول لابدّ قبل الخوض فی المقصود من تقدیم مقدّمات:

المقدّمه الأُولی: لاـ شکّ أنّ هنا مطلوباً ومهروباً، وکلّ مطلوب مطلوباً لغیره، وکلّ مهروب مهروباً عنه لغیره، وإلّا لزم الدور والتسلسل، وهما محالان، فثبت أنّه لابدّ من الاعتراف بوجود شیء یکون مهروباً عنه لذاته.

المقدّمه الثانیه: أنّ الاستقراء یدلّ علی أنّ المطلوب بالذات هو اللذّه والسرور، والمطلوب بالطبع ما یکون دلیلاً إلیهما؛ والمهروب بالذات هو الألم والحزن، والمهروب عنه بالتبع ما یکون دلیلاً إلیهما.

المقدّمه الثالثه: أنّ اللذیذ عند کلّ قوه من القوی النفسانیّه شیء آخر، فاللذیذ عند القوه الباصره شیء، واللذیذ عند القوّه السامعه شیء آخر، واللذیذ عند الشهوتیّه شیء ثالث، واللذیذ عند القوّه الغضبیّه شیء رابع، واللذیذ عند القوّه العاقله شیء خامس، وبوقوف الذهن علی ماهیّه ذلک المرئی، وعند الوقوف علیه یحصل العلم بکونه لذیذاً أو مولماً أو خالیاً عنهما، فإن حصل العلم بکونه لذیذاً یترتّب علی حصول هذا العلم والاعتقاد حصول المیل إلی تحصیله، وإن حصل العلم بکونه مؤلماً یترتّب علی حصول هذا العلم والاعتقاد حصول المیل إلی البعد عنه

والفرار منه، وإن لم يحصل العلم بكونه مؤلماً ولا بكونه لذيذاً لم يحصل فى القلب لا رغبه إلى الفرار عنه ولا رغبه إلى تحصيله.

المقدّمه الرابعه: أنّ العلم بكونه لذيذاً إنّما يوجب حصول الميل والرغبه فى تحصيله إذا حصل ذلك العلم خالياً عن المعارض والمعارق، فأمّا إذا حصل هذا المعارض يحصل هذا الاقتضاء، مثاله إذا رأينا طعاماً لذيذاً فعلمنا بكونه لذيذاً إنّما يؤثر فى الإقدام على تناوله إذا لم نعتقد أنّه حصل فيه ضرر زائداً.

أمّا إذا اعتقدنا أنّه حصل فيه ضرر، فعند هذا يعتبر العقل كيفيّه المعارضه والترجيح، فأيّهما على ظنّه أنّه راجح عمل بمقتضا ذلك الرجحان.

ومثال آخر لهذا أنّ الإنسان قد يقتل نفسه من السطح العالى إلّاأنّه يقدم على ذلك العمل إذا اعتقد أنّه بسبب تحمّل ذلك المؤلم يتخلّص عن مؤلم آخر أعظم منه، أو يتوسّل إلى تحصيل منفعه أعلى منها حالاً.

فثبت بما ذكرنا أنّ اعتقاد كونه لذيذاً أو مؤلماً إنّما يوجب الرغبه والنفره إذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض.

المقدّمه الخامسه: فى بيان أنّ التقدير الذى بيّناه يدلّ على أنّ الأفعال الحيوانيّه لها مراتب مترتّبه ترتّباً ذاتيّاً لزوماً عقليّاً؛ وذلك لأنّ الأفعال لمصدرها القريب هو القوى الموجوده فى العضلات، إلّاأنّ هذه القوى صالحه الفعل والترك، فامتنع صيرورتها مصدراً للفعل بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل، إلّابضميه ضمّ إليهما وهى الإراده.

ثمّ إنّ تلك الإراده إنّما توجد وتحدث لأجل العلم بكونها لذيذه ومؤلمه، ثمّ إنّ تلك العلوم إن حصلت بفعل الإنسان عاد البحث الأوّل فيه، ولزم إمّا الدور، أو التسلسل، وهما محالان.

وأمّا الانتهاء إلى علوم وإدراكات وتصوّرات تحصل فى جوهر النفس من الأسباب الخارجه، وهى إمّا الاتّصالات الفاكيه على مذهب قوم، أو السبب الحقيقى، فهو اللّه تعالى يخلق تلك الاعتقادات، أو العلوم فى القلب.

فهذا تلخيص الكلام فى أنّ الفعل كيف يصدر عن الحيوان، إذا عرفت هذا فاعلم أنّ نقاه الشياطين والوسوسه قالوا: ثبت أنّ المصدر القريب للأفعال الحيوانيّه هو هذه

القوى المذكوره فی العضلات والأوتاد، وثبت أنّ تلک القوی لاتصیر مصادر للفعل والترک إلّاعند انضمام المیل والإراده إلیهما، وثبتّ أنّ تلک الإراده من لوازم حصول الشعور لابدّ وأن یکون بخلق اللّه تعالی ابتداء وبواسطه مراتب شأن کلّ واحد منها فی استلزام ما بعده علی الوجه الذی قرّرناه، وثبت أنّ ترتّب کلّ واحد من هذه المراتب علی ما قبله أمر لازم لزوماً ذاتیّاً واجباً؛ فإنّه إذا حسّ بشیء وعرف کونه ملائماً مال طبعه إلیه، وإذا مال طبعه إلیه تحرّکت القوّه إلی الطلب، وإذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محاله، فلو قدّرنا شیطاناً من الخارج، وفرضنا أنّه حصلت له وسوسه کانت تلک الوسوسه عدیمه الأثر؛ لأنّه إذا حصلت تلک المراتب المذکوره حصل الفعل سواء هذا الشیطان أولم یحصل، وإن لم یحصل مجموع تلک المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل ذلک الشیطان أو لم یحصل، فعلمنا أنّ القول بوجود الشیطان وبوجود الوسوسه قول باطل، بل الحقّ أنّه إن اتّفق حصول هذه المراتب فی الطرف النافع سمّیناها بالإلهام، وإن اتّفق حصولها فی الطرف الضارّ سمّیناها بالوسوسه.

والجواب: أنّ ما ذکرتموه حقّ وصدق إلّاأنّه لایبعد أن یکون الإنسان غافلاً عن الشیء، فإذا ذکره الشیطان ذلک الشیء تذکره، ثمّ عند تذکّره یترتّب علیه المیل إلیه، ویترتّب الفعل علی حصول ذلک المیل، فالّذی أتی به الشیطان الخارجی لیس إلّا ذلک التذکیر، و إلیه الإشاره بقوله تعالی حکایه عن إبلیس أنّه قال: «وَ ما کانَ لِی عَلَیْکُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلاّ أَنْ دَعَوْتُکُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِی» ۱ الآیه.

بقی للقائل أن یقول: فإنّ الإنسان إنّما أقدم علی المعصیه بتذکیر الشیطان، فالشیطان إن کان إقدامه علی المعصیه بتذکیر الشیطان آخر لزم التسلسل.

وإن کان عمل ذلک الشیطان آخر، ثبت أنّ ذلک الشیطان الأوّل إنّما أقدم علی ما أقدم علیه بحصول ذلک الاعتقاد فی قلبه، ولابدّ لذلک الاعتقاد الحادث من محدث ما ذلک إلّااللّه سبحانه تعالی، وعند هذا یظهر أنّ الکلّ من عند اللّه تعالی.

فهذا غایه الکلام فی هذا البحث الدقیق العمیق، وکان حاصل هذا الکلام ما قال سیّد الرسل صلی الله علیه و آله وهو قوله: «أعوذ بک منک» (۱).

۱- ۲) . بحارالأنوار، ج ۶۰، ص ۳۳۴-۳۳۷. [۱]

مؤلّف گویـد: این بخار آبدار گهربار رعد و برق آثار بحار الأنوار چنانکه می بینی در دفع اشـکال نیست، بلکه در وقع اشـکال است.

امّا بعـد از سـخن نهم هیـچ وقعی نـدارد؛ چه در آنجا دانستی که احداث خدا آن اعتقاد حادث را در عاصـی بالعرض است، نه بالذات و بالعرض که بالذات باشد؛ چون هر چیزی که در اینجا است ذوجهتین است: جهت خیری دارد و جهت شـرّی. احداث مـذکور از جهت خیریّت است نه از جهت شـریّت وبالعرض. والتقـدیر که از جهت شـرّیّت باشـد به حـدّی نمی رسد که سـلب اختیار از او شود و او مضـطرّ باشـد در فعل یا ترک، به این معنی که نتواند نکند؛ چه اگر خواهد که نکند نمی کند، گو کردن واجب گردیـده باشـد و این وجوب و وجود بالاـخره منتهی گردد به جنـاب الهی، با اینکه هیـچ عمل الهی نیست إلّابه مقتضای علم الهی و علم الهی تابع معلوم است، پس اصل کار عاصی، و حدّ ذات عاصی باشد.

لمؤلّفه: اینکه شد در قلم سبحانی

و سرنوشت مشهور گویا همین سرنویس باشد که گفتیم و به عبارت دیگر: اینکه شد در رقم سبحانی

و در باطن قرآن اسـتنساخ در قول حقّ تعالی: «إِنّا کُنّا نَسْـتَنْسِخُ ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» ۱. اشاره به این انتساخ باشـد و حدیثی مفیدِ این معنی در تفسیر اهل بیت علیهم السلام ذکر کرده ام.

فعند هذا یظهر أنّ الکلّ لیس من اللّه، وإن کان من عند اللّه تعالی علی ذکره رحمه الله، ولهذا

قال أیضاً: «أعوذ بک منک» ، ویظهر أیضاً أن لیس علی ظاهره قول سلطان العلماء: فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل حلّ این مسأله بر معتزلی مشکل بود

لما ظهر أنّ خالق العاصی-سیّما إذا لم یکن خلقه للمعصیه-لیس فاعلاً للمعصیه، کما یعرف العاصی، ویعترف به.

مثلاً زید، اگر عمرو را کاتب خود گرداند وآلات و ادوات کتابت آنچه شاید و باید به او دهد، به این شرط که عمرو در تمام عمر همین برای او کتابت کند، معلوم است که آنچه عمرو بنویسد خواه برای زید و خواه برای غیر زید، کلمه ای از آن را نتوان گفت که زید نوشته است و فاعل آن نوشتن زید است.

پس هر گاه زید فاعل نباشد، با اینکه اقرب است از خدا در علّیت، هر آینه خدای تعالی که علّت بعیده است به طریق اولی فاعل نباشد؛ این است که گفتیم: سخن سلطان در این بیت ظاهرش فاسد است؛ چه مقتضی آن است که مثال ربّ العباد و عباد در افعال، مثال متکلّم و عوامل نحویّه باشد در اعمال، چنانکه اعمال این عوامل به اعمال متکلّم است هر یک از آنها را حَسَب ما کانَ علیه و در حقیقت عامل متکلّم است نه عوامل، همچنین افعال عباد نیز به اعمال ربّ العباد باشد قدرت و ارادهٔ هر عبدی را حَسَب ما کانَ علیه و فاعل فی الحقیقه ربّ العباد باشد نه عباد و نه چنین است، بلکه موافق ابیاتی که در خاتمه از حضرت امام کاظم علیه السلام بیاید، حقّ تعالی را به هیچ وجه در فاعلیّت مدخلیّت نیست و اصلاً در اصل صنعت دخلی ندارد، گو بعضی شرایط و اسباب وآلات و از آن جمله نفس فاعل و قدرت او معلول حقّ تعالی باشد.

والحاصل: قول سلطان العلماء در این بیت و من تبعه به فاعلیّت حقّ تعالی فاسد است و تمام این ابیات این است:

بیت: آنچه از نقد عمل قلب مرا حاصل بود

خار اگر بر نکشیدی به رخ گل خنجر

فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل

مؤلّف گوید: حاصل معنی ما قبل سه بیت آخر این است که: در فعل بنده نه خدا مستقلّ است که بی مدخلیّت قدرت و ارادهٔ بنده باشد و نه بنده مستقلّ است که بی مدخلیّت قدرت و ارادهٔ خدا باشد، بلکه اراده و قدرت خدا و قدرت و ارادهٔ بنده هر دو در فعل بنده مدخلیّت دارند.

لکن اصل کار حدّ ذات بنده است، گو قدرت و اراده اش اصل مباش و این سخن در تحقیق «أمر بین أمرین» همان سخن ما قبل آخر سخنان است که گذشت با آنچه در آن است و تکرار در کار نیست.

شعر: سخن گر چه باشد چو آب زلال ز تکرار خیزد غبار ملال

و قول او که «حق مسأله بر سائل بود» اشاره است به آنچه گفته اند:

شعر:

چون قوابل جمال بنمودند

مستعدان سوال فرمودند

طلب فعل خود بخود کردند

هر یکی حکم خود بخود کردند

مثنوی:

گر چه این خور بر همه یکسر بتافت

لیک هر کس در خور خود نور یافت

اندرون خانه نور آفتاب

هم بقدر روزنه افکنده تاب

لمؤلّفه:

صانع چو بود آینهٔ اصل وجود

یعنی که نماینده هر بود و نبود

در کتم عدم هر که به هر شکل که بود

امروز در آینه همان شکل نمود

و فهم این دقیقه بدون ریاضت قوّهٔ عاقله و قوّهٔ عامله نتوان.

شعر: برتر است این سخن ز درک فهوم

کی شود درک جز بترک رسوم

نرسد کس بدین به بوالهوسی

بگذرد از اسم و رسم تا برسی

نسبت این اشکال به معتزلی دون اشعری در قولش «حلّ این مسأله بر معتزلی مشکل بود» مبنیّ است بر توجیه کلام اشعری و تأویل آن به اینکه مراد شیخ اشعری در اصل همین معنی حقّ بوده است و در نظر ناقصان مشتبه به معنی باطل شده است، چنانکه در طیّ تحریر محاکمه نوشتیم و بر تقدیری که این معنی باطل، مراد شیخ اشعری باشد باز وجه تخصیص ظاهر است و آن این است که اشاعره قائلند به اینکه: «فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل» ؛ و در این قول مخالفت نکرده اند، بلکه مخالفت را تنها همین معتزله کرده اند که می گویند: «فعل از بنده و تاوان عمل بر بنده» چنانکه بیانش گذشت.

و آنچه در آخر فرموده که: «خوب را بد نتوان کرد و بدان را نیکو» الی آخر، ممنوع و نامشروع و غیر مسموع است؛ چه این «نتوانستن» نسبت به خدا مدفوع است به آنچه گذشت در بطلان تفویض، به این معنی که خدا قادر نیست بر اینکه بنده را از

اراده اش برگردانـد و میـان او و فعـل او مـانع شود که «وَ لَوْ شـاءَ رَبُّکَ لَآمَنَ مَنْ فِی اَلْأَرْضِ کُلَّهُمْ جَمِیعاً» (۱)«وَ لَوْ شـاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ اَلنّاسَ أُمَّهً واحِدَهً» ۲. وفی الصافی عند قوله تعالی: «وَ لَوْ

۱- ۱) . یونس (۱۰) :۹۹. [۱]

شِئْنا لَآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها» ۱ : «ما يهتدى إلى الايمان والعمل الصالح بالتوفيق له. القمّى قال: لو شئنا أن نجعلهم كلّهم معصومين لقدرنا» (۱)انتهى ما فى الصّافى.

وفيه ايضاً:

ولو شاء اللّه لجمعهم على الهدى، بأن تأتيهم آيه يخضعوا لها، ولكن لا يفعل لخروجه عن الحكمه؛ فى الإكمال عن النبى صلى الله عليه و آله: «يا علىّ، إنّ اللّه قد قضى الفرقه والاختلاف على هذه الاُمّه، فلو شاء اللّه لجمعهم على الهدى حتّى لا تختلف اثنان من هذه الاُمّه، ولا ينازع فى شىء من أمره، ولا يحمد المفضول لدى الفاضل فضله (۲). انتهى.

و بدان نيز با همهٔ بدى قايلند به اين توانايى خدا، چنانكه گفته اند: «لَوْ شاءَ اَللّهُ ما عَبَدْنا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَىْءٍ» ۴ و عموم آيات سابقه و خصوص آيهٔ «وَ لَوْ شاءَ اَللّهُ ما أَشْرَكُوا» ۵. شاهد صدق اين قول ايشان است و قول حقّ تعالى نيز بعد از حكايت اين قول: «كَذلِكَ فَعَلَ اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» ۶ به لفظ «فعل» دون «قول» تنبيه است بر اينكه اصل اين سخن حقّ است، لكن اين كار ايشان كه به اين سخن خود را در شرك معذور داشته اند و عدم مشيّت خدا را عذر گناه آورده اند، گناهى است ديگر و از پيغمبران دفع اين عذر را طلبيدن اقتراح است چنانكه در آخر فرموده: «فَهَلْ عَلَى اَلرُّسُلِ إِلاَّ اَلْبَلاغُ» ۷.

مجملاً اينكه سلطان العلما در اين ابيات گفته: «خوب را بد نتوان كرد و بدان را

۱- ۲) . الصافى، ج ۴، ص ۱۵۵؛ تفسير القمّى، ج ۲، ص ۱۶۸. [۱]

۲- ۳) . الصافى، ج ۳، ص ۱۱ ۷؛ [۲]كمال الدين، ص ۲۶۴. [۳]

نیکو» نسبت به خدا باطل است و همچنین نسبت به خود بندگان صادق است؛ اگر بخواهد خوب شود هر آینه خوب می شود و اگر خواهد بد شود بد می شود و توانستن معنی به غیر این ندارد و نخواستن قدح در توانستن نمی کند چنانکه در صدر باب گفتیم: با اینکه بسیاری خواستند و شدند و از این تغییری در علم ازلی لازم نیاید اصلاً.

و امّا [از] پدر و پسر دیگر، پس از [این] پسر پدر این سخن، به نظر رسید که در بیان عدم استقلال عباد در افعال خود بعد از بیان اینکه افعال عباد مستند به ایشان است گوید: چنانکه قول به نسبت افعال ما به خدای تعالی باطل است.

همچنین باطل است قول به استقلال ما در آنها، به عنوانی که دیگر از تحت قدرت خدا بیرون باشد و اگر خدای تعالی خواهد که منع کند ما را از آن، نتواند، بلکه قادر است بر منع هر فاعلی از آنچه خواهد و بنده، مستقلّ در هیچ فعلی نیست؛ زیرا که اگر شرایط و اسباب و ادوات و آلات که از آن جمله وجود فاعل و قدرت اوست معلول خدای تعالی است و با وجود این موقوف بر عدم منع حقّ تعالی نیز هست.

و این است که در احادیث وارد شده که: هیچ چیز واقع نشود مگر به اذن خدا و مراد به اذن عدم منع است که مذکور شد- یعنی در فصل پیش از این فصل-اگر کسی توهّم کند که حقّ تعالی هر گاه قادر باشد بر منع از هر فعلی، پس باید منع از عصیان کند؛ زیرا که اذن به قبیح قبیح است.

جواب گوییم که: اذن به قبیحی که قبیح است تجویز آن و رخصت دادن در آن است، نه اذن به معنی عدم منع؛ زیرا که منع از قبیح به هر وجه که ممکن باشد لازم نیست، بلکه باید به حدّ اِلجاء نرسد؛ چه هر طاعت و ترک معصیت که به عنوان اِلجاء و اضطرار باشد ثمره بر آن مترتّب نمی شود.

پس الجاء بر آن حاصلی نخواهد داشت و گاه باشد که بعضی مراتب منع باشد که به حد الجاء نرسد، اما باز مصلحت در آن نباشد. پس عدم منع خدا از وقوع معاصی دلیل بر عدم قدرت حقّ تعالی بر منع آن نیست و چون ظاهر شد که افعال ما مستند به ماست از روی قدرت و اختیار، لکن کمال استقلال در آنها نداریم، ظاهر می شود معنی حدیث مشهور: «لا جبرَ ولا تفویضَ، بل أمر بین أمرین» ؛ (۱)یعنی در افعال بنده نه جبر است به این نحو که فعل بنده فعل خدا باشد و بنده را اصلاً قدرت در آن نباشد، چنانکه مذهب جهمیّه است، یا اینکه او را قدرتی باشد غیر مؤثّره، چنانکه مذهب

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۶۰، باب جبر و القدر والأمر بین الأمرین، ح ۱۳. [۱]

اشاعره است؛ چه این نیز حکم جبر دارد و نه تفویض و آن این است که تفویض آنها به بنده شده باشد که حقّ تعالی را به هیچ وجه در آنها دخلی نباشد. بلکه امری است میانهٔ دو امر و آن این است که به قدرت بنده واقع شود، امّا موقوف بر عدم منع حقّ تعالی نیز هست.

و در بعضی احادیث معنی دیگر ظاهر می شود از برای این حدیث و آن این است که بندگان مجبور نیستند در افعال خود و بالکلّیه هم تفویض به ایشان نشده است که هر چه خواهند کنند، بلکه امر و نهی و وعد و وعید فرموده، واللّه یعلم.

این بود سخنی که از آن مرحوم در این بین در معنی «أمر بین أمرین» به نظر رسیده و این سخن چهاردهم است.

و امّا معنی که از احادیث روایت کرده است، پس آن محصول سخن سیّم است.

هر گاه مراد از امر و نهی و وعد و وعید، هدایات عامّه باشد محصول سخن چهارم است.

هر گاه مراد هدایات خاصّه باشد و به هر تقدیر امر و نهی و وعد و وعید تنها همین دلیل بر نفی تفویض ذکر نشده است، بلکه دلیل بر نفی جبر نیز می باشد؛ این است که ملّای روم گفته است: «جمله قرآن امر و نهی است و وعید» .

تا به آخر آنچه در فصل دوم نوشتیم؛ و چون این جمله دانستی، بدان که در این سخن هم سخنان است:

اوّل آنکه: اینکه تفویضیّه می گویند که: حقّ تعالی را به هیچ وجه دخلی در افعال ما نیست، مراد ایشان نفی مدخلیّت حقّ تعالی است در فاعلیّت و اصل صنعت-چنانکه در فصل چهارم گفتیم-و مدخلیّت به عدم منع دخلی به فاعلیّت و صنعت ندارد و از محلّ نزاع خارج است.

دوم: آنکه مدخلیّت حقّ تعالی در افعال عباد، تنها همین به عدم منع نیست، بلکه به هدایات خاصّه و الطاف مختصّه نیز هست، چنانکه در تقریر اوّل سخن نهم گفتیم.

سیّم: اینکه فرموده است که مراد به اذن عـدم منع است ممنوع و مـدفوع است به آنچه در تفسـیر آیهٔ: «وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاّ بِإِذْنِ اَللّهِ» ۱.

از حضـرت امـام رضـا علیه السـلام منقول است که فرمود: «إذنه لهـا بالإیمان أمره لها بالایمان ما کانت مکلّفه متعبّـده، وإلجاؤه إیّاها إلی الإیمان عند زوال التکلیف والتعبّد عنها» (۱).

چهارم: آنکه فرموده است: چون ظاهر شـد که افعال ما مسـتند به ما است از روی قدرت و اختیار، لکن کمال اسـتقلال در آنها نداریم، ظاهر می شود معنی حدیث مشهور «لا جبرَ ولا تفویض، بل أمر بین أمرین» .

و بعد از آن در بیان این معنی، غیر آنچه از این دو مقدّمه ظاهر می شود ذکر کرده است، چنانکه ظاهر است.

پنجم: آنکه چون تفویض منتفی این باشـد، پس «أمر بین أمرین» نیز به این معنی باشد که فعل به قدرت بنده است، لکن قدرت بنده و اکثر شـرایط و اسباب و آلات و ادوات معلول حقّ تعالی است، نه به این معنی که آن مرحوم ذکر کرده است، بلکه ذکر آن معنی در اینجا تخلیط است و تداخل معنیین.

ششّم: آنکه چون مـدخلیّت حقّ تعالی در افعال عباد تنها همین به عـدم منع نباشد، پس اقتصار در بیان معنی «أمر بین أمرین» به این قدر مدخلیّت اغماض از حقّ و اعراض ناحقّ باشد، اللهم مگر آنکه این اقتصار فرار باشد از اشـکالی که از ذکر مدخلیّتهای دیگر حقّ تعالی به ذهن سامع می رسد و یا به تنبیهی باشد به اینکه مدخلیّت های دیگر چون اعدادی بیش نیست لهذا در عداد مدخلیّت نباشد.

هفتم: آنکه «أمر بین أمرین» در حـدیث خـبر قـدر محـذوف است به قرینه سؤال و تقـدیرش آنکه: «القـدر بین أمرین» چنـانکه خواهد آمد. و بنای این سـخن بر آن است که «أمر بین أمرین» خبر افعال عباد یا صـنعت یا فاعلیّت باشد، با اینکه سخن در قدر است نه

۱- ۲) . عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۲۴، ح ۳۳؛ [۱] التوحید، ص ۳۴۲، ح ۱۱.

در فاعلیّت و اصل صنعت.

هشتم: آنکه پیشتر دانستی که از احادیث اهل بیت علیهم السلام در معنی این حدیث شریف دو وجه ظاهر می شود. پس در موضع بیان اقتصار به ذکر یکی از این دو وجه، بدون اشعار به عدم انحصار خالی از حزازتی نیست، مگر اینکه معنی که قبل از این بیان فرموده است آن را تفصیل وجه دیگر از این دو وجه خیال کرده باشد و راه خیالش همان است که در سخن سیّم گفتیم.

کتل

بدان که سخن آن جناب در این باب با این همه پیچ و تاب و خصوصیّات نایاب، باز از سایر سخنهای اصحاب بهتر و به سامان تر است، خصوص از سخن والد ماجد آن جناب در حاشیهٔ کتاب شرح مختصر که به التماس آن مرحوم مرقوم داشته است؛ چه از آن کلام با نهایت اطناب غیر غلق و اضطراب و عجز و تعجیز در این باب، چیزی دستگیر طلّاب صدق و صواب نمی شود.

لهذا این مقام را به تضمین آن کلام حکمت نام تزیین ننموده، حواله به آن حاشیهٔ متن غاشیه نمودیم و در آن کلام حکمی، نظام حافظ به این دو بیت خود حلّاجی شده است: در کارخانهٔ عشق از کفر ناگزیر است آتش که را بسوزد گر بولهب نباشد

و به ابیات مذکوره سلطان العلما نیز وهنی عظیم رسیده است مجملاً نعل می ریزد در این وادی براق؛ والحقّ سخنی بی عیب و ریب در این باب نایاب است، مگر آنچه در اوّل و آخر باب به عرض صاحبان طبع وقّاد و ذهن نقّاد رسانیدیم که آن سخن، چنانکه دانستی خالی از وصمهٔ عیب و ارتیاب و مقرون به حقّ و حساب و شرع مستطاب است امّا چه سود.

شعر: سال ها شد تا چراغ دل به حقّ افروختیم عاقبت در مجلس کوران بیجا سوختیم

رجای واثق و وثوق صادق که بعد از این وقعی از اصل شبهه و مجموع آنچه در دفع آن گفته اند، در نظر عبرت بین نماند و حلّ این مسأله را به غیر این نداند.

شعر: می رسد آخر بتقریب سخن صاحب دلی در زمان ما گر اهل دل نباشد گو مباش

و ملخّص این سخن آنکه: اصل کار در جمیع اطوار–چه در گفتار و چه در کردار و چه در رفتار–خود بنده است، خواه در کارخانهٔ قدر و خواه در کارخانهٔ قضا و قدر بر طبق قابلیّت و بر وفق ماهیّت بنده است و بنده خواه طالح و خواه صالح، قادر بر طاعت است و طاعت علامت سعادت است چنانکه معصیّت علامت شقاوت است، امّا هیچ یک از این دو علامت، مستلزم هیچ یک از آن دو نیستند و طاعت بر فرضی که صاحب آن شقی باشد بی مزد نیست چنانکه معصیّت بر فرضی که صاحبش سعید باشد بی مزد نیست، فعلیک بالطاعه، وإیّاک والمعصیه.

سدّ سکندر: در منع از خوض و غوص در قدر، از تضاعیف آنچه در این باب از خود و از اصحاب نوشتیم، معلوم طلّاب صواب شد که حلّ این مسأله بالاخره منجرّ به قدر می شود؛ چه اکثر شرایط و اسباب و آلات فعل که از آن جمله وجود فاعل و قدرت اوست معلوم حقّ تعالی است و از این لازم آید که افعال قبیحه که معلول این معلولات است معلول حقّ تعالی باشد، گو

افعال حقّ تعالی نباشد و حقّ تعالی فاعل آن نبود و این از همه گذشته اعانت بر اثم و اغرای به قبیح باشد.

و در دفع این اشکال چند وجه گفته اند و بهترین وجوه آن است که گوییم: چون عالم، عالم تکلیف است، لهذا حقّ تعالی علل افعال عباد را تمامی بین بین و ذو جهتین آفریده است.

هر یک از این علل حتّی خود بنده نیز جهت خیری دارد، و جهت شرّی و این علل بین بین و ذوجهتین را بنده خود به سوء اختیار خود وسیلهٔ معصیت می گرداند.

پس اکثر علل معصیت، اگر چه منتهی به واجب تعالی است، امّا نه از این جهت که

رجای واثق و وثوق صادق که بعد از این وقعی از اصل شبهه و مجموع آنچه در دفع آن گفته اند، در نظر عبر بتبین نماند و حل این مساله را به غیر این نداند.

شعر:

می رسد آخر بتقریب سخن صاحب دلی

در زمان ماگر اهل دل نباشد گو مباش

و ملخص این سخن آنکه : اصل کار در جمیع اطوار - چه در گفتار و چه در کردار و چه در رفتار خود بنده است، خواه در کارخانه قدر و خواه در کارخانه قضا و قدر بر طبق قابلیت و بر وفق ماهیت بنده است و بنده خواه طالح و خواه صالح ، قادر بر طاعت است و طاعت علامت سعادت است چنانکه معصیت علامت شقاوت است ، اما هیچ یک از این دو علامت ، مستلزم هیچ یک از آن دو نیستند و طاعت بر فرضی که صاحب أن شقی باشد بی مزد نیست چنانکه معصیت بر فرضی که صاحبش سعید باشد بی مزد نیست، فعلیک بالطاعه ، وإیاک والمعصیه

سد سکندر : در منع از خوض و غوص در قدر ، از تضاعیف آنچه در این باب از خود و از اصحاب نوشتیم ، معلوم طلاب صواب شد که حل این مسأله بالاخره منجر به قدر می شود؛ چه اکثر شرایط و اسباب و آلات فعل که از آن جمله وجود فاعل و قدرت اوست معلوم حق تعالی است و از این لازم آید که افعال قبیحه که معلول این معلولات است معلول حق تعالی باشد. گو افعال حق تعالی نباشد و حق تعالی فاع آن نبود و این از همه گذشته اعانت بر اثم و اغرای به قبیح باشد.

و در دفع این اشکال چند وجه گفته اند و بهترین وجوه آن است که گوییم: چون عالم ، عالم تکلیف است ، لهذا سحق تعالی علل افعال عباد را تسامی بین بین و ذو جهتین آفریده است.

هر یک از این علل حتی خود بنده نیز جهت خیری دارد، و جهت شری و این علل بین بین و ذوجهئین را بنده خود به سوء اختیار خود وسیله معصیت می گرداند.

پس اکثر علل معصیت ، اگر چه منتهی به واجب تعالی است ، اما نه از این جهت که

علـل معصـیت است، فلاحجّه للعاصـی علیه و اصل معصـیت راجع است به بنـده؛ زیرا که به سوء اختیار خود این علل بین بین و ذوجهتین را وسیلهٔ معصیت گرداند، فالملامه لا یتوجّه إلّاإلیه.

و امّا سوء اختیار و حسن اختیار، پس آن به ماهیّت و حـدّ و انـدازهٔ هر کس برمی گردد که در علم الهی گذشـته است و به قلم قدر قضای بکر نوشـته است؛ یعنی اسـتکتاب ربّ الأرباب هر فرد فرد ممکنات را بر لوحهٔ هستی و صـفحهٔ آفرینش به کیفیّت و هیئت و ترکیب و ترتیب که هست، نیست الّا به اعتبار اینکه آن فرد در حدّ ذات خود چنین بود و اندازه و سـرحدّ و هندسه اش همین بود و اگر غیر این شـدی، خلاف مقتضای نظام کلّ، بلکه جهل یا ظلم و وضع شـیء در غیر موضـعش لازم آمـدی، مثل آنکه کسی سین را مثلاً شین نویسد، یا آنکه به اندازه اش ننویسد، مگر آنکه حروف را توانایی بر حالی به حالی شدن نیست و توانایی ما بدیهی است که به سوء اختیار ما یا به حسن اختیار ما از قوّه به فعل نیاید.

لمؤلّفه: عالم بوجود علمی نامحدود

پس دفع اشـکال به این وجه تمایز، منجرّ به قـدر است و بـدون قدر تمام نمی شود، پس عمده در این مسأله، مسألهٔ قدر است و فهم آن بدون ریاضت قوّهٔ عاقله و قوّهٔ عامله ممکن نیست، چنانکه در صدر باب گذشت.

آخوند فیض در الوافی گوید:

اعلم أنّ القدر فی الأفعال وخلق الأعمال من الأسرار والغوامض التی تحیّرت فیها الأفهام، واضطربت فیها آراء الأنام، ولم یرخص فی إفشائهـا بالکلام، فلا یـدوّن إلّا مرموزاً، ولا یعلم إلّامکنوناً لما فی إظهارها من إفساد العامّه وهلاکهم، ولهـذا لم یرد فی بیانها إلّامجملاً، وتری أئمّتنا علیهم السـلام تاره یقولون فی مثله: هکذا خرج إلینا کما مرّ، واُخری یقولون: لا جبر ولا قدر، ولکن منزله بینهما، فیها الحقّ التی بینهما، لا

يعلمها إلّاالعالم، أو من علّمها إيّاه العالم، كما يأتى عن النبىّ صلى الله عليه و آله: «القدر سرّ اللّه، فلا تظهروا سرّ اللّه» ، وفى معناه أخبار اُخر، فالقول فيه ثمّ منه إلّاأنّه يمكن الإشاره إلى لمعه منه لمن كان أهله بنقل المذاهب وبيانها؛ فإنّ الآراء أربعه: اثنان فاسدان؛ وهما الجبر والتفويض اللذان هلك بهما كثير من الناس، واثنان دائران حول التحقيق ومرجعهما إلى الأمر بين الأمرين؛ أحدهما أقرب إلى الحقّ والنقول، وأبعد عن الأفهام والعقول، وهو طريقه أهل الشهود العارفين بأسرار الاخبار؛ والآخر بالعكس، وهو طريقه أهل العقول والأنظار.

وبيان الأوّل عسير لغموضه جدّاً، فلنطوها طيّاً ونكتف به بيان. الثانى وإن لم نعترضه لتضمّنه أكثر ما يترتّب على الجبر من المفاسد فى بادىء النّظر القاصر، إلّا أنّه يخرج عقول الخواصّ من بعض أسباب الحيره، ولهذا مال إليه فحول العلماء، ولنذكر فى بيانه ما ذكره بعض المحقّقين موافقاً لما حقّقه المحّقق الطوسى نصير الملّه والدين [فى] بعض رسائله المعمول فى ذلك، قال: قد ثبت أنّ ما يوجد فى هذا العالم فقد قدّر بهيئته وزمانه فى عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، وقد ثبت أنّ اللّه-عزّوجلّ-قادر على جميع الممكنات، ولم يخرج شىء من الأشياء عن مصلحته وعلمه وقدرته وإيجاده بواسطه أو بغير واسطه، وإلّا لم يصلح لمبدئيّته الكلّ، فالهدايه والضلاله، والإيمان والكفر، والخير والشرّ، والنفع والضرر، وسائر المتقابلات كلّها منتهيه إلى قدرته وتأثيره وعلمه وإرادته ومشيّته. إمّا بالذات أو بالعرض، فأعمالنا وأفعالنا كسائر الموجودات وأفاعيلها بقضائه وقدره، وهى واجبه الصدور منّا بذلك، ولكن بتوسّط أسباب وعلل من إدراكاتنا وإرادتنا وحركاتنا وسكناتنا وغير ذلك من الأسباب الحاليّه الغائبه عن علمنا وتدبيرنا، الخارجه من قدرتنا وتأثيرنا، فاجتماع تلك الاُمور التى هى الأسباب والشرايط مع ارتفاع الموانع علّه تامّه يجب عندها وجود ذلك الأمر المدبّر، والمقضىّ المقدّر، وعند تخلّف شىء منها، أو حصول مانع بقى وجوده فى خير الامتناع، ويكون ممكناً وقوعيّاً بالقياس إلى كلّ واحد من الأسباب الكونيّه.

ولمّا كان من جمله الأسباب-وخصوصاً القريبه منها-إرادتنا وتفكّرنا وتخيّلنا، وبالجمله ما نختار به أحد طرفى الفعل والترك، فالفعل اختيارىّ لنا؛ فإنّ اللّه أعطانا

القوّه والقـدره والاسـتطاعه ليبلونا أيّنا أحسن عملاً مع إحاطه علمه، فوجوبه لا ينافى إمكانه، واضـطراريّته لا تدافع كونه اختياريّاً، كيف وإنّه ما وجب إلّا بالاختيار؟ ! ولا شكّ أنّ القدره والاختيار كسائر الأسـباب من الإدراك والعلم والإراده والتفكّر والتخيّل، وقواهـا وآلاتها كلّها بفعل اللّه تعالى لا بفعلنا واختيارنا، وإلّا لتسلسـلت القـدر والإراده إلى غير النهايه؛ وذلك لأنّا وإن كنّا بحيث إن شئنا فعلنا، وإن لم نشأ لم تفعل، لكنّا لسنا بحيث إن شئنا شئنا، وإن لم نشأ لم نشأ، بل إذا شئنا فلم يتعلّق مشيّتنا بمشيّتنا، بل بغير مشـيّتنا، فليست المشـيّه إلينا، إذ لو كانت إلينا لاحتجتنا إلى مشـيّه اُخرى سابقه وتسلسل الأمر إلى غايه النهايه، ومع قطع النظر عن استحاله التسلسل.

نقول: جمله مشـيّاتنا الغير المتناهيه بحيث لا يشذّ عنها مشـيّته لا يخلو؛ إمّا أن يكون وقوعها بسبب أمر خارج عن مشيّتنا، أو بسبب مشيّتنا. والثانى باطل لعدم إمكان مشيه اُخرى خارجه عن تلك الجمله.

والأوّل هـو المطلوب، فقـد ظهر أن ليست تحت قـدرتنا كمـا قـال اللّه تعـالى: «وَ مـا تَشـاؤُنَ إِلاّـ أَنْ يَشـاءَ اَللّهُ» ۱ فإذاً فى مشـيّتنا مضـطرّون، وإنّما يحدث المشـيّه عقيب الداعى وهو تصوّر الشـىء الملائم تصوّراً ظنّيّاً وتخيّليّاً أو علميّاً، فإنّا إذا أدركنا شـيئاً، فإن وجـدنا ملائمته أو منافرته لنا دفعه بالوهم أو بـديهه العقل انبعث منّا شوق إلى جذبه أو دفعه، وتأكّد هذا الشوق هو العزم الجازم المسـمّى بالإراده، وإذا انضـمّت إلى القدره التى هى هيئه للقوّه الفاعله انبعث تلك القوّه لتحريك الاعظله الأدويه من العضـلات وغيرها، فيحصل الفعل، فإذن إذا تحقّق الداعى للفعل الذى تنبعث منه المشـيّه تحقّقت المشـيّه، وإذا تحقّقت المشيّه التى تصرّف القدره إلى مقدورها انصرفت القدره لا محاله، ولم يكن لها سبيل إلى المخالفه، فالحركه لازمه ضروره بالقدره، والقدره محرّكه ضروره عند انجزام المشـيّه، والمشـيّه تحدث ضـروره فى القلب عقيب الدّاعى، فهذه ضروريّات يترتّب بعضها على بعض، وليس لنا أن ندفع وجود شىء منها عند تحقّق سابقه، فليس يمكن لنا أن

نـدفع المشـيّه عنـد تحقّق الـداعی للفعل، ولا انصـراف القـدره إلی المقـدور بعـدها، فنحن مضـطرّون فی الجمیع، فنحن فی عین الاختیار مجبورون، فنحن إذن مجبورون علی الاختیار. هذا ملخّص ما ذکره، والحقّ فیه أمر آخر لا یصل إلیه إلّا من هو من أهله، وذلک فضل اللّه یوتیه من یشاء، واللّه ذوالفضل العظیم (۱). انتهی کلامه.

مأمور

این کلام در منع از خوض و غوص اگر چه وافی است و عـدم اکتفا به آن بی انصافی است لکن از اینکه در این کلام اشاره به اخبار منع نیز شده است، اگر قدری از این اخبار استیفا شود اوفی به مراد و اصفی از کساد باشد.

از حضـرت امیر المؤمنین علیه السلام مروی است که فرمود: «قدر سرّی است از اسرار خدا و پنهان است از خلق خدا و مهر خدا بر آن زده [شـده] است و در علم خـدا گذشـته است؛ خدای تعالی علم آن را از عباد برداشـته است و از مدارک ایشان صـرف گردانیده است و آن دریایی است زخّار موّاج [که] مخصوص خدا است. عمقش ما بین زمین و آسـمان است و عرضش ما بین مشرق و مغرب و سیاه است مانند شب تار و مار و ماهی بسیار در آن است. در قعر آن آفتاب روشن است که سزاوار نیست که مطّلع گردد بر آن مگر خداوند یکتا.

پس کسـی که اراده کنـد که اطّلاعی بر آن به هم رسانـد، با خـدا مضادّه کرده است در سـلطنت و پردهٔ راز او را دریده است» (۲).

و نیز خاصّه و عامّه از همان حضـرت نقل کرده اند که: مردی از آن جناب پرسید از قدر، فرمود: «خانه ای است تاریک، داخل مشو» . باز پرسـید، فرمود: «سـرّ خداست، تفحّص آن مکن» . باز پرسید، فرمود: «چون به جدّ داری، مجمل بدان که امری است میانهٔ دو امر؛ نه جبر است و نه تفویض» (۳).

۱- ۱) . الوافی، ج ۱، ص ۵۳۷-۵۳۹. [۱]

۲- ۲) . التوحید، ص ۳۸۳، ح ۳۲. [۲]

۳- ۳) . التوحید، ص ۳۶۵، ح ۳. [۳]

و أيضاً روى عنه عليه السلام أنّه قال: «خرجنا على جنازه، فبينا نحن فى البقيع، خرج علينا رسول اللّه وبيده محفره، فجاء وجلس، ثمّ نكتب بها فى الأرض ساعه، ثمّ قال: ما منكم من أحد إلّاوقد كتب معقده من النار ومعقده من الجنّه. فقالوا: يا رسول اللّه، فلنتكّل على كتابنا؟ فقال صلى الله عليه و آله: اعملوا، فكلّ مسير لما خلق له؛ أمّا من كان من أهل السعاده، فسيصير لعمل السعاده، وأمّا من كان من أهل الشقاوه، فسيصير لعمل الشقاوه، ثمّ قرء: «فَأَمّا مَنْ أَعْطى وَ اِتَّقى * وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرى * وَ أَمّا مَنْ بَخِلَ وَ اِسْتَغْنى * وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرى» ۱۲.

فسيّدنا صلى الله عليه و آله تلقى السائلين بغير ما يترقّبون تنبيهاً على أنّ سابق القدر صعب مستصعب، لا يتحمله إلّاملك مقرّب، أو نبىّ مرسل، أو مؤمن امتحن اللّه قلبه بالإيمان، وأنّ المهمّ هو السؤال من تيسير الكلّ للعمل والمعرفه، أو البعض دون البعض، وعن خاتمه الاُمور وعلامه قضاء الخير وقضاء الشرّ، لا عن القدر ولا عن سابق القدر، بل لاحق القدر وما فيه من البدا بالسؤال أجدر؛ إذ لو اعتقدوا أنّ كلّ ما قدر فى الأزل فلابدّ من وقوعه حتماً.

قال فى الوافى:

لما دعوا اللّه فى شىء من مطالبهم، وما تضرّعوا إليه، ولا خافوا منه، ولا رجوا إليه إلى غير ذلك من نظائرها.

و أمّا عدم المنافات بين الأمرين فلا يفهمه من ألف ألف إلّاواحد، وسرّه أنّ هذه الاُمور من جمله الأسباب، وقد قدّر فى الأزل أن يتحقّق بها لا بدونها (۱). انتهى عباره الوافى، فليتأمّل.

وبالجمله جواب حضرت رسالت پناه در اين حديث بر قياس: «هِىَ مَواقِيتُ

۱- ۳) . الوافى، ج ۱، ص ۵۱۲. [۱]

لِلنّاسِ» ۱ خلاف مقتضای ظاهر است و از قبیل تنزیل سؤال منزلهٔ غیر آن سؤال و مثل این جواب که حضرت امیر المؤمنین علیه السلام از حضرت سیّد المرسلین صلی الله علیه و آله روایت کرده است از خود آن حضرت نیز در معدن دوم گذشت.

و رئیس المحدّثین محمّد بن بابویه رحمه الله در کتاب توحید روایت کرده که: مهزم از حضرت صادق علیه السلام پرسید که: آیا جبر است؟ فرمود: «نه» . پرسید که: تفویض است؟ فرمود: «نه» . پرسید که: پس چه چیز است؟ فرمود: «اگر جواب گوییم کافر می شوی» (۱).

مؤلّف گوید: سرّش آن است که جواب «أمر بین أمرین» است و به «أمر بین أمرین» مدخلیّت خدا در افعال عباد می رسد که از جملهٔ معاصی است و از مدخلیّت خدا در معاصی جاهل و کوتاه فکر خود را معذور می فهمد و به این کافر می شود، چنانکه بسیار از مردمان در معصیت، مدخلیّت خدا را دست پیچ خود کرده اند و این معنی را در نظم و نثر بسیار به کار برده اند.

و أیضاً در رسالهٔ اعتقادات گفته که: اعتقاد ما در قضا و قدر قول حضرت صادق علیه السلام است که به زراره فرمود در وقتی که زراره سؤال کرده بود از آن حضرت که: «می گویم من به درستی که خدای تعالی هر گاه جمع کند بندگان را در روز قیامت، سؤال می کند ایشان را از آنچه عهد کرده به سوی ایشان و سؤال نمی کند ایشان را عمّا قضی علیهم» ؛ (۲)یعنی از مسألهٔ قضا و قدر، اگر کلمهٔ «ما» موصول حرفی باشد و اگر موصول اسمی بود معنی چنان است که از مقدّس اردبیلی رحمه الله نقل شد و معنی دیگر که آقا جمال، موافق مذهب معتزله احتمال داده است راه ندارد.

و أیضاً ثقه الإسلام محمّد بن یعقوب کلینی در الکافی از حضرت امام محمّد باقر علیه السلام روایت کرده است که فرمود: «لو علم الناس کیف خلق اللّه هذا الخلق لم یلم أحد أحداً» (۳).

و أیضاً از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمود: «أمر اللّه ولم یشأ، وشاء ولم یأمر؛ أمر إبلیس أن یسجد لآدم، وشاء أن لا یسجد، ولو شاء لسجد؛ وشاء أن یأکل منها فأکل، ولو لم یشأ لم یأکل» (۴).

۱- ۲) . التوحید، ص ۳۹۳، ح ۱۱. [۱]

۲- ۳) . تصحیح الاعتقاد، ص ۵۹.

۳- ۴) . الکافی، ج ۲، ص ۴۴، باب آخر، ح ۱. [۲]

۴- ۵) . الکافی، ج ۱، ص ۱۵۰، باب المشیئه والإراده، ح ۳. [۳]

و باز از آن حضرت روایت کرده است که فرمود: «شاء وأراد، ولم یحب ولم یرض» (۱).

و جمعی از روی قصور، نظر را مقصور بر ظاهر این نوع اخبار ساخته، خود را در گناه معذور دانسته اند و مثل عصا و کور، گناه خود را بر مشیّت اللّه بسته اند و ندانسته اند که مشیّت اللّه بر فرضی که علّت عصیان باشد همین در وجود عینی علّت خواهد بود نه در وجود علمی و اصل در این باب وجود علمی است که مشیّت اللّه به حسب آن معلول و تابع است نه علّت و متبوع.

حافظ: مکن بچشم حقارت نگاه بر من مست که نیست معصیت و زهد بی مشیّت او

مؤلّف گوید: سخت گل آلود می آید سخن

و اگر چه دیگران هم از علمای ما گفته اند: «لامؤثّر فی الوجود إلّااللّه، ولا فاعل سواه» (۲). امّا مشیّت و علم خدا را علّت نگفته اند، بلکه می گویند: فعل از فاعل و تاوان عمل بر قابل چنانکه گذشت با آن چه نیز در آن است.

آری در احادیث آمده است که حقّ تعالی وحی فرستاد به داود که: «ای داود، ترید واُرید، ولا یکون إلّاما اُرید، وإن لم ترد لمّا اُرید أتعبتک فیما ترید، ثمّ لا یکون إلّاما اُرید» ، (۳)لکن این نقل دیگر است؛ زیرا که داود پیغمبر است و مرتبهٔ پیغمبری از این برتر است، چنانکه از آنچه در فصل دوم گفته ام ظاهر است، کار نیکان را قیاس از خود مگیر.

و در این مرتبه است آن چه از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: حضرت آدم در

۱- ۱) . الکافی، ص ۱۵۱، ح ۵.

۲- ۲) . کتاب الاربعین، محمدطاهر قمّی، ص ۶۶۱؛ بحارالأنوار، ح ۵، ص ۱۵۱.

۳- ۳) . التوحید، ص ۳۳۷، ح ۴.

جواب حضرت موسی گفت که: ای موسی به چندین سال گناه مرا پیش از خلق من یافتی در تورات؟ گفت: به سی سال (۱). گفت: پس همین است. پس حضرت صادق علیه السلام گفت که: پس غالب شد آدم بر موسی علیه السلام (۲).

و به این مضمون چند روایت شده است و از غوامض اخبار قضا و قدر است و بعضی حمل بر تقیّه کرده اند؛ چون این حدیث در میان عامّه نیز مشهور است.

و نزدیک به این حدیث روایتی از مثنوی در تنبیهات گذشت از این غامض تر و به گمان فقیر آن روایت صحیح نیست و در این حدیث، جواب حضرت آدم علیه السلام بر وجه مذکور و تصدیق حضرت صادق علیه السلام آن جناب را در این جواب به مقتضای تیقّن به قضا و به موجب تسلیم و رضا است.

و مراد آنکه، از اینکه حقّ تعالی گناه مرا پیش از خلق من نوشته است، نباید که این گناه بر ما باشد، بلکه به مضمون «لَنْ یُصِیبَنا إِلّا ما کَتَبَ اَللّهُ لَنا» ۳ از برای ماست، پس به زمین آمدن ما و سایر امور مترتّبه بر گناه من باید راضی بود.

و به این امور، راه اعتراض بر من نشاید پیمود که تمامی در معنی نفع ماست، هر چند به ظاهر ضرر نماید.

اصطیاد

بعضی جواب حضرت آدم علیه السلام را از باب تیقّن به قدر گرفته اند و در بیان معنی تیقّن به قدر اینجا گفته اند که: یعنی بعد از آنکه خطای من در علم الهی گذشته باشد و پیش از خلق من نوشته شده باشد، چاره ای از وقوع نیست ولا محاله به وقوع پیوستنی است به دو وجه:

یکی آنکه: چون این نوشتن و در علم حقّ گذشتن به مقتضای حکمت است، لهذا

۱- ۱) . در مصدر تعبیر به سی هزار سال شده است.

۲- ۲) . تفسیر القمّی، ج ۱، ص ۴۴، ذیل آیهٔ ۳۶ از سورهٔ بقره.

عدم وقوع را نشاید، چنانکه لؤلؤ صدف تقوی بعد از ذکر این روایت گوید: ممکن است که مراد این باشد که چون حقّ تعالی مرا برای زمین خلق کرده بود نه برای بهشت و حکمتش مقتضی آن بود که من در زمین باشم، لهذا عصمت خود را از من بازگرفت تا من به اختیار خود مرتکب ترک اولی شدم.

دوم آنکه: از عدم وقوع علم ازلی جهل می گردد، چنانکه شارح صالح ربّانی مازندرانی در شرح حدیث «لا یجد العبد طعمَ الإیمان حتّی یعلم أنّ ما أصابه لم یکن لیخطئه، وما أخطأه لم یکن لیصیبه» (۱). گفته است که:

لتیقّنه بأنّ ما أصابه علم اللّه أزلاً بأنّه یصیبه، فیستحیل أن لا یصیبه وما أخطأه علم اللّه أزلاً بأنّه لا یصیبه، فیستحیل أن یصیبه کلّ ذلک؛ لاستحاله أن یصیر علمه جهلاً. هذا فیما لا اختیار للعبد فیه، مثل الصحّه والسقم، والحسن والقبح، والطّول والقهر إلی غیر ذلک ظاهر، وأمّا فی فعله الاختیاری مثل الصلاه وترکها والشرب وترکه والقتل وعدمه إلی غیر ذلک، فکذلک علمه تعالی فی الأزل، فکلّ ما یقع فلابدّ من أن یقع لما ذکر، ولکن علمه لیس علّه لوقوعه، بل تابع له (۲). انتهی.

مؤلّف گوید: هیچ یک از این دو وجه دلالت ندارد بر مدّعای مستدلّ؛ چه مدّعا این است که چون خطای آدم پیش از خلق او نوشته شده بود، لهذا عدم وقوع را نشاید.

و وجه اوّل دلالت دارد بر اینکه خطای آن حضرت بی حکمت نبود، امّا اینکه عدم خطا بی حکمت بود تا وقوع را نشاید، فلا.

و وجه دوم اوّلاً ممنوع است به اینکه از عدم وقوع لازم آید بذاته جهل خدا؛ زیرا که سخن در نوشتهٔ خدا است نه به علم گذشتهٔ خدا و ثانیاً مدفوع است به اینکه بعد از آنکه آن حضرت ترک خطا می نمود در علم ازلی، نیز ترک خطا گذشته می بود نه فعل خطا، تا به ترک خطا علم ازلی جهل شود. این است که در جواب رباعی مشهور خیّام گفته ام:

رباعی: تو می خوری و هر که چو تو ناشایست می خوردن تو بزعم او می بایست

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۵۸، باب فضل الیقین، ح ۷. [۱]

۲- ۲) . شرح اُصول الکافی، مازندرانی، ج ۸، ص ۱۹۳.

حقّ می چه خوری بخوردنت دانا بود ور می نخوری نخوردنت می دانست

چنانکه در آینه هر گاه زید مقابل باشد، صورت زید در آن منقّش باشد و اگر غیر زید در مقابل باشد، صورت غیر زید در آن منقّش بود نه صورت زید.

آری مقابل نبودن زید با اینکه صورتش در آینه باشد ممتنع است و البتّه که باید زید در این صورت مقابل باشد و این باعث شبهۀ خیّام شده است.

امّا سخن در این نیست، و احدی نمی گوید که با وجود صورت زید در آینه می تواند بود که زید در مقابل نباشد، بلکه سخن در این است که صورت اوّل توانست بود که زید در مقابل نباشد، تا آنکه صورتش در آینه باشد، گو آنکه چون صورتش در آینه هست نتواند بود که او در مقابل نباشد.

و امّا حدیث «لا یجد طعم الإیمان» (۱)که مستدّل متشبّث شده است به آن، در فصل پنجم گفتیم که: این حدیث اشاره است به سرنوشت مشهور-بالمعنی المذکور عن المحقّق الأردبیلی-و بنابر این حاصل معنی این حدیث آنکه بنده مزۀ ایمان را وقتی می یابد که بداند که آنچه به او می رسد یا به او نمی رسد تمامی موافق سرنوشت و استعداد اوست و نتواند شد که بر خلاف استعداد او به او چیزی رسد، چنانکه می فرماید: «ما أَصابَ مِنْ مُصِیبَهٍ فِی اَلْأَرْضِ وَ لا فِی أَنْفُسِکُمْ إِلاّ فِی کِتابٍ» ۲. پس چون بنده چنین داند که چیزی بنا بر استعدادی که دارد موافق آن از جانب اللّه به او فیض می رسد و این را نیز داند که عنایت الهی متعلّق است به نفع او، اگر چه در عین ضرر باشد و اینکه نیست نفع او مگر آنچه را خدا نفع او گفته باشد، در این حال طعم ایمان را می فهمد؛ یعنی در هر امری از نیک یا بد، از دلبستگی به غیر خدا خلاصی یابد نه در مافات ناسپاس و نه در غیر فایت حق ناشناس، که «لِکَیْلا تَأْسَوْا عَلی ما فاتَکُمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاکُمْ» ۳.

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۵۸، باب فضل الیقین، ح ۷. [۱]

در سیّئه از خود نالد که: چرا مهیّا و آمادهٔ آن گردید تا به او رسید و مع هذا باز آن را نفع خود داند نه ضرر و خیر شمارد نه شرّ؛ طعم ایمان همین است.

و در حدیث مذکور اشاره به این است، نه به آنچه مستدلّ یافته است؛ چه آن طعم کفر است، نه طعم ایمان.

کبریت احمر

اینکه گفتیم که: عنایت الهی متعلّق است به نفع بنده، با اینکه بحمد اللّه معلوم است، موافق قول معصوم است، چنانکه در تفسیر آیهٔ «وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اَللّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اَللّهَ بالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اَللّهُ لِکُلِّ شَیْءٍ قَدْراً» ۱ از حضرت امام موسی کاظم علیه السلام منقول است که فرمود: «للتوکّل درجات؛ منها أن تتوکّل علی اللّه فی الاُمور کلّها، فما فعل بک کنت عنه راضیاً تعلم أنّه لأبلوک خیراً وفضلاً، وتعلم أنّ الحکم فی ذلک له، فتوکّل علی اللّه بتفویض ذلک إلیه، وثق به فیها وفی غیرها» ، (۱)بلکه از آیهٔ «لَنْ یُصِیبَنا» نیز در دو موضع مفهوم است؛ یکی: «هُوَ مَوْلانا» چه از مولا جز نکوئی ناید و دیگر «لَنا» به لام انتفاع، کما یشهد به قول النبی صلی الله علیه و آله: «اعلم أنّه لو اجتمعت الاُمّه علی أن ینفعوک بشیء، لن ینفعوک إلّابشیء کتبه اللّه لک، ولو اجتمعوا علی أن یضرّوک بشیء لن یضرّوک إلّابشیء کتبه اللّه علیک» ؛ (۲)پس موافق آیه نیز هر چه بنده را پیش آید، یکسر نفع او بود نه ضرر و خیر باشد نه شرّ.

لمؤلّفه:

شرّک خیر وخیر شرّ ضرّک مسح ومسح ضرّ

و الزام حضرت آدم جناب موسی را به آنچه گذشت که: ای موسی به چند سال گناه مرا پیش از خلق من نوشته یافتی؟ از این وادی است و به این معنی منادی است و این معنی اگر چه عامّ است و خصوصیّت به مؤمنی دون مؤمن ندارد، لکن تیقّن به این معنی اخصّ خواصّ راست و موقوف است بر ایمان کامل؛ این است که فرموده اند:

۱- ۲) . تحف العقول، ص ۴۴۳.

۲- ۳) . الفقیه، ج ۴، ص ۴۱۲، ح ۵۹۰۰.

«اللهم إنّی أسألک إیماناً تباشر به قلبی، حتّی أعلم أنّه لن یصیبنی إلّاما کتبت لی» ؛ أی ما کتبت لأجل انتفاعی.

لمؤلّفه: تا کی ز گمان مکر و تزویر

یکی تقدیر تأثیر تیر و دیگر تقدیر ضرر رسانیدن تیر بر تقدیر تأثیر؛ چه دانستی در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر اوست، لکن به شرط ایمان و این شرط نیز از آیه در دو موضع مفهوم است؛ یکی: باز از «هُوَ مَوْلانا» ؛ چه خدا مولای کافران نیست، چنانکه می فرماید: «وَ أَنَّ اَلْکافِرِینَ لا مَوْلی لَهُمْ» ۱. دوم: از «وَ عَلَی اَللّهِ فَلْیَتَوَکَّلِ اَلْمُؤْمِنُونَ» ۲.

پس کافر به عکس مؤمن هر چه او را پیش آید یکسر شرّ و ضرر بود، «فسبحان من اتّسعت رحمته لأولیائه فی شدّه نقمته، واشتدّت نقمته لأعدائه فی سعه رحمته» (۱).

و بنابر این قول حافظ: «مکن بچشم حقارت نگاه بر من مست» همین از شارب الخمر مؤمن مسموع باشد نه کافر.

رعد و برق

و گاه باشد که کسی گمان کند که قول مولانا در آخر «ولکن علمه تعالی لیس علّه لوقوعه» منافات دارد با قول او «لاستحاله أن یصیر علمه جهلاً» ؛ (۲)پس گوید: که این همان است که خیّام گفته است: «گر می نخورم علم خدا جهل بود» و در جواب او گفته اند که: علم ازلی علّت عصیان نیست و این گمانی است باطل؛ زیرا که فرق است میان

۱- ۳) . نهج البلاغه، ص ۱۲۳، خطبهٔ ۹۰. [۱]

۲- ۴) . شرح اُصول الکافی، مازندرانی، ج ۸، ص ۱۹۳.

قول مولانا و قول خیّام؛ چه قول مولانا در بیان علّت بودن علم ازلی است مر علم به امتناع ترک عصیان را و قول خیّام در بیان علّت بودن علم ازلی است مر امتناع ترک عصیان را و این معنی با اینکه باطل است به آنچه گفته اند که: علم ازلی علّت عصیان نبود، قول او نیز دلالت بر آن ندارد؛ زیرا که اینکه گفته: «گر می نخورم علم خدا جهل بود» قیاسی است استثنایی مستثنی نقیض تالی، یعنی لکن علم ازلی جهل بودن ممتنع است.

پس می نخوردن من نیز ممتنع باشد و از این سخن اگر چه به ظاهر علّت بودن علم مر عصیان را به وهم می آید، چنانکه خیّام توهّم کرده و به این اعتبار می خوردن خود را سهل شمرده، امّا قیاس استثنایی مقتضی این است که امتناع جهل بودن علم ازلی علّت علم به امتناع می نخوردن او باشد، نه علّت اصل امتناع می نخوردن او، بلکه علّت امتناع می نخوردن او انتفای بعضی شرایط آن است که از جملهٔ ارادهٔ اوست که این انتفا در علم ازلی گذشته است.

و سرّ اینکه گفتیم که قیاس استثنایی مقتضی امتناع تالی است مر علم به امتناع مقدّم را، بر نکته سنجان علم میزان ظاهر است؛ آیا نه این است که در قول حقّ تعالی: «لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَهٌ إِلاَّ اَللّهُ لَفَسَدَتا» ۱. عدم فساد علّت علم به عدم تعدّد آلهه است نه علّت عدم تعدّد آلهه، بلکه عدم تعدّد آلهه علّت عدم فساد است. این است که علمای عربیّه گاهی می گویند که: «لولا امتناع الأوّل لا امتناع الثانی» و گاهی بعکس این می گویند.

قول اوّل به حسب وجود علمی است و قول ثانی به حسب وجود عینی، چنانکه در حواشی ثالثه بیان کرده ام، پس در وجود عینی عصیان علّت علم ازلی است گو در وجود علمی بعکس این باشد.

و قول خیام در وجود علمی بعکس تخلیط است بین الوجودین و اشتباه است بین المعنیین و تحقیق مقام آنکه: شرب خیّام و علم ازلی به آن متلازمانند و در محلّش

مقرّر است که متلازمـان یـا احـدهما علّت دیگری است یا هر دو معلول یک علّتنـد و ما نحنُ فیه از قبیل اوّل است؛ به این معنی که چون خیّام شرب می کرد در علم خدا گذشت، نه اینکه چون در علم خدا گذشت شرب کند.

پس بر تقدیر عدم شـرب خیّام، عدم علم ازلی به شرب او لازم آید و عدم علم ازلی هر چند اعمّ است از جهل به شرب خیّام و از علم به عدم شـرب او، لکن این معنی عامّ متحقّق نیست و مگر در ضـمن علم به عدم شـرب خیّام، نه در ضمن جهل به شرب او؛ پس جزم او به لزوم جهل خـدا بر تقـدیر می نخوردن جهل باشـد آری گاهی به وهم می آید که با وجود علم خدا به وقوع شرب خیّام تکلیف به ترک، اگر چه تکلیف مالا یطاق نیست، امّا بی فایده است و این وهمی است فاسد و در ابیات سـلطان نیز گذشت که غرض از کن مکن اظهار لیاقتها بود.

صاعقه

از تضاعیف آنچه گفتیم در این مقام باطل شـد قول خیّام بی حاجت به التزام قول هشام علی رغم امام که بعد از ذکر قول خیّام گفته: «لو اجتمع جمله العقلاءـ لم یقـدروا علی أن یوردوا علی هـذا حرفـاً إلّابالتزام قول هشام، وهو أنّه تعالی لا یعلم الأشـیاء قبل وقوعها مجملاً (۱).

اینکه خیّـام علم ازلی را دست پیـچ خود کرده است، از جهـل و نـادانی است بر قیاس عایشه که قضا را دست پیـچ خود کرد و حافـظ که مشیّه اللّه را دست پیـچ کرد و این هر دو گـذشت. ای بی انصاف علم ازلی را که دست پیـچ خود می کنی، چرا در طـاعت دست پیـچ خـود نمی کنی به اینکه می نخوری و بگویی: نـاخوردن می حقّ ز ازل می دانست گر می بخورم علم خـدا جهل بود

باری:

تیغ دادن بر کف زنگی مست

به که افتد علم ناکس را بدست

۱- ۱) . شرح نهج البلاغه، ابن أبی الحدید، ج ۵، ص ۱۳۳؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۳۲، ص ۵۰۸، ح ۴۳۷. .

مأمور

حضرت امیر المؤمنین علیه السلام فرموده است:

شعر:

مِن أیِّ یَومی من الموت أفر

أ یوم لم یقدر أم یوم قدر

فیوم لم یقدر فلا أرهبه

و یوم قد قدر لایغنی الحذر

و به گمان فقیر این در قدر لازم و قضای حتم است؛ چه تقدیرات الهی در غیر افعال عباد گاهی حتمی است و گاهی معلّقی، چنانکه پیشتر بیان شد.

و ردّ است بر قدریّه که به قدر قائل نیستند و مبالغه است در ثبوت قدر به اینکه قدر دخیل بلکه اصیل است، به این معنی که قدر و مقدّر مطابق یکدیگرند، لکن اصل در این مطابقه قدر است، نه مقدّر، بر عکس علم و معلوم.

و شارح صالح ربّانی مازندرانی این کلام را نیز از باب تیقّن به قدر دانسته است، آنجا که در شرح اصول پیش از ذکر این کلام به تقریبی گوید:

هذا یقین بالقدر؛ فإنّه یسکن النفس فی مثل هذه المواضع لعلمه یقیناً بأنّ کلّ ما قدّر وقوعه، فهو واقع، فلا ینفع الفرار منه، وکلّ ما قدّر عدم وقوعه فهو غیر واقع، فلا یضرّ عدم الفرار.

لا یقال: لعلّ تقدیر عدم وقوع الحائط علیه مثلاً مشروط بالفرار، فیجب الفرار طلباً للمقدّر وتحرّزاً عن الهلاک!

لأنّا نقول: الفرار وعدمه أیضاً داخلان فی التقدیر، ومن جمله المقدّر، فإن کان المقدّر هو الفرار وقع قطعاً، وإن کان عدمه لم یقع.

فإن قلت: لا معنی حینئذ للتکلیف بالفرار؟ !

قلت: التکلیف به تکلیف بالمقدّر، والتکلیف بالمقدّر أیضاً مقدّر، فهو واقع علی أنّه یمکن أن یقال: مناط التکلیف به إمکانه فی ذاته، أو التکلیف به مختصّ بغیر الموقن؛ لأنّ الموقن یتوکّل علی اللّه، ویفوّض أمری إلیه، فیقیه عن کلّ مکروه،

کما قال عزّ وجلّ: «أَ لَیْسَ اَللّٰهُ بِکافٍ عَبْدَهُ» وکما قال مؤمن آل فرعون «وَ أُفَوِّضُ أَمْرِی إِلَی اَللّٰهِ إِنَّ اَللّٰهَ بَصِیرٌ بِالْعِبادِ * فَوَقاهُ اَللّٰهُ سَیِّئاتِ ما مَکَرُوا» وغیر ذلک. إنّ المؤمن الموقن المتوکل المفوّض أمره إلی اللّه إذا بلغ إیمانه وإیقانه وتوکّله وتفویضه حدّ الکمال لا ینظر إلی الأسباب والوسائط فی النفع والضرر، ولا یتعلّق قلبه بها أصلاً، وإنّما کان نظره إلی مسبّب الأسباب، ویتعلّق قلبه به وحده.

وأمّا من لم یبلغ حدّ الکمال، ولم یغلب علیه مشاهده الیقین، کآحاد المؤمنین، فإنّه یخاطب بالفرار قضاء بالحقّ الوسائط. هذا الذی ذکرنا من باب الاحتمال، واللّه أعلم بحقیقه الحال (۱).

مؤلّف گوید: این احتمال از اینکه مبنی است بر بودن افعال عباد به قدر لازم و قضای حتم و این باطل است، پس بطلان آن بنابر بطلان مبنیٌّ علیه ظاهر است.

آری آنچه در مرتبهٔ توکّل و ایمان کلّ گفته، ظاهر اخبار بسیار، بلکه صریح بعضی بر این شهادت می دهند و از این حُلی دیگر برای جواب آدم در حدیث سابق، مفهوم مستعدّ آن تواند شد. در سبب سازیش من حیرانم در سبب سوزیش سوفسطائیم

حاصل مدّعا در خاتمهٔ سدّ سکندرنما آنکه: مسأله افعال عباد منوط است به مسألهٔ قدر و قدر بحری است بسیار زخّار پر از ماهی و مار.

پس ناچار رستگاری در سواری کشتی باشد که نوح اهل بیت علیهم السلام، در این طوفان بی پایان ساخته اند و به آن «لا عاصِمَ اَلْیَوْمَ مِنْ أَمْرِ اَللّٰهِ» را برافراخته اند؛ یعنی خیر و عافیت در آن است که در این باب اکتفا شود به آنچه از معصوم علیهم السلام مرسوم است که امروز عاصمی بجز آن نیست و مثل بنی اسرائیل طالب تفصیل نباید شد که بیم غرق است.

و آن در قدر چنان است که حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در حدیث سابق به سائل

۱- ۳) . شرح اُصول الکافی، مازندرانی، ج ۸، ص ۱۹۱.

فرمود که: «مجمل بدان که امری است میان دو امر، نه جبر است و نه تفویض» .

و حضرت صادق علیه السلام آن را به یکی از دو وجه که گذشت بیان فرمود.

و در افعال عباد چنان است که چون ابوحنیفه و ابن ابی لیلی به عرض حضرت کاظم علیه السلام رسانیدند که: افعال عباد از عباد است یا از ربّ العباد، یا از عباد و ربّ العباد باهم؟ حضرت فرمود: لم یخل أفعالنا التی تذمّ بها

و اگر این سخن تفویض باشد، تفویض منفی در حدیث «أمر بین أمرین» نباشد؛ چه این تفویض، تفویض فاعلیّت است و تفویض منفی تفویض فاعل است.

لمؤلّفه: گفتی عمل از خدا بود یا بنده؟

پس در افعال عباد به این مجمل و در قدر به آن مجمل اکتفا کن و در عمل خود را قوّه خیر و شرّ هر دو انکار و مایهٔ کفر و ایمان و طاعت و عصیان می شمار و چون هیچ یک از اینها بی مرجّح به حصول نمی پیوندد و محال است که به وجود آید، لهذا دایم خود را به تحصیل مرجّح خیر و تعطیل مرجّح شرّ بدار تا هر یک از فعل خیر و ترک شرّ اگر مقدّر شده باشد توقّفی نداشته باشد و اگر مقدّر نشده باشد تأسّفی نداشته باشد.

و در این حال این آیه در حقّ تو و امثال تو منزل که: «لِکَیْلا تَأْسَوْا عَلی ما فاتَکُمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاکُمْ» ۲ نه امثال این به قصور متّصف که به جهت اخلال در وظایف، همیشه از خیر دور و به شرّ نزدیک و دایم متأسّف می باشد.

نعوذ باللّه من اليأس الكامل والقنوط الشامل، كيف وإن كان من أهل السعاده ختمت له بها بسعاده.

ختم شد رساله ششّم از رسایل اربعین، والسلام علی محمّد خاتم الرساله فی الأربعین، وآله خیر السلاله وآدم بین الماء والطین.

چون ختم شد رساله در دولت کریمه، درود مؤلّف و گفت: فی دوله کریمه تمّت.

ص:۵۳۶

۱۵–شرح حدیث «ستّه أشیاء لیس للعباد فیها صنع»

اشاره

شرح حدیث «ستّه أشیاء لیس للعباد فیها صنع»

محمدبن حسن شِروانی

(د ۱۰۹۸ ق)

تحقیق

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص:۵۳۷

درآمد

اشاره

شَروان ولایتی در شرق قفقاز است که بر کرانهٔ غربی دریای مازنداران و شرق رود کورا قرار دارد (۱).

این شـهر در دورهٔ فتحعلی شاه طی عهد نامهٔ ترکمانچای با بخشـی از مغان به روسیه واگذار شد و امروز جزء کشور آذربایجان است.

خاقانی شروانی-شاعر بزرگ قرن ششم-در اشعار خود بسیار از شهرش یاد کرده است. او می گوید: من حسین وقت و نااهلان یزید و شمر من روزگارم جمله عاشورا و شروان کربلا

از برخی اشـعار او به دست می آید که تلفظ صـحیح این کلمه کسر شین-چنان که صاحب روضات می گوید-نیست، بلکه به فتح شین صحیح است. خاقانی می گوید: عیب شَروان مکن که خاقانی هست از آن شهر کابتداش شَر است

یا جای دیگر می گوید: چند نالی چند از این محنت سرای داد و بود کز برای رای تو شَرروان نگردد خَیروان

شروان شاهان نام سلسـله هایی است که در این منطقه و حوالی آن حکومت و سـلطنت می کردند و به دست شاه تهماسب اول صفوی در ۹۴۵ ق منقرض شدند.

۱- ۱) . معجم البلدان، ج ۳، ص ۳۳۹ و ۳۸۲؛ جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی، ص ۱۹۵.

چنانکه برخی محققین نوشته اند در قرون اخیر شروان به خطا شیروان گفته می شود (۱).

صاحب روضات الجنات نیز به اشتباه بودن شیروان تصریح نموده است (۲).

کسی که در این گفتار دربارهٔ او سخن می گوییم نیز در آثار خود «شروانی» امضا نموده است. مانند انهایی که به خط وی در پایان نسخه ای از من لایحضره الفقیه وجود دارد که نوشته است «میرزا محمّد بن الحسن الشروانی» (۳).

همین طور فرزند او حیدر علی نیز «شروانی» امضا کرده است (۴).

با این تفصیل می توان گفت «شیروانی» غلط مشهور است. شهری که در استان خراسان شمالی ایران واقع است، در گذشته و امروز به «شیروان» مشهور بوده است و نه «شروان» و این که در دایره المعارف تشیع، برخی مشاهیرِ شروانِ آذربایجان را، بعد از مدخل شیروانِ خراسان ذکر کرده اند، صحیح نیست. اگر امروز به شروان، شیروان هم گفته شود، محقق شروانی از خراسان نیست، بلکه اهل قفقاز است و شرح حال او نباید بعد از مدخل شیروانِ خراسان بیاید.

برخی مشاهیر شروان عبارت اند از: فلکی شروانی (د ۴۹۰ یا ۵۰۰ق) ، خاقانی شروانی (د ۵۹۵ ق) ، تفلیسی شروانی (سدهٔ هفتم) ، ابوالمجد شروانی (سدهٔ هشتم) ، فتح اللّه شروانی (د ۸۹۱ ق) ، افلاطون شروانی (د۹۷۷ ق) ، فتحی شروانی (سدهٔ یازدهم) ، آقا مسیح شروانی (سدهٔ دوازدهم و سیزدهم) و ملا محمّد شریف شروانی (سدهٔ سیزدهم) .

برای نام شروان با توجه به چگونگیِ تلفظ آن معناهای گوناگونی ذکر کرده اند. در برخی منابع از این شهر به معنای جایگان شر یاد کرده اند و در برخی دیگر که شیروان گفته اند آنجا را جایگاه شیر دانسته اند. زین العابدین شروانی می گوید: چون منسوب

۱- ۱) . دایره المعارف فارسی، مصاحب؛ فرهنگ فارسی، معین؛ لغت نامه، دهخدا.

۲- ۲) . روضات الجنات، ج ۷، ص ۹۶. [۱]

۳- ۳) . نسخهٔ شمارهٔ ۱۵۵، کتابخانه آیه اللّه بروجردی، قم.

۴- ۴) . مناقب اهل البیت علیهم السلام، مولی حیدر علی شروانی، ص ۲۵.

به انو شیروان است به تخفیف شیروان نامیده شده است و برخی هم گفته اند احتمالاً نام یکی از طویف ساکن البانیا (بخشی از سرزمین دولت هخامنشی) است (۱).

مؤلف

محمّد بن حسن معروف به محقق یا مدقق (۲)شروانی، فقیه، اصولی و متکلم و محقق برجستهٔ اواخر عصر صفویه، در حدود سال ۱۰۳۳ ق در شروان به دنیا آمد (۳). پس از طی دوران کودکی و نوجوانی و فراگیری مقدمات علوم به مرکز علمی روزگار خود، یعنی اصفهان آمد و در آن حوزهٔ ارجمند به آموختن علوم اسلامی مشغول شد.

او در بدو ورود به اصفهان، جذب مجلس درس آقا حسین خوانساری (د ۱۰۹۹ ق) شد و مورد توجه ویژه وی قرار گرفت. تنکابنی در قصص العلماء جریانی را از اولین روز شاگردی شروانی نزد آقا حسین خوانساری نقل کرده است. همو قضایای دیگری را نیز از مباحثه و مجادله این استاد و شاگرد نقل می کند (۴).

تنکابنی در تذکره العلماء نیز قصهٔ ملاقات ملا خلیل قزوینی (د ۱۰۹۸ ق) شارح الکافی را با شروانی و بحث دربارهٔ دو قول شاذ قزوینی و مجاب شدن او و این که قزوینی با دیدن شروانی که شاگرد آقا حسین خوانساری بود، از ملاقات و بحث با استاد، منصرف شد را نقل کرده است (۵).

شروانی به زودی در حوزهٔ اصفهان رشد یافت و به فهم و ذکاوت و دقت و موشکافی معروف شد. او از آقا حسین خوانساری اجازهٔ روایی دارد (۶).

شیخ حسن بلاغی نجفی او را چنین ستوده است:

۱- ۱) . «شروان» ، سپیدهٔ کوتی، دانشنامهٔ ادب فارسی، حسن انوشه.

۲- ۲) . مطلع الشمس، ج ۱-۲، ص ۶۸۱؛ جغرافیای تاریخی شیروان، مقیمی، ص ۲۵۲-۲۵۳.

۳- ۳) . میر محمّد باقر خاتون آبادی او را هنگام وفات شصت و پنج ساله دانسته است. ر. ک: وقایع السنین والاعوام، ص ۳۶۴.

۴- ۴) . قصص العلماء، ص ۲۴۹-۲۵۰.

۵- ۵) . تذکره العلماء، ۸۹-۹۰.

۶- ۶) . نجوم السماء، ص ۱۹۲.

شیخی و استادی و من علیه فی علمی الاـصول و الفروع استنادی، افضل المتأخرین و اکمل المتبحرین، آیه اللّه فی العالمین، قدره المحققین و سلطان الحکماء و المتکلمین. . . و امره فی الثقه و الجلاله اکثر من ان یذکر و فوق أن تحوم حوله العباره، لم اجد احداً یوازیه فی الفضل و شده الحفظ و نقایه الکلام؛ فلعمری انه وحید عصره و فرید دهره (۱).

همچنین اردبیلی در جامع الرواه، تنکابنی در قصص العلماء، کشمیری در نجوم السماء، خوانساری در روضات الجنات و بیشتر کسانی که تذکره و ترجمهٔ دانشمندان این روزگار را نوشته اند، با تجلیل و تعظیم از او یاد کرده اند (۲).

محفل درس محقق شروانی، سال ها میعاد جویندگان زلال معارف اسلامی بود. برخی از شاگردان او عبارت اند از: میر محمّد صالح خاتون آبادی، سید صدر الدین رضوی قمی، سید محمّد باقر گیلانی و ملا عبداللّه افندی.

شروانی پس از مدتی توقف در اصفهان، عازم عتبات عالیات شد و تحت شعاع قبهٔ نورانی حضرت مولی الموالی امیر المؤمنین علیه السلام، به تحصیل و تدریس و تحقیق پرداخت. او در ۱۰۸۳ ق به دعوت شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷-۱۱۰۵ ق) به ایران بازگشت و مورد احترام و تکریمِ دربار صفوی قرار گرفت. در احمد آبادِ اصفهان ساکن شد و باز هم محضرش، محفل نور و علم گردید (۳).

دامادی مجلسی اول

شروانی بعد از مدتی توقف در اصفهان و آشنایی با علما و دانشمندان، به وثاقف و علم و تقوی مشهور شد.

۱- ۱) . روضات الجنات، ج ۷، ص ۹۵. [۱]

۲- ۲) . جامع الرواه، ج ۲، ص ۹۲؛ قصص العلماء، ص ۲۴۹-۲۵۰؛ نجوم السماء فی تراجم العلماء، ص ۱۹۲؛ روضات الجنات، ج ۷، ص ۹۳-۹۴.

۳- ۳) . تذکرهٔ نصر آبادی، ص ۱۵۷؛ وقایع السنین و الاعوام، ص ۵۳۶، (به نقل از «میرزا محمّد شیروانی مشعل ذکاوت» ، محمّد ابراهیم احمدی، گلشن ابرار، ج ۵، ص ۱۳۷) .

ارتباط او با عالم بزرگ اصفهان، محمّد تقی مجلسی، منتهی به افتخار دامادی ایشان شد (۱). مجلسی برای شروانی اجازهٔ نقل روایت نیز صادر نموده است (۲).

علامهٔ عالی مقام محمّد تقی مجلسی در این ایام در اصفهان محفل درس و بحث داشته است و بعید نیست که شروانی از او استفاده کرده باشد، ولی به شاگردی او نزد مجلسی، تصریح نشده و از اجازهٔ مجلسی برای وی نیز فهمیده نمی شود، لذا تصریح به نام مجلسی اول، در زمرهٔ اساتید محقق شروانی، خالی از ضعف نیست (۳).

آثار و تألیفات

ملا میرزا شروانی، از دانشمندان و فرهیختگانی است که در بیشتر علوم متداول روزگار خود، صاحب نظر و فکر بوده و در آن رشته ها آثار و مکتوباتی از خود به یادگار گذاشته است.

او در فقه، اصول، حدیث، تفسیر، کلام، فلسفه و همچنین ادبیات، لغت، معنای و بیان و شعر و هندسه دارای حاشیه، کتاب و رساله است. برخی عناوین آثار او عبارت اند از:

اثبات الواجب تعالی، الاجتهاد و الاخبار، اصاله البرائه، الإمامه، البداء، تفسیر آیه «إن الأبرار یشربون» ، التوحید و النبوه و الإمامه، الحاشیه علی حاشیه الخفریه، الحاشیه علی حاشیه علی حاشیه الشریفه علی شرح المطالع، حاشیه علی شرایع الإسلام، حاشیه علی الشفاء، دفع شبهه الإستلزام و حاشیه علی معالم الاصول (۴).

در این نوشتار آثار حدیثی وی را به اختصار گزارش می کنیم:

۱. الجمع بین الأخبار المتعارضه

آقا بزرگ تهرانی این اثر را ضمن مجموعه ای از رسائل شروانی در کتابخانهٔ سید محمّد مهدی، در فیض آبادِ هند دیده است (۵).

۱- ۱) . تذکره الشعراء، نصر آبادی، ص ۱۵۷.

۲- ۲) . روضات الجنات، ج ۲، ص ۹۵.

۳- ۳) . موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۱۱، ص ۲۵۹.

۴- ۴) . معجم مؤلفی الشیعه، ص ۲۴۳-۲۴۴. [۱]

۵- ۵) . الذریعه، ج ۵، ص ۱۳۵. [۲]

۲. حاشیه الإستبصار

در منابع ترجمه احوال شروانی، نامی از این اثر برده نشده است، ولی رساله ای با این نام در میان نسخه های خطی کتابخانهٔ مرحوم آیه اللّه گلپایگانی رحمه الله نگهداری می شود.

این حاشیهٔ کوتاه به خط «خلف بن یوسف نجفی» است. در مورد این شخص سخن خواهیم گفت.

این رساله چنین آغاز می شود:

بسم اللّه الرحمن الرحیم و کتب قدس اللّه روحه علی کتاب الإستبصار لشیخنا أبی جعفر محمّد بن الحسن الطوسی رحمه الله باب مقدار الماء الذی لاینجسه شیء. . . .

این حواشی از باب المیاه تا پایان باب الدیات از کتاب الاستبصار است.

حواشی شروانی خود، دارای حواشیِ دیگری با امضای «منه» و «م ه ی عفی عنه» است.

مجموعه ای که این رساله، یکی از آنها است در هفتم جمادی الاولی ۱۱۰۳ ق جمع آوری، تدوین و کتابت شده است (۱).

۳. حاشیه تهذیب الأحکام

در همان مجموعهٔ کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی رحمه الله که ذکر آن رفت، رسالهٔ کوچک دیگری از شروانی است که چنین آغاز می شود:

بسم اللّه الرحمن الرحیم و به نستعین و کتب رحمه اللّه علی کتاب تهذیب الأحکام. . . .

این حواشی نیز از کتاب الصلاه تا کتاب الدیات بوده و همان دو حاشیهٔ «منه» و «م ه ی عفی عنه» را نیز دارا است (۲).

۱- ۱) . فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۳، ص ۴۱۳-۴۱۴، [۱] به نقل از فهرست جدید گلپایگانی، مخطوط، شماره ۱۸۵/۳۰/۶۳۰۵.

۲- ۲) . فهرستگان نسخه های خطی، ج ۳، ص ۴۱۷، به نقل از فهرست جدید گلپایگانی، مخطوط.

آقا بزرگ تهرانی از شرح التهذیب برای شروانی نام برده است که شاید منظور همین حواشی باشد (۱).

۴. حاشیه من لایحضره الفقیه

در مجموعهٔ کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی رحمه الله، رسالهٔ دیگری از شروانی وجود دارد که چنین آغاز می شود:

بسم اللّه الرحمن الرحیم و کتب رحمه اللّه علی کتاب من لایحضره الفقیه و نقلته من خطه قدس اللّه روحه باب حد الوضوء و ترتیبه. . . .

این رساله در حاشیه، دارای تصحیح و حواشی با امضای «منه» است و از اول من لایحضره الفقیه تا پایان آن. نکاتی را یادآوری کرده است. و کتابت نسخه در جمادی الاولی ۱۱۰۳ ق اتمام پذیرفته است (۲).

نکتهٔ قابل ذکر در مورد این سه رساله این که، کاتب این مجموعه «خلف بن یوسف نجفی» است و ظاهراً وی این حواشی را از خط مرحوم شروانی استخراج کرده و به صورت منظم در این رساله ها گردآوری کرده است.

حاشیه بر شرح لمعه، حاشیه بر مدارک و حاشیه مسالک از شروانی، سه رسالهٔ دیگر این مجموعه است.

کاتب در پایان، ضمن تجلیل از شروانی، فهرست مختصری از آثار او را می شمارد و تاریخ فوت و محل دفن وی را متذکر می شود.

آقا بزرگ تهرانی در طبقات أعلام الشیعه از «خلیفه بن یوسف نجفی» نام برده، که کاتب نسخه ای از کشف الغمه است و می گوید از تصحیح نسخه فهمیده می شود که کاتب آن از افاضل باشد. نسخه های دیگری نیز به خط او توسط تهرانی گزارش شده است (۳).

۱- ۱) . الذریعه، ج ۱۳، ص ۱۵۷.

۲- ۲) . فهرستگان نسخه های خطی، ج ۳، ص ۴۳۶، به نقل از فهرست جدید گلپایگانی، مخطوط.

۳- ۳) . طبقات أعلام الشیعه، (قرن ۱۲ ق) ، ص ۲۴۲-۲۴۳.

او الغیبه شیخ طوسی را در ۱۰۸۵ ق کتابت کرده است (۱)و نسخه ای از شرح نهج البلاغهٔ حدیدی در کتابخانهٔ مسجد اعظم موجود است که کاتب آن «خلف بن یوسف مشهدی نجفی» امضا کرده است» (۲).

وی همچنین در نسخهٔ الحدیفه الهلالیه بهایی که در ۱۱۱۵ ق کتابت کرده است خود را شیخ «خلیفه بن شیخ یوسف نجفی» معرفی می کند (۳).

در هر صورت این شیخ خلیفه یا خلف از ناسخان پرکار و فضلای روزگار شروانی است که جمع آوری و تدوینِ حواشی شروانی به خط او نیز نشان از فضل و دانش وی دارد.

۵. شرح حدیث «سته اشیاء لیس للعباد فیها صنع. . .» (رسالهٔ حاضر)

۶. شرح حدیث «ملعون من کمه اعمی»

کلینی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود:

قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: ملعون ملعون من عبد الدینار و الدرهم، ملعون ملعون من کمه اعمی، ملعون ملعون من نکح بهیمه (۴).

برخی مانند ملا اسماعیل خواجویی مازندرانی (د ۱۱۷۳ ق) و همچنین محقق شروانی این حدیث را به طور مستقل در رساله ای شرح کرده اند (۵). محقق تهرانی نام این شرح را در الذریعه آورده است. نسخه ای از این شرح نیز، در کتابخانهٔ حاج شیخ علی علومی در یزد، گزارش شده است (۶).

۷. اجازات روایی

ملا میرزا شروانی که خود از مجلسی اول نقل روایت می کند، برای برخی از

۱- ۱) . فهرست مدرسه فیضیه، استادی، ج ۱، ص ۱۹۴.

۲- ۲) . فهرست مسجد اعظم، ص ۲۶۹.

۳- ۳) . فهرست نسخه های خطی آستان قدس، اهدایی رهبری، ص ۳۰۴.

۴- ۴) . الکافی، ج ۲، ص ۲۷۰، ح ۹. [۱]

۵- ۵) . روضات الجنات، ج ۷، ص ۹۷؛ نجوم السماء، ص ۱۹۳؛ [۲] فوائد الرضویه، ص ۴۶۷؛ الذریعه، ج ۱۳، ص ۲۰۹.

۶- ۶) . نشریه نسخه های خطی، دفتر چهارم، ص ۴۴۴؛ فهرست میکرو فیلم های دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۷۰۲.

شاگردان، اجازهٔ روایی صادر نموده است. چند تن از این افراد عبارت اند از:

الف. علامه محمّد باقر مجلسی

نسخه ای از من لایحضره الفقیه در کتابخانه آیه اللّه بروجردی در قم، نگهداری می شود که از برترین نسخه های این کتاب است (۱). در پایان جزء دوم و چهارم این دست نوشته، انها و بلاغِ میرزای شروانی دیده می شود.

در پایان جزء دوم چنین آمده است:

انهاه-ادام اللّه ایامه-فی مجالس عدیده آخرها یوم الثلثاء الثانی و العشرون من شهر شعبان المعظم سنه خمس و سبعین و الف من الهجره-علی مهاجرها من الصلوات أنماها و من التحیات أسماها-کتبه الفقیر إلی اللّه تعالی میرزا محمّد بن الحسن الشروانی عفی عنهما.

در پایان مشیخه نیز سماع و اجازه ای وجود دارد به این شرح:

سمع علیّ أکثر هذا الکتاب مولانا الأورع الاتقی الزاهد العابد مولانا محمّد باقر- أدام اللّه تعالی تأییده و تسدیده-و أجرت له- أدام اللّه تعالی أیامه-أن یرویه و سایر ما یصح لی روایته عنی و أخذت علیه أن لاینسانی من صالح دعائه فی أیامه و لیالیه، کتبه بیده الفانیه میرزا محمّد بن الحسن الشروانی اوتیا کتابهما بیمینهما.

ظاهراً مجاز که در این اجازه نام برده شده است، علامه محمّد باقر مجلسی رحمه الله است که الفقیه را نزد شروانی درس گرفته است.

این اجازه و انهاء، در بحارالأنوار و الذریعه بر اساس نوشته و استنساخ میرزا محمّد تهرانی-که احتمالاً همین نسخه را دیده است-گزارش شده و خط را، خط شروانی و مجاز را علامهٔ مجلسی دانسته است (۲).

ب. آقا محمّد اکمل اصفهانی

او پدر محمّد باقر وحید بهبهانی و از شاگردان و مجازین شروانی است (۳).

۱- ۱) . فهرست نسخه های خطی مؤسسهٔ حضرت آیه اللّه بروجردی رحمه اللّه، ج ۱، ص ۱۰۴، ش ۱۵۵.

۲- ۲) . بحارالانوار، ج ۱۰۲، ص ۱۸۶؛ الذریعه، ج ۱۱، ص ۲۴.

۳- ۳) . تذکره العلماء، ص ۲۶۱؛ تلامذه العلامه المجلسی و المجازون منه، ص ۷۸.

ج. ملا محمّد صادق تونی

شروانی به وی در شعبان ۱۰۷۵ ق اجازه داده است. این اجازه به خط استاد، در پایان جزء دوم نسخه ای از من لایحضره الفقیه، موجود در کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی موجود است (۱).

د. سید عبداللّه بن علی تونی

او از شاگردان مدقق شروانی است و استاد، ضمن نسخه ای از من لایحضره الفقیه که در محضرش تصحیح و مقابله شده است، اجازه ای برای وی صادر نموده است. این نسخه در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی موجود است. در فهرست آستان قدس رضوی مجاز در این اجازه، سید علی تونی دانسته شده است، ولی از آنجا که آقا بزرگ تهرانی این اجازه را از همان نسخه نقل نموده و در سه کتاب خود به نام سید عبداللّه، به عنوان مجاز تصریح کرده است، احتمال دارد، در فهرست آستان قدس، اشتباهی صورت گرفته باشد (۲).

قابل ذکر است منبع برخی عزیزان که «شرح حدیث مناظرهٔ امام صادق علیه السلام با زندیق» را از آثار و تألیفات شروانی شمرده اند، دانسته نشد (۳).

درگذشت

میرزا محمّد حسن شروانی، پس از سال ها مطالعه و پژوهش و تحقیق و آموزش در سال های آخر عمر، دچار بیماری شدید شد و پس از تحمل رنج و درد، سرانجام حوالی ظهر روز جمعه ۲۹ ماه رمضان سال ۱۰۹۸ ق مرغ روحش از کالبد تن رها شد (۴).

۱- ۱) . فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۴، ص ۱۲۷.

۲- ۲) . ن. ک: الذریعه ج ۱، ص ۲۳۲؛ طبقات أعلام الشیعه، (قرن ۱۱ ق) ، ص ۳۸۲؛ طبقات أعلام الشیعه، (قرن ۱۲ ق) ، ص ۴۵۵-۴۵۶؛ فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ج ۵، (چاپ جدید) ، ص ۳۱۸.

۳- ۳) . «میرزا محمد شیروانی، مشعل ذکاوت» محمد ابراهیم احمدی، گلشن ابرار، ج ۵، ص ۱۴۴.

۴- ۴) . وقایع السنین و الأعوام، ص ۵۴۳. [۱]

میر محمّد باقر خاتون آبادی در بارهٔ صبر و تحمل وی و تجلیل از مقام او نوشته است:

لا یمکن شرح أخلاقه الفاضله، کان مریضاً شدیداً فی أسافل بدنه سنه ونصف و أشتّد المرض و صعب و کان یزید صبره و تحمله و لم یخرج من حد إعتداله، و لم یفقد شی ء من تفقده علی الغنی و الفقیر و الشریف و الوضیع. . . لم یکن و لایکون له عدیل (۱).

منابع، سال فوت او را همان ۱۰۹۸ ق نوشته اند، ولی صاحب روضات الجنات نوشته است که شروانی در سالِ در گذشت محقق خوانساری از دنیا رفت (۲).

البته معمول کسانی که ترجمهٔ محقق خوانساری را آورده اند سال در گذشت او را ۱۰۹۸ ق دانسته اند، ولی روضات الجنات به تبع خاتون آبادی در حدائق المقربین ۱۰۹۹ ق نوشته است (۳).

جسد شریف ملامیرزا شروانی، از اصفهان به ارض اقدسِ رضوی منتقل گردید و در جوار آستان ملک پاسبان امام ثامن علیه السلام در مدرسهٔ میرزا جعفر به خاک سپرده شد (۴).

بازماندگان

میرزا حیدر علی شروانی اصفهانی نجفی، فرزند مدقق شروانی است. او در بیشتر علوم اسلامی صاحب نظر بود و علاوه بر پدر گرامیش از محضر علامهٔ مجلسی و میرزا عبداللّه افندی بهره برده بود و افتخار دامادی دایی مکرم خود یعنی علامهٔ مجلسی را نیز داراست.

میرزا حیدر علی دارای عقاید و آرای منحصر و منفردی بود که مورد اعتراض برخی از علما و دانشمندان قرار گرفته است. او علاوه بر مراتب علمی، دارای سلوک زاهدانه و تاحدودی صوفیانه بوده است (۵).

۱- ۱) . وقایع السنین و الأعوام، ص ۳۶۴.

۲- ۲) . روضات الجنات، ج ۷، ص ۹۵.

۳- ۳) . روضات الجنات، ج ۳۷۵؛ تذکره نصر آبادی، ص ۱۵۷.

۴- ۴) . روضات الجنات، ج ۳۷۵؛ طبقات أعلام الشیعه (قرن ۱۱ق) ، ص ۵۲۴.

۵- ۵) . ن. ک: مرآت الاحوال جهان نما، ص ۱۰۹؛ أعیان الشیعه، ج ۶، ص ۲۷۴؛ [۱] مصفی المقال، ص ۱۶۴؛ تتمیم أمل الآمل، ص ۱۷۳؛ طبقات أعلام الشیعه، (قرن ۱۲ ق) ، ص ۲۳۱.

برخی آثار و تألیفات وی عبارت اند از:

الإمامه، حاشیه علی الکافی، المزار، مختصر مصباح المجتهد، مناقب الحیدریه، شکوک الصلاه، تراجم السفراء، أحوال الصحابه، رساله فی وجوب الصلاه عند ذکر النبی و آله و. . (۱).

آقا بزرگ تهرانی با استناد به نسخه ای از کتاب التوحید، از آثار میرزا حیدر علی، که در کتابخانهٔ ملا علی محمّد نجف آبادی، در نجف اشرف وجود داشته است و تاریخ فراغت از تألیف آن، روز جمعه دوازدهم ماه رجب ۱۱۲۹ ق بوده است، او را زنده در این تاریخ می داند (۲).

اما دو نسخه از کتاب فضائل اهل البیت علیهم السلام از تألیفات شروانی در دست است، که هر دو دارای تاریخ تحریر ۱۱۳۳ ق می باشد. نسخه اول که در مرکز احیاء میراث اسلامی نگهداری می شود در پایان، تاریخ ۱۵ صفر ۱۱۳۳ ق را دارد و دارای حواشی با امضای «منه مدظله» است.

نسخهٔ دیگر در کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی است و در پایان آن تاریخ دههٔ اول ماه رمضان ۱۱۳۳ ق نگاشته شده است. این نسخه نیز دارای تصحیح و حواشی با رمز مؤلف با دعای «سلمه اللّه» است (۳).

با این توصیف می توان گفت، میرزا حیدر علی شروانی، تا دههٔ اول رمضان ۱۱۳۳ ق زنده بوده است.

میرزا محمّدحسین شروانی، دختری نیز داشته است که به همسری ملا محمّد تقی گیلانی در آمد. صاحب مرآت الأحوال از این گیلانی با عنوان «الفاضل المقدس» یاد کرده است (۴).

۱- ۱) . معجم مؤلفی الشیعه، ص ۲۴۳. [۱]

۲- ۲) . الذریعه، ج ۴، ص ۴۷۹؛ [۲] طبقات أعلام الشیعه، (قرن ۱۲ ق) ، ص ۲۳۱.

۳- ۳) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۲، ص ۱۸۵؛ فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی، بخش مخطوط، ش ۳۲۸۴؛ فهرستگان نسخه های خطی حدیث، ج ۵، ص ۱۵۴.

۴- ۴) . مرآه الاحوال، ص ۱۰۹؛ طبقات أعلام الشیعه، (قرن ۱۲ ق) ، ص ۱۲۳.

رسالهٔ حاضر

شروانی در این رساله، معرفت و جهل، رضا و غضب، خواب و بیداری، میزان دخالت و عدم دخالت یا اختیار و عدم اختیار انسان نسبت به این سه حوزه را بررسی می کند. او گاهی به برخی روایات مرتبط نیز استدلال کرده است. نسخه های متعددی از این اثر به جای مانده است (۱).

کهن ترین دست نوشته ای که به آن دست یافتیم، نسخهٔ کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی رحمه الله، به خط نسخ محمد زکی بن ملا جعفر همدانی است (۲). این نسخه را اساس (الف) قرار داده ایم. نسخهٔ دیگر که با علامت (ب) از آن یاد می شود، نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیهٔ قم است.

در انتهای نسخهٔ مدرسهٔ فیضیه چنین آمده است: «وکان تاریخ النسخه التی کتبت علیه هذه النسخه سنه ثلاث وتسعین بعد ألف فی شهر صفر، و کان کتابته من خطه رحمه اللّه» (۳).

این جمله نشان می دهد، تاریخ تألیف این رساله قبل از صفر سال ۱۰۹۳ ق بوده است.

۱- ۱) . ن. ک: فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعی، ج ۴، ص ۲۸۵-۲۸۶.

۲- ۲) . فهرست کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۱۱، ص ۱۴۸، ش ۴۱۳۰، رسالهٔ سوم مجموعه.

۳- ۳) . فهرست مدرسهٔ فیضیه، ج ۲، ص ۱۱۳، ش ۱۶۶۵، رسالهٔ دوازدهم مجموعه.

تصویر

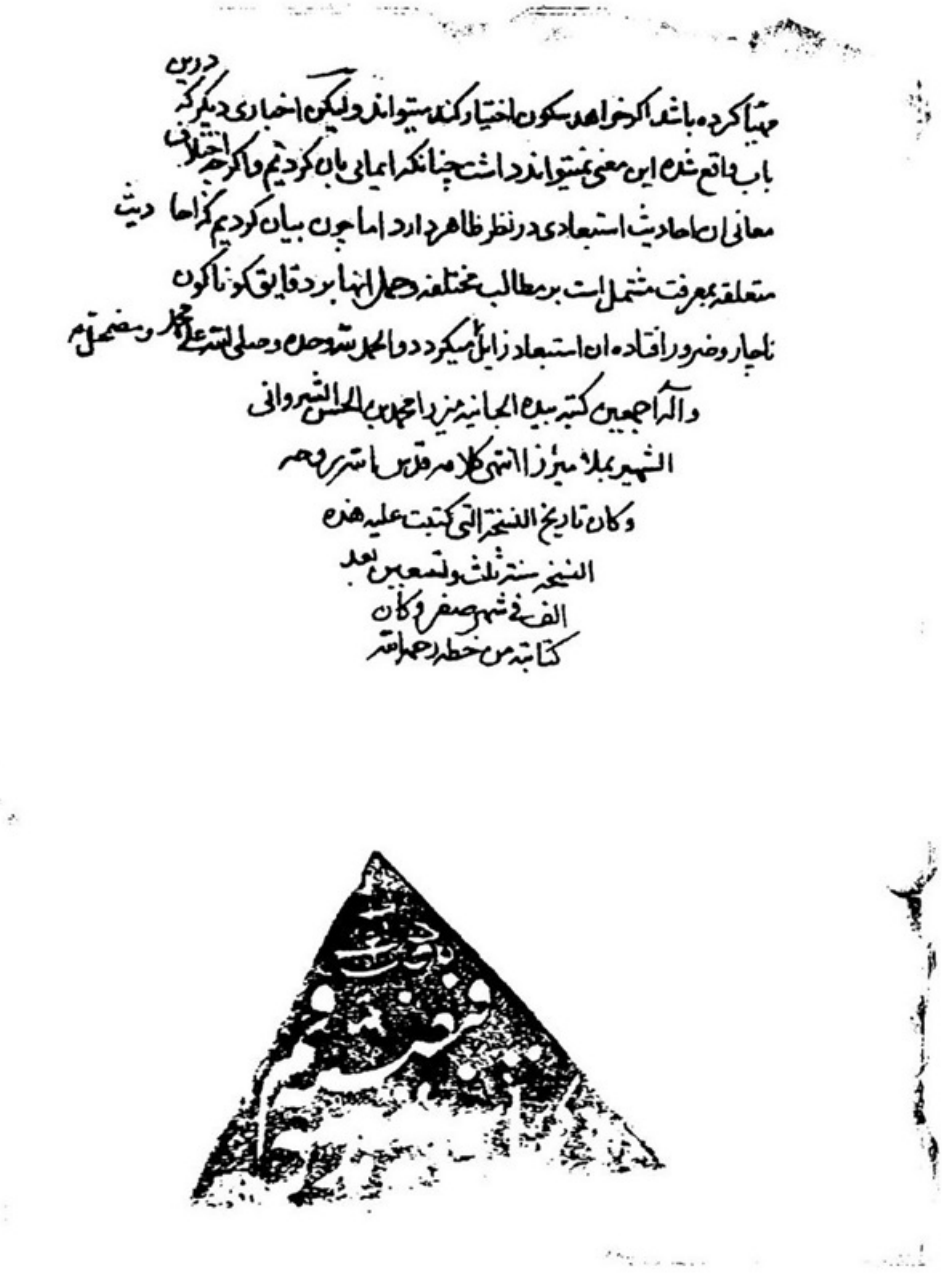
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیهٔ قم

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیهٔ قم

محل تصویر شمارهٔ۲۹

ص:۵۵۲

تصویر

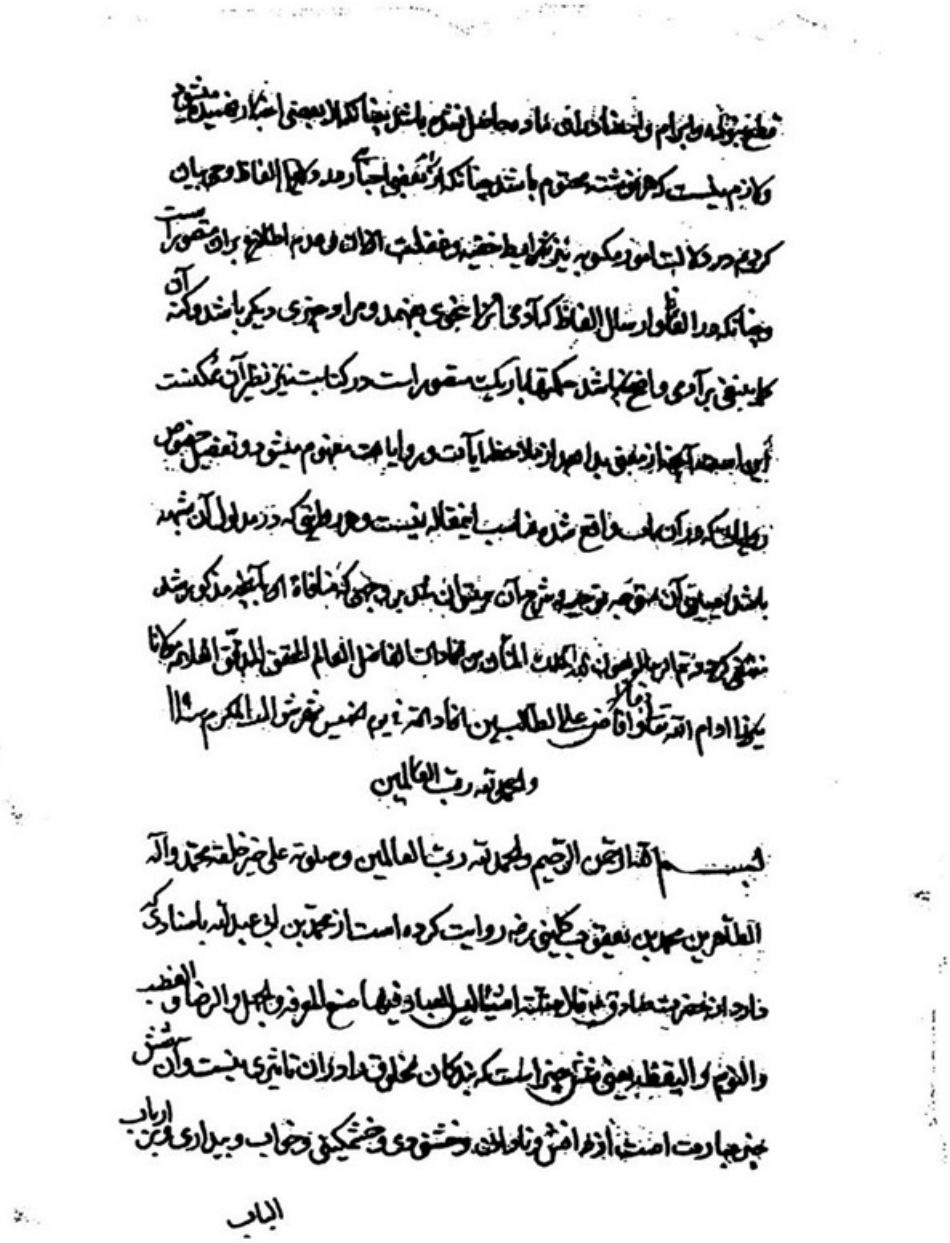


تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیهٔ قم

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیهٔ قم

محل تصویر شمارهٔ ۳۰

تصویر



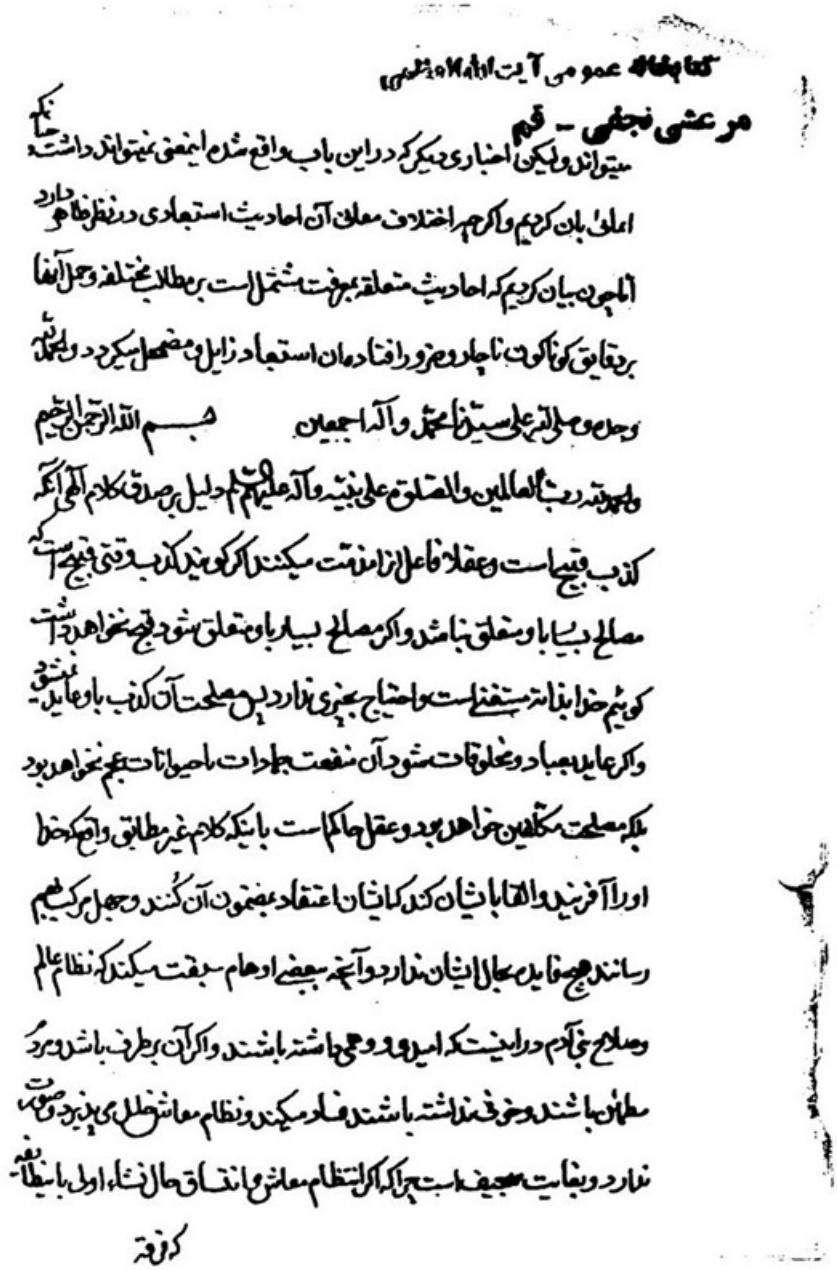
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی

محل تصویر شمارهٔ ۳۱

ص:۵۵۴

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی

محل تصویر شمارهٔ ۳۲

ص:۵۵۵

شرح حدیث «ستّه أشیاء لیس للعباد فیها صنع»

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحیم

والحمد للّه ربّ العالمین، و صلواته (۱)علی خیر خلقه محمّد و آله الطاهرین.

محمّد بن یعقوب کلینی رحمه الله روایت کرده است از محمّد بن أبی عبداللّه، به اسنادی که دارد از حضرت صادق علیه السلام، قال: «ستّه أشیاء لیس للعباد فیها صنع: المعرفه، والجهل؛ والرضا، والغضب؛ والنوم، والیَقَظَه» (۲)؛ یعنی: شش چیز است که بندگان مخلوق را در آن تأثیری نیست و آن شش چیز عبارت است از: دانش و نادانی و خشنودی و خشمگینی و خواب و بیداری.

فصل اول: معرفت و جهل

و بر اربابِ اَلباب پوشیده نماند که معرفت ممکن است که عبارت از فطرت (۳)و غریزتی باشد که در انسان ودیعه گذاشته شده و به آن غریزت و طبیعت از سایر (۴)حیوانات که قابل تکلیف نیستند مُمتازند و جهل عبارت از فقدان فطرت و خلقت باشد و ظاهر است که وجدان این فطرت و فقدانش به اختیار و تأثیر مکلّف نیست، اگر حیوان خواهد که آدم شود، نمی تواند و برعکس.

۱- ۱) . ب: «والصلاه والسلام» بدل «وصلواته» .

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۱۶۴، ح ۱؛ [۱]المحاسن، ج ۱، ص ۱۰، ح ۲۹؛ [۲]فقه الرضا علیه السلام، ص ۳۵۲؛ [۳]التوحید، ص ۴۱۱، ح ۶؛ [۴] الخصال، ج ۱، ص ۳۲۵، ح ۱۳؛ مشکاه الأنوار، ص ۱۵۰. [۵]

۳- ۳) . ب: فطرتی.

۴- ۴) . ب: -سایر.

و احتمال دارد که مراد، معرفت وجوب اوّل واجبات باشد، چنانکه گفته اند که: اوّل واجبات، نظر در معرفت خدا و صفات اوست، یعنی معرفت (۱)اوّل واجبات را خدای تعالی الهام می کند و مکلّف را به آن مضطرّ می سازد و اگر به فرض، آدمی آن را به خودی خود حاصل تواند نمود (۲)، خدای تعالی مکلّف را به خود وانمی گذارد؛ چه اگر مکلّف را به خود واگذارد، گاه باشد که مکلّف آن را حاصل نسازد، و هر گاه آن را حاصل نسازد نخواهد دانست که معرفت خدا نظر باید کرد و فکری درین نمود که ما خود به خود به هم رسیده ایم، یا ما را خالقی و آفریننده [ای] هست و اگر ترک فکر در این مطلب بکند، بنابراین که نمی داند که آن فکر و نظر امر ضروری است و آن را باید کرد، معذور خواهد بود و اعتراضی و توبیخی بر او متوجّه نخواهد شد و حجّت خدا بر مکلّفین باطل می گردد و هر گاه در شناختن خدا معذور باشد، در سایر واجبات نیز معذور خواهد بود؛ چرا که کسی که واجب را نمی شناسد، وجوب هیچ واجبی را نمی داند، پس هیچ واجبی را (۳)دانسته ترک نخواهد کرد، بلکه از نادانی ترک می کند و کسی که واجبی را ندانسته ترک کند، بر وجهی که نه وجوب او را می دانسته باشد و نه وجوب چیزی را که در آنجا معرفت وجوب واجب اوّل حاصل شود، معذور است، به خلاف آنکه وجوب اوّل واجبات را دانسته باشد؛ زیرا که اگر او ترک آن واجب کند، به سبب ترک آن واجب، معاقب و مستحقّ توبیخ می تواند شد و بر ترک واجبات دیگر نیز که بعد از عمل به آن واجب ممکن بود که وجوب آن واجبات معلوم شود اگر معاقب شود، بی جا نخواهد بود و اگر ترک نکند بعد از فعل آن واجب، وجوب واجبات دیگر نیز به ترتیب معلوم خواهد شد و هیچ واجبی از روی جهل متروک نخواهد شد مگر نادری و قلیلی، او نیز در اندک وقتی معلوم می شود و جهل به او دیر نمی پاید و در آن جهل نادر، بر ترک واجب مؤاخذ و معاقب نخواهد شد، چنانکه در

۱- ۱) . ب: +وجوب.

۲- ۲) . ب: کرد.

۳- ۳) . الف: - «نمی داند، پس هیچ واجبی را» .

محلّ خود مقرّر شده و نیز اگر دانستن وجوب بعضی از واجبات، از معرفت وجوب اوّل واجبات حاصل نشود، لازم است که وجوب چیزی را اعلام کنند که منجرّ و مفضی به معرفت وجوب آن واجب شود.

مجملاً معرفت وجوب واجبات اگر کسی باشد و به تأثیر و سعی مکلّف حاصل شود، آخر الأمر منتهی به معرفت وجوب چیزی چند می شود که مفضی به معرفت اوّل شود و آن معرفت که به او منتهی شده، کسی نمی باشد، بلکه موهبتی می باشد، خواه آن معرفت موهبتی یک معرفت باشد و خواه معرفتهای متعدّد باشد و هر گاه ابتدای معرفت از جانب خدا باشد، باقی معرفت های ضروریّه به وسیلهٔ آن معرفت متبدا حاصل شود، می توان گفت که: معرفت از خداست و عبد را در آن دخلی نیست و موافق متعارف اهل لسان است.

و به عبارتی دیگر، مختصرتر اینکه اگر معارف الهی به کسب و سعی عباد حاصل تواند شد، هر گاه ایشان ندانند که سعی در تحصیل آن کردن امری است ضروری (۱)، ممکن است که آن را مهمل گذارند و به اکتساب آن نپردازند، پس لازم است که ایشان را اعلام کنند که فکر در این معارف ضرور و ناگزیر است و همچنین که به ایشان وجود و حیات داده، معرفت وجوب فکر و نظر را نیز به ایشان بخشد، تا او بعد از معرفت وجوب فکر و نظر، اگر اهمالی کند، معذور نباشد و حجّت الهی بر او تمام باشد.

و ممکن است که مراد، معرفت احکام شرعیّه بوده باشد و معنی اینکه عباد را در او تأثیری نیست آن است که عباد، آن احکام را از پیش خود نمی توانند دانست، و تا وحی الهی نباشد و پیغمبران آن (۲)را به مکلّفین القا و تلقین نکنند محال است که آنها به عقل خود او را دریابند؛ چرا که احکام شرعیّه مانند حلال بودن معاملات مشتمل بر مرابحات و حرام بودن ربا و سود خوردن امر مخفی است و عقل بشری بی اینکه از (۳)

۱- ۱) . ب: +پس.

۲- ۲) . ب: او.

۳- ۳) . الف: -از.

وحی آسمانی استمداد کند، از ادراک آن عاجز و قاصر است.

و در ضمن این ردّ بر فقهای اهل سنّت حاصل می شود؛ چه ایشان را اعتقاد این است که بی وحی الهی، مردم حکم شرعی قرار می توانند داد و خدا حکم حلال و حرام را به ایشان گذاشته و هر چه ایشان پیش خود (۱)قرار دهند خدا آن را واجب می کند و همچنین ردّ بر آن جماعت نیز حاصل می شود که (۲)مکلّفین و رعیّت از پیش خود یکی را اختیار کنند و به ریاست و امامت بردارند بی اینکه از جانب خدا و پیغمبر در آن باب نصّی وارد شده باشد، پس به اختیار ایشان معرفت وجوب طاعت آن شخص حاصل می شود.

و این سخن ایشان در مذهب امامیّه ضرورتاً باطل است و از ائمهٔ اهل بیت علیهم السلام فساد آن به تواتر رسیده (۳)، معلوم شده، بلکه نزد ایشان مقرّر است که تا احکام الهی به طریق وحی به پیغمبر نرسد و آن حضرت آن را به خلق نرساند، اعتراضی بر خلق نمی باشد و توقّع عمل به آن احکام از ایشان ندارند.

بلی، بعد از آنکه آن حضرت احکام را به خلق اعلام کرد، بر حاضرین واجب است که چشم و گوش به فهمیدن آن بازدارند و به قلب، به سوی آن سخنان اقبال نمایند ولی پروایی و اهمالی در فهمیدن آن (۴)روا ندارند و بر جمعی که غایب باشند

۱- ۱) . الف: -خود.

۲- ۲) . ب: + «می گویند: معرفت امام واجب الإطاعه به این حاصل می شود که» .

۳- ۳) . ب: -رسیده.

۴- ۴) . ب: -آن.

واجب است که از حاضران آن مقام، مجهولات خود را سؤال کنند و کار دین خود را مهمل نگذارند و اگر احتیاج به سفر داشته باشند (۱)به جهت تحصیل این مطالب، سفر کنند و این قدر مدخلیّت و تأثیر، بندگان را در تحصیل معرفت احکام می باشد و آیات و اخبار بر این معنی دلالت کرده است و مؤیّد اینکه مراد این است، اخباری چند است که کلینی رحمه الله در این باب و در باب بعد از آن روایت کرده است؛ چه در آن اخبار، معرفت رضا و سخط مذکور است و آن عبارت است از معرفت حلال و حرام و واجب و اگر گوییم که: مراد از این معرفت که در حدیث مذکور است، شناختن واجب الوجود و صفات ثبوتی و سلبی اوست، یا معرفت نبی صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام، ممکن است که معنی اینکه عباد را در آن دخلی و تأثیری نیست، این باشد که خدای تعالی دلایل قاهره و براهین باهره بر آن نصب کرده و کسی را در شبهه نگذاشته، بر وجهی که به بداهت نزدیک شده به اندک تأمّلی و توجّهی که عقلا در آن باب به جا آورند، آن مطالب علیّه به وضوح می پیوندد و معلوم می گردد و احتیاج به زیادتی تعب و مشقّت نیست و تعریف و بیان الهی در آن باب به درجهٔ عالی رسیده، حجّت او بالغ است که «فَلِلّهِ اَلْحُجَّهُ اَلْبالِغَهُ» ۲ .

و ظاهر است که خدا در آسمان و زمین و سایر مکوّنات و مصنوعات، دلایل وجود و صفات و توحید خود را مندرج ساخته و پیغمبر خود را به معجزات و آیات بیّنات مؤیّد گردانیده و بر زبان پیغمبر، نصوص ظاهره بر امامت ائمّهٔ طاهرین جاری گردانیده، بر وجهی که شبهه را در آن مجال مدخلیّتی نمانده، چنانکه در حدیث وارد است که: راوی بعد از شنیدن اختلافات میان امّت (۲)و حدوث دعاوی کاذبه و تلبیس امر و پوشیده شدن حقّ گریه کرد، حضرت او را تسلّی داده فرمود که: «این آفتاب را که تابیده است می بینی؟ کار ما از این روشن تر بوده است و خواهد بود» (۳).

و اگر گوییم که: مراد از تأثیر و مدخلیّت نداشتن عباد در معرفت آن است که عباد کاری که می کنند این است که نظر (۴)و تأمّلی در مطالب اصول دین و معارف یقین می کنند و بعد از آن، علم و معرفت از جانب خدا فایض می شود و نفس علم و معرفت کاری نیست که به اختیار این کس واقع شود، بلکه او از مقولهٔ افعال نیست و از جمله اعراضی است که خدا او را خلق می کند بعد از نظر، یا بر سبیل جریان عادت،

۱- ۱) . ب: باشد.

۲- ۳) . الف: -امّت.

۳- ۴) . ن. ک: منتخب الأنوار، ص ۳۴.

۴- ۵) . ب: نظری.

یـا بر سبیـل وجوب عَلَی اختلاـف القولین، بعیـد خواهـد بود؛ چه فایـده بر نفی تـأثیر به این معنی مترتّب نمی شود و اکثر افعال اختیاریّه که آن را افعال تولیـدی نامند (۱)، ماننـد زراعت و باغبانی، همین حکم دارد و آنچه مقـدور عباد است جز از افشاندن تخم و بعضـی از مقـدّمات و توابع آن نیست و رویانیدن زرع و بسـتن دانه و بروز شـکوفه و حصول میوه کار خداست و کسـی نمی گوید که عباد را در آن مدخلی نیست.

و حصر (۲)شش چیز، وجهی و نکتـهٔ ظاهری نـدارد، مگر آنکه غرض خفی که از نظر ما پوشـیده باشد متعلّق به تخصـیص این اشـیا به ذکر و بیان بوده باشـد و حصـر مقصود نیفتاده باشـد و هر چند این قسم چیزها را در عُرف نگویند که مقدور و مصـنوع عباد نیست، امّا چون قدرت و تأثیر عباد به او بر سبیل مباشرت متعلّق نیست، ممکن است که غرضی به بیان این حال متعلّق بوده باشـد، ولیکن این معنی را در اخبـار دیگر که در این بـاب نقـل کرده جاری نمی توان کرد؛ چه اکثر اخبار دالّ بر این است که چـون آن فعـل عبـد نیست، خـدا تکلیـف به آن نکرده و فعـل عبـد نبودن به این معنی موجب آن نیست که تکلیف به او متعلّق نشود و اکثر چیزها که تکلیف به او متعلّق است از این قبیل است، مانند قتل کفّار که بعد از اسـتعمال آلات و احداث ضـرب و جرح، خدا او را می میراند و مع ذلک تکلیف به قتل کفّار شده و عقاب بر ترک آن مترتّب می شود.

و بعضـی را اعتقـاد ایـن است که معـارف الهی همه ضـروری است و خـدا آدمی را آفریـده و خداشناسـی را در دل او مفطـور ساخته، همگی خدا را می شناسند و بعضی این سخن را در توحید و صفات ثبوتی و سلبی نیز می گویند.

و بـه اعتقـاد فرقـهٔ اوّلی، هر کس منکر خـداست، بـه زبـان منکر اسـت، نه به دل، بلکه در دل اقرار به آن دارد و خـدا کسـی را تکلیف به تحصـیل معرفت خود نکرده، بلکه آن علم را در ایشان بی تکلیف آفریده، همهٔ ایشان اضـطراراً عالم به خدا هستند و بر تقدیر ثانی، عالم به توحید و نفی صفات زایده و تجرّد او از توابع جسمانیّه و مکان و شبه آن نیز هستند.

۱- ۱) . ب: می نامند.

۲- ۲) . ب: +در آن.

و از این قرار لازم می آید که همهٔ زندیقان عالم، اعتقاد به وجود صانع داشته باشند و همهٔ سنّیان، به نفی صفات زایده قایل باشند و همچنین به نفی رؤیت و غیر آن اعتقاد داشته باشند و تمام گبران و نصرانیان به توحید و یگانگی خدا اذعان و تصدیق قلبی داشته باشند و اثبات اهرمن و اقانیم از روی عناد می کرده باشند و این سخن بسیار دور می نمایند و اگر گویند که: اکثر آن جماعت معاندند، به مرتبهٔ این سخن بعید نیست، امّا همگی صفت عناد داشتن جبلّی از عقل دور است، بلکه از بعضی از این طوایف معلوم (۱)می شود که در مذهب خود راسخند و نهایت اصرار بر آن دارند و مع ذلک از روی تدیّن، فعل خود را موجب نجات می دانند و بعضی از معاصرین قدس سره، معرفت رسول را نیز از این جمله شمرده و آن ابعد است، بلکه جمعی کثیری از اخیار و صلحای صحابه، بعد از مدّتی پیغمبر صلی الله علیه و آله را شناخته اند و چون می توان گفتن که همهٔ صحابهٔ منتجبین که به اتّفاق مشکورند، قبل از ایمان با نبی عناد می کرده اند و حکایت ایمان ابوذر و سلمان و قصّهٔ ایمان آوردن ایشان با این سخن منافرتی تمام دارد.

و پوشیده نماند که این قول که معارف همه ضروری است، مذهب شمامه بن اَشرس است که در زمان امام رضا علیه السلام از رؤسای معتزله بود و عمرو بن بحر المعروف به جاحظ که نصب و عداوت او با اهل بیت مشهور عالم است و از علمای شیعه کسی به این قایل نشده است و آیات و روایات ظاهراً با او موافق نمی نماید و خدای تعالی در قرآن عظیم، امر به نظر در خلق کرده و حوادث بدیعه را که در آفاق و انفس می باشد، از جملهٔ آیات شمرده و مکرّراً عجایب و سماوات و ارض و اختلاف شب و روز و غیر آن را از دلایل تعداد نموده و جمعی را ملامت بر ترک ایمان به خدا کرده و ظاهر است که این آیات، دلایل معرفت ذات و صفات است و دلیل مطلب دیگر مثل نبوّت و امامت نیست و مطلب از امر به نظر این است که واصل به معرفت الهی شوند و اگر معرفت امری بود که خدای تعالی او را در قلوب آدمی آفریده بود، فایده بر امر

۱- ۱) . ب: ظاهر.

به نظر مترتّب نمی شد و از آن آیات غرضی حاصل نمی گشت و علمی دیگر بر آن مترتّب نمی شود (۱)، تا توان گفتن که فایدهٔ نظر در آن آیات این است که آن علم حاصل شود.

و اگر گویند که: نظر در آن آیات، افادهٔ معرفت می کند بی اینکه احتیاج به استدلال افتد و تأمّلی و فکری در آن باید کرد، گوییم که: حال خالی از این نیست که آدمی بر آن نظر مجبور است و بی اختیار نظرش بر آن دلایل و آثار می افتد و اضطراراً او را علم حاصل می شود و یا اینکه او را اختیاری در نظر هست و می تواند که نظر در (۲)آن آثار نکند و اعراض از تأمّل در آن بدایع دلایل و بواهر براهین نماید، اگر واقع چنان باشد که آدمی بر نظر مجبور باشد، و نظر اضطراراً به معرفت کشد، پس تنبیه بر آن دلایل و به یاد مردمان (۳)دادن که فلان چیز دلیل است و فرمان دادن که نظر در آن دلایل کنید، فایده نخواهد داشت؛ چرا که نظر در آن دلایل، بی اختیار واقع می شود و نتیجهٔ مطلوبه نیز ضرورتاً بر او مترتّب می شود، خواهد داند که آن چیزها دلیل می تواند شد، خواه نداند و اگر واقع چنان باشد که آدمی را اختیار در آن نظر باشد و تواند که در آنها نظر نکند، پس آدمی را صنعی و تأثیری در معرفت-که ثمرهٔ آن نظر است- خواهد بود و چنین امری قابل تکلیف هست.

و آن جماعت که معارف را ضروری می دانند، مطلب ایشان این است که او متعلّق تکلیف نباشد و بعضی از اخبار را بر او تنزیل می کنند و در اخبار بسیار واقع شده که خدای تعالی دلالت بر وجود و صفات خود به احوال خلق کرده و در خطب امیر المؤمنین علیه السلام از این قبیل بسیار است و در الکافی روایت کرده از هشام که:

زندیقی از حضرت صادق علیه السلام پرسید که: فما الدّلیل علیه؟ فقال أبوعبداللّه علیه السلام: «وجود الأفاعیل دلّت علی أنّ صانعها صَنَعَها؛ ألاتری أنّک إذا نظرتَ إلی بناءٍ مُشیَّد مَبنیّ علمتَ أنّ له بانیاً، و إن کنتَ لم تر البانی و لم تُشاهده» (۴).

۱- ۱) . الف: - «و از آن آیات غرضی حاصل نمی گشت-إلی-مترتّب نمی شود» .

۲- ۲) . ب: به.

۳- ۳) . ب: مردم.

۴- ۴) . الکافی، ج ۱، ص ۸۰، ح ۵؛ [۱]التوحید، ص ۲۴۳، ح ۱؛ [۲]الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۳۱. [۳]

یعنی: آن زنـدیق گفت که: چه دلیل دلالت کرده بر وجود خـدا؟ حضـرت علیه السـلام فرمود که: «پیـدا شـدن کارهای خدا بر خلق، ایشـان را دلالت کرده بر اینکه آن کارها و اثرها را صانع و مؤثّر (۱)در آن کرده، نه بینی (۲)که هرگاه به سوی قصری و بنایی نظر افکنی که بلنـد شـده است، می دانی که آن بنا را بانی هست و خود به خود حاصل نشـده است، هر چند که در وقت عمل آن بانی حاضر نبوده و مشاهدهٔ عمل او نکرده باشی؟ !» .

و نیز حضرت صادق علیه السلام در جواب ابن أبی العوجا-که زندیقی ملعون بود- استدلال به (۳)ثبوت خالق به احوال مختلفهٔ مخلوقات کرده، مانند بزرگی بعد از کوچکی و ضعف بعد از قوّت و عکس آن و صحّت بعد از سقم و عکس آن (۴)(۵).

و هر گاه این معرفت ضروری بوده باشد و خدای تعالی آن را بی اختیار در عباد و مکلّفین خلق می کرده باشد و اگر کسی آن را انکـار کنـد، از روی عناد و مکابره می کرده باشـد، احوال مخلوقات افادهٔ علم (۶)نخواهـد کرد و آنها را دلالتی در معرفت، دست به هم نخواهـد داد و در هر کس خـدا آن علم را آفریـده باشـد، عـارف به خـدا خواهـد بود، هر چنـد نظر در آن دلایل نکرده باشد و در هر کس که آن علم را نیافریده باشد (۷)، عارف

۱- ۱) . ب: +اثر.

۲- ۲) . ب: می بینی.

۳- ۳) . ب: بر.

۴- ۴) . ب: +و سرور بعد از غم و عکس آن.

۵- ۵) . ن. ک: الکافی، ج ۱، ص ۷۶، ح ۲؛ التوحید، ص ۱۲۵، ح ۴؛ [۱] الإرشاد، ج ۲، ص ۱۹۹.

۶- ۶) . ب: +به خدا.

۷- ۷) . ب: -باشد.

نخواهد بود، هر چند در این دلایل نظر کند.

و نیز اگر گوییم که: عباد اضطراراً نظر در آن دلایل می کنند و معرفت به هم می رسانند و هیچ اختیاری در آن نظر و حصول علم ایشان را نیست، بسیار سخن دوری می شود؛ چرا که آدمی در خود، آن اضطرار را نمی یابد، بلکه معلوم است که آن نظر اختیاری آدمی هست و اگر خواهد ترک نظر در خلق و غرایب آن، می تواند کرد و اعراض از آن تأمّل می تواند نمود و بسیاری از عوام هرگز مطالعهٔ مصنوعات و بدایع حکمتی که در آن هست ننموده اند و مانند کوران بر آن بدایع و صنایع گذشته اند و مع ذلک فایده بر این استدلال مترتّب نمی شود؛ چرا که آن خصم که حضرت این استدلال را در برابر او کرده، می باید که علم اضطراری به معارف الهی داشته باشد و از روی مکابره و عناد و جحود انکار می کرده باشد و بر تقدیر عناد، این تبصره و ارشاد فایده نخواهد بخشید.

و در اخبار اهل بیت، نظایر و اشباه این اخبار بسیار است و اگر همه را بشماریم سخن دراز می شود و همین قدر که گفتیم کافی است.

و پوشیده نماند که در حدیث گاهی واقع شده که عباد در معرفت تأثیری ندارند و مراد این است که عبد در تحصیل معرفت، مستقّل نیست، مانند حدیثی که وارد شده است که:

معرفت مکتسب نیست و اگر معرفت مکتسب می شود، همه کس راه هدایت را سلوک می کرد و به راه ضلالت نمی افتاد و حال اینکه، جمعی کثیر از بنی هاشم و غیرهم به ضلالت افتاده اند و راه حقّ را نیافته اند و اگر مردم استطاعت می داشتند، راه حقّ را به دست آورده، محبّت ما را شعار خود می کردند؛ چرا که همه کس می خواهد که گمراه نشود، پس اگر حایلی و مانعی او را از اصابت حقّ نبوده باشد، چرا حقّ را درنمی یابد (۱).

و ظاهر است که این دلیل، دلالت بر آن می کند که او مستقلّ نیست، نه اینکه هیچ تأثیری در آن ندارد و اگر نه، اکثر افعال جوارح از این قبیل است که آدمی می خواهد و میسّرش نمی شود، چه همهٔ مردم تحصیل مال و جاه (۲)می خواهند و بسیاری را میسّر نمی شود و بسیاری از طاعات مانند حجّ و نماز و غیر اینها مردم را میسّر نمی شود و حال اینکه خواهان آن هستند و هیچ کس نمی تواند گفت که آدمی در آن دخلی ندارد و مکتب نیست.

و الحاصل مطلب این است که اگر معرفت امری بود که عباد را در آن قدرت تامّه بود و بعد از تمام قدرت، تکلیف به آن شده بود، کسی از معرفت محروم نمی شد،

۱- ۱) . قرب الإسناد، ص ۱۵۶؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۹۹، ح ۲۰ (به نقل از قرب الإسناد) .

۲- ۲) . ب: جاه و مال.

ولیکن معرفت، اسباب و شرایط بسیار دارد و پیش از حصول آن اسباب و شرایط، تکلیف به آن شده و پاره ای از آنها اختیاری نیست و تکلیف نسبت به آنها مشروط است، یعنی مانند تحصیل زاد و راحله نسبت به حجّ بیت اللّه الحرام؛ و پاره ای اختیاری است و تکلیف قیاس به آنها مطلق است، یعنی مانند قطع راه قیاس به حجّ.

و مکلّف گاه هست که خود به اینها خلل می رساند و بنابر اینکه خود آن خلل را احداث کرده، معذور نمی باشد و اگر قدرت تامّ که دیگر موقوف علیه نمانده باشد می داشت، مانند آب خوردن در وقتی که کوزه در دست داشته باشد، هر آینه کسی که اخلال به تحصیل آن نمی کرد، مگر نادری از اشقیا که معاند باشند.

و در بعضی از روایات واقع شده که: «خدا بر معرفت ثواب می دهد از روی تفضّل، همچنان که معرفت را از روی تفضّل می دهد» (۱)و ظاهر این است که بنای این حدیث بر آن باشد که افعال مکلّفین موجب استحقاق عقلی ثواب نمی شود، بلکه ثواب وعده ای است که خدا از روی تفضّل برای عباد مقرّر کرده، نه از روی وجوب عقلی، چنانکه جمعی از اصحاب ما قایل شده اند.

و خلاصه اینکه چون اکثر مقدّمات و اسباب معرفت از مواهب خداست و صنع و تأثیر عبد درو (۲)کم است و آن قدر نیست که به سبب آن ثوابی بر خدا واجب شود، پس ثوابی که خدا وعده کرده است محض تفضّل خواهد بود و اگر به فرض، آن تأثیری که عبد در معرفت دارد، موجب عوضی باشد، نعمت های الهی که غیر از ثواب آخرت در دنیا به عبد داده، همان در مکافات کافی است و عقل به وجوب خصوص ثواب حکم نمی کند.

فصل دوم: رضا و غضب

و امّا رضا و غضب، پس ظاهر است که خشنود شدن به چیزی و خشمناک شدن، اکثر اوقات به اختیار آدمی نیست و گاه هست که آدمی تفکّر در اموری چند می کند

۱- ۱) . ن. ک: تأویل الآیات، ص ۲۲۷؛ روضه الواعظین، ج ۲، ص ۲۹۹.

۲- ۲) . ب: در آن.

و صبر به کار می برد و به آن صبر و تفکّر او را خشنودی حاصل می شود و می تواند بود که این صبر و تأمّل را به قصد خشنود شدن بجا آورد و در خشمناک شدن نیز نظیر این متصوّر است، مانند اینکه کسی خواهد که بر کسی خشمناک شود و قبایح اعمال او را مفصّلاً تصوّر کند و به یاد آرد، تا در نفس او مادّهٔ خشم به هیجان آید و عادت انسان بر این نهج جاری است که از تذکّر و یاد آوردن احوال و وقایع گذشته خشنود و خشمناک می شوند و بعضی از مردم در این باب زیادتی دیگران دارند.

و نیز می تواند بود که به خوردن بعضی ادویه، متوصّل به خشم و خشنودی شوند و ظاهراً به تجربه پیوسته که هر گاه مبرّدات بکار برند، دیر خشمگین می شوند و به خشنودی اقرب می باشند و اگر مسخّنات استعمال کنند برعکس آن می باشد.

و اگر خواهیم که حکم کلّی باشد و شامل همهٔ افراد رضا و غضب شود، می توانیم گفتن که مراد، مباشرت رضا و غضب است، یعنی مباشرت رضا و غضب مانند مباشرت سایر افعال اختیاریّه نیست، مانند برخواستن و نشستن که آن برخواستن و نشستن به اختیار است و آدمی در حین نشست و برخاست (۱)اختیار دارد و مضطرّ نیست، اگر خواهد برمی خیزد و اگر خواهد می نشیند، به خلاف رضا و غضب که آدمی در حین وقوع آن اختیار ندارد، بلی گاهی هست که آدمی در اسبابی که منجرّ به آن می شود اختیار می دارد و مطلوب از حدیث این است که آدمی در حین وقوع رضا و غضب اختیاری ندارد، بر وجهی که اگر خواهد که خشنود نشود، تواند خشنود نشد و اگر خواهد که غضبناک نشود، تواند غضبناک نشد و آن حالت نفسانی را از خود دفع تواند کرد و در غیر آن حالت، احداث خشنودی و خشمگینی در خود تواند کرد.

۱- ۱) . ب: برخاست و نشست.

فصل سوم: خواب و بیداری

و خواب و بیداری نیز همین حال دارد و در اکثر اوقات بی اختیار واقع می شود و آنچه اختیاراً واقع می شود، به این طریق می شود که آدمی اسبابی را که مؤدّی به خواب و بیداری می شود اختیار می کند و دواهایی که خواب می آرد، یا مانع آن می شود، می خورد و یا افکار و خیالات چند پیش می گیرد که موجب بیداری می گردد و گاه بعضی از افکار مورث خواب می شود، چنانکه مشهور است که مطالعهٔ کتاب باعث استیلای خواب است و در بعضی از مردم، خیال اشکال هندسیّه و مسایل حسابیّه مانع خواب می شود.

پس مراد یا این است که در اکثر اوقات، خواب و بیداری اختیاری نیست، یا اینکه خواب و بیداری حین وقوع اختیاری نباشد و مانند اکل و شرب و قیام و قعود نیست که به اختیار آدمی مباشر آن می شود.

و بر این تقدیر ممکن است که در معرفت و جهل نیز همین معنی مقصود افتاده باشد که اکثر اوقات آن اختیاری نیست، یا در حین وقوع به اختیار نیست، بلکه بعد از نظر و التفات، آن معرفت بی اختیار به هم می رسد.

اگر کسی خواهد که بعد از تصوّر معنی یکی و دو تا و دانستن معنی نصف و استحضار این معانی ندانند که یکی نصف دوتاست نمی تواند و همچنین اگر خواهد که بعد از ملاحظهٔ مقدّمات دلیل مسأله به ترتیب صحیح که به آن ترتیب نتیجه می دهد، علم به آن مسأله به هم نرساند، نمی تواند، به خلاف حرکت که مادام که حرکت نکرده، (۱)هر چند اسباب آن را مهیّا کرده باشد، اگر خواهد که سکون اختیار کند می تواند، ولیکن اخباری دیگر که در این باب واقع شده این معنی نمی تواند داشت، چنانکه ایمایی به آن کردیم و اگر چه اختلاف معانی آن احادیث، استبعادی در نظر ظاهر دارد، امّا چون بیان کردیم که احادیث متعلّقه به معرفت مشتمل است بر

۱- ۱) . ب: +است.

مطالب مختلفه و حمل آنها بر دقایق گوناگون ناچار و ضرور افتاده، آن استبعاد زایل و مضمحلّ می گردد.

و الحمد للّه وحده، و صلّی اللّه علی سیّدنا (۱)محمّد و آله أجمعین (۲).

۱- ۱) . ب: -سیّدنا.

۲- ۲) . ب: + «کتبه بیده الجانیه میرزا محمّد بن الحسن الشیروانی الشهیر بملّا میرزا. انتهی کلامه قدّس اللّه روحه. وکان تاریخ النسخه التی کتبت علیه هذه النسخه سنه ثلاث وتسعین بعد ألف فی شهر صفر، وکان کتابته من خطّه رحمه اللّه» .

۱۶–شرح حدیث «حلال محمّد حلال إلی یوم القیامه»

اشاره

شرح حدیث «حلال محمّد حلال إلی یوم القیامه»

محمدباقر بن محمدجعفر همدانی

(د ۱۳۱۹ ق)

تحقیق

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص:۵۷۱

مؤلف

اشاره

محمدباقر بن محمدجعفر همدانی از بزرگان شیخیه در همدان است.

مرحوم مصلح الدین مهدوی دربارهٔ او نوشته است:

حاج میرزا محمد باقر بن محمد جعفر بن محمد صادق بن عبد القیوم بن اشرف بن محمد ابراهیم بن محقق سبزواری.

عالم فاضل، از روسا و علمای شیخیه، در اصفهان و کرمان تحصیل کرده و از طرف حاج محمد کریم خان کرمانی به عنوان پیشوایی شیخیه به همدان رفته، در سال ۱۳۱۵ به نائین مهاجرت کرده و بر سر ریاست شیخیه با حاج محمدخان کرمانی (د۱۳۲۴ ق) مخالفت کرده، سرانجام در ۱۳ شعبان سال ۱۳۱۹ وفات یافته (تولد ۱۰ ربیع الاول ۱۲۳۹) است. وی را کتب و تألیفات زیادی است از آن جمله:

۱. الاجتناب به فارسی، مطبوع به سال ۱۳۰۷ ق، ۲. اسرار الشهاده، فارسی، مطبوع، ۳. بشارات، فارسی، مطبوع، ۴. پرسش بر پاسخ میرزا اسحاق خان، تاریخ تألیف ۱۲۹۵ ق، ۵. تحفه النجفیه به عربی، ۶. جواب شبهات وارده بر شیخ احمد، ۷. جهاد اکبر، مطبوع، ۸. الدره النجفیه، فارسی، دو جلد، مطبوع، ۹. رساله شرح نفس رحمانی، ۱۰. رساله در معاد به عربی، ۱۱. شرح مشاعر، تاریخ تألیف شب شنبه اول جمادی الاولی سال ۱۲۷۶ ق، ۱۲. کفایه المسائل، به فارسی، رسالهٔ عملیه به مذاق اخباری ها، تاریخ تألیف ۱۳۰۴ ق، ۱۳. کلیات و اصطلاحات حکمت، به عربی، ۱۴. مشاعر، ۱۵. المیزان، مطبوع، ۱۶. موضح،

۱۷. النعل الحاضره و غیره.

فرزندش ملا عبداللّه نیز از علمای شیخیه ساکن همدان بوده، و به طوری که مرحوم حاج شیخ مهدی عماد فهرستی می نویسد، کتاب اسرار الشهاده از تألیفات اوست. در کتاب آشنایی با چند نسخهٔ خطی (۱)می نویسد: سید محمد باقر بن محمد جعفر طباطبایی شیخی که یقیناً مقصود صاحب عنوان است و کلمهٔ سید اشتباه و طباطبایی احتمالاً به جهت انتساب مادری است و العلم عند اللّه تبارک و تعالی (۲).

در دست نوشته های موجود در کتابخانه های ایران چند عنوان از آثار دیگر همدانی وجود دارد که ممکن است برخی از آنها با آنچه مرحوم مهدوی ذکر کرده اند، یکی باشد. این رساله ها عبارت اند از:

۱. معاد جسمانی

۲. شرح حدیث سبق نور محمد صلی الله علیه و آله (۳)

۳. شرح دعای رجبیه

شرحی است بر دعای ماه رجب که چنین شروع می شود: اللهم انی أسألک بمعانی جمیع ما یدعوک به ولاه امرک. . . .

این رساله در ۱۲۹۶ ق تألیف شده است (۴).

۴. عقائد شیخیه

این رساله در ربیع الثانی ۱۲۹۳ ق در همدان تألیف شده است و حاوی سؤال و جواب است.

۵. عقائد شیخیه و رد میرزا محمد

۱- ۱) . آشنایی با چند نسخهٔ خطی، ص ۱۹۴.

۲- ۲) . خاندان شیخ الاسلام اصفهان، ص ۷۵-۷۶.

۳- ۳) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ غرب، ص ۴۰۱، ش ۴۷۸۷، رسالهٔ اول و دوم مجموعه.

۴ - ۴) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی، مخطوط، ش ۱۳۳/۶/۱۰۴۳، رسالهٔ پنجم مجموعه؛ فهرست مدرسهٔ غرب، ص ۲۳۴، ش ۲۴۱، رسالهٔ هفتم مجموعه.

۶. مصابیح در شرح حدیث مفضل

این رساله به درخواست و پاسخ محمدبن سعید لاهیجی در ۱۲۶۸ ق و در کربلا نوشته شده است (۱).

۷. رسائل

این مجموعه شامل دوازده پرسش و پاسخ است و هر کدام از آنها رساله ای مستقل به حساب می آید:

۱. پاسخ پرسش دربارهٔ استعانت بنام خدا و سپس حمد او و صلوات بر محمّد و آل او و اظهار تولا نسبت به آل محمّد و اینکه چرا شیعیان داخل در دوستان خداوند هستند.

۲. پاسخ دربارهٔ معراج به فارسی، با تاریخ تحریر ۱۲ج ۱/۱۲۹۳.

۳. پاسخ راجع به معنی سراج، سؤال از میرزا محمدعلی لاهیجانی است، با تاریخ تحریر روز پنجشنبه اول ج ۱/۱۲۹۳.

۴. پاسخ دربارهٔ تقلید میت، به فارسی در این رساله نواقصی که رساله های احسایی و رشتی دربارهٔ تقلید میت داشته به وسیلهٔ مؤلف جبران می شود.

۵. حل اشکالات کتاب هدایه العوام، به فارسی، با تاریخ تحریر مؤلف در هشتم محرم۱۲۹۲ در شهر همدان، در پاسخ و استدعای بعضی از دوستان این رساله را مؤلف نوشته است.

۶. پاسخ این پرسش که آیا معرفت نقبا و نجبا لازم است؟ به فارسی، با تاریخ تحریر عصر روز شنبه ۱۶ ج ۲/۱۲۹۳.

۷. پاسخ پرسشی در اینکه دلیل و برهان که مرحوم (آقا) اعلم تلامذهٔ شیخ احسایی و رشتی است، به فارسی، با تاریخ شب اول ع ۱/۱۲۹۳.

۸. پاسخ اینکه چگونه هر چه در وجود مقدم است باید در ظهور مؤخر باشد

۱- ۱) . فهرست مدرسهٔ غرب، ص ۲۳۴، ش ۲۴۴، رساله های سوم، چهارم، پنجم و هشتم مجموعه.

و نقض این مطلب به نوح و موسی، به فارسی، با تاریخ ۲۶ ج ۱/۱۲۹۳.

۹. شرح اسم اعظم، به فارسی.

۱۰. پاسخ میرزا اسحق خان در پاسخ شبهاتیی که برای فرزندش اسد اللّه خان پیدا شده، به فارسی با تاریخ روز چهارشنبه میانهٔ ج ۱/۱۲۹۵.

۱۱. پاسخ سؤالات امان اللّه خان سرتیب، به فارسی با ذکر فقرات سؤالات سرتیب مذکور، با تاریخ تألیف سوم محرم ۱۲۸۷ و تاریخ تحریر شب عاشورای ۱۲۹۵.

۱۲. پاسخ چند مسئله، به فارسی در غرض از خلقت نقباء و نجباء و ثمرات آن و پرسش های دیگر، پرسنده محمدعلی بن نظام الشریعه در تاریخ ۱۲۹۶، تاریخ پاسخ روز دوشنبه ۱۱ صفر ۱۲۹۶ است (۱).

۸. شرح زیاره الحسین علیه السلام (در همین مجموعه به چاپ رسیده است)

۹. شرح حدیث «حلال محمّد حلال إلی یوم القیامه» (رسالهٔ حاضر)

۱۰. رساله در حل قسمت هفده شتر که در بحار الأنوار نقل شده است.

این رساله در جمادی الآخر ۱۲۸۵ ق تألیف شده است (۲).

۱۱. شرح حدیث «من سئل عن التوحید فهو جاهل» (۳).

احصا و استقصای آثار ایشان حال و مجال دیگری می طلبد. قابل ذکر است شرح حال و آثار او با دیگر عالم بزرگ همدان که هم نام و هم عصر اوست یعنی آیه اللّه محمدباقر بن محمدجعفر بهاری همدانی (د ۱۳۳۳ ق) در برخی منابع و نوشته ها خلط شده است.

۱- ۱) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ج۱، ص ۶۴-۶۵، شمارهٔ ۴۸۶.

۲- ۲) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی، مخطوط، ش ۱۳۳/۶/۱۰۴۳، رسالهٔ سیزدهم مجموعه؛ فهرست ملک، ج ۵، ص ۱۹۴، ش ۸۱۷، رسالهٔ دوم مجموعه.

۳- ۳) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی، مخطوط، ش ۱۳۳/۶/۱۰۴۳، رسالهٔ هجدهم مجموعه.

رسالهٔ حاضر

روایت «حلالـ محمـد حلال إلی یوم القیامه و حرامه حرام إلی یوم القیامه» ، باعث شـده است برخی تصور کننـد، اگر حلال و حرام، مؤبـد و دائمی است تـا روز قیـامت، پس اختلاف علما و فقها در حلیت و حرمت برای چیست؟ و اگر چیزی داخل حرام است باید تا قیامت حرام باشد و تغییر نکند و اختلافی نباشد.

مؤلـف در مقـام جـواب به این شـبهه و رفع غبـار از ظـاهر این روایت، ابتـدا بحث مـذهب مصوبه و مخطّئه را مطرح می کنـد و همچنین اشاره به نسخ در روایات می کند و با استدلالِ به احادیث، مطالب خود را تحریر می کند.

او راه نجات از حیرت در زمان غیبت را، فقط تمسک به اخبار و سنت ائمهٔ اطهار علیهم السلام می داند. تحریر نسخه ای از این رساله در اول ذیقعدهٔ سال ۱۲۸۴ ق در همدان به پایان رسیده است.

نسخه ای که اساس تصحیح حاضر است، در کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی رحمه الله نگهداری می شود (۱).

نسخهٔ دیگری از همین رساله در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه اصفهان وجود دارد، که فهرست نگار محترم در گزارش آن، مؤلف را حاج محمدکریم خان کرمانی (د ۱۲۸۸ ق) دانسته است دسترسی به این نسخه فعلاً مقدور نشد. آغاز نقل شده در فهرست با نسخهٔ حاضر یکی است ولی انجام را نیاورده اند تا مشخص شود آیا همدانی در نسخهٔ گلپایگانی محرر و کاتب رسالهٔ کرمانی است یا اینکه رأساً رساله از خود اوست (۲). در هر صورت در دو مجموعهٔ کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی و دانشگاه اصفهان این رساله از دو نفرِ جداگانه دانسته شده است.

---

۱ – ۱) . فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۳، ص ۳۷۸؛ [۱] فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی، مخطوط، ش ۱۳۳/۶/۱۰۴۳، رسالهٔ هفدهم مجموعه.

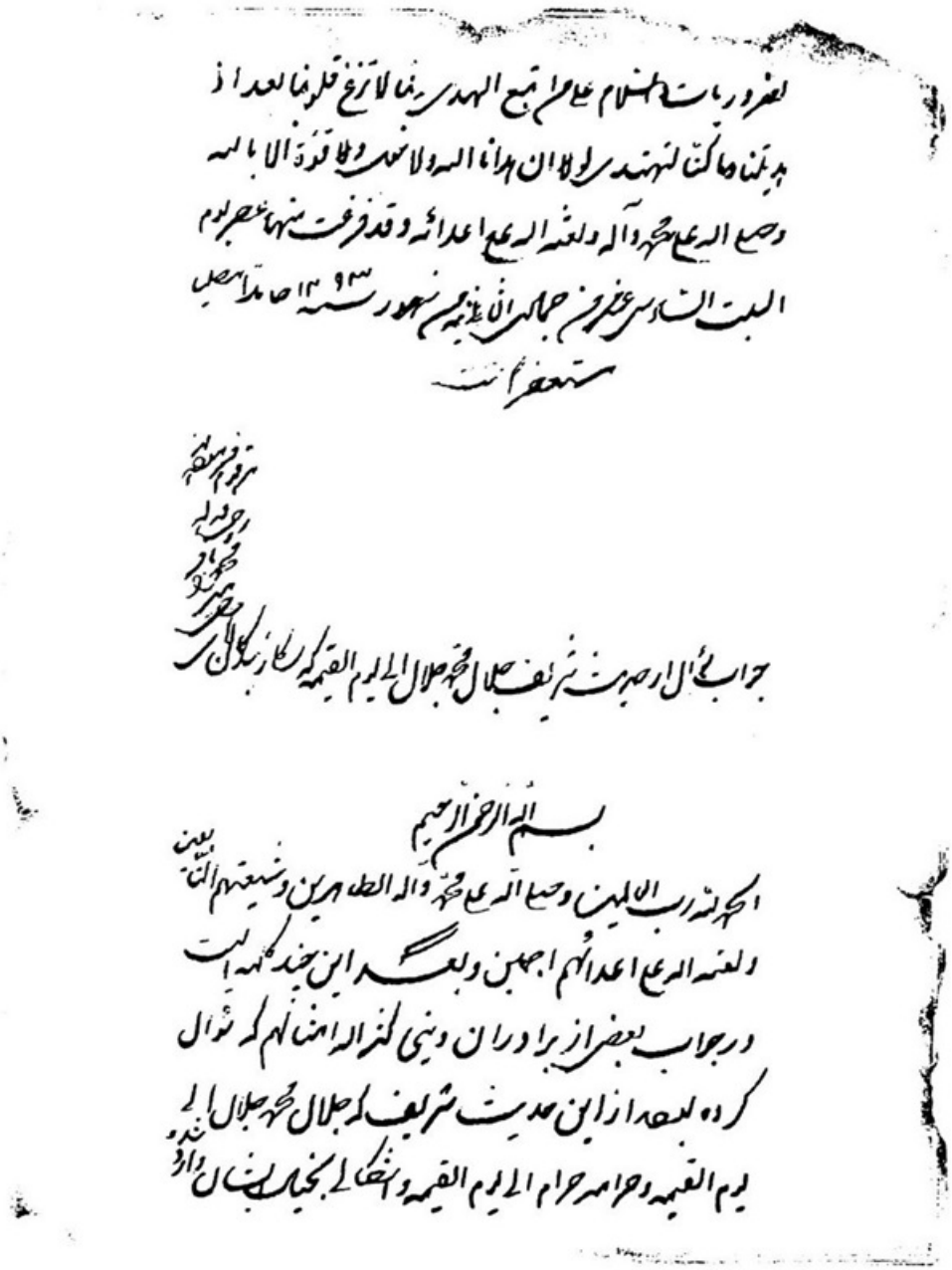
۲– ۲) . فهرست کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه اصفهان، دفتر اوّل، ص ۱۴۹، ش ۲۰۰، رسالهٔ ششم مجموعه.

البته رسالۀ بعدی در مجموعۀ کتابخانۀ آیه اللّه گلپایگانی که «شرح من سأل عن التوحید فهو جاهل. . .» است نیز که دارای کاتب است از همدانی می باشد که در فهرست دانشگاه اصفهان همین رساله از کرمانی دانسته شده است.

با این وجود به احتمال قوی رسالۀ حاضر از همدانی است.

ص:۵۷۸

تصویر



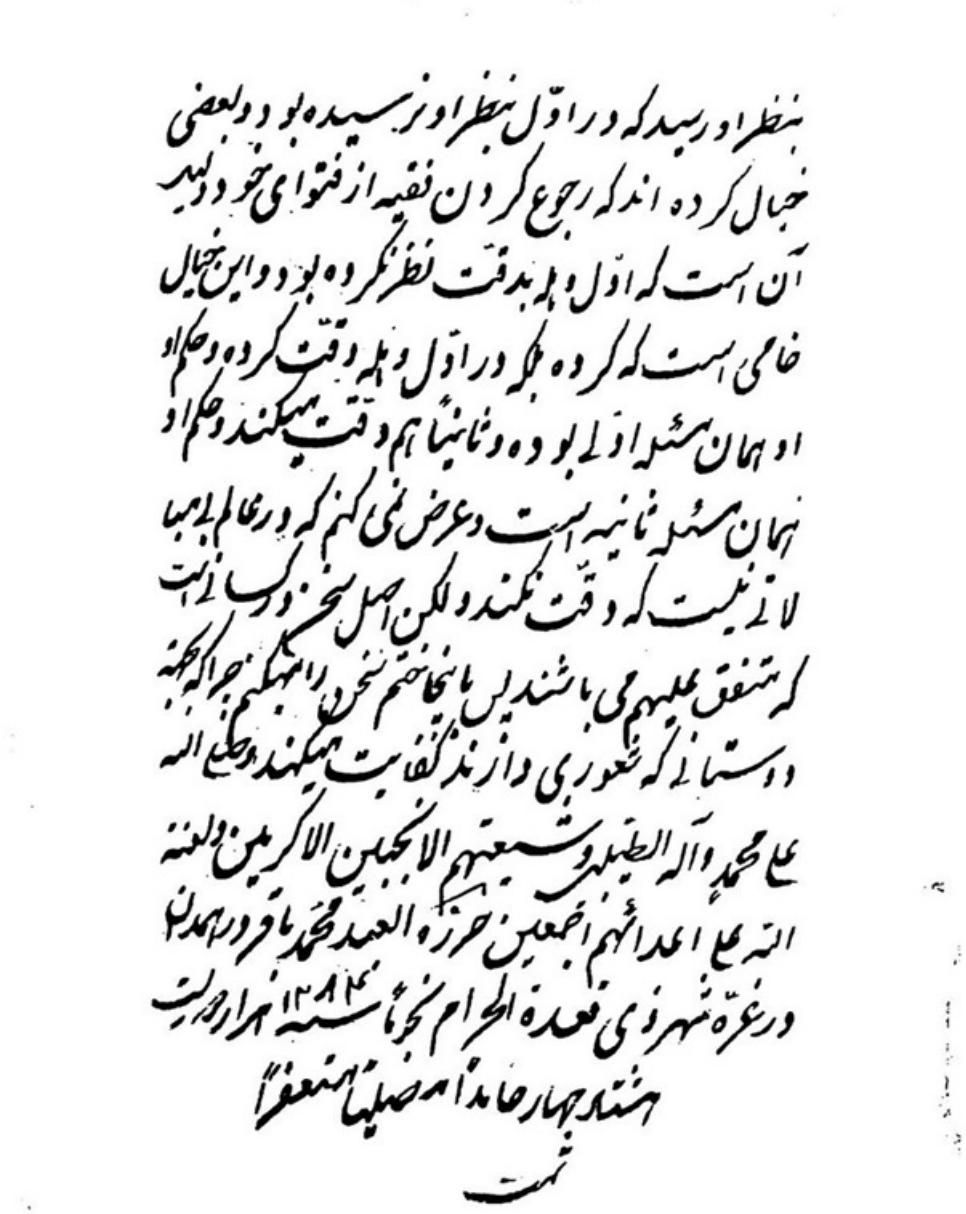
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیة الله گلپایگانی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی

محل تصویر شمارهٔ۳۳

ص:۵۷۹

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیة الله گلپایگانی

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه گلپایگانی

محل تصویر شمارهٔ۳۴

ص:۵۸۰

شرح حدیث «حلال محمّد حلال إلی یوم القیامه»

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الحمد للّه ربّ العالمین، و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطاهرین و شیعتهم التابعین، و لعنهُ اللّه علی أعدائهم أجمعین.

و بعد: این چند کلمه ای است در جواب بعضی از برادران دینی-کثر اللّه أمثالهم- که سؤال کرده بودند از این حدیث شریف که: حلالُ محمّد حلالٌ إلی یوم القیامه، و حرامه حرامٌ إلی یوم القیامه (۱).

و اشکالی به خیال ایشان وارد شده بود که: اگر حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال است تا روز قیامت و حرام او حرام است تا روز قیامت، پس چرا علمای آل محمّد علیهم السلام در فتاوی خود در علم فقه اختلاف دارند؟ ! مثل آنکه یکی کشمش جوشیده به آتش را حرام و نجس می داند، ولی یکی حرام می داند امّا نجس نمی داند و یکی حلال و طیّب و طاهر می داند، پس اگر کشمش جوشیده به آتش، داخل حلال محمّد صلی الله علیه و آله است، پس حلال است تا روز قیامت و اگر داخل حرام اوست، پس حرام است تا روز قیامت و اگر پاک است، باید پاک باشد تا روز قیامت و اگر نجس است، باید نجس باشد تا روز قیامت، پس چه معنی دارد که علمای اهل بیت علیهم السلام در این باب اختلاف کرده اند، با وجود اینکه همه منسوب به ایشان می باشند؟ ! و یقین داریم که ایشان خزینه های علم آل

---

۱ - ۱) . بصائر الدرجات، ص ۱۴۸، ح ۷. و [۱]ن. ک: الکافی، ج ۲، ص ۱۷، ح ۲؛ [۲] التهذیب، ج ۴، ص ۱۴۵، ح ۲۷؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۶۹، ح ۳۵۸؛ [۳]کنزالفوائد، ج ۱، ص ۳۵۲؛ [۴]کشف الغمّه، ج ۲، ص ۱۹۷. [۵]

محمّدند علیهم السلام، چنانکه ایشان خزینه های علم خداوند عالم اند، چنانکه در حدیث وارد شده که فرمودند: «ماییم خزینه های علم خداوند در زمین و آسمان و شیعیان ما خزینه های مایند» (۱).

عرض می کنم که: بسیاری از کسانی که اینجور احادیث را دیده اند که حلال خداوند-جَلَّ شأنُه-یکی است و حرام او یکی است و اختلافی در حلال و حرام او نیست و همان حلال و حرام را از برای پیغمبر صلی الله علیه و آله نازل فرموده و پیغمبر صلی الله علیه و آله تعلیم فرموده به امامی پس از امامی به واسطهٔ امام سابق، چنان گمان کرده اند که آن حلال و حرام در واقع اختلافی در آنها نیست، پس کسانی که اختلاف کرده اند در آنها از علما و فقها، در واقع یکی از آن علما بر حقِ واقع، موفّق و مطّلع شده و باقی در واقع، خطا کرده اند و از این جهت، اختلاف فتاوی در میان علما حادث شده و از برای آن کسانی که در واقع خطا کرده اند، عذرخواه شده اند که خداوند-جَلَّ شأنُه-ایشان را به خطای ایشان نخواهد گرفت؛ چرا که او یقیناً عادل است و بر خطاکنندگان نمی گیرد؛ چرا که ایشان واقف بر خطای خود نیستند و مذهب مخطّئه، معروف و مشهور در میان اکثر از فقها است و می گویند: مذهب حقّ مخطّئه است و در مقابل این مذهب، مذهب مصوّبه است که اهل تصویب می گویند: از برای خداوند عالم، حکمی در واقع نیست و حکم خداوند تابع رأی و اجتهاد مجتهد است، پس هر مجتهدی هر طوری که رأی او قرار گرفت در مسأله ای از مسائل، همان حکم خدا است در حقّ او و مقلّدین او، پس این جماعت می گویند که: احدی از مجتهدین خطا نکرده و نخواهد کرد و این مذهب را اهل تخطئه، باطل می دانند و واقعاً هم که بسیار مذهب فاسدی است، که از برای خداوند -جَلَّ شأنُه-مطلقاً امری و حکمی نباشد و خداوند تابع رأی و هوای خلق خود باشد!

و اگر چنین امری جایز بود، ارسال رُسُل و انزال کُتُب، لغو بود و خداوند-جَلَّ

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۹۲، ح ۳؛ [۱] بصائر الدرجات، ص ۱۲۴، ح ۶؛ الثاقب فی المناقب، ص ۵۲۲، ح ۴۵۵؛ مدینه المعاجز، ج ۷، ص ۳۹۷، ح ۲۴۰۴.

شأنُه-ردّ این جماعت فرموده: «وَ لَوِ اِتَّبَعَ اَلْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ اَلسَّماواتُ وَ اَلْأَرْضُ» ۱ .

بالجمله و نوع مذهب مخطّئه را هم که عرض کردم، و لکن حقّ در این مقام این است که مصوّبه بر خطا رفته اند، چنانکه مخطّئه اعتراف بر خطای خود دارند و خطا کرده اند که خطا را صواب دانسته اند.

پس بدانکه هیچ حقّی نیست مگر از نزد خدایِ به حقّ و حقّ را از برای کسی بیان نکرده، مگر از برای رسول برحقّ صلی الله علیه و آله و آن جناب نسپرده حقّ را مگر در نزد ائمّهٔ بر حقّ-سلام اللّه علیهم-پس لازم است بر کسی که می خواهد حقّ را بفهمد که رجوع به ایشان کند و رجوع به ایشان نیست در زمان غیبت امام-عجّل اللّهُ فَرَجه-مگر رجوع به کتاب خدا و سنّت رسول صلی الله علیه و آله و احادیث ائمّهٔ هُدی علیهم السلام، چنانکه فرموده: «وَ مَا اِخْتَلَفْتُمْ فِیهِ مِنْ شَیْءٍ فَحُکْمُهُ إِلَی اَللّهِ» ۲ .

و فرموده: «یا أَیُّهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اَللّهَ وَ أَطِیعُوا اَلرَّسُولَ وَ أُولِی اَلْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اَللّهِ وَ اَلرَّسُولِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ اَلْیَوْمِ اَلْآخِرِ» ۳ .

وفرمود: «فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتّی یُحَکِّمُوکَ فِیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلِیماً» ۴ .

در این آیهٔ شریفه قسم یاد فرموده و فرموده: پس چنین نیست که گمان کرده اند به حقّ پرورندهٔ تو و به حق سیّد و آقای تو ای پیغمبر، ایمان نخواهند آورد و مؤمن نخواهند بود، تا آنکه تو را حَکَم قرار دهند و تو را حاکم خود دانند در آنچه مختلف شده در میان ایشان، پس هیچ حرجی نیست در نفس خود و هیچ شکّی در سینه خود نیابند از آن حکمی که تو کرده ای و تسلیم و انقیاد کنند از برای تو و حکم تو، حقیقت تسلیم و انقیاد را.

بالجمله مراد آن است که خداوند-جَلَّ شأنُه-در این آیهٔ شریفه حکم فرموده که

بایـد در هر چه اختلاـف کننـد، تو را حَکَم قرار دهنـد و قسم یـاد کرده که اگر چنین نکننـد، مؤمن نخواهنـد بود، پس حقیقت ایمان از برای احـدی حاصل نخواهـد شـد مگر آنکه پیغمبر صـلی الله علیه و آله را حَکَم قرار دهـد در هر اختلافی که در میان واقع شود، خواهـد اختلاف در اصول دین باشـد، یا در فروع دین و خواه در اعتقادات باشد، یا در اقوال و اعمال؛ چرا که حکم را بطـور مطلق فرموده در این آیـهٔ شـریفه و مخصوص به چیزی دون چیزی و به جـایی دون جـایی و به حـالی دون حـالی قرار نـداده و معلوم است که در زمـان غیبت، قـائم مقـام ایشـان علیهم السـلام کتـاب و سـنّت است و بایـد مؤمنـان به ایشـان، در هر اختلافی، در هر مقامی، رجوع به کتاب و سـنّت [کننـد]، که این دو رفع اختلاف کننـد، پس رافع اختلاف-یومُنا هـذا-کتاب و سنّت است و بس.

پس رجوع کردیم به کتـاب خـدا دیـدیم که فرموده: «إِنَّ اَللّهَ لاـ یُغَیِّرُ مـا بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِـهِمْ» ۱ ؛ یعنی: به درسـتی که خداوند تغییر نمی دهد چیزی را که از برای قومی است، تا آنکه تغییر دهند آن قوم چیزی را که از برای خودشان است.

و چون رجوع کردیم به احادیث ائمّه علیهم السلام یافتیم در احادیث بسیار که خداوند، به جهت نفع و ضرر خود امری و نهیی به بندگان خود نفرموده؛ چرا که ایمن است از ضرر ایشان، و محتاج به نفعی نیست از ایشان، پس امری که کرده، به جهت نفع خـود خلـق اسـت و نهیی که کرده، به جهت ضـرر نکردن خـود خلـق است، پس آنچه نفـع خلـق در آن بـوده، ایشـان را امر به اسـتعمال آن فرمـوده و آنچه ضـرر خلـق در آن بوده نهی از اسـتعمال آن نموده، چنـانکه حضـرت پیغمـبر صـلی الله علیه و آله فرمودند که: «چیزی نبود که شما را نزدیک کند به بهشت، مگر آنکه شما را امر کردم به آن و چیزی نماند که شما را نزدیک کند به جهنّم، مگر آنکه شما را نهی کردم از آن» (۱).

۱- ۲) . الکـافی، ج ۲، ص ۷۴، ح ۲؛ [۱] المحاسن، ج ۱، ص ۲۷۸، ح ۳۹۹؛ عـدّه الداعی، ص ۸۳؛ عوالی اللئـالی، ج ۳، ص ۲۰۲، ح ۳۳.

پس اگر-إن شاء اللّه-فهمیدی که امر و نهی خداوند-جَلَّ شأنُه-نیست مگر از برای صلاح و فساد و خیر و شرّ خود خلق، نه به جهت احتیاج خود او، پس بدان که آنچه صلاح خلق مستمرّاً در آن بود که به آن عمل کنند، آن امر را مستمرّاً واجب فرموده و آنچه فساد خلق مستمّراً در آن بود، آن امر را مستمرّاً حرام نمود و آنچه در عصری صلاح ایشان در آن بود، در همان عصر امر نمود و چون در عصر دیگر، صلاح ایشان تغییر کرد و تغییر دادند حالات خود را و آنچه از برای ایشان بود، امر اوّل را نسخ فرمود و امری دیگر را در میان آورد و همچنین هر چه فساد اهل عصری در آن بود، از آن در آن عصر نهی فرمود و چون در عصری دیگر تغییر دادند آنچه بر آن بودند، آن حکم را نسخ کرد و حکمی دیگر قرار داد.

پس، از انواع این بیان باید دانست که احکام الهیّه همیشه دایر مدار صلاح و فساد خلق است، نه به جهت احتیاج خداوند-جَلَّ شأنُه-و این قاعده را باید محکم گرفت و تخلّف از این قاعده ننمود.

پس، از این جهت بدان، نسخ شرایع سابقه و از همین قاعده بدان، که اموری چند که در اوّل اسلام بود، چرا بعد منسوخ شد، مثل قاعدهٔ وفات که یکسال بود و منسوخ شد و چهار ماه و ده روز قرار شد و از همین قاعده بفهم، اختلاف حکم صحیح را با مریض و حاضر را با مسافر و مرد را از زن و پیر را از جوان و بزرگ را از کوچک و حال رفاه را از سختی و وسعت را از تنگی و امثال اینها. و مجال تفصیل حال را در این چند کلمهٔ مختصر ندارم و از نوع بیان، آنچه ذکر نشد معلوم خواهد شد از برای کسی که قدری فکر خود را به کار برد.

و اگر قدری فکر کردی، خواهی دانست که نوع صلاح و فساد و منافع و مضارّ خلق، در همهٔ عالم ها یکجور است؛ خداوند-جَلَّ شأنُه-می فرماید: «وَ ما أَمْرُنا إِلاّ واحِدَةٌ» ۱ و می فرماید: «ما تَری فِی خَلْقِ اَلرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ» ۲ . یعنی: نیست نوع امر ما

مگر یکی و نمی بینی در خلق خدای رحمن اختلافی و تفاوتی.

بلی خلق، مطّلع بر منافع و مضارّ و صلاح و فساد خود نیستند و از این جهت خداوند عالم-جَلَّ شأنُه-معلّمین فرستاد که ایشان صلاح و فساد و مضارّ و منافع خلق را به ایشان تعلیم کنند، پس چنانکه می بینی که مثلاً عسل، نافع مطلق از برای همه کس نیست و ضارّ از برای همه کس نیست و آب غوره، نافع از برای همه کس نیست و ضارّ از برای همه کس نیست، پس از برای ناخوشی صفراوی، مثلاً عسل ضارّ بود، حرام کرد و از برای ناخوشی بلغمی نافع بود، امر کرد و آب غوره از برای بلغمی، ضارّ بود، نهی کرد و از برای صفراوی نافع بود، فرمود و شراب مثلاً، از برای همه کس ضارّ بود؛ چرا که ازالهٔ عقل همه کس می نمود، نهی از شراب فرمود.

و این فقرات را از بابت مَثَل عرض کردم که بدانی، بسا چیزی مستمرّاً مضرّ است، مستمرّاً نهی از آن فرموده و بسا آنکه چیزی در حالی مضرّ بوده، در همان حال نهی از آن فرموده و بسا چیزی مصلحت اهل عصری در آن بوده، یا نبوده، از برای همان عصر امر و نهی فرموده و واجب هم نیست که بندگان منافع و مضارّ را بدانند و راه مضرّت و منفعتِ چیزی را بفهمند، بلکه باید به هر چیزی که خداوند-جَلَّ شأنُه-امر فرموده عمل کنند، گرچه منفعت آن چیز را نفهمند و از هر چه نهی فرموده اجتناب کنند، اگرچه راه مضرّتِ آن را ندانند، و لکن مجملاً می دانند که به آنچه ایشان را امر فرموده، منفعت ایشان در آن بوده و از آنچه نهی فرموده، مضرّت ایشان در آن بوده و خود احتیاجی در این امر و نهی نداشته [است].

مجملاً- چون این مقدّمه را دانستی، پس بدان که مثلاً- عسل را حرام کرده از برای صفراوی، نه از برای بلغمی و آب غوره را مثلاً حرام کرده از برای بلغمی، نه صفراوی، پس حلال محمّد صلی الله علیه و آله که عسل است از برای بلغمی، حلال است تا روز قیامت و حرام او که عسل است از برای صفراوی، حرام است تا روز قیامت و حلال او که آب غوره است از برای صفراوی، حلال است تا روز قیامت و حرام که آب غوره

است از برای بلغمی، حرام است تا روز قیامت، نه آنکه عسل و آب غوره حلال اویند تا روز قیامت، یا حرام اویند تا روز قیامت، بلی، شراب مثلاً حرام اوست تا روز قیامت.

پس، بعد از این مقدّمه بیاب که آنچه حرام او بوده، همیشه از برای همه کس تا روز قیامت حلال او بوده همیشه از برای همه کس تا روز قیامت، آنها را متّفقٌ علیه قرار داده که در میان علما اختلافی در آن نیست و آنچه حلال بوده از برای جماعتی مخصوص و حرام بوده بر جماعتی دیگر، آن چیز را مُختلفٌ فیه قرار داده و علم کلّ آنها در نزد امام هر عصر علیه السلام است و اوست صاحب حُکم و تصرّف در میان خلق، پس اگر از او سؤال شد از چیزی که همیشه از برای همه کس حرام است، به یک طور جواب خواهد داد، مثل شراب؛ و هم چنین اگر [از] چیزی سؤال شد که همیشه از برای همه کس حلال بود مثل آب، به یک طور جواب همه کس را خواهد داد؛ و اگر چیزی سؤال شد که از برای شخص خاصّی یا طایفهٔ خاصّه ای حلال بود از برای آن شخص و آن طایفه، می فرمودند: حلال است؛ و اگر شخصی دیگر و طایفه ای که از برای آنها حلال نبود سؤال می کردند، می فرمودند: حلال نیست و از این جهت اختلاف در اخبار به هم رسید و عمداً این اختلاف را انداختند در میان مردم و جایز نبود در حکمت که اختلاف نیاندازند و ظلم بود اگر غیر از این می فرمودند و در مثال عسل و آب غوره رجوع کن، تا بیابی که اختلاف، از جمله لوازم وجود این خلقِ مختلف الطبایع است و اگر به طور اختلاف حکم نشود و البتّه بی جا است و ظلم است و اگر تصدیق این عرض ها را از حدیث می خواهی، چند حدیث عرض کنم، تا مطمئنّ و خاطر جمع شوی که در زمان خودِ معصوم علیه السلام هم به طور اختلاف جواب می فرمودند و می فرمودند: نحن أوقعنا الخلاف بینکم (۱).

و از جمله احادیث که شاهد این مطلب است، حدیثی است که در الکافی، در باب

۱- ۱) . ن. ک: الفوائد الرجالیّه، شیخ مهدی کجوری، ص ۵۱.

اختلاف روایات ذکر می کند از سند خود، از محمّد بن مسلم، از حضرت صادق علیه السلام که گفت:

عرض کردم به آن حضرت که: چه می شود حال مردمانی که روایت می کنند از فلان و از فلان که متّهم نیستند به دروغ گفتن از رسول خدا صلی الله علیه و آله، پس می آید از شما خلاف آنچه آنها روایت کرده اند؟ ! فرمودند: «به درستی که حدیث نسخ می شود، چنانکه قرآن نسخ می شود» (۱).

پس از این حدیث شریف معلوم شد که ائمّه علیهم السلام برخلاف آنچه در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله بود، فرمایش می کردند و حال آنکه فرمایش ایشان همان فرمایش پیغمبر صلی الله علیه و آله است و هر دو حکم خداست، پس بدون تفاوت مثل این است که در زمان خود پیغمبر حکمی نسخ می شد و حکمی ثابت می شد و هر دو از جانب خدا بود و معلوم است که این نسخ، در زمان ائمّه علیهم السلام هم می شد، چنانکه فرمودند: ینسخ الحدیث کما ینسخ القرآن (۲).

و به طوری که عرض شد، بسا آنکه حکمی هم عموماً نسخ نمی شد، و لکن از برای طایفه ای خاصّه، از راه تقیّه یا غیر تقیّه از راه های صلاح و فساد، حکمی برداشته می شد و همان حکم از برای طائفهٔ دیگر برقرار بوده و از این جهت، اختلاف در زمان شیعه در زمان ائمّه علیهم السلام بود، چنانکه در الکافی، در همان باب، به سند خود از راه زُراره بن اعین روایت کرد که:

سؤال کردم از حضرت باقر علیه السلام از مسأله ای پس جواب فرمودند، پس مردی دیگر آمد و سؤال کرد از همان مسأله، پس جواب فرمودند به خلاف جوابی که به من فرموده بودند، پس مردی دیگر آمد و سؤال کرد از همان، پس جواب او را دادند به خلاف جوابی که به من و به مرد اوّل داده بودند، پس چون آن دو نفر بیرون

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۶۴، ح ۲؛ [۱] وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۳۳۳۳۷؛ و ص ۲۰۸، ح ۳۳۶۱۵؛ بحارالأنوار، ج ۲، ص ۲۲۸، ح ۹.

۲- ۲) . ن. ک: مصادر پیشین.

رفتند، عرض کردم: یابنَ رسول اللّه صلی الله علیه و آله، دو نفر هر دو از اهل عراق از شیعیان شما آمدند که سؤال کنند از شما از مسأله ای و جواب فرمودید به هر یک، خلاف آنچه جواب فرمودید به دیگر؟ !

پس فرمود: «ای زراره، به درستی که اینطور جواب دادن بهتر است از برای ما و بهتر باقی خواهد ماند از برای ما و شما و اگر اجتماع کرده بودند بر امر واحدی و اختلاف ما بین شما نبود، هر آئینه مردم تصدیق می کردند شما را در اینکه شما شیعیان ما هستید و تابعان یکنفرید، از این جهت بر یک امر جاری شده اید و اگر چنین بود، کمتر بود از دوام ما و شما» (۱).

تمام شد حدیث شریف و بعضی عبارات را به جهت توضیح لفظ عربی عرض کردم و ترجمه لفظ به لفظ نشد.

و باز در همان کتاب، در همان باب، همان زراره از حضرت صادق علیه السلام روایت می کند که:

عرض کردم خدمت آن حضرت که: اگر شیعیان خود را حکم کنید که رو به نیزه ها یا رو به آتش بروند می روند و حال آنکه بیرون می روند از نزد شما برخلاف یکدیگر؟ !

پس جواب فرمودند به من همان جوابی را که پدر او به من داده بود (۲).

تمام شد حدیث شریف.

و احادیث در این باب بسیار است و همین قدر را کفایت می کند إن شاء اللّه.

و باز گمان مکن که راه تقیّه یک راه است و تو می توانی آن را بدانی، حاشا، بلکه راه های تقیّه بسیار است و هر راهی که خوف و تلفی و هلاکتی در آن باشد، اگر چه خوف از خود تو و دوستان تو باشد، آن راه راه تقیّه است و لازم نکرده که همیشه تقیّه از اعدای ظاهری باشد.

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۶۵، ح ۵؛ [۱] علل الشرایع، ج ۲، ص ۳۹۵، ح ۱۶؛ الاختصاص، ص ۳۲۹؛ بصائر الدرجات، ص ۳۸۳، ح ۲.

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۶۵، ذیل ح ۵؛ [۲]علل الشرایع، ج ۲، ص ۳۹۵، ذیل ح ۱۶؛ [۳] بحارالأنوار، ج ۲، ص ۲۳۶، ح ۲۴.

خلاصه به جهت اختلاف صلاح و فساد اشخاص و قبایل و اعصار، اختلاف ها در اخبار ائمّهٔ هُدی علیهم السلام واقع شده از روی حکمت و نظم و عدل حقیقی، از این جهت فرمودند که: ما عمداً خلاف را در میان شماها انداخته ایم.

پس چون این احادیث مختلفه جمع شد و علما رجوع کردند به آنها، پس هر یک از آن احادیث که مناسب یکی از علما بود و مناسب مقلّدین او بود و صلاح آنها در عمل کردن به آن بود، آن حدیث را در نظر آن عالم قوی کردند و سایر اخبار که با آن حدیث اختلاف داشتند، در نظر آن عالم ضعیف کردند، تا آنکه او و مقلّدین او به آن حدیث عمل کنند و بسا آنکه صلاح آن عالم و مقلّدین او در حیات او تغییر کند، پس قلب او را از عمل کردن به آن حدیث منصرف کنند و قراین چند از برای او نصب کنند و دلیل هایی چند با او القا کنند، از آن حدیث اعراض کند و به حدیثی که صلاح ایشان در عمل کردن به آن است، اقبال کند به نصب کردن قراین و القا کردن دلیل هایی که پیشتر ملتفت به آنها نبود و قلب شیعیان ایشان در مابین دو انگشت ایشان است، به هر طوری که می خواهند حرکت می دهند برحسب صلاح ایشان؛ چرا که ایشان را خداوند هادیان این خلق قرار داده در ظاهر و باطن، پس گمان مکن هدایت ایشان مخصوص عالم ظاهر بود و گذشت، بلکه یقین بدان که تا شیطان در قلوب مردم وسوسه می کند و ایشان را به کفرها و شرک ها و شکّ ها و شبهه ها می اندازد، در مقابل آن رجیم، خداوندِ رحیم، هادیان و امامانِ به حقّ قرار داده که قلوب شیعیان خود را حفظ کنند از هر کفری و نفاقی و شرکی و شکّی و شبهه ای و هدایت کنند آنها را بر صراط مستقیم و البتّه قدرت ایشان از قدرت شیطان کمتر نخواهد بود و میل ایشان به هدایت دوستان خود، کمتر از میل شیطان نیست به غوایت دوستان خود.

و در این معنی اخبار و آیات بسیار است که این مختصر گنجایش آنها را ندارد و از آن جمله حدیثی است در الکافی در باب اینکه هرگز زمین خالی از حجّت نیست، که اسحاق بن عمّار روایت می کند از حضرت صادق علیه السلام، می گوید: شنیدم از آن

حضرت که می فرمودند:

به درستی که خالی نخواهد ماند، مگر آنکه در آن امامی است از برای آنکه اگر زیاد کنند مؤمنان چیزی را بر دین خدا، ایشان را برگرداند و اگر کم نکنند چیزی را، او تمام کند از برای ایشان (۱).

تمام شد حدیث شریف.

و تو می دانی یقیناً که در عصر ائمّهٔ گذشته علیهم السلام به طور ظاهر، شهر به شهر و دیار به دیار نمی گشتند که هر جا مؤمنان زیاد کرده اند، ایشان را کم کنند و اگر کم کرده اند، ایشان زیاد کنند و بسا آنکه سال های دراز در حبس ظالمین بودند، چنانکه حضرت موسی کاظم علیه السلام هفت سال و به روایتی سیزده سال در حبس بودند و شیعیان ایشان خبر نداشتند که ایشان در کجا محبوسند.

و در حدیثی که ذکر شد فرمودند که: «وجود امام در روی زمین از برای این است که اگر مؤمنان زیاد کنند چیزی را، او کم کند و اگر کم کردند، او تمام کند» ، پس معلوم شد که تصرّف ایشان در عالم غیب است و قلوب شیعیان ایشان در دست ایشان است و هدایت می کنند آنها را و بازمی دارند از هر زیاده و نقصانی، چنانکه قلوب اولیای شیطان در دست اوست و آنها را گمراه می کند و دلیل بر اینکه ایشان می دمند در دل های شیعیان خود هدایت را، چنانکه وسواس خنّاس در سینهٔ مریدهای خود وسوسه می کند، در طرف مقابل حدیثی است که می فرماید: مامِن عبد أحبّنا، و زاد فی حبّنا، و سئل عن مسأله إلّاو نقلنا فی روحه جواباً لتلك المسأله (۲)یعنی: نیست بنده ای که دوست دارد ما را و زیاد کند در دوستی ما و سؤال شود از مسأله، مگر آنکه ما می دهیم در دل او جوابی از برای آن مسأله و باز فرمود: إنّ لنا مع کُلّ ولیّ اُذناً سامعه و لساناً ناطقاً (۳)؛

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۷۸، ح ۲؛ [۱]الغیبه نعمانی، ص ۱۳۸، ح ۳؛ [۲]علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۹۹، ح ۲۳؛ و [۳]ص ۲۰۰، ح ۲۹؛ بصائر الدرجات، ص ۳۳۱، ح ۲؛ و ص ۴۸۶، ح ۲۳.

۲- ۲) . این حدیث را در مصدری نیافتیم.

۳- ۳) . مشارق أنوار الیقین، ص ۲۱۴؛ بحارالأنوار، ج ۴۷، ص ۹۵، ح ۱۰۸. [۴]

یعنی: به درستی که از برای ماست با هر دوستی گوش شنوا و زبانی گویا، پس معلوم شد که ایشان گوش شنوا و زبان گویای دوستان خود هستند و تعجّبی نیست و حال آنکه خداوند-جَلَّ شأنُه-در حدیث قدسی می فرماید در الکافی: إنّما یتقرّب إلیّ العبد بالنوافل حتّی اُحبّه، فإذا أحببته کنتُ سمعه الذی یسمع به، و بصره الذی یبصر به، و یده التی یبطش بها (۱)؛ یعنی: نزدیک شود بنده به من به واسطهٔ نافله گذاردن، تا آنکه او را دوست دارم، پس چون او را دوست داشتم، من می شوم گوش شنوای او و چشم بینای او و دست توانای او.

خلاصه آنکه دل مؤمن در دست خداست و هر طوری که می خواهد او را هدایت بر منافع و مضارّ او می کند به واسطهٔ امام علیه السلام و اگر ممکن شد که صلاح شخص واحد تغییر کند و از فتوای اوّل خود برگردد و به خلاف آن فتوا دهد معلوم است که در عصرهای عدیده و اشخاص عدیده، البتّه صلاح خلق بیشتر تغییر خواهد کرد و از همین راه است که تقلید میّت جایز نیست؛ چرا که اخباری که مصلحت او و مقلّدین او بود، به نظر او قوی آمده بود، بعد چون از دنیا رفت و صلاح عالم تغییر کرد که او از دنیا رفت، عالمی زنده ضرور است که رجوع به اخبار کند و هر حدیث که صلاح او و مقلّدین او در آن است، به نظر او قوّت گیرد، تا عمل به آن کنند.

و لکن جمیع آنچه در اختلاف عرض شد، در فروع دین و اموراتی که صلاح و فساد عامّهٔ خلق به آن نیّت بود، به طوری که اشاره شد، امّا در اصول دین و در امور فروع که صلاح و فساد عامّهٔ خلق در آنهاست، آنجاها محلّ اختلاف نیست و اگر دو نفر اختلاف کردند، البتّه یکی از آنها یا هر دوی آنها بر باطل خواهند بود، مثل حرمت شراب و زنا و لواط و امثال اینها و همچنین نه هر کس در محلّ

۱- ۱) . مشارق أنوار الیقین، ص ۲۲۵؛ مفتاح الفلاح، ص ۲۸۸؛ [۱] صحیح البخاری، ج ۷، ص ۱۹۰؛ السنن الکبری، ج ۳، ص ۳۴۶.

اختلاف هم چیزی گفت، از القای روح القدس است، پس بسا گویندگان که از زبان شیطان سخن می گوید؛ ای بسا ابلیس آدم رو که هست پس به هر دستی نباید داد دست

جالسوا مَن یذکّرکم اللّه رویته، و یزیدُ فی علمکم مَنطقُه، و یُرغِّبُکم فی الآخره عملُه (۱)؛ یعنی: بنشینید با کسی که دیدن او شما را به یاد خداوند اندازد و زبان او در علم شما بیفزاید، که خوف خداوند در دل شما زیاد شود و عمل او شما را راغب به آخرت کند.

بالجمله صفات مؤمنان و رجوع کنندگان به ائمّهٔ اطهار-سلام اللّه علیهم-در کتب اخبار بسیار است، هر کس می خواهد رجوع کند و مقصود اصلی آن بود که جماعتی را که یقیناً می دانیم که از علمای شیعه اند و راوی و حاکی امام علیه السلام اند، لازم است که اختلاف در بعضی از مسائل فروع داشته باشند؛ چرا که صلاح زمان ها و عصرها تفاوت می کند البتّه و عرض شد که بسا آنکه فقیه از فتوای خود در عصر خود برگشت و دلیل هایی چند به نظر او رسید که در اوّل به نظر او نرسیده بود و بعضی خیال کرده اند که رجوع کردن فقیه از فتوای خود، دلیل آن است که اوّل وهله به دقّت نظر نکرده بود و این خیال خامی است که کرده، بلکه در اوّل وهله دقّت کرده و حکم اوّل او همان مسألهٔ اوّلی بوده و ثانیاً هم دقّت می کند و حکم او همان مسألهٔ ثانیه است و عرض نمی کنم که در عالم بی مبالاتی نیست که دقّت نکند، و لکن اصل سخن در کسانی است که متّفق علیهم می باشند، پس به اینجا ختم سخن را می کنم؛ چرا که به جهت دوستانی که شعوری دارند کفایت می کند.

وصَلَّی اللّهُ علی مُحمّدٍ وآله الطَّیِّبینَ، وشیعتِهِمُ الأنجَبین الأکرَمین، ولعنهُ اللّه علی أعدائهم أَجْمعینَ.

حَرَّرهُ العبد محمّد باقر، در همدان، در غرّهٔ شهر ذی قَعده الحرام نجوماً سنهٔ ۱۲۸۴ (هزار و دویست هشتاد و چهار) حامداً مصلّیاً مُستغفراً. تمّت.

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۳۹، ح ۳؛ [۱] تحف العقول، ص ۴۴؛ عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۷۸، ح ۷۲؛ [۲]مصباح الشریعه، ص ۱۶۱. [۳]

فهرست تفصیلی

مقدمه

مشکل الحدیث۹

کوشش حدیث پژوهان در رفع مشکل۱۱

رساله هایی در شرح احادیث کافی۱۷

رساله هایی که در این مجموعه نمی آید۱۸

قدردانی و سپاس۳۷

۱. فتح الباب لمغلقات هذا الکتاب

درآمد۴۱

مؤلف۴۱

بر کرسی استادی۴۳

عرفان یزدی۴۳

رسالهٔ حاضر۴۵

فتح الباب لمغلقات هذا الکتاب۴۹

کتاب العقل والجهل۶۱

تمهید:۶۱

باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ علیه۸۸

باب صفه العلم وفضله وفضل العلماء۸۹

باب أصناف الناس۹۰

باب ثواب العالم والمتعلّم ۹۰

۲. جواب شبهه الشیخ إبراهیم حسنا علی روایه التثلیث

جواب الجواب

تبار نیکان ۹۳

تولد، تحصیل و هجرت ۹۴

اساتید و مشایخ ۹۴

شاگردان ۹۵

تألیفات و آثار ۹۶

درگذشت ۹۷

رسالهٔ حاضر ۹۷

جواب شبهه الشیخ إبراهیم حسنا علی روایه التثلیث ۱۰۳

جواب الجواب ۱۰۷

۳. رساله حول فقره من مناظره الرضا علیه السلام مع الزندیق

رسالهٔ حاضر ۱۱۷

رساله حول فقره من مناظره الرضا علیه السلام مع الزندیق ۱۲۱

۴. شرح حدیث بیضه

مؤلّف ۱۳۱

تألیفات و آثار ۱۳۲

رسالهٔ حاضر ۱۳۳

شرح حدیث بیضه ۱۳۵

۵. شرح مناظره الإمام الصادق علیه السلام مع الزندیق

مؤلف۱۶۳

آثار و تألیفات۱۶۴

ص:۵۹۶

رسالهٔ حاضر۱۶۵

شرح مناظره الإمام الصادق علیه السلام مع الزندیق۱۶۹

۶. شرح حدیث «اتّفق الجمیع لاتمانع بینهم»

درآمد۱۸۱

مؤلف۱۸۱

آثار و تألیفات۱۸۲

درگذشت۱۸۴

رسالهٔ حاضر۱۸۴

شرح حدیث «اتّفق الجمیع لاتمانع بینهم»۱۸۷

۷. شرح حدیث «خلق اللّه الأشیاء بالمشیّه»

درآمد۲۰۳

شرح حدیث «خلق اللّه الأشیاء بالمشیّه»۲۰۷

۸. شرح حدیث حدوث الأسماء

درآمد۲۱۷

مؤلف۲۱۷

تحصیل۲۱۷

مشایخ روایی و شاگردان۲۱۸

همیشه در سفر۲۱۹

درنگی در آراء احسایی۲۲۰

آثار۲۲۲

رسالۀ حاضر۲۲۳

شرح حدیث حدوث الأسماء۲۲۷

۹. شرح حدیث حدوث الأسماء

مؤلف۲۴۱

اساتید و مشایخ۲۴۲

ص:۵۹۷

شاگردان۲۴۳

آثار و تألیفات حدیثی۲۴۳

درگذشت۲۴۵

رسالهٔ حاضر۲۴۵

شرح حدیث حدوث الأسماء۲۴۹

۱۰. التحفه العلویّه (شرح حدیث حدوث الأسماء)

التمهید۲۷۱

الشارحون والمفسرون لهذا الحدیث۲۷۲

حول الرساله الحاضره۲۷۳

أحوال الحدیث من حیث السند۲۷۶

الخاتمه۲۷۸

التحفه العلویّه (شرح حدیث حدوث الأسماء)۲۸۱

۱۱. شرح حدیث «إنّ للّه عِلمین. . .»

درآمد۳۱۷

شرح حدیث «إنّ للّه عِلمین. . .»۳۲۱

۱۲. شرح حدیث «أمر إبلیس أن یسجد لآدم. . .»

درآمد۳۳۷

مؤلف۳۳۸

هجرت و تحصیل۳۳۹

شاگردان۳۴۰

آثار و تألیفات ۳۴۱

آثار حدیثی ۳۴۱

رسالهٔ حاضر ۳۴۵

شرح حدیث «أمر إبلیس أن یسجد لآدم. . .» ۳۴۹

اراده ۳۵۰

کراهت ۳۵۱

مشیت ۳۵۱

اختیار ۳۵۲

۱۳. شرح حدیث «أنا اللّه الّذی لا إله إلّاأنا. . .»

مؤلف ۳۹۹

رسالهٔ حاضر ۳۹۹

شرح حدیث «أنا اللّه الّذی لا إله إلّاأنا. . . .»۴۰۳

۱۴. کوه و کُتَلِ راه علم و عمل (امریه)

درآمد ۴۲۱

مؤلف ۴۲۱

آثار و تألیفات ۴۲۲

رسالهٔ حاضر ۴۲۳

کوه و کُتَلِ راه علم و عمل (امریه)۴۲۷

مقدّمه ۴۲۸

فصل اول: در ذکر مذهب اشاعره ۴۳۲

رشحات ۴۳۶

مصانع ۴۴۲

فصل دوم: در ذکر مذهب صوفیه ۴۴۶

صاعقه ۴۵۶

فصل سیّم ۴۶۱

فصل چهارم: در ذکر مذهب معتزله ۴۶۲

فصل پنجم: در بیان مذهب قدریّه۴۶۶

معادن۴۷۱

فصل ششم۴۷۹

سخن هفتم۴۸۸

تفصیل اوّل۴۹۴

تفصیل دوم۴۹۶

ص:۵۹۹

تتمه ۵۰۰

اعظم جبال ۵۰۶

کتل ۵۱۷

مأمور ۵۲۲

اصطیاد ۵۲۶

کبریت احمر ۵۲۹

رعد و برق ۵۳۰

صاعقه ۵۳۲

مأمور ۵۳۳

۱۵. شرح حدیث «ستّه أشیاء لیس للعباد فیها صنع»

درآمد ۵۳۹

مؤلف ۵۴۱

دامادی مجلسی اول ۵۴۲

آثار و تألیفات ۵۴۳

درگذشت ۵۴۸

بازماندگان ۵۴۹

رسالهٔ حاضر ۵۵۱

شرح حدیث «ستّه أشیاء لیس للعباد فیها صنع» ۵۵۷

فصل اول: معرفت و جهل ۵۵۷

فصل دوم: رضا و غضب ۵۶۷

فصل سوم: خواب و بیداری۵۶۹

۱۶. شرح حدیث «حلال محمّد حلال إلی یوم القیامه»

مؤلف۵۷۳

رسالهٔ حاضر۵۷۷

شرح حدیث «حلال محمّد حلال إلی یوم القیامه»۵۸۱

ص:۶۰۰

جلد ۲

مشخصات کتاب

سرشناسه:سلیمانی آشتیانی، مهدی، ۱۳۵۴ - ، گردآورنده

عنوان قراردادی:الکافی. برگزیده. شرح

عنوان و نام پدیدآور:مجموعه رسائل: در شرح احادیثی از کافی/ به کوشش مهدی سلیمانی آشتیانی، محمدحسین درایتی.

مشخصات نشر: قم:موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر ، ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری: ۲ج.

فروست:شروح و حواشی الکافی ؛ ۱۶

پژوهشکده علوم و معارف حدیث؛۱۸۳

مجموعه آثار کنگره بین المللی بزرگداشت ثقه الاسلام کلینی (ره) ؛ ۲۷ ، ۲۸

شابک: دوره ۰-۴۰۷-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸ : ؛ ۶۵۰۰۰ ریال : ج.۱ ۷-۴۰۸-۴۹۳-۹۶۴-۹۷۸ : ؛ ۷۰۰۰۰ ریال : ج.۲ -۹۶۴-۹۷۸ ۴-۴۰۹-۴۹۳ :

یادداشت:ج.۲ (چاپ اول: ۱۳۸۸).

یادداشت:کتابنامه.

موضوع: کلینی ، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق . . الکافی -- نقد و تفسیر

موضوع:احادیث شیعه -- قرن ۴ق.

شناسه افزوده:درایتی ، محمدحسین ، ۱۳۴۳ - ، گردآورنده

شناسه افزوده: کلینی ، محمد بن یعقوب - ۳۲۹ق . . الکافی. برگزیده. شرح

رده بندی کنگره: BP۱۲۹ /ک۸ک۲۰۴۲۲۵ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۲۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۸۵۲۸۳۸

اشاره

مجموعه رسائل: در شرح احادیثی از کافی

به کوشش مهدی سلیمانی آشتیانی

محمدحسین درایتی

ص :۳

بسم الله الرحمن الرحيم

ص :۴

فهرست اجمالی

۱۷. کشف الکنوز فی الاستکشاف عن الرموز/نصیر الدین محمد لاهیجی۷

تحقیق: مهدی سلیمانی آشتیانی

۱۸. شرح حدیث «نیّه المؤمن خیر من عمله» /سلیمان بن عبداللّه ماحوزی بحرانی۴۵

تحقیق: محمدحسین درایتی

۱۹. شرح حدیث «نیه المؤمن خیر من عمله» /علی بن حسین کربلایی۶۷

تحقیق: سیّد صادق حسینی اشکوری

۲۰. شرح حدیث «نیّه المؤمن خیر من عمله» /مرتضی بن محمّدحسن آشتیانی۱۱۳

تحقیق: محمّدحسین درایتی

۲۱. شرح حدیث «ما تردّدت فی شیء کتردّدی فی. . .» /عبد الخالق بن عبد الرّحیم یزدی۱۳۵

تحقیق: مهدی مهریزی

۲۲. شرح حدیث «من همّ بحسنه ولم یَعملها. . .» /احمد بن صالح بن طوق قطیفی بحرانی۱۵۳

تحقیق: محمدحسین درایتی

۲۳. شرح دعاء النبی صلی الله علیه و آله بعد الصلاه/محمد بن عبداللّه بن علی بحرانی۱۸۹

تحقیق: محمدحسین درایتی

۲۴. شرح حدیث «رجِّع بالقرآن صوتک. . .» /محمّد بن حسن حر عاملی۲۸۱

تحقیق: رضا مختاری

۲۵. آداب الصلاه (شرح حدیث حمّاد) /رضی الدین محمّد بن حسین خوانساری۳۴۹

تحقیق: علی اکبر زمانی نژاد

۲۶. شرح زیاره الحسین علیه السلام/محمد باقر بن محمد جعفر همدانی۳۸۷

تحقیق: محمدحسین درایتی

۲۷. شرح حدیث «إنّ الأرض علی الحوت» /علی بن جمشید نوری۴۵۷

تحقیق: حامد ناجی اصفهانی

۲۸. شرح حدیث زینب العطّاره/علی بن جمشید نوری۴۷۳

تحقیق: حامد ناجی اصفهانی

۲۹. شرح ثلاثه أحادیث/محمّدباقر بن محمّدتقی مجلسی۶۱۹

تحقیق: محمدحسین درایتی

فهرست تفصیلی۶۴۵

ص:۶

۱۷– کشف الکنوز فی الاستکشاف عن الرموز

اشاره

نصیر الدین محمد لاهیجی

(حدود ۱۲۷۰ ق)

تحقیق

مهدی سلیمانی آشتیانی

ص:۷

مؤلف

اشاره

چهارده از روستاهای بخش مرکزی آستانهٔ اشرفیه در هجده کیلومتری غرب لاهیجان است.

این دهستان شامل چهار محلهٔ «شیرکوه، کاچان، کاچرا و لات محله» بوده (۱)و مزار آقا سید رضا کیا از بقاع این منطقه دارای کتیبهٔ ۷۷۹ق یا ۹۷۹ ق در این روستا واقع شده است.

این منطقه خاستگاه خاندان عریق و دانشمند چهاردهی است. ملا محمّد نصیر الدین بن زین العابدین چهاردهی لاهیجی رشتی گیلانی در این دیار به دنیا آمد و رشد یافت. او برای کسب علم راهی اصفهان شد و در آنجا از خرمن دانش اساتید این حوزه بهره برد.

از اساتید او در اصفهان شیخ جعفر گیلانی (زنده در ۱۲۴۳ ق) است (۲). از بیان لاهیجی در همین رسالهٔ حاضر بر می آید که ایشان در اصفهان از محضر حکیم بلند آوازه و مدرس بزرگ ملا علی بن جمشید نوری اصفهانی (د ۱۲۴۶ ق) استفاده کرده است.

او در این رساله از استاد اخیر خود چنین یاد کرده است:

استادنا و استاد البشر، العقل الحادی عشر، الحکیم الأفخم و الفیلسوف الأعظم ملا

۱- ۱) . دایره المعارف فارسی، مصاحب، «چهارده» .

۲- ۲) . کرام البرره فی القرن الثالث بعد العشره، ج ۱، ص ۲۳۹.

علی النوری-أطال اللّه عمره و أدام إقباله و إفادته.

او پس از کسب معارف و طی مراتب علمی به دیار خود مراجعت کرد تا اینکه در حدود ۱۲۷۰ ق درگذشت (۱).

در کلام دیگران

از شرح حال و زندگی او بیش از آنچه ذکر شد، اطلاعی نداریم ولی میرزا محمّد باقر نواب لاهیجی اصفهانی (د ۱۲۴۰ ق) شارح نهج البلاغه و ادیب و وزیر دورهٔ فتحعلی شاه قاجار در چند سطری که آغاز همین رساله آورده، مؤلف و کتاب را با کلماتی موزون و جملاتی آهنگین ستوده است.

متن این تقریظ چنین است:

بسم اللّه الرحمن الرحیم و به ثقتی

یا من کشف الاستار عن جمالک المطلق بظهور انوار الاولیاء فی عالم الشهود و تجلّیت فی ظل مظهر من مظاهر جلالک فی عرضه القیود؛ أفض علینا من نورک الشّارق یا معبود! بحق أولیائک الذین بهم تمیز العابد من المعبود؛

اعلم یا من هو للحق طایع أنّ هذا الکلم الجوامع درّه مکنونه من أسرار العرفان والایقان، ولؤلؤه مکتومه من أنوار الصدق والإیمان، بارقهٔ طور تجلی است این شقشقهٔ ناقهٔ لیلی است این

الحق مطالب مطینه اش کشاف معضلات قرآنی و مجمع البیان معانی و جامع جوامع کلیم و حاوی بدایع حکم و به عبارات موجزه خالی از اطناب و بری از اسهاب تلفیق یافته.

أنّه لقول فصل یشهد لقائله الفضل بحقیقه.

مثل این جناب فاضلی در عالم کم است و چنین فاضلی زینت عالم است که با نور فضیلت جهان را منوّر و به انفاس قدسی آفاق را معطّر ساخته. یک دهان خواهم به پهنای فلک تا بگویم وصف آن رشک ملَک

۱- ۱) . الذریعه، ج ۶، ص ۳۲.

ورد دهان یابم چنین و صد چنین

کتب هـذه الأحرف بیمناه الـداثره الفقیر المتمسک بأولیاء الملک الوهاب محمّد بن محمّد یدعی باقر النوّاب اللاهیجی فی بلده لاهیجان فی شهر رجب الأصب من شهور سنه ۱۲۵۸.

آثار

آنچه از آثار و تألیفات او دانسته ایم به این قرار است:

۱. حاشیه علی شوارق الالهام

آقا بزرگ تهرانی نسـخه ای از شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام را به خط محمدنصیر بن زین العابدین چهاردهی لاهیجی که در سال های ۱۲۳۹-۱۲۴۳ق تحریر شده، گزارش نموده است (۱).

در این نسـخه مولی نصـیر الدین، بیانات خود را با رموز «نصـیر» و «ن ص» ذکر کرده و در آخر برخی نیز اشاره کرده است که مطلب از افادات استادش شیخ جعفر گیلانی است.

۲. کتاب الرجال

این اثر در واقع تعلیقه بر منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال استرآبادی است و نسخه ای از آن نزد میرزا محمّد علی بن نصیر چهاردهی نجفی از نوادگان مؤلف موجود بوده است (۲).

۳. کشف الکنوز فی الإستکشاف عن الرموز (رسالهٔ حاضر)

یادگار نیک

ملا محمّـد از خودش فرزنـدی به جای گـذاشت که نام پـدر را تا همیشـهٔ تاریخ زنده کرده است و برای او صدقهٔ جاریه و منبع جوشانی از فیض است.

دانشمند برجستهٔ سدهٔ چهاردهم در نجف اشرف آیه اللّه میرزا محمّد علی

۱- ۱) . الذریعه، ج ۶، ص ۳۲. [۱]

۲- ۲) . الذریعه، ج ۱۷، ص ۲۷۵. [۲]

چهاردهی (د ۱۳۳۴ ق) فرزند ملا محمّد لاهیجی است.

مدرس چهاردهی از شاگردان شیخ انصاری، سید حسین کوهکمری، میرزا حبیب اللّه رشتی و شیخ جواد رشتی و. . . است که سال های طولانی کرسی درس او در نجف اشرف میعاد جویندگان فضل و ادب و اخلاق بوده است. بیشتر طلاب این دوره در نجف اشرف از او استفاده کرده اند. از او آثار زیادی در لغت، فقه، اصول، ریاضی، تاریخ، رجال، حدیث و دعا باقی مانده است (۱).

چندین تن از فرزندان و نوادگان او اهل فضل بوده اند که میرزا محمّد آیه اللّه زادهٔ مدرسی (د ۱۳۴۵ ق) و شیخ مرتضی مدرسی از جملهٔ آنان هستند.

رسالهٔ حاضر

لاهیجی در این شرح که به خواهش برخی از مؤمنین نگارش کرده، با روشی فلسفی و عرفانی و با اشاره به اشعار فارسیِ زیاد به بسط و توضیح پرداخته است.

او می گوید این رساله را در زمانی می نویسیم که چیزی از کتب لغت، تفسیر، رجال و حتی کافی نزد من نیست.

در پایان رساله چند کلمه به خط مغایر از متن رساله وجود دارد که ظاهراً از مؤلف باشد. او نوشته است:

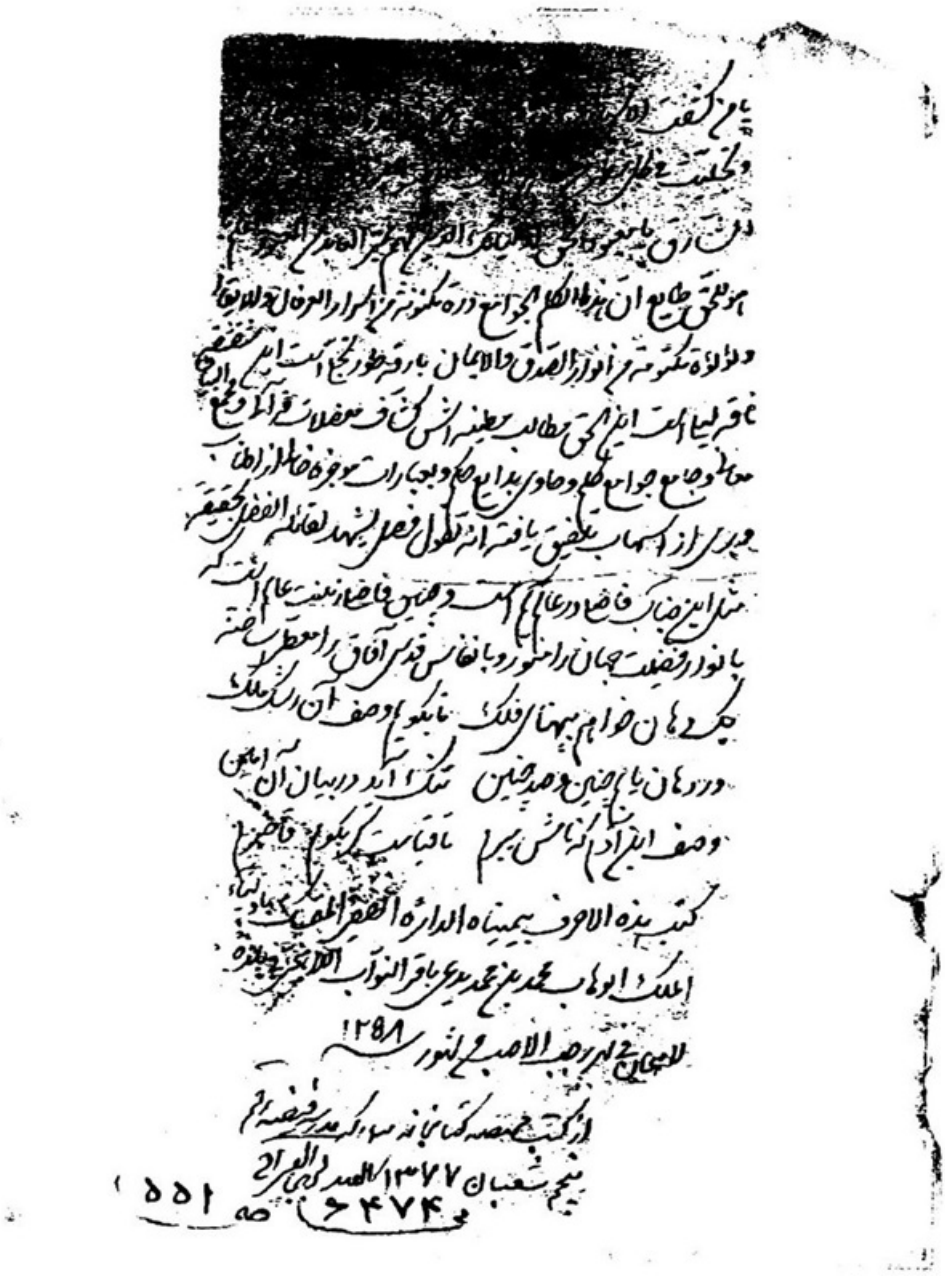
قد اتفق الشروع فی هذه الترجمه و ختمها فی بلده رشت الجیلان فی المدرسه المخروبه المدعوه بمدرسه آقا ابو الفتوح. . . هناک فی زمان منه عفی عنه.

تنها نسخهٔ شناسایی شده از این رساله، در کتابخانه مدرسهٔ فیضیهٔ قم موجود است (۲).

۱- ۱) . ن. ک: نقباء البشر، ج ۴، ص ۱۵۴۸-۱۵۴۹.

۲- ۲) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضّیه قم، ج ۲، ص ۸۶، ش ۱۹۷۶.

تصویر



تصویر تقریظ میرزا محمد باقر نواب لاهیجی بر کشف الکنوز

از نسخهٔ کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیهٔ قم

تصویر تقریظ میرزا محمد باقر نواب لاهیجی بر کشف الکنوز

از نسخهٔ کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیهٔ قم

محل تصویر شمارهٔ۳۵

تصویر

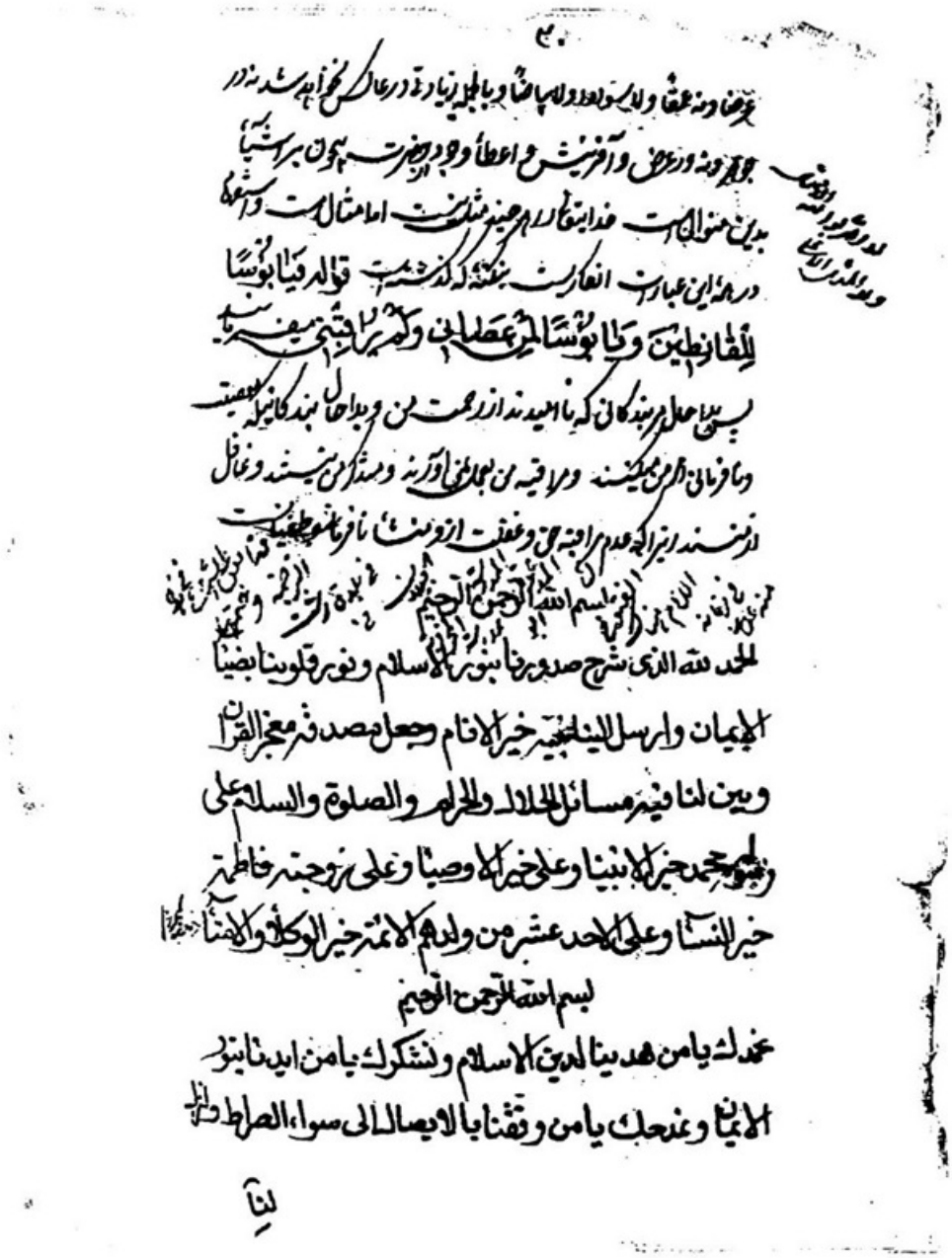
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیه

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیه

محل تصویر شمارهٔ۳۶

ص:۱۴

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیه

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیه

محل تصویر شمارهٔ۳۷

ص:۱۵

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحیم وبه نستعین

حمد مر جمال آفتاب عالم تابی را که بی طلوع از افق حقیقت ذات، تنویر عالم اسماء و صفات نموده و بی درخشیدن برق سبحات وجه احدیّت سنابل، خرمن لوازم اشیاء و حجب مقتضیات اعیان را سوخته و بدون کشف غمام حجاب غیبوبهٔ ذاتیّه به تجلّی ذاتی جبال ثابتات اقوام، موسی ذات را بر خاک انداخته؛ و شکر مر جلال کبریایی را که به سطوت سلطنت ازلیّه، عساکر متشتّته و جنود متفرّقهٔ شئونات ذاتیّه را بر هم کوفته و به هیبت قهّاریّهٔ قدیمیّه، سدود جبال انانیان را در بحار قابلیّات سرنگون نموده؛ و سپاس مر مبدعی را که به عنایت ازلیّه، اظهار عالم صنع و ابداع قول مشیّت و امر به قول «کن» فرموده؛ و ستایش مر دلربایی را که به کرشمه ای، دل عاشقان عقول و مشتاقان نفوس را ربوده؛ و آفرین مر نازنینی را که به نازی، مشتاقان نفوس را از جا کنده و به وجد درآورده؛ و مرحبا محبوبی که به لحظه ای در طرفهٔ عینش، ارباب عالم خیال را به دوام تفکّر انداخته؛ و تبارک شوخی که به غمزه ای، فلک را به حرکت و ملک را به رقص آورده؛ و تعالی معشوقی که به تیر مژگانش عناصر را بی حسّ و نبات را بی جان و جماد را از پا درآورده؛ جان فدای جان بخشی که به جُبّه ای از ماء الحیاه گل رخسارش، حیات حیوان بخشوده و به قطره ای از قطرات عرق جبینش، مست و لایعقل و مخمور گردیده؛ جان نثار مشفقی که ما فرزندان أبو الإنس والجانّ را در میان اختیار فرموده و قابل اسرار نهانی و محرم رازهای پنهانی دانسته و احوال این همه به ما گفته و خوانده و به سر رشتهٔ کارهای

خود آگاه گردانیده و به وصل خود ما را خوانده و به واسطه ای از ما، به قیام خدمت و جان نثاری در راه خود و به رضا، به گفت و گردش، ما را به وعدهٔ رجای قرب و وصال، مسرور و مفتخر گردانیده و به نافرمانی و طغیان و عصیان در درگاهش، ما را به وعید بلای حرمان و نکال هجران، توعید فرموده؛ و درود بی حدّ و رحمت بی عدّ، بر نبیّ مقدّم و رسول مؤخّر، محمّد و آل و عترت آن بزرگوار و بر اصحاب و ذرّیّه و تابعین و دوستان او باد، تا روز ملاقات.

و بعد چنین گوید بندهٔ عاصی، محمّد بن زین العابدین لاهیجی-عَفَی اللّهُ عمّا کانَ و یکونُ من جَرائمهما فی الیوم الآن-که مخدومی از مخادیم، از این ضعیف خواهش نمود که حدیثی از اصول الکافی را که بعد مذکور خواهد شد ترجمه نمایم، ولیکن نه بر وجه اقتصار بر مجرّد مترجمان و تفسیر، بَل به اشتمال بر طرفی از اسرار و کشف برخی از استار مطالب حدیث شریف.

و حقیر از جهت قلّت بضاعت فهم و ذکاوت و پیرمایگی ذهن و فطانت و نداشتن کتاب لغت و حدیثی، حتّی متن کتاب مذکور هم، تساهل و امتناع می ورزیدم و چون اصرار معظّم إلیه را به سر حدّ بلاغ و کمال دیدم، اسعاف (۱)را بر خود لازم و واجب دیده و چه شاید که به نظر مؤمنین دیگر هم رسیده-إن شاء اللّه تعالی-از اطّلاع بر مضمون آگاه نمودن کلام امام بزرگوار-علیه و علی آبائه التحیّه والسلام-متراغب به کار خیر شوند و از برکت ایشان، جناب باری (۲)از پاره ای تقصیرات این کثیر التقصیر درگذرند و چون سفارش معظّم إلیه به بیان پاره ای لمّیّات شده بود، حسب الخواهش مقدّمه قرار داده، ذکر بعضی از مطالب عقلیّه، با شواهد از اشعار دلنشین مرغّب نمودم تا در مطالب حدیث شریف با بصیرت باشند و ملقّب ساختم این رساله را به کشف الکنوز فی الاستکشاف عن الرموز.

۱- ۱) . إسعاف، به معنای قضای حاجت و اجابت خواستهٔ کسی است. ن. ک: لسان العرب، ج ۹، ص ۱۵۲(سعف) .

۲- ۲) . در حاشیهٔ نسخه: «حضرت قادر متعال» .

أقولُ و باللّه التوفيق:

[مقدمه]

بسم اللّه الرحمن الرحيم اعتصمتُ بفضلك يا كريمُ

رَوى فى الكافى بإسناده عَنِ الحسين بن عُلوان، عن أبى عبداللّه عليه السلام، قال:

إنّه عليه السلام حدّثنى:

إنّه عليه السلام قرأ فى بَعضِ الكُتُب: أنّ اللّهَ تَعالى يقولُ: «وعزَّتى وجَلالى [و مَجدى] وارتفاعى عَلى عَرشى لَأُقَطِّعَنَّ أَمَلَ كُلِّ مُؤَمِّلٍ غَيرى بِاليأس، ولَأكسونّه ثوبَ المذلّه عِنْدَ الناس، ولأُنحِّيَنَّهُ من قُربى، ولَأُبَعِّدَنَّهُ مِن فضلى و وَصْلى» (۱).

يعنى: صاحب الكافى در كتاب الكافى نقل و روايت كرده با ذكر سلسله روات و وسايط از حسين بن عُلوان و او بدون واسطه از ابى عبداللّه عليه السلام.

ظاهراً مراد از آن سليل الصادقين حضرت امام جعفر صادق عليه السلام باشد و يحتمل كه مراد سالار لشكر مجاهدين سيّد الشهداء امام حسين عليه السلام باشد؛ چه ابى عبداللّه، كنيهٔ هر دو بزرگوار مذكورين اتّفاق افتاده و تحقيق آن موقوف بر حضور كتب رجال ولا أقلّ متن اصول الكافى است، شايد كه از سياق، استنباط توان نمود، [كه] در نزد حقير موجود نيست (۲).

و گفت حسين بن علوان:

به درستى كه امام ابى عبداللّه عليه السلام خبر داد مرا: به تحقيق كه خواند در بعض كتب مُنزله از آسمان از جانب ربّ جليل بر انبياى سلف، مثل صحف و تورات و انجيل كه: به درستى كه جناب اقدس الهى مى فرمايد:

قسم به عزّت و شرافت من و قسم به جلال و عظمت من و قسم به مجد و

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص ۶۶، ح ۷؛ [۱]أمالى، طوسى، ص ۵۸۴، ح ۱۳؛ [۲]إرشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۲۱؛ [۳]عدّه الداعى، ص ۱۳۵؛ [۴]منيه المريد، ص ۱۶۰. [۵]

۲- ۲) . البتّه احتمال دوم كاملاً مردود است؛ چرا كه در بين اهل رجال مسلّم است كه حسين بن علوان در طبقهٔ اصحاب امام صادق عليه السلام مى باشد. ن. ك: رجال النجاشى، ص ۵۲؛ رجال الكشّى، ص ۳۹۰.

بزرگی من و قسم به ارتفاع و بلندی و استعلا و استوای من بر عرش و تخت سلطنت من.

مخفی نماناد که ذات باری تعالی، بنابر آنچه در حکمت [و] عرفان مقرّر شده، وجود و هستی صرف و بَحتی است که نقیض بالذات مر عدم مطلقاً و رأساً و دافع و قامع و قالع بنیان نیستی ها طُرّاً است؛ زیرا که نقیض بودن هستی، بدون قید و اضافه به چیزی، با نیستی بدون قید و اضافه به چیزی از بدیهیّات نزد هر عاقلی است و از مقرّرات، بل از بدیهیّات است که واقع در هر مرتبه از مراتب وقوع، که شامل وقوع نیستی به حسب نیستی هم بوده باشد، یکی از نقیضین بیش نمی تواند بود و کذا در مقرّرات بل از بیّنات است که هر ما بالعرض لازم است که منتهی شود بما بالذات؛ مثال آن در شاهد اطعمهٔ متدسّمه و البسهٔ متلوّثه است که در تدسّم و تلوّن محتاج و منتهی به دسومات بالذات و الوانند و کذا غیر ایشان.

و از اینجا لازم و واجب است که موجودات بالعرض، یعنی نه از ذات خود، به دلیل امکان و احتیاج به غیر در وجود و یا مانع مسبوق بودن وجودشان به عدم زمانی که مشهود هر شاهد است منتهی شوند، مثل عنصریّات و اثیریّات از بسایط و معدنیّات و نباتات و حیوانات از مرکّبات موجوده، نه از ذات خودشان به ذاتی که او موجود باشد بذاته، نه از تأثیر و ایجاد غیر، نه به ضمیمه و شریطه و اعداد و تسبیب غیر مطلقاً، اعمّ از اینکه ضمیمه امر عیانی و یا ظلّی اعتباری بوده باشد و منتهی إلیه از برای اشیای مذکوره که مبدأ آنها بوده باشد، غیر وجود و هستی و عدم و نیستی بحت و مَهیّت که عبارت از معانی منتزعه از اشیا است متصوّر نیست عدم و نیستی که رفع وجود و هستی است، بدیهی است که مبدأ و مصدر و موطن و بخشایندهٔ وجود نمی تواند شد؛ چه واضح است که از حَنْظَل (۱)شهد نمی آید و مفهوم و معنی که به اعتبار خلوّ ذاتی او از وجود، اطلاق عدم بر او در کلام اکابر شده، هر که ملاحظه نماید

۱- ۱) . «حَنْظَل» نام درختی تلخ است که مثال برای تلخی شده است. ن. ک: لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۸۳.

هستی را نه عین او می یابد و نه جزء آن در دو صفت وجود و عدم محتاج به غیر. ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

پس منتهی إلیه عالم وجود و موجود و مبدأ و مصدر آن، وجود مطلق و هستی صرفِ خالصِ بَحت بسیط است (۱)که نقیض بالذات با عدم و نیستی مطلق است و ظاهر است که نیستی حقیقی قابل هستی نه؛ زیرا که امتناع اجتماع ضدّین با هم، چون سواد و بیاض، مستلزم امتناع متناقضین است، چون کتابت و عدم کتابت به طریق اولی، لیکن عدم اضافی که معنی و مفهوم بوده باشد، چون فی حَدّ ذاتهِ، عاری از وجود و هستی بوده، چنانکه خالی بودن فی ذاتهِ از نیستی قابل توانست شد مر هستی را، کَما أشار الیه قُدْوَه السالکین و سلطانُ العارفین شیخ محمود شبستری در گلشن راز: «عدم در ذات خود چون بود صافی» ؛ یعنی خالی از وجود و عدم، «از او با ظاهر آمد گنج مخفی» (۲).

مخفی نماناد که خفای آن گنج معنوی از فرط ظهور و نبودن اشیای ناقصه است در آن مرتبه، تا ظاهر شود از برایشان و الّا فی ذاتهِ در او خفا و ستری نمی باشد و چون: پری رو تاب مستوری ندارد درش بندی ز روزن سر درآرد

و به مضمون کنتُ کنزاً مَخفیّاً، فأحببتُ أن اُعْرف، فخلقتُ الخَلْقَ لِکَیْ أُعْرف (۳)دوست داشت که بر روازن مَهیّاست تابیده، تا مشاهدهٔ جمال و جلالش کنند و گلی در بوستانش چینند. من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه کردم خلق تا جودی کنم (۴)

و از بیان اینکه منتهی إلیه سلسلهٔ حاجات وجودی و هستی صرف خالص بَحت

۱- ۱) . در حاشیهٔ نسخه: وجود اندر کمال خویش ساری است تعیّنها امور اعتباری است .

۲- ۲) . در حاشیهٔ نسخه: عدم آئینهٔ هستی است مطلق کزو پیدا شد عکس تابش حقّ .

۳- ۳) . ن. ک: بحارالأنوار، ج ۸۸، ص ۱۹۹ و ص ۳۴۴. [۱]

۴- ۴) . مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۵۶. و در حاشیهٔ نسخه: ز بس دلدار با من مهربان است گزند او مرا آرام جان است .

غیر مخلوط به نحوی از انحا و ذرّه ای از ذرّات عـدمین، که نیستی حقیقی و مفهوم بوده باشـد، لازم آیـد بودن او همه شیئی و دارایی او همهٔ کمالات را و جامعیّت او جمیع صـفات را با وحدت حقیقیّه و بساطت صـرفه؛ فقدْ وردَ أنّه الشـیء بحَقیقه الشیئیّه (۱)، با آنکه نیست هیچ یک از این اشیا، کَما وَردَ أنّه شیءٌ لا کالأَشْیاء (۲)؛ و الّا در مرتبهٔ ذات اگر فاقد وجودی از وجودات و کمالی از کمالات و ظهوری از ظهورات باشد، لازم می آید که صـرف وجود و تمامش وجود نبوده باشد، بل مرکّب از وجود کمالی و صفتی و عدم کمالی و صفت اُخری (۳).

پس با آنکه ترکیب لازم می آید، مستلزم امکان و حدوث و انتهای بما بالذات دیگر است و مفروض منتهی إلیه بودن او بود.

زینهار زینهار از این سـخنان، به گمان رسد که موجودات عالم امکان سـرای بی نقصان متّصف به هزار عیب و شـین حدوث و امکان و خباثات و نجاسات ظاهر و باطن را راه به عالم ذات کبریایی بوده باشـد، کلّا و حاشا، دسـتم بریده و زبانم لال، چشم و گوشم کر و کور باد، اگر این مقصود بود (۴).

در حقّ من به درد کشی ظنّ بدمبر کالوده گشت خرقه ولی پاک دامنم

و بل مقصود این است که حقّ-سبحانه تعالی-اشیا را مِن حَیث الوجود والکمال داراست به نحو اعلی و اشرف، به حیثیّتی که نه اشیاء در آن مرتبه و نه صفات لایق ایشان در آن مرتبه؛ چه نسبت خاک را با عالم پاک

۱- ۱) . ن ک: الکافی، ج ۱، ص ۶۳، [۱] ضمن ح ۵؛ التوحید، ص ۱۰۴ ح ۲.

۲- ۲) . ن ک: الشافی فی الإمامه، ج ۱، ص ۸۴.

۳- ۳) . در حاشیهٔ نسخه: مؤثر در وجود الا یکی نیست در این حرف شگرف اصلا شکی نیست .

۴- ۴) . در حاشیهٔ نسخه: سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هر گز نشد و الله اعلم .

بل مستجمع جميع كمالات حميده و حاوى همهٔ صفات محموده، به نحوى كه لايق ذات اقدس و اشرف اوست و به اين قاعده تصحيح علم حقّ-سبحانه و تعالى -قبل از ايجاد به مخلوقات مى نماييم؛ چه علم حقيقى، حضور وجود معلوم است نزد عالم، لاسيّما على نَحو الأكمل و همچنين تصحيح بودن ذات حقّ فاعل مختار نه موجب، كه از ضروريّات دين مبين و عقل متين است؛ چه فاعل مختار آن است كه فعل او مسبوق به علم و ارادهٔ معلول بوده باشد و يا لازمش اين است [كه] گويم به زبان ديگر، كه دهندگى و بخشايندگى كمالات مر غير را بى دارايى آنها نمى شود، عوام و اهل ظاهر از علما اين را نسبت به قدرت مى كنند و باريك بينان تصحيح قدرت بدين نحو مى كنند و از اينجا ظاهر مى شود، سرّ قضّهٔ آن بسيط الحقيقه كالعقل و مافوقه كلّ الأشياء و مسألهٔ كثرت در وحدت كه مشهور است (۱).

فعالمُ الذات فى وحدته الحقيقيّه و بساطته الصرفه كثيرٌ جدّاً، بحيث لا يَعزبُ عَن علمه مِثقال ذَرَّه فى الأَرض، و مِنَ المعانى والمَفاهيم الّتى فى أرض الملك، و لا فى سَماء الملكوت والمفاهيم الغير المتناهيه عدّ احدّ لاسم اللّه والموجودات لذات اللّه، مع أنّه لا اسمَ له، و لا رسمَ، و لا جنسَ، و لا فصلَ، فلا حدَّ له و لا برهان عليه، تأمّل تَفهم إن كنتَ من أهله، و خُذ ما أتاك اللّهُ و كُن من الشاكرين لجنابه؛ فإنّه فتح بابَ الأسرار و فهم بعض من الأحاديث الصعب والمستصعَب الموروثه عَن المنشأ، عليهم و على آبائهم ألف تحيّه و سلام. درين مشهد كه انوار تجلّى است سخن دارم ولى ناگفتن اولى است

و بعضى از علماى معاصرين كه سخن در معرفت و عرفان دارد، مشايعاً له بعض الأطفال المحصّلين المقلّدين اين گونه سخنان ما را از قبيل تكلّم در ذات حقّ، كه

۱- ۱) . در حاشيهٔ نسخه: ولى جز زيركان اين را ندانند دريغا زير گردون زيركى نيست .

مَنهیٌّ عَنه ب «لا تَفَکّروا فی اللّه، بَل تَفَکّروا فی آلاء اللّه» (۱)دانسته (۲)و این خلطی است واضح؛ زیرا که آنچه گفتیم و می گوییم از نتایج تفکّر فی آلاء اللّه و از ثمرات نظر در آفاق و أنفس الموعوده بقوله تعالی: «سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی اَلْآفاقِ» ۳ و «فِی أَنْفُسِکُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ» ۴ بلکه از فوائد: «أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ» است، تأمّل تَجِد و نسبت مکن کلام مرا به خطایت و به تخمین نسبت توکّل نتواند داد به هر خار و خسی.

پس لازم آمد عالم احدیّتی که آن عالم ذات و عالم عماء و عالم عدم اشیا-کَما رُوی أنّه خَلَقَ الأَشیاءَ مِنَ الْعَدَم (۳)-و عالم مَجْمَع بَحْرَیِ الجلال والجمال، واللطف والقَهر، والرحمه والغضب؛ و عالم الکلّ فی وحدته-کَما رُوی أنّه سَمیعٌ بِکُلّه، و بَصیرٌ بِکُلّه، مِن غَیر أن یکونَ لِکُلّه بَعضٌ (۴)-و عالم عالِمٌ إذ لا مَعلومَ (۵)و عالم واحدیّتی و آن عالم اسما و صفات است و بَحْرَیْ جمال و جلال و عالم ثبوت معانی دونَ وجودشان از جهت اندماج و استهلاکشان و عالم ذرّ اوّل-و این عالم و فضائی است بسیار وسیع، به حیثیّتی که غیرمتناهی است-و عالم اوّل که فوق این عالم است، غیرمتناهی است بما لایتناهی.

قالَ الشیخُ الرئیس، عَلی ما نَقَلَ عنهُ صَدْرُ الحُکماء فی أسفاره:

إنّ العالَمَ الأهلی کثیرٌ جِدّاً بحیث لا ینثلم وحدته الذاتیّه (۶).

پس به علم و مشیّت و قدرت و اراده و اختیار، بدون شائبهٔ ایجاب و اضطرار به

۱- ۱) . کنزالعمّال، ج ۳، ص ۱۰۷، ح ۵۷۱۴؛ تفسیر ابن أبی حاتم، ج ۳، ص ۸۴۲ ([۱]با اختلاف اندک در الفاظ) .

۲- ۲) . در حاشیهٔ نسخه: در آلاء فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حقّ محض گناه است .

۳- ۵) . ن. ک: المصباح، کفعمی، ص ۲۵۷؛ [۲]البلد الأمین، ص ۴۰۹؛ [۳]بحارالأنوار، ج ۹۱، ص ۳۹۴. [۴]

۴- ۶) . ن. ک: الکافی، ج ۱، ص ۸۳، ح ۵. [۵]

۵- ۷) . الکافی، ج ۱، ص ۱۴۰، ذیل ح ۶؛ [۶] التوحید، ص ۵۶، ح ۱۴؛ أعلام الدین، ص ۶۴؛ [۷]مجموعه ورّام، ج ۱، ص ۲۲۴. [۸]

۶- ۸) . ن. ک: الأسفار الأربعه، ج ۸، ص ۲۱۶.

عنایت ازلیّه و به محبّت ذاتیّه-کما أشارَ إلیه فی الحدیث القُدسی-ایجاد نمود و به ظهور آورد اعیان ثابته و ذوات معلومهٔ اشیا را به ایجاد دفعی و به التفات و نظر واحد، شد این کثرت از این وحدت پدیدار (۱).

کاکل مشکین به دوش انداخته وز نگاهی کار عالم ساخته

و به کرشمه واحده ربوده دل هر برنا و پیر را؛ به یک کرشمه زلیخا وَشی دل ما را چنان ربوده که یوسف دل زلیخا را (۲)

و منعکس گردانید مر مرایای مقابلات اشیا را به محض تقابل؛ تجلّی کوه را بگداخت ای آیینه حیرانم تو با این نازکی چون طاقت دیدار آوردی

و متجلّی گردانیده اشیا را به ظهور واحد و تجلّی جمعی؛ إذ الواحدُ لا یصدُرُ إلّا عَنِ الواحِدِ (۳)، نه از نقص و عجز، بلکه از قوّت و شدّت؛ زیرا که بزرگ کارش بزرگ و دارای همه، فعلش بخشودن به همه است، پس ظاهر و به وجود ظهور آمد، آنچه آمد ولیکن هر چیز در سر جای خود؛ «وَ ما مِنّا إِلّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ» ۴ ، که اگر آنچه در سر جای خود خلق نشده بودی، آن شی نبودی. واجب به جلوه گاه قدم تا نهاده گام

پس ماء وجود منبسط که آن عکس عالم احدیّت و عکس ذات و مقام «أَوْ أَدْنی» ۵ است، جاری شد در انهار معانی و قابلیّات، که حاکی عالم احدیّت و تبع اسما و صفات اند به دفعهٔ واحدهٔ غیر تدریجیّه نسبت به آب.

۱- ۱) . در حاشیهٔ نسخه: چوقاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد .

۲- ۲) . در حاشیهٔ نسخه: جمال اوست تابان ورنه هرگز زبودن واجد هر کودکی نیست .

۳- ۳) . در حاشیهٔ نسخه: باد درد آلود او مجنون کند صاف باشد صاق آهی چون کند .

یار ازل لا مکانی که اندر آن نور خداست ماضی و مستقبل و حالش کجا است (۱)

ولیکن نظر به قاعدهٔ امکان الأشرف فالأشرف که از مبنیّات و محقّقات نزد ما است، عقل کلّ شد، ثمّ نفس کلّ و در طی آنها عقول و نفوس متعدّده به اعتبار القابلیّات عرضاً و طولاً ثمّ خیالُ الکلّ، ثمّ طبیعه الکلّ علی کثرتهما، ثمّ مادّه الکلّ و جسم الکلّ، و فی طینها ثلاثهُ عشر جسماً کلّیاً من البَسائط، ثمّ المرکّبات از تامّات و ناقصات از معادن و نبات و حیوان، ثمّ الإنسان که مظهر جمیع صفات و ملتقی بَحْرَیِ الجلال والجمال در مراتب خود: قوّه و ملکه و بالفعل و مستفاد و وصول نازل به منزل و سالک به مقصد بالتمام والکمال، در ضمن ختمی مآب-صلوات اللّه و سلامه علیه و آله-ثمّ ورثهٔ او و عترتش به پیروی آن بزرگوار، ثمّ الأنبیاء والأوصیاء والأولیاء والعارفین والمجذوبین السالکین والسالکین المجذوبین والزاهدین والعابدین والصالحین و المؤمنین، حسب تفاوت مراتبشان. درین ره انبیا چون ساربانند

و بیچاره آنانی که مثل من سوخته خرمن و باخته سرمایه، نه پای رفتن و نه جای بودن؛ مبادا کار کس زین گونه مشکل و در راه مانده؛ به میر کاروان از من بگویید که واپس مانده ای در کاروان است (۲)

قائلاً: «یا حَسْرَتی عَلی ما فَرَّطْتُ» ۴ ؛

۱- ۱) . در حاشیهٔ نسخه: به صحرا بنگرم صحرا ته وینم به دریا بنگر دریا ته وینم به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قدّ رعنای ته وینم .

۲- ۳) . در حاشیهٔ نسخه: تو که سود و زیان خود ندانی به یاران کی رسی هیهات هیهات .

در وقت بهار وقت کار و بار دزد نابکار برده بلبلی

باری، اگرچه ما فاتَ مَضی و مامضی لم یعد؛ بنشینم و صبر پیش گیرم دنبالهٔ کار خویش گیرم (۱)

و به مضمون حقّ نمون: «لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَهِ اَللّهِ» ۲ در نا امیدی بر روی خود نگشوده؛ به ناامیدی از این در مرو بزن فالی بود که قرعهٔ دولت به نام ما افتد

و به مفاد صدق مشحون: «وَ لا تَیْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اَللّهِ» ۳ باب روح و راحت بر روی خود باز نموده؛ از غم هجر مکن ناله و فریاد که من زده ام فالی و فریاد رسی می آید (۲)

دامن همّت بر کمر زده؛ چون نکردی ناله در فصل بهار در خزان باری قضا کن زینهار

به ریاضات شرعیّه جوارحی از طهارت؛

گر طهارت نبود کعبه و بتخانه یکی است،

و به عبادات مرضیّه؛ هوای خواجگیم بود خدمت تو گزیدم امید سلطنتم بود بندگی تو کردم

و به تعفّف و عصمت؛

نبود خیر در آن خانه که عصمت نبود؛

۱- ۱) . در حاشیهٔ نسخه: هزار قاصد آه از پیش فرستادم تو بی وفا رسیدی مگر به فریادم به آتش تو نشستم چو داد عشق برآمد تو ساقی ننشستی که آتشم بنشانی .

۲- ۴) . در حاشیهٔ نسخه: گفته بودم چو بیایی غم دل با تو بگویم چه بگویم که غم دل برود چون تو بیایی.

و تعلیم و تعلّم علوم متعلّقه به مبدأ و معاد؛ درس اگر قربت نباشد ذو غرض لیس درساً إنّه بئسَ المَرَض

و معاونت برّ و ارتکاب خیرات و دستگیری زیردستان؛ ای که دست می رسد کاری بکن پیش ازان کز تو نیاید هیچ کار (۱)

و به مجاهدات تخلیهٔ اخلاق ذمیمه و صفات رذیلهٔ شیطانیّه. خلوت دل نیست جای صحبت اغیار

و به مکاسبات تحلیهٔ اخلاق حمیده، و به کسب صفات مرضیّه؛ رضا بداده بده وز جبین گره بگشا که فکر هیچ مهندس چنین گره نگشاد

و به تکذیب عقاید باطلهٔ مخالفه با شریعت غرّای نبویّه-علی صادعها ألف سلام و تحیّه-و تصدیق به حقایق ایمانیّه، شاید خود را از نیّت ضلال و ناویهٔ نکبت و وبال بیرون آورده، به مضمون: «المَیسورُ لا یسقط بالمَعسور» و إنّ ما لا یُدرکُ کلُّه لا یُترکُ کلّه، (۲)برخی از گندهای سیّئات و ذمایم اخلاق و معتقدات، از پای طایر نفس باز نموده، امید چنانکه حضرت کریم وفیّ سریع الوفا وعده فرموده که: «هر که یک قدم به من نزدیک شود، من ده قدم به او نزدیک خواهم شد» (۳)؛ به علاوه قرب یک قدم زما می کند پای تو ده قدم

پر و بال قرب عطا فرموده، به متابعت و همراهی قافله سالاران، پیمایندگان طریق وطن؛ این وطن مصر و عراق و شام نیست این وطن شهریست کان را نام نیست (۴)

و به همبازی طائران آشیان اصلی پرواز نموده؛

۱- ۱) . در حاشیهٔ نسخه: خوشا آنان که اللّه یارشان بی که حمد وقُل هواللّه کارشان بی خوشا آنان که دائم در نمازند بهشت جاودان بازارشان بی .

۲- ۲) . عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۵۸، ح ۲۰۷. [۱]

۳- ۳) . حدیث چنین است: «من تَقَدّم إلیّ شبراً تقدّمتُ منهُ ذراعاً» ، الرسائل العشر، ابن فهد حلّی، ص ۴۱۶. [۲]

۴- ۴) . در حاشیهٔ نسخه: به هر جای که جانان من آنجاست تنم اینجا ولی جان من آنجاست .

تو را به گنگرهٔ عرش می زنند صفیر ندانمت که بدین دامگه چه افتاده است

خود را از مهلکهٔ نقصان و جهل که سبب بُعد از حقّ و مقصد حقیقی است بیرون برده؛ در خرقه چو آتش زدی ای عارف سالک جهدی کن و سر حلقهٔ رندان جهان باش

به وادی امن و قرب حقیقی که عالم مسبّب از کردار صواب و ادراک حقایق و فعلیّت کمالات و تخلّق به أخلاق اللّه است، به برکت پیشروان و به امداد از باطن بزرگواران رسیده باشیم؛ ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید

و ذات حقّ چنانکه گذشت، وجود صرف و بحت است که در آن مرتبه بی همه است؛ کان اللّه و لم یکن معه شیء (۱)و (۲)نقل است که سؤال کردند از امام جعفر صادق علیه السلام از این حدیث، فرمودند: الآن کما کان (۳).

و بعضی گویند که: این سؤال و جواب از جنید اتّفاق افتاده.

و در مرتبهٔ واحدیّت با همه، یعنی با علم به همه «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ» ۴ و عکس و پرتو آن ذات اقدس که در لسان احادیث مسمّی است به مشیّت؛ خلق اللّه خلق الأشیاء بالمشیّه والمشیه بنفسها (۴)و در لسان قرآن به ماء الحیاه: «وَ جَعَلْنا مِنَ اَلْماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» ۶ و در لسان حکما به وجود منبسط و در لسان عرفا به نفس رحمانی و فیض مقدّس والذات هو الأقدس و به حقیقت محمّدیّه و غیر ذلک، او هم نیز مثل اصل کلّ است در وحدتش؛ و الّا ترکیب در جاعل و فاعل تعالی لازم می آید.

۱- ۱) . در حاشیهٔ نسخه: عکس روی تو در آیینهٔ جام افتاد عارف از خندهٔ می در طمع خام افتاد .

۲- ۲) . ن. ک: بحارالأنوار، ج ۵۴، ص ۲۳۴. [۱]

۳- ۳) . ن. ک: التوحید، ص ۱۷۹، ح ۱۲؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۳۲۷. [۲]

۴- ۵) . التوحید، ص ۱۴۷، ح ۱۹ و ص ۳۳۹، ح ۸ (با اختلاف اندک در هر دو مورد) .

پس او وجود و حیثیّت ایجاد همه و رحمه للعالمین است و از اینجا است که گفته اند: مؤثّر در وجود الّا یکی نیست

و إن لا- مؤثّر فی الوجود إلّااللّه، و قال عزّ من قائل: «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اَللّهِ» ۱ بعد از آن که نسبت داده سیّئات را به ذات عبد و حسنات را به ذات حقّ، ولی از ترتّب قابلیّات فی نفسها و تقدّم بعضی بر بعضی فی ذاتها، اختلاف در قبول این فیض و وسایط در ظهور این عکس پیدا شد؛ و الّا فما فی خلق الرحمن من تفاوت (۱).

پس تفاوت موجودات عقلاً و نفساً و طبعاً و مادّه و جسماً، ملکاً و ملکوتاً، سرمداً و دهراً و زماناً، از اختلاف مُظهر و ظاهر فی نفسه نی، بل به سبب اختلاف مراتب مظاهر و ترتّب مجالی است، پس از راه نظر به فاعل واحد و فعل واحد، کما قال: «وَ ما أَمْرُنا إِلاّ واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» ۳ أو هو أقرب، جای اعتقاد به نفی سببیّت در وجود است از اشیاء «از سبب سوزیش سوفسطائیم» ؛ و از ترتّب اشیا فی أنفسها که موجب امتناع ظهور و وجود مؤخّر است مادامی که مقدّم موجود و ظاهر نگردیده، لازم آید صحّت استناد اشیا، بعضی را به بعضی فاعلاً و سبباً معدّاً و شرطاً و جزاءً، «از سبب سازیش من شیداییم» ، فلا جبر و لا تفویض، بل أمر بین الأمرین، کما قال الجعفر الصادق علیه السلام (۲).

پس وجود و ما بِهِ الإیجاد کلّیّهٔ اشیاء بحذاء احدیّت حقّ تعالی است و معانی و ذواتشان به ازای واحدیّتش؛ و از اینجا ظاهر شد که وجود منبسط حقیقت محمّدی و رحمه للعالمین است، حاکی ذات و تبع و صفت اوست در خارج، نه چون نعتیّت

۱- ۲) . اشاره به آیهٔ سوّم از سورهٔ ملک (۶۷) [۱] دارد که فرمود: «ما تَری فِی خَلْقِ اَلرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ» .

۲- ۴) . التوحید، ص ۲۰۶؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۲۴، ح ۱۷؛ [۲]الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۱۴؛ [۳]روضه الواعظین، ج ۱، ص ۳۸. [۴]

معنی و مفهوم که از امور ذهنیّه انـد؛ چه روح نعـتیّت، تبعیّت است و او نه خـالق است و نه مخلوق؛ زیرا که خـالق معطی وجود است و او نفس وجـود اشـیا است، نه معطی وجود دیگر و نه مخلوق؛ زیرا که مخلوق قابـل وجود است از حقّ و او نفس وجود منبجث از حقّ است، نه قابـل وجود از حقّ، چنـانکه حضـرت امـام رضـا علیه السـلام به عمران فرمود که: اوّل ما صـدر نه صانع است و نه مصـنوع، بل صنع است (۱)؛ با اسـتدراک به اینکه واسـطه و شـیء ثالثی ثابت نکردم و لمّش این است که حکایت و ظـلّ شـیء ورای آن شـیء نیست در وجود و از انبجاثش از شـیء، چیزی از او کم نمی شود و بر افزودن بر او چیزی بر او نمی افزاید، چنانکه در اظلال محسوسه به این نحو است.

پس ذات، خـارجیّه ای اسـت حـاکیه از ذات اوّل تعـالی و ذاتی از برای او نیسـت ورای ظلّیّـه و به تبعیّت و حکـایت احـدیّت و مسـتلزم جمیع معـانی و صـفات و این مقـام منتهـای سـیر سالکین است و قصوی منزل سائرین و غایت آمال مجتهـدین از انبیا و اوصیا و اولیا و وصول هر یک به مقامی از اوست و بالتمام مقام ختمی مآب-صلوات اللّه و سلامه علیه و آله-است و اولادش و این مقام بالبلاغ والعمال میسّر نمی گردد و الّا بتوحید و فنای رابع که مختصّ پیشوایان ما است و به بلاغ به این مقام متحقّق می شود ولایت تامّه که نتیجهٔ سـیر از خلق به حقّ است و این مقام در نزد عرفا مسمّی به مقام جمع است و در هر یک از اولیا قوّتی باشـد کـه مسـتور نگردد و از خلـق به حقّ بـا عصـمت فطریّه و نفس ملکوتیّـهٔ الهیّه مبعـوث می گردد از برای تشـریع و تکمیل ناقصـین و این مقـام ثـانی مسـمّی به جمع جمع است، چنـانکه زبـده السـالکین شـیخ محمود در گلشن راز در وصف مولای ما فرمود: جمال جان فزایش شمع جمع است مقام دلگشایش جمع جمع است

و از اینجا است که فرموده اند: أبیت عند ربّی یطعمنی و یسقینی (۲)و لنا مع اللّه حالات نحن

۱- ۱) . ن. ک: التوحید، ص ۴۱۷، ح ۱. [۱]

۲- ۲) . المناقب، ابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۱۸۴؛ عوالی اللئالی، ج ۲، ص ۲۳۳؛ [۲]بحارالأنوار، ج ۶، ص ۲۰۸. [۳]

فیها هو و هو فیها نحن و هو هو و نحن نحن (۱)و به حسب این مرتبه و مقام است که موصوف به یداللّه و مرسوم به قدره اللّه و مشهور به خالقیّت ارض و سَما و غیر ذلک شده اند و از اینجا است که فرمود استادنا و استاد البشر، العقل الحادیعشر، الحکیم الأفخم والفیلسوف الأعظم ملّاعلیّ النوری-أطال اللّه عمره و أدام إقباله و إفادته-: غالی گوید علی خدا می باشد

و از اینجا مشخّص شده که صفت، منحصر در معنی و مفهوم نیست، بلکه امر عینی و موجود خارجی شاید که صفت باشد چون نفس رحمانی و ضربی از عقول و ملائکهٔ عرشیّه که جهت و ظهور در ایشان غالب و حیثیت اِنّیّه و امکان مختصّ است و جمیع صفات جلال و جمال را اوّل مقام مصداق حقیقی باشد و ثانی مصداق اضافی و از این جمله است مفهوم و صفت عزّت و جلال و مجد که مصداق حقیقی اینها احدیّت حقیقیّه است و مصداق اضافی احدیّت اضافیّه.

[شروع در شرح حدیث]

پس از تمهید این اصول و بعد از تشیید این ارکان و تأسیس این بنیان، شروع در شرح حدیث شریف نموده و به قدر فهم قاصر و به مقدار قابلیّت این ناقابل، در مقام توضیح و تبیین برآمده می گوییم:

می فرماید (واللّه و رسوله أعلم) : قسم به عزّت و عزیزی و احترام و بی مانندگی و نایابی مثل من، که حقیقت آن ذات احدیّت حقیقیّه است و یا احدیّت اضافیّه که حقیقت محمّدیّه و علویّه-علیهما و علی آلهما الصلاه والسلام-است و قسم به جلال من، که اشاره است به صفات تنزیهیّه، که تعبیر از آن به صفات جلال می کنند و قسم به

۱- ۱) . ن. ک: الکلمات المکنونه، فیض کاشانی، ص ۱۱۴؛ مصباح الهدایه، ص ۶۷؛ اللمعه البیضاء، ص ۲۸؛ مکیال المکارم، ص ۲۹۵.

مجـد و کمال من، که اشاره به صـفات ثبوتیّه است که تعبیر از آنها به صـفات جمال کرده می شود و حقیقت و مصداق هر دو احدیّت است: حقیقیّه و یا اضافیّه.

و قسم به حقیقت ارتفـاع و اسـتعلای من بر عرش و محـلّ تسـلّط و فرمـان من و مراد به آن مثـل سابق، احـدیّت حقیقیّه است یا اضافیّه، نه مجرّد معنی و مفهوم مصدری نسبی ظلّی ذهنی.

و مراد از عرش، جمیع مخلوقات و مهیّات اشیا است از ذرّه إلی ذرّه؛ و یا فلک اطلس کما هو المشهور.

قوله: لَأُقَطِّعنّ أملَ کلّ مُؤمِّل غیری بالیَأس.

«اُقطِّعنَّ» نفس متکلّم وحـده است از فعل مضارع مجرّد و یا مزیـد فیه از باب تفعیل و بناء تفعیل نه از برای تعدیه است؛ چه قطع از افعال متعدّیه بنفسها است، بلکه از برای مبالغه و تکثیر است.

و «مؤمّل» اسم فاعل مزیـد فیه است به دلالت سیاق و صورتش محتمل اِفعال و تَفعیل است، لکنّی وجدتُ بناءَ التفعیل من الأمل دونَ الإفعال، کما فی دُعاء صـلاه الوتر بعـدَ رَفع الرأس مِنَ الرکوع، فی قوله علیه السـلام: فَما أجد لی شافعاً إلیک سوی معرفتی بأنّک أقرب من رجاه الطالبون، و لجأ إلیه المُضطرّون، و أمّل ما لدیه الراغبون (۱).

و فاعل «اُقطّعنّ» ضمیری است مستکنّ در او که محلّی است به «نا» و لام در جواب قسم و نون از برای تأکید است.

و «أمّل» مفعول، و مضاف بکلّ؛ و «کلّ» مضاف به «مؤمّل» و او مضاف به «غیر» و «غیر» مضاف به یا.

و «بالیـأس» متعلّق است به «اُقطّعنّ» ؛ یعنی قسم بما تقـدَّمَ از صـفات، که هر آیینه البتّه قطع می کنم و می برّم به ناامیـدی، امل و آرزوی هر کسـی را کـه طلب کنـد آرزوی خـود را از غیر من، یعنی هرگز به مقصـد و آرزوی خـود نخواهـد رسـید؛ زیرا که مطالب و

۱- ۱) . مصباح المتهجّد، ص ۲۷۹، ح ۳۸۷؛ [۱]مفتاح الفلاح، ص ۲۶۰؛ [۲]بحارالأنوار، ج ۹۲، ص ۲۰۳، ح ۳۷ ([۳]به نقل از جنّه الأمان) ؛ [۴]مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۴۲، ح ۱۴۶۸۶. [۵]

غایات که آرزو و طلبِ نیلی به آنها می کنند، از وجود و موجوداتند و ایجاد هر صفت کمال و موجودات منحصر به ذات پاک صانع بی چون است. چنانکه سابق ذکر یافت. پس طلب از غیر حقّ تعالی، مثل طلب آب از سراب و دلو انداختن در چاه خالی از آب و زراعت در شوره زار است، به یقین همچو کسی ناامید و به مطلوب نخواهد رسید، خواه از مطالب دنیا و خواه از عقبی باشد، ولیکن در توسّل به غیر ذات حقّ از حیثیّت سبب و شرط، منع و حرجی نیست، چه از سابق، در مقدّمه معلوم گردیده که اشیا را ترتّبی و نحو سببیّتی نسبت به همدیگر می باشد، ولیکن تسبیب و سبب قرار دادن جناب اقدس الهی؛ زیرا که سبب نیز در وجود خود، در حدوث و در بقا در هر آن، محتاج به جناب اقدس الهی است. به اندک التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالب ها

بلکه تأثیر سبب و مدخلیّت هر موقوف علیه، در حصول موجودی و کمال موجودی از ارزاق و غیره از مراتب سببیّت و مدخلیّت مسبّب الأسباب و جاعل تعالی است و در ادعیهٔ مأثوره: اللّهم یا سببَ من لا سببَ له، یا سببَ کلِّ ذی سبب، و یا مُسبّبَ الأسباب مِن غَیر سببٍ (۱)إلی آخر الدعاء.

و حضرت شاه اولیا در دیوان خود می فرمایند: الرزق مقسومٌ لا یزیدُ و لا ینقصُ بالسعی ولکن جدّ و أحسن الطلب (۲)

چون دیوان حاضر نبود، گویا زیاده [و] نقصانی در بیت [به] هم رسید.

الحاصل، توسّل به اسباب در تحصیل مسبّبات از حیثیّت اینکه جناب اقدس الهی اینها را به حسب عادت، موقوف علیها قرار داده، غیر مذموم، بل ممدوح و عین توسّل به مسبّب الأسباب است و «إنّما الأعمالُ بالنّیات» (۳).

۱- ۱) . المجتنی من دعاء المجتبی، ص ۱۱۱؛ المصباح، کفعمی، ص ۱۷۰. [۱]

۲- ۲) . این بیت در دیوان منسوب به امام علی علیه السلام یافت نشد.

۳- ۳) . تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۸۳، ح ۲۱۸؛ مسائل علیّ بن جعفر، ص ۳۴۶، ح ۸۵۲؛ [۲]دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۴؛ [۳]أمالی شیخ طوسی، ص ۶۱۸، ح ۱۰. [۴]

و امّا توسّل به اینها به نحوی که اینها را مستقلّ بدانند و غافل از حقّ شوند، مذموم و همچو کسی البتّه مقطوع الرجا خواهد شد، الّا من باب الاستدراج و مستدرج هم فی الحقیقه مقطوع الرجا است؛ چه منافع و غایات دنیوی، مثل «لا شیء» است در مقابل غایات اُخرویّه به حسب جلالت و دوام و او که محروم خواهد بود و «لِکُلِّ امْرِءٍ مانَوی» (۱).

قوله: و لأکسُونَّه ثوبَ المذلّه عند الناس.

«أکسونّ» نفس متکلّم وحده است از اوّل و ضمیر مستکن فاعل و «هاء» مفعول اوّل و لام در جواب قسم و «ثوب» مفعول ثانی مضاف به «المذلّه» و «عند الناس» متعلّق است به «المذلّه» .

و اعمال مصدر با لام هر چند ضعیف است، و لکن جائز است کما فی قوله: شدید النکایه أعدائه یخال الفرار یراخی الأجل (۲)

و مخلّ در فصاحت نیست و بنابر تسلیم گوییم که: بنابر ادای کلام بلیغ در این مقام نیست تأمّل.

و در «أکسونّ» استعارهٔ تبعیّه است؛ چه کسوت در لغت، موضوع از برای پوشیدن جامه است و لازمش احاطه به بدن است و تشبیه فرمودند احاطهٔ مذلّت و مستور شدن شخص به او [را] به احاطهٔ ثوب و لفظ موضوع از برای اوّل را استعمال فرمودند در ثانی، به مناسبت و مشابهت احاطه و مشتقّ فرمودند از او صیغهٔ متکلّم را، پس استعاره در مبدأ اصلیّه است و در مشتّق تبعیّه و ذکر ثوب به تخیّل است از برای استعارهٔ مذکوره و اضافهٔ ثوب به مذلّت از باب اضافهٔ مشبّه بِه است به مشبّه و معنی کلام-اللّه و رسوله أعلم-: و هر آئینه می پوشانم آن طلب کنندهٔ آمال خود از غیر من را در نزد مردمان، جامهٔ ذلّت و لباس خواری و انفعال و شرمساری؛ زیرا که غرض طالب از مطلوب رفع نقصانی و رفع عیبی از خود و تخلیه از شینی و تحلیه به حلیهٔ

۱- ۱) . همان مصادر.

۲- ۲) . ن. ک: شرح الرضی علی الکافیه، ص ۴۱۰؛ [۱] شرح ابن عقیل، ج ۲، ص ۹۵؛ خزانه الأدب، ج ۸، ص ۱۲۹. [۲]

دنیوی و یا اخروی از برای ترفّع بر غیر و یا استکمال خود-فی نفسه-بود و بعد از اینکه به غایتش نرسید و به نقصان و عیب باقی ماند در عاجل و آجل، نزد خدا و خلق، خوار و منفعل خواهد ماند و اگر من باب الاستدراج رسید، در آجل در نزد خدا و اهل محشر خوار و ناامید خواهد ماند.

قوله: و لأُنحینّه من قربی، و لأُبعدنّه من فضلی و وصلی.

«أُنحینّ» نفس متکلّم وحده است از فعل مضارع مزید فیه، از باب اِفعال و یا تفعیل؛ و ظاهر ثانی است من النحو من الجانب.

و لام توکید قسم است و ضمیر فاعل و «هاء» مفعول «من قرب» متعلّق است به «أُنحینّ» مضاف به یای متکلّم.

و «لأُبعدنّه» عطف است بر «أُنحینّ» و «من فضلی» متعلّق به او و «وصلی» عطف است به «فضلی» ؛ یعنی و هر آیینه به کنار می اندازم او را و هر آیینه دور می کنم او را از فضل و رحمت من و از وصل و نزدیکی من؛ زیرا که افاضهٔ نَعماء و کمالات و تقرّب و وصل آن جناب، به توجّه و التفات به سوی اوست و بعد از اینکه طالب مُنی، منایای خود را از غیر حقّ خواست و خود را به تضرّع به درگاه او-کما قالَ: «اُدْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ» ۱ ، مستعدّ نگردانید، اعطا و انعام به او در غیر موقع خواهد بود و این منافی صفت حکیم و جواد است؛ چه حکمت، راست گفتار و درست کردار بودن است و جود، بخشودن به مستحقّ است لا لِعِوَضٍ و لا لِغَرَضٍ و همچو شخصی معاند و غیر مستحقّ است، پس فضلش شامل وی نخواهد بود و چون وصل حقّ، زمانی و مکانی نمی باشد، بل به توجّه و التفات به جانب اوست و قاصر نظر به سوی غیر حقّ، به یقین دور از وصل و قرب حقّ باشد. حضوری گر همی خواهی از او غافل مشو حافظ [مَتی ما تلقَ من تهوی دَعِ الدنیا وأهملها]

قوله: أ یؤمّل غیری فی الشدائـد و الشدائـد بیدی و یرجو غیری، و یقرع بالفکر باب غیری، و بیدی مفاتیح الأبواب، و هی مُغلقه، و بابی مفتوح لمن دعانی.

همزه در «أیؤمّـل» از برای اسـتفهام انکـاری است و الّا حقیقت اسـتفهام در حقّ من لایعزب عن علمه مثقال ذرّه فی الأرض و لا فی السماء ۱متصوّر نیست، یعنی آیا آرزو می کنـد؟ غیر مرا در دفع شدایـد و مکاره و بلایا و مطالبهٔ دفع آنها در سوای من می کنـد و حال آنکه شدایـد و بلایا جمیعاً در دست من است؛ زیرا که مؤثّری و فاعلی غیر از من الّا به تسبیب من نیست، -چنانکه گـذشت-و آیا امیـدوار می شود از غیر من و می کوبد به فکر، درِ رحمت غیر مرا و به خواطر می گذراند و اعتقاد می کند که همـهٔ مـآرب و مقاصـدش و یا بعضـی از آنها را دیگری می توانـد برآورد؟ ! و حال آنکه در دست من است کلیـدهای درهای جمیع حاجـات از انعـام و افضـال و رفع محن و آلام و این ابواب خزائن حاجات بسـته شـده است به نیستی و فنای ذاتی و کلید معدومات در دست کیست که قدرت تامّهٔ عامّه بر ایجاد اشـیاء داشـته باشد و غیر حقّ-سـبحانه و تعالی-در سـرمایهٔ وجود خود محتاجنـد به او، پس سؤال و کوفتن درِ رحمتِ غیر حقّ تعـالی، از قبیل اسـتعاره از مسـتعیر و سؤال از محتاجِ فقیر است؛ از خلق همرهی طلبیدن چه گُمرهی است خاکت به سر مگر تو به حقّ آشنا نیِی

و حاصـل کلاـم انکـاری است از حقّ-سـبحانه تعـالی-و توبیـخ است مر کسـی را که امیـدوار و چشم داشت از غیر اوست و به صورت استفهام درآوردن، با اینکه مقصود این است که نبایست این عمل از او صادر شود، از برای بیّنه بر شناعت این عمل، به حیثیتی که قابل جزم به صـدور این عمل عقلاً نبوده و نهایت مقام جای شکّ و اسـتفهام باشـد؛ به علّت قرائن و علامات قالعه و قاطعهٔ رجایِ از غیر که فقرایند.

قوله: وبابی مفتوحٌ لمن دَعانی.

و درِ انعام و اعطای من گشوده و باز است از برای کسی که بخواند مرا، چنانکه

فرمود: «اُدْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ» ۱ . یعنی: بخوانید در انجام مطالب و برآوردن حاجات، مرا، تا اجابت کنم از برای شما. تو با خدای خود انداز کار و دل خوش دار که رحم اگر نکند مدّعی خدا بکند

قوله: فمن ذّا الذی أمّلنی لنوائبه فقطعته دونَها.

یعنی: کیست آن چنان کسی که آمد به نزد من و به درِ خانهٔ من آمد از برای دفع محن و صوادم و مهنِ وارده بر او، پس قطع کرده باشم من او را در نزد آن بلایا و دفع بلایا از او نکرده باشم؟ ! و کسی نیست که به من پناه آورده باشد و من او را پناه نداده باشم، پس اگر دیده شود که کسی ملتجی به خدای تعالی شده و جناب اقدس الهی، دفع بلا از او ننموده، جزم بایست نمود که او در دل، پناه به خدا نیاورده بود مگر به ظاهر و لسان و در حقیقت و در قلب، توجّه التجایش به احدی از مخلوقین بوده است و یا اینکه در مقابل اضعاف آنچه وارد شده برو، تلافی در عاجل و یا آجل می نماید.

و استفهام در این کلام، مثل سابق حقیقی نیست، بلکه انکاری است و به صورت استفهام درآورده اند از برای بیّنه برین که با راست گفتاری و درست کرداری و دروغ و لغو مرتکب نشدن من [را] و با احاطهٔ علم من به هر شیء، حتّی به التجای عبد و قدرت تامّهٔ عامّهٔ من بر هر شیء و از این جمله دفع بلیّهٔ عبد است و با نبودن بخل و فتنه در من، البتّه نیست جای جزم به جزم نمودن ایشان، به قطع کردن من آرزوهای مردم را، چنانکه بعضی عباد جزم می کنند و متوسّل به غیر من می شوند، بلکه منتها جای شکّ است در جزم و اعتقاد بدِ ایشان و قابل استفهام باشد.

قوله: و من ذا الذی رجانی لعظمتی فقطعت رجائه.

یعنی: کیست آن چنان کسی که امیدوار باشد از من و چشم به راه عنایت و فیض و انعام من داشته باشد از جهت بزرگواری من، پس ببرّم آرزوی او را از من؟ !

و استفهام از برای انکار است، یعنی: نیستم من قاطع امیدهای مردم و تصویر کلام

به صورت استفهام، به جهت نکته ایست که سابق ذکر کردیم.

قوله: و جعلت آمال العباد عنّی محفوظه، فلم یرضوا بحفظی.

یعنی: گردانیدم آرزوهایی که بندگان من از من دارند و مطالب و مقاصدی که از من می خواهند، مظبوطه، اوّلاً در عالم قضاء و مافوق؛ و ثانیاً در لوح محفوظ، پس در الواح قدریّه، چنانکه در قرآن عزیز فرمود: «وَ لا رَطْبٍ وَ لا یابِسٍ إِلاّ فِی کِتابٍ مُبِینٍ» ۱ ؛ و کتاب مبین مُفسَّر به لوح محفوظ شده، پس راضی نشدند عباد من به حفظ و ثبت من و الّا حفظ من از برای این بود که هر یک از آمال را در وقت حاجت و مصلحت برآورم و ایشان که به در خانهٔ دیگری می روند، معلوم است که راضی به حفظ و ثبت من نشده اند به توهّم غفلت از من و یا بخل و فتنه و یا از توهّم عجز و ناتوانی، تعالی رَبُّنا عمّا یَظُنُّونَ، نَعوذُ باللّه مِن شُرُور أَنْفُسِنا و مِنْ سَیِّئاتِ أعمالنا و مِنْ مَفاسد عَقائدنا.

قوله: و ملأت سمواتی ممّن لم یملّ من تَسبیحی.

یعنی: مملوّ و پر گردانیدم آسمان های مرا از کسانی که ملائک سماوات باشند، ملول و خسته نمی شوند از تسبیح و تمجید من، چنان که در حقّ ایشان در سورهٔ نحل فرموده: «وَ لِلّهِ یَسْجُدُ ما فِی اَلسَّماواتِ وَ ما فِی اَلْأَرْضِ مِنْ دابَّهٍ وَ اَلْمَلائِکَهُ وَ هُمْ لا یَسْتَکْبِرُونَ* یَخافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ» ۲ .

و در سورهٔ حم تنزیل: «فَإِنِ اِسْتَکْبَرُوا فَالَّذِینَ عِنْدَ رَبِّکَ یُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّیْلِ وَ اَلنَّهارِ وَ هُمْ لا یَسْأَمُونَ» ۳ .

ترجمهٔ آیه اوّلی-اللّهُ و رسُولُه أعلم-: از برای خدای تعالی خضوع و سجده می کنند چیزها که در آسمان هااند از کواکب سیّاره و ثابته و غیره و ملائکه و ایشان استکبار و تکبّر نمی ورزند از ذکر خداوند تعالی و می ترسند ایشان پروردگار خود را، که کائن است فوق ایشان-مِنْ حَیثُ الرُّتبه، لا مِن حیث المَکان-به عمل می آورند و

قیام می نمایند به هر چه که مأمور شوند از جانب جناب اقدس الهی بدان.

و ترجمهٔ آیه ثانیه، می فرمایند: بعد از اینکه امر فرمود در آیهٔ قبل، مر عباد را به سجدهٔ پروردگار و اگر تکبّر بورزند از سجدهٔ خداوند تعالی، پس جماعتی که در نزدیک پروردگار تواند، تسبیح و تنزیه می کنند از برای او در شب و روز و ایشان خسته و مانده نمی شوند، مثل انسان که اِعیا و خستگی از آب و آتش دست می دهد و از برای ملائکه، که مراد از «فَالَّذِینَ عِنْدَ رَبِّکَ» ایشان اند، خستگی و فتور نمی باشد؛ از جهت کمال قوّت و استحکام اجسامشان.

[قوله] و أمرتهم أن لا یُغلقوا الأبواب بینی و بین عبادی، فلم یثقوا بقولی.

یعنی: و فرمودم من ملائک آسمان های مرا، اینکه نبندند درهای عطایا و انعام و افضال را ما بین من و عباد من، در هر وقت و هر مکان که خواهند به سیر اقدام دعوات داخل شوند، مانعی از برایشان نباشد، پس وثوق نداشتند و اعتماد نکردند به قول من؛ و الّا به درِ خانهٔ دیگری نمی رفتند.

مخفی نماناد که حقیقت آسمان، جهت علوّ است که جهت لطافت وجود و نقصان مادّیّت و قوّت و قرب حقّ بوده باشد و مراد از ابواب، ذوات ملائکه و اجسام لطیفه ای است که محلّ تصرف ایشان است و قرار دادن ایشان در آسمانِ محسوس و تعیینشان در آنجا به جهت شرافت و لطافت جسم فلکی است که محلّ تصرّف مقرّبان درگاه اله شده است، چه نفس اشرف، مقتضی جسم اَلطف است و از اینجا است که حوادث عالم عناصر، از عطایا و نعم و بلایا و نقم و مهن و فتن را مستند به اجسام فلکیّه می کنند، چه در مقدّمه مذکور گردیده که با اعتقاد ما به انحصار تأثیرات در جناب اقدس الهی، اشیا در تأثّر و انوجاد و در قبول فیض و استفاضه مترتّب اند؛ چون عقول وسایط استفاضهٔ انفس ملکوتیّه اند از اوّل تعالی و همچنین انفس ملکوتیّه بأجسامها اللطیفه الشریفه، وسایط استفاضهٔ مادونند از اَنفس و اجسام و عالم عنصر و غیرها.

قوله: ألم یعلم [أنّ]مَن طرقَتْه نائبه من نوائبی أنّه لا یملک کشفَها أحَدٌ غیری إلّامن بعد إذنی.

حرف استفهام در «أَلَمْ یَعْلَم» مثل سابق، مستعمل در انکار است.

می فرماینـد: آیا ندانسـته است کسـی که رسـیده و وارد شـده او را بلیّه ای از بلایای نازله از جانب من، به درستی و راستی که شأن چنین است که قادر و مسلّط بر دفع و ازالهٔ آن حادثه، احدی غیر از من نیست مگر بعد از اذن من؟ !

حاصل: جای آن نیست که جزم کرده شود به ندانستن آن کس مذکور، از جهت وجود دلایل و شواهد مفیده، قطع از برای هر کس که کاشف الضرّ، کسی غیر از جناب اقدس الهی نمی تواند بود.

و قوله: و ما (۱)لی أراه لاهیاً عنّی أعطیتُه بجودی ما لم یسألنی، ثمّ انتزعتُه عنه، فلم یسألنی ردّه، و سأل غیری.

می فرمایند: چه چیز است مرا و چه باعث مرا، که می بینیم عبد مرا، معرض و روگردان از من و می بخشم او را به سبب جود و جوادیّت من، چیزی را که بنـدهٔ من درخواست نکرده از من، پس وا می گیرم آن چیز را از آن بنـده، پس سؤال نمی کننـد مرا که به او پس دهم و سؤالِ ردّ او از غیر من می کنند.

و حاصل کلام تعجّبی است از جناب اقدس الهی از حال بنده، که او را به این صفت و حال می بیند و به حسب ظاهر، سؤال از سبب و باعث این رویّهٔ مـذکوره است و سـبب-فی الواقع-جود جناب اقدس الهی و غفلت و خباثت عبد است و این معلوم وی است، ولی منظور، نفی و انکار عبد است که جای دیدن او به این صفت نیست.

قوله: أفیرانی أبدءُ بالعطاء قبلَ المسأله، ثمّ اُسأل فلا اُجیب سائلی.

می فرماینـد: آیا می بینـد بنـدهٔ من مرا که ابتدا کنم به بخشایش، پیش از درخواسـتن کردن از من، پس آنکه درخواست کرده شوم و از من بخواهد، اجابت نکنم سائل مرا و مضایقه کنم.

و اسـتفهام در اینجـا نیز بر وجه انکـار است، یعنی: نیست چنین و تصویر به صورت اسـتفهام از برای اشـاره به نظیر نکتـهٔ سـابقه است.

۱- ۱) . مصدر: «فما» .

قوله: أبخيلٌ أنا فيُبَخّلنی عبدی، أولیس الجود والکرم لی، أولیس العفوُ والرحمه بیدی، أولیس أنا محلّ الآمال، فمن یقطعُها دونی؟ !

می فرمایند: آیا بخیلم من در عطا، که بخل می ورزد مرا عبد من در سؤالِ حوائج خود را از من و بخل در سؤال و عدم سؤال از من مسبَّب از سوء اعتقاد بخل است در من و نیست همچنین که او اعتقاد کرده و آیا نیست بخشش و عطا از برای من و صفت و حال من و آیا نیستم من جواد و کریم؟ !

یعنی از عدم سؤال معلوم می شود که مرا، کریم و جواد نمی داند، نیست چنین که او اعتقاد کرده است. آیا نیست درگذشت از تقصیر و آمرزش و عطا در ید قدرت من، که بندهٔ من، سؤال از گذشتِ تقصیر و طلب مغفرت سیّئات عمل خود از من نمی کند؟ ! چنین است که بندهٔ من اعتقاد کرده و توهّم نموده؟ !

و آیا نیستم من تنها و بی شریک در محلّ توجّه و عرض آمال و آرزوها بودن، چنانکه عبد من توهّم کرده و الّا عرض آرزوها بر من می نمود و قطع سؤال از من نمی کرد و بد اعتقادی است که کرده، البتّه بی شریکم در انجاح مقاصد و محلّ امیدها بودن، پس کیست که قطع می کند آرزوها را از نزد من و به نزد که می رود؟ ! و قطع آرزو از نزد من یا به آرزو نکردن است و این از برای بندهٔ اجوفِ سراپا احتیاج، ممکن نه و یا به توجیه آمال است به جانب دیگری و کیست در دارِ وجود، که مؤثّر تواند بود غیر از من؟ ! واللّهُ هو الغنیُّ و أنتم الفُقَراءُ.

قوله: أفلا یخشی المؤمّلون أن یؤمّلوا غیری؟ !

می فرمایند: آیا پس نمی ترسند امیدواران قضای حوائج در امیدوار شدن از غیر من، از اینکه ناامید شوند و در هاویهٔ وبال و نکال افتاده، مقطوعُ الآمال حاضر و ملوم گردند؟ !

قوله: فلو أنّ أهل السماوات والأرض (۱)أملّوا جمیعاً، ثمّ أعطیتُ کلّ واحد منهم مثل أمّل

۱- ۱) . مصدر: «أهل سماواتی وأهل أرضی» .

الجمیع ما انتقص من مُلکی مثل عُضو ذرّه.

می فرمایند: پس اگر اهل و اشخاص آسمان ها و اهل زمین آرزو کنند و بخواهند جمیع ایشان حوائج خودشان را، پس ببخشم به هر یکشان مثل آنچه طلب کرده اند مجموع ایشان، کم نخواهد شد از مملکت من مثل مقدار عضو ذرّه ای از ذرّات.

و چگونه کم می شود به بذل و بخشش ملکی و حال آنکه من قیّم و نگهبان و آفرینندهٔ او باشم؟ ! و از اینجا است که در ادعیهٔ مأثوره مذکور است: یا من لا یزیدُه کثرهُ العطاء إلّاکرماً وجوداً (۱).

و سرّ این را از ما تقدّم استنباط می توان نمود؛ چه مذکور شده که او در غایت بساطت و صرافت سذاجت، دارای هر کمال متصوّر و ملحوظ و واجد هر اثر و وجود است-عَلی نَهج أعلی و أشرف-و فعل شیء، عکس آن شیء است و از کثرت عکس ها، نقصانی در عاکس لازم نمی آید، چنانکه اگر بتوان مرایای غیر متناهیه را در مقابل شخصی نگهداشت، در همهٔ اینها از او عکسی ظاهر می شود بدون اینکه چیزی از او بکاهد و اظهار عکس در همهٔ مرایا، مثل اظهار عکس در یکی از اینها است (۲)و جمیع این عکس ها را اگر بر شخص بیفزاییم، چیزی بر جسمش نمی افزاید، نه طولاً و نه عرضاً و نه عمقاً، و لا سواداً و لا بیاضاً.

و بالجمله زیادتی در عاکس نخواهد شد نه در جوهر و نه در عرض و آفرینش و اعطای وجود از حضرت، بی چون بر اشیا بدین منوال است؛ خدای تعالی را هر چند مثل نیست، امّا مثال هست (۳)و استفهام در همهٔ این عبارات انکاری است به نکته ای که

۱- ۱) . الکافی، ج ۳، ص ۳۲۸، ح ۲۵؛ [۱] مصباح المتهجّد، ص ۱۱۲ و ص ۵۷۷؛ فلاح السائل، ص ۲۵۶؛ [۲]مفتاح الفلاح، ص ۲۶۷. [۳]

۲- ۲) . در حاشیهٔ نسخه: صد هزار آیینه دارد دلبر مه روی من رو به هر آیینه کار و جان در او آید پدید .

۳- ۳) . در حاشیهٔ نسخه: «فَلا تَضْرِبُوا لِلّهِ اَلْأَمْثالَ» و «لِلّهِ اَلْمَثَلُ اَلْأَعْلی» . [نحل (۱۶) :۷۴ و ۶۰]. [۴]

گذشته است.

قوله: فیا بُؤساً للقانطین، و یا بؤساً لمن عصانی و لم یراقبنی!

می فرماینـد: پس بدا حال مر بندگانی که ناامیدند از رحمت من و بدا حال بندگانی که معصـیت و نافرمانی امر من می کنند و مراقبـهٔ من به عمل نمی آورنـد و متـذکّر من نیسـتند و غافل از من انـد؛ زیرا که عـدم مراقبت حقّ و غفلت از او منشأ نافرمانی و طغیان است (۱).

۱- ۱) . در پایان به خط مغایر با متن آمده است: قد اتفق الشـروع فی هذه الترجمه وختمها فی بلده رشت الجیلان فی المدرسـه المخروبه المدعوه بمدرسه آقا ابو الفتوح. . . هناک فی زمانه منه عفی عنه.

۱۸- شرح حدیث «نیّه المؤمن خیر من عمله»

اشاره

سلیمان بن عبداللّه ماحوزی بحرانی

(د ۱۱۲۱ ق)

تحقیق

محمدحسین درایتی

ص:۴۵

مؤلف

اشاره

سلیمان بن عبداللّه بن علی ماحوزی سِتراوی بحرانی، فقیه و محدث سده های یازدهم و دوازدهم، در بسیاری از علوم سرآمد بوده است.

وی در نیمهٔ رمضان ۱۰۷۵ ق در دونَج از حوالی ماحوز، در جزیرهٔ اُوالِ بحرین به دنیا آمد. در هفت سالگی قرآن کریم را حفظ کرده است و در ده سالگی به آموختن علوم دینی مشغول شد. در بحرین دوران تحصیل را گذرانده و به زودی پیشرفت علمی کرد و در فقه صاحب نظر گردید (۱).

شیخ عبداللّه بن صالح سماهیجی بحرانی (د ۱۱۳۵ ق) شیخ سلیمان بحرانی را در هوش و دقت و سرعت در جواب گویی و مناظره و بیان رسا ستوده و وی را معتمد در نقل حدیث خوانده است (۲).

وی بعد از درگذشت سید هاشم کتکانی (د ۱۱۰۷ یا۱۱۰۹ ق) زعامت دینی پیدا کرد و سال ها به تدریس و افاده مشغول بود. چنانکه صاحب حدائق نقل کرده است هر روز در خانه اش محفل درس برقرار بود و روزهای جمعه بعد از نماز در مسجد، صحیفهٔ سجادیه را تدریس می کرد.

همو می گوید:

اگر چه شیخ سلیمان بحرانی به مسک اصولی بود ولی در اواخر عمر بیشتر به

۱- ۱) . طبقات أعلام الشیعه، (قرن ۱۲ ق) ، ص ۳۲۲.

۲- ۲) . همان.

اخباری گرایی روی آورد (۱).

بحرانی در ۱۷ رجب ۱۱۲۱ ق در سن چهل و پنج سالگی در گذشت و در زادگاه خود-دونج-در آرامگاه ابن میثم بحرانی، به خاک سپرده شد (۲).

کسانی که ماحوزی از آنها استفادهٔ علمی کرده است و یا از ایشان اجازه دارد، عبارت اند از:

اساتید و مشایخ

۱. احمد بن محمّد بن یوسف بن صالح بحرانی

۲. جعفر بن علی بن سلیمان قدومی

۳. سلیمان بن علی بن راشد بحرانی

۴. صالح بن عبد الکریم کتکانی بحرانی

۵. محمّد بن ماجد بن مسعود مسعودی

۶. محمّد باقر بن محمّد تقی مجلسی

۷. سید هاشم بن سلیمان بن اسماعیل کتکانی بحرانی (۳)

شاگردان

۱. عبداللّه بن صالح سماهیجی

۲. احمد بن ابراهیم بحرانی (پدر صاحب حدائق)

۳. احمد بن عبداللّه بلادی

۴. عبداللّه بن علی بلادی

۵. سید علی بن ابراهیم بن ابی شبانه موسوی منوی

۶. حسن بن عبداللّه بلادی

۱- ۱) . لؤلؤه البحرين، ص ۱۰.

۲- ۲) . همان، ص ۷-۸.

۳- ۳) . معراج أهل الكمال، ص ۳۴.

۷. علی بن عبدالصمد مقشاعی

۸. محمّد بن یوسف کنبار نعیمی

۹. یوسف بن علی بن فرج منوی (۱)

آثار و تألیفات

شیخ سلیمان بحرانی، دارای تألیفات و آثار زیادی در اخلاق، عرفان، فقه، اصول، تاریخ، رجال، حدیث، فلسفه، منطق، کلام و ادبیات است.

محقق ارجمند آقای سید مهدی رجایی، فهرستِ آثار او را، به بیش از صد عنوان رسانده است (۲).

آثار و تألیفات حدیثی

بحرانی مانند بسیاری از دانشمندان هم عصر خود، توجه و عنایت زیادی به اخبار نشان داده است و در این حوزه دارای تألیفات فراوانی است. فهرستی از این آثار برابر آنچه آقای رجایی آورده است، عبارت اند از:

۱. بلغه المحدثین

۲. تعلیقه التلخیص

۳. تعلیقه خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال

۴. حاشیه رجال إبن داود

۵. حواشی وجیزه المجلسی فی الرجال

۶. رساله أحوال أجلاء الأصحاب

۷. رساله جواهر البحرین

۸. رساله السلافه البهیه فی الترجمه المیثمه

۹. رساله فهرست آل بابویه و أحوالهم

۱- ۱) . همان، ص ۳۵.

۲- ۲) . معراج أهل الكمال، ص ۳۶-۴۰.

۱۰. رساله فهرست علماء البحرین

۱۱. رساله فی محمد بن اسماعیل

۱۲. رساله فی الشیخ محمد بن علی بن الحسین بن بابویه الصدوق القمی

۱۳. رساله فی محمد بن علی بن ماجیلویه

۱۴. معراج أهل الکمال الی معرفه أحوال الرجال

۱۵. حاشیه التهذیب

۱۶. حواشی الإستبصار

۱۷. رساله الإستخارات

۱۸. رساله شرح خطبه الإستسقاء

۱۹. رساله شرح حدیث «نیه المؤمن خیر من عمله» (رسالهٔ حاضر)

۲۰. فلق الإصباح (الصباح) فی شرح مفتاح الفلاح

۲۱. مدارج الیقین فی شرح الاربعین (۱)

غیر از آنچه آقای رجایی آورده اند چند عنوان دیگر نیز در فهرست نامه های نسخه های خطی به چشم می خورد که به این شرح است:

۲۲. اجوبه المسائل (الاولی)

یکی از اساتید مؤلف در کتاب خود روایاتی را آورده بوده که ظاهراً به آنها اشکال و ایراداتی وارد بوده و ماحوزی در این رساله در مقام پاسخ گوی به آن ایرادات است (۲).

۲۳. اجوبه المسائل (الثانیه)

پاسخ مؤلف به پرسش های حدیثی است، که از سوی افراد به او رسیده است (۳).

۱- ۱) . معراج أهل الکمال، ص ۳۷.

۲- ۲) . فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۲، ص ۲۳، [۱] به نقل از فهرست نسخه های خطی مرکز احیاء میراث اسلامی، بخش مخطوط.

۳- ۳) . همان. [۲]

۲۴. جوامع الکلم

روایاتی در موضوع توحید و صفات الهی، نبوت، امامت و معاد است که با حذف سند آنها در این کتاب گردآوری شده است. نسخهٔ موجود از این کتاب فقط بخش اول را که روایات توحید است، در بردارد.

این نسخه در ضمن مجموعه ای ارزشمند از آثار ماحوزی در مرکز احیاء میراث اسلامی نگهداری می شود (۱).

۲۵. جواهر العقود فی شرح حدیث الرکود

شرح روایتی است که شیخ صدوق از حضرت امام محمد باقر علیه السلام در چگونگی حرکت آفتاب یا رکود آن نقل کرده است. ماحوزی ابتدا به سند روایت می پردازد و طریق صدوق به محمّد به مسلم (۲)را بر خلافِ آنچه مشهور به ضعف است، تقویت می کند و سپس با استفاده از مبانی و مباحث هیأت و نجوم به شرح این روایت می پردازد.

این رساله در روز جمعه ۲۴ محرم ۱۱۰۰ ق به پایان رسیده است.

نسخه ای از این اثر در ضمن مجموعه ای که پیش تر ذکر شد در مرکز احیاء نگهداری می شود (۳).

۲۶. شرح حدیث «فضلت علی آدمَ بخصلتین»

این رساله شرح کوتاهی بر روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در بیان برتری آن حضرت نسبت به آدم علیه السلام است (۴).

۱- ۱) . فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی، ج ۱، ص ۲۸۲.

۲- ۲) . من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۴.

۳- ۳) . فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی، ج ۱، ص ۲۸۲.

۴- ۴) . فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی، ج ۱، ص ۲۷۳.

۲۷. العجاله فی شرح حدیث ابولبید مخزومی

شرحی بر حدیث ابو لبید مخزومی از حضرت امام باقر علیه السلام در تأویل حروف مقطعهٔ قرآن است. این رساله به درخواست محمّد سلطان-حاکم وقت بحرین- نگاشته شده است (۱).

دست نوشته ای از این رساله در مجموعهٔ طباطباییِ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی موجود است (۲).

۲۸. الفوائد النجفیه

موضوع این کتاب را آقای رجایی مباحث متنوع و مختلف ذکر کرده اند ولی از گزارش فهرست نگارِ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی که نسخه ای از آن را معرفی کرده است بر می آید که موضوع کتاب یا بیشتر بحث آن، شرح و توضیح روایات باشد.

مؤلف در این رساله، نوزده وجه برای حدیث «نیه المؤمن خیر من عمله» ذکر می کند و با افزودن اقوال و احادیث و همچنین آثاری از دانشمندان بزرگ، مجموعه ای گرد آورده است.

ممکن است بخشی از این کتاب همان شرح حدیث نیه المؤمن باشد که قبلاً معرفی شد (۳).

۲۹. نتیجه النظر و یتیمه بحر السفر

شرح کوتاهی است بر حدیث نبوی «من صام رمضان و اتبعه بست من شوال. . .» که در هشتم ذی الحجه ۱۱۰۰ ق در کازرون تدوین شده است.

نسخه ای از این رساله در مجموعهٔ مرکز احیاء میراث اسلامی نگهداری شود (۴).

۳۰. اجازات

برخی از کسانی که از ماحوزی اجازه نقل روایت دریافت نموده اند عبارت اند از:

الف. سید محمّد حسین بن محمّد صالح خاتون آبادی (۵)

۱- ۱) . الذریعه، ج ۱۵، ص ۲۲۱.

۲- ۲) . فهرست مجلس، ج ۲۳، ص ۵۹۳.

۳- ۳) . الذریعه، ج ۱۶، ص ۳۶۱؛ فهرست آستان قدس، ج ۱۴، ص ۳۸۹.

۴- ۴) . فهرست مرکز احیاء میراث اسلامی، ج ۱، ص ۲۷۹.

۵- ۵) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۱۶، ص ۶۳.

ب. شیخ احمد بن ابراهیم درازی بحرانی (پدر صاحب حدائق) (۱)

ج. شیخ عبداللّه بن صالح سماهیجی (۲)

د. شیخ علی بن محمّد بحرانی (۳)

ه شیخ محمّد رفیع بیرمی لاری (۴).

رسالهٔ حاضر

شیخ بهایی در الاربعین نُه وجه برای حدیث «نیه المؤمن خیر من عمله» آورده است. در نوشتار حاضر شیخ سلیمان ماحوزی بحرانی ضمن بیان آرای شیخ بهایی، پانزده وجه برای حدیث، ذکر و نقل می کند. ماحوزی همچنین در اثر دیگر خود به نام الفوائد النجفیه تعداد این وجوه را به نوزده احتمال می رساند (۵).

او در رساله ای که ارائه می گردد، برای هر وجهی، اشکالات و ایراداتی بیان می کند و در نهایت معنای پانزدهم را می پسندد.

این رساله براساس دست نوشته موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران تصحیح شده است.

این نسخه رسالهٔ دوّم مجموعه ای به خط نسخ محمد علی بن محمد شریف بن محمد شفیع نوایی است (۶).

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱- ۱) . الذریعه، ج ۱، ص ۱۹۶؛ فهرست کتابخانهٔ فاضل خونساری، ج ۱، ص ۱۶۲.

۲- ۲) . الذریعه، ج ۱، ص ۱۹۷؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۱۷، ص ۲۷.

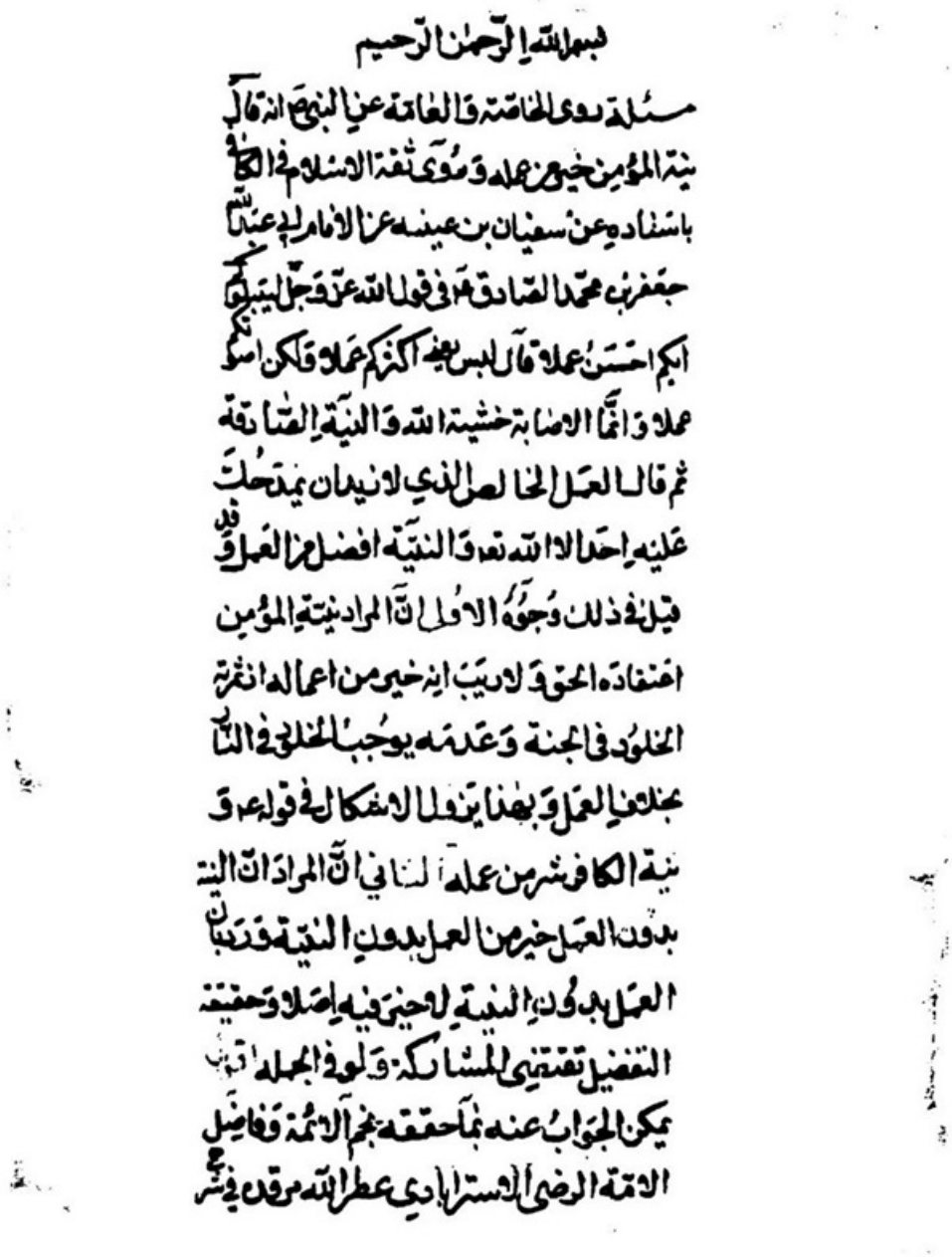
۳- ۳) . الذریعه، ج ۵، ص ۱۹۷.

۴- ۴) . همان.

۵- ۵) . الذریعه، ج ۱۶، ص ۳۶۱؛ [۱] فهرست آستان قدس، ج ۱۴، ص ۳۸۹.

۶- ۶) . فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۹، ص ۸۹۱، ش ۲/۲۲۱۵.

تصویر


بسم الله الرحمن الرحيم
مسئلة روى الخاصة والعامة عن النبي ص انه قال
نية المؤمن خير من عمله ونوى ثقة الاسلام في الكافي
باسناده عن سفيان بن عيينة عن الامام ابي عبد الله
جعفر بن محمد الصادق ع في قول الله عز وجل ليبلوكم
ايكم احسن عملا قال ليس يعني اكثركم عملا ولكن اصوبكم
عملا وانما الاصابة خشية الله والنية الصادقة
ثم قال العمل الخالص الذي لا يريد ان يمدحك
عليه احد الا الله تعالى والنية افضل من العمل وقد
قيل في ذلك وجوه الاول ان المراد نية المؤمن
اعتقاده الحق ولا ريب انه خير من اعماله اذ ثمرة
الخلود في الجنة وعدمه يوجب الخلود في النار
بخلاف العمل وبهذا يزول الاشكال في قوله ع
نية الكافر شر من عمله الثاني ان المراد ان النية
بدون العمل خير من العمل بدون النية وقد يبان
العمل بدون النية لا خير فيه اصلا وحقيقة
التفضيل تقتضي المشاركة ولو في الجملة او
يمكن الجواب عنه بما حققه نجم الائمة وفاضل
الامة الرضي الاستر ابادي عطر الله مرقده في شرح

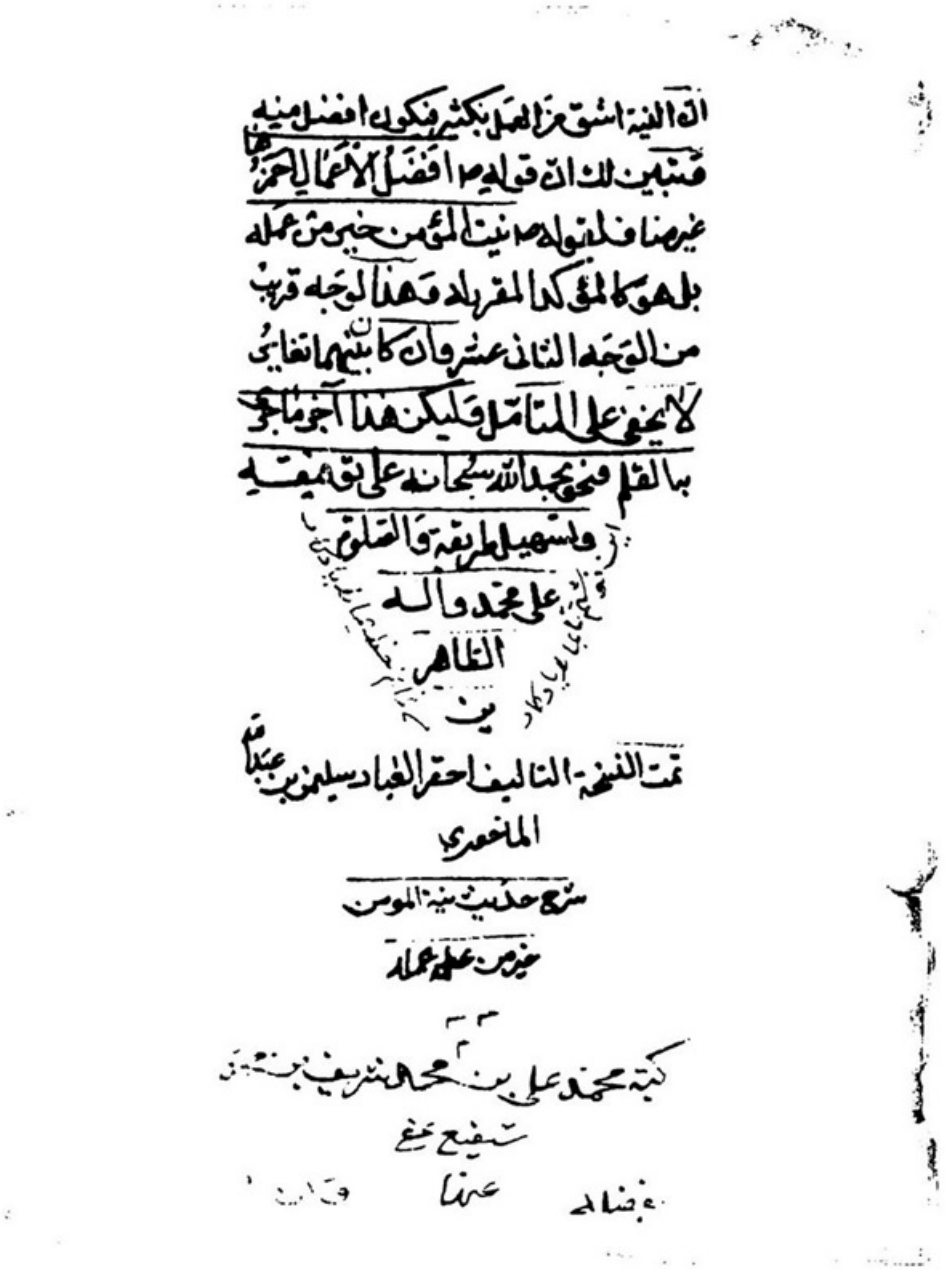
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران

محل تصویر شمارهٔ۳۸

ص:۵۴

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران

محل تصویر شمارهٔ۳۹

ص:۵۵

شرح حديث «نيّه المؤمن خير من عمله»

بسم اللّه الرحمن الرحيم

مسأله: روى الخاصّه والعامّه عن النبيّ صلى الله عليه و آله أنّه قال: «نيّه المؤمن خيرٌ من عمله» (۱). وروى ثقه الإسلام فى الكافى بإسناده عن سفيان بن عيينه عن الإمام أبى عبداللّه جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام فى قول اللّه عزّ وجلّ: «لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً» ۲ قال: «ليس يعنى أكثركم عملاً ولكن أصوبكم عملاً، وإنّما الإصابه خشيه اللّه والنيّه الصادقه» .

ثمّ قال: «العمل الخالص الذى لا تريد أن يمدحك عليه أحد إلّااللّه تعالى، والنيّه أفضل من العمل» (۲).

وقد قيل (۳)فى ذلك وجوه:

الأوّل: أنّ المراد نيّه المؤمن اعتقاده الحقّ، ولاريب أنّه خيرٌ من أعماله؛ إذ ثمرته الخلود فى الجنّه، وعدمه يوجب الخلود فى النار، بخلاف العمل، وبهذا يزول

۱- ۱) . رواه فى الشيعه: الكلينى فى الكافى، ج ۲، ص ۸۴، باب النيّه، ح۲؛ و [۱]الصدوق فى علل الشرائع، ص۵۲۴، باب ۳۰۱، ح ۱؛ و [۲]ابن شهر آشوب فى مناقب آل أبى طالب، ج ۴، ص ۲۶۶؛ و [۳]الطبرسى فى مشكاهالأنوار، ص ۲۵۷؛ وابن فهد الحلّى فى عدّه الداعى، ص ۲۱ و قال الشيخ الحرّ العاملى فى الفصول المهمّه، ج ۱، ص ۶۵۸ [۴] بعد ذكر الحديث: «والأحاديث فى ذلك متواتره» . و من العامّه: الطبرانى فى المعجم الكبير، ج ۶، ص ۱۸۵؛ والسيوطى فى الجامع الصغير، ج ۲، ص ۶۷۸، ح ۹۲۹۵ و ۹۲۹۶؛ و المتقى الهدى فى كنزالعمال، ج ۳، ص ۳۱۹، ح ۷۲۳۶ و ۷۲۳۷؛ والهيثمى فى مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۶۱؛ والمباركفورى فى تحفه الأحوذى، ج ۵، ص ۲۳۵، و غيرهم.

۲- ۳) . الكافى، ج ۲، ص ۱۶، باب الإخلاص، ح ۴. [۵]

۳- ۴) . قال به الشيخ البهائى فى أربعينه، ص ۴۵۱، ذيل الحديث ۳۷، وانظر شرح المازندرانى، ج ۸، ص ۲۶۶، و بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۱۸۹، ذيل ح ۲، [۶] والمحدّث البحرانى فى الدرّه النجفيّه، ج ۳، ص ۱۱۳ فمابعد.

الإشكال فی قوله علیه السلام: «ونیّه الکافر شرٌّ من عمله» .

الثانی: أنّ المراد أنّ النیّه بدون العمل خیرٌ من العمل بدون النیّه.

ورُدّ بأنّ العمل بدون النیّه لا خیر فیه أصلاً، وحقیقه التفضیل تقتضی المشارکه ولو فی الجمله.

أقول: یمکن الجواب عنه بما حقّقه نجم الأئمّه وفاضل الاُمّه الرضیّ الأسترآبادی- عطّر اللّه مرقده-فی شرح الکافیه، وهو أنّ حقیقه التفضیل تقتضی المشارکه قطعاً، إلّا أنّها قد تکون بحقیقته، کما فی «زید أفضل من عمرو» وقد تکون تقدیریّه، کقول علیّ علیه السلام: «لأن أصوم یوماً من شعبان أحبُّ إلیَّ من أن أُفطر یوماً من رمضان» (۱)لأنّ إفطار یوم الشکّ الذی یمکن أن یکون من رمضان محبوبٌ عند المخالف، فقدّره علیه السلام محبوباً إلی نفسه أیضاً، ثمّ فضّل صوم شعبان علیه، فکأنّه قال: هب أنّه محبوب عندی ألیس صوم یوم من شعبان أحبّ منه (۲).

ولایخفی أنّ ما نحن فیه من هذا القبیل، فکأنّه علیه السلام قال: هب أنّ العمل المجرّد عن نیّه الإخلاص المشوب بالأغراض الفاسده لو سلّم خیریّته-کما هو اعتقاد المغرورین المخدوعین الذین خدعهم الشیطان، فأقحمهم مزالق الشرک الخفیّ، وخیّل لهم أنّهم علی الصواب وأنّهم مخلصون-ألیس النیّه الخالصه المخلصه المجرّده من کدورات العُجب والریاء وغیرهما من الضمائم الردیئه خیراً من ذلک العمل؟

علی أنّه یمکن توجیه کلام هذا القائل بما هو أدقّ وألطف کما ستُنبّه علیه.

الثالث: أنّ المؤمن ینوی خیراتٍ کثیرهً لا یساعده الزمان علی عملها، فکان الثواب المترتّب علی نیّاته أکثر من الثواب المترتّب علی أعماله، وهذا الوجه منقول عن أبی بکر بن درید اللغوی رحمه الله (۳).

۱- ۱) . رواه الصدوق فی الفقیه، ج ۲، ص ۷۹، ح ۳۴۹؛ و فضائل الأشهر الثلاثه، ص ۶۳، ح ۴۵؛ [۱] والدار قطنی فی سننه، ج ۲، ص ۱۴۹، ح ۲۱۸۵.

۲- ۲) . شرح الرضی علی الکافیه، ج ۳، ص ۴۵۴. [۲]

۳- ۳) . حکاه عنه الشهید الأوّل فی القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۱۳، [۳] الفائده ۲۲؛ والشیخ البهائی فی أربعینه، ص ۴۵۱، ذیل الحدیث ۳۷؛ وانظر المجتنی لابن درید، ص ۲۳.

أقول: ويؤيّد هذا الوجه ما رواه ثقه الإسلام فى الكافى فى الصحيح عن هشام بن سالم، عن أبى بصير، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «إنّ العبد المؤمن الفقير ليقول: ياربّ ارزقنى حتّى أفعل كذا وكذا من البرّ ووجوه الخير، فإذا علم اللّه عزّ وجلّ ذلك منه بصدق نيّه، كَتَبَ له من الأجر فِعْل ما يكتب له لو عمله، إنّ اللّه واسعٌ كريم» (۱).

وهذا الخبر كما ترى بذلك، على أنّ الثواب المترتّب على هذه النيّات يساوى الثواب المترتّب على أعمالها.

الرابع: أنّ طبيعه النيّه خيرٌ من طبيعه العمل؛ لأنّه لايترتّب عليها عقاب أصلاً، بل إن كانت خيراً يثب عليها، وإن كانت شرّاً كان وجودها كعدمها؛ بخلاف العلم، فإنّ من يعمل مثقال ذرّه خيراً يره، ومَن يعمل مثقال ذرّه شرّاً يره (۲).

وهذا الوجه نقله شيخنا البهائى-عطّر اللّه مرقده-فى حاشيه كتاب الأربعين عن والده العلّامه الحسين بن عبد الصمد الحارثى (۳).

الخامس: أنّ النيّه من أعمال القلب، وهو أفضل من الجوارح، فعملهُ أفضل من عملها، ألا ترى إلى قوله تعالى: «أَقِمِ اَلصَّلاهَ لِذِكْرِى» ۴ ، جعل سبحانه الصلاه وسيله إلى الذِّكر، والمقصد أشرف من الوسيله، وأعمال القلب مستوره عن الخلق لا يتطرّق إليها الرياء ونحوه، بخلاف أعمال الجوارح؛ قاله بعض المتأخِّرين (۴).

وأورده شيخنا البهائى فى شرح الحديث السابع والثلاثين من كتاب الأربعين ولم يحكه عن أحد، (۵)لكنّى رأيت فى بعض مباحث إحياء علوم الدين ما تقرب من ذلك (۶).

وفيه نظر؛ لأنّه إن أراد أنّ النيّه الخالصه لا يتطرّق إليها الرياء فهو عين المدّعى، وإلّا فلا أعرف له وجه صحّه. والوجه الأوّل [احتمال] محض فتدبّر.

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص ۸۵، باب النيّه، ح ۳. [۱]

۲- ۲) . اقتباس من الآيه ۷-۸ من سوره الزلزله (۹۹) . [۲]

۳- ۳) . أورده الشيخ البهائى فى أربعينه، ص ۴۵۱، ذيل الحديث ۳۷، و لم يحكه عن أحد.

۴- ۵) . انظر مجمع البحرين، ج ۳، ص ۱۴۱۰، ([۳]فكر) ؛ و مرآه العقول، ج ۸، ص ۹۴. [۴]

۵- ۶) . الأربعون، ص ۴۵۱، ذيل الحديث ۳۷.

۶- ۷) . إحياء علوم الدين، ج ۴، ص ۳۶۶، [۵] بيان سرّ قوله صلى الله عليه و آله: «نيّه المؤمن خير من عمله» .

السادس: أنّ المراد أنّ نيّه بعض الأعمال الشاقّه كالحجّ والجهاد خيرٌ من بعض الأعمال الخفيفه، كتلاوه آيه، والصدقه بدرهم مثلاً.

وهذا الوجه مذكور فى كلام بعض أصحابنا وفى أربعين شيخنا البهائى قدّس اللّه روحه (۱).

ولا يخفى ضعفه.

السابع: أنّ لفظه «خير» ليست باسم تفضيل، بل المراد أنّ نيّه المؤمن عمل خير من [جمله] أعماله، و «من» تبعيضيّه.

ونقل هذا عن السيّد المرتضى رضى الله عنه (۲).

وبه يندفع التنافى بين هذا الحديث وبين ما يروى عنه صلى الله عليه و آله من قوله: «أفضل الأعمال أحمزها» (۳). ويزول الإشكال المشهور فى قوله عليه السلام: «نيّه الكافر شرّ من عمله» . فإنّ لفظه «شرّ» كلفظه «خير» فى عدم إراده التفضيل.

وأنت خبير بأنّه لايجرى فى الخبر الذى نقلناه من الكافى، وينبو عنه الطبع السليم و [ينفر] منه الذوق المستقيم.

الثامن: أنّ المراد بالنيّه تأثّر القلب عند العمل، وانقياده إلى الطاعه، وإقباله على الآخره، وانصرافه عن الدنيا، وذلك يشتدّ بشغل الجوارح فى الطاعات، وكفّها عن المعاصى، فإنّ بين الجوارح والقلب علاقه شديده يتأثّر كلّ منهما بالآخر، كما إذا حصل للأعضاء [ألم سرى] أثره إلى القلب فاضطرب، وإذا تألّم القلب بخوفٍ مثلاً سرى أثره إلى الجوارح فارتعدت، فالقلب هو الأمير المتبوع، والجوارح كالرعايا والأتباع.

۱- ۱) . الأربعون، ص ۴۵۲، ذيل الحديث ۳۷.

۲- ۲) . حكاه عنه العلّامه المجلسى فى مرآه العقول، ج ۸، ص ۹۴، و هو فى غُرَر الفوائد و دُرَر القلائد (أمالى المرتضى) ، ج ۲، ص ۲۶۸؛ وانظر رسائل الشريف المرتضى (المجموعه الثالثه) ، ص ۲۳۶-۲۳۸.

۳- ۳) . الحبل المتين، ص ۴۵؛ [۱]مفتاح الفلاح، ص ۴۵؛ [۲] العقد الحسينى لوالد الشيخ البهائى، ص ۲۸؛ النهايه، ج ۱، ص ۴۴۰، ([۳]حمز) ؛ بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۱۹۱. [۴]

والمقصود من أعمالها حصول ثمره للقلب.

ولا تظنّ أنّ فی موضع الجبهه علی الأرض عرضاً من حیث إنّه جمع بین الجبهه والأرض، بل من حیث إنّه بحکم العاده یؤکّد صفه التواضع، فإنّ مَن یجد فی نفسه مُواضعاً، فإذا استعان بأعضائه وصوّرها بصوره التواضع تأکّد بذلک تواضعه. وأمّا من یسجد غافلاً عن التواضع وهو مشغول القلب بأغراض الدنیا ولا یصل من وضع جبهته علی الأرض أثراً إلی قلبه، بل وجوده کعدمه، نظر إلی الغرض المطلوب منه، وکانت النیّه روح العمل وثمرته، والمقصود الأصلی من التکلیف به وکانت أفضل.

وقال شیخنا البهائی-عطّر اللّه مرقده-فی الأربعین: «وهذا الوجه قریبٌ من الوجه الخامس» (۱).

ولی فیه نظر.

التاسع: أنّ خلود أهل الجنّه فی الجنّه وأهل النار فی النار إنّما هو بنیّه الطاعه أبداً ونیّه العصیان أبداً، کما رواه ثقه الإسلام فی الکافی عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «إنّما خُلّد أهل النار فی النار لأنّ نیّاتهم کانت فی الدنیا أن لو خلّدوا فیها أن یعصوا اللّه أبداً، وإنّما خُلّد أهل الجنّه فی الجنّه لأنّ نیّاتهم فی الدنیا أن لو بقوا فیها أن یطیعوا اللّه أبداً، فبالنیّات خلّد اللّه، وهو یلائم قوله تعالی: «قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ» ۲ ، قال: علی نیّته» (۲).

وحینئذٍ تکون النیّه خیراً من العمل؛ لأنّ المترتّب علیها الدوام والخلود وهو خیرٌ ممّا یترتّب علی العمل.

أقول: لایبعد أن یُراد بالنیّه فی هذا عقد الإیمان تجوّزاً وتوسّعاً، ویدلّ علیه أنّ الخلود المذکور یترتّب علیه عند الإمامیّه وعلی مقابله وهو الکفر، لا علی النیّتین المذکورتین؛ فتدبّر.

العاشر: أنّ النیّه سلطان الأعمال، لها التصرّف فیها وإلباسها خلع الخیریّه والشرّیّه،

۱- ۱) . الأربعین، ص ۴۵۳، ذیل ح ۳۷.

۲- ۳) . الکافی، ج ۲، ص ۸۵، باب النیّه، ح ۵، مع اختلاف یسیر. [۱]

حتّى أنّها تنضمّ إلى المباحات الشرعيّه، وتحتال فيها حتّى ينظّمها فى سلك الطاعات أو فى سلك المحرّمات.

قال بعض مشايخنا عطّر اللّه مرقده:

ينبغى للعاقل الرشيد أن ينوى فى كلّ أفعاله حتّى المباحات الصرفه القربهَ ليُثاب عليها؛ لأنّ البارى-عزّ وجلّ-[يقبل] كريم الحيله لكرمه، بل هو الذى دلّنا على الحيله ووضع لنا طرقها؛ حيث إنّ جميع عباداتنا حيل على جوده وكرمه، وكلّفنا بها وهو غنىٌّ عنها، فإذا أكل نوى بمأكله القربه فى تقويه جسمه على الصلاه والعباده ودفع ضرر الجوع؛ لأنّ دفع الضرر واجب، وكذا إذا شرب أو لبس ليقى جسمه من الحرّ والبرد، أو نام ليدفع ضرر السهر ويقوم للصلاه نشطاً، أو جامع ليكسر الشهوه الحيوانيّه ويقبل على ما يهمّه من اُمور.

وعلى هذا النهج تصير أفعال الإنسان كلّها عباده، ويُثاب عليها من جزيل كرم اللّه تعالى (۱). انتهى.

ولايخفى أنّ بالنيّات الفاسده تصير كلّ تلك الأفعال معاصى، فلهذا كانت النيّه خيراً من العمل وشرّاً منه.

الحادى عشر: أنّ خيريّه النيّه وشرّيّتها ذاتيّه قطعاً، وأمّا خيريّه العمل وشرّيّته فتابعتان لخيريّه النيّه وشرّيّتها، كما فى نيّه التأديب والإهانه للتشفّى وإراحه النفس من مشقّه الغيظ.

ومعلوم أنّ ما كانت خيريّته بالذات والأصاله أقوى خيريّهً ممّا خيريّته بالتبع والفرعيّه، وكذا القول فى جانب الشرّيّه.

الثانى عشر: أنّ النيّه عباره عن الداعى إلى الفعل والحامل عليه، وهو إنّما يكون خيراً مع مشاقّهٌ لكثره عوائقه من العلل المزمنه فى جوهر النفس من آفات الرياء والعُجب والاغترار والوسواس وغيرها ممّا فصّله علماء القلوب، وفى إحياء علوم الدين فى الجزء الثالث فى الكتاب الأوّل والثامن والتاسع جمله. فى هذا الباب: «وأين

۱- ۱) . العقد الحسينى (لوالد الشيخ البهائى) ، ص ۷.

هذه المشاقّ من مشاقّ العمل كما يشهد به المجاهدون وانّه القلوب» (۱)فلهذا كانت أفضل من العمل وخيراً منه.

وورد فی الخبر عن مولانا أمیر المؤمنین علیه السلام أنّه قال: «تخلیصُ النیّهِ من الفساد أَشَدُّ علی الناس من طول الجهاد» . رواه الآمدی فی کتاب دُرَر الکَلِم وغُرَر الحِکَم فی باب التاء المثنّاه من فوق، (۲)وشیخنا البهائی عطّر اللّه مرقده فی حواشی مفتاح الفلاح (۳).

الثالث عشر: (۴)أنّ المستفاد من قوله علیه السلام: «إنّ نیّه المؤمن خیرٌ من عمله» هو تفضیل النیّه علی العمل، لا علی مجموع النیّه والعمل، ومعلوم أنّ العمل المفضّل علیه هو ما قارن النیّه علی وجه التقیید والشرطیّه، لا علی وجه الجزئیّه، فإذا فعل زیدٌ عملاً صالحاً بنیّه معتبره [کان] ثلاثه أشیاء: النیّه، والعمل المقارن لها، والمجموع، ولاریب فی أفضلیّه المجموع علیهما، وأمّا هما فالنیّه أفضل من العمل؛ لأنّ لها فی نفسها فضلاً، وباعتبار مُقارنیّتها للعمل فضلاً آخر؛ بخلاف العمل، فإنّه لیس له إلّافضل واحد، وهو الحاصل له باعتبار مقارنه النیّه، ولا جرم کانت خیراً منه. وقس علیه الکلام فی نیّه الشرّ وعمله.

لا یقال: لانسلّم أنّ فی نیّه الشرّ شریّه من جهتین، بل لیس لها إلّاشرّیّه واحده، وهی الحاصله لها باعتبار مقارنتها للفعل.

لأنّا نقول: لا کلام فی شرّیّتها بالذات، فإنّ إراده القبیح قبیحه کفعله، کما تقرّر فی علم الکلام (۵).

وأمّا رفع المؤاخذه علیها عند تجرّدها عن العمل، فهو بفضل من اللّه سبحانه،

۱- ۱) . انظر إحیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۲-۴۸ و ص ۲۷۴-۳۳۶ فمابعد، و ج ۴، ص ۳۶۶.

۲- ۲) . غرر الحکم و درر الکلم، ص ۳۲۰، ح ۷۱، و [۱]فیه: «أشدّ علی العاملین» بدل «أشدّ علی الناس» .

۳- ۳) . مفتاح الفلاح، هامش ۱، من ص ۳۴، و فیه أیضاً لَسابقه منشورات مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت-لبنان.

۴- ۴) . انظر الدرّه النجفیّه، ج ۳، ص ۱۱۳.

۵- ۵) . انظر کشف المراد، ص ۳۰۷، المسأله الخامسه؛ ونهج الحق و کشف الصدق، ص ۹۵، [۲] المطلب الخامس.

تفضّل برفع المؤاخذه على الصغائر عند اجتناب الكبائر، ولذا كان يستحقّ عليها العذاب عندنا، كما نبّه عليه الشيخ فى التبيان وغيره؛ (۱)على أنّ لبعض الأعلام فى عدم المؤاخذه على النيّه مطلقاً كلاماً قد أوردناه فى رساله العداله وحواشى الأربعين.

الرابع عشر: أنّ المقصود تفضيل مجموع النيّات على مجموع الأعمال، لا تفضيل الماهيّه على الماهيّه، ولا تفضيل كلّ فردٍ على كلّ فرد.

ولاريب أنّ مجموع النيّات [أفضل] من مجموع الأعمال؛ لأنّها أكثر منها أضعافاً مضاعفه؛ لسعه دائرتها، وجواز تجرّدها عن الأعمال، بخلاف الأعمال المفضّل عليها، فإنّها لاتتجرّد عن النيّات، وإلّا لم يتّصف بالخيريّه والفضل.

الخامس عشر: أنّ النيّه فى نفسها ذات وجوه متكثّره، وشعب متعدّده، كالقربه والشكر والحياء، وقصد الامتثال، والطمع فى الثواب، والخوف من العقاب وغيرها، كما فصّله بعض مشايخنا المعاصرين-خلّدت أيّام إفاداته-فى رساله المتنافسون وتغاير المجاهدون، (۲)ولا جرم كانت أفضل من العمل، كما يعرفه من مارَسَ علم القلوب حقّ الممارسه.

وهذه الوجوه الستّه ممّا فتح اللّه سبحانه علينا وجعله من قسطنا.

السادس عشر: انّ «خيراً من عمله» ليس خبر المبتدأ الذى هو نيّه المؤمن، بل مفعول المصدر، وينبغى نصبه، ورفعه خطأ، وتوهّم بنا على جعله خيراً، وعدم رسم الألف فى الكتابه سهوٌ، والخبر هو الظرف فهو مستقرّ لا لغوٌ.

و «خيرٌ» ليس يراد به التفضيل كما ظنّ، والمعنى أنّ نيّه المؤمن الخير من جمله أعماله، وكذا الكلام فى نيّه الكافر شرّ من عمله.

وهذا الوجه للشيخ الفاضل الشيخ علىّ بن الشيخ محمّد بن الحسن بن الشيخ زين الدين (۳).

۱- ۱) . التبيان، ج ۳، ص ۱۸۳؛ [۱] وانظر مجمع البيان، ج ۲، ص ۳۸-۳۹، ذيل تفسير الآيه ۳۱ من سوره النساء.

۲- ۲) . لم نعثر على هذه الرساله.

۳- ۳) . الدرّ المنثور من المأثور و غيرالمأثور، ج ۱، ص ۳۵۹.

وهو كما ترى، وأىّ داع إلى مثله مع المندوحه لغيره من الوجوه المعتبره والتأويلات الصحيحه.

السابع عشر: أنّ الضمير فى «عمله» غير عائد إلى المؤمن كما ظنّ، بل إلى الكافر المعهودُ ذلك أنّه كان فى المدينه قنظره، فبناها اليهودى، وقد نوى بعض المسلمين أن يبنيها، فقال صلى الله عليه و آله: «نيّه المؤمن خيرٌ من عمله» أى خيرٌ من عمل ذلك الكافر.

ذكر هذا الوجه بعضهم ونقل أنّه خيراً.

ولايخفى أنّه لاتتمشّى فى قوله عليه السلام: «نيّه الكافر شرٌّ من عمله» .

الثامن عشر: أنّ النيّه ليست مجرّد قولك عند الصلاه أو الصوم أو التدريس: اُصلّى أو أصوم أو اُدرِّس قربهً إلى اللّه مُلاحظاً معانى هذه الألفاظ بخاطرك ومتصوّراً بها بقلبك، هيهات إنّما هذا تحريك لسان، وحديثٌ.

وإنّما النيّه المعتبره انبعاث النفس وميلها وتوجّهها إلى ما فيه غرضها ومطلبها إمّا عاجلاً وإمّا آجلاً، وهذا الانبعاث والميل إذا لم يكن حاصلاً لها لا يمكنها اختراعه واكتسابه بمجرّد النطق بتلك الألفاظ وتصوّر تلك المعانى، وما ذلك إلّاكقول الشبعان: أشتهى الطعام وأميل إليه قاصداً حصول الميل والاشتهاء، وكقول القارع: أعشق فلاناً واُحبّه وأنقاد إليه واُطيعه، بل لا طريق إلى اكتساب صرف القلب إلى الشىء وميله إليه وإقباله عليه إلّابتحصيل الأسباب الموجبه لذلك الميل والانبعاث، واجتناب الاُمور المنافيه لذلك المضادّه له، فإنّ النفس إنّما تنبعث إلى الفعل وتقصده وتميل إليه؛ تحصيلاً للغرض الملائم لها بحسب ما يغلب عليها من الصفات، فإذا غلب على قلب المدرّس مثلاً حبّ الشهره وإظهار الفضيله وإقبال الطلبه عليه وانقيادهم إليه، فلايتمكّن من التدريس بنيّه التقرّب إلى اللّه سبحانه ونشر العلم وإرشاد الجاهلين، بل لا يكون تدريس إلّالتحصيل تلك المقاصد الواهيه والأغراض الفاسده، وإنّما قال بلسانه: اُدرِّس قربهً إلى اللّه، وتصوّر ذلك بقلبه، وأثبته فى ضميره، وما دام لم يقلع تلك الصفات الذميمه من قلبه لاغيّره نيّته أصلاً.

وكذا إذا كان قلبك عند نيّه الصلاه منهمكاً فى اُمور الدنيا والتهالك عليها والانبعاث فى طلبها، فلايتيسّر لك توجّه بالكلّيه إلى الصلاه، وتحصيل الميل الصادق إليها، والإقبال الحقيقى عليها، بل يكون دخولك فيها دخول متكلِّف لها، متبرّم بها، ويكون قولك: اُصلّى قربهً إلى اللّه كقول الشبعان: أشتهى الطعام، وقول المقارع: أعشق فلاناً مثلاً.

والحاصل أنّه لا يحصل لك النيّه الكامله المعتدّ بها فى العبادات من دون ذلك الميل والإقبال، وقمع ما يضادّه من الصوارف والأشغال، وهو لا يتيسّر إلّاإذا صرفت قلبك عن الاُمور الدنيويّه، وطهّرت نفسك عن الصفات الذميمه الدنيّه، وقطعت نظرك عن حظوظك العاجله بالكلّيه.

ومن هنا يظهر أنّ النيّه أشقّ من العمل بكثير، فتكون أفضل منه.

وتبيَّن لك أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «أفضل الأعمال أحمزها» غير مناف لقوله صلى الله عليه و آله: «نيّه المؤمن خيرٌ من عمله» . بل هو كالمؤكّد المقرّر له (۱).

وهذا الوجه قريب من الوجه الثانى عشر، وإن كان بينهما تغاير لايخفى على المتأمِّل.

وليكن هذا آخر ما جرى به القلم، فنحن نحمد اللّه سبحانه على توفيقه وتسهيل طريقه، والصلاه على محمّد وآله الطاهرين.

۱- ۱) . الأربعون للشيخ البهائى، ص ۴۵۱-۴۵۴، ذيل الحديث ۳۷.

۱۹– شرح حدیث «نیه المؤمن خیر من عمله»

اشاره

علی بن حسین کربلایی

(قرن ۱۲ ق)

تحقیق

سیّد صادق حسینی اشکوری

ص:۶۷

التمهید

المؤلف

اشاره

المؤلف هو الشیخ علی بن الحسین الکربلائی من أعلام القرن الثانی عشر الهجری. لم أجد ترجمه وافیه له فی کتب التراجم إلّاما قاله الشیخ العلّامه الطهرانی فی الکواکب المنتثره ومواضع من الذریعه، وترجمه سماحه العلّامه السیّد الوالد-حفظه اللّه-فی تراجم الرجال وتلامذه العلّامه المجلسی، وزاد علی ما قاله العلّامه الطهرانی، وإنی اُدرج فی هذا المقال ما وصلت إلیه:

مولده

ولد فی القرن الحادی عشر الهجری، ولم أجد سنه ولادته مضبوطاً فی کتاب.

نبذه من حیاته

قال فی الکواکب المنتثره:

علی الکربلائی (ازدهر ۱۰۹۵-۱۱۳۶) ، هو من علماء عصر الشاه سلطان حسین الصفوی (۱۱۰۶-۱۱۳۵) ، کتب بأمره مراد المرید فی ترجمه مزار الشهید فی أوائل جلوسه؛ لأن تاریخ کتابه النسخه فی إصفهان بخط محمدعلی بن حبیب اللّه الحسینی کان فی سنه ۱۱۰۸. . (۱).

ثم عدّ جملهً من مؤلّفاته کما سیأتی.

۱- ۱) . الکواکب المنتثره، ص ۵۴۷.

وقال فی تراجم الرجال:

عالم فاضل جلیل، له معرفه واسعه بالعلوم الإسلامیه وتتبع فیها، وخاصه الفلسفه والکلام والتفسیر منها، ویبدو أنه کان فی شده وضیق من بعض معاصریه المناوئین له، فقد رأیت بخطه تعالیق له علی نسخه من کتاب غایه المأمول فی شرح زبده الأُصول للفاضل الجواد، وکلّما کتب فیها اسمه کتبه هکذا « علی بن الحسین الکربلائی لعن اللّه ظالمیه» (۱)، وکذلک یکتب فی سائر مؤلفاته وفوائده العلمیه. وهو ذو نشاط فی التألیف والتصنیف: فقد ألف کتباً ورسائل فی سائر العلوم المتداوله فی عصره (۲).

وقال سماحه العلّامه السیّد الوالد-حفظه اللّه-فی تلامذه العلّامه المجلسی (۳):

علی بن الحسین الکربلائی من العلماء المدرسین فی أصبهان، وکان مدرّساً بمدرسه «مریم بیکم» . له اطلاع واسع بالعلوم الإسلامیه وخاصه الفلسفه والکلام منها. . . .

ثم صرح ببعض مؤلَّفاته.

شیوخه

هو من تلامذه المولی محمد باقر المجلسی؛ کما صرح بذلک فی کتابه سراج السالکین.

أجاز آقا إلیاس خان بکا (۴)بإجازه مبسوطه، وذکر من شیوخه فی هذه الإجازه الشیخ فخر الدین الطریحی النجفی.

۱- ۱) . وقال فی مقدمه رسالته هذه: فیقول المظلوم المکظوم الباثّ شکواه إلی المنتقم الحقیقی علی بن الحسین الکربلائی لعن اللّه ظالمیه وخذل خاذلیه. . . .

۲- ۲) . تراجم الرجال، [۱] حرف العین، فی أربعه أجزاء-تحت الطبع-

۳- ۳) . تلامذه العلّامه المجلسی، ص ۴۲ (الرقم ۵۵) .

۴- ۴) . آقا إلیاس خان بکا، عالم فاضل من أعلام القرن الثانی عشر، یبدو أنه کان من رجال الدوله مع اشتغاله بالعلوم الدینیه، قرأ علی شیخنا المترجم له قدراً وافراً من المسائل العقلیه والنقلیه، وأجازه بإجازه مبسوطه فی منتصف شهر محرم سنه ۱۱۲۴ ق، قال فیها: « فانّ الأخ فی اللّه، الساعی فی مرضاه اللّه، الجلیل النبیل، التقی النقی، العالم العامل، الفاضل الکامل، صاحب الفطنه الألمعیه والقریحه اللوذعیه، ذا الطبع الوقاد، والذهن النقاد، جامع کمال الخصال وخصال الکمال، مقرب الحضره العلیه الخاقانیه. . لمّا فاز من شطرَی العلم عقلیّه ونقلیّه بحظ کامل، وحاز من قسمَیه النصیب الشامل. .» . ولعله متفق مع إلیاس بن علی رضا جهانشاه الإسترآبادی المذکور فی الکواکب المنتثره، ص ۷۵. انظر: تراجم الرجال، المجلد الأول [۲]من المجلدات الأربعه منه-تحت الطبع-

تلامذته والرواه عنه

من تلامذته والراوين منه «آقا إلياس خان بكا» كما أشرنا إليه آنفاً.

ومن تلامذته «المولى محمد أمين بن محمد على الشريف الإسترآبادى» (۱)الذى نسخ كتاب سراج السالكين للشيخ الكربلائى فى سنه ۱۱۰۷ بأمر منه، وصرح فى آخره أنه شيخه واُستاذه.

ومن تلاميذه «المولى كلب على بن خان بابا الشريف الكرهرودى» . كتب مجموعه فيها كتاب سراج السالكين لشيخنا المترجم له، مصرحاً فى آخره أن المؤلف شيخه واُستاذه، والموضوعات الموجوده فى هذه المجموعه تدلّ على أنه كان على جانب كبير من العلم والفضل والأدب (۲).

وفاته

توفى المترجم له قبل سنه ۱۱۳۰ ق التى استنسخ فيها بعضَ مؤلفاته تلميذه المولى كلب على الكرهرودى كما فى تراجم الرجال. ولكن قال العلّامه الطهرانى فى الكواكب بأن المترجم له ازدهر بين سنه ۱۰۹۵ و۱۱۳۶ ق، والظاهر أنه استفاد هذا التأريخ (۱۱۳۶ ق) مما أرَّخه الاُستاذ «القوام» بقوله: با شهيد كربلا محشور باد ۱۱۳۶ لكتاب شيخنا المؤلف الصلاه وأحكامها بالفارسيه، فليتأمل.

مؤلفاته

له من المؤلفات ما يلى على ترتيب حروف المعجم، أدرجناها من الذريعه والكواكب والتراجم:

۱. ادعيه مسنونه وضو (۳).

۲. الإجماع.

۱- ۱) . انظر ترجمته فى الكواكب المنتثره، ص ۷۷، و تراجم الرجال-تحت الطبع-

۲- ۲) . انظر: تراجم الرجال- [۱]تحت الطبع-

۳- ۳) . فهرس مكتبه الرضويه، ج ۶، ص ۲۰۹.

۳. الأربعون حدیثاً، نسخه منه فی مکتبه ملک بالرقم ۱۷۰۲ (فهرس الملک، ج۱، ص۲۲) ، ونسخه فی مکتبه مراغه بالرقم ۶۳ نسب إلی علیّ بن الحسین الکرمانی، والظاهر أنه الکربلائی المترجم له.

۴. أنوار الهدایه فی التفسیر بالروایه، ألفه سنه ۱۱۰۷ (۱).

۵. تنقیح المقال فی خلاصه الرجال.

۶. جواهر التعقیب.

۷. الجواهر السلیمانیه فی ما یتعلق بالنیه، کتبه باسم الشاه سلیمان الصفوی. نسخه منه فی مدرسه السیّد البروجردی کتابتها سنه ۱۰۹۵ (۲).

۸. الدر المنضود فی معرفه الصیغ والعقود.

۹. ذخیره المعاد فی التوکل.

۱۰. رساله در بیان نقش خاتم های چهارده معصوم علیهم السلام (۳).

۱۱. روضه الرضوان فی أعمال شهر رمضان، کتبه بالتماس بعض المحبین بالعربیه، ثم لتکثیر النفع ترجمه بالفارسیه (۴).

۱۲. سبب الاختلاف فی عَلَمیه لفظ الجلاله.

۱۳. سراج السالکین. ترجمه بالفارسیه من معراج السالکین للمؤلف (۵).

۱۴. شرح حدیث نیه المؤمن خیر من عمله، وهو الذی بین یدی القارئ الکریم.

۱۵. الصلاه وأحکامها (۶)بالفارسیه، أرَّخه الأُستاذ القوام (۷)بقوله: با شهید کربلا

۱- ۱) . الکواکب المنتثره، ص ۵۴۷؛ الذریعه، ج۲، ص۴۴۶ (الرقم ۱۷۳۲) . [۱]

۲- ۲) . الکواکب المنتثره، ص ۵۴۷-۵۴۸، و الذریعه، ج۲۶، ص۲۶۲ (الرقم ۱۳۱۹) .

۳- ۳) . فهرس مکتبه کلیه الالهیات فی طهران، ج ۱، ص ۵۰ و ۲۸۷.

۴- ۴) . الکواکب المنتثره، ص ۵۴۷؛ الذریعه، ج۱۱، ص۲۹۳ (الرقم ۱۷۶۷) . [۲]

۵- ۵) . الکواکب المنتثره، ص ۵۴۸؛ الذریعه، ج۱۲، ص۱۵۷ (الرقم ۱۰۵۵) . [۳]

۶- ۶) . لم یذکره فی تراجم الرجال. [۴]

۷- ۷) . هو قوام السیفی القزوینی، وقد ورد لعده من الحوادث التی وقعت فی تلک السنه وأهمها فتنه قزوین فی تلک السنه.

انظر: الكواكب المنتثره، ص ۵۴۸ ترجمه على الكربلائى؛ وص ۵۳۱ ترجمه على الزنجانى؛ والذريعه، ج۹، (الرقم ۴۸۷) .

محشور باد ۱۱۳۶.

۱۶. الصید (۱).

۱۷. العجاله فی تحقیق مصداق (۲)الجلاله (۳).

۱۸. فتوح المفتاح و فلاح اهل الصلاح (ترجمه و تلخیص لمفتاح الفلاح) (۴).

۱۹. فقه النساء.

۲۰. کشف الأباطیل.

۲۱. مراد المرید فی ترجمه مزار الشهید، ألفه سنه ۱۱۰۸ بأمر الشاه سلطان حسین الصفوی (۵).

۲۲. المسائل الحسینیه.

۲۳. معراج السالکین إلی الحق الیقین. ترجمه المؤلف بالفارسیه وسمّاه سراج السالکین (۶).

۲۴. نذر الصدقه والعتق (۷). نسخه منه بقلم العلّامه الأفندی صاحب ریاض العلماء و حیاض الفضلاء. کتب بخطه علیه أنه تألیف علی بن حسین الکربلائی المدرس السابق فی مدرسه مریم بیکم (۸).

لفته نظر

أقول: صرح المصنف فی الرساله التی بید القارئ الکریم ببعض کتبه، منها: الجواهر السلیمانیه، والمسائل الحسینیه، والأربعون حدیثاً، فیفهم منها أولاً: أن تألیف هذه الرساله

۱- ۱) . لم یذکره فی التراجم. وصرح به فی الکواکب، ص ۵۴۷ والذریعه، ج۱۵، ص۱۰۶ (الرقم ۷۱۲) . [۱]

۲- ۲) . کما فی تراجم الرجال، [۲] وفی الکواکب: +لفظ.

۳- ۳) . الکواکب المنتثره، ص۵۴۷؛ الذریعه، ج۱۵، ص۲۲۲ (الرقم ۱۴۵۷) . [۳]

۴- ۴) . فهرس مکتبه الفیضیه فی قم، ج ۲، ص ۸۲.

۵- ۵) . الکواکب المنتثره، ص۵۴۷؛ الذریعه، ج ۲۰، ص۲۹۶ (الرقم ۳۰۵۱ و۳۲۱۶) . [۴]

۶- ۶) . الکواکب المنتثره، ص ۵۴۸.

۷- ۷) . لم یذکره فی التراجم.

۸- ۸) . الکواکب المنتثره، ص ۵۴۷.

بعد تلك الكتب، وثانياً: أنَ المصنف قدس سره قد استفاد من تلك الكتب فی تألیف هذه الرساله، کما صرح بذلک فی بعض المواضع.

هذه الرساله موجوده فی مکتبه میراث الإسلامی فی قم المقدسه.

ص:۷۴

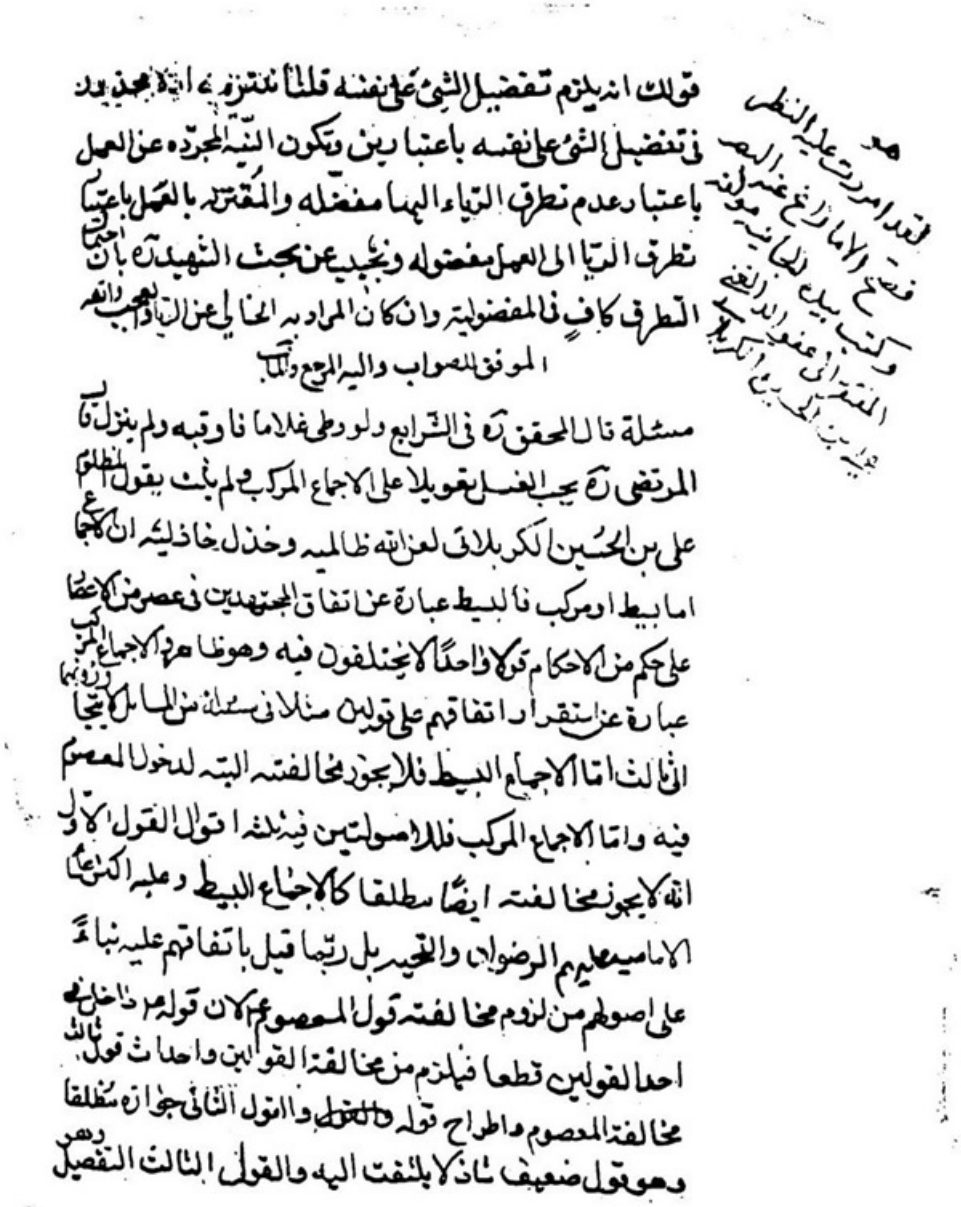
تصویر

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مرکز احیاء میراث اسلامی ـ قم

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مرکز احیاء میراث اسلامی–قم

محل تصویر شمارهٔ ۴۰

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مرکز احیاء میراث اسلامی ـ قم

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مرکز احیاء میراث اسلامی ـ قم

محل تصویر شمارهٔ ۴۱

ص:۷۶

شرح حديث «نيه المؤمن خير من عمله»

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحيم وهو ثقتى

الحمد للّه المطلع على النيات، عالم السر والخفيات، والصلاه والسلام على محمد وآله أشرف البريات، عليه وعليهم أكمل الصلاه وأفضل التحيات.

وبعد، فيقول المظلوم المكظوم الباثّ شكواه إلى المنتقم الحقيقى على بن الحسين الكربلائى-لعن اللّه ظالميه وخذل خاذليه-:

[سبب تأليف الرساله]

إنه قد التمس منّى بعض إخوانى فى الدين أن أُفرِدَ له ما ذكرته فى كتابى الأربعين من الأقوال فى الحديث المشهور من أن: نيه المؤمن خير من عمله (۱)، وما منح لى فيه ممّا لم يذكره من كان قبلى من الفحول المحققين وقال: إن نسخه كتاب الأربعين قليله، لم تنشر فى كل مكان. وهذا الحديث ممّا يسأل عنه الإخوان فى كل وقت وأوان. وكذلك كتاب الجواهر السليمانيه ورساله المسائل الحسينيه-اللَّذَيْن هما فى تحقيق مسائل النيه- مع تعسّر تحصيلهما فإنهما باللغه الفارسيه، والأنسب بحلّ هذا الحديث أن يكون باللغه العربيه، فكتبتُ له على سبيل التعجيل هذه الأوراق، مستعيناً باللّه تعالى ومتوكلاً عليه، مبتدئاً بما ذكره السيّد الجليل النبيل السيّد المرتضى-رضى اللّه عنه وأرضاه-:

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص ۸۴، ح ۲؛ [۱] وسائل الشيعه، ج۱، ص۳۵ باب ۶ من أبواب مقدمه العبادات، ح ۳؛ القواعدوالفوائد، ج۱، ص۱۰۸. [۲]

[نقل كلام السيّد المرتضى]

اشاره

قال-قدس سره-فى جمله ما ألحقه بكتابه المعروف ب غرر الفوائد ودرر القلائد:

مسأله: جرى بالحضره الساميه الوزيريه وأعلا أبداً شأنها ومكانها-فى بعض الكلام: ما روى [العاليه] (۱)العادله (۲)المنصوره-أدام اللّه سلطانهاعن النبى صلى الله عليه و آله: نيه المؤمن خير من عمله.

فقلت: على هـذا الخبر سؤال قوى وهو أن يقال: إذا كان الفعل إنما يوصف بأنه خير من غيره إذا كان ثوابه أكثر من ثوابه فكيف يجوز أن يكون النيه أخفض ثواباً من العمـل، و العزم لابـد أن [أنه]خيراً من العمل؟ ومعلوم أن النيه (۳)لا يجوز أن يلحق ثوابها بثوابه (۴)؛ ولذا قال أبوهاشم: إن يكون دون المعزوم عليه فى ثواب وعقاب.

وردَّ على أبى علىّ-قـوله: إن العزم على الكفر لابـد أن يكون كفراً، والعزم على الكـبير لابـد (۵)أن يكون كبيراً-، بـأن قال له: لا يجب أن يساوى العزم فإن كان هاهنا دليل سـمعى يدل على أن العزم على الكفر كفر و صـرنا إليه. إلّاأنّه [العزم]المعزوم عليه فى ثواب ولا عقاب، (۶)على الكبير كبير، لابـد مع ذلـك من أن يكون عقاب العزم دون عقاب المعزوم عليه، وإن اجتمعا فى الكفر والكبير (۷).

[إشكال المؤلف على السيّد المرتضى]

أقول: ليت شـعرى لِمَ لَمْ يسـتند رحمه الله فى السؤال إلى الحديث المشـهور فى المعارضه لهذا الحديث، وهو ما روى عنه صـلى الله عليه و آله أن: أفضل الأعمال أحمزها (۸)، واستند إلى قول

۱- ۱) . الزياده من الغرر.

۲- ۲) . فى الغرر: «العادليه» ، وما فى المتن جعلها نسخه بدل.

۳- ۳) . الزياده من الغرر.

۴- ۴) . فى الغرر المطبوع: «. . . ثواب النيه بثواب العمل» . وكلاهما واحد.

۵- ۵) . فى الغرر: يجب.

۶- ۶) . الزياده من الغرر.

۷- ۷) . غرر الفوائد ودرر القلائد، ج۲، ص۳۱۵، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، بيروت: دارالكتاب العربى وهو الكتاب الذى اشتهر فى عصرنا هذا بأمالى المرتضى.

۸- ۸) . رواه القرافی فی الفروق، ج۲، ۳، ورواه المحقق الحلّی بلفظ أفضل العبادات أحمزها فی معارج الاُصول (ورقه ۵۳ من مخطوطه مکتبه السیّد الحکیم العامه برقم ۳۷۱، کما فی هامش القواعد للشهید، ج۱، ص۱۰۹) ، [۱] وفی حدیث ابن عباس: سُئل رسول اللّه صلی الله علیه و آله: أی الأعمال أفضل؟ فقال: أحمزها. اُنظر: الفائق للزمخشری، ج۱، ص۲۹۷ ماده (حمز) ، والنهایه لابن الأثیر، ج۱، ص۲۵۸ ماده (حمز) کما فی القواعد.

أبی هاشم. وردّه علی أبی علی بمحض الدعوی من غیر سند، وأبوهاشم وأبوعلی کلاهما من المعتزله، فعلی تقدیر أن یکون الوزیر معتزلیاً، فإن حدیث الأحمزیه قد روته الخاصه والعامه، مع أن المشهور أن ذلک الوزیر کان إمامی المذهب، وإنّه لم یکن فی زمان السیّد تقیه! لکن ربما لم یکن ذلک المجلس مقتضیاً لذلک؛ فإن الحاضر یری ما لم یره الغائب.

[تتمه کلام السیّد المرتضی]

ثم قال قدس سره:

ووقع من الحضره (۱)السامیه العادله المنصوره-أدام اللّه قدرتها (۲)-من التقریر لذلک، والخوض فیه کل دقیق (۳)، غریب مستفاد، وهذه عادتها حرس اللّه نعمتها فی کل فن من فنون العلوم والآداب (۴)؛ لأنها تنتهی إلی التحقیق والتدقیق إلی غایه من لا یحسن إلّا ذلک الفن، ولا یُعْرَفُ إلا بذلک النوع.

[الوجوه فی تأویل الخبر]

اشاره

وقال بعض من حضر: قد قیل فی تأویل هذا الخبر وجهان حسنان:

فقلت له: اذکرهما، فربما کان الذی عندی [فیه] (۵)مما استخرجته أحدهما.

فقال: یجوز أن یکون المعنی: إن نیه المؤمن خیر من عمله العاری من نیته.

فقلت: لفظ «أفعل» لا یدخل إلا بین شیئین قد اشترکا فی الصفه وزاد أحدهما فیها علی الآخر، ولهذا لا یقال: «العسل أحلی من الخل» (۶)، ولا «إن النبی صلی الله علیه و آله أفضل من

۱- ۱) . فی الغرر: «بالحضره» .

۲- ۲) . فی الغرر المطبوع: «سلطانها» .

۳- ۳) . فی بعض نسخ الغرر: «کل دفین» .

۴- ۴) . فی الغرر: «العلم والأدب» .

۵- ۵) . الزیاده من الغرر.

۶- ۶) . وانظر لمزید البحث: قواعد الأحکام فی مصالح الأنام لابن عبد السلام السلمی الشافعی، ج۱، ص۲۲۵(طبعه دار الشروق) ؛ إحیاء علوم الدین للغزالی، ج۴، ص۳۶۶ من طبعه مصطفی البابی الحلبی بمصر.

إبليس» ، والعمل بلا نيه (۱)لا خير فيه ولا ثواب عليه [فكيف تفضَّل النيه الجميله عليه وفيها خير وثواب على كل حال؟

قال:] (۲)والوجه الآخر: أن تكون (۳)نيه المؤمن فى الجميل خير من عمله الذى هو معصيته (۴).

فقلت: وهذا يبطل أيضاً بما بطل به الوجه الأول؛ لأن المعصيه لا خير فيها، فيفضل غيرها عليها فيه.

وقالت الحضره الساميه (۵)تحقيقاً لـذلك وتصديقاً: هذا هجو لنيه المؤمن، والكلام موضوع على مدحها وإطرائها، وأى فضل لها فى كونها (۶)خيراً من المعاصى!

فَسُئِلتُ حينئذٍ ذكر الوجه الذى عندى. فقلت: لا تحمل لفظه «خير» فى الخبر على [معنى «أفعل» الذى هو ل] (۷)التفضيل، فتسقط الشبهه (۸)، ويصير (۹)معنى الكلام: «نيه المؤمن من جمله الخير من أعماله» ، حتى لا يقدِّر مقدِّرٌ أن النيه لا يدخلها الخير والشر، كما يدخل ذلك فى الأعمال.

فاستُحْسِنَ هذا الوجه الذى لا يُحْوِج إلى التعسف والتكلف اللذين يُحتاج إليهما إذا جعلنا لفظه «خير» للتفضيل (۱۰).

۱- ۱) . فى الغرر: «والعمل إذا عرى من نيه. . .» .

۲- ۲) . ما بين المعقوفين من الغرر المطبوع.

۳- ۳) . فى الأصل: يكون، والأنسب ما أدرجناه موافقاً للغرر.

۴- ۴) . قد تقرأ: «معصيه» ، وما أدرجناه موافق للأمالى.

۵- ۵) . فى الغرر: «. . . الساميه العادله المنصوره أدام اللّه دولتها. . .» .

۶- ۶) . فى الغرر: فى أن تكون.

۷- ۷) . الزياده من أمالى المرتضى.

۸- ۸) . فى الأمالى: «وقد سقطت» .

۹- ۹) . فى الغرر: «ويكون» ، بدلاً من: «ويصير» .

۱۰- ۱۰) . فى الغرر: «. . . لفظه خير معناها معنى أفعل» . ونقله المصنف قدس سره بالمعنى.

وانقطع الكلام لدخول الوقت السعيد المختار لدخول البلد ونهوض الحضره الساميه-أدام اللّه سلطانها-للركوب، وكان فى نفسى أن أذكر شواهد لهذا الوجه ولواحق يقتضيها الكلام، وخطر بعد ذلك ببالى وجهان سليمان من الطعن إذا حملنا لفظه «خير» فى الخبر على [الترجيح و] (١)التفضيل، وأنا أذكر ذلك.

[شواهد فى تأويل لفظه «خير» على غير التفضيل]

أما شواهد ما استخرجته من التأويل من حمل لفظه «خير» على غير التفضيل [والترجيح] (٢)فكثيره (٣)، وقد ذكرت فى كتابى المعروف ب الغرر (٤)عند كلامى فى تأويل قوله تعالى: «وَ مَنْ كانَ فِي هذِهِ أَعْمى ۵فَهُوَ فِي اَلْآخِرَهِ أَعْمى» ۶ من الكلام على هذا الوجه ما استوفيته، وذكرت قول المتنبى: اِبْعَدْ بَعِدْتَ بَياضاً لا بَيَاضَ لَهُ لَأَنْتَ أَسْوَدُ فى عَيْنى مِنَ الظُّلَمِ (۵)

وأنّ الألوان لا يتعجب منها بلفظ «أفعل» الموضوع للمبالغه، وكذلك الخِلَق كلها، وإنما يقال: ما أشدّ سوادَه، وأن معنى البيت ما ذكره أبوالفتح عثمان بن جنى من أنه أراد: إنك أسودُ من جمله الظلم، كما يقال: حرٌّ من أحرار ولئيم من لئام، فيكون الكلام قد تم عند قوله: لأنت أسود، ولو أراد المبالغه لما كان تامّاً إلا عند صله الكلام بقوله: من الظلم.

واستشهد ابن جنى [أيضاً] (۶)على صحه هذا التأويل بقول الشاعر (٧): وأَبْيَضُ مِنْ ماءِ الْحَدِيدِ كَأَنَّهُ شِهابٌ بَدَا وَاللَّيْلُ دَاجٍ عَسَاكِرُه

كأنه قال: وأبيض كائناً (٨)من ماء الحديد.

١- ١) . الزياده من الغرر.

٢- ٢) . زياده من الأمالى للسيد المرتضى.

٣- ٣) . فى الغرر: فكثير.

۴- ۴) . المجلس السابع من الجزء الأول:٨٧-٩۴.

۵- ٧) . انظر ديوان المتنبى، ج۴، ص٣۵ (وبشرح البرقوقى، ج۴، ص١٩۵) ، وعنه فى الأمالى، ج١، ص٩٣، وهو يخاطب الشيب، وقبله: ضَيْفٌ أَلَمَّ بِرَأْسى غَيْرَ مُحْتَشِمٍ وَالسَّيْفُ أَصْدَقُ فِعلًا مِنْهُ بِاللِّمَمِ .

۶- ٨) . الزياده من الغرر.

٧- ٩) . البيت-كما صرح فى الغرر، ج١، ص٩٣-فى شرح العكبرى لبيت المتنبى، أورده من غير عزو.

٨- ١٠) . فى الغرر، ج١، ص٩٣: «كائن» ، وفى ج٢، ص٣١٧: «كامن» . قال فى المجلد الأول: «وقوله: من ماء الحديد، وصف لأبيض، وليس يتصل به كاتصال "من" بأفضل فى قولك: هو أفضل من زيد. . .» إلى آخر ما قال، فراجع.

وقلت: أما (۱)قول الشاعر: يا لَيْتَنى مِثْلُكِ فِى الْبياضِ أَبْيَضُ مِنْ أَخْتِ بَنِى أَبَاضِ (۲)

يمكن حمله على ما حملنا (۳)عليه بيت المتنبى كأنه قال: أبيض من جمله أُخت بنى أباض ومن عشيرتها وقومها. [ولم يرد المبالغه والتفضيل] (۴). وهذا أحسن من قول أبى العباس المبرد: إنه محمول على الشذوذ (۵).

[كيف تكون النيه من جمله الأعمال]

إن قيل: كيف تكون نيه المؤمن من جمله أعماله [على هذا التأويل] (۶)، والنيه (۷)لا تسمى عملاً فى العرف، وإنما يسمى عملاً (۸)أفعال الجوارح؟ ولهذا لا يقولون: عملت بقلبى، كما يقولون: عملت بيدى، ولا يصفون أفعال اللّه تعالى بأنها أعمال.

قلنا: ليس يمتنع أن تسمى أفعال القلوب أعمالاً وإن قل استعمال ذلك فيها. ألا ترى أنهم لا يكادون يقولون: فعلت بقلبى، كما يقولون: فعلت بجوارحى، وإن كانت أفعال القلوب تستحق التسميه بالفعل حقيقه بلا خلاف، وإنما (۹)لا تسمى أفعال اللّه أعمالاً لأن هذه اللفظه تختص بالفعل الواقع عن قدره والقديم تعالى قادر لنفسه، كما لا نصفه

۱- ۱) . كذا فى المخطوطه، وفى الأمالى: «وقلت أنا» ، وهو الأصح، لأنه لو كانت العباره كما فى المتن لزم أن يقال فى جواب أمّا: «فيمكن حمله. . .» بالفاء، مع أنه لم يأت بها، فتفطن.

۲- ۲) . نقله السيّد المرتضى فى الأمالى من غير عزو. وهو منسوب إلى رؤبه بن العجاج كما فى مجموع أشعار العرب، ص۱۷۶. قاله فى هامش القواعد للشهيد، ج۱، ص۱۱۳. [۱]

۳- ۳) . فى الغرر: حملناه.

۴- ۴) . الزياده من الأمالى.

۵- ۵) . فى الأمالى: وهو أحسن من قول أبى العباس المبرد-لما أنشد هذا البيت وضاع ذرعاً بتأويله على ما يطابق الأُصول الصحيحه-أن ذلك محمول على الشذوذ والندران.

۶- ۶) . الزياده من الغرر.

۷- ۷) . أقول: النيه إراده إيجاد الفعل على الوجه المأمور به شرعاً. كما عرّفه كذلك العلّامه فى قواعد الأحكام، وأراد بالإراده إراده الفاعل، وبالفعل ما يعم توطين النفس على الترك، فخرجت إراده اللّه سبحانه لأفعالنا ودخلت نيه الصوم والأحزام وأمثالهما، والجار متعلق بالإراده لا بالإيجاد، فخرج العزم. كذا قال شيخنا البهائى-رضوان اللّه عليه-فى الأربعين ذيل شرحه للحديث السابع والثلاثين بعنوان «تبيان» ، وذكر بعض الردود والمناقشات عليه، فراجع.

۸- ۸) . فى الأمالى: وإنما تسمى بالأعمال.

۹- ۹) . فى الأمالى: «ولكن» .

تعالى بأنه مكتسب؛ لاختصاص هذه اللفظه بمن فَعَلَ لجرِّ نفع أو دفع ضرر.

ولو سلَّمنا أن اسم العمل يختص بأفعال الجوارح جاز أن يطلق ذلك على النيه مجازاً أو (۱)استعاره، فباب التجوز أوسع من ذلك، انتهى (۲).

[رد المصنف على كلام السيّد]

وأقول: سيظهر لك فى ما بعد أن هذا الوجه الذى أطال فى الاستشهاد له لا طائل تحته، وأنه أسهل ما قيل فى هذا الحديث من الأجوبه وأدناها وأسخفها وأرداها، وأنه إن صحَّح شيئاً فقد أفسد أشياءَ، وإن أمكن الجواب به عن لفظ «خير» فلا يمكن الجواب به عن الأحاديث المتكثره الوارده بلفظ «النيه أفضل من العمل» ، وإن المتنبى ممّن لا يُستشهد بكلامه، وإن ذكره بعض العلماء فعلى طريقه التمثيل لا على سبيل الاستشهاد، مع أن قوله ليس يمتنع أن تسمى. (۳). قياس فى اللغه.

وقول النحاه: «أفعال القلوب» ، يعنون بها الأفعال الاصطلاحيه المقابله للأسماء والحروف، لا الأفعال اللغويه التى هى الأعمال، وأسماء اللّه تعالى توقيفيه لا دخل لها فى هذا المقام، وباب التجوز وإن كان واسعاً لكن الكلام فى الاستعمال، ولم يثبت حقيقةً ولا مجازاً.

ومع هذا كلّه فلا ضروره داعيه إلى مثل هذا مع استقامه الكلام على حقيقته من غير تجوز، كما سنوضحه إن شاء اللّه تعالى.

[وجهان للحديث خطرا ببال السيّد]

ثم قال قدس سره (۴):

وأما الوجهان اللذان خطرا ببالى على تقدير التفضيل (۵):

۱- ۱) . فى الغرر: واو العطف بدلاً من «أو» العاطفه.

۲- ۲) . غرر الفوائد و درر القلائد، ج۲، ص۳۱۵-۳۱۶. [۱]

۳- ۳) . كلمه غير مقروء.

۴- ۴) . غرر الفوائد و درر القلائد [۲] (أمالى سيد مرتضى) ، ج۲، ص۳۱۸.

۵- ۵) . فى الأمالى: ببالى إذا قدرنا أن لفظه «خير» فى الخبر محموله على الفاضله. . . نقلها المصنف قدس سره بالمعنى.

فأحدهما: أن يكون المراد أن نيه المؤمن مع (۱)عمله العارى من نيه، وهذا مما لا شبهه أنه كذلك.

والوجه الثانى: أن يريد: نيه المؤمن لبعض أعماله قد يكون خيراً من عمل آخر لا تتناوله هذه النيه. وهذا صحيح؛ لأن النيه لا يجوز (۲)أن تكون خيراً من عملها بعينها، وغير منكر أن تكون (۳)نيه بعض الأعمال الشاقّه العظيمه الثواب أفضل من عمل آخر ثوابه دون ثوابها، حتى لا يظن ظان أنّ ثواب النيه لا تجوز (۴)أن يساوى أو يزيد على ثواب بعض الأعمال.

وهذان الوجهان فيهما على كل حال ترك لظاهر الخبر؛ لإدخال زياده ليست فى الظاهر، والتأويل الأول إذا حملنا لفظه «خير» على خلاف المبالغه، والتفضيل مطابق للظاهر وغير مخالف له. وفى هذا كفايه بمشيئه اللّه تعالى، انتهى كلامه (۵)أعلى اللّه مقامه (۶).

۱- ۱) . فى الغرر: «من» ، بدلاً من: «مع» .

۲- ۲) . كذا، والأحسن أن يقال: لا تجوز. والكلمه فى الأمالى من طبعتنا غير منقطه.

۳- ۳) . فى الأصل: «يكون» ، وما أدرجناه من الغرر.

۴- ۴) . الذى أدرجناه من الأمالى، وفى المخطوطه: لا يجوز.

۵- ۵) . غرر الفوائد ودرر القلائد (أمالى سيد مرتضى) ، ج۲، ص۳۱۸.

۶- ۶) . جاء فى الهامش: قد اعترف به أن فيها إدخال زياده ليست فى الظاهر مع ما سنذكر ما فيها، فكيف يقول: «وخطر ببالى وجهان سليمان من الطعن» ، مع أن الطعن فيها أزيد وأفحش من الطعن فى غيرهما كما سنبيّنه إن شاء اللّه تعالى (منه) .

[أجوبه السيّد المرتضى عن الشهيد الأول]

اشاره

أقول: إن شيخنا الشهيد الأول-قدَّس اللّهُ زَكِيَّ تربتِه-قد نقل الوجه الأول من الوجهين فى قواعده (۱)هكذا، وأجاب المرتضى رضى الله عنه بأجوبه:

منها: أن النيه لا يراد بها التى مع العمل، والمفضل عليه هو العمل الخالى من النيه.

ثم قال: وهذا الجواب يرد عليه النقض السالف، مع أنه قد ذكره كما حكيناه عنه. انتهى.

وسننقل جميع كلامه بعد هذا إن شاء اللّه تعالى.

وعنى بقوله «أنه قد ذكره» أنه قد نقله عن غيره ولم يرتضِه، واعترض عليه بأن العمل من غير نيه لا خير فيه أصلاً، فكيف يقول بعد ذلك: إنه خطر ببالى، مع حكايته له عن الغير وتزييفه؟ !

[الظاهر وقوع الخطأ من النسّاخ فى نقل الشهيد عن نُسَخِهم]

وأقول: الظاهر أن النسخه التى وصلت إلى نظر الشهيد رحمه الله كانت كذلك، وكأنها غلط من الناسخ، وإلا فيبعد ممن له أدنى شعور ومعرفه-فضلاً عن السيّد-أن ينقل عن غيره كلاماً ويزيّفه، ثم إنه بعد ذلك بلا فصل يدعى أنه خطر بباله ويقول: وهذا مما لا شبهه أنه كذلك، ويقول: إنه سليم من الطعن.

والظاهر أن النسخه التى وصلت إلى نظر شيخنا البهائى أيضاً مثل النسخه التى وصلت إلى نظر الشهيد، وحيث جزم بغلطها لم ينقلها عند نقله لأجوبه السيّد، كما سنذكر.

وأما غير البهائى ممّن تقدم عليه وتأخر عن الشهيد قالوا: إن هذه عثره عظيمه من قريحه مستقيمه.

وبعضهم قال: إن هذا سهو عظيم من رجل عظيم.

وإنما السهو منهم حيث لم يتفحّصوا على نسخه صحيحه وحكموا بعثره السيّد وبسهوه بمثل هذا السهو الذى لا يتصور ممن له أدنى شعور.

[توجيه كلام السيّد]

والفقير لما رأيت ما رآه الشهيد توقفت عن نقل ذلك الوجه حتى حصل بيدى نسخه قديمه بخط الشيخ الجليل أبى على الطبرسى-قدس اللّه روحه-، فرأيت العباره كما سطرتها، وهى وإن ورد عليها ما أورده الشهيد رحمه الله مع زياده، لكنها غير ما

نقله وزيّفه بعينه، فإن ما زيّفه هو أن المفضل النيه مع العمل، والمفضل عليه العمل بلا نيه، فهذا غير ما زيّفه، لكنه أعظم مفسده مما زيّفه؛ لأن ما أورده على ذاك يرد على ما خطر له مع

---

۱ - ۱) . القواعد والفوائد، ج۱، ص ۱۰۸-۱۱۴، [۱] الفائده ۲۲، طبعه منشورات مكتبه المفيد-قم، تحقيق الدكتور السيّد عبد الهادى الحكيم.

زیاده، وهی أنه یصیر الحدیث لغواً لا فائده له؛ لأنه لا شکّ فی أن ثواب عملین أکثر من ثواب أحدهما، وهل هذا إلا کقولنا: «الکل أعظم من الجزء» ؟ !

لکنی یخطر ببالی توجیه حسن لکلام هذا السیّد العظیم الشأن وهو أنه یمکن أن یکون مراده أن النیه مع العمل یترتب علیها عشر حسنات، واحده للنیه وتسعه للعمل، کما یُفهَم من ظاهر حدیث سنذکره ونحقِّق معناه إن شاء اللّه تعالی.

فقد ترتب علی العمل وحده مقطوع النظر عن النیه تسع حسنات، ولا شکّ أن العشره أکثر من التسعه، لکن عبارته قاصره عن تأدیه هذا المعنی مع تصریحها بلفظ «العاری» حیث قال: خیر من عمله العاری من نیته.

[دفع الإشکالات عن السیّد]

ثم لا یذهب علیک أن ما وجّهنا به کلامه قدس سره یدفع البحث عنه بأنه قد نقله عن غیره، فکیف یدعی بعد ذلک أنه قد خطر له؟

ویدفع عنه أیضاً ألا یراد الذی أورده هو علی ما حکاه من أن العمل العاری عن النیه لا یترتب علیه ثواب أصلاً، فلا یکون فیه خیر ألبته، لکن یبقی ما أوردناه علیه من أنه یصیر الحدیث مثل قول القائل (۱): الکل أعظم من الجزء، ولا ثمره له ولا فائده، وسیأتی لهذا زیاده توضیح عند ذکرنا لما خطر لنا فی حل هذا الحدیث ممّا لم یخطر لأحد قبلنا بتوفیق اللّه تعالی.

[تقسیم للأبحاث الآتیه]

۱-ولنذکر أولاً السؤال الذی أورده العلماء علی هذا الحدیث بجمیع شقوقه.

۲-ثم ننقل ما ذکره شیخنا الشهید فی قواعده.

۳-ثم ما ذکره البهائی علیه الرحمه فی أربعینه.

۴-وما یخطر لنا علی ما یذکرونه من الأجوبه وأنه ما فیها جواب یدفع السؤال

۱- ۱) . فی المخطوطه: القایل.

بجمیع شقوقه.

۵-ثم نذکر ما یدفعه بحذافیره مما تفردّنا به بحیث إذا نظر فیه بعین الإنصاف الذکیّ الناظر قال: «کم تَرَکَ الأوّلُ للآخرِ» .

[تقریر السؤال]

تقریر السؤال: أن هـذا الحـدیث معـارض ومنـافٍ ما روی من أن أفضل الأعمال أحمزها (۱)، ولمـا روی من أن المـؤمن إذا همَّ بحسـنه فلم یعملها کتب له حسنه واحده (۲)، فإن هو عملها کتب له عشـر حسـنات؛ فإنّ هاتین الروایتین صـریحتان فی أن العمل أفضل من النیه بل نقول: إن طبیعه العمل من حیث هو عمل أشق من طبیعه النیه من حیث هی نیه، فیکون العمل أفضل.

وأیضاً قد ورد فی بعض الروایات تتمه لهذا الحدیث وهی: ونیه الکافر شر من عمله (۳)، وهو ینافی ما روی من أن النیه المجرده لا عقاب فیها (۴).

ثم إن کـان العمـل المفضول المقترن بـالنیه لزم تفضـیل الشـیء علی-نفسه وإن کان المجرد عنها-فلا خیر فیه أصـلاً، والتفضـیل یقتضـی أن یکون فی المفضـل علیه فضـیله إلّا أنها فی المفضل أکثر، وإذا لم یکن فی المفضل علیه فضـیله فلا معنی للتفضـیل، ویکون قولنا: النیه خیر من العمل کقولنا: زید أفضل من الجدار.

[نقل کلام الشهید الأول قدس سره]

وأما ما ذکره الشهید رحمه الله فإنه قال فی الفائده الثانیه والعشرین من فوائد القاعده الأُولی

۱- ۱) . رواه فی الفروق، ج۲، ص۳، وبلفظ آخر فی الفائق للزمخشری، ج۱، ص۲۹۷ مـاده (حمز) ، والنهـایه لابن الأثیر، ج۱، ص۲۵۸ ماده (حمز) وغیر ذلک کما أسلفنا، فراجع.

۲- ۲) . عوالی اللئالی، ج۱، ص۴۰۷، تحقیق: السید المرعشی [۱]والشیخ مجتبی العراقی، قم: مطبعه سید الشهداء.

۳- ۳) . اُنظر: وسائل الشیعه، ج۱، ص۳۵ باب ۶ من أبواب مقدمه العبادات، ح ۳؛ والقواعد والفوائد للشهید الأول، ج۱، ص۱۰۸ وغیرهما.

۴- ۴) . انظر فی ذلک: وسائل الشیعه، ج۱، ص۳۶ وما بعدها باب ۶ من أبواب مقدمه العبادات ح ۶، ۷، ۸، ۱۰، ۲۰، ۲۱.

من قواعد النیه من کتاب قواعده المعروف ب قواعد الشهید:

روی عن النبی صلی الله علیه و آله أن نیه المؤمن خیر من عمله (۱). وربما روی: ونیه الکافر شرّ من عمله. فورد سؤالان أحدهما أنه روی أفضل العباده أحمزها (۲). ولا ریب أن العمل أحمز من النیه، فکیف یکون مفضولاً؟

وروی أیضاً أن المؤمن إذا همّ بحسنه کتبت بواحده، فإذا فعلها کتبت عشراً. وهذا صریح فی أن العمل أفضل من النیه وخیر.

السؤال الثانی: إنّه روی أن النیه المجرده لا عقاب فیها، فکیف تکون شراً من العمل؟

[الوجوه الممکنه فی معنی الحدیث]

وأُجیب بأجوبه:

منها: أن المراد أن نیه المؤمن بغیر عمل خیر من عمله بغیر نیه. حکاه السیّد المرتضی رحمه الله وأجاب عنه-یعنی أنه ردّه-بأن أفعل التفضیل یقتضی المشارکه، والعمل بغیر نیه لا خیر فیه، فکیف یکون داخلاً فی باب التفضیل؟ ولهذا لا یقال: الخل أحلی من العسل (۳).

ومنها: أنه عام مخصوص أو مطلق مقیّد، أی نیه بعض الأعمال کنیه الجهاد خیر من بعض الأعمال الخفیفه، کتسبیحه أو تحمیده أو قراءه آیه، لما فی تلک النیه من تحمل النفس المشقه الشدیده والتعرض للغم والهم الذی لا توازیه تلک الأفعال، وبمعناه قال المرتضی-نظّر (۴)اللّه وجهه-قال: وأتی بذلک لئلا یظن أن ثواب النیه لا یجوز أن یساوی أو یزید علی ثواب بعض الأعمال. ثم أجاب بأنه خلاف الظاهر؛ لأن فیه إدخال زیاده لیست فی الظاهر.

۱- ۱) . رواه الحر العاملی-کما مر-فی الوسائل، ج۱، ص۳۵ باب ۶ من أبواب مقدمه العبادات، ح ۳، والشهیدالأول فی القواعد والفوائد، ج۱، ص۱۰۸ [۱] وغیرهما.

۲- ۲) . قد مرّ مواضع روایته، فراجع.

۳- ۳) . فی مطبوع القواعد: العسل أحلی من الخل.

۴- ۴) . فی القواعد: بیَّض.

ثم قال الشهید رحمه الله: قلت: المصیر إلی خلاف الظاهر متعین عند وجود ما یصرف اللفظ إلیه وهو هنا حاصل، وهو معارضته للخبرین (۱)السالفین، فیجعل ذلک جمعاً بین هذا الخبر وبینه.

ومنها: أن خلود المؤمن فی الجنه إنما هو بنیته أنه لو عاش أبـداً، لأطاع اللّه أبـداً وخلود الکافر فی النار بنیّته أنه لو بقی أبداً لکفر أبداً. قاله بعض العلماء (۲).

ومنهـا: أن النیه یمکن فیهـا الـدوام بخلاف العمل فإنه یتعطل عنه المکلف أحیاناً، فإذا (۳)نسبت (۴)هـذه النیه الداعیه إلی العمل المنقطع کانت خیراً منه، وکذا نقول فی نیه الکافر.

ومنها: أن النیه لا یکاد یدخلها الریاء والعجب؛ لأنا نتکلم علی تقدیر النیه المعتبره شرعاً، بخلاف العمل فإنه یعترضه (۵)ذینک.

ویرد علیه: أن العمل وإن کان معرضاً لهما إلا أن المراد به الخالی عنهما، وإلّا لم یقع تفضیل.

ومنها: أن یراد بالمؤمن المؤمن الخاص (۶)کالمؤمن المغمور بمعاشره أهل الخلاف؛ فإن غالب أفعاله جاریه علی التقیه ومداراه أهـل الباطـل، وهـذه الأعمـال المفعوله تقیه منهـا ما یقطع فیه بالثواب کالعبادات الواجبه ومنها ما لا ثواب فیه ولا عقاب کالباقی. وأمـا نیته فإنهـا خـالیه عن التقیه، وهو وإن أظهرَ مُوافقتهم بأرکانه ونطق بها بلسانه إلّاأنه غیر معتقـد لها بجنانه، بل آبٍ عنها ونافرٌ منها. وإلی هـذه (۷)الإشـاره بقول أبی عبـداللّه الصـادق [علیه السـلام]، وقـد سـأله أبوعمر (۸)الشـامی عن الغزو مع غیر الإمـام العادل: إن

۱- ۱) . فی القواعد: معارضه الخبرین. وکلاهما واحد.

۲- ۲) . قاله الحسن البصـری. اُنظر: إحیاء العلوم للغزالی، ج۴، ص۳۶۴. وقد ورد بمضـمونه روایه عن الإمام الصادق علیه السلام فی وسائل الشیعه، ج۱، ص۳۶ باب ۶ من أبواب مقدمه العبادات، ح۴ کما فی القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۱۰. [۱]

۳- ۳) . فی القواعد والفوائد: « [۲]وإذا» .

۴- ۴) . فی المخطوطه: «نسیت» بالیاء، وما أدرجناه من القواعد والفوائد. [۳]

۵- ۵) . فی القواعد والفوائد: « [۴]یعرضه» .

۶- ۶) . فی بعض نسخ القواعد والفوائد: « [۵]الخالص» .

۷- ۷) . فی القواعد والفوائد: « [۶]هذا» .

۸- ۸) . فی القواعـد و الفوائـد، ج۱، ص۱۱۱: [۷] أبوعمرو. . بـالواو. وقـال فی الهـامش: فی وسائـل الشـیعه، ج۱، ص۳۴: [۸] أبوعروه السلمی، وفی، ج۱۱، ص۳۱ نقلاً عن الشیخ الطوسی فی التهذیب: أبوعمرو الشامی، والذی وجدته فی التهذیب المطبوع بالنجف: أبوعمره السـلمی، انظر، ج۶، ص۱۳۵، وفی النسـخه الخطیه المحفوظه بمکتبه السیّد الحکیم بـالنجف بالرقم ۱۶۱ ورقه ۲۹۴: أبوعمرو الشامی.

اللّه يحشر الناس على نياتهم يوم القيامه (۱).

وروى مرفوعاً عن النبى صلى الله عليه و آله (۲).

وهذه الأجوبه [الثلاثه] من السوانح-ثم قال الشهيد رحمه الله: -وأجاب المرتضى رضى الله عنه (۳)- أيضاً بأجوبه:

منها: أن النيه لا يراد بها التى مع العمل، والمفضّل عليه هو العمل الخالى من النيه. وهـذا الجواب يرد عليه النقض السالف، مع أنه قد ذكره كما حكيناه عنه.

ومنها: أن لفظه «خير» ليست تفضيليه (۴)، بـل هى الموضوعه لمـا فيه منفعه، ويكون معنى الكلاـم أن نيه المؤمن من جمله الخير من أعماله؛ حتى لا يقدِّر مقدِّر أن النيه لا يدخلها الخير والشر كما يدخل ذلك فى الأعمال.

وحكى عن بعض الوزراء استحسانه؛ لأنه لا يرد عليه شىء من الاعتراضات.

[تجرد أفعل من التفضيل]

ومنها: أن لفظه أفعل التفضيل قد تكون مجرده عن الترجيح، كما فى قوله تعالى: «وَ مَنْ كانَ فِى هذِهِ أَعْمى فَهُوَ فِى اَلْآخِرَهِ أَعْمى وَ أَضَلُّ سَبِيلاً» ۵ وقول المتنبى: اِبْعَدْ بَعِدْتَ بَياضاً لا بَيَاضَ لَهُ لَأَنْتَ أَسْوَدُ فى عَيْنى مِنَ الظُّلَمِ (۵)

قال ابن جنى: أراد: إنك أسود من جمله الظلم كما يقال: حرّ من أحرار ولئيم من

۱- ۱) . انظر: وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۳۴ باب ۵ من أبواب مقـدمه العبادات [۱]ح ۵، و ج ۱۱، ص ۳۰-۳۱ باب ۱۰ من أبواب جهاد العدو ح ۲؛ القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۱۱. [۲]

۲- ۲) . مسند أحمد، ج ۲، ص ۳۹۲ [۳]كما فى القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۱۱. [۴]

۳- ۳) . الترضّى غير موجود فى القواعد.

۴- ۴) . فى القواعد والفوائد: «. . . [۵] ليست التى بمعنى أفعل التفضيل» . و قد نقلها المصنف بالمعنى.

۵- ۶) . اُنظر ديوان المتنبى، ج۴، ص۳۵ (وبشرح البرقوقى، ج۴، ص۱۹۵) ، وقد سلف. .

لئام، فيكون الكلام قد تم عند قوله: لأنت أسود.

ومثله قول الآخر: وأَبْيَضُ مِنْ ماءِ الْحَدِيدِ كَأَنَّهُ شِهابٌ بَدَا وَاللَّيْلُ دَاجٍ عَسَاكِرُه

وقول الآخر: يا لَيْتَنى مِثْلُكِ فِى الْبَياضِ أَبْيَضُ مِنْ أُخْتِ بَنِى أَبَاضِ (۱)

أى أبيض من جمله أُخت بنى أباض ومن عشيرتها.

فإن قلت: فقضيه هذا الكلام أن يكون فى قوه قوله: النيه من جمله عمله، والنيه من أفعال القلوب، فكيف تكون عملاً؟ لأنه مختص (۲)بالعلاج.

قلت: جاز أن تسمى عملاً كما جاز أن تسمى فعلاً، أو يكون إطلاق العمل عليها مجازاً (۳).

أقول: إن الشهيد رحمه الله لم يجعل هذا جواباً مغايراً. لما تقدمه من أن لفظه «خير» ليست تفضيليه، وإنما استشهد لذلك الوجه بتلك الأشعار، ولم يجعل أيضاً الآيه الكريمه -أعنى «وَ مَنْ كانَ فِى هذِهِ أَعْمى. . .» إلى آخره-استشهاداً، إذ لا شكّ أنها من العيوب، وأصل الصفه فى العيوب والألوان على وزن «أفعل» كأعرج وأعور وأحمر وأصفر، ولم يشتق من العيوب والألوان اسم التفضيل لئلا يلتبس بالوصف، والسيّد يقول: إن الاستشهاد بهذه الأبيات فى كتاب الغرر عند تأويل هذه الآيه، حيث ذكر هناك أنه لا يجوز أن يراد بالعمى الثانى المبالغه بمعنى أفعل؛ لأن العمى الذى هو الخلقه لا يتعجب منه بلفظه أفعل، وإنما يقال: ما أشدّ عماه!

ثم قال بعد كلام طويل:

فإن قيل: ولِمَ أنكرتم التعجب بلفظ أفعل.

قلنا: قال النحويون: إن الألوان والعيوب لا يتعجب منها بلفظ التعجب، وإنما يعدل

۱- ۱) . قد مرّ ذكر البيت، فراجع.

۲- ۲) . فى القواعد الفوائد: «يختص» .

۳- ۳) . القواعد والفوائد، ج۱، ص۱۰۸-۱۱۴، [۱] الفائده ۲۲.

منها إلى أشد وأظهر.

ثم أطال الكلام إلى أن قال: «وقد أنشد بعضهم معترضاً على ما ذكرناه قول الشاعر. . .» وذكر الأبيات بهذا التقريب، وحمل بعضها على الشذوذ وبعضها على غير ذلك.

فالعجب كل العجب من شيخنا الشهيد كيف لم يتأمل كلامه! ولم يكفه أن جعل الاستشهاد على الوجه السابق وجهاً برأسه حتى قال: إن أعمى صفه تفضيل مجرده عن الترجيح!

ومن خالج قلبه شك فى ذلك فلينظر إلى كلام السيّد فى أول هذه الأوراق، فإنا قد نقلناه بلفظه من نسخه قديمه صحيحه، وإنه قال: خطر لنا وجهان، وعلى ما ذكر الشهيد تصير ثلاثه، ثم لينظر فى كتاب الغرر فى تأويل هذه الآيه، لكنّ الجواد قد يكبو، والصادم قد ينبو.

[أجوبه اُخرى]

اشاره

ثم قال:

قلت: وقد اُجيب أيضاً بأن المؤمن ينوى الأشياء من أبواب الخير، نحو الصدقه والصوم والحج، ولعله يعجز عنها أو عن بعضها، فيؤجر على ذلك؛ لأنه معقود النيه عليه.

وهذا الجواب منسوب إلى ابن دريد (۱).

وأجاب الغزالى (۲): بأن النيه سرّ لا يطّلع عليه إلّااللّه، وعمل السر أفضل من عمل الظاهر.

واُجيب بأن وجه تفضيل النيه على العمل أنها تدوم إلى آخره حقيقةً أو حكماً، وأجزاء العمل لا يتصور فيها الدوام إنما تتصرّم (۳)شيئاً فشيئاً.

انتهى كلامه-أعلى اللّه مقامه-.

۱- ۱) . اُنظر: المجتنى لابن دريد، ص۲۳. وجاء بمضمونه-كما فى هامش القواعد للشهيد، ج۱، ص۱۱۳- [۱]روايه عن أبى جعفر الباقر عليه السلام. انظر: وسائل الشيعه، ج۱، ص۳۹ باب ۶ من أبواب مقدمه العبادات، ح ۱۷.

۲- ۲) . أورد الغزالى هذا الجواب فى إحياء علوم الدين، ج۴، ص۳۶۶، ولكنه لم يرتضه. انظر: القواعد والفوائد، ج۱، ص۱۱۴- [۲]الهامش-

٣- ٣) . فی بعض نسخ القواعد: «تتصور» .

[المناقشه فی الأجوبه المذکوره]

أقول: إن هذه اثناعشر وجهاً بعضها من سوانحه، وبعضها مما خطر للمرتضی رحمه الله، وبعضها نقلاه عن غیرهما من أکابر الفضلاء، وکلها مع أنها مدخوله بما ذکره وبغیره، ومع ما فیها من التکلف والتعسف الذی لا یرتضیه ذو طبع سلیم ولا یقبله ذو رأی مستقیم، لا تدفع السؤالین المذکورین ولا السؤال الثالث المشهور الذی لم یذکره، أعنی السؤال بالترديد الذی ذکرناه.

فإن الجواب الأول: مع ما فیه من الاختلال الذی ذکره السیّد واعترف هو به أیضاً، لا یدفع ما ذکرناه من السؤال بشقوقه، بل ولا حام حول شق منه، فکیف یستحق أن یسمی جواباً أو یذکر فی مقابله هذا السؤال؟ !

والجواب الثانی: مع رکاکته والتعسف الذی فیه، وورد (۱)ما أوردنا علیه فی الجواهر السلیمانیه، وورود ما أورده السیّد علیه بأن فیه إدخال زیاده لیست فی الظاهر، لا یدفع أکثر شقوق السؤال.

ومع ذلک فالعجب من الشهید قدس سره کیف یقول: المصیر إلی خلاف الظاهر متعین، عند وجود ما یصرف اللفظ إلیه، وهو هنا حاصل. وهو مغایرته للخبرین.

ولیت شعری لِمَ لا یصرف معارض هذا الخبر عن ظاهره إن کان له معارض؛ لأن ظاهر هذا الخبر موافق للمعقول والمنقول، فإن وجد له معارض فیجب صرف ذلک المعارض عن ظاهره، مع أنه لا معارض له فی الحقیقه وبعد التأمل.

وما یتوهم فی بادی الرأی أنه معارض، فهو مؤکد فی الحقیقه لظاهره ولیس بمعارض، کما سنوضحه إن شاء اللّه تعالی.

وأما الجواب الثالث: الذی أسنده إلی بعض العلماء فإنه مضمون حدیث رواه ثقه الإسلام فی باب النیه من کتاب الکافی هکذا: علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن القاسم بن محمد، عن المنقری، عن أحمد بن یونس، عن أبی هاشم قال: قال أبو عبداللّه علیه السلام: إنما

۱- ۱) . کذا، والظاهر: وورود.

خُلّد أهل النار فی النار لأن نیاتهم کانت فی الدنیا أن لو خلدوا فیها أن یعصوا اللّه أبداً، وإنما خلد أهل الجنه فی الجنه لأن نیاتهم فی الدنیا أن لو بقوا فیها أن یطیعوا اللّه أبداً، فبالنیه خلد هؤلاء وهؤلاء. ثم تلا قوله تعالی: «قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ» ۱ قال: علی نیته (۱).

فهذا الجواب فی الحقیقه یؤیّد ما روی أن نیه الکافر شرّ من عمله، ویقوّی ورود السؤال بأن النیه المجرده لا عقاب فیها؟ ولا یدفع شیئاً من الشقوق الباقیه من السؤال، إلّا بما سنذکره ونقرّره إن شاء اللّه تعالی، فکیف یستحق أن یسمی جواباً؟ وجوابٌ لأی سؤال هو؟

وقس علی ذلک باقی الوجوه؛ فإنه مع ما فیها من التمحّلات التی یمجّها السمع ولا یقبلها الطبع، لا تدفع السؤال بحذافیره، ولا تستحق أن یسمّی جمیعها جواباً، فکیف یمکن أن یقال لکل منها: إنه جواب برأسه! ولو ذکرنا جمیع ما فیها مفصلاً لطال الکلام وأدّی إلی الملال، ولکن ما أظن أن ذلک یخفی علی من تأمل أدنی تأمل.

وربما أذکر بعضاً من ذلک عند کلامی علی ما ساء ذکره من أجوبه شیخنا البهائی علیه الرحمه، ومن لم یکتف بذلک وأراد التفصیل فعلیه بمطالعه کتابنا المسمی ب الجواهر السلیمانیه.

ثم أقول: إن کل من أتی من الفضلاء من زمان السیّد قدس سره إلی زمان الشهید، ومن زمان الشهید إلی زمان شیخنا البهائی رحمه الله ونظر فی هذا الحدیث، لم یذکر زیاده علی ما ذکراه.

وأما شیخنا البهائی-علیه الرحمه-فإنه قد أسقط ممّا ذکره الشهید شیئاً، وزاد شیئاً آخر، فننقل (۲)کلامه أیضاً بعینه ونذکر ما فیه، ثم نذکر بعد ذلک ما وعدناه ممّا لم یذکره أحد إن شاء اللّه تعالی، فنقول:

۱- ۲) . الکافی، ج۲، ص۸۵، تحقیق علی أکبر الغفاری، [۱] مطبعه حیدری، نشر: آخوندی، الطبعه الرابعه ۱۳۶۵ ق؛ المحاسن، ج۲، ص۳۳۱، تحقیق: السید جلال الدین الحسینی، [۲] دار الکتب الإسلامیه.

۲- ۳) . قد تقرأ فی المخطوطه: «فتنقل» ، أو: «فلتنقل» .

[نقل كلام الشيخ البهائى رحمه الله]

إن شيخنا البهائى قد ذكر الحديث ولم يذكر سؤالاً، وشرع فى تقرير الأجوبه كأنه يشير إلى أن الحديث لا ينبغى أن يحمل على ظاهره ويحتاج إلى تأويل، كما فعل السيّد وجمع كثير غير الشهيد، فإنه ذكر شقَّين من شقوق السؤال سماهما سؤالين، ونحن سمّينا أيضاً جميع شقوق السؤال أسئله بمتابعته عليه الرحمه، لكن البهائى رحمه الله مع عدم ذكره للسؤال يقول فى أثناء بعض الأجوبه: «وبهذا الجواب يندفع الإشكال الفلانى» ، ولم يستوفِ جميع الإشكالات، وذلك غريب من مثله وعجيب؛ إذ الجواب الذى يستحق أن يسمى جواباً برأسه هو ما يدفع السؤال بشقوقه وحذافيره، ولننقل كلامه رحمه الله بأجمعه، وإن لزم تكرار بعض ما ذكره الشهيد.

قال رحمه الله فى شرح الحديث السابع والثلاثين من كتاب الأربعين (۱):

والحديث هكذا: عن الصادق عليه السلام فى قول اللّه عز و جل: «لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» ۲ قال: ليس يعنى أكثركم عملاً، ولكن أصوبكم عملاً، وإنما الإصابه خشيه اللّه والنيه الصادقه (۲). ثم قال: العمل الخالص الذى لا تريد أن يمدحك عليه أحد إلا اللّه، والنيه أفضل من العمل. (۳).

---

۱ - ۱) . راجعت كلامه فى مخطوطه من الأربعين موجوده فى مكتبه إحياء التراث الإسلامى بالرقم (۱۱۴۸) ، وهى مجموعه تحتوى على الأربعين والرساله التى بين يدى القارئ الكريم. وظفرت بعد ذلك على نسخه مطبوعه على الحجر فى مكتبه الإمام المهدى-عجل اللّه فرجه الشريف-بمدينه خوانسار عند إقامتى فيها بالصيف سنه ۱۴۲۲ ق، فراجعت إليها لتطبيق العباره عليها. وهى بخط محمدرضا بن على أكبر الخوانسارى مطبوعه فى سنه ۱۲۷۴ ق من الهجره النبويه. اُنظر: الأربعين، ص۳۱۲، الحديث ۳۷ من هذه الطبعه.

۲- ۳) . قال الشيخ البهائى فى الأربعين عند شرحه للحديث ۳۷: «المراد بالنيه الصادقه انبعاث القلب نحوالطاعه، غير ملحوظ فيه شىء سوى وجه اللّه سبحانه، لا- كمن يعتق عبده مثلاً ملاحظاً مع القربه الخلاص من مؤونته، أو سوء خلقه، أو يتصدق بحضور الناس لغرض الثواب والثناء معاً، بحيث لو كان منفرداً لم يبعثه مجردُ الثواب على الصدقه» . . . إلى آخر ما ذكره فراجع.

۳- ۴) . حذف المصنف من كلام الشيخ البهائى مطالب كثيره، وللطالب الرجوع إلى الأربعين.

بسط مقال لتوضيح حال

(۱)(۲)

قد تضمن هذا الحديث تفضيل النيه على العمل، ونَقَلَ الخاصه والعامه عن النبى صلى الله عليه و آله: نيه المؤمن خير من عمله.

وقد قيل فيه وجوه:

الأول: أن المراد بنيه المؤمن اعتقاده الحق. ولا ريب أنه خير من أعماله؛ إذ ثمرته الخلود فى الجنه، وعدمه يوجب الخلود فى النار، بخلاف العمل، وبهذا يزول الإشكال فى ما يروى من (۳)تتمه هذا الحديث من قوله صلى الله عليه و آله: ونيه الكافر شرّ من عمله.

الثانى: أن المراد أن النيه بدون العمل خير من العمل بدون النيه.

وردّ بأن العمل بدون نيه لا خير فيه أصلًا، وحقيقه التفضيل تقتضى المشاركه ولو فى الجمله.

الثالث: أن المؤمن ينوى خيرات كثيره لا يساعده الزمان على عملها، فكان الثواب المترتب (۴)على نياته أكثر من الثواب المترتب على أعماله. وهذا الكلام ينسب إلى ابن دريد اللغوى (۵).

الرابع: أن طبيعه النيه خير من طبيعه العمل؛ لأنه لا يترتب عليها عقاب أصلًا، بل إن كانت خيراً أُثيب عليها، وإن كانت شراً كان وجودها كعدمها، بخلاف العمل؛ فإن من «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ خَيْراً يَرَهُ* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ شَرًّا يَرَهُ» ۶ ، فصح أن النيه بهذا

۱- ۱) . جاء فى الهامش تحت هذه اللفظه: مقول لفظ قال.

۲- ۲) . اُنظر: الأربعين، ص۳۲۲ من الطبعه الحجريه.

۳- ۳) . فى المطبوع من الأربعين: «فى» .

۴- ۴) . لفظه المترتب ليست فى مخطوطه الأربعين.

۵- ۵) . فى نسختى الأربعين بعد اللغوى رمز «ره» أى: رحمه اللّه عليه.

الاعتبار خير من العمل.

الخامس: أن النيه من أعمال القلب، وهو أفضل من الجوارح، فعمله أفضل من عملها. ألا ترى إلى قوله تعالى: «أَقِمِ اَلصَّلاةَ لِذِكْرِي» ۱ جعل سبحانه الصلاه وسيلةً إلى الذكر، والمقصود أشرف من الوسيله، وأيضاً فأعمال القلب مستوره عن الخلق لا يتطرق إليها الرياء ونحوه، بخلاف أعمال الجوارح.

السادس: أن المراد أن نيه بعض الأعمال الشاقه كالحج والجهاد خير من بعض الأعمال الخفيفه، كتلاوه آيه والصدقه بدرهم مثلاً.

السابع: أن لفظه «خير» ليست اسم تفضيل، بل المراد أن نيه المؤمن خير من جمله أعماله، و «مِن» تبعيضيه، ونُقل هذا عن السيّد المرتضى-رضوان اللّه عليه- (۱)، وبه يندفع التنافى بين هذا الحديث وبين ما روى عنه صلى الله عليه و آله: أفضل الأعمال أحمزها. ويزول الإشكال المشهور فى قوله عليه السلام: نيه الكافر شر من عمله. فإن لفظه «شر» حينئذٍ كلفظه «خير» فى عدم إراده التفضيل.

ولا يخفى عدم جريان هذا الوجه فى الحديث الذى نحن بصدد الكلام فيه.

الثامن: أن المراد بالنيه تأثر القلب عند العمل، وانقياده إلى الطاعه، وإقباله على الآخره، وانصرافه عن الدنيا، وذلك يشتد بشغل الجوارح (۲)فى الطاعات، وكفِّها عن المعاصى؛ فإنّ بين الجوارح والقلب علاقةً شديده يتأثر كل منهما بالآخر، كما إذا حصل للأعضاء آفه سرى أثرها إلى القلب فاضطرب، وإذا تألّم القلب بخوف مثلاً سرى أثره إلى الجوارح فارتعدت، والقلب هو الأمير المتبوع، والجوارح كالرعايا والأتباع، والمقصود من أعمالها حصول ثمره للقلب، فلا تظن (۳)أن فى وضع الجبهه

۱- ۲) . فى نسختى الأربعين: «رضى اللّه عنه» .

۲- ۳) . فى المخطوطه: الخوارج، وهو غلط من الناسخ.

۳- ۴) . هذه اللفظه منقطه فى المخطوطه بنقطتين فوق المثناه فتصير: «تظن» ، وتحتها، فتصير: «يظن» . وماأدرجناه موافق لنسختى الأربعين المخطوطه والحجريه.

على الأرض غرضاً من حيث إنه جمع بين الجبهه والأرض، بل من حيث إنه بحكم العاده يؤكد صفه التواضع فى القلب، فإن من يجد فى نفسه تواضعاً، فإذا استعان بأعضائه وصوّرها بصوره المتواضع تأكد بذلك تواضعه، وأما من يسجد غافلاً عن التواضع وهو مشغول القلب بأغراض الدنيا فلا يصل من وضع الجبهه على الأرض أثر إلى قلبه، بل سجوده كعدمه نظراً إلى الغرض المطلوب منه، فكانت النيه روح العمل وثمرته والمقصد الأصلى من التكليف به، فكانت أفضل.

وهذا الوجه قريب من الوجه الخامس.

التاسع: أن النيه ليست مجرد قولك عند الصلاه أو الصوم أو التدريس: أُصلّى أو أصوم أو أُدرّس قربهً إلى اللّه، ملاحظاً معانى هذه الألفاظ بخاطرك ومتصوّراً لها بقلبك هيهات! إنما هذا تحرك لسان وحديث نفس، وإنما النيه المعتبره انبعاث النفس وميلها وتوجّهها إلى ما فيه غرضها ومطلبها إما عاجلاً أو آجلاً، وهذا الانبعاث والميل إذا لم يكن حاصلاً لها لا يمكنها اختراعه واكتسابه بمجرد النطق بتلك الألفاظ وتصوّر [تلك] (۱)المعانى، وما ذلك إلا كقول الشبعان: أشتهى الطعام وأميل إليه، قاصداً حصول الميل والاشتهاء، وكقول الفارغ: أعشق فلاناً وأُحبّه وأميل إليه (۲)وأُطيعه، بل لا طريق إلى اكتساب صرف القلب إلى الشىء وميله إليه وإقباله عليه إلا بتحصيل (۳)الأسباب الموجبه لذلك الميل والانبعاث [واجتناب الأُمور المنافيه لذلك المضاده له] (۴)؛ فإن النفس إنما تنبعث إلى الفعل وتقصده وتميل إليه تحصيلاً للغرض الملائم لها بحسب ما يغلب عليها من الصفات، فإذا غلب على قلب المدرّس مثلاً حب الشهوات (۵)وإظهار الفضيله وإقبال الطلبه عليه وانقيادهم إليه، فلا يتمكن من التدريس بنيه التقرب إلى اللّه سبحانه بنشر العلم وإرشاد الجاهلين، بل لا يكون تدريسه إلا لتحصيل تلك المقاصد الواهيه والأغراض الفاسده وإن قال بلسانه: «أُدرّس قربه إلى اللّه» وتصوّر ذلك بقلبه وأثبته فى ضميره، ومادام لم يقلع تلك الصفات الذميمه من قلبه لا عبره بنيته أصلاً.

وكذا إذا كان قلبك عند نيه الصلاه منهمكاً فى أُمور الدنيا والتهالك عليها والانبعاث

۱- ۱) . الزياده ليست فى المصدر، أضفناها من نسختى الأربعين.

۲- ۲) . فى هامش المخطوطه: خ ل: «أنقاد إليه» .

۳- ۳) . فى المخطوطه: «تحصيل» . وما أدرجناه من نسختى الأربعين.

۴- ۴) . أضفنا الزياده من الأربعين بنسختيه.

۵- ۵) . فى الأربعين -بكلا نسختيه-: «حب الشهره» ، وهو أظهر.

فی طلبها، فلا یتیسر لک توجیهه بکلّیته إلی الصلاه وتحصیل المیل الصادق إلیها والإقبال الحقیقی علیها، بل یکون دخولک فیها دخول متکلّف بها متبرّم (۱)بها ویکون قولک: أصلّی قربه إلی اللّه کقول الشبعان: «أشتهی الطعام» وقول الفارغ: «أعشق فلاناً» مثلاً.

والحاصل أنه لا تحصل لک النیه الکامله المعتد بها فی العبادات من دون ذلک المیل والإقبال، وقمع ما یضاده من الصوارف والأشغال، وهو لا یتیسر إلّاإذا صرفت قلبک عن الأمور الدنیویه، وطهّرت نفسک عن الأمور (۲)الذمیمه، وقطعت نظرک عن حظوظک العاجله بالکلیه.

ومن هنا یظهر أن النیه أشق من العمل بکثیر فتکون أفضل منه، ویتبین لک أن قوله صلی الله علیه و آله: أفضل الأعمال أحمزها، غیر منافٍ لقوله صلی الله علیه و آله: نیه المؤمن خیر من عمله، بل هو کالمؤکِّد والمقرِّر له، واللّه ولی التوفیق (۳).

انتهی کلامه أعلی اللّه مقامه.

[التنقیب حول کلام الشیخ البهائی]

اشاره

ولا یخفی أن ما ذکره الشهید رحمه الله اشتمل علی ما ذکره البهائی وزیاده، سوی الوجه الرابع والثامن والتاسع، فإنها لیست فی کلام الشهید، فکأنه رحمه الله لم یذکر تلک الزیاده؛ لزیاده بُعدها ولتکرر بعضها، لکنه ذکر بدلها هذه الثلاثه، فکأن هذه التسعه مرضیه عنده إذ لم یذکر غیرها، ولو یکون غیره ممّن تقدمه یذکر غیرها ممّا هو أقرب منها لذکره البته.

وقد قال فی عنوان نقلها: «بسط مقال لتوضیح حال» ، فینبغی أن یکون تلک الوجوه التسعه قد أوضحت الحال ورفعت الإشکال وحسمت ماده السؤال؛ أعنی: ینبغی أن

۱- ۱) . الکلمه مشوشه، قرأناها کذلک کما فی نسختی الأربعین.

۲- ۲) . فی الأربعین المخطوطه منه والحجریه: الصفات.

۳- ۳) . الأربعین للشیخ البهائی، ص۳۱۲، ح۳۷.

يكون كل واحد منها كذلك، حيث كان جواباً على حده مع أنها-مع ما فى أكثرها من التكلفات البعيده والتمحلات الغير السديده (۱)-لا يوجد فيها جواب شافى، ولقطع جميع شقوق السؤال كافى (۲)، بل ولا مجموعها بالمجموع وافى.

ثم إنى أتعجب منه ثانياً كيف اختار فى تقرير الجواب الثامن والتاسع كلام الغزالى، مع أن حاصلهما يستفاد من الحديث الذى هو بصدد بيانه، ومن كلام أمير المؤمنين -صلوات اللّه وسلامه عليه-كما سنقرّره.

والظاهر أنه لم يتفطن لذلك؛ إذ لو تفطن له فلا- أقل من أن كان يجعله سنداً ومؤيداً لما ذكر، فلنبيّن أولاً- ما فى الأجوبه المذكوره ومن عدم رفعها لجميع شقوق السؤال على سبيل الإجمال، ثم نذكر ما وعدنا بذكره، فنقول:

[ردود على الوجوه التى ذكرها الشيخ البهائى]

أما الجواب الأول: فمع ما فيه من تجشّم حمل النيه على الاعتقاد ولا- يكاد يصح، ومن التزام كون العمل أفضل من النيه وهو مخالف للعقل ومتواتر النقل، لا يجدى نفعاً؛ إذ للسائل أن يرجع ويقول: وهذا الجواب أيضاً منافٍ لكون أفضل الأعمال أحمزها؛ لأن العمل أحمز من الاعتقاد كما أنه أحمز من النيه، فلِمَ استحق به الخلود فى الجنه ولم يستحق الخلود بالذى هو أحمز، فلا يكون الأحمز أفضل، فما كنا نسأل به عن النيه نسأل به عن الاعتقاد.

ومع هذا فما تصنع بالأحاديث الصحيحه الصريحه فى أن النيه أفضل من العمل؟ وما تعمل بهذا الحديث الذى أنت بصدد الكلام عليه؟ إن كان يمكنك حمله على الاعتقاد فَلِمَ لا تحمله عليه؟

ثم أقول: إن هذا الجواب هو الجواب الثالث من أجوبه الشهيد، إلّاأن البهائى رحمه الله أو

۱- ۱) . كذا، والأحسن أن يقال: «غير السديده» .

۲- ۲) . كذا، والأحسن أن يكتب: «كافٍ» ، كما أنه كذلك فى ما قبله: «شافٍ» وما بعدها: «وافٍ» ، إلّاأن يحمل كلها على حاله الوقف.

المجيب به غيّره بحمله النيه على الاعتقاد. والشهيد رحمه الله نقله كما نُقل إليه. ولقد أجاد فى ذلك، لكنه لم يذكر أنه مروى بل قال: إنه قاله بعض العلماء، فكأنه لم يقف على الروايه، وكان البهائى رحمه الله أيضاً لم يقف عليها، فلذا أبدل النيه بالاعتقاد أو أنه قد نقل إليه كذلك.

ويحتمل بعيداً أن يكون الشهيد قد وقف على الروايه، ويكون مراده بنسبته إلى بعض العلماء أن بعض العلماء جعل مضمون الروايه جواباً لهذا السؤال، وهو كماترى؛ إذ يبعد أن يقف عليها ولا يستند إليها.

ثم ليعلم أن الأحاديث الداله على أن النيه أفضل من العمل متكثره مستفيضه، تبلغ حد التواتر، ذكرنا أكثرها فى كتاب الجواهر، وبعضها بلفظ: النيه أفضل من العمل، وبعضها بلفظ: نيه المؤمن خير من عمله، من دون ذكر «نيه الكافر» ، وحديث واحد ذكر فيه: ونيه الكافر شر من عمله. المعارضه بحديث النيه المجرده إنما يسأل بها عن عجز هذا الحديث، فلو فرضنا صحه تأويل النيه هنا بالاعتقاد لِتدفع هذه المعارضه، لا يصح لنا تأويل كل الأحاديث المتظاهره المتظافره المتواتره على أن النيه أفضل من العمل، مع مطابقه دليل العقل لها، لأجل حديث واحد لا نحتاج فى دفع معارضته إلى ذلك؛ إذ هى مدفوعه بغير ذلك كما سنبيّنه إن شاء اللّه تعالى.

هذا، ثم لا يخفى ما فى قوله رحمه الله: «وعدمه يوجب الخلود فى النار» من المسامحه؛ إذ عدم اعتقاد الحق لا يوجب الخلود فى النار، وإنما يوجبه اعتقاد الباطل، أعنى الكفر أو إنكار الحق، وكل منهما أخص من العدم، ولا دلاله للعام على الخاص.

وأما الجواب الثانى فهو رحمه الله قد ردّه بقوله: «وردّ. . .» إلى آخر ما ذكره مع أنه لا يجدى فى دفع السؤال.

والجواب الثالث-مع نهايه ركاكته وورود ما أوردنا عليه فى الجواهر-لا طائل تحته، إذ النيات-ولو تكثرت-، لا تكون أحمز من العمل وإن قلّ، فلا يدفع شيئاً من شقوق السؤال كالثانى.

وأما الرابع: وقد ذكر فى الحاشيه أنه لأبيه عليه الرحمه، فمع أنه كالثانى والثالث فى أنه لا يدفع شيئاً-والسائل إنما يسأل عن ذلك ويقول: لِمَ كانت طبيعه النيه خيراً من طبيعه العمل والحال أن العمل أحمز؟ فلابد من بيان هذه الطبيعه حتى تتبين-يرد عليه أنه منافٍ لكون نيه الكافر شراً من عمله، حيث ترتب الشر على طبيعه النيه، وكذلك منافٍ لظاهر الحديث الذى نقلناه من الكافى من أن نيه الكافر سبب لتخليده فى النار، فما أفسد هذا الوجهُ (۱)أكثر ممّا أصلح، على أنه ما أصلح شيئاً.

والخامس أيضاً كما تقدمه، فى عدم دفع السؤال، مع أن الشهيد-عليه الرحمه-قد اعترض ما ذيّله البهائى به بقوله: وأيضاً فأعمال القلب مستوره. . . إلى آخره، بقوله: ويرد عليه أن العمل وإن كان معرضاً لهما-يعنى العجب والرياء-إلّاأن المراد به الخالى عنهما، وإلّا لم يقع تفضيل.

والسادس: مع نهايه ركاكته-بحيث يمجّه السمع ولا يقبله الطبع؛ لما فيه من التخصيصات الواهيه-لا ثمره له؛ لأن نيه أكبر الأعمال لا يوازى فى التعب أصغرها، على أنه ينبغى أن يكون (۲)نيه كل عمل خير من ذلك العمل، لا من عمل آخر، وإلّا لم يكن (۳)للحديث ثمره ولا فائده؛ إذ لا شكّ فى أن بعض العبادات أفضل من بعض.

والوجه السابع: هو قد ردّه أيضاً بقوله: ولا يخفى. . . إلى آخره، وذلك ظاهر؛ لأن الحديث الذى هو بصدده هو قوله عليه السلام: والنيه أفضل من العمل، كما نقلناه سابقاً، فلفظ التفضيل فيه صريح لا يقبل التأويل كلفظه «خير» ، على أن لفظه «خير» هنا أيضاً صريحه فى التفضيل، والجواب تكلف وتعسّف محض، ومع ذلك لا يدفع السؤال الثانى من سُؤالى الشهيد؛ لأن لفظه «شر» وإن كانت حينئذٍ غير تفضيليه لكنها أثبتت أصل الشر، والسائل يقول: قد روى أن النيه المجرده لا شر فيها، ولا يدفع السؤال بالترديد الذى يقال: إنه هو الإشكال الشديد، مع ما فيه من التزام كون العمل أفضل من

۱- ۱) . فى المخطوطه: «هذه الوجه» .

۲- ۲) . كذا، والأظهر: تكون.

۳- ۳) . كذا، والأحسن أن يقال: «لم تكن» .

النیه المخالف للعقل والنقل.

والحاصل أن هذا الوجه أسهل الوجوه وأدناها بل أسخفها وأرداها، ویکفی فی سخافته وبطلانه-ویرشد إلیهما-استحسان بعض الوزراء له کما قیل بالفارسیه:

میرود چون کفش کج در پای کج.

وأعجب ما فیه العدول عن ظاهره الصحیح الصریح من غیر عله وسبب موجب للعدول إلی لفظ بدیع ومعنی شنیع، والاستشهاد له ببیت المتنبی-وهو ممّن لا یستشهد بکلامه-وإن ذکره بعض فللتمثیل لا للاستشهاد کما سبقت الإشاره إلیه، وکذلک البیتان الآخران؛ فإن قائلهما مجهول، مع أن المبرد وغیره حملوها علی الشذوذ وضروره الشعر، وکذلک ینبغی أن یتعجب من الشهید رحمه الله حیث ظن أن قوله تعالی «وَ مَنْ کانَ فِی هذِهِ أَعْمی فَهُوَ فِی اَلْآخِرَهِ أَعْمی» من جمله ما یستشهد به علی ذلک. وکان ینبغی للشهید حیث جعله وجهاً آخر غیر الوجه المذکور أن یستشهد له بالمثال المشهور من قولهم: «الناقص والأشج أعدلا بنی مروان» (۱)، لکن هذا المعنی غیر مراد للسیّد فی هذا الوجه، بل لا یکاد یصح الاستشهاد به أیضاً إلّابتکلف بعید، ولذلک لم یستشهد به.

وأما الثامن فهو کالخامس، وقد ذکره الغزالی عند شرحه قوله صلی الله علیه و آله: إن اللّه لا ینظر إلی صورکم وأعمالکم، وإنما (۲)ینظر إلی قلوبکم ونیاتکم.

وهذا الحدیث أیضاً من جمله ما یدل علی کون النیه أفضل من العمل، وهذا الوجه وإن قرب من الوجه التاسع إلّاأن التاسع یدفع المعارضه بالأحمزیه، وهذا لا یدفعها ولا یشیر إلیها، وإنما کان یدفعها لو یبیّن فیه أن ذلک التأثر شاقّ أشق وأحمز من سائر

۱- ۱) . هذه العباره تقال فیما إذا لم یقصد بصیغه «أفعل» ، التفضیلُ؛ إذ لیس فی بنی مروان عدل لیکونا أعدل منهم، بل المراد أنهما عادلا بنی مروان. وقد ذکر السیوطی هذا المثال فی کتابه الدراسی المشهور: البهجه المرضیه عند البحث علی قول ابن مالک فی باب أفعل التفضیل: هذا إذا نَوَیْتَ معنی مِن وإنْ لَمْ تَنْوِ فَهْوَ طبقُ ما به قُرِن .

۲- ۲) . سیأتی من المصنف روایته بلفظ «ولکن» ، بدلاً من: «وإنما» . والمعنی واحد.

الأعمال ولم يبيّن، على أن التأثر انفعال وليس بفعل ولا عمل.

نعم، الوجه التاسع صريح فى دفع تلك المعارضه، وقد ذكره الغزالى أيضاً عند شرح قوله صلى الله عليه و آله: إنما الأعمال بالنيات، وهذا أيضاً يدل على تفضيل النيه، وقد ذكر بعض العلماء أنه نصف العلم، وقد بسطنا القول فيه فى كتاب الأربعين.

[المستفاد من كلام المرتضى والشهيد والبهائى]

فالحاصل أن الذى فهمته من كلام المرتضى والشهيد والبهائى-عليهم الرحمه- وغيرهم ممّن تكلم فى هذا الحديث: أن مطمح نظرهم كان فى النيه اللغويه التى لا يمكن وقوع الفعل من الفاعل المختار بدونها، أعنى: إراده الفعل، وهى المرجحه للوقوع على اللاوقوع، ويستبعدون تفضيلها على العمل فتراهم يرتكبون تلك التمحّلات البعيده، ويوجّهون التوجيهات الغير السديده فى تأويل هذا الحديث وحمله على خلاف ظاهره؛ إما لبيان تحصيل كون النيه أفضل من العمل تارةً بتخصيصات واهيه وتارةً بإضافه قيود غير وافيه، وإما لإنكار التفضيل رأساً وهو أعجبها وأغربها، ولم يتفطّنوا إلى أجوبه السؤالات أصلاً، وإنما همّهم بيان وجه تفضيل النيه، مع أن السائل لا يسأل عن وجه أفضليه النيه على العمل بل ولا يشك فى ذلك، وكيف يسأل أو يشك فى ما دل عليه العقل والنقل؛ إذ أدنى مراتب النيه أنها للعمل بمنزله الروح من الجسد، ولا شكّ أن الروح أفضل من الجسد، وإنما يسأل عمّا يعارض تلك الأفضليه من عدم الأحمزيه، والحال أنه ساعد الجواب التاسع من أجوبه البهائى الذى هو فى الحقيقه للغزالى.

لم يوجد جواب من أجوبه المتقدمين والمتأخرين متعرض لبيان ذلك، وإن وجد فغير تامٍّ.

ويسأل السائل أيضاً عن المعارضه بحديث «إذا همّ. .» وليس فى الجواب التاسع ولا فى غيره وجه همّ بالتعرض لذلك، ويسأل بالترديد المذكور وليس فيه ولا فيها وجه يردّه.

نعم، ما قرّره الشهيد فى الوجه الخامس، واعترض عليه ولم يرتضه، وذيّل البهائى وجهه الخامس أيضاً به من كون النيه لا يدخلها الريا ويدخل العمل، يمكن تقريره على وجه يندفع به إشكال الترديد، كما سنقرّره فى ما بعد إن شاء اللّه تعالى.

ثم ليُعلم أن الوجه التاسع الذى أفاد دفع المعارضه بحديث الأحمزيه، منشأه كلام أمير المؤمنين وسيد العارفين صلوات اللّه عليه وعلى أولاده الطاهرين، أعنى: قوله عليه السلام: تصفيه العمل أشد من العمل، وتخليص النيه من الفساد أشد على العاملين من طول الجهاد (۱)، وغير ذلك من الأحاديث التى نقلناها فى الجواهر.

وهل مأخذ كلام الغزالى ومنشأه إلّاهذا الكلام الذى ليس فوقه إلّاكلام الملك العلام؟

فكان على شيخنا البهائى أن يدفع تلك المعارضه بكلام الإمام عليه السلام، ثم بعد ذلك يبسط الكلام بما ذكره الغزالى إن شاء فى ذلك المقام.

***

[معنى الحديث فى رأى المصنف]

وحيث علمت أن كل واحد ممّا ذُكر من الأجوبه لا يدفع مجموع السؤال، بل مجموعُها أيضاً لا يَدفع مجموعَه، فلنذكر الآن ما وعدناك به من ذكر ما يدفع جميع السؤالات من دون تكلف مستهجن ولا تعسف مستبشع، ولم يسبقنى إليه سابق ولم يلحقنى فيه لاحق، بعد تقديم بعض المقدمات النافعه، فأقول وباللّه التوفيق:

إن النيه اللغويه التى هى عباره عن «القصد إلى إيقاع الفعل» لم يرد بها حديث ولا روايه؛ لأن الفعل لا يقع عن الفاعل المختار بدون قصده. ولذا قال بعض المحققين: لو يكلفنا اللّه تعالى العباده من دون نيه لكان تكليفاً بما لا يطاق. فالنيه التى وردت فى كلام الشارع من أنه لا عمل إلّابنيه، وإنما الأعمال بالنيات وغير ذلك مما ذكرناه

۱- ۱) . الكافى، ج۸، ص۲۴؛ [۱] تحف العقول، ص۹۹، تحقيق على اكبر الغفارى، نشر: جامعه المدرسين، الطبعهالثانيه.

فی الجواهر، المراد به النیه الشرعیه التی یمکن إیقاع الفعل بدونها، المعبَّر عنها تارةً بقصد القربه وتارةً بالإخلاص، ولا یقع الفعل مجزیاً ولا معتبراً عند الشارع إلّابها، کما أوضحته فی ذلک الکتاب وفی المسائل الحسینیه، ولابد أن أذکر هنا حدیثاً واحداً ذکرته فی کتابی الأربعین، وهو ما رواه ثقه الإسلام فی الکافی عن الصادق علیه السلام فی قول اللّه عز و جل: «لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» ۱ قال: لیس یعنی أکثرکم عملاً ولکن أصوبکم عملاً وإنما الإصابه خشیه اللّه والنیه الصادقه-ثم قال: -العمل الخالص الذی لا ترید أن یمدحک علیه أحد إلّااللّه عز وجل، والنیه أفضل من العمل (۱).

وهذا هو الحدیث الذی نقلناه قبیل هذا، وذکرنا أن البهائی ذکر ما ذکر عند شرحه فأقول:

إن قوله علیه السلام: «العمل الخالص» یمکن أن یکون متعلقاً بقوله «أصوبکم عملاً» وبیاناً (۲)له، ویمکن أن یتعلق بقوله «والنیه الصادقه» ، فعلی الأول یکون علیه السلام قد أشار إلی أن العمل الصائب هو العمل الخالص، والخلوص ینشأ من خشیه اللّه والنیه الصادقه، وعلی الثانی یکون إشاره إلی أن صدق النیه عباره عن خلوصها، فمعنی کونها صادقه هو أن یکون خالصه، فإذا خلصت خلص العمل وأصاب، وعلی کلا التقدیرین یکون قوله علیه السلام: «والنیه أفضل من العمل» کالنتیجه الحاصله من ذلک المتفرعه علیه؛ لأن العمل إذا لم یکن صواباً إلّابالنیه الخالصه فلا حکم له ولا أثر بدونها، فیکون بمنزله الجسد بلا روح، فالنیه للعمل بمنزله الروح للجسد التی بها حیاته وتأثیره؛ کما قرّره الشارحون لقول النبی صلی الله علیه و آله: إن اللّه لا ینظر إلی صورکم وأعمالکم، ولکن ینظر إلی قلوبکم ونیاتکم، بأنه أشار صلی الله علیه و آله فی هذا الکلام إلی أن النیات للأعمال بمنزله الأرواح للصور والأشباح.

وقد صرّح بذلک فی روایه اُخری أیضاً، ولا شک أن الروح أفضل وأشرف من البدن.

۱- ۲) . الکافی، ج۲، ص۱۶؛ [۱]بحار الأنوار، ج۶۷، ص ۲۳۰، بیروت: [۲] مؤسسه الوفاء، ۱۱۰ مجلداً، الطبعه الثانیه.

۲- ۳) . فی المخطوطه: «بیان» .

ثم إن الخشيه التى هى منشأ الخلوص إنما تحصل وتنشأ من العلم والمعرفه كما قال تعالى: «إِنَّما يَخْشَى اَللّهَ مِنْ عِبادِهِ اَلْعُلَماءُ.» ۱ ، وكما قال صلى الله عليه و آله: أعرفكم باللّه أخشاكم له.

الفرق بين الخوف والخشيه

قال المحقّق الطوسى-عليه الرحمه-فى بعض مؤلفاته: إن الخوف والخشيه وإن كانا فى اللغه بمعنى واحد، إلّاأن بين خوف اللّه وخشيته فى عرف أرباب القلوب فرقاً، هو أن الخوف تألم النفس من العقاب المتوقع بسبب ارتكاب المنهيّات والتقصير فى الطاعات، وهو يحصل لأكثر الخلق، وإن كانت مراتبه متفاوته جداً، والمرتبه العليا منه لا تحصل إلّاللقليل، والخشيه حاله تحصل عند الشعور بعظمه الحق وهيبته وخوف الحجب عنه، وهذه الحاله لا تحصل إلّالمن اطّلع على جلال الكبرياء وذاق لذه القرب، ولذلك قال سبحانه: «إِنَّما يَخْشَى اَللّهَ مِنْ عِبادِهِ اَلْعُلَماءُ» ، فالخشيه خوف خاص، وقد يطلقون عليها الخوف أيضاً. انتهى.

وقال شيخنا البهائى عند بيان قول أمير المؤمنين عليه السلام فى وصيته لابنه الحسن عليه السلام: واُوصيك بخشيه اللّه فى سرّ أمرك وعلانيتك: المراد بالخشيه فى العلانيه أن يظهر آثارها فى الصفات والأفعال من كثره البكاء ودوام التحرّق وملازمه الطاعات وقمع الشهوات، حتى يصير جميعها مكروهاً لديه، كما يصير العسل مكروهاً عند من عرف أن فيه سمّاً قاتلاً، وإذا احترقت جميع الشهوات بنار الخوف، ظهر بالقلب الذبول والخشوع والانكسار، وزال عنه الحقد والكبر والحسد، وصار كل همه النظر فى خطر العاقبه، فلا يتفرغ لغيره، ولا يصير له شغل إلّاالمراقبه والمحاسبه والمجاهده فى الاحتراز من تضييع الأنفاس والأوقات، ومحاسبه النفس ومؤاخذتها فى الخطوات والخطرات، وأما الخوف الذى لا يترتب عليه شىء من هذه الآثار فلا يستحق أن يطلق عليه اسم الخوف، وإنما هو حديث نفس.

ولهذا قال بعض العارفين:

إذا قيل لک: تخاف اللّه؟ فاسکت وأمسک عن الجواب؛ لأنک إن قلت: «لا» ، کفرت، وإن قلت: «نعم» ، کذبت. انتهی.

فعلم ممّا ذکرنا ونقلنا من هذه المقدمات أنه لا یحصل خلوص النیه الموجب لخلوص العمل وإصابته إلّابعد ریاضه النفس وإتعابها، وشده حرصها وآدابها فی تحصیل العلوم الدینیه والمعارف الیقینیه، وتخلّیها عن جمیع الرذائل وتحلّیها بأنواع الفضائل، ولذا قال أمیر المؤمنین وسیّد العارفین-صلوات اللّه علیه وعلی أولاده الطاهرین-: تصفیه العمل أشد من العمل، وتخلیص النیه من الفساد أشد علی العاملین من طول الجهاد.

وقال الصادق علیه السلام: صاحب النیه الصادقه صاحب القلب السلیم؛ لأن سلامه القلب من هواجس المحذورات تخلّص النیه للّه فی الاُمور کلها» ، ثم تلا قوله تعالی «یَوْمَ لا یَنْفَعُ مالٌ وَ لا بَنُونَ * إِلاّ مَنْ أَتَی اَللّهَ بِقَلْبٍ سَلِیمٍ» ۱ .

وقال علیه السلام: القلب السلیم الذی یلقی اللّه ولیس فیه أحد سواه (۱).

ومن هنا یظهر أن النیه الصادقه لا تحصل إلّابعد تحمّل مشقات عظیمه وارتکاب ریاضات جسیمه، لا یکاد یوجد فی أحمز الأعمال من العناء والتعب ما یساوی العشر العشیر ممّا یحتاج إلیه تحصیل مقدمه من مقدماتها من أنواع المشقه وأقسام النصب، ویظهر صدق ما قاله الفاضل الأردبیلی فی شرحه ل الإرشاد من غیر مبالغه ولا إغراق:

إن إخلاص النیه فی غایه الصعوبه وقلیل الوجود، وتحصیله کتحصیل اللبن الخالص وتخلیصه من بین فرث ودم.

ویظهر أنها أحمز الأعمال، وتندفع المعارضه بحدیث الأحمزیه بلا قیل ولا قال والحدیث الذی نقلناه عن أبی هاشم، عن أبی عبداللّه علیه السلام من أن علّه تخلید أهل النار فی النار وأهل الجنه فی الجنه یدفع المعارضه بما روی من أن النیه المجرده لا عقاب فیها

۱- ۲) . بحار الأنوار، ج۶۷، ص۵۴. [۱]

بأن يجعل إطلاقها أو عمومها مقيّداً أو مخصَّصاً بنيه المؤمن، والمخصص هذا الحديث وغيره من الأحاديث المرويه فى الكافى وغيره من أن المؤمن إذا نوى سيئه لا تكتب عليه حتى يعملها، فإن هو عملها أُجِّلَ سبع ساعات، فإن استغفر لم تكتب، وإلّا كتبت بواحده (۱).

فهذا الحديث وأمثاله خصَّصَ العقوبه على النيه بنيه غير المؤمن، والتخصيص شائع ذائع، حتى قيل: إنه ما من عامّ إلّاوقد خصّ منه.

وعلى هذا فلا إشكال فى ما يروى من أن نيه الكافر شر من عمله؛ إذ ذلك أيضاً من المخصّصات لحديث النيه المجرده، وذلك واضح، فإن استبعد أحد أو أشكل عليه تصوّر كون النيه أشق من العمل، ولم يحصل له ممّا ذكرنا الإذعان الجازم بذلك لإلْف ذهنه بالنيه اللغويه، أو يقول: إن هذا شىء نقلتَه أنت عن غيرك أيضاً، فأين ما قلت: إنك تفردتَ به ووعدته، «فَأْتِنا بِما تَعِدُنا إِنْ كُنْتَ مِنَ اَلصّادِقِينَ» .

فنقول له: إنا نجيب عن تلك المعارضه بطريق آخر يفهمه كل لبيب، ولم يسبقنا إليه مجيب، فنقول:

قد صرح أهل اللغه والتفسير والفقهاء والمحدثون بأن النيه ليست بعمل، والعمل مخصوص بالعلاج، وممّن صرح بذلك أيضاً السيّد المرتضى كما نقلنا عنه ونقله عنه أيضاً الشهيد ساكتاً عليه حيث سأل أن النيه من أفعال القلوب فكيف تكون عملاً؛ لأنه مختص بالعلاج؟

وأجاب بقوله:

قلت: جاز أن تسمى عملاً، كما جاز أن تسمى فعلاً، أو يكون إطلاق العمل عليها مَجازاً. انتهى.

فقوله: كما جاز (۲)، لا طائل تحته؛ لأنه قياس فى اللغه، وأما المجاز فمشكل هنا أيضاً؛ لأن الكلام فى الاستعمال والمفروض أن أحداً لم يستعمله كذلك لا حقيقةً ولا مجازاً، ولو عثر عليه السيّد أو الشهيد مع نهايه تتبعهما لذكرا منه مثالاً واحداً.

۱- ۱) . بحار الأنوار، ج۵، ص۳۲۷ [۱] مع اختلاف.

۲- ۲) . فى المخطوطه: «جاز جاز» ، والثانى زائد.

ثم على تقدير صحته فهل يَترك عاقل الحقيقه التى لا يرد على إرادتها محذور-بل قد دل على إرادتها العقل والنقل-ويرتكب المجاز، ثم يورد عليه محاذير يتعسف الجواب عنها، فهل هذا إلّامن أغرب الغرائب وأعجب العجائب؟ !

وحيث لم تكن النيه عملاً فلا يعارض أفضليتها حديث الأحمزيه؛ لأنه مخصوص بالأعمال، وما ينكر من كون فعل قلبى غير عمل، -كالنيه والاعتقاد والإيمان-يفوق ويفضل على جميع الأعمال، وأما الأعمال فأفضلها أحمزها، وحينئذٍ تندفع هذه المعارضه بحذافيرها، بل لا يتصور لها ورود. وأما العجب من الشهيد عليه السلام مع ذكره لذلك كيف لا يتنبه لما هنالك!

وحينئذٍ تبقى من السؤالات المعارضه بحديث «مَن همّ. .» والترديد الذى ردّده السائل بقوله: إن كان العمل المفضول. . الخ، الذى يقال: إنه أشد إشكالاً من غيره، ولم يتعرض أحد للجواب عنهما إلى وقت تأليفى لكتابى الجواهر السليمانيه والمسائل الحسينيه. فأجبت عنهما فى ذينك الكتابين بما سنح لى، ولم يذكره أحد قبلى.

أما جواب المعارضه بحديث «مَن همّ» فهو أنه قد تقرر فى علمَى المنطق والأُصول أن المدار عله للداعى، مثلاً لما رأينا أن مدار تحريم الخمر على الإسكار وجوداً وعدماً -يعنى: مادام مسكراً فهو حرام، فإذا زال عنه الإسكار بأن صار خلاً مثلاً، زال عنه التحريم-علمنا أن عله تحريم الخمر هو الإسكار؛ إذ مدار التحريم عليه، فنقول هنا أيضاً: إنّا لمّا رأينا [أنّ] مدار إعطاء العشر حسنات للعمل إنما هو على النيه وجوداً وعدماً-يعنى: إنّ العمل إن اقترن بالنيه كان له عشر حسنات، وإن لم يقترن بها لم يترتب عليه حسنه واحده-علمنا أن العله فى ترتب العشر حسنات، على العمل هى النيه، فتكون هى المفيده للخيريه فى العمل، والعمل بدونها لا خير فيه أصلاً، فتكون خيراً منه وأفضل.

وأما جواب الترديد فنقول للسائل: إنه قد بقى شق ثالث لم تذكره، فإنك ذكرت العمل بشرط مقارنه النيه، والعمل بشرط تجرده عن النيه، وبقى العمل الذى لا بشرط،

فإنه هو المفضول وفيه فضله، وهی صلاحیته وقابلیته لأن تقترن به النیه، فیترتب علیه بسببها أو علیها بسببه عشر حسنات.

ویخرج من هذا الجواب جواب آخر لتفوّق النیه علی العمل وتفضیلها، وهو:

إنّا إذا نظرنا إلی الأقسام الثلاثه من العمل، رأینا قسمین منها له فضیله فی الجمله، مرجعها فی کلا القسمین إلی النیه، والقسم الثالث لا خیر فیه ولا فضیله أصلاً، وإذا نظرنا إلی الأقسام الثلاثه من النیه-أعنی: النیه بشرط اقترانها بالعمل، والنیه المجرده أعنی التی لم تقترن بالعمل، والنیه لا بشرط الاقتران ولا بقید التجرد-رأینا أن کلاً منها له فضیله؛ إذ المجرده لها حسنه، والمقترنه لها عشر، والمطلقه غیر المقیده-أعنی لا بشرط-قابله للواحده وللعشره، ولا شک أن الذی یکون جمیع أقسامه خیراً، أفضل من الذی بعض أقسامه لا خیر فیه أصلاً، وخیر منه.

وأما ما وعدتُ به من تقریری للوجه الخامس من وجوه الشهید والبهائی بحیث یندفع به إشکال الترديد، وهو أیضاً ممّا تفردتُ به ولم یقرره کذلک أحد قبلی (۱)-مع أن الشهید علیه السلام ردّه ولم یرتضِه-بأن نقول للسائل المردد: إنا نختار أن المفضول هو العمل المقترن.

قولک: إنه یلزم تفضیل الشیء علی نفسه.

قلنا: نلتزم به؛ إذ لا محذور فی تفضیل الشیء علی نفسه باعتبارین، وتکون النیه المجرده عن العمل باعتبار عدم تطرق الریاء إلیها مفضّله، والمقترنه بالعمل باعتبار تطرق الریاء إلی العمل مفضوله.

ونجیب عن بحث الشهید رحمه الله بأن احتمال التطرق کافٍ فی المفضولیه، وإن کان المراد به الخالی عن الریاء والعجب، واللّه الموفق للصواب، وإلیه المرجع والمآب (۲).

۱- ۱) . فی المخطوطه: «قلبی» . وهو من أغلاط الناسخ.

۲- ۲) . کتب المؤلف فی الصفحه الأخیره من النسخه: «هو، لقد أمررت علیه النظر، فصحّ إلاّ ما زاغ عنه البصر، وکتب بیده الجانیه مؤلفه المفتقر إلی عفو اللّه الغنی علی بن الحسین الکربلائی» .

۲۰- شرح حدیث «نیّه المؤمن خیر من عمله»

اشاره

مرتضی بن محمّدحسن آشتیانی

(د۱۳۶۵ ق)

تحقیق

محمّدحسین درایتی

ص:۱۱۳

مؤلف

اشاره

پـدر وی آیه اللّه حاج میرزا محمّد حسن آشتیانی (د ۱۳۱۹ ق) از مشاهیر شاگردان شـیخ انصاری و اول کسی است که نظرات اسـتاد را در ایران مطرح کرد. بحر الفوائـد، مفصل ترین و مهم ترین حاشـیه بر فرائـد الاصول شـیخ انصاری، از تألیفات اوست. ایشـان در جریـان نهضت پیروز تنبـاکوی ایران در سال ۱۳۰۹ ق، رهـبریِ نهضت را در تهران، به عهـده داشت. شـیخ مرتضـی، میرزا هاشم، میرزا مصـطفی و میرزا احمد چهار پسر اویند که در صحنهٔ علم و سیاست ایران همچون پدر، نامی درخشان و بلند دارند (۱).

در ایام درگذشت اسـتادِ بزرگ حوزهٔ نجف اشرف، شیخ مرتضی انصاری رحمه الله به سال ۱۲۸۱ ق، نوزادی در خانهٔ میرزای آشتیانی، قدم به عرصهٔ حیات گذاشت، که پدر به احترام استاد، او را مرتضی نام نهاد. شیخ انصاری در ۱۸جمادی الثانی ۱۲۸۱ ق، جهان علم را یتیم کرد، و تقارن وفات شـیخ، با تولد شیخ مرتضی آشتیانی، در میان خاندان آشتیانی مشهور و معروف بوده است. بـا این حال سال ۱۲۸۰ ق، چنانچه، گلزار معانی نوشـته است، جایی ندارد. برخی روز وفات شـیخ و بعضی نیز یک شب بعد از وفات او را، تولد آشتیانی دانسته اند (۲).

۱- ۱) . ن. ک: شمیم روحانی در احوال و آثار و خاندان میرزا حسن آشتیانی، مهدی سلیمانی آشتیانی.

۲- ۲) . ن. ک: گلزار معانی، ص ۱۶؛ گنجینهٔ دانشمندان، ج ۷، ص ۱۹۵؛ گروهی از دانشمندان شیعه، ص۲۷۹.

بعد از فوت شیخ انصاری، میرزای آشتیانی به تهران آمد و مقیم شد. شیخ مرتضی آشتیانی در تهران بعد از سنین رشد، مشغول فراگیری علم شد و از محضر پدر درس می گرفت. استعداد و علاقه وافر ایشان به اندوختن معارف الهی و علوم اهل بیت علیهم السلام باعث توجه و اهتمام هر چه بیشتر پدر، نسبت به او شد. او همچنین در سال های بعد، در درس حکیم ابوالحسن جلوه شرکت می کرد (۱).

حاج شیخ مرتضی با خیرالنساء خانم، دختر آیه اللّه سید محمدطباطبایی، روحانی و رهبر بزرگ مشروطه ازدواج کرد. در سال ۱۳۱۲ ق، میرزای آشتیانی به حج مشرف شد و در بازگشت، برای زیارت عتبات عالیات به عراق رفت. در این سفر، حاج شیخ مرتضی که جوانی فاضل بود، به توصیه پدر در حوزه علمیه نجف اشرف، ماندگار شد و از محضر بزرگانی چون آیه اللّه آخوند خراسانی، آیه اللّه حاج میرزا حبیب اللّه رشتی و آیه اللّه حاج میرزا حسینِ حاج میرزا خلیل، در فقه و اصول و شیخ عبدالحسین صالحی در معقول، بهره مند گردید و مدارج عالیه اجتهاد و فقاهت را طی نموده و در سال ۱۳۱۷ ق، به ایران بازگشت و به تدریس و تحقیق پرداخت.

در سال های بعد از پدر، تولیت مسجد و مدرسهٔ مروی که بزرگ ترین مدرسهٔ علمیه تهران است و تولیت آن با اعلم علمای این شهر می باشد به ایشان واگذار شد. همچنین در مسجد خازن الملک به امامت مشغول شد و از آن پس، روز به روز به مقام و موقعیت علمی و اجتماعی او افزوده گشت.

حاج شیخ مرتضی، تا سال ۱۳۴۰ ق، در تهران بود و در این سال به مشهد مقدس، مشرف شد و در آن حوزهٔ بزرگ، مشغول تدریس گردید، تا این که در سال ۱۳۵۳ ق، در پی حوادثی که در مشهد، به جهت مسائل کشف حجاب، روی داد، به حکم اجبار، به شهر ری آمد.

مرحوم آشتیانی، در سال ۱۳۶۰ ق، مطابق با ۱۳۲۰ ش که رضاشاه از ایران رفت، به

۱- ۱) . مکارم الآثار، ج ۷، ص ۲۳۴۲.

عتبات عالیات مشرف شد و دو سال نیز در کربلای معلی به تدریس پرداخت و پس از آن به جهت کسالت و بیماری به ایران آمد و مجدداً به مشهد رفت و تا پایان عمر در آنجا ماند.

آیه اللّه آشتیانی، عالمی متعبد و متقی و نسبت به اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام بسیار شیفته و با اخلاص بود. در تمام اعیاد و وفیات، در منزلش مراسم برگزار می کرد و با وجود کهولت سن و بیماری، از مردم و علما پذیرایی می کرد و گاهی خود نیز مدیحه سرائی می کرد. توسلش بسیار بود و همچون پدرگرامیش، هر روز به زیارت جامعه کبیره و ارتباط با اهل بیت علیهم السلام مداومت داشت. محضری شیرین و اخلاقی لطیف و کلامی دلنشین داشت و در محفل درسش در مشهد و کربلا و تهران، تعداد زیادی از فضلا پرورش یافتند.

فعالیت های اجتماعی

زمانی که زمزمهٔ مشروطه خواهی در ایران برخاست و مخالفان حکومت استبدادی به تکاپو در آمدند، شیخ مرتضی آشتیانی، توجه بیشتری به مسائل سیاسی نشان داد و به صف هواداران اصلاحات سیاسی پیوست. مدتی پیش از صدور فرمان مشروطه، در نامه ای که به مظفرالدین شاه نوشت، ضمن اشاره به اوضاع نابسامان کشور و ناتوانی گارگزاران حکومت، ضعف نظام سیاسی را گوشزد کرد و از شاه خواست، چاره جویی کند. در بخشی از این نامه نوشت:

امروز اصلاح امور و انتظام رشتهٔ منقصمهٔ جهات مملکت را، منحصر به اعادهٔ معدوم و اقامهٔ قیامت کبری مشروطه می دانم و. . . استدعای عاجزانه از حضور مبارک همایونی. . . می نمایم که توجهی فرموده، و مرضِ عمومی مهلکِ مملکت را، که علاج آن مشهود دعاگو شده، که منحصر است به اِعمال تریاق مشروطیت و اجرای قانون اساسی به اصدار دست خط آفتاب نمط بر اقامهٔ مجلس شورای ملی، صادر شود (۱).

۱- ۱) . «تقاضای مشروطیت» ، حسین محبوبی اردکانی، یغما، س ۲۹، ش۴، ص ۲۴۰.

شیخ مرتضی در سلسلهٔ حوادثی که در سال ۱۳۲۳ ق، رخ داد، و مقدمه ای برای صدور فرمان مشروطه در سال بعد شد، با روحانیان معترض و مشروطه خواه همراه و هم صدا بود. در ماجرای تخریب ساختمان بانک استقراضی روس، در رمضان ۱۳۲۳ ق، از برانگیزندگان مردم بود. در شوال ۱۳۲۴ ق، پس از حادثهٔ مسجدشاه، وی و دیگر روحانیان ناراضی تهران، به پیشنهاد سید محمد طباطبایی، به شهرری مهاجرت کردند و در حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام متحصن شدند. همراهی شیخ مرتضی با مهاجران، عین الدوله، صدر اعظم وقت را، بر آن داشت که با کمک میرزا ابوالقاسم امام جمعه و شیخ فضل اللّه نوری، تولیت مدرسهٔ خان مروی و امامت مسجد خازن الملک را از تصدی آشتیانی خارج کند. به فرمان شاه، تولیت مدرسه را به حاج میرزا ابوالقاسم، امام جمعهٔ تهران، سپردند؛ و به توصیه شیخ فضل اللّه نوری، امامت مسجد مذکور را به ملامحمدآملی واگذار کردند. یکی از خواسته های متحصنان، بازگرداندن تولیت مدرسهٔ خان مروی، به شیخ مرتضی آشتیانی بود. پس از آن که مظفرالدین شاه خواسته های مهاجران را پذیرفت، آنان به تهران بازگشتند و شاه درملاقات با آنان، قرار خویش را مؤکد ساخت. چون عین الدوله از برآوردن تقاضای مهاجران، به ویژه تأسیس عدالت خانه، طفره می رفت، مجمعی از رهبرانِ روحانی و آزادی خواهان، و از جمله آشتیانی، تشکیل گردید، تا هم آهنگی لازم برای پیش برد بهتر برنامه ها ایجاد شود.

حاج شیخ مرتضی، یک بار نیز به نمایندگی از روحانیان معترض، با صدراعظم، ملاقات و گفت وگو کرد، اما توافقی میانشان حاصل نگردید. در جمادی الاولی ۱۳۲۴ ق، علمای تهران، از جمله آشتیانی، به نشانهٔ اعتراض به برآورده نشدن خواسته هایشان به قم مهاجرت کردند.

پس از استقرار حکومت مشروطه، او فعالیت سیاسی چندانی نداشت. در دوران استبداد صغیر، از نظام مشروطه پشتیبانی کرد و در پاسخ مقلدان خود دربارهٔ

مشروعیت حکومت مشروطه نوشت:

مشروطه و و انعقاد مجلس شورا، موافق اخبار و روایات. . . دین حنیف است و مخالف آن، دشمن دین اسلام و خائن به دولت و ملت و مملکت است (۱).

او از جمله روحانیانی بود، که در اعتراض به انحلال مجلس و نقض قانون اساسی، در حرم حضرت عبدالعظیم علیه السلام متحصن شدند و مفاخر الملک نتوانست آنها را منصرف سازد. برادر وی، میرزا مصطفی آشتیانی (شهید بیت آشتیانی) ، نیز از جملهٔ متحصان بود و در همین زمان، به قتل رسید.

در آبان ۱۳۰۴، پس از آن که مجلس شورای ملی، احمد شاه قاجار را از سلطنت خلع کرد و حکومت موقت را به سردارسپه سپرد، آشتیانی در پیامی به رضاخان ضمن تقدیر از اقدام او در پایان دادن به ماجرای جمهوری خواهی، خواستار توجه بیشتر او به امور مسلمانان و علما گردید. در شهریور ۱۳۰۶، وی و گروهی از مجتهدان خراسان، معترض به بیانیهٔ مخبرالسلطنهٔ هدایت، نخست وزیر وقت، که روحانیان را از امر و نهی مردم منع کرده بود، تلگراف های شدیدالحنی به تهران مخابره کردند و اقدام مخبرالسلطنه را مخالف با حکم امر به معروف و نهی از منکر شمردند. بر اثر جدیت آنان سرانجام دولت وادار به عقب نشینی گردید. پس از تصویب قانون لباس متحدالشکل، حکومت پهلوی، آشتیانی را تحت فشار قرار داد تا از صدور جواز اجتهاد، برای طلبه ها خودداری کند. آشتیانی در ماجرای قیام گوهرشاد (۱۳۱۴ ش) بسیار کوشید تا از بروز درگیری و خونریزی جلوگیری کند. مساعی او و شیخ محمد آقا زادهٔ کفایی، برای انصراف آیه اللّه حاج آقا حسین قمی، از سفر به تهران نتیجه ای نبخشید. آیه اللّه قمی، که قصد داشت به تهران آمده، شاه را وادار به لغو قانون کشف حجاب کند، در شهرری توقیف شد، و این آغاز قیام گوهرشاد بود.

آشتیانی به همراه هفت تن از مقام های مذهبی و سیاسی و نظامی خراسان، در حرم حضرت رضا علیه السلام با شیخ محمد تقی بهلول، به مذاکره پرداختند و از او خواستند، برای

۱- ۱) . روزنامهٔ خاطرات شرف الدوله، ص ۳۵۳.

جلوگیری از بروز حوادث ناگوار، جمعیت را متفرق و سلاح های گردآوری شده را به مأموران دولت تسلیم کند. در جریان هجوم نظامیان به مردم، در حادثهٔ مسجد گوهرشاد، هشت تن از مجتهدان خراسان، که آیه اللّه آشتیانی نیز از شمار ایشان بود، به رضاشاه تلگراف کردند و خواستار منع کشتار مردم و نقض حکم بی حجابی و نیز برداشتن فرمانِ برسر نهادنِ کلاه فرنگی، گردیدند.

پس از واقعهٔ گوهرشاد، جز آشتیانی، تمامی امضاکنندگان تلگراف دستگیر شدند. وی را نیز مدتی بعد به تهران فراخواندند و به اجبار در شهرری سکونت دادند.

او در خرداد ۱۳۲۰ اجازه یافت به قم رود. در طول مدت اقامتش در قم، تحت نظارت مأموران رژیم به سر می برد. وی در همان سال، راهی عتبات شد و در کربلا به تدریس و اقامهٔ جماعت پرداخت. پس از چند سال به ایران بازگشت و در مشهد سکونت گزید (۱).

آثار

۱. کتاب الاجاره

این کتاب که تقریرات درس آن بزرگوار است، توسط فرزند دانشمندش آیه اللّه آقا میرزا محمود آشتیانی، تدوین شده، و در ۱۳۴۳ش در تهران به چاپ رسیده است.

۲. رساله ای در معنای حدیث «نیه المؤمن خیرٌ من علمه» ، (رسالهٔ حاضر) .

۳. اجازات

او به واسطهٔ پدر، از شیخ انصاری روایت می کند و افرادی نیز از ایشان اجازه روایی داشتند، مانند: سید مصطفی صفائی خوانساری، (۲)حاج میرزا حسن اشرف الواعظین، شیخ محمد تقی همدانی، سید حسن یزدی حائری، (۳)جلال الدین

۱- ۱) . ن. ک: «آشتیانی، مرتضی» ، عباس پرتوی مقدم، فرهنگ ناموران معاصر ایران.

۲- ۲) . گروهی از دانشمندان شیعه، ص ۴۱۷، ایشان از آشتیانی، گواهی اجتهاد نیز داشت.

۳- ۳) . دانشنامهٔ مشاهیر یزد، ج۱، ص ۴۵۵.

همایی (۱)و. . . .

استاد همایی گفته است: حسن، پس نجل پاک او سمّی شیخ انصاری

فرزندان

حاج شیخ مرتضی دارای پنج پسر و چهار دختر بود. اندکی از شرح حال فرزندان و خاندان دانشمند او چنین است:

۱. آیه اللّه میرزا محمود آشتیانی (۱۳۰۴ ق-۱۳۵۹ ش)

از آقا میر شهاب نیریزی، آقا میرزا هاشم اشکوری و آقا میرزا حسن کرمانشاهی در حکمت و از حضرات آیات میرزا حسین نائینی، آقا ضیاء الدین عراقی، شیخ محمّد علی کاظمی و شیخ موسی خوانساری و حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی فقه و اصول را به کمال فرا گرفت.

تقریرات حاج شیخ عبدالکریم حائری در الصلاه، النکاح، و همچنین درر الفوائد از او، به چاپ رسیده است (۲).

۲. استاد اسماعیل آشتیانی (۱۲۷۱-۱۳۴۹ ش)

شاعر، ادیب و نقاش برجستهٔ معاصر و معروفترین شاگرد کمال الملک فرزند دیگر شیخ مرتضی است. از او آثاری در نظم و نثر و همچنین تابلوهای نقاشی زیادی باقی مانده است (۳).

فرزند دیگر حاج شیخ مرتضی، میرزا ابراهیم (د ۱۳۶۸ ش) نمایندهٔ دورهٔ چهارم

۱- ۱) . مکارم الآثار، ج۷، ص ۲۳۴۲ و ۲۳۴۴.

۲- ۳) . ن. ک: شمیم روحانی، ص ۱۶۳-۱۶۸.

۳- ۴) . همان، ص ۱۶۸-۱۷۴.

شورای ملی بود و به لایحهٔ متمم قانون اساسی که موجب توسعهٔ اختیارات شاه می شد رأی مخالف داد و به همین دلیل از انتخاب مجدد او جلوگیری شد (۱).

میرزا موسی و میرزا عباس نیز دو پسر دیگر حاج شیخ مرتضی هستند.

دامادهای آشتیانی عبارت اند از:

۱. سید محمد حسین طباطبایی (۲)(فرزند سید محمد باقر و برادر زاده سید محمد طباطبایی، رهبر بزرگ مشروطه) .

۲. سید علی اکبر طباطبایی فشارکی (پسر آیه اللّه سید محمد فشارکی) . او مدرس مدرسهٔ حاجی ابوالحسن و امامت جماعت همان مسجد، در خیابان ری بود و در آذر ۱۳۲۹ در گذشت (۳).

۳. سید مرتضی سبط الشیخ (م۱۳۴۷ش) (نوادهٔ دختری شیخ انصاری) .

سید محمد تقی سبط الشیخ-دیپلمات بازنشسته ایران در آمریکا-فرزند اوست (۴).

۴. سید محمد باقر حجت طباطبایی (۱۲۹۸-۱۳۸۰ ش) . او از شاگردان حضرات آیات اصفهانی، بروجردی و میلانی بود و از ایشان اجازهٔ اجتهاد داشت. از علمای مشهد بود و بعد از درگذشت در صحن آزادی حرم رضوی علیه السلام به خاک رفت.

درگذشت

آیه اللّه حاج شیخ مرتضی آشتیانی پس از عمری طهارت و فضیلت و سراسر خدمت به مکتب اهل بیت علیهم السلام روز دوشنبه ۲۳ ذیحجهٔ ۱۳۶۵ برابر با ۲۷ آبان ۱۳۲۵ درگذشت (۵).

۱- ۱) . همان، ص ۱۷۵.

۲- ۲) . او از شاگردان آخوند خراسانی بوده است. البته آقا بزرگ او را سید علی نقی طباطبایی نوشته است ولی آقای مهدوی دامغانی، سید محمد حسین نوشته است. (ن. ک: نقباء البشر، ج۴ ص ۱۶۲۹؛ حاصل اوقات، ص ۹۰۷) .

۳- ۳) . حاصل اوقات، ص ۹۰۷.

۴- ۴) . همان.

۵- ۵) . اینکه بیشتر منابع ۲۴ ذیحجه را نوشته اند، به نقل از جراید است، که روز بعد خبر را منتشر کرده اند. (ن. ک: مکارم الآثار، ج۷، ص ۲۳۴۲؛ فهرست رضویه، ج۵، ص ۲۶۸) .

در فوت او مشهد تعطیل شد و پیکر پاکش با حضور هزاران تن از علما، طلاب و مردم، تشییع شد. و در دارالسعادهٔ آستان ملک پاسبان رضوی علیه السلام و پایین پای مبارک، شرف دفن یافت. در قم، تهران و مشهد برای او مجالس متعددی برقرار شد. درباره تاریخ فوتش گفته اند: سر برآورد آندم با گریه گفت بر در دربار طوس، او شد مقیم (۱۳۶۵) (۱)

رسالهٔ حاضر

برخی از دانشمندان و علما، در مقام شرح این حدیث و حل شبهه ای که در ظاهر آن به نظر می رسد، برآمده اند.

آشتیانی ابتدا چند مورد از آراء و نظرات آنها را نقل و نقد می کند. فخر رازی، سید مرتضی و ملا احمد نراقی، از کسانی هستند که مؤلف نظرات آنها را بدون ذکر نام آورده و رد کرده است.

ایشان بعد از این مطالب، خود برای رفع غبار از ظاهر روایت، از اسباب صدور حدیث استفاده می کند و قضیه ای را که باعث صدور این فقره شده است، نقل می نماید.

با استفاده از این سبب صدور، ضمیر موجود در «عمله» به مؤمن برنمی گردد، تا مشکل و شبهه ای پیش آید.

این رساله به درخواست دانشمند فقید، مرحوم احمد گلچین معانی، تحریر شده و به خط آیه اللّه آشتیانی، در مجموعهٔ ارزشمند گلزار معانی به چاپ رسیده است (۲).

تنها نسخهٔ موجود از این اثر، همین تصویر است.

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱- ۱) . اختران فروزان، ص ۱۷۴. [۱]

۲- ۲) . گلزار معانی، ص ۱۷-۲۰.

تصویر

تصویر آغاز نسخه از کتاب گلزار معانی

تصویر آغاز نسخه از کتاب گلزار معانی

محل تصویر شمارهٔ۴۲

ص:۱۲۴

تصویر

تصویر انجام نسخه از کتاب گلزار معانی

تصویر انجام نسخه از کتاب گلزار معانی

محل تصویر شمارهٔ۴۳

ص:۱۲۵

شرح حديث «نيّه المؤمن خير من عمله»

بسمه تعالى

ومن جمله الأحاديث المأثوره النبويّه صلى الله عليه و آله الحديث المعروف الدائر فى الألسنه والمشهور بين الخواصّ والعوامّ من الشيعه والجماعه، الذى بظاهره غير خالٍ عن الإجمال، وغير نقيّ عن الإشكال؛ وهو قوله صلى الله عليه و آله: «نيّه المؤمن خيرٌ من عمله» (۱).

وذلك لأنّ المراد من كلمه «عمله» التى جعلت مفضّلاً عليها؛ إمّا العمل المقرون بالنيّه، وإمّا العمل المجرّد عنها.

فإن كان المراد أوّل الاحتمالين، فظاهرٌ أنّه لبداهه ترجيح العمل الصحيح المقرون بالنيّه على النيّه المجرّده مستلزمٌ لترجيح المرجوح على الراجح الذى يحكم بديهه العقل ببطلانه، فلا يمكن أن يكون مراداً من الحديث الشريف.

وإن كان المراد ثانيهما فالأمر فيه أوضح؛ لأنّ العمل المجرّد عن النيّه لا فضل ولا خير فيه حتّى يرجّح النيّه المجرّده عليه، ويُقال: نيّه الخير الصادره عن المؤمن خيرٌ من عمله الصادر عنه غفلهً وبلا نيّه، سواء لوحظ ذلك بالنسبه إلى عنوان ذات العمل لو كان

۱- ۱) . رواه من الشيعه: الكلينى فى الكافى، ج ۲، ص ۸۴، باب النيّه، ح ۲؛ [۱] والصدوق فى علل الشرائع، ص ۵۲۴، الباب ۳۰۱، ح ۱؛ و [۲]ابن شهر آشوب فى مناقب آل أبى طالب، ج ۴، ص ۲۶۶؛ [۳] والطبرسى فى مشكاه الأنوار، ص ۲۵۷؛ و [۴]ابن فهد الحلّى فى عدّه الداعى، ص ۲۱؛ [۵] والشيخ الحرّ العاملى فى الفصول المهمّه، ج ۱، ص ۶۵۸، و [۶]غيرهم. و من العامّه: الطبرانى فى المعجم الكبير، ج ۶، ص ۱۸۵؛ والسيوطى فى الجامع الصغير، ج ۲، ص ۶۷۸، ح ۹۲۹۵؛ و ۹۲۹۶، والمتقى الهندى فى كنزالعمّال، ج ۳، ص ۳۱۹، ح ۷۲۳۶ و ۷۲۳۷، والهيثمى فى مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۶۱؛ والمباركفورى فى تحفه الأحوذى، ج ۵، ص ۲۳۵، وغيرهم.

العمل توصّلياً، أو بالنسبه إلى قصد التقرّب به إن كان تعبّدياً، وهو واضح.

ولـذا صـار فقه معنى الحـديث الشـريف معركه للآـراء والأنظـار، ومعرضـاً لجولاـن أفكـار المتكلِّمين من العلماء وذوى الأبصار، فشمّروا أذيالهم لحلّ الإشكال، ورفع الإجمال ببيانات متعدّده، وعبارات متشطّطه.

ونحن نـذكر جمله منهـا على سبيـل الإجمـال، حـذراً عن التطويـل فى المقـال، المـوجب للملاـل، ثمّ نعقّبهـا بعون اللّه تعـالى بما ينكشف به القناع ويتّضح الحال.

فنقول: قال بعض الأكابر: «اعلم أنّه قد يظنّ أنّ سبب الترجيح أنّ النيّه تدوم إلى آخر العمل، والأعمال لا تدوم. وهو ضعيف؛ لأنّ ذلـك يرجع معنـاه إلى أنّ العمل الكثير خيرٌ من القليل، بل ليس كـذلك كلّيه، فإنّ نيّه أعمال الصـلاه قـد لاتـدوم إلّافى لحظات معدوده والأعمال تدوم» (۱)انتهى.

وأنت خبير بـأنّ مـا أورده على هـذا الوجه من منع الصـغرى إنّمـا يتمّ على كون النيّه هو الإخطار والقصـد التفصـيلى بالنسـبه إلى العمل.

وأمّـا بناءً على ما هو الحقّ من كونها أعمّ منه وممّا يبقى مركوزاً فى الـذهن من القصـد الإجمالى المؤثِّر فى اتّصاف أجزاء العمل بكونها اختياريّه المعبّر عنه فى لسان المتأخّرين بالداعى فلا.

كيف، ومن المعلوم أنّ النيّه بهـذا المعنى الذى يعبّر عنه المشـهور بالاسـتدامه الحكميّه يعتبر بقاؤها إلى آخر العمل، ولذا حكموا بوجوب الاستدامه الحكميّه إلى الفراغ.

فالأولى الإيراد عليه أوّلاً: بأنّا ولو سلّمنا أنّ النيّه تـدوم إلى آخر العمل، والأعمال الصـلاتيّه-لكونها متدرّجه فى الوجود-لاتدوم، لكن نمنع عن كون المراد من العمـل المفضّـل عليه فى الحـديث هو مطلق العمـل الشامـل للأـجزاء؛ إمّـا لمنع صـدق العمل على الأجزاء عرفاً، أو لدعوى انصرافه فى خصوص الحديث إلى العمل المستقلّ.

۱- ۱) . قال به الفخر الرازى فى التفسير الكبير، ج ۳، ص ۵، [۱] ذيل تفسير الآيه ۱۱۰ من سوره البقره.

وثانیاً: سلّمنا کون المراد من العمل فی الحدیث هو الأعمّ، لکن نمنع عن أنّ العمل الکثیر مطلقاً خیرٌ من القلیل؛ إذ ربّ عملٍ قلیل لمکان أهمّیّته خیرٌ من الکثیر الذی لیس بهذه المثابه من الأهمّیّه؛ هذا.

مع أنّ مقتضی هذا الوجه هو کون النیّه المجرّده الممتدّه إلی ساعه-مثلاً-خیراً من العمل المأتیّ به مع النیّه فی ربع ساعه، وهذا بدیهیّ الفساد.

وقال أیضاً بعضهم: إنّ معنی الحدیث أنّ النیّه بمجرّدها خیرٌ من العمل بمجرّده من دون نیّه (۱).

وفیه: أنّه وإن کان کذلک خارجاً لکن لا یمکن أن یکون هو المراد من التفضیل فی الحدیث الشریف؛ لأنّ العمل بلا نیّه لا خیر فیه أصلاً حتّی تکون النیّه المجرّده أفضل منه.

وبعباره اُخری: التفضیل إنّما یصحّ عند وجود جامع الاشتراک بین المفضّل والمفضّل علیه، وفی المقام مفقود.

وقال أیضاً ثالث: إنّ معنی الحدیث هو أنّ کلّ طاعه حیث تنتظم بنیّه وعمل، وکلّ ما انتظم منه الطاعه فهو خیر، فتکون النیّه أیضاً کالعمل خیراً وجزءًا للعمل العبادی (۲).

ومرجع هذا المعنی-کما تری-إلی أنّ کلمه «خیر» فی هذا الحدیث منسلخه عن معناها التفضیلی، وأنّ المراد هو أنّ نیّه الخیر خیر ومن جمله العمل العبادی فی الموضوعیّه للآثار المطلوبه منه شرعاً، لا أنّها أفضل من العمل.

ولایخفی علیک أنّ هذا المعنی وإن کان حاسماً للإشکال الوارد علی الحدیث، لکن یبعّده أنّه علی هذا کان المناسب إدخال الواو العاطفه علی قوله صلی الله علیه و آله: «من عمله» إذ بدونها یکون علی خلاف ما هو طریقه أهل المحاوره فی مقام التفهیم والتفهّم، کما لا یخفی علی من راجعهم.

۱- ۱) . نقله الفخر الرازی فی التفسیر الکبیر، ج ۳، ص ۵، [۱] ولم یحکه عن أحد.

۲- ۲) . قال به السیّد المرتضی فی غُرَر الفوائد ودُرَر القلائد (أمالی المرتضی) ، ج ۲، ص۲۶۸، والغزالی فی إحیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۳۶۶.

وقال بعضهم أيضاً: وللخبر معنىً آخر، وهو أنّ المؤمن ينوى أن يوقع مثلاً عباداته على أحسن الوجوه، ثمّ لمّا اشتغل بها فلا يتيسّر له ذلك، ويكسل عنها، ولم يأت بها على ما ينبغى، فالذى ينوى خيرٌ من الذى يعمل (۱).

وأيضاً ينوى أبداً أن يأتى بالطاعات والقربات، ويجتنب عن المعاصى والسيّئات؛ لإيمانه باللّه تعالى واليوم الآخر، ثمّ لا يوفّق لذلك، ولا يتأتّى منه ما نواه.

وأيضاً ينوى مثلاً إن آتاه اللّه مالاً ينفقه فى سبيله، ثمّ لمّا آتاه فربّما يبخل به، فنيّته خيرٌ من عمله.

وإلى هذا المعنى أشار أبو جعفر الباقر عليه السلام حيث كان يقول: «نيّه المؤمن خيرٌ من عمله، وذلك لأنّه ينوى من الخير ما لا يدركه، ونيّه الكافر شرٌّ من عمله، وذلك لأنّ الكافر ينوى الشرّ ولا يقدر على إدراك تمام المنوىّ فى مقام العمل» (۲)بل قد لا يستطيع من العمل بما نوى من الشرّ رأساً.

وسُئِلَ الصادق عليه السلام عن معنى الحديث، فقال عليه السلام: «لأنّ العمل ربّما كان رياء المخلوقين، والنيّه خالصه لربّ العالمين، فيُعطى عزّ وجلّ على النيّه ما لا يُعطى على العمل» (۳).

وقال عليه السلام أيضاً: «إنّ العبد لينوى من نهاره أن يصلّى نافله الليل، فيغلبه عينه فينام، فيثبت اللّه له صلاه، ويكتب نَفَسه تسبيحاً، ويجعل نومه صدقه» (۴).

ولايخفى عليك أنّ هذين الجوابين الأخيرين فى دفع الإشكال إنّما يفيدان الترجيح للنيّه المجرّده على العمل نوعاً، وحاصل وجه التفضيل أنّ النيّه المجرّده لكونها أمراً

۱- ۱) . نسبه إلى بعض المحقّقين فى البحار، ج ۶۷، ص ۱۹۰، [۱] وقال به النراقى فى جامع السعادات، ج ۳، ص ۹۶. [۲] انظر هذه المعانى وأكثر فى القواعد والفوائد للشهيد الأوّل، ج ۱، ص ۱۰۸، الفائده الثانيه والعشرون، و كتاب الأربعين للشيخ البهائى، ص ۴۵۱، والتفسير الكبير، ج۳، ص ۵-۶، ذيل تفسير الآيه ۱۱۰ من سوره البقره، والدرّه النجفيّه للشيخ يوسف البحرانى، ج ۳، ص ۱۱۳ فمابعد، الدرّه ۴۷.

۲- ۲) . علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۲۴، الباب ۳۰۱، ح ۲؛ [۳]وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۵۴، ح ۱۰۹، [۴] مع تفاوت فيهما.

۳- ۳) . بحار الأنوار، ج ۶۷، ص ۲۰۶. [۵]

۴- ۴) . علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۲۴، الباب ۳۰۱، ح ۱؛ [۶]وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۵۳، ح ۱۰۷-۱۰۸. [۷]

قلبیّاً، ولیست من أعمال الجوارح لیست معرضه للریاء، ولا یعرضها نقص آخر، بخلاف العمل؛ هذا.

ولکن لا یخفی علیک أنّ هذا لا یوجب ترجیح النیّه علی العمل مطلقاً ولو صدر العمل خالیاً عن الرِّیاء وکاملاً من جمیع الجهات والحیثیّات، شروطاً وشطوراً کما هو مقتضی إطلاق الحدیث، فالإشکال بالنسبه إلی تفضیل النیّه علی العمل الصحیح من جمیع الجهات باقٍ علی حاله.

هذه جمله ما عثرت علیه من کلمات الأکابر من علماء الأخلاق وغیرهم فی بیان معنی الحدیث الشریف.

ومعلوم أنّ النافذ البصیر لا یکتفی بهذه الأجوبه، ولا تطمئنّ نفسه بها، بل لیست عنده إلّاممّا یروی الغلیل، ولا یشفی العلیل.

نعم، ما روی عن مولانا الصادق علیه السلام علی تقدیر صدوره عنه علیه السلام یجب تصدیقه وقبوله، إلّاأنّه لابدّ أن یحمل علی الفضل من ساحه قدسه تعالی، وحکمه الفضل تلک الجهه النوعیّه المذکوره فی الروایه؛ هذا.

ولکنّ الذی یهوّن الخطب وتزول به العویصه أنّ التکلّم فی مفاد هذه الروایه إشکالاً وجواباً بالأجوبه المذکوره، وإطناب الکلام فیها فی دفع الإجمال عنها مبنیّ علی عدم ظفر المعنونین له علی صدر الروایه؛ إذ لو ظفروا بصدرها وتمام متنها، لم یبق لهم مجال للإشکال الذی أوردوه علیها حتّی یتفصّوا عنه بهذه التعسّفات الغیر المفیده.

وأنا بحمده تعالی ظفرتُ فی سالف الزمان بصدر هذه الروایه والروایه الأُخری المشهوره المعنونه فی کلمات أهل المعقول من الحکماء المتألّهین والمتکلّمین الشامخین، وهی الروایه الشریفه المرویّه أیضاً عن النبیّ صلی الله علیه و آله: «خلق اللّه آدم علی صورته» (۱)حیث إنّهم بعدما استظهروا رجوع ضمیر کلمه «صورته» إلی کلمه «اللّه»

۱- ۱) . رواه الکلینی فی الکافی، ج ۱، ص ۱۳۴، باب الروح، ح ۴؛ [۱] والصدوق فی کتاب التوحید، ص ۱۰۲، [۲] فی معنی الواحد والتوحید، ح ۱۸؛ وعیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۱۰، الباب ۱۱، ح ۱۲؛ وانظر شرح اُصول الکافی لمولی صالح المازندرانی، ج ۳، ص ۱۹۸.

أشكلوا على مفاد الروايه ومعناها بأنّه ما معنى صوره اللّه التى خلق اللّه تعالى آدم على تلك الصوره، مع أنّه-تعالى شأنه الأقدس-أجلّ من أن يكون له مادّه وصوره؟ ووقعوا فى معنى هذه الكلمه فى حيص وبيص، وتمحّلوا غايه التمحّل فى بيان هذه الكلمه، وأطنبوا فى بياناتهم بما لا مزيد عليه من تحقيقات حِكَميّه، وتدقيقات كلاميّه، بل وإشراقات عرفانيّه، ومع ذلك ما أتوا بشىء فى بياناتهم ممّا يطمئنّ به نفس المستمع، وقلب المستفيد.

والإنصاف أنّ التأمّل فى صدرهما يوجب رفع توهّم الإجمال فى ذيلهما بحيث لايبقى للإشكال فيهما مجال.

فنقول: أمّا صدر هذه الروايه التى نبحث عنها، فهو أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله كان يمرّ فى بعض الطرقات من سكك المدينه ومعه بعض أصحابه، فإذن رأوا معبداً جديداً وكنيسه عظيمه بناها بعض أهل الكتاب لأهل نحلته وعباداتهم الفاسده، فتحسّر الصحابى قائلاً: ياليت كنت متمكّناً من بناء مسجد إسلامى لأتقرّب به إليه تعالى. فقال صلى الله عليه و آله فى هذا المقام مخاطباً للصحابى: «نيّه المؤمن خيرٌ من عمله» (۱).

وظاهر أنّ مفاد هذا الكلام فى هذا المقام أنّ نيّتك فى بناء المسجد الإسلامى لو كنت قادراً ومتمكّناً من بنائه خيرٌ من بناء هذا الكتابى هذه الكنيسه.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ مرجع ضمير كلمه «عمله» ليس كلمه «المؤمن» حتّى يستشكل فيه بما مرّ، بل مرجعه الكافر الكتابى البانى للمعبد المعهود؛ فافهم.

وأمّا صدر الروايه الأُخرى المستشكل فيها بما مرّ أيضاً، فهو أنّ رجلين ترافعا وتحاكما عند النبىّ صلى الله عليه و آله فى دَين أو ميراث، وسبّ أحدهما فى أثناء الدعوى صوره الآخر كما هو المتعارف عند الأعاجم ويقولون بالفارسيّه (مرده شور صورتت را بِبَرَد)

۱- ۱) . رواه على بن محمّد بن الحسن بن زين الدين (الشهيد الثانى) فى الدرّ المنثور من المأثور وغير المأثور، ج ۱، ص ۳۵۷ و فيه: «أنّ رجلاً أنصارياً نوى أن يعمل جبيراً كان على باب المدينه قد انهدم، فسبقه اليهودى فعمله، فاغتمّ الأنصارى بذلك، فقال النبى صلى الله عليه و آله. . .» .

مثلاً، فنهاه النبیّ صلی الله علیه و آله عن السبّ وقال صلی الله علیه و آله: «لا تسبّ صورته، خلَقَ اللّه آدم علی صورته» (۱)یعنی أنّ صوره خصمک حیث تکون شبیهه بصوره آدم الصفیّ-علی نبیّنا وآله وعلیه السلام-وهو أب البشر وأوّل أنبیاء اللّه تعالی، فسبّ صورته هتک لصورته علیه السلام التی اختارها اللّه تعالی له.

فارتفع بحمده تعالی الحجاب عن وجه الإشکال بظهور الروایه نظراً إلی صدرها فی أنّ المرجع لضمیر «صورته» هو الرجل الخصیم للسابّ، لا لفظ الجلاله حتّی یشکل فیها بما استشکلوا. ویتفصّی فی مقام الجواب عنه بالأجوبه التی ذکروها عند ذکر الروایه والإشکال علیها الغیر النقیّه عن التمحّلات والتعسّفات.

واللّه العالم بحقائق الاُمور، والمرجوّ من إخواننا المؤمنین أن لاینسونی عن الدعاء وطلب المغفره من اللّه تعالی لذنوبی وزلّاتی فی مرور الأزمنه والدهور.

حرّره الأحقر الآثم الجانی مرتضی الغروی الآشتیانی عفی عنه.

۱- ۱) . وصدر الروایه موجوده فی کتاب التوحید للصدوق، ص ۱۰۲، باب فی معنی الواحد والتوحید، ح ۱۸. [۱]

۲۱– شرح حدیث«ما تردّدت فی شیءٍ کتردّدی فی قبض روح عبدی المؤمن»

اشاره

عبد الخالق بن عبد الرّحیم یزدی

(د۱۲۶۸ ق)

تحقیق

مهدی مهریزی

ص:۱۳۵

درآمد

اشاره

حدیث شریف قدسی «ما تردّدت فی شیء کتردّدی فی قبض روح عبدی المؤمن» در مصادر حدیثی شیعه واهل سنت، به سندهای متعدّد و واژه های گوناگون، نقل شده است.

فراوانی طرق حدیث و تسالم محدّثان شیعی و سنّی، اطمینان به صدور این مضمون می آورد. این حدیث گرانمایه، به عنوان سخن قدسی، به خداوند متعال، منسوب است.

برخی از مصادر شیعی که این سخن در آنها آمده، از این قرارند:

۱. المحاسن، احمد بن عبداللّه البرقی (م ۲۸۰ ق) ، دار الکتب الإسلامیّه، قم، ص۱۵۹ ۱۶۰، ح۹۹ و ۱۰۰.

۲. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۸ ق) ، چاپ اسلامیّه، ج۲، ص۲۴۶، ح۶ و ص۳۵۲، ح۷ و ۸ وص۳۵۴، ح۱۱.

۳. التّوحید، شیخ صدوق (م ۳۲۹ ق) ، مکتبه الصّدوق، ص۳۹۹.

۴. وسائل الشیعه، شیخ حرّعاملی (م ۱۱۰۴ ق) ، چاپ اسلامیّه، ج۲، ب۱۹، ص۶۴۴، ح۱.

۵. بحار الأنوار، علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ ق) ، چاپ اسلامیّه، ج۵، ص۲۸۴، ح۳؛ ج۶، ص۱۵۲، ح۵ وص۱۶۰، ح۲۴، ۲۵؛ ج۶۷، ص۶۵، ح۱۴ وص۶۶، ح۲۳ وص۱۴۸، ح۵، ۶ وص۱۵۴، ح۱۵؛ ج۷۰، ص۲۲، ح۲۱؛ ج۷۵، ص۱۵۵، ح۲۵ وص۱۵۹، ح۳۱؛ ج۸۶،

ص۷، ح۷ وص۸، ح؛ ج۸۷، ص۳۱، ح۱۵.

۶. علم الیقین، فیض کاشانی (م ۱۱۲۳ ق) ، انتشارات بیدار، ج۱، ص۲۱۱؛ ج۲، ص۸۵۱.

۷. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری (م ۱۳۲۰ ق) ، چاپ آل البیت، ج۲، ب۱۳، ص۹۴، ح۱۵۱۴ و ۱۵۱۵؛ ج۵، ص۷۷، ب۲۴، ح ۵۳۹۰. وکتب دیگر. . .

در منابع اهل سنّت نیز از این کتب می توان یاد کرد:

۱. صحیح البخاری، البخاری (م ۲۵۶ق) ، دار الجیل، بیروت، (کتاب الرّقاق، باب التواضع) .

۲. معجم الطّبرانی، الطّبرانی (۲۶۰-۳۶۰ق) ، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، ج۱۲، ص۱۱۳، ش۱۲۷۱۹.

۳. السّنن الکبری، البیهقی (م ۴۵۸ق) ، دار المعرفه، بیروت، ج۱۰، ص۲۱۹.

۴. مجمع الزّوائد، الهیثمی (م ۸۰۷ق) ، دار الکتاب العربی، بیروت، ج۱۰، ص۲۷۰.

۵. کنز العمّال، الهندی (م ۹۷۵ق) ، مؤسّسه الرّساله، ج۱، ص۲۳۱، ش۱۱۶۱.

۶. معجم الاحادیث القدسیّه الصّحیحه، کمال الدین البسیونی، مکتبه السنّه، قاهره، ص۱۷۹.

۷. جامع الأحادیث القدسیّه، عصام الدّین الصبابطی، دار الدّیان للتراث، قاهره، ج۶، ص۴۰۴.

۸. موسوعه أطراف الحدیث النّبوی، ج۹، ص۹۵. وکتب دیگر. . . .

از آن رو که مضمون این حدیث، به صفات خداوند بر می گردد و اثبات تردید در صفات حضرتش، با قدم و تجرّد محض، ناساز گار است، شارحان احادیث و حکیمان، توجّه بسیار به شرح و تبیین آن داشته اند؛ بعضی از این شروح را می توان در منابع زیر، یافت:

۱. القواعد والفوائد، شهید اوّل، ج۲، ص۱۸۰.

۲. بحار الانوار، ج۵، ص۲۸۴.

۳. مرآه العقول، علامه مجلسی، ج۲، ص۲۲۱.

۴. شرح اصول الکافی، ملاصالح مازندرانی، ج۹، ص۱۸۲ (وسایر شروح) .

۵. مجموعه فتاوی ابن تیمیّه، ج۱۸، ص۱۲۹-۱۳۱.

۶. فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ج۱۱، ص۳۴۵-۳۴۷ (وسایر شروح) .

مؤلف

از کسانی که بر این حدیث، به طور مستقل و در ضمن یک رساله، شرح نوشته و به حلّ غوامض آن نظر کرده اند، ملاّ عبد الخالق بن عبدالرّحیم یزدی (۱۲۰۰-۱۲۶۸ ق) ، از شاگردان شریف العلما وشیخ احمداحسایی است. وی مدّتی در مشهد ساکن بود و در رواق «توحید خانه» به وعظ می پرداخت (۱). در «تاریخ علمای خراسان» دربارهٔ آثار قلمی وی، چنین آمده است:

تصنیفاتی که از آن جناب به نظر رسیده، کتاب معین الطّالب در اصول، کتابی در فقه، کتاب مصائب الأمّه فی مصائب الأئمه و رسائل دیگر است که معروف نیست (۲).

از کتاب مصائب المعصومین یا مصائب الائمّه نسخه ای خطّی در کتابخانهٔ مسجد جامع گوهرشاد وجود دارد و به طبع نیز در آمده است (۳).

از او، کتاب دیگری به نام بیت الأحزان به چاپ رسیده، که نسخه خطّی آن نیز موجود است (۴).

وی کتابی دیگر به نام مناقب المعصومین دارد که مطبوع است (۵).

۱- ۱) . اعیان الشّیعه، ج۷، ص۴۵۸؛ تاریخ علمای خراسان، ص۱۰۵-۱۰۶؛ فهرست نسخه های خطّی کتابخانه جامع گوهرشاد، ج۱، ص۱۸۳.

۲- ۲) . تاریخ علمای خراسان، ص۱۰۶؛ الذّریعه الی تصانیف الشیعه، ج۱۵، ص۷۳.

۳- ۳) . فهرست نسخه های خطّی کتابخانه جامع گوهرشاد، ج۳، ص۵۹۲، ج۱، ص۱۸۳؛ الذّریعه، ج۳، ص۱۸۵ و ج۲۱، ص۷۳ و [۱]ص۲۸۷.

۴- ۴) . فهرست نسخه های خطّی کتابخانه گنج دانش، ج۴، ص۱۹۵۲-۱۹۵۳؛ الذّریعه، ج۳، ص۱۸۵.

۵- ۵) . فهرست نسخه های خطّی کتابخانه جامع گوهرشاد، ج۱، ص۱۸۳.

آثـار دیگری چون الـدّعوات والزّیارات، (۱)رسـاله فی صـلاه الجمعه، (۲)مجموعه الأـدعیه والزیارات (۳)(که برخی مطبـوع و برخی مخطوط اند» نیز از او به یادگار مانده اند.

رسالهٔ حاضر

چنـدین نسـخه از این اثر در کتابخـانه هـای کشور وجود دارد. تصـحیح حاضـر با اسـتفاده از نسـخهٔ کتابخانـهٔ شـهید بهشتی در شهرک طرقِ مشهد انجام گرفته است.

نویسـنده رساله، درپی آن است که روشن سازد چگونه «تردّد» که از صفات مخلوق است، به خالق نسبت داده شده است. وی، پس از آنکه اشـکال را توضـیح داده، سه وجه برای دفع اشـکال، ذکر کرده است: یکی آنکه حدیث بر معنای مجاز حمل شود ومراد از تردّد، بیان عظمت مؤمن نزد خداونـد باشد؛ دیگر آنکه تردّد از صـفات فعلیّه با شد نه صـفت ذات؛ و سوم آنکه تردّد، فعل مؤمن است و این فعل، به جهت شرف مؤمن، به خداوند نسبت داده شده است.

نویسـنده، بجز بیـان اشـکال و پاسـخ آن، برخی مطـالب جنـبی را نیز طرح کرده و پاسـخ داده اسـت؛ از قبیـل اسـباب تردّد و چگونگی رفع این تردید.

۱- ۱) . الذریعه، ج۸، ص۲۰۵.

۲- ۲) . همان، ج۱۵، ص۷۳.

۳- ۳) . همان، ج۲۰، ص۶۵. [۱]

شرح حدیث «ماتردّدت فی شیءٍ أنا فاعله. . .»

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الحمدللّه ربّ العالمین وصلّی اللّه علی محمد وآله الطّاهرین ولعنهاللّه علی اعدائهم اجمعین؛ و بعد؛ چنین گوید بنده مذنب واثق ابن عبدالرحیم یزدی الاصل طوسی المسکن والمدفن عبدالخالق حشره اللّه مع من لایسبقه سابق ولایفوقه فائق صلّی اللّه علیه وعلی آله مانطق ناطق وذرّ شارق، که از جمله احادیث مشکله قدسیه، این حدیث شریف است که فی الجمله اختلافی در عبارات منقوله از آن است.

که در بعضی از کتب به این عبارت روایت شده است که قال اللّه (عزّوجلّ) فی الحدیث القدسی:

ما تردّدت فی شیء أنا فاعله کتردّدی فی قبض روح عبدی المؤمن فانّه یکره الموت وأنا أکره مسائته (۱).

و در بعضی دیگر از کتب به این طریق است که:

وما تردّدت فی شیء أنا فاعله کتردّدی فی قبض نفس المؤمن یکره الموت فأکره مسائته ولابدّ له (۲).

و در بعضی از کتب «فی وفات المؤمن» (۳)است و در بعضی از کتب است که:

۱- ۱) . با این تعبیر، در این مصدر دیده شد: علم الیقین، [۱] ملّامحسن فیض کاشانی (م۱۰۹۱ ق) ، ج۲، ص۸۵۱.

۲- ۲) . التوحید، ص۳۹۹ با اندک تفاوتی.

۳- ۳) . وسائل الشّیعه، ج۲، ص۶۴۴، ح۱ (اسلامیه) ؛ بحارالانوار، ج۵، ص۲۸۴، ح۳؛ ج۶۷، [۲] ص۱۵۵، ح۱۵؛ الکافی، ج ۲، ص ۲۴۶، ح ۶، ص ۳۵۲، [۳] ح ۷ و ۸ و ص ۳۵۴، ح ۱۱ (با اختلاف) .

اللهم صلّ علی محمد وآل محمد اللهم إنّ رسولک الصادق الأمین قال إنّک قلت: ما تردّدت فی شیء أنا فاعله کتردّدی فی قبض روح عبدی المؤمن یکره الموت وأکره مسائته (۱).

و اصل اشکال در نسبت دادن تردّد است-که از صفات مخلوقات است-به خداوند (جلّ جلاله) و تحقیق مقصود، موقوف است بر بیان پنج مطلب:

اوّل: علت نسبت دادن تردّد است به خداوند (جلّ شأنه) .

دوّم: عیب نسبت دادن تردّد است به جناب اقدس او.

سوّم: رفع این عیب است به نوعی که اشکالی باقی نماند.

چهارم: بیان اسباب تردّد مؤمن است.

پنجم: بیان اسباب رفع تردّد است از مؤمن.

مطلب اوّل: علت نسبت دادن تردّد به جناب اقدس الهی، این است که در آن وقت که حکمت بالغه الهیّه اقتضاء قبض روح بنده مؤمن کند، لابدّ باید قبض روح او شود؛ چنانچه در فرمان قضاء جریان خود می فرماید:

«فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا یَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا یَسْتَقْدِمُونَ» ۲.

و از آنجا که مؤمن اکراه دارد موت را و خداوند اکراه دارد از ورود مکروه مؤمن بر او، شبهه ای نیست که جمع در میانه این دو امر، مثل دوران بین محذورین است که موجب تردّد است.

مطلب دوّم: عیب نسبت دادن تردّد به خداوند (جلّ شأنه العالی) این است که تردّد موجب تخیّر و تغیّر است و این از صفات حوادث و مخلوقات است و ریبی و اشکالی نیست که اتّصاف ذات اقدس غنیّ بالذات لایزال لایتبدّل ولایتغیّر به صفات حوادث که مبتلا به زوال و تغیّرند، محال است؛ چنانچه در محل خود براهین عقلیه

۱- ۱) . همان، ج۸۶، ص۷، ح۷ ([۱]به نقل از فلاح السائل) ؛ [۲]مستدرک الوسائل، ج۵، ص۷۶، ح ۵۳۹۰. [۳]

و نقلیه بر آن اقامه شده است. بلکه این مطلب از واضحات بلکه از بدیهیات است و حاجت به برهان ندارد.

مطلب سوّم: ممکن است رفع این عیب و اشکال، به چند وجه:

اوّل اینکه عیب مذکور، موجب صرف حدیث از حمل بر معنای حقیقی ظاهری شده؛ پس گوییم که این کلام از مقوله مجازات عرفیّه است که به جهت بیان عظم شأن مؤمن وارد شده است تا خلق بر جلالت شأن مؤمن عندالله (جلّ جلاله) مطّلع شوند که واردساختن مکروه مؤمن بر او آنقدر خلاف رضای الهی است که خلّاق عالم را گویا مثل شخص متحیّر می گرداند که گویا می خواهد دست از حکمت بالغه و مصلحت قبض روح مؤمن بردارد و قبض روح نفرماید تا مکروه بر مؤمن وارد نشود تا خلق طریق ادب را با مؤمن ازدست ندهند و حرمت بزرگی شأن او را عندالله رعایت کنند؛ پس هرگاه حدیث مجازشد نه حقیقت، اشکال دفع شد.

دوّم آنکه تردّد، صفت ذات اقدس نیست تا اشکال لازم آید؛ بلکه از صفات فعلیه الهیّه است که آن، حادث بنفسه است. و محلّ اثبات و سلب است. چنانچه رواست که بگویی خلق فرموده این را و خلق نفرموده آن را و عزّت داد فلان را و عزّت نداده آن را و امثال ذلک از سایر صفات فعلیه که از جمله آنها تردّد است.

و فی الجمله توضیح این کلام این است که فعل اللّه موجد اشیاء است و از جمله اشیاء، افعال عبادات. چنانچه در کلام مبارک خود در سوره صافّات می فرماید که:

«وَ اَللّهُ خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ» ۱. یعنی خداوند خلق فرموده است شما را و آنچه را که شما به عمل می آورید. پس به صریح این آیه مبارکه و ادلّه متعدده دیگر که در مسئله اثبات اختیار از برای مکلّفین ذکرکرده ایم، چنین می گوییم که افعال اختیاریه عباد (اصل فعل و اختیار فعل) از خودشان است ولکن اللّه (عزّوجلّ) اختیار و فعل ایشان را از برای اتمام حجّت برای ایشان خلق می فرماید. پس طالب اقبال را اقبال عطا

میفرماید تا ظاهرشود سعادت او؛ و مایل به ادبار را ادبار عطا میفرماید تا ظاهرشود شقاوت او؛ چنانچه در حدیث قدسی می فرماید که: طوبی لعبد أجریت بیده الخیر وویل لعبد أجریت بیده الشرّ (۱). و از برای شخص مردّد، تردّد خلق می فرماید تا واضح شود که شکّاک و مردّد است.

پس چنانچه فعل عبد موصوف می شود به اقبال و ادبار و تردّد، مشیّت اللّه هم که موجد آنهاست، بالعرض موصوف می شود به صفات مفعولش. چنانچه می گویی «مشیّت امکانیه» از بابت اینکه خلق امکان کرده، و «مشیّت کونیّه» به علّت آنکه خلق کون فرموده. پس امکانیه و کونیّه، اوّلا و بالذّات صفت مفعول اند و ثانیا و بالعرض صفت فعل اند. مثل آنکه در علم نحو می گویند که «زید ابوه عالم» . موصوف به علم، ابوه است اوّلا و بالذّات و زید است ثانیا و بالعرض؛ پس در حدیث مذکور، تردّد صفت فعل مؤمن است اوّلا و بالذّات و صفت فعل اللّه است ثانیا و بالعرض.

پس حدیث از برای بیان شدّت احوال سکرات و نزول موت است که چنان شدید و سخت است که شخص مؤمن با آن کمال ایمان و شدّت شوقش به سوی جوار رحمت الهی و فائض گردیدنش به فیوضات نامتناهیه الهیه، چنان شدّت فوت او را خائف می گرداند که مردّد می شود در میانه وصل به رحمت نامتناهیه و کشیدن سختی موت، یا ترک وصل و نچشیدن بدن زهر موت [را]. پس به حدّی مردّد می شود که تردیدش سرایت می کند به فعل اللّه که موجد تردید اوست.

پس بنابراین معنی نیز حدیث مجاز و از برای مبالغه است و اشکالی نیست؛ زیرا که اتّصاف فعل اللّه به تردید، ثانیا و بالعرض مضرّ نیست. بلی اگر اوّلا و بالذّات می بود، مشکل بود واللّه العالم.

سوّم آنکه تردید، صفت فعل مؤمن است و سرایت به فعل اللّه نمی کند، حتّی ثانیا و بالعرض؛ و علت نسبت دادن خداوند تردّد را به خود، این است که فعل مؤمن را

۱- ۱) . الجواهر السنیّه فی الأحادیث القدسیّه، ص۴۳.

تشریفا فعل خود شمرده؛ و توضیح این مطلب (لکن به طریق اشاره) ، این است که تحقّق هر مفعولی موقوف است بر فعلی که آورنده اوست و ظهور هر فعلی نیز موقوف است بر انفعال المفعول. بعباره اخری، مفعول در تحقّق محتاج به فعل است و فعل در ظهور محتاج به انفعال مفعول است. پس انکسار محقّق نمی شود مگر به کسر؛ و کسر ظاهرنمی شود مگر به انکسار؛ و هر مفعولی که فعل فاعل را کمتر ظاهر می سازد، ابعد از فاعل فعل خواهد بود و هر مفعولی که بهتر قبول می کند، بیشتر مظهر فعل می شود و اقرب به فعل می گردد و آخرالامر از شدّت قرب، کارش به جایی می رسد که صورت مفعول، بعینه، صورت فعل فاعل می شود؛ به حدّی که ادّعا می کند همانچه را که فعل ادعامی کند؛ و فعل هم از جهت اظهار غایت قرب او و بیان شرافت او می گوید که چنانچه تو منی، من نیز توام. اگرچه در واقع و نفس الامر، من منم و تو تویی.

مثلا حدیده محمات، کارش در مقام قرب به جایی می رسد که فرقی در میانه او و نار ظاهرنیست. پس او «أنا النّار» می گوید و نار هم از برای اظهار شرافت او در مقام قرب، تصدیق او کرده قبول اتحاد می کند؛ و مفاعیل در این مقام مختلف اند به قدر اختلاف صفاء خود و اختلاف انفعال خود؛ و هریک در رتبه خود صادق اند. پس وزن «أنا النّار» گفتن حدیده محمات، به قدر صفای او است و نقره صافیه به قدر صفای آن و طلای خالص به قدر جلاء او، و الماس به قدر طاقت خود وهکذا فی کل شیء بحسبه.

و مسئله در انفعال هر شیء به فعل اللّه، بعینه همین طور است در زمانیات، به اختلاف مراتب آنها و همچنین آنچه در دهر و ملکوت و جبروت و لاهوت است تا اوّل، صادر از فعل اللّه و موجود مع وجود فعل اللّه؛ و جمیعا در ادعاء خود صادق اند؛ لکن هریک به حسب خوداند، نه بحسب مافوق و ما تحت خود؛ و جمیعا آیهاللّه اند و مخبر عن فعل اللّه و عن اللّه اند و حال آنکه درواقع و نفس الامر، نه فعل اللّه اند و نه ذات اللّه. بلکه عین اللّه و اذن اللّه و لسان اللّه و وجه اللّه و یداللّه وأ اللّه اند و فعلشان فعل اللّه و

امرشان امراللّه و نهیشان نهی اللّه و حبّشان حبّ اللّه و بغضشان بغض اللّه است وهکذا؛ وهکذا فی سایر الصفات الفعلیه.

بلکه در حق حضرت سلطان الاولیاء (علیه آلاف التحیه والثناء) در زیارت صفوان، قلب اللّه الواعی ونفس اللّه القائمه فیه بالسنن (۱)فرموده انـد از برای آنکه اهل محبت، در معرفت باطن، آیه سـراپا هـدایه «وَ یُحَذِّرُکُمُ اَللّهُ نَفْسَهُ» ۲ را به طـور معرفت نورانیه دریابنـد و حدیث شـریف «لنا مع اللّه حالات فیها نحن هو وهو نحن؛ لکن هو هو ونحن نحن» (۲)را در خزانه جان سپارند تا از باده «وَ سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً» ۴ جامی از دست ساقی کوثر فداه ما وجد بالقضاء والقدر-بنوشند.

خلاصه کلام و مختصـر مرام: هرکس که آیه وافی هـدایه «وَ أْتُوا اَلْبُیُوتَ مِنْ أَبْوابِها» ۵ را فهمیـده و خود را مؤدّب به آداب «وَ اُدْخُلُوا اَلْبابَ سُجَّداً» ۶ گردانیـده و در تفسیر آنها حدیث کافی وافی «أنا مدینه العلم وعلی بابها» (۳)را به چشم بصیرت مطالعه کرده و از آن راه، روانه طور سینای حقیقت گشته و گوش هوش به «کَلَّمَ اَللّهُ مُوسی تَکْلِیماً» ۸ داده و از آنجا که آشـنا، داند صدای آشنا حدیث شریف «أنا مکلّم موسی من وراء الحجاب» (۴)به گوش هوش شنیده، البته به چشم وحدت بینش که احول نبوده، مکلّم موسـی را به آیات واضـحه الـدّلالات، با قائل احادیث قدسـیه (را) یک دیده و اقتداء به روایت سـراپا هدایت «خذ العلم من أفواه الرّجـال» (۵)کرده، خود بلاواسـطه چون حدیـده محمـات، اشـکال این حـدیث را سؤال نکرده، جواب آن را در جمیع اعضاء و

۱- ۱) . بحارالأنوار، ج۹۷، ص ۳۳۰-۳۳۱؛ [۱] در حدیثی از حضـرت امیر علیه السلام نیز این مضمون نقل شده است؛ التوحید، ص۱۶۴، ح۱.

۲- ۳) . شرح العرشیه، ج۲، ص۱۳۲؛ إیقاظ النّائمین، ص۷۱.

۳- ۷) . بحار الأنوار، ج۱۰، ص۱۲۰، ح۱؛ همان، ج۲۴، ص۱۰۷، ح۱۵.

۴- ۹) . یافت نشد.

۵- ۱۰) . بحار الأنوار، ج۲، ص۱۰۵. [۲]

جوارح خود هویدا و آشکاردیده؛ فأیّ حاجه الی البیان بعد المشاهده والعیان ممّن فداه أرواح خلق الرّحمن.

تنبیه هر کس این مطلب را به گوش و هوش شنیده و به قلب فهمیده، قائل قول «أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ» ۱ را در عالم ذرّ و همچنین اقوال عوالم سابقهٔ مر آن را الی البدو [و] هکذا قائل بین النفختین را به قول «لِمَنِ اَلْمُلْکُ اَلْیَوْمَ» ۲ و جوابی [را] که بعد از چهارصدسال می رسد که می فرماید: «لِلّهِ اَلْواحِدِ اَلْقَهّارِ» ۳ و حدیث «نحن السّائلون ونحن المجیبون» (۱)و همچنین سایر نداهای بحقّ را الی آخر عوالم الجنّه والنار (که لاانقطاع لهما است) همه را می شناسد؛ بلکه به عین الیقین مشاهده می کند و به سمع الیقین می شنود که جاری بر لسان اللّه المعبّر عنه است و از حلّ این معمّا حلّ مشکلات بسیار از کتاب اللّه و سنّت اولیاء اللّه علیهم سلام اللّه می کند. اللهم أرنی الحقّ حقّا حتّی نتّبعه والباطل باطلا حتی أجتنبه بمحمّد وآله الطاهره (علیهم آلاف التّحیّه) .

حاصل کلام آنکه: اگر فعل مؤمن فعل اللّه نبودی و تردّدش مسمّی به تردّد اللّه نی، روانبودی که حضرت حق (جلّ شأنه العالی) کلیم اللّه علیه السلام را در مقام گله یا عتاب درآورد که: «چرا من بیمار شدم، تو به عیادت من نیامدی؟» و حال آنکه بیمار شخص درویش ژنده پوش به باده الست مدهوش ساکن در خرابه بودی. پس تردّد مؤمن است که مسمّی به تردّد اله است لغایه الشرافه فلیس من اللّه سبحانه؛ فافهم الاشاره ومن اللّه الهدایه.

پس چون تردّد نه اوّلا و بالذّات و نه ثانیا و بالعرض وصف ذات حضرت اله و فعل او نیست، اصلا اشکالی وارد نیست؛ خواه عیب از جهت این باشد که تردّد مستلزم تغیّر است یا آنکه مترادف با تحیّر است. زیراکه هردو از صفات ممکن اند، نه واجب (تعالی) ؛ و اگر به آنچه گفته شد مدّعا فهمیده شد، یا حبّذا که اشاره شد و به قدر کفایه

۱- ۴) . یافت نشد.

شد؛ والّا واحسرتا که زیاده شد [و] وامحنتا که برای عدوّ نفهم بهانه شد. حسبنا اللّه ونعم الوکیل نعم المولی ونعم النصیر.

تنبیه آخر: از آنچه گفته شد، ظاهر شد سرّ نسبت دادن بداء به خداوند (جلّ جلاله) . چنانچه در حدیث می فرماید که «وإن من شیء إلّا وللّه فیه البداء» (۱)و در حدیث دیگر می فرماید «وما عبداللّه بشیء مثل الإقرار بالبداء» (۲)و در زیارت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام می فرماید که «السلام علیک یا من بدا اللّه فی شأنه» (۳)و امثال آنها.

و توضیح این مطلب اینکه: علوم ملکیّه الهیه که در لوح محفوظ و لوح محو و اثبات و الواح سماویّه و مبادی عالیات و صدور کاملین از انبیاء و اوصیاء و ملائکه مقرّبین و کتب سماویّه و عرصه ایجاد و غیر آنها که همه آنها کتب الهیّه اند و یک معنی باطنی «وَ عِنْدَنا کِتابٌ حَفِیظٌ» ۴ اند و یک معنی «عِنْدَ رَبِّی فِی کِتابٍ لا یَضِلُّ رَبِّی وَ لا یَنْسی» ۵ و امثال آنها می باشند.

جمیع احکام و اوامر و نواهی تشریعیه و تکوینیه در آنها احکام اللّه است به همان معنی که گفته شد. پس همچنانکه اگر در آنها تردّد به هم رسد، آن را تردّد الهی نام می گذارند و همچنین هرگاه در آنها به جهت اختیارات عباد و مخلوقات و حکم و مصالح الهیّه ملکیّه و ملکوتیّه بدائی حاصل شود (یعنی اظهار ما لم یظهر شود که این معنی بداء است نه پشیمانی، چنانچه بعضی گمان باطل کرده اند) آن را بداء الهی نام می نهند، به همان نحو که گفته شد؛ والعاقل یکفیه الإشاره ومن اللّه الهدایه؛ و از برای تفصیل این مسئله، مقامی دیگر باید نه این رساله مختصره؛ وکفت الإشاره لأهل البستان.

مطلب چهارم که بیان اسباب تردّد مؤمن است، پس آن به اختلاف مراتب ایمان و

۱- ۱) . التّوحید، ص۳۳۴-۳۳۵، ح۹؛ با اندک تفاوتی.

۲- ۲) . التوحید، ص۳۳۲؛ [۱] بحارالأنوار، ج۴، ص۱۰۷، ح۱۹؛ الکافی، ج۱، ص۱۴۶ ([۲]در این مصادر واژه اقرار نقل شده است) .

۳- ۳) . کامل الزّیارات، ص۳۰۱-۳۰۲. [۳]

مقامات ایقان است. پس جمعی باعث تردیدشان شاید این باشد که چون قاصراند یا مقصّراند یا مبتلای به هر دواند و از ایشان خلاف صادرشده و خود را روسیاه درگاه و نامناسب بارگاه حضرت اله می بینند، راضی به قبض روح نمی شوند؛ یا چون امید توبه و انابه دارند راضی نمی شوند؛ ولکن چون از خود خائف اند که هرچه زنده بمانند زیاد نافرمانی کنند و زیاده باعث ازدیاد شرمساری شود، راضی به موت می شوند. پس، از جهت ملاحظه جهتین مختلفتین، متردّداند.

و جماعتی دیگر چون ملاحظه وصول به قرب جوار حقّ و استخلاص از ماسوی اللّه می کنند، راضی می شوند و چون طمع تحصیل اعلی مقام از برای خود با امید هدایت و دستگیری غیر دارند راضی نمی شوند؛ ولهذا متردّداند.

و جمله دیگر، جذبه مقام قربشان راضی شان دارد ولکن قبل از اشاره محبوب سکوتی دارند و کالمتردّداند و چون اشاره محبوب (که جزء اخیر علّت تامّه است) محصّل گردید، مرجّح وصل خواهد شد. مثل آنکه در حدیث وارد شده است که عزرائیل به خدمت حضرت ابراهیم علیه السلام رسید. آن حضرت از او سؤال فرمود که به زیارت ما آمده ای یا به دعوت و قبض روح آمده ای؟ او عرض کرد که به دعوت آمده ام. آن حضرت فرمود که «هل یحب الخلیل موت خلیله؟» . یعنی «آیا دوست می دارد خلیل واقعی (که خداوند است) موت ابراهیم (خلیل خود) را؟» . عزرائیل رفت و مراجعت نمود و پیام آورد که «هل یکره الخلیل لقاء خلیله؟» . یعنی آیا اکراه دارد خلیل (که ابراهیم بوده باشد) لقاء خلیل واقعی را (که خداوند است) ؟» . پس چون آن جناب این بشارت را شنید، دفعةً جان شیرین تسلیم نمود (۱).

و جماعتی هستند که چون نمی دانند که ناجی اند یا هالک، خائف و متردّداند که اگر قطع به نجات داشتندی چون مولای خود علیه السلام که فرمود: «واللّه لإبن أبی طالب آنس

۱- ۱) . الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، ص۲۴.

بالموت من الطّفل بثدی أمّه» ، (۱)ایشان هم بگفتندی و اقتداء نمودندی. اللهم اجعلنا أهلا لهذا المقام بحقّ صاحب الکلام علیه السلام.

و جمله ای از امور دیگر متصوّر است که اسباب تردید شود؛ لکن به همین قدر که اشاره شد، نوع وجه تردید معلوم و مفهوم شد.

مطلب پنجم در بیان اسباب رفع تردّد است از مؤمن، و آن بدین گونه است که در احادیث بسیار اشاره شده است که «هیچ پیغمبری یا وصیّ پیغمبری یا ایمان آورنده به پیغمبری نیست الّا اینکه تا خود اذن ندهد او را قبض روح نمی کنند» (۲). پس اسباب تردیدش چون رفع شد، اذن می دهد. پس قبض روح می شود.

مثل آنکه در حدیث است که سؤال کردند که سبب معلوم نبودن قبر حضرت موسی علی نبیّنا وآله وعلیه السلام چیست؟ در جواب، حدیثی روایت شده که مضمون بعضی از فقراتش این است که: عزرائیل به خدمت آن حضرت آمد. به او فرمودند که به زیارت ما آمده ای یا به قبض روح ما؟ او عرض کرد که به قبض روح آمده ام. به او فرمود که از کدام عضو قبض می کنی؟ عرض کرد که از دهان شما. آن حضرت فرمود که قبض می کنی از دهانی که با خداوند بلاواسطه سخن گفته است و مناجات کرده؟ عرض کرد که از گوش شما. فرمود که از گوشی که ندای الهی شنیده است؟ عرض کرد از چشم شما.

فرمود از چشمی که آیات تورات خوانده و آیات الهی را دیده است؟ عرض کرد که از دست شما. فرمود از دستی که الواح تورات را از آسمان گرفته است و به عبودیت الهی بلند شده است؟ عرض کرد از پای شما. فرمود از پایی که به طور سینا بالا رفته؟ عرض کرد از شکم شما. فرمود از شکمی که از بس ریاضت کشیده و علف صحرا خورده، سبزی علف از ظاهر جسد او هویدا گشته؟ عزرائیل متحیّرشد و رفت. پس

۱- ۱) . نهج البلاغه، خطبه۵؛ [۱]بحارالأنوار، ج۲۸، ص۲۳۴، ح ۲۰؛ ج۷۴، [۲] ص۵۷، ح۱۶؛ ج۷۷، ص۳۳۴، ح ۲۰.

۲- ۲) . یافت نشد.

مراجعت نمود و عرض کرد که حضرت حقّ، سلامت می رساند که تا خود اذن ندهی، جناب تو را قبض روح نکنم. آن حضرت چون این کلام را شنید، فرمود که اگر قبض روح من موقوف به اذن من است، از نزد من برو و دیگر هرگز به نزد من میا. پس عزرائیل رفت. پس چون زمان قبض روح آن جناب رسید، تنها روانه صحرا شد. پس دید که تنها شخصی در میانه صحرا قبری حفر می نماید. از او سؤال فرمود که از برای کیست؟ او عرض کرد که از برای ولیّی از اولیای الهی. آن حضرت فرمود که چون قبر ولی خداوند است، خوب است که تو را اعانت در حفر آن کنم. پس چون قبر را با هم تمام کردند، آن شخص خواست که برود در قبر بخوابد. آن حضرت از سبب آن سؤال کرد.

جواب فرمود که از برای استعلام موافقت یا مخالفت با صاحب آن است. آن حضرت فرمود که صاحب آن به چه اندام است؟ او عرض کرد که به اندام شماست. آن حضرت فرمود که پس من اولایم از برای خوابیدن در آن. پس چون در آن خوابید، حجب از چشمش برداشته شد و مقامات قدس موسوی را مشاهده نمود. سؤال کرد که اینها چه مقام اند؟ او گفت که اینها مقامات قدس حضرت موسی است که اگر اذن قبض روح دهد، به آنها فائض گردد. پس آن حضرت فرمود که ای کاش برادرم عزرائیل حاضربود تا قبض روح مرا می کرد! آن شخص عرض کرد که: منم عزرائیل! آن حضرت فرمود که تعجیل کن در قبض؛ که چون او خواست که مشغول قبض شود، آن حضرت بر او نعره کشید که چرا چنین کُندی می کنی؟ پس او تعجیل در قبض روح مقدّسش کرده و آنچه تکلیف دفن بوده به عمل آورد و قبر را همروی صحرا کرده، لهذا کسی را از قبر آن جناب اطلاع نیست (۱).

و همچنین اند همه اولیاء، حتی مؤمنین از امّت. چنانچه در حدیث است که چون عزرائیل خواهد قبض روح مؤمن فرماید، مشاهده می کند که او مضطرب می شود.

۱- ۱) . بحار الأنوار، ج۱۳، ص۳۶۶، ح۹.

پس از او سؤال می کنند که چرا مضطربی؟ مؤمن می گوید که چگونه مضطرب نباشم و حال آنکه می باید که از مکانی که انس دارم بروم به مکانی و قبری که به او انس ندارم و مفارقت از اهل و عیالی که به ایشان انس گرفته ام و با جمعی آشناشوم که به ایشان مأنوس نیستم. عزرائیل می گوید که می خواهی مکانی و اهلی به تو بدهم بهتر از مکان و اهل تو؟ مؤمن می گوید که چگونه است آنچه می گویی؟ دفعهً حجب از نظر او مرتفع می شود. پس مشاهده می کند مقامات عالیه جنان را. پس به او می گوید که این مکان، عوض مکانهای دنیای تو و به او نشان می دهد نفوس مقدّسات محمد و آل محمد را ارواحنا لهم الفداء. پس به او می گوید که اینک اهل بیت عصمت (علیهم السلام) در عوض آن اهل تو. پس دفعهً مؤمن مبالغه می کند که: ای عزرائیل! تعجیل در قبض روحم کن و مرا به آن مکان و به خدمت سادات و موالیم مشرّف فرما (۱).

الحاصل هیچ مؤمنی را قبض روح نمی کنند مگر بعد از رفع تردید او و اذن او و این است مراد از آیهٔ شریفه «یا أَیَّتُهَا اَلنَّفْسُ اَلْمُطْمَئِنَّهُ * اِرْجِعِی إِلی رَبِّکِ راضِیَهً مَرْضِیَّهً * فَادْخُلِی فِی عِبادِی -وهم محمد وآله علیهم السلام- * وَ اُدْخُلِی جَنَّتِی» ۲ و در ترجمه این حدیث شریف، جای سخنان بسیار است؛ لکن به همین قدر اختصارشد، به جهت ضیق مجال و تبلبل بال.

أسئل اللّه الحشر مع النّبی والآل-علیهم الصّلوه والسّلام دوام الغدوّ والآصال-والحمدللّه علی کلّ حال. فی ۲۶شهر محرّم الحرام سنه۱۲۶۶.

۱- ۱) . ن. ک: بحارالأنوار، ج۶، ص۱۹۶، ح۴۹ و ص۱۶۳، ح۳۲.

۲۲- شرح حدیث «من همّ بحسنه ولم یَعملها. . .»

اشاره

احمد بن صالح بن طوق قطیفی بحرانی

(قرن ۱۳ ق)

تحقیق

محمدحسین درایتی

ص:۱۵۳

درآمد

اشاره

شبه جزیرهٔ عربستان، در نگاه اول، صحرای خشک و بی آب و علفی را در نظر انسان مجسم می کند. این بیابانِ سوزانِ مملو از شن و ماسه، بین نجد و بحرین که الربع الخالی نام دارد.

قطعه ای از این بیابان، به سبزی می گراید و خرم شده که. گویی خداوند قطعه ای از بهشت را ارزانی صحرا کرده است. این منطقه قطیف نام دارد. قطیف واحه ای در کنار باخترِی خلیج فارس، در شمال بندر امام و در جنوب غربی بندر رأس التنوره است. یاقوت حموی آن را چنین معرفی کرده است:

مدینه بالبحرین هی الیوم اعظم مدنها و کان قدیماً اسماً لکوره هناک غلب علیها الآن اسم هذه المدینه و قال الحغصی: القطیف قریه لجذیمه عبدالقیس (۱).

ابوالفداء، قطیف را از ناحیهٔ احسا می شمارد (۲)و این تفاوت به جهت آن است که گاهی به همه سواحل خلیج تا بحرین کنونی، بحرین اطلاق می شده است که احسا از آن بخش، امروزه در عربستان سعودی قرار گرفته است.

این منطقه از دیرباز از مراکز شیعیان و محبان خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام در حجاز و خاستگاه علمای زیادی بوده است.

مؤلف

اشاره

از عالمان و مراجع سدهٔ سیزدهم هجری در قطیف، احمد بن صالح بن سالم بن طوق قطیفی است.

۱- ۱) . معجم البلدان، ج ۴، ص ۳۷۸. [۱]

۲- ۲) . تقویم البلدان، ص ۹۸.

شیخ علی بلادی در شرح حال او آورده است:

العالم العامل الفاضل الاوحد الصالح الشیخ احمد بن المرحوم الشیخ صالح بن طوق القطیفی، کان رحمه الله من افاضل عصره علماً و عملاً (۱).

پدر او-شیخ صالح-نیز از علمای عصر خود بوده و برخی مسائل فقهی را از شیخ احمد احسایی (د ۱۲۴۱ ق) پرسیده که ضمن جوامع الکلم به چاپ رسیده است (۲).

ظاهراً در منابع شرح حال نگاری، تاریخ فوتِ شیخ صالح، ذکر نشده است، ولی در قطیفیه که پاسخ های احسایی به احمد بن صالح است از پدرش با تعبیر «المرحوم» یاد شده است که نشان می دهد، شیخ صالح بن سالم، قبل از تحریر این رساله فوت کرده است. احسایی برای تحریر این رساله در پایان آن تاریخ ذکر نکرده است، ولی کهن ترین نسخهٔ رسالهٔ قطیفیه که در کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیهٔ قم نگهداری می شود، دارای تاریخ ۲۶ رجب ۱۲۳۲ ق است (۳).

با توجه به این مطالب می توان گفت شیخ صالح بن سالم، قبل از این تاریخ در گذشته است.

اساتید و مشایخ

ابن طوق، نزد چند نفر از بزرگان عصر خود، علوم اسلامی را فرا گرفته است نام اساتید او تا آنجا که می دانیم عبارت اند از:

۱. شیخ محمّد بن عبد علی بن محمّد بن عبدالجبار قطیفی بحرانی (د ۱۲۴۵ ق)

او در بسیاری از علوم و معارف صاحب نظر بوده است و تألیفات زیادی دارد که از آنها می توان به هدی العقول الی احادیث الاصول (۴)در شرح الکافی و مشکاه الانوار فی

۱- ۱) . أنوار البدرین فی تراجم علماء القطیف و الاحساء و البحرین، ص ۲۸۱. [۱]

۲- ۲) . أنوار البدرین، ص ۲۴؛ جوامع الکلم، چاپ تبریز، ص ۲۳۷-۲۳۹.

۳- ۳) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ مدرسه فیضیه، ج ۲، ص ۱۷۲.

۴- ۴) . الذریعه، ج ۲۵، ص ۲۰۲.

اثبات رجعه محمّد و آله الاطهار علیهم السلام (۱)، اشاره نمود. او همچنین دارای رسالهٔ عملیه بوده که جلد طهارت و صلاه آن توسط شاگردش احمد بن صالح تلخیص شده است (۲).

۲. احمد بن محسن بن منصور آل عمران قطیفی

وی صاحب الحاوی (۳)در فقه بوده و به نوشتهٔ أنوار البدرین از مشایخ ابن طوق است (۴).

شاید ذکر این دو نکته هم خالی از فایده نباشد. ابتدا این که، صالح بن سالم-پدر ابن طوق-از فضلای روزگار بوده است و به روال معمول، باید پسر، از محضر پدرِ دانشمندش هم بهره برده و یا تحت ارشاد و هدایت وی مراتب علمی و تحصیلی را طی کرده باشد، ولی تا آنجا که می دانیم در منابع، تصریح به شاگردی او نزد پدرش نکرده اند و یا این مطلب را طبیعی دانسته و تذکر نداده اند.

دیگر این که ابن طوق، ضمن مکاتباتی از شیخ احمد احسایی سؤالاتی را در موضوعات فقه، تفسیر، عقاید، فلسفه و حدیث پرسیده و شیخ ضمن تجلیل از وی، پاسخ داده است.

این که ابن طوق به صورت مرسوم نزد احسایی شاگردی کرده باشد یا از او روایت کند دانسته نشد، ولی آقا بزرگ تهرانی، گاهی از ابن طوق با تعبیر «تلمیذ احمد الأحسایی» یاد کرده است (۵)و برخی نیز به استناد همین مطلب ابن طوق را جزء

۱- ۱) . فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۶، ص ۳۸۶.

۲- ۲) . أنوار البدرین، ص ۲۷۴؛ [۱] موسوعه مؤلفی الإمامیه، ج ۴، ص ۳۶.

۳- ۳) . الذریعه، ج ۶، ص ۲۳۴. [۲]

۴- ۴) . أنوار البدرین، ص ۲۸۰.

۵- ۵) . الذریعه، ج ۲۴، ص ۲۳۴.

شاگردان احسایی شمارش کرده اند (۱).

تألیفات و آثار

بیشترین آثاری که قطیفی از خود به جای گذاشته، موضوعات و مباحث فقهی است، ولی او به مباحث اعتقادی و گاهی شرح حدیث نیز پرداخته است.

هفده رساله از او، ضمن مجموعه ای در کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی نگهداری می شود (۲). این رساله ها و عناوینِ دیگری، فهرستِ آثار او را تشکیل می دهد که چنین است:

۱. اجوبه مسائل السید حسین البحرانی

۲. اجوبه مسائل الشیخ محمّد الدررازی

۳. احکام العمره

۴. ادراک الرکعه فی وقت

۵. اعراب «صلی اللّه علیه و آله»

۶. اعراب «وآله» من الصلاه

۷. تحدید أول النهار

۸. تیمّم من منعه الزحام عن الخروج

۹. جامعه الشتات

۱۰. جواب مسأله عن الحبوه

۱۱. جواب مسأله فی الرضاع

۱۲. جواب مسأله فی العدد

۱۳. الرجعه

۱۴. رساله فی الأصول الخمسه (مفصل)

۱۵. رساله فی الاصول الخمسه (مختصر)

۱۶. رساله فی ترک الصلاه علی محمّد و آله

۱۷. رساله فی تواریخ محمّد و آله صلی الله علیه و آله

۱۸. روح النسیم فی احکام التسلیم

۱۹. شرح حدیث «من عرف نفسه. . .»

۲۰. شرح حدث «من هم بحسنه. . .»

۱- ۱) . أعلام هجر من الماضین و المعاصرین، ج ۱، ص ۱۵۶.

۲- ۲) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۱۵، ص ۳۳۳-۳۳۴.

۲۱. قصد الثواب و العقاب فی العباده

۲۲. مختصر الرساله العملیه لمحمّد بن عبد علی آل عبدالجبار

۲۳. مناسک الحج

۲۴. موالید النبی و آله صلی الله علیه و آله

۲۵. نزهه الأحباب

۲۶. نزهه الألباب و نزل الأحباب

۲۷. نعمه المنان فی اثبات وجود صاحب الزمان علیه السلام

۲۸. الواجب الکفایی

۲۹. وجوب الإخفات فی غیر الأولیتین (۱).

درگذشت

از تاریخ فوت قطیفی اطلاع درستی نداریم. أنوار البدرین که کهن ترین منبع شرح حال او است، اشاره ای به تاریخ فوت وی نکرده و تذکره های بعد از آن نیز مطلبی ذکر نکرده اند (۲).

الواجب الکفایی که یکی از رساله های قطیفی است در تاریخ ۱۸ ذیقعده ۱۲۴۳ ق به پایان رسیده، که می رساند تا این تاریخ زنده بوده است (۳).

از سویی آقا بزرگ تهرانی، نسخه هایی را رؤیت کرده است که یادداشت تملک یا امضای قطیفی در آنها بوده و مربوط به قبل از سال ۱۲۴۵ ق بوده است (۴). با این وجود باید فوت او در فاصلهٔ بین ذیقدهٔ ۱۲۴۳ ق تا ۱۲۴۵ ق اتفاق افتاده باشد.

قابل ذکر است که ابن طوق فرزندی دارد به نام ضیف اللّه که از فضلا بوده و رساله فی الاصول الخمسه پدر را شرح کرده است. وی با سید کاظم رشتی (د ۱۲۵۹ ق)

۱- ۱) . ن. ک: موسوعه مؤلفی الإمامیه، ۴، ص ۳۲-۳۷. [۱]

۲- ۲) . أعیان الشیعه، ج ۲، ص ۶۰۷؛ الفوائد الرضویه، ص ۱۸.

۳- ۳) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۱۵، ص ۳۳۴.

۴- ۴) . الکرام البرره فی القرن الثالث بعد العشره، ج ۱، ص ۹۳.

مربوط بوده و فتاوای او را در طهارت و صلاه جمع نموده است (۱).

همچنین رشتی برخی سؤالات را به درخواست شیخ ضیف اللّه قطیفی پاسخ داده است که ضمن آن از سائل با تعبیر «الفاضل الأواه» یاد می کند (۲).

شیخ ضیف اللّه در عراق در گذشته است.

رسالهٔ حاضر

این شرح در جواب سؤال و درخواست شیخ محمّد بن مبارک بن علی، تدوین شده است.

مؤلف ابتدا، از مباحث مربوط به نیت و اقسام آن سخن گفته است و سپس شروع به شرح این حدیث کرده و مطالب خود را با استفاده از روایات و احادیث بیان می کند.

بخش دوم رساله، بیشتر اختصاص به بیان مصنف دربارهٔ آراء ملاصالح مازندرانی در شرح اُصول الکافی دارد.

مازندرانی در شرح این روایت، سه وجه و صورت برای نیت ذکر کرده است که بحرانی هر یک از این وجوه را آورده و با عنوان «اقول» نظرات خود را دربارهٔ آنها بیان می کند. این رساله در عصر روز ۲۱ شوال سال ۱۲۴۳ ق پایان یافته است.

مجموعه ای از رسائل و آثار ابن طوق بحرانی در کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی نگهداری می شود.

این مجموعه به نوشتهٔ فهرستنگار محترم، حاوی هفده رساله از آثار بحرانی است و رسالهٔ دوم آن تنها نسخهٔ موجود از شرح حاضر است که به خط نسخِ زرع بن محمّد علی بن حسین بن زرع خطی بحرانی کتابت شده است (۳).

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱- ۱) . أنوار البدرین، ص ۲۸۲.

۲- ۲) . الکرام البرره، ج ۲، ص ۶۷۴؛ فهرست کتب مشایخ، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۳- ۳) . فهرست کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۶، ص ۳۳۴، ش ۲۳۵۸، رسالهٔ دوم مجموعه.

تصویر

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی

محل تصویر شمارهٔ۴۴

ص:۱۶۱

تصویر

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی

محل تصویر شمارهٔ۴۵

شرح حديث «من همّ بحسنه ولم يَعملها. . .»

بسم اللّه الرحمن الرحيم

ولا حول ولا قوّه إلّاباللّه العلىّ العظيم، وصلّى اللّه على محمّد وآله الطيّبين، والحمد للّه ربّ العالمين.

فيقول الأقلّ الأحقر أحمد بن صالح بن طوق:

قد سألنى سلاله العلماء الصالحين، وخلاصه الأخلّاء الناصحين، العامل العالم الكامل الزكىّ، الشيخ محمّد بن العلّامه المقدّس شيخنا الشيخ مبارك بن الشيخ علىّ- أيّده اللّه بألطافه، وأنار فكره بأنوار الهُداه إليه-عن معنى صحيح زراره المروىّ فى الكافى عن أحدهما عليهما السلام أنّه قال: «إنّ اللّه-تبارك وتعالى-جَعَلَ لآدمَ فى ذرّيّته مَنْ هَمَّ بحَسَنَهٍ ولم يعمَلْها كُتِبَتْ له حَسَنَهٌ، ومَنْ همَّ بحَسَنَهٍ وعَمِلَها كُتِبَتْ له عشراً، ومَنْ هَمَّ بسيّئهٍ [ولم يَعْمَلْها] لم تُكتَبْ عليه، ومَنْ هَمَّ بها وعَمِلَها كُتِبَتْ عليه سيّئهٌ» ، (۱)انتهى.

ولعمرى إنّنى لستُ من خدم أرباب هذه الصناعه، ولا من تجّار هذه البضاعه، فقد استسمن ذاورم لحسن ظنّه، ولكن أمره واجب الامتثال، ولا يسقط الميسور بالمعسور، والحكمه ضالّه المؤمن حيث ما وجدها التقطها، ولنقدِّم مقدّمه يستعان بها على معنى الحديث، فنقول-وباللّه المستعان-:

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص ۴۲۸، باب من يهمّ بالحسنه أو السيّئه، ح ۱. [۱] وعنه فى وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۵۱، ح ۹۸. و [۲]ورد هذا الحديث مع اختلاف يسير فى بعض الألفاظ فى الزهد، ص ۱۴۱، ح ۱۹۶؛ [۳] والتوحيد، ص ۴۰۸، ح ۷؛ والخصال، ص ۴۱۸، باب التسعه، ح۱۱؛ ومعانى الأخبار، ص ۲۴۸، ح ۱؛ وتفسير العيّاشى، ج ۱، ص ۳۸۷، ح ۱۳۹. [۴]

اعلم أيّدك اللّه بنوره: الذى يظهر لى من الأخبار وقواعد العدل والحكمه أنّ الحسنه والسيّئه إذا خطرت ببال المكلّف المختار مجرّد خطور وتذكّر وتصوّر لحقيقتها ومعناها ولفعلها وحسنه أو قبحه أو لذّته، فإن كان إحضارها بالبال لأجل الترغيب فى فعل الطاعه أو ترك المعصيه أو التحذير من ترك الطاعه أو فعل المعصيه أُثيب، كما يدلّ عليه الكتاب والسنّه والأخبار والاعتبار؛ وإلّا يكن كذلك، بل مجرّد تصوّر بلا عزم على فعل أصلاً، بل مجرّد تصوّر وتذكّر لهما أو لإحداهما، فلا ثواب ولا عقاب، وإلّا لزم التكليف بما لا يطاق؛ إذ ربّما تخطر إحداهما بالبال قهراً، وربّما ألقى الملك أو الشيطان ذكرها وتصوّرها هكذا، وللزم تحريم تعلّم معنى المعصيه وتعليمها وذكرها لأجل التحذير أو الترغيب.

فالمقطوع به أنّه لا ثواب ولا عقاب بمجرّد خطور أحدهما بالبال ما لم يكن نيّه على فعل لما خطر أو ذكر يُثاب أو يُعاقب عليه.

وإن خطرت أحدهما بالبال وهمَّ بفعله وعزم عليه، أى نوى فعله؛ فلا يخلو إمّا أن يكون المنويّ فعل الطاعه الواجبه أو المندوبه، أو ترك الواجبه أو المندوبه.

فأقسام النيّه بالنسبه إلى الطاعه أربعه؛ ففى الأوّلين يُثاب إن فعل ما نواه، ويكتب له عشر حسنات وإن تفاضلت قوّةً وضعفاً بحسب فضل الواجب على النفل؛ واللّه يضاعف لمن يشاء.

وإنّما كانت الحسنه بعشر لأنّها من نور الوجود الفائض من فعل المعبود، فهى إذا صدرت من العابد صدرت من جميع مراتب وجوده العشر الكلّيّه، واللّه يضاعف لمن يشاء بحسب قوّه مراتبه وضعفها، وقوّه درجاته الإيمانيّه العشر وضعفها، وقوّه علمه وإخلاصه وضعفهما.

ولأجل أنّ طاعات الموحّدين من فاضل شعاع نور إمامهم، كانت ثابته غير مجتثّه؛ لثبات أصلها وعلّتها.

وإن لم يفعل ما نواه، فإن كان واجباً، فإن كان تركه لحائل قهرى، لم يُعاقب على تركه؛ لكن هذا لا يتحقّق معه نيّه الترك؛ لأنّه لم تنفكّ عنه النيّه الكلّيّه للفعل الكلّى أو

الجزئی، وهو یُثاب علی همّه وعزمه ونیّته أبداً، بل هو سبب الخلود إذا کان المنویّ یوجب الخلود. وذلک لأنّ النیّه من أعمال القلوب التی هی مقرّ الإیمان، وتلک الألواح المقدّسه لاتفنی ولا ینقطع عملها، ولذلک دام ثوابهم بلا انقطاع، وخلّدوا بنیّاتهم.

وإن کان ترکه الطاعه الواجبه لا لمانع قهری، بل اختیاراً منه، عُوقب علی نیّته ترک الطاعه.

وهل یُثاب لو نوی الواجبه ثمّ نوی ترکها ولم یفعلها؟

الظاهر أنّه لا یُثاب؛ لأنّه محا مادّه وجودها، وطفی نورها بترکه لها، فهو کمن رائی، أو دخله العُجب آخر صلاته، بل لا یمکن أن توجد النیّه الجزئیه للفعل الجزئی إلّابوجوده، ولا الکلّیه إلّابوجود منویّها الکلّی، وهو الصوره القائمه بالنفس، فإن أعرض عن النیّه عدم المنویّ؛ لأنّه لا تکون الإراده إلّابالمراد معها، ولا وجود للمعلول بعد فناء علّته.

ویُحتمل أن یُثاب علیه فی الدنیا لکنّه ضعیف جدّاً.

وإن نوی فعلها، ثمّ نوی ترکها، ثمّ ندم ورجع وفعلها، اُثیب علی نیّته السابقه واللاحقه، واللّه غفورٌ رحیم ذو فضلٍ عظیم. فإن تحقّق معه الترک، عُوقب أیضاً علی ترک الطاعه، وإن رجع وندم عن نیّته لترک الطاعه الواجبه وتدارکها مع الإمکان، لم یُعاقب علی تلک النیّه بفضل سعه رحمه اللّه.

وإن کان ما همَّ به ونواه فترکه مندوباً، اُثیب علی نیّته الفعل وإن لم یفعله، بل لو نوی فعل الخیر أن یفعله إن تمکَّن منه، اُثیب ما بقیت نیّته، ولو مات قبل أن یتمکّن مع بقاء نیّته أن یفعله ما تمکّن منه أبداً، اُثیب أبداً، فإنّ نیّته حینئذٍ کلّیّه ومنویّها کلّی لا یفارقها، وهو الصوره الکلّیّه القائمه بالنفس؛ أعنی المشیئه، ولم یُعاقب علی ترکه؛ للإذن الشرعی فی ترکه.

وأمّا أن یکون المنویّ الذی همَّ به وعزم علیه فعل المعصیه أو ترکها؛ فالأقسام بالنسبه إلی المعصیه اثنان، وکلّ منهما إمّا کلّی أو جزئی، فإذا همَّ بالمعصیه أی عزم علی فعلها ونواه، فإن صمّم عزمه ونیّته وفعل ما نواه، کُتبت علیه سیّئه، ولکن لاتستقرّ الکتابه، وتکون بالفعل فی جمیع مراتب مصادرها إلّابعد سبع ساعات. أمّا أنّها إنّما تُکتب سیّئه واحده، فبفضل رحمه اللّه التی سبقت غضبه، ووسعت کلّ شیء، ولأنّ

المعصیه فی الحقیقه عدم کمال ونقص وجود، وظلمهٌ، والعدم نقطه لا فاضل لها، ولا رتب فی نفسها وحقیقتها، وإنّما المعصیه نقص الوجود وظلمه، والظلمه إنّما هی عدم النور، والنقص إنّما هو عدم الکمال، والعدم نقطه.

وأیضاً المعصیه صفه الجهل وممدّها الجهل، فهو مبدؤها وإلیه تعود، وهو عدم؛ لأنّه عدم العلم والعقل، فإذا کان الأصل والعلّه عدماً مجتثّاً غیر ثابت-لأنّه لیس من اللّه وإنّما هو من سجّین ویعود إلیها-فهی عدم مجتثّه لا قرار لها کأصلها، والفاعل لها هو الجاهل العاصی فعلها بما أنعم اللّه به علیه من القوی والآله التی وهبها له المعبود بالحقّ لیعبده بها، فاختار صرفها فی المعصیه.

انظر إلی الظلّ الفائض من الجدار بسبب إشراق نور شعاع الشمس علی وجهه، فإنّه شیء فی مرتبته ولیس بشیء فی الحقیقه، وإنّما هو عدم نور شعاع الشمس المشرق علی وجه الجدار، ظهر بسبب حیلوله کثافه إنّیّه الجدار وماهیّته بین نور شعاع الشمس وبین محلّه، فهو فی الحقیقه نقطه لا فاضل له؛ لاستحاله أن یکون للعدم فضل یفیضه علی مجاوره؛ لأنّه لو فُرض له فاضل لکان إمّا أقوی منه وأشدّ عدمیّهً وظلمهً، فیثبت له من معنی حقیقه أصله وعلّته ما هو أشدّ فعلیّه منه أو أضعف ظلمهً وعدمیّهً، وهذا لا یکون إلّابممازجته وخلطه بشیء من النور والوجود، وکلاهما محال؛ لما یلزمهما من أشرفیّه الفرع علی الأصل فی تحقّق الحقیقه، أو لباس الفرع کمالاً لیس هو لأصله، فلا یکون منه، فلیس هو فرعه وقد فرض أنّه فرعه، بل یلزم انقلاب الأصل فرعاً فی الوجهین.

وإن أسف علی نیّته وهمّه بالمعصیه، لم یُکتب علیه إثمه، ومحی من نفسه أثر تلک النیّه؛ لأنّ ندمه توبه، وبها یمحی أثر فعل المعصیه فضلاً عن نیّتها.

وکذا لو أعرض عن فعلها ونیّتها؛ لانصراف شهوته أو ذهوله ونسیانه ولم یفعل، لم یکتب علیه شیء بفضل رحمه اللّه وَجُوده، وَمحا إثم ذلک الهمّ والنیّه من نفسه؛ لأنّه محا تلک النیّه من لوح نفسه؛ فإنّ الحقّ أنّه یأثم علی نیّه المعصیه کما یُثاب علی نیّه الطاعه، ویزداد نور نیّه الطاعه، وظلمه نیّه المعصیه فی نفسه، ویدوم بقدر اشتدادیّته وتأکّد عزمه ودوام ذلک منه حتّی لو مات علی نیّه أن یعصی أبداً-ولو خلّد أبداً-عذّب

دائماً أبداً بتلك النيّه، إلّاأن يكون مؤمناً، فتتداركه شفاعه محمّد وأهل بيته صلّى اللّه عليه وعليهم أجمعين.

ويدلّ على ذلك الأخبار، والاعتبار، وقواعد العدل.

فأمّا الدليل على أنّه يُثاب على نيّه الطاعه كلّيّه وجزئيّه مع الفعل، وكلّيه ولو لم يعملها إن كان المنويّ مندوباً، فكثير من الأخبار، واجباً كان أو مندوباً، أو تركه لمانع قهرى مع بقائه على نيّه العمل ما تمكّن منه، إلّاأن يكون ما نواه ولم يعمله واجباً تركه اختياراً، فإنّ الظاهر أنّه لا يُثاب على تلك النيّه حينئذٍ؛ لعدم ثباتها، ولأنّها عملٌ باطل، فإنّ شرط صحّه هذه النيّه أن يفعل المنويّ، ولأنّه إذا نوى واجباً ثمّ عزم على تركه وصمّم، أطفأ ظلام عزمه واستيلائه على نفسه نورُ نيّته السابقه، بل تكون نفسه أشدّ ظلاماً ممّا كانت عليه قبل تلك النيّه، فإنّه حينئذٍ قد أثم واستحقّ العقاب إلّاأن يتوب ويرجع إلى اللّه، فإنّ اللّه توّابٌ رحيم.

وأمّا نيّه المعصيه، فيُعاقب عليها بمقتضى قواعد العدل والأخبار الكثيره، وخصوصاً إذا عمل ما نوى، أو حال بينه وبين العمل مانع قهرى مع بقائه على نيّه الفعل ما أمكنه، بل عقاب هذه النيّه لا ينقطع؛ لأنّها عمل القلب ما لم يندم على نيّته ويرجع عنها، فإنّه يُثاب عليه؛ واللّه توّابٌ رحيم.

وإذا كانت التوبه تمحو أثر فعل المعصيه، فمحوها لنيّتها أولى، وكذا لو زالت نيّه المعصيه عنه بذهول أو نسيان أو تغيير شهوته وانصرافها عن فعل ما نوى، فإنّ مقتضى سبق الرحمه التى وسعت كلّ شيء أن لا يؤاخذ بمجرّد تلك النيّه، ولعموم الخبر المبحوث عنه وأمثاله لذلك.

ومن الأخبار الدالّه على حصول الإثم والعقاب على نيّه المعصيه مثل ما جاء عنهم- عليهم سلام اللّه-أنّهم قالوا: «نيّه المؤمن خيرٌ من عمله، ونيّه الكافر شرٌّ من عمله» (۱).

۱- ۱) . من المرويات التى رواها الخاصّه والعامّه، رواها من الخاصّه الكلينى فى الكافى، ج ۲، ص ۸۴، ح ۲، باب النيّه، [۱] والصدوق فى علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۲۳، ح ۱؛ [۲]وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۵۰، ح ۹۵، و [۳]من العامّه الطبرانى فى المعجم الكبير، ج ۶، ص ۱۸۵؛ والسيوطى فى الجامع الصغير، ج ۲، ص ۶۷۸، ح ۹۲۹۵ و ۹۲۹۶، والمتقى الهندى فى كنزالعمّال، ج ۳، ص ۴۱۹، ح ۷۲۳۶، و غيرهم.

والظاهر أنّ المراد منها النيّه التى قد استدام عزمه على أن يفعل منويَّها ما أمكنه، فهذه من أعمال القلب التى لا تنقطع ولو حال دون عمل منويّها الموتُ؛ لأنّهما كلّيان، كما أخبر اللّه عن أهل النار بقوله: «وَ لَوْ رُدُّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ» ۱ ؛ يعنى فى قولهم: أرجعنا نعمل صالحاً غير الذى كنّا نعمل، (۱)فدلّ ظاهر الآيه على أنّ أهل النار مؤاخذون بنيّاتهم التى ما اُقلعوا عنها، وظاهرها يعمّ نيّات الكفر والمعاصى.

ويدلّ عليه أيضاً ظاهر قوله تعالى: «وَ مَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذابٍ أَلِيمٍ» ۳ ، حيث علّق التعذيب على الإراده.

ومن الأخبار التى تؤيّد هذا الظاهر ما فى الكافى عن جعفر بن محمّد عليهما السلام فى هذه الآيه أنّه قال: «إنّها نزلت فيهم حيث دخلوا الكعبه، فتعاهدوا وتعاقدوا على كفرهم وجحودهم بما نزل فى أمير المؤمنين عليه السلام، فألحدوا فى البيت بظلمهم الرسولَ و وليّه، فبُعداً للقوم الظالمين» (۲).

فإنّ الظاهر أن يتوهّم إنّما أرادوا أن يفعلوا ظاهراً بعد موت الرسول صلى الله عليه و آله فإنّهم على ذلك منذ كلّفوا باطناً فى عقائدهم ونيّاتهم، فأخبر اللّه تعالى أنّهم ذائقوا العذاب الأليم بمجرّد تلك النيّه والعزم الذى تعاهدوا عليه فى الكعبه.

ومن الأخبار أيضاً عموم ما جاء عنهم عليهم السلام: «أنّ مَن أسرّ سريرةً ردّاه اللّه رداها» (۳).

ومنها ما جاء عنهم عليهم السلام: «إنّ الإنسان إذا همَّ بكذبه تباعد عنه المَلكان ميلاً لنتن ما يخرج من فيه» (۴)إذ ذلك النتن إنّما هو ظلمه المعصيه وبعض صفاتها الذميمه.

۱- ۲) . اشاره إلى الآيه ۱۲ من سوره السجده، و [۱]الآيه ۳۷ من سوره الفاطر.

۲- ۴) . الكافى، ج ۱، ص ۴۲۱، باب فيه نكت و نتف من التنزيل فى الولايه، ح ۴۴؛ [۲]بحار الأنوار، ج ۲۳، ص ۳۷۶، ح ۵۹. [۳]

۳- ۵) . الكافى، ج ۲، ص ۲۹۴، باب الرياء، ح ۶؛ [۴]وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۵۷، ح ۱۱۸. [۵]

۴- ۶) . رواه الطبرانى بسنده فى المعجم الأوسط، ج ۷، ص ۲۴۵؛ و ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۳۵۷؛ والسيوطى فى الجامع الصغير، ج ۱، ص ۱۲۹، ح ۸۴۰، بتفاوت يسير فى الكلّ.

ومنها ما فی الکافی بسنده عن عبداللّه بن موسی بن جعفر عن أبیه علیهم السلام قال: سألته عن المَلَکین: هل یعلمان بالذنب إذا أراد العبد أن یفعله أو الحسنه؟

فقال: «ریح الکنیف والطیب سواء؟» .

قلت: لا.

قال: «إنّ العبد إذا همَّ بالحسنه خرج نفسه طیّب الریح، فقال صاحب الیمین لصاحب الشمال: قم فإنّه قد همَّ بالحسنه، فإذا فعلها کان لسانه قلمه، وریقه مداده، فأثبتها له، وإذا همَّ بالسیّئه خرج نفسه منتن الریح، فیقول صاحب الشمال لصاحب الیمین: قم فإنّه قد همَّ بالسیّئه، فإذا فعلها هو کان لسانه قلمه وریقه مداده وأثبتها علیه» (۱).

فدلَّ علی ترتّب طیب نفسه الدالّ علی طیب نفسه واستنارتها، ونتن نفسه الدالّ علی إظلام نفسه وخبثها علی الهمّ والنیّه، والمراد بها العزم المتأکّد والنیّه المستقرّه، ونتن النفس دلیل علی تحقّق الإثم والبُعد عن ساحه الرضوان والتحقّق بصفات أهل النار، فما زال العبد عازماً ناویاً لفعل المعصیه، فنفسه منتن ونفسه مظلمه وإن حال بینه وبین فعل منویّه حائل قهری ما دام عازماً علی فعل المعصیه ما تمکّن منه، وذلک لوجود المقتضی، وهو الهمّ الثابت المستقرّ من أجل غلبه النفس الأمّاره المظلمه المنتنه وهذا النَفَس خارج منها، والمراد به مادّه حیاتها وبقائها الذی یمدّها به الجهل المنتن المظلم بمقتضی الطبع الذی اقتضاه کفره.

نعم، إن کان ترکه للمعصیه بعد الهمّ بها والعزم علی فعلها عن رجوع وندم، زال ذلک الأثر، وإلّا تألّم بقدر قوّه ندمه وخلوص توبته، فإنّ التوبه تمحو أثر فعل المعصیه، فلأن تمحو أثر نیّتها أولی بمقتضی وعد اللّه لمن تاب بالمغفره والرحمه.

وکذا لو کان ترکه لها عن إعراض وانصراف وشهوه، ضعف أثر النیّه بقدر قوّه نیّه الإعراض وسببه، وربما زال أثره رأساً بعمل طاعه وشبهها وإن لم یسبقه ندم؛ بمقتضی

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۴۲۸، باب من یهمّ بالحسنه أو السیّئه، ح ۳؛ [۱]وسائل الشیعه، ج ۱، [۲] ص، ۵۸، ح ۱۲۰.

سبق الرحمه الواسعه، ومن أجل سبق الرحمه واللطف يؤجّل فاعل المعصيه سبع ساعات، فإن تاب واستغفر اللّه لم تثبت فی صحیفته، وإلّا اُثبتت علیه، کما فی خبر فضیل بن عثمان المرادی المرویّ فی الکافی قال: سمعت أبا عبداللّه علیه السلام یقول: «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: أربعٌ مَن کُنّ فیه لم یهلک علی اللّه بعدهنّ إلّاهالک؛ یهمّ العبد بالحسنه فیعملها، فإن هو عملها کتب اللّه له حسنه بحُسن نیّته، وإن هو عملها کتب اللّه له عشراً، ویهمّ بالسیّئه أن یعملها، فإن لم یعمَلْها، لم یُکتَب علیه شیء، وإن هو عملها اُجِّلَ سبع ساعات. وقال صاحب الحسنات لصاحب السیّئات وهو صاحب الشمال: لا تعجل، عسی أن یتبعها بحسنه تمحوها، فإنّ اللّه عزّوجلّ یقول: «إِنَّ اَلْحَسَناتِ یُذْهِبْنَ اَلسَّیِّئاتِ» ۱ ، أو الاستغفار، فإن هو قال: أستغفر اللّه الذی لا إله إلّاهو، عالم الغیب والشهاده العزیز الحکیم الغفور الرحیم ذا الجلال والإکرام وأتوب إلیه، لم یُکتب علیه شیء. وإن مضت سبع ساعات ولم یتبعها بحسنه واستغفار، قال صاحب الحسنات لصاحب السیّئات: اکتب علی الشقیّ المحروم» (۱).

والمراد بلسانه-الذی هو قلم الملک-هو القوّه الناطقه المدرکه للکلّیّات، فإنّ بها ترتسم صور المعلومات فی لوح النفس التی هی مقرّ الصور العلمیّه، وفی لوحَی الخیال والوهم، وهی أعالی وجه النفس الکلّیّه التی بها تتوجّه إلی ممدّها من العقل إن کانت مطمئنّه، أو الجهل إن کانت أمّاره، ولذا ورد: أنّ صحیفه الملک جبینه.

والمراد بریقه-الذی هو مداد الکاتبین-هو رطوبات فکره وخیاله ووهمه المتولّده من هضم غذاء نفسه الذی منه تنمو صورتها، وهو أعماله وعقائده، فإنّها غذاء النفس، وعذبه طیبه إن کانت النفس مطمئنّه، والعقائد والأعمال حقّه، [و] ملحٌ اُجاج منتن إن کانت أمّاره والعقائد والأعمال باطله، فإنّ غذاء المطمئنّه من فضل شجره المزن، وغذاء الأمّاره من فضل شجره الزقّوم.

۱- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۴۲۹، باب من یهمّ بالحسنه أو السیّئه، ح ۴؛ [۱]وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۶۴، ح ۲۰۹۹۱. [۲]

ولكن لمّا كتب عزّ وجلّ على نفسه الرحمه، اقتضى أن ترسم الطاعه وتثبت لفاعلها، عند فعلها، وأن يمهل فاعل المعصيه سبع ساعات بعدد دركات جهنّم وأبوابها السبعه؛ لما علمت من أنّ المعصيه مبدؤها شجره الزقّوم، ففى كلّ ساعه يصعد دخان المعصيه الثائر من تلك الشجره إلى مرتبه من مراتب نفسه الأمّاره السبع، فإنّها سبع طبقات، فإذا بلغت الساعه السابعه ولم تتبع بتوبه تمحوها، استقرّ فعليّتها فى جميع قوى الأمّاره وطبقاتها، وتتمّ فعليّه ظهور صوره الجهل فى مرآه نفسه.

فمعنى كتابتها حينئذٍ هو تمام فعليّه ثبوتها واستقرارها وتصوّر النفس بصورتها وبروزها بها، فإنّ العقائد والأعمال مادّه تصوّر النفس وتطوّرها، فهى متكوّنه متصوّره بصوره أعمالها وعقائدها، كما دلّت عليه الأخبار المستفيضه من ظهور من خالف الحقّ فى النشأه الآخره بصور الكلاب والقرده والخنازير وغير ذلك، فإنّ صور العقائد والأعمال الباطله وحقائقها الغيبيّه من نوع تلك الحقائق، فإنّ جميع تلك الحقائق شؤون الجهل وتطوّراته، فهو أصل الجميع الجامع لها، والكلّ منها بمنزله الجزئيّات من ذلك الكلّى؛ فهذا معنى كتابه الأعمال والعقائد ونيّه كلّ فعل من سنخ حقيقته.

وإذا عرفت أنّ أصل الطاعه ومحتدها ومبدأها هو العقل-وإليه تعود، فإنّها صفه فطره الوجود التى فطر اللّه الناس عليها، وعليها يولد كلّ مولود، فهى متحقّقه فى جميع مراتب العقل والوجود الفائض بالذات من المعبود؛ وأنّ المعصيه مبدؤها ومحتدها، وأصلها الجهل وإليه تعود، فلا تعود إلى اللّه؛ لأنّ كلّ شىء إنّما يعود إلى ما منه بدأ، كما دلَّ عليه الأخبار والاعتبار. ولا ينافى هذا أنّها بقضاء من اللّه وقدر، وإنّما هذا لعدم خروجها وفاعلها عن مُلك اللّه وقبضته-عرفت أنّ المعصيه مجتثّه لا قرار لها، وإنّما هى فى الحقيقه عدم كمبدئها وعلّتها، وهو الجهل، فإنّ حقيقته إنّما هى عدم الوجود، وأمّا جنود الجهل إنّما حقيقتها عدم ضدّها من جنود العقل. فتأمّل فى إفراد الجندين تجد الأمر كما قلناه.

فكذا حقيقه المعصيه إنّما هى عدم الطاعه التى هى صفه الوجود ونور العقل، فهى عدم كأصلها، وإن كانت كأصلها فى مرتبتها شيئاً موجوداً، ولكنّه فى الحقيقه إنّما هو

عدم شیء هو الکمال، فهی کظلّ الجدار الحادث من إشراق نور شعاع الشمس علی وجه الجدار، فإنّه فی مرتبته وبحسب الظاهر شیءٌ، وفی الحقیقه لیس بشیء، وإنّما حقیقته عدم نور شعاع الشمس، ولذا لم یکن له فضل ولا إفضال ولا فیض، فهی مجتثّه من فوق أرض النفوس، أی لا قرار لها لاجتثاث أصلها، فلا معاد لها من الوجود والعقل القارّ الثابت، والفاعل لها بما أنعم اللّه علیه به من الآله التی وهبها له لیطیعه بها فعصاه بها، وإنّما یهوی بها وبسببها فی درکات الجحیم؛ لأنّه بذلک لا یزال مدبراً عن الحقّ.

ومن ذلک یعلم حال الکفر ونیّته، فهم یسحبون علی وجوههم؛ لأنّهم مدبرون عن الحقّ أبداً وقلوبهم منکوسه، فلیس لها ما تنتهی إلیه من الحقّ، فهذا معنی سحبهم علی وجوههم؛ أی مدبرین عن الحقّ.

ومن هنا یعلم أنّ الطاعه بعشر، والمعصیه بواحده؛ لأنّها نقطه لا تقبل التکثّر، وأنّ ذلک مقتضی العدل.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلی الکلام علی الخبر المبحوث عنه فنقول:

قوله علیه السلام: (إنّ اللّه تبارک وتعالی جَعَلَ) أی مَنَّ بفضل رحمته التی وسعت کلّ شیء، وأنعم ووهب لآدم؛ لأنّه کتب علی نفسه الرحمه. والمراد بآدم هو أبو البشر، أو آدم الأوّل-الذی هو أب لألف ألف آدم وما نسلوا-کلّ منهما معنی مراد، وعلی کلّ منهما، فهذا التفضیل والمنّ عامّ لجمیع البشر.

ویدلّ علی إراده الثانی ما رواه القمّی فی تفسیره من خبر المعراج عن أبی عبداللّه علیه السلام وفیه: «أنّ اللّه أوحی لحبیبه محمّد صلی الله علیه و آله: أنَّ مَنْ همَّ من اُمّتک بحسنه یعملها فعملها کُتبت له عشره، وإن لم یعملها کتبت له واحده، ومَن همَّ من اُمّتک بسیّئه فعملها کُتبت له واحده، وإن لم یعملها لم تُکتب علیه شیئاً» (۱). والخبر طویل أخذنا منه موضع الحاجه بمعناه وأکثر ألفاظه.

ولیس بین الخبرین منافاه، فإنّ اُمّه محمّد من ذرّیّه آدم البشری، ومحمّد صلی الله علیه و آله باب

۱- ۱) . تفسیر القمّی، ج ۲، ص ۱۲، [۱] ذیل تفسیر الآیه ۱ من سوره الإسراء؛ بحارالأنوار، ج ۷۹، ص ۲۵۶، ح ۵. [۲]

كلّ جود يفيض من المعبود، فقد منَّ على الأبوين بأن جعل لكلّ منهما فى ذرّيّته، أى ما ولد وتناسل منه بلا واسطه أو بواسطه أو وسائط حسّاً أو عقلاً، فكلّ منهما ذرّيّته بحسبه.

(مَن همَّ بحسنه) أى عزم على فعلها عزماً مستقرّاً ونواه، فإن كانت واجبه وعملها، اُثيب على نيّته وعمله، وإن لم يعملها فإن كان تركه لحائل قهرى، اُثيب على نيّته ما بقيت، وإن كان الحائل حينئذٍ الموت بأن مات ناوياً لفعلها ما أمكنه، اُثيب على نيّته أبداً، بل إن كان المنويّ هو الإيمان وما يتحقّق به من الأعمال، خلّد بنيّته فى ثواب عمله؛ لأنّ النيّه من أعمال القلوب التى هى مقرّ العقائد وهياكل التوحيد التى لاتفنى؛ لأنّ التوحيد الذى هى صفته لايفنى، فهى حينئذٍ كلّيّه ومنويّها كلّى متحقّق معها.

ويدلّ على ثبوت استمرار الثواب والعقاب على استمرار ثبوت النيّات خبر أبى هاشم قال: قال أبو عبداللّه عليه السلام: «إنّما خلّد أهل النار فى النار لأنّ نيّاتهم كانت فى الدنيا أن لو خلّدوا فيها أن يعصوا اللّه أبداً، وإنّما خلّد أهل الجنّه فى الجنّه لأنّ نيّاتهم كانت فى الدنيا أن لو خلّدوا فيها أن يطيعوا اللّه أبداً، فبالنيّات خلّد هؤلاء وهؤلاء» ثمّ تلا قوله تعالى: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ» ۱ .

والوجه أنّ تلك النيّات عمل القلب، فهى كلّيّات ومنويّها كلّى لا يفارقها، فهما دائمان، وما استمرّ العمل استمرّ الجزاء، وغيرُه من الأخبار.

وإن كان تركه لما نواه من الواجب لا لمانع قهرى بل عصيان، عُوقب على ذلك، ولم يكتب له أجر النيّه وخصوصاً إذا كان عن استخفاف بأوامر اللّه؛ لأنّه أطفأ نور نيّته بتركه ما نوى من الواجب وعصيانه.

وإن كان ما همَّ به ونواه من الحسنه مندوباً، فإن فعلها، اُثيب على نيّته وعمله بفضل رحمه اللّه، وإن لم يعملها ولم يكن تركه لها عن استخفاف وتهاون بأوامر اللّه ورغبهً عن ثوابه، اُثيب على نيّته للحسنه، واستمرّ ثوابه على نيّته إذا مات ناوياً أنّه يعملها ما بقى.

وعلى هذا إجماع أهل العدل والتوحيد.

والأخبار الدالّه عليه كثيره مستفيضه وقد سلف بعضها.

ومنها: صحيح أبى بصير عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «إنّ العبد المؤمن الفقير يقول: ياربّ ارزقنى حتّى أفعل كذا وكذا من البرّ ووجوه الخير، فإذا علم اللّه ذلك منه بصدق نيّه، كتب اللّه له من الأجر مثل ما يكتب له لو عمله» (۱).

فدلّ هذا الخبر على أنّه إذا استقرّ صدق العزم والنيّه على عمل الخير وحِيلَ بين الناوى وإبراز العمل بحائل قهرى، اُثيب ثواب العمل؛ لأنّ هذا وُسعه من عمل ذلك العمل، ولا يكلّف اللّه نفساً إلّاوسعها.

وإن كان تركه لعمل ما نواه من ذلك استخفافاً ورغبهً عن ثواب اللّه، عُوقب على تركه ولم يثب على نيّته؛ لأنّه أطفأ نورها ومحا أثرها.

(ومَن همَّ بحسنه وعملها) سواء كانت واجبه أو مندوبه (كتبت له عشراً) بفضل سعه رحمه اللّه وحكمته وعدله، فاللّه عزّ اسمه يثيبه بقدر كلّ رتبه تحقّق فيها ذلك العمل من مراتب وجوده، وعند اللّه مزيد؛ لاستقرار نيّته وثباتها ودوامها، وبشفاعه محمّد وآله صلّى اللّه على محمّد وآله.

(ومَنْ همَّ بسيّئهٍ ولم يعملها) فإن كان تركه لها عن حائل ومانع قهرى مع بقاء همّه وعزمه ونيّته أنّه يفعلها ما تمكّن، عُوقب على نيّته تلك، بل ربّما استمرّ عقابه وخلّد فيه كما مرَّ بيانه. وإن كان تركه لما نواه من السيّئه لتذكّر وندم وخوف من اللّه (لم تكتب عليه) أى تلك السيئه؛ لأنّ التوبه تمحو أثر فعل المعصيه فضلاً عن نيّتها، فتمحو عنهم وزر الهمّ والعزم على فعل المعصيه.

وكذلك لو كان تركه لفعل ما نواه من المعصيه عن إعراض لانصراف شهوه وإن لم يكن عن ندم وتوبه واللّه غفورٌ رحيم، فلا تُكتب عليه سيّئه، بل لعلّ اللّه يمحو ما تلوّثت به نفسه وتكدّر به صفاؤها من تلك النيّه السابقه بما يفعله من الطاعات بعدها.

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص۸۴، باب النيّه، ح ۳؛ [۱]وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۴۹، ح ۹۳. [۲]

وعلى مثله تحمل الأخبار الكثيره التى ظاهرها أنّ فعل الطاعه يمحو الذنب، مثل: «من صلّى بالليل غفر له ما أجرم بالنهار» (۱). نقلته بالمعنى. وقس عليه أمثاله.

فيكون المراد من الذنوب التى تمحوها الطاعات مثل نيّه فعل الذنب الذى لا يعمله لا لمانع قهرى مع بقاء نيّه فعله، ويحتمل قويّاً دخول الصغائر التى لا يتكرّر فعلها من فاعلها ولم يصر على نيّه فعلها، بل التى يفعلها ثمّ يعرض عنها عن توبه وندم أو عن إعراض لانصراف شهوته وحاجته إليها.

وعلى كلّ حال ليس فى الخبر المبحوث عنه دلاله على عدم الإثم بنيّه المعصيه، فإنّه إنّما قال سلام اللّه عليه: «مَنْ همَّ بسيّئه ولم يعملها لم تُكتب عليه» أى تلك السيّئه، فظاهره إراده النيّه الجزئيّه للعمل الجزئى؛ لأنّه فى الحقيقه لا نيّه حينئذٍ؛ إذ لا نيّه إلّا والمنويّ معها، فإذا لم يعمل حينئذٍ ما نواه لم يكتب عليه وزر، ولم ينف وزر نيّتها والهمّ بها إذا كان كلّياً مستقرّاً، وهذا لا شكّ فيه، فإنّه مقتضى العدل؛ فإنّ العدل الرحيم لايؤاخذ من نوى سيّئه بعذاب مَنْ همَّ بالسيّئه وعملها، فلا يكتب عليه تلك السيّئه المنويّه ما لم يعملها، وإنّما يكتب عليه وزر نيّته التى منويّها معها، فلاتكتب عليه بمجرّد نيّه السيّئه سيّئهٌ حتّى يعمل السيّئه، فتُكتب عليه السيّئه ونيّتها؛ فتفطّن.

(ومَن همَّ بها) أى السيّئه (وعملها كتب عليه سيّئه) بالإجماع الضرورى، والكتاب، والسنّه المتواتره المضمون، والعقل الذى يعرف العدل، فإنّ هذا مقتضاه، ولا يُخلّص المكلّفَ من إثم المعصيه ونيّتها المستقرّه إلّاالتوبه المعتبره شرعاً أو التصفيه بالعذاب فى الدنيا أو الآخره، أو هما بعد شفاعه الشافعين صلوات اللّه وسلامه على محمّد وآله.

وما ذكرناه كلّه مقتضى العدل والرحمه الواسعه، فتدبّر أدلّه العدل تجدها دالّه على جميع ما فصّلناه.

وقال الفاضل المازندرانى فى شرح هذا الجزء:

۱- ۱) . الكافى، ج ۳، ص ۲۶۶، باب فضل صلاه الليل، ح ۱۰؛ الفقيه، ج ۱، ص ۲۹۹، ح ۱۳۷۱؛ تهذيب الأحكام، ج ۲، ص ۱۲۲، ح ۴۶۶؛ ثواب الأعمال، ص ۴۴، باب ثواب من صلّى صلاه الليل؛ [۱] وسائل الشيعه، ج ۸، ص ۱۴۵، ح ۱۰۲۶۵.

تفصیل المقام: أنّ ما فی النفس ثلاثه أقسام:

الأوّل: الخطرات التی لا تقصد ولا تستقرّ. وقد مرّ أنّه لا مؤاخذه بها، ولا خلاف فیه بین الاُمّه (۱).

أقول: إن أراد-کما هو الظاهر وبمعونه تقییده الثانی بالاختیار-مجرّدَ تصوّر الطاعه أو المعصیه عموماً أو خصوصاً أو معناها أو کیفیّه فعلها أو الخطرات التی تخطر علی النفس قهراً من غیر همّ بها وعزم علی فعلها، فلا شکّ أنّه لا یؤاخذ بتصوّر المعصیه کذلک، ولا یُثاب بتصوّر الطاعه حینئذٍ کذلک؛ إذ لیس هذا من عمل القلب ولا البدن، والنصّ والإجماع وقواعد العدل تدلّ علی ذلک.

أمّا لو خطر بباله فعل الطاعه وحسنها لیأمر بها أو لینوی فعلها، اُثیب، وکذا لو خطر بباله فعل المعصیه وخبثها لنهی عنها وینتهی، اُثیب بتلک الأدلّه القاطعه، ولو خطر بباله فعل المعصیه لیأمر بها أو یأتمر لو طلب معرفتها لذلک، أثم وعوقب؛ لما مرّ.

ثمّ قال رحمه الله:

الثانی: الهمّ، وهو حدیث النفس اختیاراً أن تفعل ما یوافقها أو یخالفها، أو أن لا تفعل، فإن کان ذلک حسنه کتبت له حسنه واحده، فإن فعلها کتبت له عشر حسنات، وإن کانت سیّئه لم تُکتب علیه، فإن فعلها کُتبت علیه سیّئه واحده.

کلّ ذلک مقتضی أحادیث هذا الباب، ولا خلاف فیه أیضاً بین الاُمّه إلّاأنّ بعض العامّه صرّح بأنّ هذه الکرامه مختصّه بهذه الاُمّه، وظاهر هذا الحدیث أنّها فی الاُمم السابقه أیضاً (۲).

أقول: هذه العباره من المتشابه لفظاً ومعنیً:

أمّا اللفظ، فإنّه لم یفصح عن الموافق لها هل الطاعه أو المعصیه، وکلّ منهما قابل للأمرین؛ فإنّ النفس إن کانت مطمئنّه، فالذی یوافقها ذاتاً وصفهً وهیئهً ولوناً ورائحهً وطعماً وطبعاً ونوعاً وصنفاً هو الطاعه، والمعصیه تخالفها فی ذلک کلّه، وإن کانت أمّاره فعلی العکس فی ذلک کلّه. وهو رحمه الله قد أجمل ذکر النفس.

۱- ۱) . شرح اُصول الکافی، ج ۱۰، ص ۱۶۲.

۲- ۲) . شرح اُصول الکافی، ج ۱۰، ص ۱۶۲.

وأيضاً فقوله: «أو أن لا تفعل» على العكس من ذلك فى كلّ منهما، فالترك لما يوافق المطمئنّه معصيه، ولما يوافق الأمّاره طاعه، وكلامه كلّه مجمل متشابه غير مبيّن.

وأيضاً فقوله: «فإن كان ذلك» ، الإشاره محتمله للموافق فعلاً وتركاً، وللمخالف كذلك، فالعباره متشابهه مجمله.

وأمّا المعنى، فإنّه إن كان هذا الهمّ المفسّر بحديث النفس أن تفعل أو لا تفعل اختياراً ليس معه نيّه، فلا تعقل الفرق بينه وبين الأوّل، والأوّل لا ثواب فيه ولا عقاب، وإلّا لزم التكليف بالمحال؛ لأنّه لا عن اختيار كما هو الظاهر من عبارته.

وإن كانت النيّه متحقّقه معه، فلا تعقل الفرق بينه وبين الثالث، مع أنّه ادّعى الإجماع بظاهر عبارته، على أنّه يُثاب حينئذٍ على الهمّ كذلك بالطاعه، وعدم العقاب على الهمّ كذلك بالمعصيه ما لم يفعلها، بل ظاهر عبارته أنّه لا يعاقب على ذلك الهمّ أصلاً.

نعم، إن عمل ما همَّ به كذلك من المعصيه، كتبت عليه تلك المعصيه دون الهمّ بها، وهذا كلّه بإطلاقه ممنوع؛ لما عرفت.

ثمّ إنّه بظاهره حمل أخبار الباب على هذا، وحمْل الخبر المذكور على هذا من غير أن يتحقّق معه نيّه ممنوع؛ لما عرفت، ولظهور منافاه العدل فى إثابته على ما لم يعمل ولم ينوِ، ومع تحقّق النيّه معه نمنع إطلاق القول بعدم العقاب على ما نوى، بل فيه ما مرَّ من التفصيل.

وإن أراد بهذا القسم مبادئ النيّه وأوّل ظهورها فى النفس بأن تكون حينئذٍ مشيئه مطلقه من غير إراده، فهذه مرتبه معدّه لحصول النيّه وليست بنيّه، فلا نسلّم ترتّب الثواب والعقاب عليها، ولا يمكن حمل الخبر عليها؛ لغموض معناها وغموض الفرق بينها وبين النيّه التى يترتّب عليها الثواب أو العقاب، ولا يخاطب الشارع عامّه المكلّفين بمعرفه مثلها، ولا يترتّب عليها تكليفهم.

وبالجمله، فهذا القسم إن تحقّقت معه النيّه اتّحد بالثالث، وجرى فيه ما مرّ من التفصيل، وإلّا منعنا حمل الخبر عليه، ولا نعقل قسماً ثالثاً بين الأوّل والثالث إلّاما

ذكرناه من إحضار إحداهما بالبال للأمر به والائتمار أو النهى عنه والانتهاء، وهذا قد مرّ تحصيل حكمه.

وأمّا نفيه الخلاف بين الأُمّه فى هذا على الإطلاق، ففيه ما لا يخفى على من تدبّر ما أسلفناه من التفصيل، والاتّفاق على هذا الإطلاق ممنوع، والسند ما ذكر من الأدلّه القاطعه.

وأمّا ما نقله عن بعض العامّه من اختصاص هذه الأُمّه بهذه الكرامه، فباطل؛ لما مرّ، ولأنّ هذه الكرامه من مقتضى رحمه اللّه وعدله الذى عمّ جميع مخلوقاته.

ثمّ قال رحمه الله:

الثالث: العزم وهو التصميم وتوطين النفس على الفعل أو الترك.

وقد اختلفوا فيه؛ فقال كثير من الأصحاب: إنّه لا يؤاخذ به؛ لظاهر هذه الأحاديث.

وقال أكثر العامّه والمتكلّمين والمحدّثين ومنهم القاضى: إنّه يؤاخذ به لكن بسيّئه العزم، لا بسيّئه المعزوم عليه؛ لأنّها لم تفعل، فإن قُبلت كتبت سيّئه ثانيه؛ لقوله تعالى: «إِنَّ اَلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ اَلْفاحِشَهُ فِى اَلَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ» ۱ ، وقوله: «اِجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ اَلظَّنِّ» ۲ .

ولكثره الأخبار الدالّه على حرمه الحسد واحتقار الناس وإراده المكروه بهم، وحملوا الأحاديث الدالّه على عدم المؤاخذه على الهمّ (۱).

أقول: الظاهر أنّ هذا هو مقصود الخبر المقصود وأمثاله، ومراده رحمه الله توطين النفس على فعل الطاعه وترك المعصيه، وهما من أقسام الطاعه، أو على فعل المعصيه، وترك الطاعه، وهما من أقسام المعصيه، ولكن توطين النفس على ترك المعصيه ليس من باب النيّه فى شىء، وإنّما هو من الأخلاق المرضيّه، والصفات الحميده الناشئه من ارتياض النفس بالعقائد الحقّه المقرونه بالعلم والعمل، وكذلك توطين النفس على ترك الطاعه ليس من باب النيّه فى شىء، وإنّما هو من باب الأخلاق الذميمه، والصفات القبيحه الناشئه من الجهل وعباده الهوى وإن تفاوتا شدّهً وضعفاً.

۱- ۳) . شرح اُصول الكافى، ج ۱۰، ص ۱۶۲.

فيكون مقصود الخبر وأمثاله إنّما هو توطين النفس على فعل الطاعه، أو فعل المعصيه؛ لأنّه الذى يتحقّق معه نيّه ومنوىّ يفعل أو لا- يفعل، ولا- يظهر فى توطين النفس على الترك نيّه ومنوىّ يغايرها كذلك؛ لأنّه عدم وسكون، والنيّه أمرٌ وجودىّ، وحركه نفسانيّه، وعمل غيبى محدث بنفسه، فلايحتاج فى وجوده إلى نيّه اُخرى، وإلّا لم يوجد عمل؛ لما يلزمه من الدور أو التسلسل، وإنّما هى مشيئه مستقرّه متأكّده وهى المعبّر عنها بالإراده، وتوطين النفس على الترك إنّما هو إقبال على الحقّ أو إدبار عنه.

وما عزاه الكثير من الأصحاب لظاهر هذه الأخبار يدلّ على أنّهم إنّما فهموا من الأخبار إراده النيّه-التى فسّروها بتوطين النفس- يعنون بها المشيئه المتأكّده المسمّاه بالإراده، ولكنّه ليس على إطلاقه، بل الحقّ ما فصّلناه.

وكذلك ما عزاه لأكثر العامّه والمتكلّمين والمحدّثين ليس على إطلاقه، وإنّما الحقّ ما فصّلناه.

فإطلاق القولين ممنوع؛ لما عرفت.

وأمّا أنّه حينئذٍ إنّما يؤاخذ بسيّئه العزم لا بسيّئه المعزوم عليه لأنّها لم تفعل، فحقّ؛ لأنّ اللّه لايؤاخذ العبد بما لم يعمل؛ لعدله وسعه رحمته، لكن إذا استقرّ العزم على الفعل ولم يحصل عنه إقلاع وإعراض عن توبه وندم أو غيرها، بل إذا تعقّبه الفعل أو حال بينه وبين الفعل حائل قهرى مع بقاء العزم واستقراره على الفعل، ما أمكن كما مرَّ تفصيله، وذلك ما قام عندى عليه الدليل عقلاً ونقلاً.

وأمّا الاستدلال على هذه الدعوى بثبوت العذاب على الذين يحبّون أن تشيع الفاحشه، والأمرِ باجتناب كثير من الظنّ، وتحريم الحسد، فليس فيه من الدلاله على المدّعى شىء بوجه؛ إذ ليس شىء ممّا ذكر من باب نيّه الطاعه والمعصيه، وإنّما هو من باب الأخلاق الذميمه، والصفات الخبيثه، والطبائع المؤوفه المنحرفه عن الفطره، والفرق بين النيّات والطبائع الناشئه عنها الأخلاق والصفات النفسانيّه الذميمه المعوّجه ظاهر لايخفى.

وأمّا إراده المكروه بالناس، فإن كان بمعنى أنّه يجب أن تقع المكاره بالناس والبلايا

والضـرر، فهو من باب الأخلاق والطبائع الخبيثه الذميمه المحرّمه، وإن كان بمعنى أنّه يريد أن يفعل الضـرر بالناس، فهو من باب النيّات. ولا ريب أنّ نيّه المعصيه حرام، فيجرى فيها التفصيل السابق.

وأمّا حمل الأخبار الـدالّه على عـدم المؤاخـذه على الهمّ، فكلامٌ مجمل، فإنّ الهمّ إن تحقّق معه نيّه، جرى فيه الكلام والتفصـيل، وإلّـا فلاـ ينبغى التوقّف فى أنّه لاـيترتّب عليه ثواب ولاـ عقـاب، فـإنّه لاـيخرج حينئـذٍ عن مجرّد التصوّر أو التردّد فى أنّه يعزم أو لايعزم، وكلاهما خارج عن البحث، وحكمه يعلم ممّا تقدّم.

ثمّ قال رحمه اللّه تعالى:

والمنكرون أجابوا عن الآيتين بأنّهما مخصّصات بإظهار الفاحشه والظنون كما هو الظاهر من سياقها (۱).

أقـول: إظهـار الفـاحشه لاـ يخرج عن الغيبه أو البهت، وكلاهمـا خـارج عن منطـوق الآـيه، فـإنّ الفرق بينهمـا وبين المحبّه ظـاهر لايخفى، فلا تخصّص به.

وأمّـا إظهار الظنون، فهو لا يكون إلّابالـذِّكر اللسانى، وهو خارج عن معنى الظنّ بلا شـبهه، فلا يخصّـص به منطوق الآيه؛ لمباينته لمعناه، على أنّا قد بيّنّا عدم دلاله الآيتين على المدّعى.

ثمّ قال رحمه اللّه تعالى:

وعن الثـالث بأنّ العزم المختلف فيه ما له صوره فى الخارج كالزنى وشـرب الخمر. وأمّا ما لا صوره له فى الخارج كالاعتقاديّات وخبائث النفس مثل الحسد وغيره، فليس من صور محلّ الخلاف، فلا حجّه فيه على ما نحن فيه.

أقول: هذا حقّ يعلم وجه حقّيّته ممّا مرّ.

ثمّ قال رحمه الله:

وأمّا احتقار الناس وإراده المكروه بهم، فإظهاره حرام يؤاخذ به؛ ولا نزاع فيه، وبدونه أوّل المسأله (۲).

۱- ۱) . شرح اُصول الكافى، ج ۱۰، ص ۱۶۲.
۲- ۲) . شرح اُصول الكافى، ج ۱۰، ص ۱۶۳.

أقول: أمّا أنّ إظهاره حرام يؤاخذ به، فحقّ لا شكّ فيه، والعقل والنقل والإجماع عليه متطابقه بلا معارض؛ لظهور أنّه ليس من باب النيّات، وإنّما هو من الأفعال المنويّه.

وأمّا أنّه بدونه أوّل المسأله، فممنوع، بل هو أيضاً خارج عن محلّ البحث كما عرفت.

ثمّ قال رحمه الله: «والحقّ أنّها محلّ إشكال» (۱).

أقول: لا إشكال يكاد يتحقّق بعد التأمّل فيما قرّرناه وأوضحناه.

ثمّ قال رحمه الله:

ثمّ الظاهر أنّه لا فرق فی قوله: «ومن همَّ بسيّئه ولم يعملها لم تُكتب عليه» بين مَن لم يعملها خوفاً من اللّه، أو خوفاً من الناسِ أو صوناً لعرضه (۲).

أقول: امّا أنّه لا فرق بين من ترك ما نواه من المعصيه خوفاً من اللّه أو خوفاً من الناس، فإطلاقه ممنوع، فإنّا قد أقمنا الدليل على أنّه لو نوى المعصيه وحالَ بينه وبين فعلها حائل ومانع قهرى مع بقاء عزمه ونيّته أنّه يفعلها إذا زال المانع، فإنّه حينئذٍ مُعاقب على نيّته، ولا شكّ أنّ خوف الناس مانع قهرى يمكن مجامعته لبقاء النيّه المستقرّه.

نعم، لايبعد أن يلحق تركه لها صوناً لعرضه بتركه لها خوفاً من اللّه فی عدم العقاب بفضل رحمه اللّه، ولأنّها حينئذٍ لاحقه بباب الشهوات؛ فإنّ المانع حينئذٍ من الفعل نفسانی، فلا تتحقّق معه إراده مستقرّه، أعنی النيّه.

ثمّ قال رحمه اللّه تعالی: «ويدلّ على التعميم أيضاً روايات اُخر» (۳).

أقول: لم نظفر بما يدلّ على ذلك، بل ظفرنا من العقل والنقل والعدل على ما يدلّ على المؤاخذه بالنيّات المستقرّه كما عرفت.

ثمّ قال رحمه الله: «فقول من قال التعميم لا وجه له» .

۱- ۱) . شرح اُصول الكافی، ج ۱۰، ص ۱۶۳.
۲- ۲) . شرح اُصول الكافی، ج ۱۰، ص ۱۶۳.
۳- ۳) . شرح اُصول الكافی، ج ۱۰، ص ۱۶۳.

أقول: قد عرفت الوجه فی أنّ التعمیم لا وجه له بالدلیل، فراجع.

ثمّ قال رحمه اللّه تعالی:

وأنّ عشر أمثال الحسنه مضمونه البتّه؛ لدلاله نصّ القرآن علیه، وأنّ اللّه تعالی قد یضاعف لمن یشاء إلی سبعمائه ضعف، کما جاء فی بعض الأخبار، وإلی ما لا یأخذه حساب، کما قال تعالی: «إِنَّما یُوَفَّی اَلصّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَیْرِ حِسابٍ» ۱ .

أقول: هذا کلّه حقّ ثابت بالإجماع والنصوص کتاباً وسنّه، وکرم اللّه ونعمته لا یحیط بها العادّون؛ أدخلنا اللّه وإیّاکم فی رحمته برحمته.

ثمّ قال رحمه الله:

بقی هنا شیء وهو أنّه سألنی بعض الأفاضل عن وجه الجمع بین أحادیث هذا الباب وبین ما مرّ فی باب النیّه عن الصادق علیه السلام قال: «إنّما خلّد أهل النار فی النار لأنّ نیّاتهم کانت فی الدنیا أن لو خلّدوا فیها أن یعصوا اللّه أبداً، وإنّما خُلّد أهل الجنّه فی الجنّه لأنّ نیّاتهم کانت فی الدنیا أن لو بقوا فیها أن یطیعوا اللّه أبداً، فبالنیّات خلّد هؤلاء وهؤلاء» . ثمّ تلا قوله تعالی: «قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ» ۲ ، قال: «علی نیّته» (۱). فإنّه دلّ أحدهما علی المؤاخذه بالنیّه، ودلّ الآخر علی عدم المؤاخذه بها (۲).

أقول: وجه الجمع لا یخفی علی من أحاط علماً بما أسلفناه، وهو أنّ الحدیث الدالّ علی المؤاخذه بالنیّه والخلود بها محمول علی النیّه المستقرّه الدائمه، بحیث إنّه ناوٍ أبداً أنّه متی تمکّن من فعل المنویّ وزال المانع القهری من فِعْلها فَعَلَها أبداً، وهی هذه النیّات الکلّیّه التی هی من أعمال القلب ولوازمه، ومنویّها کلّی لا یفارقها، وهو الصوره القائمه بالنفس التی تظهر النفس بصورتها.

وهذا الخبر وشبهه-ممّا دلّ علی عدم المؤاخذه بالنیّه إذا لم یفعل المنویّ-محمول علی الترک الاختیاری وإن لم یکن عن ندم، وهو النیّه الجزئیّه للمنویّ الجزئی، فإنّه حینئذٍ لایتحقّق معه بقاء النیّه، ولا یحکم علیه حینئذٍ أنّه ناوٍ إلّامجازاً کما هو الحقّ، فلا

۱- ۳) . المحاسن، ج ۲، ص ۳۳۰، ح ۹۴؛ [۱]الکافی، ج ۲، ص ۸۵، باب النیّه، ح ۵؛ [۲]علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۲۳، ح ۱؛ [۳]وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۵۰، ح ۹۶. [۴]

۲- ۴) . شرح اُصول الکافی، ج ۱۰، ص ۱۶۴. [۵]

اختلاف بين الأخبار.

والدليل على هذا الجمع أنّه مقتضى العدل والرحمه، فأدلّه العدل تقتضيه.

ثمّ قال رحمه الله:

فقلت له: لا منافاه بينهما؛ إذ دلّ أحدهما على عدم المؤاخذه بنيّه المعصيه إذا لم يفعلها، ودلّ الآخر على المؤاخذه بنيّه المعصيه إذا فعلها، فإنّ المنويّ كالكفر واستقراره مثلاً موجود فى الخارج، فهذه النيّه ليست داخله فى النيّه بالسيّئه التى لم يعملها (۱).

أقول: أمّا أنّه لا يؤاخذ بنيّه المعصيه إلّاإذا فعلها، فهو بإطلاقه ممنوع؛ لما مرّ وخصوصاً خبر التخليد بالنيّات، فإنّه نصّ فى أنّهم مؤاخذون بنيّاتهم بل مخلّدون بها إذا كان المنويّ ممّا يوجب الخلود، مع أنّهم بعد الموت يستحيل منهم عمل المنويّ الجزئى الذى عناه بحسب الظاهر، فإنّه جزئى من كلّى هو النيّه الكلّيّه لعمل نوع المنويّ؛ لأنّه لايمكن تحقّق عمل المنويّ إلّافى الخارج، والخارج لا يقع فيه الكلّى من حيث هو كلّى، وإنّما يقع فيه جزئى من كلّيّه، بل يختصّ وقوع العمل الجزئى- وهو المنويّ-بنيّه جزئيّه من النيّه الكلّيّه بالزمان. وفى الآخره-التى هى مقام ظهور الثواب والعقاب-لا زمان، فلا يمكن أن يقع ذلك الجزئى المنويّ فيها، مع أنّه فى الحقيقه إنّما نوى عمل المعصيه الدنيويّه الزمانيّه فى الدنيا والزمان وقد انطمست الدنيا وفنيت، فلا يمكن أن يقع ما نوى أن يعمل فيها فى غيرها، وكلّ عمل جزئى له نيّه جزئيّه، فإذن ما هم عليه من تلك النيّات-وإن بقى اتّصاف النفس وتلبّسها بها فى الآخره-ليس منويّها بمعمول فى خارج الزمان وهو قد أناط الحكم به.

وقد دلّ هذا الخبر على أنّهم مؤاخذون بها، فليس إطلاق الشارح على ما ينبغى، بل الحقّ التفصيل. فتخصيص ما دلّ على عدم المؤاخذه على النيّه بما إذا لم يفعلها بإطلاقه لا دليل عليه، وليس فيه ما يدلّ على هذا الإطلاق.

وأمّا أنّه دلّ الآخر على المؤاخذه بنيّه المعصيه إذا عملها، فنحن أيضاً نمنع دلالته

۱- ۱) . المصدر.

على حصر المؤاخذه بالنيّه فيما إذا عملها فى الزمان وإن كانت مؤاخذته بها حينئذٍ مسلّمه إجماعيّه، فإنّا دللنا على أنّه يؤاخذ بها إذا أصرَّ عليها وإن لم يفعل المنويّ، وصريح خبر التخليد بالنيّات يدلّ عليه، فليس فيما قرّره الشارح جمع للأخبار؛ لعدم الدليل عليه، بل الدليل قام على غيره، وهو ما فصّلناه.

وأمّا أنّ الكفر مستقرّ فى الخارج فإطلاقه ممنوع؛ لأنّ الكفر قسمان: اعتقادى وفعلى، والأوّل ليس بموجود فى الخارج فضلاً عن أن يكون مستقرّاً فيه. وأمّا الفعلى كقتل المعصوم أو سبّه وما أشبه ذلك، فموجود فى الخارج، وكلا القسمين ليس من باب نيّات الأعمال فى شىء؛ لأنّ الأوّل اعتقاد لا عمل ولا نيّه بل فى الخارج، والبحث فى الأعمال الخارجيّه ونيّاتها. والثانى إنّما هو عمل يفتقر إلى نيّه، فليس هو بنيّه، فلا يظهر لقوله: «فهذه النيّه ليست داخله» إلى آخره معنى يظهر لى، ولا وجه التفريع.

ثمّ قال-يعنى بعض الأفاضل-:

كما أنّ المعصيه ليست سبباً للخلود على ما يفهم من الحديث المذكور-يعنى حديث التخليد بالنيّات-لكونها فى زمان محصور منقطع وهو مدّه العمر، كذلك نيّتها؛ لأنّها تنقطع أيضاً عند انقطاع العمر؛ لدلاله الآيات والروايات على ندامه العاصى عند الموت ومشاهده أحوال الآخره، فينبغى أن يكون ناويها فى النار بقدر كونه فى الدنيا، لا مخلّداً (۱).

أقول: تقرير السؤال على ما يظهر أنّه كما أنّ العمل محدود بمدّه العمر وبعده ينقطع، كذلك نيّته محدوده بمدّه العمر وبعده تنقطع.

أمّا الأوّل فظاهر، والخبر يدلّ عليه.

وأمّا الثانى فلأنّ الآيات والروايات دلّت على ندامه العاصى عند الموت والمعاينه وانكشاف الغطاء، فكما أنّ مقتضى العدل أنّه لايخلّد بعمله المنقطع الواقع فى زمن يسير حقير قصير منقطع، كذلك مقتضى العدل أن لا يخلّد بنيّه منقطعه واقعه فى أيّام قليله.

والجواب ما أشرنا له من أنّ الأعمال البدنيّه مختصّه بالدنيا منقطعه بانقطاع العمر،

۱- ۱) . شرح اُصول الكافى، ج ۱۰، ص ۱۶۴.

ولذلك صرّح الخبر أنّ خلودهم ليس بمقتضى أعمالهم؛ لانقطاعها، والمنقطع لايقتضى المؤبّد؛ لمنافاته للعدل، ولأنّ جميع الأعمال البدنيّه الزمانيّه جزئيّات، والجزئى محدود معدود منقطع، وكذلك نيّاتها الجزئيّه منقطعه بانقطاع المنوىّ؛ فإنّ كلّ عمل جزئى له نيّه جزئيّه تختصّ به وتنطبق عليه، وتساويه لا- تزيد عليه ولا- تنقص عنه، فهى منتهيه بانتهاء المنوىّ، منقطعه بانقطاعه، بخلاف كلّى ذلك الجزئى، فإنّه غير محدود ولا معدود، وإلّا لم يكن كلّياً، وذلك مثل أن تنوى أن تزنى أو تصلّى أو تقتل أبداً ما بقيت، فإنّه نيّه الجزئيّه منتهيه بانتهاء عمل منويّها.

وأمّا العقائد والنيّات المستقرّه على الدوام فى العمل ما أمكن وبقى محلّه من الدنيا، والأخلاق والطبائع الأبديّه المستقرّه-ولو بالطبع وهى الكلّيّات-فإنّها كلّها لازمه للنفس الأمّاره والقلب المنكوس المختوم عليه، المظلم بسبب تلك الأحوال التى هى من إمدادات الجهل المركّب الشقىّ المدبر أبداً، فالنيّات إذن هى أعمال النفس الباقيه ببقائها، فإنّها من لوازم ذاتها، فهم يحشرون على نحو عقائدهم ونيّاتهم المستقرّه، فما أكثر الضجيج، وأقلّ الحجيج، (1)فقلوبهم المظلمه المنتكسه لا- تنفكّ عن تلك الأعمال ولا- تزايلها، فلا- فناء لتلك النفوس، ولا لصورها وموادّ وجودها، ولا لأعمالها؛ إذ لاتتوقّف أعمال النفوس على وجود الزمان والمكان، ولأجل ذلك قلنا: إنّ النيّات حتّى فى الأعمال الزمانيّه خارجه عن المكان والزمان، ولا طائل فى الخلاف فى أنّها شرط أو شطر فى الصلاه، فإنّها إنّما هى رتبه من رتب وجود العمل الخارجى غيبيّه، وإن قلّ من تنبّه لذلك من الفقهاء.

وأظنّ أنّ عباره فاضل المناهج تشير إلى هذه.

وبالجمله، فالمراد بالنيّات-التى يخلّد بها صاحبها-هى الكلّيّات اللازمه للنفس، المتصوّره بصورها، المنطبعه بطبائعها، ومنويّاتها كلّيّات لا يحدّها ولا يعدّها الزمان ولا المكان وهى لازمه لنيّاتها، دون الجزئيّات المختصّ كلّ جزئى منها بجزئى من

۱- ۱) . مأخوذ من قوله عليه السلام: «ما أكثر الضجيج والعجيج وأقلّ الحجيج» انظر بصائر الدرجات، ص ۲۹۱، ح ۶؛ مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۱۵۷، ح ۲۴۷.

المنويّات، فإنّها منقطعه بانقطاع منويّها، ومنويّها زمانی منقطع وإن كانت هی خارجه عن الزمان، غير داخله تحت دور معدّل النهار، بل لاتتحقّق إلّابتحقّق منويّها؛ فإنّه لاتكون الإراده إلّاوالمراد معها.

وكلام السائل إنّما يرد على النيّات الجزئيّه المنطبقه على الأعمال الجزئيّه المقدّره بقدرها؛ فإنّ العمل الجزئی إنّما هو تفصيل نيّه الجزئيّه، فهی منقطعه بانقطاعه، فلا إشكال فی الأخبار، ولا منافاه بينها.

ومن الأدلّه على بقاء تلك النيّات الكلّيّه وعدم انقطاعها بالموت ما أخبر اللّه عزّ اسمه عن الكفّار بقوله: «وَ لَوْ تَرى إِذْ وُقِفُوا عَلَى اَلنّارِ فَقالُوا يا لَيْتَنا نُرَدُّ وَ لا نُكَذِّبَ بِآياتِ رَبِّنا وَ نَكُونَ مِنَ اَلْمُؤْمِنِينَ* بَلْ بَدا لَهُمْ ما كانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَ لَوْ رُدُّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ» ۱ ، فهم أظهروا الندم نفاقاً لما انطوت عليه حقائقهم من لوازمها التی هی من دخان الجهل مع بقاء نيّاتهم الكلّيّه التی لزمتها نفوسهم وتغذت بها وظهرت بصفاتها، ولذا كذّبهم اللّه تعالى، فأخبر بأنّهم كاذبون فی إظهار الندم، وأنّ الذی حملهم على إظهار الندم نفاقاً هو ظهور حقّيّه ما كذّبوا به وظهور كفرهم وضلالهم، فأظهروا الندم تمنّياً لزوال العذاب عنهم بذلك، وهو دليل على أنّهم لم يقلعوا عن نيّه التكذيب بآيات اللّه.

ويؤيّد أنّ تمنّيهم ذلك إنّما هو نفاق ما رواه العيّاشی فی تفسير هذه الآيه عن الصادق عليه السلام أنّها نزلت فی بنی اُميّه، (۱)فإنّ المنافق فی الدنيا منافق فی الآخره، بل ومنافق فی الذرّ، فنفاقه فی الذرّ لا يزايله فی الدنيا والآخره. وأنت إذا تأمّلت الكتاب والسنّه لم يعسر عليك الدلاله على هذا.

وبالجمله، فخبر التخليد بالنيّات يُراد به النيّات الكلّيّه للمنويّ الكلّی، وخبر الباب الدالّ على أنّه لا يؤاخذ بالنيّه المجرّده عن العمل مخصوص بما فصّلناه، وندامه الكافر والعاصی إذا لم يكن مؤمناً نفاق، فسقط السؤال، وانكشف الحال.

۱- ۲) . تفسير القمّی، ج ۱، ص ۱۹۶، [۱] ولم نعثر عليه فی تفسير العيّاشی ذيل تفسير هذه الآيه.

ثمّ قال رحمه الله فی الجواب عن الإشکال:

فقلت له أوّلاً: إنّ هذه النیّه موجبه للخلود، لدلاله الحدیث علیه بلا معارض، فوجب التسلیم والقبول (۱).

أقول: لیس الإشکال إلّافی دلالته علی ذلک، ووجوبُ تسلیمه وقبوله علی ما فیه من الإشکال، لیس بجواب عن الإشکال. وأیضاً نفی المعارض ممنوع؛ فإنّه موجود وهو الحدیث المبحوث عنه، فإنّ السؤال تضمّن طلب وجه الجمع بینهما، فلیس هذا بجواب عن الإشکال العقلی المذکور، ولا بجامع بین الخبرین، وطلب وجه الجمع ودفع الإشکال لیس ردّاً للخبر.

ثمّ قال رحمه الله:

وثانیاً إنّ صاحبها فی هذه الدنیا التی هی دار التکلیف لم یفعل شیئاً یوجب نجاته من النار، وندامته بعد الموت لا تنفع؛ لانقطاع زمان التکلیف (۲).

أقول: إنّ صاحبها وإن لم یفعل فی الدنیا التی هی دار التکلیف شیئاً یوجب نجاته من النار، فهو أیضاً لم یفعل فی دار التکلیف ما یوجب الخلود فی العذاب؛ لأنّ أیّام عمله منقطعه محصوره قلیله، فالعدل أن یتساوی قدراً عمله وعقابه، فالإشکال بحاله، وعدم نفع ندامته بعد الموت یوجب زیاده قدر عذابه علی قدر عمله، بل ندمه بعد الموت وإن لم ینفع فی إسقاط عذابه بقدر ما عمل، لکنّ الأوفق فی بادئ النظر بالعقل أنّه یسقط زیاده قدر عذابه علی قدر عمله، فلیس فی هذا الجواب کالذی قبله جمع بین الأخبار، ولا دفع للإشکال بحال.

ثمّ قال رحمه اللّه تعالی:

وثالثاً: إنّ سبب الخلود لیس ذات المعصیه ونیّتها من حیث هی، بل هو المعصیه ونیّتها علی فرض البقاء أبداً، ولا ریب أنّها معصیه أبدیّه موجبه للخلود أبداً؛ تأمّل تعرف (۳).

انتهی کلام الشارح شکر اللّه سعیه.

۱- ۱) . شرح اُصول الکافی، ج ۱۰، ص ۱۶۴.

۲- ۲) . شرح اُصول الکافی، ج ۱۰، ص ۱۶۴.

۳- ۳) . شرح اُصول الکافی، ج ۱۰، ص ۱۶۴.

وأقول: إذا لم يكن ذات المعصيه ولا نيّتها سبباً للخلود، فلا خلود بالعزم على فرض أن يبقى بطريق أولى، بل لمانع أن يمنع كون فرض البقاء المنويِّ فيه المعصيهُ ذنباً؛ لأنّ مصروف المفروض مفروض، ولو سلّم أنّه نيّه معصيه، فهى نيّه معصيه لم يعملها؛ لأنّها كنيّتها مفروضه، فلا تكتب عليه، كما هو ظاهر النصّ؛ فهذا كسابقيه غير جامع للأخبار، ولا رافع للإشكال؛ بل لا يظهر عليه دليل.

نعم، إن أراد ما قرّرناه-من أنّ النيّه الكلّيه المتعلّقه بالمنويّ الكلّى الذى لا يفارقها نيّه وذنباً معمولاً يخلّد به صاحبه إن كان يوجب الخلود، وأنّه المراد بخبر أنّهم بنيّاتهم خلّدوا-فحقّ، ولعلّه أراد هذا لكنّه لم يبيّن حينئذٍ ما المراد بالخبر المبحوث عنه، فلم يظهر به وجه الجمع وإن رفع الإشكال؛ واللّه العالم بحقيقه الحال.

والحمد للّه ربّ العالمين، وصلّى اللّه على محمّدٍ وآله الطيّبين الطاهرين، وسلّم عليهم أجمعين كما هم أهله.

تمّت بقلم مؤلّفها الأقلّ الأحقر أحمد بن صالح بن سالم بن طوق عصرَ يوم الحادى والعشرين من شهر شوّال سنه ۱۲۴۳ الثالثه والأربعين بعد المائتين والألف.

۲۳- شرح دعاء النبی صلی الله علیه و آله بعد الصلاه

اشاره

محمد بن عبداللّه بن علی بحرانی

(قرن ۱۲ ق)

تحقیق

محمدحسین درایتی

ص:۱۸۹

رسالهٔ حاضر

مختصری از شرح حال او قبل از تألیف دیگرش-شرح مناظرهٔ امام صادق علیه السلام با زندیق-در جلد اول این مجموعه گذشت.

بحرانی در رسالهٔ اخیر، دعایی را که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بعد از نماز صبح می خواندند، شرح و بسط داده است. او ابتدا پنج نکته و علت در مورد این که چرا دعا با «اللهم» شروع شده است و همچنین وجوهی را برای توجیه علت طلب مغفرت پیامبر صلی الله علیه و آله-با داشتن مقام عصمت-ذکر می کند و پس از آن، به شرح همهٔ کلمات دعا می پردازد.

مؤلف به مناسبت هر فقره ای، روایات زیادی را ذکر می کند و گاهی نیز به مباحث لغوی و ادبی و به صورت نادر، به مسائل عرفانی پرداخته است.

از نکات قابل توجه این رساله، استفادهٔ شارح از نسخه های متعدد کتاب های حدیثی است. او در برخی موارد اختلاف، نسخه هایی را از الکافی و دیگر کتاب ها نقل می کند و مشکل یک فقره را با نسخهٔ دیگری حل می نماید.

این رساله با سه فایده، به عنوان خاتمه به پایان می رسد. تاریخ تکمیل آن نیز ۱۱ رمضان المبارک ۱۱۷۳ ق است.

تنها دست نوشته ای که از این اثر می شناسیم، نسخهٔ موجود در مجموعهٔ کتابخانهٔ

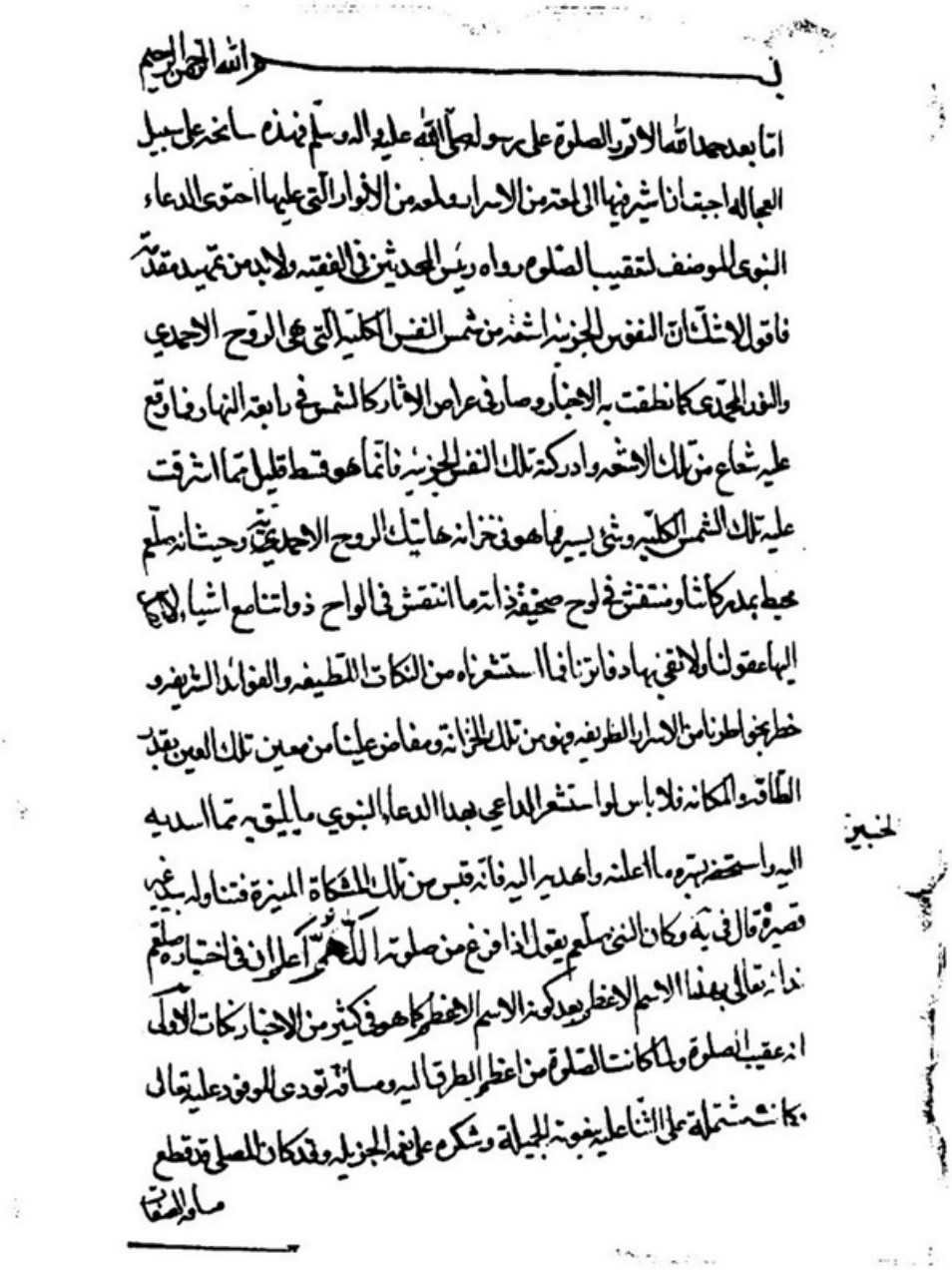
دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد است (۱).

اثر حاضر با استفاده از این نسخه، تصحیح شده است.

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱- ۱) . فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی مشهد، ج ۱، ص ۴۶۳-۴۶۴، ش ۶۶۶، رسالهٔ سوم مجموعه.

تصویر

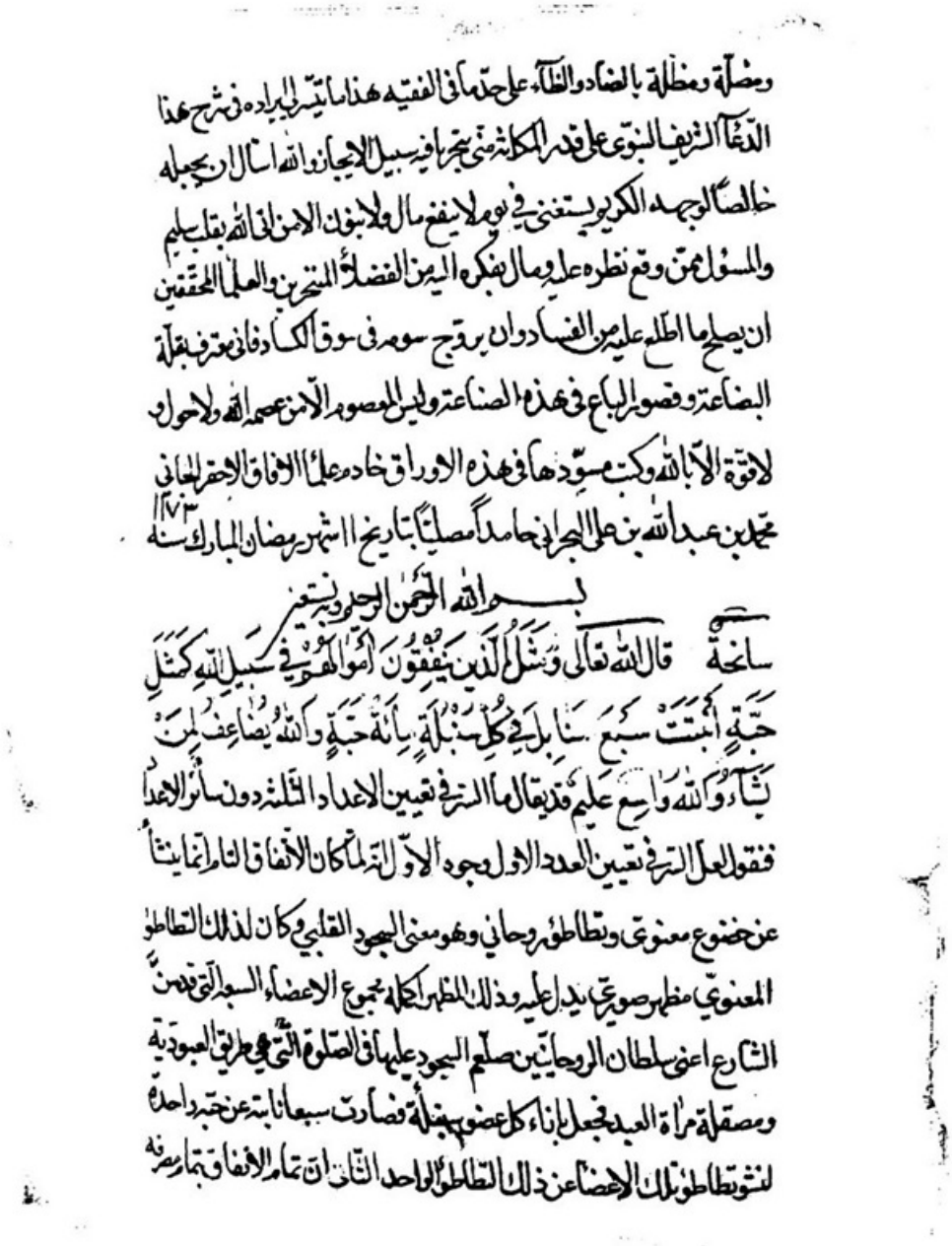


تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

محل تصویر شمارهٔ۴۶

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

محل تصویر شمارهٔ۴۷

ص:۱۹۴

شرح دعاء النبی صلی الله علیه و آله بعد الصلاه

بسم اللّه الرحمن الرحیم

أمّا بعد حمد اللّه الأتمّ، والصلاه علی رسوله صلی الله علیه و آله و سلم، فهذه سانحه علی سبیل العجاله أحببت أن أُشیر فیها إلی لمعه من الأسرار، ولمعه من الأنوار التی علیها احتوی الدعاء النبوی الموظّف لتعقیب الصلاه، رواه رئیس المحدّثین فی الفقیه (۱). ولابدَّ من تمهید مقدّمه، فأقول:

لاشکّ أنّ النفوس الجزئیّه أشعّه من شمس النفس الکلّیّه التی هی الروح الأحمدی والنور المحمّدی کما نطقت به الأخبار، وصار فی عراص الآثار کالشمس فی رابعه النهار، فما وقع علیه شعاع من تلک الأشعّه، وأدرکته تلک النفس الجزئیّه فإنّما هو قسط قلیل ممّا أشرقت علیه تلک الشمس الکلّیّه، وشیء یسیر ممّا هو فی خزانه هاتیک الروح الأحمدیّه.

وحیث إنّه صلی الله علیه و آله و سلم محیط بمدرکاتنا، ومنتقش فی لوح صحیفه ذاته ما انتقش فی ألواح ذواتنا مع أشیاء لا تصل إلیها عقولنا، ولا تفی بها دفاترنا، فما استشعرناه من النکات اللطیفه والفوائد الشریفه، وخطر بخواطرنا من الأسرار الظریفه فهو من تلک الخزانه، ومفاض علینا من مَعِین تلک العین بقدر الطاقه والمکانه، فلا بأس لو استشعر الداعی بهذا الدعاء النبوی ما یلیق به ممّا أسداه إلیه، واستحضر بسرّه ما أعلنه وأهداه إلیه، فإنّه

---

۱ - ۱) . الفقیه، ج ۱، ص ۲۱۵، ح ۹۵۹. رواه أیضاً ثقه الاسلام الکلینی فی الکافی، ج ۲، ص ۵۴۷، باب الدعاء فی إدبار الصلوات، ح ۶.

قبسٌ من تلك المشكاه المنيره، فتناوله بيد غير قصيره.

قال فى الفقيه: وكان النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم يقول إذا فرغ من صلاته: اللهمَّ.

اعلم أنّ فى اختياره صلى الله عليه و آله و سلم نداءه تعالى بهذا الاسم الأعظم بعد كونه الاسمَ الأعظم- كما هو فى كثير من الأخبار-نكاتٍ:

الأُولى: أنّه عقيب الصلاه، ولمّا كانت الصلاه من أعظم الطرق إليه ومسافه تؤدّى للوفود عليه تعالى، فكانت مشتمله على الثناء عليه بنعوته الجميله، وشكره على نعمه الجزيله، وقد كان المصلّى قد قطع مسافه الصفات، ناسب قربه لاسم الذات، الجامع جميع الصفات، فناداه باسمه الجامع، وجعله وسيله لإنجاح المطامع.

الثانيه: أنّ نداءه به عقيب الصلاه لمناسبه الابتداء به فيها أمّا لفظاً فظاهر، وأمّا معنى فلأنّ نداءه تعالى مجازى، فنداؤه ثناء عليه، لا طلب الإقبال منه.

الثالثه: أنّ المقام مقام التوحيد، ولهذا افتتح الصلاه بالتكبير، وورد أنّ معناه: اللّه أكبر من أن يُقال له: أكبر (۱). وعلّه ذلك أنّ وصفه بالأكبريّه من أحد-مع ما فيه من إبهام الصفه- تغايرها مع الموصوف، فيجىء التعدّد بتحقّق كبير فى الجمله، مع أنّ الكِبَر والعظمه أمر وحدانى لايوصف به غيره فى الحقيقه، وختمت بالتشهّد والتوحيد فيه ظاهر، وعلى تقدير جزئه السلام فمعناه سلامه المصلّى من آفات تلك الطريق، وأعظمها الشرك الخفىّ، فناسب أن يكون التعقيب بما يشعر بالتوحيد، وهو نداؤه بالاسم الجامع الذى تتّحد لديه الصفات.

الرابعه: أنّ فى ندائه بصفه دون صفه إنّما يناسب حال غير نبيّنا صلى الله عليه و آله و سلم، فإنّ المنادى فى نداه والمثنّى فى ثناه يطلب لسان حاله شفعاً لمقاله التحلّى بتلك الحليه، والتخلّق بذلك الخلق الإلهى، وفى الحديث: «تخلّقوا بأخلاق اللّه» (۲).

وفى آخر بمعناه «إنّما يجاب الداعى على قدر ما فيه ممّا يطلب، فإنّما يُرحم من

۱- ۱) . انظر التفسير الكبير، ج ۱۵، ص ۷۱، فى تفسير الآيه ۱۸۰ من سوره الآعراف.

۲- ۲) . بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹؛ [۱] التفسير الكبير، ج ۷، ص ۷۲؛ تفسير الآلوسى، ج ۳۰، ص ۱۷۵. [۲]

یَرحم» (۱)إلی غیر ذلک، ولمّا لم یتیسّر لأحد أن یتحلّی بکلّ تلک النعوت، ناسب أن ینادی حسب طاقته، ونبیّنا صلی الله علیه و آله و سلم مظهر اسم الذات الجامع لجمیع الصفات، فیطلب وهو فیما یطلب التحلّی بجمع الجمع، فذکر إحدی الصفات دون الأُخری لا لعلّه ترجیح من غیر مرجّح، وفی سردها جمیعاً-وإن کان إطاله الکلام مع المحبوب محبوباً -إیهام التعدّد، أو أنّه کان فی مقام لا یسعه إلّااللّه کما فی بعض الأخبار عنه صلی الله علیه و آله و سلم، وهذه النکته الرابعه ممّا تخصّه صلی الله علیه و آله و سلم.

الخامسه: مزیّته علی ما عداه من الأسماء من حیث إنّه مع تنقیصه حرفاً حرفاً یبقی منه ما یدلّ علیه وزیاده، فإذا حطّت الهمزه بقی «للّه» وللّه کلّ شیء، واحدی اللامین له کلّ شیء، والأُخری یبقی الهاء، وهو الضمیر الدالّ علی الهویّه وهو هو، وإنّما الواو من موالید الضمّه، وفی بعض الأخبار: أنّه الاسم الأعظم، وفی بعض الأدعیه: یاهو (۲). وهنا أسرار أُخر لا یلیق بها هذا المختصر.

وأمّا اختیاره صلی الله علیه و آله و سلم نداءه بالعوض، ففیه من الأسرار-مع الإشاره إلی أنّه لا ینادی علی الحقیقه؛ إذ لیس فی جهه دون جهه، بل لیس فی جهه هو أقرب من حبل الورید- الاهتمامُ بذکره، والإیماء إلی أنّه لیس بین الداعی وبینه حجاب، وحرف النداء حجاب لفظی یشعر بالحجاب المعنوی، هذا إذا کان الداعی کأحدنا.

وأمّا باعتبار الداعی الخاصّ وهو نبیّنا صلی الله علیه و آله و سلم، فلیس بین ذاته وبین خالقه توسّط خلق، بل هو أوّل ما خلق اللّه، وأبدعه من خزانه قدرته، وبه صرّحت الآثار الصحیحه، فأشار صلی الله علیه و آله و سلم فی دعائه لمقامه الوصلی بمعنی رفع الحجاب الذاتی، ومنع توسّط مخترع آخر.

فإن قیل: حذف حرف النداء عربیّ وفی حذفه نستشعر هذه الأسرار.

۱- ۱) . و فی الحدیث عنه صلی الله علیه و آله هکذا: أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم قبّل حسناً، فقال له الأقرع بن حابس: لقد ولدی عشر ما قبّلت واحداً، فقال النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم: «لا یُرحَم من لا یَرحَم» . انظر مسند الحمیدی، ج ۲، ص ۴۷۱، و شرح مسلم للنووی، ج ۱۵، ص ۷۶.
۲- ۲) . انظر بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۲۲.

قلنا: الحذف لابدّ فيه من التقدير، وبه تفوت عند التحقيق لدى الخبير البصير.

وَلْنَكِل الاختلافَ فى اللفظ من الإفراد والتركيب-من المنادى وعوض حرف النداء أو الجمله بحذفٍ منها-والبحثَ فى اشتقاق لفظ الجلاله وجموده على أنّه سريانى وغير ذلك لمحلّهما.

وفى رسالتنا المعموله لشرح دعاء السمات وكتابنا المسمّى ب تأويل التنزيل غنيه؛ فطالِع.

(اِغْفِرْ لى) الغفر: التغطيه، يُقال: غفرت المتاع: جعلته فى الوعاء، ويُقال أيضاً: أصبغ ثوبك؛ فإنّه أغفر للوسخ أى أحمل.

وبالجمله، فالكلّ راجع للستر.

وقيل: معنى غفران الذنب محوه، (۱)ولا بأس به فى بادئ الرأى ولكنّه يكون مجازاً، وعلى تقدير أنّ الحقائق متى خرجت لعالم الكون فهى باقيه فى عالمها ثابته فيه وإن اختلفت عليها الحالات، فمعنى الغفر باق على حقيقته لغةً. ومنه: «يامَنْ أظهر الجميل، وستر القبيح» .

وعلى هذا فمحو السيّئات تكفيرها وعدم العمل بمقتضاها وما يترتّب عليها من أثر العذاب وإخفائها عن الناظرين؛ لئلّا يفتضح فاعلوها فى الدنيا باطّلاع الناس عليها، وفى الآخره بالمؤاخذه بها، ففى الحقيقه محوها راجع لشرّها لا بالعكس.

وقد يُقال: إنّ صيغه الأمر تنافى المطلوب فى ابتغاء المطلوب من المحبوب، سيّما إذا كان قاهراً عظيماً.

والجواب: أنّ ذلك إنّما ينافيه الأمر كأن يقال: آمرك أو أنت مأمور، لا صيغته؛ لاشتراكها بينه وبين أخويه-أعنى الالتماس والدعاء-فما أحسن من قسّم الأمر [إلى] الثلاثه، وأحسِنْ بمن قسّم الصيغه لها، هذا وأنّ الداعى لمّا كان فى مقام الطاعه والانقياد، امتثل معامله ربّه حسبما عامل سبحانه به نفسه، واستهلك فى مقامه،

۱- ۱) . انظر فيض الغدير للمناوى، ج ۲، ص ۱۱۸.

وخاطبه بما أحبّ سبحانه حيث قال فی الحدیث القدسی: «یا عبدی أطعنی أَطعکَ» (۱)فلهذا أتی صلی الله علیه و آله و سلم بصیغه یشمّ منها رائحه الأمر، فتأمّل لی طوی صلی الله علیه و آله و سلم فی صحیفه ذاته الجامعه صفحات ذوات الکائنات ممّن له أهلیّه الطیّ؛ أعنی من أبدعوا من طینته، وتشعّبوا من أشعّه نوره، فاختار صلی الله علیه و آله و سلم ضمیر المتکلِّم وحده، فلا تُسیئ ظنّک بنبیّک الأشفق علیک من نفسک حیث لم یشرککَ فی دعائه وقد أمروا به صلوات اللّه علیهم فی خلال الأخبار؛ ففی الفقیه: «من صلّی بقومٍ فخصّ نفسه بالدعاء دونهم فقد خانهم» (۲).

والدعاء یعمّ التعقیب.

ووجه آخر وهو أنّه صلی الله علیه و آله و سلم حمّل نفسه ذنوب اُمّته، فاستغفر لنفسه، وبالأخره هو للاُمّه علی حدّ: «أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ» ۳ مع إجلاله ربّه عن الرؤیه والمقترح علیه قومه، وهذا أحد الوجوه المذکوره لتنزیه المعصوم عن نسبه الذنب المبین.

ومنها: «حسنات الأبرار سیّئات المقرّبین» (۳).

ویوضحه أنّ سکون النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم فی مقام معاشره الأزواج-مثلاً-وإن کان أمراً مندوباً بل واجباً، إلّاأنّ ذلک ینافی الحرکه فی حقیقه الاستغراق، وهو الفرد الأکمل المعهود من مقاماته، فأین السرور بالنساء الحور من التلاشی بکلّیّه الذات والصفات فی مقام القُرب وعزّ الحضور؟ وأین النساء والطیب من قرّه عینه بمناجاه الحبیب؟ فذلک المقام بالنسبه لهذا یعدّ ذنباً وهکذا.

ومنها: الترقّی فی المعارف الإلهیّه والاستطلاع علی الأسرار اللاهوتیّه؛ فإنّ العارف الحقیقی لایقف فی معرفه، بل کلّما رقی رتبه أشرقت علیه اُخری أغمض وأعلی، فیعدّ مقامه الأوّل ذنباً ومیتاً، مع أنّه فی کلّ مقام علی نحوٍ من الیقین بحیث لو کشف الغطاء ما ازداد یقیناً.

۱- ۱) . شجره طوبی، ج ۱، ص ۳۲، المجلس الثانی عشر؛ رجال السیّد بحر العلوم، ج ۱، ص ۳۹. [۱]

۲- ۲) . الفقیه، ج ۱، ص ۲۶۰، ح ۱۱۸۶؛ وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۱۰۶، ح ۸۸۶۳. [۲]

۳- ۴) . کشف الخفاء، ص ۳۵۷.

ومنها: أنّ مثل العارف يرى نفسه فى نفسها باطله متهافته، وإنّما قوامها بباريها، وعملها الطاعه بقوّه مُبديها، فكلّما أحدث شكراً لزمه شكر على شكره، وكلّ ذلك دون استحقاق من صوّره وأقدره، وبكيفيّه شكره أعلمه وأخبره؛ فأنّى يبرأ العبد من التقصير؟ وأنّى يقوم بما يستوجبه اللطيف الخبير؟

وأمّا التوجيه بفعل المكروه، فيجلّ مقام نبيّنا صلى الله عليه و آله و سلم ومقام آله عن ذلك، وإن أمكن بالنسبه لسائر الأنبياء عليهم وعلى نبيّنا وآله الصلاه والسلام.

(ما) ، أى ذنباً، وأبهم تعظيماً وتهويلاً على حدّ فغشيهم من أليم ما غشيهم، وإيذاناً بأنّ ذلك الذنب ليس بذنب حقيقى ومعصيه صِرفه منه، بل على حدّ الوجوه المذكوره أو ما شاكلها. ويؤيّده قوله فيما بعد: «أنت المقدّم» فنسب لربّه ما نسب لنفسه على نحوٍ غامض كما سيأتى.

(قَدّمْتُ) ، أى قدّمته قبل دعائى هذا، أو قدّمته فى عالمى القديم: أعنى العقلى أو النفسى مثلاً، وقِدَمه باعتبار مقابله من جمله التأخّر، أو قدّمته أُمّتى من لدن آدم إلىّ، فإنّ جميع الأنبياء من اُمّته-فضلاً عن اُممهم كما روى-ممّا جاء فى الذكر الحكيم: «وَ إِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْراهِيمَ» ١ .

وهم فى عصرهم نوّابه وخلفاؤه، يشير إلى ذلك قوله تعالى: «إِنِّى جاعِلٌ فِى اَلْأَرْضِ خَلِيفَهً» ٢ وأمثاله، ولعلّه صلى الله عليه و آله و سلم أشار بحذف الضمير العائد على الموصول أو الموصوف إلى أنّ ذلك ظاهر لديك، ولا غيبه هناك سواء فى ذلك المتقدِّم والمتأخّر.

وقس على وجوه «ما قدّمت» قوله:

(وَما أَخَّرْتُ) ، فإمّا أخّرته عن دعائى هذا، أو أخرجته فى العالم الآخر وهو العالم الجسمانى الملكى، أو ذنوب اُمّتى ممّن كان بعدى، فطلب منه سبحانه غفران ذنوب جميع اُممه اللاتى لها أهليّه ذلك سبقوه فى الوجود الظاهر أو لحقوه.

(وَما أَسْرَرْتُ وَما أَعْلَنْتُ) ؛ أى كتمته عن غيرك أو أظهرته؛ إذ لا يصحّ الإسرار عنه

تعالى؛ فإنّه المطّلع على خافيه الأعين وما تُخفى الصدور، أو عملته بسرّى، أى بنفسى من الأعمال القلبيّه، ومنه قدس سره وهو عالم السرّ، أى الخافى حقيقه على ما فى عالمنا هذا، ومنه يؤخذ العلانيه، أى بجوارحى الظاهره والباطنه التى يجمعها هذا الإهاب البدنى الظاهر والقشر البارز، ومنه يقتنص وجه آخر للتقسيم وهو حمله على معاصى القوى الباطنه كالخيال الفاسد مثلاً، والقوى الظاهره وهو ظاهر.

(وإسْرافى) . عدل عن الإبهام إلى التصريح فلم يقل «وما أسرفت» لعدم تحقّق الإبهام؛ لظهوره من الصله، فالسبك أولى؛ إذ فيه نوع من الانقطاع من حيث إنّ فاعل المصدر ليس على حدّ الفعل من القدره والقوّه؛ إذ يكفى فى فاعل المصدر أدنى ملابسه.

والإسراف أصله تعدّى الحدّ فى طرف الزياده، ويعبّر عنه بالإفراط، ويقابله التفريط، ولا بأس لو استشعر إراده الأعمّ وهو عدم الوقوف على الحدّ الشرعى، فإنّه يكفى به عن الذنب، سواء كان ترك واجب أو إتياناً بمحرّم.

(عَلى نَفْسى) . أشار بحرف العلوّ إلى أنّ من شأنها أن لا تقبل التلوّث بالذنب، وإنّما يلحقها ذلك حيث يغلب عليها سلطان الجسم والجسمانيّات من الشهوه والغضب، فيصير المولى عبداً، والآمر مؤتمراً، فتقع فى المهالك.

وشبّهت النفس بالمركب، والعقل بالراكب، والشهوه بالكلب، فإن كان زمام الاختيار بيد الكلب فإنّه يميل بهما نحو الجيف فى أىّ وادٍ كانت، وأىّ مهمّه يشمّ منها رائحه ذلك، وهو لا يقصد وصول المنزل بالسلامه، وإن كان الزمام بيد الراكب فإنّه لا يعدل عن سوى الطريق، ويستريح الراكب والمركب، والكلب لابدّ أن يتبعهما، فلا ينال من الجيف شيئاً، بل إذا أشفق عليه الراكب أطعمه من فضلات طعامه الطاهر، وهو مثَل ظاهر.

ولمّا فصّل صلى الله عليه و آله و سلم تلك الذنوب فى الجمل المتعاطفه، وأجملها مرّه اُخرى فى المعنى المصدرى الصريح بعد الإبهام إشارهً إلى أنّ كلّ غائب ظاهر لديه تعالى، أبهمها اُخرى مجتمعه فى قوله:

(وَما أَنْتَ أَعْلَمُ بِه مِنّی) عوداً علی البدء إشاره إلی فناء الظاهر وعوز الظاهر بغفرانه «كُلَّ شَیْءٍ هالِكٌ إِلاّ وَجْهَهُ» ۱ واعترافاً بقصوره عن إحصائها والإحاطه بها.

وفی اختیار إفراد الضمیر-مع أنّ مراعاه المعنی عربی أیضاً-لعلّه إیماء إلی توحید الأفعال، وبعباره ظاهریّه إلی بیان الجنس وهو نفس الإسراف وتعدّی الأمر أمراً ونهیاً، واسمیّه الصله تشیر إلی تحقّق الأعلمیّه وثبوتها، حیث إنّ علمه تعالی واجب علی حدّ وجوده؛ إذ هو هو بخلاف الممکن.

ومنه یقتنص وجه آخر للأعلمیّه، ووجه آخر لتوحید الضمیر حیث إنّ علمه واحد، ومعلومه من حیث عالمیّته واحد، وأنّه لایسبق فیه شیء شیئاً واحد. ولمّا عرج صلی الله علیه و آله و سلم من مقام نسبه أفعاله لنفسه إلی مقام اضمحلال تلك النسبه باضمحلال المنتسب إلیه وهو مقام الاستغراق فی مقام المشیئه الربّانیّه «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاّ أَنْ یَشاءَ اَللّهُ» ۲ ، «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لكِنَّ اَللّهَ رَمی» ۳ ، ناسب نداءه تعالی ثانیاً إیذاناً بتغایر المقامین، فقال:

(اللهمَّ) . حیث قد عرفت أنّ ذنوبه صلی الله علیه و آله و سلم-التی طلب من اللّه سترها-إنّما هی حسنات مقام الأبرار، أو معارف نازله بالنسبه لما عرج إلیه من الأسرار، وفی الحدیث عنه صلی الله علیه و آله و سلم: «إنّه یران علی قلبی، فأستغفر اللّه فی كلّ یوم سبعین مرّه» (۱).

والرّین، لعلّه السكون؛ لمعاشره الأزواج أو تبلیغ الرساله؛ فإنّ فیها سیاسه الحكم وهی فی نفسها نور، ولكن بالنسبه لما ینفرد به إلی ربّه حجاب وظلمه وأمثال ذلك، صحّ له نسبه ذلك الذی یعدّه ذنباً لمن یناجیه بقوله:

(أَنْتَ الْمُقَدِّمُ) ، بتقدیم المسند إلیه إیذاناً بقصر المسند علیه، أی أنت المقدّم لما

۱- ۴) . المجازات النبویّه، ص ۳۹۰، ح ۳۰۶؛ دررالآلی، ج ۱، ص ۳۲؛ مسند أحمد، ج ۴، ص ۲۱۱، و قال العلّامه المجلسی فی البحار، ج ۲۵، ص ۲۰۴: « [۱]ولفظه السبعین إنّما هی لعدد الاستغفار لا إلی الرین» . فی الكلّ: «لیغان» بدل «یران» .

قدّمت أنا من تلك الاُمور:

إمّا بمعنى أمره تعالى له صلى الله عليه و آله و سلم بالتنزّل عن مقامه-الذى لايسعه فيه غير ربّه-إلى مقام المعاشره مع الخلق على حدّ قوله: «أدبر» أى اهبط إلى عالم الغرور لإنقاذ أهل ذلك العالم وإخراجه من الظلمات إلى النور «فأدبر» بعد أن رقاه إلى عزّ الحضور وموطن السرور بقوله: «أقبل فأقبل» (۱).

وإمّا بمعنى انتهاء أسباب الفعل إلى سبب الأسباب ومسبّبها من غير سبب، أو أنّه صلى الله عليه و آله و سلم نظر نفسه مع جميع قواها مستهلكه فانيه، فلا تقدر على إيجاد شىء، فنسب الإيجاد له تعالى على تقدير أن تكون الذنوب ذنوبه صلى الله عليه و آله و سلم.

وإمّا على تقدير كونها ذنوب اُمّته، فحيث فيها ما لايصحّ نسبته له تعالى، فلعلّ المراد أنت الذى حمّلتنى ذنوبهم القديمه والمتأخّره من حيث إنّه جعله صلى الله عليه و آله و سلم نفس الكلّ.

واعلم أنّه صلى الله عليه و آله و سلم قد طوى المقام الوسط-وهو نسبه الفعل للمباشر والسبب على سبيل الشركه كما هو واضح- من ترقّى الخضر بموسى حيث قال: «فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَها» ۲ ، ثمّ «فَأَرَدْنا» ۳ ثمّ «فَأَرادَ رَبُّكَ» ؛ (۲)لأنّ الخضر وأمثاله من مظاهر الصفات، بل من مظاهر مظاهرها بوسائط فقصاراه الاستغراق فى صفهٍ كالربوبيّه-مثلاً-بعد وسائط، فهو إنّما يفنى شيئاً فشيئاً، فحصل له مقام الشركه.

وأمّا نبيّنا صلى الله عليه و آله و سلم فإنّه مظهر الذات الأحديّه الجامعه لجميع الصفات ومَن لا يشغله شأنٌ عن شأن، ولهذا خاطبه بما يدلّ على الذات، فهو ينظر نفسه تارةً موجوده، وتارةً فانيه من غير توسّط شركه فيفنى دفعه، وما أوضح الفرقَ بين مقام استغراق الخضر واستغراقه، مع أنّه ربما يقال: إنّ الخضر لم يستغرق، بل ذكر مقام استغراق موسى كماترى، وما ذكرناه-من حمل «أنت المقدّم» على تقدير «ما قدّمت» لعلّه أوفق بالعباره من حمله على مطلق التقديم والتأخير فى الخلق؛ لعدم الربط.

۱- ۱) . الكافى، ج ۱، ص ۱۰، باب العقل والجهل، ح ۱؛ [۱] وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۳۹، ح ۶۳.

۲- ۴) . الكهف (۱۸) :۸۲. [۲]

وأمّا قراءته بالمبنىّ للمفعول فساقط؛ لأنّه مع عدم الربط يستهجن نسبه القدم إليه بتقديم مقدّم، وفى الحديث «مستتر غير مستّر» ، (۱)وعلى الحقيقه ممتنع، ولا يتمشّى فى قوله:

(وَأنتَ المُؤخِّرُ) وإن ورد كونه آخِراً، وقس معنى هذه الجمله على ما قدّمنا فى «أنت المقدّم» وبعد أن سكن صلى الله عليه و آله و سلم فى مقام توحيد الأفعال تلاشى عنده الفعل فأغمض عنه، ورقى إلى توحيد الصفات التى هى أسباب الفعل، وطوى سائر الصفات فى صفه الأُلوهيّه؛ لاندراجها فيها، وبانتفائها عن أحد شقّى سائر الصفات الواجبه، فمن قوله:

(لا إلهَ إلّاأنْتَ) . يستنبط: لا عالم إلّاأنت، ولا قادر إلّاأنت، إلى غير ذلك؛ ففيه توحيدان: توحيد الصفات فى صفه الأُلوهيّه، وتوحيد الأُلوهيّه له تعالى بنفى الجنس وحصره فى الفرد الخاصّ، ومن هذا التوحيد يعرج إلى توحيد الذات؛ إذ لو كان واجب وجود بالذات غيره لاستحقّ الإلهيّه معه، فإنّ وجوب الوجود يستلزم العلم والقدره والإراده وسائر الصفات التى يستحقّ بها الواجب الإلهيّهَ، فاستحقاق أحدهما لها دون الآخر ترجيح من غير مرجّح، فقوله: «لا إله إلّاأنت» يفيد فائدهَ «لا واجب إلّا أنت» .

وبعباره أدقَّ: لا موجود إلّاأنت، بل لا وجود إلّاأنت؛ إذ كلّ شىء هالك إلّاوجهه، فلا حقيقه لسواه، وهو التوحيد الذاتى الصرف. ويترجّح التوحيد بالخطاب على التوحيد بدونه، كما فى لا إله إلّااللّه بأنّ فى الخطاب توحيدَ الذات ظاهراً بمعنى أنّه لو كان هناك مخاطب غيره لكان أنت مبهماً من حيث وضعه العامّ.

وفى الكلمه الأُخرى توحيد شخص معهود بصفه الأُلوهيّه، وفرق بين لا واجب سواه، ولا موجود سواه.

فإن قيل: هَبْ أنّ التوحيد الخطابى يشعر بما ذكرتم، فكيف هذا مع ملاحظه

۱- ۱) . الكافى، ج ۱، ص ۱۱۲، باب حدوث الأسماء، ح ۱؛ التوحيد، ص ۱۹۱، باب أسماء اللّه، ح ۳؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۶۶، ح ۸.

المتكلِّم نفسه شخصاً يتكلّم؛ لضروره وجود المتخاطبين فی مقام التخاطب؟ فأين هذا من التوحيد فی الذات؟

قلنا: إذا نفی الموحّد موجوداً سواه تعالی فقد نفی نفسه؛ لاشتراكه مع غيره فی حدّ الإمكان المستدعی لكونه غير الوجود، فيؤول إلی توحيد الواحد تعالی نفسه؛ إذ توحّده إيّاه توحيده، وهذه الإشاره لا تفی بها العباره.

وبعد أن عرج صلی الله عليه و آله و سلم من مقام الإدبار-وإن كان من الكمال-إلی مقام توحيد الأفعال، ومنه إلی توحيد مقام الصفات، ومنه اقتنص توحيد الذات وهو عين الإقبال، تنزّل مرّه اُخری حسبما اقتضاه الأمر بالإدبار؛ لتصحيح طرق الاستدلال بالهدايه لنعوت الجمال والجلال؛ شفقةً منه علی أهل هذا العالم وعالم المثال، فطلب منه تعالی الحياه وهی فی الظاهر بقاؤه فی عالمه هذا، وأقسم عليه بعلمه وقدرته علی حدّ الباء فی قوله: بربّك هل ضممت إليك ليلی قبيل الصبح أو قبّلت فاها (۱)

واختار صلی الله عليه و آله و سلم هاتين الصفتين لاستناد الفعل إليهما، وما بقی من الأسباب الحقيقيّه للفعل إلّاالإراده، وهی فی الحقيقه داخله فی القدره؛ فإنّها تستلزم الاختيار.

وأمّا ما يوجد فی العبارات: «قادر موجَب، وقادر مختار» فهو تهافت، والحقّ تقسيم الفاعل لموجب وقادر. ويظهر ذلك من شرح حقيقه القدره، والاختيارُ يستلزم الإراده فی الفعل، والمختار لا يفعل إلّاما يريد، وقدم العلم للقدمه طبعاً وإن كان الكلّ راجعاً للذات. والاستشفاع حقيقه بالذات فی قوله:

(بِعِلْمِكَ الغَيْبَ) نصب علی المفعول بالمصدر، أو بالجرّ علی أنّه صفه العلم. والغيب بمعنی الغائب، أی عن الخلق، والكلّ شهودٌ لديه.

(وَبِقُدْرَتِكَ عَلَی الْخَلْقِ) أی المخلوقات، ولهذا أكّده بصيغه الجمع، فقال: (أَجْمَعِينَ) ردّاً علی من منع عموم قدرته، وليس مكان الكلام علی ذلك.

وفی شرحنا لدعاء السمات شیء منه.

۱- ۱) . انظر الوافی بالوفيات، ج ۲۴، ص ۲۲۵.

ولمّا كان مراده صلى الله عليه و آله و سلم فيما طلب ما تقتضيه الإراده الإلهيّه من الأصلح [. . .] مسلّم له تعالى فى جميع اُموره، شرط فى طلبه الحياهَ الأصلحيّهَ بقوله:

(ما عَلِمْتَ الحياهَ خَيراً لى فَأحْيِنى) وقدّم الشرط على المشروط اهتماماً به، وتوقيت للعلم بمعنى توقيت المعلوم وباعتباره، وإلّا فإنّ علمه تعالى أزلىّ، مبرّأ عن الزمان، سابق عليه وبه وبالذات، والخير ممّا فيه معنى التفضّل دون لفظه.

وعلى الاهتمام ومحبّته صلى الله عليه و آله و سلم للقاء ربّه والتنزّه عن دار الغرور لدار السرور قدّم طلب الوفاه على شرطه فى قوله:

(وتَوَفّنى إذا عَلِمْتَ الوفاهَ خيراً لى) . وفيه أيضاً محاطيّه حياته وموته بالشرط وبالخير، فأدارهما مدارهما لفظاً كما هما معنى، ولكن هل مجموع جملتى الحياه والموت مستشفع فيها بمجموع العلم والقدره لاستناد كلّ منهما لهما، أو على سبيل اللفّ والنشر المرتّب؟ وجهان.

وعلى الثانى لعلّ ربط الحياه بالعلم من حيث إنّه حياه القلوب، والوفاهِ بالقدره من حيث إنّها الباعثه على لقاء المحبوب، وأيضاً من حيث قدم مرتبه العلم على مرتبه القدره والحياه سابقه على الوفاه واللّه أعلم.

(اللهمَّ إنّى أسألُكَ) . أخبر عن سؤاله، وغرضه إنشاؤه تفنّناً فيه، وتصريحاً به لبيان كمال الانقطاع، وإغماضاً عمّا يشمّ منه رائحه الأمر، نظراً لتهافت نفسه المستتبعه لمرتبه قدسهِ، والتأكيد فيه حينئذٍ راجع لتأكيد الطلب والمبالغه فى السؤال، فكان إنّ نون التوكيد، وبذلك نستغنى عن محاوله الجواب عمّا قد يسأل أوّلاً عن فائده الخبر: هل هى فائدته أم لازمها، مع أنّ المخاطب تعالى عالم بهما؟ وثانياً عن مسوّغ التأكيد: هل هو التردّد فيحسن، أو الإنكار فيجب؟ وكلاهما منفيّان عنه تعالى.

وإن أبيت إلّاالجواب، فعن الأوّل أنّه من قبيل سَوق المعلوم مساق غيره على حدّ ما قيل (1)فى «هِىَ عَصاىَ» ، ووجّه فيه بعدم جرى المخاطب على مقتضى علمه؛ لسؤاله

۱- ۱) . انظر الكشّاف، ج ۳، ص ۵۷؛ و التفسير الكبير، ج ۲۲، ص ۲۵، ذيل تفسير الآيه.

بقوله: «ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ» ۱ .

وأمّا هنا فلعلّ الوجه فیه اعتبار أنّ العلم تابع للمعلوم، والمتکلِّم هنا نظر نفسه فانیةً باطلةً، فهی لا شیء، وکذلک سؤاله، فعدّها مع خبرها ممّا لا یتعلّق بها علم العالم؛ إذ نظره ممّا أحاط به علمه تعالی، ثمّ عرض علی ربّه سؤاله نظراً لوجوده.

وإن أردت جعل ما نحن فیه مطابقاً للآیه، فلابدّ من تقدیر السؤال عن السؤال، فکأنّ المخاطب تعالی قال: هل تسأل شیئاً؟ فقال: أسألک، ویسمّی هذا المقام فی شأن غیره تعالی تنزیلَ العالم منزله الجاهل، وله أمثله تُذکر محلَّها.

وعن الثانی باقتناص الجواب عنه من وجه تطبیق ما نحن فیه بالآیه؛ إذ قد انتهی الحال إلی تقدیر السؤال، فنقول: هو تنزیل غیر السائل منزله السائل، ویُقال له فی فنّه: إخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاهر حیث یتقدّم ما یلوح بالخبر فیستشرف غیر السائل له استشراف المتردّد.

فالداعی لمّا سأل المغفره وغیرها من جمل الدعاء، صار المقام مقام أن یتردّد المخاطب فی أنّه هل یسأل شیئاً کالخشیه وأمثالها، أم لا یسأل شیئاً؟ ولیس من التردّد فی شیء؛ إذ فرق بین قولنا: «لزید ضربٌ» ، و «لزید أن یضرب» . ولیس «أن یضرب» محقّق الضرب، وبه صرّح الرضیّ فی بحث الفرق بین المصدر الصریح والمؤوّل (۱).

ومثل ما ذکرنا ذکره القوم فی توجیه التأکید فی قوله تعالی: «إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ» ۳ ، مع أنّ نوحاً-علی نبیّنا وآله وعلیه السلام-لا ینکر ذلک ولا یتردّد، ولیس بخالی الذهن من الحکم، ولکن لمّا تقدّمه له قوله تعالی: «وَ لا تُخاطِبْنِی فِی اَلَّذِینَ ظَلَمُوا» استشرف استشراف المتردّد من غیر تردّد، فکأنّه سأل: هل هم مغرقون؟

۱- ۲) . لم نعثر علیه صریحاً فی شرحی الشافیه والکافیه، ولکن انظر شرح الکافیه، ج ۳، ص ۴۰۰.

هذا؛ ولا نسلّم انحصار مقتضى ظاهر التأكيد فى التردّد والإنكار، وله تتبّه محقّقوا الفنّ:

قال صاحب الكشّاف فى قوله تعالى: «وَ إِذا لَقُوا اَلَّذِينَ آمَنُوا قالُوا آمَنّا وَ إِذا خَلَوْا إِلى شَياطِينِهِمْ قالُوا إِنّا مَعَكُمْ» ١ :

ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديراً بأقوى الكلامين وأوكدهما؛ لأنّهم فى ادّعاء حدوث الإيمان منهم، لا- فى ادّعاء أنّهم أوحديّون، إمّا لأنّ أنفسهم لا تساعدهم؛ لعدم الباعث والمحرِّك من العقائد، أو لأنّه لا يروّج عنهم لو قالوه على لفظ التوكيد والمبالغه، وإمّا مخاطبه إخوانهم فى الإخبار عن أنفسهم بالثبات على اليهوديّه، فهم فيه على صدق رغبه ووفور نشاط وهو رائج عنهم متقبّل منهم، فكان مظنّه للتحقيق، ومئينةً للتوكيد (١).

وقال بعد كلام: وأمّا قوله تعالى: «وَ اَللّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ» ٣ ، فإنّما أكّد لأنّه ممّا يجب أن يبالغ فى تحقيقه؛ لأنّه لدفع الإيهام، وإلّا فإنّ المخاطب عالم به وبلازمه؛ (٢)فتأمّل.

وعلى هذا فالتأكيد لمزيد المبالغه فى صدق الخبر ووفور النشاط وكونه رائجاً، ولو عُبّر عن ذلك بأنّه للردّ على من استحضرهم المتكلّم وقت الخطاب من المنكرين أو الشاكّين، فكأنّه نزّل غير المخاطب منزله المخاطب، قرب من العباره المشهوره عند أهل الفنّ.

وقال الشيخ عبد القاهر: قد تدخل كلمه أنّ للدلاله على «إنّ» المتكلّم كان يظنّ الذى كان أنّه لا يكون، (٣)كقولك للشىء-وهو بمرءى ومسمع من المخاطب-: إنّه كان من الأمر ما ترى وأحسنت إلى فلان، ثمّ إنّه فعل جزائى ماترى، وعليه: «رَبِّ إِنِّى وَضَعْتُها أُنْثى» ۶ ، و «رَبِّ إِنَّ قَوْمِى كَذَّبُونِ» ٧ وساق الكلام فى خصائص «أن» يظهر من هذا عدم اختصاص التأكيد بما اشتهر من التردّد والإنكار، وقد يوجّه الدعاء طبق الآيات بأنّ الذى كان ينبغى أن أكون عليه من أوّل بدو خلقى هو الخشيه-مثلاً-لما اطّلعت عليه من أسرارك ومعارفك التى تُلزمنى الخوف منك أن لا أسأل حدوث، ولكن ما عندى لا أعدّه خوفاً وخشيه، فأنا الآن أسألك ذلك.

وفيه تنزيل الموجود منزله المعدوم، وهو من مقاماته التى يعترف فيها بالذنب

١- ٢) . الكشاف، ج ١، ص ۶۶، [١] ذيل تفسير الآيه.

٢- ۴) . راجع الكشّاف، ج ۴، ص ١٠٧. [٢]

٣- ۵) . قال به فى دلائل الإعجاز، ص ٣٢٧، رقم ٣٨٧. [٣]

والتقصير.

(خَشْيَتَكَ) أى أن أخشاك وأخافك، وهو أشهر معانيها والمقصود منها هنا.

وتُطلق أيضاً على الكراهه، ومنه قوله تعالى: «فَخَشِينا أَنْ يُرْهِقَهُما طُغْياناً وَ كُفْراً» ۱ ، وعلى العلم، ومنه قوله (شعر) : ولقد خشيت بأنّ من تبع الهدى سكن الجنان مع النبيّ محمّد (۱)

و قد يفرق بين الخشيه والخوف؛ قال المحقّق الطوسى قدس سره فى بعض مؤلّفاته ما حاصله:

إنّ الخوف والخشيه وإن كانا فى اللغه بمعنىً واحدٍ، إلّاأنّ بين خوف اللّه وخشيته فى عرف أرباب القلوب فرقاً، وهو أنّ الخوف تألّم النفس من العقاب المتوقّع بسبب ارتكاب المنهيّات والتقصير فى الطاعات، وهو يحصل لأكثر الخلق وإن كانت مراتبه متفاوته جدّاً، والمرتبه العليا منه لا تحصل إلّاللقليل، والخشيه تحصل عند الشعور بعظمه الحقّ وهيبته وخرق الحجب عنه، وهذه الحاله لا تحصل إلّالمن اطّلع على جلال الكبرياء، وذاق لذّه القُرب، ولذلك قال سبحانه: «إِنَّما يَخْشَى اَللّهَ مِنْ عِبادِهِ اَلْعُلَماءُ» ۳ . والخشيه خوف خاصّ، وقد يطلقون عليه الخوف أيضاً (۲). انتهى.

وسؤال الخشيه إمّا سؤال حقيقتها، أو سؤال مقدّماتها الباعثه عليها من الترقّى فى المعارف وإشراق الأنوار ورفع الموانع كالنهى عن حبّ الدنيا وحطامها، أو أثرها وغايتها المرتّبه عليها من العمل بمقتضاها، فعن الصادق عليه السلام فى قوله تعالى: «وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ» ۵ ، قال: «من علم أنّ اللّه يراه ويسمع ما يقول ويفعل، ويعلم ما يعمله من خيرٍ أو شرّ، فحجزه عن القبيح من الأعمال، فذلك الذى خاف مقام ربّه

۱- ۲) . نسبه الطريحى فى تفسير غريب القرآن، ص ۲۲ إلى جرير، وهو أبو حرزه جرير بن عطيّه بن الخطفى التميمى أحد فحول الشعراء الإسلاميين، له ديوان مطبوع.

۲- ۴) . قال به فى أوصاف الأشراف، على ما فى شرح اُصول الكافى لمولى صالح المازندرانى، ج ۱۰، ص ۳۸۰، و حكاه عن بعض مؤلفاته الشيخ البهائى فى أربعينه، ص ۳۰۸.

ونهى النفس عن الهوى» (۱).

وعنه علیه السلام فی خبرٍ آخر: «لا یکون العبد مؤمناً حتّی یکون خائفاً راجیاً، ولا یکون خائفاً راجیاً حتّی یکون عاملاً لما یخاف ویرجو» (۲).

أو سؤال المجموع، وفیه کمال الانقطاع من حیث بیان أنّ العبد فی عمله محتاج لمعونه ربّه، فلا یتیسّر له عمل بدون معونته؛ إذ لا یملک العبد نفعاً ولا ضرّاً، وإنّما الأسباب والتأییدات والتوفیقات وتهیئه الطاعات منه تعالی.

ولقد أشار صلی الله علیه و آله و سلم بإضافه الخشیه له تعالی من غیر توسّط نار أو عذاب إلی نحو ما ورد عن نفسه علیه السلام حیث قال: «ما عبدتُک خوفاً من نارک، ولا طمعاً فی جنّتک بل وجدتک أهلاً للعباده فعبدتُک» (۳)وهذه عباده الأحرار، والأُولی عباده العبید، والثانیه عباده التجّار والأُجراء (۴).

فإن قیل: ألیس قد رُوی فی الکافی أنّ علیّاً علیه السلام کتب کتاباً فی وقف وقفه فصّدره بقوله: «هذا ما وقفه علیّ بن أبی طالب لیولجنی الجنّه، ویخرجنی من النار؟» (۵)

قلنا: بلی، ولکن لعلّ التوفیق بینهما حمل اللام هنا علی معنی الغایه والثمره، دون العلّه الغائیّه؛ أعنی الأمر الباعث المحرِّک، وفرق بینهما عند المحقّقین.

أو نقول: إنّ جنّه الأولیاء قربهم، ونارهم بُعدهم عن عزّ الحضور دون الجسمانیّین.

واعلم أنّ خشیه اللّه تعالی والخوف منه وحده هی حدّ التوکّل والیقین؛ ففی الکافی عن الصادق علیه السلام: ما حدّ التوکّل؟ قال: «الیقین» ، قلت: فما حدّ الیقین؟ قال: «أن لا یخاف

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۷۰، باب الخوف والرجاء، ح ۱۰؛ [۱]وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۱۹، ح ۲۰۳۲۱. [۲]

۲- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۷۱، باب الخوف والرجاء، ح ۱۱؛ [۳]وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۱۷، ح ۲۰۳۱۵. [۴]

۳- ۳) . القواعد والفوائد [۵]للشهید الأوّل، ج ۱، ص ۷۶، الفائده الثانیه؛ نضد القواعد الفقهیّه، للمقداد السیوری، ص ۱۷۱، رقم۱؛ [۶]عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۴۰۴، ح ۶۳؛ [۷]بحارالأنوار، ج ۴۲، ص ۱۴، ح ۴. [۸]

۴- ۴) . نهج البلاغه، عبده، ج ۴، ص ۵۳، الحکم ۲۳۷؛ الکافی، ج ۲، ص ۸۴، باب النیّه، ح ۵؛ [۹] الأمالی للصدوق، ص ۹۱، المجلس العاشر، ح ۵؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۶۳، ج ۱۳۶. [۱۰]

۵- ۵) . الکافی، ج ۷، ص ۴۹، باب صدقات النبی صلی الله علیه و آله، ح ۶؛ [۱۱] التهذیب، ج ۹، ص ۱۴۶، ح ۶۰۸؛ وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۱۹۹، ح ۲۴۴۲۶.

مع اللّه شيئاً» (۱).

ثمّ إنّ الخوف منه تعالى لا ينافى رجاءه، بل ينبغى أن يكون العبد فى نهايه الأمر من كلّ منهما.

ففى الكافى بالإسناد عن المغيره عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: قلت له: ما كان فى وصيّه لقمان؟ قال: «كان فيها الأعاجيب، وكان أعجب ما كان فيها أن قال لابنه: خف اللّه تعالى خيفهً لو جئته ببرّ الثقلين لعذّبك، وارج اللّه رجاءً لو جئته بذنوب الثقلين لرحمك» .

ثمّ قال أبو عبداللّه عليه السلام: «كان أبى يقول: إنّه ليس من عبدٍ مؤمنٍ إلّاوفى قلبه نوران: نور خيفه، ونور رجاء، لو وزن هذا، لم يزد على هذا، ولو وزن هذا لم يزد على هذا» (۲).

وفيه بإسناده عن سنان بن ظريف قال: سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: «ينبغى للمؤمن أن يخاف اللّه خوفاً كأنّه مشرفٌ على النار، ويرجو رجاءً كأنّه من أهل الجنّه» . ثمّ قال: «إنّ اللّه تعالى عند ظنّ عبده إن خيراً فخيراً و إن شرّاً فشرّاً» (۳).

قال بعض أصحابنا قدس سرهم: إنّ الأحاديث الوارده فى سعه عفو اللّه تعالى سبحانه وجزيل رحمته ووفور مغفرته كثيره جدّاً، ولكن لابدّ لمن يرجوها ويتوقّعها من العمل الخالص المدلّ على حصولها، وترك الانهماك فى المعاصى المفوّت لها كمن ألقى البرّ فى أرض، وساق إليها الماء فى وقته، ونقّاها من الشوك والأحجار، وبذل جهده فى قلع النباتات الخبيثه المفسده للزرع، ثمّ جلس ينتظر كرم اللّه ولطفه سبحانه مؤمّلاً أن يحصل له وقتَ الحصاد مائه قفيز-مثلاً-فهذا-هو الرجاء الممدوح.

وأمّا من تغافل عن الزراعه، واختار الراحه طول السلف، وصرف أوقاته فى اللّه و واللعب، ثمّ يجلس ينتظر أن ينبت اللّه له زرعاً من دون سعيٍ وكدّ وتعب، وكان طامعاً أن يحصل له كما لصاحبه الذى صرف ليله ونهاره فى السعى والكدّ والتعب، فهذا

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص ۵۷، باب فضل اليقين، ح ۱؛ [۱]وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۲۰۲، ح ۲۰۲۷۹. [۲]

۲- ۲) . الكافى، ج ۲، ص ۶۷، باب الخوف والرجاء، ح ۱؛ [۳]وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۲۱۶، ح ۲۰۳۱۱. [۴]

۳- ۳) . الكافى، ج ۸، ص ۳۰۲، باب كراهه الوحده فى السفر، ح ۴۶۲؛ [۵]وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۲۳۰، ح ۲۰۳۵۲. [۶]

حمق وغرور لا- رجاء، فالدنيا مزرعه الآخره، والقلب: الأرض، والإيمان: البذر، والطاعات هى الماء الذى يسقى به الأرض، وتطهير القلب من المعاصى والأخلاق الذميمه بمنزله تنقيه الأرض من الشوك والأحجار والنباتات الخبيثه، ويوم القيامه هو وقت الحصاد، فاحذر أن يغرّك الشيطان، ويثبطك عن العمل، ويقنعك بمحض الرجاء والأمل.

وانظر إلى حال الأنبياء والأولياء واجتهادهم فى الطاعات، وصرفهم العمر فى العبادات ليلاً- ونهاراً، أما كانوا يرجون عفو اللّه ورحمته؟ بلى واللّه إنّهم كانوا أعلم بسعه رحمه اللّه، وأرجى لها منك ومن كلّ أحد، ولكن علموا أنّ رجاء اللّه والرحمه من دون العمل غرور محض وسفه بحت، فصرفوا فى العبادات أعمارهم، وقصروا على الطاعات ليلهم ونهارهم (۱).

وعن الصادق عليه السلام: «يا إسحاق، خف اللّه كأنّك تراه، وإن كنت لا- تراه فإنّه يراك، وإن كنت ترى أنّه لا- يراك فقد كفرت، وإن كنت تعلم أنّه يراك، ثمّ برزت له بالمعصيه، فقد جعلته من أهون الناظرين عليك» (۲).

واعلم أنّه يتحقّق جعله تعالى من أهون الناظرين إذا عصاه علانيهً وجهراً باطّلاع من لا يبالى بهم من خلقه، وأمّا إذا أخفى معصيته فقد جعله أهون الناظرين، فلهذا طلب صلى الله عليه و آله و سلم منه تعالى خشيه خفيّه وجاهراً بقوله:

(فى السِّرِّ والعَلانيهِ) ، فمَن خاف سرّاً فقط صار كفرعون، فقد نقل عنه أنّه مع ادّعائه الربوبيّه كان يسرّ الدعاء والمسأله (۳). ومَنْ خاف علانيهً فقط فهو المرائى الكذّاب المشرك.

۱- ۱) . قال به العلّامه المجلسى فى مرآه العقول، ج ۸، ۳۶، [۱] وبحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۳۵، والنراقى فى جامع السعادات، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۵. [۲]

۲- ۲) . الكافى، ج ۲، ص ۶۷، باب الخوف والرجاء، ح ۲؛ [۳]وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۲۲۰، ح ۲۰۳۲۴؛ [۴]بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۳۵۵، ح ۲. [۵]

۳- ۳) . انظر جامع البيان، ج ۹، ص ۳۴، ۱۱۶۲۲.

ویُحتمل أن یُراد بالسرّ عالم النفس، والعلانیه عالم الجوارح؛ أی فلا أعصیک بنفسی فی الاعتقادات الفاسده والأوهام الکاسده، ولا بجوارحی؛ فإنّ السمع والبصر والفؤاد کلّ ذلک کان عنه مسؤولاً.

قال الصادق علیه السلام: «التشهّد ثناء علی اللّه، فکن عبداً له فی السرّ، خاضعاً له فی الفعل، کما أنّک عبدٌ له بالقول، وصِلْ صدق لسانک بصفاء صدق سرّک؛ فإنّه خلقک عبداً، وأمرک أن تعبده بقلبک ولسانک وجوارحک، وأن تحقّق عبودیّتک له بربوبیّته لک، وتعلم أنّ نواصی الخلق بیده، فلیس لهم نَفَس ولا لحظه إلّابقدرته ومشیئته، وهم عاجزون عن إتیان شیء من مملکته إلّابإذنه وإرادته، قال تعالی: «وَ رَبُّکَ یَخْلُقُ ما یَشاءُ وَ یَخْتارُ ما کانَ لَهُمُ اَلْخِیَرَهُ سُبْحانَ اَللّهِ وَ تَعالی عَمّا یُشْرِکُونَ» ۱ » الخبر (۱).

واعلم أنّ الریاء الظاهر یکون فی العمل الظاهر الذی تراه العیون وتسمعه الآذان، ولکن لمّا کان هو الداء الدفین، فله فی العمل خفیهً مدخلٌ عظیم، وللشیطان فیه دخل یفوق الإعلان، فیوسوس إلیه أنّ الإظهار مظنّه الریاء فأخفت أعمالک فسواء قصد بإخفائه أنّه إذا اطّلع علیه المطّلع-وهو مسرّ-مدحه ونزّهه عن الریاء فیسرّه ذلک، أو لم یقصد بل أخفاه خوفَ الریاء، فهو هو الریاء.

ولعلّ ما ورد عن النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم واشتهر علی الألسنه: «الریاء شرک، وترکه کفر» (۲)یشیر إلی ذلک، فترک الریاء للریاء ریاء.

وفی الحدیث النبوی: «لا یکمل إیمان العبد حتّی یکون الناس عنده بمنزله الأباعر» (۳)والمراد أنّه لا یختلف حالاه خلوهً وجهراً، ولا یکون فی حال العباده ناظراً إلّا إلی اللّه وحده بحیث لا یری سواه، فقد ینتهی وسوسه اللعین بالمرء إلی أمره بترک العباده رأساً خوفاً من المطّلع، وحذراً من الریاء، فإنّه الریاء أیضاً.

۱- ۲) . مصباح الشریعه، ص ۹۳، [۱] فی التشهد؛ بحارالأنوار، ج ۸۲، ص ۲۸۴، ح ۱۱. [۲]

۲- ۳) . انظر کشف الغطاء (طبع قدیم) ، ج ۱، ص ۶۷.

۳- ۴) . رسائل الشهید الثانی (طبع قدیم) ، ص ۱۴۶؛ التحفه السنیّه للسیّد عبداللّه الجزائری، ص ۷۸. [۳]

وللرياء أقسام دقيقه وجليّه نبّه عليها شيخنا الشهيد الثانى-طاب ثراه-فى التنبيهات العليّه على وظائف العبادات القلبيّه، (۱)وما ذكرناه-من نظر العابد حال عبادته ربّه وحده بحيث يعدّ الناظرين بهائمَ لا يشعرون-هو القالع لشجرته والمجتثّ لأصله هذا.

ويسمّى الجمع فى الجمله بين المتقابلين فى الجمله-سواء كان التقابل تقابل التضادّ، أو تقابل السلب والإيجاب، أو تقابل العدم والملكه، أو تقابل التضايف-فى فنّ البديع المطابقه والطباق والتضادّ والتطبيق والتكافؤ، وما فى هذه الجمله-من الجمع بين السرّ والعلانيه-منه، وكذا ما بعدها من الغضب والرّضا، والفقر والغنى وغيرها. ويعزّى إلى السكّاكى شرط التضادّ فى التقابل، (۲)وما نحن فيه منه أيضاً.

(وكَلِمَهَ الحَقِّ) . حكى الفرّاء فى جوهر الكلمه ثلاث لغات: فتح الفاء مع إسكان العين، وكسرها وكسر الفاء، وإسكان العين على حدّ كبد وورق، (۳)وكثيراً ما تطلق لغه على الجمله المفيده ككلمه الشهاده لا إله إلّااللّه بل على الجمل المفيده. قال تعالى: «كَلّا إِنَّها كَلِمَهٌ هُوَ قائِلُها» ، (۴)أشار إلى قوله تعالى: «رَبِّ اِرْجِعُونِ* لَعَلِّى أَعْمَلُ صالِحاً فِيما تَرَكْتُ» ۵ .

وفى الحديث النبوى: «أصدق كلمه قالها شاعر كلمه لبيد (شعر) : ألا كلّ شىءٍ ما خلا اللّه باطل وكلّ نعيمٍ لا محالهَ زائلُ (۵)

قال الجوهرى: والكلمه أيضاً القصيده بطولها (۶). والمراد بها هنا الكلام أعمّ من الواحد والكثير؛ والإضافه للحقّ من إضافه الموصوف لصفته على حدّ خاتم حديد. ويحتمل تقدير «فى» على أن تكون الكلمه مصدراً، أى التكلّم.

قال الجوهرى: يُقال: تكلّمتُ كِلْمَهً وبِكِلْمَه (۷).

۱- ۱) . انظر التنبيهات العليّه، ص ۱۴۵-۱۵۰. [۱]

۲- ۲) . انظر مختصر المعانى، ص ۲۶۷.

۳- ۳) . حكاه عنه الجوهرى فى الصحاح، ج ۵، ص ۲۰۲۳، ([۲]كلم) .

۴- ۴) . المؤمنون (۲۳) :۱۰۰. [۳]

۵- ۶) . انظر مسند أحمد، ج ۲، ص ۳۹۳؛ [۴] كنزالعمّال، ج ۳، ص ۵۷۷، ح ۷۹۷۸؛ تفسير القرطبى، ج ۸، ص ۳۳۶؛ [۵]بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۲۹۵، ح ۴۰. [۶]

۶- ۷) . الصحاح، ج ۵، ص ۲۰۲۳ ([۷]ك. م) .

۷- ۸) . الصحاح، ج ۵، ص ۲۰۲۳ (ك. م) .

والحقّ خلاف الباطل، وهل يتساوى مع الصدق، أو يكون أعمّ منه؟ يحتمل عندى الثانى نظراً إلى أنّ الكذب المستثنى جوازه من قضيّه تحريمه حقّ، والتقيّه حقّ.

وتطلق الكلمه فى عرف الأخبار-شفعاً للقرآن المجيد-على النبىّ والإمام، فعيسى كلمه اللّه ألقاها إلى مريم، وتلقّى آدم من ربّه كلمات سأله بمحمّدٍ وعلىّ وفاطمه والحسن والحسين، (۱)وابتلى إبراهيم ربّه بكلمات هى التى تلقّاها آدم، وجعلها كلمه باقيه فى عقبه؛ جعل الإمامه فى عقب الحسين عليه السلام، إلى غير ذلك.

وفى كتابنا المسمّى ب «تأويل التنزيل» كثير من ذلك، وقد بسطنا فيه الكلام على توجيه هذا الإطلاق فى تأويل قوله تعالى: «وَ لِلّهِ اَلْأَسْماءُ اَلْحُسْنى فَادْعُوهُ بِها» ۲ ، حتّى أنّا وفّقنا بينه وبين عرف النحاه فى تعريف الكلمه وأقسامها الثلاثه توجيه الكلمه بالإمام [. . .] الاسم به والفعليّه [. . .] والحرف لما عرّفه النحويّون، فليطلب ثَمَّ.

واعلم أنّ سؤال كلمه الحقّ على ظاهرها ظاهر لتجدّدها، وأمّا على هذا التأويل فلعلّ المراد الثبات عليها كما فى سؤال الخشيه مع تحقّقها وإن كان فيها يحتمل الترقّى، وعلى الثبات حمل طلب الهدايه فى «اِهْدِنَا اَلصِّراطَ اَلْمُسْتَقِيمَ» لمن كان واصلاً لها، ومغموراً فيها بخلافها فى «إِنَّكَ لا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ» ۳ فإنّها الموصله، وفى «وَ هَدَيْناهُ اَلنَّجْدَيْنِ» ۴ ، وفى «فَاسْتَحَبُّوا اَلْعَمى عَلَى اَلْهُدى» ۵ فإنّها الإرشاد وإراءه الطريق؛ إذ لا امتنان فى إيصال طريق الشرّ وطلب التثبيت من حيث إنّ الممكن كما يحتاج للواجب فى الوجود يحتاج له فى البقاء.

[(فى الغَضَبِ والرِّضا)] ولعلّ حينئذٍ المراد بسؤال الإمامه فى الغَضَبِ والرضا سؤال العمل بمقتضاها. وأمّا على الظاهر من الكلمه فبيّن وفى الفقيه: مرّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم بقوم يتناولون حجراً، فقال: «ما هذا؟ وما يدعوكم إليه؟»

قالوا: نعرف أشدّنا وأقوانا.

۱- ۱) . تفسير العياشى، ج ۱ص ۵۷، ح ۸۸؛ [۱] بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۲۰۱، ح ۱۴.

قال: «أفلا أدلّكم على أشدّكم وأقواكم؟»

قالوا: بلى يارسول اللّه.

قال: «أشدّكم وأقواكم الذى إذا رضى لم يدخله رضاه فى إثم ولا باطل، وإذا سخط لم يخرجه سخطه من قول الحقّ، وإذا ملك لم يتعاط ما ليس له» (۱).

والمراد بالغضب-الذى جعله صلى الله عليه و آله و سلم إحدى حاليه-الغضب للّه، وأمّا الغضب الذى ورد فيه عنهم عليهم السلام ذمّه ومقت صاحبه، واستأثر عنهم الحثّ على كظمه وعدم العمل بمقتضاه، فإنّه صلى الله عليه و آله و سلم منزّهٌ عنه، ومقدّس طبعه السليم منه.

فعن الصادق عليه السلام: «إنّه ممحقه لقلب الحكيم» (۲).

وقال: «مَن لم يملك غضبه لم يملك عقله» (۳).

وقال صلى الله عليه و آله و سلم: «من كفَّ نفسه عن أعراض الناس أقال اللّه نفسه يوم القيامه، ومَنْ كفَّ غضبه عن الناس كفَّ اللّه عنه عذاب يوم القيامه» (۴).

وعن أبى جعفر عليه السلام قال: «إنّ هذا الغضب جمره من الشيطان يوقد فى قلب ابن آدم، وإنّ أحدكم إذا غضب احمرّت عيناه، وانتفخت أوداجه، ودخل الشيطان فيه، فإذا خاف أحدكم ذلك فليلزم الأرض، فإنّ رجز الشيطان يذهب عنه عند ذلك» (۵).

وعنه عليه السلام وقد ذُكر الغضب عنده فقال: «إنّ الرجل ليغضب فما يرضى أبداً حتّى يدخل النار، فأيّما رجل غضب على قوم وهو قائم فليجلس من فوره ذلك، فإنّه سيذهب رجز الشيطان، وأيّما رجل غضب على ذى رحم فليمسّه، فإنّ الرحم إذا مُسّت سكنت» (۶).

۱- ۱) الفقيه، ج ۴، ص ۲۹۱، ح ۸۷۸؛ وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۳۶۱، ح ۲۰۷۴۴. [۱]

۲- ۲) . الكافى، ج ۲، ص ۳۰۵، باب الغضب، ح ۱۳؛ [۲]وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۳۶۰، ح ۲۰۷۴۱. [۳]

۳- ۳) . الكافى، ج ۲، ص ۳۰۵، باب الغضب، ح ۱۳؛ [۴]وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۳۶۰، ح ۲۰۷۴۱. [۵]

۴- ۴) . الكافى، ج ۲، ص ۳۰۵، باب الغضب، ح ۱۴؛ [۶]وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۳۵۹، ح ۲۰۷۳۶. [۷]

۵- ۵) . الكافى، ج ۲، ص ۳۰۴، باب الغضب، ح ۱۲؛ [۸]وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۳۶۱، ح ۲۰۷۴۲. [۹]

۶- ۶) . الكافى، ج ۲، ص ۳۰۲، باب الغضب، ح ۲؛ [۱۰]الأمالى للصدوق، ص ۴۲۰، ح ۵۵۸، المجلس ۵۴؛ [۱۱]وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۳۵۷، ح ۲۰۷۳۴. [۱۲]

وعن الصادق علیه السلام: «الغضب مفتاح کلّ شرّ» (۱).

وقد ذکر هذه الأخبار ونظائرها فی الکافی.

وبالجمله، فحقیقه هذا الغضب وملکته لا تکون حالاً لمن عصمه اللّه، اللّهم إلّاأن یُراد-حالَ المشارفه وما من شأنها أن تحصل فی مقابله عارضٍ من الغیر طلبُ صلی الله علیه و آله و سلم التحلّی بحلیه الکفّ عنه مقاماً فمقاماً، «وَ إِذا خاطَبَهُمُ اَلْجاهِلُونَ قالُوا سَلاماً» ۲ .

وبعد أن سأل صلی الله علیه و آله و سلم الخشیه-وهو مُقامه مع الحقّ تعالی-وکلمهَ الحقّ-وهو مقامه مع الخلق-سأل مقامه مع نفسه، فقال:

(وَالقَصْد) أی العدل بین الإسراف والتقتیر (فی الفَقْرِ والغِنی) ، فلا أُقتِّر إذا افتقرت، إذ فیه قنوط من رحمه اللّه، وظنّ بنفاد خزائنه، أو إساءه الظنّ به.

وعن أبی جعفر علیه السلام قال: «وجدنا فی کتاب علیّ أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم قال وهو علی منبره: والذی لا إله إلّاهو ما اُعطی مؤمن قطّ خیر الدنیا والآخره إلّابحسن ظنّه باللّه ورجائه له، وحسن خلقه والکفّ عن اغتیاب المؤمنین، واللّه الذی لا إله إلّاهو لا یعذّب اللّه مؤمناً بعد التوبه والاستغفار إلّابسوء ظنّه باللّه وتقصیره من رجائه وسوء خلقه واغتیابه للمؤمنین، والذی لا إله إلّاهو لا یحسن ظنّ عبد مؤمن باللّه إلّاکان اللّه عند ظنّ عبده المؤمن؛ لأنّ اللّه الکریم بیده الخیر یستحیی أن یکون عبده المؤمن قد أحسن به الظنّ، ثمّ یخلف ظنّه ورجاءه، فأحسنوا باللّه الظنّ، وارغبوا إلیه» (۲).

وعن الصادق علیه السلام قال: «أحسنوا الظنّ باللّه؛ فإنّ اللّه تعالی یقول: أنا عند ظنّ عبدی المؤمن، إن خیراً فخیر، وإن شرّاً فشرّ» (۳). ولا اُسرف (۴)إذا استغنیت؛ إذ هو سفه وتضییع لما جعله اللّه فی ید عبده یستعین به علی حوائجه وضروریّاته، ویبسطه فی محلّه،

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۳۰۲، باب الغضب، ح ۳؛ [۱] الخصال، ص ۷، ح ۲۲؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۷۶، ح ۳؛ وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۵۸، ح ۲۰۷۳۳. [۲]

۲- ۳) . الکافی، ج ۲، ص ۷۱، باب حسن الظنّ باللّه، ح ۲؛ [۳]وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۲۹، ح ۲۰۳۵۰. [۴]

۳- ۴) . الکافی، ج ۲، ص ۷۲، باب الاعتراف بالتقصیر، ح ۳؛ [۵]وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۲۹، ح ۲۰۳۴۸. [۶]

۴- ۵) . عطف علی قوله: «فلا أُقتّر إذا افتقرت» .

وقد قال تعالى: «وَ لا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَ لا تَبْسُطْها كُلَّ اَلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً» ۱ .

ومن الإسراف أكل التمر ورمى النوى، وشرب الماء وصبّ ما بقى فى الكوز على الأرض، إلى غير ذلك.

وكما يصحّ نسبه التقتير للفقر، والإسراف للغنى، كذلك يصحّ نسبه الحالين لكلّ من الحالين؛ أى فلا اُقتّر ولا اُسرف فى حال الفقر، وكذلك فى حال الغنى، بل أجعلنى كائناً على حاقّ الوسط ومتن الاعتدال من الأمر فى كلّ منهما.

وهذان الفقر والغنى كما يصحّ أن يكونا ماليّين ويكون تحقّق الفقر بالنسبه له صلى الله عليه و آله و سلم إنّما يكون بحسب الصوره دون المعنى؛ فإنّ بيده خزائن السماوات والأرض وما هو كذلك ليس بفقير حقيقه، كذلك يصحّ أن يُراد بهما الفقر والغنى بحسب الذات والمعرفه؛ فإنّه فقير ذاتى لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرّاً، ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً، غنىّ بربّه وبمعارف أسراره وبما ملّكه وفوّض إليه فى مثل قوله: «فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ» ۲ ، «وَ ما آتاكُمُ اَلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» ۳ .

وفقره إلى اللّه هو الذى افتخر به فقال: «الفقر فخرى وبه أفتخر» (۱).

ومعنى التقتير حينئذٍ فى الفقر هو التفريط فى جعله نفسه-مثلاً-كآله الحدّاد بحيث لاينسب لها فعلاً على حدّ الأشعرى الذى هو من الشعور برىء، والإسرافُ فيه القول بالتفويض الذى اعتزل به عن الحقّ المعتزلى، وكلّ منهما قد عميت إحدى عينيه؛ فالمعتزلى اليمنى، والأشعرى اليُسرى، والقصد هو أنّه لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين.

والتقتير فى الغنى كما يصحّ أن يُراد به حبس المعارف والأسرار عن متحمّليها،

۱- ۴) . عدّه الداعى، ص ۱۱۲، فى مدح الفقر وفضيله؛ عوالى اللئالى، ج ۱، ص ۳۹، ح ۳۸؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۶۹، ص ۳۰. [۲]

كذلك يجوز أن يُراد به عدم القول بعموم المقدره الإلهيّه التى هى غناه كما قاله بعض القاصرين، فإنّ منهم من قال بعدم قدرته تعالى على مقدور العبد عينه أو مثله، إلى غير ذلك من الأقوال، وكذلك منهم من نفى علمه عن الجزئيّات مثلاً.

والإسراف فيه إسداء الأسرار إلى غير أهلها، وإذاعتها عند غير متحمِّليها، وقد قالوا صلوات اللّه عليهم: «اُمِرنا أن نكلِّم الناس على قدر عقولهم» (۱).

وقال زين العابدين عليه السلام: «إنّى لأكتم من علمى جوهره» (۲). إلخ، وهى مشهوره.

وما أسدوه لسلمان لم يبدوه لأبى ذرّ؛ إذ لو علم أبو ذرّ ما فى قلب سلمان لقتله أو لكفّره، (۳)إلى غير ذلك.

وفى مقابله التقتير على المعنى الثانى لا أقول بعموم قدرته تعالى حتّى على إيجاد مثله، أو على إعدام نفسه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

وبالجمله، على المحال الذاتى الذى لا يشمّ رائحه الإمكان وذلك لقصور فى القابل دون الفاعل؛ ومثل ذلك يُقال: أىّ شىءٍ لا يعلمه اللّه؟ فيُقال: لا يعلم له شريكاً، إلى غير ذلك.

بقى شىء، وهو أن يُقال: قد ورد عنه صلى الله عليه و آله و سلم: «الفقر سواد الوجه فى الدارين» (۴)و «لو مثّل لى الفقر لقتلته» ، فما معنى ذلك؟ وما التوفيق بينه وبين «الفقر فخرى» كما مرّ؟

فأقول: لعلّ المراد بهذا الفقر المذموم الفقر فى الدين وهو عين الكفر، وترى الذين كفروا وجوههم مسودّه. فأمّا فى هذه الدار فوجوه قلوبهم، وفى الآخره يظهر الباطن

۱- ۱) . الكافى، ج ۱، ص ۲۳، كتاب العقل والجهل، ح ۱۵؛ و [۱]ج ۸، ص ۲۶۸، ح ۳۹۴؛ المحاسن، ص ۱۹۵، ح ۱۷؛ [۲] الأمالى للصدوق، ص ۴۱۸، المجلس ۶۵، ح ۶.

۲- ۲) . التحفه السنيّه، ص ۸، وقال الماحوزى فى أربعينه، ص ۳۴۵: ممّا ينسب إلى مولانا زين العابدين عليه السلام هذه الأبيات: إنّى لأكتم من علمى جواهره كيلا يرى الحق ذو جهل وانظر أيضاً ينابيع المودّه، ج ۳، ص ۱۳۵. [۳]

۳- ۳) . بصائر الدرجات، ص ۴۵، الباب ۱۱؛ [۴]الكافى، ج ۱، ص ۴۰۱، باب فيما جاء أن حديثهم صعب مستصعب، ج ۲؛ [۵]بحارالأنوار، ج ۲، ص ۱۹۰، ح ۲۵. [۶]

۴- ۴) . عوالى اللئالى، ج ۱، ص ۴۱، ح ۴۱؛ [۷]بحارالأنوار، ج ۶۹، ص ۳۰. [۸]

ویبطن الظاهر؛ إذ هی مظهر حواقّ الاُمور، فالفقر سواد الوجه فی الدارین، ولو صوّر الفقر فی هذا العالم لصحّ قتله کما یصحّ قتل من اتّصف به.

وأمّا حمل الفقر علی الفقر المالی-بناءً علی ما جاء فی مدح الغنی کما ورد: «نِعْمَ المعین علی تقوی اللّه الغنی» (۱)وأمثال ذلک- فمعارض بذمّه ومدح الفقر؛ ففی الکافی بالإسناد عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «فی مناجاه موسی: یا موسی إذا رأیت الفقر مقبلاً فقل: مرحباً بشعار الصالحین، وإذا رأیت الغنی مقبلاً فقل: ذنب عجّلت عقوبته» (۲).

وعنه علیه السلام: «المصائب مِنح اللّه، والفقر مخزونٌ عند اللّه» (۳).

وعنه علیه السلام: «إنّ فقراء المؤمنین یتقلّبون فی ریاض الجنّه قبل أغنیائهم بأربعین خریفاً» .

قال: «سأضرب لک مَثَل ذلک، إنّما مَثَل ذلک مثل سفینتین مُرَّ بهما علی عاشر فنظر فی إحداهما فلم یر فیها شیئاً فقال اسربوها، ونظر فی الاُخری فإذا هی موفره فقال: احبسوها» (۴). ومثل ذلک فی باب فضل الفقر کثیر (۵).

والخریف زمان من السنه معروف، والمراد أربعون سنه. وفی بعض الأخبار «إنّ الخریف ألف عام، والعام ألف سنه» (۶).

وفی باب ابتلاء المؤمن بالفقر عن الصادق علیه السلام: «کلّما ازداد العبد إیماناً ازداد ضیقاً فی معیشته» (۷).

۱- ۱) . الکافی، ج ۵، ص ۷۱، باب الاستغاثه بالدنیا علی الآخره، ح ۱؛ [۱] الفقیه، ج ۳، ص ۱۵۶، ح ۳۵۷۰؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰، ح ۲۱۸۹۷. [۲]

۲- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۲۶۳، باب فضل فقراء المسلمین، ح ۱۲؛ [۳]الأمالی للصدوق، ص ۷۶۵، ح ۱۰۲۸، المجلس ۹۵؛ [۴]عدّه الداعی، ص ۱۰۶ [۵] فی مذمّه المتوغّلین؛ بحارالأنوار، ج ۶۹، ص ۱۵، ح ۱۴. [۶]

۳- ۳) . الکافی، ج ۲، ص ۲۶۰، باب فضل فقراء المسلمین، ح ۲؛ [۷]بحارالأنوار، ج ۶۹، ص ۸، ح ۵. [۸]

۴- ۴) . الکافی، ج ۲، ص ۲۶۰، باب فضل فقراء المسلمین، ح ۱؛ [۹]بحارالأنوار، ج ۶۹، ص ۶، ح ۴. [۱۰]

۵- ۵) . انظر الکافی، ج ۲، ص ۲۶۰، باب فضل فقراء المسلمین. [۱۱]

۶- ۶) . جامع السعادات، ج ۲، ص ۶۵. [۱۲]

۷- ۷) . الکافی، ج ۲، ص ۲۶۱، باب فضل فقراء المسلمین، ح ۴؛ [۱۳]مشکاه الأنوار، ص ۲۲۶؛ [۱۴]بحارالأنوار، ج ۶۹، ص ۹، ح ۷. [۱۵]

ویکفیک فی ذمّ الغنی المالی قوله تعالی: «لَوْ لا أَنْ یَکونَ اَلنّاسُ أُمَّةً واحِدَةً لَجَعَلْنا لِمَنْ یَکْفُرُ بِالرَّحْمنِ لِبُیُوتِهِمْ سُـقُفاً مِنْ فِضَّهٍ» ۱ الآیه.

وفی الحدیث عن سید الزاهدین زین العابدین علیه السلام «عنی بذلک اُمّه محمّد أن یکونوا علی دین واحد کفّاراً کلّهم، ولو فعل اللّه ذلک بأُمّه محمّد لحزن المؤمنون ولم یناکحوهم ولم یوارثوهم» (۱).

ولنا هنا تعلیق سؤال أجبنا عنه علّقناه علی نسخه الوافی وخلاصته: أنّ الآیه قاضیه بترتّب کفر جمیع الاُمّه علی الجعل المخصوص، وحینئذٍ لا یبقی مؤمنون، فما معنی حزن المؤمنین لو فعل اللّه ذلک؟

والجواب: أنّ المراد اجتماع عامّه الاُمّه علی الکفر لکون إیمانهم معاراً مستودعاً، فعبّر عن الغالب بالناس، وعن اجتماعهم باجتماع الاُمّه کلّها، والباقون-وهم النفر القلیل-هم الذین یحزنون وهؤلاء ذوو الإیمان المستقرّ لا یزول؛ إذ إیمانهم ذاتی وما بالذات لا یزول، وقد أحبّهم اللّه تعالی، وإذا أحبّ اللّه عبداً لم یبغضه أبداً، وإذا أبغض اللّه عبداً لم یحبّه أبداً؛ کذا استأثر عنهم علیهم السلام، (۲)ولو لم یبق إلّاالمعصومون تخصّصت القضیّه بهم، فکلّ عامّ مخصوص حتّی «کلّ عامّ مخصوص» . ولأصحابنا قدّس اللّه أسرارهم بحث شریف نصّوا فیه علی أنّ الإیمان لا یعقبه الکفر (۳).

فأمّا قوله تعالی: «آمَنُوا ثُمَّ کَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ کَفَرُوا ثُمَّ اِزْدادُوا کُفْراً» ۵ فهؤلاء المستودعون، بل القائلون بألسنتهم ما لیس فی قلوبهم، ففی الحدیث [ما] ذکرناه فی کتابنا المسمّی ب «تأویل التنزیل» : «نزلت فی فلان وفلان، آمنوا بالنبیّ فی أوّل

---

۱ - ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۲۶۵، باب فضل فقراء المسلمین، ح ۲۳؛ [۱]علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۸۹، الباب ۳۸۵، ح ۳۳؛ [۲]بحارالأنوار، ج ۶۹، ص ۲۸، ح ۲۵. [۳]

۲- ۳) . المحاسن، ج ۱، ص ۲۷۹، ح ۴۰۵؛ [۴]الکافی، ج ۱، ص ۱۵۲، باب السعاده و الشقاء، ح ۱؛ [۵] التوحید، ص ۳۵۷، ح ۵؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۷، ح ۱۱. [۶]

۳- ۴) . انظر شرح اُصول الکافی لمولی صالح المازندرانی، ج ۱۰، ص ۱۳۵ فمابعد.

الأمر، ثمّ كفروا حين عرضت عليهم الولايه، فقال النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم: مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه، ثمّ آمنوا بالبيعه لأمير المؤمنين، ثمّ كفروا حين مضى رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم، ثمّ ازدادوا كفراً بأخذهم من بايعه بالبيعه، فهؤلاء لم يبق لهم من الإيمان شيء» (۱).

وممّا يرشد إلى ما ذكرنا-من أنّ الإيمان المستقرّ لا تحرّكه العواصف، ولا تقصفه القواصف-ما روى عن الصادق عليه السلام قال: «إنّ اللّه تعالى جبل النبيّين على نبوّتهم فلايرتدّون أبداً، وجبل الأوصياء على وصاياهم فلا يرتدّون أبداً، وجبل بعض المؤمنين على الإيمان فلا يرتدّون أبداً، ومنهم مَن اُعير الإيمانَ عاريه، فإذا هو دعا وألحّ فى الدعاء مات على الإيمان» . رواه فى الكافى (۲).

وفيه عن أبى الحسن عليه السلام: «إنّ اللّه خلق النبيّين على النبوّه، فلا يكونون إلّاأنبياء، وخلق المؤمنين على الإيمان، فلا يكونون إلّا المؤمنين، وأعار قوماً إيماناً، فإن شاء تمّمه لهم، وإن شاء سلبهم إيّاه» .

قال: «وفيهم جرت فمستقرٌّ ومستودع» .

وقال: «إنّ فلاناً كان مستودعاً إيمانه، فلمّا كذب علينا سلبه إيمانه ذلك» (۳).

قال صاحب الوافى قدس سره: اُريد بفلان أبو الخطّاب محمّد بن مقلاص الغالى (۴). انتهى.

فحينئذٍ يكون ذلك الجعل المخصوص سبباً لشيئين: ارتدادِ الأكثر، وحزن القليل.

وبالجمله، لو فعل اللّه ذلك بمن يكفر بالرحمان، ارتدّت الاُمّه العامّه، ولو فعل ذلك بالاُمّه، حزن المؤمنون؛ هذا.

وليحمل حديث مدح الغنى على الكفاف والاستغناء، وهو اليأس ممّا فى أيدى الناس، فعن أبى جعفر عليه السلام قال: «أتى رجل رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم فقال: علِّمنى يارسول اللّه

۱- ۱) . تفسير العياشى، ج ۱، ص ۲۸۱، ح ۲۸۹؛ [۱]الصافى، ج ۱، ص ۴۷۳، [۲] فى تفسير ذيل الآيه ۱۳۷ من سوره النساء؛ [۳]بحارالأنوار، ج ۳۰، ص ۲۲۰، ح ۸۳. [۴]

۲- ۲) . الكافى، ج ۲، ص ۴۱۸، باب المعارين، ح ۵؛ [۵]بحارالأنوار، ج ۶۶، ص ۲۲۰، ح ۴. [۶]

۳- ۳) . الكافى، ج ۲، ص ۴۱۸، باب المعارين، ح ۴؛ [۷]بحارالأنوار، ج ۶۶، ص ۲۲۶، ح ۱۸. [۸]

۴- ۴) . الوافى، ج ۴، ص ۲۴۱، ذيل حديث ۱۸۷۹. [۹]

شیئاً. فقال: علیک بالیأس بما فی أیدی الناس؛ فإنّه الغنی الحاضر. قال: زدنی یارسول اللّه. قال: إیّاک والطمع؛ فإنّه الفقر الحاضر» ، الحدیث (۱).

ومثله کثیر.

وعن الصادق علیه السلام قال: «شرف المؤمن قیام اللیل، وعزّه استغناؤه عن الناس» (۲).

والأخبار الوارده فی مدح القناعه والأمر بطلب الکفاف فقط دون الزیاده (۳)ممّا تؤیّد المطلوب.

والحاصل أنّ الفقر المالی إن جامعه فقر الدین، فذاک خسران الدنیا والآخره، وهو الخسران المبین، وإن جامعه الفقر الذاتی، فذلک هو الذی ورد أنّ اللّه سبحانه یعتذر إلیه اعتذار الأخ لأخیه، فعن الصادق علیه السلام یقول: «وعزّتی وجلالی ما أحوجتک فی الدنیا من هوان بک علیَّ، فارفع هذا السجف، فانظر إلی ما عوّضتک من الدنیا. قال: فیرفع فیقول: ما ضرّنی ما منعتنی مع ما عوّضتنی (۴). ومثله غیره (۵).

فقد عرفت أنّ الفقر المالی تابع فی إحدی الصفتین لأحد الوصفین، وإلّا فالمال من حیث هو لو کان یسوی شیئاً، لما سقی اللّه من الدنیا کافراً شربه ماء.

بقی لمعنی ذمّ الفقر-المسؤول عنه فی نفی شیء-شیء آخر، وهو أن یجعل سواد الوجه کنایه عن التهافت والبطلان الذاتی، فیرجع الفقر الذاتی الذی ذکرناه فی إلی «الفقر فخری» (۶)وعرّف السواد بأنّه الجامع للبصر، ویناسبه ظلمه العدم الذی هو باطن الممکن، وهو قابض لبصر المعرفه بحیث إنّه لا یراها شیئاً، ومن عرف نفسه کذلک

۱- ۱) . المحاسن، ج ۱، ص ۱۶، ح ۴۶؛ [۱] الفقیه، ج ۴، ص ۲۹۴، ح ۸۹۰؛ وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۸۲، ح ۲۰۵۲۲. [۲]

۲- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۱۴۸، باب الاستغناء عن الناس، ح ۱؛ [۳] وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۳۱۳، ح ۱۲۴۶۹؛ بحارالأنوار، ج ۷۲، ص ۱۰۸، ح ۱۱. [۴]

۳- ۳) . انظر الکافی، ج ۲، ص ۱۳۷، باب القناعه.

۴- ۴) . الکافی، ج ۲، ص ۲۶۴، باب فضل فقراء المسلمین، ح ۱۸؛ [۵]بحارالأنوار، ج ۶۹، ص ۲۵، ح ۲۰. [۶]

۵- ۵) . انظر الکافی، ج ۲، ص ۲۶۴، باب فضل فقراء المسلمین. [۷]

۶- ۶) . عدّه الداعی، ص ۱۲۳؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۳۹، ح ۳۸؛ [۸]بحارالأنوار، ج ۶۹، ص ۳۰؛ [۹]تفسیر ابن عربی، ج ۲، ص ۴۱۲؛ [۱۰]تفسیر الآلوسی، ج ۱۰، ص ۱۲۱. [۱۱]

فهو ينظر فی سواد، وحاله الذاتی لا تنافی فیه داره الدنیا لداره القصوی، فالوجه الأسود هو وجهه فی نفسه، لا وجهه المقابل به موجده ومقیمه، فإنّه بذلک الوجه یکون موجوداً بل واجباً، فالممکن ذو جهتین: جهه ظلمه، وجهه نور.

وقوله علیه السلام: «لو مثّل لی الفقر لقتلته» لعلّه إشاره إلی إفناء الفناء لإراده البقاء، ف «لو» إمّا أنّها قد سلبت عن الامتناع وتمحّضت للشرط، أو أنّها للتمنّی أو الامتناع علی حاله، والمراد امتناع الصوره المجسّمه، وإن کان المعنویّه قد تمثّلت وقتلها فإنّه سلطان الفانین والمفنین للفناء.

وبما ذکرنا تتلاءم الأخبار، ولکن ما ذکرناه-من حمل الفقر علی الفقر فی الدین- معروف فی أعراص الأخبار؛ ففی الکافی، قال أبو عبداللّه علیه السلام فی وصیّه أمیر المؤمنین علیه السلام أصحابه: «اعلموا أنّ القرآن هدی اللیل والنهار، ونور اللیل المظلم علی ما کان من جهد وفاقه، فإذا حضرت بلیّه فاجعلوا أموالکم دون أنفسکم، وإذا نزلت نازله فاجعلوا أنفسکم دون دینکم، واعلموا أنّ الهالک من هلک دینه والحریب من حُرِب دینَه، ألا وإنّه لا فقر بعد الجنّه، ألا وإنّه لا غنی بعد النار، لا یفکّ أسیرها ولا یبرأ ضریرها» (۱).

وعنه علیه السلام قال: «الفقر الموت الأحمر» ، فقیل له: الفقر من الدینار والدرهم؟ فقال: لا، الفقر من الدِّین» (۲).

وعنه علیه السلام وقد سأل عن رجل: «کیف دینه؟» فقیل له: کما تحبّ، فقال: «هو واللّه الغنی» (۳).

ومثل هذه الأخبار کثیر، وإطلاق الغنی علی الدِّین شائع؛ (۴)هذا.

ولنرجع إلی ظاهر لفظ الدعاء فنقول: قد ورد حدّ القصد فی الغنی والفقر وفضله

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۲۱۵، باب سلامه الدین، ح ۲؛ [۱]وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۹۲، ح ۲۱۳۲۰. [۲]

۲- ۲) . تحف العقول، ص ۸؛ بحارالأنوار، ج ۷۴، ص ۶۳، ح ۴. [۳]

۳- ۳) . المحاسن، ج ۱، ص ۲۱۷، ح ۱۱۳؛ [۴]الکافی، ج ۲، ص ۲۱۶، باب سلامه الدین، ح ۴؛ [۵]بحارالأنوار، ج ۶۵، ص ۲۱۴، ح ۴. [۶]

۴- ۴) . تحف العقول، ص ۲۷۸.

فی أخبار نحبّ أن نورد منها شطراً؛ فعن الصادق علیه السلام وقد قال له بعض أصحابه: إنّا نکون فی طریق مکّه، فنرید الإحرام، فنطلی ولا یکون معنا نخاله نتدلّک بها من النوره، فنتدلّک بالدقیق وقد دخلنی من ذلک ما اللّه أعلم به؟

فقال: «أمحافه الإسراف؟»

قال: نعم، قال: «لیس فیما أصلح البدن إسراف؛ إنّی ربّما أمرت بالنقیّ، فیلتّ بالزیت، فأتدلّک به، إنّما الإسراف فیما أفسد المال، وأضرّ بالبدن» .

قلت: فما الإقتار؟

قال: «أکل الخبز والملح وأنت تقدر علی غیره» .

قلت: فما القصد؟

قال: «الخبز واللحم واللبن والسمن، مرّه هذا، ومرّه هذا» رواه فی الکافی (۱).

وفیه بإسناده عن عبد الملک الأحول قال: تلا أبو عبداللّه هذه الآیه «وَ اَلَّذِینَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ یُسْرِفُوا وَ لَمْ یَقْتُرُوا وَ کانَ بَیْنَ ذلِکَ قَواماً» ۲ ، قال: فأخذ قبضه من حصیً وقبضها بیده فقال: «هذا الإقتار الذی ذکر اللّه فی کتابه» ثمّ أخذ قبضه اُخری، فأرخی کفّه، ثمّ قال: «هذا الإسراف» ثمّ أخذ قبضه اُخری فأرخی بعضها وأمسک بعضها، فقال: «هذا القوام» (۲).

وفی روایه اُخری فی تفسیر القوام: بسط کفّه وفرّق أصابعه وحناها شیئاً، (۳)وفسّر البسط کلّ البسط ببسط راحته، وقال: «هکذا» ، وقال: «القوام ما یخرج من بین الأصابع، ویبقی فی الراحه منه شیء» (۴).

وعنه: جاء سائل فقام إلی مکتل (۵)فیه تمر، فملأ یده فناوله، ثمّ جاء آخر فسأله فقام فأخذ بیده فناوله، ثمّ جاء آخر فسأله فقام فأخذ بیده فناوله، ثمّ جاء آخر فقال: «اللّه

۱- ۱) . الکافی، ج ۴، ص ۵۳، [۱] باب فصل القصد، ح ۱۰؛ وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۵۵۵، ح ۲۷۸۵۷. [۲]

۲- ۳) . الکافی، ج ۴، ص ۵۴، باب کراهیّه السرف والتقتیر، ح ۱؛ [۳]وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۵۵۹، ح ۲۷۸۷۱. [۴]

۳- ۴) . أی أعوجها یسیراً.

۴- ۵) . الکافی، ج ۴، ص ۵۶، باب کراهیّه السرف والتقتیر، ح ۹؛ [۵]وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۵۵۸، ح ۲۷۸۶۶. [۶]

۵- ۶) . المکتل: زنبیل من خوص.

یرزقنا وإیّاک» ثمّ قال: «إنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم کان لایسأله أحدٌ شیئاً إلّاأعطاه، فأرسلت إلیه امرأه ابناً لها، فقالت: انطلق إلیه فاسأله، فإن قال لک: لیس عندنا شیء، فقل: أعطنی قمیصک» قال: «فأخذ قمیصه فأعطاه فأدّبه اللّه علی القصد فقال: «وَ لا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُولَهً إِلی عُنُقِکَ وَ لا تَبْسُطْها کُلَّ اَلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً» ۱ (۱).

وفی روایه عنه علیه السلام: «الإحسار الفاقه» (۲).

وعنه علیه السلام: «القوام هو المعروف علی الموسع قدره، وعلی المقتر قدره علی قدر عیاله ومؤونته التی هی صلاح له ولهم، و لا یُکَلِّفُ اَللّهُ نَفْساً إِلّا ما آتاها » (۳).

وعنه علیه السلام قال: «ربَّ فقیر هو أسرف من غنیّ، إنّ الغنیّ ینفق ما اُوتی، والفقیر ینفق من غیر ما اُوتی» (۴).

وعنه علیه السلام: «أدنی ما یجیء من حدّ الإسراف ابتذالک ثوب صونک، وإهراقک فضل إنائک، وأکلک التمر ورمیک النواه من هاهنا وهاهنا» (۵).

وعنه علیه السلام: «إذا جاد اللّه فجودوا، وإذا أمسک عنکم فأمسکوا، ولا تجاودوا اللّه فهو الأجود» (۶).

ومن هذا الخبر یحتمل لفظ الدعاء أن یکون القصد فی الفقر عدمَ الإسراف، وفی الغنی عدمَ التقتیر.

فالمعنی أسألک أن لا أجود إذا افتقرت، ولا اُمسک إذا استغنیت. وهذا مقابل لأوّل ما احتملناه من أنّه لا اُقتّر إذا افتقرت، ولا اُسرف إذا استغنیت، ویجمعهما سؤال التنزّه عن الحالین لکلّ من الحالین وقد مرّ.

۱- ۲) . الکافی، ج ۴، ص ۵۵، باب کراهیّه السرف والتقتیر، ح ۷؛ [۱]وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۵۵۹، ح ۲۷۸۷۰. [۲]

۲- ۳) . الکافی، ج ۴، ص ۵۵، باب کراهیّه السرف والتقتیر، ح ۶؛ [۳]وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۵۵۸، ح ۲۷۸۶۹. [۴]

۳- ۴) . الکافی، ج ۴، ص ۵۶، باب کراهیّه السرف والتقتیر، ح ۸؛ [۵]وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۵۵۶، ح ۲۷۸۶۰. [۶]

۴- ۵) . الکافی، ج ۳، ص ۵۶۲، باب من یحل له أن یأخذ الزکاه، ح ۱۱؛ [۷]وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۲۴۲، ح ۱۱۹۳۳. [۸]

۵- ۶) . الکافی، ج ۴، ص ۵۶، باب کراهیّه السرف والتقتیر، ح ۱۰؛ [۹]وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۵۱، ح ۵۸۷۴. [۱۰]

۶- ۷) . الکافی، ج ۴، ص ۵۴، باب کراهیّه السرف والتقتیر، ح ۱۱؛ [۱۱]وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۵۵۲، ح ۲۷۸۴۹. [۱۲]

وعنه علیه السلام: «إنّ مع الإسراف قلّه البرکه» (۱).

وعنه علیه السلام: «إنّ السرف یورث الفقر، وإنّ القصد یورث الغنی» (۲).

وعن الکاظم علیه السلام: «الرفق نصف العیش، وما عال امرء فی اقتصاده» (۳).

وقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم: «مَن اقتصد فی معیشته رزقه اللّه، ومَن بذّر حرمه اللّه» (۴).

وعنه علیه السلام: «ثلاث منجیات» فذکر الثالثه القصد فی الغنی والفقر (۵).

وعن أمیر المؤمنین علیه السلام: «القصد مثراه، (۶)والسرف متواه» (۷).

وسُئل الصادق علیه السلام عن قوله تعالی: «یَسْئَلُونَکَ ما ذا یُنْفِقُونَ قُلِ اَلْعَفْوَ» ۸ ، قال: «العفو: الوسط» (۸).

ومثل هذا کثیر یطول الکلام بإیرادها، (۹)ویجمع الإسراف ما ورد عنهم علیهم السلام «أنّه ما أتلف المال وأضرّ بالبدن» (۱۰)وقد استثنی من ذمّه الإسرافُ فی الحجّ والعمره، فجاء عنهم علیهم السلام أنّه قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم: «إنّ اللّه یبغض الإسراف إلّافی الحجّ والعمره» (۱۱).

۱- ۱) . الکافی، ج ۴، ص ۵۵، باب کراهیّه السرف والتقتیر، ح ۳؛ [۱]وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۵۵۵، ح ۲۷۸۵۹. [۲]

۲- ۲) . الکافی، ج ۴، ص ۵۳، باب فضل القصد، ح ۸؛ [۳]وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۶۴، ح ۲۱۹۹۲. [۴]

۳- ۳) . الکافی، ج ۴، ص ۵۴، باب کراهیّه السرف والتقتیر، ح ۱۳؛ [۵]وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۵۵۲، ح ۲۷۸۵۰. [۶]

۴- ۴) . الکافی، ج ۴، ص ۱۲۲، باب التواضح، ح ۳؛ [۷] تحف العقول، ص ۴۶، باب قصاری کلماته صلی الله علیه و آله؛ وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۷۷، ح ۲۰۵۰۵. [۸]

۵- ۵) . المحاسن، ج ۱، ص ۳، ح ۳؛ [۹]الکافی، ج ۴، ص ۵۲، باب فضل القصد، ح ۵؛ [۱۰]وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۰۵، ح ۲۵۴. [۱۱]

۶- ۶) . التوی: الهلاک، والمتواه: المهلکه، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۷۱، ([۱۲]توی) .

۷- ۷) . الکافی، ج ۴، ص ۵۲، باب فضل القصد، ح ۴؛ [۱۳]وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۵۵۱، ح ۲۷۸۴۴. [۱۴]

۸- ۹) . الکافی، ج ۴، ص ۵۲، باب فضل القصد، ح ۳؛ [۱۵]وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۵۵۱، ح ۲۷۸۴۳. [۱۶]

۹- ۱۰) . انظر الوسائل، ج ۲۱، ص ۵۵۱، الباب ۲۵، باب استحباب الاقتصاد فی النفقه. [۱۷]

۱۰- ۱۱) . الکافی، ج ۶، ص ۴۹۹، باب الحمام، ح ۱۴؛ [۱۸] التهذیب، ج ۱، ص ۳۷۶، ح ۱۱۶۰؛ وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۷۹، ح ۱۵۴۴. [۱۹]

۱۱- ۱۲) . المحاسن، ج ۲، ص ۳۵۹، ح ۷۷؛ [۲۰] الفقیه، ج ۳، ص ۱۰۲، ح ۴۰۸؛ وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۱۴۹، ح ۱۴۴۹۴. [۲۱]

أقول: هل طريق زيارتهم عليهم السلام كذلك؟ وجهان. ثمّ إنّ هذه المقامات الثلاثه: -أعنى مقامه مع الحقّ-وهو مقام الخشيه والخوف الذى هو مقام العبوديّه-ومقامه مع الخلق- وهو مقام الكلمه الذى هو يناسب مقام النبوّه والرساله-ومقامه مع نفسه-وهو مقام القصد والاعتدال الذى هو مقام التأدّب بالآداب-مترتّبه، فالأخير على الأوّلين من حيث ترتّب العمل على العلم بالتعليم الإلهى، والفعل على الانفعال عن الفاعل الحقيقى، وأمّا ترتّب المقامين فلعلّه ناظر إلى ما روى عنهم عليهم السلام: «أنّ اللّه اتّخذ إبراهيم عبداً قبل أن يتّخذه نبيّاً، وأنّ اللّه اتّخذه نبيّاً قبل أن يتّخذه رسولاً، وأنّ اللّه اتّخذه رسولاً قبل أن يتّخذه خليلاً، وأنّ اللّه اتّخذه خليلاً قبل أن يجعله إماماً، فلمّا جمع له الأشياء، قال: إنّى جاعلك للناس إماماً» قال: «فمن عظمها فى عين إبراهيم قال: ومن ذرّيّتى؟ قال: لا ينال عهدى الظالمين، قال: لا يكون السفيه إمام التقىّ» (۱).

والمراد أنّ كلّ مرتبه لاحقه لا تجامع السابقه إلّامتأخّره، لا أنّها لاتحصل بدونها؛ فإنّ خلّهَ وإمامهَ المحدّثين-صلوات اللّه عليهم- قد حصلتا بدون النبوّه والرساله إلّا على معنى أنّ المراد بالنبوّه معناها دون صحّه إطلاقها لفظاً.

وحينئذٍ فإنّ معنى النبوّه حاصل لهم؛ فإنّهم ممّن يسمعون صوت الملك وتحدّثه، وهذا السماع قيد تحقّق المحدّثيّه لهم كما فى الأخبار (۲).

وفيها أيضاً أنّ الأنبياء على طبقات: منهم مَن يسمع الصوت، (۳)مثل صوت السلسله فيعلم ما عنى به، فالسماع حينئذٍ بمجرّده يتحقّق النبوّه وهو قيد تحقّق المحدّثيّه، فظهر أنّ معنى النبوّه حاصل لهم، وقد ذكرنا شطراً من تحقيق ذلك فى الفرق بين النبىّ والرسول، والمحدّث والإمام فى كتابنا المسمّى ب «تأويل التنزيل» وتعرّضنا لنشر الأخبار الوارده فى ذلك فى آيه «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَ لا نَبِيٍّ» ۴ إلى آخر الآيه.

۱- ۱) . الكافى، ج ۱، ص ۱۷۵، باب طبقات الأنبياء والرسل، ح ۲؛ [۱] الاختصاص، ص ۲۲؛ بحارالأنوار، ج ۱۲، ص ۱۲، ح ۳۶. [۲]

۲- ۲) . انظر شرح اُصول الكافى لمولى صالح المازندرانى، ج ۶، ص ۷.

۳- ۳) . انظر الكافى، ج ۱، ص ۱۷۴، باب طبقات الأنبياء والرسل. [۳]

وممّن تنبّه لما أفدناه-من تحقّق معنى النبوّه فيهم صلوات اللّه عليهم-المحقّق القدسى مولانا المجلسى طاب ثراه، قال فى البحار:

وبالجمله، لابدّ لنا من الإذعان بعدم كونهم عليهم السلام أنبياء، وبأنّهم أشرف وأفضل من غير نبيّنا صلى الله عليه و آله و سلم من الأنبياء والأوصياء، ولا نعرف جهه لعدم اتّصافهم بالنبوّه إلّا رعايه جلاله خاتم الأنبياء، ولا يصل عقولنا إلى فرق بين النبوّه والإمامه. انتهى (۱).

وأقول: فى بصائر الصفّار عن الصادق عليه السلام «أنّ مبلغ علمهم ثلاثه وجوه، وهو مفسّر وغابر-وهو مزبور-وحادث وهو قذف فى القلوب، ونقر فى الأسماع» . قال عليه السلام: «وهو أفضل علمنا ولا نبىّ بعد نبيّنا» (۲).

ثمّ إنّه قد يُقال: إنّ السماع النبوى عن جبرئيل، وسماع الإمام عن غيره، ففى البصائر عنهم عليهم السلام: أنّه عن خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل» (۳)ولعلّه الروح الأمرى.

ولكن فى البصائر أيضاً: «أنّ عليّاً عليه السلام كان يوم بنى قريظه وبنى النضير كان جبرئيل عن يمينه وميكائيل عن يساره يحدّثانه» (۴).

اللهمَّ إلّاأن يُقال: هذا التحدّث لا بوحى، بل على نحو-تناجى الأصدقاء، وهو بعيد.

وممّا يشير إلى أنّ معنى النبوّه حاصل فى الإمام وإن لم يطلق عليه لفظها ما رواه فى البصائر أيضاً عن الصادق عليه السلام قال: «علم النبوّه يدرج فى جوارح الإمام» (۵).

ويحتمل فى «علم» أن يكون بفتحتين بمعنى العلامه، والبحث فى هذا المقام خارج عمّا نحن فيه.

۱- ۱) . بحارالأنوار، ج ۲۶، ص ۸۲، ذيل حديث ۴۵. [۱]

۲- ۲) . بصائرالدرجات، ص ۳۳۸، الباب ۴، [۲]بحارالأنوار، ج ۲۶، ص ۵۹، ح ۱۳۲. [۳]

۳- ۳) . بصائرالدرجات، ص ۳۷۵، الباب ۱۶، [۴]بحارالأنوار، ج ۲۵، ص ۵۹، ح ۲۹. [۵]

۴- ۴) . بصائرالدرجات، ص ۳۴۳، الباب ۶، [۶]بحارالأنوار، ج ۲۶، ص ۷۱، ح ۱۴. [۷]

۵- ۵) . بصائرالدرجات، ص ۳۹۳، ح ۱۸، الباب ۲۰، [۸]بحارالأنوار، ج ۲۶، ص ۷۹، ح ۳۶. [۹]

والحاصل: أنّه لا ريب أنّ النبيّ لا يكون نبيّاً حتّى يصقل نفسه بصقاله العبوديّه لتتجلّى جليّه الأمر والوحى فى مرآه قلبه.

وبعد أن فرغ صلوات اللّه عليه وآله من سؤال المقامات الثلاثه-وهى مقاماته فى هذا العالم الأدنى-عرج إلى عالمه الأعلى وهو وطنه الأقصى؛ أعنى العالم الاُخروى، فأخذ يسأل ما فيه، فجمعه أوّلاً إيماءً إلى عالمه الجمعى؛ إذ من نوره برزت الحقائق فقال:

(وأسْأَلُكَ) . أشار بالعطف بالواو-التى هى لمطلق الجمع من غير دلاله على تخلّل زمان-واختيارها على حرف التراخى ك «ثمّ» إلى أنّه لا مهله لمن انتقل عن هذه الدار الفانيه بينها وبين تلك الدار الباقيه؛ فإنّ من مات قامت قيامته ودخل الجنّه أو النار، بل فى اختيارها على الحرف الناصّ على الترتيب كالفاء إشعار بعدمه حقيقه؛ فإنّ من فى الدنيا فهو فى الآخره «وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ» ١ ، غير أنّ ذلك غير ظاهر، فلا شىء يتخلّل، والموت أمرٌ عدمى، ولكنّه أومى بإعاده لفظ السؤال إلى الانفصال الحقيقى فى الحقيقه بين الحقيقتين، فلا يجتمعان ولا يرتفعان، وهذا الانفصال لا ينافى ذلك الاتّصال، فكم بين الليل والنهار، وكم بينهما من المقدار وكلّ منهما غير قارّ، واعتبروا يا اُولى الأبصار، وذلك الأمر الجمعى الجامع لمزايا الآخره.

قوله: (نعيماً) ، اسم لما ينعم به ويتفضّل به، ومثله النعمه كسراً، والنعمى ضمّاً وقصراً، والنعماء فتحاً ومدّاً.

ولمّا كان من النعيم ما هو دنيوى ينقطع جنساً وشخصاً؛ إذ «كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاّ وَجْهَهُ» و «كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ* وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو اَلْجَلالِ وَ اَلْإِكْرام» ٢ ومنه ما هو اُخروى لا يَنْفَدُ وهو نعيم دار الجلال-أعنى الدار الآخره وهو صلى الله عليه و آله و سلم لايفنى؛ إذ هو وجه اللّه-ناسب أن يسأل ما يناسبه من النعيم، فسأله (نَعيماً لاَ يَنْفَدُ) أى لايفنى جنسه وإن فنى شخصه؛ ضروره أنّ الشخص من الفاكهه-مثلاً-يفنى بالأكل. هذا إذا كان المراد بالنعيم النعمه الظاهره المربيّه للبدن العنصرى، وأمّا إذا اُريد به النعمه الظاهره التى هى العلوم والأسرار التى بها حياه القلوب وهو الأنسب بمقام هذا الداعى صلوات اللّه عليه وآله، فلا نفاد لشخص منها فى الدنيا كان أو فى الآخره، وتلك العلوم والأسرار من عالم الآخره وإن كانت فى الدنيا، وحاقّ الالتذاذ بالعلم-الذى هو من فواكه دار القرار-إنّما

هو فی هاتیک الدار، یظهر ذلک من ظهوره شیئاً فشیئاً علی صفحات قلب من أغمض عن تلک اللذّات البدنیّه والشهوات الحیوانیّه التی هی حقیقه الدنیا، فأهل الآخره فی الآخره فی الدنیا والآخره، وأهل الدنیا ومن لاطت بقلوبهم فی الدنیا فی الآخره والدنیا، وهذا اُنموذج من عالم الآخره؛ إذ ذاک یبطن الظاهر، ویظهر الباطن علی المشاعر.

وبعد أن جمع صلی الله علیه و آله و سلم مزایا تلک الدار الآخره فی الأمر العامّ الشامل نصّ علی بعض مزایا ذلک النعیم، وهو الابتهاج الذی به یتنعّم فی العالم العقلی، وکنّی عنه بقوله:

(وقُرَّهَ عَیْنٍ لا تَنْقَطِعُ) . والقرّه: البروده؛ من القرّ بالضمّ البرد، ومن شأن ذی الفرح بروده العین حتّی أنّ الدمع الحاصل من البکاء فی الفرح والسرور یکون بارداً، بخلاف بکاء الحزن؛ فإنّ دمع العین حینئذٍ یکون حارّاً.

ثمّ عاد صلی الله علیه و آله و سلم لعالمه الذی هو فیه ببدن بدنه-أعنی العالم الدنیوی-إیذاناً بأنّه صلی الله علیه و آله و سلم فی عروجه هابط لربط هذا الکون، فصعوده لا ینافی نزوله، وقربه وإقباله لا ینافی بُعده وإدباره، ووجهه الإلهی لا یضادّه وجهه الخلقی؛ إذ هو إلهی أیضاً وهو قوله صلی الله علیه و آله و سلم:

(و [أسْألُکَ] الرِّضا بالقَضاءِ) .

وفیه من البدیع الجناس اللاحق، وهو ما تشابه فیه اللفظان واختلفا فی حرف واحد تباعد المخرج فیهما، کتفرحون وتمرحون، وهُمزه ولمزه، ولو تقارب المخرجان سمّی مضارعاً، کدامس وطامس. وأقسام الجناس کثیره تُذکر فی محلّها.

والمراد بالرِّضا بالقضاء التسلیم للّه سبحانه فیما یبدیه لعبده نفعاً کان أو ضرّاً، یلائم طبع العبد بحسب بشریّته أو ینافره؛ فعن أبی عبداللّه علیه السلام: «لم یکن رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم یقول لشیء قد مضی: لو کان غیره» (۱).

وعنه علیه السلام: بأیّ شیء علم المؤمن أنّه مؤمن؟ قال: «بالتسلیم للّه، والرضا فیما ورد علیه من سرور أو سخط» (۲).

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۶۳، باب التفویض إلی اللّه، ح ۱۳؛ [۱]وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۵۲، ح ۳۵۵۱. [۲]

۲- ۲) . المحاسن، ج ۲، ص ۳۲۸، ح ۸۵؛ [۳]الکافی، ج ۲، ص ۶۲، باب الرضاء بالقضاء، ح ۱۲؛ [۴]وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۵۱، ح ۳۵۵۰. [۵]

وعن علیّ بن الحسین علیهما السلام قال: «الزهد عشره أجزاء، أعلی درجه الزهد أدنی درجه الورع، وأعلی درجه الورع أدنی درجه الیقین، وأعلی درجه الیقین أدنی درجه الرِّضا» (۱).

وعن الباقر علیه السلام قال: «أحقّ خلق اللّه أن یسلّم لما قضی اللّه تعالی: مَن عرف اللّه تعالی ومَنْ رضی بالقضاء أتی علیه القضاء وعظّم اللّه أجره، ومَن سخط القضاء مضی علیه القضاء وأجبّ اللّه أجره» (۲).

وعن الصادق علیه السلام قال: «عجبت للمرء المسلم لا یقضی اللّه علیه بقضاء إلّاکان خیراً له، إن قرض بالمقاریض وإن ملک مشارق الأرض ومغاربها کان خیراً له» (۳).

وعن أبی جعفر علیه السلام قال: «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم: قال اللّه-تبارک وتعالی-: إنّ من عبادی المؤمنین عباداً لا یصلح لهم أمر دینهم إلّابالغنی والسعه والصحّه فی البدن، فأبلوهم بالغنی والسعه وصحّه البدن، فیصلح علیهم أمر دینهم. وإنّ من عبادی المؤمنین لعباداً لایصلح لهم أمر دینهم إلّابالفاقه والمسکنه والسقم فی أبدانهم، فأبلوهم بالفاقه والمسکنه والسقم، فیصلح علیهم أمر دینهم، وأنا أعلم بما یصلح علیه أمر دین عبادی المؤمنین. وإنّ من عبادی المؤمنین لمن یجتهد فی عبادتی فیقوم من رقاده (۴)ولذیذ وساده، فیتهجّد لی اللیالی، فیتعب نفسه فی عبادتی، فأضربه بالنعاس اللیله واللیلتین نظراً منّی له وإبقاءً علیه، فینام حتّی یصبح وهو ماقت لنفسه زارٍ علیها، ولواُ خلّی بینه وبین ما یریده من عبادتی لدخله العجب من ذلک، فیصیره العجب إلی الفتنه بأعماله، فیأتیه من ذلک ما فیه هلاکه؛ لعجبه بأعماله ورضاه عن نفسه حتّی یظنّ أنّه قد فاق العابدین، وجاز فی عبادته حدّ التقصیر، فیتباعد منّی عند ذلک وهو یظنّ أنّه یتقرّب إلیّ، فلاـ یتّکل العاملون علی أعمالهم التی یعملونها لثوابی، فإنّهم لو اجتهدوا وأتعبوا

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۶۲، باب الرضاء بالقضاء، ح ۱۰؛ [۱]وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۵۳، ح ۳۵۵۶. [۲]

۲- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۶۲، باب الرضاء بالقضاء، ح ۹؛ [۳]وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۵۳، ح ۳۵۵۴. [۴]

۳- ۳) . الکافی، ج ۲، ص ۶۲، باب الرضاء بالقضاء، ح ۸؛ [۵]وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۵۰، ح ۳۵۴۴. [۶]

۴- ۴) . الرقاد، بالضمّ: النوم و هو خاصّ باللیل.

أنفسهم وأفنوا أعمارهم فی عبادتی کانوا مقصّرین غیر بالغین کنه عبادتی من کرامتی والنعیم من جنّاتی ورفیع درجات العُلی فی جواری، ولکن فبرحمتی فلیثقوا، وبفضلی فلیفرحوا، وإلی حسن النظر بی فلیطمئنّوا، فإنّ رحمتی عند ذلک تدارکهم ومن یبلغهم رضوانی ومن یلبسهم عفوی، فإنّی أنا اللّه الرحمان الرحیم وبذلک تسمّیت» (۱).

وقال الصادق علیه السلام: «قال اللّه تعالی: عبدی المؤمن لا أصرفه فی شیء إلّاجعلته خیراً له، فلیرض بقضائی، ولیصبر علی بلائی، ولیشکر علی نعمائی أکتبه یا محمّد من الصدِّیقین عندی» (۲).

وعنه علیه السلام قال: «رأس الطاعه الصبر والرضا عن اللّه فیما أحبّ العبد أو کره، ولا یرضی عبد عن اللّه فیما أحبّ أو کره إلّاکان خیراً له فیما أحبّ أو کره» (۳).

وبالجمله، فالأخبار الوارده فی وجوب الرِّضا بالقضاء جمّه، وقد ورد عنهم علیهم السلام أنّه من أرکان الإیمان؛ (۴)رزقنا اللّه ذلک وهو ذو الإحسان.

ولمّا کان الرضا بالقضاء کالقبض علی جمر الغضا-وهو السبب فی طیب حیاه الأبد ونعیم العیش السرمد-ناسب بعد ذکر حراره الرِّضا والتسلیم ذکر المسبّب من برد العیش السلیم، فقال صلی الله علیه و آله و سلم:

(وَبَرْدَ العَیْشِ) أی الحیاه، وبردها کنایه عن بروده ما یُعاش به فی مقابله الحمیم والیحموم، والمراد کون العیش هنیئاً مریئاً، ولمّا لم یتیسّر ذلک فی هذه الدار المحفوفه بالأکدار خصوصاً للأنبیاء والأولیاء، فعن الصادق علیه السلام: «أنّه أشدّ الناس بلاءً الأنبیاء، ثمّ الذین یلونهم، ثمّ الأمثل فالأمثل» (۵).

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۶۰، باب الرضاء بالقضاء، ح ۴؛ [۱]مشکاه الأنوار، ح ۲۲۷. [۲]

۲- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۶۱، باب الرضاء بالقضاء، ح ۶؛ [۳]وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۵۰، ح ۳۵۴۵. [۴]

۳- ۳) . الکافی، ج ۲، ص ۶۰، باب الرضاء بالقضاء، ح ۱؛ [۵]وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۵۳، ح ۳۵۵۵. [۶]

۴- ۴) . الکافی، ج ۲، ص ۵۶، باب المکارم، ح ۵؛ وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۹۸، ح ۲۰۲۷۰.

۵- ۵) . الکافی، ج ۲، ص ۲۵۲، باب شدّه ابتلاء المؤمن، ح ۱؛ [۷]وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۶۲، ح ۳۵۸۸. [۸]

ومثله أخبار كثيره متوافقه اللفظ والمعنى.

وفيها «ويبتلى المؤمن بعد على قدر إيمانه وحسن أعماله، فمن صحَّ إيمانه وحسن عمله اشتدّ بلاؤه، ومن سخف إيمانه وضعف عمله قلّ بلاؤه» (۱).

وفيها: «أنّ البلاء أسرع إلى المؤمن النقيّ من المطر إلى قرار الأرض» (۲).

وفيها: «أنّ المؤمن بمنزله كفّه الميزان كلّما زيدَ فى إيمانه زيدَ فى بلائه» (۳).

وفى روايات كثيره: «أنّ اللّه أخذ ميثاق المؤمن أن لاتُصَدّق مقالته، ولا ينتصف من عدوّه، وما من مؤمن يشفى نفسه من عدوّه إلّابفضيحتها؛ لأنّ كلّ مؤمن ملجم» (۴).

وعنه عليه السلام: «أربع لا يخلو منهنّ المؤمن أو واحده منهنّ: مؤمن يحسده، وهى أشدّهنّ، ومنافق يقفو أثره، أو عدوّ يجاهده، أو شيطان يغويه» (۵).

وعنه عليه السلام: «ما كان ولا يكون وليس بكائن مؤمن إلّاوله جارٍ يؤذيه، ولو أنّ مؤمناً فى جزيره من جزائر البحر، لانبعث له من يؤذيه» (۶).

وعنه عليه السلام: «إنّ اللّه تعالى جعل وليّه فى الدنيا غرضاً لعدوّه» (۷).

و يكفيك استفاضه أنّ «الدنيا سجن المؤمن» (۸)عنهم عليهم السلام.

۱- ۱) . انظر وسائل الشيعه، ج ۳، ص ۲۶۱، ح ۷۷. [۱]

۲- ۲) . الكافى، ج ۲، ص ۲۵۹، باب شدّه ابتلاء المؤمن، ح ۲۹؛ [۲]علل الشرائع، ج ۱، ص ۴۴، ح ۱؛ [۳]وسائل الشيعه، ج ۳، ص ۲۶۲، ح ۳۵۹۱. [۴]

۳- ۳) . الكافى، ج ۲، ص ۲۵۳، باب شدّه ابتلاء المؤمن، ح ۲۹؛ [۵]وسائل الشيعه، ج ۳، ص ۲۶۳، ح ۳۵۹۵. [۶]

۴- ۴) . الكافى، ج ۲، ص ۲۴۹، باب ما أخذه اللّه على المؤمن من الصبر، ح ۱؛ [۷]وسائل الشيعه، ج ۱۷، ص ۲۱۰، ح ۲۲۳۵۴. [۸]

۵- ۵) . الكافى، ج ۲، ص ۲۵۰، باب ما أخذه اللّه على المؤمن من الصبر، ح ۴؛ [۹]وسائل الشيعه، ج ۱۲، ص ۱۸۱، ح ۱۶۰۲۰. [۱۰]

۶- ۶) . الكافى، ج ۲، ص ۲۵۱، باب ما أخذه اللّه على المؤمن من الصبر، ح ۱۱؛ [۱۱]وسائل الشيعه، ج ۱۲، ص ۱۲۲، ح ۱۵۸۲۷. [۱۲]

۷- ۷) . الكافى، ج ۲، ص ۲۵۰، باب ما أخذه اللّه على المؤمن من الصبر، ح ۵؛ [۱۳]بحارالأنوار، ج ۶۵، ص ۲۲۱، ح ۱۰. [۱۴]

۸- ۸) . الکافی، ج ۲، ص ۲۵۰، باب ما أخـذه اللّه علی المؤمن من الصبر، ح ۷؛ [۱۵]وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۷، ح ۲۰۸۴۶.
[۱۶]

و فی الحدیث عنه علیه السلام: «وأیّ سجن جاء منه خیر» (۱).

وفی أخبار اُخری: «مَنْ أحبّه اللّه ابتلاه» (۲).

واُخری: «لا خیر فیمن لا یُبتلی» (۳).

إلی غیر ذلک.

وقد کان صلی الله علیه و آله و سلم قطب دائرتها ومرکز کرتها، قیّد سؤال برد العیش بقوله:

(بَعْدَ المَوْتِ) (۴)وهی الحیاه الأبدیّه والعطاء فیها غیر مجذوذ.

ویُحتمل بحسب مقام الداعی أن یُراد بالموت مرتبه الفناء فی اللّه الذی هو حاقّ البقاء، وحینئذٍ فهو فی هذه الدار فانٍ، ولا شکّ أنّه فی ذلک المقام. فلا یحسّ بالبلاء ولا یتأذّی به؛ لفرط محبّته للّه بحیث لا یفرق بین بلائه ونعمائه.

وقد کان علیّ علیه السلام فیما ورد عنه یشکر علی البلاء، والشکر إنّما یکون فی مقابله النعمه، وعلی هذا فعیشه ومن یحذو حذوه بارد مع تأجّج نیران المصائب، وکونهم أغراضاً لسهام المثالب، وعلیه یُحمل ما ورد عنهم علیهم السلام: «أنّ اللّه خلق خلقاً ضنّ بهم عن البلاء؛ خلقهم فی عافیه، وأماتهم فی عافیه، وأدخلهم الجنّه فی عافیه» (۵).

ویشیر إلی حملنا هذا خبر آخر، قال فیه: «إنّ للّه ضنائن (۶)من خلقه یغذوهم بنعمته، ویحییهم فی عافیته، ویدخلهم الجنّه برحمته، تمرّ بهم البلایا والفتن لا تضرّهم شیئاً (۷).

ألا تری إلی قوله علیه السلام: «تمرّ بهم البلایا» أراد علیه السلام أنّهم مبتلون فیلتذّون بها؛ إذ کلّ ما یفعل المحبوب محبوب، فلا تضرّهم فی دینهم، ولا تأخذهم فی اللّه لومه لائم.

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۲۵۰، باب ما أخذه اللّه علی المؤمن من الصبر، ح ۷؛ بحارالأنوار، ج ۶۵، ص ۲۲۱، ح ۱۱. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۲۵۳، باب شدّه ابتلاء المؤمن، ح ۸؛ وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۵۲، ح ۳۵۵۳.

۳- ۳) . ثواب الأعمال، ص ۱۹۲، باب ثواب الحمی؛ [۲]بحارالأنوار، ج ۷۸، ص ۱۸۳، ح ۳۵. [۳]

۴- ۴) . فی الکافی: «وبرکه الموت بعد العیش و برد العیش بعد الموت» بدل «وبرد العیش بعد الموت» .

۵- ۵) . الکافی، [۴] ج ۲، ص ۴۶۲، باب ما رفع عن الاُمّه، ح ۲؛ کتاب المؤمن، لحسین بن سعید، ص ۳۶، ح ۸۳.

۶- ۶) . الضنائن: الخصائص، تضنّ به أی: تبخل.

۷- ۷) . الکافی، ج ۲، ص ۴۶۲، باب ما رفع عن الاُمّه، ح ۳؛ [۵]بحارالأنوار، ج ۷۸، ص ۱۸۱، ح ۲۹. [۶]

وبذلك يجمع بين هذين الخبرين وبين ما قدّمنا من أخبار البلاء، فإنّه قد مرّ لك أنّه ميثاق على المؤمن الكامل الوداد، وحاشا للّه أن يخلف الميعاد؛ هذا.

وفى الجمع بين الحياه والموت فى جمله الطباق من فنّ البـديع، وقـد مرّ فى شـرح السـرّ والعلانيه، وله فى الدعاء نظائر، ولمّا كان بـالموت-صوريـاً كـان أو معنويـاً وهو قطع العلائق والإغماض عن كلّ عائق-يتجلّى الحقّ لعبـده وهو مقام شـمس روحه فى برج سعده، ناسب طلب لذّه النظر لوجهه تعالى بعد ذكر الموت فقال صلى الله عليه و آله و سلم:

(وَلَذَّهَ النَّظَرِ (۱)إلى وَجْهِكَ) . بـل فى الحقيقه لعـلّ العطف بيـانى؛ فـإنّ برد عيش الأولياء وحياه قلوبهم الروحانيّه إنّما هو نفس تلك اللذّه، فإنّ ابتهاجهم به تعالى وسرورهم برؤيته قوّه عينهم وعين حياتهم.

وأمّا العيش الحيوانى والنعيم البدنى فلا يعدّونه شـيئاً؛ أما ترى إلى قول نفسه عليه السـلام: «ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً فى جنّتك، بل وجدتك أهلاً للعباده فعبدتك» (۲)وإنّما سأل صلى الله عليه و آله و سلم اللذّه دون النظر؛ لأنّ النظر حاصل لكلّ ذى عين وقلب واعٍ؛ إذ عميت عينٌ لا تراه، وهو وإن لم ترهُ العيون بالمشاهده فى المكان فقد رأته القلوب بحقيقه الإيمان، ولكن هـذا النظر وإن كـان مهيّئـاً لكـلّ ذى رؤيه سـليمه وفطنه تكليفيّه مسـتقيمه، إلّا أنّ الابتهاج برؤيته والسـرور فى نظر وجهه إنّما هو للقليل من العباد الذين قطب دائرتهم هذا الداعى وآله الأمجاد صلى الله عليه و آله و سلم.

وقد عرفت ممّا ذكرنا أنّ المراد بالنظر النظر القلبى ليس على حدّ طلب موسـى على نبيّنا وآله وعليه السـلام: «أَرِنِى أَنْظُرْ إِلَيْكَ» ۳ إذ يجلّ مقام النبوّه عن سؤال المحال عقلاً، وسؤال الكليم عليه السـلام إنّما هو لضـروره اقتراح اُمّته عليه. وشـرح ذلك والتصادم بيننا وبين متهافتى المتكلّمين من الأشاعره موكول لمحلّه.

۱- ۱) . فى الكافى: «المنظر» .

۲- ۲) . عوالى اللئالى، ج ۱، ص ۴۰۴، ح ۶۳؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۴۲، ص ۱۴، ح ۴. [۲]

والوجه هنا كالوجه فی قوله: «وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ» ۱ و «کُلَّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلّا وَجْهَهُ» ۲ وأمثالهما وهو کنایه عن الذات القدسیّه المنزّهه عن الأعضاء والعضلات البدنیّه، ولکن ورد فی روایات ذکرها المفسّرون أنّ المراد به دینه، (۱)واستفاض عنهم علیهم السلام أنّهم وجه اللّه الباقی الذی لا یهلک ولا یبید، (۲)وقد أوردنا شطراً منها فی تفسیرنا الذی أشرنا إلیه مراراً.

ولاشکّ أنّ الوجه هو الجهه، وهم الجهه الإلهیّه التی بها یتوجّه الخلق للّه، بل توجّه الخلق، بها لخلقه، فخلق أوّلاً نورهم، ثمّ خلق من ذلک النور ما خلق، ولولا ذلک النور ما خلق اللّه شیئاً، کما هو صریح الروایات، (۳)فکلّ ذرّه لها وجهان: وجه لها من نفسها باطل مضمحلّ باطنه العدم، ووجه به قوامها وتقویمها وتأیّدها وتسدیدها هو وجهها إلی اللّه، وهو ذلک النور الموجود.

وعلی هذا فطلب الداعی صلی الله علیه و آله و سلم لذّه النظر إلی وجه ربّه هو سؤال ابتهاجه بنفسه لا من حیث إنّها نفسه، بل من حیث إنّها وجه ربّه، وفی الإضافه إیماء إلیه.

ویؤیّد حمل الوجه علی هذا المعنی تعقیبه بقوله:

(وشَوْقاً إلی لِقائک (۴)) إذ لو کان المراد حمل الوجه علی الذات المقدّسه لکان الأنسب بالعطف تعاکس المتعاطفین؛ إذ الشوق إلی اللقاء قبل لذّه النظر التی هی عین البقاء بعد الالتقاء.

ولایذهب علیک ما ذکره النحویّون أنّ الواو لمطلق الجمع، (۵)فیجوز أن تعطف ما هو متعاکس، لأنّ ذلک من شأن تصحیح الألفاظ، وهو وإن جاز لکنّه خلاف المناسب عند أصحاب القلوب فی التبیان، وهذا مقام لا یسعه النحو، ولا ینصرف إلی بدیع معناه بیان منطق اللسان.

۱- ۳) . انظر تفسیر القمّی، ج ۲، ص ۳۴۵؛ الصافی، ج ۵، ص ۱۱۰، ذیل تفسیر الآیه ۲۶ من سوره الرحمن. [۱]

۲- ۴) . انظر بصائرالدرجات، ص ۸۴، الباب ۴.

۳- ۵) . انظر مختصر بصائرالدرجات، ص ۳۲؛ بحارالأنوار، ج ۱۵، ص ۹، ح ۱۰. [۲]

۴- ۶) . فی الکافی: «وشوقاً إلی رؤیتک ولقائک» .

۵- ۷) . انظر مغنی اللبیب، ج ۱، ص ۴۶۳، حرف الواو.

ولعلّ الحكمه فى تنكير شوقه للقاء ربّه الإيماء إلى تعظيمه، أى شوقاً عظيماً على حدّ شىء جاء بك وأمثاله، وإلى أنّه لا يعرف حقيقته بخلاف النظر لوجهه الذى هو نفسه على ما مرّ؛ فإنّه قد عرف نفسه، وبه عرف ربّه الذى ترتّب عليه بإشعار العطف.

وإن أبيت إلّاحمل الوجه على الوجه الأوّل؛ أعنى الذات، فالمراد سؤال لذّه النظر له وعرفانه فى هذا العالم الذى هو السبب فى شوق لقائه فى عالم الآخره باضمحلال عوائق هذا العالم وإن كانت إلهيّه، كأداء الرساله وسياسه النبوّه ولوازم الرياسه العامّه، إذ هى حجب فى الجمله، فسأل ربّه رفعها برفعه عن حضيض أرض الدنيا إلى أوج سماء الآخره، فإنّ من اشتاق إلى شىء فقد سأله بلسان حاله أن يناله، فسؤال شوقه للقاء ربّه سؤال لقائه غير أنّ الأوّل مطابَقَه والثانى التزام، وحينئذٍ فلذّه النظر مقدَّمه ذلك الشوق، وبه تحصل مناسبه الترتّب اللفظى.

واعلم أنّ المراد باللقاء لقاء آثاره المترتّبه عليه من الإكرام والإعظام وما أعدّه اللّه سبحانه لأوليائه من النِّعم العظام والعطايا الجِسام؛ جسمانيّه كانت أو روحانيّه، وهى الأنسب بمقام الداعى صلى الله عليه و آله و سلم.

وأمّا اللقاء بمعناه المعروف فيعرف محاليّته من محاليّه الرؤيه والنظر على ما سبق؛ لاستدعاء الجهه، ومن جعل الجهه جهه كيف يكون فى جهه؟

وأمّا قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

(مِنْ غَيْرِ ضَرّاءَ مُضِرَّهٍ) فظرف متعلّق إمّا بكلّ من الجمله التى وقعت مسؤوله، أو بالجمله القريبه وحدها. وأيّاً ما كان فالضرّاء: الشدّه، وهى فعلاء بدون أفعل كالبأساء، كما وقع أفعل بدون فعلا كأحمد، وجوّز الفرّاء جمعهما على أبؤُس وأضُرّ قياساً على أنعُم نعماء.

و «مضرّه» صفه ضرّاء، ولكنّ الظاهر أنّها ليست من أفعل مزيد فعل من الضرر خلاف النفع؛ لأنّ مجرّده متعدّ بنفسه؛ يُقال: ضرّه وضارّه بمعنىً، لكن لعلّه من أضرّ يعدو إذا أسرع، أو أضرّ الرجل إذا تزوّج على ضرّه، ويُقال: أضرّت المرأه أيضاً إذا

تزوّجت على ضـرّه، والضـرّه امرأه الزوج، وأفعـل فيهمـا لازم كأغـدّ البعير؛ أى صار ذا غـدّه، والمعنى حينئـذٍ من غير ضـرّاء ذات إسـراع أو ذات ضـرّه، أى ضـرّاء مثلها، يعنى من غير شدّه بعدها شدّه. والضرّه أيضاً المال الكثير، ويُقال للذى راح عليه مال كثير: مضرّ.

وبـالجمله، فلعـلّ تلـك الشدائـد الـتى طلب صـلى الله عليه و آله و سـلم من ربّه انتفاءهـا عنه شدائـد المـوت وسـكراته الـتى هى مقدّمات الوصول للمطلوب الذى هو لقاء المحبوب.

ويناسب ذلك حينئذٍ أن يُراد بقوله:

(ولا فِتْنَهٍ مُضِلَّه) (۱)فتنه العديله عند الاحتضار، فإنّها الداهيه العظمى والمصيبه الكبرى، بينا ترى المرء فى غايه ما يكون من الورع والاجتهاد فى العباده مـدّه عمره؛ إذ حضـره وقتَ الاحتضار عـدوّه الشـيطان فمنّاه بأن يرجعه للـدنيا، وسوّل له العـدات الـدنياويّه، فنكص على عقبه وعبـدَ الشـيطان من دون ربّه، ففارق الـدنيا كافراً وآب فى عدّه الشـيطان خاسـراً. والروايات بوقوع هذه العديله متضافره (۲).

أو يُراد بتلك الشدائد مجموع الصـعاب من العقبات التى قبل القيامه التى ورد أنّ أهونها عقبه الموت، (۳)ويكون قوله: «ولا فتنه» من قبيل عطف الخاصّ على العامّ؛ لكونه أكبر أفراده وأعظمها، وأىّ شىء من الشدائد أعظم من انقلاب المؤمن كافراً، والخروج من النور إلى الظلمات؟ أُولئك أصحاب النار هم فيها خالدون.

ثمّ اعلم أنّ الفتنه معناهـا الامتحان والاختبار، ومنها قوله تعالى: «وَ فَتَنّاكَ فُتُوناً» ۴ ، ويُقال: افتتنت الذهب إذا أدخلته النار لتنظر ما جودته، ويسمّى الصائغ الفتّان، (۴)وكذلك الشيطان.

وفى حديث العامّه: «إنّ المؤمن أخ المؤمن يتعاونان على الفتّان» (۵)رووها بفتح الفاء

۱- ۱) . فى الفقيه: «و لا فتنه مُظْلِمَهٍ» . و ما فى المتن مطابق لنقل الكلينى فى الكافى.

۲- ۲) . انظر التهذيب، ج ۳، ص ۸۹ ح ۲۴۷؛ بحارالأنوار، ج ۸۴، ص ۳۰۴.

۳- ۳) . الفقيه، ج ۱، ص ۸۰ ح ۳۶۲؛ ذكرى الشيعه، ج ۲، ص ۸۵.

۴- ۵) . انظر الصحاح، ج ۶، ص ۲۱۷۵ ([۱]فتن) .

۵- ۶) . النهايه، ج ۳، ص ۴۱۰؛ [۲]الصحاح، ج ۶، ص ۲۱۷۵ ([۳]فتن) ؛ بلاغات النساء لابن طيفور، ص ۱۲۶.

مفرداً وضمّها جمعاً، والفاتن أيضاً المضلّ عن الحقّ، فإن كانت الفتنه من هذا الخاصّ فالوصف توضيحى، وإلّا فتقييدى.

ولمّا كان صلى الله عليه و آله و سلم محور دائره الممتحنين فى هذه الدار على حدّ ما أسلفناه فى الابتلاء على حسب مقتضيات الأقدار، قيّد ما سأل نفيه من الفتنه بالاضلال، وهو عن الدِّين وجادّه الاعتدال، وربّما يوجد فى بعض النسخ «مظلّه» بالظاء المعجمه المؤلّفه، ويجوز حينئذٍ أن يكون المعنى ذات ظلّه أخذاً من قوله تعالى: «عَذابُ يَوْمِ اَلظُّلَّهِ» ۱ ، قالوا: غيم تحته سموم (۱).

ولمّا كان صلى الله عليه و آله و سلم فى مطالبه هذه فى مقام الوحده طاوياً كثره الغير فى نور ذاته كما قدّمناه فى فواتح الشرح ولعلّه كان مقام الإقبال وكان مقام الإدبار-وهو هبوطه إلى مقام الكثره-أحد المقامين اللذين اُمر بهما عقلاً إذ قال اللّه له: «أقبل فأقبل، ثمّ قال له: أدبر فأدبر» (۲)امتثل صلى الله عليه و آله و سلم الأمر من ذى الخلق والأمر، فهبط لعالم الكثره، فرأى معه جماعه من اُمّته لائذين به واثقين برأفته، فخلّطهم بنفسه من غير إفراد لهم عن ضميره، وكان أهمّ ما يسأل لهم ما يكون فيه النجاه الاُخرويّه وعليه مدارها، إذ هو قطبها وهو الإيمان، سيّما بعد تعوّذه من الضلال الذى هو ضدّه، والضدّ أقرب حضوراً بالبال عند ذكر ضدّه، فالمناسبه حاصله، فقال:

(اللهمَّ) . فأعاد النداء لانتقاله من مقام إلى مقام بينهما بون.

(زَيِّنّا بِزينَهِ الإيمانِ) . والإضافه إمّا بيانيّه، أو بمعنى اللام، على أن تكون زينه الإيمان علائمه وصفاته الدالّه عليه، وإلّا فهو فى الحقيقه إذعان قلبى، واعتقاد روحانى لايعدو

۱- ۲) . الصحاح، ج ۵، ص ۱۷۵۶ ([۱]ظلل) ؛ القاموس المحيط، ج ۴، ص ۱۰ ([۲]ظلل) .

۲- ۳) . الكافى، ج ۱، ص ۱۰، باب العقل والجهل، ح۱؛ [۳]وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۳۹، ح ۶۳. [۴]

معناه اللغوی وهو التصدیق، فعن الباقر علیه السلام قال: «کان بینا رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم فی بعض أسفاره إذ لقیه رکبٌ، فقال: السلام علیک یارسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم،

فقال: ما أنتم؟

فقالوا: نحن مؤمنون.

قال: فما حقیقه إیمانکم؟

قالوا: الرِّضا بقضاء اللّه، و التفویض إلی اللّه، والتسلیم لأمر اللّه.

فقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم: علماء حلماء کادوا أن یکونوا من الحکمه أنبیاء، فإن کنتم صادقین فلاتبنوا ما لا تسکنون، ولا تجمعوا ما لا تأکلون، واتّقوا اللّه الذی إلیه تُحشرون» (۱).

فأمرهم صلی الله علیه و آله و سلم بإظهار علائم الإیمان والتحلّی بحلیّه، وجمعها صلی الله علیه و آله و سلم فی ثلاث هی رؤوس الصفات والعلائم کما نشرها نفسه علیه السلام لهمّام حیث طلب منه نشرها بقوله: صِف لنا صفه المؤمن کأنّی أنظر إلیه.

فقال: «یا همّام! المؤمن بِشره فی وجهه، وحزنه فی قلبه، أوسع شیء صدراً، وأذلّ شیء نفساً، ناهٍ عن کلّ فانٍ، حاضٌّ علی کلّ حسنٍ، لا ـ حقود ولا ـ حسود، ولا ـ رثّاب ولا عیّاب ولا مغتاب، یکره الرفعه، ویسأم السعه، طویل النِّعم، بعید الهمّ، کثیر الصمت، وقور، ذکور، صبور، شکور، مغمور بفکره، مسرور بفقره، سهل الخلیقه، لیِّن العریکه، رصین الوفاء، قلیل الأذی، لا متأنّک ولا متهتّک، إن ضحک لم یخرق، وإن غضب لم ینزق، ضحکه تبسّم، واستفهامه تعلّم، ومراجعته تفهّم، کثیرٌ علمه، عظیمٌ حلمه، کثیر الرحمه، لا ـ یبخل ولا ـ یعجل، ولا ـ یضجر ولا ـ یبطر، ولا ـ یحیف فی حکمه، ولا ـ یجور فی علمه، نفسه أصلب من الصلد، ومکادحته أحلی من الشهد، لا جشع، ولا هلع، ولا عنف، ولا صلف، ولا متعمّق، جمیل المنازعه، کریم الجهه، عدل إن غضب، رفیق إن طلب، لا یتهوّر، ولا یتهتّک، ولا یتجبّر، خالص الودّ، وثیق العهد، وفی العقد شفیقٌ، وصولٌ، حلیم، حمول، قلیل الفضول، راضٍ عن اللّه، مخالفٌ

۱- ۱) . المحاسن، ج۱، ص ۲۲۶، ح ۱۵۱؛ [۱]الکافی، ج ۲، ص ۵۲، باب حقیقه الإیمان والیقین، ح ۱؛ [۲] الأمالی للطوسی، ص ۲۱۸، ح ۳۸۲، المجلس ۸؛ بحارالأنوار، ج ۶۴، ص ۲۸۶، ح ۸. [۳]

لهواه، لا يغلظ على مَنْ يؤذيه، ولا يخوض فيما لا يَعنيه، ناصر للدِّين، محامٍ عن المؤمنين، كهف للمسلمين، لايخرق الثناء سمعه، ولا ينكى الطمع قلبه، ولا يصرف اللعب حكمه، ولا يطّلع الجاهل علمه، قوّال، عمّال، عالم، خادم، لا بعجّاش، ولا بطيّاش، فصول فى غير عنف، بذول فى غير سرف، لا بخّتال، ولا بغدّار، ولا يقتفى أثراً، ولا يخيف بشراً، رفيق بالخلق، ساعٍ فى الأرض، عونٌ للضعيف، غوثٌ للملهوف، لا يهتك ستراً، ولا يكشف سرّاً، كثير البلوى، قليل الشكوى، إن رأى خيراً ذكره، وإن عاين شرّاً ستره، يستر العيب، ويحفظ الغيب، ويُقيل العثره، ويغفر الزلّه، لا يطّلع على نصح فيذره، ولا يدع ضجّ حيف فيصلحه، أمينٌ، رصينٌ، تقيٌّ، نقيٌّ، زكيٌّ، رضيٌّ، يقبل العذر، ويحمل الذِّكر، ويحسن بالناس الظنّ، ويتّهم على الغيب نفسه، ويحبّ فى اللّه بفقهٍ وعلم، ويقطع فى اللّه بحزمٍ وعزمٍ، لا يخرق به فرح، ولا يطيش به مرح، مذكّر للعالم، معلِّم للجاهل، لايتوقّع له بائقه، ولا يخاف له غائله، كلّ سعى أخلص عنده من سعيه، وكلّ نفس أصلح عنده من نفسه، عالم بغيبه، شاغل بغمّه، لا يثق بغير ربّه، قريبٌ، وحيدٌ، حزين، يحبّ فى اللّه، ويجاهد فى اللّه، يتبع رضاه، ولا ينتقم لنفسه بنفسه، ولا يوالى فى سخط ربّه، مُجالس لأهل الفقر، مصادقٌ لأهل الصدق، موازرٌ لأهل الحقّ، عونٌ للغريب، أبٌ لليتيم، بعلٌ للأرمله، حفىّ بأهل المسكنه، مرجوّ لأهل الكريهه، مأمولٌ لكلّ شدّه، هشّاش بشّاش، لا بعبّاس ولا بحسّاس، صليب، كظّام، بسّام، دقيق النظر، عظيم الحذر، لايبخل، وإن بخل عليه صبر، عقل فاستحيا، وقنع فاستغنى، حياؤه يعلو شهوته، وودّه يعلو حسده، وعفوه يعلو حقده، لا ينطق بغير صواب، ولا يلبس إلّاالاقتصاد، مشيه التواضع، خاضع لربّه فى طاعته، راضٍ عنه فى كلّ حالاته، نيّته خالصه، أعماله ليس فيها غشّ ولا خديعه، نظره عبره، وسكوته فكر، وكلامه حكمه، مناصحاً، متبادلاً، متواخياً، ناصح فى السرّ والعلانيه، لا يهجر أخاه ولا يغتابه ولا يمكر به، ولا يأسف على ما فاته، ولايحزن على ما أصابه، لا يرجو ما لا يجوز الرجاء، ولا يفشل فى الشدّه، ولا يبطر فى الرخاء، يمزج العلم بالحلم، والعقل بالصبر، تراه بعيداً كسله، دائماً نشاطه، قريباً أمله، قليلاً زلّله،

متوقّعاً لأجله، خاشعاً قلبه، ذاكراً ربّه، قانعه نفسه، منفيّاً جهله، سهلاً أمره، حزيناً لذنبه، ميّته شهوته، كظوماً غيظه، صافياً خلقه، آمناً منه جاره، ضعيفاً كبره، قانعاً بالذى قُدِّر له، متيناً صبره، محكماً أمره، كثيراً ذكره، يخالط الناس ليعلم، ويصمت ليسلم، ويسأل ليفهم، ويتّجر ليغنم، لاـينصت للخير فيفجر، ولا يتكلّم ليتجبّر على من سواه، نفسه منه فى عناء، والناس منه فى راحه، أتعب نفسه لآخرته فأراح الناس من نفسه، إن بغى عليه صبر حتّى يكون اللّه ينتصر له، بُعده ممّن تباعد عنه بغض ونزاهه، ودنوّه ممّن دنا منه لينٌ ورحمه، ليس تباعده تكبّراً ولاـ عظمه، ولاـ دنوّه خديعه ولاـ خلابه، بل يقتدى بمن كان قبله من أهل الخير، فهو إمامٌ لمن بعده من أهل البرّ» .

فصاح همّام صيحهً، ثمّ وقع مغشيّاً عليه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أما واللّه لقد كنت أخافها عليه» . وقال: «هكذا تصنع الموعظه بأهلها» .

فقال له قائل: فما بالك يا أمير المؤمنين عليه السلام؟

فقال: «إنّ لكلّ أجلاً لن يعدوه، وسبباً لا يجاوزه، فمهلاً لا تُعِدْ، فإنّما نفث على لسانك شيطان» .

روى هذا الخبر فى الكافى، (۱)وقال شارحه فى الوافى بعد شرح ألفاظه ما هذا لفظه:

وهذه الصفات والعلامات قد يتداخل بعضها فى بعض، ولكن يورد بعباره اُخرى، أو تذكر مفرده، ثمّ نذكر ثانياً مرتّبه مع غيرها.

وهذه الخطبه من جليل خطبه وبليغ وصفه، فعلت بهمّام ما فعلت، وقد أوردها صاحب نهج البلاغه باختلافات كثيره فى ألفاظها، (۲)وفى آخرها: «فصعق همّام صعقه كانت نفسه فيها» يعنى مات فيها.

وقول السائل: فما بالك، أى لم تقع مغشيّاً عليك، أو ذكرت له ذلك مع خوفك عليه الموت؟

فأجابه عليه السلام بالإشاره إلى السبب البعيد وهو الأجل المحكوم به فى القضاء الإلهى،

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص ۲۲۶، باب المؤمن و علاماته و صفاته، ح ۱. [۱]

۲- ۲) . نهج البلاغه، ص ۳۰۳، الخطبه ۱۹۳.

وهو جواب مقنع للسامع، مع أنّه حقّ وصدق.

وأمّا السبب القريب للفرق بينه وبين همّام ونحوه فی قوّه نفسه القدسیّه علی قبول الواردات الإلهیّه وتعوّده بها وبلوغ نفسه حدّ السکینه عند ورود أکثرها، وضعف نفس همّام عمّا ورد علیه من خوف اللّه ورجائه، وأیضاً فی أنّه علیه السلام کان متّصفاً بهذه الصفات لم یفقدها حتّی یتحسّر علی فقدها، قیل: ولم یجب علیه السلام بمثل هذا الجواب؛ لاستلزامه تفضیل نفسه أو لقصور فهم السائل ونهیه له عن مثل هذا السؤال والتنفّر عنه بکونه من نفثات الشیطان؛ لوضعه له فی غیر موضعه وهو من آثار الشیطان، وباللّه العصمه والتوفیق.

إن قیل: کیف جاز منه علیه السلام أن یُجیبه مع غلبه ظنّه بهلاکه وهو کالطبیب یعطی کلّاً من المرضی بحسب احتمال طبیعته من الدواء؟

قلت: إنّه لم یغلب علی ظنّه إلّاالصعقه، فأمّا أنّ تلک الصعقه فیها موته فلم یکن مظنوناً له (۱).

انتهی کلامه علا مقامه.

ولاغبار علیه إلّافی آخره؛ ففیه غفله عمّا علیه أهل الحقّ وهو من أجلّهم قدراً وأعلاهم شأناً من أنّ أفعالهم-صلوات اللّه علیهم- فی الحقیقه أفعال اللّه سبحانه یفعلون ما یُؤمرون، لا یتصرّفون فی شیء من دون إذنه، فکان من القضاء والقدر الإلهیّین أن یکون موت همّام فی ذلک الحین علی هذا السبب من وعظه علیه السلام وهو عالم بالسبب والمسبّب من لدن مَن أطلعه علی غیبه، لا ظنّ هناک، بل علم یقینی جزمی، وفی الحقیقه هذا الوعظ من اللّه سبحانه جری علی لسان أشرف الأوصیاء، فکلّم اللّه همّام به «لا یُسْئَلُ عَمّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُونَ» ۲ ، فمَن آمن باللّه وصدّق رسله وأوصیاءه واعتقد عصمتهم علم أنّ أفعالهم عین الحکمه، والرادّ علیهم کالرادّ علی اللّه (۲)والمعترض علیه، ومن شأن الشیعه التسلیم لهم فی أفعالهم وأقوالهم، لا تأخذهم فی

۱- ۱) . الوافی، ج ۳، ص ۱۵۶. [۱]

۲- ۳) . مأخوذ من قوله علیه السلام فی روایه أبی بصیر، انظر المحاسن، ج ۱، ص ۱۸۵، ح ۱۹۴؛ [۲] الکافی، ج ۸، ص ۱۴۵، ح ۱۲۰؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۸، ح ۵۹. [۳]

اللّه لومه لائم.

ویشیر إلی أنّه علیه السلام کان عالماً بالسبب والمسبّب قوله فی الجواب: «إنّ لکلّ أجلاً» أی إنّ أجل همّام کان فی هذه الموعظه، ولم یکن أجلی فیها.

فمثل هذا الجواب من الشارح قدس سره بعید غریب، اللهمَّ إلّاأن یکون قد جری فی الجواب مجری إمامه صلی الله علیه و آله و سلم فی الجواب الإقناعی لمثل من یتکلّف مثل هذا السؤال جریاً علی مقتضی: «کلِّم الناس علی قدر عقولهم» وإلّا فالجواب الغریب ما ذکرناه.

ولیس فِعْله هذا بهمّام أغرب ممّا فَعَله علیه السلام بنفسه مع قاتله-لعنه اللّه وأحبّاءه له بقتله علی یده-وبلیله قتله، وکیفیّه إیقاضه له فی المسجد واشتغاله بالصلاه وصبره وهو نورٌ یری من خلفه کما یری من أمامه، وقصّه شهادته علیه السلام مشهوره (۱).

وبالجمله، فتکالیفهم غیر تکالیفنا، وما لنا إلّاالتسلیم لهم فیما شجر بیننا، وأنّ حکمهم فیه هذا.

والکلام علی شرح الإیمان فی الحقائق الشرعیّه-وأنّه أخصّ من الإسلام؛ إذ الإسلام قولٌ فقط، والإیمان یزید علیه بالاعتقاد والعمل، وأنّه مُثِّل بالمسجد والکعبه؛ فمَن دخل الکعبه فقد دخل المسجد ولا ینعکس-فموکولٌ لمحلّه.

وفی مجلّدات أصحابنا-شکر اللّه سعیهم-منه البُغیه، والأخبار وافیه بذلک، وفی الوافی منه شیءٌ کثیر (۲).

ولمّا سأل صلی الله علیه و آله و سلم زینه الإیمان جمله أخذ یسأل اللّه بعض صفاته-التی هی رؤوس علائمه-مفصّلهً، فقال:

(وَاجْعَلْنا هُداهً) ، جمع هاد معلول هُدَیَه کقُضَیَه یصیر قُضاه.

(مُهْتَدینَ) (۳)اسم فاعل من باب الافتعال صفه لهُداه؛ أی اجعلنا هادین عاملین بما نهدی له؛ فإنّ من یهدی ولا یهتدی کالعالم الغیر العامل بعلمه وهو أسوأ حالاً من

۱- ۱) . انظر بحارالأنوار، ج ۴۲، ص ۱۹۲، [۱] فما بعد.

۲- ۲) . انظر الوافی، ج ۴، ص ۷۷، باب فی أن الإیمان أخصّ من الإسلام.

۳- ۳) . فی الکافی و الفقیه: «مهدیّین» .

الجاهل؛ فيغفر اللّه للجاهل سبعين خطيئه قبل أن يغفر للعالم خطيئه واحده، فالأثر المترتّب على هدايه الخلق من الثواب مشروط بالعمل بمقتضى الهدايه.

وفى بعض النسخ ضُبط الإعراب بالإضافه؛ أى اجعلنا نهتدى من يقبل الهدايه ويطاوع عليها لتحصل ثمره شجره الهدايه، وبه يتضاعف ثواب الهادى من حيث فعله وأثره وأثر أثره المترتّب عليه وهكذا من غير انقطاع؛ فإنّ من شأن من اهتدى أن يهدى أيضاً، ويعود ثواب آخر المهتدين لأوّل الهادين. وأمّا مَن هدى من لم يهتد، فإنّه لا يُثاب إلّاعلى فعله فقط.

ويوجد فى بعض النسخ بدل مهتدين: «مهديّين» اسم مفعول من هدى المجرّد، ويجوز فيه الإعرابان: الصفه والإضافه، ويأتى فيهما ما ذكرناه من المعنى.

وقد مرّ استطراداً فى شرح الخشيه بيان انقسام الهدايه لأقسام ثلاثه: إراءه الطريق، والإيصال، والتثبيت، وأهل الثانيه يسألون الثالثه، وأهل الاُولى يسألون الثانيه. وأمّا الاُولى فهى حاصله بدون سؤال؛ لقوله تعالى: «وَ هَدَيْناهُ اَلنَّجْدَيْنِ» ، (۱)وعليها يتعلّق جُلّ التكليف وينقطع بدونها.

وعلى إعراب الإضافه يتأسّس معنى قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

(اللهمَّ اهْدِنَا فيمَنْ هَدَيْتَ) ، فتكون الجمله الاُولى مقام الإمامه والتعليم، وهذه مقام التعلّم لما لحظ نفسه إماماً ذا رياسه عامّه هادياً للخلق، فهو فوق مرتبتهم وهو مقامه العروجى المعتصم فيه بربّه، نزل لمرتبه ذاته، فرآها فى ذاتها لا باعتبار عصمتها على حدّ الذوات الاُخر المفتقره لأن تهدى، فجعل نفسه من جمله الطالبين للّه دايه كأنّه من سائرهم، فطلبها.

وأمّا على قراءه الوصف فهذه الجمله حينئذٍ تأكيد، والتأسيس-كما تقرّر محلّه- خيرٌ من التأكيد، اللهمَّ إلّاأن يُقال: التأكيد هنا يفيد كمال الانقطاع بطلب الهدايه مرّتين وهو مطلوب فى الدعاء، فعموم خيريّه التأسيس مخصوص؛ إذ كلّ عامّ مخصوص

۱- ۱) . البلد (۹۰) :۱۰. [۱]

حتّى هذا العامّ، أو لا- نسلّم العموم، بل اللام للحقيقه من حيث هى على حدّ الرجل خيرٌ من المرأه، وربّ امرأه خيرٌ من ألف رجل.

وفى طلب كونه صلى الله عليه و آله و سلم هادياً ثمّ نسبه الهدايه له تعالى إشعار باستغراق فعله فى فعل اللّه تعالى، وأنّ الهدايه فى الحقيقه راجعه إليه؛ فإنّ جعل نبيّه صلى الله عليه و آله و سلم هادياً هدايهٌ منه تعالى، قال اللّه تعالى: «وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اَللّهَ رَمى» (۱).

ولمّا كان خروجه لعالم الكثره على خلاف طبعه، وإنّما وطنه الوحده والتوحّد به تعالى، رجع لوطنه المألوف الغالب عليه حبّه، وحبّ الأوطان من الإيمان، فطوى بساط الكثره الذى تنفّس فيه قليلاً بقدر الضروره فقال:

(اللهمَّ إنّى) . وقد تقدّم الكلام على حسن التأكيد فى فواتح الشرح.

(أسألُكَ) . فطوى ذرّات الكائنات فى ضميره المستتر عن أنظار العارفين بحيث لا يعرفه إلّاهو صلى الله عليه و آله و سلم ونفسه عليه السلام ومَن أوجدهما تعالى فى قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «يا علىّ ما عرف اللّه إلّا أنا وأنت، وما عرفك إلّااللّه وأنا، وما عرفنى إلّااللّه وأنت» (۲).

(عَزِيمَهَ الرَّشَادِ) ، ولعلّ الإضافه من قبيل جرد قطيفه، والمراد حينئذٍ الرشاد، العزيمه مبالغه فى العازم؛ أى القاطع من قبيل: زيد عدل، على حدّ قوله تعالى: «فَإِذا عَزَمَ اَلْأَمْرُ» ۳ ، وقد ورد مثله فى قول الشاعر: فأنت طلاق والطلاق عزيمه ثلاث ومن يخرق أعقُّ وأظلمُ (۳)

والكلام فى معناه، وروايه رفع «ثلاث» ونصبه يُغنى عن المغنى، ويكون نسبه الرشاد مجازاً على حدّ عيشه راضيه، مع أنّها مرضيّه، والرشاد أيضاً معزوم عليه لا عازم.

وإنّما تكلّفنا ذلك لتحصيل المبالغه، ولأنّ فعل العزيمه لازم يتعدّى ب «على» ، يُقال: عزمت على كذا عَزماً وعُزماً بالضمّ، وعزيمه وعزيماً: إذا أردت فعله وقطعت عليه.

وإن أبيت إلّاالظاهر حملتَ الإضافه على إسقاط حرف التعديه، أى العزيمه على

۱- ۱) . الانفال (۸) :۱۷. [۱]

۲- ۲) . مختصر بصائرالدرجات، ص ۱۲۶؛ المحتضر، ص ۷۷، ح ۱۱۳. [۲]

۳- ۴) . انظر مغنى اللبيب، ج ۱، ص ۵۳، رقم ۷۳. .

الرشاد، وحينئذٍ تفوت المبالغه، والرشاد خلاف الغىّ اسم للرُشد بالضمّ مصدر: رشد- بفتح العين-يرشد بضمّها، وجاء رشِد بالكسر، يرشد بالفتح، ومصدره رَشَد بفتحتين.

ولعلّ قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

(وَالثَّباتَ فِي الأمْرِ وَالرُّشْدِ) عطف تفسيرى على «عزيمه الرشاد» كعطف الرشد على الأمر.

ويحتمل نسبه العموم والخصوص بين الأمر والرشد؛ أى فى كلّ أمر خصوصاً الرشد الذى هو السبب فى الثبات على كلّ أمرٍ إلهى؛ هذا.

ويحتمل أن يُراد بالأمر الأمر الخاصّ، أعنى عالمه المدلول عليه بقوله تعالى: «أَلا لَهُ اَلْخَلْقُ وَ اَلْأَمْرُ» ١ ، وهو العالم الروحانى؛ لقوله تعالى: «وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا» ٢ .

وفى الأخبار: «إنّ تلك الروح من خصائص نبيّنا صلّى اللّه عليه وآله وعليهم السلام وليس كلّ ما طُلب وجد؛ (١)أى ليس فى أحد من الأنبياء غيرهم وإن كانوا مشتركين معهم فى الروح القدس.

وقد بسطنا الكلام على ذلك وتحقيقه بحسب طاقتنا وباستعانهٍ ممّا استنقذناه من آثارهم عليهم السلام فى كتابنا المسمّى ب «تأويل التنزيل» فى آيه «وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا» إلى آخره، وآيه «يُنَزِّلُ اَلْمَلائِكَهَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ» ۴ .

ولمّا كان فى هاتيك الأخبار ما هذا لفظه: «خلْق أعظم من جبرئيل وميكائيل كان مع رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم يسدّده ويخبره وهو مع الأئمّه من بعده» -ويُحتمل أن يُراد بهذا الرشد المعطوف على الأمر هو ذلك الحاصل من تسديده لمن هو فيه صلى الله عليه و آله و سلم-طلب من ربّه تعالى الثبات على الواردات من ذلك العالم الأمرى عليه، والثبات على رشده الحاصل من تسديده بعد أن سأل الرشاد المشترك بينه وبين غيره من الأنبياء صلوات اللّه عليهم،

١- ٣) . انظر بصائرالدرجات، ص ۴٨٠، ح ١؛ بحارالأنوار، ج ۴٨، ص ٢۴٢، ح ۵٠.

فقد حصل لهذه الجمله معنى مؤسّس واللّه أعلم.

[(وأسْألُكَ شُكْرَ نِعْمَتِك)].

ولمّا رأى الداعى نفسه صلوات اللّه عليه وآله متّصفه بتلك المزايا العظام والخصائص الكرام من زينه الإيمان وعزيمه الرشاد والثبات فى الأمر والرشد، وهذه هى الأرواح الثلاث التى تستتبع القرب الإلهى وكلّ متأخّره يشتمل على ما قبلها وزياده، كما أنّ روح الإيمان متأخّره عن أرواح ثلاث اُخرى يشترك فيها أفراد الإنسان من حيث هو إنسان: الناطقه وبها يتميّز عن أفراد الحيوان، والحيوانيّه وفيها يشارك أفراده وينفرد عن النبات، والناميه وفيها تشترك أفراد النبات، ورأى نفسه مغموره فى تلك النِّعم سيّما النعمه الأخيره التى عجزت عن أن تنالها أيدى الأغيار حتّى الأنبياء الأخيار، وكان شكر المُنعم واجباً عقلاً، وعرف أنّه لايتيسّر شكره إلّاباستعانته تعالى، سأله المعونه بقوله: «اللهمَّ إنّى أسألك الإعانه على شكرك» فإنّ العبد أنّى له والخروج من عهده الشكر، وكلّ شكر نعمه اُخرى تستوجب الشكر؟

قال أمير المؤمنين عليه السلام فى بعض أدعيته: «كلّما قلت: لك الحمد، وجب علىَّ لذلك أن أقول: لك الحمد» (۱).

وفى الصحيفه السجّاديّه-على قائلها ألف صلاه وتحيّه-: «اللهمَّ إنّ أحداً لايبلغ من شكرك غايه إلّاحصل عليه من إحسانك ما يلزمه شكراً، ولا يبلغ مبلغاً من طاعتك وإن اجتهد إلّاكان مقصّراً دون استحقاقك بفضلك، فأشكَرُ عبادك عاجزٌ عن شكرك، وأعبَدُهُم مقصّرٌ عن طاعتك» (۲).

وعن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «أوحى اللّه إلى موسى عليه السلام: اشكرنى حقّ شكرى، فقال: ياربِّ فكيف أشكرك وليس من شكرٍ أشكرك به إلّاوأنت أنعمت به علىَّ؟ قال:

۱- ۱) . الصحيفه السجاديّه (أبطحى) ، ۴۰۹، [۱] فى مناجات الشاكرين الدعاء ۱۸۷؛ بحارالأنوار، ج ۹۱، ص ۱۴۶، [۲] المناجات السادسه.

۲- ۲) . الصحيفه السجاديّه، ص ۱۶۲، الدعاء ۳۷. [۳]

یاموسی الآن شکرتنی حین علمت أنّ ذلک منّی» (۱).

ویظهر من هذا أنّ البلوغ إلی منتهی الشکر غیر میسّر إلّابأن یعترف الشاکر بالعجز، وقد جعل سبحانه ذلک العجز والاعتراف بالقصور حقیقهَ الشکر تفضّلاً منه علی عباده وهو نفس الإعانه.

وأمّا ما ورد من أنّ حقّ الشکر قول «الحمدُ للّه» ، مثل ما رواه فی الکافی بإسناده عن حمّاد قال: خرج أبو عبداللّه علیه السلام من المسجد وقد ضاعت دابّته، وقال: «لئن ردّها اللّه علیَّ لأشکرنّ اللّه حقَّ شکره» قال: فما لبث أن اُتی بها، فقال: «الحمدُ للّه» . فقال قائلٌ له: أ لیس قلت: لأشکرنّ اللّه حقَّ شکره؟ فقال أبو عبداللّه علیه السلام: «ألم تسمعنی قلت: الحمد للّه» (۲).

فمحمول علی شکر تلک النعمه التی قال علیها: «الحمد للّه» ، وقد بقی علیه الحمد علی الحمد.

وهکذا یرشد إلی ذلک ما رواه بإسناده عن معمّر بن خلّاد قال: سمعت أبا الحسن علیه السلام یقول: «مَن حمد اللّه علی النعمه فقد شکره، وکان الحمد أفضل من تلک النِّعمه» (۳).

أراد علیه السلام-واللّه أعلم-أنّ الحمد نعمه فوق تلک النعمه یستدعی فوق النعمه حمداً آخراً.

وهکذا أیضاً ما رواه عن رجل عن أبی عبداللّه علیه السلام: «مَن أنعم اللّه علیه بنعمه فعرفها بقلبه فقد شکرها» . ألا تری إلی قوله: «فقد شکرها» (۴).

وممّا ینصّ علی ما ذکرناه-من أنّ غایه الشکر إنّما هو الاعتراف بالقصور-ما رواه أیضاً مرفوعاً عن زین العابدین علیه السلام إذا قرأ هذه الآیه «وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَهَ اَللّهِ لا تُحْصُوها» ۵ ،

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۹۸، باب الشکر، ح ۲۷؛ [۱]مشکاه الأنوار، ص ۷۰، الفصل السادس؛ [۲]بحارالأنوار، ج ۱۳، ص ۳۵۱، ح ۴۱. [۳]

۲- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۹۷، باب الشکر، ح ۱۸؛ [۴]بحارالأنوار، ج ۶۸، ص ۳۳، ح ۱۳. [۵]

۳- ۳) . الکافی، ج ۲، ص ۹۶، باب الشکر، ح ۱۳؛ [۶]بحارالأنوار، ج ۶۸، ص ۳۱، ح ۸. [۷]

۴- ۴) . الکافی، ج ۲، ص ۹۷، باب الشکر، ح ۱۵؛ [۸] تحف العقول، ص ۳۶۹؛ بحارالأنوار، ج ۶۸، ص ۳۲، ح ۱۰. [۹]

كان يقول: «سبحان من لم يجعل فى أحد من معرفه نعمته إلّاالمعرفه بالتقصير عن معرفتها، كما لم يجعل (لم يعقل) فى أحد من معرفه إدراكه أكثر من العلم أنّه لا يدركه، فشكره تعالى حينئذٍ معرفه العارفين بالتقصير عن معرفه شكره، فجعل معرفتهم بالتقصير شكراً، كما جعل علم العالمين أنّه لا يدركونه علماً حقّاً؛ علماً منه أنّه قد وسع العباد، فلايتجاوز ولايحاط علماً، فشىء من خلقه لا يبلغ مدى عبادته، وكيف يبلغ مدى عباده من لا مدى له ولا كيف؟ تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً» (۱).

واعلم أنّ الشكر يقع باللسان والجنان، وقد عرفت ذلك، وبالأركان كما رواه بإسناده عن ابن مسكان عن أبى عبداللّه عليه السلام: «أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم كان فى سفر يسير على ناقه له إذ نزل، فسجد خمس سجدات، فلمّا ركب قالوا: يارسول اللّه، إنّا رأيناك صنعت شيئاً لم تصنعه؟ فقال: نعم، استقبلنى جبرئيل، فبشّرنى ببشارات من اللّه عزّ وجلّ، فسجدت له شكراً لكلّ بشرى سجدهً» (۲).

وعنه عليه السلام قال: «إذا ذكر أحدكم نعمه اللّه عزّ وجلّ فليضع خدّه على التراب شكراً للّه، فإن كان راكباً فلينزل، فإن لم يقدر فليضع خدّه على قربوسه، فإن لم يقدر على النزول للشهره فليضع خدّه على كفّه، ثمّ ليحمد اللّه على ما أنعم عليه» (۳).

ومثل ذلك كثير، (۴)وباعتبار عموم مورده صار أعمّ من الحمد الذى هو الثناء على الجميل الاختيارى، ولا يكون الثناء إلّابااللِّسان. نعم، يتعاكسان بحسب المتعلّق فيعمّ

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص ۳۹۴، باب دعاء إبراهيم للمؤمنين، ح ۵۹۲؛ [۱]تحف العقول، ص ۲۸۴؛ [۲]بحارالأنوار، ج ۷۵، ص ۱۴۱، ح ۳۶. [۳]

۲- ۲) . الكافى، ج ۲، ص ۹۸، باب الشكر، ح ۲۴؛ [۴]وسائل الشيعه، ج ۷، ص ۱۸، ح ۸۵۹۰. [۵]

۳- ۳) . الكافى، ج ۲، ص ۹۸، باب الشكر، ح ۲۵؛ [۶]وسائل الشيعه، ج ۷، ص ۱۹، ح ۸۵۹۲. [۷]

۴- ۴) . انظر وسائل الشيعه، ج ۷، ص ۱۸، الباب ۷ من أبواب سجدتى الشكر. [۸]

الحمد؛ لأنّه يكون فى غير مقابله النعمه كما يكون فى مقابلتها، والشكر يختصّ بالمقابله.

وللشكر مورد رابع وهو إظهار النعمه «فإنّ اللّه سبحانه جميلٌ يحبّ الجمال» (۱)وقد قال تعالى: «وَ أَمّا بِنِعْمَهِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ» ۲ .

فعن الحسين عليه السلام: «نعمه الدِّين» (۲).

وعن الصادق عليه السلام: أعمّ من ذلك إذ فيه «بما أعطاك وفضّلك وأحسن إليك وهداك» (۳).

وفى خبر آخر: «فحدّث بدينه وما أعطاه اللّه وما أنعم اللّه عليه» (۴)وضمير «حدّث» للنبىّ صلى الله عليه و آله و سلم.

وبالجمله، إنّ اللّه سبحانه إذا منح أحداً شيئاً أحبّ أن يراه عليه، أى متزيّناً له بين الناس، وله فى مكارم الأخلاق باب معقود، وما تشبّث به المتصوّفه (الصوفيّه) - خذلهم اللّه من أهل التلبيس-فمردود بقوله: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَهَ اَللّهِ اَلَّتِى أَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَ اَلطَّيِّباتِ مِنَ اَلرِّزْقِ» ۶ . ولهم مع الصادق عليه السلام مجالس قمع فيها حججهم، وألقى على الساحل لججهم، يكفى عن ذكرها الكافى (۵)ويفى بها الوافى.

وممّا جاء فى الشكر والحثّ عليه قول رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم: «الطاعم الشاكر، له من الأجر كأجر الصائم المحتسب، والمعافى الشاكر، له كأجر المبتلى الصابر، والمُعطى الشاكر، له من الأجر كأجر المحروم القانع» (۶).

۱- ۱) . هذا ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام، انظر الكافى، ج ۶، ص ۴۳۸، باب التجمّل. . . ، ح ۱ و ۴. [۱]

۲- ۳) . المحاسن، ج ۱، ص ۲۱۸، ح ۱۱۵؛ [۲]الصافى، ج ۵، ص ۳۴۲، [۳] فى ذيل الآيه.

۳- ۴) . الكافى، ج ۲، ص ۹۴، باب الشكر، ح ۵؛ [۴] مجمع البيان، ج ۵، ص ۵۰۷؛ بحارالأنوار، ج ۶۸، ص ۲۸، ح ۶. [۵]

۴- ۵) . الكافى، ج ۲، ص ۹۴، باب الشكر، ح ۵؛ [۶]بحارالأنوار، ج ۶۸، ص ۲۸، ح ۶. [۷]

۵- ۷) . الكافى، ج ۵، ص ۶۵، كتاب المعيشه، ح ۱. [۸]

۶- ۸) . الكافى، ج ۲، ص ۹۳، باب الشكر، ح ۱؛ [۹]ثواب الأعمال، ص ۱۸۲، [۱۰] ثواب الطاعم الشاكر؛ وسائل الشيعه، ج ۷، ص ۱۷۵، ح ۹۰۴۲. [۱۱]

وقال صلی الله علیه و آله و سلم: «ما فتح اللّه علی عبدٍ باب شکرٍ فخزن علیه باب الزیاده» (۱).

وعن الصادق علیه السلام قال: «مکتوبٌ فی التوراه: اشکر مَن أنعم علیک، وأنعم علی من شکرک، فإنّه لا زوال للنعمه إذا شُکرت، ولا بقاء لها إذا کُفرت. الشکر زیاده فی النِّعم، وأمان من الغیر» (۲).

وعنه علیه السلام: «مَنْ اُعطی الشکر اُعطی الزیاده؛ یقول اللّه عزّ وجلّ: «لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزِیدَنَّکُمْ» ۳ » (۳).

وعنه علیه السلام: «ما أنعم اللّه علی عبدٍ من نعمه فعرفها بقلبه وحمد اللّه ظاهراً بلسانه فتمّ کلامه حتّی یُؤمر له بالمزید» (۴).

وعن أبی جعفر علیه السلام قال: «کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم عند عائشه لیلتها، فقالت: یارسول اللّه، لِمَ تتعب نفسک وقد غفر اللّه لک ما تقدّم من ذنبک وما تأخّر؟

فقال: یاعائشه ألا أکون عبداً شکوراً؟» .

قال: «وکان رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم یقوم علی أطراف أصابع رجلیه، فأنزل سبحانه علیه: «طه* ما أَنْزَلْنا عَلَیْکَ اَلْقُرْآنَ لِتَشْقی» ۶ » (۵).

وعن الصادق علیه السلام: «ثلاث لا یضرّ معهنّ شیء: الدعاء عند الکرب، والاستغفار عند الذنب، والشکر عند النعمه» (۶).

وعن علیّ بن الحسین علیهما السلام: «إنّ اللّه یحبّ کلّ قلبٍ حزین، ویحبّ کلّ عبدٍ شکور، یقول اللّه تبارک وتعالی لعبد من عبیده یوم القیامه: أشکرت فلاناً؟

فیقول: بل شکرتک یاربّ.

فیقول: لم تشکرنی إذ لم تشکره» .

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۹۴، باب الشکر، ح ۲؛ [۱]وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۳۱۱، ح ۲۱۶۲۸. [۲]

۲- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۹۴، باب الشکر، ح ۳؛ [۳]ثواب الأعمال، ص ۲۶، [۴] ثواب إتیان المساجد؛ وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۱۴، ح ۲۰۶۱۸. [۵]

۳- ۴) . الکافی، ج ۲، ص ۹۵، باب الشکر، ح۸؛ [۶]وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۳۲۸، ح ۲۱۶۷۹. [۷]

۴- ۵) . الکافی، ج ۲، ص ۹۵، باب الشکر، ح ۹؛ [۸]بحارالأنوار، ج ۶۸، ص ۴۰، ح ۲۸. [۹]

۵- ۷) . الکافی، ج ۲، ص ۹۴، باب الشکر، ح ۶؛ [۱۰]بحارالأنوار، ج ۱۶، ص ۲۶۳، ح ۵۹. [۱۱]

۶- ۸) . الکافی، ج ۲، ص ۹۵، باب الشکر، ح ۷؛ [۱۲]وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۴۴، ح ۸۶۷۶. [۱۳]

ثمّ قال: «أشكركم للّه أشكركم للناس» (۱).

ثمّ إنّه صلى الله عليه و آله و سلم شفع سؤال الشكر بسؤال العافيه مع ما هو فيه منها على سلامه من الدِّين، ورزق من الواردات الروحانيّه بزياده اللطف الخفيّ به وعصمته؛ لتوغّله صلى الله عليه و آله و سلم فى سبر نعم ربّه وإحصائها وإن كان من شأن العافيه أن تنسى إذا وجدت، وتُذكر إذا فُقدت؛ كذا رواه فى الفقيه عن الصادق عليه السلام قال: «العافيه نعمه خفيّه، إذا وجدت نسيت، وإذا فقدت ذُكرت» (۲).

وفى الحديث: «نعمتان مجهولتان: الصحّه والأمان» (۳). فقال:

(وَحُسْنَ عافِيَتِكَ) . اسم مصدر عفاه وأعفاه وعافاه، هى دفاع اللّه عن العبد، ولعلّ المراد بحسن العافيه ما شملت العافيه فيه الدنيا والآخره، وقد مرَّ فى شرح برد العيش بعد الموت أنّ للّه أصنافاً من خلقه يغذوهم بنعمته، يحبّهم فى عافيه، ويدخلهم الجنّه برحمته، تمرّ بهم البلايا والفتن لا تضرّهم شيئاً، وأنّ اللّه خلق خلقاً ضنّ بهم عن البلاء، خلقهم فى عافيه، وأماتهم فى عافيه، وأدخلهم الجنّه فى عافيه.

ويُراد بذلك العافيه فى الدِّين، والسلامه عن الدواهى المزحلقه عنه، وعدم الإحساس بالبلايا الدنيويّه للاستغراق فى الرِّضا بالقضاء، والتسليم للّه فيما قضى، وهذه العافيه هى التى سألها سيِّد الساجدين فى صحيفته حيث قال: «اللهمَّ عافنى عافيه كافيه شافيه عاليه ناميه، عافيه تولد فى بدنى العافيه، عافيه الدنيا والآخره» (۴).

أتراه أُجيب سؤاله مع ما أصابه من المصائب الراتبه والمحن المتراكبه أم لا؟ بلى، إنّه قد أُجيب، ولكن لا يرى المصاب مصاباً إذا كان غايته الوصول للحبيب، ولعلّ فى إسناد العافيه له تعالى فيما نحن فيه إشعاراً بذلك، وأنّها عافيه روحانيّه إلهيّه لايؤثّر فيها نار النماردة، ولا نضال المجالده.

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص ۹۹، باب الشكر، ح ۳۰؛ [۱]وسائل الشيعه، ج ۱۶، ص ۳۱۰، ح ۲۱۶۲۶. [۲]

۲- ۲) . الفقيه، ج ۴، ص ۲۹۰، ح ۸۷۴؛ بحارالأنوار، ج ۷۵، ص ۲۴۳، ح ۴۳. [۳]

۳- ۳) . روضه الواعظين، ص ۴۷۲؛ رياض السالكين، ج ۳، ص ۸۹.

۴- ۴) . الصحيفه السجاديّه، ص ۱۱۲، الدعاء ۲۳. [۴]

ثمّ عزّز صلى الله عليه و آله و سلم السؤالين بثالث فقال:

(وأداءَ حَقِّكَ) وهو أمرٌ عظيم، وخطره جسيم، لايقوم به إلّامثله ممّن عصمه اللّه تعالى. ففى سؤاله أداءَ حقّه سؤالٌ لسببه التى هى العصمه؛ أعنى الثبات عليها، فعن أبى الحسن عليه السلام قال: «أكثر من أن تقول: اللهمَّ لا تجعلنى من المعارين، ولا تخرجنى من التقصير» .

قال: قلت: أمّا المعارين فقد عرفت أنّ الرجل يعار الدين، ثمّ يخرج منه، فما معنى لاتخرجنى من التقصير؟

فقال: «كلّ عملٍ تريد به اللّه فكن فيه مقصّراً عند نفسك، فإنّ الناس كلّهم فى أعمالهم فيما بينهم وبين اللّه مقصّرون إلّامن عصمه اللّه» (۱).

أقول: هذا إذا أُريد بالحقّ الحقّ الذى أوجبه اللّه سبحانه على عباده وفرضه عليهم، وأمّا الحقّ الذى يستوجبه ويستحقّه تعالى فأمر كالشكر لا يؤدّى إلّابالعجز عن أدائه، سواء فيه المعصومون وغيرهم، بل حقّه على المعصوم بإزاء ما منحه من نعمه العظام فهو أعلى وأدقّ.

فعنه عليه السلام قال لبعض ولده: «يا بُنَىَّ عليك الجدّ، لا تخرجنّ نفسك عن حدّ التقصير فى عباده اللّه وطاعته؛ فإنّ اللّه تعالى لا يعبد حقّ عبادته» (۲).

وعن جابر قال: قال لى أبو جعفر عليه السلام: «يا جابر، لا أخرجك اللّه من النقص والتقصير» (۳).

وعن أبى الحسن عليه السلام قال: «إنّ رجلاً من بنى إسرائيل عبدَ اللّه أربعين سنه، ثمّ قرّب قرباناً فلم يُقبل منه، فقال لنفسه: ما أُتيت إلّامنك، وما الذنب إلّالك» . قال: «فأوحى اللّه إليه: ذمّك لنفسك أفضل من عبادتك أربعين سنه» (۴).

وقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم: «ربِّ لا أُحصى ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك» (۵).

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص ۷۳، باب الاعتراف بالتقصير، ح ۴؛ [۱]وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۹۶، ح ۲۲۸. [۲]

۲- ۲) . الأمالى للطوسى، ص ۲۱۱، ح ۳۶۷، المجلس ۸؛ [۳]وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۹۵، ح ۲۲۷. [۴]

۳- ۳) . الكافى، ج ۲، ص ۷۲، باب الاعتراف بالتقصير، ح ۲؛ [۵]وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۹۶، ح ۲۳۰. [۶]

۴- ۴) . الكافى، ج ۲، ص ۲۳، باب الاعتراف بالتقصير، ح ۳؛ [۷]وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۲۳۲، ح ۲۰۳۵۷. [۸]

۵- ۵) . عوالى اللآلى، ج ۴، ص ۱۱۳، ح ۱۷۶؛ [۹]مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۳۲۱، ح ۴۷۸۴. [۱۰]

وتقريب العجز عن الشكر آت هنا، فلا نعيده.

قال سيّد الساجدين: «وكلّ مقرٍّ على نفسه بالتقصير عمّا استوجبت» (۱).

إلى غير ذلك ممّا هو أوضح من الوضوح، وفى متون القلوب وحواشى الصدور مشروح.

ثمّ استأنف صلى الله عليه و آله و سلم سؤالين آخرين استشفع فيهما بصفه الربوبيّه فى صوره النداء لمناسبه أنّ أحدهما من عالم الملكوت، والآخر من الملك، وكلّ منهما يستدعيان مالكاً وهو الربّ تعالى، فقال:

(وَأسألُكَ يارَبِّ) . اختار التصريح بالنداء من دون تعويض؛ أمّا لفظاً، فلأنّ التعويض مختصّ بلفظ اللّه، وأمّا معنىً، فلأنّ صفه الربوبيّه المدلول عليها باسم الربّ أمرٌ معلوم، فصحّ أن يطلب صراحاً، وينادى كفاحاً، بخلاف الاسم الجامع الدالّ على الذات المقدّسه؛ فإنّ مسمّاه أمرٌ مبهم وسرٌّ خفىّ، فكأنّه لا يحقّ نداءه حقيقه، والقدر المعلوم منه يناسبه عوض حرف النداء، وقد تقدّم الإشاره إليه فى فواتح الشرح.

واختار من حروفه «يا» لأنّها-على ما قيل-مشتركه بين القريب والبعيد والمتوسّط، (۲)وقيل: وضعها للبعيد حقيقةً أو حكماً، وقد ينادى بها القريب (۳).

وبالجمله، فهى أعمّ حروفه، فناسب أن ينادى جلّ شأنه بها؛ إذ هو بعيد من جهه أنّه لايدركه البصر الحديد، والوهم السديد، وقريب أقرب إلينا من حبل الوريد، فهو قريبٌ فى بُعده، وفى قربه بعيد. والربّ يُقال للمالك والسيّد والمدبِّر والمربِّى، فإنّه يُقال: ربّه وربّاه بمعنى.

قال الراغب: هو فى الأصل التربيه، أى إنشاء الشىء حالاً فحالاً إلى حدّ التمام، فهو مصدر مستعار للفاعل (۴).

۱- ۱) . الصحيفه السجّاديّه، ص ۱۶۲، الدعاء ۳۷. [۱]

۲- ۲) . حكاه عن بعض فى مغنى اللبيب، ج ۱، ص ۴۸۸. [۲]

۳- ۳) . قال به ابن هشام فى مغنى اللبيب، ج ۱، ص ۴۸۸. [۳]

۴- ۴) . مفردات ألفاظ القرآن، ص ۳۳۶([۴]ربب) .

أقول: على المعنيين الأوّلين يكون من صفات الذات، والآخرين من صفات الفعل.

قيل: وإذا كان معرّفاً باللام اختصّ إطلاقه به تعالى، وإلّا كان مشتركاً (۱).

وقيل: لا يستعمل لغيره تعالى إلّامضافاً كربّ الدار، (۲)ولعلّ فى حذفه صلى الله عليه و آله و سلم ضميره إيماءً إلى استغراقه وفنائه بحيث لا يعدّ نفسه شيئاً.

وعلى هذا فلغه نيّه قطعه-فيضمّ-أبلغ وأشدّ استغراقاً، وبيان اللغات الوارده فيها موكولٌ لمحلّه.

(قَلْباً سَلِيماً) وهو المسؤول الأوّل، وقدّمه وضعاً لتقدّمه طبعاً وإيجاداً. وفى الحديث: «خلق اللّه الأرواح قبل الأجساد بألفى عام» وورد أقلّ وأكثر.

والكلام فيه وفى تعيين العامّ من أنّها عامّ عالم الربوبيّه «وَ إِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَهٍ مِمّا تَعُدُّونَ» ۳ ، أو الإلهيّه، فاليوم خمسون ألف سنه أو غير ذلك ليس هذا موضعه.

والقلب يُقال تارةً على اللحم الصنوبرى المشكّل المودع فى الجانب الأيسر من الصدر، وفى باطنه تجويف، وفى ذلك التجويف دم أسود هو منبع الروح الحيوانى، وليس كلامنا فيه؛ ويُقال على اللطيفه الربّانيّه الروحانيّه، لها تعلّق بذلك القلب، وتتعلّق بسائر البدن بتلك الواسطه، حتّى أنّه شبّه بعضهم هذه اللطيفه بالملك، والقلب بالمعنى الأوّل بعرشه، والصدر بكرسيّه، وباقىَ أعضاء البدن وعضلاته وقواه بجنوده، وفيه له أعوان وأضداد، فهذا الإهاب بما فيه عالم على نسق العالم الكبير، وربّما نسب إلى سيّد العارفين وأمير المؤمنين قوله: دواؤك فيك وما تُبصرُ

وربّما زيد على ذلك، ونسب إليه قوله: وأنت الكتاب المبين الذى بأحرفه يظهر المضمرُ

۱- ۱) . تاج العروس، ج ۲، ص ۴(ربب) .

۲- ۲) . مشرق الشمسين، ص ۳۹۹.

وأنت الوجود ونفس الوجود وما بك يوجد لا يحصرُ (۱)

وقد تحيّر أكثر العقلاء فی إدراک وجه علاقته بمملکته وعالمه؛ هل هو تعلّق الأوصاف بالموصوفات، أو تعلّق الأعراض بالأجسام، أو تعلّق المستعمل للآله بالآله، أو المتمکِّن بالمکان، أو تعلّق التدبیر والتصرّف؟

فذهب لکلّ فریق وأخذ، المحقّقون بالأخیر، وما ینبّئک مثل خبیر، فعنهم علیهم السلام: «مَن عرف نفسه فقد عرف ربّه» (۲).

ولاشکّ أنّ علاقته تعالی بنا إنّما هی علاقه التدبیر، وحیث یطلق القلب فی الکتاب والسنّه-التی هذا الدعاء منها-فإنّ المراد به هذا المعنی، قال تعالی: «فَإِنَّها لا تَعْمَی اَلْأَبْصارُ وَ لکِنْ تَعْمَی اَلْقُلُوبُ اَلَّتِی فِی اَلصُّدُورِ» ۳ .

وقد یُعبّر عنه تارهً بالنفس، واُخری بالروح، والإنسان هو المدرک العالم العارف المخاطب المعاتب المطالب، ولمّا کان له قبول الإشراق والظلمه کالمرآه الصافیه- التی تنطبع فیها الصور والأشکال المقابله لها، وتقبل الفساد، وتبعد من الأعداد بسبب العوارض الخارجیّه المنافیه لجوهرها-قیّده صلی الله علیه و آله و سلم بالسلامه المطلقه، فلعلّه أراد السلامه من التعلّق بغیر اللّه تعالی سبحانه، کما ورد عن الصادق علیه السلام سأله فی قوله تعالی: «إِذْ جاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِیمٍ» ۴ ، قال: «عن کلّ ما سواه» (۳).

ولاشکّ أنّ ما سواه عوارض کدره، فإذا السلامه عن تلک العوارض فقد سأل قلباً صافیاً من الکدر والرین، فإنّه إذا کان مشرقاً مستنیراً وصل بالأخَره إلی حدّ تحصل فیه جلیّه الحقّ، وتنکشف فیه حقیقه الأمر.

وقد ضرب للآثار المذمومه الواصله إلیه، المانعه له عن الاستناره والإشراق مَثَل هو

۱- ۱) . انظر الصافی، ج ۱، ص ۷۸، فی تفسیر الآیه ۲ من سوره البقره؛ و الأنوار العلویّه للنقدی، ص ۴۸۸؛ المبدأ والمعاد لصدر الدین الشیرازی، ص ۲۲۷. .

۲- ۲) . عوالی اللآلی، ج ۴، ص ۱۰۱، ح ۱۴۹؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۲، ص ۳۲، ح ۲۲. [۲]

۳- ۵) . الکافی، ج ۲، ص ۱۶، باب الإخلاص، ح ۵؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۶۰، ح ۱۲۷؛ بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۵۴، ح ۱۹. [۳]

الدخان المظلم المتصاعد إلى مرآه، ولا يزال يتراكم على جوهرها حتّى يسودّ ويظلم.

وكذلك القلب، ودخانه المتراكم عليه هو الذنوب والآصار والأهواء المضلّه عن صراط الأبرار، فيصير محجوباً بالكلّيّه وهو الطبع، نعوذ باللّه منه، قال تعالى: «أَنْ لَوْ نَشاءُ أَصَبْناهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ نَطْبَعُ عَلى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَسْمَعُونَ» ۱ ، فربط تعالى عدم السماع والطبع بالذنب، كما ربط السماع والعلم بالتقوى قال: «وَ اِتَّقُوا اَللّهَ وَ اِسْمَعُوا» ۲ ، «وَ اِتَّقُوا اَللّهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اَللّهُ» ۳ .

والطبع هو الرين فى قوله تعالى: «كَلاّ بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ» ۴ .

وينتهى حدّ الطبع بتراكم الكدر إلى الاسوداد، وانقلاب أعلاه أسفله؛ قال صلى الله عليه و آله و سلم: «قلب المؤمن أزهر أجرد، وقلب الكافر أسود منكوس» .

وعن الباقر عليه السلام: «إنّها أربعه: قلبٌ فيه نفاق وإيمان، وقلب منكوس، وقلب مطبوع، وقلب أزهر أجرد» .

قال: «فأمّا المطبوع فقلب المنافق، وأمّا الأزهر فقلب المؤمن إن أعطاه شكر، وإن ابتلاه صبر؛ وأمّا المنكوس فقلب المشرك» ثمّ قرأ هذه الآيه «أَ فَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلى وَجْهِهِ أَهْدى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» ۵ .

«وأمّا القلب الذى فيه إيمان ونفاق، فهو قومٌ كانوا بالطائف إن أدركه أجله على نفاقه هلك، وإن أدركه على إيمانه نجا» (۱).

وفى حديث آخر عنه عليه السلام: «إنّها ثلاثه» (۲)فأدخل القلب المطبوع-وهو قلب المنافق- تحت الذى فيه نفاق وإيمان؛ لأنّه أخصّ به.

ويوجد فى بعض الأخبار: «أنّ من القلوب قلباً يكون فى الساعه من الليل

۱- ۶) . الكافى، ج ۲، ص ۴۲۲، باب فى ظلمه قلب المنافق، ح ۲؛ [۱] معانى الأخبار، ص ۳۹۵، ح ۵۱؛ بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۵۱، ح ۱۰. [۲]

۲- ۷) . الكافى، ج ۲، ص ۴۲۲، باب فى ظلمه قلب المنافق، ح ۳؛ [۳] معانى الأخبار، ص ۳۹۴، ح ۵۰؛ بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۵۱، ح ۹. [۴]

والنهار، ليس فيه إيمان ولا كفر كالثوب الخَلِق، ثمّ يكون نكته من اللّه فيه بما يشاء من كفرٍ وإيمان» (۱).

وعن أبى جعفر عليه السلام: «يكون القلب ما فيه إيمان ولا كفر شبه المضغه، أما يجد أحدكم ذلك» (۲).

وهذا أيضاً يأوّل إلى أحد القلبين: الأزهر والمنكوس كما عرفت، فلا حاجه للنصّ عليه فى الأقسام.

وعن الصادق عليه السلام: «إنّ القلب ليترجّح بين الصدر والحنجره حتّى يقعد على الإيمان» ، (۳)وقرأ بعد ذلك قوله تعالى: «وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ» ۴ .

فإن قيل: هَبْ أنّ الإنسان يصير منافقاً بتراكم الذنوب على قلبه، ثمّ إذا اشتدّ تراكمه اسودّ وانقلب وكفر وهذا حال المرتدّ، فما شأن الكافر يكون كافراً من مبدء تكليفه قبل اقتراف خطيئه؟

قلنا: أظننتَ أنّ الذنب والخطيئه إنّما حدثت فى عالمك هذا؟ فإن كان فى قلبك شىء فاسبر أخبار الطينه يتّضح لك الأمر بجليّته. فعن الصادق عليه السلام قال: «إنّ اللّه-عزّ وجلّ-لمّا أراد أن يخلق آدم، أرسل الماء على الطين، ثمّ قبض قبضه ففركها، ثمّ فرّقها فرقتين بيده، ثمّ ذرأهم فإذا هم يدبّون، ثمّ رفع لهم ناراً فأمر أهل الشمال أن يدخلوها، فذهبوا إليها فهابوها ولم يدخلوها، ثمّ أمر أهل اليمين أن يدخلوها فذهبوا فدخلوها، فأمر اللّه-عزّ وجلّ-على النار فكانت عليهم برداً وسلاماً، فلمّا رأى ذلك أهل الشمال، قالوا: ربّنا أقلنا، فأقالهم، وقال: ادخلوها، فذهبوا فقاموا عليها ولم يدخلوها، فأعادهم طيناً وخلق منها آدم» .

وقال أبو عبداللّه عليه السلام: «فلن يستطيع هؤلاء أن يكونوا من هؤلاء، ولا هؤلاء، أن يكونوا من هؤلاء» قال: «فيرون أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم أوّل من دخل تلك النار، فذلك قوله

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص ۴۲۰، باب سهو القلب، ح ۱. [۱]

۲- ۲) . الكافى، ج ۲، ص ۴۲۰، باب سهو القلب، ح ۲. [۲]

۳- ۳) . المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۹، ح ۲۶۱؛ [۳]بحارالأنوار، ج ۶۵، ص ۲۵۵، ح ۱۳. [۴]

تعالی: «قُلْ إِنْ كانَ لِلرَّحْمنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ اَلْعابِدِينَ» ۱ (۱).

ولعلّه علیه السلام أراد بإعادتهم طیناً إظهاره إیّاهم فی عالم الخلق، فإنّ ذلک العالم-عالمَ الأمر-ملکوتی متقدّم علی هذا العالم. روی هذا الخبر فی الکافی، وعدّه من أخبار اُخر متوافقه الدلاله، یضیق المقام عن بسطها.

وفی بعضها: «لمّا أمر أهل الشمال بالدخول ودنوا أصابهم الوهج، فرجعوا وقالوا: یاربّنا لا صبرَ لنا علی الاحتراق فعصوا، وأمرهم بالدخول ثلاثاً، کلَّ ذلک یعصون ویرجعون» (۲).

وفی بعضها: «ما بعث منهم النبیّین فدعوهم إلی الإقرار باللّه عزّ وجلّ، وهو قوله: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اَللّهُ» ۴ ، ثمّ دعوهم إلی الإقرار بالنبیّین، فأقرّ بعضهم وأنکر بعضهم، ثمّ دعوهم إلی ولایتنا فأقرَّ بها مَن أحبّ، وأنکرها مَن أبغض، وهو قوله تعالی: «فَما کانُوا لِيُؤْمِنُوا بِما کَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ» ۵ » .

قال أبو جعفر علیه السلام: «کان التکذیب» (۳).

ثمّ أقول: لعلّ المراد بتلک النار هذا التکلیف الذی عزم علیه فی أوّل الدعوه أفاضل الأنبیاء، فسُمّوا اُولی العزم: نوح، وإبراهیم، وموسی، وعیسی، ونبیّنا صلّی اللّه علیه وآله وعلیهم، وکان قد تقدّمهم کما مرّ؛ هذا.

والمراد باللطیفه الربّانیّه فی الکافر والمنافق-الذین هم أهل الشمال-القدر الذی عندهم من العقل التکلیفی، فلهم حظّ من عالم الجبروت، ولولاه لم یکلّفوا، وهو نور ضعیف سریع الانطفاء بأدنی هبوب.

۱- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۷، باب آخر منه وفیه زیاده وقوع التکلیف الأوّل، ح ۳؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۶۴، ص ۹۷، ح ۱۵. [۲]

۲- ۳) . الکافی، ج ۲، ص ۱۱، باب أن رسول اللّه صلی الله علیه و آله أوّل من أجاب، ح ۲؛ [۳]بحارالأنوار، ج ۶۴، ص ۱۲۲، ح ۲۵. [۴]

۳- ۶) . الکافی، ج ۲، ص ۱۰، باب آخر و فیه زیاده وقوع التکلیف الأوّل، ح ۳؛ [۵]علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۱۸، الباب ۹۷، ح ۳؛ [۶]بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۴۴، ح ۳۴. [۷]

وأمّا نور المؤمن، فكما قد جاء عنهم عليهم السلام: «وقلب مفتوح فيه مصابيح تزهر، لا يطفى نوره إلى يوم القيامه وهو قلب المؤمن» (۱).

وعنهم عليهم السلام: «إنّ اللّه خلق قلوب المؤمنين مبهمه على الإيمان، فإذا أراد استناره ما فيها، فتحها بالحكمه، وزرعها بالعلم، والزارع لها والقيّم ربّ العالمين» (۲).

وفى بعض النسخ استناره بالتاء المثنّاه ثمّ الثاء المثلّثه، ولعلّه أولى؛ لأنّ نورها ذاتى وإن كان قد يقع عليه سحاب من خارج وحُجُب عارضه، فعن سلام بن المستنير قال: كنت عند أبى جعفر عليه السلام فدخل عليه حمران بن أعين فسأله عن أشياء، فلمّا همَّ حمران بالقيام، قال لأبى جعفر عليه السلام: أُخبرك-أطال اللّه لنا بقاءك وأمتعنا بك-أنّا نأتيك فما نخرج من عندك حتّى ترقّ قلوبنا، وتسلو أنفسنا عن الدنيا، ويهون علينا ما فى أيدى الناس من هذه الأُمور، ثمّ نخرج من عندك فإذا صرنا مع الناس والتجّار أحببنا الدنيا؟

قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: «أما إنّ أصحاب محمّد قالوا: يارسول اللّه، نخاف علينا النفاق» .

قال: «فقال رسول اللّه: ولِمَ تخافون؟

فقالوا: إذا كنّا عندك فذكّرتنا ورغّبتنا وجِلنا ونسينا الدنيا وزهدنا حتّى كأنّا نعاين الآخره والجنّه والنار ونحن عندك، وإذا خرجنا من عندك ودخلنا هذه البيوت، وشممنا الأولاد، ورأينا العيال والأهل، يكاد أن نحول عن الحال التى كنّا عليها عندك، وحتّى كأنّا لم نكن على شىء، أفنخاف علينا النفاق، وأنّ ذلك النفاق؟

فقال لهم رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم: كلّا، إنّ هذه خطوات الشيطان فيرغّبكم فى الدنيا، واللّه لو ترون التى وصفتم أنفسكم بها لصافحتكم الملائكه، ولمشيتم على الماء، ولولا أنّكم تذنبون وتستغفرون لأتى اللّه بخلقٍ يذنبون ويستغفرون فيغفر لهم، إنّ المؤمن مفتّن

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص ۴۲۳، باب فى ظلمه قلب المنافق، ح ۳؛ [۱] معانى الأخبار، ص ۳۹۵، ح ۵۰؛ بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۵۱، ح ۹. [۲]

۲- ۲) . الكافى، ج ۲، ص ۴۲۰، باب سهو القلب، ح ۳؛ [۳]بحارالأنوار، ج ۶۶، ص ۳۱۸. [۴]

توّاب، أما سمعت قول اللّه تعالى: «إِنَّ اَللّهَ يُحِبُّ اَلتَّوّابِينَ» ۱ ؟ ، وقال: «وَ أَنِ اِسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ» ۲ » (۱).

أقول: لعلّ السير فى عجز الخبر أنّ من جمله الأسماء الإلهيّه المثنىّ بها عليه الغفّار وما فى معناه، فلابدّ أن يتحقّق مظهره، وهو من أسرار القضاء الذى يجب التسليم له والرِّضا به وإن أنكرته عقولنا القاصره، أو نقول: إنّ المطلوب وجوده المجموع من حيث هو، فيكفى فيه تحقّق طلب أحد جزئيه فهو هنا الاستغفار، وإنّما أتى بالذنب من باب المقدّمه، والتقدير: لولا تستغفرون بعد أن تذنبوا لخلق اللّه خلقاً يستغفرون إذا أذنبوا، فليس شرط «لولا» كلّ من المعاطفين، وبه ينحلّ ما فى النفس من التوهّم.

ثمّ اعلم أنّ سلامه القلب تناسب مرتبه العبوديّه وصقاله مرآه العبد بها، كما أنّ قوله عليه السلام فى السؤال الثانى الذى هو من عالم الملك:

(وَلِساناً صادِقاً) يناسب مرتبه الرساله التى لاتحصل إلّابعد العبوديّه على حدّ ما مرّ فى تقدّم الخشيه على كلمه الحقّ، فيخرج وجه ثان لترتّب أحدهما على الآخر فى الذكر.

وحينئذٍ فنقول: السرّ فى ذكر كلّ من المقامين مرّتين بعبارتين لعلّه فى المقام الأوّل باعتبار وجود الأمر الجامع-وهى مصقّله مرآه النفس-ذكر الخشيه، وباعتبار ارتفاع الموانع ذكر السلامه، وفى المقام الثانى باعتبار تلقّى الوحى ذكر الكلمه الحقّ، وباعتبار أدائه وتبليغه ذكر اللسان، وهو المعبّر والمترجم.

وعن الصادق عليه السلام: «إنّ اللّه تعالى لم يبعث نبيّاً إلّابصدق الحديث، وأداء الأمانه إلى البَرّ والفاجر» (۲).

وعنه عليه السلام قال: «لا تغترّوا بصلاتهم ولا بصيامهم؛ فإنّ الرجل ربّما لهج بالصلاه

۱- ۳) . الكافى، ج ۲، ص ۴۲۳، باب فى تنقل أحوال القلب، ح ۱؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۶، ص ۴۱، ح ۷۸. [۲]

۲- ۴) . الكافى، ج ۲، ص ۱۰۴، باب الصدق وأداء الأمانه، ح ۱؛ [۳]وسائل الشيعه، ج ۱۹، ص ۷۳، ح ۲۴۱۸۲. [۴]

والصوم حتّی لو ترکه استوحش، ولکن اختبروهم عند صدق الحدیث وأداء الأمانه» (۱).

وعنه علیه السلام: «یا فضل، إنّ الصادق أوّلُ من یُصدّقه اللّه، فتُصَدِّقُه نفسُه تَعلَمُ أنّه صادقٌ» (۲).

نقول: لعلّ ذلک لأنّ تصدیق اللّه له قبل صدقه؛ لعلمه به قبل وجوده، وتصدیق نفسه له إنّما یکون بعد خروج صدقه من القوّه إلی الفعل، أو لأنّه أقرب إلینا من أنفسنا، وعلم القریب من الشیء به قبل البعید عنه.

وعنه علیه السلام: «من صدق لسانه زکا عمله» (۳).

وعن أبی المقدام قال: قال لی أبو جعفر علیه السلام فی أوّل دخله دخلتُ علیه: «تعلّموا الصدق قبل الحدیث» (۴).

وقال الصادق علیه السلام لعبّاد بن کثیر: «ویحک یا عبّاد، غرّک أن عفّ بطنک وفرجک، إنّ اللّه تعالی یقول فی کتابه: «یا أَیُّهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا اِتَّقُوا اَللّهَ وَ قُولُوا قَوْلاً سَدِیداً* یُصْلِحْ لَکُمْ أَعْمالَکُمْ» ۵ اعلم أنّه لا یتقبّل اللّه منک شیئاً حتّی تقول قولاً عدلاً» (۵).

أراد علیه السلام أنّ الزهد الظاهر-الذی هو عین الریاء والشرک باللّه-لا ینفع شیئاً ما لم یصلح اللسان، فلا یغرّک زهدک فی الدنیا للدنیا.

روی هذه الأخبار فی الکافی وغیرَها.

وبالجمله، فقد سأل صلی الله علیه و آله و سلم فی هذه الفقره من الدعاء سلامه المعبّر عنه والمعبّر لیتناسب عالما ملکوته ومُلکه.

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۱۰۴، باب الصدق وأداء الأمانه، ح ۲؛ [۱]وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۶۸، ح ۲۴۱۶۷. [۲]

۲- ۲) . الکافی، ج ۲، ص ۱۰۴، باب الصدق وأداء الأمانه، ح ۶؛ [۳]ثواب الأعمال، ۱۷۸، باب ثواب الصدق؛ [۴]وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۵۷، ح ۱۵۹۶۰. [۵]

۳- ۳) . الکافی، ج ۲، ص ۱۰۴، باب الصدق وأداء الأمانه، ح ۳؛ [۶] الخصال، ص ۸۷، باب ثلاث بثلاث، ح ۲۱؛ تحف العقول، ص ۲۹۵؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۵۴، ح ۱۱۱. [۷]

۴- ۴) . الکافی، ج ۲، ص ۱۰۴، باب الصدق وأداء الأمانه، ح ۴؛ [۸]وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۶۳، ح ۱۵۹۵۹. [۹]

۵- ۶) . الکافی، ج ۸، ص ۱۰۷، باب إذا بلغ المؤمن أربعین سنه، ح ۸۱؛ [۱۰]بحارالأنوار، ج ۴۷، ص ۳۵۹، ح ۶۸؛ [۱۱]الصافی، ج ۴، ص ۲۰۶، ح ۷۱، [۱۲] ذیل تفسیر الآیه الأحزاب.

وبعباره اُخرى عالما آخرته ودنياه، واُخرى غيبه وشهادته، واُخرى حالاه مع الحقّ ومع الخلق، وهو من شؤونه التى هو عليها؛ إذ هو واحد صدر عن الواحد بدون واسطه، فواحديّته تستتبع واحديّه أفعاله وإن كثرت؛ أى لابدّ لها على كثرتها أن تجمعها جهه وحده كوحده السلامه مثلاً.

ولمّا كان مسيره صلى الله عليه و آله و سلم فى حركته عند قطع مقاماته دوريّاً فيعود كما بدأ، جذبه باعث شوقه فى حركته الدوريّه إلى إبراز ذلك حتّى فى خطابه له تعالى، ووقوفه على بابه جلّ شأنه، فعاد كما بدأ فى دعائه، وختم بما افتتح ختماً عرفيّاً على حدّ افتتاحه، فرجع عوده على بدئه فى طلب الغفران فقال:

(وَأسْتَغْفِرُكَ) . وتفنّن صلى الله عليه و آله و سلم فى طلب المغفره تارهً بصيغته، وتارهً بحرفه؛ تزيّناً للّفظ مع ما فيه من الإشعار بطلب الغفران لما سيأتى؛ لمكان أصل الصيغه فى المضارع أو لما عدا الماضى على القول بالاشتراك.

وفى مفتتح الدعاء غفران ما مضى، لمكان متعلّقه على أكثر الوجوه، وفيه أيضاً إيماء إلى أنّه مقام التوبه من حيث إنّه صلى الله عليه و آله و سلم لمّا لحظ نفسه فى أوّل وهله مقصّرهً ومذنبه، فقد لحظ نفسه شيئاً وهو بالنسبه لما له مع اللّه-من وقت لا يسعه فيه شىء غيره-ذنب، فهو فى عدّه نفسه مقصّرهً مقصّر، فهو حريٌّ بالتوبه، فتاب وأناب واستغفر من استغفاره الأوّلِ بصيغه التوبه ثانياً؛ فإنّ الوارد عنهم فى تلقينها لفظ الاستغفار وإن كان الندم القلبى فيما ليس ذنباً بالنسبه لحقّ الخلق كافياً، فعن الباقر عليه السلام: «كفى بالندم توبه» . إلّا أنّ اللسان دليل عليه كما قال: إنّ الكلام لفى الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا (۱)

وعن الصادق عليه السلام قال: «ما من مؤمن يقارف فى يومه وليلته أربعين كبيره، فيقول وهو نادم: أستغفر اللّه الذى لا إله إلّاهو الحىُّ القيّوم بديع السماوات والأرض ذا

۱- ۱) . البيت للأخطل، حكاه عنه الدمياطى فى إعانه الطالبين، ج ۲، ص ۲۸۲، والرازى فى التفسير الكبير، ج ۱، ص ۲۰، [۱] فى المسأله الثامنه عشره.

الجلال والإكرام، وأسأله أن يُصلّى على محمّد وآل محمّد وأن يتوب علىَّ، إلّاغفرها له ولا خير فيمن يقارف فى يوم أكثر من أربعين كبيره» (۱).

وعنه عليه السلام: «من عمل سيّئه أُجّل فيها سبع ساعات من النهار، فإن قال: أستغفر اللّه الذى لا إله إلّاهو الحىُّ القيّوم وأتوب إليه، ثلاث مرّات، لم يكتب عليه» (۲). رواهما فى الكافى.

ومثل خبر التأجيل غيره، إلّاأنّ فى بعضها تقييد العامل بالمؤمن، وفى خبر منها ضرب المدّه من الغدوه إلى الليل (۳). والمطلق فيهما يحمل على المقيّد.

وفائده الإيمان ظاهره لكن مطلق التأجيل وتعيين الساعات يحتاج إلى تعمّق، ولعلّه قد يوجّه بأنّ الذنب لمّا كان فى مقابله الحسنه، ومقام التفضّل فيها قد جاء أنّه إذا همَّ ولم يفعل كتبت واحده، وإذا فعل كتبت عشراً تاره، وتاره ك «حَبَّهٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ» ۴ الآيه، والتفضّل فيها أبلغ، وكان التفضّل على العبد فى مقام المعصيه أبلغ أيضاً، واللطف به آكد مطلوباً للعبد ناسب أن يكون مقام ذنبه على حذو مقام حسنته الأبلغ، لكن على النهج الأبلغ من الأبلغ، وهو أنّه إذا همَّ لم يكتب وهو فى مقابله الهمّ بالحسنه، وإذا فعل أُجّل سبعاً، وهو فى مقابله الإنبات سبع سنابل بمجرّد الفعل.

فعلم من هذا أنّه سبحانه نهج بعبده فى مقام السيّئه منهج مقام الحسنه.

ولنا فى ذلك وجوه أفردناها فى ساعه أوردناها على تعيين الأعداد فى قوله تعالى: «مَثَلُ اَلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِى سَبِيلِ اَللّهِ كَمَثَلِ حَبَّهٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ فِى كُلِّ سُنْبُلَهٍ مِائَهُ حَبَّهٍ وَ اَللّهُ يُضاعِفُ لِمَنْ يَشاءُ وَ اَللّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ» ؛ منها أنّ الإنفاق فى سبيل اللّه إنّما ينشأ عن خضوع معنوى وتطأطؤ روحانى، وهو المعبَّر عنه بالسجود القلبى، وهذا السجود له مظهر صورى يدلّ عليه، وأكمل ذلك المظهر مجموع الأعضاء السبعه التى قدس

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص ۴۳۸، باب الاستغفار من الذنب، ح ۷؛ [۱]ثواب الأعمال، ص ۱۶۸، [۲] ثواب المؤمن يقارف الذنوب ثم يندم؛ وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۳۳۳، ح ۲۰۶۶۷. [۳]

۲- ۲) . الكافى، ج ۲، ص ۴۳۷، باب الاستغفار من الذنب، ح ۲ و ۵؛ [۴]وسائل الشيعه، ج ۱۶، ص ۶۵، ح ۲۰۹۹۲. [۵]

۳- ۳) . انظر الكافى، ج ۲، ص ۴۳۷، باب الاستغفار من الذنب؛ وسائل الشيعه، ج ۱۶، ص ۸۲، الباب ۹۰ من أبواب جهاد النفس.

سلطان الروحانيّين السجود عليها، فجعل بإزاء كلّ عضو سنبله نابته من حبّه واحده لنشوّ تطأطؤ تلك الأعضاء عن تطأطؤ واحد معنوى وباقى الوجوه ووجوه المائه والتضاعف يطول الكلام بإيرادها.

وعلى هذا فيمكن إجراء هذا التوجيه فيما نحن فيه على سبيل الأصاله، دون مقام التبعيّه لمقام الحسنه، وهو أن نقول: إنّ التأجيل- كما علمت-مختصّ بالمؤمن وهو المطأطئ بقلبه، ومظهر التطأطؤ سبعه، فكأنّ كلّ عضو منها شفيع فى التأجيل، فشُفِّع كلّ عضو بتأجيل ساعه.

أو نقول: إنّ المؤمن هو المتوالى بأهل العصمه، وأسماؤهم سبعه، فكما أنّهم شفعاء فى محو السيّئه رأساً، كذلك أسماؤهم شفعاء فى تأجيل الكتابه.

أو نقول: إنّ الذنب ليس من شأن المؤمن وسنخه الروحانى، وإنّما يقع فيما يقع بمخالطه سنخ آخر، كما هو ظاهر من أخبار الطينه.

وبالجمله، هو فعل جهنّم الطبيعه الجسمانيّه التى هى نار اللّه الموقده التى تطّلع على الأفئده، ولها سبعه أبواب لكلّ بابٍ جزء مقسوم، فجبر كسر المؤمن بتأجيله-من حيث استيلاء عدوّه التى هى ذات الأبواب-ساعاتٍ بعدد أبوابها، إلى غير ذلك من الوجوه اللائقه بالمقام.

ولنعد لما نحن فيه، فنقول: لعلّه أشار صلى الله عليه و آله و سلم بالضمير المتّصل فى هذا الاستغفار الختامى إلى المقام الوصلى المتفرّع على التقرّب بالنوافل الحضورى الذى هذا الدعاء منها؛ فإنّ النوافل تعمّ ما عدا الواجب، وأمّا إطلاقه على صلاه النافله فعرف ظاهر، وقد ورد فى الحديث القدسى: «وما يتقرّب إلىَّ عبدى بشىء أحبّ إلىَّ ممّا افترضت عليه، وأنّه ليتقرّب إلىَّ بالنوافل حتّى اُحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يُبصر به، ولسانه الذى ينطق به، ويده التى يبطش بها، إن دعانى أجبته، وإن سألنى أعطيته» (۱).

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص ۳۵۲، باب من آذى المسلمين واحتقرهم، ح ۷ و ۸؛ [۱]التوحيد، ص ۳۹۸، ح ۱؛ [۲]المؤمن، ص ۳۲، ح ۶۲؛ [۳] صحيح البخارى، ج ۸، ص ۱۳۱، كتاب الرقاق، باب من جاهد نفسه؛ السنن الكبرى للبيهقى، ج ۳، ص ۳۴۶؛ مجمع الزوائد، ج ۲، ص ۲۴۷؛ المعجم الكبير، ج ۸، ص ۲۰۶.

فستر صلی الله علیه و آله ضمیره الدالّ علی نفسه، وأظهر ضمیر مخاطبه تعالی متّصلاً فی محلّ ضمیره من الفعل، فأومی إلی مقام المحبّه الذی هو کشف للحجاب عن القلب، والتمکین من وطئ بساط القرب، والجذب إلی محلّ الأُنس، والصرف إلی عالم القدس، وعند ذلک یصیر المحبوب ثابتاً فی مقام القرب قدمه، ممتزجاً بالمحبّه لحمه ودمه إلی أن یغیب عن نفسه، ویذهب عن حسّه، فتتلاشی الأغیار فی نظره حتّی ذاته وسمعه وبصره، فاستتار الدالّ دلیل استتار المدلول.

وهذا الحدیث ممّا تزلّ فیه أقدام الناقصین فی العرفان، فیحسبونه دالّاً علی الاتّحاد غافلین عن مفاد کلّ من علیها فان، ولکن من حاز الدرّ المکنون، علم أنّه من قبیل قوله- جلّ جلاله-فی حدیث آخر: «یا عبدی، أنا أقول للشیء: کُنْ فیکونُ، أطعنی تقُل للشیء: کُن فیکونَ» (۱).

وعلی مساق مقامه الوصلی وفناء الأغیار فی نظره، ووحده من بقی فی سرّه-وهو وجه ربّه الأعلی-آب إلی مفصّلات ذنوبه التی طلب غفرانها فی مفتتح الدعاء، ووحّدها وحده علمیّه علی نسق الوحده الذاتیّه، ونظرها من حیث کونها معلومه لربّه، وبه شمّت رائحه الوجود، فقال:

(لِما تَعْلَمُ) أی لکلّ ذنب تعلمه منّی؛ فإنّ النکره فی سیاق الإثبات قد تفید الاستغراق بمعونه المقام، کقوله تعالی: «عَلِمَتْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ» ۲ أی کلَّ نفس کلَّ شیء قدّمته؛ لقوله تعالی: «وَ کُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِی عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ یَوْمَ اَلْقِیامَهِ کِتاباً یَلْقاهُ مَنْشُوراً» ۳ ، ونشر الکتاب کنایه عن الإحاطه بکلّ ما فیه، ولام الجرّ للتعدیه ک «اِسْتَغْفِرِی لِذَنْبِکِ» ۴ ، وربّما یکون فیه للعلّه وتخلفها «مِن» فیُقال: استغفر لذنبه ومن ذنبه.

ویجوز أن یکون «ما» موصولاً حرفیاً؛ أی لعلمک بافتقاری وضعفی فی ذاتی وقد

۱- ۱) . إرشاد القلوب، ج ۱، ص ۷۵؛ [۱]عدّه الداعی، ص ۲۹۱؛ [۲]الجواهر السنیّه، ص ۳۶۳؛ [۳]بحارالأنوار، ج ۹۰، ص ۳۷۶. [۴]

أمرتَ بأخذ يد الضعيف، أو لعلمك بأنّه ليس ذنباً لا يغفر؛ فإنّك لا تغفر أن يُشرك بك، وتغفر ما دون ذلك لمن تشاء.

وكيف كان، فذنبه الذى طلب غفرانه قد تقدّم توجيهه فى مفتتح الدعاء.

وأمّا المنفىّ عنه عقلاً ونقلاً فى تضاعيف الأخبار-كما رواه فى الكافى بإسناده عن ابن رباب قال: سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن قول اللّه تعالى: «وَ ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ» ١ : أرأيت ما أصاب علياً وأهل بيته عليهم السلام من هؤلاء بعده هو ممّا كسبت أيديهم وهم أهل طهاره معصومون؟ فقال: «إنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله كان يتوب إلى اللّه ويستغفره فى كلّ يوم وليله مائه مرّه من غير ذنب، إنّ اللّه يخصّ أولياءه بالمصائب ليأجرهم عليها من غير ذنب» (١)-فهو الذنب الذى هو الإخلال بحكم شرعى على حدّ ذنوبنا، وعلى حدّ إجماله ذنوبه أجمل مسؤولاته المفصّله فى قوله:

(وَأسألُكَ خَيْرَ ما تَعْلَمُ) أى كلّ خير تعلمه، أو خير معلوماتك، على أن تكون «خير» اسم تفضيل بدون صيغته، وهو الفرد الأكمل من الخيرات، الجامع لجوامعها المطويّه كلّها فيه، وهو السرّ الخاصّ الذى استحقّ به القدمه على من تقدّمه صوره من الأنبياء، ولعلّه الروح من أمره الذى يسدِّده صلى الله عليه و آله الذى ليس كلّ ما طلب وجد، وقد تقدّم الإشاره إليه.

وعلى هذا فهذا السؤال من خصائصه ومن كانوا شركاءه فيه من أهل بيته، وإن قيدناه بصله ظاهره السقوط-أى خير ما تعلم لى- صحّ فى شأن كلّ داع، وكذلك إذا كان المراد بالخير جنسه وحقيقته المتحقّقه بتحقّق بعض أفرادها، ويؤيّده مقابلته بقوله:

(وَأعوذُ بكَ مِنْ شَرِّ ما تَعْلَمُ) .

إلّا أنّ الاستعاذه من الشىء طلب نفيه، ونفىُ الجنس يستلزم انتفاء واحده، فلا يرد أنّ تصادق الجملتين يقتضى تحقّق التعوّذ بالتعوّذ من بعض أفراد البشر، فلا يعمّ.

١- ٢) . الكافى، ج ٢، ص ۴۵٠، باب نادر أيضاً، ح ٢؛ [١] معانى الأخبار، ص ٣٨٣، ح ١٥؛ بحارالأنوار، ج ۴۴، ص ٢٧۶، ح ۴. [٢]

والمراد بشرّ ما يعلمه تعالى مجموع ما انطوى عليه نطاق المتعوّذتين، فلا يفد شيء منه.

ثمّ إنّ مساق الكلام يقتضى أن يكون «تعلم» هنا أيضاً بصيغه الخطاب، كما هو فى كثير من النسخ، وعليه ما وجدناه من نسخ الكافى، وفى بعض النسخ بالنون بصيغه المتكلِّم مع الغير بزياده «وما لا نعلم» (۱)لإراده التعميم.

ولعلّ السرّ حينئذٍ فى تغيير الأُسلوب التحاشى عن التصريح بنسبه علمه للشرّ على حدّ تحاشى الخضر عليه السلام فى قوله: «فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَها» ۲ ، مع تحقّق إرادته تعالى لقوله: «وَ ما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِى» ۳ ، فكنّى الخضر عليه السلام عن إرادته تعالى ذلك بنفى كونه عن أمره نفسه وإرادته بنفسه كما فعل صلى الله عليه و آله فى قوله:

(فإنّك تَعْلَمُ ولا نَعْلَمُ) تنبيهاً على شمول علمه وإحاطته بكلّ معلوم وعدم إحاطه علمنا.

وأىّ النسختين كانت فهذه الجمله لبيان السرّ فى نسبه الخير والشرّ لعلمه دون علمنا؛ لأنّ علمه تعالى على صرافه الحقيقه بكلّ شيء منتهٍ لمباديه وأسبابه كلّها، وكذلك مسبّباته وغاياته، ويكفى فى تحقّق جهلِنا جهلُنا بالسبب الأوّل، وهو الذات الغيبيّه الكُنه عنّا، فلا يعلم ما هو إلّاهو «وَ فَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ» ۴ ؛ أى فوق كلّ عالِمٍ علماً مغايراً لذاته عالِمٌ علماً ذاتيّاً متّحداً بذاته، وهو السرّ فى تغيير صيغتى العالم، وإيراد الأوّل ب «ذو» هو المشعر بالتغاير، والثانى بصيغه المبالغه المشير إلى طورٍ وراء طور التغاير وهو الاتّحاد.

هذا، ويجوز أن يُراد بجمله الدعاء نفى العلم عنّا معاشر الخلق رأساً، وإثباته له وحده تعالى؛ وذلك لأنّ علمنا-ومنّا الملائكه والأنبياء-مستفاد، فلا نعلم شيئاً بدون

۱- ۱) . فى الفقيه المطبوع: «وأعوذ بك من شرّ ما تعلم و ما لا نعلم» . و ما فى المتن مطابق للكافى.

تعليم، فليس علمنا حريّاً بإطلاق اسم العلم عليه؛ لانقطاعه بانقطاع الفيضان، فهو فى معرض الزوال، فلا يعدّ شيئاً.

وبالجمله، فنحن جاهلون فى مرتبه الذات، والعلم الحرىّ بالاسم ما كان ذاتيّاً بدون استفاده، وهو المختصّ به تعالى، المنصوص عليه فى ختام الدعاء وهو قوله:

(وَأنتَ عَلّامُ الغُيوبِ) .

فلعلّ تقديم المسند إليه لإفاده الحصر وإن لم يكن الخبر فعليّاً كأنا سعيت فى حاجتك؛ لعدم اشتراط ذلك، صرّح به صاحب المفتاح، (۱)فاكتفى بكون الخبر من المشتقّات، كقوله تعالى: «وَ ما أَنْتَ عَلَيْنا بِعَزِيزٍ» ۲ فى المنفىّ، غير أنّه فى صوره النفى- والمسند إليه والٍ له-متمحّض له، وفى صوره الإثبات أو كون النفى والياً يفيده، أو يفيد التقوّى وهو تأكيد الحكم؛ لتكرّره مرّتين، كهو يعطى الجزيل فى الإثبات وأنت لا تكذب فى النفى وهو غير تأكيد المسند إليه كلا تكذب أنت؛ لأنّه لتأكيد المحكوم عليه دون الحكم. وله بحثٌ طويل مبسوط فى المطوّل.

وبالجمله، فإراده الحصر هنا متوجّهه، ويكون القصر قصر إفراد إذا قضى ما يتوهّم مشاركه الغير له كالكاهن والمنجّم والرسول والإمام عند إخبارهم بالغيب، وذلك الوهم إنّما نشأ من سوء التدبّر؛ إذ فرق بين الإخبار والعلم، ولو تنبّه المتوهّم لمعنى علم الغيب لم يصحّ نسبته لغيره تعالى؛ وذلك لأنّ معنى علم الغيب هو انكشاف الأمر بدون توسّط معلِّم، ويرجع إلى العلم الذاتى، وعلم الكاهن عن الجنّ والمنجّم عن قواعد كلّيّه نجوميّه مركّبه على أحوال خاصّه للكواكب فى اقتراناتها ومناظراتها فى التربيع والتثليث والتسديس والمقابله وغير ذلك ممّا هو موكولٌ لمحلّه.

والنبىّ والإمام عن ملك أو عن اللّه نفسه وهو المراد بكونه لدنّا، أى من لدن اللّه وهو أعمّ من كونه بغير واسطه أو واسطه ملك أو نبىّ كما هو فى حقّ الإمام، وما هذا شأنه لم يكن علم غيب، وإلّا لكان علم زيد عن عمرو مع جهل بكر غيباً، ولم يقل به أحد.

۱- ۱) . انظر مفتاح العلوم، ص ۸۵ و ۹۵.

فعلم الغيب حقيقته ما كان غير مستفاد، فنسبه علم الغيب لهم عليهم السلام غُلُوّ وإفراط وقد تبرّؤوا منها، واشمأزّت قلوبهم، وأنكروا ذلك غايه الإنكار، فعن يحيى بن عبداللّه بن الحسن قال: قلت لأبى الحسن عليه السلام: إنّهم يزعمون أنّك تعلم الغيب؟

فقال: «سبحان اللّه ضع يدك على رأسى، فواللّه ما بقيت شعره فيه ولا فى جسدى إلّا قامت» ثمّ قال: «واللّه ما هى إلّاوراثه عن رسول اللّه» (۱).

وفى بصائر الصفّار عن سدير قال: كنت أنا وأبو بصير وميسّر ويحيى البزّاز وداود الرقّى فى مجلس أبى عبداللّه عليه السلام إذ خرج إلينا وهو مغضَب قال: «يا عجباه لأقوام يزعمون أنّا نعلم الغيب وما يعلم الغيب إلّااللّه، وقد هممت بضرب جاريتى فلانه فذهبت عنّى فما عرفتها فى أىّ البيوت من الدار هى» .

فلمّا قام من مجلسه وصار فى منزله، دخلت أنا وأبو بصير وميسّر على أبى عبداللّه عليه السلام ثَمّ، فقلت: جعلت فداك، سمعناك تقول كذا وكذا فى أمر جاريتك ونحن نعلم أنّك تعلم علماً كثيراً لايُنسب إلى علم الغيب؟

قال: فقال: «يا سدير، ما تقرأ القرآن؟»

قال: قلت: قرأناه، جعلت فداك.

قال: «فهل وجدت فيما قرأت من كتاب اللّه «قالَ اَلَّذِى عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ اَلْكِتابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» ۲ ؟»

قال: قلت: جعلت فداك قد قرأته.

قال: «فهل عرفت الرجل؟ وعلمت ما عنده من الكتاب؟»

قال: قلت: فأخبرنى حتّى أعلم.

قال: «قدر قطره من الماء الجَوْد فى البحر الأخضر ما يكون ذلك من علم الكتاب؟»

قال: قلت: جعلت فداك ما أقلّ هذا.

۱- ۱) . الأمالى المفيد، ص ۲۳، المجلس ۳، ح ۵؛ رجال الكشى، ج ۲، ص ۵۸۷، ح ۵۳۰؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۲۵، ص ۲۹۳، ح ۵۰. [۲]

قال: «یا سدیر، ما أکثره لمن لم ینسبه إلی العلم الذی اُخبرک به، یا سدیر، فهل وجدت فیما قرأت من کتاب اللّه «قُلْ کَفی بِاللّهِ شَهِیداً بَیْنِی وَ بَیْنَکُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ اَلْکِتابِ» ۱ ؟» قال: وأومی بیده إلی صدره فقال: «علم الکتاب کلّه واللّه عندنا» ثلاثاً (۱).

ومثل هذین الخبرین فی نفی علم الغیب عنهم علیهم السلام روایات مستفیضه، (۲)فنحن لانقول بأنّهم یعلمون الغیب؛ لما عرفت من الاستفاده وأنّهم فی مرتبه ذاتهم غیر عالمین حتّی بذواتهم.

ونقول: إنّ عندهم علمَ ما کان وما یکون إلی یوم القیامه، أو بحذف الغایه، وبه استفاضت أخبار اُخری، ونقول فیهم کما قال علیه السلام: «إنّی لأعلم ما فی السماوات وما فی الأرض، وما فی الجنّه وما فی النار، وما کان وما یکون إلی أن تقوم الساعه» .

ثمّ قال: «أعلمه من کتاب اللّه، انظر إلیه هکذا» ثمّ بسط کفّیه، ثمّ قال: «إنّ اللّه قال: «وَ نَزَّلْنا عَلَیْکَ اَلْکِتابَ تِبْیاناً لِکُلِّ شَیْءٍ» ۴ » (۳).

فإن قلت: إذا کان الأمر هکذا، فما معنی همّه بالجاریه وعدم علمه بها؟

قلت: قد ذکرنا لذلک وجهاً مستطرفاً وضربنا له مَثَلاً فی کتابنا المسمّی ب «تأویل التنزیل» عند الکلام علی آیه «وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ اَلْکِتابِ» وملخّصه:

أنّ الإمام علیه السلام بمعونه ما ورد عنهم لا یکنّ الجبل ما فی أصله عنه، ولا یستتر منه بستر، ولا یواری منه جدار؛ لخرق بصره السماوات، فضلاً عن فجاج الأرضین، لکنّه موقوف علی أدنی عنایه والتفات منه، ومع ذلک ممّا له من سعه بصره یعلم یقیناً أنّه لا ینظر عورات الناس وما یستقبح ذکره منهم، بل یجعل من نفسه عن نفسه غشاوهً، وهو

۱- ۲) . بصائر الدرجات، ص ۲۳۲، ح ۳؛ [۱]الکافی، ج ۱، ص ۲۵۷، باب نادر فیه ذکر الغیب، ح ۳؛ [۲]بحارالأنوار، ج ۲۶، ص ۱۶۹، ح ۳۸. [۳]

۲- ۳) . انظر الکافی، ج ۱، ص ۲۵۶، باب نادر فیه ذکر الغیب.

۳- ۵) . بصائر الدرجات، ص ۱۴۷، ح ۲؛ [۴]بحارالأنوار، ج ۲۶، ص ۱۰۹، ح ۷. [۵]

بحیث لو أراد لرأی؛ لأنّه إذا شاء شاء اللّه، فیخفی علیه السلام هو علی بصره بعض الجزئیات، فکذلک نقول بالنسبه لغیر بصیرته، فبیده خزانه ما کان وما یکون، متی أراد علم، أو إنّه عالم فعلاً لکنّه قد یجعل علی بصیرته حجاباً من نفسه بحیث لا یرید أن یعلم بعض الجزئیات؛ لحکمه، وأمْر الجاریه من هذا القبیل.

وقد بسطنا القول فی ذلک، وتکلّمنا علی وجه الجمع بین متنافره الأخبار من قولهم: «لولا نزداد لنفد ما عندنا» وممّا ذکرنا من أنّ عندهم علم ما کان وما یکون وغیر ذلک فی الکتاب المذکور؛ ومَن أراد حقیقه الحال فلیرجع إلیه.

واختلف فی صیغه «علّام» هل هی للمبالغه أو للتکثیر؟ الأکثر علی الأوّل؛ (۱)وهو معناها المصوغه له.

والذی یختلج ببالی أنّ المراد بالمبالغه حینئذٍ المبالغه فی الحصر، لا حصر المبالغه، وإلّا لم یناف تحقّق شیء من علم الغیب لغیره، وهذا کما قالوه فی «لَیْسَ بِظَلّامٍ لِلْعَبِیدِ» ۲ أنّه للمبالغه فی النفی، لا نفی المبالغه (۲).

ولام «الغیوب» تحتمل الاستغراق؛ أی کلّ غیب علی حدّ الاستغراق فی قوله: «إِنَّ رَحْمَتَ اَللّهِ قَرِیبٌ مِنَ اَلْمُحْسِنِینَ» ۴ .

وما قیل: إنّ استغراق المفرد أشمل منه، لعدم منافاه استغراق الجمع لخروج الواحد والاثنین، (۳)إذ غایته أنّه استغراق کلّ جمع، واستغراق المفرد استغراق کلّ فرد، فمردود؛ فإنّ ذلک لو سلّم فی الجمع المنفیّ ک «لا رجال فی الدار» مع جواز کون واحد أو اثنین فیها، لکنّه غیر مسلّم فی الجمع المحلّی باللام کما نحن فیه، وعلیه أئمّه الأُصول والنحو، ودلَّ علیه الاستقراء، وصرّح به أئمّه التفسیر فی کلّ ما وقع فی

۱- ۱) . انظر مجمع البیان، ج ۲، ص ۲۶۱ فی تفسیر الآیه ۱۱۰ فی سوره المائده.

۲- ۳) . انظر مجمع البیان، ج ۲، ص ۵۵۱ فی تفسیر الآیه ۵۲ من سوره الأنفال. [۱]

۳- ۵) . انظر ریاض السالکین، ص ۳۸۱؛ والحاشیه علی الکشاف للجرجانی، ص ۵۵.

التنزيل من هذا القبيل، نحو: «إِنِّی أَعْلَمُ غَیْبَ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضِ» ۱ ، و «وَ عَلَّمَ آدَمَ اَلْأَسْماءَ کُلَّها» ۲ ، «وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَهِ اُسْجُدُوا» ۳ ، «وَ اَللّهُ یُحِبُّ اَلْمُحْسِنِینَ» ۴ وغیر ذلک.

قال صاحب الکشّاف: إنّه جمع لیتناول کلّ محسن، (۱)وفی قوله: «وَ مَا اَللّهُ یُرِیدُ ظُلْماً لِلْعالَمِینَ» ۶ : إنّه لم یکن ظالماً، وجمع «العالمین» علی معنی ما یرید شیئاً من الظلم لأحدٍ من العالمین (۲). انتهی.

علی أنّ استغراق الجموع یستلزم استغراق الآحاد، کما حقّقه المحقّق التفتازانی، فلایجوز خروج الواحد والاثنین؛ لأنّ الواحد مع اثنین آخرین من الآحاد، وا لاثنین مع واحد منها جمع، فیجب دخوله فی الحکم بحکم استغراق کلّ جمع، وکون الاثنین داخلین فی الحکم لا ینافی فرض ضمّهما مع الواحد المفروض خروجُه لیتمّ جمع، وکذلک کون الواحد داخلاً لاینافی فرضه مع الاثنین المفروض خروجُهما جمعاً. وتحقیق ذلک موکول لمحلّه. وفی المطوّل وحواشیه غنیه.

وتحتمل العهد الذهنی بأن تکون «الغیوب» إشاره للغیوب الثلاثه المعبّر عنها: بالغیب، وغیب الغیب، وغیب الغیوب وهی الجاریه علی ألسنه العارفین بهذه العباره.

وبعباره اُخری: الخیال والعقل والسرّ، واُخری: الملکوت والجبروت واللاهوت، وهذه العوالم الثلاثه فی مقابله عالم الشهاده، وهو عالم المُلک، وهو عالم الأجسام، وهو عالم الحسّ المقارن للموادّ، وباعتباره صار أوّل الثلاثه غیباً؛ لتجرّده عنها، وهو ظاهر باعتبار الثانی؛ لمقاربته للصور دونه، ولهذا صار الثانی غیب الغیب؛ لتجرّده عن الصور والموادّ جمیعاً، وهو عالم العقول المجرّده، وهذا أیضاً ظاهر باعتبار الثالث،

۱- ۵) . الکشّاف، ج ۱، ص ۴۱۶، [۱] فی تفسیر الآیه ۱۳۴ من سوره آل عمران و فیه «یجوز أن تکون اللام للجنس، فیتناول کل محسن» .

۲- ۷) . الکشّاف، ج ۱، ص ۴۰۰، [۲] فی تفسیر الآیه ۱۰۸ من سوره آل عمران. [۳]

وهو ما فوق التجرّد، وهو الجهه الإلهيّه التی بها قوام الأشیاء، وبها شمّت الأشیاء رائحه الوجود والشیئیّه، ولهذا اُطلق علیه غیب الغیوب؛ لکونه مخزوناً مکنوناً بها.

یرشد إلی ما ذکرنا ما رواه الکافی بإسناده عن إبراهیم بن عمر عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «إنّ اللّه تعالی خلق اسماً بالحروف غیر متصوّت، وباللفظ غیر منطق، وبالشخص غیر مجسّد، وبالتشبیه غیر موصوف، وباللون غیر مصنوع، منفیّ عنه الأقطار، ومبعّد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ کلّ متوهّم، مستتر غیر مستّر، فجعله کلمه تامّه علی أربعه أجزاء معاً، لیس منها واحد قبل الآخر، فأظهر منها ثلاثه لفاقه الخلق إلیها، وحجب واحداً منها، وهو الاسم المکنون المخزون؛ فهذه الأسماء التی ظهرت» الحدیث (۱).

وفی توحید الصدوق بدل «فهذه» بالفاء «بهذه» (۲)بالباء الموحّده، ولعلّه أظهر.

وحیث کان الاسم فی الحقیقه ما دلّ علی ذات معیّنه-سواء کان لفظاً أو ذاتاً-جاز أن یُراد بالاسم هنا هو النور الأحمدی والروح المحمّدی المخلوق أوّلاً.

والأجزاء الأربعه هی: الغیوب الثلاثه وعالم الحسّ، ومعیّنها باعتبار لزوم کلّ منها الآخر وتوقّفه علیه فی تمام الکلمه، والجزء المکنون هو الغیب اللاهوتی، وجزئیّه الأربعه باعتبار تطوّرات ذلک الاسم وتنزّلاته وظهوراته الثلاثه؛ فغیب الغیب مظهر لغیب الغیوب، ومظهره الغیب، ومظهر الغیب عالم الحسّ.

وإلی ذلک یشیر ما ورد عنهم علیهم السلام: أنّه یکتب علی عضد الإمام علیه السلام فی بطن اُمّه «وَ تَمَّتْ کَلِمَهُ رَبِّکَ صِدْقاً وَ عَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِکَلِماتِهِ» ۳ الآیه، وکونه جسماً فی بطن اُمّه هو آخر تنزّلات ذلک النور وتطوّراته. وقد ذکرنا هذه الآیه والأخبار الوارده فیها فی کتابنا المذکور.

وهنا فوائدُ ثلاث بها یختم شرح الدعاء:

الاُولی: اعلم أنّه قد أحاط بهذا الدعاء حرفان هما أوّل الحروف، تعیّن ثانیها عن

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۱۲، باب حدوث الأسماء، ح ۱؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۶۶، ح ۸. [۲]

۲- ۲) . التوحید، ص ۱۸۹، ح ۳.

أوّلها أوّل تعيّن، ولهذا يُقال للباء: إنّها الألف المبسوطه، دلّ أوّلهما-وهى الألف-على إنّيّه التعيّن الأوّل، وهو الواجب الوجود الصرف الذاتى، وهو المروىّ عن الباقر عليه السلام فى شرح الصمد؛ فعن وهب بن وهب القرشى عنه عليه السلام: «الصمد خمسه أحرف؛ فالألف دليل على إنّيّته، وهو قوله عزّ وجلّ «لا إِلهَ إِلاّ هُوَ» ، (۱)وذلك تنبيه وإشاره إلى الغائب عن درك الحواسّ» الخبر (۲).

وذكر فيه شرح باقى الحروف على بسط من القول، وخلاصته: أنّ اللام دليل على إلّهيئه بأنّه هو اللّه، وإدغام الحرفين دليل على عدم ظهور الإلهيّه لدى الحواسّ.

أقول: لعلّه أراد بإدغام الألف سقوطها فى الدرج، وإلّا فالمدغم إنّما هى اللام وحدها.

والصاد على صدقه، والميم على ملكه، والدال على دوام ملكه، إلى آخر الخبر.

ودلَّ ثانى الحرفين المحيطين على التعيّن الثانى بالنسبه للأوّل، وهو أوّل المتعيّنات الواجبه بالغير؛ أعنى النبوّه الأُولى، وهو النور الأحمدى والروح المحمّدى، وباطن تلك النبوّه الولايه الأُولى المتعيّنه أوّلاً بالنور العلوى، وقد ورد عنه عليه السلام أنّه قال: «وأنا النقطه تحت الباء» (۳).

وعلى هذا فلا بأس-لو استشعر الداعى عند دعائه بهذا الدعاء الشريف وإقدامه عليه-كونُه بين ربّه الحقيقى ومربيّه بإذن اللّه وكونه محاطاً بالجهه الإلهيّه والسرّ النبوى، وسريانهما فى ذاته بحيث كانا عليه قوّامَين بالقسط.

وورد أيضاً عنهم عليهم السلام فى تفسير البسمله وأبجد «أنّ الباء بهاء اللّه» ، (۴)«والألف آلاء

۱- ۱) . البقره (۲) :۱۶۳. [۱]

۲- ۲) . التوحيد، ص ۹۲، [۲] فى تفسير: قل هو اللّه أحد، ح ۶؛ معانى الأخبار، ص ۷، باب معنى الصمد، ح ۳؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۲۴، ح ۱۵. [۳]

۳- ۳) . نور البراهين للسيّد نعمه اللّه الجزائرى، ج ۲، ص ۴، فى معنى بسم اللّه الرحمن الرحيم؛ ينابيع الموده، ج ۳، ص ۲۱۲؛ [۴] مشارق أنوار اليقين، ص ۲۹.

۴- ۴) . المحاسن، ج ۱، ص ۲۳۸، ح ۲۱۳؛ [۵]الكافى، ج ۱، ص ۱۱۴، باب معانى الأسماء، ح ۱؛ [۶] بحارالأنوار، ج ۸۲، ص ۵۱، ح ۴۳.

اللّه» (۱)فلينظر الداعى نفسه بين مقامى نِعَم اللّه عليه وبهائه فيه حيث جعله فى أحسن تقويم، إلى غير ذلك من الواردات والسوانح التى ينبغى أن يستحضرها الداعى.

وما رويناه من خبر وهب وروايه تفسير البسمله-وقد رواها الصدوق فى توحيده (۲)معنونه على الاستشعارات والإيماءات التى أفدناك فى خلال هذا الشرح-ينفى عنك الاستبعاد الذى هو من شأن القاصرين، فعساك تظنّ أنّ تيك خيالات لاتليق بمواطن الدعاء، فلاتُسئ بنا الظنّ، وإنّما هى واردات مقتبسه من مشكاه النور النبوى صلى الله عليه و آله، ومن جاس خلال الأخبار علم أنّ ذلك من فحاوى الآثار.

الثانيه: ما تضمّنه هذا الدعاء من سؤال الخشيه والقصد وكلمه الحقّ، قد ورد عنه صلى الله عليه و آله فى وصاياه لعلىّ عليه السلام أنّها الثلاث المنجيات، رواها الصدوق-طاب ثراه-فى نوادر الفقيه قال صلى الله عليه و آله: «يا علىّ ثلاثٌ درجات، وثلاث كفّارات، وثلاث مهلكات، وثلاث مُنجيات؛ فأمّا الدرجات: فإسباغ الوضوء فى السبرات، وانتظار الصلاه بعد الصلاه، والمشى بالليل والنهار إلى الجماعات. وأمّا الكفّارات: فإفشاء السلام، وإطعام الطعام، والتهجّد بالليل والناس نيام. وأمّا المُهلكات: فشحٌّ مطاع، وهوىً متّبع، وإعجاب المرء بنفسه. وأمّا المُنجيات: فخوف اللّه فى السرّ والعلانيه، والقصد فى الغناء والفقر، وكلمه العدل فى الرِّضا والسخط» (۳).

الثالثه: روى هذا الدعاء ثقه الإسلام-عطّر اللّه مرقده-فى الكافى على زياده بعض الكلمات: منها لفظ «رؤيتك» قبل «لقائك» عند قوله: «وشوقاً إلى لقائك» . والعطف تفسيرى، والرؤيه قلبيّه؛ لما قدّمنا من امتناع البصريّه، ففى الكافى بإسناده عن يعقوب بن إسحاق قال: كتبت إلى أبى محمّد أسأله: كيف يعبد العبد ربّه وهو لا يراه؟

---

۱ - ۱) . الأمالى للصدوق، ص ۳۹۴، ح ۵۰۷، المجلس ۵۲؛ معانى الأخبار، ص ۳، باب آخر فى معنى بسم اللّه. . . ، ح ۲؛ بحارالأنوار، ج ۹، ص ۳۳۷. [۱]

۲- ۲) . التوحيد، ص ۹۲ فى تفسير: قل هو اللّه أحد، ح ۶، و ص ۳۳۰، معنى بسم اللّه الرحمان الرحيم، ح ۳.

۳- ۳) . الفقيه، ج ۴، ص ۲۵۹؛ معانى الأخبار، ص ۳۱۴، باب فى معنى الدرجات، ح ۱؛ وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۴۸۷، ح ۱۲۸۸. [۲]

فوقّع علیه السلام: «یا أبا یوسف، جلّ سیّدی ومولای والمُنعم علیَّ وعلی آبائی أن یُری» .

قال: وسألته: هل رأی رسول اللّه صلی الله علیه و آله ربّه؟

فوقّع علیه السلام: «إنّ اللّه تعالی أری رسوله من نور عظمته ما أحبّ» (۱).

وبإسناده عن البزنطی عن الرضا علیه السلام قال: «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: لمّا اُسری بی إلی السماء بلغ جبرئیل مکاناً لم یطأه قطّ فکشف له، فأراه اللّه من نور عظمته ما أحَبّ» (۲).

أقول: فی توحید الصدوق: «فکشف لی» (۳)إخباراً عن نفسه، وبتقدیم علی قطّ، وذلک أظهر.

وعلی نسخه الکافی لعلّه من کلام الرضا علیه السلام، وفاعل «أحبّ» إمّا اللّه نفسه أو الرسول صلی الله علیه و آله، وعلیه فالإشاره فیه إلی أنّ قوّه الرؤیه علی قدر قوّه المحبّه وسعه إدراک المحبّ، لا علی قدر شدّه نور المحبوب.

وعلی أیّ تقدیر فالرؤیه لم تتعلّق بکنه الذات وتمام الحقیقه هذا، والرؤیه فی خبر المعراج وغیره یحتمل أن تکون رؤیه بصریّه؛ لأنّ متعلّقها نور العظمه، وهو نورٌ مخلوق.

وبالجمله، فهی علی حدّ رؤیه إبراهیم ملکوت السماوات والأرض، وکذلک ما تضمّنه الدعاء.

ومنها زیاده «وبرکه الموت» بعد «العیش» قیل: «وبرد العیش بعد الموت» . وحینئذٍ [المراد] بالعیش الأوّل الحیاه الدنیویّه، وبالثانی ما قدّمناه من الاُخرویّه، والمراد بالبرکه الخیر الکثیر، ولعلّه برد العیش بعد الموت، فالعطف بیانی.

ومنها فی قوله: «ولذّه النظر» ففی الکافی: «لذّه المنظر» بالمیم، ولعلّه مصدر میمی، فیؤول المعنی واحداً. واختلاف النسخ فی «مهتدین» و «مهدیّین» و «مضلّه» و «مظلّه»

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۹۴، باب فی إبطال الرؤیه، ح ۱؛ [۱]التوحید، ص ۱۰۷، [۲] فی معنی الواحد، ح ۲؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۴۳، ح ۲۱. [۳]

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۹۸، باب فی إبطال الرؤیه، ح ۸؛ [۴]بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۹۶، ح ۲۲. [۵]

۳- ۳) . التوحید، ص ۱۰۸، باب ما جاء فی الرؤیه، ح ۴.

بالضاد والظاء على حدّ ما فى الفقيه.

هذا ما تيسّر لى إيراده فى شرح هذا الدعاء الشريف النبوى على قدر المكانه منّى متحرّياً فيه سبيل الإيجاز، واللّه أسأل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم يستغنى فى يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون إلّامَن أتى اللّه بقلبٍ سليم، والمسؤول ممّن وقع نظره عليه ومال بفكره إليه من الفضلاء المتبحّرين والعلماء المحقّقين أن يصلح ما اطّلع عليه من الفساد، وأن يروّج سومه فى سوق الكساد، فإنّى معترفٌ بقلّه البضاعه، وقصور الباع فى هذه الصناعه، وليس المعصوم إلّامَن عصمه اللّه، ولا حول ولا قوّه إلّاباللّه.

وكتب مسوِّدها فى هذه الأوراق، خادم علماء الآفاق، الأحقر الجانى محمّد بن عبداللّه بن علىّ البحرانى، حامداً مصلِّياً بتأريخ ١١ شهر رمضان المبارك سنه ١١٧٣.

۲۴- شرح حدیث «رجِّع بالقرآن صوتک. . .»(رساله فی الغناء)

اشاره

محمّد بن حسن حر عاملی

(د۱۱۰۴ ق)

تحقیق

رضا مختاری

ص:۲۸۱

مؤلّف

اشاره

عالم پر کار و معروف شیعه در سدهٔ یازدهم هجری، محدّث متبحّر شیخ حرّ عاملی (سقی اللّه ثراه بوابل الغفران و أعلی رتبته فی الجنان) در شب جمعه هجدهم ماه رجب سال ۱۰۳۳ در روستای مشغرهٔ جبل عامل لبنان به دنیا آمد و نزد عالمان آن دیار تحصیل کرد و در چهل سالگی به سال ۱۰۷۳ به قصد زیارت ثامن الحجج حضرت رضا (علیه آلاف التحیه و الثناء) به مشهد آمد و در آنجا رحل اقامت افکند. وی در روز بیست و یکم ماه رمضان ۱۱۰۴ بدرود حیات گفت و در ایوان حجره ای در صحن مطهّر رضوی متّصل به مدرسهٔ میرزا جعفر به خاک سپرده شد. برادرش شیخ احمد حرّ عاملی دربارهٔ وفات وی گوید:

فی الیوم الحادی و العشرین من شهر رمضان سنه ۱۱۰۴ کان مغرب شمس الفضیله و الإفاضه و الإفاده، و محاق بدر العلم و العمل و العباده، شیخ الإسلام و المسلمین و بقیّه الفقهاء و المحدّثین، الناطق بهدایه الأمّه و بدایه الشریعه، الصادق فی النصوص و المعجزات و وسائل الشیعه، الإمام الخطیب الشاعر الأدیب، عبد ربّه العظیم العلیّ، الشیخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الحرّ العاملی، المنتقل إلی رحمه باریه عند ثامن موالیه. . . .

و هو أخی الأکبر، صلّیت علیه فی المسجد تحت القبّه جنب المنبر، و دفن فی إیوان حجره فی صحن الروضه الملاصق لمدرسه میرزا جعفر، و کان قد بلغ عمره

اثنین و سبعین، و هو أکبر منّی بثلاث سنین إلّاثلاثه أشهر (۱).

شیخ حرّ عاملی آثار گرانبها و بسیاری از خود بر جای نهاد که مهمترین آنها تفصیل وسائل الشیعه إلی تحصیل مسائل الشریعه است که طیّ حدود بیست سال (از سال ۱۰۶۸ تا ۱۰۸۸) آن را تألیف و تنقیح و تبییض و تصحیح کرده است (۲). از دیگر آثار اوست:

-إثبات الهداه بالنصوص و المعجزات؛

-أمل الآمل فی علماء جبل عامل؛

-الاثنا عشریه فی الردّ علی الصوفیه؛

-الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه؛

-الصحیفه السجادیه الثانیه؛

-الفوائد الطوسیه.

این آثار و برخی از دیگر کتابهای او به چاپ رسیده، ولی برخی از آثار وی هنوز مخطوط است (۳).

رسالهٔ حاضر

مؤلّف در ماه شعبان سال ۱۰۷۳ از تألیف رسالهٔ غنا فراغت یافته است.

وی به مناسبت در دو اثر دیگرش که هر دو را بعد از رسالهٔ غنا تألیف کرده یعنی الاثنا عشریه فی الردّ علی الصوفیه (باب دهم) ، و الفوائد الطوسیه (فائدهٔ ۲۷ و ۲۸) -نیز دربارهٔ غنا بحث کرده، و فائده ۲۷ فوائد طوسیه تقریبا چکیده و فشردهٔ همین رسالهٔ غناست، ولی مطالبی که در باب دهم اثنا عشریه آورده تفاوت هایی با مطالب این رساله دارد، از این رو در بخش دوّم این مجموعه مطالب باب دهم اثنا عشریه را نیز

۱- ۱) . الفوائد الرضویه، ص ۴۷۶.

۲- ۲) . وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۰۴، [۱] مقدمه التحقیق.

۳- ۳) . سرگذشت شیخ حرّ عاملی قدس سره و منابع سرگذشت وی در این کتاب ها به تفصیل آمده است: الغدیر، ج ۱۱، ص ۳۳۵-۳۴۰؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۷۳-۱۰۵، مقدمه التحقیق و ج ۳۰، فائدهٔ ۱۲؛ أعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۶۷-۱۷۱؛ بهجه الآمال، ج ۶، ص ۳۵۱-۳۶۰؛ أمل الآمل، ج ۱، مقدمه التحقیق، و ج ۱، ص ۱۴۱-۱۵۴؛ الفوائد الرضویه، ص ۴۷۶؛ خاتمهٔ

مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۳۹۰.

درج کرده ایم. مؤلّف در اثنا عشریه اشاره ای به رسالهٔ غنا کرده و می گوید:

قد سألنی عن هذا الحدیث بعض الأصحاب فکتبت فی جوابه رساله بحسب ما اقتضاه الحال، و أنا أذکر منها هنا ما لا بدّ منه. . .(۱).

و در آغاز رسالهٔ غنا می گوید: «. . . هذا جواب ما سأل عنه بعض الأصحاب من شبهه غلبت علی بعض أهل هذا الزمان. . .» .

مؤلّف در این رساله از هیچ یک از آثار خود صریحا نامی نبرده، تنها در اواخر آن به اثنا عشریه اشاره ای کرده است.

مطالب این رساله گرچه ناظر به مطالب فیض کاشانی و محقّق سبزواری در باب غناست و حتّی عباراتی را از رساله سبزواری بدون ذکری از آن نقل کرده ولی صریحا نامی از آنها به میان نیامده است.

مؤلّف قسمت هایی از رسالهٔ السهام المارقه تألیف شیخ خود شیخ علی عاملی صاحب درّ منثور را نقل کرده و از وی با تجلیل یاد کرده است. سخنان شیخ علی عاملی قدّس سرّه در السهام المارقه و نیز مطالبی را که دربارهٔ غنا در درّ منثور ذکر کرده است در بخش دوم این مجموعه آورده ایم تا مقایسهٔ بین آنها آسان شود و فایده ای فوت نشود.

از میان مؤلّفان رساله های غنا تنها دو نفر از این رساله مطالبی نقل کرده اند، یکی عالم جلیل مرحوم تویسرکانی قدّس سرّه و دیگر به نقل از تویسرکانی-عالم گمنام مرحوم انجدانی قدّس سرّه؛ که با ذکر نام از این رساله مطالبی نقل می کنند.

نکتهٔ شگفت آور اینکه هیچ یک از سرگذشت نگاران در سرگذشت شیخ حرّ از این رساله یادی نکرده اند و حتی کتابشناسی های مهم شیعه مانند: الذریعه، کشف الحجب، کشف الأستار و مرآه الکتب نامی از این رساله به میان نیاورده اند و نسخه ای از آن را نشناسانده اند.

علّت این امر شاید ندرت نسخهٔ خطی این رساله بوده است به طوری که ما با

۱- ۱) . الاثنا عشریه، ص ۱۳۸، باب دهم.

فحص بسیار به بیش از یک نسخهٔ این رساله وقوف نیافتیم.

تنها نسخهٔ خطی شناخته شدهٔ این رساله در مجموعه ای از رسائل شیخ حرّ، در کتابخانهٔ مرحوم آیه اللّه فاضل خوانساری (طاب ثراه) در خوانسار به شمارهٔ ۲۴۰ نگه داری می شود که در فهرست این کتابخانه (ج ۱، ص ۲۰۳-۲۰۵) شناسانده شده است. این مجموعه به خطّ نسخ ابراهیم بن محمد علی عاملی، و خوش خط، کم غلط و مصحّح است و به سال ۱۱۲۱ یعنی حدود پنجاه سال پس از تاریخ تألیف رسالهٔ غنا کتابت شده است.

نسخه های خطی این کتابخانه عمدتاً مخطوطات مرحوم آیه اللّه آخوند ملاـ محمد علی خوانساری (طاب ثراه) است که بسیاری از آنها را محیی آثار امامیه شیخ آقا بزرگ تهرانی (نوّر اللّه مرقده) در الذریعه شناسانده است. این کتابخانهٔ با شکوه به همت بلند فرزند برومند آخوند ملا محمد علی خوانساری یعنی دانشمند گرامی جناب حاج محمد حسن فاضلی در خوانسار بنا شده است.

متأسّفانه مؤسّس و بانی این کتابخانه در روز چهارشنبه ۳۱/۵/۱۳۷۵-درست چند ساعت پیش از هنگامی که بنا بود کتابخانه به دست رئیس جمهور محترم وقت جناب حجّه الاسلام و المسلمین هاشمی رفسنجانی رسما افتتاح شود-بدرود حیات گفت و در سرچشمهٔ خوانسار به خاک سپرده شد. (رضوان اللّه علیه و حشره مع موالیه الطاهرین) .

در اینجا از کارمندان محترم کتابخانه بخصوص برادران گرامی آقایان شریفی و انصاری که کریمانه این رساله را در اختیارم نهادند و نیز از دوست فاضل جناب مستطاب آقای حاج سید ابو الحسن مطلبی که در مقابلهٔ آن مرا یاری رساندند و همچنین فاضل گرامی و پر کار جناب آقای محسن صادقی که مصادر بسیاری از مطالب منقول را یافتند و این رساله را ویراستند صمیمانه سپاسگزاری می کنم.

این رساله یک بار در جلد اول از میراث فقهی که اختصاص به غنا و موسیقی دارد به چاپ رسیده است. اکنون به مناسبت کنگرهٔ بزرگداشت کلینی با بازبینی جدید ارائه می گردد.

رضا مختاری

شرح حديث «رجِّع بالقرآن صوتک. . .»

اشاره

(رساله فی الغناء)

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

]

المدخل]

الحمد للّه الذی ألهم العقول براهین ربوبیّته، و کلّفها بتحصیل تفصیل صفاته و معرفته، و أوجب علی الجوارح القیام بوظائف عبادته، و لم یدع لأحد حجّه علیه بعد إظهار حجّته، و عرّض عباده لأشرف منازل التشریف، بأن شدّد علی العقول و الجوارح التکلیف؛ امتحانا لعباده بنصب الشبهات، و اختبارا لخلقه بإنزال المتشابهات؛ لیرجعوا إلی أنبیائه فی تمییز الحقّ من الباطل، و یعوّلوا علی حججه فی التفرقه بین الحالی و العاطل.

و الصلاه و السلام علی محمّد و آله، الذین کشفوا شبهات أهل الزیغ و البدع، و نهوا عن استعمال الرأی المخترع.

و بعد، فیقول الفقیر إلی اللّه الغنیّ محمّد بن الحسن الحرّ العاملی (عامله اللّه بلطفه الخفیّ) : هذا جواب ما سأل عنه بعض الأصحاب من شبهه غلبت علی بعض أهل هذا الزمان، حتّی بلغوا أقصی م آرب الشیطان، فعدل جماعه منهم عن طریق التقوی، و مالوا إلی الجانب الأضعف و عدلوا عن الأقوی، حتّی انتهوا إلی ما لا نستحسن وصفه و ذکره؛ نسأل اللّه أن یکفی المؤمنین شرّه و ضرّه.

و تلک الشبهه هی ما رواه الکلینی فی آخر «باب ترتیل القرآن بالصوت الحسن» عن علیّ بن أبی حمزه عن أبی بصیر، قال، قلت لأبی جعفر علیه السلام:

إذا قرأت القرآن فرفعت به صوتی جاءنی الشیطان فقال: إنّما ترائی بهذا أهلک و الناس. قال: «یا أبا محمّد، اقرأ قراءه ما بین القراءتین تسمع أهلک، و رجّع بالقرآن

صوتک؛ فإنّ اللّه (عزّ و جلّ) یحبّ الصوت الحسن یرجّع فیه ترجیعا» (۱).

أقول: الکلام فی هذا الحدیث فی مقامات متعدّده، فلیؤدّ کلّ واحد منها فی فصل، فالرساله مرتّبه علی اثنی عشر فصلا:

الأوّل: فی عدم جواز الاستدلال بهذا الخبر، و بیان ضعفه عند الأصولیّین و الأخباریّین معا.

الثانی: فی جواز الاعتراض بروایه الکلینی له فی کتابه، و فی عدم استلزام ذلک للعمل به، و فی وجه إیراده له.

الثالث: فی ذکر بعض ما یعارض الحدیث المسئول عنه فی خصوص موضوعه، و یوجب بطلان تخصیصه لأحادیث الغناء.

الرابع: فی الکلام علی سند المعارض الخاصّ.

الخامس: فی الکلام علی متنه و ما یستفاد منه.

السادس: فی وجوه التأویل للحدیث المسئول عنه.

السابع: فی ذکر بعض ما أشرنا إلیه من أحادیث تحریم الغناء.

الثامن: فی بعض ما یستفاد من أحادیث التحریم من المبالغه و التأکید.

التاسع: فی ذکر منشإ هذه الشبهه و طریق الاحتراز منها و من مثلها.

العاشر: فی وجه نقل الإمامیه عن العامّه أحیانا، و عدم جواز تعدّی ذلک الوجه.

الحادی عشر: فی ذکر من قلّده المائلون إلی إباحه الغناء، و ذکر بعض أحواله.

الثانی عشر: فی الإشاره إلی بعض ما انتهت إلیه الحال، بسبب تقلید أهل الضلال.

و حیث فرغنا من الإجمال نشرع فی تفصیل تلک الفصول، فنقول:

الفصل الأوّل

فی عدم جواز الاستدلال بهذا الخبر و بیان ضعفه عند الأصولیین و الأخباریّین

أقول: الاستدلال بهذا الحدیث علی جواز قسم من الغناء أعنی ما کان فی القرآن، و

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۶۱۶، باب ترتیل القرآن بالصوت الحسن، ح ۱۳. [۱]

تخصیص الأدلّه العامّه و تقیید النصوص المطلقه و ردّ الأدلّه الخاصّه أو تکلّف تأویلها ببعض الوجوه البعیده غیر معقول، بل الاحتجاج بهذا الخبر باطل من وجوه اثنی عشر:

الأوّل: إنّه ضعیف لمعارضته للقرآن فی قوله تعالی: «وَ مِنَ اَلنّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ اَلْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اَللّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ وَ یَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِکَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِینٌ» ۱. روی الصدوق فی کتاب من لا یحضره الفقیه: أنّ المراد بلهو الحدیث الغناء، و أنّه ممّا أوعد اللّه علیه النار (۱). و نقله الطبرسی عن أکثر المفسّرین، قال:

«و هو المرویّ عن الباقر و الصادق و الرضا علیهم السلام و عن ابن عبّاس و ابن مسعود و غیرهما» (۲). و قد روی ذلک جماعه من المحدّثین و المفسّرین، و یأتی بعضه إن شاء اللّه تعالی.

و روی الصدوق أیضا و غیره فی تفسیر قوله تعالی: «فَاجْتَنِبُوا اَلرِّجْسَ مِنَ اَلْأَوْثانِ وَ اِجْتَنِبُوا قَوْلَ اَلزُّورِ» ۴. أنّ المراد بقول الزور الغناء (۳). و قد ذکر ذلک جمع من المفسّرین، (۴)و نقله الشیخ فی الخلاف عن محمّد بن الحنفیه (۵). و قال الشیخ الطبرسی: «روی أصحاب أنّه یدخل فیه الغناء» (۶).

و روی الکلینی بإسناد صحیح عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی قول اللّه (عزّ و جلّ) :

«وَ اَلَّذِینَ لا یَشْهَدُونَ اَلزُّورَ» ۹ : «أنّه الغناء» (۷). و قال الطبرسی فی مجمع البیان: «و

۱- ۲) . الفقیه، ج ۴، ص ۵۸، ح ۵۰۹۳.

۲- ۳) . مجمع البیان، ج ۸، ص ۳۱۳، ذیل الآیه ۶ من سوره القمان.

۳- ۵) . معانی الأخبار، ص ۳۴۹، ح ۱؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۸۴؛ [۱]وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۸-۳۱۰، أبواب ما یکتسب به، [۲] الباب ۹۹، ح ۲۰، ۲۴، ۲۶.

۴- ۶) . مجمع البیان، ج ۷، ص ۸۲؛ التبیان، ج ۷، ص ۳۱۲، [۳]ذیل الآیه ۳۰ من سوره الحجّ (۲۲) . [۴]

۵- ۷) . الخلاف، ج ۶، ص ۳۰۵-۳۰۶، المسأله ۵۴.

۶- ۸) . مجمع البیان، ج ۷، ص ۸۲، ذیل الآیه ۳۰ من سوره الحجّ (۲۲) . [۵]

۷- ۱۰) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۱ و ۴۳۳، باب الغناء، [۶] ح ۶، و ۱۳.

يدخل فيه الغناء قال: -و قيل: هو الغناء، عن مجاهد، و هو المرويّ عن أبي جعفر و أبي عبد اللّه عليهما السلام» (۱).

و قال تعالى: «أَ فَمِنْ هذَا اَلْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ. وَ تَضْحَكُونَ وَ لا تَبْكُونَ. وَ أَنْتُمْ سامِدُونَ» ، ۲ قال الشيخ الطبرسي: «قيل: هو الغناء. و كانوا إذا سمعوا القرآن عارضوه بالغناء؛ ليشغلوا الناس عن سماعه، عن عكرمه» (۲). و قال في الكشّاف: «قال بعضهم لجاريته: اسمدي لنا، أي غنّي» (۳).

و لا يرد أنّ هذه الآيات مطلقه يمكن تقييدها بغير القرآن بدلاله الحديث السابق؛ لأنّا نجيب بأنّه لا يصلح لتقييد القرآن، لأنّه غير صحيح السند و لا- صريح الدلاله، و لا سالم من المعارضه بما هو أقوى منه خصوصا و عموما، كما يأتي، فلا يتمّ الاحتجاج به على مثل هذا المطلب المخالف للكتاب و السنّه المتواتره و الإجماع. و من احتجّ به خرج عن طريقه الأخباريّين و الأصوليين معا.

الثاني: إنّه ضعيف أيضا بمعارضته للسنّه المطهّره المنقوله عن النبيّ و الأئمّه عليهم السلام في أحاديث كثيره صحيحه متواتره معنى، و قد اعتبرتها في جميع كتب الحديث التي و صلت إليّ فوجدتها قريبا من ثلاثمائه حديث، و كثرتها و شهرتها تغني عن الإطاله بنقلها منها، و يأتي بعضها كما يقتضيه المقام إن شاء اللّه تعالى؛ فلا يجوز العدول عن الأحاديث الصحيحه المتواتره إلى الأحاديث الشاذّه النادره، فكيف إلى حديث واحد.

۱- ۱) . مجمع البيان، ج ۷، ص ۱۸۱، ذيل الآيه ۷۲ من سوره الفرقان (۲۵) .

۲- ۳) . مجمع البيان، ج ۹، ص ۱۸۴، ذيل الآيات ۵۹-۶۱ من سوره النجم (۵۳) . [۱]

۳- ۴) . الكشّاف، ج ۴، ص ۴۳۰، [۲] ذيل الآيه.

الثالث: إنّه ضعيف أيضا لضعف سنده، فلا يعارض الأحاديث الصحيحه الإسناد. و هذا مستقيم على مذهب الأصوليّين مطلقا، و على مذهب الأخباريّين عند التعارض كما هنا؛ إذ من جمله المرجّحات فى الأحاديث المختلفه عداله الراوى كما أمر به الأئمّه عليهم السلام و لو كان القسمان محفوفين بالقرائن. و كيف يعدل عن أحاديث الثقات إلى حديث يرويه مثل علىّ بن أبى حمزه البطائنى الذى ضعّفه أصحابنا من علماء الرجال، و ذكروا أنّه أحد عمد الواقفه، (۱)و أنّه كذّاب متّهم ملعون، (۲)و أنّه لا يحلّ أن تروى أحاديثه، (۳)و أنّه أصل الوقف، و أشدّ الخلق عداوه للولىّ من بعد أبى إبراهيم عليه السلام (۴). و قد روى الكشّى عن الثقات عن علىّ بن أبى حمزه قال، قال أبو الحسن موسى عليه السلام: «يا علىّ، أنت و أصحابك شبه الحمير» (۵).

و عن الحسن بن علىّ بن فضّال: «أنّ علىّ بن أبى حمزه كذّاب متّهم» (۶). و روى أصحابنا أنّ أبا الحسن الرضا عليه السلام قال بعد موت ابن أبى حمزه:

إنّه أقعد فى قبره، فسئل عن الأئمّه عليهم السلام، فأخبر بأسمائهم حتّى انتهى إلىّ، فسئل فوقف، فضرب على رأسه ضربه امتلأ قبره نارا (۷).

قال محمّد بن مسعود:

سمعت على بن حسن بن فضّال يقول: «علىّ بن أبى حمزه كذّاب ملعون، قد رويت عنه أحاديث كثيره، و كتبت تفسير القرآن من أوّله إلى آخره، إلّاأنّى لا أستحلّ أن أروى عنه حديثا واحدا» (۸).

و فى حديث آخر:

إنّه كان سبب الوقف، إنّه مات أبو الحسن عليه السلام و ليس من قوّامه أحد إلّاو عنده المال الكثير، و كان عند ابن أبى حمزه ثلاثون ألف دينار، فلمّا طلبها الرضا عليه السلام أنكر موت أبيه و ابتدع مذهب الوقف (۹).

فى حديث هذا معناه. و فى حديث آخر: «إنّ ابن أبى حمزه و ابن مهران و ابن أبى

۱- ۱) . رجال النجاشى، ص ۲۵۰، رقم ۶۵۶.

۲- ۲) . خلاصه الأقوال، ص ۲۳۱. [۱]

۳- ۳) . خلاصه الأقوال، ص ۲۳۲: «. . . [۲] إنّى لا أستحل أن أروىَ عنه حديثاً واحداً» .

۴- ۴) . مجمع الرجال، ج ۴، ص ۱۵۷، نقلاً عن ابن الغضائرى.

۵- ۵) . رجال الكشى، ج ۲، ص ۷۰۵، ح ۷۵۴، و [۳]ص ۷۴۲، ح ۷۳۲.

۶- ۶) . رجال الكشى، ج ۲، ص ۷۰۵، ح ۷۵۵. [۴]

۷- ۷) . رجال الكشى، ج ۲، ص ۷۰۵-۷۰۶، ، ح ۷۵۵، و [۵]رواه عنه العلّامه المجلسى (طاب ثراه) فى بحارالأنوار، ج ۶، ص ۲۴۲، الباب ۸ من كتاب العدل والمعاد، [۶] ح ۶۱.

۸- ۸) . رجال الکشی، ج ۲، ص ۷۰۶، ح ۷۵۶. [۷]

۹- ۹) . راجع: رجال الکشی، ج ۲، ص ۷۰۶، ح ۷۵۹. [۸]

سعید أشدّ أهل الدنیا عداوه للّه تعالی» (۱).

و عن أبی الحسن الرضا علیه السلام فی هؤلاء الثلاثه:

إنّهم کذّبوا رسول اللّه صلی الله علیه و آله، و کذّبوا أمیر المؤمنین و الأئمّه علیهم السلام، و لی بآبائی أسوه (۲).

و قال علیه السلام فی ابن أبی حمزه:

أما استبان لکم کذبه، أ لیس هو الذی روی أنّ رأس المهدی یهدی إلی عیسی بن موسی، و هو صاحب السفیانی، و قال: إنّ أبا الحسن یعود إلی ثمانیه أشهر (۳).

و عن یونس بن عبد الرحمن قال: «دخلت علی أبی الحسن الرضا علیه السلام، فقال: «مات علی بن أبی حمزه» ، قلت: «نعم» ، قال: «دخل النار» (۴).

و فی حدیث آخر عنه علیه السلام قال: «لمّا توفّی أبو الحسن علیه السلام جهد علی بن أبی حمزه و أتباعه فی إطفاء نور اللّه، فأبی اللّه إلّاأن یتمّ نوره» (۵).

و قد ورد فی ذمّه و ذمّ أصحابه کثیر غیر ما أوردناه ترکنا ذکره مخافه التطویل. و لا ریب عند أحد من أهل الممارسه لکتب الرجال و الحدیث أنّ علی بن أبی حمزه الراوی هنا هو البطائنی المذکور، و هو قائد أبی بصیر یحیی بن القاسم أو ابن أبی القاسم، (۶)و أبو بصیر هذا هو الراوی فی هذا السند. و قد صرّحوا فی کتب الرجال بأنّه یکنّی أبا محمّد (۷). و هو و إن کان ثقه علی قول النجاشی وحده- (۸)إلّاأنّه واقفی مذموم قد ورد فیه قریب ممّا ورد فی ابن أبی حمزه؛ فقد ورد فی الواقفه علی العموم ما یطول الکلام بذکره، و ربما یأتی بعضه. و من تتبّع حقّ التتبّع علم أنّه لا یروی الأحادیث المتشابهه و المؤوّله و الموافقه للتقیّه و المخالفه للحقّ غالبا إلّاأمثال هؤلاء الضعفاء و المخالفین للحقّ و الاعتقاد الصحیح. و هذا هو السرّ فیما ذکرناه سابقا عن الأصولیّین و

۱- ۱) . رجال الکشی، ج ۲، ص ۷۰۶، ح ۷۶۰. و [۱]هذا کلام محمّد بن الفضیل و لیس من کلام المعصوم علیه السلام.

۲- ۲) . رجال الکشی، ج ۲، ص ۷۰۶، ح ۷۶۰. [۲]

۳- ۳) . رجال الکشی، ج ۲، ص ۷۰۷، ح ۷۶۰. [۳]

۴- ۴) . رجال الکشی، ج ۲، ص ۷۴۲، ح ۸۳۳. [۴]

۵- ۵) . رجال الکشی، ج ۲، ص ۷۴۳، ح ۸۳۷. [۵]

۶- ۶) . رجال النجاشی، ص ۳۶، ج ۲، ص ۷۴۲، ح ۸۳۳.

۷- ۷) . رجال النجاشی، ص ۴۴۱، رقم ۱۱۸۷.

۸- ۸) . رجال النجاشی، ص ۴۴۱، رقم ۱۱۸۷.

الأخباريّين جميعا، و بحثهم عن أحوال الرواه. و لتحقيقه محلّ آخر.

الرابع: إنّه ضعيف لمخالفته لإجماع الشيعه، بل لإجماع الأئمّه عليهم السلام؛ فإنّ هذا الإجماع قد علم دخول المعصومين عليهم السلام فيه بالأحاديث الصحيحه المتواتره معنى.

و ممّن صرّح بنقل هذا الإجماع هنا عن علماء الإماميه الشيخ فى الخلاف، (۱)و العلّامه (۲)و ابن إدريس (۳)و غيرهم من المتقدّمين و المتأخّرين و المعاصرين، بل ذكروا أنّه من ضروريات المذهب كالمسح على الرجلين. و نقلوا القول بتحريم الغناء أيضا عن أكثر الصحابه. و لا أعلم أحدا من علمائنا يقول بجواز الغناء فى هذه الصوره، بل صرّحوا بتحريم الغناء فيها. و من أراد الوقوف على عباراتهم فليرجع إلى كتبهم، و لم أنقلها كراهه الإطاله و لشهرتها و سهوله الرجوع إليها. و هذا الإجماع هنا حجّه قطعا، و يدلّ على حجّيته جميع الأدلّه المذكوره فى الأصول. و من حيث العلم بدخول المعصوم هنا بالأحاديث المتواتره معنى يدلّ على حجّيته جميع أدلّه الإمامه و براهين العصمه، و ناهيك بذلك.

و يضاف إلى ما ذكرناه أحاديث كثيره وارده فى كيفيّه الجمع بين الأحاديث المختلفه من قولهم عليهم السلام: «خذ بالمجمع عليه بين أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، و دع الشاذّ النادر الذى ليس بمشهور عند أصحابك» ، (۴)و غير ذلك.

و وجه إطلاق الأئمّه عليهم السلام مثل هذا الكلام ظاهر، و هو أنّه كانت عاده قدماء الشيعه أن لا يعملوا إلّابنصّ من الأئمّه عليهم السلام، و إذا لم يجدوا نصّا عملوا بالاحتياط، و هو أيضا مروىّ عنهم عليهم السلام مأمور به عدّه أحاديث، فمن المحال أن يجمعوا على حكم غير ثابت من معصوم عموما أو خصوصا، و فى مقام اختلاف الحديث لا يعملون إلّابالراجح، فمن المحال إجماعهم على المرجوح باعتبار قاعدتهم المستمرّه.

۱- ۱) . الخلاف، ج ۶، ص ۳۰۵-۳۰۶، المسأله ۵۴: «الغناء محرم. . . دليلنا إجماع الفرقه» .

۲- ۲) . أجوبه المسائل المهنائيه، ص ۲۵، المسأله ۸.

۳- ۳) . السرائر، ج ۲، ص ۱۲۰: «الغناء عندنا محرّمٌ، يفسق فاعله و تردّ شهادته» .

۴- ۴) . الكافى، ج ۱، ص ۶۷، باب اختلاف [۱]الحديث، ح ۱۰.

الخامس: إنّه ضعيف لموافقته لمذهب العامّه، فيجب حمله على التقيّه و العمل على ما يعارضه، لقوّته بمخالفه العامّه و عدم احتمال التقيّه، كما أمر به الأئمّه عليهم السلام فى الجمع بين الأحاديث المختلفه؛ بل هذا أقوى وجوه الترجيح؛ لأنّ سبب اختلاف الأحاديث هو ضروره التقيّه فى أكثر مواضعه إن لم يكن كلّها. و قد نقل القول بإباحه الغناء عن معاويه و المغيره بن شعبه و ابن الزبير و عبد اللّه بن جعفر، (۱)و كان ذلك يعدّ من مطاعن معاويه. و قال عزّ الدين ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغه:

ما ينسب إلى معاويه من شرب الخمر سرّا لم يثبت؛ لاختلاف أهل السيره فيه، إلّا أنّه لا خلاف فى أنّه كان يستمع الغناء (۲).

و فى بعض التواريخ: أنّ عبد اللّه بن جعفر كان يعيّر بهذا القول فى زمانه حتّى من عمرو بن العاص و أمثاله (۳).

و قد نقل الشيخ فى الخلاف عن أبى حنيفه و مالك و الشافعى كراهه الغناء و عدم تحريمه (۴). و حكى بعضهم عن مالك إباحته من غير كراهه (۵). و حكى أبو حامد الإسفرائينى من فقهاء الشافعيه إجماعهم على إباحته (۶). و حكى القاضى أبو الطيّب الطبرى عن الشافعى و مالك و أبى حنيفه و سفيان و غيرهم ألفاظا استدلّ بها على أنّهم رأوا تحريمه (۷). و حكى عن الشافعى أيضا أنّه قال: «الغناء لهو مكروه يشبه الباطل، من استكثر منه [فهو سفيه] تردّ شهادته» (۸). و نقل تفاصيل أقوالهم تطويل من غير طائل، لكن يعلم أنّ كثيرا منهم قائل بالإباحه، و ذلك دليل على التحريم لما يأتى إن شاء اللّه تعالى.

۱- ۱) . راجع بوراق الإلماع، ص ۱۲؛ العقد الفريد، ج ۶، ص ۱۶-۱۷. [۱]

۲- ۲) . شرح نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۱۶۱. و فيه: «. . . ونقل الناس عنه فى كتب السيره أنّه كان يشرب الخمر فى أيام عثمان فى الشام، وأمّا بعد وفاه أمير المؤمنين واستقرار الأمر له، فقد اختلف فيه؛ فقيل: إنّه شرب الخمر فى ستر، وقيل: إنّه لم يشربه، ولا خلاف فى أنّه سمع الغناء وطرب عليه» .

۳- ۳) . بوارق الإلماع، ص ۱۲-۱۳ نقلاً عن الحاوى الكبير للماوردى.

۴- ۴) . الخلاف، ج ۶، ص ۳۰۵، المسأله ۵۴.

۵- ۵) . الخلاف، ج ۶، ص ۳۰۵، المسأله ۵۴.

۶- ۶) . الخلاف، ج ۶، ص ۳۰۵، المسأله ۵۴.

۷- ۷) . الردّ على من يحبّ السماع، ص ۲۷-۳۲.

۸- ۸) . الردّ على من يحبّ السماع، ص ۲۷، نقلاً عن أدب القضاء للشافعى.

السادس: إنّه ضعيف لاحتماله للتأويل و عدم احتمال معارضه لذلك؛ لكثره النصوص و كونها صريحه مشتمله على عبارات شتّى و أنواع من التأكيد و وجود الإجماع و غيره ممّا لا يحتمل التأويل. و لا ريب فى وجوب العمل بالنصّ الصحيح الصريح الذى لا يحتمل التأويل، و تأويل ما يعارضه، فكيف إذا تأيّد بالوجوه السابقه و الآتيه، و تأتى له تأويلات متعدّده إن شاء اللّه تعالى. و قد تقرّر أنّه إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال.

السابع: إنّه ضعيف بمخالفته للاحتياط، و موافقه معارضه له، و الاحتياط من جمله المرجّحات المذكوره فى أحاديث كثيره تضمّنت الأمر به فى مثل هذه الصوره و فى غيرها (۱). هذا على تقدير مقاومته لدليل التحريم، فكيف و قد عرفت رجحان دليل التحريم من كلّ وجه. و لا ريب فى رجحان الاحتياط خصوصا فى مثل هذا الزمان الذى كثرت فيه الشكوك و الشبهات، و زادت فيه المعارضات. و إنّما الخلاف فى أنّ الأمر بالاحتياط فى الأحاديث الكثيره على وجه الوجوب أو الاستحباب، فذهب إلى كلّ فريق، فأجمعوا على رجحانه. و ممّا روى فى ذلك من عدّه طرق بأسانيد معتمده عن الصادق عليه السلام أنّه قال:

إنّما الأمور ثلاثه: أمر بيّن رشده فيتّبع، و أمر بيّن غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى اللّه (عزّ و جلّ) . قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «حلال بيّن، و حرام بيّن، و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم» -و فى الخبر المذكور: -الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات (۲).

و فى خطبه لأمير المؤمنين عليه السلام:

إنّ اللّه تبارك و تعالى حدّ لكم حدودا فلا تعتدوها، و فرض فرائض فلا تنقضوها، و سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تكلّفوها، رحمه من اللّه لكم

۱- ۱) . وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص ۱۵۴-۱۷۵، أبواب صفات القاضى، الباب ۱۲.

۲- ۲) . الكافى، ج ۱، ص ۶۷، باب اختلاف [۱]الحديث، ح ۱۰، الفقيه، ج ۳، ص ۱۰، ح ۳۲۳۳؛ تهذيب الأحكام، ج ۶، ص ۳۰۱-۳۰۲، ح ۸۴۵.

فاقبلوها. -ثمّ قال: -حلال بيّن، و حرام بيّن و شبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما بان له أترك. و المعاصى حمى اللّه (عزّ و جلّ) ، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها (۱).

و الأحاديث فى ذلك كثيره جدّا.

الثامن: إنّه ضعيف لمخالفته للأصل، فإنّه يقتضى عدم التخصيص و التقييد و إبقاء العموم على حاله، و كذا الإطلاق، و لا ريب فى وجوب العمل بلفظ العموم حتّى يتحقّق تخصيصه، و بالمطلق حتّى يثبت تقييده، و لم يتحقّق هنا؛ لكثره الاحتمالات و التأويلات الآتيه لهذا الحديث.

التاسع: إنّه ضعيف لمخالفته للقاعده المعلومه من وجوب الحمل على الحقيقه، و هذا يستلزم الصرف عنها و استعمال لفظ العامّ فى معنى الخصوص، فيلزم إراده المجاز من جميع أحاديث الغناء؛ بناء على ما هو الأصحّ من أنّ لفظ العامّ حقيقه فى العموم مجاز فى الخصوص. و هذا المجاز لا قرينه له.

و هذا الوجه و ما قبله على تقدير قطع النظر عن معارضه الخاصّ الآتى؛ فإنّه يعارضه و يقاومه فيتساقطان، بل يرجّح عليه، فيبقى العموم على حاله.

العاشر: إنّه ضعيف أيضا لمخالفته لضروره المذهب؛ فإنّ تحريم الغناء من ضروريات مذهب الإماميه، كما عرفت، و عرف كلّ موافق للإماميه أو مخالف لهم إذا أنصف.

الحادى عشر: إنّه ضعيف أيضا لمخالفته للدليل الخاصّ الصريح فى معارضته، و ستعرفه و تعرف قوّته، بحيث لو كان وحده لكفى فى المعارضه، فكيف إذا تأيّد بالأحاديث المتواتره و أكثر الأدلّه الشرعيه.

الثانى عشر: إنّه ضعيف أيضا لمخالفته لمجموع ما تقدّم و يأتى من الأدلّه، و بعضها كاف، بل كلّ واحد منها شاف لمن لم يغلب عليه حبّ الهوى و التقليد للسادات و الكبراء، فكيف إذا اجتمع الجميع.

۱- ۱) . الفقيه، ج ۴، ص ۷۵، ح ۵۱۴۹؛ نهج البلاغه، ص ۴۸۷، الحكمه ۱۰۵.

فظهر أنّ أكثر أدلّه الأحكام الشرعيه دالّه على تحريم الغناء فى هذه الصوره و غيرها، إن لم يكن كلّها، و على تضعيف هذا الحديث أيضا إن حمل على ظاهره، و اللّه أعلم.

إذا تقرّر هذا فقد تبيّن أنّ أكثر وجوه الترجيح فى الأحاديث المختلفه أو كلّها موجوده هنا فى الأحاديث المعارضه لهذا الحديث، فيلزم ترك العمل بظاهره، و يجب العمل بمعارضه؛ فإنّ كلّ واحد من الوجوه المذكوره كاف بالنصّ عليه فى محلّه، فكيف إذا اجتمع الجميع.

الفصل الثانى

فى جواب الاعتراض بروايه الكلينى لهذا الخبر فى كتابه، و فى عدم استلزام

ذلك لوجوب العمل به، و فى وجه إيراده له و ما يناسب ذلك

قد عرفت ضعف الخبر، و ربما يعترض على ذلك فيقال: قد صرّح الشيخ الإمام ثقه الإسلام فى أوّل كتاب الكافى بأنّه صنّفه لإزاله الشبهه عن السائل و عن الشيعه، و ليعملوا بما فيه إلى يوم القيامه، و ليأخذ منه من يريد علوم الدين بالنصوص الصحيحه عن الصادقين عليهم السلام (۱). و هذه شهاده بصحّه أحاديثه كلّها؛ إذ ليس فيه قاعده يتميّز بها الصحيح من غير الصحيح لو كان فيه غير صحيح.

و الاصطلاح المشهور بين المتأخّرين لم يكن يومئذ قطعا، بل لا يعرف قبل زمن العلّامه إلّامن شيخه أحمد بن طاووس (۲)-كما تقرّر فعلم أنّ جميع ما فى الكافى صحيح باصطلاح القدماء، أى محفوف بالقرائن الدالّه على صحّته، بمعنى ثبوت نقله عن المعصومين عليهم السلام، فكيف يجوز تضعيفه على طريقه الأخباريّين؟

و الجواب عن ذلك: أنّ وجود الحديث فى الكافى و نحوه قرينه على صحّه نقله أى ثبوته، كما تقدّم؛ للقطع بشهاده مؤلّفه و غيرها بأنّ ما فيه مأخوذ من الأصول المجمع

۱- ۱) . الكافى، ج ۱، ص ۸. [۱]

۲- ۲) . اُنظر مقاله «بحثى پيرامون تقسيم حديث به چهار قسم» ، المطبوع فى ده رساله للحجّه الشيخ رضاالأُستادى (زيد عزّه و عمره) .

علی صحّتها، مع کون مؤلّفه من تلامیذ سفراء المهدی علیه السلام، و یمکنه عرض ما یشکّ فیه علیه، کما أشار إلیه السیّد الجلیل علیّ بن طاووس رحمه اللّه فی بعض مصنّفاته (۱). و کثیر من تلک الکتب و الأحادیث معروض علی الأئمّه علیهم السلام، و کثیر منها مرویّ من طرق أصحاب الإجماع، و بعضه موافق لظاهر القرآن، و بعضه موافق للأحادیث الثابته، و بعضه موافق للاحتیاط، و بعضه مجمع علی صحّه نقله؛ لعدم نقلهم ما یعارضه کما أشار إلیه الشیخ فی الاستبصار (۲)و غیره و بعضه متعلّق بالاستحباب أو الکراهه مع ثبوت أصل الإباحه، فیدخل تحت أحادیث «من بلغه شیء من الثواب» (۳)؛ لأنّه یترتّب علی ترک المکروه و فعل المستحبّ.

و إذا تأمّلت أحادیث کتبنا لم تجد حدیثا منها یخرج عن هذه الأقسام، و کیف یجوز قبول شهاده علمائنا فی تعدیل الرواه و مدحهم، و لا یجوز قبول شهادتهم فی صحّه أحادیث کتبهم و کونها منقوله من الأصول المجمع علیها، کما شهد به ابن بابویه و الکلینی و الشیخ و المحقّق و السیّد المرتضی و غیرهم من علمائنا المعتبرین.

هذا، مع أنّ أمر العداله خفیّ جدّا بالنسبه إلی نقل الحدیث من کتاب الحسین بن سعید مثلا؛ لتواتر تلک الکتب و شهرتها عندهم، فلزم عدم قبول شهادتهم فی التوثیق، فلا یبقی حدیث صحیح أصلا، و هو بدیهیّ البطلان، و لتفصیل هذا محلّ آخر، غیر أنّ مجرّد الثبوت عن المعصوم لا یوجب العمل؛ لاحتمال وروده من باب التقیّه، أو کونه معارضا بما هو أقوی منه، کما هنا.

و بالجمله، فالصحیح عند المتقدّمین هو ما دلّت القرائن علی ثبوته عنهم علیهم السلام و لم یعارض بما هو أقوی منه، و الضعیف ما لم تدلّ القرائن علی صحّته، أو دلّت علی ثبوته مع وجود المعارض المذکور، غیر أنّ القسم الأوّل من الضعیف لم یثبتوه فی کتبنا المعتمده، کما یظهر لمن عرف حال المتقدّمین، فأحادیث الکتب الأربعه و أمثالها محفوفه بالقرائن الدالّه علی صحّتها ممّا تقدّم و غیره؛ لکن یجب النظر فی تعارضها و

۱- ۱) . کشف المحجّه، ص ۸۲، ۲۲۰، ([۱]الطبعه الحدیثه) .

۲- ۲) . الاستبصار، ج ۱، ص ۳-۵.

۳- ۳) . وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۸۰-۸۲، أبواب مقدّمه العبادات، [۲] الباب ۱۸، ح ۱، ۳-۴، ۶-۹.

فی فهم معانیها، و العمل بوجوه الترجیح المنصوصه عنهم علیهم السلام، فبعضها ضعیف بالنسبه إلی قوّه معارضه.

و إذا تقرّر هذا تبیّن ضعف الحدیث المسئول عنه عند الأخباریّین و الأصولیّین معا، من حیث قوّه معارضه و عدم جواز العمل بظاهره، و إن ثبت مضمونه علی وجه من التأویل و من جهه ضعف سنده، کما عرفت. و ما قلناه مستفاد من کلام جماعه من علمائنا المتقدّمین و المتأخّرین، و من تتبّع الأحادیث و غیرها. و یأتی زیاده بیان لذلک إن شاء اللّه تعالی بحسب ما یقتضیه المقام.

و اعلم أنّ إیراد الکلینی رحمه اللّه لهذا الحدیث لا قصور فیه؛ لأنّه أورد قبله فی هذا الباب ما هو صریح فی معارضته فی خصوص هذه الصوره، (۱)و أورد فی باب الغناء ما یزیل عن سامعه کلّ ریب و شبهه (۲). و الحدیث المسئول عنه أخّره إلی آخر الباب و جعل العنوان «ترتیل القرآن بالصوت الحسن» ، و هو لا یستلزم کونه غناء. فعلم أنّه فهم من أحادیث ذلک الباب هذا القدر لا ظاهر الأخیر، و أورده علی عادتهم من إیراد الأحادیث المخالفه لما علیه العمل فی آخر الأبواب و التعرّض لتأویلها، (۳)و لعلّه ترک تأویله لظهوره عنده، و لمخالفته للضروریات، و قرّب حمله علی التقیه و غیرها ممّا یأتی. و لهذا نظائر فی الکافی و غیره.

الفصل الثالث

فی ذکر بعض ما یعارض الحدیث المسئول عنه فی خصوص موضوعه، و

یوجب بطلان تخصیصه لأحادیث الغناء

أقول: الحدیث الذی أشرنا إلی أنّه یعارض الحدیث المسئول عنه خصوصا هو ما رواه الکلینی فی هذا الباب قبل هذا الحدیث عن علیّ بن محمّد، عن إبراهیم الأحمر،

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۶۱۴، باب ترتیل القرآن بالصوت الحسن، ح ۳. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۱-۴۳۵، باب الغناء.

۳- ۳) . هکذا قال أیضاً فی الاثنا عشریه ص ۱۴۳، «. . . والتعرّض لتأویلها إن اقتضاه الحال» .

عن عبد اللّه بن حمّاد عن عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال:

قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «اقرؤوا القرآن بألحان العرب و أصواتها، و إیّاکم و لحون أهل الفسق و أهل الکبائر؛ فإنّه سیجیء من بعدی أقوام یرجّعون القرآن ترجیع الغناء و النوح و الرهبانیه، و لا یجوز تراقیهم، قلوبهم مقلوبه و قلوب من یعجبه شأنهم» (۱).

و هذا الحدیث الشریف موجود فی عدّه مواضع معتمده، مثل کتاب مجمع البیان (۲)و کتاب الکشکول (۳)للشیخ بهاء الدین و غیرهما، (۴)و هو من جمله القرائن علی صحّته؛ مضافا إلی ما مضی و یأتی. و مضمون هذه الروایه منقول أیضا من طریق العامّه، رووه عن حذیفه بن الیمان قال، قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله:

اقرؤوا القرآن بلحون العرب و أصواتها، و إیّاکم و لحون أهل الفسوق و أهل الکتابین، و سیجیء قوم من بعدی یرجّعون القرآن ترجیع الغناء و النوح و الرهبانیه، لا یجاوز حناجرهم، مفتونه قلوبهم و قلوب الذین یعجبهم شأنهم (۵).

قال ابن الأثیر بعد نقل هذه الروایه:

الألحان: جمع لحن، و هو التطریب و ترجیع الصوت و تحسین القراءه و الشعر و الغناء، و یشبه أن یکون أراد هذا الذی یفعله قرّاء الزمان من اللحون التی یقرؤون بها فی المحافل؛ فإنّ الیهود و النصاری یقرؤون کتبهم نحوا من ذلک (۶). انتهی.

الفصل الرابع

فی الکلام علی سند المعارض الخاصّ

أقول: علیّ بن محمّد-المذکور فی هذا السند-هو ابن عبد اللّه بن أذینه الثقه (۳) ،

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۶۱۴، باب ترتیل القرآن بالصوت الحسن، ح ۳. [۱]

۲- ۲) . مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۶، الفنّ السابع من المقدّمه، رواه عن طرق العامّه.

۳- ۳) . الکشکول، ج ۲، ص ۵.

۴- ۴) . جامع الأخبار، ج ۵۷، الفصل ۲۳ فی القراءه: بحارالأنوار، ج ۹۲، ص ۱۹۰. [۲]

۵- ۵) . مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۶، الفنّ السابع من المقدّمه.

۶- ۶) . النهایه، ج ۴، ص ۲۴۲-۲۴۳، « [۳]لحن» .

کما یفهم من کتاب العلم و کتاب الطهاره و غیرهما (۱)أو المعروف ب «علّان الکلینی» الثقه الجلیل (۲). و الأوّل یروی عنه عن أحمد بن محمّد البرقی من جمله العدّه، و الثانی من العدّه التی یروی عن سهل بن زیاد، و علی تقدیر التنزّل أو کونه ابن بندار کما فی کتاب الطهاره فی موضع آخر (۳)-فکونه من مشایخ الکلینی کافٍ جلاله قدره، کما لا یخفی.

و إبراهیم الأحمر الظاهر أنّه ابن إسحاق، و هو و إن کان ضعیفا، (۴)لکن ذکروا أنّ کتبه قریبه من السداد، (۵)بل وثّقه الشیخ بحسب الظاهر؛ (۶)لکن فی اتّحاد الموثّق و المضعّف نظر (۷).

و قد علم من التتبّع أنّ الشیعه کانوا یکتبون کلّ ما یسمعونه من الأئمّه علیهم السلام فی حضرتهم و یدوّنونه، و ذلک بأمرهم، فانحصرت الروایه عن الرجل فی قسمین:

إمّا أن تکون من کتابه؛ أو من کتاب آخر بإجازته. فإن کان الراوی هنا هو الثقه فلا کلام، و إن کان الضعیف فإمّا أن تکون الروایه من کتابه، و هو کما عرفت قریب من السداد، بل معلوم السداد هنا؛ لموافقته للأحادیث المشار إلیها سابقا، أو بالإجازه فأمره

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۳۱، باب فرض العلم و. . . ، ح ۶، و [۱]ص ۳۷، باب حقّ العالم، ح ۱، و ۳، ص ۶۹، باب النوادر، ح ۱ و ۳، ص ۳۹۰، باب الصلاه فی الکعبه و. . . ح ۱۲. قال المؤلّف رحمه الله فی الاثنا عشریه، ص ۱۲۸: «. . . وقد وقع التصریح بکونه ابن عبداللّه فی کتاب العلم وکتاب الطهاره وغیرها» .

۲- ۲) . اُنظر معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۱۲۸، رقم ۸۳۸۹. [۲]

۳- ۳) . الکافی، ج ۳، ص ۲۳، باب السواک، ح ۷: « [۳]علی بن محمّد بن بیدار، عن ابراهیم بن إسحاق الأحمر، عن عبداللّه بن حمّاد. . .) .

۴- ۴) . رجال النجاشی، ص ۱۹، رقم ۲۱: «إبراهیم بن إسحاق، أبو إسحاق الأحمری النهاوندی کان ضعیفاً فی حدیثه» .

۵- ۵) . فهرست الطوسی، ص ۱۰، رقم ۱۱: «إبراهیم بن إسحاق الأحمری کان ضعیفاً فی حدیثه متّهماً فی دینه، وصنّف کتباً جملتها قریبه من السداد» .

۶- ۶) . قال الشیخ الطوسی فی أصحاب الهادی علیه السلام: «إبراهیم بن إسحاق ثقهٌ» (رجال الطوسی، ص ۴۰۹) .

۷- ۷) . اُنظر خلاصه الأقوال، ص ۱۹۸. قال المؤلّف رحمه الله فی الاثنا عشریه، ص ۱۲۸ فی هذا المبحث بعد هذا الکلام: «فإن کان هنا هو الثقه فلا کلامَ، و إن کان المضعَّف فإمّا أن تکون الروایه من کتابه، و کتبه قریبه من السداد. . . أو من طریق الإجازه فأمرها سهل؛ إذ کانت الکتب متواتره النسبه یروونها عن ثقهٍ وغیره تبرّکاً باتّصال السلسله بأصحاب العصمه علیهم السلام» .

سهل؛ إذ كانت الكتب عندهم متواتره النسبه يروونها بالإجازه عن ثقه و غير ثقه. و لذلك ترى الكلينى كثيرا ما يروى فى أوّل الأسناد عن غير الثقه، و لا يتصوّر منه أخذ الحديث من كتب غير الثقات، بعد ما تقدّم من كلامه فى أوّل كتابه. و يحتمل كون الكلينى نقل هذا الحديث من كتاب عبد اللّه بن سنان، و الباقى كلّهم روى عنهم هنا بطريق الإجازه. و اللّه أعلم.

و عبد اللّه بن حمّاد قال النجاشى: «إنّه من شيوخ أصحابنا» (۱). و هذا مدح جليل له، و لا يعارضه قول ابن الغضائرى: نعرفه تاره و ننكره أخرى، و يجوز أن يخرّج شاهدا (۲). لأنّ قول النجاشى أثبت؛ لثقته و جلاله قدره و لزياده علمه بأحوال الرجال و كثره تثبّته و تحقيقه، كما هو معلوم من حاله، مع أنّ ابن الغضائرى المذكور-و هو أحمد بن الحسين بن عبيد اللّه لم يوثّقه الأصحاب (۳)؛ مضافا إلى ما علم من كثره طعنه فى الثقات و ظهور عدم صحّته، فلا يعارض قوله قول النجاشى. و توهّم بعض علمائنا (۴)- أنّه إذا أطلق يراد به الحسين بن عبيد اللّه-غلط، لما فى خطبه الفهرست (۵)و لروايته أحيانا عن أبيه، و الحسين لا يعرف لأبيه روايه، و مع ذلك فكلامه ليس بصريح فى الطعن. و قد قال الشيخ بهاء الدين فى رسالته فى الدرايه: «إنّ فى كون هذا اللفظ يقتضى الجرح

۱- ۱) . رجال النجاشى، ص ۲۱۸، رقم ۵۶۸.

۲- ۲) . مجمع الرجال، ج ۳، ص ۲۷۹: «و حديثه يعرف تارهً وينكر أُخرى ويخرّج شاهداً» .

۳- ۳) . قال التفرشى فى نقد الرجال، ص ۲۱ [۱] فى ترجمته: «ولم أجد فى كتب الرجال فى شأنه شيئاً من جرحٍ ولاتعديل» ؛ وقال آيه اللّه الخوئى قدس سره فى معجم رجال الحديث، ج ۲، ص ۹۸: « [۲]هو ثقه لأنّه من مشايخ النجاشى» .

۴- ۴) . فى تنيح المقال، ج ۱، ص ۵۸: «إنّما النزاع فى أنّه عند الإطلاق [أى إطلاق «ابن الغضائرى»] هل يُراد به الابن المختلَف فيه أو الأب المتّفق على وثاقته، فذهب الأكثر إلى أنّه أحمد. . . و ذهب الشهيد الثانى رحمه الله إلى أنّه الحسين لا أحمد» ، وذهب إليه أيضاً علم الهدى فى نَضْدُ الإيضاح، المطبوع مع الفهرست، ص ۱۰۶. و للمزيد انظر مقاله «تحقيقى پيرامون رجال ابن الغضائرى» المطبوعه فى مجلّه نور علم، العددين ۱۵-۱۶.

۵- ۵) . فهرست الطوسى، ص ۲-۳: « [۳]فإنى لما رأيت جماعه من شيوخ طائفتنا من أصحاب الحديث عملوافهرست كتب أصحابنا و ما صنفوه من التصانيف و رووه من الأصول و لم أجد أحدا استوفى ذلك. . . إلا ما قصده أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد اللّه رحمه اللّه فإنه عمل كتابين أحدهما ذكر فيه المصنفات و الآخر ذكر فيه الأصول» .

تأمّلا» (۱).

و أمّا عبد اللّه بن سنان فهو ثقه من أصحابنا جليل، لا يطعن عليه فی شیء، قال فيه الصادق عليه السلام: «أما إنّه لا يزيد على السنّ إلّاخيرا» (۲). هكذا ذكره علماؤنا فی الرجال، و قالوا: إنّ له كتبا رواها عنه جماعات من أصحابنا؛ لعظمه فی الطائفه و ثقته و جلالته، (۳)و إنّ ممّن روی كتبه ابن أبی عمير، (۴)الذی أجمعت الطائفه على تصحيح ما يصحّ عنه.

فهذه جمله من القرائن التی تستفاد من سند هذا الحديث الشريف، مضافا إلى القرائن الخارجه السابقه؛ فإنّ جميع الوجوه الدالّه على تضعيف الحديث السابق دالّه على تصحيح هذا الحديث. فلينصف الناظر ليعرف التفاوت بين هذين الحديثين باعتبار سندهما و مضمونهما.

الفصل الخامس

فی الكلام على متن الحديث المذكور، و ما يستفاد منه

هذا الحديث الشريف يدلّ على تفسير الغناء بالصوت المشتمل على الترجيع المطرب، كما فسّروه به فی كتب الفقه، و ربما دلّ على تفسيره بالترجيع مطلقا و إن لم يطرب، كما فسّره به جماعه، لعدم التصريح فيه باعتبار الطرب، و يدلّ على شمول التحريم لما كان فی القرآن منه، و أنّ الغناء يحصل بترجيعه. و قد فسّروا الطرب بالخفّه التی تصيب الإنسان لشدّه حزن أو سرور (۵).

و يستفاد من صريح هذا الحديث أنّ هذا الفعل محرّم، فلا مجال عند الإنصاف للتشكيك فيه؛ لدلالته على أنّ هذا الفعل كفعل أهل الفسوق و الكبائر، و عدم جواز التراقی و قلب قلوبهم و قلوب من يعجبه فعلهم. و أیّ مبالغه أعظم من ذلك فی الترهيب عنه و التنفير منه و الحكم بتحريمه. و هل قلب القلوب إلّاعلامه الكفر أو

۱- ۱) . الوجيز فی الدرايه، ص ۱۰.

۲- ۲) . رجال الكشی، ج ۲، ص ۷۱۰، ح ۷۷۱. [۱]

۳- ۳) . رجال النجاشی، ص ۲۱۴، رقم ۵۵۸.

۴- ۴) . فهرست الطوسی، ص ۱۹۲، رقم ۴۱۰.

۵- ۵) . مجمل اللغه، ج۱، ص ۵۹۶؛ الصحاح، ص ۱۷۱، « [۲]طرب» .

النفاق؟ كما هو مذكور مأثور (۱).

و أمّا تخصيص من خصّه بمن يلعب بالملاهى فباطل لا وجه له؛ إذ لا يعهد أن يقرأ أحد القرآن لاعبا بالمثانى (۲)و العود و الطنبور. و يلزم تخصيص الغناء فى جميع أقسامه بهذه الصوره لاتّحاد الطريق، و هو خلاف النصّ و الإجماع حيث دلّا على تحريم كلّ ما يصدق عليه الغناء. و هذا التخصيص مذهب بعض الملاحده و الصوفيه من المخالفين كالغزّالى و أضرابه؛ فإنّه خصّه بما يعمل فى مجالس الشرب؛ (۳)لإعراضهم عن قبول المأثور عن الأئمّه عليهم السلام، و قلّده فى ذلك من أحسن الظنّ به و بأمثاله من أعداء اللّه و أعداء أهل البيت عليهم السلام. مع أنّ هؤلاء قد أساؤوا الظنّ بالأئمّه و شيعتهم، فدخل الشيطان على بعض ضعفاء الشيعه حتى أحسنوا الظنّ بهم، فصاروا يقبلون كلامهم و إن خالف كلام أهل العصمه. و من أنصف جزم بصحّه هذا الكلام و صدق النقل عنهم.

و بالجمله، فالغناء صادق على الترجيع المذكور ألبتّه؛ لأنّه مطابق لنصّ أهل اللغه و الفقهاء، و موافق للعرف فى بلاد العرب و غيرها، بل يفهم من كلام الصوفيه أنّ مثله غناء و إن انفرد عن مجالس الشرب و الملاهى، حيث قالوا: «إنّ من أسباب الجذبه التى تحصل للمريد سماع الغناء» (۴).

و على كلّ حال، فكونه غناء على التعريفين لا شكّ فيه لمن ترك التعصّب للباطل. و الغناء حيث صدق محرّم بالكتاب و السنّه و الإجماع، كما سبق.

و الألحان و الأصوات و النغمات ألفاظ متقاربه المعانى، و تصدق مع الغناء و غيره، و المحرّم منها ما كان غناء، كما مرَّ تعريفه. و أمّا فهم المعنى المنهىّ عنه من لفظ «الألحان» هنا فهو ناشئ من قلّه المعرفه بتراكيب الفصحاء؛ لأنّه عبّر ب «لحون العرب و أصواتها» أوّلا و العطف تفسيرى و ب «لحون أهل الفسوق» ثانيا، فعلم أنّ اللحون

۱- ۱) . بحارالأنوار، ج ۷۰، ص ۵۰-۵۲، ح ۹-۱۰، نقلاً عن معانى الأخبار.

۲- ۲) . «المثنى من الأوتار: الذى بعد الأوّل، ج: مَثانٍ» (المعجم الوسيط، ج ۱، ص ۱۰۲، « [۱]ثنى») .

۳- ۳) . إحياء العلوم الدين، ج ۲، ص ۲۹۶.

۴- ۴) . مرصاد العباد، ص ۳۶۴.

قد تكون غناء فتحرم، و قد لا تكون فتحلّ، فالضابط هو صدق الغناء بالترجيع أو دلاله العرف. و قد صرّح علماؤنا بعموم التحريم فى القرآن و غيره؛ عملا بهذا الحديث و ما فى معناه من الأحاديث العامّه و الخاصّه و الأدلّه السابقه.

و هـذا الحـديث يـدلّ على تحريم الغنـاء فى القرآن، بل و فى غيره أيضا، كما لا يخفى على من له معرفه بتراكيب الكلام العربى فى مثله، و الإضـافه بيـانيه؛ لأـنّ ذلك الترجيع هو الغناء، و هو أيضا اللحن المخصوص. فمعنى ترجيع القرآن ترجيع الغناء: التغنّى بالقرآن كما يتغنّى بغيره، و حاصـله ترجيع القرآن ترجيعا هو الغناء، لا ترجيعا يشبه ترجيع الغناء، فاعتبار التشبيه ليس هو من جهه تركيب اللفظ، بـل هو بيـان للمعنى الـذى قلنـاه، و ذلـك لشـهره الغنـاء فى غير القرآن و ظهوره، على أنّه يمكن اعتبـار التشـبيه، فـالمعنى: ترجيعـا مثـل ترجيع الغناء المتعارف بين أكثر الناس كونه غناء الحاصل بالترجيع الخاصّ، فيكون ترجيع القرآن مثله فى كونه غناء و كونه محرّما، فلا يقتضى التشبيه المغايره، بل إلحاق هذا الفرد المشتبه بالغناء المتعارف لتحقّق الموجب لصدق الغناء فيهما، و هو الترجيع الخاصّ و الواسـطه غير معقوله؛ لما تقدّم من أنّه إمّا أن يصدق عليه تعريف الغناء أو لا، و لاعترافهم بأنّ مثله غناء، كما تقدّم نقله عنهم، و يأتى لذلك مزيد تحقيق إن شاء اللّه تعالى.

و ما يتوهّم من إشعار الحديث بأنّ الترجيع قد يكون غناء و قد لا يكون يردّه:

أوّلا: أنّ الأقرب المتبادر إلى الفهم هنا كون الإضافه بيانيه، كما قلنا.

و ثانيا: أنّه لم يكن الترجيع و الغناء معهودين متعارفين فى القرآن أصـلا، كما هو معلوم من هذا الحديث و غيره، و قوله: «سـيأتى من بعـدى أقوام، إلـخ» يـدلّ عليه. فيكون المراد أنّ الـذين يأتون بعدى يرجّعون القرآن مثل ترجيع هذا الغناء المعهود المتعارف فى الشعر و نحوه.

و ثالثا: أنّ الكلام فى الترجيع الذى هو غناء، و أكثرهم فسّروه ب «الصوت المشـتمل على الترجيع المطرب» . فعلى هذا قد يكون الترجيع غناء و قد لا يكون، و المطلب

حاصل على كلّ حال، و هو تحقّق الغناء فى القرآن و تحريمه فيه.

و أكثر تحقيقات هـذا الفصل مأخوذه من رساله كتبها على هـذا الحـديث بعض المحقّقين من مشايخنا المعاصـرين (١)(أيّده اللّه تعالى) . و اللّه أعلم.

الفصل السادس

فى وجوه التأويل للحديث المسئول عنه

و إذ قد عرفت عموم تحريم الغناء فى سائر صوره عدا ما استثنى بدليل خاصّ كما هو مذكور فى محلّه، بل قد عرفت تحريمه فى خصوص هـذه الصوره وجب تأويـل الحـديث المسـئول عنه، و تعيّن صـرفه عن ظـاهره؛ لعـدم إمكـان العمل به من غير تأويل، و ذلك ممكن من وجوه اثنى عشر:

أحـدها: الحمـل على التقيّه؛ لأنّه موافق لمـذهب كثير من العـامّه، و قـد تقـدّم ذلك، و أنّه أقوى أسـباب الترجيـح فى الأحاديث المختلفه، كما أمر به الأئمّه عليهم السلام فى مثله، (٢)و كما هو موافق للاعتبار؛ لما هو معلوم من أنّ أغلب أسباب الاختلاف فى أحاديث أهل العصمه عليهم السلام مراعاتهم للتقيّه.

و ثانيهـا و ثالثها: أن يكون المراد بالترجيع مجرّد مـدّ الصوت أو رفعه بحيث لا يتحقّق الغناء؛ لأنّ السؤال فى صـدر الحـديث إنّما هو عن رفع الصوت، و أنّ الشـيطان يوسوس للسائـل إذا رفع صوته بـالقرآن بـأنّه يريـد به الرئـاء، فـأمره الإمام عليه السـلام بأن لا يلتفت إلى هذا الوسواس، و أن يقرأ قراءه متوسّطه، و يرفع صوته بالقرآن، فأجاز له التوسّط و رفع الصوت. فإمّا أن تكون «الواو» فى «و رجّع» بمعنى «أو» ، كما ذكروه فى مواضع و

١- ١) . يعنى الشـيخ على بن محمّد بن حسن بن الشـهيد الثانى مؤلّف الدرّ المنثور، ورسالته المشار إليها هى: السهام المارقه من أغراض الزنـادقه، وهـذه الرسـاله لم تطبع بعـدُ، وقـد حقّقنـا الفصـلين الأوّل والثـانى منهـا وأدرجناهمـا فى القسم الثانى من هـذه المجموعه. وقـد كتب العاملى رحمه الله فى شـرح الحديث مطالب فى الدرّ المنثور (ج ١، ص ٢۵-٢٨، ۴٣-۴٧) ، ثمّ أفردها فى رساله السهام المارقه، مع زياداتٍ واختلاف مّا فى الترتيب، كما صرّح به فى مقدّمه السهام المارقه.

٢- ٢) . وسائل الشيعه، ج ٢٧، ص ١٠۶-١٠٧، ١١٨-١١٩، الباب ٩، [١] ح ١، ٢٩-٣۴.

أوردوا له شواهد؛ (۱)أو يكون معنى «الواو» الجمع بين الأمرين فى الجواز هنا، أى فى خصوص الصوره المذكوره فى السؤال؛ أو أمرا له بالأمرين فى وقتين بأن يقرأ قراءه متوسّطه تاره و يرفع صوته تاره أخرى أو فى آيه أخرى؛ أو يكون رفع الصوت هنا بما لا يخرج عن حدّ التوسّط بأن لا يبلغ العلوّ فيستقيم معنى الجمع.

و هذا الوجه يمكن جعله وجهين باعتبار إمكان انفكاك مدّ الصوت عن رفعه، و قد ورد استعمال الترجيع فى رفع الصوت و مدّه، ذكره بعض العلماء فى تفسير مثل هذا اللفظ. قال صاحب كتاب قصص الأنبياء بعد ذكر أحاديث من طرق العامّه فى قصّه الأذان ما هذا لفظه:

قال أبو محمّد: سمعت الخليل بن أحمد قاضى سجستان يقول: معنى الترجيع فى هذا الخبر هو الذى فى الخبر الثانى حيث قال، قال لى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «ارجع فامدد من صوتك» و هو أنّه كان لا يرفع صوته فأمره بالرجوع ليقوله على مدّ من صوته فيه، و يحتمل أن يكون إنّما أمره بالرجوع ليكرّره فيحفظه، كما يعلّم المتلقّى للقرآن الآيه فيكررّها عليه ليحفظها. انتهى.

و ناقل هذا التأويل و المنقول عنه من أهل اللسان و الفصاحه و المعرفه باللغه العربيه و إن كانا من علماء العامّه.

و رابعها: أن يكون قوله: «و رجّع بالقرآن صوتك» استعاره تبعيه، و يكون المراد مجرّد تحسين الصوت، كما أنّ الترجيع يحصل منه التحسين، فكأنّه قال: «و حسّن بالقرآن صوتك تحسينا يشبه الترجيع» ؛ و قوله: «يرجّع به ترجيعا» أى يحسّن به أى بالقرآن تحسينا كالترجيع، على اعتبار مغايره المشبّه للمشبّه به فيهما، و لا ينافيه وصف الصوت بالحسن قبل ذكر الترجيع ثانيا؛ لأنّ الحسن يحتمل التحسين فيزيد معروضه حسنا. و الضمير فى «به» راجع إلى القرآن كما قلناه على هذا الوجه و الذى قبله لا إلى الصوت و إن أمكن على وجه. و حمل هذا اللفظ على الاستعاره متّجه، و

۱- ۱) . اُنظر مغنى اللبيب، ص ۴۶۸، الباب الأوّل، الواو المفرده (تحقيق الدكتور مازن المبارك ومحمد على حمداللّه) .

قرینتها امتناع حمله علی ظاهره شرعا، کما هو معلوم من مذهبهم، فنزل الامتناع الشرعی منزله الامتناع العقلی فی قولهم: «نطقت الحال بکذا» .

و خامسها: أن یکون المراد بالترجیع ترديد الکلمات و تکرار الآیات؛ فإنّ ذلک یلزم منه ترجیع الصوت و الرجوع إلیه مرّه بعد مرّه. و قد ورد الأمر بذلک فی آیات الرحمه و العذاب و غیرها (۱). و کونه خلاف الظاهر من الترجیع لا یضرّنا؛ لضروره الحمل علی نحوه عند تعذّر الحمل علی الظاهر، و وجوب العدول إلی التأویل لقوّه المعارض و عدم احتماله للتأویل. و قد ذکر الفقهاء أنّه یکره الترجیع فی الأذان إلّا للإشعار، و فسّروا الترجیع بتکرار التکبیر و الشهادتین (۲). و هو یقرب هذا الوجه. و کذلک قول أهل اللغه: إنّ «رجع الکلام تکراره، و مراجعه الخطاب معاودته» (۳). و کذلک ما تقدّم نقله عن صاحب کتاب قصص الأنبیاء علیهم السلام.

و سادسها: أن یکون ذلک حثّا علی کثره قراءه القرآن و الاشتغال بتلاوته فی جمیع الأوقات، کما ورد الأمر به فی أحادیث کثیره؛ (۴)إذ یلزم منه ترجیع الصوت، کما مرَّ، فاستعمل اللفظ و أرید به ملزوم معناه. و لهذا الاستعمال نظائر کثیره فی مواضعها مذکوره.

و هذا الوجه قریب من الوجه الذی قبله، و هما من وجوه المجاز لهذا اللفظ. و ربما یقرّب هذا الوجه ما تضمّنه السؤال من أنّ الشیطان یوسوس له بإراده الرئاء، لیمنعه من قراءه القرآن، فاقتضت الحکمه مجاهده الشیطان و تحصیل ضدّ مقصوده؛ لئلّا یطمع فی المکلّف.

و سابعها: أن یکون المراد بترجیع الصوت بالقرآن قراءته علی وجه الحزن، کما ورد الأمر به صریحا فی قولهم علیهم السلام: «إنّ القرآن نزل بالحزن، فاقرأوه بالحزن» (۵). و وجهه

۱- ۱) . انظر وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۱۶۵-۲۶۰، أبواب قراءه القرآن.

۲- ۲) . غایه المراد، ج ۱، ص ۱۳۴؛ [۱] تاج العروس، ج ۲۱، ص ۷۶، «رجع» .

۳- ۳) . تاج العروس، ج ۲۱، ص ۷۲، «رجع» .

۴- ۴) . وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۱۸۶-۱۹۲، أبواب قراءه القرآن، الباب ۱۱.

۵- ۵) . الکافی، ج ۲، ص ۶۱۴، باب ترتیل القرآن بالصوت الحسن، ح ۲. [۲]

أنّ ترجيع الصوت فى النوح و غيره لمّا كان يقتضى زياده الحزن كما يقتضى زياده الحسن جاز أن يستعمل فى مطلق الصوت الحزين، و يكون استعاره تبعيه كما مرَّ و يخصّ بما لا يرجّع الترجيع الحقيقى؛ لدلاله الدلائل القطعيه على تحريمه، كما مضى و يأتى، إن شاء اللّه تعالى.

و ثامنها و تاسعها: أن يكون الترجيع استعاره أيضا لكن بمعنى التبيين كما ذكره بعض علمائنا أو بمعنى جعله بحيث يؤثّر فى القلب من حيث إنّ الترجيع يستلزمهما غالبا، فأطلق على التأثير أو على التبيين الحاصلين بدونه. و قد روى عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى قول اللّه (عزّ و جلّ) : «وَ رَتِّلِ اَلْقُرْآنَ تَرْتِيلًا» ۱ قال:

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «بيّنه تبيينا، و لا تهذّه هذّ الشعر، و لا تنثره نثر الرمل، و لكن اقرعوا به قلوبكم القاسيه، و لا يكن همّ أحدكم آخر السوره (۱).

و لا ريب فى أنّه يجب حمل الترجيع على بعض المعانى المأمور بها بحسب الإمكان، و لا يجوز حمله على المعنى المنهىّ عنه.

و عاشرها: أن يكون مخصوصا بالترجيع الذى لا يصل إلى حدّ الغناء، أعنى ما ليس بمطرب، فلا يصدق عليه الغناء، و لا ينافى تحريمه جواز ما دونه. و هذا و إن كان قريبا، لكن بعض علمائنا عرّفه بالصوت المشتمل على الترجيع و إن لم يطرب، (۲)و ادّعى بعضهم التلازم بين الترجيع و الطرب (۳). و هو غير بعيد عن الاعتبار، و لعلّ الوصف للتوضيح. و فى القاموس: «الغناء ككساء من الصوت ما طرّب به» ، (۴)و هو يدلّ على

۱- ۲) . الكافى، ج ۲، ص ۶۱۴، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ۱. [۱]

۲- ۳) . مسالك الأفهام، ج ۲، ص ۱۲۶. [۲]

۳- ۴) . رساله فى تحريم الغناء، للمحقّق السبزوارى، المطبوعه فى هذه المجموعه، ص ۳۸.

۴- ۵) . القاموس المحيط، ص ۱۷۰۱، « [۳]غنى» .

اعتبار الوصف، فإن لم يكن ملازما فهو كالتعريف الأوّل. و الحاصل أنّه مع اجتماع الترجيع و الطرب يتحقّق الغناء بإجماع الفقهاء و اللغويين و العرب.

و حادى عشرها: أن يكون المراد بالترجيع فى الصوت ترديده من مخرج حرف إلى مخرج حرف آخر، أى إخراج الحروف من مخارجها كما ينبغى من غير أن يكون النطق بواحد منها مشابها للنطق ب آخر، فيكون حاصل الترجيع بيان الحروف فى النطق بيانا تامّا؛ فإنّه يستلزم التلطّف فى رجوع الصوت و ترجيعه من كيفيه إلى أخرى و من مخرج حرف إلى مخرج آخر، و لا يلزم تحقّق الغناء و لا الترجيع المبحوث عنه. و هذا قريب عند التحقيق من الثامن و بينهما فرقّ ما.

و ثانى عشرها: أن يكون المراد بترجيع الصوت بالقرآن ردّه باشتغاله بالقرآن عن الشعر و الغناء و نحوهما، فيكون أمرا بالاشتغال به عن غيره، و الرجوع عن غيره إليه؛ لأنّ صاحب الصوت الحسن يستعمله غالبا فى الغناء، فأمر بالرجوع عنه إلى قراءه القرآن لا على وجه الغناء، فيرجع إلى معنى الرجوع و يناسب بعض ما سبق. و كذا قوله: «يرجّع به ترجيعا» و يكون الضمير للقرآن، يعنى إنّ اللّه يحبّ الصوت الحسن الذى يردّه صاحبه عن المحرّمات و يستعمله فى العبادات كقراءه القرآن على الوجه المشروع المباح.

فهذا ما خطر بالبال من الاحتمال [فى] تأويل الحديث، و إن نوزع فى بعضها بأنّه بعيد فأكثرها قريب سديد. و إذا سلم منها محمل واحد صحيح فهو كاف، فكيف و الجميع متّجه شاف، و لعلّ الوجه البعيد فى بعض الأنظار قريب فى غيره، كما هو واقع كثيرا. و من نظر فى كلام الفصحاء و تصرّفات البلغاء علم أنّ أكثر كلامهم مجازات و استعارات و كنايات. و قد أجمع العلماء على أنّ المجاز أبلغ من الحقيقه، بل لا مبالغه فى استعمال اللفظ فى حقيقه، و المبالغه فى مثل هذه المقامات مطلوبه خصوصا مع شدّه ظهور الحال لو لا تمويهات أهل الضلال.

و أمّا القرينه الدالّه على المجاز فقد تكون عقليه، و قد تكون لفظيه، و قد تكون حاليه، و لعلّهم عليهم السلام مع استعمال بعض الألفاظ فى معانيها المجازيه كانوا ينصبون للسامع قرينه يفهم منها الصرف عن الحقيقه و إن لم تصل إلينا، أو يعتمدون على قرب

المعنى المقصود من فهمه و لو من سماع حديث آخر، أو موافقته للغالب من عرفه، أو علمه بمذهب الأئمّه عليهم السلام فيه، أو بسبب روايتهم لكثير من الأحاديث بالمعنى سقطت بعض الألفاظ التى كانت قرائن المجاز، أو غير ذلك. و اللّه أعلم.

الفصل السابع

فى ذكر بعض ما أشرنا إليه من أحاديث تحريم الغناء؛ فإنّ استقصاءها يفضى

إلى التطويل، على أنّه لا يحضرنى الآن من كتب الحديث إلّاالقليل

روى الشيخ الإمام ثقه الإسلام محمد بن يعقوب الكلينى (رض) فى الكافى بإسناد صحيح عن محمّد بن مسلم (۱)عن أبى الصباح عن أبى الصباح عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «قوله (عزّ و جلّ) : « لا يَشْهَدُونَ اَلزُّورَ الغناء» (۲).

و بإسناد صحيح عن زيد الشحّام قال، قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «بيت الغناء لا تؤمن به الفجيعه، و لا تجاب فيه الدعوه، و لا يدخله الملك» (۳).

و بإسناد حسن عن محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول:

الغناء ممّا وعد اللّه عليه النار و تلا هذه الآيه: - «وَ مِنَ اَلنّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ اَلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اَللّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِينٌ» ۴.

و بإسناد حسن عن محمّد بن مسلم و أبى الصباح جميعا عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى قول اللّه (عزّ و جلّ) : «وَ اَلَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ اَلزُّورَ» ، قال: «هو الغناء» (۴).

و بإسناد حسن عن عنبسه عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «استماع اللّه و و الغناء ينبت النفاق فى القلب كما ينبت الماء الزرع» (۵).

۱- ۱) . «ذكر محمّد بن مسلم إشاره إلى روايه بعض أصحاب الإجماع له، مع أنّ فى طريقه صفوان أيضاً وهومنهم، ولاحتمال اجتماعهما فى الروايه كما يأتى فى هذا الحديث بعينه، فيُحتَمَل أن يكونَ حصل إبدال «عن» بالواو» (منه) .

۲- ۲) . الكافى، ج ۶، ص ۴۳۱، باب الغناء، ح ۶. [۱]

۳- ۳) . الكافى، ج ۶، ص ۴۳۳، باب الغناء، ح ۱۵. [۲]

۴- ۵) . الكافى، ج ۶، ص ۴۳۳، باب الغناء، ح ۱۳. [۳]

۵- ۶) . الكافى، ج ۶، ص ۴۳۴، باب الغناء، ح ۲۳. [۴]

و بإسناد حسن عن ابن أبی عمیر عن مهران بن محمّد عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سمعته یقول: «الغناء ممّا قال اللّه تعالی: «وَ مِنَ اَلنّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ اَلْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اَللّهِ» ۱.

و بإسناد حسن عن ابن أبی عمیر عن بعض أصحابه عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی قول اللّه (عزّ و جلّ) : «فَاجْتَنِبُوا اَلرِّجْسَ مِنَ اَلْأَوْثانِ وَ اِجْتَنِبُوا قَوْلَ اَلزُّورِ» قال:

«الرجس من الأوثان: الشطرنج، و قول الزور: الغناء» (۱).

و بإسناد صحیح (۲)إلی مسعده بن زیاد قال:

کنت عند أبی عبد اللّه علیه السلام فقال له رجل: بأبی أنت و أمّی، إنّی أدخل کنیفا لی، ولی جیران عندهم جوار یتغنّین و یضربن بالعود، و ربما أطلت الجلوس؛ استماعا منّی لهنّ. فقال: «لا تفعل» . فقال الرجل: و اللّه ما آتیهنّ (۳)و إنّما هو سماع أسمعه بأذنی. فقال: «للّه أنت، أما سمعت اللّه یقول: «إِنَّ اَلسَّمْعَ وَ اَلْبَصَرَ وَ اَلْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً» ؟ فقال: بلی و اللّه لکأنّی لم أسمع بهذه الآیه من کتاب اللّه من أعجمیّ و لا عربیّ، و لا جرم إنّی لا أعود إن شاء اللّه، و إنّی لأستغفر اللّه. فقال له: «قم و اغتسل و صلّ ما بدا لک؛ فإنّک کنت مقیما علی أمر عظیم، ما کان أسوأ حالک لو متّ علی ذلک! استغفر اللّه و سله التوبه من کلّ ما یکره؛ فإنّه لا یکره إلّاالقبیح، و القبیح دعه لأهله؛ فإنّ لکلّ أهلا (۴).

و رواه الشیخ أیضا بإسناد صحیح، (۵)و رواه ابن بابویه مرسلا (۶). و بإسناد موثّق عن

۱- ۲) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۶، باب النرد و الشطرنج، ح ۷. [۱]

۲- ۳) . «قد وصف سنده بالصحّه بعض المحقّقین من الأصولیین» (منه) .

۳- ۴) . «یحتمل کون الإتیان بمعنی المجیء و القصد، و کونه بمعنی الجماع، و الغرض تحقیر أمر السماع المذکور من السائل، فورد الجواب بالتشدید و التهدید، و الحکم بأنه من الکبائر» . (منه رحمه الله) .

۴- ۵) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۳، باب الغناء، ح ۱۰. [۲]

۵- ۶) . تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۳۰۴.

۶- ۷) . الفقیه، ج ۱، ص ۸۰، ح ۱۷۷.

عبد الأعلی قال:

سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الغناء و قلت: إنّهم یزعمون أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله رخّص فی أن یقال: «جئناکم جئناکم، حیّونا حیّونا، نحیّکم» . فقال: «کذبوا، إنّ اللّه (عزّ و جلّ) یقول: «وَ ما خَلَقْنَا اَلسَّماءَ وَ اَلْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبِینَ. لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا إِنْ کُنّا فاعِلِینَ. بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَی اَلْباطِلِ فَیَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَ لَکُمُ اَلْوَیْلُ مِمّا تَصِفُونَ» -ثمّ قال: -ویل لفلان ممّا یصف» (رجل لم یحضر المجلس) (۱).

و بإسناده عن أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن قول اللّه تبارک و تعالی: «فَاجْتَنِبُوا اَلرِّجْسَ مِنَ اَلْأَوْثانِ وَ اِجْتَنِبُوا قَوْلَ اَلزُّورِ» قال: «الزور: الغناء» (۲).

و بإسناده عن أبی أسامه عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «الغناء عشّ النفاق» (۳).

و بإسناده عن سماعه قال، قال أبو عبد اللّه علیه السلام:

لمّا مات آدم علیه السلام شمت به إبلیس و قابیل، فاجتمعا فی الأرض، فجعل إبلیس و قابیل المعازف و الملاهی شماته بآدم علیه السلام. فکلّ ما کان فی الأرض من هذا الضرب الذی یتلذّذ به الناس فإنّما هو من ذلک (۴).

و بإسناده عن السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال، قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «أنهاکم عن الزفن (۵)و المزمار (۶)و عن الکوبات (۷)و الکبرات» (۸).

و بإسناده عن الوشّاء قال: سمعت الرضا علیه السلام یقول: سئل أبو عبد اللّه علیه السلام عن الغناء، فقال: «قول اللّه (عزّ و جلّ) : «وَ مِنَ اَلنّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ اَلْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اَللّهِ» ۹. و عن أبی أیّوب الخرّاز قال:

نزلنا بالمدینه فأتینا أبا عبد اللّه علیه السلام فقال لنا: «أین نزلتم» ؟ قلنا: علی فلان صاحب القیان. فقال لنا: «کونوا کراما» فما علمنا ما أراد. فلمّا عدنا إلیه سألناه، فقال: «أما سمعتم اللّه یقول فی کتابه: «وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا کِراماً» (۹).

۱- ۱) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۳، باب الغناء، ح ۱۲. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۱، باب الغناء، ح ۱. [۲]

۳- ۳) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۱، باب الغناء، ح ۲. [۳]

۴- ۴) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۱، باب الغناء، ح ۳. [۴]

۵- ۵) . فی هامش المخطوطه: «الزفن: الرقص، والکوبه: الطبل» (صلی الله علیه و آله) .

۶- ۶) . فی هامش المخطوطه: «الغناء، کما عرفت» .

۷- ۷) . فی هامش المخطوطه: «الکوبه: النرد والشطرنج والبربط» (ق) .

۸- ۸) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۲، باب الغناء، ح ۷. [۵]

۹- ۱۰) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۲، باب الغناء، ح ۹. [۶]

و بإسناده عن عمر الزعفرانی (۱)عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال:

من أنعم اللّه علیه بنعمه فجاء عند تلک النعمه بمزمار فقد کفرها، و من أصیب بمصیبه فجاء عند تلک المصیبه بنائحه فقد کفرها (۲).

و بإسناده عن الحسن بن هارون قال:

سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: «الغناء مجلس لا ینظر اللّه (عزّ و جلّ) إلی أهله، و هو ممّا قال اللّه (عزّ و جلّ) : «وَ مِنَ اَلنّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ اَلْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اَللّهِ» ۳.

و بإسناده عن إبراهیم بن محمّد المدنی عمّن ذکره عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سئل عن الغناء و أنا حاضر، فقال: «لا تدخلوا بیوتا اللّه معرض عن أهلها» (۳).

و بإسناده عن یاسر عن أبی الحسن علیه السلام قال:

من نزّه نفسه عن الغناء فإنّ فی الجنّه شجره یأمر اللّه الریاح أن تحرّکها فیسمع لها صوت لم یسمع مثله. و من لم یتنزّه عنه لم یسمعه (۴).

و عن جهم بن حمید أنّه قال لأبی عبد اللّه علیه السلام:

مررت بفلان فاحتبسنی، فدخلت داره و نظرت إلی جواریه، فقال: «ذاک مجلس لاینظر اللّه إلی أهله، أمنت اللّه علی أهلک و مالک» (۵).

۱- ۱) . هکذا فی المخطوطه وفی وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۷، أبواب ما یکتسب به، الباب ۱۷، [۱] ح ۵، وفی حاشیته: «فی نسخه: عمرو الزعفرانی» . وفی المصدر والوافی، ج ۱۷، ص ۲۱۲، ح ۱۹: « [۲]عمران الزعفرانی» .

۲- ۲) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۲-۴۳۳، باب الغناء، [۳] ح ۱۱.

۳- ۴) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۴، باب الغناء، ح ۱۸. [۴]

۴- ۵) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۴، باب الغناء، ح ۱۹، [۵] وفی المصدر والوافی، ج ۱۷، ص ۲۱۵، ح ۲۷: « [۶]فیسمع لها صوتاً» ؛ وفی وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۷، أبواب ما یکتسب به. [۷]

۵- ۶) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۴، باب الغناء، ح ۲۲. « [۸]لایقال: هذا غیر صریح، بل یُحتَمل کون المراد به تحریم النظر إلی تلک الجواری و ترتّب الوعید علی ذلک؛ إذ لم یصرِّح بأنّهنّ کنّ یُغَنّینَ. لأنّا نقول: إیراد الکلینی له فی باب الغناء یدلُّ علی فهمه لذلک منه، علی أنّ ذلک هو الظاهر من الحدیث، بل یتعیّن ذلک؛ لأنّ مالکَ الجواری قد أذِنَ للراوی فی النظر، فیصیر مباحاً، فلم یبقَ إلّاصرف التهدید إلی سماع الغناء، واللّه أعلم» (منه) .

و بإسناده عن الحسن بن علیّ بن یقطین عن أبی جعفر علیه السلام قال:

من أصغی إلی ناطق فقد عبده: فإن کان الناطق یؤدّی عن اللّه فقد عبد اللّه، و إن کان الناطق یؤدّی عن الشیطان فقد عبد الشیطان (۱).

و بإسناده عن یونس قال:

سألت الخراسانیّ (صلوات اللّه علیه) و قلت له: إنّ العبّاسی ذکر أنّک ترخّص فی الغناء فقال: «کذب الزندیق، ما هکذا قلت له، سألنی عن الغناء فقلت: إنّ رجلا أتی أبا جعفر علیه السلام فسأله عن الغناء، فقال: یا فلان، إذا میّز اللّه بین الحقّ و الباطل فأین یکون الغناء؟ فقال: مع الباطل. فقال: قد حکمت» (۲).

و رواه الکشّی بسند صحیح عن الریّان بن الصلت عن أبی الحسن علیه السلام نحوه.» (۳)

و بإسناده عن زید الشحّام قال:

سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن قول اللّه (عزّ و جلّ) : «فَاجْتَنِبُوا اَلرِّجْسَ مِنَ اَلْأَوْثانِ وَ اِجْتَنِبُوا قَوْلَ اَلزُّورِ» قال: «الرجس من الأوثان: الشطرنج، و قول الزور: الغناء» (۴).

و بإسناده عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنّه سئل عن بیع الجواری المغنّیات، فقال: «شراؤهنّ و بیعهنّ حرام، و تعلیمهنّ کفر، و استماعهنّ نفاق» (۵).

و بإسناده عن الرضا علیه السلام أنّه سئل عن شراء المغنّیه، فقال: «قد تکون للرجل الجاریه تلهیه، و ما ثمنها إلّاثمن کلب، و ثمن الکلب سحت، و السحت فی النار» (۶).

و بإسناده عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «المغنّیه ملعونه، ملعون من أکل کسبها» (۷).

و بإسناده عن أبی بصیر قال:

سألت أبا جعفر علیه السلام عن کسب المغنّیات، فقال: «التی یدخل علیها الرجال حرام، و التی تدعی إلی الأعراس لیس به بأس، و هو قول اللّه (عزّ و جلّ) : «مِنَ اَلنّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ اَلْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اَللّهِ» (۸).

۱- ۱) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۴، باب الغناء، ح ۲۴. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۵، باب الغناء، ح ۲۵. [۲]

۳- ۳) . رجال الکشیّ، ج ۲، ص ۷۹۱، ح ۹۵۷. [۳]

۴- ۴) . الکافی، ج ۶، ص ۴۳۵، باب النرد والشطرنج، ح ۲. [۴]

۵- ۵) . الکافی، ج ۵، ص ۱۲۰، باب کسب المغنّیه وشرائها، ح ۵. [۵]

۶- ۶) . الکافی، ج ۵، ص ۱۲۰، باب کسب المغنّیه وشرائها، ح ۴. [۶]

۷- ۷) . الکافی، ج ۵، ص ۱۲۰، باب کسب المغنّیه وشرائها، ح ۶. [۷]

۸- ۸) . الکافی، ج ۵، ص ۱۱۹، باب کسب المغنّیه وشرائها، ح ۱. [۸]

و بإسناده عن إبراهيم بن أبى البلاد:

إنّ إسحاق بن عمر أوصى بجوار له مغنّيات أن يبعن و يحمل ثمنهنّ إلى أبى الحسن عليه السلام. قال إبراهيم: فبعت الجوارى بثلاثمائه ألف درهم و حملت الثمن إليه، فقال: «لا حاجه لى فيه؛ إنّ هذا سحت، و تعليمهنّ كفر، و الاستماع منهنّ نفاق، و ثمنهنّ سحت» (۱).

و روى الشيخ أيضا الأحاديث الخمسه الأخيره، (۲)و قد تقدّم حديث عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال:

اقرؤوا القرآن بألحان العرب و أصواتها، و إيّاكم و لحون أهل الفسق و أهل الكبائر؛ فإنّه سيجىء من بعدى أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانيه، لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبه و قلوب من يعجبه شأنهم (۳).

أقول: فهذه الأحاديث الشريفه كلّها من كتاب واحد من كتب الحديث، و هو الكافى و لعلّه كاف فى ذلك كاسمه، و لا تحضرنى الآن كتب الحديث لأنقل جميع ما فيها من هذا المعنى، مع أنّى لم أستقص ما فى الكافى أيضا.

و قد و صفت بعض الأسانيد بالحسن و التوثيق على اصطلاح المتأخّرين ليتشخّص حال السند، و ما قدّمناه هو المعتمد.

و روى الصدوق فى الفقيه عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن قول اللّه (عزّ و جلّ) : «فَاجْتَنِبُوا اَلرِّجْسَ مِنَ اَلْأَوْثانِ وَ اِجْتَنِبُوا قَوْلَ اَلزُّورِ» قال: «الرجس من الأوثان: الشطرنج، و قول الزور: الغناء» (۴).

۱- ۱) . الكافى، ج ۵، ص ۱۲۰، باب كسب المغنّيه وشرائها، ح ۷. [۱]

۲- ۲) . تهذيب الأحكام، ج ۶، ص ۳۵۶-۳۵۸، ح ۱۰۱۸-۱۰۲۰، ۱۰۲۴، ۱۰۲۱.

۳- ۳) . الكافى، ج ۲، ص ۶۱۴، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، ح ۳. [۲]

۴- ۴) . الفقيه، ج ۴، ص ۵۸، ح ۵۰۹۳. ورواه الكلينى فى الكافى، ج ۶، ص ۴۳۵، باب النرد والشطرنج، ح ۲ [۳] مسنداً عن زيد الشحام.

[و] فی الخصال عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «الغناء یورث النفاق، و یعقّب الفقر» (۱).

و روی فی کتاب عیون الأخبار بسند صحیح عن الریّان بن الصلت قال:

سألت الرضا علیه السلام بخراسان فقلت: یا سیّدی، إنّ هشام بن إبراهیم العبّاسی حکی عنک أنّک رخّصت له فی [استماع] الغناء. قال: «کذب الزندیق، إنّما سألنی عنه فقلت له: إنّ رجلا سأل أبا جعفر علیه السلام عن ذلک. فقال أبو جعفر علیه السّلام: إذا میّز اللّه بین الحقّ و الباطل فأین یکون الغناء؟ فقال: مع الباطل. فقال له أبو جعفر علیه السلام: قد قضیت» (۲).

و روی الصدوق فی کتاب من لا یحضره الفقیه أیضا عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال:

إذا رکب الرجل الدابّه جاءه الشیطان فقال له: «تغنّ» . فإن قال: «لا أحسن» . قال له: «تمنّ» . فلا یزال یتمنّی حتّی ینزل (۳).

أقول: هذا ممّا یدلّ علی تحقّق الغناء فی غیر مجلس الشرب، و فیه ردّ علی من قیّده به کالغزّالی (۴)و مقلّدیه.

فی الفقیه، قال:

سأل رجل علیّ بن الحسین علیهما السّلام عن شراء جاریه لها صوت، فقال: «ما علیک لو اشتریتها فذکّرتک الجنّه» یعنی بقراءه القرآن و الزهد و الفضائل التی لیست بغناء، فأمّا الغناء فمحظور (۵).

أقول: یحتمل أن یکون هذا التفسیر من کلام الصدوق و أن یکون من کلام الراوی أو الإمام علی بعد، و فیه دلاله علی تحقّق الغناء فی القرآن و أنّه محظور فیه و فی غیره؛ إذ

۱- ۱) . الخصال، ص ۲۴، ح ۸۴.

۲- ۲) . عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۶۷۲، ح ۳۲؛ [۱]وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۶، أبواب ما یکتسب به، الباب ۹۹، [۲] ح ۱۴.

۳- ۳) . لم نجد هذا الحدیث فی الفقیه ولکن ورد فی الکافی، ج ۶، ص ۵۴۰، باب نوادر فی الدواب، ح ۱۷ [۳] والتهذیب، ج ۶، ص ۱۶۵، باب ارتباط الخیل وآلات الکوب، ح ۱۰. وفیهما: «عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «إذا رکب الرجل الدابّه فسمّی، ردفه مَلَکٌ یحفظه حتی ینزل. ومن رکب ولم یسمّ، ردفه شیطان فیقول تغنّ إلخ» .

۴- ۴) . راجع إحیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۲۹۶.

۵- ۵) . الفقیه، ج ۴، ص ۶۰، ح ۵۰۹۷.

قوله: «التی إلـخ» قیـد للجمیع للجواز فی الأشـیاء المـذکوره، و لئن نوزع فی تعیّن کونه قیـدا للجمیع فلاـ أقـلّ من قیام الاحتمال، فیبطل الاسـتدلال به علی خلاف ما تقـدّم و یأتی من الأدلّه و الأحادیث؛ علی أنّ کون التفسـیر من المعصوم بعید جدّا، فلا حجّه فیه. و الحدیث مع تفسیره لا تصریح فیه بإباحه الغناء علی وجه أصلا؛ و ذلک أنّه حمله علی إباحه القراءه دون الغناء؛ لأنّ صدره لا دلاله فیه علی أکثر من وصف الجاریه بأنّ لها صوتا، و هو لا یستلزم کونه غناء؛ لأنّه یمکن أن یکون المراد أنّ لها صوتا حسنا أو عالیا أو رخیما (۱)أو نحو ذلک، بل لا یفهم منه أکثر من هذا القدر، و مجرّد حسن الصوت أو علوّه لا یوجب تحقّق الغناء فلا یعترض (۲)ببعض الأحادیث الـدالّه علی اسـتحباب حسن الصوت بالقرآن؛ لأنّ العامّ لا یـدلّ علی الخاصّ، و الفرق فی الحسن و القبـح بین الأصوات بالنظر إلی الـذات أمر وجـدانی لا ینکره منصف. و آخره تضـمّن تحریم مطلق الغناء حیثما صـدق، بل یفهم منه التحریم فی الأشیاء المذکوره بقرینه السیاق، کما لا یخفی.

و قوله: «فأمّا الغناء فمحظور» یبعد کونه من کلام الراوی، و لا یبعد توسّط التفسیر بین أجزاء الحدیث، و له نظائر کثیره. و العجب من توقّف من توقّف الآـن فی تعریف الغنـاء، فیـدّعی أنّه یعتقـد تحریمه و أنّه لم یعرف معنـاه، و لاـ یقبل تفسـیر علماء اللغه و لا علماء العرب و لا الفقهاء، و لا یرجع إلی عرف العرب و لا إلی الحـدیث المتضـمّن لتفسـیره بالترجیع. و کأنّه یعتقد أنّه اسم علی غیر مسـمّی و لفظ بغیر معنی، مع أنّه لا فرق بین الغناء و الزنی و اللواط و السـرقه و شرب الخمر و القذف و نحو ذلک ممّا یجب الرجوع فی تفسـیره إلی العرب؛ لأـنّهم أعرف بمعـانی هـذه الألفـاظ من العجم، و من حیث تعلّقهـا بالفقه یجب الرجوع فیها إلی علمـاء الفقه؛ فإنّهم أعرف بتفسـیرها من جهّال العرب و العجم، مع أنّ أکثر العرب لا یشـکّون فی معنی الغناء المـذکور فی کتب الفقه، و لا یحتاجون إلی تفسیره لشدّه وضوحه و ظهوره. و هذا وجه خلوّ بعض کتب اللغه عن التصریح بتفسیره، کما لم یذکروا الواضحات کالأرض و السماء و الخبز و

۱- ۱) . رَخَمَ الصوت والکلام رُخماً: لان و سَهُلَ. رَخُمَ الصوت والکلام ورخامَه: رَخَم، فهو رخیمٌ» (المعجم الوسیط، ج ۱، ص ۳۳۶، « [۱]رخم») .

۲- ۲) . کذا، ولعلّ الصواب: «فلا یُعارَضُ» .

الماء و السرقه و الزنی. و فی القاموس:

الغناء-ککساء-من الصوت: ما طرّب به، و غنّاه الشعر-و به-تغنیه: تغنّی به-و فیه أیضا: -الطرب، محرّکه: الفرح و الحزن ضدّ، أو خفّه تلحقک تسرّک أو تحزنک. و التطریب: الإطراب [کالتطرّب] و التغنّی (۱).

و قال المحقّق فی الشرائع:

مدّ الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب، یفسق فاعله و تردّ شهادته، [و کذا مستمعه] سواء کان فی شعر أو قرآن، و لا بأس بالحداء (۲). انتهی.

و قال العلّامه فی التحریر:

الغناء حرام، و هو مدّ الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب، یفسق فاعله و تردّ شهادته، سواء کان فی قرآن أو شعر، و کذا مستمعه، سواء اعتقد إباحته أو تحریمه، و لا بأس بالحداء، و هو الإنشاد الذی تساق به الإبل یجوز فعله و استماعه، و کذا نشید الأعراب و سائر أنواع الإنشاد ما لم یخرج إلی حدّ الغناء (۳).

و قال الشهید فی الدروس:

و یفسق القاذف-إلی أن قال: -و المغنّی بمدّ صوته المطرب المرجّع و سامعه، و إن کان فی القرآن أو اعتقد إباحته. و یجوز الحداء للإبل (۴).

و قال العلّامه فی الإرشاد:

تردّ شهاده اللاعب ب آلات القمار إلی أن قال: -و سامع الغناء و هو مدّ الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب و إن کان فی قرآن و فاعله (۵).

و قال الشیخ علی فی شرح القواعد-بعد نقل التعریف المذکور للغناء علی وجه یقتضی الارتضاء-:

و لیس مطلق مدّ الصوت محرّما و إن مالت القلوب إلیه ما لم ینته إلی حدّ یکون

۱- ۱) . القاموس المحیط، ص ۱۷۰۱ و ۱۴۰۰، « [۱]غنی» ، «طرب» .

۲- ۲) . شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۱۱۷. [۲]

۳- ۳) . تحریر الأحکام الشرعیه، ج ۲، ص ۲۰۹. [۳]

۴- ۴) . الدروس الشرعیه، ج ۲، ص ۱۲۶.

٥- ٥) . إرشاد الأذهان، ج ٢، ص ١٥٦.

مطربا بسبب اشتماله على الترجيع المقتضى لذلك (۱).

و فى الصحاح: «الطرب: خفّه تصيب الإنسان لشدّه حزن أو سرور» (۲).

و قال صاحب القاموس: «تخصيص الطرب بالفرح و هم» (۳).

و قال الزمخشرى فى الأساس: «هو خفّه من سرور أو همّ» (۴).

و قال الجوهرى أيضا: «التطريب فى الصوت: مدّه و تحسينه» (۵). و قال:

«الترجيع فى الأذان و ترجيع الصوت: ترديده فى الحلق كقراءه أصحاب الألحان» (۶). و فى القاموس: «الترجيع فى الأذان: تكرير الشهادتين جهرا بعد إخفائهما، و فى الصوت: ترديده فى الحلق» (۷).

و قال مؤلّف شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم:

الترجيع: ترديد الصوت فى الحلق مثل ترجيع أهل الألحان فى القراءه و الغناء (۸)-و فيه أيضا: -طرّب فى صوته: إذا مدّه، و طرّب فى الأذان و القراءه كذلك (۹).

و الظاهر أنّ وصف الترجيع و الطرب متلازمان غالباً، و لذلك ترى الفقهاء تاره يجمعون بينهما فى التعريف و تاره يكتفون بأحدهما. قال ابن إدريس فى السرائر: «فأمّا المحظور على كلّ حال فهو كلّ محرّم-إلى أن قال: -و جميع ما يطرب من الأصوات و الأغانى» (۱۰).

و قال العلّامه فى القواعد:

و الغناء حرام يفسق فاعله، و هو ترجيع الصوت و مدّه، و كذا يفسق سامعه قصدا، سواء كان فى قرآن أو شعر، و يجوز الحداء (۱۱).

و قد تقدّم فى كلام الشيخ على ما يدلّ على ذلك. و قد مرَّ تفسير صاحب القاموس

۱- ۱) . جامع المقاصد، ج ۴، ص ۲۳. [۱]

۲- ۲) . الصحاح، ص ۱۷۱، « [۲]طرب» .

۳- ۳) . القاموس المحيط، ص ۱۴۰، «طرب» .

۴- ۴) . أساس البلاغه، ص ۲۷۷، «طرب» .

۵- ۵) . الصحاح، ص ۱۷۱، « [۳]طرب» .

۶- ۶) الصحاح، ص ۱۲۱۸، « [۴]رجع» .

۷- ۷) . القاموس المحیط، ص ۹۳۱، « [۵]رجع» .

۸- ۸) . شمس العلوم، ج ۲، ص ۲۲۰، « [۶]رجع» .

۹- ۹) . الظاهر أنّ حرف الطاء من شمس العلوم، لم یطبع حتی الآن.

۱۰- ۱۰) . السرائر، ج ۲، ص ۲۱۵.

۱۱- ۱۱) . قواعد الأحکام، ج ۲، ص ۳۳۶.

الغناء بالطرب، و به يشعر كلام الزمخشرى. و قال ابن الأثير فى النهايه فى تفسير الحديث: «من لم يتغنّ بالقرآن فليس منّا» بعد نقله عن الشافعى أنّه فسّر التغنّى بالغناء: [و كلّ من رفع صوتا و والاه فصوته عند العرب غناء»] (۱).

و ذكر أبو عبيد القاسم بن سلام فى تفسيره:

أنّ المراد من لم يستغن بالقرآن و ذكر بعض الشواهد عليه، ثمّ قال: -و لو كان معناه الترجيع لعظمت المحنه علينا؛ إذ كان من لا يرجّع بالقرآن ليس منه عليه السّلام (۲).

و فيه دلاله على أنّ الغناء عنده بمعنى الترجيع. و نقل غيره أنّ المراد من لم يحسن صوته بالقرآن فيرجّع فيه. و قد نقل السيّد المرتضى فى الغرر و الدرر الوجهين المذكورين، و نقل عن ابن الأنبارى وجها ثالثاً، و هو أنّ المراد من لم يستلذّ بالقرآن و يستحله و يستعذب تلاوته كاستحلاء الغناء، ثمّ ذكر السيّد أنّ:

جواب أبى بكر بن الأنبارى أبعد الأجوبه؛ لأنّ التلذّذ لا يكون إلّافى المشتهيات، و كذلك الاستحلاء و الاستعذاب، و تلاوه القرآن و تفهّم معانيه من الأمور الشاقّه فكيف يكون ملذّا مشتهى. فإن عاد إلى أن يقول: قد تستحلى التلاوه من الصوت الحزين. قلنا: هذا رجوع إلى الجواب الثانى الذى رغبت عنه و انفردت عند نفسك بما يخالفه (۳). انتهى.

و يفهم منه ما قلناه سابقا من تلازم الترجيع و الطرب غالبا. و قد ذكر بعض المتأخّرين:

أنّ التغنّى و التطريب و الترجيع و اللحن و التغريد و الترنّم ألفاظ متقاربه فى المعنى، أو يحصل الاجتماع بين معانيها غالبا، و لهذا يذكرون بعضها فى تفسير بعض (۴).

قال ابن الأثير: «اللحن هو التطريب و ترجيع الصوت و تحسين القراءه و الشعر و

۱- ۱) . النهايه، ج ۳، ص ۳۹۱، « [۱]غنى» .

۲- ۲) . أمالى المرتضى، ج ۱، ص ۳۱-۳۲ نقلاً عن القاسم بن سلام.

۳- ۳) . أمالى المرتضى، ج ۱، ص ۳۱-۳۶.

۴- ۴) . رساله فى تحريم الغناء، للمحقّق السبزوارى، المطبوعه فى هذه المجموعه، ص ۴۰.

الغناء» (۱). و فی القاموس: «لحّن فی قراءته: طرّب فیها» (۲). و فی الصحاح: «لحن فی قراءته: إذا طرّب بها و غرّد» (۳). و قال: «التغرید: التطریب فی الصوت و الغناء» (۴). و فی القاموس و المجمل: «التغرید: التطریب فی الصوت» (۵). و فی المغرّب: «لحّن فی قراءته تلحینا: طرّب فیها و ترنّم» (۶). و قال الجوهری: «ترنّم: إذا رجّع صوته، و الترنیم مثله» (۷). و فی القاموس و شمس العلوم و المجمل: «الرنم: المغنّیات المجیدات، و بالتحریک: الصوت، و الترنیم: تطریبه» (۸). و فی النهایه: «الترنّم: التطریب و التغنّی و تحسین الصوت بالتلاوه» (۹). و ذکر الشهید الثانی أنّ الغناء راجع إلی العرف، فما سمّی غناء فهو حرام (۱۰). و ذکر بعض علمائنا المتأخّرین:

أنّه لا خلاف فی تحریم ما اجتمع فیه الترجیع و الطرب، و إنّما الخلاف فیما لم یتحقّق فیه الوصفان و سمّی غناء عرفا (۱۱).

و یشعر بذلک کلام الشهید الثانی، و قد قال فی شرح اللمعه و غیره:

هو مدّ الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب، أو ما سمّی فی العرف غناء و إن لم یطرب، سواء کان فی شعر أم قرآن أم غیرهما (۱۲).

و هؤلاء لمّا تمکّنت الشبهه عندهم لا یقبلون شیئا من ذلک، «بَلْ یُرِیدُ کُلُّ اِمْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ یُؤْتی صُحُفاً مُنَشَّرَهً» ، ۱۳ مع أنّهم یقبلون قول أمثالهم من غیر دلیل فی أمور عظیمه لا یمکن وصفها.

و أعجب من ذلک أنّ منهم من طلب منّی أحادیث متعدّده فی ذلک یشتمل کلّ منها

۱- ۱) . النهایه، ج ۴، ص ۲۴۲، « [۱]لحن» .

۲- ۲) . القاموس، ص ۱۵۸۷، «لحن» .

۳- ۳) . الصحاح، ص ۲۱۹۳، « [۲]الحن» .

۴- ۴) . الصحاح، ص ۵۱۶، « [۳]غرد» .

۵- ۵) . القاموس، ص ۳۸۸، « [۴]غرد» وفیه «تَغَرَّدَ: رَفَعَ صوتَه، وطرَّبَ به» ؛ المجمل، ج ۳، ص ۶۵۹، «غرد» .

۶- ۶) . المغرِّب، ص ۴۲۲، « [۵]الحن» .

۷- ۷) . الصحاح، ص ۱۹۳۸، « [۶]رنم» .

۸- ۸) . القاموس، ص ۱۴۴۱، « [۷]رنم» ؛ شمس العلوم، ج ۲، ص ۲۸۰، «رنم» وفیه «الترنُّم: ترجیع الصوت، یقال: ترنَّم الطائر فی هدیره» ؛ مجمل اللغه، ج ۲، ص ۴۰۱، «رنم» و فیه «تَرَنَّمَ: إذا رَجَّعَ صوتَه» .

۹- ۹) . النهایه، ج ۲، ص ۲۷۱، « [۸]رنم» .

۱۰- ۱۰) مسالک الأفهام، ج ۲، ص ۱۲۶. [۹]

۱۱- ۱۱) . مجمع الفائده والبرهان، ج ۸، ص ۵۷. [۱۰]

۱۲- ۱۲) . الروضه البهیه، ج ۳، ص ۲۱۲-۲۱۳. [۱۱]

على مقدّمتين: كبرى و صغرى، و أن يكون على ترتيب الأشكال المنطقيه. و هل ذلك إلّا تعنّت؟ ! و هل يوجد فى جميع أحكام الشرع مثل ذلك، أو فى أكثرها أو فى أقلّها أو الضروريّ منها كوجوب الصلاه و تحريم الزنى و نحوهما؟ ! و ليت شعرى كيف ثبت الدين فى أوّل الأمر عند المسلمين. و ما روّينا و لا سمعنا أنّ النبيّ و الأئمّه عليهم السلام احتجّوا على الناس بهذه الأشكال بعينها كما هو مقرّر، بل احتجاجاتهم مأثوره على غير هذا الوجه، فبعض المقدّمات مذكور و بعضها محذوف للعلم به، و قد وردت بحسب أفهام الرواه و السامعين.

و مثل هذا الحكم هل يحتاج إلى أكثر من ثبوت الفتوى به عن المعصومين و تفسير ألفاظه من علماء العربيه العارفين. على أنّ ترتيب المقدّمات المنطقيه مشتمله على ما يطابق الأدلّه الشرعيه، مأخوذه من الأحاديث الصحيحه الصريحه المرويّه فى غايه السهوله على من له أدنى رويّه. و روى علىّ بن إبراهيم فى تفسيره و بإسناد ذكره عن ابن عبّاس قال:

حججنا مع رسول اللّه صلى الله عليه و آله حجّه الوداع، فأخذ بحلقه الباب، ثمّ أقبل علينا بوجهه، فقال: «أ لا أخبركم بأشراط الساعه» ؟

و كان أقرب الناس منه يومئذ سلمان. فقال: بلى يا رسول اللّه.

فقال: «إنّ من أشراط الساعه إضاعه الصلوات و اتّباع الشهوات و الميل مع الأهواء إلى أن قال: -فعندها يكون أقوام يتعلّمون القرآن لغير وجه اللّه، و يتّخذونه مزامير، و يكون أقوام يتفقّهون لغير اللّه، و يكثر أولاد الزنى، و يتغنّون بالقرآن» (۱).

و الحديث طويل. قال فى القاموس:

زمر و يزمر: غنّى فى القصب. و مزامير داود ما كان يتغنّى به من الزبور و ضروب الدعاء (۲).

و قد روى فى عيون الأخبار بإسناده عن محمّد بن أبى عباد قال:

سألت الرضا عليه السلام عن السماع، فقال: «لأهل الحجاز فيه رأى، و هو فى حيّز الباطل و

۱- ۱) . تفسير القمّى، ج ۲، ص ۳۰۴؛ [۱]وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۳۴۸-۳۴۹، أبواب جهاد النفس، [۲] الباب ۴۹، ح ۲۲.

۲- ۲) . القاموس، ص ۵۱۳، « [۳]زمر» .

اللّه و، أما سمعت اللّه يقول: «وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً» » (۱).

أقول: فيه-و فى بعض ما مرَّ-دلالة على دخول الغناء فى قسم الباطل و اللّه و و اللعب و اللغو، فجميع ما ورد من الآيات و الروايات فى ذلك دالّه على المقصود هنا. و قوله: «لأهل الحجاز فيه رأى» وجهه أنّهم كانوا يتغنّون أيّام التشريق. قال أبو طالب المكّى من العامّه فى كتاب قوت القلوب فى سياق الاحتجاج على إباحه الغناء:

و لم يزل أهل الحجاز عندنا بمكّه يسمعون السماع فى أفضل أيّام السنه، و هى الأيّام المعدودات التى أمر اللّه تعالى عباده فيها بذكره (۲). و كانت لعطاء جاريتان تلحّنان، فكان إخوانه يستمعون إليهما قال: -و لم يزل أهل المدينه مواظبين كأهل مكّه على سماع الغناء إلى زماننا هذا؛ فإنّا أدركنا أبا مروان القاضى و له جوار يسمعن التلحين قد أعدّهنّ للمتصوّفين (۳). انتهى.

و قد تبيّن من الأحاديث المذكوره تحريم الغناء، و عرفت كثره الأدلّه و تواتر النصوص و تعاضدها و صحّتها إجماعا من الأصوليّين و الأخباريّين. و اللّه أعلم.

الفصل الثامن

فى بعض ما يستفاد من أحاديث التحريم من المبالغه و التأكيد

من نظر فى الأحاديث المذكوره و الأدلّه السابقه المسطوره بعين الاعتبار و الإنصاف، و ترك التعصّب و الاعتساف، و أعرض عن تقليد السادات و الكبراء، و كان غرضه تحقيق الحقّ دون محض المراء، حصل له العلم بطريق القطع و اليقين بأنّ عموم تحريم الغناء فى القرآن و غيره من مذهب الأئمّه المعصومين. مع أنّ ما أوردناه من أحاديثهم عليهم السلام قليل من كثير، و نقطه من غيث غزير. و فيما أوردناه من التأكيد ما لا يحتاج معه إلى مزيد، أ لا ترى أنّ:

۱- ۱) . عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، ص ۱۲۸، ح ۵؛ [۱]وسائل الشيعه، ج ۱۷، ص ۳۰۸، أبواب ما يكتسب به، الباب ۹۹، [۲] ح ۱۹.

۲- ۲) . فى قوله تعالى: «وَ اُذْكُرُوا اَللّهَ فِى أَيّامٍ مَعْدُوداتٍ. . .» . البقره (۲) :۲۰۳. [۳]

۳- ۳) . قوت القلوب، ج ۲، ص ۶۲، [۴] وحكاه الغزّالى عن أبى طالب المكّى فى إحياء علوم الدين، ج ۲، ص ۲۹۳. [۵]

بعضها يدلّ على أنّ ترک الغناء و اجتناب سماعه من علامات عباد اللّه الممدوحين بترک الزنى و غيره من المحرّمات المذکوره، حيث تضمّن تفسير الآيه بذلک، بل ظاهرها حصر «عباد الرحمن» فى أصحاب الأوصاف المذکوره، و هو يدلّ على أنّ فاعل الغناء ليس من حزب اللّه، بل من حزب الشيطان، فيقتضى التحريم.

و منها: ما تضمّن أنّ سامع الغناء و فاعله مستحقّ للعقوبه و النقمه، و لا تجاب له دعوه، و لا يحضره أحد من الملائکه، بل تضمّن أنّ من دخل ذلک البيت استحقّ الانتقام منه، و أنّه لا تستجاب له دعوه، سواء غنّى أم سمع أم انتفى عنه الأمران، و أنّ الملک لا يدخل ذلک البيت أصلا، لا فى وقت الغناء و لا فى غيره؛ إذ الکلام مطلق، و فى ذلک من التأکيد و المبالغه فى النهى و الترهيب ما لا يخفى على العاقل اللبيب.

و منها: ما يدلّ على أنّ الغناء من جمله الکبائر التى توعّد اللّه عليها بالنار فى القرآن المجيد الذى «لا يَأْتِيهِ اَلْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَکِيمٍ حَمِيدٍ» ، ۱ و أنّ من فعله کان ممّن يضلّ عن سبيل اللّه، و يستهزئ بدين اللّه، و يستحقّ العذاب المهين. و أىّ مبالغه أعظم من ذلک، و أىّ ترهيب أعظم منه؟ و هل يقدر عاقل يخاف اللّه أن يقول بعد ذلک: «قد أباحه بعض العامّه و أنا أقلّده فيه» ؟ ! و منها: ما تضمّن أنّ الغناء من أسباب حصول النفاق و علامات تمکّنه فى القلب، و ناهيک بذلک ردعا للعاقل و تنبيها للغافل. و هل يتصوّر أنّ غير المحرّمات توجب النفاق الذى هو فى الحقيقه و نفس الأمر کفر، و إن أظهر صاحبه الإيمان.

و منها: ما تضمّن تفسير الآيه الکريمه المتضمّنه للأمر باجتناب «قول الزور» أنّه أمر باجتناب الغناء، فهل يجب اجتناب المباح أم الحرام؟ ! و هل هذا عامّ أم خاصّ؟ ! و هل هو مطلق أم مقيّد؟ ! و هل يجب العمل بقول اللّه و رسوله و أوصيائه أم بقول أعداء اللّه من حزب الشيطان و أوليائه؟ ! و منها: ما تضمّن تحريم السماع و الضرب بالعود و المبالغه و النهى و الردّ على السائل و أمره بالاغتسال و التوبه، و الحکم بأنّ سماع ذلک

من الكبائر. و لا دلاله فيه على اختصاص التحريم باجتماع الأمرين، أعنى: الغناء و الضرب بالعود بوجه من الوجوه حيث اتّفق وقوع السؤال عن الأمرين، فهل يمكن الجواب بالتحريم أم بالإباحه؟ و العجب من استدلال بعض الصوفيه به على اخصاص تحريم الغناء بما يقع فى مجالس الشرب تقليدا لبعض العامّه، مع أنّه لا دلاله فيه و لا فى الخامس (۱)-على ذلك الاختصاص بوجه من وجوه الدلالات، لو لا أنّ «حبّك الشىء يعمى و يصمّ» . و تمكّن الشبهه من القلب يقتضى عدم الالتفات إلى ما خالفها، لكن لمّا كان الغالب تلازم الأمرين فى ذلك الوقت حصل الجمع بينهما فى السؤال و الفتوى لاشتراكهما فى الحكم الشرعى.

و منها: ما تضمّن الإنكار على العامّه الذين نسبوا إلى الرسول صلى الله عليه و آله الرخصه فى قسم من الغناء، و الاستدلال بالآيات الكريمه على ذلك، و فيه دلاله واضحه على التحريم و عدم الرخصه فيه بوجه.

و منها: ما هو صريح فى أنّ الغناء محلّ النفاق، و أنّه يتولّد عنه، و أنّه مجمع النفاق و معدنه. و وجهه ظاهر؛ فإنّ الأئمّه المعصومين عليهم السلام و جميع شيعتهم من المؤمنين مجمعون على تحريمه، كما عرفت و عرف كلّ من أنصف. و إنّما قال بإباحته أو إباحه بعض أقسامه بعض المنافقين من أعداء الدين.

و منها: ما تضمّن أنّ الغناء من بدع إبليس الذى هو أصل كلّ ضلاله و شرّ، و أساس كلّ معصيه و كفر مع قابيل الذى هو أوّل من أطاع إبليس اللعين، و أنّهما ابتدعا ذلك شماته ب آدم أبى البشر الذى هو أصل كلّ علم و فضل، و قد اصطفاه اللّه على العالمين بنصّ القرآن الكريم ۲. فالغناء سنّه أعداء اللّه (عليهم لعنه اللّه) .

و منها: ما دلّ على منافاه الغناء لشكر النعمه الذى هو واجب، و استلزامه لكفرها الذى هو محرّم.

۱- ۱) . كذا فى المخطوطه، ولعلّه: «فى المجالس» .

و منها: ما هو صريح فی أنّ اللّه لا ينظر إلی أهل الغناء من الفاعل و المستمع و كلّ من حضر المجلس.

و منها: ما تضمّن التصريح بالنهی عن دخول بيوت الغناء أعمّ من وقت الغناء و غيره، مع النصّ علی أنّ اللّه معرض عن أهل تلك البيوت، و أیّ عباره أبلغ منه فی إفاده التحريم.

و منها: ما يشتمل علی الوعد و الترغيب لتارك سماع الغناء، و الوعيد و الترهيب لسامعه و أنّه لا يدخل الجنّه، أو لا يحصل فيها جميع ما تشتهی نفسه و تقرّ عينه علی تقدير دخولها، بل الأقرب دلالته علی عدم الدخول؛ لأنّ جميع أهلها لهم فيها ما تشتهی الأنفس و تلذّ الأعين.

و منها: ما يدلّ علی أنّ سامع الغناء بل الجالس فی ذلك المجلس لا ينظر اللّه إليه، و أنّه يستحقّ العقاب و الانتقام بذهاب الأهل و المال.

و منها: ما هو دالّ علی أنّ من سمع الغناء فقد عبد الشيطان من دون اللّه، و ذلك تعريض بكفره.

و منها: ما هو صريح فی تكذيب من نسب إليه عليه السلام الرخصه فی الغناء، و فی الحكم بتحريمه و أنّه من قسم الباطل، و فی نسبه مدّعی الرخصه إلی الزندقه، و هو يشعر بعلّيه هذه الدعوی لها؛ إذ لم تتحقّق زندقته من غيرها، و الأصل انتفاء ما عداها، فيلزم زندقه كلّ من ادّعاها.

و منها: ما تضمّن أنّ بيع المغنّيه و شراءها حرام، مع أنّ لها منافع مهمّه مباحه، و تضمّن التصريح بكفر من علّم الغناء، و بأنّ مستمع الغناء منافق، و أنّ من أكل ثمن المغنّيه استحقّ دخول النار و استوجب لعنه الملك الجبّار، و بالجمله ربما يزيد ما ورد فی تحريم الغناء و الترهيب منه علی ما ورد فی أكثر المحرّمات كثره و مبالغه و تهديدا و وعيدا. فهل يجوز العدول عن ذلك إلی قول أهل الخلاف من أعداء أهل البيت عليهم السلام تعلّلا بحديث ضعيف محتمل للتأويلات المتعدّده معارض بما هو أقوی منه عموما و

خصوصا. و لا ریب أنّه فی الغالب لا یسلم حقّ من عروض شبهه؛ امتحانا للعباد و تشدیدا للتکلیف، کما تقدّم و کما هو الحکمه فی حقّ إبلیس و بعض الشهوات، غیر أنّ من کانت نیّته صحیحه و غرضه تحصیل الحقّ من غیر تعصّب و لا حمیّه تحقّق له الحقّ و زهق الباطل؛ «إِنَّ اَلْبٰاطِلَ کانَ زَهُوقاً» ۱. نسأل اللّه العصمه بسلوک سبیل أصحاب العصمه.

الفصل التاسع

فی ذکر منشإ هذه الشبهه و طریق الاحتراز منها و من مثلها

أقول: منشأ ذلک أنّه قد اشتهر قراءه القرآن علی وجه الترجیع، و کذلک الأذکار و بعض الأشعار ممّن ینسب إلی الزهد و الصلاح و یمیل إلی التصوّف؛ تعلّلا بأنّ مثل ذلک لیس بغناء و أنّه مخصوص بمجالس الخمور تقلیدا للغزّالی و أمثاله من العامّه، أو بناء علی أنّ الغناء ما اشتمل علی الألفاظ الدائره بین أهل الموسیقی فی التقطیعات، لکن لا بحیث تشمل الأفراد المذکوره، أو علی أنّ الغناء راجع إلی العرف و هذا لا یسمّی فی العرف غناء، أو علی أنّ حقیقه الغناء مجهوله لنا، و لم یثبت أنّ هذه الأفراد غناء و أصل الأشیاء علی الإباحه.

و الجواب عن الجمیع ظاهر بعد ما تقدّم؛ فإنّ علماء العربیه من أهل اللغه و الفقه و غیرهم قد فسّروا الغناء، کما عرفت، و لا سبیل إلی معرفه معانی الألفاظ العربیه خصوصا للعجمی إلّابالنقل عنهم، و من لم یقبل ذلک فقد کابر و جازف و ظهر سقوط قوله و بطلان دعواه. و جمیع ما تقدّم دالّ علی تحقّق الغناء بما ذکر فی القرآن و غیره، و تحریمه مطلقا. و قد قال الجوهری: «إنّ ما یسمّیه العجم دو بیتی غناء» (۱). و کثیر من الأشعار المذکوره یصدق علیها ذلک، و قد صرّح فقهاء الإمامیه کما عرفت سابقا- بشمول الغناء لما ذکر هنا من الأذکار و الأشعار و القرآن. و نحو ذلک تصریح جماعه

۱- ۲) . لم نجده فی مادّه «غنی» من الصحاح المطبوع حدیثاً.

من العامّه حتّی الشیخ الغزّالی المشهور عندهم ب «حجّه الإسلام» فقد ذکر فی بحث الغناء تفصیلا طویلا و أقساما سبعه، منها غناء المحبّین العارفین لأجل تهیّج الشوق و الوجد (۱). و کلام السیّد المرتضی السابق یؤیّد ما قلنا. و فی کتاب إحیاء العلوم ما یوضح ما ذکرنا و یدلّ علی أنّ مثل ذلک غناء. و قد عرفت النصوص العامّه و الخاصّه بالقرآن المشتمله علی النهی عن الترجیع مع التأکید و التهدید.

و أمّا رجوع الغناء إلی العرف، فإنّ العرب لا یشکّون فی أنّ ما ذکرناه غناء.

و ناهیک بنصّ علماء العربیه و فقهاء العرب و شهاده ثقاتهم و أعیانهم الآن.

و أمّا دعوی أنّ حقیقه الغناء مجهوله و التعلّل بأصاله الإباحه فهی أظهر فسادا؛ لأنّ النصوص الصحیحه و الأدلّه القطعیه دلّت علی تحریم الغناء و علی الأمر باجتنابه، بل دلّ القرآن علی ذلک فی قوله: «فَاجْتَنِبُوا اَلرِّجْسَ مِنَ اَلْأَوْثانِ وَ اِجْتَنِبُوا قَوْلَ اَلزُّورِ» ۲ کما تقدّم تفسیره. فکلّ مکلّف مأمور باجتناب طبیعه الغناء.

و انتفاؤها إنّما یتحقّق بانتفاء جمیع الأفراد، و ذلک موقوف علی اجتناب جمیع الأفراد المشکوکه علی تقدیر الشکّ، فلا یحصل الامتثال بدونه. فظهر بطلان التمسّک بالأصل فی استحلال بعض الأفراد، و لا یلزم من ذلک حرج و لا ضیق کما قد یظنّ فضلا عن تکلیف ما لا یطاق؛ لأنّ الأفراد المشکوکه محصوره قلیله، کما لا یخفی.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ من نظر بالفکر الصائب و اعتبر بالفهم الثاقب علم أنّ أصل کلّ بدعه و ضلاله الاعتماد علی کلام غیر أهل العصمه، (۲)و أنّ سبب کلّ شکّ و شبهه حسن الظنّ بأعدائهم و قبول کلامهم و مطالعه کتبهم. و ما زال الأئمّه علیهم السلام ینهون الشیعه عن ذلک، و یحذّرونهم من سلوک تلک المسالک، فغفل عن تلک المناهی بعض الشیعه و صاروا ینظرون فی بعض تلک الکتب لغرض صحیح من تحقیق لغه أو أخذ موعظه و نحوهما، فانجرّ الأمر إلی الوقوع فی هذه الورطه، بل فیما هو أعظم منها. و لا

۱- ۱) . إحیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۶.

۲- ۳) . فی المخطوطه: «غیر کلام أهل العصمه» .

بأس بذكر بعض ما ورد فی ذلک و ما یناسبه ممّا له مدخل فی المقصود:

روی الکلینی بإسناده قال، قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «إذا ظهرت البدع فی أمّتی فلیظهر العالم علمه، فمن لم یفعل فعلیه لعنه اللّه» (۱).

أقول: فی هذا دلاله علی وجوب الردّ علی أهل البدع و إبطال شبهتهم و إن کان لا یرجی منهم الرجوع عنها، بل لئلّا یتّبعهم ضعفاء المؤمنین. و فیه دلاله علی وجوب مجانبه أهل البدع، و لا ریب أنّ العامّه منهم.

و بإسناده قال، قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «من أتی ذا بدعه فعظّمه فإنّما یسعی فی هدم الإسلام» (۲).

أقول: لا ریب أنّ المخالفین من أعداء أهل البیت علیهم السلام من أهل البدع، و أنّهم رؤساؤهم، و أنّ حسن الظنّ بهم و تلقّی کلامهم بالقبول یستلزم تعظیمهم، فیستلزم هدم الإسلام عمّن فعل ذلک و عمّن تبعه.

و بإسناده عن أبی جعفر و أبی عبد اللّه علیهما السّلام قالا: «کلّ بدعه ضلاله، و کلّ ضلاله سبیلها إلی النار» (۳). و بإسناده الصحیح عن رسول اللّه مثله (۴).

أقول: هذا صریح فی الدلاله علی المقصود؛ إذ کلّ ما هو من مذهب أعداء أهل البیت علیهم السلام فهو بدعه، و فیه تحذیر من محبّتهم و أخذ العلم منهم و من کتبهم؛ لأنّ أکثرها بدعه و إن زخرفوا ظاهرها، و ما کان منها موافقا لمذهب الأئمّه علیهم السلام فهو مستثنی بالنصّ علیه من جهتهم؛ علی أنّه یجب أخذه من أهله لا من العامّه.

و بإسناده عن یونس بن عبد الرحمن قال:

قلت لأبی الحسن علیه السلام: بما أوحّد اللّه؟ فقال: «یا یونس، لا تکوننّ مبتدعا، من نظر برأیه هلک، و من ترک أهل بیت نبیّه ضلّ، و من ترک کتاب اللّه و قول نبیّه کفر» (۵).

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۵۴، باب البدَع والرأی والمقاییس، ح ۲. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۵۴، باب البدَع والرأی والمقاییس، ح ۳. [۲]

۳- ۳) . الکافی، ج ۱، ص ۵۶، باب البدَع والرأی والمقاییس، ح ۸. [۳]

۴- ۴) . الکافی، ج ۱، ص ۵۶-۵۷، باب البدَع والرأی والمقاییس، [۴] ح ۱۲.

۵- ۵) . الکافی، ج ۱، ص ۵۶، باب البدَع والرأی والمقاییس، ح ۱۰. [۵]

و بإسناده عن أبی جعفر علیه السلام قال:

لا تتّخذوا من دون اللّه ولیجه، فلا تکونوا مؤمنین؛ فإنّ کلّ نسب و سبب و قرابه و ولیجه و شبهه باطل منقطع إلّاما أثبته القرآن (۱).

و بإسناده عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال:

من تحاکم إلیهم فی حقّ أو باطل فإنّما تحاکم إلی الطاغوت، و ما یحکم له فإنّما یأخذه سحتا و إن کان حقّا ثابتا له الحدیث، إلی أن قال: -ما خالف العامّه ففیه الرشاد (۲).

و بإسناده عن أبی الحسن علیه السلام قال: «إذا کان الجور أغلب من الحقّ لم یحلّ لأحد أن یظنّ بأحد خیرا حتّی یعرف ذلک منه» (۳).

و بإسناده عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی حدیث قال: «أما و اللّه لو قلتم ما أقول لأقررت أنّکم أصحابی، هذا أبو حنیفه له أصحاب، و هذا الحسن البصری له أصحاب» (۴).

أقول: فیه دلاله علی وجوب القول بما یقولون خاصّه دون ما یقوله المعرضون عنهم. و فیه دلاله علی أنّ الحسن البصریّ من جمله أعدائهم، مضافا إلی ما هو معلوم من طریقته، و قد ورد فی تکذیبه أحادیث عنهم علیهم السلام فی الکافی و غیره کحدیث کتم العلم (۵)و حدیث ذمّ الصرف (۶)و غیرهما (۷).

و بإسناده عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی حدیث قال:

انظروا علمکم هذا عمّن تأخذونه؛ فإنّ فینا أهل البیت فی کل خلف عدولا ینفون عنه تحریف الغالین و انتحال المبطلین و تأویل الجاهلین (۸).

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۵۹، باب البدع و الرأی و المقاییس، ح ۲۲. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۶۷-۶۸، باب اختلاف [۲]الحدیث، ح ۱۰.

۳- ۳) . الکافی، ج ۵، ص ۲۹۸، باب نادر، ح ۲. [۳]

۴- ۴) . الکافی، ج ۲، ص ۲۲۳، باب الکتمان، ح ۵. [۴]

۵- ۵) . الکافی، ج ۱، ص ۵۱، باب النوادر، ح ۱۵. [۵]

۶- ۶) . الکافی، ج ۵، ص ۱۱۳، باب الصناعات، ح ۲. [۶]

۷- ۷) . وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۵۲-۱۵۳، أبواب صفات القاضی، [۷] الباب ۱۱، ح ۴۷.

۸- ۸) . الکافی، ج ۱، ص ۳۲، باب صفه العلم وفضله وفضل العلماء، ح ۲. [۸]

و بإسناده عن بشير الدهّان قال، قال أبو عبد اللّه عليه السلام:

لا- خير فيمن لا يتفقّه من أصحابنا، يا بشير، إنّ الرجل منهم إذا لم يستغن بفقهه احتاج إليهم، فإذا احتاج إليهم أدخلوه فى باب ضلالتهم و هو لا يعلم (۱).

أقول: هذا صريح فيما قلناه، و العيان شاهد بصحّه مضمونه؛ فإنّ كلّ من سلك طريقتهم دخل فى ضلالتهم؛ فإنّهم بالغوا فى تدقيق الأفكار و تحقيق الظنون حتّى كأنّهم أشرفوا على القطع و اليقين، مع ظهور حال أصولهم فكيف بفروعهم.

و بإسناده عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «أما و اللّه إنّه شرّ عليكم أن تقولوا بشىء ما لم تسمعوه منّا» (۲).

و بإسناده عنه عليه السلام قال: «الناس ثلاثه: عالم و متعلّم و غثاء، فنحن العلماء و شيعتنا المتعلّمون و سائر الناس غثاء» (۳).

و بإسناده عن أبى جعفر عليه السلام: أنّ عثمان الأعمى قال له:

إنّ الحسن البصرى يزعم أنّ الذين يكتمون العلم تؤذى ريح بطونهم أهل النار. فقال أبو جعفر عليه السلام: «هلك إذن مؤمن آل فرعون، ما زال العلم مكتوما منذ بعث اللّه نوحا عليه السلام، فليذهب الحسن يمينا و شمالا فو اللّه ما يوجد العلم إلّاهاهنا» (۴).

و بإسناده عن الجعفرى عن أبى الحسن عليه السلام أنّه قال له و قد جلس عند قاض: «إنّه يقول فى اللّه قولا عظيما [يصف اللّه و لا يوصف] إمّا جلست معه و تركتنا، و إمّا جلست معنا و تركته، الحديث» (۵).

و بإسناده الصحيح عن عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال:

لا- تصحبوا أهل البدع و لا تجالسوهم فتصيروا عند الناس كواحد منهم، قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «المرء على دين خليله و قرينه» (۶).

و بإسناده الصحيح عن داود بن سرحان عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال:

قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «إذا رأيتم أهل البدع من أمّتى فأظهروا البراءه منهم، و أكثروا من

۱- ۱) . الكافى، ج ۱، ص ۳۳، باب صفه العلم وفضله وفضل العلماء، ح ۶. [۱]

۲- ۲) . الكافى، ج ۲، ص ۴۰۲، باب الضلال، ح ۱. [۲]

۳- ۳) . الكافى، ج ۱، ص ۳۴، باب أصناف الناس، ح ۴. [۳]

۴- ۴) . الكافى، ج ۱، ص ۵۱، باب النوادر، ح ۱۵. [۴]

۵- ۵) . الكافى، ج ۲، ص ۳۷۵، باب مجالسه أهل المعاصى، ح ۲. [۵]

۶- ۶) . الکافی، ج ۲، ص ۶۴۲، باب من تکره مجالسته ومرافقته، ح ۱۰. [۶]

سبّهم و الوقيعه فيهم، و باهتوهم كيلا يطمعوا فى الفساد فى الإسلام، و يحذرهم الناس و لا يتعلّمون من بدعهم، يكتب اللّه تعالى لكم بذلك الحسنات، و يرفع لكم به الدرجات فى الآخره» (۱).

و بإسناده عن سفيان بن عيينه عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «إنّ بنى أميه أطلقوا للناس تعليم الإيمان، و لم يطلقوا لهم تعليم الكفر؛ لكى إذا حملوهم عليه لم يعرفوه» (۲).

أقول: فيه و فى أمثاله دلاله على وجوب معرفه الباطل و أهله ليجتنبوا.

و بإسناده عن أبى الحسن عليه السلام قال، قال عيسى عليه السلام: «إنّ صاحب الشرّ يعدى، و إنّ قرين السوء يردى، فانظر من تقارن» (۳).

و قد روى عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا: «بادروا أحداثكم بالحديث قبل أن تسبقكم إليهم المرجئه» (۴).

و عنهم عليهم السلام أنّهم سئلوا عن الجلوس إلى المخالفين و أخذ الحديث منهم ليكون حجّه لنا عليهم، فنهوا عن ذلك و قالوا: «ما لكم و لهم لعنهم اللّه و لعن مللّه م المشركه» (۵).

و عنهم عليهم السلام: «احذروا؛ فكم من بدعه قد زخرفت ب آيه من كتاب اللّه» (۶).

و عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله أنّه قال: «من انتمى إلى غير مواليه فعليه لعنه اللّه» (۷).

و فى عيون الأخبار عن الرضا عليه السلام أنّه نهى عن روايه أحاديث المخالفين التى رووها فى فضل أهل البيت عليهم السلام فى حديث طويل (۸).

و حديث كميل بن زياد عن أمير المؤمنين عليه السلام مشهور، و فيه: «يا كميل، لا تأخذ إلّا

۱- ۱) . الكافى، ج ۲، ص ۳۷۵، باب مجالسه أهل المعاصى، ح ۴. [۱]

۲- ۲) . الكافى، ج ۲، ص ۴۱۵-۴۱۶، باب نادر، [۲] ح ۱.

۳- ۳) . الكافى، ج ۲، ص ۶۴۰، باب من تكره مجالسته ومرافقته، ح ۴. [۳]

۴- ۴) . الكافى، ج ۲، ص ۴۷، باب تأديب الولد، ح ۵؛ [۴] تهذيب الأحكام، ج ۸، ص ۱۱۱، ح ۳۸۱.

۵- ۵) . بحارالأنوار، ج ۲، ص ۲۱۶، [۵] نقلاً عن السرائر. وفيه: «قال أبو عبداللّه عليه السلام: «لا تأتهم ولا تسمع منهم لعنهم اللّه ولعن مللّه م المشركه» .

۶- ۶) . بحارالأنوار، ج ۲، ص ۹۶، ح ۳۹ [۶] نقلاً عن المحاس. وفيه: «فكم من ضلالهٍ زخرفت الخ» .

۷- ۷) . الفقيه، ج ۴، ص ۳۶۲، ح ۵۷۶۲.

۸- ۸) . عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۶۱۳-۶۱۴، ح ۵۷. [۷]

عنّا تكن منّا» (۱). و الأحاديث الوارده فى ذمّ النواصب و لعنهم على العموم و الخصوص، و أنّهم شرّ من اليهود و النصارى، و غير ذلك كثيره متفرّقه فى أماكنها. و فيها و فيما مضى و يأتى غايه التنفير و الترهيب من مخالطتهم و مطالعه كتبهم، فضلا عن حسن الظنّ بهم، فكيف بقبول قولهم، خصوصا فيما خالف الأئمّه عليهم السلام كإباحه الغناء و الرقص و الملاهى. و روى الثقه الجليل أبو عمرو الكشّى فى كتاب الرجال عن أبى الحسن عليه السلام أنّه كتب إلى على من سويد:

أمّا ما ذكرت يا على «عمّن تأخذ معالم دينك» [ف] لا تأخذ معالم دينك عن غير شيعتنا؛ فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا اللّه و رسوله و خانوا أماناتهم، إنّهم ائتمنوا على كتاب اللّه (عزّ و جلّ) فحرّفوه و بدّلوه، فعليهم لعنه اللّه و لعنه ملائكته و لعنه آبائى الكرام البرره و لعنتى و لعنه شيعتى إلى يوم القيامه (۲).

و عن أبى الحسن الثالث عليه السلام أنّ [ابن] ماهويه كتب إليه: «عمّن آخذ معالم دينى» و كتب أخوه بذلك، فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما فاصمدا فى دينكما على كلّ مسنّ فى حبّنا و كلّ كثير القدم فى أمرنا؛ فإنّهم كافوكما إن شاء اللّه» (۳).

و روى الطبرسى فى الاحتجاج بإسناده إلى العسكرى عليه السلام فى حديث طويل قال:

من ركب القبائح و الفواحش مراكب فسقه فقهاء العامّه فلا تقبلوا منه شيئا و لا كرامه، و إنّما كثر التخليط فيما يتحمّل عنّا أهل البيت لذلك، و لأنّ الفسقه يتحمّلون عنّا فيحرّفونه بأسره لجهلهم و يضعون الأشياء على غير وجهها لقلّه معرفتهم، و آخرين يتعمّدون الكذب علينا، ليجرّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنّم. و منهم قوم نصّاب لا يقدرون على القدح فينا فيتعلّمون بعض علومنا الصحيحه فيتوجّهون بذلك عند شيعتنا، و ينقصون بنا عند نصّابنا، ثمّ يضيفون إليه أضعافه و أضعاف أضعافه من الأكاذيب علينا التى نحن منها برآء، فيقبله المستسلمون من شيعتنا على أنّه من علومنا، فضلّوا و أضلّوا، و هم أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد على الحسين بن علىّ عليهما السلام و أصحابه؛ فإنّهم يسلبونهم الأرواح و الأموال، و

۱- ۱) . بحارالأنوار، ج ۷۷، ص ۲۶۷، ح ۱، [۱]نقلاً عن بشاره المصطفى. [۲]

۲- ۲) . رجال الكشىّ، ج ۱، ص ۷-۸، ح ۴. [۳]

۳- ۳) . رجال الكشىّ، ج ۱، ص ۱۵-۱۶، ح ۷. [۴]

هؤلاء علماء السوء الناصبون المتشبّهون بأنّهم لنا موالون و لأعدائنا معادون، يدخلون الشكّ و الشبهه على ضعفاء شيعتنا، فيضلّونهم و يمنعونهم عن قصد الحقّ المصيب (۱).

و بإسناده عن الرضا عليه السلام أنّه قال، قال علىّ بن الحسين عليهما السلام:

إذا رأيتم الرجل قد حسن سمته و هديه، و تماوت فى منطقه و تخاضع فى حركاته، فرويدا لا يغرّنّكم، فما أكثر من يعجزه تناول الدنيا و ركوب الحرام منها؛ لضعف نيّته و مهانته و جبن قلبه، فنصب الدين فخّا لها، فهو لا يزال يختل الناس بظاهره، فإن تمكّن من حرام اقتحمه. فإذا وجدتموه يعفّ عن المال الحرام فرويدا لا يغرّنكم؛ فإنّ شهوات الخلق مختلفه، فما أكثر من ينبو عن المال الحرام و إن كثر و يحمل نفسه على شوهاء قبيحه فيأتى منها محرّما. فإذا وجدتموه يعفّ عن ذلك فرويدا لا يغرّنكم حتّى تنظروا ما يعقده قلبه، فما أكثر من ترك ذلك أجمع ثمّ لا يرجع إلى عقل متين، فيكون ما يفسد بجهله أكثر ممّا يصلحه بعقله. فإذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغرّنكم حتّى تنظروا أمع هواه يكون على عقله أو يكون مع عقله على هواه، و كيف محبّته للرئاسات الباطله و زهده فيها؛ فإنّ فى الناس من خسر الدنيا و الآخره، يترك الدنيا للدنيا، و يرى أنّ لذّه الرئاسه الباطله أفضل من لذّه الأموال و النعم المباحه المحلّله، فترك ذلك أجمع طلبا للرئاسه حتّى «إِذا قِيلَ لَهُ اِتَّقِ اَللّهَ أَخَذَتْهُ اَلْعِزَّهُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَ لَبِئْسَ اَلْمِهادُ» ۲ فهو يخبط خبط عشواء، يقوده أوّل باطل إلى أبعد غايات الخساره، و يمدّه ربّه بعد طلبه لما لا يقدر عليه فى طغيانه، فهو يحلّ ما حرّم اللّه و يحرّم ما أحلّ اللّه، لا يبالى ما فات من دينه إذا سلمت له رئاسته التى قد شقى من أجلها، فأولئك الّذين غضب اللّه عليهم و لعنهم و أعدّ لهم عذابا مهينا (۲)و لكن الرجل كلّ الرجل نعم الرجل هو الذى جعل هواه تبعا لأمر اللّه، و قواه مبذوله فى رضا اللّه، يرى الذلّ مع الحقّ أقرب إلى عزّ الأبد من العزّ فى الباطل، و يعلم أنّ قليل ما يحتمله من ضرّائها يؤدّيه إلى دوام النعيم فى دار لا تبيد و لا تنفد، و أنّ كثير ما يلحقه من سرّائها إن أتبع هواه يؤدّيه إلى عذاب لا انقطاع له و لا

۱- ۱) . الاحتجاج، ج ۲، ص ۲۶۴. [۱]

۲- ۳) . اقتباس من الآيه ۶ من سوره الفتح (۴۸) . [۲]

یزول. فذلکم الرجل نعم الرجل فبه تمسّکوا، و بسنّته فاقتدوا، و إلی ربّکم به فتوسّلوا؛ فإنّه لا تردّ له دعوه، و لا تخیّب له طلبه (۱).

و قد روی عنهم علیهم السلام الأمر بمخالفه العامّه فی الجمع بین الأحادیث المختلفه (۲)و غیرها (۳). و فی بعض الأحادیث: «و اللّه ما هم علی شیء ممّا أنتم علیه، و لا أنتم علی شیء ممّا هم علیه، فخالفوهم فما هم من الحنیفیه علی شیء» (۴). و الحدیث المتضمّن للأمر باستفتاء العامّه فیما لا نصّ فیه و الأخذ بخلافهم، و أنّ الرشد فی خلافهم مشهور، و فی التهذیب و عیون الأخبار مذکور (۵). قال بعض الأصحاب من علمائنا المحقّقین:

من جمله نعماء اللّه علی هذه الطائفه أنّه خلّی بین العامّه و الشیطان، فأضلّهم فی کلّ مسأله نظریه لیکون الأخذ بخلافهم ضابطه لنا. نظیره ما ورد فی النساء: «شاوروهنّ و خالفوهنّ» .

انتهی.

الفصل العاشر

فی وجه نقل الإمامیه عن العامّه أحیانا و عدم جواز تعدّی ذلک الوجه

أقول: إن اعترض معترض علی ما تقدّم فقال: قد نقلتم عن العامّه سابقا فی تفسیر الغناء عبارات متعدّده، بل رویتم بعض أخبارهم فی تحریم الغناء، و جعلتم ذلک سندا لکم و حجّه أو مؤیّدا، مع أنّه لم تثبت عدالتهم و لا صحّه مذاهبهم، بل ظهر بطلان

۱- ۱) . الاحتجاج، ج ۲، ص ۵۲-۵۳. [۱]

۲- ۲) . وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۸، أبواب صفات القاضی، الباب ۹، [۲] ح ۲۹-۳۱.

۳- ۳) . وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۹، أبواب صفات القاضی، الباب ۹، [۳] ح ۳۳.

۴- ۴) . وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۸، أبواب صفات القاضی، الباب ۹، [۴] ح ۳۲.

۵- ۵) . عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۷۵، ح ۱۰؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۵-۱۱۶، أبواب صفات القاضی، [۵] الباب ۹، ح ۲۳، نقلًا عن عیون أخبار الرضا علیه السلام. قال المؤلّف فی وسائل الشیعه بعد نقله لهذا الحدیث: «ورواه الشیخ بإسناده عن أحمد بن محمّد البرقی مثله» ، ولم نعثر علیه بهذا الإسناد فی التهذیب، بل رواه فی التهذیب، ج ۶، ص ۲۹۴، ح ۸۲۰ بإسناده عن محمّد بن أحمد بن یحیی، عن محمّد بن أحمد السیّاری.

مذهبهم و عدم اعتبار قولهم. و أيضا قد رأينا الشيعه تروى عن الواقفيه و الفطحيه و غيرهم من أصحاب المذاهب الفاسده كثيرا، و هو يخالف الأحاديث المذكوره بحسب الظاهر. و قد روى أيضا أنّه يجب عرض الحديثين المختلفين على مذاهب العامّه و العمل بما يخالفهم (۱). و روى أيضا «خذوا الحكمه و لو من أهل الضلال» (۲). و فى الحديثين دلاله على جواز مطالعه كتبهم.

قلت: أمّا الجواب عن الوجه الأوّل فهو أنّا قد نقلنا ذلك التفسير عن الأئمّه عليهم السلام أوّلا ثمّ عن علماء اللغه و الفقهاء من الإماميه، فاجتمع -كما رأيت-قول أهل العصمه و علماء الخاصّه و العامّه، على أنّه لو لم ينقل إلّاعن علماء العامّه ذلك التفسير لكان ينبغى قبوله؛ لأنّ بيان معنى كلمه ليس محلّ تهمه، و قد قيل فى كلام العلماء و الحكماء: «استعينوا على كلّ صناعه بأهلها» ، و صحّه الرجوع إلى أصحاب الصناعات البارعين فى علمهم فيما اختصّ بصنائعهم ممّا اتّفق عليه العقلاء فى كلّ عصر و زمان؛ فإنّ أهل كلّ صنعه (۳)يسعون فى تصحيح مصنوعاتهم و صيانتها و حفظها عن مواضع الفساد، و يسدّون مجارى الخلل بحسب جهدهم؛ لئلّا يسقط محلّهم عند الناس، و لا يشتهروا بالجهل و عدم المعرفه و إن كانوا فسّاقا أو كفّارا، و هذا أمر مشاهد محسوس مرتكز فى النفوس و لا يحتاج ذلك إلى أكثر من اختبارهم و الاطّلاع على حسن صنعتهم وجوده معرفتهم إمّا بالسماع و الشياع أو تصديق أهل ذلك الفنّ، فإذا استمرّ ذلك فى الأعصار المتطاوله زاد الوثوق و تعيّن القبول. و على ذلك قد عوّل علماؤنا الأخباريون و الأصوليون، و أجمع على ذلك المتقدّمون من الإماميه و المتأخّرون. و كتبهم مشحونه بذلك حتّى أنّ بعض علمائنا المتقدّمين يرجّحون تفسير بعض علماء اللغه من العامّه كأبى عبيد الهروى و ابن فارس على تفسير رئيس المحدّثين أبى جعفر بن بابويه؛ بناء على أنّهم أعلم منه باللغه حتّى أنّ ابن إدريس حكم بغلط الشيخ الطوسى

۱- ۱) . سبق تخريجه قُبيل هذا.

۲- ۲) . نهج البلاغه، ص ۴۸۱. [۱]

۳- ۳) . فى المخطوطه: «فإنّ كلَّ أهل صنعهٍ» .

فی حکایه (۱)القائد عبد الرحمن بن عتّاب بمکّه بأنّه مخالف لما ذکره البلاذری (۲)أنّها وقعت بالیمامه، و البلاذری أعرف بهذا الشأن؛ لأنّه من أهل السیره (۳). و من هذا الباب رجوع المسلمین إلی الیهود و النصاری فی الطبّ و بناء بعض أحکام الشرع الجزئیه علی قولهم عند ظهور حذقهم، و کذلک علماء العامّه مع شدّه عنادهم و تعصّبهم یرجعون إلی علماء الخاصّه فی اللغه کالخلیل و ابن السکّیت و ابن درید و ابن خالویه و غیرهم، مع أنّک قد عرفت أنّ هذا مستغنی عنه؛ لما مرَّ.

و عن الثانی أنّه من المعلوم أنّ الشیعه فی زمن النبیّ و الأئمّه علیهم السلام فی مدّه تقارب ثلاثمائه سنه و بعد الغیبه أیضا ما زالوا فی غایه الحرص علی روایه أحادیثهم علیهم السلام و تصحیحها، و قد علمنا أنّهم لم یرووا شیئا عن أمثال هؤلاء حتّی عرضوه علی الأئمّه علیهم السلام أو علی الأصول المجمع علی صحّتها، أو دلّت علی صحّه مضمونه القرائن الصحیحه، و کلّ ذلک معلوم من طریقه القدماء. و کلّ من طالع کتبهم و عرف أحوالهم و بحثهم عن الرواه لا یبقی عنده شکّ فی ذلک؛ علی أنّ کثیرا من أصحاب المذاهب الفاسده قد أجمعوا علی تصحیح ما یصح عنهم، و قد صرّح الشیخ فی خطبه الفهرست بأنّ کثیرا من أصحاب الکتب و الأصول کانوا ینتحلون المذاهب الفاسده و إن کانت کتبهم معتمده (۴).

۱- ۱). حکایه عبدالرحمان بن عتّاب هی ماذکره الشیخ المفید (طاب ثراه) فی الجمل، ص ۳۶۴ [۱] بقوله: «قطعت یوم الجمل [۲]ید عبد الرحمن وفیها الخاتم فأخذه بشر فطرحه بالیمامه فأخذه اهل الیمامه واقتلعوا حجره وکان یاقوتا فابتاعه رجل منهم بخمسمائه دینار فقدم به مکه فباعه بربح عظیم» . وقال ابن أبی الحدید فی شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۱۲۴: «. . . [۳] وعبد الرحمان هذا هو الذی احتملت العقاب کفه یوم الجمل [۴]وفیها خاتمه فالقتها بالیمامه فعرفت بخاتمه، وعلم اهل الیمامه بالوقعه» .

۲- ۲) . أنساب الأشراف، ج ۱، ص ۴۶۵، القسم الرابع.

۳- ۳) . السرائر، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۸: «قال شیخنا أبوجعفر الطوسی رحمه الله فی المسائل خلافه [ج ۱، ص ۷۱۶، المسأله ۵۲۷]: . . . وأیضاً رویأ أنّ طائراً أقلتْ یداً بمکّه من وقعه الجمل، فعرفت بالخاتم، وکانت ید عبد الرحمان عتاب بن أسید، فغسلها أهل مکه وصلوا علیها. قال محمد بن إدریس: الصحیح، إن الید أُلقیت بالیمامه، ذکر ذلک البلاذری فی تاریخه، وهو أعرف بهذا الشأن، وأسید بفتح الألف وکسر السین» .

۴- ۴) . فهرست الشیخ الطوسی، ص ۲. [۵]

و أمّا عرض الحديثين على مذهب العامّه فهو مخصوص بصوره اختلاف الحديث، مع أنّه يقتضى جواز النظر فى كتبهم لتحصيل الحكم المعيّن لأجل مخالفته، و إذا كان هذا هو الغرض دلّ على ما قلناه لا على ما تضمّنه السؤال.

و أمّا قولهم عليهم السلام: «خذوا الحكمه، إلخ» فهو حكم منوط بما يعلم كونه حكمه بموافقته للدليل القطعى و لقول الأئمّه عليهم السلام و لا كلام فيه، إنّما الكلام فيما كان من هذه الكتب أمره مشتبه أو فيه حكمه و ضلال، و جميع كتب العامّه بهذا الوصف، بل ضلالها أكثر بحيث يتعسّر التميز بينهما جدّا فى أكثر المواضع؛ لأنّهم بالغوا فى تحسين ظواهر مذاهبهم، فمن نظر فى كتبهم قبل أن تتمكّن معرفته بعلوم الأئمّه عليهم السلام فهو خطر عظيم، و ربما رسخت فى قلبه شبهه من كلام العامّه بحيث لا تزول؛ لأنّ الشيطان لا يزال يحسّنها له و يرغّبه فيها. نسأل اللّه العفو و العافيه و أن يكفينا و جميع المؤمنين شرّ شياطين الجنّ و أتباعهم، بل رؤسائهم من شياطين الإنس؛ إنّه على كلّ شىء قدير.

الفصل الحادى عشر

فى بيان من قلّده المائلون إلى إباحه الغناء و ذكر بعض أحواله

لا يخفى عليك أنّ كلّ من قال بجواز هذا القسم من الغناء مقلّد للغزّالى أو غيره من العامّه، فأمّا غيره ممّن ذكرنا فى أوّل الرساله فظهور نصبه و عداوته كاف عن التوجّه إلى بيانه، كيف و قد خالفوا دين الأئمّه عليهم السلام و عاندوهم و اعتقدوا الجبر و التشبيه، و نسبوا ربّهم إلى الصوره و الجسم و إلى الجور و الظلم، و أنكروا عصمه الأنبياء عليهم السلام، و جوّزوا عليهم الذنب و الكفر و الضلال، فقالوا: إنّه ممكن بل واقع منهم، و أنكروا حقّ أهل البيت عليهم السلام، و جحدوا إمامتهم و صرّحوا بترك ما ثبت عندهم من الشريعه لمجرّد مخالفه الشيعه، و التزموا عدم الالتفات إلى قول الأئمّه و عدم عدّهم من علماء الأمّه، بل يعملون بضدّ ما علم من مذهبهم ضروره، فكيف يجوز لشيعتهم حسن الظنّ بأعدائهم الذين هذه حالهم.

و أمّا الغزّالی فهو أظهر نصبا و عداوه لأهل البیت علیهم السلام و شیعتهم من أن یحتاج إلی بیان، غیر أنّ بعض ضعفاء الشیعه اغترّوا به الآن و اعتمدوا علی کلامه، مع أنّه قد صرّح فی کتابه إحیاء العلوم-الذی هو إحیاء الجهالات (۱)-فی مواضع بإباحه الغناء و غیره (۲)ممّا هو خلاف المعلوم ضروره من مذاهب الأئمّه علیهم السلام، و تکرّر منه فی الکتاب المذکور و غیره: «قالت الروافض (خذلهم اللّه)» . و قد ذکر فیه أنّه حصل له غایه الکشف بعد المجاهدات و الریاضات، فانکشف له فضل أبی بکر علی علیّ بن أبی طالب علیهما السّلام بمراتب، و قد صرّح بعدم جواز سبّ یزید (لعنهما اللّه) (۳)و لو کان قاتلا للحسین علیه السلام؛ لأنّ غایته أنّه فعل کبیره و هو لا یجیز سبّه (۴). فانظر إلی جرأته علی خلاف رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی الحدیث الذی شاع و ذاع بین العامّه و الخاصّه، و أوردوه فی الکتب المعتمده: أنّ أبا سفیان رکب بعیرا و کان معاویه یقوده و یزید یسوقه، فقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «لعن اللّه [القائد] و السائق و الراکب» (۵). و قد عرفت الحدیث السابق عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «من تأثّم أن یلعن من لعنه اللّه فعلیه لعنه اللّه» ، (۶)و قد ظهر أنّه تعالی لعن یزید لقوله تعالی: «وَ ما یَنْطِقُ عَنِ اَلْهَوی. إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْیٌ یُوحی» ۷. فلاحظ هذه الآیه و رکّب شکلا من مقدّمتین لتظهر لک النتیجه.

و ما یظنّ من احتمال کون اللعن قبل إظهار الإسلام یردّه:

أوّلا: أنّه غیر معلوم بل الظاهر عدمه؛ و ذلک أنّ الحسن علیه السلام و غیره من

۱- ۱) . اُنظر الغدیر، ج ۱۱، ص ۱۶۱-۱۶۷. [۱]

۲- ۲) . إحیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۲۹۴-۳۰۰. قال العلّامه الأمینی (قدس اللّه تربته) فی الغدیر، ج ۱۱، ص ۱۶۵: «. . . [۲] ومن أمعن النظر فی أبحاث هذا الکتاب یجده أشنع مما قاله ابن الجوزی، وحسبک ما جاء به من حلیه الغناء والملاهی وسماع صوت المغنیه الأجنبیه والرقص واللعب بالدرق والحراب، ونسبه کل ذلک إلی نبی القداسه رسول اللّه صلی الله علیه و آله. . . وفصّل القول فی ذلک بمالا طائل تحته، وخلط الحابل بالنابل، وجمع فیه بین الفقه المزّیفِ وبین السلوک بلا فقاهه» .

۳- ۳) . هکذا فی المخطوطه.

۴- ۴) . إحیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۳۴، وانظر الغدیر، ج ۱۱، ص ۱۶۵-۱۶۶.

۵- ۵) . اُنظر مصادره فی الغدیر، ج ۱۰، ص ۱۳۹، ۱۶۹. [۳] وفی بعض المصادر: «عتبه» بدل «یزید» .

۶- ۶) . بحارالأنوار، ج ۲۵، ص ۳۱۹ [۴]عن رجال الکشّی، [۵] وفیه: «مَنْ یأجم» .

الأئمّه علیهم السلام أوردوه فی مناظراتهم و احتجاجاتهم، (۱)و لو کان کذلک لما کان حجّه و لأمکن الخصم الجواب. و فی ترک معاویه و غیره الجواب دلاله علی کونه بعد إظهار الإسلام.

و ثانیا: أنّ الإظهار منهم للإسلام غیر مفید علی مذهب الشیعه؛ للجزم بالنفاق و دلاله الآثار و الأفعال علیه.

و ثالثا: لو سلّم فالخروج علی الإمام یوجب الارتداد و الرجوع إلی الحکم الأوّل، بل إلی ما هو أقبح منه.

و رابعا: أنّ صریح القرآن یقتضی لعن قاتل المؤمن عمدا (۲)فی قوله تعالی: «وَ مَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِیها وَ غَضِبَ اَللّهُ عَلَیْهِ وَ لَعَنَهُ» ۳. و هذا یدلّ علی المطلب بالأولویه، و یؤیّد ما ذکرناه سابقا.

و ما ذکره الغزّالی من احتمال التوبه باطل:

أمّا أوّلا، فلأنّ توبه المرتدّ الفطری لا تقبل. [و هذا الوجه] (۳)إلزامی للغزّالی؛ لتصریحه بصحّه إسلامه، فیلزمه صحّه إسلام أبیه.

و أمّا ثانیا، فلما قلنا من أنّ الإسلام لم یحصل، و یحتاج الغزّالی إلی إثباته، و دونه خرط القتاد (۴). و أمّا ثالثا، فلأنّ من شرائط التوبه ردّ الحقوق إلی أهلها، و تراهم عند موتهم یوصون بالخلافه لأولادهم أو بعض أقاربهم.

و أمّا رابعا، فلأنّ موجب اللعن محقّق، و ذلک کاف (۵). و ما ذکره الغزّالی یفضی إلی سدّ باب اللعن بالکلّیه حتّی الکافر، مع أنّ الکتاب و السنّه مشحونان به.

و قد ذکر الغزّالی أنّه ترک التدریس و انقطع عشر سنین و لازم الخلوه فی آخر

۱- ۱) . الغدیر، ج ۱۰، ص ۱۳۹، ۱۶۹.

۲- ۲) . فی المخطوطه: «عموماً» .

۳- ۴) . هاهنا بیاض فی المخطوطه بقدر کلمتین، واحتملنا أنّه کان فی الأصل: «وهذا الوجه» ونحوه.

۴- ۵) . مثل معروف، انظر شرحه فی تاج العروس، ج ۷، ص ۵، «قتد» .

۵- ۶) . فی المخطوطه: «کان» .

عمره، فانكشف له بطلان مذهب الإماميه. و صنّف كتابا مسمّاه المنقذ من الضلال يتضمّن الردّ على من يدّعى العصمه و إبطال قولهم، و سمّاهم أهل التعليم، (۱)و ضرب لهم مثلا- بمن تلوّث بجميع النجاسات، ثمّ طلب ماء ليتطهّر به منها، فلمّا انتهى إلى ذلك الماء لم يجده ماء، فبقى متلوّثا بجميع النجاسات، (۲)و قال:

«لو جاء إلينا رافضىّ و ادّعى أنّ له عند أحد دما لقلنا له: دمك هدر حتّى يخرج إمامك و يستوفيه» . و قد صرّح فى المنقذ بأنّه كان يستفيد من الأنبياء و الملائكه مع مشاهدتهم كلّ ما يريد على وجه القطع (۳).

نعم ينسب إليه كتاب يسمّى سرّ العالمين (۴)فيه مقاله يظهر منها ميله إلى الحقّ أو نطقه به؛ (۵)ليكون حجّه عليه. فإن كان سابقا فقد ضلّ بعدها عن الحقّ، مع أنّه صنّف المنقذ فى آخر عمره، و صرّح فيه بما صرّح من بطلان مذهب الإماميه.

و إن كانت المقاله متأخّره فجميع مصنّفاته السابقه باطله كيف يجوز العمل بها؟ مع أنّ بعض العلماء أنكروا المقاله و ذكروا أنّها ملحقه بالكتاب و ليست منه. و على تقدير كونها منه فما الفرق بينها و بين قول أبى بكر: «لست بخيركم و علىّ فيكم» ، (۶)و قول عمر: «كانت بيعه أبى بكر فلته» ، (۷)و غير ذلك من إقرارهما بمثل ما أقرّ به الغزّالى فى تلك المقاله لو سلّم كونها منه. أ ليس يلزم تشيّعهما و كون قولهما حجّه، كما أنّ قول الغزّالى وحده حجّه عند هؤلاء الضعفاء، حتّى أنّهم يقبلون قوله و قول أمثاله من المخالفين لأهل البيت عليهم السلام و إن كان صريحا فى مخالفتهم و مخالفه شيعتهم. فصار

۱- ۱) . انظر المنقذ من الضلال، ص ۵۷-۶۷، ۹۱.

۲- ۲) . المنقذ من الضلال، ص ۶۶.

۳- ۳) . المنقذ من الضلال، ص ۷۶.

۴- ۴) . اُنظر البحث حول الكتاب فى عبقات الأنوار، مجلّد حديث الغدير، وخلاصته: فيض الغدير، ص ۳۹۶-۳۹۹، وتراثنا، السنه الأُولى، العدد الثانى والرابع.

۵- ۵) . اُنظر فيض القدير، ص ۳۹۶.

۶- ۶) . اُنظر مصادره فى الغدير، ج ۷، ص ۷۵، ۱۰، ح ۸-۹. [۱]

۷- ۷) . شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۲۶ و ج ۱۷، ص ۱۶۴؛ المواقف، ج ۸، ص ۳۵۸، [۲] المطبوع مع شرح المواقف؛ شرح التجريد للقوشجى، ص ۴۸۰.

عندهم الغناء و الرقص و الصفق و نحوها عباده، بل أعظم العبادات. و ما ذاک إلّالأنّه من قاعده الصوفيه من العامّه، و قد انتسبوا إليهم فلزمهم اتّباعهم، و صاروا ملحقين بهم فی الدنيا و الآخره.

و العجب من القياس الذی اعتمد عليه الغزّالی فی إباحه الغناء، حيث قال:

«إنّه صوت طيّب موزون مفهّم محرّک للقلب» (۱)و مراده بالموزون كما ذكره ما كان فيه تناسب بحسب المبدأ و المقطع، قال:

و ليس بحرام باعتبار كونه طيّبا بالعقل و النقل، و لا باعتبار كونه موزونا؛ لتحقّق هذا المعنی فی أصوات الطيور كصوت العنادل و القماری و ذوات السجع من الطيور، مع طيبها و كونها موزونه، و هی ليست بحرام. و كذا وصف التفهيم و تحريک القلب ليس بحرام، فلا يكون المجموع حراما؛ إذ لم يعرض للمجموع وصف يقتضی ذلک (۲).

و لا يخفی ما فی هذا القياس من التلبيس و التمويه و الضعف الذی لا يحتاج إلی تنبيه، مع بطلان مطلق القياس، و ثبوت النصوص الصحيحه الصريحه علی خلافه هنا.

و أضعف من ذلک ما ألّفوه من المنامات الموضوعه و الأكاذيب الباطله. و إنّما أرادوا بذلک ترويج مذهبهم فی قلوب عوامّ الناس و جهّالهم و ضعفاء العقول منهم؛ فإنّهم يميلون إلی مثل هذه الأكاذيب. و مثل ذلک كثير فی كتب العامّه. نسأل اللّه العصمه من الخروج عن طريق أصحاب العصمه.

الفصل الثانی عشر

فی الإشاره إلی بعض ما انتهت إليه الحال بسبب تقليد أهل الضلال

هذا الانتساب الشنيع من بعض الشيعه إلی أعداء أهل البيت عليهم السلام لم يكن له وجود فی عهد الرسول و لا فی عهد الأئمّه عليهم السلام إلی قريب من زماننا هذا، كما لا يخفی علی من

۱- ۱) . إحياء علوم الدين، ج ۲، ص ۲۹۴. [۱]

۲- ۲) . إحياء علوم الدين، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۶ [۲] مع اختلاف فی الألفاظ.

أنصف؛ فإنّا ما رأينا و لا سمعنا فی کتب الحدیث و السیر و التواریخ أنّ أحدا من الشیعه نسب نفسه هذه النسبه، و لا أنّ أحدا من المعصومین علیهم السلام أمر بالانتساب إلی أحد من هؤلاء، بل لم تزل الأئمّه یحتجّون علی الصوفیه، و یحذّرون الناس من اتّباعهم، و ینسبونهم إلی البدعه و الرئاء و تحریم ما أحلّ اللّه و تحلیل ما حرّم اللّه و العمل بالرأی و الهوی، کما هو ظاهر من احتجاجهم علیهم السلام علی علماء الصوفیه، و هو موجود فی أحادیثنا المعتمده. و لم یوجد حدیث واحد یدلّ علی مدحهم فضلا عن الأمر باتّباعهم و الانتساب إلیهم.

و کلّ من تتبّع کتب حدیث الشیعه علم أنّه لیس للصوفیه ذکر فی کلام الأئمّه علیهم السلام إلّا بالذمّ، فهذا إجماع ظاهر واضح من الشیعه و الأئمّه علی تحریم هذه النسبه. و قد روی الشیخ المفید فی کتاب الردّ علی أصحاب الحلّاج (۱)و ملّا أحمد الأردبیلی فی حدیقه الشیعه (۲)أحادیث صریحه فی تحریم هذه التسمیه فی غیر التقیّه، کما نقله ثقات أصحابنا عن الکتابین، و ناهیک بالحدیث المستفیض عنهم علیهم السلام أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله قال: «یا علی، أنا و أنت مولیا هذه الأمّه، فمن انتمی إلی غیر مواله فعلیه لعنه اللّه» (۳). و ممّن رواه الصدوق رئیس المحدّثین فی آخر کتاب من لا یحضره الفقیه فی وصیه النبی لعلیّ علیهما السّلام و قد (۴)عرفت ما صرّح به فی أوّله من صحّه جمیع أحادیثه، و أنّها حجّه بینه و بین اللّه، و أنّ جمیعها منقول من کتب و أصول علیها المعوّل و إلیها المرجع (۵).

فإن قلت: قول الصدوق رحمه اللّه فی بعض أسانید عیون الأخبار و غیرها: «حدّثنا فلان الصوفی» ، و فی بعضها: «حدّثنا فلان عن فلان الصوفی» (۶)یدلّ علی خلاف ما تقدّم.

قلت: هذا یحتمل وجوها:

أحدها: أن یکون الصوفی هناک نسبه إلی بیع الصوف أو حیاکته أو نحو ذلک؛ لأنّ

۱- ۱) . هذا الکتاب قد فقد ولم یصل إلینا.

۲- ۲) . حدیقه الشیعه، ص ۶۰۵.

۳- ۳) . الفقیه، ج ۴، ص ۳۶۲، ح ۵۷۶۲. ولم نجد فی الفقیه قوله: «یا علی، أنا وأنت مولیا هذه الأُمه» .

۴- ۴) . فی المخطوطه: «فقد» .

۵- ۵) . الفقیه، ج ۱، ص ۳، مقدّمه المصنّف.

۶- ۶) . عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۲۹، ۲۵۴ و ۲، ص ۷۸، ۸۰.

أكثر الرواه و العلماء كانت لهم صناعات و تجارات ينتسبون إليها كالطاطرى و الشعيرى و الطيالسى و القلانسى و الصيرفى و غيرهم، و فيه ردّ على الصوفيه؛ فإنّهم يمنعون من طلب الرزق.

و ثانيها: أن يكون نسبه إلى لبس الصوف، و لا يلزم كون اعتقادهم موافقا لاعتقاد الصوفيه؛ إذ ذاك غير معهود فى الشيعه أصلا، كما قلناه، و لذلك لا ترى منهم أحدا مذكورا فى كتب رجال الشيعه.

و ثالثها: أن يكون نسبه إلى قبيله، فقد قال صاحب الصحاح:

صوفه: أبو حيّ من مضر، و هو الغوث بن مرَّ بن أدّ بن طابخه بن إلياس بن مضر، كانوا يخدمون الكعبه فى الجاهليه، و يجيزون الحاجّ، أى يفيضون بهم، و كان يقال فى الحجّ: «أجيزى صوفه» .

و منه قول الشاعر: «حتّى يقال: أجيزوا آل صوفانا» (۱). انتهى.

و نحوه فى القاموس (۲).

و رابعها: أن يكون المذكورون صوفيه بالمعنى المصطلح عليه المشهور الآن، و يكونوا من العامّه؛ إذ هؤلاء غير معروفين بتشيّع و لا تعديل، و كثيرا ما (۳)يروى عن [ال] مخالفين فى مثل تلك المواضع؛ لأنّ الغرض الاحتجاج عليهم، و لأنّ أكثرها مشتمل على أحكام معلومه لا يحتاج إلى نصّ كفضائل الأئمّه عليهم السلام و نحو ذلك.

و خامسها: أن يكونوا صوفيه كذلك و يكونوا من الشيعه و هؤلاء شذّاذ مجاهيل، [و] النادر لا حكم له، و لا يدلّ تصوّفهم-لو فرض-على صحّه التصوّف، و لا- يمكن جعله سندا له. و هل هم على ذلك التقدير إلّابمنزله الواقفيه و الفطحيه و الزيديه و النصيريه.

و قد ذكرت بعض ما مرَّ لبعضهم، فأجاب بوجهين: أحدهما: أنّهم ينتسبون إلى أهل الصفّه لا إلى الصوفيه؛ و الثانى: أنّ الانتساب لا حرج فيه، و لا مضايقه فى مجرّد التسميه.

۱- ۱) . الصحاح، ص ۱۳۸۹، « [۱]صوف» وانظر تاج العروس، ج ۲۴، ص ۴۰، « [۲]صوف» .

۲- ۲) . القاموس، ص ۱۰۷۱، « [۳]صوف» .

۳- ۳) . فى المخطوطه: «وكثيراً ممّا» .

و أقول: أمّا الوجه الأوّل فباطل لفظا و معنى، يعرف بطلانه كلّ من له أدنى معرفه بالعربيه، على أنّه لم يدّع أحد منهم هذه الدعوى غير هذا القائل لمّا عجز عن الجواب. و لو كان انتسابهم إلى غير الصوفيه لما تبعوا طريقهم و طالعوا كتبهم، و اعتقدوا أنّهم على الحقّ. على أنّ أهل الصفّه لا يعرف منهم عالم و لا مصنّف يمكن الانتساب إليه و الأخذ منه، و ما ذلك إلّابمنزله الحنفيه لو قالوا: (۱)إنّا لا ننتسب إلى الشافعى، بل إلى الشفيع محمّد صلى الله عليه و آله، مع أنّهم لا يعملون إلّابقولهما، فعملهم و طريقتهم تكذب دعواهم لو ادّعوا ذلك، كما ادّعاه هذا المتأوّل بما لا أصل له. على أنّ الانتساب إلى أهل الصفّه لا فرق بينه و بين الانتساب إلى الصوفيه فى الحكم، فأىّ دليل دلّ على وجوبه بل على جوازه؟ على تقدير ثبوت نسبه هذه الأشياء المخالفه للأئمّه عليهم السلام إليهم بل مطلقا.

و أمّا الثانى فباطل أيضا بل أوضح بطلانا؛ لأنّه مصادره، و لأنّ هذه النسبه:

أوّلا: معلوم أنّها ليست بجائزه بالنصّ و الإجماع، أ لا ترى إلى قوله (تعالى) : «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اَللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا» الآيه (۲)و قد أجمعوا على نزولها فى شأن أمير المؤمنين عليه السلام (۳). فهذا الحصر دليل كاف. و كذلك قوله: «وَ لا تَمُوتُنَّ إِلّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» ۴ «مِلَّهَ أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ هُوَ سَمّاكُمُ اَلْمُسْلِمِينَ» (۴)«لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ اَلْيَوْمِ اَلْآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اَللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ كانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ» ۶. ألا ترى أنّه لا يجوز للمسلم أن يسمّى نفسه كافرا أو يهوديا.

و ثانيا: على تقدير جواز مجرّد الانتساب إليهم و التسميه بهذا الاسم كيف يجوز حسن الظنّ بهم و اعتماد أقوالهم و أفعالهم و موافقتهم فى فاسد الاعتقاد من الحلول و

---

۱ - ۱) . هكذا فى المخطوطه، والظاهر سقوط عبارهٍ منها، ولعلّ الصواب: «. . لوقالوا: [إنّا لا ننتسب إلى أبى حنيفه، بل إلى الحنيفيّه-الوارده فى الحديث الشريف: بُعِثْتُ بالحنيفيّه السمحه السهله-والشافعيه لوقولوا]» .

۲- ۲) . المائده (۵) :۵۵. [۱]

۳- ۳) . الغدير، ج ۳، ص ۱۵۵-۱۶۲؛ [۲] مجمع البيان، ج ۴، ص ۲۰۹، ۲۱۲، ذيل الآيه.

۴- ۵) . الحجّ (۲۲) :۷۸. [۳]

الاتّحاد و وحده الوجود و فی الکشف الذی یدّعونه، و سقوط التکالیف الشرعیه کلّها عنده علی ما یعتقدونه، و من الجلوس فی الشتاء و الریاضه المخالفه للشرع و الفتل و السقوط علی الأرض و الاضطراب بعد الرقص و الصفق بالأیدی و الصیاح و النظر إلی صور الذکور المستحسنه و الإفراط فی إظهار الزهد حتّی أنّهم یصرّحون بتحریم الحلال، و یحرّمون طلب الرزق، و یواظبون علی الغناء و جمله من الملاهی، و یخرجون إلی طرف الإفراط و التفریط فی الذکر الذی اخترعوه، و یبالغون جهدهم فی موالاه أعداء اللّه و معاداه أولیاء اللّه، و یقلّدون أعداء الأئمّه علیهم السلام، و یقتدون بأعداء اللّه و یشاکلونهم و یتابعونهم فیما تحقّق أنّهم قد ابتدعوه، و یعتمدون علی ما لفّقوه لأکابرهم من المنامات و الکرامات و الخیالات و المحالات و غیر ذلک. و متی رخّص لنا نبیّنا و أئمّتنا علیهم السلام فی مثل ذلک؟ !

و قد انجرّ أمر هؤلاء إلی أن یدّعوا حصول الکشف لهم أنّ طلبه العلم علی خلاف الحقّ، و أنّهم أهل الظاهر و أنّهم لم یعرفوا اللّه و لا دینه، و أنّ الصوفیه هم أهل الباطل و هم الذین عرفوا اللّه حقّ المعرفه حتّی صار التصوّف مقابلا لطلب العلم، فیقولون: «أ صوفی أنت أم طالب علم؟» علی وجه منع الجمع. و کفی بهذه المقابله دلیلا علی حقیقه الحال؛ فإنّ الکتاب و السنّه المتواتره و الإجماع دلّت علی وجوب طلب العلم و مدحه و مدح أهله و علی التحذیر من التصوّف و ذمّه و ذمّ جمیع ما اختصّ به أهله، (۱)هذا.

و من المعلوم عندهم المعمول به بینهم سقوط جمیع التکالیف عن کلّ من وصل إلی المعرفه الحقیقیه و الکشف و الوصول. و إن منع أنّه قول جمیعهم فلا ریب أنّه قول کثیر منهم، و إن أنکر ذلک بعض المنتسبین إلیهم فغیر مسموع؛ لأنّه معلوم قطعا من مذهبهم قدیما و حدیثا، و من أنکره کان جاهلا أو متجاهلا. و کأنّ النبیّ و الأئمّه علیهم السلام لم یکونوا و اصلین إلی تلک المرتبه و لا بلغوا ذلک المقام الذی یدّعیه أکثر هؤلاء، فلهذا کانوا یعبدون اللّه طول أعمارهم حتّی فی مرض الموت، و کذلک جمیع ما أشرنا إلیه ممّا

۱- ۱) . راجع الاثنا عشریه فی الردّ الصوفیه، للمؤلّف.

اختصّوا به. و البحث طویل یحتاج إلی زیاده فی التفصیل، و إطناب بذکر الحجّه و الدلیل.

و یا للّه العجب من هؤلاء علی اختلاف مذاهبهم حیث یدّعی کلّ منهم حصول الکشف له ببطلان مذهب من خالفه، فیحصل الکشف لأهل السنّه ببطلان مذهب الشیعه، کما صرّح به الغزّالی و غیره و بالعکس، و کذا سائر الفرق، و یحکمون بأنّ هذا الکشف حقّ و أنّ التوصّل إلیه بالطرق التی ابتدعوها عباده بل واجب، مع استلزام اجتماع النقیضین و کون الحقّ فی طرفین، مع أنّ مثل هذا الکشف بل أقوی منه حاصل لکفّار الهند و أمثالهم، و لا یبعد أن یکون الشیطان یتصوّر لهم أو یخیّل لهم خیالات فی قلوبهم بمثل هذه الأوهام الفاسده، کما کان یدخل فی أجواف الأصنام و یخبر عبّادها عن کلّ ما یسألونه.

و بالجمله، فمخالفتهم فی الاعتقاد و الأعمال للشیعه و الأئمّه معلوم، و عداوتهم لعلماء الإمامیه لا یحتاج إلی برهان، و تألیف أصحابنا کالشیخ المفید و غیره فی الردّ علیهم و إبطال طریقتهم ظاهر، و لعن الأئمّه علیهم السلام لأئمّتهم و رؤسائهم و سادتهم و کبرائهم مذکور مأثور. و مخالفه التطویل یقتضی الاکتفاء بالإجماع عن التفصیل. و کون أصل المطلب غیر هذا اقتضی الاجتزاء عن الکثیر بالقلیل. و إن مدّ اللّه فی الأجل ألّفت فی ذلک ما یشفی العلیل و یروی الغلیل، (۱)و اللّه الهادی إلی سواء السبیل، و هو حسبنا و نعم الوکیل.

تمّت الرساله بقلم مؤلّفها محمّد بن الحسن الحرّ العاملی فی شهر شعبان المبارک سنه ۱۰۷۳.

و ذلک بقلم العبد المذنب إبراهیم بن محمّد علی العاملی (عامله اللّه بغفرانه بالنبیّ و آله) فی سنه إحد [ی] و عشرین بعد المائه و الألف.

۱- ۱) . لعلّ مراده کتابه الاثنا عشریه فی الردّ علی الصوفیه الذی فرغ من تألیفه سنه ۱۰۷۶ أی بعد فراغه من تألیف هذه الرساله بثلاث سنین.

۲۵- آداب الصلاه(شرح حدیث حمّاد)

اشاره

رضی الدین محمّد بن حسین خوانساری

(د ۱۱۱۳ ق)

تحقیق

علی اکبر زمانی نژاد

ص:۳۴۹

رسالهٔ حاضر

شرح حال مختصری از مؤلف، در شرح حدیث بیضه در جدل اول همین مجموعه گذشت. کلینی به سند خود از ابو محمّد حماد بن عیسی جهنی کوفی بصری و او از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام حدیث مفصلی در آداب و دستور نماز روایت می کند.

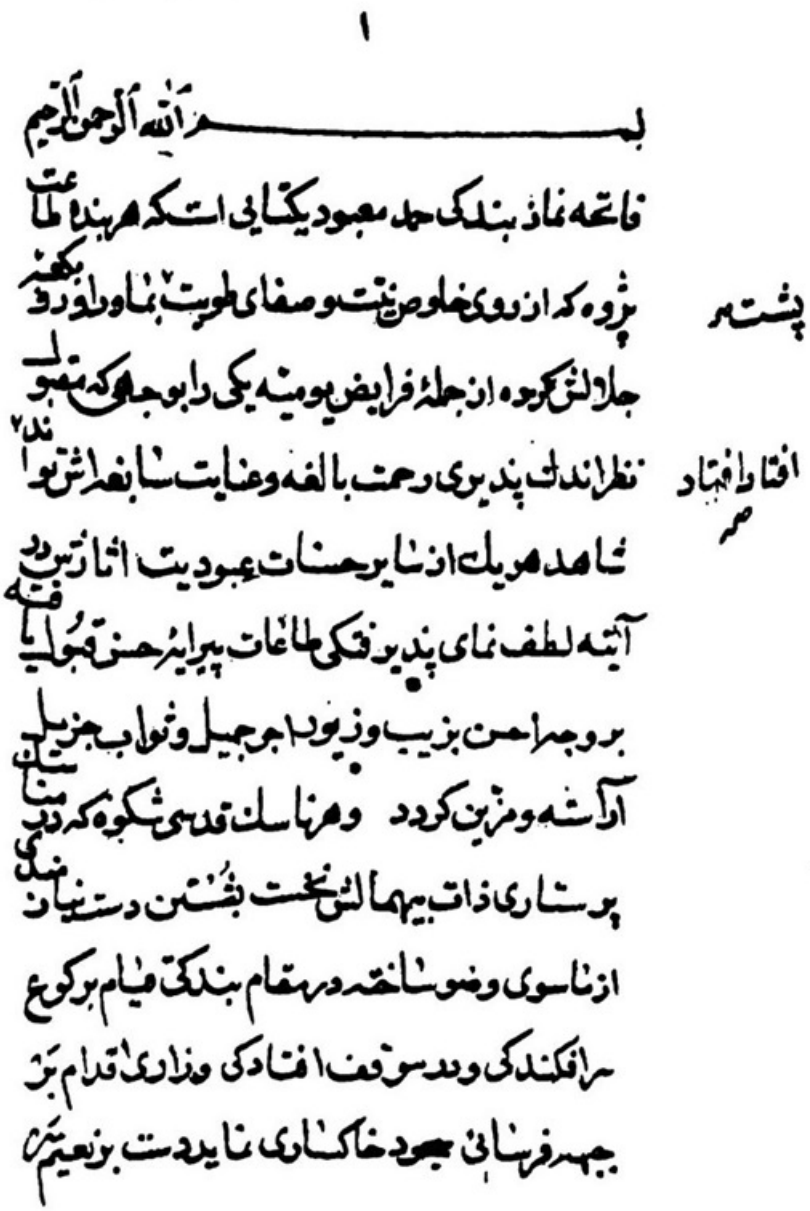
خوانساری در این شرح که به نام شاه سلطان حسین صفوی (۱۱۰۵-۱۱۳۵ ق) نوشته است، بعد از مقدمه، به سند روایت می پردازد و ضمن تصحیح سندی آن، شهرت فتوایی و نقل روایت در کتب مشایخ ثلاثه را جبران کننده ضعف احتمالی سند می داند.

مؤلف سپس وارد شرح فقرات این روایت می شود و در خاتمه نیز دیگر آداب نماز که عبارت باشد از: اذان و اقامه، تکبیرات آغازین، قنوت، تعقیبات و سجدهٔ شکر را بیان می کند و آداب و مستحبات آنها راتذکر می دهد.

این رساله با استفاده از تنها دست نوشتهٔ موجود آن که در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگهدای می شود، تصحیح شده است (۱).

۱- ۱) . فهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۵، ص ۱۷۵۶، ش ۷۹۲، رسالهٔ دوم مجموعه.

تصویر



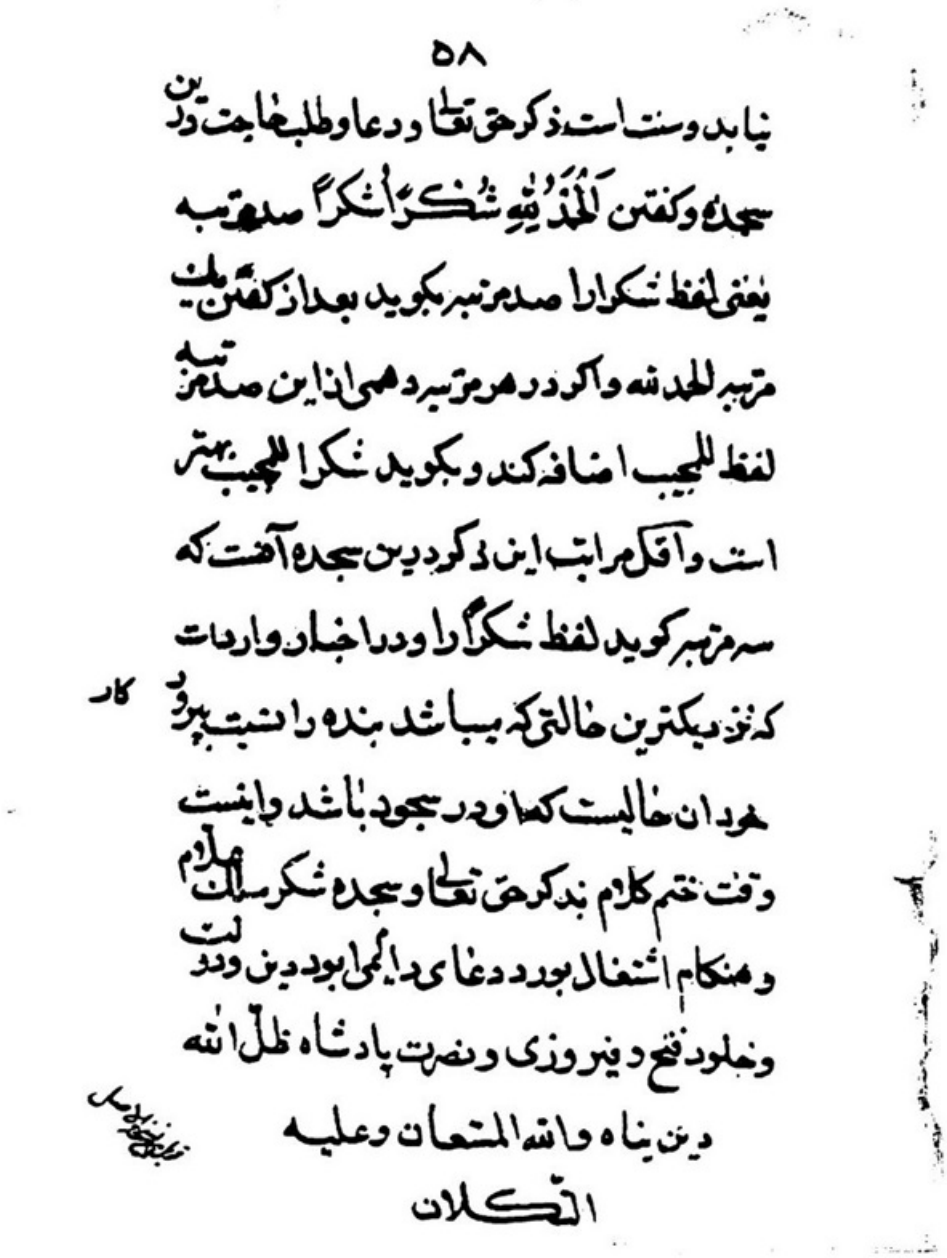
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران

محل تصویر شمارهٔ۴۸

ص:۳۵۲

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران

محل تصویر شمارهٔ۴۹

ص:۳۵۳

آداب الصلاه (شرح حدیث حمّاد)

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحیم

[مقدمه]

فاتحه نماز، بنـدگی معبود یکتایی است که هر بنـده طاعت پژوه، که از روی خلوص نیّت و صـفای طویّت، پشت به ماورا و رو به کعبـهٔ جلالش کرده، از جملـهٔ فرایض یومیّه یکی را به وجهی که مقبول نظر انـدک پـذیری رحمت بالغه و عنایت سابغه اش توانـد افتاد، به جا آورد، شاهـد هر یک از سایر حسـنات عبودیت آثارش، در آینـهٔ لطف نمای پذیرفتگی طاعات، پیرایهٔ حسـن قبول یافته، بر وجه احسن به زیب و زیور اجر جمیل و ثواب جزیل آراسته و مزیّن گردد.

و هر ناسک قدسـی شکوه، که در مناسک پرستاری ذات بی همالش نخست به شستن دست نیازمندی از ما سوی وضو ساخته، در مقام بندگی قیام به رکوع سـرافکندگی، و در موقف افتادگی و زاری اقدام بر جبهه فرسایی سـجود خاکساری نماید، دست بر نعیم سربلندی ابدی یافته به تاج کرامت سرمدی فایز شود.

و مفتاح دعوات اجابت سـمات، صلاه بر روان پاک رسول معجزنمایی است که در مسجد اقصای قرب الهی، به اعتبار تقدّم در همهٔ فضایل و مناقب، ردای امامت کافّهٔ انبیاء و رسل، رفعت افزای دوش فلک فرسای عرش سایش گردید.

و در محراب مصلّای رحمت نامتناهی به تقریب تفوّق در جمیع مراتب، منبر

آرای معراج امتیاز کشته، در قربانگاه «قابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنی» ۱ سهم اعلی مرتبهٔ ترقّی بشری به حصّهٔ بلند مقداری رتبهٔ عرش انتمایش رسید. علیه و آله صلوات اللّه الملک الرحیم ما افتتحت الصلاه بالتکبیر و اختتمت بالتسلیم.

أمّا بعد: بر فرمان پذیران احکام مطاعهٔ جناب اقدس الهی، و طاعت پژوهان حکم واجب الاطاعهٔ صدور فرمای اوامر و نواهی، پوشیده نماناد که به مقتضای مصدوقهٔ «الناس علی دین ملوکهم» اهتمام پادشاه دل آگاه به کارگزاری شعائر دین مبین، باعث رونق پذیری کیش و آیین، و موجب ازدیاد رغبت کافّهٔ رعیّت به گزارش وظایف ملّت مستبین می باشد. لهذا بر چمن آرایان گلزار همیشه بهار دین و ایمان، و گلدسته بندان ازهار فیض آثار علم و عرفان، لازم است که از جملهٔ احکام دینیّه هر چه را اهمّ دانند به تقریبات مناسبه به عرض اقدس رسانند که علم کردن خدیو جهان بان، محرّک دواعی اطاعت سایر جهانیان گردد.

و چون به معاضدت توفیق ایزدی، و مساعدت تأیید سرمدی، در این عهد سعادت زا و روزگار طاعت فزا، همگی همّت والا نهمت اعلی حضرت، جم حشمت، سکندر شوکت، کیوان رفعت، بهرام صولت، مشتری سعادت، آب و رنگ گلستان جاه و جلال، گلگونهٔ بهارستان دولت و اقبال، باسط بساط عدل و احسان، ماحی رسوم ظلم و عدوان، رافع لوای والای دین پروری، تابع مذهب حقّ انتمای اثنی عشری، خورشید افق ظل اللّه ی، درّی سپهر خوقنت و پادشاهی، زیب افزای سریر سلطانی، معمار بنای گردون اعتلای جهانبانی، شیرازهٔ صحیفهٔ فتح و فیروزی، فهرست مجموعهٔ دانش اندوزی، شهریاری که مزیّتش بر سایر سلاطین جهان به قدر امتیاز شاه از گداست، و در نظر همّتش حاصل دریا و کان قطره مانا (۱)و ذرّه نما، گردون وقاری که هر که چشم بینایی دارد، غبار راهش توتیای دیدهٔ جهانیان در نظر آورد، و هر کس به نظر بینش نگرد خاک روبی درگاه گردون اشتباهش را به جاروب مژگان

۱- ۲) . یعنی مثل قطره.

واجب عینی شمارد، در زمان بیداری شحنه سیاستش بخت خفته فتنه جو اگر شبی در خواب خیال آشوب طلبی کند همان ساعت از اندیشهٔ بازخواست بیدار گشته طریق اعتذار جوید، و در دوران کجک (۱)داری مهابتش اگر از فیل مست حرکت ناهنجاری صادر شود، همان دم از بیم قهرمان قهر و سطوت بی زنهار، هشیار گردیده راه انقیاد پوید. در روزگار عشرت زایش پیران، ایّام شباب را فراموش کنند، و در عهد طاعت افزایش جوانان شعلهٔ یادآوری هر ناصواب را خاموش نمایند. ابر گوهربار تا بحر کَفَش را به نظر سنجیده، بر صفحهٔ دریا از هر موج خطّ باطل کشیده، و دریای در نثار، تا ابر کَفَش را دیده هر حبابش چشم حسرتی بر گهرپاشی آن گردیده، آب تیغ ظفر آثارش رشحه ای از جویبار ذوالفقار، زور کمان اقتدارش سهمی از نیروی بازوی حیدر کرّار، مصداق مضمون صدق مشحون «إِنَّ اَللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ اَلْإِحْسانِ» ۲ السلطان بن السلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان بن الخاقان شاه سلطان حسین موسوی صفوی بهادرخان که دایرهٔ عظیمهٔ دولت قاهره اش محیط به همهٔ اقطار زمین، و ثبات دارایی سلطنت باهره اش، زیاده بر مدار اطلس والای چرخ برین باد.

مصروف بر استعلام فرایض دینیّه، و معطوف بر استفسار شرایع نبویّه است، و از آن جمله به حکم اخبار بارقهٔ صریحه، و آثار صادقهٔ صحیحهٔ، فریضهٔ نماز از همه اهمّ، و بعد از معرفت جناب اقدس ربّانی بر جمیع واجبات مقدّم است، و هر حکم شرعی که از روی خبر صدق اثر معصوم علیه الصلاه والسلام صورت نمای ظهور گردد، در آیینهٔ خاطر بهتر نقش می بندد، و در جلوه گاه دل حقّ منزل بیشتر جای می گیرد. لاجرم به خاطر بندگی ذخایر داعی دوام دولت قاهره، محمّد رضی بن حسین خوانساری رسید که حدیث شریف حمّاد بن عیسی (۲)را که مشتمل بر اکثر آداب نماز

۱- ۱) . کجک: میله آهنی سرکج که پیلبانان برای راندن پیل در دست می گیرند.

۲- ۳) . الکافی، ج ۳، ص ۳۱۱، ح ۸؛ الفقیه، ج ۱، ص ۱۹۶؛ تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۸۱؛ وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۶۷۳.

تامّ الارکان، و محتوی بر بیشتر دعایم این دعامهٔ دین و ایمان است، شرح نگار گشته، به نظر انور کیمیا اثر رساند که در محلّ فرصت مطالعه فرموده، مرآت حقایق نمای اندیشهٔ جهان پیما را از روی همین حدیث شریف صورت پذیر چگونگی آداب و اعمال فرایض یومیّه فرمایند.

و لهذا بر سبیل اختصار صحیفه نگار این رسالهٔ صحّت آثار گشته، آن را به دست آویز بندگی و اخلاص جنانی، هدیهٔ مجلس بهشت آیین سلطانی گردانید، رجاء واثق است که زیور استحسان خاطر ملکوت ناظر والا پذیرفته، به تقریب ظهور این لطف نمایان، دستورالعمل عالمیان، و ثواب آن واصل به روزگار فرخنده آثاران پشت و پناه جهانیان گردد.

و من اللّه الاستعانه فی کلّ باب و علیه التوکّل و هو المرجع و المآب.

[سند روایت]

پوشیده نماند که قبل از ذکر حدیث شریف بحث می کنیم ما از سند آن جهت حصول اعتماد و وثوق به آن.

بدان که مروی است این حدیث به دو سند یکی صحیح یعنی همهٔ روات آن شیعهٔ امامی مذهب عادلند، و دیگری حسن کالصحیح یعنی تصریح به عدالت بعضی از روات نشده امّا صحیح المذهب [است] و مدح بسیار دارد.

و بنابر هر دو روایت حدیث عالی الاسناد است، یعنی واسط نقل آن از حضرت امام علیه السلام قلیل است، چه شیخ کلینی رضی الله عنه به سه واسطه روایت نموده آن را از امام به حق ناطق جعفر بن محمّد صادق علیهما السلام، و شیخ صدوق رحمه اللّه علیه به چهار واسطه، و علوّ اسناد سبب قوّت و اعتبار خبر است.

دیگر آن که علماء اعلام و فقهاء کرام رضوان اللّه تعالی علیهم عمل به آن نموده تلقّی آن به قبول فرموده اند و این معنی نیز باعث کمال اعتبار خبر است بلکه مشهور این است که شهرت بین الاصحاب جبر ضعف سند حدیث می کند یعنی اگر سند

حدیثی ضعیف و روات آن غیر عادل یا بدمذهب باشد هرگاه عمل به آن مشهور شده باشد میانهٔ متقدّمین اصحاب ما، در حکم حدیث صحیح است و عمل به آن باید کرد.

دیگر آن که در اکثر کتب معتبرهٔ مؤلّفه در جمع اخبار صدق آثار ائمه اطهار و ذریّهٔ اخیار سیّد ابرار علیه و آله صلوات اللّه الملک الجبّار مذکور و مسطور است و این معنی نیز موجب مزید اعتبار آن است.

مثل کتاب جامع کافی (۱)که مرجع و معوّل علیه علماء عظام فرقهٔ ناجیه و از مؤلفات شیخ جلیل ثقه الاسلام ابوجعفر محمّد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رضی اللّه تعالی عنه است و جناب شیخ از قدماء مشایخ کبار و محدّثین اخیار شیعهٔ امامیّه است و احوال خیر اشتمال او سابق بر این به تقریب شرح حدیث شریف مشهور به حدیث بیضه قلمی شده به عزّ عرض اشرف رسیده بود.

دیگر کتاب من لا یحضره الفقیه (۲)که معتمد علیه فقهاء کرام و از مصنّفات شیخ ثقه صدوق ابوجعفر محمّد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی عظّم اللّه تعالی اجره است و تولّد شیخ ابوجعفر صدوق از برکت دعای اجابت پیرای حضرت صاحب الزمان و خلیفه الرحمن علیه صلوات اللّه الملک المنّان واقع شده و علماء ضابط احوال رجال (۳)چنین نقل کرده اند که والد ماجد او یعنی علیّ بن الحسین بن موسی بن بابویه که شیخ اهل قم و ثقه و فقیه ایشان بود در زمان غیبت صغری به دارالسلام بغداد رفته، شرف خدمت جناب شیخ ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی که از وکلاء اجلاّء ناحیه مقدسهٔ سرّمن رای بود دریافته، استفسار مسایل دینیّه از او نموده بود و بعد از مراجعت مکتوبی به او نوشته استدعا کرده بود که عریضهٔ او را که در آن التماس دعا به جهت عطای فرزند شده بود به نظر اشرف امام زمان علیه السلام رساند و شیخ ابوالقاسم حسب الاستدعاء او آن عریضه را به خدمت حضرت رسانیده جواب

۱- ۱) . الکافی، ج ۳، ص ۳۱۱. [۱]

۲- ۲) . من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۹۶.

۳- ۳) . رجوع شود به رجال نجاشی، ص ۱۸۵؛ جامع الرواه، ج ۱، ص ۵۷۴. [۲]

قلمی شده بود که «قَدْ دعونا اللّه لک بذلک و سترزق ولدین ذکرین خیّرین» یعنی به تحقیق که دعا کردیم به درگاه کبریا برای تو به جهت آن مطالب و به زودی روزی کرده خواهی شد دو فرزند مذکّر که خیر و خوی ایشان بسیار باشد (۱)پس بعد از آن اثر اجابت دعای آن سرور به زودی ظاهر گشته دو پسر از امّ ولدی به او عطا شده بود یکی ابوجعفر محمّد صدوق و دیگری ابوعبداللّه و آثار خیر و هدایت ایشان بسی به شیعیان و محبّان آن امام معصوم علیه السلام رسیده و می رسد، و قریب به سیصد تصنیف در علوم دینیّه و معارف یقینیّه از شیخ ابوجعفر علیه الرحمه نقل کرده اند.

و منقول است که همیشه به فضیلت این معنی که به دعای آن حضرت تولّد یافته افتخار می فرمود و تولّد او در اواخر زمان شیخ کلینی بوده و در سال سیصد و هشتاد و یک که پنجاه و کسری بعد از فوت شیخ کلینی باشد در بلدهٔ ری به جوار رحمت ایزدی پیوسته (۲).

و در خطبهٔ کتاب من لا یحضر (۳)گفته که روایاتی که من در این کتاب ایراد می کنم اعتماد بر آنها دارم و حکم به صحّت آنها می کنم و فتوی به آنها می دهم و اعتقاد دارم که حجّت است میانهٔ من و میانهٔ پروردگار من پس روایتی که مذکور در آن کتاب شریف باشد از این جهت کمال وثوق و اعتماد بر آن است.

دیگر کتاب تهذیب الأحکام (۴)که اشتمال بر جمیع ابواب فقه و ادلّه و مآخذ مسائل آن از آیات کریمه و احادیث شریفه دارد و به آن جامعیّت کتابی در ضبط اخبار و جمع میانهٔ آنها تألیف نشده و آن کتاب شریف از مصنّفات شیخ طائفه محقّه امامیّه و رئیس محدّثین و فقهاء ایشان یعنی شیخ محقّق نحریر ابو جعفر محمّد بن حسن بن علیّ طوسی قدّس اللّه لطیفه است و جناب شیخ بسیار جلیل القدر و عظیم المنزله است و در جمیع فنون علوم اسلامیّه از اصول و تفسیر و فقه و حدیث و رجال و علوم ادبیّه

۱- ۱) . رجال نجاشی، ص ۱۸۵؛ جامع الرواه، ج ۱، ص ۵۷۴. [۱]

۲- ۲) . رجوع شود به رجال نجاشی، ص ۱۸۵؛ جامع الرواه، ج ۱، ص ۵۷۴.

۳- ۳) . کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳.

۴- ۴) . تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۸۱.

مصنّفات شریفه از او در میانهٔ علماء اعلام دایر و مشهور است و میلاد او چهار سال بعد از فوت شیخ صدوق در ماه مبارک رمضان سنهٔ سیصد و هشتاد و پنج واقع شده و در سال چهارصد و هشت به عراق تشریف آورده در دارالسلام بغداد برخی به استفاده و باقی به افادهٔ علوم دینیّه اشتغال می داشت و در چهارصد و چهل به واسطهٔ نائره فتنه که در بغداد میانهٔ شیعیان و سنّیان اشتعال پذیرفته و خانه شیخ آتش گرفت و کرسی افادهٔ او سوخت خوف تمام نموده به دار السلطنهٔ عظمی و مستقر الخلافه کبری یعنی نجف اشرف مقدّس معلّی علی مشرفه الوف التحیّه و الثناء انتقال فرمود و در شهر محرّم سنه چهار و صد و شصت در آن ملک ملایک پاسبان و مأوای ارواح طیّبهٔ مؤمنان وفات نموده در خانه خودش مدفون شد و از کرامت آن جناب می تواند بود که از آن زمان الی الآن که قریب به ششصد و پنجاه سال می شود با کمال استیلای معاندان دین مبین در آن سرزمین شرافت قرین مزار شریف او به رونق و آیین باقی است و شیعیان را سعادت زیارت او میسّر و مقدور است و از فضل واسع جناب کبریا و یمن به واطن قدسیّه ائمّه هدی سؤال آن داریم که به زودی آن اماکن شریفه و آن اراضی منیفه را چنان که باطناً از هر نقص و قصوری مطهّر و مصفّا دارند در ظاهر نیز از آلایش استیلای ظلمهٔ بی دین و معاندین خاندان حضرت خیرالمرسلین منزّه و مبرّا گردانند و یرحم اللّه عبداً قال آمینا.

پس بدان که روایت شده به سندی که مذکور شد از ابو محمّد حمّاد بن عیسی جهنی که منسوب به قبیلهٔ جهنیّه از قبایل عرب و از ثقات و معتمدین روات احادیث شریفه شیعه امامیّه است، و او کوفی الاصل است امّا مشهور به بصری شده به اعتبار توطّن در بصره، و ادراک خدمت چهار امام معصوم از ائمه طاهرین علیهم السلام نموده و کمال ضبط و احتیاط در نقل حدیث داشته و نقل کرده که رفتم روزی به خدمت حضرت ابی الحسن موسی کاظم علیه السلام و عرض کردم که گردانیده شوم فدای تو دعا کن که عطا فرماید حق تعالی به من خانه و زوجه و فرزندی و خدمتکاری و توفیق حجّ دهد مرا

در هر سال، پس فرمود حضرت امام علیه السلام: «اللهمَّ صلِّ علی محمّدٍ و آله و ارزُقْهُ داراً وَ زَوْجَهً وَ وَلَداً وَ خادِماً وَ الحَجَّ خَمْسینَ سَنَهً» (۱).

یعنی بار خدایا رحمت بفرست بر محمّد و آل او و روزی کن این مرد را خانه و زوجه و فرزندی و خدمتکاری و حج در پنجاه سال، گفت حماد که چون شرط فرمود حضرت امام پنجاه سال را دانستم که حج نخواهم کرد زیاده از پنجاه سال، و الحال چهل و هشت سال است که چهل و هشت حج کرده ام، و این خانهٔ من است که روزی کرده شده ام آن را، و این زوجهٔ من است که از پس پرده می شنود کلام مرا، و این پسر من است و این خدمتکار من به تحقیق که روزی کرده شده ام همه آنچه را دعا فرمود آن حضرت برای من.

راوی گوید که پس حجّ کرد حمّاد بعد از این حکایت دو حجّ دیگر که تتمهٔ پنجاه حجّ بود، پس بعد از آن باز روانهٔ حج شد و در جُحْفِه که احرامگاه اهل شام است خواست که غسل احرام کند که ناآگاه سیل در رسید و ربود او را و غرق شد در آب.

[شرح حدیث حماد]

قال: قال لی ابو عبداللّه جعفر بن محمّد الصادق علیه السلام یوماً: یا حمّاد تحسِنُ أن تصلِّیَ؟ قال فقلت یا سیّدی أنا احفظ کتابَ حَریزٍ فی الصلاه.

گفت حمّاد که فرمود به من روزی حضرت ابو عبداللّه جعفر بن محمّد صادق علیه السلام که ای حمّاد آیا خوب می توانی که نماز گذاری؟ پس گفتم ای سیّد و بزرگ من در یاد می دارم من کتاب حریز را که در بیان آداب نماز تصنیف کرده است.

و مراد این است که خوب می توانم نماز گذارم چون آداب و خصوصیّات نماز را از روی کتاب چنین مرد بزرگی درست نموده در خاطر کرده ام و به همین اکتفا نکرده ام که نماز عامّه ناس را دیده بر آن نحو نماز گذارم.

۱- ۱) . رجوع شود به جامع الرواه، ج ۱، ص ۲۷۳. [۱]

و «حریز» بحاء وراء بی نقطه و در آخرش زای نقطه دار، ابن عبداللّه سجستانی است که اصل او از کوفه بوده چون به سجستان سفر بسیار برای تجارت می کرده به سجستانی مشهور شده. و علمای رجال او را ثقه و ازاصحاب و راویان احادیث حضرت صادق علیه السلام شمرده اند، و چندین کتاب از تصانیف او نقل کرده اند (۱).

فقال لا عَلَیْکَ یا حَمّاد قُمْ فَصَلِّ.

پس فرمود حضرت امام علیه السلام که نیست بر تو قصوری و ننگی ای حمّاد برخیز و نماز گذار تا ببینم که چون به آن قیام می نمایی.

و احتمال می رود که معنی این باشد که نیست بر تو عمل کردن به کتاب حریز هرگاه دست تو به من رسد بلکه باید که اخذ آداب نماز از من نمایی و به آن عمل کنی.

قال: فَقُمْتُ بینَ یَدیْهِ مُتَوَجّهاً إلی القِبْلَه فاسْتَفْتَحْتُ الصلاهَ فرکَعْتُ وَ سَجَدْتُ.

گفت حمّاد پس ایستادم در برابر آن حضرت علیه السلام رو به قبله، پس ابتدا کردم نماز را و تکبیرهالاحرام گفتم و رکوع و سجود به جا آوردم.

فقال یا حمّاد: لا تُحْسِنْ أنْ تُصَلّیَ ما أقبَحَ بِالرجُلِ مِنْکُم یأتی علیه سِتّونَ سنه اَوْ سبعون سنهً فلا یُقیمُ صلاهً واحِدَهً بِحُدوُدِها تامَّهً.

پس چون حضرت امام علیه السلام ملاحظه نماز من نمود، فرمود ای حمّاد خوب نمی توانی که نماز گذاری چه بسیار قبیح می نماید به مردی از شما این که گذرد از عمر او شصت سال یا هفتاد سال به این روش که بر پای ندارد یک نماز را به اندازه ها و شروطی که شارع مقرّر فرموده در آن بر وجه تمام و کمال.

و مراد حضرت به قول اوّل که فرمود قصوری و ننگی نیست بر تو این بود که تعلیم گرفتن برای کسی که چیزی را خوب نداند ننگ نیست و ناچار است از آن، بلکه ننگ و عیب ندانستن و بر آن نحو به سر بردن و بر جهالت ماندن است.

قال حمّاد فَأصابَنی فی نَفْسی الذُلُّ، فقلت جُعِلْتُ فِداکَ فَعَلِّمْنی الصَلاهَ.

۱- ۱) . رجوع شود به جامع الرواه، ج ۱، ص ۱۸۲ و ۱۸۳.

گفت حمّاد که پس دریافت مرا در خاطر من خواری و شرمساری از این خطاب تعرّض آمیز امام علیه السلام، پس گفتم فدای تو گردم تعلیم کن به من نماز را تا بعد از این بر آن نحو به جا می آورده باشم.

فقام ابو عبداللّه علیه السلام مستقبل القبله منتصباً فَاَرْسَلَ یَدَیْه جمیعا علی فَخِذَیه قَدْ ضَمَّ أَصابِعَهُ وَ قَرَّبَ بین قَدَمَیْه حتّی کان بَیْنَهُما قَدْرَ ثلاث أصابع مُنْفَرجاتٍ و استقبل بأصابع رِجْلَیه جمیعاً القبله لَمْ یُحَرِّفهما عن القبله.

پس حضرت ابوعبداللّه علیه السلام برای تعلیم فرمودن نماز به من ایستاد رو به قبله بر حالی که راست داشته بود قامت خود را، پس فرو گذاشت هر دو دست خود را بر روی ران ها حال کونی [در حالی] که به تحقیق متّصل کرده بود انگشتان (۱)خود را به یکدیگر، و نزدیکی داده بود میانهٔ دو قدم خود به حدّی که بود میانهٔ آنها به قدر سه انگشت از هم گشوده، و برابر قبله کرده بود انگشتان هر دو پای خود را چنان که به هیچ جانب انحرافی نداشت از قبله.

و قال بخشوع: اللّه اکبر

و گفت امام به جهت افتتاح نماز از روی خشوع و فروتنی: اللّه اکبر.

یعنی خدا بزرگ تر است از این وصف کرده شود و به نهایت وصف کمال او توان رسید.

و این تکبیر را تکبیره الافتتاح می گویند چون شروع در نماز به آن می شود و تکبیره الاحرام نیز می نامند به این اعتبار که به آن حرام می شود آنچه پیش از آن حلال بود از افعال خارجه از نماز.

و بدان که حق تعالی در کتاب کریم خود در وصف مؤمنین که رستگار شده اند ایشان فرموده اند: «اَلَّذِینَ هُمْ فِی صَلاتِهِمْ خاشِعُونَ» ۲.

۱- ۱) . شامل انگشتان بزرگ که نامیده می شود به ابهام نیز هست. (منه رحمه اللّه) .

یعنی آن کسانی که در نماز خود فروتنی کنندگان و ترس کارانند.

و خشوع در باطن و ظاهر هر دو می باشد أمّا خشوع باطن پس مراد به آن توجّه دل است به جانب معبود حقیقی و خوار داشتن نفس در مقام بندگی و به ترس آوردن آن از نافرمانی الهی و قهر و سخط جناب باری، و این معنی را مراتب متفاوته و درجات مختلفه می باشد. پس اگر غفلت بالکلیّه از نماز و بندگی حاصل شود به حدی که استدامت حکمی (۱)نیّت که علما در نماز اعتبار آن کرده اند بر هم خورد باعث بطلان نماز می شود، چنان که در رسالهٔ موسومه به نیّت صادقه تحقیق آن کرده ایم.

امّا اگر به آن حد نرسد باعث بطلان نماز نیست. لیکن هر چند توجّه و التفات به جانب جناب کبریا و محافظت حدود و ارکان نماز و اعراض و غفلت از ماسوی زیاده گردد باعث کمال نماز و علوّ درجه و مزید اجر و ثواب می گردد، تا آن که به حدّ توجّه امیر المؤمنین علیه السلام می رسد که مروی است که روح تقدّس نژاد آن حضرت به نحوی در نماز توجّه به جانب حق تعالی و بندگی جناب او داشت که بالکلیّه از غیر غافل بود و اگر پیکان تیر از جسد مبارک او می کشیدند احساس به الم آن نمی فرمود (۲).

و روایت کرده زراره بن اعین که فرمود به من حضرت امام محمّد باقر علیه السلام که وقتی که بر می خیزی به سوی نماز پس بر تو است رو کردن به دل به جانب نماز، چه جز این نیست که حساب کرده می شود برای تو از جملهٔ نماز آنچه رو آورده باشی بر آن به دل خود (۳).

و در خبر دیگر وارد شده که عادت حضرت سید الساجدین علیه السلام این بود که چون بر می خواست به سوی نماز دیگرگون می شد رنگ روی مبارک او پس چون به سجده

۱- ۱) . حکمیّه نیّت: خ ل.

۲- ۲) . رجوع شود به جامع السعادات، ص ۵۸۹ (طبع قدیم) .

۳- ۳) . الکافی، ج ۳، ص ۲۹۹. [۱]

می رفت سر خود را بر نمی داشت مگر این که پاشیده می شد عرق او (۱).

و امّا خشوع ظاهر پس مراد از آن به آرام داشتن اعضاء و جوارح است و منع نمودن آنهاست از حرکاتی که دخیل در نماز نباشد، و این نیز مراتب متفاوته دارد.

پس اگر کسی حرکت نماید حرکتی که دخیل در نماز نباشد آن قدر که به حدّ فعل کثیر رسد و به حسب عرف و عادت فاعل آن از مصلّی بودن بیرون رود از قبیل پیچیدن عمّامه و نوشتن خط و برجستن ظاهری و مانند اینها نماز باطل می شود؛ و اگر به آن حدّ نرسد باعث بطلان نمی شود امّا اولی ترک آن است.

و در روایت آمده که حضرت رسالت پناه صلوات اللّه و سلامه علیه دید مردی را که در اثنای نماز با ریش خود بازی می کرد پس فرمود: آگاه باشید اگر خشوع می داشت دل این مرد هر آینه به خضوع می بود جوارح و اعضای او (۲).

یعنی چنین حرکت های عبث و بازی با ریش خود نمی کرد.

و درحدیث دیگر مذکور است که حضرت علی بن الحسین صلوات اللّه علیهما وقتی که می ایستاد به نماز همانا ساق درختی بود که حرکت نمی کرد از او چیزی مگر آنچه را حرکت دهد نسیم از او مثل دامن جامه یا گوشه رداء (۳).

و در روایت زراره از حضرت باقر علیه السلام مذکور است که فرمود بازی مکن در نماز به دست خود و نه به سر خود و نه به ریش خود، و گفتگو مکن در دل با خود به فکرهای خارج از نماز و از یاد حق تعالی (۴).

و پوشیده نماند که ظاهر آن است که حکایت رفع یدین در وقت گفتن این تکبیر از روایت ساقط شده چنان که در تکبیرات بعد خواهد آمد. پس حمّاد در نقل غفلتی کرده یا از راویان او یا از نسّاخ سهوی واقع شده، چه در استحباب رفع یدین در این تکبیر حرفی نیست و قول به وجوب آن نیز شده است.

و امّا ترک اذان و اقامه و شش تکبیر سنّتی و دعاهای میانهٔ آنها پس ممکن است که

۱- ۱) . الکافی، ج ۳، ص ۳۰۰.

۲- ۲) . رجوع شود به مجمع البیان، ج ۷، ص ۹۹.

۳- ۳) . رجوع شود به الکافی، ج ۳، ص ۳۰۰؛ [۱] وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۶۸۵.

۴- ۴) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۲۶۱.

از آن راه باشد که حمّاد اتیان به آنها درست کرده باشد در نمازی که کرد و دیگر محتاج به تعلیم نباشد، یا آن که غرض بیان افعال اصل نماز باشد از وقت شروع کردن در اوّل جزوی از آن که تکبیره الافتتاح باشد تا هنگام اختتام که به ادای سلام است و لهذا حرف تعقیب نیز مذکور نیست.

و امّا نیّت پس ظاهر شد رعایت آن از خشوعی که مذکور شد، چه اقبال دل به جانب نماز و یاد حق تعالی نیست مگر نیّت.

ثُمَّ قَرَأ الْحَمْدِ بِتَرْتیلٍ وَ قُل هو اللّه اَحَدٌ.

بعد از آن قرائت کرد سورهٔ حمد را شمرده به ادای وقف ها و اخراج حرف ها از مخارج آنها، نه این که تند خواند و حرف ها را در هم شکند یا از غیر مخرج گوید. و به این دستور قرائت کرد سورهٔ قل هو اللّه احد را.

ثمَّ صَبَرَ هنیئهً بِقَدْرِ ما یُتَنَفَّس و هو قائمٌ، ثُمَّ رَفَعَ یَدَیْهِ حِیالَ وَجْهِهِ وَ قالَ اللّه اَکْبر وَ هُوَ قائم.

و بعد از فراغ از قرائت حمد و سوره درنگ کرد زمانی اندک که گنجایش نفس زدنی داشته باشد. پس برداشت هر دو دست خود را تا برابر روی خود. و ظاهر این است چنان که از بعضی اخبار دیگر مفهوم می شود که مراد این باشد که آن قدر بلند کرد دست ها را که محاذی اواسط رو و نرمهٔ گوش ها شد.

و گفت: اللّه اکبر بر حالی که او ایستاده بود و هنوز شروع به خم شدن نفرموده بود برای رفتن به رکوع.

ثُمَّ رَکَعَ وَ مَلَاَ کَفَّیْهِ مِنْ رُکْبَتَیْهِ مُنْفَرِجاتٍ وَ رَدَّ رُکْبَتَیْهِ أَلی خَلْفِهِ حَتّی أَسْتَوی ظَهْرُهُ حَتّی لوصُبَّ عَلَیْهِ قَطْرَهٌ مِنْ ماءٍ أو دُهْنٍ لَمْ تَزَل لِاسْتِواءِ ظَهْرِهِ وَ مَدَّ عُنُقَهُ وَ غَمَّضَ عَیْنَیْهِ.

و بعد از گفتن تکبیر به رکوع رفت و پر کرد هر دو کف دست های خود را از دو زانو بر حالی که از هم گشاده داشت انگشتان دست ها را، و زانوها را به جانب عقب شکست تا آن که مستوی و برابر شد اجزای پشت او به حدّی که اگر ریخته می شد بر آن قطره ای از آب یا روغن از جای خود نمی رفت و به هیچ جانب حرکت نمی کرد به

اعتبار نهایت استوا و برابری اجزاء پشت او، و کشید گردن خود را و پوشید و بر هم گذاشت هر دو چشم خود را.

و پوشیده نماند که از صحیحهٔ مرویّه از زراره از حضرت باقر علیه السلام ظاهر می شود که باید نظر کند مصلّی در حال رکوع مابین قدمین خود (۱).

و ظاهر این حدیث این بود که چشم را بپوشاند، و ممکن است جمع به این روش که مصلّی مخیّر باشد در حال رکوع میانه چشم پوشیدن یا گشودن و نظر کردن به مابین قدمین.

و غرض این است که نظر به سمت برابر و اطراف نکند، و به این رفته است شیخ طوسی علیه الرحمه در کتاب نهایه الاحکام (۲). و احتمال می رود چنان که شیخ شهید علیه الرحمه در کتاب ذکری الشیعه (۳)فرموده که مراد به تغمیض که در این حدیث وارد شده خوابانیدن چشم و انداختن نظر به مابین القدمین باشد چه این حالت شباهتی به پوشیدن چشم دارد پس آن را تغمیض می توان گفت.

ثمّ سَبَّحَ ثَلاثًا بِتَرْتیلٍ فَقالَ: سُبْحانَ رَبِّی العَظیمِ وَ بِحَمْدِه.

و بعد از آن که درست قرار گرفت بر حال رکوع تسبیح و تنزیه حق تعالی کرد سه مرتبه شمرده به این روش که گفت سُبْحانَ رَبِّی العَظیمِ وَ بِحَمْدِه را سه بار، یعنی تنزیه می کنم و به پاکی یاد می کنم پروردگار خودم را که بزرگ است و منزّه می دانم او را از آنچه سزاوار مرتبهٔ الوهیّت او نیست؛ بر حالی که من متلبّس و مشغولم به حمد و ثنای او.

ثمّ استوی قائِماً فَلَمّا اِسْتَمْکَنَ من القِیامِ قال: سَمِعَ اللّه لمن حَمِدَه.

و بعد از فراغ از ذکر رکوع راست شد ایستاده، پس چون متمکن شد از ایستادن گفت: سَمِعَ اللّه لمن حَمِدَه، یعنی مستجاب کناد اللّه تعالی دعا را برای کسی که سپاس کرد او را.

۱- ۱) . الکافی، ج ۳، ص ۳۲۰.

۲- ۲) . النهایه، ص ۷۱.

۳- ۳) . الذکری، ص ۱۸۳.

ثمّ كَبَّرَ و هو قائمٌ و رفع يَدَيْهِ حيال وَجْهِهِ.

و بعد از آن تكبير گفت بر حالى كه ايستاده بود و برداشت دو دست خود را در وقت تكبير تا برابر روى خود.

و مخفى نمانـد كه چون در تكبير ركوع كه پيش گـذشت چنين مذكور شد كه برداشت دو دست خود را و تكبير گفت. و در اين تكبير چنين نقل كرد كه تكبير گفت و برداشت دو دست خود را پس ظاهر مى شود كه گفتن تكبير و برداشتن دست ها با هم است. يعنى ابتـدا به گفتن تكبير نزد ابتـداى برداشـتن دست ها بايـد كرد به نحوى كه تمام شود تكبير نزد انتهاى رفع يدين چنـان كه مـذهب اكثر علمـاست، نه آن كه بعـد از بالاـ بردن دست هـا تكبير گفته شود در حال قرار دست ها در بالا چنان كه مذهب بعضى از علماست، يا آن كه در وقت پايين آوردن گفته شود چنان كه مذهب بعضى ديگر است.

ثمّ سَـجَدَ وَ بَسَـطَ كَفَّيْهِ مَضْـمُومَتى الأَصـابِعَ بَيْنَ يَـدَىْ رُكْبَتَيْهِ حِيالَ وَجْهِهِ فَقالَ: سُـبْحانَ رَبِّى الاَعْلى وَ بِحَمْـدِه ثَلاثَ مَرّاتٍ، وَ لَمْ يَضَعْ شَيْئاً مِنْ جَسَدِهِ عَلى شَىءٍ مِنْه وَ سَجَدَ عَلى ثَمانِيَهِ أَعْظم: الكَفَّيْنِ و الرُكْبَتَيْنِ و أنامِلِ اِبْهامَيِ الرِجْلَيْنِ و الجَبْهَهِ وَ الأَنْفِ.

و بعـد از آن به سـجده رفت و پهن كرد دو كف خود را بر حالى كه چسـبانده بود انگشـتان را به هم بر روى زمين برابر زانوها مقابل روى خود.

و مراد چنـان كه از روايت زراره مفهوم مى گردد اين است كه دست ها را مابين زانوها و رو گـذاشت محاذى سـر دوش ها، و در آن حديث مذكور است كه دست ها بايد قبله زانوها نشود بلكه اندك انحرافى داشـته باشد دست راست از زانوى راست به سمت يمين و دست چپ از زانوى چپ به سمت يسار.

پس گفت سُـبْحانَ رَبِّى الاَعْلى وَ بِحَمْـدِه سه مرتبه و نگذاشت و نه چسـبانيد چيزى از بدن خود را به چيزى از آن، به اين معنى كه همه اعضاى خود را از يكديگر جدا داشت نه شـكم را به زانوها چسبانيده بود و نه پاشنه و ساق ها را به نشيمن ها و ران ها و نه

دست ها را به پهلوها و سجده کرد بر هشت استخوان، یعنی چنان کرد که هشت عضو او بر وجه میل و اعتماد بر زمین گذاشته شد، دو کف دست ها و دو آنیهٔ زانوها و دو بند بالای انگشتان شست پاها و پیشانی و بینی.

وَ قالَ سَبْعَهٌ منها فَرْضٌ یُسْجَدُ عَلَیها و هِیَ التی ذَکَرَها اللّه فی کِتابِه فقال أنّ المساجد للّه فلا تدعوا مع اللّه احَداً، (۱)و هی الجبهه و الکَفّان و الرکبتان وَ الاِبْهامان، و وضع الاَنْفِ عَلَی الارضِ سُنَّه.

و فرمود آن حضرت علیه السلام که سجده بر هفت عضو از جملهٔ این هشت عضو واجب است که سجده کرده می شود البته بر آنها و آن هفت عضو است که ذکر کرده اللّه تعالی آنها را در کتاب خود به این روش که فرموده در سوره مبارکهٔ جن «أَنَّ اَلْمَساجِدَ لِلّهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اَللّهِ أَحَداً» . یعنی-و اللّه اعلم-و وحی شده به من این که آلات سجده اعضایی که سجود به آنها می شود مرخدای راست و مختصّ به اوست، پس مخوانید با خدای تعالی و شریک مسازید با او کسی را غیر او در سجود خود.

و حاصل آن که امام علیه السلام خبر داد که مراد به مساجد که در این آیهٔ کریمه واقع شده هفت عضو است که آلات سجودند و سجده کردن بر آنها واجب است و آن هفت عضو پیشانی و دو کف و دو زانو و دو شست پاهاست، و گذاشتن بینی بر زمین در وقت سجود سنّت است.

و مخفی نماند که بعضی از مفسّرین مساجد را به مسجدها که جاهای سجود است تفسیر کرده اند، یعنی در مسجدها عبادت غیر خدای تعالی مکنید و شریک برای جناب او در عبادت خود قرار مدهید، چنان که یهود و نصاری در کنایس و صوامع خود حضرت عزیر و حضرت مسیح را به الوهیّت یاد می کنند و شریک حق تعالی می سازند و ممکن است که در آیهٔ کریمه اشاره به همهٔ معانی باشد.

ثمَّ رَفَعَ رأسَهُ مِنَ السجود فلمّا استوی جالسا قال: اللّه اکبر، ثمّ قعد علی فخذه الاَیْسَر و قد وَضَعَ ظاهِرَ قَدَمِه الْایمَن عَلی بَطْنِ قدمه الأَیْسَر و قال: أستغفر اللّه رَبّی و أَتُوبُ اِلَیْه.

۱- ۱) . جنّ (۷۲) :۱۸. [۱]

و بعد از ان برداشت سر خود را از سجده پس چون راست نشست گفت اللّه اکبر.

و ممکن است که ترک ذکر رفع یدین در این تکبیر و تکبیر بعد از راه اختصار و اکتفا به ذکر آن در تکبیرات سابقه بوده باشد.

بعد از آن نشست بر ران چپ بر حالی که گذاشته بود پشت پای راست خود را بر شکم پای چپ خود.

و ظاهر عبارت آن است که در وقت تکبیر گفتن بر روی پاشنهای پاها نشست بعد از آن تغییر وضع نشستن داد و بر ران چپ نشست. امّا فقهاء این تفصیل را ذکر نکرده اند بلکه مطلقا در وقت نشستن استحباب تورّک را گفته اند یعنی نشستن بر نشیمن و ران چپ بر آن نحو خاص.

و چون چنین نشست گفت أستغفر اللّه رَبّی و أَتُوبُ اِلَیْه، یعنی طلب آمرزش گناهان می کنم از خدایی که پروردگار من است و بازگشت می کنم به سوی او.

ثمَّ کَبَّرَ وَ هُوَ جالِسٌ وَ سَجَدَ السَجْدَهَ الثانِیَهَ وَ قالَ کَما قالَ فی الأُولی.

و بعد از آن تکبیر گفت بر حالی که نشسته بود و سجود کرد سجدهٔ دوم را و گفت ذکر سجدهٔ دوم را چنان که گفته بود در سجدهٔ اولی، یعنی سبحان ربّی الأعْلی وَ بِحَمْدِه سه مرتبه.

وَ لَمْ یَضَعْ شَیئاً مِنْ بَدَنِه عَلی شَیءٍ مِنْهُ فی رُکُوعٍ وَ لا سُجُود و کان مجنّحاً وَ لَمْ یَضَعْ ذِراعَیه عَلَی الاَرْضِ.

و نگذاشت عضوی از بدن خود را بر عضو دیگر از آن در حال رکوع و نه در حال سجود مگر کفّین را که صریحاً پیش مذکور شد که در وقت رکوع بر آنیهٔ زانوها گذاشت و بود بال گشاده، یعنی دست ها را در وقت رکوع و سجود مانند دو بال مرغ بال گشوده نگاه داشته بود، پس دو زیر بغل خود را گشوده و بازوها و ذراعین را هم از بدن خود جدا داشت و هم از زمین و نگذاشت ذراعین خود را در وقت سجود بر زمین.

فصلّی رکعتین علی هذا، و گزارد دو رکعت نماز را بر این منوال یعنی رکعت دوم را نیز به دستور رکعت اوّل که مذکور شد به جا آورد.

و ممکن است که حمّاد اختصاری در نقل کرده باشد، و ذکر این که حضرت سورهٔ دیگر قرائت فرمود در رکعت دوم غیر سورهٔ قل هو اللّه که در رکعت اولی خوانده بود نکرده باشد، چون وارد شده که قرائت یک سوره در هر دو رکعته کراهتی دارد و مستحب است تغییر سوره دادن؛ چنان که روایت کرده علی بن جعفر از برادر خود حضرت امام موسی کاظم علیه السلام گفت که سؤال کردم آن حضرت را از مردی که می خواند سورهٔ واحده را در هر دو رکعت از نماز واجبی، و حال این که او خوب می داند سورهٔ دیگر را غیر آن سوره پس اگر چنین کرد چیست بر او؟ پس فرمود حضرت که اگر خوب داند غیر آن سوره را که در رکعت اولی خوانده پس تکرار نکند و سورهٔ دیگر در رکعت ثانیه بخواند، و اگر خوب نداند سورهٔ دیگر را پس باکی نیست به تکرار سورهٔ اولی (۱).

و احتمال می رود که سورهٔ مبارکهٔ قل هو اللّه از این قاعده مستثنی باشد و تکرار آن مکروه نباشند، چنان که بعضی اخبار دلالت بر آن دارد (۲).

و بعضی از علماء نیز گفته اند به اعتبار کثرت ثوابی که در قرائت آن سوره است و آن را معادل ثلث قرآن مجید گرفته اند.

پس مروی است از خامس ائمهٔ هدی-علیه افضل التحیّه و الثنا-که رسول خدا صلی الله علیه و آله دو رکعت نماز گذارد و قرائت فرمود در هر یک از آنها سورهٔ قل هو اللّه را (۳).

و از امام به حق ناطق جعفر بن محمّد صادق علیه السلام روایت شده که کسی که گذشته باشد بر او روزی و پنج نماز فریضهٔ آن روز را به جا آورده باشد و در هیچ یک سورهٔ قل هو اللّه احد را نخوانده باشد گفته می شود به او-یعنی ملائکه می گویند-که ای بندهٔ

۱- ۱) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۷۳۹.

۲- ۲) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۷۳۹.

۳- ۳) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۷۴۰.

خدای نیستی تو از جملهٔ نمازگذاران (۱). به اعتبار این که از فضل قرائت و اجر و ثواب تلاوت چنین سوره ای وافی هدایه خود را در نمازهای این روز بی بهره ساخته ای.

و در خبر است از سیّد کاینات علیه و آله افضل التحیّه و الصلاه که فرمودند که آیا عاجز می آید یکی از شما از این که در شبی ثلث قرآن را تلاوت نماید؟ راوی گوید که من عرض کردم که یا رسول اللّه که را طاقت این هست فرمود که بخوانید سورهٔ قل هو اللّه احد را (۲).

پس ظاهر شد که خواندن آن سوره برابر با خواندن ثلث قرآن است.

و بعضی از علماء نکتهٔ عقلیّه این را چنین بیان کرده اند که معانی قرآن مجید در حقیقت راجع بر سه چیز می شود:

اوّل: معرفه اللّه و آنچه تعلّق به آن دارد.

دوم: معرفت اعمال صالحه و افعال شایسته.

سیم: معرفت نشأه عقبی و مجازات روز بازار جزا.

و ایزد متعال و یگانهٔ بی شبه و مثال بندگان خود را در این سورهٔ مبارکه به اکمل وجهی به معرفت شناخت جناب کبریا انتساب خود هدایت و ارشاد فرموده از اقرار به وجود و تصدیق به یگانگی آن معبود و نفی انباز و انداد و تنزّه از کفو و زادگی و اولاد، پس همانا که این سورهٔ محکمه هدایت می نماید به ثلث آنچه در قرآن عزیز است. و اللّه جلّ شأنه اعلم بخفیّات اسراره.

و امّا عدم ذکر قنوت در رکعت ثانیه، پس احتمال می رود که باز به سبب اختصار راوی باشد، و ممکن است که از راه علم آن حضرت به مصلحتی برای حمّاد باشد، چه اگر اهتمام در باب قنوت معلوم او می بود گاه بود که در حضور مخالفین از روی غفلت قنوت در نمازی می خواند و ازاری به او می رسید، زیرا که اکثر سنّیان خواندن قنوت را در نماز خوب نمی دانند مگر نماز صبح که شافعی و مالک و ابن ابی لیلی و

۱- ۱) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۷۶۲.

۲- ۲) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۸۶۹.

حسن بن صالح از جملهٔ علماء ایشان خواندن قنوت را در آن مستحب می دانند (۱).

وَ یَداهُ مَضْمُومَتا الاَصابع و هُوَ جالِسٌ فی التَشَهُّدِ، فَلَمّا فَرَغَ مِنَ التَشَهُّد سَلَّمَ وَ قالَ یا حَمّاد هکذا صَلِّ.

و انگشتان هر دو دست آن حضرت به هم چسبیده بود بر حالی که نشسته بود برای گفتن تشهّد، پس چون فارغ شد از تشهّد، ادای سلام نمود و فرمود که ای حمّاد بر این منول که مشاهده نمودی نماز بگذار.

و باید دانست که دو رکعت که امام علیه السلام تعلیم کیفیّت گذاردن آن به حمّاد فرمود آن قدری است که نماز فریضهٔ یومیّه کمتر از آن نمی شود، خواه در حضر و خواه در سفر بلکه نماز کمتر از آن نیست، خواه واجبی و خواه سنّتی مگر یک رکعت و ترکه بعد از هشت رکعت نماز شب و دو رکعت شفع گذارده می شود و آن هم به اعتبار کمال ارتباطی که با دو رکعت شفع دارد با آنها یک نماز حساب می شود و مجموع را نیز وتر می گویند اگر چه جدا از آن دو رکعت است به اعتبار تخلّل سلام در میانهٔ آنها بنابر مذهب امامیّه، و سنّیان سه رکعت را متصّل می کنند بدون سلام در وسط.

امّا فریضهٔ یومیّه زیاد از دو رکعت می باشد مثل نماز مغرب که در حضر و سفر سه رکعت است و نماز ظهر و عصر و عشا که در حضر چهار رکعت است. و آن رکعات زایده اخیره در کیفیّت موافق دو رکعت اوّلند مگر در قرائت، چه در دو رکعت اوّل حمد و سوره هر دو خوانده می شود چنان که دانستی، و در رکعات اخیره حمد به تنهای خوانده می شود. یا بدل حمد تسبیح کرده می شود چهار تسبیح یعنی سُبْحانَ اللّه وَ الحَمْدُ للّه وَ لا اِله الّا اللّه وَ اللّه اَکْبَر یک مرتبه، یا دوازده تسبیح که اینها سه مرتبه گفته شود یا نه تسبیح که سُبْحانَ اللّه وَ الحَمْدُ للّه وَ لا اِله الّا اللّه سه مرتبه گفته شود، یا ده تسبیح که بعد از نه تسبیح که مذکور شد یک مرتبه و اللّه اکبر گفته شود. و اگر بعد از فراغ از تسبیحات یک مرتبه استغفراللّه گفته شود بهتر است.

۱- ۱) . رجوع شود به المنتهی، ج ۱، ص ۲۹۸. [۱]

و حمـد و تسبیـح در این رکعـات آهسـته خوانـده می شود هر چنـد قرائت دو رکعت اوّل بلنـد خوانـده شود مثل نماز مغرب و عشاء. و اگر نماز سه رکعتی یا چهار رکعتی باشد تشـهد دیگر در رکعت آخر خوانده می شود و سـلام بعد از این تشـهد اخیر گفته می شود نه بعد از تشهّد اوّل.

[دیگر آداب نماز]

و چند چیز باقی ماند از آداب نماز فریضهٔ یومیّه که ما ذکر می کنیم آنها را بر سبیل اجمال.

اوّل: اذان و اقامه، و گفتن آنها سنّت موکّد است بنابر قول مشهور میانهٔ علماء (۱)در نمازهای فریضهٔ یومیّه خواه ادا و خواه قضا و خواه نماز به جماعت گذارده شود و خواه فرادی، امّا در غیر نمازهای فریضهٔ یومیّه اذان و اقامه سنّت نیست خواه نماز واجبی باشـد و خواه سـنّتی، و در نماز واجبی برای اطلاع مردم مؤذّن سه مرتبه می گوید: الصـلاه-به نصب یا رفع دو تای اوّل و وقف آخر-یعنی حاضر شوید نماز را. یا بر پای شد نماز. یا این است نماز.

و ساقط می شود اذان و گفته می شود اقامهٔ تنها در نماز عصـر روز جمعه، و نماز عصـر روز عرفه از برای کسـی که در عرفات باشد، و نماز عشای شب عید قربان از برای کسی که در مشعر الحرام باشد.

و هرگاه کسـی جمع کند میانهٔ دو نماز یومیّه یعنی نماز عصـر را مقدّم دارد بر وقت فضیلت آن و در وقت فضیلت ظهر بگذارد یا نماز ظهر را مؤخر دارد از وقت فضـیلت آن و در وقت عصـر بگذارد، و بر این قیاس نماز مغرب و عشا، پس قبل از نماز اوّل یعنی ظهر یا مغرب اذان و اقامه هر دو می گویـد و قبل از نماز دوم-یعنی عصـر یا عشا- اکتفا می کنـد به اقامهٔ تنها و اذان نمی گوید.

۱- ۱) . رجوع شود به المنتهی، ج ۱، ص ۲۶۰؛ جواهر الکلام، ج ۹، ص ۵.

و پوشیده نماند که حکم استحباب اذان و اقامه به اعتقاد فرقهٔ ناجیه امامیّه بر طبق آثار صدق آیین مرویّه از ائمه طاهرین علیهم السلام مأخوذ است از وحی الهی به حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله مثل سایر احکام دینیّه و شعایر ملیّه.

و [برخی را] را عقیده فاسده آن است که حضرت رسول صلی الله علیه و آله امر فرمود به نواختن ناقوس برای اعلام مردم به نماز و جمع شدن ناس به جهت آن، پس روایت کند عبداللّه بن زید که در خواب دیدم من مردی را که در دست داشت ناقوسی، پس گفتم به او که آیا می فروشی این ناقوس را؟ آن مرد گفت که چه می کنی تو این را؟ گفتم که می خواهم آن را برای خواندن مردم به نماز، پس گفت آن مرد که آیا دلالت نکنم تو را به چیزی که بهتر از این باشد برای این مطلب گفتم که بلی دلالت کن. پس تعلیم من کرد آن مرد اذان را، بعد از آن گفت وقتی که بر می خیزی از برای نماز پس بگو این کلمات را و تعلیم من کرد اقامه را، پس چون صبح شد آمدم به خدمت حضرت رسول صلی الله علیه و آله و عرض کردم خواب خود را، پس فرمود حضرت که این خواب حقّی است ان شاء اللّه، پس فرمود به من که برو به اتّفاق بلال و تعلیم کن به او اذان را تا او اذان گوید چون بلند آوازتر است او از تو، پس چون تعلیم بلال کردم اذان را و بلال اذان گفت شنید آن را عمر خطّاب و بیرون آمد بر حالی که می کشید دامن ردای خود را بر زمین و گفت یا رسول اللّه سوگند به آن کسی که مبعوث گردانیده تو را به حق که من نیز در خواب دیدم آنچه را عبداللّه دیده بود، و فرمود پیغمبر که فللّه الحمد (۱).

و هر که را اندک بیداری و بصیرتی بوده باشد و داند که اعتماد حضرت خیرالانام در احکام شرعیّه بر وحی الهی به مثابه ای بود که حق جلا- و علا- در شأن رفعت زای او در فرقان حمید می فرماید که: «ما یَنْطِقُ عَنِ اَلْهَوی* إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْیٌ یُوحی» ۲ پس می داند

۱- ۱) . رجوع شود به سنن ابی داوود، حدیث رقم، ص ۴۹۸؛ جامع ابن اثیر، ج ۵، ص ۲۶۹؛ الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۳۷.

که حکایت اعتماد بر خواب در امر اذان و اقامه که از اجلی و اظهر شعائر ملّت و اعظم آداب نمازی است که ستون دین آن حضرت علیه السلام است بسی دور از قبول عقل سلیم و خلاف طریقهٔ مستقیمهٔ شرع قویم است. و این روایت عبداللّه نمی تواند بود مگر خواب پریشان یا افسانه که وضع نموده باشند آن را.

و چه نیکو فرموده شیخ ابوالقاسم محقق رضی اللّه تعالی عنه در مقام استهزاء به این قول شنیع که روایت به ما رسیده (۱)که در شب معراج وقتی که رسید پیغمبر صلی الله علیه و آله به بیت المعمور (۲)حاضر شد نماز پس اذان گفت حضرت جبرئیل علیه السلام و اقامه گفت و پیش ایستاد رسول اللّه صلی الله علیه و آله، پس صف زدند ملائکه و پیغمبران در پشت سر آن حضرت علیه السلام.

و این روایت اشعار به این دارد که اذان و اقامه به وحی الهی و قرارداد جناب باری باشد، چه پر بعید است که مستند روح الامین در کاری که به آواز بلند کند در حضور ملائکه مقرّبین و انبیای مرسلین رؤیای عبداللّه زید یا عمر خطاب باشد، نه امر نافذ خالق کریم و تدبیر متقن دانای حکیم الذی لا تَأْخُذُهُ سِنَهٌ وَ لا نَوْمٌ وَ هُوَ بِکُلِّ امرٍ عَلیمِ (۳).

و امّا فصول اذان بنابر روایت مشهورهٔ میانهٔ علماء رضی اللّه تعالی عنه (۴)پس هیجده فصل است به این تفصیل:

چهار مرتبه اللّه اکبر، و تفسیر این پیش مذکور شد،

۱- ۱) . الکافی، ج ۳، ص ۳۰۲. [۱]

۲- ۲) . مروی است که آن در آسمان چهارم است محاذی کعبه مشرفه و مطاف ملائکه و فرشتگان است. (منه رحمه اللّه) .

۳- ۳) . اقتباس از بقره (۲) :۲۵۵ [۲] است.

۴- ۴) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۶۴۲.

و دو مرتبه أشْهَدُ أَنْ لا اِلهَ اِلاّ اللّه، یعنی گواهی می دهم و از روی علم و تصدیق می گویم که نیست خدای مستحق پرستشی مگر اللّه،

و دو مرتبه أشْهَدُ أَنّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللّه، یعنی گواهی می دهم و از روی علم و تصدیق می گویم که محمّد رسول خدا و فرستادهٔ اوست به خلق،

و دو مرتبه حَیَّ عَلَی الصلاه، کلمهٔ «حیّ» به حای بی نقطه و یای مشدّده مفتوحه اسم فعل است به معنی تَعالِ و اَقبِل یعنی بیا و رو بیار به نماز،

و دو مرتبه حَیَّ عَلَی الفَلاحِ، یعنی بیا به فیروزی یعنی به کاری که باعث فوز و فیروزی به سعادت اخروی است یعنی نماز،

و دو مرتبه حَیَّ عَلَی خَیْرِ الْعَمَلَ، یعنی بیا به بهترین عمل ها یعنی نماز.

چنان که در روایت آمده که سؤال کرد معاویه بن وهب از حضرت ابا عبداللّه علیه السلام از افضل آنچه نزدیک می شوند به آن بندگان به سوی پروردگار ایشان و از دوست ترین اعمال به سوی خدای تعالی، پس آن حضرت فرمود که نمی دانم چیزی را بعد از معرفت افضل از نماز (۱).

و مراد به معرفت اعتقاداتی است که با آنها ایمان متحقق می شود و سنّیان ساقط نموده اند این فصل را از اذان و اقامه و بد می دانند گفتن آن را، و به جای آن در اذان صبح الصَلاهُ خَیْرٌ مِنَ النُومْ می گویند، یعنی نماز بهتر است از خواب، و همانا باعث بر بدعت این اسقاط اجتهاد عمر است که هرگاه مردم در وقت هر نمازی بشنوند که نماز بهتر از هر کار و کرداری است، سست می شوند در اقدام بر جنگ و اتیان به جهاد و این باعث فساد است.

و پر ظاهر است که کسی که تغییر دهد حکم مقرّر خدا و رسول را از روی رأی و صواب دید خود پس خود را اعلم به مصالح و مفاسد دینیّه و دنیویّه می داند از دانای حکیم جلّ شأنه و رسول واجب التکریم؛ و. . . .

و دو مرتبه اَللّهُ اَکْبَر، و دو مرتبه لا اِلهَ الاّ اللّه یعنی نیست خدای سزاوار پرستشی مگر اللّه.

و سنّت است فاصله کردن میانهٔ اذان و اقامه به دو رکعت نماز یا سجده ای یا نشستنی یا دعایی یا ذکری یا سکوتی (۲).

و فصول اقامه هفده فصل است به اسقاط دو تکبیر از اوّل اذان و یک تهلیل از آخر

۱- ۱) . الکافی، ج ۳، ص ۲۶۴؛ [۱] بحار الأنوار، ج ۸۲، ص ۲۲۶.

۲- ۲) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۶۶۷.

و اضافه دو قَدْ قامَتِ الصَلاه بعد از دو فصل حَیَّ عَلَی خَیْرِ الْعَمَلَ،

و معنی قَدْ قامَتِ الصَلاه این است که به تحقیق که بر پای شد نماز یعنی وقت برخواستن از برای آن شد یا این که نزدیک شد وقت دخول در آن.

و مجموع فصول اذان و اقامه سی و پنج فصل می شود و در هر یک از اذان و اقامه ابتدا به تکبیر شده و انتها به تهلیل تا ابتدا و انتها هر دو به اسم اعظم حق تعالی واقع شود، چون لفظ مبارکهٔ جلاله در تکبیر در اوّل است و در تهلیل در آخر.

و سنّت است بلند کردن آواز در اذان و شمرده گفتن آن و بیان حروف و طول دادن وقف های آن، به خلاف اقامه که آن تندتر گفته می شود و وقف آخر فصول آن را طول نباید داد امّا ترک وقف بالکلیّه خوب نیست (۱).

و سنّت است که مصلّی در حال اذان و اقامه رو به قبله با طهارت باشد؛ (۲)

و مکروه است سخن گفتن در اثنای آنها (۳).

دوم: شش تکبیر سنّتی که گفته می شود در اوّل نماز با تکبیره الاحرام که مجموع هفت تکبیر شود، و گفته اند علماء که هر یک از این هفت تکبیر را که خواهد تکبیره الاحرام قرار می تواند داد، (۴)به این معنی که نیّت و قصد بستن نماز را نزد گفتن هر یک از اینها که خواهد بکند و مابقی را به قصد استحباب بگوید خواه سابق و خواه لاحق.

امّا افضل آن است که تکبیر آخر را تکبیره الاحرام گرداند و شش تکبیر سنتی را پیش بگوید. و خواندن دعا در مابین تکبیرات سنّت است (۵).

و کیفیّت آن بر این نحو است که سه تکبیر می گوید و این دعا می خواند اللهمَّ أَنْتَ الْمَلِکُ الحَقُّ لا اِله الاّ انت سبحانک إنّی ظَلَمْتُ نَفْسی فَاغْفِرْلی ذَنْبی إنَّه لا یَغْفِرُ الذُنوُبَ الاّ أنْتَ، یعنی خداوندا تویی پادشاه حق، نیست خدایی مگر تو تسبیح می کنم تو را تسبیح

۱- ۱) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۶۳۹.

۲- ۲) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۶۳۵.

۳- ۳) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۶۲۸.

۴- ۴) . رجوع شود به جواهر، ج ۹، ص ۲۱۳.

۵- ۵) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۷۲۳؛ و رجوع شود به المنتهی، ج ۱، ص ۲۶۹.

لایق و سزاوار تو، به درستی که من ستم کرده ام نفس خود را به اعتبار اقدام بر معاصی و نافرمانی تو، پس ببخش از برای من گناه مرا به درستی که نمی بخشد گناهان را مگر تو. بعد از آن دو تکبیر می گوید و این دعا را می خواند لَبَّیْکَ وَ سَعْدَیْکَ وَ الْخَیْرُ فی یَدَیْکَ وَ الشَّرُّ لیس إلَیْکَ وَ الْمَهْدِیُّ مَنْ هَدَیْتَ لا مَلْجَاَ مِنْکَ إلاّ إلَیْکَ سُبْحانَکَ وَ حَنانَیْکَ تَبارَکْتَ وَ تَعالَیْتَ سُبْحانَکَ ربَّ البیت، یعنی همیشه ایستادگی می کنم به خدمت و بندگی تو و پیوسته یاری می کنم دین تو و پیغمبران تو را و خیر در دست های تو در نزد تو و از جانب توست و شر نیست راجع به سوی تو و منسوب به تو و صادر از تو، و راه نموده شده کسی است که راه نموده باشی تو او را به توفیق پیروی نبیّ و اوصیای او و ترک خود رأیی، پناه بردنی نیست از تو و از عذاب تو مگر به سوی تو، تنزیه می کنم تو را و طلب می کنم از تو دوام رحمت و بخشایش تو را، بسیار است برکت تو و به غایت بلند مرتبه ای تو، تنزیه می کنم تو را ای پروردگار خانهٔ کعبهٔ مشرّفه.

بعد از آن دو تکبیر می گوید و این دعا را می خواند: وَجَّهْتُ وَجْهی لِلَّذی فَطَرَ السَّمواتِ وَ الاَرْضَ عالِمِ الْغَیْبِ وَ الشَّهادَهِ حَنیفاً مُسْلِماً وَ ما اَنَا مِنَ المُشْرِکینَ إنّ صَلاتی و نُسُکی وَ مَحْیایَ وَ مَماتی للّه رَبِّ الْعالَمینَ لا شَریکَ لَهُ وَ بذلک اُمِرْتُ وَ اَنَا مِنَ المُسْلِمینَ، یعنی گردانیده ام روی دل خود را به جانب کسی که خلق کرده است آسمان ها و زمین را، داناست پنهان و حاضر را، بر حالی که مایلم از باطل به سوی حق، و نیستم از کسانی که شریک و انباز قرار می دهند از برای حق تعالی. به درستی که نماز من، و عبادت های من، و زندگی من و آنچه کنم در حال حیات خود، و مردن من و آنچه به مردم رسد از من بعد از مرگ من از علوم و خیراتی که باقی مانده باشد از من، از برای قرب و نزدیکی خدای تعالی و محض رضاجویی و خشنودی او، و به تقدیر و قضای اوست که پروردگار هر کس و هر چیز است، نیست انبازی از برای او، و به آنچه گفتم مأمور شده ام از جانب اللّه تعالی، و من از جملهٔ مسلمانان و اطاعت فرمان خدا و رسول کنندگانم.

بعد از آن آهسته می گوید اَعُوذُ بِاللّه مِنَ الشَّیْطانِ الرَّجیمِ، یعنی پناه می برم به خدای

تعالی از شر وسوسه دیو رانده شده، پس شروع می کند به قرائت سورهٔ فاتحه الکتاب بلند، اگر نماز جهری است، و آهسته اگر نماز اخفاتی است.

و سنّت دانسته اند بلند گفتن بسملهٔ حمد و سوره را هر چند نماز اخفاتی باشد (۱).

سیم: قنوت و اصل آن به معنی دعا و عبادات و طاعت است، و شایع شده استعمال آن نزد اهل شرع شریف در دعایی که خوانده می شود در رکعت دوم نماز بعد از قرائت و پیش از رکوع.

و آن سنّت مؤکد است و قول به وجوب نیز دارد، و اگر کسی پیش از رکوع فراموش کند آن را، سنّت است که بعد از رکوع بخواند. و اگر بعد از رکوع نیز فراموش کند بعد از نماز بنشیدند و بخواند، و اگر بعد از آن که برخواست و به راه افتاد به یادش آید در همان راه رو به قبله کند و بخواند.

و کیفیّت آن بر این نحو است که بعد از آن که فارغ شد از قرائت حمد و سوره در رکعت دوم بر می دارد دو دست خود را تا برابر روی خود به عنوانی که باطن کف دست ها به جانب آسمان باشد و می چسباند انگشتان را به هم به غیر از شست ها، و شست ها را گشوده می دارد و می خواند دعایی یا ذکری و تسبیحی.

و گفته اند علما که افضل آن کلمات فرج است، (۲)و آن کلمات شریفه را کلمات فرج می گویند به اعتبار این که باعث خلاصی از آتش می شود، چنان که روایت شده از پیغمبر صلی الله علیه و آله که داخل شد بر مردی از بنی هاشم و او در حال نزع بود پس امر فرمود او را به گفتن این کلمات، و گفت او پس فرمود آن حضرت صلی الله علیه و آله حمد مر خدای را که خلاص کرد او را از آتش و آن کلمات در کتاب الکافی (۳)در حدیث حسن کالصحیح به این عنوان وارد شده:

لا اِلهَ اِلّا اللّهُ الْحَلیمُ الْکَریمْ، لا اِلهَ الّا اللّه العَلیُّ العَظیمُ، سُبْحانَ اللّه رَبِّ السَّمواتِ السَبْعِ، وَ رَبِّ

۱- ۱) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۷۵۵.

۲- ۲) . رجوع شود به جواهر الکلام، ج ۱۰، ص ۳۶۴.

۳- ۳) . الکافی، ج ۳، ص ۱۲۴. [۱]

الْاَرْضَینَ السَبْعِ، و ما فیهنَّ وَ ما بَیْنَهُنَّ وَ رَبِّ العرش العَظیمِ، وَ الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ العالمین.

یعنی نیست خدایی مگر خدای بردبار جودکننده، نیست خدایی مگر خدای بلند مرتبهٔ بزرگ، پاک است خدای پروردگار آسمان های هفت گانه-و ممکن است که مراد آسمان های هفت ستارهٔ سیّاره باشد-و پروردگار زمین های هفت گانه-یعنی هفت اقلیم یا هفت طبقهٔ زمین، و احتمالات دیگر نیز گفته اند-و آنچه در آنهاست از ستاره های فلک های جزئی که در آسمان ها است، و معدن ها و چشمه ها و مانند آنها که در زمین ها است، و آنچه در میانهٔ آنها است از ملائکه و جن و انس و غیر آنها، و پروردگار عرش عظیم-و ممکن است که مراد فلک نهم باشد که نامیده می شود به فلک الافلاک و فلک اطلس- و سپاس مر خدای را که پروردگار هر کس و هر چیز است.

و این دعای شریف نیز سنّت است که خوانده شود در قنوت اَللّه مَّ اغْفِرْلَنا وَ ارْحَمْنا وَ عافِنا وَ اعْفُ عَنّا فِی الدُّنْیا وَ الاخِرَهِ إنَّکَ عَلی کُلِّ شیءٍ قَدیرٌ (۱).

یعنی خداوندا بیامرز ما را و رحمت کن ما را و عافیت ده ما را و عفو کن از ما در دنیا و آخرت به درستی که تو بر هر چیز به غایت توانایی.

و دیگر ادعیهٔ بسیار وارده شده در قنوت و مقام گنجایش ذکر آنها را ندارد.

چهارم: تعقیب، یعنی اشتغال به دعا و ذکر حق تعالی بعد از اتمام نماز و ادای سلام، و اگر نشسته باشد وقت اشتغال به تعقیب رو به قبله در همان موضعی که نشسته بود در وقت نماز و با طهارت باشد بهتر است. و حصری از برای اذکار و ادعیّهٔ آن نیست به سبب بسیاری آنچه وارد شده از آن در اخبار صدق آثار و افضل آنها است تسبیح حضرت فاطمهٔ زهرا علیها السلام.

پس روایت شده به سندی صحیح از حضرت ابی عبداللّه علیه السلام که هر که تسبیح کند تسبیح فاطمهٔ زهرا علیها السلام پیش از این که بگرداند پاهای خود را از وضعی که نشسته بود

۱- ۱) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۹۰۶. [۱]

در اثنای نماز واجب می آمرزد او را خدای تعالی (۱).

و روایت شده است نیز از آن حضرت علیه السلام که فرمود که ما امر می کنیم اطفال خود را به تسبیح فاطمه علیها السلام چنان که امر می کنیم ایشان را به نماز، پس مداومت کن آن را که مداومت نکرد آن را بنده ای که بدبخت شود (۲).

و هم از آن حضرت علیه السلام است که فرمود که تسبیح حضرت فاطمهٔ زهرا علیها السلام در هر روز عقیب هر نماز دوست تر است نزد من از هزار رکعت نماز در هر روز (۳).

و مروی است از حضرت باقر علیه السلام که فرمود که نیست بنده ای که عبادت کند خدای را به چیزی از سپاس و ذکر و بزرگی حق تعالی افضل از تسبیح فاطمهٔ زهرا علیها السلام، و اگر می بود چیزی افضل از آن هر آینه عطا می کرد آن را پیغمبر صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام (۴).

و کیفیّت آن بر این نحو است که سی و چهار مرتبه گفته می شود اللّه اکبر و سی و سه مرتبه الْحَمْدُ للّهِ و سی و سه مرتبه سبحان اللّه که مجموع صد فصل باشد.

و سنت است ختم آن به لا اِلهَ اِلّا اللّهُ (۵).

و از جمله تعقیب و سنّت مؤکّد است سه مرتبه اللّه اکبر گفتن بعد از سلام بر حالی که بر دارد هر دو دست خود را به نحوی که پیش مذکور شد در هر تکبیری (۶).

و جهّال اهل سنّت خوب نمی دانند این را و گمان می برند که سه رفع ید اشاره به لعن سه خلیفهٔ ایشان است.

و روایت شده به طریق حسن کالصحیح از حضرت ابی جعفر باقر علیه السلام که فرمود که اقل آنچه مجزی است تو را از دعا بعد از نماز فریضه این است که بگویی اَللّه مَّ إنّی أَسْأَلُکَ مِنْ کُلِّ خَیْرٍ اَحاطَ بِهِ عِلْمُکَ، وَ اَعُوذُ بِکَ مِنْ کُلِّ شَرٍّ اَحاطَ بِهِ عِلْمُکَ اَللّه مَّ إنّی أَسْأَلُکَ عافِیَتَکَ فی اُمُوری کُلِّها، وَ اَعوذُ بِکَ مِنْ خِزْیِ الدُّنْیا وَ عَذابِ الاخِرَهِ (۷).

۱- ۱) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۰۲۱.

۲- ۲) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۰۲۲.

۳- ۳) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۰۲۴.

۴- ۴) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۰۲۴.

۵- ۵) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۰۲۴.

۶- ۶) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۰۳۰.

۷- ۷) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۰۴۳. [۱]

یعنی خداوندا به درستی که من سؤال می کنم از تو بخشی از هر خوبی که احاطه کرده به آن علم تو، و پناه می گیرم به تو از هر بدی که احاطه نموده به آن دانش تو، خداوندا به درستی که من سؤال می نمایم از تو عافیت و راحتی را که از جانب تو و ناشی از فضل تو باشد در کارهای خودم تمام آنها، و پناه می گیرم به تو از رسوایی و خواری دنیا و عذاب آخرت.

و هم از آن حضرت علیه السلام مروی است که فرمود آمد مردی به خدمت پیغمبر صلی الله علیه و آله که او را شیبه الهذیل می گفتند و عرض کرد که مرا کبر سنّ و پیری دریافته و نمانده است با من قوّت طاعاتی که پیش از این عادت داشتم به آنها از نماز و روزه و حجّ و جهاد، پس تعلیم کن مرا ای رسول خدا کلامی که نفع رساند مرا حق تعالی به سبب آن، و سبک (۱)گردان بر من یا رسول اللّه. پس آن حضرت فرمود که بار دیگر بگو آنچه را گفتی پس سه مرتبه آن مرد عرض حال خود نمود، پس آن رحمت عالمیان صلی الله علیه و آله خطاب به او کرده فرمود که نماند در اطراف و حوالی تو درختی و نه کلوخی مگر آن که گریان شد به جهت ترحّم بر تو پس چون نماز صبح بگذاری ده مرتبه بگو: سُبْحانَ اللّهِ العَظیمِ وَ بِحَمْدِه لا حَوْلَ وَ لا قُوَّهَ اِلاّ بِاللّهِ العَلِی العَظیم، یعنی تنزیه می کنم و به پاکی یاد می کنم خدای بزرگ مرتبه را بر حالی که همراهم با حمد و سپاس او، نیست توانایی بر کاری و نه قوّت کرداری مگر به یاری خدای بلند مرتبه بزرگ.

پس به درستی که خدای تعالی عافیت می دهد تو را به برکت این دعا از کوری و دیوانگی و جذام و پریشانی و شکستگی و پیری.

پس گفت آن مرد ای رسول خدای این به جهت دنیاست پس چیست از برای آخرت؟ آن حضرت فرمود که می گویی بعد از هر نماز اَللّه مَّ اهْدِنی مِن عِنْدِکَ وَ اَفِضْ عَلَیَّ

۱- ۱) . یعنی تعلیم من کن چیزی که چندان مشقتی نداشته باشد (منه رحمه اللّه) .

مِنْ فَضْلِکَ و انْشُرْ عَلَیَّ مِنْ رَحْمَتِکَ وَ اَنْزِل عَلَیَّ مِنْ بَرَکاتک، یعنی خداوندا راهنمایی کن مرا از جانب خود و فایز گردان بر من بخشی از فضل خود، و پهن کن بر من بهره ای از رحمت خود، و فرو فرست بر من نصیبی از برکت های خود پس به دست خود نگاه داشت «شیبه» شمارِ آنچه را فرموده بود رسول اللّه صلی الله علیه و آله و روانه شد. پس مردی از حضّار به ابن عباس گفت که چه به دست خود سخت گرفته است آنچه را شنید خالت (۱)و- یعنی شیبه-پس حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود که آگاه باشید که اگر دریابد این مرد با این عمل روز قیامت را و وانگذارد از روی عمد آن را گشوده شود از برای او هشت در از درهای بهشت که از هر یک که خواهد داخل شود (۲).

و روایت شده که حضرت صادق علیه السلام بعد از هر نماز فریضه لعن می کرد چهار مرد و چهار زن را و نام می برد آنها را (۳)امّا چهار مرد پس عبارت از. . . و امّا چهار زن پس عبارت از. . .

پنجم: سجدهٔ شکر است بعد از فراغ از تعقیب و کیفیت آن بر این نحو است که سجده می کند بر حالی که می چسباند بر زمین سینه و شکم و ذراعین خود را-و این بر خلاف سجدهٔ اصل نماز است چه در آن دور داشتن اینها از زمین سنّت بود چنان که مذکور شد-بعد از آن طرف راست رو را بر زمین می گذارد بعد از آن طرف چپ رو را، بعد از آن باز پیشانی را بر زمین می گذارد به نحوی که اوّل گذاشته بود.

و سنّت است که جای پیشانی در این سجده همان جایی باشد که در سجود نماز پیشانی را گذاشته بود و تغییری نیابد (۴).

و سنّت است ذکر حق تعالی و دعا و طلب حاجت در این سجده و گفتن الحمدللّه شُکْراً شُکْراً صد مرتبه، یعنی لفظ شکراً را صد مرتبه بگوید بعد از گفتن یک مرتبه الحمدللّه، و اگر در هر مرتبه دهمی از این صد مرتبه لفظ لِلْمُجیب اضافه کند و بگوید شکراً للمجیب بهتر است (۵).

۱- ۱) . گویا خالِ به معنی حقیقی یعنی دایی مقصود نباشد.

۲- ۲) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۰۴۷.

۳- ۳) . تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۱۰۶؛ وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۰۳۷.

۴- ۴) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۰۷۰.

۵- ۵) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۰۷۹.

و اقل مراتب این ذکر در این سجده آن است که سه مرتبه گوید لفظ شکراً را.

و در اخبار وارد است که نزدیک ترین حالتی که می باشد بنده را نسبت به پروردگار خود آن حالی است که او در سجود باشد (۱).

و این است وقت ختم کلام به ذکر حق تعالی و سجده شکر ملک علّام و هنگام اشتغال به ورد دایمی دعای اُبود دین و دولت و خلود فتح و فیروزی و نصرت پادشاه ضلّ اللّه دین پناه. و اللّه المستعان و علیه التکلان.

۱- ۱) . وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۹۷۳.

۲۶- شرح زیاره الحسین علیه السلام

اشاره

محمد باقر بن محمد جعفر همدانی

(د ۱۳۱۹ ق)

تحقیق

محمدحسین درایتی

ص:۳۸۷

رسالهٔ حاضر

مختصری از شرح حال مؤلف، قبل از اثر دیگرش-شرح حدیث «حلال محمّد حلال الی یوم القیامه. . .» -در جلد اول این مجموعه گذشت.

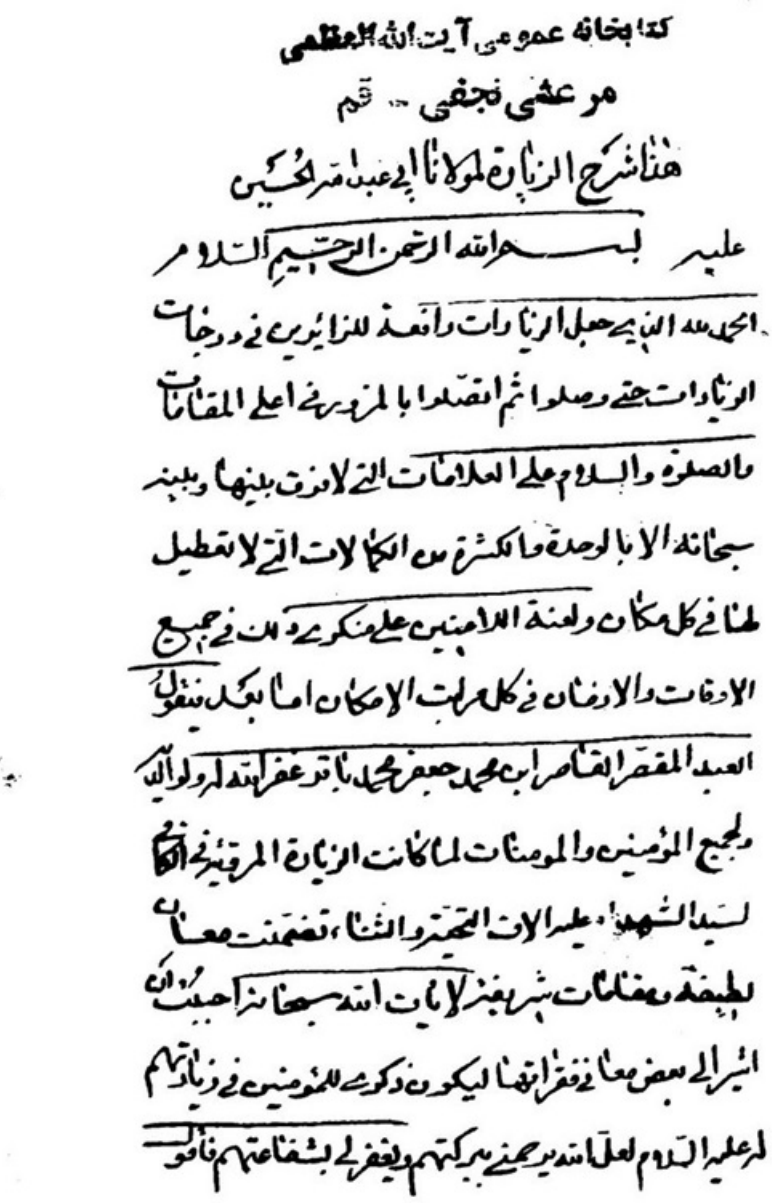
همدانی در ابتدای این شرح، متذکر می شود که نقل این زیارت، در کتب کلینی، صدوق، شیخ حر عاملی و علامه مجلسی، ما را از پرداختن به سند آن بی نیاز می کند و نیازی به توثیق روات آن توسط افرادی چون کشی نیست. او بعد از مقدمه ای کوتاه در تبیین این مبنا و تاختن به کسانی که حدیث را به انواع چهارگانهٔ صحیح، موثق، حسن و ضعیف تقسیم کرده اند، شروع به شرح فقرات زیارت می کند. اگر چه وی از برخی اخبار و احادیث نیز استفاده می کند، ولی بیشتر مطالب، ذوقی و اشاری است.

این اثر در ۲۷ ربیع الثانی سال ۱۳۱۵ ق به پایان رسیده است. تنها دست نوشته ای که از شرح زیاره الحسین علیه السلام در دست داریم، نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی است (۱).

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱- ۱) . فهرست کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۷، ص ۸۰، ش ۲۴۹۰؛ التراث العربی، ج ۳، ص ۳۲۷.

تصویر


کتابخانه عمومی آیت الله العظمی
مرعشی نجفی - قم
هذا شرح الزیارة لمولانا ابی عبد الله الحسین
علیه بسم الله الرحمن الرحیم السلام
الحمد لله الذی جعل الزیارات رافعة للزائرین فی درجات
الزیارات حتی وصلوا ثم اقتصروا بالمزورین فی اعلی المقامات
والصلوة والسلام علی العلامات التی لا فرق بینها وبینه
سبحانه الا بالوحدة والکثرة من الکمالات التی لا تعطیل
لها فی کل مکان ولعنة اللاعنین علی منکری ذلک فی جمیع
الاوقات والازمان فی کل عرصات الامکان اما بعد فیقول
العبد المقصر القاصر ابن محمد جعفر محمد باقر غفر الله له ولوالدیه
ولجمیع المؤمنین والمؤمنات لما کانت الزیارة المرقومة فی الکلام
لسید الشهداء علیه الاف التحیة والثناء تضمنت معانی
لطیفة ومضامین شریفة لآیات الله سبحانه احببت ان
اشیر الی بعض معانی فقراتها لیکون ذکره للمؤمنین فی زیاراتهم
له علیه السلام لعل الله یرحمنی ببرکتهم ویغفر لی بشفاعتهم فاقول

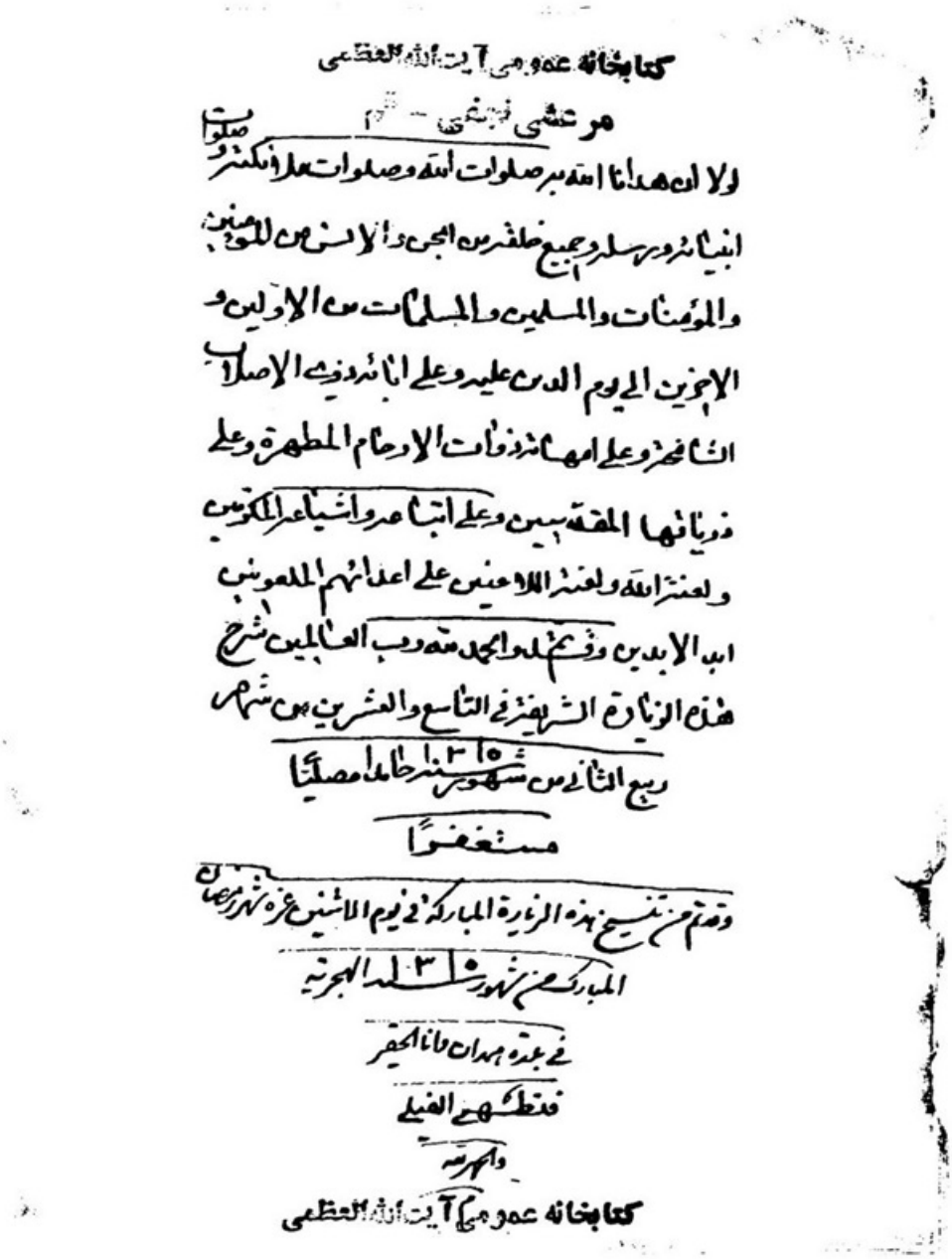
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی

محل تصویر شمارهٔ ۵۰

ص:۳۹۰

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی

محل تصویر شمارهٔ۵۱

ص:۳۹۱

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الحمدُ للّه الذی جعل الزیارات رافعه للزائرین فی درجات الزیادات حتّی وصلوا، ثمّ اتّصلوا بالمزور فی أعلی المقامات، والصلاه والسلام علی العلامات التی لا فرق بینها وبینه سبحانه إلّابالوحده والکثره من الکمالات التی لا تعطیل لها فی کلّ مکان، ولعنه اللاعنین علی منکری ذلک فی جمیع الأوقات والأزمان فی کلّ مراتب الإمکان.

أمّا بعد؛ فیقول العبد المقصّر القاصر ابن محمّد جعفر محمّد باقر-غفر اللّه له ولوالدیه ولجمیع المؤمنین والمؤمنات-: لمّا کانت الزیاره المرویّه فی الکافی لسیّد الشهداء-علیه آلاف التحیّه والثناء-تضمّنت معانی لطیفه، ومقامات شریفه لآیات اللّه سبحانه، أحببتُ أن اُشیر إلی بعض معانی فقراتها لیکون ذکری للمؤمنین فی زیارتهم له علیه السلام لعلّ اللّه یرحمنی ببرکتهم، ویغفر لی بشفاعتهم.

فأقول: قد کفی فی الاعتماد والاعتقاد بمضامینها روایه الکلینی والصدوق والشیخ الطوسی رحمهم الله فی کتبهم، وکذا الشیخ الحرّ العاملی والمجلسی علیهما الرحمه وسائر العلماء من أضرابهم وأمثالهم، وهم السابقون السابقون اُولئک المقرّبون، (۱)والسابقون الأوّلون اُولئک الذین هدی اللّه فبهداهم اقتده، (۲)إذ لا ریب فی دیانتهم وأمانتهم وصدقهم ووثاقتهم وعدالتهم وعلمهم؛ إذ هم الذین أخبر المعصومون علیهم السلام فی أحادیث متواتره لفظاً ومعنیً بقولهم: «إنّ لنا فی کلّ خلف عدولاً ینفون عن دیننا

۱- ۱) . متّخذ من قوله تعالی فی الآیه:۱۰-۱۱ فی سوره الواقعه (۵۶) . [۱]

۲- ۲) . متّخذ فی قوله تعالی فی الآیه:۹۰ من سوره الأنعام (۶) . [۲]

تحریف الغالین، وانتحال المبطلین، وتأویل الجاهلین» (۱).

وقد صرّح کثیر منهم بصحّه صدور ما فی کتبهم من الأحادیث عن المعصومین علیهم السلام بحیث یکون حجّه بینهم وبین ربّ العالمین، (۲)فلایوجد فیما ضمنوا صحّه صدوره عن الصادقین علیهم السلام ما لیس منهم علیهم السلام؛ لأنّهم مأمورون بنفی ما لیس من دینهم عن دینهم، وقد نفوا تحریف کلّ غال وانتحال کلّ مبطلٍ وتأویل کلّ جاهلٍ (۳). وإن وجد فی رجال أسنادهم غال أو مبطل أو جاهل أو مجهول أو مهمل فلیس ذلک لأجل اعتمادهم علی هؤلاء وجواز الأخذ عنهم ولزوم تصدیقهم، بل اعتمادهم علی القرائن المورثه للقطع والیقین بأنّ ما رووا هو الصادر عن الصادقین المعصومین علیهم السلام وبأنّ ما رووا کانت موجوده فی سائر الکتب الموجوده عندهم المعتبره المعتمده علیها، ولأجل [عرض] کتبهم علی المعصومین علیهم السلام وتصحیحهم علیهم السلام وأمرهم بالأخذ بما فی کتبهم کتب ابن فضّال وأضرابهم وسائر القرائن الموجبه للأخذ والاعتماد، کیف لا ـ وهم العدول والنافون الذین لولاهم لاندرس آثار الدِّین وانمحی سنن سیِّد المرسلین علیه وآله صلوات المصلّین. وکیف یحصل الاعتماد بتوثیق أضراب الکشّی رجلاً ـ من الرواه ولم یحصل الاعتماد بضمانه أمثال الکلینی والصدوق علیهما الرحمه بصحّه صدور ما فی کتبهم عن المعصومین علیهم السلام، عصمنا اللّه عن الغفله التی حدثت بین المستحدثین فی تنویع الأحادیث المدوّنه من المقرّبین إلی صحیح وحسن وموثّق وضعیف بعد

۱- ۱) . بصائر الدرجات، ص ۳۰، ح ۱؛ [۱]الکافی، ج ۱، ص ۳۲، باب صفه العلم و فضله و فضل العماء، ح ۲؛ [۲] الاختصاص (مصنفات الشیخ المفید، ج ۱۲) : ص ۴؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۷۸، ح ۳۳۲۴۷؛ [۳]بحارالأنوار، ج ۲، ص ۹۲، ح ۲۱. [۴]

۲- ۲) . قال الکلینی فی مقدّمه الکافی، ج ۱، ص ۸ [۵] فی جواب من سأل عنه أن یکتب کتاباً: «وقلت: إنّک تحبّ أن یکون عندک کافٍ یجمع فیه من جمیع فنون علم الدین ما یکتفی به المتعلّم و یرجع إلیه المسترشد، و یأخذ منه من یرید علم الدین والعمل به بالآثار الصحیحه عن الصادقین علیهم السلام. . .» . و قال الصدوق فی مقدّمه الفقیه، ج ۱، ص ۳: «لم أقصد فیه قصد المصنّفین فی إیراد جمیع ما رووه، بل قصدت إلی إیرادها أُفتی به وأحکم بصحّته، واعتقد فیه أنّه حجّه فیما بینی و بین ربّی تقدّس ذکره وتعالت قدرته. . .» .

۳- ۳) . علی سبیل المثال انظر نفی أمیر المؤمنین علیه السلام مقاله الغلاه فیه فی رجال الکشّی، ج ۱، ص ۳۲۳، ح ۱۷۰-۱۷۵. [۶]

ضمانه صحّه صدورها عن المعصومين عليهم السلام.

كيف لا ـ ولا ـ يمكن للمستحدثين قدح فى حقّ السابقين، كيف لا ـ ولا ـ يوجد قادح فى اللاحقين للسابقين، والحمد للّه ربّ العالمين، فإن غفل غافل بأنّ الضامنين والسابقين وإن كانوا عالمين عادلين نافين عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، لم يكونوا معصومين عن السهو والنسيان فذلك مورث لاضطراب اللاحقين فى قبول ضمانتهم والاقتداء بهم، فيوجب ذلك تنويع الأحاديث والاجتهاد بأنفسهم فى حال رجال سند أُولئك السابقين، فتلك الغفله حدثت عن غفله حال المعصومين عليهم السلام، فإنّهم عليهم السلام جعلوهم حكّاماً لهم كما كانوا عليهم السلام حكّاماً للّه تعالى كما ورد فى أخبار متواتره لفظاً ومعنىً، كقوله عليه السلام: «أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنّهم حجّتى عليكم، وأنا حجّه اللّه» (۱).

وكقوله عليه السلام: «لا يجوز لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا. . .» (۲)إلى آخر الحديث الشريف.

وكقوله عليه السلام: «انظروا إلى رجلٍ منكم قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً، ألا ـ فمَنْ استخفّ به فكأنّما بحكم اللّه استخفّ وعلينا ردّ، والرادّ علينا كالرادّ على اللّه وهو فى حدّ الشرك باللّه» (۳).

كما ورد فى دعاء الاعتقاد فى حقّ أمير المؤمنين عليه وآله صلوات المصلّين:

«مَنْ لاأَثِقُ بِالأعْمَالِ وَ إِنْ زَكَتْ وَ لاأَراها مُنجِيَهً لِىْ وَ إِن صَلُحَتْ إِلَّا بِوَلايَتِهِ وَالإِيتمام بِهِ، وَ الإِقْرارِ بِفَضائِلِهِ، وَ الْقَبُولِ مِنْ حَمَلَتِها و التَّسليم لِرُواتِهَا» (۴).

فالقبول من حَمَله فضائله عليه السلام والتسليم لرواتها شرط الوثوق بالأعمال الزاكيه،

۱- ۱) . الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۷۰؛ [۱]كمال الدين، ص ۴۸۴، ح ۴؛ [۲]الوسائل الشيعه، ج ۲۷، ص ۱۴۰، ح ۳۳۴۲۴؛ [۳]الغيبه للشيخ الطوسى، ص ۲۹۰، ح ۲۴۷. [۴]

۲- ۲) . رجال الكشّى، ج ۲، ص ۵۳۵، ح ۱۰۲۰؛ [۵]وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص ۱۴۹، ح ۳۳۴۵۵. [۶]

۳- ۳) . الكافى، ج ۱، ص ۶۷، [۷] باب اختلاف الحديث، ح ۱۰؛ و ج ۷، ص ۴۱۲، باب كراهيه الارتفاع إلى قضاه الجور، ح ۵؛ تهذيب الأحكام، ج ۶، ص ۲۱۸، ح ۵۱۴؛ وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۳۴، ح ۵۱. [۸]

۴- ۴) . مهج الدعوات، ص ۲۳۴؛ [۹]بحارالأنوار، ج ۲، ص ۶۲، ح ۸۱. [۱۰]

وشرط النجاه فی الأعمال الصالحه.

بالجمله، فبمقتضی الأخبار المتواتره لفظاً ومعنیً أنّ العدُول النافین عن الدین تحریف الغالین وانتحال المبطلین وتأویل الجاهلین وإن کانوا غیر معصومین من حیث أنفسهم، ولکنّهم من حیث اتّباع المعصومین علیهم السلام مسدّدون مؤیَّدون من عند اللّه تعالی بحیث أنّهم کانوا واقفین علی مراد اللّه تعالی موفّقین علیه، ولولا ذلک لم تکن حجّه اللّه علیهم بالغه، ولا یعقل-کما لا ینقل-أن لا تکون حجّته بالغه واضحه، فبمقتضی العقل والنقل علیه سبحانه البیان وتبلیغ ما أراده من خلقه إلیهم وتفهیمهم ما أراده منهم، أفی اللّه شکٌّ فاطر السماوات والأرض، أم شکّ فی تعریفه ما أراده منهم وبیانه وقد قال: «إِنَّ عَلَیْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ* فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ* ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنا بَیانَهُ» ۱ ، أم شکّ فی أمره سبحانه رسوله صلی الله علیه و آله بالتبلیغ؟ وقد قال: «بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ» ۲ ، أم شکّ فی تبلیغه صلی الله علیه و آله وقد جعله معصوماً عن التقصیر وصرّح بأنّه «ما یَنْطِقُ عَنِ اَلْهَوی* إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْیٌ یُوحی» ۳ ، أم لم یقصّر اللّه ولم یقصّر رسوله صلی الله علیه و آله وقصّر اُولوا الأمر الذین أمر الناس بإطاعتهم کما صرّح بقوله: «أَطِیعُوا اَللّهَ وَ أَطِیعُوا اَلرَّسُولَ وَ أُولِی اَلْأَمْرِ مِنْکُمْ» ۴ ، وقد أنزل فیهم: «عِبادٌ مُکْرَمُونَ* لا یَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ یَعْمَلُونَ» ۵ ، أم هم معصومون قد عصمهم اللّه عن القصور والتقصیر وبیّنوا فرائضه وأقاموا حدوده ونشروا شرائع أحکامه وسنّوا سنّته وصاروا فی ذلک منه تعالی إلی الرِّضا وسلّموا له القضاء، وتاه القوم تیهاً بعیداً وغفلوا عن اللّه وحجّته البالغه وعن رسول اللّه وعصمته وتبلیغه صلی الله علیه و آله عن المعصومین من آله علیهم السلام وتبیینهم وإقامتهم ونشرهم شرائع أحکامه وسنّهم سنّته وصیرورتهم فی ذلک منه تعالی إلی الرضا، وانهمکوا فی أنفسهم ووجدوا أنفسهم غیر معصومین غفله عن اللّه البالغ أمره، وعن المعصومین عن القصور والتقصیر، فسدّوا علی أنفسهم باب العلم والیقین وفتحوا باب الظنّ علی أنفسهم فی نفس أحکام ربّ

العالمين وقطعوا فى الظنّ بالجزم واليقين وطعنوا فى المتيقّنين بأنّهم غير معصومين، وحكموا بأنّ الظنّ مداد العالم وأساس عيش بنى آدم وإن هو إلّازخرف القول زوراً ولا يختار ولا يذهب إليه غروراً ولا يعقل ولا ينقل أن تكون حجّه اللّه ناقصه غير تامّه وإن ذهب إليه الأغلب الأكثر والقائل بالقطع واليقين أقلّ من الكبريت الأحمر.

بالجمله، ولسنا بصدد تفصيل ذلك؛ لأنّه يقتضى رسم كتاب كبير برأسه، ويكفى الإشاره لأهل البشاره إن شاء اللّه تعالى، فلنشرع فى ذكر تلك الزياره الشريفه التى رواها الكلينى والصدوق والشيخ الحرّ والمجلسى وأمثالهم رضوان اللّه عليهم، وزار بها الزائرون فى جميع القرون من حين الصدور إلى حين، ولا يوجد لها نكير من العلماء العارفين، والحمدُ للّه ربّ العالمين.

قال الكلينى رحمه اللّه تعالى فى الكافى:

عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه: الحسن بن راشد، عن الحسين بن ثُوَيرٍ، قال: كنت أنا ويونس بن ظبيان والمفضّل بن عمر وأبو سلمه السرّاج جلوساً عند أبى عبداللّه عليه السلام فكان المتكلِّم منّا يونس وكان أكبر منّا سنّاً، فقال له: جُعلت فداك، إنّى أحضر مجلس هؤلاء القوم-يعنى ولد العبّاس- فما أقول؟

فقال: «إذا حضرت فَذَكَرتَنا فقُل: اللهمَّ أَرِنَا الرَّخاءَ وَالسُّرُوْرَ، فإنّك تأتى على ما تريد» .

فَقلت: جُعلت فداك، فإنّى كثيراً مّا أذكر الحسين عليه السلام فأىّ شىء أقول؟

قال: «قُل: صَلَّى اللّهُ عَلَيْكَ يا أَبا عَبْدِاللّهِ، تعيد ذلك ثلاثاً، فإنّ السلام يصل إليه من قريب ومن بعيد» .

ثمّ قال: «إنّ أبا عبداللّه الحسين لمّا قضى بكت عليه السماوات السبع والأرضون السبع وما فيهنّ وما بينهنّ ومن يتقلّب فى الجنّه والنار من خلق ربّنا وما يُرى وما لا يُرى بكى على أبى عبداللّه الحسين عليه السلام إلّاثلاثه أشياء لم تبكِ عليه» .

قلت: جُعلت فداك وما هذه الثلاثه الأشياء؟

قال: «لم تبكِ عليه البصره، ولا دمشق، ولا آل عثمان، عليهم لعنه اللّه» .

قلت: جُعلت فداك، إنّى اُريد أن أزوره فما أقول؟ وكيف أصنع؟

قال: «إذا أتيت أبا عبداللّه عليه السلام فاغتسل على شاطئ الفرات، ثمّ البس ثيابك الطاهره، ثمّ امش حافياً فإنّك فى حرم اللّه وحرم رسوله، وعليك بالتكبير والتهليل والتسبيح والتحميد والتعظيم للّه عزّ وجلّ كثيراً، والصلاه على محمّد وأهل بيته حتّى تصير إلى باب الحير (۱)ثمّ تقول:

السَّلامُ عَلَيْكَ يَا حُجَّهَ اللّه وَ ابْنَ حُجَّتِهِ السّلامُ عَلَيْكُمْ يَا مَلائِكَهَ اللّه وَ زُوَّارِ قَبْرِ ابن نَبىّ اللّهِ، ثمّ اخط عشر خطوات، ثمّ قف وكبّر ثلاثين تكبيره، ثمّ امش إليه حتّى تأتيه من قِبل وجهه، فاستقبل وجهك بوجهه وتجعل القبله بين كتفيك، ثمّ قُل:

السّلامُ عَلَيْكَ يَا حُجَّهَ اللّه وَ ابْنَ حُجَّتِهِ، السَّلامُ عَلَيْكَ يَا قَتِيلَ اللّه وَ ابنَ قَتِيلِهِ، السّلامُ عَلَيكَ يَا ثَارَ اللّه وَ ابْنَ ثَارِهِ، السّلامُ عَلَيكَ يَا وِتْرَ اللّه الْمَوْتُورَ فِى السَّماواتِ وَ الأَرضِ، أَشهَدُ أَنَّ دَمَكَ سَكَنٌ فِى الخُلدِ وَ اقشَعَرَّتْ لَهُ أَظِلَّهُ الْعَرْشِ، وَ بَكى لَهُ جَمِيعُ الْخَلائِقِ، وَ بَكَتْ لَهُ السَّماواتُ السَّبْعُ وَ الأَرَضُونَ السَّبْعُ وَ ما فِيهِنَّ وَ مَا بَيْنَهُنَّ وَ مَنْ يَتَقَلَّبُ فِى الْجَنَّهِ وَ النَّارِ مِنْ خَلْقِ رَبِّنَا وَ ما يُرى، وَ ما لايُرى، أَشهَدُ أَنَّكَ حُجَّهُ اللّه وَ ابنُ حُجَّتِهِ، وَ أَشْهَدُ أَنَّكَ قَتِيلُ اللّه وَ ابنُ قَتِيلِهِ، وَ أَشْهَدُ أَنَّكَ ثَارُ اللّه وَ ابْنُ ثَارِهِ، وَ أَشْهَدُ أَنَّكَ وِتْرُ اللّه الْمَوْتُورُ فِى السَّماواتِ وَ الأَرْضِ، وَ أَشْهَدُ أَنَّكَ بَلَّغْتَ وَ نَصَحْتَ وَ وَفَيْتَ وَ وافَيْتَ وَ جاهَدْتَ فِى سَبِيلِ اللّه وَ مَضَيْتَ لِلَّذِى كُنْتَ عَلَيْهِ شَهِيداً وَ مُسْتَشْهَداً وَ شاهِداً وَ مَشْهُوداً أَنَا عَبْدُ اللّه وَ مَوْلاكَ وَ فِى طَاعَتِكَ وَ الْوافِدُ إِلَيْكَ، أَلْتَمِسُ كَمالَ الْمَنْزِلَهِ عِنْدَ اللّه وَ ثَباتَ الْقَدَمِ فِى الْهِجْرَهِ إِلَيْكَ وَ السَّبِيلَ الَّذِى لا يَخْتَلِجُ دُونَكَ مِنَ الدُّخُولِ فِى كِفالَتِكَ الَّتِى أُمِرْتَ بِها، مَنْ أَرادَ اللّه بَدَأَ بِكُمْ، بِكُمْ يُبَيِّنُ اللّه الْكَذِبَ، وَ بِكُمْ يُبَاعِدُ اللّه الزَّمَانَ الْكَلِبَ، وَ بِكُمْ فَتَحَ اللّه، وَ بِكُمْ يَخْتِمُ، وَ بِكُمْ يَمْحُو مَا يَشاءُ، وَ بِكُمْ يُثْبِتُ، وَ بِكُمْ يَفُكُّ الذُّلَّ مِنْ رِقابِنا، وَ بِكُمْ يُدْرِكُ اللّه (۲)تِرَهَ كُلِّ مُؤْمِنٍ يُطْلَبُ بِها، وَ بِكُمْ تُنْبِتُ الأَرْضُ أَشْجَارَهَا، وَ بِكُمْ تُخْرِجُ الأَشْجَارُ اِثْمَارَهَا، وَ بِكُمْ تُنْزِلُ السَّمَاءُ قَطْرَها وَ رِزْقَها، وَ بِكُمْ يَكْشِفُ اللّه الْكَرْبَ، وَ بِكُمْ يُنَزِّلُ اللّه الْغَيْثَ، وَ بِكُمْ تَسِيخُ الأَرْضُ الَّتِى تَحْمِلُ أَبْدانَكُمْ وَ تَسْتَقِرُّ جِبالُهَا عَلى مَراسِيهَا، إِرادَهُ الرَّبِّ فِى مَقادِيرِ أُمُوْرِهِ تَهْبِطُ إِلَيْكُمْ وَ تَصْدُرُ مِنْ بُيُوتِكُمْ، وَ الصّادِرُ عَمّا فُصِّلَ مِنْ أَحْكامِ الْعِبادِ، لُعِنَتْ أُمَّهٌ قَتَلَتْكُمْ وَ أُمَّهٌ خَالَفَتْكُمْ وَ أُمَّهٌ جَحَدَتْ وِلَايَتَكُمْ، وَ أُمَّهٌ ظَاهَرَتْ

۱- ۱) . الحير بالفتح الحائر.

۲- ۲) . التِرَه: الثأر، الصحاح، ج ۲، ص ۸۴۳ (وتر) .

عَلَيكمْ وَ اُمَّهٌ شَهِدَتْ وَ لَمْ تُشْهَدْ (۱)، اَلْحَمْدُ للّه الَّذِى جَعَلَ النّارَ مَثْواهُمْ وَ بِئْسَ وِرْدُ الْوارِدِينَ وَ بِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ وَ الْحَمْدُ للّه رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللّه عَلَيكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللّه.

أَنَا إِلَى اللّه مِمَّنْ خَالَفَكَ بَرِىءٌ، ثَلاثاً.

ثمّ تقوم وتأتى ابنه عَلِيّاً وهو عند رجليه، فتقول:

السّلامُ عَلَيكَ يَا بْنَ رَسُولِ اللّه، اَلسَّلامُ عَلَيْكَ يَابْنَ عَلِيٍّ أَمِيرِ الْمُؤمِنِينَ، السّلامُ عَلَيْكَ يَا بْنَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ، السّلامُ عَلَيْكَ يَا بْنَ خَدِيجَهَ وَ فَاطِمَهَ، صَلَّى اللّه عَلَيكَ، لَعَنَ اللّه مَنْ قَتَلَكَ، تَقُولُهَا، ثَلاثاً.

أَنَا إِلَى اللّه مِنْهُ بَرِىءٌ، ثَلَاثاً.

ثمّ تقوم فتؤمى بيدك الشهداء وتقول:

السّلامُ عَلَيْكُمْ،

فُزْتُمْ وَ اللّه فُزْتُمْ وَ اللّه، فَلَيْتَ إِنِّى مَعَكُمْ فَأَفُوزَ فَوْزاً عَظِيماً» .

ثمّ تدور فتجعل قبر أبى عبداللّه عليه السلام بين يديك، فصلِّ ستّ ركعات وقد تمّت زيارتك، فإن شئت فانصرف (۲).

أقول-وباللّه التوفيق فى المأمول بوساطه آل الرسول صلى الله عليه و آله-: قد استغنينا بما بيّنّا وأوضحنا عن النظر فى أحوال رجال سند هذه الزياره الشريفه وجرحهم وتعديلهم بعد ضمانه العلماء-الراسخين النافذين والعدول النافين عن الدِّين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين-صحّهَ صدورها عن المعصومين عليهم السلام بالقطع واليقين؛ إذ لم يوجد بين الرواه أحد أوثق وأعدل وأبصر وأعلم من الكلينى وأمثاله رضى اللّه عنهم، وإن كان بينهم-أى بين الرواه-ثقه وعدل بصير ولا يطمئنّ النفس ولا تعتنى ولا تعتمد على قوله كالاطمئنان الحاصل من قول مثل الكلينى رضى الله عنه، فالاعتماد

۱- ۱) . فى الكافى [۱]المطبوع: «ولم تُستشهد» .

۲- ۲) . الكافى، ج ۴، ص ۵۷۴، باب زياره قبر أبى عبداللّه عليه السلام، ح ۲؛ [۲] الفقيه، ج ۲، ص ۳۸۵، ح ۱۶۱۴؛ وسائل الشيعه، ج ۱۴، ص ۴۹۰، ح ۱۹۶۷۲؛ [۳]بحارالأنوار، ج ۹۸، ص ۱۴۸، ح ۱. [۴]وانظر كامل الزيارات، ص ۳۶۶، ح ۶۱۸؛ [۵] التهذيب، ج ۶، ص ۵۶، ح ۱۳۱.

والاعتناء والاطمئنان الحاصل من قول الكلينى وأمثاله-رضى اللّه عنهم ورضوا عنه- فوق الاعتماد والاطمئنان من كلّ أحد دونهم وإن كان ثقه وعدلاً، ومَن أنكر ذلك فأقول له وأطلب منه أن يعرِّفنى مَن كان أوثق وأعدل وأبصر وأعلم من الكلينى وأمثاله من بين الرواه، ولعمرى لا يقدر على الإتيان بمثلهم رضوان اللّه عليهم، فضلاً عن الإتيان بالأوثق والأعدل والأبصر والأعلم منهم. فمَن يكُ ذا فهمٍ يشاهد ما قلنا وإن لم يكن فهم فلا يعارض ما قلنا

وكفانا فيما قلنا عدم قدره المعارض على الإتيان بمثلهم رضوان اللّه عليهم، فإن لم يغنه قولهم وضمانتهم صحّه صدورها عن المعصومين عليهم السلام فلم تغن الآيات والنذر عن قومٍ لا يؤمنون.

بالجمله، مَثَل اُولئك السابقين مَثَل الماء، ومثل من دونهم مثل التراب إن كانوا ثقاتٍ، وأين الماء من التراب؟ فمن وجد الماء استغنى به عن البدل عنه الذى هو التراب، ومَن تيمّم بالتراب مع وجود الماء فقد ظهر حاله، ومن دعا إلى التراب بعد وجود الماء فهو أظهر حالاً من الأوّل.

بالجمله، فلنشرع فى ذكر فقرات الزياره الشريفه من أوّلها إلى آخرها بعون اللّه تعالى:

(فقال له: جُعلت فداك، إنّى أحضُرُ مجلسَ هؤلاء القوم-يعنى وُلدَ العبّاس-فما أقول؟

فقال عليه السلام: «إذا حضرتَ فذكرتَنا فقل: اللهمَّ أرِنَا الرَّخاءَ والسرورَ، فإنّك تأتى على ما تُريد») .

أقول-وباللّه التوفيق فى المأمول بوساطه آل الرسول صلى الله عليه و آله-: إنّ منتهى آمال أهل الحقّ ظهور الحقّ فى العالم وسلطانه على الباطل وأهله، وفى ذلك الرخاءُ والسرور لأهل الحقّ، فإذا حضر مجلس أهل الباطل ينبغى له أن يتذكّر الحقّ وأهله، ويسأل اللّه تعالى أن يحقّ الحقّ بإظهاره تعالى وتسليط أهله على أهل الباطل وإهلاكهم ومحو آثارهم بأيدى أهل الحقّ، فإذا سأل المؤمن من اللّه سبحانه ودعاه بأن يريه الرخاء والسرور، يأتى على ما يريد ولا يريد المؤمن إلّاهلاك أهل الباطل ورخاءه وسروره فيه، فينبغى

له التذكّر لأهل الحقّ وأن يدعو اللّه تعالى أن يسلّطهم على أهل الباطل، وأن لا يدع على ظهر الأرض منهم أحداً.

والدعوات الوارده عن المعصومين عليهم السلام أكثر من أن تُحصى أو تُذكر فى موضع لا يليق به إلّاالاختصار والإشاره وهى كافيه لأُولى الألباب والدرايه وإن لم تغن لأهل الروايه من غير درايه، والمؤمن قليل والمؤمن قليل والمؤمن قليل، والمؤمن أقلّ من الكبريت الأحمر، وهل يرى أحدكم الكبريت الأحمر وإن ادّعى الكبريت الأحمر الأكثر؟ وكلٌّ يدّعى وصلاً بليلى

والدموع هى الدلالات الظاهره الواضحه لكلّ ذى عين وإن أنكر ذو عين «وَ جَحَدُوا بِها وَ اِسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا» ۱ ، «وَ ما تُغْنِى اَلْآياتُ وَ اَلنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ» ۲ .

قال السائل: (قلت: جُعلت فداك، فإنّى كثيراً ما أذكُرُ الحسين عليه السلام، فأىّ شىءٍ أقول؟

قال عليه السلام: «قُل: صلّى اللّه عليك يا أبا عبداللّه، تُعيد ذلك ثلاثاً، فإنّ السلام يَصِلُ إليه من قريبٍ ومن بعيد») .

أقول: إنّ بين الصلاه والسلام فرقاً من وجه، اتّحاداً من وجه، ويُعرف من قوله عليه السلام: «قُل صلّى اللّه عليك يا أبا عبداللّه، فإنّ السلام يصِل إليه من قريبٍ ومن بعيد» أى مكان قريب إلى القبر المقدّس أو مكانٍ بعيدٍ منه، فإنّه صلّى اللّه عليه وآله كان فى العرش المستولى إلى جميع الأمكنه ينظر إلى زوّاره، ويسمع سلامهم ويردّ جواب سلامهم، كما ورد فى زيارته: «أَشْهَدُ أَنَّكَ تَشْهَدُ مَقامى وَتَسْمَعُ كَلامِىْ وَتَرُدُّ سَلامى» (۱)فيصل السلام إليه من كلّ مكان قريب أو بعيد، ويسمع ويردّ الجواب وحيّى بأحسن التحيّه

۱- ۳) . عدّه الداعى، ص ۵۶، القسم الخامس ما يتركب من الدعاء والمكان؛ مستدرك الوسائل، ج ۱۰، ص ۳۴۵، ح ۱۲۱۴۹.

[۱]

كما قال اللّه: «وَ إِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها» ۱ . وقد ورد فی التفسیر التحیّه بالسلام (۱)بلا خلاف بیننا والحمدُ للّه.

وأمّا وجه الفرق فیُعرف من قوله تعالی: «إِنَّ اَللّهَ وَ مَلائِکَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَی اَلنَّبِیِّ یا أَیُّهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِیماً» ۳، فالصلاه من اللّه تعالی وملائکته علیه صلی الله علیه و آله.

والصلاه والتسلیم من المؤمنین، فصلواتهم علیه متابعه للّه وملائکته، وسلامهم وتسلیمهم شرط إیمانهم، فمن لم یسلّم علیه وله لم یکن مؤمناً؛ لقوله تعالی: «فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتّی یُحَکِّمُوکَ فِیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلِیماً» ۴ .

فأوّل مشاجره وقعت فی الإسلام واقعه خلافه أمیر المؤمنین علیه السلام وخلافه غیره، (۲)لیس لوقعتها خلاف ولا کاذبه فلا وربّک لا یؤمنون حتّی یحکّموه صلی الله علیه و آله فیما شجر بینهم ثمّ لا یجدوا فی أنفسهم حرجاً ممّا قضاه فلیس بمؤمن فضلاً عن إظهار ما وجد فی نفسه من الحرج فضلاً عن عدم التسلیم، فضلاً عن طلب التسلیم لعدم تسلیمهم وقضائه صلی الله علیه و آله و سلم متواتر فی الإسلام، بل تجاوز حدّ التواتر وصار ضروره بین أهل الإسلام فی الموارد المتعدّده المتواتره بقوله صلی الله علیه و آله و سلم: «مَن کنتُ مولاه فعلیٌّ مولاه، اللهمَّ والِ مَنْ والاه وعادِ من عاداه» ، (۳)وهو صلی الله علیه و آله حاکم من عند اللّه سبحانه مُطاع الخلق أجمعین؛ لقوله

۱- ۲) . انظر مجمع البیان، ج ۲، ص ۸۵، ذیل الآیه ۸۶ من سوره النساء. [۱]

۲- ۵) . قال الشهرستانی فی الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۶؛ « [۲]الخلاف الخامس فی الإمامه، وأعظم خلافٍ بین الأُمّهخلاف الإمامه، إذ ما سلّ سیف فی الإسلام علی قاعدهٍ دینیّهٍ مثل ما سلّ علی الإمامه فی کلّ زمانٍ. . .» .

۳- ۶) . أخرجها أکابر علماء المذاهب قدیماً و حدیثاً فی کتبهم من الصحاح والسنن والمسانید والتفاسیر والسیروالتواریخ واللغه وغیرها، لا یمکننا حصرها هنا، وقد استوفی طرقه ابن عقده فی کتاب الولایه فأنهاها إلی مائه وخمسه طُرُق عن أکثر فی سبعین صحابیّاً، وجمع الطبری فی کتابٍ له فی مجلّدین ضخمین قال ابن کثیر فی البدایه والنهایه، ح ۱۰، ص ۵۶ (سنه ۳۱۱) : «وقد رأیت له کتاباً جمع فیه أحادیث غدیر خم فی مجلّدین ضخمین، وکتاباً جمع فیه طریق حدیث الطیر» . ونقل فی ینابیع الموده، ج ۱، ص ۱۳، رقم ۳۶، [۳] وکذا فی إحقاق الحق، ج ۲، ص ۴۸۶-۴۸۷، [۴] والغدیر، ج ۱، ص ۱۵۸، [۵] عن أبی المعالی الجوینی أنّه کان یقول متعجّباً: «إنّی شاهدت ببغداد مجلّداً فی ید صحّافٍ مکتوب علیه: المجلّده الثامنه والعشرون من طُرق: «من کنت مولاه فعلیّ مولاه» ویتلوه المجلّد التاسع والعشرون» . وأثبت الشیخ ابن الجزری الشافعی فی رسالته الموسومه ب: أسنی المطالب فی مناقب علیّ بن أبی علیه السلام، ص ۴۸ تواتر حدیث الغدیر [۶]من طُرُق کثیره ونسب مُنکره إلی الجهل والعصبیّه، ورواه المحدّث البحرانی فی کتابه: غایه المرام، ج ۲، ص ۲۶۷-۳۴۴ [۷] بتسعه وثمانین طریقاً طُرُق العامّه، وثلاثه وأربعین طریقاً من طُرُق الخاصّه، ثم قال: قد تجاوز الحدیث حدّ التواتر، فلایوجد خبرٌ نُقِل من طُرُقٍ بقدر هذه الطُرُق.

تعالى: «مَنْ يُطِعِ اَلرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اَللّهَ» ۱ ، فمَنْ لم يطع الرسول لم يطع اللّه وقد أمر بإطاعته وإطاعه رسوله بقوله: «أَطِيعُوا اَللّهَ وَ أَطِيعُوا اَلرَّسُولَ وَ أُولِي اَلْأَمْرِ مِنْكُمْ» ، (۱)فمَنْ لم يطع اُولى الأمر لم يطع اللّه ورسوله، ومَن لم يطع الرسول فى قضائه لم يطع اللّه، ومَن خالف الرسول فقد خالف اللّه وكذّبه؛ لأنّه تعالى قال: «وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَهٍ إِذا قَضَى اَللّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ اَلْخِيَرَهُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَعْصِ اَللّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً» ۳ ، فلم يأذن اللّه تعالى لهم الخيره والاختيار من أمرهم.

وقال اللّه: «وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَ يَخْتارُ ما كانَ لَهُمُ اَلْخِيَرَهُ سُبْحانَ اَللّهِ وَ تَعالى عَمّا يُشْرِكُونَ» ۴ ، فجعل سبحانه العاصين ضلالاً مبيناً ظاهراً واضحاً، وجعل المختارين من أمرهم على خلافه مشركين، فالعاصون الضالّون المشركون ليسوا بمؤمنين وليسوا باُولى الأمر من اللّه ورسوله، بل هم الكاذبون المكذِّبون للّه ورسوله، ونهى عن اتّباعهم بقوله: «فَلا تُطِعِ اَلْمُكَذِّبِينَ» ۵ ، «وَ لا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً» ۶ ، «وَ لا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنا» ۷ .

وقد عرف كلّ عاقل بأنّ اللّه سبحانه هو المطاع؛ لأنّه هو الخالق المالك، ورسوله هو

۱- ۲) . النساء (۴) :۵۹. [۱]

الظاهر بالمطاعيّه، ولولاه لما يطاع اللّه سبحانه، كما قال: «مَنْ يُطِعِ اَلرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اَللّهَ» ؛ لأنّه صلى الله عليه و آله هو المعصوم عن مخالفته فأمره أمره وحكمه حكمه وقوله قوله وفعله فعله؛ لأنّه من عباده المكرمين لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون.

وقد أخبر اللّه تعالى بوجودهم؛ لإتيانه بلفظ الجمع فى قوله: «وَ أُولِى اَلْأَمْرِ» وفى قوله: «عِبادٌ مُكْرَمُونَ» ، (۱)فلو كانت الإطاعه مختصّه برسول اللّه صلى الله عليه و آله لما أتبع قوله بقوله: «وَ أُولِى اَلْأَمْرِ مِنْكُمْ» بلفظ الجمع، وذلك فى غايه الوضوح عند كلّ عاقل. وقد تنكر العين ضوء الشمس من رمد، لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور، فى قلوبهم مرض فزادهم اللّه مرضاً.

بالجمله، فلنرجع إلى ما كنّا فيه وكلّ جان يده إلى فيه، فالصلاه من اللّه: الرحمه، ومن الملائكه: التزكيه، ومن المؤمنين: الدعاء والتسليم، كما دلّت الآيه المفسّره بالأحاديث المتواتره، (۲)فالرحمه من اللّه سبحانه كالنار المصطلاه، والمصطلى بها كالمصباح، والمصباح هو الممسوس بالنار، وتلك النار هى الرحمه من اللّه تعالى وليست بنار غضبه نعوذ باللّه منها، كما أخبر اللّه بقوله: «اَللّهُ نُورُ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاهٍ فِيها مِصْباحٌ اَلْمِصْباحُ فِى زُجاجَهٍ اَلزُّجاجَهُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَهٍ مُبارَكَهٍ زَيْتُونَهٍ لا شَرْقِيَّهٍ وَ لا غَرْبِيَّهٍ يَكادُ زَيْتُها يُضِىءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ» ۳ ، فتلك النار هى نار المحبّه من اللّه المحبّ، والمحبوب هو حبيب اللّه الذى هو الممسوس والسراج المنير الذى أنار به السماوات والأرض، كما أخبر اللّه به فى مواضع من كتابه (۳).

فالممسوس الأوّل هو أوّل ما خلق اللّه، وهو رسول اللّه تعالى إلى ما سواه «تَبارَكَ اَلَّذِى نَزَّلَ اَلْفُرْقانَ عَلى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمِينَ نَذِيراً» ۵ .

والعالمون جميع ما سوى اللّه تعالى وهو ربّ العالمين ورسوله صلى الله عليه و آله نذير العالمين، استخلصه فى القدم على سائر الاُمم، أقامه مقامه فى الأداء إذ كان لا تدركه الأبصار، ولا

۱- ۱) . الأنبياء (۲۱) :۲۶. [۱]

۲- ۲) . انظر مجمع البيان، ج ۴، ص ۳۶۹-۳۷۰، ذيل تفسير الآيه ۵۷ من سوره الأحزاب.

۳- ۴) . كما فى سوره الأحزاب (۳۳) :۴۶. [۲]

تحویه خواطر الأفکار، ولا تمثّله غوامض الظنون فی الأسرار، لا إله إلّاهو الواحد القهّار الجبّار.

فکلّ فیض أفاضه اللّه سبحانه علی خلقه أجمعین فهو یصل إلیه صلی الله علیه و آله أوّلاً، وهو المبلِّغ من عنده إلی ما شاء اللّه تعالی ثانیاً وثالثاً إلی ما شاء اللّه.

إراده الربّ فی مقادیر اُموره تهبط إلیکم وتصدر من بیوتکم، وهو صلی الله علیه و آله من استنار وهو السراج المنیر، کما صرّح به فی کتابه المنیر، (۱)وهو رحمه من اللّه سبحانه للعالمین، کما صرّح به أیضاً، (۲)وتلک الرحمه هی الصادره من اللّه وإلیه تعود، ومحلّها الذی حلّت فیه هو طینته صلی الله علیه و آله فی مقام القطبیّه ونفسها-أی الرحمه-هی حقیقته الصادره کالنار المضیئه فی الدخان.

قال سبحانه: «ثُمَّ اِسْتَوی إِلَی اَلسَّماءِ وَ هِیَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ اِئْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً قالَتا أَتَیْنا طائِعِینَ» ۳ ، والحکم للّه الواحد القهّار، والحکم والحاکم الذی نطق بلسانه هو السراج الوهّاج المستضیء بالنار والرحمه الموصوله. «لا یَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ یَعْمَلُونَ» (۳).

وهو صلی الله علیه و آله أوّل صادر منه سبحانه، قال أمیر المؤمنین-علیه وآله صلوات المصلّین-: «أنا من محمّد کالضوء من الضوء» (۴).

أشهدُ أنّ أرواحکم ونورکم وطینتکم واحده طابت وطهرت بعضها من بعض، فالصلاه مخصوصه به أوّلاً، وبه تصل إلی أهل بیته کالضوء من الضوء.

والصّلاه التبری (۵)هی فی الحقیقه لیست بصلاه؛ لأنّ السراج هو المضیء وما لا

۱- ۱) . الأحزاب (۳۳) :۴۶.

۲- ۲) . الأنبیاء (۲۱) :۱۰۷.

۳- ۴) . الأنبیاء (۲۱) :۲۷. [۱]

۴- ۵) . الأمالی للصدوق، ص ۴۱۵، ح ۱۰، المجلس السابع [۲]والسبعون؛ علل الشرائع، ح ۱، ص ۱۷۳، الباب ۱۳۹؛ معانی الأخبار، ص ۳۵۱، باب معنی حمل النبی صلی الله علیه و آله لعلی علیه السلام وعجز علی عن حمله، ح ۱؛ بحارالأنوار، ج ۳۸، ص ۳۸، ح ۲، [۳] وفی نهج البلاغه فی کتابه إلی عثمان بن حنیف: «وأنا من رسول اللّه کالصنو من الصنو» .

۵- ۶) . الصلاه التبری أی المنقطعه عن آله علیهم السلام.

إضاءه له فليس بسراج، كما عرفه كلّ عاقل فی القدسی: «لولاک لما خلقت الأفلاک، ولولا علیّ لما خلقتک» .

بالجمله، والعاقل یکفیه الإشاره، والغافل لا یغنیه ألف عباره، فما تغن الآیات والنـذر عن قوم لا یؤمنون، فالصـلاه من اللّه الرحمه، ومن الملائکه التزکیه، ومن المؤمنین الـدعاء، فتزکیه الملائکه هی نزولهم بالوحی وبیانهم له بما أراد اللّه منهم، کما کان تزکیه الرسـول صـلی الله علیه و آله للمؤمنین تبلیغه الرسـاله إلیهم، فیزکّیهم ویعلّمهم الکتـاب والحکمه وإن کـانوا من قبـل لفی ضـلالٍ مبین.

فتلک التزکیه من الملائکه فی مقام توسّطهم وإن کان صـلی الله علیه و آله رسولاً ونـذیراً للملائکه أیضاً یتلو علیهمن آیات اللّه فیزکّیهم؛ لأنّه صلی الله علیه و آله نزل علیه الفرقان لیکون للعالمین نذیراً، وعالم الملائکه واحد من العوالم، فیکون صلی الله علیه و آله نـذیرهم ومزکّیهم ومعلّمهم کما صـرّح اللّه سـبحانه فی قوله: «تَبارَکَ اَلَّذِی نَزَّلَ اَلْفُرْقانَ عَلی عَبْدِهِ لِیَکُونَ لِلْعالَمِینَ نَذِیراً» ، (۱)والإشاره کافیه لأهل البشاره وإن لم تغن الطاغی الباغی، واللّه یهـدی من یشاء ولا یهـدی من یضلّ کما أخبر بقوله: یضلّ من یشاء ویهدی من یشاء إلی صراط مستقیم.

وأمّا دعاء المؤمنین وتسلیمهم له صلی الله علیه و آله فهو أوثق عُری حیاتهم ونجاتهم وروح جمیع أقوالهم وأفعالهم وأعمالهم بل عقائدهم، ولولاه لصارت جمیع ذلک کسرابٍ بقیعه یحسبه الظمآن ماءً حتّی إذا جاءه لم یجده شیئاً.

أو «کَرَمادٍ اِشْتَدَّتْ بِهِ اَلرِّیحُ فِی یَوْمٍ عاصِفٍ لا یَقْدِرُونَ مِمّا کَسَبُوا» ۲ .

ففی دعاء الاعتقاد: «مَنْ لا أثِقُ بِالأَعمالِ وَ إنْ زَکَتْ، وَ لا أَراها مُنْجِیَهَ لِی و إن صَلُحَتْ إلّابِوِلایَتِهِ وَ الإیتِمامِ بِهِ، وَ الإقْرارِ بِفَضائِلِهِ، وَالقَبُولِ مِن حَمَلَتِها، وَالْتَسلِیمِ لرواتها» (۲).

۱- ۱) . الفرقان (۲۵) :۱. [۱]

۲- ۳) . مهج الدعوات، ص ۲۳۴؛ [۲]بحارالأنوار، ج ۹۱، ص ۱۸۳، ح ۱۱. [۳]

فهو المكفِّر لذنوبهم، والساتر لعيوبهم، الدافع لأمراض قلوبهم، فهو أوّل الواجبات وأوجبها إذ بدونه صارت الواجبات هباءً منثوراً، وبه أصلحت ما فَسَدت، وأجبرت ما كسرت، وتممت ما نقصت، وكفّرت ما تركت، فيبدِّل اللّه سيّئاتهم حسنات بالصلاه على محمّد وآله صلّى اللّه عليه وآله، فهى عائده إليهم، راجعه عليهم إذ هو بنفسه عند اللّه غنىّ بصلاه اللّه عليه وآله، غير محتاج إلى ما سواه، إلّاأنّه صلى الله عليه و آله يُباهى بهم يوم القيامه ولو بالسقط ويسرّه ذلك، وسروره صادر منه راجع إليه صلى الله عليه و آله.

بالجمله، فالصلاه من اللّه عليه أفضل من سلامه بلحاظ أنّ السلامه من الآفات لا تزيد فضيله لذات الشخص وصعود إلى قرب الجوار، بخلاف الصلاه فإنّها وضعت موضع المصدر الذى هو التصليه من باب التفعيل، فاستعمل فى الآيات القرآنيّه والأخبار فى الرحمه، إلّافى قوله سبحانه: «وَ تَصْلِيَهُ جَحِيمٍ» ۱ فاستعمل فى الغضب.

وأمّا الثلاثى المجرّد وباب الإفعال يستعملان فى الغضب والتعذيب، وباب الافتعال يستعمل فى التسخّن بالنار ورفع البروده كقوله: «لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» ۲ فهى من باب التفعيل من اللّه تعالى الرحمه، ومن العبد طلب الرحمه منه سبحانه لنفسه أو لغيره من المؤمنين، ويستعمل لعُلوّ رحمه اللّه على الخلق أجمعين، وهى مخصوصه للمؤمنين من الأنبياء والأولياء والملائكه والصالحين من المؤمنين الذين آمنوا باللّه ورسله واليوم الآخر، أُولئك عليهم صلواتٌ من ربّهم ورحمه.

فمن غرائب الاستعمال والسرّ الذى لأهل الأسرار فى الأحوال صلوات اللّه سبحانه كما ورد فى المعراج قول جبرئيل قال: «إنّ ربّك يصلّى» (۱)وأمر النبىّ صلى الله عليه و آله بالوضوء والصلاه، فتوضّأ من بحر الصاد التى هى أعلى الدرجات، وهى درجه التسعين من أُفق العبوديّه إلى أعلى درجات سماء الذى هو كنهها وهو الربوبيّه، كما ورد فى الأخبار: «العبوديّه جوهره كنهها الربوبيّه» (۲). فصلّى اللّه على العبد، وصلّى العبد، له لا عليه لأنّه

۱- ۳) . الكافى، ج ۱، ص ۴۴۳، باب مولد النبىّ صلى الله عليه و آله، ح ۱۳؛ [۱] بحارالأنوار، ج ۱۸، ص ۳۰۶، ح ۱۳.

۲- ۴) . الصافى، ج ۴، ص ۳۶۵، تفسير سوره فصّلت؛ شرح أسماء الحسنى، ج ۱، ص ۵.

أعلی، ولکنّهما صلّی من باب واحد؛ لأنّه سبحانه تجلّی له به وبه امتنع منه فکأنّها صلاه واحده وإن کان ما من اللّه أعلی وما من العبد أسفل فهما اثنتان. رَقّ الزجاج ورقّت الخمر

فهی هو عیاناً وظهوراً ووجداناً، وهی غیره وجوداً وکلّاً جمعاً، کما ورد فی حدیث مفضّل «إِنَّ اَلَّذِینَ یَکْفُرُونَ بِاللّهِ وَ رُسُلِهِ وَ یُرِیدُونَ أَنْ یُفَرِّقُوا بَیْنَ اَللّهِ وَ رُسُلِهِ وَ یَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَکْفُرُ بِبَعْضٍ وَ یُرِیدُونَ أَنْ یَتَّخِذُوا بَیْنَ ذلِکَ سَبِیلاً* أُولئِکَ هُمُ اَلْکافِرُونَ حَقًّا وَ أَعْتَدْنا لِلْکافِرِینَ عَذاباً مُهِیناً * وَ اَلَّذِینَ آمَنُوا بِاللّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لَمْ یُفَرِّقُوا بَیْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولئِکَ سَوْفَ یُؤْتِیهِمْ أُجُورَهُمْ وَ کانَ اَللّهُ غَفُوراً رَحِیماً» ۲ .

وقال: «أَ فَمَنْ یَعْلَمُ أَنَّما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ اَلْحَقُّ کَمَنْ هُوَ أَعْمی إِنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا اَلْأَلْبابِ* اَلَّذِینَ یُوفُونَ بِعَهْدِ اَللّهِ وَ لا یَنْقُضُونَ اَلْمِیثاقَ* وَ اَلَّذِینَ یَصِلُونَ ما أَمَرَ اَللّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ وَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ یَخافُونَ سُوءَ اَلْحِسابِ» إلی أن قال: «وَ اَلَّذِینَ یَنْقُضُونَ عَهْدَ اَللّهِ مِنْ بَعْدِ مِیثاقِهِ وَ یَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اَللّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ وَ یُفْسِدُونَ فِی اَلْأَرْضِ أُولئِکَ لَهُمُ اَللَّعْنَهُ وَ لَهُمْ سُوءُ اَلدّارِ» ۳ .

وقال: «أَطِیعُوا اَللّهَ وَ أَطِیعُوا اَلرَّسُولَ وَ أُولِی اَلْأَمْرِ مِنْکُمْ» (۱).

وقال: «مَنْ یُطِعِ اَلرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اَللّهَ» (۲).

وقد ورد فی زیاراتهم علیهم السلام: «مَنْ أطاعکم فقد أطاع اللّه» (۳).

۱- ۴) . النساء (۴) :۵۹. [۱]

۲- ۵) . النساء (۴) :۸۰. [۲]

۳- ۶) . کما ورد فی الزیاره الجامعه الکبیره، انظر الفقیه، ج ۲، ص ۳۷۰، ح ۱۶۲۵؛ والتهذیب، ج ۶، ص ۹۵، ح ۱۷۷؛ المزار لابن المشهدی، ص ۲۲۴، القسم الخامس، الباب ۱.

والسلام بلحاظ هو اسم اللّه تعالى دون الصلاه، فهو أفضل منها لسلامته تعالى عن صفات الخلق، فهو السبّوح القدّوس عن صفاتهم.

وأتى بالسلام دون التسالم لأجل المبالغه فى تنزّهه سبحانه بحيث ليس كمثله شىء، كزيد عدل، فهو من اللّه إلى الخلق السلامه من مخالفه اللّه التى هى أصل العيوب فى الشهادات والغيوب، فهو اسم يوضع موضع المصدر الذى هو التسليم فى الأغلب فيُقال: سلم سلاماً، ولا يُقال: تسليماً فى الأغلب، كالصلاه التى توضع موضع التصليه، فيُقال: صلّى صلاه، ولا يُقال: صلّى تصليه.

بالجمله، فالسلام من اللّه تعالى على العبد هو السلامه من الآلام والآفات التى منشأ المخالفه للّه تعالى، فإذا جعل اللّه تعالى عبده معصوماً من مخالفته سلّمه من الآفات كلّها، وجعله متخلّقاً بأخلاقه متأدّباً بآدابه، كما أخبر عن حال المعصومين بقوله: «عِبادٌ مُكْرَمُونَ* لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» ، (۱)فجعل ما صدرَ منهم صادراً منه تعالى كما قال: «مَنْ يُطِعِ اَلرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اَللّهَ» ، وقال: «وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اَللّهَ رَمى» ، وقال: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لكِنَّ اَللّهَ قَتَلَهُمْ» ۲ .

فتسليمه تعالى لعبده توفيقه له عن المخالفه وحفظ له من الآفات كلّها ورحمته عليه، وإنّما أتى ب «على» فى الصلاه والسلام والرحمه لعلوّ ما من اللّه على الخلق أجمعين، ومن الملائكه تزكيتهم وتأييدهم بالقول والفعل، ومن العباد المؤمنين الاستدعاء والدعاء من اللّه تعالى؛ لأنّه لايقدر على ذلك كلّه إلّااللّه تعالى، فذلك أداء لحقّ من استحقّ، وشكر لإحسانه إليهم.

ولاريب أنّ إحسانه أحسن من جميع نِعَم اللّه على العبد؛ لأنّ منه الهدايه إلى النجاه الأبديّه، وجميع النِّعم بدونها زائله: «ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اَللّهِ باقٍ» ۳ ، فقد منَّ اللّه تعالى على المؤمنين ببعثه الأنبياء والمرسلين وأوصيائهم المكرمين، ولا يملكون إلّادعاء لهم عليهم السلام ومسأله من اللّه تعالى أن يصلّى عليهم صلاه وأن يسلّم عليهم سلاماً.

بالجمله، ووصول الصلاه والسلام إليهم من قريب أو بعيد لكونهم صلوات اللّه عليهم شهداء اللّه على خلقه، كما صرّح به اللّه تعالى فى كتابه بقوله: «وَ جاهِدُوا فِى اَللّهِ حَقَّ

۱- ۱) . الأنبياء (۲۱) :۲۶. [۱]

جِهادِهِ هُوَ اِجْتَباکُمْ وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی اَلدِّینِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّهَ أَبِیکُمْ إِبْراهِیمَ هُوَ سَمّاکُمُ اَلْمُسْلِمِینَ مِنْ قَبْلُ وَ فِی هذا لِیَکُونَ اَلرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی اَلنّاسِ فَأَقِیمُوا اَلصَّلاهَ وَ آتُوا اَلزَّکاهَ وَ اِعْتَصِمُوا بِاللّهِ هُوَ مَوْلاکُمْ فَنِعْمَ اَلْمَوْلی وَ نِعْمَ اَلنَّصِیرُ» ۱ .

فلمّا کانوا علیهم السلام شهداء علی الناس یصل إلیهم الصلاه والسلام علیهم من أیّ مکانٍ قریب من قبورهم المقدّسه أو بعیدٍ، ولا ینکر ذلک إلّاالمنکر المعاند الجاحد لصریح الکتاب، وکفی فی إنکاره فضائلهم إن کان صریح الکتاب، ومن شکّ فی إنکاره فهو فی الارتیاب کالمنکر لضوء النهار فی رابعه النهار.

وکفی فی تخریب بیوت دینه تخریبه بیده ولسانه وبأیدی المؤمنین؛ فاعتبروا یا اُولی الأبصار.

بالجمله، فالمصلّی والمسلِّم علیهم-علیهم الصلاه والسلام-هو اللّه سبحانه والملائکه والناس أجمعون من الأنبیاء والمرسلین و المؤمنین، بل الخلق أجمعون، کما ورد عنهم علیهم السلام: «صلوات اللّه وصلوات ملائکته وأنبیائه ورسله وجمیع خلقه علی محمّد وآله، والسلام علیه وعلیهم ورحمه اللّه وبرکاته» (۱).

فینبغی أن یجعل المصلِّی والمسلِّم علیهم عهده الذهنی مطابقاً للعهد الذکری المذکور فی الرقّ المنشور والکتاب المسطور، ویقصد بالصلاه والسلام علیهم جمیع ذلک، فتصیر صلاته وسلامه علیهم تامّه کامله، بل إذا قصد بالألف واللام الجنس والاستغراق-أی جمیع صلوات اللّه وسلامه وتسلیماته، وجمیع عبادات الملائکه وثوابها، وجمیع صلوات الأنبیاء والمرسلین وتسلیماتهم، وجمیع صلوات الصالحین و المؤمنین والمصلّین وتسلیماتهم علیهم، علیهم الصلاه والسلام-لکان أفضل وأتمّ، کما ورد فی أحادیثهم: مَنْ قال عقیب صلاته: «اللهمَّ اجعل ثواب صلاتی لمحمّد وآل محمّد، ضاعفَ اللّه سبحانه صلاته بأضعاف أضعاف أضعاف صلاته بقدر

۱- ۲) . انظر المزار للشیخ المفید، ص ۱۰۲؛ التهذیب، ج ۶، ص ۵۶، ح ۱۳۱.

قطع النَفَس» (۱).

وتذكّر أنّ تضاعف الصلاه والثواب إذا جاوز الاثنتين يصير فى درجات الصعود بقاعده الضرب لا التضعيف، كما أنّ ضِعف الواحد اثنان، وضعف الاثنين أربعه، ولكن ضعف الثلاثه تسعه لا الستّه لأنّها ثلاث ثلاثات؛ فتنبّه.

وليس ذلك بالنسبه إلى كرم اللّه وسعه رحمته ببعيد وإن بعُد عن ضيق الصدور، فإن ترونه بعيداً فنراه قريباً.

بالجمله، فصلاه المؤمنين وسلامهم عليهم عليهم السلام دعاء لهم عليهم السلام وعائد إليهم بأضعافها، وأضعاف أضعافها، وأضعاف أضعاف أضعافها إلى ما لا نهايه لها بغير حساب، وهى أفضل الأعمال الصالحات، وشرط قبولها طرّاً.

فهى كالروح الساريه فى أبدان الأحياء، فكما أنّ الأبدان بلا أرواح تصير منتنه، كذا الأعمال بلا صلاه تصير فاسده: «وَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَهٍ يَحْسَبُهُ اَلظَّمْآنُ ماءً حَتّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً حَتّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً» ۲ ، أو «كَرَمادٍ اِشْتَدَّتْ بِهِ اَلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عاصِفٍ لا يَقْدِرُونَ مِمّا كَسَبُوا عَلى شَىْءٍ» ۳ .

فلذلك صارت سبباً لاستجابه سائر الدعوات إذا ذُكرت فى خلالها ابتداءً وانتهاءً وما بينهما، كما وردت فى جميع الدعوات المأثوره فى أنواع حاجات الدنيا والآخره، (۲)وفى الصلاه المكتوبه وغيرها من النوافل وتعقيباتها؛ إذ لو كانت خاليه منها ما قُبلت، وإذا انضمّت إليها قبلت؛ وذلك لأجل رضا الربّ جلّ جلاله ورضاهم وسرورهم عليهم السلام بذلك وصارت سبباً لسرورهم، وسرورهم صادر عنهم عائداً إليهم عليهم السلام، وذلك موجب لاستجابه دعوه الداعين وقبولها.

فلعلّك عرفت ممّا أشرنا إليه أنّ عبادات المؤمنين راجعه إليهم عليهم السلام، وبها يباهون

۱- ۱) . انظر ثواب الأعمال، ص ۱۵۶، باب ثواب من صلّى على محمّد و أهل بيته.

۲- ۴) . انظر ثواب الأعمال، ص ۱۵۵، باب ثواب من صلّى على محمّد و أهل بيته.

وفيها رضا الربّ جلّ جلاله وإن يشكروا يرضه لكم، ولا يرضى لعباده الكفر.

فتأمّل فيما أشرنا إليه جدّاً تجد حقيقه الأمر فيما اختلفوا فيه بأنّ أعمال العباد تثمر الحجج عليهم السلام أم لا، فهم بين مثبت ونافٍ، فتفكّر فيما أشرتُ حتّى تثبت وتنفى ولا تثبتُ ولا تنفى، ولا علينا أن نبيّن ذلك مختصراً نافعاً، وهو «بِأَنَّ اَللّهَ مَوْلَى اَلَّذِينَ آمَنُوا وَ أَنَّ اَلْكافِرِينَ لا مَوْلى لَهُمْ» ۱ ، «اَللّهُ وَلِيُّ اَلَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ اَلظُّلُماتِ إِلَى اَلنُّورِ وَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِياؤُهُمُ اَلطّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ اَلنُّورِ إِلَى اَلظُّلُماتِ» ۲ .

فالإيمان سبب لولايه اللّه، يهديهم ربّهم بإيمانهم ولعنّاهم بكفرهم.

وأنّ اللّه عدوٌّ للكافرين، فالكفر الصادر من الكفّار موجب لعداوه اللّه لهم، وكذا إيمان المؤمنين صار سبباً لسرور الأنبياء والمرسلين والأوصياء المقرّبين والملائكه و المؤمنين الممتحنين.

كما أنّ كفر الكفّار ونفاق المنافقين صار سبباً لسخط اللّه وغضبه عليهم وسخط الأنبياء والمرسلين والملائكه المقرّبين والأوصياء المكرمين و المؤمنين، فبذلك حصل الفوائد فى جميع المراتب، ومع ذلك جزاء الأعمال والأفعال عائد إلى الفاعلين العاملين، ولا يصعد عنهم إلى ما فوق ذنبهم.

وإلى ذلك كلّه تأويل قوله تعالى: «لَنْ يَنالَ اَللّهَ لُحُومُها وَ لا دِماؤُها وَ لكِنْ يَنالُهُ اَلتَّقْوى مِنْكُمْ» ۳ .

فإن قيل: فعلى ذلك لزم أن يتغيّر المراتب العاليه بعبادات العابدين ومخالفات المخالفين؟

فأقول: أمّا تغيّر الذوات العاليه فلا يلزم، أمّا تغيّر صفات تلك الذوات فلا ضير فيه؛ ألا ترى زيداً لا يتغيّر فى ذاته بأنّه هو وإن تغيّر صفاته، فالقائم تغيّر فيصير قاعداً، والقاعد تغيّر فيصير قائماً وذاته ذات واحده لا تغيّر فيها، والقائم والقاعد اثنان وهما

صفتان لـذات واحده. فی القدسی: «کنت کنزاً مخفیّاً فأحببتُ أن اُعرف فخلقت الخلق لکی اُعرف» (۱). فأحببتُ فعل صادر عن اللّه قبـل الخلق وصـار محبّـاً، والمحبّ صـفه من صـفته تعالی، قال تعالی: «وَ ما خَلَقْتُ اَلْجِنَّ وَ اَلْإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُـدُونِ» ۲ . وورد فی تفسیره أی لیعرفون، (۲)فالعارفون العابدون المحبوبون للّه تعالی والجاهلون العاصون مغضوبٌ علیهم مبغوضون.

بـالجمله، فالمصـلّی علیهم والمسـلِّم لهم-علیهم الصـلاه والسـلام-قـد صـار ممتثلاً لـلّه سـبحانه فی أمره بقوله: «إِنَّ اَللّهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَـلُّونَ عَلَى اَلنَّبِيِّ يا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا صَـلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً» ، (۳)وثوابه علیه تعالی فی رفع الدرجات لهم وغفران السـیّئات عنهم، لأنّه رفیع الـدرجات ذو العرش لا إله إلّاهو، فکلّما رفع لهم درجه عالیه، غفر لهم وعفی عنهم درجه سافله، وهکـذا لا غایه لها ولا نهایه.

فی القدسی: «لیس لمحبّتی غایه ولا نهایه» (۴).

وفی الدعاء: «تدلج بین یدی المدلج من خلقک» (۵).

بالجمله، وقد صار بتلک الصـلاه والسلام علیهم-علیهم الصلاه والسلام-موجباً لرضی اللّه سبحانه عنه أوّلاً، وموجباً لرضی رسول اللّه صلی الله علیه و آله له علیهم السلام وسرورهم بعد رضی اللّه سبحانه.

واستحقّ بذلک أن یدعوا له ویستغفروا له ودعاؤهم مسموع، واستغفارهم له

۱- ۱) . مشـارق أنـوار الیقین، ص ۳۹؛ التفسـیر الکبیر، ج ۲۸، ص ۲۳۴؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۸۴، ص ۱۹۹؛ [۲] رسائل المحقق الکرکی، ج ۳، ص ۱۵۹.

۲- ۳) . انظر الصافی، ج ۵، ص ۷۵، [۳] ذیل تفسیر الآیه ۵۶ من سوره الذاریات. [۴]

۳- ۴) . الأحزاب (۳۳) :۵۶. [۵]

۴- ۵) . إرشاد القلوب، ج۱، ص ۱۹۹؛ [۶] الجواهر السنیّه، ص ۱۹۱؛ بحارالأنوار، ج ۷۴، ص ۲۱، ح ۶، نقلاً عن إرشاد القلوب.

۵- ۶) . الکافی، ج ۲، ص ۵۳۸، باب الـدعاء عند النوم، ح ۱۲؛ [۷] التهذیب، ج ۲، ص ۱۲۳، ح ۴۶۷؛ وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۳۴، ح ۷۲۷۷. [۸]

مقبول، وذلک هو الشفاعه المقبوله الثابته لهم علیهم السلام بضروره الشیعه بحیث إنّه من لم یؤمن بها لم یؤمن بهم علیهم السلام کما ورد عن النبیّ صلی الله علیه و آله: «ما آمن بی من لم یؤمن بشفاعتی، ولیس من اُمّتی من لم یؤمن بشفاعتی» (۱). وذلک صریح قوله تعالی: «وَ اِسْتَغْفِرْ لِذَنْبِکَ وَ لِلْمُؤْمِنِینَ وَ اَلْمُؤْمِناتِ» ۲ .

ولا یکون الاستغفار إلّاعن الذنب، وهو صلی الله علیه و آله مأمور من عند اللّه بالاستغفاره وهو معصوم عن المخالفه واللّه عاصمه؛ فاستغفاره مقبول للّه؛ لأنّه أمره به، ومن لم یؤمن باستغفاره وقبوله لم یؤمن به، والمؤمنون والمؤمنات آمنوا به وبشفاعته، فهم مغفورٌ لهم یقیناً، لاسیّما صریح قوله تعالی: «قُلْ یا عِبادِیَ اَلَّذِینَ أَسْرَفُوا عَلی أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَهِ اَللّهِ إِنَّ اَللّهَ یَغْفِرُ اَلذُّنُوبَ جَمِیعاً إِنَّهُ هُوَ اَلْغَفُورُ اَلرَّحِیمُ» ۳ . ومَن أقرّ بالکتاب لم یقدر علی إنکار ذلک؛ والحمد للّه.

ومن شکّ فی ذلک فلیس بمؤمن موقن به «فَبِأَیِّ حَدِیثٍ بَعْدَ اَللّهِ وَ آیاتِهِ یُؤْمِنُونَ» ۴ ، وهو لا یخلف المیعاد، ولاسیّما بعد ورود أخبار متواتره لفظاً ومعنیً فی ذلک بین أهل الإسلام فضلاً عن أهل الأدیان، بحیث قد صار ذلک ضروره بین المؤمنین؛ والحمد للّه ربّ العالمین.

فالذنوب کلّها مغفوره باستغفار النبیّ صلی الله علیه و آله والأئمّه علیهم السلام؛ لأنّه هو الغفور الرحیم.

بالجمله، وقد صار المصلّی علیهم والمسلِّم لهم-علیهم الصلاه والسلام-موجباً لرضی الأنبیاء والمرسلین وملائکه اللّه المقرّبین وسرورهم الموجب لدعائهم واستغفارهم له، وهم أیضاً مستجاب الدعوه، وبعد ذلک کلّه أمر اللّه المؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات بالاستغفار للمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات بقولهم: «اللهمَّ اغفر للمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات فی

۱- ۱) . لم نعثر علی هذه النص، لکن انظر الأمالی للصدوق، ص ۵۵، المجلس ۲، ح ۱۱؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۸، ص ۳۴، ح ۴. [۲]

كلّ يوم خمساً وعشرين مرّه» (۱)فذلك أيضاً موجب لرضى اللّه ورضى أنبيائه ورسله وملائكته وأوليائه وسرورهم، وذلك أيضاً يوجب لدعائهم له، وكلّ ذلك مخصوص بالمصلّى والمسلّم عليهم عليهم الصلاه والسلام.

ومَنْ لم يصلِّ ولم يسلِّم عليهم-عليهم الصلاه والسلام-فليس بمؤمن، بل هو شرك شيطان: «وَ شارِكْهُمْ فِي اَلْأَمْوالِ وَ اَلْأَوْلادِ» ۲ ، و «إِنَّ اَللّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ» ۳ ، «وَ ما كانَ اِسْتِغْفارُ إِبْراهِيمَ لِأَبِيهِ إِلّا عَنْ مَوْعِدَهٍ وَعَدَها إِيّاهُ فَلَمّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ» ، و «ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَ اَلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَ لَوْ كانُوا أُولِي قُرْبى مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحابُ اَلْجَحِيمِ» ۴ .

بالجمله، ثمّ قال عليه السلام: («إنّ أبا عبداللّه الحسين لمّا قضى بكت عليه السماوات السبع والأرضون السبع وما فيهنّ وما بينهنّ ومن يتقلّب فى الجنّه والنار من خلق ربّنا وما يُرى وما لا يُرى، بكى على أبى عبداللّه الحسين عليه السلام إلّاثلاثه أشياء لم تبك عليه» .

قلت: جُعلت فداك وما هذه الثلاثه الأشياء؟ قال: «لم تبكِ عليه البصره ولا دمشق ولا آل عثمان عليهم لعنه اللّه») (۲).

اعلم أنّ الأحاديث متواتره بحيث لا نكير لها بأنّ جميع الموجودات-كائنةً ما كانت مجرّدات كانت أو مادّيات، غيبيّه كانت أو شهاديّات، جواهرها وأعراضها ونسبها وإضافاتها وكلّ ما صدق عليه اسم الشيء ما يُرى وما لا يرى-بكت على سيِّد الشهداء عليه آلاف التحيّه والثناء؛ لأنّه عليه السلام يصاب بمصيبه تصغر عندها المصائب من لدن آدم إلى يوم القيامه، وسرّ ذلك أنّه-عليه الصلاه والسلام-أوّل الخلق، كما دلّت عليه المتواترات من الأخبار، حتّى حصلت منها الضروره بين المؤمنين؛ والحمد للّه ربّ العالمين.

۱- ۱) . انظر مستدرک الوسائل، ج ۵، ص ۲۴۶، ح ۵۷۹۲. [۱]

۲- ۵) . انظر الكافى، ج ۴، ص ۱۴۷، باب صوم يوم عاشوراء، ح ۷؛ [۲]وسائل الشيعه، ج ۱۰، ص ۴۶۰، ح ۱۳۸۴۷. [۳]

بل نكير بين المسلمين أنّه صلى الله عليه و آله أوّل ما خلق اللّه، وأنت تشهد بأنّ أرواحهم ونورهم وطينتهم واحده طابت وطهرت بعضها من بعض، إن كنت من المؤمنين.

فإذا تألّم ذلك النور الأوّل تألّم بـذلك جميع الخلائق، إذ كلّها حـدثت به، فسـرى تألّمه فى جميع الخلق فى الدنيا والآخره وأهل الجنّه والنار وما يرى، وما لا يرى وبكت عليه.

فكمـا أنّ تـألّم أرواحـك الغيبيّه تسـرى فى بـدنك الجسـمانى، وتـألّم بـدنك الجسـمانى تسـرى فى أرواحـك الغيبيّه من الروح البخارى وروح الحياه وروح الوهم والخيال إلى عقلك، وكـذا تألّم عقلك يسـرى إلى نفسك وإلى خيالك وإلى حياتك وإلى جسـمك، وحـدث فى كلّ مرتبه اختلال بحسـبه، وحـدث بذلك بكاء لكلّ مرتبه، كذلك حدث بتألّمه عليه السـلام اختلال فى جميع مراتب الخلق وبكت عليه كلّها.

ولعلّمك تحيّرت فى معنى ذلـك لمـا يتبـادر إلى ذهنـك من البكـاء الـدموع الفـائضه، فـإذا تفكّرت فى معنى حقيقه البكـاء زال تحيّرك، ألا ترى أنّ الحزن يصل إلى قلبك فيضطرب ويختلّ أمره وفعله عن المجرى الطبيعى، ويشتغل الحزن ويشغله الحزن من سـائر أفعاله الطبيعيّه، فـذلك بكاء القلب وليس فيه دموع فائضه، فإذا احتبس القلب فى حال الاشـتغال بالحزن، سـكن عنـده ولم يشتغل بسائر أعماله، فحدث بذلك الاشتغال والاجتماع حراره زائده، فأحدثت غمّاً له.

فـذلك الغمّ الشاغـل عن الاشـتغال بسـائر الأفعال هو بكاء القلب، فإذا اجتمعت الحراره فيه أثّرت فى الروح البخارى وتسـخن بها ويصـعد إلى الدماغ ومنه إلى العين، فيذيب بحرارته الرطوبات المنجمده فى حوالى العين، فإذا ذابت فاضت من العين، فهى بكاء العين، فالغموم بكاء القلب، والدموع بكاء العين، فكذلك لكلّ شىء بكاء عليه عليه السلام.

فبكاء السـماء هى الدماء النازله حين قتله عليه السلام فى مدّه مديده، بحيث إذا بسطت الألبسه تحت السماء صبغت بتلك الدماء، وبكاء الأرض أيضاً الـدماء النابعه من تحت كلّ حجر ومـدر إذا حرّكت، وبكاء الشـمس هى الانكساف فى مـدّه مديـده، وبكاء الهواء هى الظلمات التى حدثت، وبكاء البحار هى الأمواج التى اضطربت، ويسبّح الرعد

بحمده وهو صراخ السحاب إذا ارتعدت، وهبوب الرياح اضطراب الهواء كأمواج إذا اضطربت، وزلازل الأرض هيجانها بعدما سكنت، والتهاب النيران بكاؤها إذا اضطرمت، ورنّه الرياح نوحها له إذا حاجت كنياح البحار عليه إذا ماجت، ومن صدّق قوله تعالى: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» ۱ صدّق بكاء كلّ شيء عليه عليه السلام وآمن، ومَن لم يصدّق يكذب ويكفر «وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي اَلْآخِرَهِ مِنَ اَلْخاسِرِينَ» ۲ .

أمّا عدم بكاء أهل البصره ودمشق وآل عثمان لعنهم اللّه، مع أنّهم ممّا يرى، فاعلم أنّهم لعنهم اللّه بكوا فى الكون، ألم تر أنّهم لعنهم اللّه كانوا مبتلين فى الدنيا بالآلام والأمراض والفقر والفاقه، فهم حين ذلّتهم وانكسارهم وبكائهم وحزنهم لأىّ شيء كان كانوا باكين له عليه السلام كوناً وإن لم يكونوا باكين له شرعاً، وإن كان أغلب الخلق غافلين عن ذلك، ولكن لدى العارفين بلحن الكتاب والسنّه غير بعيد، بل هو شائع بينهم.

اُنظر إلى قوله تعالى: «أَ وَ لَمْ يَرَوْا إِلى ما خَلَقَ اَللّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلالُهُ عَنِ اَلْيَمِينِ وَ اَلشَّمائِلِ سُجَّداً لِلّهِ وَ هُمْ داخِرُونَ* وَ لِلّهِ يَسْجُدُ ما فِي اَلسَّماواتِ وَ ما فِي اَلْأَرْضِ مِنْ دابَّهٍ وَ اَلْمَلائِكَهُ وَ هُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ* يَخافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ» ۳ .

فتفكّر فيها وفى أمثالها من الآيات الكثيره الدالّه على انقياد الخلق جميعاً، وإطاعتهم وطاعتهم له سبحانه، وعبادتهم وصلاتهم وسجودهم وتسبيحهم وتهليلهم وتحميدهم وتمجيدهم وعدم استكبارهم وخوفهم وفعلهم وامتثالهم لما يُؤمرون، مع أنّ أكثرهم فاسقون، كافرون، جاحدون، جاهلون.

فتذكّر أنّ الانقياد فى الكون والتكوين لا ينافى عدم الانقياد فى الشرع والتشريع، فأهل البصره ودمشق وآل عثمان لم يبكوا عليه عليه السلام فى الشرع، لعنهم اللّه بعدد ما فى علمه تعالى.

أمّا الاغتسال بماء الفرات، فاعلم أنّ الطهاره الظاهريّه عنوان الطهاره الباطنيّه؛ فكما

أنّ الطهاره الظاهريّه تكون لرفع النجاسات والأرجاس والخبائث الظاهره، تكون الطهاره الباطنيّه لرفع النجاسات والأرجاس والخبائث الباطنيّه، وهى المعاصى بأنواعها كبائرها وصغائرها.

وأكبر الكبائر هو موالاه أعدائهم عليهم السلام وعدم التبرّى منهم واللعن عليهم-عليهم اللعنه والعذاب-الذين هم أصل كلّ شرّ ومن فروعهم كلّ قبيح وفاحشه، فينبغى لزائرهم الإعراض عمّا سواهم والتوجّه إليهم بكلّه، فالتوجّه إليهم والإعراض عمّا سواهم هو التوبه الحقيقيّه، لاسيّما إن كانت منضمّه إلى التوبه الظاهريّه، وهى روح الطهاره الظاهريّه والاغتسال الظاهرى.

والمراد بالماء الفرات فى الباطن هو ماء ولايتهم عليهم السلام كما قالوا عليهم السلام فى حقّ شيعتهم: «خُلِقوا من فاضل طينتنا وعجنوا بماء ولايتنا» (۱). وهى الماء الفرات العذب، وما سواه من المياه هى الملح الأُجاج.

فهذا الماء هو الطهور الرافع للأنجاس والأرجاس والأخباث والأحداث الظاهره والباطنه، فهو فائض منهم إلى شيعتهم، وهم معجونون به، والحمد للّه وهو أعذب المياه وأهنأها، فإنّ منبعها من الجنان العاليه دون هذه الدنيا الدانيه، كما روى عنهم عليهم السلام، (۲)«فَلْيَنْظُرِ اَلْإِنْسانُ إِلى طَعامِهِ * أَنّا صَبَبْنَا اَلْماءَ صَبًّا» (۳).

وقد روى عنهم عليهم السلام فى تفسيرها: «انظروا إلى علمكم اللّه الذى علّمتموه» إلى آخر (۴). فذلك الماء هو الذى يروى ويسمن من جوع أيضاً كما تشير إليه هذه الآيه ويصرّح به قوله تعالى: «فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّى وَ مَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّى» ۵، فذلك شراب غيرهم وطعامهم.

۱- ۱) . بحارالأنوار، ج ۵۳، ص ۳۰۳؛ [۱] شجره طوبى، ج ۱، ص ۳.

۲- ۲) . الكافى، ج ۶، ص ۳۸۸، [۲] فضل ماء الفرات، ح ۴؛ كامل الزيارات، ص ۱۰۶، ح ۱۰۰ و ۱۰۲.

۳- ۳) . عبس (۸۰) :۲۴-۲۵. [۳]

۴- ۴) . روى الكلينى فى الكافى ج ۱، ص ۴۹، ح ۸، [۴] أنّه قيل للباقر عليه السلام عن قوله تعالى: «فلينظر الإنسان إلى طعامه» ما طعامه؟ قال: «علمه الذى يأخذ عمّن يأخذه» .

وأمّا شرابهم فهو سائغ هنیء لمحبّیهم یکون منه شرابهم وطعامهم، وذلک ظاهر لمن کان له قلب أو ألقی السمع وهو شهید، ألم ترَ قوله تعالی: «وَ جَعَلْنا مِنَ اَلْماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ» ۱ فیه حیاه کلّ إنسان وحیوان ونبات، ینبت به الزرع والنخیل والأعناب ومن کلّ الثمرات، فالشرب منه خالصاً، والطعم منه أیضاً بعد الإنبات، کما لا خفاء له لکلّ عاقل وإن غفل عنه غافل وجهل الجاهل، فهو قبل جمیع المرکّبات وکلّها جعلت بعده، فالماء الفرات السائغ هو ولایتهم علیهم السلام وهو الطهور المزیل للأنجاس والأرجاس کائناً ما کان، فالمعجون بماء ولایتهم لم تنجّسه الجاهلیّه بأنجاسها ولم تُلبسه من مدلهمّات ثیابها.

قال علیه السلام: (ثمّ البس ثیابک الطاهره) .

فالمراد من الثیاب الطاهره هی لباس التقوی ذلک خیر، لا خیر فیما سواها، فالطهاره الظاهره ظاهره وینبغی أن تکون طاهره من الحرمه الظاهره والباطنه، فالظاهره أن لا تکون غصباً وتکون من الحلال، والباطنه هی التنزّه والتقوی من المیل إلی أعادیهم، فإنّها من المدلهمّات من الثیاب الجاهلیّه، والتبرّی والتنزّه منها لازمه لمحبّیهم سلام اللّه علیهم، ولباس التقوی ذلک خیر، لا خیر فیما سواها من المدلهمّات الجاهلیّه الجهلاء، وهی ولایه أعدائهم لعنهم اللّه أین ما کانوا وحیث کانوا، وکانوا من کانوا، فأحبّ محبّیهم وإن قتلوا أباک وابغض مبغضیهم وإن کانوا آباءک.

قال علیه السلام: (ثمّ امش حافیاً فإنّک فی حرم اللّه وحرم رسوله صلی الله علیه و آله) .

«فَاخْلَعْ نَعْلَیْکَ إِنَّکَ بِالْوادِ اَلْمُقَدَّسِ طُویً» ۲ .

فتذکّر واعرف نفسک بأنّ موسی بن عمران أعظم وأعظم من أن تنسب نفسک إلیه، وهو مع عظم شأنه وقربه من اللّه تعالی اُمر بخلع نعله بالوادی المقدّس.

وتذکّر أیضاً أنّ حرم الحسین علیه السلام أشرف بقاع الأرض وأقدس من الوادی المقدّس بمراتب شتّی، بل أقدس من حرم اللّه تعالی مکّه، وأقدس من حرم رسول اللّه صلی الله علیه و آله المدینه، فلذا صار کلّ واحدٍ منهما فرسخین فی فرسخین وکذا حرم أمیر المؤمنین-

علیه وآله صلوات المصلّین-وصار حرم الحسین علیه السلام أوسع من جمیعها جمعاً، فصار خمسه فراسخ من کلّ جانب من القبر المقدّس، کما وردت به الآثار، (۱)وکلّ تلک السعه الوسیعه أقدس من جمیع بقاع الأرض، وقد عذّبت مکّه بسبب افتخارها بالخراب، وعذّب ماء زمزم باستیلاء عین من الصبر علیه بسبب افتخاره علی ماء الفرات، فذلک الحرم المقدّس الأقدس قطعه من قطعات الجنّه والفردوس الأعلی نزلت إلی الدنیا لأجل دفنه علیه السلام فیها، فامش فیها حافیاً خاشعاً خاضعاً للمدفون فیها.

وعلیک بالتکبیر والتهلیل والتسبیح والتحمید والتعظیم للّه عزّ وجلّ کثیراً والصلاه علی محمّد وأهل بیته حتّی تصیر إلی باب الحیر.

فتذکّر أنّه علیه السلام صار باقیاً فی فنائه فی اللّه باللّه، ونعیماً متنعّماً فی شقائه ومشاقّه التی اُصیبت إلیه، وعزیزاً فی ذلّه، وصابراً فی بلائه الذی اُبتلی به، وفقراً إلی اللّه فی غناه اللّه عزّ وجلّ بما أنعمه اُمّته من البقاء والنعیم والعزّ والصبر؛ لأنّه بدؤه منه وعوده إلیه، وکان علیه السلام فی جمیع ذلک راضیاً من اللّه بأشدّ الرِّضا من غیر شائبه الکراهه، ومسلّماً له فیما ابتلاه وما أنعم علیه، وذلک ما أشار به أمیر المؤمنین علیه السلام فی النفس الإلهیّه فقال علیه السلام: «لها خمس قوی وخاصّیّتان فهو لها بقاء فی فناء، ونعیم فی شقاء، وصبر فی بلاء، وفقر فی غناء، وعزّ فی ذلّ، وخاصّیّتها: الرضا والتسلیم، بدؤها من اللّه وعودها إلیه» (۲).

وإنّما قال علیه السلام: «وفقر فی غناء» ولم یقل: «غناء فی فقر» لأنّ النعیم فی الشقاء ینافی الفقر والاحتیاج؛ لأنّ النعیم فی الشقاء هو الغنی الذی أغناها عمّا سوی اللّه، فالغنیّ لیس بفقیر، فالفقر فی الغنی هو الاحتیاج إلی حفظه وعصمته لأن لایطغی فی الغنی «أَنْ رَآهُ اِسْتَغْنی» ۳ ، فمن لم یطغ فی غنائه فبعونه وعصمته تعالی، لا بالطبیعه الإنسانیّه.

۱- ۱) . الفقیه، ج ۲، ص ۳۶۲، ح ۱۶۲۱؛ المزار للشیخ المفید، ص ۲۵، ح ۳؛ التهذیب، ج ۶، ص ۷۱، ح ۱۳۲.

۲- ۲) . الصافی، ج ۳، ص ۱۱۱ ذیل تفسیر الآیه ۲۹ من سوره الحجر؛ مجمع البحرین، ج ۴، ص ۱۱۵ ([۱]نفس) ؛ بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۸۵؛ [۲] شرح أسماء الحسنی، ج ۲، ص ۴۴.

فتذكّر أنّه عليه السلام آيه من آياته التى قال اللّه فى كتابه: «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِى اَلْآفاقِ وَ فِى أَنْفُسِهِمْ حَتّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ اَلْحَقُّ» ١ ، وتلك الآيات هى مقاماته وعلاماته التى لاتعطيل لها فى كلّ مكان يعرفه بها من عرفه، لا فرق بينه وبينها إلّاأنّهم عباده المكرمون وخلقه الأقربون، كما صرّح به فى دعاء رجب حيث قال عليه السلام: «بِمَقاماتِكَ وَ عَلاماتِكَ الَّتِى لاتَعْطِيلَ لَها فِى كُلِّ مَكانٍ يَعْرِفُكَ بِها مَنْ عَرَفَكَ لافَرْقَ بَيْنَكَ وَبَينها إِلّا أَنَّهُمْ عِبادُكَ وَ خَلْقُكَ، فَتْقُها وَرَتْقُها بِيَدِكَ، بَدْؤُها مِنْكَ وَ عَوْدُها إِلَيْكَ» (١).

وتذكّر أنّ المخلوقات بأسرها ليس بدؤها من اللّه وعودها إليه تعالى، ألا ترى أنّه تعالى قال: «خَلَقَ اَلْإِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ كَالْفَخّارِ* وَ خَلَقَ اَلْجَانَّ مِنْ مارِجٍ مِنْ نارٍ» ٣ ، وقال: «وَ جَعَلْنا مِنَ اَلْماءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ» ، حتّى قال فى خلق الأنبياء عليهم السلام: «إِنَّ مَثَلَ عِيسى عِنْدَ اَللّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ» ۴ .

فتذكّر أنّهم عليهم السلام لا يقاسون بالناس ولا بشىء من المخلوقات بل بدؤهم منه تعالى وعودهم إليه سبحانه؛ لأنّهم عليهم السلام أسماؤه سبحانه، كما قال الصادق عليه السلام: «نحن واللّه الأسماء الحسنى التى أمر اللّه أن تدعوه بها، كما قال تعالى: «قُلِ اُدْعُوا اَللّهَ أَوِ اُدْعُوا اَلرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ اَلْأَسْماءُ اَلْحُسْنى» ۵۶.

١- ٢) . إقبال الأعمال، ج ٣، ص ٢١۴، [١] دعوات فى كلّ يومٍ من رجب؛ المصباح للكفعمى، ص ۵٢٩؛ [٢]بحارالأنوار، ج ٩۵، ص ٣٩٣. [٣]

فتذكّر أنّ نورهم هو نور اللّه المنفصل منه، كما روى عنهم عليهم السلام: «انفصل نورنا من نور ربّنا كما ينفصل نور الشمس من الشمس» (۱).

وأنت ترى أنّه لا يصدر نور الشمس من الشمس إلّابنفس الشمس من غير وساطه شيء سواها، فكذلك صدروا منه تعالى بلا واسطه شيء، وهم نور الأنوار الصادر من المنير الجبّار قبل جميع الديار والديار.

قال عليه السلام: «كنّا بكينونته كائنين غير مكوّنين موجودين أزليّين أبديّين» (۲).

فانظر إلى قوله عليه السلام: «كائنين غير مكوّنين» والمكوّنات بأسرها كانت كائنات مكوّنات، وهم عليهم السلام كانوا كائنين غير مكوّنين «اَللّهُ نُورُ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ اَلْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ اَلزُّجاجَهُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ يَهْدِي اَللّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ وَ يَضْرِبُ اَللّهُ اَلْأَمْثالَ لِلنّاسِ وَ اَللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» .

«فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اَللّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذْكَرَ فِيهَا اِسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيها بِالْغُدُوِّ وَ اَلْآصالِ* رِجالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجارَهٌ وَ لا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اَللّهِ وَ إِقامِ اَلصَّلاهِ وَ إِيتاءِ اَلزَّكاهِ يَخافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيهِ اَلْقُلُوبُ وَ اَلْأَبْصارُ» ۳ .

فيا أيّها البصير لا تصغ إلى أصوات الحمير، فإنّها أنكر الأصوات لدى اللّه السميع البصير الحكيم العليم ولا ينبئك مثل خبير، فقد نزل الكتاب المبين على البشير النذير كما قرأت عليك.

فهَب أنّ المنكرين لفضائلهم المزيلين لهم من مراتبهم التى رتّبهم اللّه فيها أن ينكروا حديث النورانيّه ويردوا، فهل قدروا على إنكار آيه النور وردّها، أو إنكار معانيها الظاهره أو الباطنه؟

فهَب أنّى أقول: اليوم ليل، أيعمى الناظرون عن الضياء، وأىّ ضياء أضوأ ممّن كان زينه يضيء ولو لم يمسسه نار نورٌ على نور، ولكنّه سبحانه يهدى لنوره من يشاء ويضلّ من يشاء، ولا حول ولا قوّه إلّابااللّه، وما كنّا لنهتدى لولا أن هدانا اللّه.

بالجمله، فعليك بالتكبير والتهليل والتسبيح والتحميد والتعظيم للّه عزّ وجلّ كثيراً بعد معرفتك بأنّهم عليهم السلام أسماؤه الحسنى وأمثاله العُليا-والصلاه على محمّد وأهل بيته

۱- ۱) . بحارالأنوار، ج ۲۵، ص ۱۷، ح ۳۱؛ و ج ۵۴، ص ۱۶۹، ح ۱۱۲.

۲- ۲) . الهدايه الكبرى، ص ۴۳۳؛ [۱] مشارق أنوار اليقين، ص ۲۵۸.

صلوات اللّه عليهم أجمعين-كما قال الصادق الأمين عليه السلام (۱).

حتّى تصل إلى باب الحير، والمراد هو الحائر وهو خمس وعشرون ذراعاً من كلّ جانب من القبر المقدّس، وقد حار الماء دونه حين أمر المتوكّل العبّاسى عليه اللعنه بإجراء الماء على القبر المقدّس لمحوه، فلم يجر الماء وحار حوله وقد أجروا سبعين مرّه حتّى أيسوا من محوه (۲).

وقد أخبر الصادق عليه السلام بوقوع ذلك قبل وقوعه، فإنّ زمان الصادق عليه السلام كان قبل زمان المتوكّل بأكثر من مائه سنه ولم يكن فى زمانه عليه السلام حائر ولا باب ولا بناء، وأنّه عليه السلام علم جميع ذلك وأخبر به وعلم الناس والزوّار.

وقال عليه السلام: (ثمّ تقول: السلام عليك يا حجّه اللّه وابن حجّته) .

اعلم أنّ الحجّه لابدّ وأن يكون عالماً بمراد اللّه تعالى فى حقّه وحقّ محجوجه، وإلّا لم يكن حجّه، فلابدّ وأن يكون معصوماً عن الجهل بمراد اللّه سبحانه، ولابدّ وأن يكون مبلِّغاً عن اللّه إلى الخلق، وإلّا لم يكن حجّه، وإن لم يبلّغ لا يكون حجّه، وإن علم ما لم يعلم المحجوج.

وكذلك لابدّ وأن يعرف المحجوج، وإلّا لا يمكنه التبليغ إلى من لا يعرفه، كما هو معلوم لكلّ عاقل وإن لم يعلم الجاهل والغافل، فلابدّ وأن يكون قادراً على التبليغ غير عاجز، وإلّا لم يكن حجّه.

وكذلك لابدّ وأن يكون عالماً بظواهر المحجوج وبواطنه بحيث إذا أمر المحجوج بشىء وسمعه ولم يفهم المراد لابدّ وأن يكون الحجّه عارفاً بعدم فهمه، فيكرّر عليه حتّى يفهمه، وإلّا لم يكن مبلِّغاً ولا حجّه، فلابدّ وأن يكون الحجّه معصوماً عن الجهل بظواهر المحجوج وبواطنه.

وكذلك لابدّ وأن يكون الحجّه معصوماً عن الغفله والسهو والنسيان والعصيان فيما أمره اللّه أن يبلّغه، وإلّا لايكون حجّه، فإنّ الغافل والساهى والناسى لايمكنه التبليغ.

۱- ۱) . بحارالأنوار، ج ۵۳، ص ۴۷، ح ۲۰.

۲- ۲) . اُنظر بحارالأنوار، ج ۴۵، ص ۴۰۴.

وكذلك العاصى لا يبلّغ عصياناً، بل لابدّ وأن يكون الحجّه من الذين قال اللّه سبحانه فى حقّهم: «عِبادٌ مُكْرَمُونَ* لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» (۱).

وكذلك لابدّ وأن يكون الحجّه شاهداً مطّلعاً عن أحوال المحجوجين فى مشارق الأرض ومغاربها، لكيما إن زاد المؤمنون شيئاً ردّهم، وإن نقصوا أتمّه لهم كما، ورد فى روايات متواتره (۲).

وكذلك لابدّ وأن يكون الحجّه صاحب المرأى والمسمع كما تزور أمير المؤمنين- عليه وآله صلوات المصلّين-كما قال سبحانه: «إِنّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِيراً» ۳ ، وكما قال سبحانه وتعالى: «وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّهً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى اَلنّاسِ وَ يَكُونَ اَلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً» ۴ .

وقال سبحانه وتعالى: «فَكَيْفَ إِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّهٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنا بِكَ عَلى هؤُلاءِ شَهِيداً» ۵ .

وقال سبحانه وتعالى: «وَ جاهِدُوا فِى اَللّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اِجْتَباكُمْ وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى اَلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّهَ أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ هُوَ سَمّاكُمُ اَلْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِى هذا لِيَكُونَ اَلرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى اَلنّاسِ فَأَقِيمُوا اَلصَّلاهَ وَ آتُوا اَلزَّكاهَ وَ اِعْتَصِمُوا بِاللّهِ هُوَ مَوْلاكُمْ فَنِعْمَ اَلْمَوْلى وَ نِعْمَ اَلنَّصِيرُ» ۶ .

فتذكّر أيُّها البصير الناقد الخبير، وتعلّم دينك عن اللّه البصير الخبير، ولا تتّبع الهوى من الذين صغّروا عظمه اللّه كالحمير بحيث إذا سمعوا الحقّ من ربّهم استنفروا من قائله، كما قال اللّه سبحانه فيهم: «كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَهٌ* فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَهٍ» ۷ واشكر للّه فوق جميع المناه المشكوره منه سبحانه، وقل: «اَلْحَمْدُ لِلّهِ اَلَّذِى هَدانا لِهذا وَ ما كُنّا

۱- ۱) . الأنبياء (۲۱) :۲۶-۲۷. [۱]

۲- ۲) . انظر بصائر الدرجات، ص ۳۵۲، الباب ۱۰، ح ۷؛ [۲]الكافى، ج ۱، ص ۱۷۸، ح ۲، باب أنّ الأرض لاتخلو من حجه؛ [۳]الغيبه للنعمانى، ص ۱۳۸، الباب ۸، ح ۳. [۴]

لِنَهْتَدِیَ لَوْ لا أَنْ هَدانَا اَللّهُ» (۱).

فانظر إلی آیاته المحکمات التی زالت الجبال الراسیات ولم تزل فی الدُّنیا والآخره فی الظواهر والخوافی فی السرّ والعلانیه بأنّ له سبحانه شهوداً بالحقّ وبه یعدلون وهم أئمّه دین ربّ العالمین. وسائر الناس کائنون من کانوا مقتدین تابعین غیر متبوعین، والمتبوعون هم الشاهدون علی جمیع الناس أجمعین حیث قال سبحانه: «لِتَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی اَلنّاسِ» (۲).

وقد أخبر اللّه سبحانه بوجودهم وشهادتهم، فمن آمن باللّه وکتبه ورسله، آمن بأنّ له سبحانه شهداء علی الناس، ومَنْ لم یؤمن به وبکتبه ورسله، أنکر شهادتهم وسوف یسألون عن إنکارهم، ویعجزون عن الجواب الصواب، والحمد للّه، فمَن شاء فلیؤمن بآیات محکمات هنّ اُمّ الکتاب وأصله، بحیث لا تشابه فیها، ومَن شاء فلیکفر بما أنزله اللّه تعالی من المحکمات، ویتّبع المتشابهات غیر سبیل المؤمنین، ونصله جهنّم وساءت مصیراً.

بالجمله، فتذکّر بأنّ الشهاده بالناس أجمعین، وجمیع أحوالهم وأفعالهم وحرکاتهم وسکوناتهم وأقوالهم وأعمالهم وبجمیع ما لهم وعلیهم من شرط کون الحجّه حجّه، فمَنْ لم یکن له شهاده علی الناس أجمعین وأحوالهم فی کلّ آنٍ وحین لم یکن حجّه للّه ربّ العالمین علی الناس أجمعین.

فإن کنت علی بصیره فی الدین علمت أنّه لم یوجد ولا یوجد فی اُمّه محمّد صلی الله علیه و آله أحد من المسلمین شاهداً علی الناس أجمعین سوی من أخبر اللّه سبحانه وتعالی عنهم صلوات اللّه علیهم حتّی أنّ الرؤساء فی صدر الإسلام وبعده لم یجسروا ادّعاء ذلک لأنفسهم کذباً وافتراءً علی اللّه تعالی؛ لوضوح نقصهم عند أنفسهم وعند الناس أجمعین، وکذلک الذین اتّبعوهم تعصّبوا لهم من صدر الإسلام إلی حین، بل إلی یوم الدین لم یجسروا علی ادّعاء الشهاده لرؤسائهم علی الناس أجمعین ولو کذباً وافتراءً

۱- ۱) . الأعراف (۷) :۴۳. [۱]

۲- ۲) . البقره (۲) :۱۴۳. [۲]

علی ربّ العالمین، والحمد للّه ربّ العالمین علی ما منَّ علینا بهم وإخباره عنهم فی آیات کتابه المبین بحیث لم یقدر أحد إنکاره وإن کان من الکافرین المنافقین الضالّین المضلّین: «قُلْ فَلِلّهِ اَلْحُجَّهُ اَلْبالِغَهُ فَلَوْ شاءَ لَهَداکُمْ أَجْمَعِینَ» ۱ ، ولکنّه یضلّ من یشاء ویهدی من یشاء إلی صراطٍ مستقیم؛ والحمدُ للّه ربّ العالمین.

وممّا یکون به الحجّه حجّه أن یکون عالماً بجمیع منافع الأشیاء ومضارّها بالنسبه إلی المحجوجین؛ إذ لا یعقل-کما لا ینقل-أن یکون الجاهل بمنافع الأشیاء ومضارّها آمراً باستعمال شیء، ناهیاً عن شیء، فلا یکون الجاهل حجّه للّه سبحانه.

وکذلک ممّا یکون به الحجّه حجّه أن یکون قادراً علی إیصال مراد اللّه سبحانه إلی المکلّفین المحجوجین؛ إذ لا فائده فی وجود عالِم فی العالَم عاجزاً عن تبلیغ ما علم وتعلیمه المحجوجین، فلا یکون العاجز عن التبلیغ حجّه منه سبحانه «قُلْ فَلِلّهِ اَلْحُجَّهُ اَلْبالِغَهُ» فقل واشهد بقولک فی زیارتهم علیهم السلام «بیّنتم فرائضه، وأقمتم حدوده، ونشرتم شرائع أحکامه، حتّی صرتم منه إلی الرِّضا رضا ربّکم، وسلّمتم له القضاء» (۱)بأنّه سبحانه قضی بأنّکم حجّه له تعالی علی المحجوجین.

ولمّا کان المحجوجون غیر معصومین عن الزیاده والنقصان، لابدّ من وجود حجّه بینهم کیما إن زاد المؤمنون شیئاً ردّهم، وإن نقصُوا أتمّه لهم، سواء کان المحجوجین فی بلده وحضوره، أم کانوا فی مشارق الأرض ومغاربها، وسواء کانوا عارفین بشخصه ومکانه، أو کان غائباً کما قال الحجّه علیه السلام: «إنّا غیر مهملین لمراعاتکم، ولا ناسین لذکرکم، ولولا ذلک لاصطلمتکم اللأواء، وأحاطت بکم الأعداء» (۲).

فیکون من صفات الحجّه علیه السلام حفظ رعیّته المحجوجین عن اللأواء وإحاطه

۱- ۲) . کما فی الزیاره الجامعه الکبیره، انظر عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۳۰۶، باب القول عند زیاره جمیع الأئمّه علیهم السلام؛ [۱] الفقیه، ج ۲، ص ۳۷۰، ح ۱۶۲۵؛ التهذیب، ج ۶، ص ۹۷، ح ۱۷۷.

۲- ۳) . المزار للشیخ المفید، ص ۸؛ الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۲۳؛ [۲] الخرائج والجرائح، ج ۲، ص ۹۰۳؛ بحارالأنوار، ج ۵۳، ص ۱۷۵، ح ۷. [۳]

الأعداء؛ والحمد للّه على ما منَّ علينا بكم فى كشف ضرّنا.

ثمّ اعلم أنّ الحجّه تُطلق على التابعين أيضاً وإن لم يكن فيهم صفات المتبوعين عليهم السلام، كما روى عنهم عليهم السلام: «إنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّه اللّه» (۱). فتفطّن أنّهم حجّه من التابعيه فى الروايه والدرايه، فإنّ الحجّه الأصل أمر بالقبول منهم والتسليم لهم، ألا ترى أنّهم بأنفسهم ليسوا بمعصومين، وأنّ العصمه مخصوصه بالأئمّه عليهم السلام، وقد صار غير المعصوم حجّه لدخول المعصوم فيهم على التعيين، أو لا على التعيين، فلا يتطرّق فى كلماتهم الخطأ من حيث التابعيّه، فتفطّن ولا تغلوا فى دينكم، ولا تقولوا على اللّه إلّاالحقّ.

فالحجّه الأصل هو المعصوم عليه السلام دون غيره، فلا تغفل من التفريق بين الأصل والفرع، والتابع والمتبوع.

بالجمله، وباقى صفات الحجّه تأتى فى ضمن فقرات الآتيه إن شاء اللّه تعالى.

قال عليه السلام: (السلام عليكم يا ملائكه اللّه وزوّار قبر ابن نبىّ اللّه) .

وهم أربعه آلاف اُمروا من عند اللّه تعالى بنصره عليه السلام، فلمّا نزلوا إليه وجدوه مقتولاً مضرّجاً بدمه فاُمروا بعزائه، فهم شعث غبر باكون عليه عليه السلام حول حرمه الشريف إلى يوم القيامه، (۲)وكذلك سبعون ألفاً من الملائكه مأمورون من عند اللّه تعالى بالسكون فى جواره عليه السلام يزورون قبره الشريف، ويستقبلون زوّاره، ويشايعونهم إلى مواطنهم، ويستغفرون لهم إلى يوم القيامه؛ كما روى عنهم عليهم السلام فى روايات عديده متواتره عندنا؛ (۳)والحمد للّه.

فأمروا عليهم السلام بالسلام عليهم والاستمداد منهم، كما ورد فى دعاء إذن الدخول عليه عليه السلام: «فكونوا ملائكه اللّه أعوانى وكونوا أنصارى حتّى أدخل هذا البيت فأدعو اللّه

۱- ۱) . كمال الدين، ص ۴۸۴، باب ذكر التوقيعات، ح ۴؛ وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص ۱۴۰، ح ۳۳۴۲۴. [۱]

۲- ۲) . انظر كامل الزيارات، ص ۱۷۲، ح ۲۲۶؛ كمال الدين، ص ۶۷۲، الباب ۵۸، ح ۲۲؛ [۲] بحارالأنوار، ج ۵۲، ص ۳۲۶، ح ۴۰.

۳- ۳) . الفقيه، ج ۲، ص ۳۴۷، ح ۱۵۹۰؛ كامل الزيارات، ص ۱۷۲، ح ۲۲۵؛ التهذيب، ج ۶، ص ۴۷، ح ۱۰۴.

بفنون الدعوات. . .» (۱)إلى آخر الدعاء.

فينبغى لك أن تسلّم عليهم والتوجّه إليهم ليعينوك ويزكّوك ويستغفروا لك لتصير قابلاً لحضوره عليه السلام وزيارته والتكلّم معه، وعلامه إذنهم وتوجّههم عليك أن تصير خاشعاً خاضعاً باكياً، وعلامه عدم إذنهم عدم ذلك، فينبغى الرجوع ثمّ العود إلى أن يأذنوا.

وأمّا تقدّم ابن نبىّ اللّه على ابن ولىّ اللّه فلأنّه قال قبل ذلك: «السلام عليك يا حجّه اللّه وابن حجّته» فالحجّه فى هذا الموضع هو الولىّ صلوات اللّه عليه، فناسب أن يتلو بعده بأنّه ابن نبىّ اللّه أيضاً؛ لأنّه عليه السلام وإن كان بواسطه اُمّه صلوات اللّه عليها ابناً له صلى الله عليه و آله ولكنّه من صلبه الشريف باصطلاح اللّه ورسوله؛ لقوله تعالى: «وَ حَلائِلُ أَبْنائِكُمُ اَلَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ» ۲ ، فحليله ابن البنت محرّمه على أب البنت؛ لأنّه من صلبه وإن لم يصطلح غيرهم.

قال عليه السلام: (ثمّ اخط عشر خطوات، ثمّ قف وكبّر ثلاثين تكبيره) .

فالخطوات العشر بعدُ المشاعر الظاهره والباطنه، أو بعدد قبضات العشر، فتؤمر بالتقرّب إليه عليه السلام لكلّ واحد منها خطوه؛ فتلك عشره كامله.

فتتقرّب إليه عليه السلام بكلّك وكلّك يتركّب من عشره أجزاء، وأمّا سرّ الوقوف فلأجل أنّ السكون يقتضى اجتماع الحواسّ دون الحركه، كما هو واضح لمن تدبّر فى حركته وسكونه، فذلك الوقوف لأجل التهيّؤ والتذكّر فى مقامات المزور وصفاته لتكون على بصيره فى زيارتك، فتذكّر أنّ كبرياء اللّه تعالى ظاهر متجلٍّ فيه عليه السلام فى جميع درجاته الثلاثين؛ لأنّهم عليهم السلام هم الشهود عند اللّه تعالى و «إِنَّ عِدَّهَ اَلشُّهُورِ عِنْدَ اَللّهِ اِثْنا عَشَرَ شَهْراً فِى كِتابِ اَللّهِ يَوْمَ خَلَقَ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضَ مِنْها أَرْبَعَهٌ حُرُمٌ» ۳.

۱- ۱) . المزار لابن المشهدى، ص ۵۵، الباب ۲؛ المزار للشهيد الأوّل، ص ۶۶؛ بحارالأنوار، ج ۹۷، ص ۱۶۰، ح ۴۰. [۱]

وأنت خبير بأنّ الأيّام والليالى المتداوله بين الناس خلقها بعد خلق السماوات والأرض، فشهور الحول التى هى اثنا عشر شهراً فى كتاب اللّه يوم خلق السماوات والأرض منها أربعه حرم، هم الأئمّه الاثنا عشر صلوات اللّه عليهم، والأربعه الحرم هم أمير المؤمنين والحسن والحسين والقائم عليهم السلام، ولكلّ شهر ثلاثون يوماً وهى أيّام اللّه؛ لأنّه سبحانه هو المتجلّى بكبريائه فى كلّ يوم من أيّامه، فينبغى أن يكبّر الزائر ثلاثين تكبيره بعدد آياته، وتلك الأيّام أيّام اللّه سبحانه، وقد خلق الأيّام المتداوله بين الناس مطابقاً لتلك الأيّام، كما خلقت البروج الاثنا عشر مطابقاً لكلّ برج ثلاثون درجه، وهم عليهم السلام قبل الدور ومع الدور وبعد الدور فى جميع الأكوار بجميع الأطوار؛ إذ هم كلّهم أوّل ما خلقه اللّه سبحانه به بحيث لا سماء مبنيّه ولا أرض مدحيّه بل ولا جسم ولا روح ولا نفس ولا عقل ولا شىء من الأشياء سواهم، وهم عند اللّه يسبّحونه، وله يسجدون، ولا يستحسرون عن عبادته، ويفعلون ما يُؤمرون.

قال عليه السلام: (ثمّ امش إليه حتّى تأتيه من قبل وجهه فاستقبل وجهك بوجهه وتجعل القبله بين كتفيك) .

فتذكّر بأنّ وجهه وجه اللّه الباقى بعد فناء كلّ شىء، و «كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ* وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو اَلْجَلالِ وَ اَلْإِكْرام» (۱)«وَ لا تَحْسَبَنَّ اَلَّذِينَ قُتِلُوا فِى سَبِيلِ اَللّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ* فَرِحِينَ بِما آتاهُمُ اَللّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلاّ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ* يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَهٍ مِنَ اَللّهِ وَ فَضْلٍ وَ أَنَّ اَللّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ اَلْمُؤْمِنِينَ* اَلَّذِينَ اِسْتَجابُوا لِلّهِ وَ اَلرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ ما أَصابَهُمُ اَلْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَ اِتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ* اَلَّذِينَ قالَ لَهُمُ اَلنّاسُ إِنَّ اَلنّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزادَهُمْ إِيماناً وَ قالُوا حَسْبُنَا اَللّهُ وَ نِعْمَ اَلْوَكِيلُ* فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَهٍ مِنَ اَللّهِ وَ فَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ

۱- ۱) . الرحمن (۵۵) :۲۶-۲۷. [۱]

وَ اِتَّبَعُوا رِضْوانَ اَللّهِ وَ اَللّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ» ۱ .

وكلّ ذى مسكه من الشعور يعلم أنّ مصداق هذه الآيات لم يكن سوى المعصوم الكامل الحقيقى صلوات اللّه عليه، فتذكّر بأنّ القبله التى هى أشرف السماوات بين كتفيك من خلفك مع شرافتها ينبغى لك الإدبار عنها لدى توجّهك إليه عليه السلام، فينبغى الإعراض والإدبار عمّا سوى وجهه الكريم الذى «فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اَللّهِ» ۲ الباقى بعد فناء كلّ شىء، وقد ملأ به السماوات والأرض حتّى ظهر أن لا إله إلّاهو وحده، إذ هو عليه السلام من المقامات والعلامات المخصوصه باللّه التى لا تعطيل لها فى كلّ مكان، يعرفه بها من عرفه، لا فرق بينه وبينها إلّاأنّها خلقه وعبده، كما ورد فى دعاء رجب المرجّب (۱).

قال عليه السلام: (ثمّ قل: السلام عليك يا حجّه اللّه وابن حجّته، السلامُ عليك يا قتيل اللّه وابن قتيله) .

وقد مرّ بعض معانى الحجّه، وأمّا قتيل اللّه أى المقتول فى اللّه وفى سبيل اللّه، ولولا دعوتهم إلى اللّه لما قتلوا فى اللّه، فالمقتول لغير اللّه-كالمقتول لأجل المال-هو المقتول فى المال، فالمقتول لأجل دعوته إلى اللّه هو المقتول فى اللّه، فهو قتيل اللّه، وطالب دمه وثأره هو اللّه فهو ثأر اللّه وابن ثأره أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه وآله.

قال عليه السلام: (السلام عليك يا وتر اللّه الموتور فى السماوات والأرض) .

فالوتر هو الثأر وهو دم المقتول، والموتور هو الذى لا يدرك بدمه، فكأنّه حين قتل عليه السلام نودى فى السماوات والأرض بأنّه لا يدرك بدمه إذ هو حبيب اللّه ومحبوبه، وهو أحبّ إلى اللّه من كلّ حبيب فى عصره عليه السلام.

وقد ورد فى الأخبار من غير شكّ ولا غبار بأنّ الراضى بقتل المقتول فى المشرق شريك فى دمه وقتله وإن كان فى المغرب (۲).

۱- ۳) . مصباح المتهجد، ص ۸۰۴، ح ۸۶۶؛ [۱]إقبال الأعمال، ج ۳، ص ۲۱۴، الفصل ۲۳؛ [۲]المصباح للكفعمى، ص ۵۲۵؛ [۳]بحارالأنوار، ج ۹۵، ص ۳۹۳. [۴]

۲- ۴) . الكافى، ج ۲، ص ۴۰۹، باب فى صنوف أهل الخلاف، ح ۱؛ دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۳۰؛ كمال الدين، ص ۶۶۰، ح ۳؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۲۹، الباب ۱۶۴، ح ۱؛ [۵] عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، ص ۲۴۷، الباب ۲۸، ح ۵.

فتذكّر بأنّ الراضی بقتله هو قاتله عند اللّه حقیقه، وتذكّر بأنّ خاذله أیضاً قاتله، وتذكّر بأنّ المتابعه والمشایعه كالخذلان وهی كلّها دون الرضا، فإذا كان الراضی بقتله علیه السلام هو قاتله فالمشایعون والتابعون أولی بأن یكونوا قاتلیه علیه السلام، فلأجل ذلك یقوم بأمر اللّه القائم عجّل اللّه فرجه لطلب ثأره علیهما السلام.

ثمّ تذكّر بأنّ انتقامه علیه السلام وقتله كثیراً ممّن شایعت وبایعت وتابعت فی الرِّضا بقتله لا یكون المقتولون مكافئین له علیه السلام لأنّه كان مؤمناً موحِّداً معصوماً محبوباً للّه سبحانه، والمقتولون یكونون كفّاراً منافقین، مغضوبٌ علیهم، غیر محبوبین للّه سبحانه، فلم یدرك بثأره ودمه علیه السلام، فهو موتور فی السماوات والأرض وإن كان الطالب لثأره عجّل اللّه فرجه منصوراً لا یكافؤ قتلهم لعنهم اللّه قتله علیه السلام، وطالب ثأره هو اللّه تعالی، فیعذّب قاتلیه فی الدنیا فی الرجعه وفی الآخره لأنّه ثأر اللّه، فیعذّبهم بلا نهایه ولا انقطاع، ومع ذلك كلّه لا یكافؤ ذلك كلّه ما فعلوا به علیه السلام، فهو موتور فی السماوات والأرض لا یدرك بثأره أبداً.

قال علیه السلام: (أشهدُ أنّ دمك سكن فی الخلد، واقشعرّت له أذلّه العرش) .

أی ثأرك ساكن ثابت عند اللّه تعالی فی دار الخُلد فی الملك المتأبّد بالخلود سواء، كان فی الجنّه أو غیرها، ولأجل ذلك كان اللّه سبحانه طالباً لثأره أبداً، ومعذِّباً لقاتلیه سرمداً.

والمراد بالعرش هو الذی استوی علیه الرحمن جلّ جلاله، وعلی ملكه استوی، وأظلّته أركانه التی بها وجوده؛ إنّ اللّه سبحانه یمسك الأشیاء بأظلّتها، كما روی عنهم علیهم السلام (۱).

فالأظلّه هی الأركان وأظلّه العرش، أو كأنّه عند المعصومین علیهم السلام ركن منه ابیضّ، منه البیاض، وركن منه أصفر، منه اصفرّت الصفره، وركن منه أخضر، منه اخضرّت الخضره، وركن منه أحمر، احمرّت الحمره، كما روی عنهم علیهم السلام (۲). وهی اُصول

۱- ۱) . الكافی، ج ۱، ص ۹۱، باب النسبه، ح ۲؛ [۱]التوحید للصدوق، ص ۵۷، ح ۱۵؛ [۲]بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۸۶، ح ۱۸. [۳]

۲- ۲) . الكافی، ج ۱، ص ۱۲۹، باب العرش والكرسی، ح ۱؛ [۴]التوحید للصدوق، ص ۳۲۴، ح ۱؛ [۵]علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۱۳، الباب ۱، ح ۱. [۶]

الألـلوان، وسـائر الألـلوان تحصـل منهـا لتزلزلها واضـطرابها، ولعلّك عرفت من أخبارهم عليهم السـلام كما روى فى القدسـى: «ما وسعنى أرضى ولا سمائى، ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن» (۱).

وكما رُوى عنهم عليهم السلام: «قلب المؤمن عرش الرحمان» (۲)فإذا تزلزل قلب العبد المؤمن واضطرب، تزلزلت أركان العرش وأظلّتها، وبذلك التزلزل والاضـطراب تزلزل جميع مادون العرش إلى الأرض السابعه السـفلى، فلأجل ذلك تزلزلت قلوب جميع المؤمنين السابقين واللاحقين من الأنبياء والمرسـلين وملائكه اللّه المقرّبين وعباده الصالحين من الإنس والجنّ أجمعين، وبكى له جميع الخلائـق، وبكت له السـماوات السـبع والأـرضون السـبع ومـا فيهنّ وما بينهنّ ومن ينقلب فى الجنّه والنار ومَن خلق ربّنا وما يُرى وما لا يُرى.

وقد مرَّ بيان سرّ بكاء الخلائق أجمعين عليه عليه السلام، والإشاره إليه أنّه عليه السلام قلب العالم كما كان قلبك فى بدنك، فإذا تألّم قلبك تألّم جميع أعضاء بدنك، وحصل الفطور فى جميع مشاعرك لتألّم قلبك.

فبصرك لا يدرك المبصرات على ما ينبغى؛ لحصول الفطور فى بصرك، وجريان الماء والدموع من عينك.

وكذلك يحصل الفطور فى سمعك، فلا تسمع الأصوات كما ينبغى، فذلك الفُطور هو بكاء سمعك.

وكذلك يحصل الفطور فى شامّتك، فلا تميّز الروائح على ما ينبغى.

وكذلك يحصل الفطور فى ذائقتك، فلاتميّز الطعوم على ما ينبغى.

وكذلك يحصل الفطور فى لامستك، فلا تدرك الحرّ والبرد على ما ينبغى.

وكذلك يحصل الفطور فى شهوتك، فلا تحسّ الجوع والعطش.

۱- ۱) . عوالى اللآلى، ج ۴، ص ۶، ح ۷؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۵۵، ص ۳۹. [۲]

۲- ۲) . بحارالأنوار، ج ۵۵، ص ۳۹؛ شرح الأسماء الحسنى، ص ۳۴.

وكذلك يحصل الفطور فى جذب العروق الجاذبه للغذاء، فلا تجذب كما ينبغى.

وكذلك يحصل الفطور فى ماسكتك، فلا تمسك الغذاء على ما ينبغى.

وكذلك يحصل الفطور فى هاضمتك، فلا تهضم الغذاء.

وكذلك يحصل الفطور فى دافعتك، فلا تدفع الفضول من بدنك.

وكذلك يحصل الفطور فى مربيّك، فلا تربى ولا تنمى أعضاؤك وجوارحك.

فذلك الفطور السارى فى جميع أعضائك وجوارحك إنّما هو من فطور قلبك، فالفطور فى كلّ عضو هو انكساره وبكاؤه، فتفطّن.

ألا ترى أنّ الحزن يحصل فى قلبك فتحسّ بحراره الحزن فى قلبك، وتنفّس الصعداء لدفع حراره قلبك، وتصوّر شعلات حزنك بواسطه العروق والدماء التى فيها إلى رأسك ودماغك، وتفيض الدموع من عينك بإذابه حراره حزن القلب الموادّ المنجمده فى أطراف المقله، وتسيل وتفيض من العروق الدامعه الواقعه فى مؤق العين؛ فكذلك قلب العالم إذا تألّم يسرى الألم فى كلّ عالم ما يرى وما لا يُرى، ويبكى كلٌّ بحسبه، فالسماء تبكى بالدماء، والأرض تنبع وتفور بالدماء، والجبال بالاندكاك، والبحار بالأمواج المتلاطمات، والهواء بالظلمات، والشمس بالانكساف، وهكذا كلّ شىء ممّا يرى ولا يرى يبكى بحسبه.

ولعلّك عرفت أنّ كلّ هائله حدثت، كانت الشدّه والوحشه حين وقوعها أشدّ وأوحش من شدّتها قبل الوقوع وبعده، فلأجل ذلك قطرت السماء بالدماء أربعين يوماً.

وكذلك فوران الدماغ من الأرض إلى أربعين يوماً، وكذلك سائر الغرائب التى حدثت حين قتله عليه السلام دامت إلى أربعين يوماً، وتلك الأيّام كانت أيّام عزائه عليه السلام، وكانت شديده، ولعلّ ورود زياره الأربعين (۱)واستحبابها لأجل ذلك، ثمّ حدثت الهداه فى الجمله بعد الأربعين.

۱- ۱) . انظر التهذيب، ج ۶، ص ۱۱۳، ح ۲۰۱؛ وسائل الشيعه، ج ۱۴، ص ۴۷۸، ح ۱۹۶۴۴. [۱]

قال علیه السلام: (وأشهد أنّک ثائر اللّه وابن ثائره) .

فاعلم أنّ الثائر هو الذی مرّ علی کلّ شیء لطلب ثأره، فلمّا لم یکن فی السماوات والأرض مدرک لثأره وهو موتور، صار بنفسه ثائراً لثأره، وکذلک أبوه علیهما السلام وهما ثائران؛ لثائرهما من عند اللّه سبحانه، فاشهد کما شهد علیه السلام بقوله: «وأشهد أنّک وتر اللّه الموتور فی السماوات والأرض» ، فکانت هذه الشهاده لأجل الثائریّه لا لأجل الثأر، فلا تکون العباره مکرّره؛ فتأمّل.

قال علیه السلام: (وأشهد أنّک بلّغت ونصحت ووفیت ووافیت وجاهدت فی سبیل اللّه ومضیت للذی کنت علیه شهیداً ومستشهداً وشاهداً ومشهوداً) .

إنّ اللّه تعالی بالغ أمره «قُلْ فَلِلّهِ اَلْحُجَّهُ اَلْبالِغَهُ» ۱ والمبلّغ من عنده سبحانه هو الحجّه القائم مقامه فی الأداء؛ إذ لاتدرکه الأبصار، ولا- تمثّله الظنون فی الأسرار، ولا- تحویه خواطر الأفکار، لا- إله إلّاهو العزیز الجبّار؛ فالمبلّغ عنه سبحانه هو الخلیفه بین ظهرانی العباد فی جمیع القرون والأعصار.

ولایعقل کما لا ینقل غیر ذلک، ولا یمکن فی جمیع الأدوار والأکوار، فبلّغ أوامره ونواهیه التی هی منافع الخلق ومضارّهم لأجل النجاه، فهو الناصح المشفق المحبّ لنجاه الخلق من الهلکات، وهو الذی أخذ اللّه تعالی العهد منه علی ذلک عند المیثاق فی عالم الذرّ الأوّل، فوافی بذلک العهد، ووافی کمال الوفاء، وذلک الکمال هو الجهاد والمجاهده فی سبیل اللّه، لا لأجل الغلبه الظاهریّه، بل لأجل الفناء فی اللّه الذی هو عین البقاء، فإنّ «ما عِنْدَکُمْ یَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اَللّهِ باقٍ» ، (۱)فمضی للعهد الذی کان علیه شهیداً ومستشهداً وشاهداً ومشهوداً، وتلک الأخبار من أخبار بأنّه علیه السلام عهد فی المیثاق وشهادته أی قتله، ودعا إلی الشهاده والقتل أصحابه.

وکان علیه السلام شاهداً ومشاهداً لقتل أصحابه وشهادتهم، وکان علیه السلام مشهوداً واللّه سبحانه وملائکته ورسله وأنبیاؤه وأولیاؤه شاهدون علی ذلک.

۱- ۲) . النحل (۱۶) :۹۶. [۱]

قال علیه السلام: (أنا عبد اللّه ومولاک وفی طاعتک والوافد إلیک، ألتمسُ کمال المنزله عند اللّه وثبات القدم فی الهجره إلیک، والسبیل الذی لایختلج دونک من الدخول فی کفالتک التی اُمرت بها) .

قوله علیه السلام: «أنا عبد اللّه ومولاک وفی طاعتک» إشاره بأنّ عبد اللّه من کان مولاه وفی طاعته علیه السلام، فمن لم یکن مولاه ولم یطعه لم یکن عبداً للّه، وقد صرّح بذلک قوله تعالی: «مَنْ یُطِعِ اَلرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اَللّهَ» (۱).

وقد صرّح بذلک ما وقع فی بعض الزیارات الوارده عنهم علیهم السلام: «من أطاعکم فقد أطاع اللّه» (۲).

وقوله علیه السلام: «من أطاعکم فقد أطاع اللّه» وقوله علیه السلام: «التمس کمال المنزله عند اللّه وثبات القدم فی الهجره إلیک» إشاره بأنّ کمال المنزله والتقرّب عند اللّه تعالی هو ثبات القدم فی الهجره إلیه علیه السلام، فمن لم یهاجر إلیه لم یهاجر إلی اللّه ورسوله، ومَن یهاجر إلی اللّه ورسوله هو المهاجر إلیه علیه السلام، فقد وقع أجره علی اللّه.

قوله علیه السلام: «والسبیل الذی لایختلج دونک» .

فالسبیل الموصوف هو مفعول «ألتمس» أیضاً، وذلک السبیل مخصوص به علیه السلام دون غیره.

وقوله علیه السلام: «من الدخول فی کفالتک الموصوفه» . بیانٌ لکمال المنزله عند اللّه تعالی، وتلک الکفاله لنائب الفاعل هی الخلافه المعهوده من الفاعل جلّ جلاله، وذلک الاختلاج هو الإدلاج من المدلج، وهو علیه السلام یدلج بین یدیه، وهو المقدّم بین یدی حوائجه فی الدنیا والآخره.

قوله علیه السلام: (من أراد اللّه بدء بکم) .

فقد تواتر فی زیاراتهم العدیده علیهم السلام کقولهم: «مَن أراد اللّه بدء بکم، ومن وحّده قبل

۱- ۱) . النساء (۴) : ۸۰. [۱]

۲- ۲) . کما ورد فی زیاره الجامعه الکبیره، انظر عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۳۰۹، الباب ۶۸، ح ۱؛ الفقیه، ج ۲، ص ۳۷۵، ح ۱۶۲۵؛ التهذیب، ج ۶، ص ۹۵، ح ۱۷۷؛ بحارالأنوار، ج ۹۹، ص ۱۳۳، ح ۴. [۲]

عنكم، ومَن قَصَدَهُ توجّه بكم» (۱)وقد أتى عليه السلام بلفظ الجمع للّه دايه والتنبيه إلى أنّ أرواحهم ونورهم وطينتهم واحده طابت وطهرت بعضها من بعض، وذلك إشاره لأهل البشاره بل تصريح للصريح الخالص عن الشرك الخفيّ والجليّ بأنّ جميع الأنبياء والمرسلين وملائكه اللّه المقرّبين و المؤمنين الممتحنين من الجنّ والإنس من الأوّلين والآخرين أرادوا اللّه سبحانه، فهم كلّهم أجمعون أرادوا اللّه بهم صلوات اللّه عليهم؛ لأنّهم عليهم السلام أوّل صادر من اللّه تعالى، وجميع الخلائق دونهم بدرجه أو بدرجات عديده، فإذا أرادوا اللّه سبحانه لابدَّ لهم أن يبدؤوا بهم، اللهمَّ إنّى أتوجّه إليك بمحمّدٍ وآل محمّد واُقدِّمهم بين يدى صلاتى، فاجعلنى بهم وجيهاً فى الدنيا والآخره ومن المقرّبين، مننت علىَّ بمعرفتهم فاختم لى بطاعتهم ومعرفتهم وولايتهم، فإنّها السعاده فاختم لى بها، فإنّك على كلّ شىء قدير.

وقد روى الكلينى فى الكافى والصدوق فى مَن لا يحضره الفقيه وغيرهما فى غيرهما، فتفطّن وتذكّر بأنّ مَنْ أراد اللّه كائناً من كان بدأ بهم، «وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اَللّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ» ۲ ، أفمن اتّخذ إلهه هواه فما له إله.

قال عليه السلام: (بكم يبيّن الكذب) .

والمراد كلّ باطل لم يكن من عند اللّه سبحانه، فالمبلِّغ المبيِّن لذلك هم الأئمّه عليهم السلام.

واكتفى بذكر الكذب دون ذكر الصدق؛ لأنّه معلوم لدى كلّ عالم عاقل أنّ بيان الكذب والباطل على الصادق، فإنّ الكاذب فعله الكذب لا الصدق، فبيان الكذب وتبيينه على الصادق الذى فعله الصدق، فالعلّه الفاعليّه فى الصدق هو الصادق، والمبيّن هو العلّه الفاعليّه للتبيين حقيقةً لا مجاز فيها، وذلك سنّه اللّه التى لن تجد لسنّه اللّه تبديلاً ولن تجد لسنّه اللّه تحويلاً.

۱- ۱) . انظر مضافاً إلى الهامش السابق: المزار لابن المشهدى، ص ۵۳۱، الباب ۱؛ البلد الأمين، ص ۳۰۲؛ [۱]مستدرك الوسائل، ج ۱۰، ص ۴۲۳، ح ۱۲۲۷۴، [۲] نقلاً عن بلد الأمين.

فالأنبياء والرُّسل وأوصياؤهم عليهم السلام هم المبيِّنون المبلِّغون من عند اللّه من غير شائبه عن اللّه سبحانه فى جميع القرون والأعصار من غير غبار.

والذى ظهر من الأخبار المتجاوزه عن حدّ التواتر أنّهم عليهم السلام أوّل الخلائق أجمعين، (۱)فكانوا كائنين قبل الدور ومع الدور وبعد الدور، فكانوا مبيِّنين فى كلّ زمان وأوان مبشِّرين منذرين، كما صرّح به أمير المؤمنين عليه وآله صلوات المصلّين فقال: «ألا وإنّا نحن النذر الأُولى ونذر الآخره والأُولى ونذر كلّ زمان وأوان» (۲).

فكانوا مع كلّ نبيٍّ ورسول من آدم إلى يوم يقوم الأشهاد، يؤيِّدونه ويسدّدونه ويحرِّكونه ويسكّنونه إلى ما أراد اللّه منهم، وهم عبادٌ مكرمون، لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون.

والأنبياء والمرسلون سوى نبيّنا صلى الله عليه و آله لمّا لم يكونوا بأوّل صادر من اللّه تعالى صاروا مبتلين بالباب الذى ابتلى به الناس، فهم صادرون عن أمرهم ونهيهم عليهم السلام؛ ومن يطع الرسول صلى الله عليه و آله فقد أطاع اللّه. وفى الزياره: «مَنْ أطاعكم فقد أطاع اللّه» .

فالمبيّن المطاع الحقيقى هم الأوّلون لا يسبقهم سابق، ولا يفوقهم فائق، ولا يلحق بهم لاحق.

قال عليه السلام: (وبكم يباعد اللّه الزمان الكلب بالوفاده) .

«الكلب» هو المجدب الذى لا يقطر فيه القطر، فلا ينبت فيه النبت والزرع، فيحدث القحط ويتألّم الناس كما يتألّم من عضّه الكَلبُ الكَلِبُ، وهو كنايه عن شدّه الزمان فى القحط الذى لا يوجد فيه الزرع والحبّ، فكأنّه الكلب الكَلِب لا علاج لعضّه، ولا دواء لدائه الذى حدث فيه بالجمله.

وقوله عليه السلام: «بكم يباعد اللّه» كقوله عليه السلام: «بكم يبيّن اللّه» فكما أنّ المبيّن من عند اللّه سبحانه فى جميع القرون والأعصار هم حجج اللّه بلا غبار، وهم العلّه الفاعليّه حقيقه؛ إذ الذات لاتدركه الأبصار، ولا تحويه خواطر الأفكار، ولا تمثّله الظنون فى الأسرار،

۱- ۱) . انظر بحارالأنوار، ج ۳۳، ص ۶۹.

۲- ۲) . مشارق أنوار اليقين، ص ۲۶۴، خطبه التطنجيه.

فما تدركه الأبصار هم حجج اللّه سبحانه.

كذلك المباعد فى قوله: «بكم يباعد اللّه» فهم الأئمّه عليهم السلام، فهم العلّه الفاعليّه حقيقه؛ إذ كان لاتدركه الأبصار، ولا يتعلّق ولا يعالج الاُمور بنفسه سبحانه، وأبى اللّه أن يجرى الأشياء إلّابأسبابها، فكما أنّ السبب الفاعلى لإحداث الليل والنهار هو الشمس المضيئه بواسطه طلوعها وغروبها-قال سبحانه: «جَعَلَ اَلشَّمْسَ ضِياءً» (۱)«وَ جَعَلْنا سِراجاً وَهّاجاً» ۲ فهى العلّه الفاعليّه، ولا منافاه بين كونها علّه فاعليّه حقيقهً وبين جعل اللّه سبحانه كما قال: وجعلنا الليل سكناً «وَ جَعَلْنَا اَلنَّهارَ مَعاشاً» ۳ . وكذلك حال جميع الفواعل المجعوله-كذلك المباعدون الزمان الكلب هم الأئمّه عليهم السلام وهم العلّه الفاعليّه، وهو سبحانه ليس كمثله شىء، سبّوح قدّوس ربّنا وربّ الملائكه والروح.

قال عليه السلام: (وبكم فتح اللّه، وبكم يختم) .

وإنّما أتى عليه السلام بالماضى للفتح والمستقبل للختم؛ لأنّ الختم فرع الفتح، ولا يعقل- كما لا ينقل-الختم إلّابالفتح، فهو سابق وذاك لاحق البتّه، وذلك ظاهر لكلّ ذى مسكه من العقل فضلاً من العاقل العالم، فهم الفاتحون لما سبق، والخاتم لما استقبل، والمهيمنون على ذلك كلّه «والحجّه قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق» (۲)كما روى عنهم عليهم السلام متواتراً، فهم عليهم السلام العلل الفاعليّه كما مرّ.

قال عليه السلام: (وبكم يمحو ما يشاء وبكم يثبت) .

وفى زياره آل يس: «والقضاء المثبت ما استأثرت به مشيّتكم والمحو ما لا استأثرت به سنّتكم» (۳). فهم عليهم السلام الماحون الناسخون لما ثبت سابقاً، وهم المثبتون لما أثبتوا ساحقاً لاحقاً «يَمْحُوا اَللّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ اَلْكِتابِ» ۶ . فالنسخ بداء شرعى، والبداء

۱- ۱) . يونس (۱۰) :۵. [۱]

۲- ۴) . بصائرالدرجات، ص ۵۰۷، الباب ۱۱، ح ۱؛ الإمامه والتبصره، ص ۱۳۵، ح ۱۴۹؛ الكافى، ج ۱، ص ۱۷۷، باب أنّ الحجّه لا تقوم على خلقه إلّابإمام، ح ۴؛ [۲] كمال الدين، ص ۴؛ بحارالأنوار، ج ۲۳، ص ۳۸، ح ۶۶. [۳]

۳- ۵) . المزار لابن المشهدى، ص ۵۷۱؛ بحارالأنوار، ج ۹۱، ص ۳۹، ح ۲۳؛ و [۴]ج ۹۹، ص ۹۴.

نسخ كونى، والماحى والمثبت هم الأئمّه عليهم السلام.

قال عليه السلام: (وبكم يفكّ الذلّ من رقابنا، وبكم يدرك اللّه تره كلّ مؤمن يطلب بها) .

وفى التوقيع الرفيع إلى الشيخ المفيد رحمه اللّه تعالى: «إنّا غير مهملين لمراعاتكم، ولا ناسين لذكركم، ولولا ذلك لاصطلمتكم اللأواء، وأحاطت بكم الأعداء» (۱).

وفى زياره عاشوراء: «وأسأله أن يبلّغنى المقام المحمود الذى لكم عند اللّه، وأن يرزقنى طلب ثأرى مع إمامٍ مهدىٍّ ظاهر ناطق منكم» (۲).

وفى الدعاء: «يا محمّد يا علىّ اكفيانى فإنّكما كافياى» (۳).

فالمعزّ الكافى للمؤمنين والمدرك الطالب لثأرهم هم الأئمّه عليهم السلام «اَللّهُ وَلِيُّ اَلَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ اَلظُّلُماتِ إِلَى اَلنُّورِ» (۴).

فنسبه الأفعال فى هذه الفقرات إلى اللّه تعالى وإليهم عليهم السلام من باب الحقيقه بعد الحقيقه، كنسبه الفعل إلى الفاعل وإلى يد الفاعل، أو من باب أنّ الظاهر فى الظهور أظهر من نفس الظهور. أو من باب أنّ الذات غيّبت الصفات، فلا تغفل كالغافلين وقُل: الحمدُ للّه ربّ العالمين.

قال عليه السلام: (وبكم ينبت الأرض أشجارها، وبكم تخرج الأشجار ثمارها، وبكم ينزل السماء قطرها ورزقها) .

«وَ اَللّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ اَلْأَرْضِ نَباتاً» ۵ ، «وَ فِى اَلسَّماءِ رِزْقُكُمْ وَ ما تُوعَدُونَ» ۶ .

۱- ۱) . الاحتجاج، ج ۲،۳۲۳؛ [۱]بحار الأنوار، ج ۵۳، ص ۱۷۵، ح ۷؛ [۲]مكيال المكارم، ج ۱، ص ۴۸. [۳]

۲ - ۲) . مصباح المتهجّد، ص ۷۷۵؛ [۴]كامل الزيارات، ص ۳۳۰، الباب ۷۱؛ [۵] المزار لابن المشهدى، ص ۴۸۲؛ المصباح للكفعمى، ص ۴۸۴؛ [۶]بحار الأنوار، ج ۹۸، ص ۲۹۲ ح ۱. [۷]

۳- ۳) . البلد الأمين، ص ۱۵۲، و [۸]عنه فى بحار الأنوار، ج ۸۷، ص ۳۸، ح ۶؛ [۹]المصباح للكفعمى، ص ۱۷۶؛ [۱۰]جمال الأسبوع، ص ۱۸۱. [۱۱]

۴- ۴) . البقره (۲) :۲۵۷. [۱۲]

قال أمير المؤمنين-عليه وآله صلوات المصلّين-:

«كمال التوحيد نفى الصفات عنه، لشهاده كلّ صفه أنّها غير الموصوف، وشهاده كلّ موصوف أنّه غير الصفه، وشهاده الصفه والموصوف بالاقتران الممتنع عنه الأزل» (۱).

فاصغ لما قال؛ لأنّه خير مقال، ولا يبقى لذى مقال مقال، فإنّ تعدّد الصفات وتوحّد الذات من المطالب المسلَّمه بين العباد فى جميع الأديان، والذات واحده ليست فيها الكثرات، والكثرات ما شمّت رائحه الوحده بلا شائبه بكلّ الاعتبارات، فالواحد غير المتعدّد، والمتعدّد غير الواحد بالضروره القاضيه بالحكم المحكم، من العقل والنقل المبرم.

نعم، ليس بين الذات وبين صفاتها بينونه عزله بل بينونه صفه كزيد الظاهر فى صفاته وفى أنفسكم، أفلا تبصرون وحدهَ زيد وكثره صفاته، وعدم كثره زيد وعدم وحده صفاته، ولله المثل الأعلى، وله الأسماء الحسنى والأمثال العُليا.

فلأجل ذلك صارت صفاته المتعدّده مبادئ أفعاله تعالى؛ فالقدره صدرت من القدير، والحكمه من الحكيم، والعلم من العليم، وهكذا سائر صفاته، وهو المحيط بكلّها بإحاطه غير متناهيه، فافهم إن كنت تفهم، وإلّا فذره فى سنبله ولا تنكر فتكفر «فَإِنْ يَكْفُرْ بِها هؤُلاءِ فَقَدْ وَكَّلْنا بِها قَوْماً لَيْسُوا بِها بِكافِرِينَ» ۲ وقالوا الحمد لله ربّ العالمين.

بالجمله، فلأجل ذلك صار الأئمّه عليهم السلام بحيث تنبت الأرض بهم-سلام الله عليهم- أشجارها، وبهم تثمر الأشجار ثمارها، وبهم تنزل السماء قطرها ورزقها.

والعَجَب كلّ العجب من هؤلاء المنكرين تلك النسبه إليهم عليهم السلام وهم بأنفسهم يرون رأى العين من غير معين أنّ الشمس المضيئه هى العلّه الفاعليّه لإنبات النبات، بل لإحياء ذوى الحياه؛ فبمحض ارتفاعها فى الصيف تنبت الأرض نباتها، وبانخفاضها فى الشتاء تسقط الأشجار أوراقها، فهى العلّه الفاعليّه لإنبات الأشجار وإثمار الثمار، وذلك لا ينافى كونها مخلوقه لله تعالى، فلمّا وصل الأمر إلى الأُصول الحقيقيّه، ارتفعت الأصوات بأنّه غلوّ وارتفاع حتّى ملأ الأصقاع، وترى الشمس وإشراقها

۱- ۱) . التوحيد، ص ۵۷، ح ۱۴؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، ص ۱۳۵، ح ۵۱؛ [۱] تحف العقول، ص ۶۱، بتفاوت يسير فى الجميع.

وآثارها بحيث لا يقدر على إنكارها عاقل، فضلاً عن العالم الماهر.

وقد علم الشمس على ما خلقت خلقت من نور الحسن المجتبى صلوات اللّه عليه كما رُوى عنهم عليهم السلام متواتراً (۱).

بالجمله، ولعلّك علمت أنّ سبب وجود السحاب أيضاً هى الشمس بإشراقها وإحداث الأبخره من المياه والبحار وإصعادها إلى الكره الزمهريه وتراكمها فيها حتّى تصير متقاطره، فإذا كان الأمر كذلك فأىّ عجب فى حقّهم سلام اللّه عليهم بأن يكون بهم تنبت الأرض أشجارها، وتثمر الأشجار أثمارها، وتنزل السماء قطرها ورزقها، وهم نور الأنوار فى جميع العوالم قبل أن تكون عوالم أو آدم.

قال عليه السلام: (وبكم يكشف الكرب، وبكم ينزل الغيث، وبكم تسيخ الأرض التى تحمل أبدانكم، وتستقرّ جبالها على مراسيها) .

أمّا كشف الكرب فلأجل أنّهم عليهم السلام سادات الأنام فى الدنيا إلى يوم القيامه، وجميع الأنام عبيدٌ لهم وإماؤهم وهم قاصرون أو مقصّرون فى القيام فى عباده اللّه تعالى حقّ عبادته، لاسيّما العُصاه، وهم المخالفون لأمر اللّه تعالى ونهيه. وذلك يوجب العذاب الأليم والكرب العظيم، فجعلهم اللّه عليهم السلام شفعاءه، وأمرهم بالاستغفار لهم كما قال: «وَ اِسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ اَلْمُؤْمِناتِ» (۲).

فهم عليهم السلام المستغفرون لشيعتهم قصورهم وتقصيرهم وذنوبهم الموجبات للكرب، فكشف باستغفارهم عليهم السلام الكروب العظيمه عن شيعتهم فى الدنيا والآخره، أو لأجل كرامه أنفسهم إذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً، ولم يطالبوا من الخلق حقوقاً جعلها اللّه لهم، وهم عليهم السلام عفوا عن ذلك جوداً وكرماً، وجعلهم فى حلٍّ من ذلك، فلم يوجب عليهم العذاب، ولم يصل إليهم الكروب، وذلك فضل اللّه يؤتيه مَن يشاء، ربِّ عاملنا بفضلك

۱- ۱) . بحارالأنوار، ج ۱۵، ص ۱۱، ح ۱۱؛ و [۱]ج ۲۵، ص ۱۶، ح ۳۰؛ كنزالدقائق، ج ۲، ص ۵۲۵ فى تفسير الآيه ۶۶-۷۶ من سوره النساء؛ مكيال المكارم، ج ۱، ص ۲۲۹.

۲- ۲) . محمّد (۴۷) :۱۹. [۲]

ولا تعاملنا بعدلك يا كريم، «قُلْ بِفَضْلِ اَللّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ فَبِذلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمّا يَجْمَعُونَ» ۱ . وهم عليهم السلام فضله ورحمته للمؤمنين بهم، ولا ملجأ ولا منجى لهم إلّاإليهم عليهم السلام.

وقوله عليه السلام: «وبكم ينزل الغيث» .

أى أنتم مُنزلون للغيث، وجميع أرزاق العباد كائناً ما كان حصلت من الغيث، فلأجل ذلك قال سبحانه: «وَ فِى اَلسَّماءِ رِزْقُكُمْ وَ ما تُوعَدُونَ* فَوَ رَبِّ اَلسَّماءِ وَ اَلْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ ما أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ» ۲ .

فرزق العباد فى الدنيا والآخره من الغيث، والغيث من السماء وهم المنزلون، فلا عجب أن يكون أمير المؤمنين-عليه وآله صلوات المصلّين-منزل المنّ والسلوى على موسى وقومه بعد أن كانوا عليهم السلام منزلون للغيث فى الدنيا والآخره. ولا تزعم أنّه ليس فى الآخره غيث، بل أتوا به متشابهاً إلّاأنّ ما للآخره دوام وما فى الدنيا له زوال وانقطاع، فهم عليهم السلام أولياء النِّعم وهم المنعمون.

وقوله عليه السلام: «وبكم تسيخ الأرض التى تحمل أبدانكم وتستقرّ جبالها على مراسيها» أوتاداً للأرض وضمانه لما خلقها اللّه سبحانه فيها متاعاً لهم ولأنعامهم، سلام اللّه عليهم، وهم الماهدون «وَ اَلسَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ وَ إِنّا لَمُوسِعُونَ* وَ اَلْأَرْضَ فَرَشْناها فَنِعْمَ اَلْماهِدُونَ» ۳ .

ولاغرو أن يكونوا عليهم السلام مخلوطين به سبحانه منسوب إليهم، كما نسب إليه تعالى فى بواطن الآيات المحكمات، كما قال سبحانه: «مَنْ يُطِعِ اَلرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اَللّهَ» ، (۱)وقال تعالى: «إِنَّ إِلَيْنا إِيابَهُمْ* ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا حِسابَهُمْ» ۵ .

وتقول فى زيارتهم المرويّه عنهم: «إياب الخلق إليكم، وحسابهم عليكم» (۲).

۱- ۴) . النساء (۴) : ۸۰. [۱]

۲- ۶) . كما فى الزياه الجامعه الكبيره، انظر عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۳۰۹، الباب ۶۸، ح ۱؛ الفقيه، ج ۲، ص ۳۷۰، ح ۱۶۲۵؛ التهذيب، ج ۶، ص ۹۵، ح ۱۷۷؛ المزار لابن المشهدى، ص ۵۳۲؛ بحارالأنوار، ج ۹۹، ص ۱۵۴، ح ۵.

وتقرأ فی القرآن: «وَ أَشْرَقَتِ اَلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها» ۱ .

وتقول فی زیارتهم المرویّه عنهم: «وأشرقت الأرض بنورکم» (۱).

فهم الموسعون وهم الماهدون وهم المحاسبون وهم المنیرون و «إِنَّ اَللّهَ مَعَ اَلَّذِینَ اِتَّقَوْا وَ اَلَّذِینَ هُمْ مُحْسِنُونَ» ۳ ، وهم المتّقون المحسنون.

قال علیه السلام: (إراده الربّ فی مقادیر اُموره تهبط إلیکم، وتصدر من بیوتکم، والصادر عمّا فصّل من أحکام العباد) .

قال اللّه سبحانه: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ» ۴ ، وقال: وإلیه ترجع الاُمور، وقال: «وَ کُلُّ شَیْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ» ۵ .

فإذا أراد خلق شجر-مثلاً-أخذ مقداراً من الماء والتراب مناسباً لتلک الشجره فحلّ ذلک التراب المقدّر فی الماء المقدّر بالحراره المقدّره، وعقد ذلک الماء المقدّر فی التراب المقدّر بالبروده المقدّره بالحلّ والعقد الطبیعیّین اللذین لایطّلع علیهما إلّااللّه تعالی أو من علّمه اللّه تعالی، فجعلهما طینه واحده کالنواه بحیث إذا صعد ماؤها شایعه ترابها، وإذا نزل ترابها شایعه ماؤها، علی خلاف التراکیب الملاطیّه کما تری من خلط الماء بالتراب وحصول الطین من غیر حلّ وعقد طبیعیّین، فإنّه إذا طار الماء وصعد لم یشایعه التراب، فبقی یابساً فی حیّزه کما کان سابقاً بلا رطوبه فیه، بخلاف المیاه المعصوره من الثمار والأشجار، فإنّها إذا طبخت تقوّمت فیصیر العصیر دبساً، وماء قصب السکّر سکّراً.

۱- ۲) . کما فی الزیاه الجامعه الکبیره، انظر عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۳۰۹، الباب ۶۸، ح ۱؛ الفقیه، ج ۲، ص ۳۷۰، ح ۱۶۲۵؛ التهذیب، ج ۶، ص ۹۵، ح ۱۷۷؛ المزار لابن المشهدی، ص ۵۳۲؛ بحارالأنوار، ج ۹۹، ص ۱۵۴، ح ۵. [۱]

بالجمله، ففی کلّ شیء بحسبه جعل اللّه سبحانه له مقداراً معیّناً له، وهو سبحانه عالم به قبل تکوینه له وتکوّنه، ولأجل ذلک قال: «وَ کُلُّ شَیْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ* عالِمُ اَلْغَیْبِ وَ اَلشَّهادَهِ اَلْکَبِیرُ اَلْمُتَعالِ» ۱ .

ففی کلّ شیء بحسبه جعل له ناراً حائله، وهواءاً راکداً، وماءاً جامداً، وأرضاً سائله، کما ینبغی له ولا یصلح لغیره، وکذلک تقدیر العزیز العلیم «ما تَری فِی خَلْقِ اَلرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ اَلْبَصَرَ هَلْ تَری مِنْ فُطُورٍ* ثُمَّ اِرْجِعِ اَلْبَصَرَ کَرَّتَیْنِ» فی نفسک هل تجد لها علماً أو قدره بتلک المقادیر، «یَنْقَلِبْ إِلَیْکَ اَلْبَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَ حَسِیرٌ» ۲ .

فتفکّر فی شجره واحده فی اُصولها ودوحتها وأغصانها وأوراقها وأثمارها، وتفکّر فی ثمره من ثمارها تجد لها نواه فی غایه الصلابه کالعظم بل أصل، ولحماً فی نهایه النعامه کاللحم بل أنعم. وکم من نواهً لبّها أمرّ من الحنظل، ولحمها أحلی من العسل.

فتفکّر فی ألوانها وطعومها وروائحها وخواصّها وآثارها، فتجد لون أوراقها أخضر، ولون أزهارها أبیض وأحمر، وربّما تجد ألوان أزهارها مختلفه، مع أنّ ماءها وترابها وهواءها وحرّها وبردها من نوع واحد، وربّما تجد فی زهره واحده نقاطاً مختلفه، کلّ نقطه لها لون غیر لون الاُخری، فلو کانت المقادیر فیها متساویه لما اختلفت، فتفکّر فیما ذکر أو لم یُذکر فتجد لکلّ جزء جزء مقداراً معلوماً غیر مقدار جزء آخر، وإن لم تعلم مقدار کلّ واحد من تلک المقادیر فتذکّر أنّ قوله علیه السلام: «إراده الربّ فی مقادیر اُموره تهبط إلیکم وتصدر من بیوتکم» کلام لا یحتمل معناه إلّاملکٌ مقرّب أو نبیٌّ مرسل أو مؤمنٌ امتحن اللّه قلبه للإیمان، وهو سرّ جمیع النسب التی نسبت إلیهم علیهم السلام فی الفقرات الماضیه، وقد صرّح بذلک الکتاب الذی لا ریب فیه هدیً للمتّقین حیث قال سبحانه:

«اَللّهُ نُورُ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ کَمِشْکاهٍ فِیها مِصْباحٌ اَلْمِصْباحُ فِی زُجاجَهٍ اَلزُّجاجَهُ کَأَنَّها کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ یُوقَدُ مِنْ شَجَرَهٍ مُبارَکَهٍ زَیْتُونَهٍ لا شَرْقِیَّهٍ وَ لا غَرْبِیَّهٍ یَکادُ زَیْتُها یُضِیءُ وَ لَوْ

لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ يَهْدِى اَللّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ وَ يَضْرِبُ اَللّهُ اَلْأَمْثالَ لِلنّاسِ وَ اَللّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ» ۱ إلى آخر الآيات التى هى المتمّمات للاُولى (۱).

وقد صرّح المفسِّرون جميعاً بأنّ المصباح الذى هو مثل نوره وصفته هو النبىّ الاُمّى صلى الله عليه و آله فهو نور السماوات والأرض وهو الظاهر بنفسه المظهر لغيره.

بالجمله، إراده الربّ جلّ شأنه سابقه على الأشياء كلّها جواهرها وأعراضها، وغيوبها وشهودها، ونسبها وإضافاتها، كما قال تعالى: «إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» ، (۲)فهى قبل الأشياء، وربّما كانت قبل الأشياء بألف سنه، وربّما كانت أكثر وأقلّ، كما تريد أن تسافر فى العام الآتى، فتكون إرادتك قبل سفرك بسنه، وربّما تريد أن تسافر فى الشهر الآتى، فتكون إرادتك قبل سفرك بشهر، وربما تريد أن تسافر فى الاُسبوع الآتى أو تسافر أمس أو تسافر بعد ساعه إلى أن تسافر فى ساعتك، فتكون إرادتك مقارنه لسفرك، ولكنّها قبل سفرك كائنه ما كانت.

ولأجل ذلك تكون الصحّه فى الأعمال الشرعيّه والعبادات هى قصد القربه إلى اللّه تعالى، إنّما الأعمال بالنيّات، فتذكّر بأنّ إرادتك أيضاً من الأشياء المسبوقه بإراده الربّ جلّ شأنه، وما كنّا لنهتدى لولا أن هدانا اللّه، ولولا أن أراد جلّ شأنه هدايتنا فألزمنا حكمه وبلاءه فى جميع ما صدر منّا بمقدار ما أراد جلّ شأنه من زياده ولا نقصان، لا رادّ لحكمه ولا مانع من قضائه، له الخلق والأمر تبارك اللّه ربّ العالمين.

فخلْق الخلق أجمعين مسبوق بإرادته سبحانه، سواء كان مجرّداً أو مادّياً، أو روحانياً أو جسمانياً، أو عقلاً أو عقلانياً، أو نفساً أو نفسانياً، أو طبعاً أو طبعانياً، أو مثالاً أو مثالياً، أو حيواناً أو حيوانياً، أو نباتاً أو نباتياً، أو جماداً أو جمادياً، أو سماءً أو سمائياً، أو عنصراً أو عنصرياً، أو فعلاً أو انفعالاً، أو بسيطاً، أو مركّباً، أو جنساً أو

۱- ۲) . انظر تفسير القمّى، ج ۲، ص ۱۰۵؛ [۱] ومجمع البيان، ج ۴، ص ۱۴۳، ذيل تفسير الآيه ۳۵ من سوره النور. [۲]

۲- ۳) . يس (۳۶) :۸۲. [۳]

فصلاً، أو نوعاً أو أفراداً، أو جوهراً أو عرضاً، أو أصلاً أو فرعاً، أو أثراً أو تأثّراً، أو كمّاً أو كيفاً، أو رتبةً أو جهةً، أو وضعاً أو إضافةً، أو مكاناً أو وقتاً، أو دهراً أو زماناً، أو سرمداً أو جبروتاً، أو ملكوتاً أو ملكاً، أو نسبةً أو منسوباً، كائناً ما كان، وبالغاً ما بلغ، كلّها مسبوق بإراده الربّ جلّ شأنه، ولكلّ واحد مقدار، وكلّ شيء عنده بمقدار، وتلك المقادير غير المقدورات وقبلها، وتصير بعد وجودها مطابقه لتلك المقادير، كما أنّ لكلّ صانع عالم علماً بمقادير أجزاء مصنوعه قبل صنعه، ثمّ يقدّر الأجزاء مطابقاً لما علمه من قبل، وما علمه من قبل صادر منه قبل مصنوعه، ويصير مصنوعه مطابقاً لما صدر عنه من بعد، فتأمّل متفطّناً تجدْها وافيه، وتَفُزْ بالحكمه الكافيه، وتشربْ من عين صافيه، وتجنّب عن الآنيه التى هى كالسراب؛ واللّه سريع الحساب.

بالجمله، فإراده الربّ جلّ جلاله فى مقادير الاُمور تهبط إليهم عليهم السلام وهم عالمون بتلك المقادير كلّها قبل جميع الموجودات بأسرها، وتصدر تلك الإراده من بيوتهم عليهم السلام وتتعلّق بالأشياء بعد صدورها من بيوتهم، فيوجد كلّ موجود فى محلّه ومكانه ووقته؛ فيوجد العقل فى الجبروت، والنفس فى الملكوت، والطبع والمثال فى البرزخ، والجسم فى الملك، ولكلّ واحدٍ من تلك العوالم عرش وكرسىّ وأفلاك وعناصر وآباء علويّه واُمّهات سفليّه، و «كانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما وَ جَعَلْنا مِنَ اَلْماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» ۱ .

فالمراد بكونهما رتقاً كون كلّ واحدٍ منهما فى محلّه ومكانه.

والمراد بفتقهما الحركات الفعليّه من دوران السماوات على الأرض، والحركات الانفعاليّه من العناصر السفليّه.

والمراد بالماء هو مياه النطف، فجعل سبحانه كلّ موجود من نطفه مناسبه مخصوصه لذلك الموجود لا تناسب لموجود آخر كالبذور؛ ألا ترى أنّ بذر كلّ زرع مخصوص به دون غيره؟ ونواه كلّ شجر مخصوصه به دون غيره؟ فلا ينبت شجر اللوز

من الجوز، ولا شجر الجوز من اللوز، وقس على ذلك كلّ زرع وبذره وكلّ شجرٍ ونواته، ولا تكن من الغافلين الذين زعموا أنّ بالرياضات يمكن الوصول إلى درجه النبوّه والولايه للرعيّه، فتذكّر أنّ طينه النبوّه مخصوصه بالنبيّ، وطينه الولايه مخصوصه بالوليّ، كما أنّ طينه الرعيّه مخصوصه بهم. نعم، إن كانوا مؤمنين كانوا من فاضل طينه ساداتهم بزيادتها لا من نفسها؛ إذ هى مخصوصه بهم عليهم السلام «لا تَغْلُوا فِى دِينِكُمْ وَ لا تَقُولُوا عَلَى اَللّهِ إِلاَّ اَلْحَقَّ» ۱ .

والحقّ أنّ طينه كلّ جنس ونطفه مخصوصه بذلك الجنس، وأنّ طينه كلّ نوع من الأنواع ونطفهٍ مخصوصه بنوعه لأفراد ذلك النوع إلى أن ينتهى الأمر إلى الأشخاص، فلكلّ شخص طينه خاصّه ونطفه خاصّه مخصوصه به دون غيره «وَ إِنْ مِنْ شَىْءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» ۲ ؛ أى معلوم فى علمه سبحانه وإن لم يكن معلوماً عند الجاهلين، واللّه سبحانه أنبتكم من الأرض نباتاً. ولكلّ نبات بذر ونواه مقدّره مسبوقه المقادير السابقه الهابطه إليهم عليهم السلام.

وقوله عليه السلام: «والصادر عمّا فصّل من أحكام العباد» . عطف على قوله: «إراده الربّ» أى الصادر عمّا فصّل من أحكام العباد يهبط إليكم ويصدر من بيوتكم. و «من أحكام العباد» بيان «عمّا فصّل» .

والصادر أيضاً سابق، والعباد وأحكامهم مسبوقون، وهم عليهم السلام عالمون بالعباد وأحكامهم قبل وجودهم وأحكامهم ممّا سيأتى كما عرفت أنّ إراده الربّ سابقه، وعلم خضر عليه السلام فى قوله: «وَ أَمَّا اَلْغُلامُ فَكانَ أَبَواهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينا أَنْ يُرْهِقَهُما طُغْياناً وَ كُفْراً» ۳ من هذا القبيل. مع أنّ الغلام لم يبلغ الحلم ولمّا يصدر منه طغيان وكفر.

فتفطّن بأنّهم عليهم السلام علموا بأنّه سيولد ولد لوالد فيما يأتى من سنه كذا وشهر كذا ويوم كذا، وبعد تولّده وبلوغه يكون مؤمناً أو كافراً أو عادلاً أو فاسقاً أو عالماً أو جاهلاً إلى

غير ذلـك من أحواله ساعه فساعه، وأحكامه فى كلّ حال من حالاته ربّما لم يولـد والـده فضـلاً عن ولـده، كما أخبر رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن بعض مـا وقع فى معراجه فقال صـلى الله عليه و آله مامعناه أنّه نظر عن يمينه، فرأى خلقاً كثيراً فى حسـن النظر والملبس، فسـأل عنهم، فـاُجيب بـأنّهم المؤمنون لاـ ينقصون، فأمر الملائكه بأن يكتبوا أسـماءهم وأسـماء آبائهم وعشائرهم وقبائلهم إلى يوم القيامه.

فنظر عن يسـاره، فرأى خلقـاً كثيراً فى أقبـح منظر وأسوإ هيئه، فسـأل صـلى الله عليه و آله عنهم، فاُجيب بأنّهم الكفّار والمنافقون، فأمر الملائكه أن يكتبوا أسماءهم وأسماء آبائهم وعشائرهم وقبائلهم فكتبوا.

فجعـل صـلى الله عليه و آله كتـاب الأبرار عن يمينه فقال: إنّ كتابهم فى يمينى، وجعل كتاب الفجّار فى شـماله فقال: إنّ كتابهم فى شـمالى، وأشـار إلى ذلـك قوله تعـالى: «إِنَّ كِتابَ اَلْفُجّارِ لَفِى سِجِّينٍ * وَ ما أَدْراكَ ما سِجِّينٌ * كِتابٌ مَرْقُومٌ * وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ * إلى قوله تعالى: إِنَّ كِتابَ اَلْأَبْرارِ لَفِى عِلِّيِّينَ * وَ ما أَدْراكَ ما عِلِّيُّونَ * كِتابٌ مَرْقُومٌ * يَشْـهَدُهُ اَلْمُقَرَّبُونَ * إِنَّ اَلْأَبْرارَ لَفِى نَعِيمٍ * عَلَى اَلْأَرائِكِ يَنْظُرُونَ * تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ اَلنَّعِيمِ» ۱ إلى آخر الآيات.

فيمينه صلى الله عليه و آله أشار إلى علّيّين، وشماله أشار إلى سجّين.

فقوله عليه السلام: «والصادر من أحكام العباد» له وجهان:

الأوّل: هو الحلال والحرام والمستحبّ والمكروه والمباح، فذلك واضح أنّ علم ذلك كلّه عند الأئمّه عليهم السلام.

والوجه الثانى أحكـام العبـاد من حيث إنّ كـلّ عبـد من عباد اللّه ما صـدر منه من الإيمان والكفر ومن العـدل والظلم وعمل كلّ عامـل من ذكرٍ واُنثى وطاعات المطيعين وعصـيان العاصـين ونفاق المنافقين وكفر الكافرين وجزاء كلّ واحـد واحـد وثواب كلّ واحد واحد وثواب كلّ عمل من كلّ عامل وجزاء كلّ معصيه من كلّ عاص بجزئياتها وكلّياتها.

وذلک ظاهر لکلّ من راجع أخبارهم علیهم السلام فقد صدر عنهم متواتراً بل متجاوزاً حدّ التواتر بأنّ لکلّ طاعه ثواباً مقدّراً معلوماً، ولکلّ معصیه عقاباً مقدّراً معلوماً، کما کتب الصدوق علیه الرحمه کتاب ثواب الأعمال وکتاب عقاب الأعمال، وکذا غیره من العلماء الأبرار علیهم الرحمه فی کتبهم فقدّروا ثواب لمح البصر وعذابه، فضلاً عن الأعمال العظیمه الصالحه، ومن المعاصی الکبیره الطالحه، بل ورد منهم علیهم السلام ثواب من همَّ بطاعه وعقاب مَن همَّ بمعصیه (۱).

فجمیع الأحکام من الوجه الأوّل والثانی هبط إلیهم علیهم السلام وصدر من بیوتهم العالیه التی أذِنَ اللّه أن تُرفع ویُذکر فیها اسمه بالغدوِّ والآصال، وهم الحکّام بتلک الأحکام فی الدنیا والآخره من غیر ریب وغبار لدی الأبرار.

ولأجل ذلک صاروا علیهم السلام قسیموا الجنّه والنار، وقد قال تعالی صریحاً: «أَلْقِیا فِی جَهَنَّمَ کُلَّ کَفّارٍ عَنِیدٍ» ۲ .

وقد ورد فی حقّ أمیر المؤمنین-علیه وآله صلوات المصلّین-أنّه قسیم الجنّه والنار، (۲)وقد أقرَّ بذلک رؤساء العامّه کالشافعی، (۳)مدحوا فی قصائدهم المعروفه

۱- ۱) . الکافی، ج ۲، ص ۴۲۸، باب من همّ بالحسنه أو السیئه، ح ۱؛ التوحید، ص ۴۰۸، ح ۷؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۵۱، ح ۹۸.

۲- ۳) . هذا الحدیث یعتبر من أهمّ الأحادیث التی رواها العامّه والخاصّه، ولها عدّه أسانید مختلفه، سواء عن النبی صلی الله علیه و آله مباشره أو عن أمیر المؤمنین علیه السلام، وعلی سبیل المثال انظر من الخاصّه: بصائرالدرجات، ص ۴۳۵، الباب ۱۸، ح ۲؛ الأمالی للصدوق، ص ۴۴۲، ح ۵۹۰، المجلس ۵۷؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۶۲، الباب ۱۳۰، ح ۱؛ أمالی المفید، ص ۲۱۳، ح ۴، المجلس الرابع والعشرون؛ الفضائل لابن شاذان، ص ۱۷۱، و من العامّه: ابن أبی الحدید فی شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۲۰۰؛ والحموینی فی فرائد السمطین، ج ۱، ص ۳۲۶؛ و ابن حجر العسقلانی فی لسان المیزان، ج ۳، ص ۲۴۷، لتسهیل الخطب انظر ملحقات إحقاق الحق، ج ۴، ص ۲۶۳.

۳- ۴) . قال صاحب ینابیع المودّه، ج ۱، ص ۲۵۴، ح ۱۲: [۱] ممّا ینسب إلی الإمام الشافعی: علیّ حبّه جُنّه قسیم النار والجَنّه وصیّ المصطفی حَقّاً إمام الإنس والجنّه. وانظر ایضاً ملحقات إحقاق الحق، ج ۲، ص ۲۵۲؛ و فرائد السمطین، ج ۱، ص ۳۲۶. [۲]

المشهوره آل محمّد علیهم الصلاه والسلام فضلاً عن الخاصّه، فضلاً عن العلماء الأبرار، ولا ینکر ذلک إلّاحمار یحمل أسفاراً، فمَثَل المنکر لذلک-الذی تجاوز حدّ التواتر الذی کالنار علی عَلَم فی الظهور-المدّعی للتشیّع، لیس إلّاکالزنجی الأسود المتعفّن المسمّی بالکافور، وکفی باللّه شهیداً بالأحکام الإلهیّه حاکماً بین المقرّین والمنکرین، والحمدُ للّه ربّ العالمین.

قال علیه السلام: (لعنت اُمّه قتلتکم، واُمّه خالفتکم، واُمّه جحدت ولایتکم، واُمّه ظاهرت علیکم، واُمّه شهدت ولم تستشهد، الحمدُ للّه الذی جعل النار مأواهم وبئس ورد الواردین) .

إنّما جعل فعل اللعن بصیغه المجهول لتعلم أنّهم ملعونون لکلّ لاعن، لا یختصّ لعن لاعن خاصّ علیهم علیهم، لعنه اللّه ولعنه الملائکه ولعنه الأنبیاء والمرسلین ولعنه الجنّ والإنس والخلائق أجمعین، وهو الطرد والإبعاد عن الرحمه؛ فهو إخبار وإنشاء. وقد جاز الدعاء واللعن بأیّه صیغه من الصیغ بقصد الإنشاء، فهؤلاء القاتلون والمخالفون والجاحدون لولایتهم والمظاهرون علیهم والشاهدون الحاضرون غیر الناظرین وغیر المستشهدین کلّهم فی النار خالدین، والحمدُ للّه ربّ العالمین.

بل لعن اللّه اُمّهً سمعت بذلک فرضیت به، فقد رُوی عنهم علیهم السلام متواتراً: لو کان أحدٌ فی المغرب سمع بقتیلٍ قُتِلَ فی المشرق ورضی بذلک، فقد شرک فی دمه (۱).

بالجمله، ولم یجعل ثواب مقدّر للّاعنین إلّاأنّ اللعنه علیهم فی النهار کفّاره للذنوب التی صدرت فیه، وفی اللیل کفّاره للذنوب التی حدثت فیه ولم یقدّر فی کثیر من العبادات ثوابٌ یکون کفّاره للذّنوب بهذا المقدار.

وقد روی عنهم علیهم السلام: أنّ المؤمن لا ینصرف من صلاته إلّابلعن أربعه من الرجال وأربع من النساء (۲).

۱- ۱) . علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۲۹، الباب ۱۶۵، ح ۱؛ [۱]بحارالأنوار، ج ۴۵، ص ۲۹۵، ح ۱. [۲]

۲- ۲) . الکافی، ج ۳، ص ۳۴۲، باب التعقیب بعد الصلاه، ح ۱۰؛ [۳] التهذیب، ج ۲، ص ۳۲۱، ح ۱۳۱۳؛ وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۴۶۲، ح ۸۴۴۹، [۴] بتفاوت یسیر فی الکلّ.

وروى عنهم أيضاً: أنّه لا ينصرف من صلاته إلّابلعن بنى اُميّه قاطبةً لعنهم اللّه (۱).

وروى أيضاً: «اللهمَّ العن أوّل ظالمٍ ظلمَ حقَّ محمّدٍ وآل محمّدٍ وآخر تابعٍ له على ذلك، اللهمَّ العن العصابه التى جاهدت الحسين عليه السلام وشايعت وبايعت وتابعت على قتله، اللهمَّ العنهم لعناً وبيلاً وعذّبهم عذاباً أليماً» (۲).

بالجمله، والروايات المتواتره فى لعن أعداء آل محمّد عليهم السلام بألفاظ مختلفه كثيره (۳)لايحتملها المختصرات.

وقوله عليه السلام: «وبئس ورد الواردين» . فالوِرد بالكسر هو الماء الذى ورد العطاش عليه لشرب الماء لرفع عطشهم، (۴)والنار ضدّ الماء وهى تزيد فى عطشهم، فبئس وردهم.

وفى بعض النسخ: «بئس الورد المورود» .

فالورد الذى هو النار مورود للواردين العطاش، فبئس الورد الذى يزيد فى عطشهم «والحمدُ للّه ربّ العالمين» كما قال عليه السلام.

قال عليه السلام: (صلّى اللّه عليك يا أبا عبداللّه، صلّى اللّه عليك يا أبا عبداللّه، صلّى اللّه عليك يا أبا عبداللّه) .

وإنّما كرّر ثلاثاً لتثبيت الزياره فى أبدانهم وأمثلتهم ونفوسهم على الصلاه عليه، ومسألتهم من اللّه تعالى أن يصلّى عليه صلّى اللّه عليه، فتصعد المسأله من اللّه تعالى من لسانهم إلى مثالهم، ومنه إلى نفوسهم، أو تنزل المسأله من اللّه تعالى من نفوسهم إلى مثالهم، ومنه إلى لسانهم فى الدنيا والبرزخ والآخره.

قال عليه السلام: (أنا إلى اللّه ممّن خالفك برىءٌ، أنا إلى اللّه ممّن خالفك برىءٌ أنا إلى اللّه ممّن خالفك برىءٌ) .

وقد عرفت وجه التكرار فى الصلاه عليه صلّى اللّه عليه، فاعرف وجهه فى البراءه ممّن خالفه لعنهم اللّه.

۱- ۱) . التهذيب، ج ۲، ص ۱۰۹، ح ۴۱۱؛ وسائل الشيعه، ج ۶، ص ۴۶۲، ح ۸۴۵۰.

۲- ۲) . مصباح المتهجد، ص ۷۷۶؛ [۱] المزار لابن المشهدى، ص ۴۸۳؛ بحارالأنوار، ج ۹۸، ص ۲۹۵، ح ۲. [۲]

۳- ۳) . انظر بحارالأنوار، ج ۹۸، ص ۲۹۳.

۴- ۴) . مجمع البحرين، ج ۳، ص ۱۵۹ (ورد) .

وقد ختم الزياره بالصلاه عليه صلّى اللّه عليه والبراءه ممّن خالفه لعنهم اللّه؛ لأنّ الإيمان يدور على حبّ المحبوب وبغض عدوّه، فيقتضى حبّ المحبوب بغض عدوّه، فكذب مَن زعم أنّه محبّ لمحبوبه ولعدوّ محبوبه، وإن هو إلّاحال المنافقين الذين فى أسفل درك من نار الجحيم.

فالإيمان هو الحبّ لمحبوب اللّه وهو الحبّ فى اللّه، والبغض لعدوّ محبوب اللّه وهو البغض فى اللّه، وسائر الأعمال والأفعال تدور على هذين الأصلين «مَنْ أحبّكم فقد أحبَّ اللّه، ومَنْ أبغضكم فقد أبغض اللّه، ومَن أطاعكم فقد أطاع اللّه، ومَن عصاكم فقد عصى اللّه» كما وقع فى الجامعه الكبيره؛ (۱)إذ لامعنى لمحبّه اللّه إلّامحبّتهم صلوات اللّه عليهم، كما لا معنى لبغض اللّه إلّابغضهم أو حبّ أعدائهم لعنهم اللّه، كما لا معنى لإطاعه اللّه إلّاإطاعتهم كما صرّح به اللّه تعالى فقال: «مَنْ يُطِعِ اَلرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اَللّهَ» .

قال عليه السلام: (ثمّ تقوم فتأتى ابنه عليّاً عليه السلام وهو عند رجله فتقول:

السلامُ عليك يابن رسول اللّه، السلامُ عليك يابن أمير المؤمنين، السلامُ عليك يابن الحسن والحسين، السلام عليك يابن خديجه الكبرى وفاطمه الزهراء، صلّى اللّه عليك، صلّى اللّه عليك، صلّى اللّه عليك، لعن اللّه مَن قتلك، لعن اللّه مَن قتلك، لعن اللّه مَن قتلك، أنا إلى اللّه منهم برىءٌ، أنا إلى اللّه منهم برىءٌ، أنا إلى اللّه منهم برىءٌ) .

قوله عليه السلام: «يابن الحسن» لأنّ الأب يُطلق على العمّ، كما قال تعالى: «أَمْ كُنْتُمْ شُهَداءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ اَلْمَوْتُ إِذْ قالَ لِبَنِيهِ ما تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِى قالُوا نَعْبُدُ إِلهَكَ وَ إِلهَ آبائِكَ إِبْراهِيمَ وَ إِسْماعِيلَ وَ إِسْحاقَ» ۲ ، وإسماعيل عمّ يعقوب قد أُطلق عليه الأب. ولأنّه عليه السلام أبوه فى التعليم، وهو ابنه فى التعلّم.

وأمّا ختم الزياره بالصلاه عليه وتثليثها والبراءه من قاتليه ومثليها تقدَّم وجهه فى زياره أبيه عليه السلام.

۱- ۱) . عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۳۰۹، الباب ۶۸، ح ۱؛ [۱] الفقيه، ج ۲، ص ۳۷۵، ح ۱۶۲۵؛ التهذيب، ج ۶، ص ۹۵، ح ۱۷۷؛ بحارالأنوار، ج ۹۹، ص ۱۳۳، ح ۴. [۲]

قال علیه السلام: (ثمّ تقوم وتؤمی بیدک إلی الشهداء وتقول:

السلام علیکم، السلام علیکم، السلام علیکم، فزتم واللّه، فزتم واللّه، فزتم واللّه، فلیت أنّی معکم فأفوز فوزاً عظیماً) .

أمّا وجه التثلیث فقد مرَّ مع أنّه أبلغ فی إظهار الترحّم والرأفه علیهم.

وأمّا وجه التمنّی فقد رُوی فی أخبارٍ متواتره ما معناه: أنّ من تمنّی أن یکون معهم فهو کأحدهم شهید متشحّط بدمه مثلهم (۱).

وسرّ ذلک معنی ما روی أنّه سئل سائل عنهم علیهم السلام بأنّ الکافر قد کفر فی هذه الدنیا وعمل بمقتضی کفره مدّه معیّنه بقدر عمره فی هذه الدنیا، ومقتضی عدل اللّه سبحانه أن یعذّبه فی الآخره بمقدار تلک المدّه التی عمل فیها لا أزید من ذلک، فما وجه کون عذابه فی الآخره مخلّداً بلا انقطاع؟ فقال علیه السلام: «بنیّاتهم خلّدوا» (۲).

فتفطّن من ذلک بأنّ النیّه روح الأعمال.

وقد رُوی أنّ الأعمال بالنیّات، (۳)ولأجل ذاک تبطل الأعمال الصادره من غیر نیّه القربه إلی اللّه؛ فالوضوء من غیر قصد القربه إلی اللّه لیس بوضوء وإن غسل الغاسل وجهه أوّلاً ویتلوه غسل الیمنی ثمّ الیسری ثمّ مسح الرأس ثمّ الرجلین.

وکذلک الأغسال من غیر قصد القربه إلی اللّه لیست بأغسال وإن غمس فی الماء ألف مرّه.

وکذلک الصلاه من غیر نیّه القربه إلی اللّه تعالی لیست بصلاه ولو قام قائم وترکع وسجد وتشهّد علی هیئه الصلاه.

۱- ۱) . اُنظر الأمالی للصدوق، ص ۱۹۳، ح ۲۰۲، المجلس ۲۷؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۶۸، ح ۵۷؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۱۷، ح ۱۹۴۹۳.

۲- ۲) . المحاسن، ج ۲، ص ۳۳۱، ح ۹۴؛ الکافی، ج ۲، ص ۸۵، ح ۵؛ [۱] علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۲۳، الباب ۳۰۰، ح ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۵۰، ح ۹۶.

۳- ۳) . دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۴ و ص ۱۵۶؛ [۲] التهذیب، ج ۱، ص ۸۳، ح ۲۱۸؛ و ج ۴، ص ۱۸۶، ح ۵۱۹؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۸، ح ۸۹. [۳]

وقد سرى هذا فى المعاملات أيضاً، فكلّ كلام صدر من متكلّم من غير قصد المعامله لاتصحّ المعامله، كما لا خفاء فيه.

فتذكّر بأنّ النيّات والقصود هى روح الأعمال، وهى الصادره من الإنسان، وبها يمتاز الإنسان من سائر الحيوان، فإنّ الإنسان إذا أراد أمراً تهيّأ لمراده، فإرادته صادره منه أوّلاً وهى فعل قلبه، ثمّ يشتغل بعمل جوارحه على حسب إرادته.

وليس المقصود هنا تفصيل ذلك، والمقصود أنّ القصد الصادر من القلب هو المعتبر عند اللّه تعالى، كما قال تعالى: «إِنْ يَعْلَمِ اَللّهُ فِى قُلُوبِكُمْ خَيْراً يُؤْتِكُمْ خَيْراً» ۱ .

فإذا تمنّى المتمنّى عن صدق بقوله: «ياليتنى كنت معكم فأفوز فوزاً عظيماً» فهو شهيد عند اللّه ورسوله وأوصيائه عليهم السلام، فائز بالفوز العظيم الذى قد فاز به الفائزون المعروفون، وإن أخّرته الدهور عن صدور ما تمنّى منه ظاهراً فى الحياه الدنيا إن يعلم اللّه فى قلوبكم خيراً يؤتكم خيراً ممّا أخذ منكم فتصير تلك الشهاده كفّاره لذنوبه كائنةً ما كانت؛ وذلك بأنّ اللّه جعل الشهاده كفّاره لذنوب الشهيده وجعل عقاب ذنوبه على قاتله، كما قال: «لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَىَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى ما أَنَا بِباسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّى أَخافُ اَللّهَ رَبَّ اَلْعالَمِينَ * إِنِّى أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِى وَ إِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحابِ اَلنّارِ وَ ذلِكَ جَزاءُ اَلظّالِمِينَ» ۲ .

وذلك سرّ حمل معاصى المؤمنين على الكافرين، كما ورد عنهم عليهم السلام، وسرّ العفو عنهم وقبول الشفاعه فى حقّهم، وسرّ شفاعه سيّد الشهداء عليه السلام لعصاه أوليائه، فقد روى عنهم عليهم السلام: أنّ ألف صفّ صفّفت فى القيامه محتاجين إلى الشفاعه فشفع سيّد الشهداء عليه السلام بنفسه الشريفه تسعمائه وتسع وتسعين صفّاً، وبقى صفّ واحد، فشفع لهم رسول اللّه وأمير المؤمنين والحسن والحسين صلوات اللّه عليهم أجمعين، ففى ذلك الصفّ الواحد أيضاً داخل لأجل الشفاعه، إذ هو الذى بشهادته أحيا الإسلام، ولولا شهادته لانهدم الإسلام وصار كما صار أمراً سلطانيّاً باجتماع جماعه على أحد كان سلطاناً لهم كسائر السلاطين، ثمّ اجتمعوا على الثانى والثالث كذلك،

ثمّ اجتمع بعضهم على أمير المؤمنين عليه السلام وبعضهم على معاويه ثمّ صالح الحسن عليه السلام واستقلّ معاويه فى السلطنه، فأمر بلعن أمير المؤمنين عليه السلام فى المساجد الإسلاميّه على المنابر، (۱)ثمّ انتقلت السلطنه إلى يزيد لعنه اللّه بتوليه معاويه.

فلو صالح الحسين عليه السلام وصالح سائر الأئمّه عليهم السلام كما كانوا فى شدّه تقيّه فى سلطنه الاُمويّين وبنى العبّاس لصار معنى الإسلام و الإيمان معنى السلطنه، فلم يبق معنىً للإسلام والإيمان إلّاالسلطنه الظاهره.

فلأجل ذلك قام سيّد الشهداء عليه السلام بأمر اللّه تعالى بالشهاده وإحياء الإسلام والإيمان لئلّا يزعم زاعم أنّ معنى الإسلام معنى السلطنه الظاهره، كما فصّلناه فى الرساله الموسومه بأسرار الشهاده.

فلأجل ذلك صار عليه السلام مجيباً لدين اللّه ودين الإسلام ومذهب الحقّ، ففاز به الفائزون، وأفلح به المفلحون، وعُوّض عن شهادته عليه السلام بأنّ الدعاء والاستجابات تكون تحت قبّه شهادته، والشفاء فى تربته، والأئمّه عليهم السلام من ولده وذرّيّته، فهل يزعم الزاعم من بقاء الإسلام والإيمان من غير وجود ذرّيّته عليهم السلام؟ وقد منَّ اللّه سبحانه على المؤمنين بوجوده وشهادته، والحمدُ للّه الذى هدانا لهذا وما كنّا لنهتدى لولا أن هدانا اللّه به، صلوات اللّه وصلوات ملائكته وصلوات أنبيائه ورسله وجميع خلقه من الجنّ والإنس من المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات من الأوّلين والآخرين إلى يوم الدين عليه وعلى آبائه ذوى الأصلاب الشامخه، وعلى اُمّهاته ذوات الأرحام المطهّره، وعلى ذرّيّاتها المقدّسين وعلى أتباعه وأشياعه المكرّمين، ولعنه اللّه ولعنه اللاعنين على أعدائهم الملعونين أبد الآبدين.

وقد تمّ-والحمدُ للّه ربّ العالمين-شرح هذه الزياره الشريفه فى التاسع والعشرين من شهر ربيع الثانى من شهور سنه ۱۳۱۰ حامداً مُصلّياً مستغفراً.

وقد تمّ تنسيخ هذه الزياره المباركه فى يوم الاثنين غرّه شهر رمضان المبارك من شهور سنه ۱۳۱۰ الهجريّه فى بلده همدان.

۱- ۱) . انظر الصراط المستقيم، ج ۱، ص ۱۸۹؛ بحارالأنوار، ج ۲۶، ص ۸، ح ۲. [۱]

۲۷- شرح حدیث «إنّ الأرض علی الحوت»

اشاره

علی بن جمشید نوری

(د۱۲۴۶ ق)

تحقیق

حامد ناجی اصفهانی

ص:۴۵۷

درآمد

اشاره

بنیاد حکمت شیعی که از آغازین روزهای حیات رسول گرامی اسلام پی نهاده شد، با همت بزرگانی چون شیخ صدوق و شیخ کلینی مدون گشت. و سرانجام با نیروی ژرفِ اندیشهٔ مکتب اصفهان توسط نام آورانی چون میرداماد، ملاصدرا، ملافیض کاشانی، ملاعبدالرزاق لاهیجی، ملاشمسای گیلانی، میرسید احمد علوی و. . . به صورت مکتبِ فکریِ نوینی پا به عرصهٔ ظهور نهاد.

پی نهادن حکمت یمانی میرداماد و حکمت متعالیه صدرالمتألهین، ثمرهٔ بسی دلپذیر و گوارا برخلف خود به ارمغان آورد، تا آن جا که محور اندیشهٔ این حکمت بر پی نهاد احادیث قرار گرفت؛ از این رو وامداران این جریان فکری همیشه خود را در گرو تتبع و بررسی مأثورات و احادیث می بینند.

مؤلف

حکیم ملاعلی نوری، مجدّد حکمت متعالیه در سدهٔ سیزدهم هجری، از آن گروه حکمایی است که بخش زیادی از عمر با برکت خود را در تحلیل این مأثورات گذارده است از این رو با گذری اجمالی بر زندگی وی در صدد ارائه یکی از آثار او در تحلیل مأثورات ولوی هستیم.

آخوند ملاعلی بن جمشید نوری از اعاظم حکمای سدهٔ سیزدهم هجری است که به واسطه اشتغال مداوم و تبحر شگرف در علوم عقلی، موجب گسترش

حکمت متعالیه صدرایی و جایگزینی آن به جای سایر روشهای فلسفی گردید؛ از این رو ظهور وی، یکی از مقطعهای مهم جریان فلسفی و به ویژه حکمت شیعی در این چهار قرن اخیر است.

به گزارش صاحبان تراجم، وی مقدّمات علوم را در وطن خویش-نور مازندران- و قزوین فراگرفت و سپس به اصفهان مهاجرت نمود؛ و در آن سامان به نزد حکیم عارف آقامحمد بیدآبادی و میرزا ابوالقاسم مدرس به تعلّم و کسب دانش پرداخت.

وی در مدت عمر با برکت خود، از مواظبت بر احکام شرعیه غفلت نمی نمود و از این رو مورد احترام تمامی هم عصران خود بوده است، و در این باب حکایتهای گوناگونی دربارهٔ ارتباط او با حجه الاسلام سید محمّد باقر شفتی، حاجی کلباسی، میرزای قمی و سید علی صاحب ریاض نقل شده است (۱).

سرانجام وی در بیست و دوم ماه رجب المرجّب سال ۱۲۴۶ هجری قمری دارفانی را وداع گفت، و بر نعش شریف او حاجی کلباسی نماز گزارد، سپس جنازهٔ مطهر او به نجف اشرف انتقال یافت و پس از استقبال شیخ علی بن شیخ جعفر نجفی، از او، بنا به وصیتش وی را در کفش کن حرم حضرت امیر المؤمنین در درگاه باب طوسی دفن نمودند (۲).

شاگردان

گویند در کرسی درس مرحوم آخوند ملاعلی شاگردان بیشماری حاضر بوده اند که مشهورترین آنها عبارتند از:

۱. میرزا حسن نوری فرزند مؤلف

۱- ۱) . ن. ک: قصص العلماء، ص ۱۵۰ و ۱۵۱؛ روضات الجنات، ج ۴، ص ۴۰۹.

۲ - ۲) . جهت تفصیل زندگی او بنگرید: روضات الجنات، ج ۴، ص ۴۰۸-۴۱۰؛ قصص العلماء، ص ۱۵۰ و ۱۵۱؛ ریحانه الادب، ج ۶، ص ۲۶۱ و ۲۶۲؛ [۱] مکارم الآثار، ج ۴، ص ۱۲۶۴-۱۲۶۷؛ مجمع الفصحاء، ج ۲، ص ۴۹۶؛ ریاض العارفین، ص ۳۲۸؛ معجم المؤلفین، ج ۷، ص ۵۴؛ رجال بامداد، ج ۶، ص ۱۵۴؛ یادداشتهای قزوینی، ص ۲۲۴۸؛ تاریخ حکما و عرفا، ص ۳۰-۴۰.

۲. ملا عبداللّه زنوزی

۳. ملا محمد جعفر لنگرودی

۴. ملا مصطفی قمشه ای

۵. ملا اسماعیل واحد العین

۶. سید رضی لاریجانی

۷. ملا امامی قزوینی

۸. میرزا سلیمانی تنکابنی

۹. سید محمد حسین تنکابنی

۱۰. میرزا سید محمد حسن فانی زنوزی

۱۱. میرزا ابوالقاسم راز شیرازی

۱۲. ملا محمد حلی نوری

۱۳. ملا اسماعیل درب کوشکی

۱۴. میرزا حسن چینی

۱۵. حاج ملا هادی سبزواری

۱۶. . . . .

آثار

از حکیم ملا علی نوری بیش از چهل اثر بر جای مانـده که بیشتر آنهاحواشـی بر کتب حکمیه ملاصـدرا و میرداماد است، آثار مستقل وی عبارتند از:

۱. حجه الاسلام ملقب به برهان الملّه در ردّ بخش سوم کتاب «میزان الحق»

۲. تفسیر سورهٔ توحید به نام السراج المنیر

۳. الرقیمه النوریه فی قاعده بسیط الحقیقه

۴. شرح حدیث زینب عطاره

۵. شرح حدیث نورانیت

ص:۴۶۱

۶. شرح حدیث «هل رأیت رجلاً. . .»

۷. رسالهٔ امامت

۸. رساله در حقیقت قرآن

۹. اجوبه مسایل گوناگون حکمی

پاره ای از حواشی کتب حکمی وی عبارتند از:

۱. حواشی «نبراس الضیاء» میرداماد

۲. حواشی «تقویم الایمان» میرداماد

۳. حواشی «جذوات» میرداماد

۴. حواشی «اسفار» ملاصدرا

۵. حواشی «اسرار الایات» ملاصدرا

۶. حواشی «تفسیر قرآن» ملاصدرا

۷. حواشی رسالهٔ «قضاء و قدر» ملاصدرا؛ و. . .

پاره ای از حواشی وی بر کتب علوم نقلی عبارتند از:

۱. حاشیهٔ «تفسیر صافی» فیض کاشانی

۲. حاشیهٔ «لهوف» سید بن طاووس و. . .

رسالهٔ حاضر

یکی از روایت های وارد در چگونگی نظام خلقت، روایت مشهور «حوت» به نقل از حضرت صادق علیه السلام است که در مصادر گوناگون روایی، همچون الکافی و تفسیر قمی نقل گردیده است. در این روایت هنگامی که از امام علیه السلام سؤال گردید: زمین بر چه قرار دارد؟ حضرت فرمودند: زمین بر پشت ماهی، و ماهی در آب است و این آب بر روی صخره ای است که آن صخره خود بر شاخ گاو نری قرار دارد که آن گاو نیز بر روی خاک نمناکی است.

چنان که از سیاق این روایت بر می آید، این نقل، مملوّ از معانی و رموز دشواری است که بنا بر ذیل روایت، علما نیز از فهم

آن عاجزند؛ از این رو دانشمندان گوناگونی سعی در تفسیر و تبیین آن داشته اند.

ص:۴۶۲

بزرگ حکیم عصر قاجار، فیلسوف متأله ملّا علی نوری که مجدّد حکمت متعالیه در قرن سیزدهم است، با بهره گیری از دانش وافر عقلانی و روایی در صدد تفسیر این روایت برآمده، و برخلاف ظاهر روایت، مفاد آن را به مراتب طینت و اخلاق در انسان سوق داده و به تأویل آن پرداخته است. ولیک تفسیر خود او نیز به سان اصل حدیث از پیچیدگی های خاصی برخوردار است، لذا در ذیل به خلاصهٔ کلام وی اشارتی خواهیم داشت.

بنا بر سلسلهٔ ترتیبی وارد در حدیث، رموز و اشارات حدیث به ترتیب زیر خواهد بود:

زمین: اشاره به زمین نادانی است که مقابل زمین عقلانی که محلّ تجلیات اشراقی حضرت حق است قرار دارد.

ماهی (حوت) : طبیعت بهیمیه ای است که درختِ تلخ جهل از آن بهره می گیرد.

آب: مادهٔ هیولانی غیر معتدل و غیر قابل برای درک عقلانیات است.

صخره: دلِ سختِ سنگ گونه ای است که با این وجود منشأ عمران دنیای مادی انسانی گشته است.

گاو نر: نفس اماره است که منشأ جهالت و طغیان بوده، دارای دو شاخ قوهٔ غضبیه و شهویه است.

خاک نمناک: طینت گناه و سرکشی است.

و امّا این که «خاک نمناک» ، خود در کجا واقع است، از اسرار قَدر الهی است که جز راسخون در علم آن را نمی دانند (۱).

بنا به تأویلات فوق، طینت موجود در هر انسانی بر وفق احادیث طینت، موجب حال آیندهٔ اوست، و در این حدیث به مراتب طینت ظلمانی و چگونگی اثر آن در

۱- ۱) . در این مقام ملا علی نوری، گفتار مشبعی را در شناخت مرتبهٔ عالمان علوی و دشواری گفتار ایشان ایراد نموده است.

اعمال اشاره شده است. طینت ظلمانی موجب غلبهٔ نفس اماره در انسان می گردد، که این نفس با دو قوهٔ شهویه و غضبیهٔ خویش، قلب انسان را تحت تصرف خود درمی آورد و آن را از حرکت باز می دارد؛ چه حرکت قلب، موجب قلبِ حرکت در عالم ماده و سیر به جهان علوی است، حال وقتی که قلب قدرت تغییر و انقلاب را در انسان نداشته باشد، انسان در مرتبهٔ طبیعت حیوانی باقی می ماند و تا پایان عمر در نادانی حقیقی، به سر می برد؛ و این نادانی منشأ تمام رذایل و عدم وصول به تمامی کمالات در او می شود.

و امّا لمّیت و چرایی تعلّق پاره ای از انسان ها به طینت رحمانی و یا شیطانی از اسرار قدر است؛ چه به تعبیر اهل عرفان، حصول استعدادات از مرتبهٔ فیض اقدس است که در مرتبهٔ اعیان ثابته متجلّی می گردد، و ظهور نفس رحمانی بر طبق این اعیان، موجب ظهور هیاکل امکانی می شود و مآلاً چرایی ظهور این هیاکل در گرو فهم چگونگی فیض اقدس و وصول به مرتبهٔ آن است. حال بر طبق نظر اهل عرفان چون منشأ حقیقت احمدیهٔ علویه از همین مقام است، پس فقط بالغان به مرتبهٔ این حقیقت قادر به دریافت چرایی ظهور اعیان هستند؛ چه خود اعیان نیز شأنی از شؤونات اسم اعظم الهی اند و مظهر تامِّ این اسمِ اعظم، حقیقت احمدیه است؛ و این حقیقت در مرتبهٔ ذات حاکم بر این اعیان و در ظهور محکوم به حکم آن است، پس تصرفی از ناحیهٔ جلوهٔ تامّ این حقیقت در تغییر این ظهور اِعمال نگردیده، و ثمرهٔ این اعیان-چه در مرتبهٔ خیری و چه در مرتبهٔ شیطانی- باقی خواهد ماند.

تصحیح رسالهٔ حاضر بر اساس تنها نسخهٔ دستیاب شدهٔ آن-محفوظ در «کتاب خانهٔ دائره المعارف بزرگ اسلامی» مجموعهٔ شمارهٔ ۵۳۴ مورخ اوایل سدهٔ سیزدهم-انجام یافته، (۱)و به رسم پژوهشِ این گونه تراث، سعی بر آن بوده که ویراستی استوار از نصّ مؤلف با اشاره به مستندات آن ارائه گردد.

۱- ۱) . فهرست دائره المعارف، ج ۱، ص ۳۲۳.

تصویر

تصویر آغاز نسخه ازکتابخانهٔ مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی

محل تصویر شمارهٔ۵۲

ص:۴۶۵

شرح حديث «إنّ الأرض على الحوت»

[بسم اللّه الرحمن الرحيم]

يقول النّورى الحافى: فى روضه الكافى: محمد، عن السّراد، (۱)عن جميل بن صالح، عن أبان بن تغلب، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: سألته عن الأرض: على أى شيءٍ هى؟ قال: هى على حوت.

قلت: فالحوت على أى شيءٍ هى؟ (۲)قال: على الماء.

قلت: فالماء على أى شيءٍ هو؟ قال: على صخره.

قلت: و الصّخرهُ على أىّ شيء هى؟ (۳)قال: على قرن الثور أملس.

قلت: فعلى أىّ شيءٍ الثور؟ قال: على الثّرى.

قلت: فعلى أى شيءٍ الثّرى؟ فقال عليه السلام: هيهات! عند ذلك ضلّ علمُ العُلماء (۴).

قال فى الوافى: «فى هذا الحديث رمُوز، و إنّما يجليّها من كان من أهلها» . انتهى.

أقول-و الإفاضه من لديه-: يُشبه أن يكون المراد من «الأرض» هاهنا الأرض «الجهلات» ينبت منها نبات الضريع، (۵)طعام الأثيم، و شجره الزقُّوم (۶)التى «طَلْعُها كَأَنَّهُ رُؤُسُ اَلشَّياطِينِ» ۷ ، و ذلك بقرينه ما يتلُوها فى الذكر من المراتب المرتّبه

۱- ۱) . المصدر: محمّد عن أحمد عن ابن محبوب.

۲- ۲) . المخطوط: هى.

۳- ۳) . المصدر: الصخره.

۴- ۴) . الكافى، ج۸، ص۸۹، ح۵۵؛ [۱]تفسير القمى، ج۲، ص۵۸؛ [۲]بحارالأنوار، ج۵۷، ص۷۹. [۳]

۵- ۵) . اقتباس من سوره الغاشيه (۸۸) ، الآيه ۶.

۶- ۶) . اقتباس من سوره الدخان (۴۴) ، الآيه ۴۳ و [۴]سوره الصافات (۳۷) ، الآيه ۶۲. [۵]

الجهليه المَناسب (؟) و التناسب، و هى الأرض المظلمه الطاغوتيه (۱)الناسوتيه البالغه فى الطغيان و النسيان، [و] إنما هى عكس الأرض العقلانيه اللّاهوتيّه التى أشرقت بنور ربّها (۲)؛ فإن هذه الطّاغوتيه الناسوتيّه المظلمه ضدّ تلك اللّاهوتيه المَشرقيه، و مجعوله فى جعل واحد بتبعيه تلك اللّاهوتيه المشرقيه بتبعيه الجهل فى الجعل للعقل، و الجعل المتعلق بالعقل أوّلاً و بالذات هو بعينه يتعلق بالجهل ثانياً و بالعرض. كما تَقرّر فى محلّه.

فيكون المراد من «الحوت» حينئذٍ الطبيعه البهيميّه البَهَمُوتيه البالغه فى البهميّه التى بها تُحيى تلك الأرض الناسوتيّه الطاغوتيّه، و تتغذى و تنمو بها الشّجره الزقُّوميّه، و أقويها (؟) فى تنميه تلك الشّجره الخبيثه.

و يكون المُراد من «الماء» هاهنا الماء الأُجاج (۳)و البحر المُظلم الموّاج؛ كما قال عزّ من قائل: «أَوْ كَظُلُماتٍ فِى بَحْرٍ لُجِّىٍّ يَغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ إِذا أَخْرَجَ يَدَهُ» ۴ الآيه، و هو ماء الماده الهيولانيه الجهلانيه الخارجه عن حدود الأمزجه الاعتداليه القائمه على الاستقامه و الاستواء؛ فإنّها واقفه فى غايه البُعد عن الطريقه (۴)الوسطى المفرطه فى التأبّى و الإباء عن قبول السير والسّلوك على سبيل السّواء، و تكون منزله تلك الطبيعه الحوتيه البَهَمُوتيّه من ذلك البحر المُظلم منزله القُوّه التامّه فى ماده الشّجره الخبيثه التى «اُجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ اَلْأَرْضِ ما لَها مِنْ قَرارٍ» ۶ .

و يكون المراد من «الصّخره» الصّخره التى قال تعالى حكايه عن لقمان الحكيم: «يا بُنَىَّ إِنَّها إِنْ تَكُ مِثْقالَ حَبَّهٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِى صَخْرَهٍ أَوْ فِى اَلسَّماواتِ أَوْ فِى اَلْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اَللّهُ» ۷ . وهى القلب القسىّ البالغ فى القساوه كما ينظر إليه قوله سُبحانه: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ فَهِىَ كَالْحِجارَهِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَهً» ۸ .

۱- ۱) . المخطوطه: لطاغوتيه.

۲- ۲) . اقتباس من سوره الزمر (۳۹) ، الآيه ۶۹. [۱]

۳- ۳) . اقتباس من سوره الفرقان (۲۵) ، الآيه ۵۳.

۴- ۵) . المخطوطه: لطريقه.

و ذلک أنّ عماره مادّه الدّنیا بما هی دنیا لاینتظم إلّابالقلوب القاسیه؛ و ذلک کما تقرّر فی محلّه، و إنّ فی تلک العماره الحکمه بالغهً لایبلغ کُنهها عُقول العقلاء و فهوم العلماء و أوهام الحکماء، و لا رخصه فی الکشف عن سرّها.

و بالجُمله لقد قال تعالی: یا أَیُّهَا اَلَّذِینَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَکُمْ وَ أَهْلِیکُمْ ناراً وَقُودُهَا اَلنّاسُ وَ اَلْحِجارَهُ» ۱ ، و ذلک القلب هو القلب المنکوس فی صدور الّذین نکسوا علی الرُّؤوس.

فعلی ما جرینا یکُون المُرادُ من «الثور» ، ثور ثَوَر ان النفس الشهوانیّه البهمُوتیّه الأمّاره بالسّوء و الفحشاء، و طغیانها التی تبعثها علی دعوی الرّئاسه و ادّعاء الأولویه بالخلافه و الولایه، و قد تبعثها علی دعوی الرّبُوبیّه.

فلعمر الحبیب إنه لحقیق بکونه ظلوماً جهولاً (۱)، و الظالم الظلوم الطّاغی، و الجَهول الباغی، و لحریٌّ به أن یضطرّ إلی المحاربه و إلی الکدّ المدافعه والممانعه و المقابله، فیکون قرن الثور الحربی هاهُنا القوه الغضبیه و الآله السّبعیّه الّتی بها یحاربُ ذلک الثّور الفحل الحربی البالغ فی شهوه البهیمی، و بها یذبّ عن دین الجهل، و یجاهد و یدافع عن مله الجَهلاء، مله طاغوت الأهواء، بهموت الثری.

و أمّا «الثری» فهی طینه المعصیه و الطغی، و هی عکس فلک البروج الذی هو أرض جنه المأوی، و معدن تراب طین الطاعه و التُّقی.

و أمّا «تحت الثری» -و هو السرّ الذی یقوم بردّ غلبه الثری-فقد ضلّ فیه فهومُ العلماء، و ذلّ فیه فهوم العلماء، و ذلّ فیه أوهام الحکماء، و تزلزل عقول العقلاء، و ذلک أنّه سرٌّ مستسرّ مقنّع بالسرّ من أسرار القدر والقضاء، مکنون مخزونٌ عند خازن مخازن أسماء اللّه الحسنی، ممنوع عن درکها العلماء؛ کما قال اللّه تعالی حکایهً عن روحه المقدّس و کلمته العلیا عیسی: «تَعْلَمُ ما فِی نَفْسِی وَ لا أَعْلَمُ ما فِی نَفْسِکَ» ۳ . و هذه

۱- ۲) . اقتباس من سوره الأحزاب (۳۳) ، الآیه ۷۲. [۱]

النفس هی الکلیّه اللّاهوتیّه الإلهیه المسّماه بذات اللّه العلیا، و هی أکبر حُجّه اللّه تعالی علی خلقه (۱)التی هی اُمّ الکتاب و اللوح المحفوظ التی کتب القلم الأعلی بأمره تعالی [علیه]، فیه کلّ ما کان و ما یکون إلی یوم القیامت الکبری، و هی منزله العلویّه العُلیا، فسائر الأنبیاء و الأولیاء و الأوصیاء علیهم السلام فضلاً عن سائر العلماء محجوبُون و ممنوعون بالفطره عن النّظر فیها والبحث عنها، لبُعد منزلتهم من منزله خازن خزائن حکمته جلّ و علا؛ کما قال علیه السلام: إنّ محلّی منها محلّ القطب من الرّحی؛ تنحدر عنّی السّیل، و لا یرقی إلیّ الطّیر (۲).

و اُولئک العلماء أکثرهم لایتمشّی منهم المشی علی الماء، فضلاً عن السّیر فی الهواء، [و] الطائر السایرُ فی جوّ الهواء لایتمکّن من الطیران إلی آخر درجه حضیض مرتبه حضرت ذات اللّه تعالی، و هی مرتبه العلویّه العُلیا کما أومأنا، فضلاً عن الطّیران إلی ذروه من ذُریها! کیف و تلک المنزله هی مقام البیان و مقام المعانی الذین لم یقم بحقهما و التحقّق بحقیقتهما إلّاحضره نبیّ الأنبیاء و ولیّ الأولیاء و آلهما الوارثین لکمالهما، وهم الذین بلغوا العلی بکمالهم البیانی و یکشف الدجی بجمالهم الذی هو مقام المعانی، «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» ۳ و ذلک هو مقام البیان.

و إنهم علیهم السلام لهم: عین اللّه الناظره، و اُذنه الواعیه، و یده الباسطه، و ذاته العلیا، و اسمه الاعلی، و لسانه الناطق، و حکمته البالغه، و جنبه العلیّ و وجهه المضیء، إلی ما شاء من مراتب المعالی. و بالجمله و لقد قالوا علیهم السلام: «أمرنا صعبٌ مُستصعبٌ، لا یحتمله ملکٌ مقرّبٌ و لا نبیٌّ مرسلٌ. . . لا یحتمله إلّاملک قرب أو نبیٌ مرسل، أو عبد مؤمن. . . ، و لا مؤمن امتحن اللّه قلبه للأیمان» (۳).

و لقد قال صلی الله علیه و آله: «لی مع اللّه وقت لا یسعنی فیه ملکٌ مقرّبٌ و لا نبیّ مرسلٌ (۴).

---

۱ – ۱) . اقتباس من حدیث: إن الإنسانیه هی أکبر حجج الله علی خلقه، و هی الکتاب الذی کتب بیده. . . ، شرح الأسماء الحسنی، ص ۱۲.

۲– ۲) . نهج البلاغه، ص ۴۸، الخطبه ۳؛ [۱] شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۵۱؛ المناقب، ج ۲، ص ۲۰۴. [۲]

۳– ۴) . قارن: بصائر الدرجات، ص۲۶. [۳]

۴– ۵) . بحارالأنوار، ج۱۸، ص ۳۶۰. [۴]

و قال صلی الله علیه و آله فی حق روح اللّه عیسی علیه السلام لمّا ذکر عنده صلی الله علیه و آله و ذکر مشیه علیه السلام علی الماء: لو ازداد یقیناً لمشی علی الهواء (۱).

«پس ای نور دیدهٔ دانش ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا» ! ؟

و الحاصل أنّ محلهم علیهم السلام الذی محلّ القطب من الرحی علی وجه العموم و الشمول هو المحل الذی لا یصل إلیه أکابر سائر الأنبیاء، فضلاً عن غیرهم من سائر الأولیاء و العلماء والحکماء؛ قال النبی صلی الله علیه و آله لأخیه علی علیه السلام [ما] محصّله: إنّه لا یعرفنی حق المعرفه إلا اللّه و أنت، و لا یعرفک کذلک إلّااللّه و أنا (۲).

ثم اعلم أن کون الحوت علی الماء و کون الماء علی الصخره-علی ما تضمّنه هذا الحدیث-لا ینافی و لا یخالف الترتیب الذی یتضمّنه حدیث زینب العطّاره (۳)عن حضره النبی صلی الله علیه و آله علی عکس هذا الترتیب، حیث قرّر صلی الله علیه و آله فی ذلک الحدیث العجیب الغریب کون الصخره علیها و علی ظهر الحوت، و کون الحوت بما علیها علی البحر المظلم المعبّر عنه فی هذا الحدیث ب «الماء» ؛ و ذلک أنّ لکلّ من الصخره و الحوت وجهاً من الاحتیاج و ضرباً من الافتقار إلی الاُخری، و کذلک یجری حُکم الاحتیاج بین الصخره و الماء؛ کلٌّ مِن وجهٍ محتاجٌ، و من وجه آخر محتاج إلیه، ولکن علی وجه غیر دائر؛ فإنّ قساوه القلب کما یکون سبباً و علّهً مُعدّه لانتظام أمر شهوه البطن المعبّر عنه فی هذا الحدیث ب «الحوت» ، و کذلک انتظام أمر شهوه البطن یکون علهً لنظام القساوه و معدّه له، و هکذا الأمر یجری بین الصّخره و بین بحر الماده البدنیه المظلمه، و سرّ ذلک کون کلّ من الصخّره والحوت مثلاً ذات مراتب متعاقبه فی الوجود

۱- ۱) . شرح نهج البلاغه، ج۱۱، ص۲۰۲؛ مستدرک الوسائل، ج۱۱، ص۱۹۸؛ [۱]مصباح الشریعه، ص۱۷۷. [۲]

۲- ۲) . قارن: تأویل الآیات، ج۲، ص۵۰۵ نقلاً عن علی علیه السلام: یا سلمان، إنه لا یعرفنی أحد حق معرفتی.

۳- ۳) . قارن: الکافی، ج۸، ص۱۵۳؛ [۳]بحارالأنوار، ج۵۷، ص۸۳. [۴]

والحدوث، فيكون كل منهما بحسب مرتبه منها متقدمه على مرتبه من الأخرى تتوقف على تلك المرتبه من الأولى، و بحسب مرتبه أُخرى منها تكون متأخره عن المرتبه الأُخرى من الأُخرى، كما لايخفى على أُولى النُّهى. و هكذا يجرى الأمر بين الصّوره و الهيولى.

هذا هو ما حضر (۱)، و خطر فى البال على رسم العجاله فى ترجمه هذا الحديث و حلّ عقدته المعروفه بين العامه والخاصه، و العلم عند اللّه.

۱- ۱) . فى المخطوطه: «خطر» ، والظاهر أنه سهو.

۲۸- شرح حدیث زینب العطّاره

اشاره

علی بن جمشید نوری

(د ۱۲۴۶ ق)

تحقیق

حامد ناجی اصفهانی

ص:۴۷۳

رسالهٔ حاضر

شرح حال مختصری از مؤلف ضمن رسالهٔ شرح حدیث «ان الأرض علی الحوت. . .» گذشت. اما در این حدیث نبوی، زینب عطّاره از توحید و آفرینش سؤال نموده و حضرت، پاسخ داده است. پاسخ حضرت، پر راز و رمز است و نیاز به شرح و تفسیر دارد و ملاـ علی نوری این شرح مبسوط را برای گشودن رازهای آن نگاشته است. وی در این شرح بر مبنای فلسفی حکمت متعالیه مشی نموده و مطالبش خالی از غرابت و صعوبت نیست.

حدیث زینب عطّاره در منابع معتبر شیعی نقل گردیده، از جمله کلینی این حدیث را در بخش روضهٔ کتاب الکافی (۱)، و شیخ صدوق نیز در التوحید (۲)آورده است. مصدر نقل ملا علی نوری، کتاب الکافی کلینی است.

آنچه از دست نوشته های این رساله سراغ داریم عبارت اند از:

۱. نسخهٔ کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی به شمارهٔ ۲۰۱۰ که در ۱۲۵۶ق کتابت شده است (۳). از این نسخه با رمز «م» یاد شده است.

۲. نسخه ای از یک کتابخانهٔ شخصی که با رمز «ح» یاد شده است.

۳. نسخهٔ کتابخانهٔ دایره المعارف بزرگ اسلامی به شمارهٔ ۵۳۴ که به خط

۱- ۱) . الکافی، ج۸، ص ۱۵۳، ح ۱۴۳.

۲- ۲) . التوحید، صدوق، ص ۲۷۶. [۱]

۳- ۳) . فهرست کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی، ج ۶، ص ۱۳.

محمدصادق خراسانی در ۱۲۴۸ق تحریر شده است (۱).

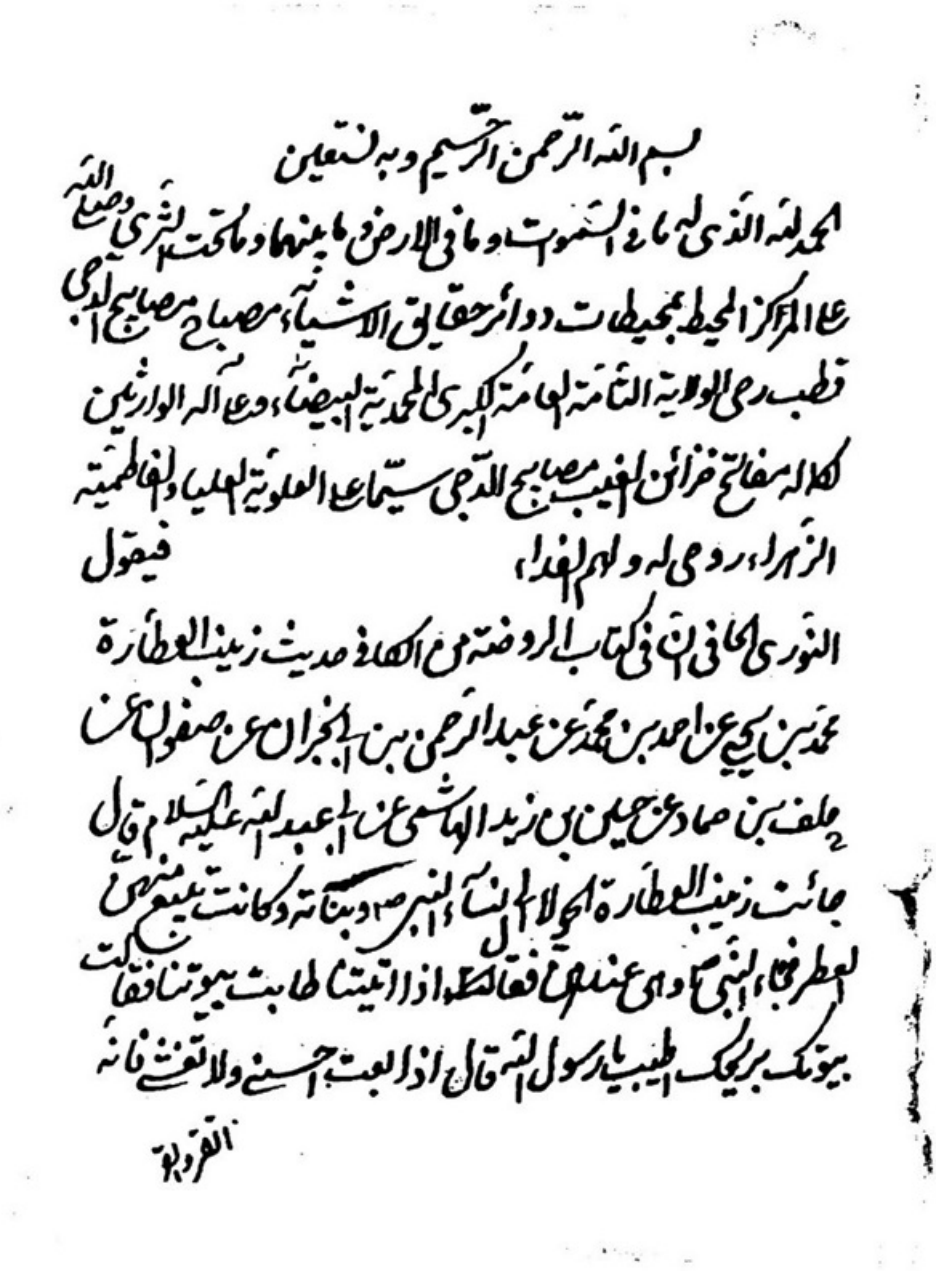
۴. نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی به شمارهٔ ۱۹۳۴ (۲).

این اثر ارزشمند با استفاده از نسخه های یاد شده تصحیح شده است، که تقدیم ارباب فضل می گردد.

۱- ۱) . فهرست دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ص ۱۴۷ و ۳۲۳.

۲- ۲) . فهرست کتابخانهٔ مجلس، ج ۵، ص ۲۳۴ و ج ۹، ص ۶۴۳.

تصویر

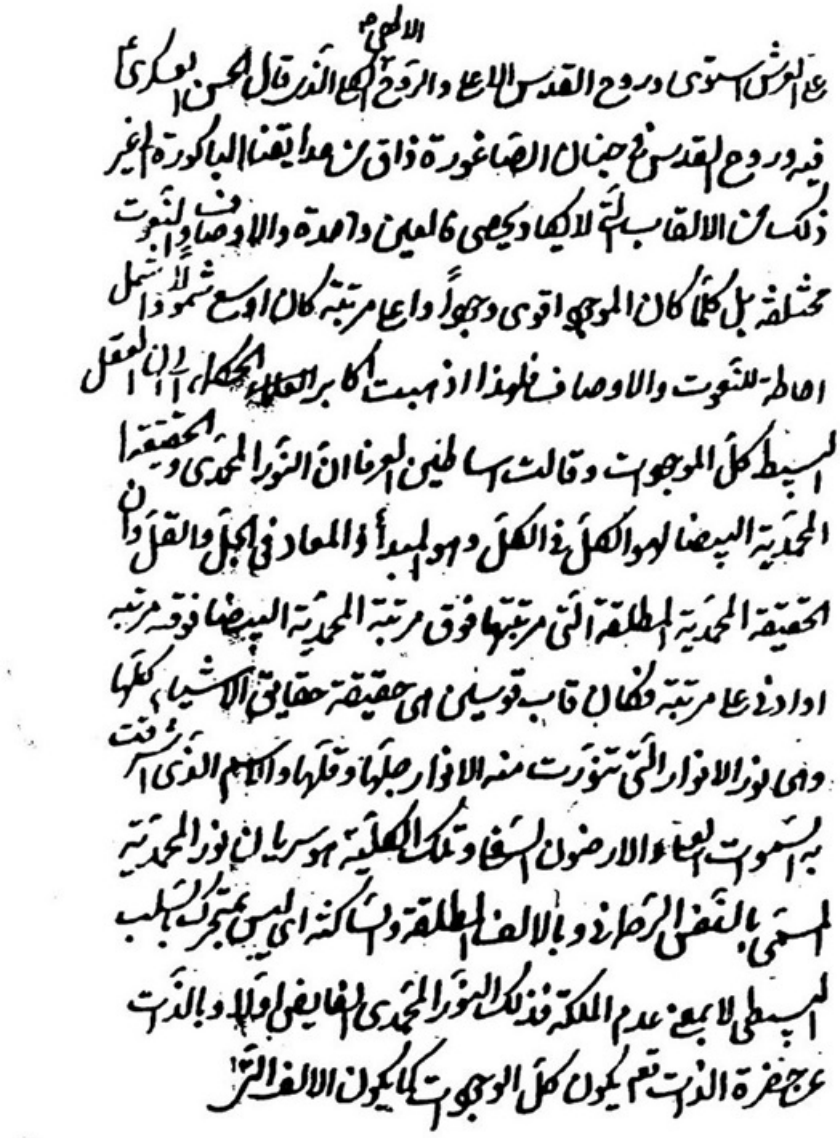


تصویر آغاز نسخه از یک کتابخانهٔ شخصی

تصویر آغاز نسخه از یک کتابخانهٔ شخصی

محل تصویر شمارهٔ۵۳

تصویر



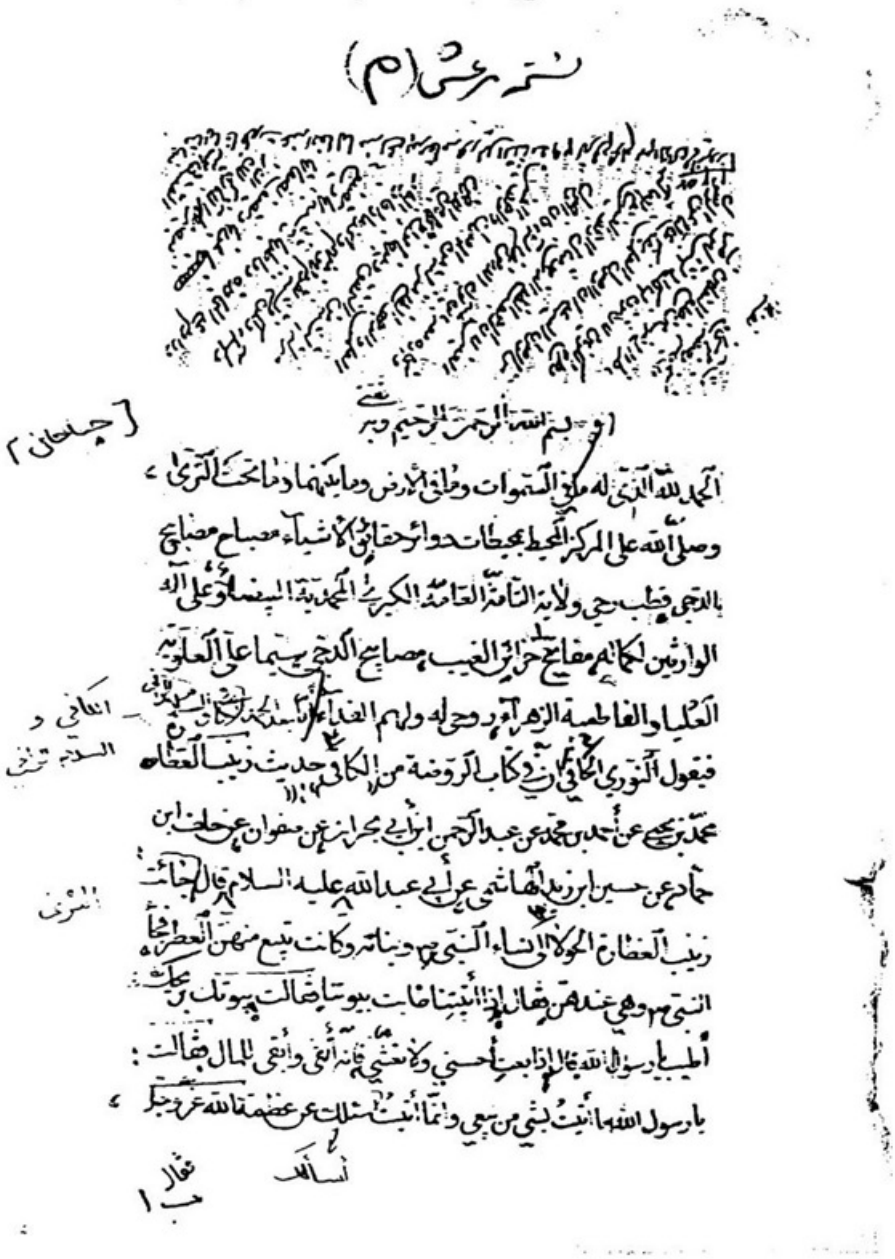
تصویر انجام نسخه از یک کتابخانهٔ شخصی

تصویر انجام نسخه از یک کتابخانهٔ شخصی

محل تصویر شمارهٔ۵۴

ص:۴۷۸

تصویر



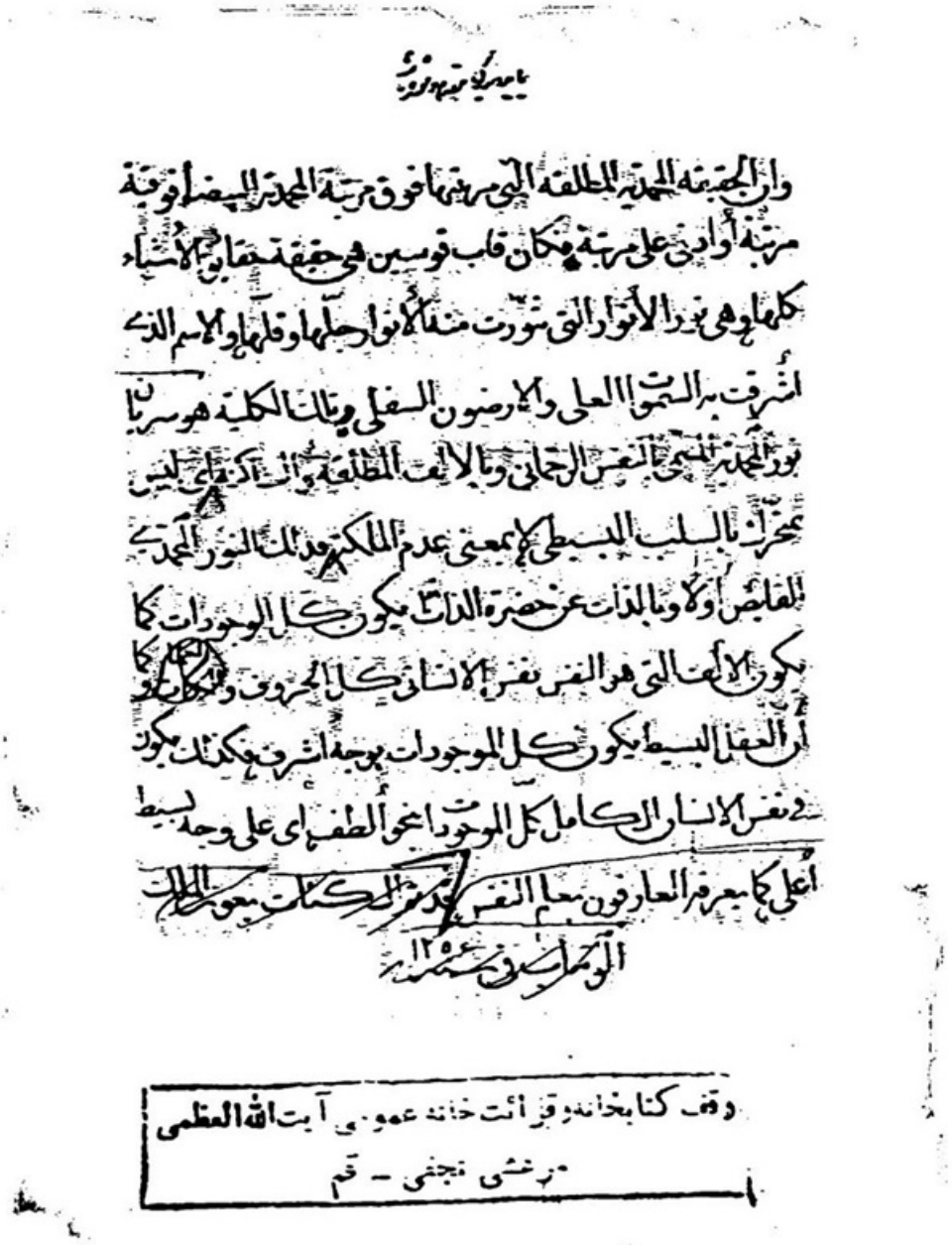
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی

محل تصویر شمارهٔ۵۵

ص:۴۷۹

تصویر



وقف کتابخانه و قرائت خانه عمومی آیت الله العظمی
مرعشی نجفی - قم

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیة الله مرعشی نجفی

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آیه اللّه مرعشی نجفی

محل تصویر شمارهٔ۵۶

ص:۴۸۰

شرح حديث زينب العطّاره

اشاره

وبه ثقتی (۱)

الحمد للّه الّذی له ما فی السماوات وما فی الأرض وما بینهما وما تحت الثری، وصلّی اللّه علی المرکز المحیط بمحیطات دوائر حقائق الأشیاء، مصباح مصابیح الدجی، قطب رحی الولایه (۲)التامّه العامّه الکبری المحمدیّه البیضاء، وعلی آله الوارثین لکماله مفاتح خزائن الغیب مصابیح الدجی، سیما علی العلویّه العُلیا والفاطمیّه الزهراء، روحی له ولهم الفداء.

أمّا بعد الحمد الکافی والسلام الوافی (۳)فیقول «النوری» الحافی (۴): إنّ فی کتاب الروضه من الکافی حدیث زینب العطّاره: محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن عبد الرحمن بن أبی نجران (۵)، عن صفوان، عن خلف (۶)بن حمّاد، عن حسین بن زید

۱- ۱) . ح: و به نستعین.

۲- ۲) . م: ولایه.

۳- ۳) . «أما بعد. . . الوافی» لیس فی ح ومکانه خال، وکذا العناوین الآتیه.

۴- ۴) . یشبه أن یکون وصفه ب «الحافی ناظراً إلی ضرب من خلع النعلین وطرح الکونین؛ لأنّ سُوق السالک إلی الشیء لهو ضرب من الوصول إلیه، علی أنّ الوصول العلمی ینفکّ غالباً عن الوصول العینی؛ لأنّ الوجود الظلّی الّذی هو مثال الوجود العینی مع اتصاله واتحاده معه بائن عنه بونَ الأرض عن السماء؛ فإن الوصول العلمی والوجود الظلّی منزلته من الوصول والوجود العینی منزله التشبه من التحقق، وبینهما بون ما کما بین الأرض والسماء، ولکن من تشبّه بقوم فهو منهم، والحدید إذا جاور النار وداوم علی المجاوره وواظبها یتشبّه بها ویتصبّغ بلونها ویتّصف بصفاتها، فیصیر مظهر لآثارها؛ لأنّ النار ألقت فی هویّته منها مثالها، فأظهرت عنه أفعالها. «منه أعلی اللّه مقامه حرر فی اللیل الثلاثاء فی ۲۹ شهر محرم الحرام یوم الاثنین من النیروز سنه ۱۲۵۷» .

۵- ۵) . م: بحران.

۶- ۶) . م و ح: حلف.

الهاشمی، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال:

جاءت زینب العطاره الحولاء (۱)إلی نساء النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم وبناته، وکانت تبیع منهنّ العطر، فجاء النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم وهی عندهن، فقال: إذا أتیتنا طابت بیوتنا. فقالت: بیوتک بریحک أطیب یا رسول اللّه. قال: إذا بعتِ أحسنی ولا تغشّی؛ فإنّه أتقی وأبقی للمال. فقالت: یا رسول اللّه، ما أتیت بشیء من بیعی، وإنّما أتیتُ أسألک عن عظمه اللّه عز و جل. /ب ۱/فقال: جلّ جلال اللّه، سأُحدّثک عن بعض ذلک. ثمّ قال: إنّ هذه الأرض بِمَن علیها عند التی تحتها کحلقه مُلقاه فی فلاه قیٍّ (۲)، وهاتان بمن فیهما ومن علیهما عند التی تحتهما کحلقه ملقاه فی فلاه قیٍّ، والثالثه حتّی انتهی إلی السابعه. وتلا هذه الآیه: «خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ اَلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» (۳).

والسّبع الأرضین بمن فیهنّ ومن علیهنّ علی ظهر الدّیک کحلقه ملقاه فی فلاه قیٍّ.

والدیک له [جناحان] جناح فی المشرق وجناح فی المغرب، ورجلاه فی التخوم.

والسّبع والدّیک بمن فیه ومن علیه علی الصخره کحلقه ملقاه فی فلاه قیٍّ.

والصخره بمن فیها ومَن علیها علی ظهر الحوت کحلقه ملقاه فی فلاه قیٍّ.

والسّبع والدیک والصخره والحوت بمن فیه ومن علیه علی البحر المظلم کحلقه ملقاه فی فلاه قیٍّ.

والسبع والدّیک والصخره والحوت والبحر المظلم علی الهواء الذاهب کحلقه ملقاه فی فلاه قیٍّ.

والسّبع والدّیک والصخره والحوت والبحر المظلم والهواء الذاهب (۴)علی الثری

۱- ۱) . حولا: مؤنث أحول.

۲- ۲) . القیّ: الأرض القفر الخالیه.

۳- ۳) . الطّلاق (۶۵) :۱۲. [۱]

۴- ۴) . فی المصدر: -الذاهب.

كحلقه ملقاه فی فلاه قیّ، ثمّ تلا هذه الآیه: «لَهُ ما فِی اَلسَّماواتِ وَ ما فِی اَلْأَرْضِ وَ ما بَیْنَهُما وَ ما تَحْتَ اَلثَّری» ۱ ثم انقطع الخبر عند الثری (۱).

والسبع والدیک والصّخره والحوت والبحر المظلم والهواء والثری ومن فیه ومن علیه عند السّماء الأُولی کحلقه ملقاه فی فلاه قیٍّ وهذا کلّه.

وسماء الدنیا ومن علیها ومن فیها عند الّتی فوقها کحلقه ملقاه (۲)فی فلاه قیّ، وهاتان السماءان ومن فیهما ومن علیهما عند التی فوقهما کحلقه ملقاه فی فلاه قیٍّ.

وهذه الثلاث بمن فیهنّ ومن علیهنّ/الف ۲/عند الرابعه کحلقه ملقاه فی فلاه قیٍّ -حتّی انتهی إلی السّابعه-.

وهن ومن فیهنّ ومن علیهنّ عند البحر المکفوف عن أهل الأرض کحلقه ملقاه فی فلاه قیّ.

وهذه السبع والبحر المکفوف عند جبال البرد کحلقه ملقاه فی فلاه قیٍّ، وتلا هذه الآیه: «وَ یُنَزِّلُ مِنَ اَلسَّماءِ مِنْ جِبالٍ فِیها مِنْ بَرَدٍ» ۴.

وهذه السّبع والبحر المکفوف وجبال البرد عند الهواء الّذی تحار (۳)فیه القلوب کحلقه ملقاه فی فلاه قیّ.

وهذه السّبع والبحر المکفوف وجبال البرد والهواء عند حجب النّور کحلقه ملقاه فی فلاه قیّ.

وهذه السّبع والبحر المکفوف وجبال البرد والهواء وحجب النور عند الکرسیّ کحلقه ملقاه فی فلاه قیٍّ، ثم تلا هذه الآیه: «وَسِعَ کُرْسِیُّهُ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضَ وَ لا یَؤُدُهُ حِفْظُهُما وَ هُوَ اَلْعَلِیُّ اَلْعَظِیمُ» ۶.

وهذه السبع والبحر المکفوف وجبال البرد والهواء وحجب النور والکرسی عند العرش کحلقه ملقاه فی فلاه قیٍّ، ثم تلا هذه الآیه «اَلرَّحْمنُ عَلَی اَلْعَرْشِ اِسْتَوی» ۷.

وفی روایه الحسن: الحجب قبل الهواء الّذی تحار فیه القلوب، انتهی ما فی الرّوضه (۴).

أقول: لعلّ الأصوب الأوفق هو ما فی روایه الحسن؛ للتطابق اللازم رعایته بین الدّرجات والدّرکات، کما سیتّضح سرّ ذلک فیما سیأتی ویأتی به من الشرح.

۱- ۲) . وفی الحدیث الآخر عنهم (صلی الله علیه و آله) « دخلت عند الثری» أو « ما تحت الثری» . علم العلماء. «منه رحمه الله» .

۲- ۳) . م: -ملقاه.

۳- ۵) . فی حاشیه النسختین: یحتار خ ل.

۴- ۸) . الکافی، ج ۸، ص ۱۵۳-۱۵۵، ح ۱۴۳. [۱]

وفی الوافی بیان:

القیّ-بالکسر والتشدید-: فِعل من القَوَی (۱)، وهی الأرض القَفر الخالیه، ولعلّ التشبیه بالحلقه إشاره إلی کرویّتها، وبالفلاه إلی سعتها، وفی هذا الحدیث من الرموز والإشارات ما لا یبلغ علمنا إلی حلّه، ولعلّ اللّه یرزقنا حلّه من فضله، وما ذلک علی اللّه بعزیز (۲)، انتهی.

وإنّی أقول مع قلّه البضاعه فی الصناعه «وَ اَللّهُ یَقُولُ اَلْحَقَّ» ۳ وهو ولیّ الهدایه:

لعلّ ملاک حل عقد هذا الحدیث/ب ۲/یدور علی مدار بیان درجات العقل ودرکات الجهل وشرح مراتب النور ومعارجه ومنازل الظلمه ومهابطه، وقد یعبّر عنهما بمخروط الوجود، ومخروط المهیّه، ومخروط الوجوب، ومخروط الأرکان، اللذَین وُضعا بالوضع الطبیعی الإلهی علی التعاکس. ولقد یفسّر ملاک تلک الدّرجات العلیا بطینه العلّیتیّه، وملاک هذه الدرکات السفلی بطینه السجّینیه، وعلی ذلک الملاک العلوی یدور محیطات العلویات، وعلی هذا الملاک السفلی یدور دوائر السفلیات، والعالم العلوی نزولاً وصعوداً عالم العلم والنّور، والعالم السفلی عالم الجهل والظلمه والغرور، والجهل والظلمه والمهیّه مجمله جهاتها واعتباراتها خلقت تبعاً للعقل والنّور والوجود المخلوقه بالأصاله؛ سبحان من سبقت رحمته غضبه (۳).

ومرادنا من خلقه الجهل بالعرض وبتبعیه العقل أنّ بمجرّد جعل العقل تقرّرت طینه الجهل تبعاً وطفیلاً، کما تقرّرت المهیه ثانیاً بجعل نور الوجود أوّلاً؛ فإنّ منزله الجهل والمهیه والغضب من العقل والوجود والرّحمه منزله العکس (۴)من عین الأصل (۵)

۱- ۱) . م: «القراء» وهو تصحیف من الکاتب، والقَواء بمعنی القَوی.

۲- ۲) . الوافی، ج ۱۷، ص ۴۶۹، ح ۱۷۶۵۵. [۱]

۳- ۴) . قارن: بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۱۵۸.

۴- ۵) . مرادنا بالعکس هاهنا هو جهه خلاف الأصل التی لا تأصّل لها فی التحصّل، وهو ضدّ الأصل، لیس نداً له یطابقه، بل یقابله ویعانده، فافهم. «منه رحمه الله» .

۵- ۶) . وحکم هذا الأصل المراد هاهنا علی خلاف العکس المعروف الّذی یتراءی فی المرایا؛ حیث یطابق الأصل، ویحکی عنه حکایه، فافهم إن شاء اللّه تعالی. «منه» .

ومنزله الظل المعبّر عنه بالفارسيه ب « سايه» (۱)من النور.

ثم اعلم أنّ اُصول الحروف وأعيانها التى أوّلها ألف أبجد وآخرها عنه غين ضظغلا ثمانيه وعشرون حرفاً، وعكوسها (۲)وأظلّتها- التى خلقت تبعاً وطفيلاً- لها واقترنت وتقرّرت وتقوّمت بها اقترانَ المهيه بالوجود وتقرّر الظلمه بالنور وتقوُّم الجهل بالعقل تقرّراً وتقوّماً تبعيّاً ثانوياً من دون قصد والتفات إليها إلّابضرب من المجاز-كذلك تكون ثمانيةً/الف ۳/وعشرين ظلّاً. وتلك الاُصول النوريّه هى مدار دائره (۳)العقل والنور، وهذه الفروع الظلمانيه والأظله الظلمانيه هى مدار دائره الجهل والزور، وتلك الاُصول قد ينقسم أيضاً إلى نصفين متقابلين: نورانيه وظلمانيه، كلّ منهما أربعه عشر حرفاً كما تقرّر فى فنّه ومحلّه، ولعلّ هذا الحديث ينظر إليه أيضاً من وجه لا ينافى ذلك الوجه الّذى هو مدار دائرتَى النور والظلمه، وسيتّضح سر توجّه هذا الإحتمال فى هذا الحديث ووجهُ كونه ناظراً إلى اعتبار هذه القسمه أيضاً.

ثم اعلم-يا صاحب البصيره العيناء-أنّ الطّبائع العلويّه والأجرام السّماويه لكمال اعتدال طباعها وصفاء مزاجها قوى أثر النفس الكليّه الإلهيه اللاهوتيه التى هى ذات اللّه العليا ومرتبه العلويه العليا، والدرّه الصفراء فيها، فتجلّت لها فأشرقت، وطالعتها فتلألأت (۴)، فصارت نشأتها نشأه النور (۵)ومحيطاتها دوائر الأنوار، وعلى عكس ذلك يكون ملاك الطبائع السفليّه والأجسام العنصريه من الاُمَّهات والمواليد بما هى سفليه وأرضيه، دارها دار سراب وغرور واغترار؛ فإنّها لبعدها عن درجه ذلك الاعتدال والصفاء - اللذين هما ملاك ذلك التجلّى الإلهى ومدار الارتفاع عن منزل (۶)التضادّ ومهوى التعاند الجبلى المؤدّى إلى التفاسد الجهلانى-صارت منزلتها دركه قاعده المخروط الإمكانى،

۱- ۱) . م: بسايه.

۲- ۲) . وظاهر أنّ عكوس النور الّذى كلامنا فيه هو خلاف النور وضده وعكسه، فلا تغفل. «منه أعلى اللّه مقامه» .

۳- ۳) . م: +دائره.

۴ - ۴) . اقتباس من حديث العالم العلوى وفيه: « سئل عن العالم العلوى، فقال: صور عاريه عن المواد، عن القوهوالاستعداد، تجلّى لها فأشرقت، وطالعها فتلألأت» . مناقب آل أبى طالب، ج۲، ص ۴۹. [۱]

۵- ۵) . م: النوريه.

۶- ۶) . م: +التجلّى.

ونشأتها نشأه كمال البعد عن درجه قاعده مخروط نور الوجود والوجوب الرّحمانى.

فصارت مستغرقةً فى لجّه البحر المظلم المسجور، منقطعةً عن عين الحياه الحقّه الحقيقيّه، محتجبه مغترّه بسراب الغرور/ب ۳/خارجةً عن نهر النور الّذى على شاطئه الأيمن الدرّه البيضاء، وعلى شاطئه الأيسر تلك الدره الصفراء، ومن هناك ائتمر طينه الجهل تبعاً للعقل بالأمر الإقبالى واتبعه فى السير النزولى، فإذا حان حين الرجوع والإنابه والإدبار، واُمر بالإدبار وبمتابعه العقل فى العروج إلى عالم الأنوار، تمرّد وأبى واستكبر، فأخلد فى النزول إلى الدركه السفلى، واستمرّ على الهوىّ إلى الثرى، وبالغ بالولوج فيما تحت الثرى. والثرى بما عقبها وبما تحتها هى مصدوقه كريمه «وَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَهٍ يَحْسَبُهُ اَلظَّمْآنُ ماءً حَتّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَ وَجَدَ اَللّهَ عِنْدَهُ فَوَفّاهُ حِسابَهُ وَ اَللّهُ سَرِيعُ اَلْحِسابِ * أَوْ كَظُلُماتٍ فِى بَحْرٍ لُجِّىٍّ يَغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ إِذا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَراها وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اَللّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ» ۱ ومقابل مصدوقه تلك الثرى وتوابعها هو مصدوقه كريمه «اَللّهُ نُورُ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاهٍ فِيها مِصْباحٌ اَلْمِصْباحُ فِى زُجاجَهٍ» ۲ الآيه، مع ما بعدها من الآيه التى تخبر عن أحوال آل (۱)اللّه الذين هم مصدوقه (۲)آيه النور.

وممّا تلونا عليك ينكشف سرّ كون تلك الدار المعتدله الصّافيه الجامعه بين الأطراف، المتقابله من جهه واحده، دار توحّد واتحاد ودار تصالح وتوافق وائتلاف بين الأطراف، وكون هذه الدار الغير المعتدله المتداعيه إلى الانحراف الواقعه فى الأطراف الدّاعيه إليها والغير الجامعه بينهما إلّاعلى وجه التعارض/الف ۴/والاختلاف، دار تشتّت وتفرّق وتعاند وتضادّ، ودار تنازع ونفاق وتفاسد وفساد وإفساد؛ ولنعم ما قيل فيه:

جان گرگان و سگان از هم جداست «وَ قُلُوبُهُمْ شَتّى» ۵ متّحد جان های شیران خداست (۳).

۱- ۳) . ح: -آل.

۲- ۴) . كذا.

۳- ۶) . راجع « مثنوى معنوى» ، دفتر ۴ بيت ۴۱۴.

کما حکی تعالی عن حبیبه صلی الله علیه و آله و سلم فی حق ولیّه: «وَ أَنْفُسَنا» ۱ ولنعم ما قیل فیه: چونکه هر وصف محمّد با علی است گر بگویی یا محمّد، یا علی است

ربّنا «وَ لا تَجْعَلْ فِی قُلُوبِنا غِلًّا لِلَّذِینَ آمَنُوا» ۲ .

تکمله نوریّه [فی معرفه الطریقه الوسطی و صاحبها]

ولعلّک تقول: کیف تمکّن ویتمکّن المرء من الجمع بین الأطراف المتقابله من جهه واحده، والتقابل والتعاند بین الأطراف البالغه فی التعاند والتنافی یأبی ویمنع عن ذلک جدّاً؟

فاعلم-یا صاحب البصیره العیناء، ویا طالب الحقیقه بالسلوک علی مسلک الاستقامه والاستواء، ویا ناهج منهج العدل والمحجّه البیضاء-أنّ الغایه القصوی من السیر والسلوک علی الطریقه الوسطی طریقه العلویه العلیا-وهی شریعه المحمدیّه البیضاء-إن هی إلّاالتخلّق بأخلاق اللّه تعالی والتحقّق بمظهریه صفاته العلیا وأسمائه الحسنی، وهو سبحانه وجلّ شأنه « عال فی دنوه ودانٍ فی علوه» (۱)ظاهر فی بطونه وباطن فی ظهوره، سبحان من خفی من فرط ظهوره، واحتجب عن نواظر خلقه بشعاع نوره، «هُوَ اَلْأَوَّلُ وَ اَلْآخِرُ وَ اَلظّاهِرُ وَ اَلْباطِنُ» ۴ . ظهوره بعینه بطونه [و] بطونه بعینه ظهوره، حاضر غیر محدود، وغائب غیر مفقود. کلّ ذلک جمعٌ بین الأطراف المتباعده البالغه/ب ۴/جدّاً فی التقابل والتباعد من جهه واحده.

۱- ۳) . قارن: بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۱۸۹ و ج ۹۱ ص ۱۸۹.

فالأمر بالتخلق بأخلاقه تعالى وبالتحقّق بمظهريّه صفاته العليا وأسمائه الحسنى يوجب تيسّر ذلك الجمع، ويستلزم التمكّن المناقض للمنع. ومن هنا يتّضح سرّ تمكّن الأنبياء والأولياء من الجمع بين البشريه السفلى والربانيه العليا «قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ» ١ الآيه «مَنْ يُطِعِ اَلرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اَللّهَ» ٢ .

قال صلى الله عليه و آله و سلم: لى مع اللّه وقت لا يسعنى فيه ملك مقرّب، ولا نبىّ مرسل (١).

وقال صلى الله عليه و آله: من رآنى فقد رأى الحق (٢).

وعنهم عليهم السلام: لنا حالات مع اللّه؛ نحن هو، وهو نحن، وهو هو، ونحن نحن (٣).

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار التى لا يكاد يحصى.

وإلى سرّ ذلك الجمع الكاشف عن حقيقه الحال على وجه التمثيل والتمثال [يشير] قول قبله العارفين علىّ أمير المؤمنين عليه السلام-روحى له الفداء-حين سأله كميل بن زياد أن يعرّفه نفسه، فى جمله ما قال عليه السلام فى جوابه: والكليه الإلهيّه لها خمس قوى: بقاء فى فناء، ونعيم فى شقاء، وعزّ فى ذلّ، وفقر فى غنى، وصبر فى بلاء (٤)، ويعنى عليه السلام من « الكليه الإلهيه» هاهنا (٥): النفس الكليه الإلهيه اللاهوتيه التى هى روح القدس الّذى به بعثت الأنبياء، وبه أيّدوا، وبه علموا الأشياء، وذلك الروح يسمّى ب « روح القدس الأدنى» الّذى هو حقيقه العلويّه العليا، والمسمّاه بذات اللّه العليا التى قال تعالى فيها حكايه عن عيسى عليه السلام: «وَ لا أَعْلَمُ ما فِي نَفْسِكَ» ٨ .

وأمّا « روح القدس الأعلى» فهى حقيقه المحمديه (٦)البيضاء/الف ٥/التى هى عقل الكلّ الكلّى المسمّى بحقيقه الحقائق فى الأشياء، وبالدرّه البيضاء، وبالقلم

١- ٣) . راجع: اللؤلؤ المرصوع، ص ۶۶.

٢- ۴) . الجامع الصغير، ج٢ ص ١٧٠.

٣- ۵) . الكلمات المكنونه، ص ١١۴؛ [١] اللمعه البيضاء، ص ٢٨.

۴- ۶) . شرح الأسماء الحسنى، ص ۴۵.

۵- ٧) . م: -هاهنا.

۶- ٩) . وهى وسط الكلّ فى الكلّ، وتكب لنفس الكليه خليفته فى تلك المنزله العليا «منه أعلى اللّه مقامه» .

الأعلى، كما يسمّى تلك النّفس الكليّه بالدرّه الصفراء وباللوح (۱)المحفوظ الّذى كتب ذلك القلم الأعلى بأمره تعالى، فيه كل ما هو كائن إلى يوم القيامه؛ جفّ القلم بما هو كائن (۲)، وجفّت الصحف كذلك، ومن هنا يسمّى بأُمّ الكتاب «وَ إِنَّهُ فِی أُمِّ اَلْكِتابِ لَدَیْنا لَعَلِیٌّ حَكِیمٌ» ۳ . ومنزله تلك النفس الكليه العلويه من ذلك العقل الكلّ الكلّى المحمّدى منزله الإراده الكليّه الإلهيه المحيطه القاهره من العلم الكلى الإلهى المحيط الباهر الّذى «لا يعزب عنه مثقال ذرّه فى الأرض ولا فى السّماء» (۳).

وبالجمله فمعنى قوله عليه السلام « بقاء فى فناء» هو (۴)كون بقاء تلك النفس الكليه العلويه العليا بعينه عين فنائها، وفناؤها بعينه عين بقائها من جهه واحده، وهكذا فى تتمّه تلك القوى الإلهيه.

هذا، ولكن يجب أن يعلم ويقال بالفرق هاهنا بينه تعالى وبين عبده المقرّب المتخلّق بأخلاقه جلّ وعلا؛ فإنّ اقتدار العبد المتخلق بالتمكّن من ذلك الجمع الكاشف عن كماله ووصاله إنّما هو بحوله وقوّته وقدرته التى قال تعالى فى الإشاره إلى سريانها وشمولها وقهرها وإحاطتها: «فَسُبْحانَ اَلَّذِی بِیَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَیْءٍ وَ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ» ۶ وقال تعالى: «إِلَى اَللّهِ تَصِیرُ اَلْأُمُورُ» (۵)«أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ» (۶)«وَ هُوَ اَلْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ» ۹ وإن كانت تلك اليد الباسطه القاهره/ب ۵/الفائقه الإلهيه بعينها تلك النفس الكليّه المحيطه القاهره الفائقه العلويّه العليا، وهى بعينها ذلك العقل الكلّى الإلهى، القاهر المحيط الفائق على أيدى الأشياء، وكلتا يديه تعالى يمين (۷).

وفى الرجبيه الخارجه من الناحيه المقدّسه: فجعلتهم معادن لكلماتك وأركاناً لتوحيدك وآياتك ومقاماتك التى لا تعطيل لها فى كلّ مكان، يعرفك بها من عرفك، لافرق بينك وبينها إلّاأنهم عبادك وخلقك، وفتقها ورقتها بيدك، بدؤها منك، وعودها اليك، أعضاد وأشهاد ومناه وأزواد وحفظه ورُوّادٌ، فبهم ملأتَ سماءك وأرضك حتى ظهر أن لا إله إلّاأنت. (۸). الدعاء.

۱- ۱) . ح: +القلم.

۲- ۲) . راجع: بحار الأنوار، ج ۲۸، ص ۴۹، [۱] الصحيح للبخارى، باب القدر، ج ۸ ص ۱۵۲ وقارن: التوحيد، ص ۳۴۳.

۳- ۴) . اقتباس من سوره يونس (۱۰) ، الآيه ۶۱: « [۲]وما يعزب عن ربك. . .» .

۴- ۵) . م: -هو.

۵- ۷) . الانعام (۶) :۱۸. [۳]

۶- ۸) . فصّلت (۴۱) :۵۴. [۴]

۷- ۱۰) . عوالى اللئالى، ج ۱، ص ۵۰.

۸- ۱۱) . راجع: بحار الانوار، ج۹۸، ص ۳۹۳. [۵]

وظاهر أنّ المراد بتلك المعادن والأركان والمقامات التى لا تعطيل لها فى شىء من الأمكنه ولا فى وقت من الأوقات والأزمنه إنّما هو حضره نبيّنا و (۱)نبىّ الأنبياء وآله الوارثين لكماله، مصابيح الدّجى صلى الله عليه و آله الذين هم خزنه خزائن اللّه تعالى، ومفتاح مفاتح الغيب الّذى لا يعلمها إلّاهو جل وعلا (۲)؛ فإنّهم (صلى الله عليه و آله) لهم الكلّ فى الكلّ، ولهم القلّ (۳)فى الجلّ؛ كما قال قبله العارفين: نحن صنائع اللّه، والخلق صنائع لنا (۴)و لا يُعبد اللّه إلّا بعبادتنا، ولا يعرف إلّابسبيل معرفتنا، (۵)إلى غير ذلك مما لا يكاد يحصى، ولنرجع إلى ما كنا هاهنا فيه.

تمهيد فيه تشييد

فإذا تحقّق واعترفت/الف ۶/بعين اليقين بحقيقه ما أشرنا إليه وبحقّيه (۶)ما أظهرنا لك فى آخر كلامنا هذا هاهنا-من كونهم (صلى الله عليه و آله) صنائع اللّه تعالى، وكون سائر الخلق وسائر الأشياء كلّها جلّها وقلّها صنائع لهم بل وعنهم ومنهم وبهم وفيهم وإليهم (صلى الله عليه و آله) ، وكونهم بمقام لا يُعبد اللّه تعالى ولا يطاع إلّابعبادتهم وطاعتهم (۷)وإطاعتهم، ولا يعرف

۱- ۱) . ح: -و.

۲- ۲) . اقتباس من سوره الأنعام (۶) ، الآيه ۵۹: « [۱]وعنده مفاتح الغيب. . .» .

۳- ۳) . القل: القليل.

۴- ۴) . راجع: نهج البلاغه، كتاب ۲۸ ما قريبه.

۵- ۵) . بصائر الدرجات، ص ۵۱۷. [۲]

۶- ۶) . ح: بحقيقه.

۷- ۷) . ح: بطاعتهم.

إلّابمعرفتهم بحسب ذلك المقام كما مرّت الإشاره إليه-تحقّقت وتفهّمت حقّ التحقّق والتفهّم (۱)بكون كليّه الخلائق والأشياء من الحقائق والرقائق سواء كانت مخلوقه ومقصوده خلقتها بالذات كالعقل بجنوده وقواه وتوابعه وأتباعه، أو ثانياً وبالعرض كالجهل بجنوده من نصاراه ويهوده ومجوسه وهنوده ولواحقه وأتباعه (۲)، مخلوقةٌ بطاعتهم عليهم السلام، مفطوره على خدمتهم، مجبوله على إطاعتهم عليهم السلام ومتابعتهم، مجعوله على جبلّه تابعيتهم، معترفه بالفطره بولايتهم ومولويّتهم، مقرّه بحسب السجيّه الفطريه بأوّليتهم وسيادتهم عليهم السلام.

فبالجمله فالكلّ خيلهم وخدمهم، والجلّ والقلّ بهمهم وأُممهم من الدرّه إلى الذرّه، ومن الذرّه إلى الدرّه، كما قيل فى مديحه الحضره الختميه المحمديّه بالفارسيه: اى صدر نشين هر دو عالم

وسر تلك المطاعيه والمتبوعيّه إنّما هو كونهم (صلى الله عليه و آله) جامع مجامع فنون/ب ۶/ الكمال، ومجمع جوامع شؤون الجمال والجلال، فى مقام البيان ومقام المعانى، فضلاً عن كونهم مجمع مجامع الكمال الإنسانى، وجامع جوامع الجمال الروحانى، وإن كانوا عليهم السلام بمجرّد هذه الجهه-أى من جهه كونهم صاحب منزله الإنسان الجامع ومالك مرتبه جامع الجوامع-مستحقّين لكون الكلّ خيلهم وخدمهم، وكون الجل والقل بهمهم وأُممهم.

ومن هنا قالت أساطين الحكمه كما قيل: إنّ الكلّ والجلّ والقلّ من الأشياء خلقت لانتظام وجود الإنسان وجبلت على خدمه هذا النظام الّذى هو أحسن النظام، فيكون بعض الأشياء خادماً جلّه وبقلّه كالماء والتراب، ويكون بعضها خادماً يظلّه من فوقه كالنار والسّماء، ويكون بعضها خادماً يحيط به كالهواء؛ لأنّ الهواء به استنشاق روح الإنسان وبه دوام حياته فى هذه النشأه الدنيا (۳)، وهى بحرارته ورطوبته يكون مادّه تكوّن الانسان، وهو-أى الهواء-وسط التوابع والخدم فى هذا العالم؛ إذ فوقه النار، وسبع سماوات، وفلك المنازل، وفلك البروج، والكرسىّ، والعرش، وجسم الكلّ، والمثال الكلّى يعنى عالم الحس المشترك من جهه كونه هورقليا الخارج من هذا العالم والدّاخل فيها من جهتين، والجوهر الهباء الكلّى، والطبيعه الكليّه، والنفس الكليّه يعنى عالم الخيال الكلّى، والروح الكليّه يعنى عالم الدرّه الصفراء وهى لوح رقائق

۱- ۱) . م: التفهّم والتحقّق.

۲- ۲) . ح و م (خ ل) : وأشياعه.

۳- ۳) . ح: -الدنيا.

المعانی، والعقل الکلی یعنی الدرّه البیضاء عالم حقیقه حقائق المعانی؛ فهذه تسعه عشر بعدد حروف البسمله.

وتحته الماء/الف ۷/وسبع أرضین «خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ اَلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» والملک الحامل لها، والصخره وهو سجّین، والثور، والحوت، والبحر المظلم، والریح العظیم أی الهواء الذاهب بما یحیط «إِذاً لَذَهَبَ کُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ» ۱ ، وجهنم، والقمطام، والثری وما تحتُ، والجهل وهو وسط الکل فی دائره (۱)الظلمات کما أنّ العقل المحمدی الکلی وسط الکلّ فی دائره الأنوار؛ فهذه أیضاً تسعه عشر بعدد (۲)سَدَنه سقر؛ وذلک للزوم تطابق درکات الجهل والظلمه لدرجات (۳)العقل والنور، ووجوب المطابقه والمساواه بین جنود العقل وجنود الجهل، کما تفرد فی محله عقلاً ونقلاً.

تنبیه [فی تبیین اختلاف الدرجات والدرکات]

والاختلاف المتراءی الظاهر من الأخبار والآثار من أقوال أهل العلم اُولی البصائر والأبصار فی تعداد تلک الدرجات وتلک الدرکات مبتنٍ علی اختلاف الاعتبارات الموجّه کلّ منها فی مقامه، ومرجع کلّها وأصل اُصولها هو اعتبار عدد الحروف الهجائیه الأبجدیه: الثمانیه والعشرین من وجه، والتسعه والعشرین من وجه آخر، کما سیتّضح فی بیان تقابل الدرجات والدّرکات؛ فإنّ کلیه دائره الدرجات یجب أن یعتبر منازلها المرتّبه فی نفس الدّائره بهذا العدد الأصلی، وکذلک کلیّه دائره الدرکات یکون حکمها ذلک.

ومن جمله تلک الاعتبارات المختلفه ما اعتُبر فی «حدیث زینب العطاره» الّذی نحن الآن فی صدد شرحه بقدر الوسع والإمکان، وقد اعتُبر/ب ۷/فیه فی کلّ من

۱- ۲) . م و ح: دائر.

۲- ۳) . قوله: « بعدد سدنه سقر» ، وذلک العدد من جهه اعتبار الحرفیه إنّما هی عکوس حروف البسمله، ویکون المرکّب من تلک الحروف الظلمانیه العکسیه اسماً یقابل اسم البسمله، فکما تکون البسمله الاسم الأعظم الجمالی، فکذلک ذلک الاسم القهری الأعظم الجلالی. «منه أعلی اللّه مقامه» .

۳- ۴) . م: درجات.

الدرجات والدركات عدد أربعه عشر، ومن جهه ملاحظه كون نصف الحروف الهجائيه نورانيه ونصف آخر منها ظلمانيّه كما تقرّر واعتبر فى فنّه.

ويمكن أن يرجع الاعتبار فى حلّ هذا الحديث إلى الاعتبار الأصيل الأصلى، كما سنشير إليه عند التعرّض لخصوص شرحه وحلّه-إن شاء اللّه تعالى-بمعاضده رفيق التأييد ومرافقه صديق التوفيق.

وبالجمله فالإنسان هو القائم بين الأمرين والواسط المتوسّط بين البحرين؛ لأنّ هذه الأكوان العلويّه والسفليه كلّها تابعه للإنسان مقصوده ومصنوعه له كما مرّ.

تكمله فيه تبصره [فى معرفه العالم الاصغر والاكبر]

اعلم أنّ الإنسان إنسانان: إنسان كبير يسمّى بالعالم الأكبر، وإنسان صغير موسوم بالعالم الأصغر اُنموذج ذلك العالم الأكبر؛ كما قال علىٌّ قبله العارفين عليه السلام: أ تزعم أنّك جرم صغير

وهو فى وجه من الاستبصار عند اُولى البصائر والأبصار يزيد على ذلك الأكبر الّذى خلق طيناً اُخذ منه طينه هذا الأصغر، وفى القدسى نظراً و (۱)إشارهً إلى تلك الفضيله والمزيّه: ما وسعنى أرضى ولا سمائى، ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن (۲)وقد أشار إليه بعض العارفين فى نظمه حيث قال مخاطباً للإنسان الكامل: يا خالق الأشياء فى نفسه

من وسع الحقّ أضاق عن خلق فكيف الأمر يا سامع

ولقد أنشدتُ فى الكشف عن سرّ سؤال ذلك العارف حيث قال: « فكيف الأمر يا

۱- ۲) . م: أو.

۲- ۳) . تذكره الموضوعات، ص ۳۰؛ فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ۲، ص ۶۲۹.

سامع؟» فقلتُ بالفارسيه: آفرينندهٔ اشيا در خود

«أَ لَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ * وَ وَضَعْنا عَنْکَ وِزْرَکَ * اَلَّذِی أَنْقَضَ ظَهْرَکَ * وَ رَفَعْنا لَکَ ذِکْرَکَ» ۱ فقولی « می نگنجد» إشاره إلی طرح الکونین طرّاً، وهو محو الموهوم؛ وقولی « وسع الحق» ناظر إلی محو المعلوم (۱)بصیرورته ذا العینین، والجامع بین الأمرین ومجمع البحرین، مجری الاسمین، الاسم الظاهر والباطن من جهه واحده.

تتمه [فی أقسام العقل والجهل]

وکما یکون الإنسان الأکبر عرش اللّه الأعظم-بمعنی المظهر الجامع مجتمع جمیع الروحانیات والجسمانیات، جامع جوامع مجال جمیع الأسماء والصفات-فکذلک الإنسان الأصغر الجامع وجامع الجوامع، لا مطلق الإنسان البشری. وکما یکون الإنسان إنسانان، فکذلک العقل المقابل للجهل-کما أشرنا إلیه-عقلان، والجهل جهلان: العقل الکلی الإلهی عقل الکل وهو الاسم الّذی أشرقت به السماوات والأرضون، والعقل الجزئی البشری الّذی هو اُنموذج ذلک الکلّی المسمّی بالمصباح المصباح المحمّدی وبالدرّه المحمدیّه البیضاء، وذلک الجزئی جزئی هیولانی فی بدایه الفطره البشریه منقسم/ب ۸/إلی النظری والعملی، وأمّا فی النهایه فیصیر الغایه القصوی ومصدوقه کریمه «وَ عَلَّمَ آدَمَ اَلْأَسْماءَ کُلَّها» ۳ کما قال صلی الله علیه و آله: اُوتیتُ جوامع الکلم (۲)وهو جامع الجوامع. وکذلک الجهل جهلان: الجهل الکلّی (۳)المقابل للعقل الکلی

۱- ۲) . إشاره إلی حدیث الحقیقه: « محو الموهوم، وصحو المعلوم» .

۲- ۴) . المسند، ج۲، ص ۲۵۰؛ کنز العمال، ج۱۱، ۳۱۹۱۴.

۳- ۵) . م: -الکلی.

العلمی المصباحی ویسمّی ب « إبلیس الأبالسه» ، والجهل الجزئی المقابل لذلک العقل البشری الجزئی ویسمّی ب « النفس الأمّاره» ، وهی مجتمعه الشهوه والغضب السّبعی والشیطنه والنکری الهوائیه.

تبصره [فی النفس، أقسامها ورذائلها]

ولکلّ من هذه الثلاثه الأمّاریه خصلتان وقوّتان ظلمانیتان؛ فللشهویه البهیمیّه (۱): الحرص والبخل، وللسبعیه الکلبیه: العُجب والکبر، وللشیطانیه النکراویه: الکفر والبدعه.

وإذا اجتمعت تلک السته ورسخت فی القلب البشری، یتولّد ویتفرّع (۲)منها العداوه والبغضاء والعناد لدین الحق والمله البیضاء والاستکبار والاستنکاف عنهما وعن أهلهما، وهذه السبعه الظلمانیه إذا جمعت مراتبها العدیه من الواحد والاثنین والثلاث والأربع والخمس والستّ والسبع یصیر المجموع ثمانیه وعشرین عدد تمام الحروف الهجائیه الجهلیه فی دائره الجهل والظلمه، وکما یکون العقل عقلین فکذلک یجب أن یعلم أنّ النفس التی منزلتها من العقل منزله الوزیر من السّلطان-ومنزله اللوح من القلم، ومنزله الکتاب من الکلام، ومنزله الإراده من العلم إلی غیر ذلک من أنواع المنزله-یکون نفسین:

[۱]: النفس الکلیّه الإلهیه اللاهوتیه المدبّره لکلیّه نظام العالم الأکبر بل وللنظام الأصغر: المسماه بذات/الف ۹/اللّه العلیا؛ کما قال تعالی حکایه عن عیسی روح اللّه علیه السلام: «وَ لا أَعْلَمُ ما فِی نَفْسِکَ» وبأُمّ الکتاب «وَ إِنَّهُ فِی أُمِّ اَلْکِتابِ لَدَیْنا لَعَلِیٌّ حَکِیمٌ» ۳ وباللوح

۱- ۱) . م: البهمیه.

۲- ۲) . م: یتفرّغ.

المحفوظ، وبالدره الصفراء وهى مرتبه العلويّه العُليا.

والتسميه بهذه الألقاب الشامخه الناميه والأسامى الساميه إنّما تتوجّه بالنظر إلى المرتبه الرّوحانيه الصفراويه من تلك النفس الكليّه المسمّاه بحسب تلك المرتبه بالرّوح وبروح القدس الأدنى، كما يسمّى ذلك العقل الكلّى بالروح المطلق وبروح القدس الأعلى، وأمّا بالنظر إلى سائر مراتبها المترتّبه التى هى دون تلك المرتبه الشامخه العليا فهى ذات مراتب مرتّبه، كل منها خزينه من خزائن اللّه تعالى إلى آخر خزائنه-جلّ وعلا-وهى سماء الدنيا المعروفه بفلك القمر فى وجه من الاعتبار، ومن فلك البروج المعروف بالكرسى الّذى هو وجودها الثانى أى وجود تلك النفس الكليه، وذات اللّه العليا فى العالم الجسمانى الزمانى إلى فلك الحياه المسمّى بفلك القمر وبسماء الدنيا، يكون من منازل وجودها الثانى المسمّى بلوح المحو والإثبات وبلوح القدر والتقدير الإلهى سرّاً وعلناً غيباً وشهاده، وهى الاسم المدبّر للكلّ فى الكلّ، والاسم الّذى يصلح به الأوّلون والآخرون. والتخصيص بالعلويات-الظاهر من بياننا هذا وكلامنا هاهنا-إنّما هو من جهه كونها قطب فلك التدبير والتقدير كما أشرنا إليه، وإلّا فهى الكلّ فى الكلّ والظاهرُ المتجلّى فى الجلّ/ب ۹/والقلّ، علويّاً كان المظهر والمجلاه أو سفلياً.

[۲]: والنفس الجزئيه هى النفس البشريّه المسمّاه بالرّوح الإنسانى المعبّر عنه بالقلب، ويعبّر عنها بالنفس الناطقه القدسيّه، وهذه اللطَفه الناطقه القدسيّه اللاهوتيه هى بعينها فطره العقل الجزئى البشرى الّذى مضى وصفه، ومرتبتها فوق مرتبه النفس الأمّاره التى منزلتها من تلك اللطَفه اللاهوتيه منزله الأُمّ ومنزله الخَدَمه.

والجهل المقابل لتلك النفس الكليه الإلهيه كليّةً وجزئيةً يتّضح أمره وحكمه بالمقايسه فى مقابل تلك النفس الإلهيّه.

فذلكه عرشيه

فى تقابل المخلوقات

فإذا تحقّقت بما ألقينا إليك فاسمع لما يتلى عليك من شرح التقابل أى: مقابله العقل بالجهل، وأوّل المخلوقات بآخرها، والمركز الأرضى بالمحدّد السماوى، وسكّان السّماوات العلى بسكّان الأرضين السفلى وما بينهما على نمط يماثل بما فى الإنسان

البشری من المقابله، ویقاس حال الاُنموذج المختصر بحال نسخه الأوّل المطوّل المفصّل الّذی خلق طیناً، ثم استنسخ منها واُخذ منه النسخه الاُنموذجیّه، وطینه الأصغر المقصود من خلقه الآباء العلویه والاُمّهات السفلیّه، والمنظور من مناکحتهما؛ کما فی القدسیّ: لولاک لما خلقت الأفلاک (۱)کما قیل: سرخیل تویی [و] جمله خیلند مقصود تویی همه طفیلند

کما فصّلنا وأصّلنا فی تمهید المقدّمه.

فأقول علی محازاه ما قالوا-بتصرّفات وعنایات یحتاج إلیها/الف ۱۰/فی بعض المقامات لما یبعثنا علیها ویحوجنا إلیها-:

إنّ العقل والدرّه البیضاء والحقیقه المحمدیّه حقیقه حقائق الأشیاء یقابل الجهل.

والرّوح-وهی النفس الکلیّه وذات اللّه العلیا والدرّه الصّفراء-یقابل ما تحت الثّری.

والنفس التی هی الدرّه الخضراء-وهی الخیال (۲)المنفصل-یقابل الثری.

والطبیعه الکلیه والدره الحمراء یقابل القمطام المعبَّر عنه بالظلمه أی الظلمه الکبری.

والکون الهبائی المعبّر عنه بالماده المطلقه یقابل النار وجهنم.

والشکل-أی الشکل الکل عالم هورقلیا یقابل الریح العقیم وقد یعبّر عنها ب « الهواء الذاهب» «إِذاً لَذَهَبَ کُلُّ إِلهٍ م بِما خَلَقَ» (۳).

والجسم الکلّ-أی جسم الکلی (۴)بما هو هو-یقابل البحر المظلم.

والعرش المسمّی بالمحدّد للجهات یقابل الحوت.

والکرسی «وَسِعَ کُرْسِیُّهُ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضَ» ۵ یقابل الثور.

۱- ۱) . راجع: علم الیقین، ج۱، ص ۳۸۱؛ و [۱]بحار الانوار، ج ۵۷، ص ۱۹۹. [۲]

۲- ۲) . قوله: « وهی الخیال المنفصل» ، أی خیال الکلّ المجرّد عن المادّه، والمنفصل: المرتفع عن حضیض الماده. «منه رحمه الله» .

۳- ۳) . المؤمنون (۲۳) :۹۱. [۳]

۴- ۴) . کذا.

وفلك البروج يقابل الصخره «يا بُنَيَّ إِنَّها إِنْ تَكُ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي اَلسَّماواتِ أَوْ فِي اَلْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اَللّٰهُ» ۱ .

وفلك المنازل يقابل الملك الحامل للأرض ويعبّر عنه بالدّيك.

وفلك زحل يقابل أرض الشقاوه كما قيل، ولو أُريد من أرض الشقاوه هاهنا أرض الجهل التى تقابل (۱)سماء عقل زحل-فإنّه نور من ذلك الشمس (۲)العقل الكلّ. كما يكون القمر وفلكه نوراً من صفتها-لكان موجهاً.

وفلك المشترى وهو فلك العلم-وذلك العلم خالص من ذات الدرّه الخضراء- يقابل أرض الإلحاد.

وفلك المرّيخ-وهو نور خالص من ذات الدرّه الحمراء-يقابل أرض الطغيان.

وفلك الشمس-والشمس إنّما هى ملاك الوجود الثانى وقطب دائرته/ب ۱۰/ ومركز محيطه بمنزله القلب فى الوجود الجسمانى-يقابل أرض الشهوه كما قيل.

وفلك الزهره-وهو نور خالص من صفه الدره الحمراء-يقابل أرض الطّبع.

وفلك عطارد (۳)-وهو نور خالص من صفه الدره الخضراء-يقابل أرض العادات.

وفلك القمر-وهو نور خالص من صفه الدرّه البيضاء-يقابل أرض الحياه.

وليعلم أنّ كلّاً من هذه الأنوار الستّه القابضه المقبوضه من الأركان الثلاثه من الاربعه العرشيه ذاتاً وصفهً مستمدّ من الشمس المستمدّه من تلك الأركان الثلاثه الممدّه لتلك السيّارات الستّه التى كلّ منها محتاج إلى توسّط الشمس ومجبول على الاستمداد منها.

۱- ۲) . م: -تقابل.

۲- ۳) . م: شمس.

۳- ۴) . م: العطارد.

وکره النار تقابل درکهً مَثَله کمثل الکلب (۱).

والهواء یقابل السموم.

والماء یقابل الماء الأجدح (۲)، والأرض أی التّراب یقابل السنجه.

والمعدن یقابل درکه «کُونُوا حِجارَهً أَوْ حَدِیداً» ۳ .

والنبات یقابل النبات المرّ وقد یسمّی بالضریع «لَیْسَ لَهُمْ طَعامٌ إِلاّ مِنْ ضَرِیعٍ» ۴ «لا یَأْکُلُهُ إِلاَّ اَلْخاطِؤُنَ» (۳).

والحیوان الغیر المسوخ یقابل المسوخ من الحیوانات.

والملائکه الأرضیه تقابل الشیاطین.

والجنّ المؤمن یقابل شیاطین الجنّ.

والإنس المؤمن یقابل شیاطین الإنس والجامع-أی جامع الجوامع علیه السلام-یقابل إبلیس الأبالسه.

مقایسه اقتباسیّه

[فی التقابل المعتبر فی الإنسان]

وأمّا الإنسان الأُنموذجی الأصغر فمقابلته بما یقابله تظهر بالمقایسه. ولکن یجب أن یُعلم أنّ أصل السرّ/الف ۱۱/فی توجّه هذه المقایسه وتطرّق هذه المقابله هو: أنّ الإنسان البشریّ خُلق جانبه الأیمن بأعلاه وأسفله-أی عقله الّذی هو رأس من رؤوس ذلک العقل الکلّی ووجه من وجوهه بجنوده وقواه التی هی أیضاً رؤوس ووجوهٌ من جند ذلک الکلی-من ذلک الکلّ الکلّی الإلهی قبضه هی طینه صفه من کلّ واحد من جنده وأشیاعه التی هی أشعته وشیعته قبضه، إلی آخر ما ذکر فی تعداد أجزاء دائره العقل المحیطه بالترتیب الّذی ذکر؛ وخُلق جانبه الأیسر بأعلاه وأسفله-أی نفسه الأمّاره التی هی أیضاً رأس من رؤوس ذلک الجهل الکلیّ ووجه من وجوهه بجنودها وقواها التی هی أیضاً رؤوس من ذلک الجهل الکلّی-من ذلک الجهل الکلی قبضه، ومن کلّ واحد من أتباعه التی هی رقائقه (۴)وأطواره قبضه، إلی آخر ما مرّ فی تعداد

۱- ۱) . اقتباس من سوره الاعراف (۷) ، الآیه ۱۷۶: « [۱]فمثله کمثل الکلب» .

۲- ۲) . الأجدح: المخلوط بشیء.

۳- ۵) . الحاقه (۶۹) :۳۷. [۲]

۴- ۶) . ح: دقائقه.

أجزاء دائرته المحيطه بالترتيب الّذى مرّ، وبالجمله «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ» (۱)«وَ اَللّهُ يَهْدِى مَنْ يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» ۲ .

إشاره عرشيه فيه إناره عرفيه

[فى طينه المؤمن والكافر]

قال العارف القاسانى فى مرآه العيون فى بيان كون خطيئه المؤمن عاريه فيه مستعاره من طينه الكافر، وكون حسنه الكافر عاريه فيه مستعاره من طينه المؤمن، ويُردّ يوم تميّز الخبيث من الطيب عاريه كلّ إلى صاحبه، كل يرجع (۲)إلى أصله:

ويدلّ على ما ذكرناه كلّه ما رُوينا عن أبى إسحاق اللّيثى، عن الباقر عليه السلام فى حديث طويل أخذنا منه موضع الحاجه: قال عليه السلام: اعلم أنّ اللّه عز و جل خلق أرضاً طيّبه طاهره، وفجّر فيها ماءً عذباً زلالاً فراتاً سائغاً، فعرض عليها ولايتنا/ب ۱۱/أهل البيت فقبلتها، فأجرى عليها ذلك الماء سبعه أيّام، ثمّ نصب عنها ذلك الماء بعد السابع، فأخذه من صفوه ذلك الطين طيناً فجعله طين الأئمه عليهم السلام، ثمّ أخذ-جلّ جلاله-ثقل ذلك الطين فخلق منه شيعتنا ومحبّينا من فضل طينتنا، فلو ترك طينتكم-يا إبراهيم-كما ترك طينتنا لكنتم أنتم ونحن سواء.

قلت: يا ابن رسول اللّه، ما صنع بطينتنا؟

قال عليه السلام: مُزج طينتكم، ولم يُمزج طينتنا.

قلت: يا ابن رسول اللّه، بما مزج طينتنا؟

قال عليه السلام: خلق اللّه عز و جل أرضاً خبيثه منتنه وفجّر فيها ماء أُجاجاً مالحاً آسنا (۳)، ثم عرض عليها ولايه

۱- ۱) . الإسراء (۱۷) :۸۴. [۱]

۲- ۳) . م: كلّ.

۳- ۴) . آسن: متغيّر طعمه و لونه و ريحه.

أمير المؤمنين عليه السلام فلم تقبلها، فأجرى ذلك الماء عليها سبعه أيام (۱)، ثم نصب (۲)ذلك الماء عنها، ثم أخذ من كدوره ذلك الطين المنتن الخبيث وخلق منه أئمّه الكفره (۳)والطغاه والفجره، ثمّ عمد (۴)إلى بقيّه ذلك الطين فمزجه بطينتكم، ولو ترك طينتكم على حاله ولم يمزج بطينتكم ما عملوا أبداً عملاً صالحاً، ولا أدّوا أمانه إلى أحد، ولا شهدوا الشهادتين، ولا صاموا ولا زكّوا ولا حجّوا ولا أشبهوكم (۵)فى الصوره أيضاً.

يا ابراهيم، ليس شيء أعظم على مؤمن من أن يرى صوره حسنه فى عدوّ من أعداء اللّه عز و جل، والمؤمن لا يعلم أنّ تلك الصّوره من طين المؤمن ومزاجه.

يا ابراهيم، ثم مزج الطينتان بالماء الأوّل والماء الثانى، فما تراه من شيعتنا ومحبّينا من ربا وزنا ولواطه وخيانه وشرب خمر وترك صلاه وصيام وزكاه وحج وجهاد/الف ۱۲/فهى كلّها من عدوّنا النّاصب وسنخه ومزاجه الّذى مزج بطينته، وما رأيته من هذا العدوّ الناصب من الزهد والعباده والمواظبه على الصلاه وأداء الزكاه والصّوم والحجّ والجهاد وأعمال البرّ والخير، فذلك كلّه من طين المؤمن وسنخه ومزاجه، فإذا عرض أعمال المؤمن وأعمال (۶)النّاصب على اللّه يقول اللّه عز و جل: أنا عدل لا أجور ومنصف لا أظلم، وعزّتى وجلالى وارتفاع مكانى ما أظلمُ مؤمناً بذنب مرتكب من سنخ الناصب وطينته ومزاجه، هذه الأعمال الصّالحه كلّها من طين المؤمن ومزاجه، والأعمال الرّديه التى كانت من المؤمن من طين العدوّ الناصب، ويلزم اللّه تعالى كلّ واحد منهم ما هو من أصله ومزاجه وطينته، وهو أعلم بعباده من الخلائق كلّهم.

أفترى هاهنا-يا إبراهيم-ظلماً وجوراً وعدواناً؟ ثم قرأ عليه السلام: «مَعاذَ اَللّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلاّ مَنْ وَجَدْنا مَتاعَنا عِنْدَهُ إِنّا إِذاً لَظالِمُونَ» ۷.

يا إبراهيم، إنّ الشمس إذا طلعت وبدا شعاعها فى البلد كلّها، أ هو بائن من القرصه أم هو متصل بها شعاعها يبلغ فى الدنيا فى المشرق والمغرب حتّى إذا غابت يعود الشعاع ويرجع إليها؟ أ ليس ذلك

۱- ۱) . م: -أيام.

۲- ۲) . ح: تصب.

۳- ۳) . م: الكفر.

۴- ۴) . ح: عمل.

۵- ۵) . فى النسختين: شبهوكم.

۶- ۶) . م: -أعمال.

كذلک؟

قلت: بلی یا ابن رسول اللّه.

قال علیه السلام: فکذلک کلّ شیء یرجع إلی أصله وجوهره وعنصره، فإذا کان یوم القیامه ینزع اللّه تعالی من العدوّ الناصب سنخ المؤمن ومزاجه وطینته وجوهره وعنصره مع جمیع أعماله الصّالحه، ویردّه إلی المؤمن، وینزع اللّه تعالی من المؤمن سنخ الناصب ومزاجه وطینته/ب ۱۲/وجوهره وعنصره مع جمیع أعماله السیّئه الردیّه، ویردّه إلی الناصب عدلاً منه-جلّ جلاله وتقدّست أسماؤهم-، ویقول للناصب: لا ظلم علیک، هذه الأعمال الخبیثه من طینتک ومزاجک وأنت أولی بها، وهذه الأعمال الصّالحه من طین المؤمن ومزاجه وهو أولی بها، «لا ظُلْمَ اَلْیَوْمَ إِنَّ اَللّهَ سَرِیعُ اَلْحِسابِ» أفتری هاهنا ظلماً وجوراً؟ قلت: لا یا ابن رسول اللّه، بل أری حکمه بالغه فاضله وعدلاً بیّناً واضحاً.

ثم قال علیه السلام: أزیدک بیاناً فی هذا المعنی من القرآن؟

قلت: بلی یا ابن رسول اللّه!

قال علیه السلام: ألیس اللّه عز و جل یقول: «اَلْخَبِیثاتُ لِلْخَبِیثِینَ وَ اَلْخَبِیثُونَ لِلْخَبِیثاتِ وَ اَلطَّیِّباتُ لِلطَّیِّبِینَ وَ اَلطَّیِّبُونَ لِلطَّیِّباتِ أُولئِکَ مُبَرَّؤُنَ مِمّا یَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَهٌ وَ رِزْقٌ کَرِیمٌ» ۱ قال عز و جل: «وَ اَلَّذِینَ کَفَرُوا إِلی جَهَنَّمَ یُحْشَرُونَ * لِیَمِیزَ اَللّهُ اَلْخَبِیثَ مِنَ اَلطَّیِّبِ وَ یَجْعَلَ اَلْخَبِیثَ بَعْضَهُ عَلی بَعْضٍ فَیَرْکُمَهُ جَمِیعاً فَیَجْعَلَهُ فِی جَهَنَّمَ أُولئِکَ هُمُ اَلْخاسِرُونَ» ۲.

قلت: سبحان اللّه العظیم؛ ما أوضح ذلک لمن فهمه! وما أعمی قلوب هذا الخلق المنکوس عن معرفته!

ثم قال علیه السلام بعد کلام من هذا القبیل: یا إبراهیم، أزیدک فی هذا المعنی من القرآن؟

قلت: بلی یا ابن رسول اللّه.

قال علیه السلام: قال اللّه تعالی: «یُبَدِّلُ اَللّهُ سَیِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ وَ کانَ اَللّهُ غَفُوراً رَحِیماً» ۳ یبدل سیّئات شیعتنا حسنات، وحسناتِ أعدائنا سیّئات یفعل اللّه ما یشاء «یَحْکُمُ ما یُرِیدُ» (۱)«لا مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ» ۵ ولا رادّ لقضائه «لا یُسْئَلُ عَمّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُونَ» ۶ هذا-یا إبراهیمُ-من باطن علم اللّه المکنون

۱- ۴) . المائده (۵) :۱. [۱]

ومن سرّه المخزون (۱).

وفی تفسیر أبی محمّد العسکری/الف ۱۳/عن الصّادق علیه السلام فی حدیث طویل:

إنّ المؤمن یوقف بإزائه من بین مئهٍ مئتین وأکثر من ذلک إلی مئه ألف من النصّاب، فیقال له: هؤلاء فداؤک من النار. فیدخل هؤلاء المؤمنون إلی الجنّه، وأُولئک النصاب إلی النار (۲)، انتهی مقالته قدس اللّه روحه المقدس.

أقول: حدیث أبی إسحاق اللیثی من جهه تضمّنه للاستشهاد بالآیات المحکمات الکاشفه عن حقیقه الحال وعن حقیقه ما استشهد به-قدّس اللّه روحه المقدس-علیه هاهنا ینجز بذلک الاستشهاد کونه من أخبار الآحاد، فلا تغفل.

ترجمه نوریه فیه تبصره عرشیه

[فی طینه الموجودات]

أمّا ترجمه الحدیث اللیثی الشریف الصّعب المستصعب مناله البالغ جدّاً إشکاله، فأقول وهو ولّی الإفاضه: إنّه یجب أن یعلم أنّ روح معنی الأرض هی العین الإمکانیّه التی تصلح فطرهً لأن تفجر وتنفجر بالماء الّذی یحاذیها فی المعنی ویضاهیها فی الکدوره والصّفاء، فتفجر منها الماء وتنفجر وتمزج (۳)بها وتمزج؛ کما هو مقتضی الحکمه البالغه، فتتصدّع وتربو وتنبت وتنمو وتثمر وتتّخذ طیناً وتؤخذ طینه (۴)فتنقلب وتتقلّب فی الأطوار حسبما یقدّر ویقضی مقدّر اللیل والنهار.

۱- ۱) . بحار الأنوار، ج ۶۴، ص ۱۰۸. [۱]

۲- ۲) . تفسیر الإمام العسکری، ص ۲۴۲. [۲]

۳- ۳) . م: یمزح.

۴- ۴) . ح طینته.

وينبغى أن يعلم أنّ لتلك العين الإمكانيه بمائها التى يحاذيها ا يضاهيها-كما أشرنا- نشئات متفاوته مترتبه متناسبه متقاربه متقابله متحاذيه فمعنويّه وصوريّه، [و] روحانيه وجسمانيّه، وعقلانيه وجهلانيه، [و]نورانيه وظلمانيه، وعلويه وسفليّه، وعليّينيه وسجينيّه؛ وكلّاً من العليّينيه والسجّينيه خالصه غير مشوبه/ب ١٣/ومشوبه غير خالصه. فالخالصه منهما أعلى علّيين وأسفل السّافلين، والمشوبه الممتزجه دونهما يتفاوت درجاتها أو دركاتها.

وأمّا الأعلى من العلينيه فى الجسمانيه التى هى مجلاه روحانيتها بأيمنه وأيسره كلّاً منهما بأعلاه وأسفله فهو مجموع جسمى الفلك العرشى وفلك الكرسى بوجودهما الجمعى، وكونهما الاجتماعى بما هما جسم مطلقٌ موجود بوجود واحد؛ فإنّهما بيت واحد سقفه العرش، وسطحه الكرسى كما تقرر فى محله «وَ جُمِعَ اَلشَّمْسُ وَ اَلْقَمَرُ» ١ ، (١)وذلك المجموع الجمعى هى الأرض الطيّبه الطاهره البالغه فى الطّهاره التامهُ فى كمالها والكاملهُ فى جمال العليينيه.

وأمّا الماء الّذى فجّر فيها عذباً زلالاً فراتاً سائغاً شرابه، فهو بحر قوّتها الهيولانيه، ومادّتها الحامله لصورتها وهيولاها الرطبيه السيّاله المتفعله المتحركه المتلاطمه المتراكمه؛ كما قال (٢)قبله العارفين علىّ أمير المؤمنين عليه السلام فى خطبه التى يذكر فيها ابتداء خلق السّماء والأرض وخلق آدم عليه السلام فى جمله ما قال فيها: فأجرى فيها ماءً متلاطماً تيّاره متراكماً زَخّاره (٣).

إشاره نوريه فيه إناره عرفانيه

[فى اصدار الموجودات عن الحقيقه المحمديّه]

ولمّا تجلى شمس الضحى شمس حقيقه المحمديه البيضاء بإذن ربها الأعلى تعالى، وهى العقل الكلّى المسمّى بعقل الكلّ والدره البيضاء، كما مضى فى الوجود الجسمانى بصوره الفلك الكلّى الأطلس المحيط العرشى، وتحلى اقتداءً بها وخلافه عنها، بدر الدّجى بدر حقيقه العلويّه العليا بإذن ربّه جلّ وعلاء وهى النفس الكليه الإلهيه المسمّاه بذات اللّه العليا وشجره طوبى/الف١۴/وسدره المنتهى وجنه المأوى

١- ٢) . قوله: «وَ جُمِعَ اَلشَّمْسُ وَ اَلْقَمَرُ» سرّ استشهاده بهذه الكريمه هاهنا هو ما سيشير إليه بُعيد هذا من كون الفلك العرشى مجلاءً ووجوداً ثانياً لعقل الكلّ والنور المحمدى صلى الله عليه و آله وكون الفلك الكرسى مجلاءً ووجوداً ثانياً للنفس الكليه: النور العلوى التى منزلتها من ذلك العقل الكلّى منزله الإراده من العلم؛ كما يشاهد فينا، من عرف نفسه فقد عرفه ربّه [عوالى اللئالى، ج ۴، ص ١٠٢]. «منه رحمه الله» .

٢- ٣) . م: -قال.

٣- ۴) . نهج البلاغه، الخطبه ١، الرقم ١١. [١]

والدرّه الصفراء فی الوجود (۱)الجسمانی بصوره فلک الکرسی، واستوی حضره الرّحمن (۲)بذلک التجلّی المشترک بینهما-أی بین الشمسین [و]القمرین-علی عرشه الّذی هو مجموع تینک المجلاتین کما أشرنا، وکان ذلک التجلی الجمعی الاستوائی هو عرض ولایه أهل البیت علیهم السلام وصیروره ذلک المجموع العرشی الاستوائی مجلاه ذلک التجلی الجمعی الاستوائی، وهیکل قبوله ومحلّ نزوله هو المعنی المقصود من قبول ولایتهم-علیهم افضل الصلوات وأکمل التّسلیمات وروحی لهم الفدا-، وذلک النحو من القبول هو حقّ القبول وحقیقته فافهم.

وأما إجراء ذلک الماء علی تلک الأرض الطیبه الطاهره التی هی أرض أعلی علیین وأرض جنّه المأوی-کما بیّنا وبرهنا-سبعه أیّام، فیحتمل أن یراد من «سبعه أیّام» السّماوات السّبع وحدها، ویحتمل غیر بعید أن یراد منها الأنبیاء السبعه الذین هم آباء حضره نبی الأنبیاء نبّینا وآباء آله الوارثین لکماله صلی الله علیه و آله، کما روی وضبط فی کتب التواریخ: آدم وشیث وإدریس المسمی ب « هرمس» . ونوح وهود وإبراهیم وإسماعیل، وسائر آبائه علیهم السلام کما ضبط وروی کانوا أولیاء وأوصیاء أُولئک الأنبیاء السّبعه.

لطیفه عرشیه

ولکن یجب أن یعلم أنّه لمّا کان لکلّ شیء من الأشیاء الّذی تنزل أو ینزل من عالم العند-أی من عند ربّ العالمین تعالی-إلی عالمنا هذا خزائن مرتبه متنازله؛ کما قال/ ب/۱۴ عز و جل: «وَ إِنْ مِنْ ۳شَیْءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» ۴ مبدؤها خزینه المشیه بمراتبه الأربع المترتبه: [۱]: مرتبه النقطه والرّحمه، [۲]: ثم مرتبه الألف المسمّاه بالریح والرّیاح وبالنفس الرّحمانی، [۳]: ثم مرتبه الحروف المسماه بالسحاب المزجی، [۴]: ثم مرتبه الکلمه المرکّبه من تلک الحروف البسیطه المسمّاه

۱- ۱) . النسختین: وجود.

۲- ۲) . اقتباس من کریمه «اَلرَّحْمنُ عَلَی اَلْعَرْشِ اِسْتَوی» . طه (۲۰) :۵. [۱]

بالسحاب الثقال وبالزكام والسحاب المتراكم وبالحقيقه المحمديّه ومرتبه «اُوتيت جوامع الكلم» (۱)، وهى جامع الجوامع ومَجمع المجامع وخزينه الخزائن فى وجه من الاعتبار وضرب من الاستبصار؛ فإنّ تغاير تلك المراتب الأربع إنّما هو بمجرّد التفصيل الفؤادى.

وبعد مرتبه المشيّه التى هى خزينه الخزائن ومخزن المخازن كما مرّ-وهى فى وجه، أى الاسم المخزون المكنون الّذى اختاره اللّه واستأثره لنفسه ولم يخرج منه إلّا إليه، بدؤه منه وعوده إليه، خزائن مراتب الأنوار، [و] وجه الأركان الأربعه العرشيه المرتّبه، خزينه النور الأبيض المسمّى بالدره البيضاء كما مضى، ومنه ابيضّت البياض.

ثمّ خزينه النور الأصفر المسمّى بالدرّه الصفراء ومنه اصفرّت الصّفره؛ ثم خزينه النور الأخضر المسمّى بالدرّه الخضراء ومنه اخضرّت الخضره؛ ثم خزينه النور الأحمر المسمّى بالدرّه الحمراء ومنه احمرّت الحمره؛ ثم خزينه الجسم المحدد المحيط المسمّى بالعرش؛ ثم الجسم الواسع المسمّى بالكرسى؛ ثم خزينه فلك زحل؛ ثم خزينه فلك المشترى؛ ثم خزينه فلك المريخ، ثم خزينه فلك الشمس المسمّى بالوجود الثانى-أى قطب فلك الوجود (۲)الجسمانى للأشياء كلّها علويها/الف ۱۵/وسفليها؛ ثم خزينه فلك الزهره؛ ثمّ خزينه فلك عطارد؛ ثم خزينه فلك القمر.

وهذه المراتب من الخزائن من الغيب والشهاده هى كلّياتها المعروفه المشهوره فى عرف الطائفه؛ وهاهنا مراتب اُخرى عيناً وشهادةً قد أشرنا إليها فى الجمله، وطوينا ذكرها اختصاراً.

۱- ۱) . المسند، ج۲، ص ۲۵۰.

۲- ۲) . مرادنا من « فلك الوجود الجسمانى» كليّه العوالم الجسمانيه غير العرش والكرسى؛ لتقدّمهما على السماوات السبع فضلاً عن غيرها، فلا تغفل. «منه أعلى اللّه مقامه» .

تفريع وتقريع

[فى معرفه طينه المحمّديين]

فعلى ما نبّهناك يا صاحب البصيره العيناء-عليه ممّا تلونا عليك فى هذه اللطيفه العرشيّه، وكشفنا فيها عن سرّ قوله تعالى «يُدَبِّرُ اَلْأَمْرَ مِنَ اَلسَّماءِ إِلَى اَلْأَرْضِ» ١ يتّضح وينكشف سرّ استقامه احتمال كون المراد من الأيام السّبعه هاهنا السماوات السبع؛ فإنّهم عليهم السلام من جهه خلقتهم (١)البشريه وفطرتهم الآدميه الجزئيه التى كانوا بحسبها من ذريّه أبينا أبو البشر المسمّى بآدم الثانى-وهو صوره آدم الأوّل الحقيقى الّذى هو النور المحمّدى والحقيقه المحمديه، أبو الحقائق وروح الأرواح الكليه وأبوها، كما قال صلى الله عليه و آله و سلم: يا علىّ، أنا وأنت أبوا هذه الاُمّه (٢)-تولّدوا من مناكحه الآباء العلويّه، والاُمّهات السفليه، واستخرجت نطفه فطرتهم البشريّه من أصلاب تلك الآباء العلويه، كما لايخفى على من له ربط بالحكمه العتيقه النضيجه، لكنّ بين استخراج أنوار نطفهم اللطيفه النوريّه المصفّاه المأخوذه من صفوه الصفوه من تلك الأصلاب النورانيّه الربانيّه، كما قيل شعراً: صاف مروايد مه را (٣)بيختند تا كه لوح سينه ات را ريختند

وبين استخراج أنوار نطف سائر الأنبياء والأولياء (٤)الأوصياء من تلك الأصلاب، فضلاً عن من عداهم؛ فإنّ مولود نطف سائر الأنبياء والأولياء كانت من ثقل مولود طيناتهم/ ب ١٥/الطيبات ومن فضل مولود أنوار نطفهم التى هى اُصول سائر الطيّبات الطاهرات وينبوع ينابيع مياه الحياه؛ فإنّ هؤلاء كلّهم جلّهم وقلّهم لشيعه اُولئك (صلى الله عليه و آله) وأشعتهم.

وبالجمله فكون السّماوات من خزائن أنوار نطفهم البشريه عليهم السلام كما مرّ ضرورى بالضروره، وهذا المعنى لا ينافى استقامه احتمال كون المراد من الأيام السبعه الأنبياء

١- ٢) . م: خلقهم/وهكذا يمكن أن يقرأ ما فى «ح» .

٢- ٣) . راجع إحقاق الحق، ج ۴، ص ٢٢٧ و ج ۵، ص ٩٥ [١] بمصادر عديده.

٣- ۴) . م: -را.

۴- ۵) . هكذا فى النسخ.

والآباء السبعه البشريين، بل يوجب ويستلزم ويؤيّد ويؤكّد هذه الاستقامه؛ إذ أُبوّه العلويّات لنا وبنوّتنا لها لا يستقيم أمرهما على الوضع الطبيعى المستمرى الغير الخارق للعاده الكونيه والتكوين الاعتيادى والتكوّنات العاديّه إلّابوساطه آبائنا البشريّين، كما هو المشهود من الكون المعلوم والتكوّن المعروف على الوضع الموصوف.

تنبيه فيه توجيه وتوفيق

[فى تطبيق السماوات السبع مع الآباء السبعه]

ولعلّك تستبعد وجه استقامه الإرادتين معاً وصحّه الاحتمالين هاهنا جمعاً، فادفع استبعادك هذا! أى باستقامه الجمع بين الدلالتين: الدلاله المطابقيه والدلاله الالتزاميه واستقامه الجمع بين الدلالتين تستلزم استقامه بين الإرادتين كما هو المقرّر المحقّق فى فنّه، وهذا ظاهر جدّاً وإن استبعد من لا ربط له بالفن-أى بفننا الّذى نحن نتكلّم فيه -، فتفطّن؛ فإنّ فيه ضرباً من الرمز ونوعاً من الكنز، لا يقف عليه إلّامن يصلح للإشاره. من ملك بودم وفردوس برين جايم بود آدم آورد به اين دير خراب آبادم (۱)

فهذه السّبعه بعينها هى تلك السبعه، والسبعه هاهنا من جهه جمع مراتب آحاد عدد السّبعه أربع سبعات كما مرّت إليه الإشاره/الف ۱۶/وهى ثمانيه وعشرون حرفاً أبجديّه بزياده حرف لام ألف الّذى هو إسم ألف المطلقه المسمّاه بالسّاكنه، أى ليست بمتحركه على إراده السّلب البسيطى دون العدولى، فافهم!

رجعه عرشيه

[فى سرّ ذكر الماء بعد السابع]

وأمّا وجه نصب الماء بعد السّابع والكشف عن سر معناه السّاطع: فليعلم يا بنىّ أنّ الضابطه الموروثه المعروفه بين الخاصّه وخاصّه الخاصّه تقول: إنّ إداره النطفه بالسير النزولى والسّلوك الهبوطى على الترتيب الطبيعى بالوضع الإلهى فى أصلاب خزائن

۱- ۱) . راجع ديوان حافظ، ص۱۹۱. [۱]

تلک الآباء العلویه، وانتقالاتها من صلب إلی صلب لخاصیه التهیّؤ بهیئات کلّ من تلک الآباء العلّییّه، وأخذها ودیعتها التی أودعتها لها العنایه الإلهیه فی خزائنها، إذا انتهت بنزولها فی آخر الأصلاب العلّیینیه، والخزینه الأخیره العلویّه، وتهیّأت بهیئات جمیعها، وجمعت واستجمعت ودائعها کلّها حسبما سبقت لها العنایه بالحسن، فلا جرم یجب ویلزم أن ینصبّ عنها وینزل من أصلاب تلک الآباء العلویّه فی أرحام الاُمّهات السفلیه من أصلاب الآباء الطاهرین من البشریین وترائب الاُمّهات الطاهرات البشریات، ویتصوّر بالأطوار المعروفه، ویتصوّر فی کلّ طور بصوره معهوده مقصوده إلی أن تصل إلی الغایه التی خلقت لها؛ کلّ میسّر لما خلق له (۱).

وقس علی ذلک سیرها وسلوکها من أصلاب الآباء السفلیه وأرحام الاُمّهات العنصریه المعروفه بین العامّه، ولکن یتفاوت بین السیرین والسلوکین؛ فإنّ سیرها/ ب ۱۶/هاهنا صعودی فی وجه من الاعتبار، وأمّا هنالک فنزولی لا غیر.

تکمله

[فی معرفه حقیقه الماء الأرضیه]

وأمّا الأخذ من صفوه ذلک الطّین وجعل [ا]لمأخوذ من صفه طینتهم علیهم السلام، فالمراد من الصّفوه (۲)هو طین أعلی علیین الجامع لجوامع الطینات الطیّبه العلییّه، ومجمع مجامع مولود السّعاده الحقیقیه؛ کما مرّت الإشاره إلی کون مجموع جسمَی العرش والکرسیّ صوره الجمع بین الشمسین والقمرین اللّذین هما أبوا جمیع الاُمم؛ والماء الّذی فُجر فی أرض ذلک الوجود الجمعی الجسمانی النورانی هو الماء الّذی قال تعالی فیه: «وَ [کانَ]عَرْشُهُ عَلَی اَلْماءِ» ۳ وقال: «وَ جَعَلْنا مِنَ اَلْماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ» ۴ وحقیقه هذا الماء هی الحقیقه المسماه بالحقیقه المحمّدیه التی هی الکلمه الجامعه لجوامع

۱- ۱) . المسند، ج ۱، ص ۶ و ۸۲؛ الجامع الصغیر، ج ۲ ص ۹۳.

۲- ۲) . م: الصفه.

الكلم، وهى مجمع مجامع الكلمات التامات.

والعرش الّذى كان على تلك الحقيقه هو مجموع الموجودات والمخلوقات من الـدرّه إلى الـذرّه ومن الـذرّه إلى الـدرّه، وتلك الحقيقه التى هى حقيقه حقـائق الأشـياء كلّها إنّما هى المرتبه الرابعه من مراتب المشيّه الأربع المسـمّاه بالسّحاب الثقال ١، وهى مرتبه جامع الجوامع ومجمع المجامع فى الصّفات العليا والأسماء الحُسنى.

وبالجمله فذلك الماء الّذى فُجر فى أرض ذلك الوجود الجمعى منزلته من تلك الحقيقه المحمّديه منزله الصّوره والوجه والظلّ والصـنم من الحقيقه والأصـل والكنه، وتلـك الحقيقه الجـامعه هى: أصل الأُصول وأُسـطقس الأُسـطقسات، وعنصـر العناصـر فى الأشياء.

تنبيه عرشى

[فى معرفه البحر المحيط]

فمن هاهنـا كـان منزلتهم عليهم السـلام فى أصـل الفطره منزله البحر المحيـط بمحيطـات البحـار، فضـلاً عن عظائم الأوديه وكبار الأنهـار، يخرج منهم كليّه الميـاه وترجع إليهم عليهم السـلام «أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» ٢ فـإنّهم عليهم السـلام لهم ذلك/الف ١٧/الاسم المحيط للّه تبارك اسـمه، يدبّر الأمر من سماء ٣ذلك المحيط بالمحيطات كلّها إلى أرض هـذه المحيطات العلويّه، ثمّ منها إلى هذه الأرض المعروفه، ثمّ يعرج إليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنه ۴، ولم يخرج منه إلّا إليه.

[نقل حديث الإمام العسكرى و شرحه]

اشاره

وفى القرّه ۵روى أنّه وجد بخطّ مولانا أبى محمّد العسكرى ما صورته:

قد صعدنا ذرى الحقائق بأقدام النبوّه والولايه، ونوّرنا سبع طبقات أعلام الفتوى بالهدايه، فنحن ليوث الوغى (۱)وغيوث الندى، وطعناء العدى، وفينا السّيف والقلم فى العاجل ولواء الحمد فى الآجل، وأسباطنا حلفاء (۲)الدّين وخلفاء النبيين ومصابيح الأُمم ومفاتيح الكرم، فالكليم أُلبس حلّه الاصطفاء لما عهدنا منه الوفاء، وروح القدس فى جنان الصّاغوره (۳)ذاق من حدائقنا الباكوره. . . الحديث (۴).

أقول: وفى آخره: وكتب الحسن ابن العسكرى فى سنه أربع وخمسين ومئتين (۵)، ونقله صاحب القره من أوّله إلى آخره، ولم يتعرّض لشرحه وبيانه بوجه، وإنّى أُترجمه بعض ترجمه يناسب مقامنا ويشهد لمقام كلامنا الّذى كنا فيه.

فأقول: إنّ المراد من «ذرى الحقائق» هو ما أشرنا إليه قيل (۶)هذا من كون حقيقه ذلك الماء الّذى قال تعالى فيه: «وَ [كانَ]عَرْشُهُ عَلَى اَلْماءِ» ۷ الكلمه الجامعه للجوامع

۱- ۱) . الوغى: الحرب.

۲- ۲) . م: خلفاء.

۳- ۳) . الصاغوره بالغين المعجمه، وفى بعض الكتب من أصحابنا وجدت بالقاف، والمراد على كلا التقديرين هو العرش كما سيأتى. «منه أعلى اللّه مقامه» .

۴- ۴) . راجع: بحار الانوار، ج۲۶، ص ۲۶۵، ح ۵۰. [۱]

۵- ۵) . قره العيون، ص ۴۱۴.

۶- ۶) . م: قبل.

المسمّاه بالحقيقه المحمّديه التى هى حقيقه الحقائق كلّها وذروه ذريها، وهى عنصر العناصر جلّها وقلّها.

وإنّ المراد من « سبع طبقات أعلام الفتوى» والعلم؛ هو الجبل الشامخ الفائق على سائر الجبال، سبع طبقات السّماوات/ب ۱۷/السّبع المعروفه من الخزائن التى فى القوس النزولى. وتنويرها «بالهدايه» كأنّه كنايه عن تبليغ الأمر والنهى التكوينيين اللذين تكون السماوات السّبع (۱)بأهلها مكلّفين بالامتثال والانزجار بمؤدّيهما. ويحتمل غير بعيد أن يراد من تنوير تلك الطبقات السّبع النزوليه تسطير أوراقها وألواحها السّبعه تسطيراً قدرياً وتنويراً تقديريّاً؛ فإنّها كلّها تكون ألواحاً قدريه، «يَمْحُوا اَللّهُ» فيها «ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ اَلْكِتابِ» (۲).

وأن يراد بسبع (۳)طبقاتٍ سماواتُ القوس الصّعودى العروجى التى هى كليّات طبقات منازل السّائرين ومقامات السّالكين إلى اللّه تعالى، وهى (۴): سماء الطّبع، وسماء النفس، وسماء القلب، وسماء العقل، وسماء السرّ، وسماء الرّوح، وسماء الخفىّ، كما هو المعروف بين سلّاك الطريقه وطلاب الحقيقه.

وإنّهم عليهم السلام لهم السّادهُ القادهُ فى هذا السلوك العروجى والسفر من الخلق إلى الحقّ والأئمهُ الهداهُ فى هذا السير والسفر لجميع الأنبياء والأولياء الأوصياء وسائر الأُمم المعروفه من الجماديّه والنباتيه والحيوانيه البهيميه والسبعيه وغيرها؛ فإنّ كلّه -العوالم والمخلوقات ولا- سيّما الناقصات منها فى كمالات الوجود-كلّها صنائع لهم عليهم السلام وعبيدهم مقتدياته ليهديهم عليهم السلام، وكل طائفه من الناقصات المستكملات لطاعتهم عليهم السلام-بل (۵)بالتقرّب منهم-كلّها أُمم لهم عليهم السلام أمثالنا، وكلّ طائفه منها ناقصه فى كمال نوعها الّذى هى مجبوله على طلبه: إمّا مستكفيه فيه بعللّه ا المرتبه المنتهيه إلى علّه العلل تعالى- كالفلكيات العلويّات-أو غير مستكفيه محتاجه فى استكمالاتها فيما يمكن لها من الكمال/الف ۱۸/إلى أسباب الاتفاقيه الخارجه عن سلسله عللّه ا المتوسّطه، كالعنصريات السفلبات الّتى هى عالمها عالم البخت والاتفاق جلّها وقلّها

۱- ۱) . ح: -السبع.

۲- ۲) . الرعد (۱۳) :۳۹. [۱]

۳- ۳) . م: سبع.

۴- ۴) . ح: +من.

۵- ۵) . م: +و.

كلّيها وجزئيها مجبولةً و (۱)مفطوره على شريعتهم، سلّاكةً إلى اللّه تعالى على طريقتهم عليهم السلام بإرشادهم وهدايتهم، قد بُعث من عندهم عليهم السلام رسول من عنصر كلّ طائفه منها يتلو عليها آياتهم عليهم السلام بلسان قومه «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاّ بِلِسانِ قَوْمِهِ» ۲ ويزكّيها ويعلمها الكتاب والحكمه خلافه عنهم عليهم السلام.

كشف

وسرّ ذلك هو أنّهم عليهم السلام هم الكلّ فى الكلّ ومبدأ الكلّ ومعاد الجلّ والقلّ، وكذلك شريعتهم وطريقتهم الجامعه لجوامع مكمّلات الشرائع كلّها ومجمع مجامع، متمّمات السبل والطرائق جلّها وقلّها يكون خاتمه الشرائع والطرائق وفاتحتها؛ فإنّهم لهم البحر المحيط بجميع المحيطات كما مرّ.

وأما المراد من « الصّاغوره» هاهنا فهو عرش الرحمن الّذى استوى عليه، وهو على الماء الّذى هو تلك الحقيقه الجامعه المحمّديه كما سبق.

والمراد من « الباكوره» الثمره الاُولى المعروفه المعبّر عنها فى لسان الفُرس ب «نوبر از ميوه هاى باغ» ، وهى هاهنا كنايه عن وجود المخلوق الأوّل المقدّم على كلّ المخلوقات المصدر فى محفل عالم الإمكان، المسمّى بالعقل الأوّل وروح الأرواح فى الكلّ ومجمع حقائق وجودات الأشياء كلّها، وهو المسمّى بروح القدس الأعلى، ووجود ذلك الرّوح الكلّى الإلهى الجامع لجوامع الوجودات بضرب أشرف وبوجه آكد وألطف وأقوى هو تلك الثمره الاُولى التى لا يصلح أن يذوقها إلّاذلك الروح المقدّس الأعلى الذائق الباكوره من حدائق جود نور وجودهم عليهم السلام، وهو النور الّذى يورث منه/ب ۱۸/الأنوار التى تقدّم على جلّها وقلّها نور وجود روح القدس الأعلى كما ذكرنا، وذلك النور المتنوّر منه جميع الأنوار هو تلك الكلمه المحمديه الجامعه لجوامع الكلمات كلمات اللّه التامات، وهى حقيقه الحقائق والحقيقه المحمّديه الاُولى السّابقه على حقيقه المحمّديه البيضاء التى هى الرّكن الأبيض من العرش والدرّه البيضاء التى هى روح القدس الأعلى كما ذكرنا، والحقيقه المحمديه الجامع للجوامع كلّها قد يراد منها تلك الكلمه التامّه الجامعه التى هى المرتبه الرابعه من مراتب المشيه الأربع المتقدّمه على الحقيقه المحمديه البيضاء تقدُّمَ السّرمد على الدهر الأيمن الأعلى، فافهم!

۱- ۱) . م: -و.

تفريع

[فى إحاطه النور المحمدى على الممكنات]

وبالجمله فمن جمله ما أظهرنا وأشرنا فى ترجمه هذا الحديث العسكرى اتّضح غايه الاتضاح سرّ ما ادعينا من كون مقامهم عليهم السلام فى عالم الحقيقه الإلهيه المحيطه مقام محيط المحيطات ومقام إسم المحيط بجوامع الأسماء العظام «أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» ١ فالمحيط الحقّ هو اللّه جل وعلا.

وإنّما منزله نور فطرتهم الحقّه الحقيقيه (١)من حضره الذات الأحديه الأقدس منزله صفه الإحاطه والإسم المحيط؛ فإنّ الإحاطه كما روى عنهم عليهم السلام إنّما هى من الصّفات الفعليه له تعالى لا من الصفات الكماليه الذاتيّه، وفى المروىّ المشار إليه هاهنا ما محصّله: أنّ كلّ من قال بكون حضره الذّات الأقدس تعالى فى مرتبه كنه ذاته الأقدس الأحديه وبحسب نفس ذاته الأقدس محيطاً فقد كفر.

وحاصله كما بيّنا هو كون الإحاطه من صفات حضره الفعل، لا حضره الذات؛ وحضره الفعل المراد هاهنا لنا هو حضره المشيّه بمراتبها الأربع، وتلك/الف ١٩/ الإحاطه هى بعينها الرّحمه الواسعه الرّحمانيه المسمّاه بالنفس الرّحمانى، ومن هنا يكون نور نبيّنا صلى الله عليه و آله الّذى أشرقت به السماوات والأرضون رحمه للعالمين، وهى عنصر العناصر واُسطقس الاُسطقسات فى عالم الإيجاد؛ لأنّه بعينه نفس الإيجاد العام المعبّر عنه بكلمه «كن» التى واحده بالذات متعدّده بتعدّد المتعلّقات والمخلوقات؛ كما قال عز من قائل: «وَ ما أَمْرُنا إِلّا واحِدَةٌ» ٣ .

تأييد وتشييد وتوحيد

وممّا يكشف عن تلك الكليّه الاُلوهيّه والإحاطه القيّوميه فى حقهم عليهم السلام وعن سرّهما-كما أشرنا-هو ما فى الرجبيه الخارجه على يد الشيخ أبى جعفر محمّد بن

١- ٢) . م: الحقيقه.

عثمان بن سعید من النّاحیه المقدّسه، وقد أخذنا ونقلنا هاهنا موضع الحاجه منها وهو:

أسألک بما نطق فیهم من مشیّتک، فجعلتهم معادن لکلماتک، وأرکاناً لتوحیدک وآیاتک ومقاماتک التی لا تعطیل لها فی کل مکان، یعرفک بها من عرفک، لا فرق بینک وبینها إلّاأنّهم عبادک وخلقک، وفتقها ورتقها بیدک، بدؤها منک وعودها إلیک، أعضاد وأشهاد ومناه وأزواد (۱)وحفظه وروّاد، فبهم ملأت سماءک وأرضک حتی ظهر أن لا إله إلّاأنت. . . الدعاء (۲).

فاعتبروا-یا اُولی الأبصار-من جملتها، ولا سیّما من قوله علیه السلام: فبهم ملأت سماءک وأرضک حتّی ظهر أن لا إله إلّاأنت (۳). تعالی چه شأن و جلال است این تقدّس چه قدر وکمال است این (۴)

رجعه بعد رجعه

[فی معرفه خلقه الأتقیاء]

وامّا سرّ ترکّب طینتهم علیهم السلام فهو أنّ طبیعه الختمیه فی النبوه والولایه-وهی طبیعه النبوّه الجامعه الکبری وسجیّه الولایه المطلقه المحیطه بالولایات کلّها-تستلزم الختمیه فی فضیله /ب ۱۹/العصمه والطهاره هاهنا، وعلی خلاف تلک الطبیعه الختمیه والسجیّه المحیطه تکون سائر مراتب النبوّات والولایات التی تکون من أشعّه شمس نبوّتهم علیهم السلام وولایتهم القاهرتین المحیطتین بها، وهذا إنّما هو مقتضی منزله سائر الأنبیاء الکبار والأوصیاء الأحرار من منزله الحضره الختمیّه النَّبویّه والآلیّه الولویّه (۵)الوارثه لکمالها، وأمّا سائر أصناف الشیعه من هذه الاُمّه وسائر الاُمم السّالفه فظاهر شأنهم مقتضی منزلتهم ومکانهم.

وأمّا شرح کیفیّه خلقه الأرض الخبیثه المنتنه وتفجیر (۶)الماء الاُجاج المالح الآسّ فیها ومنها، وشرح إجراء ذلک الماء الاُجاجی علی تلک الأرض الجهلیّه سبعه أیّام،

۱- ۱) . م و ح: دوّاد.

۲- ۲) . بحار الانوار، ج۹۸، ص ۳۹۳. [۱]

۳- ۳) . مصباح المتهجّد، ص ۸۰۴؛ [۲]إقبال الأعمال، ج ۳، ص ۲۱۴. [۳]

۴- ۴) . م: -این.

۵- ۵) . م: المولویه.

۶- ۶) . م: تفجّر.

وشرح كيفيه أخذ طينه أئمّه الجور والكفر وأخذ طين الطغاه فى الضّلاله والإضلال إلى الغايه من كدره ذلك الطّين المنتن الخبيث، وشرح كيفيه خلقه هؤلاء الكفره الطغاه الفجره منه، وخلق أتباع هؤلاء الأئمّه الكفره وأشياعهم من فضول طين طينتهم - عليهم اللّعنه-وسرّ الامتزاج فى الأتباع، كلّ ذلك إنّما يُعلم بالمقايسه على وجه التعاكس برعايه ضابطه المقابله والمعاكسه وملاحظه مقتضى مقابله كلّ دركه من الدّركات الجهليّه السجينيّه ما يقابلها ويحاذيها ويعاكسها من الدّرجات العقليّه العلييّه، فيقايس أسفل الدركات الشماليه التى هى الأسفل منها فى السّقوط إلى مقرّ (١)السّقر مثلاً بالأيمن الأعلى من الدرجات الأيمنيه على وجه التعاكس والتقابل والتخالف/الف ٢٠/، وهكذا إلى آخر مراتب المقايسه، وهذه المقايسه على وجه التعاكس والتخالف تعلم مفصّلة مشروحه بالرجوع إلى ما أسّسنا وأصّلنا وفصّلنا وحصّلنا فى الفذلكه العرشيه التى قدّمناها وعقدناها لبيان تفصيل مقابله العقل بجنوده وقواه وآلاته وجوارحه وأعضاه بالجهل بجمله جنوده وقواه وآلاته وجوارحه وأعضاه، ولا ضروره تدعو إلى إعادتها؛ إذ مجرّد الرّجوع إلى تلك الفذلكه المعقوده لحلّ هذه العقده يكفى لصاحب البصيره وطالب الحقيقه.

إشاره فيه إناره

[فى مزج طينه الأشقياء مع الأتقياء]

وأمّا التكرار الّذى يترأى من ظاهر عباره الحديث فى بيان كيفيه المزج بين طين أشياع العقل وشيعه أهل البيت عليهم السلام وبين طين أتباع الجهل وتبعه أئمه الجور والضلاله حيث قال عليه السلام: ثم عمد إلى بقيّه ذلك الطين فمزجه بطينتكم وساق عليه السلام الكلام إلى أن قال عليه السلام ثانياً: ثم مزج الطينتان والماء الأوّل والماء الثانى. . . الحديث؛ فلعلّ أظهر الوجوه وألصقها وأحسنها وأصدقها هو كون مزج (٢)الأوّل ناظراً إلى أصل الخلقه وأوّل الفطره وهى خلقه

١- ١) . هكذا فى ح وهامش م: قعر.

٢- ٢) . ح: -مزج.

جوهر ذات الشخص، وكون المزج الثانى ناظراً إلى الفطره الثّانيه المكتسبه باختيار الشخص وإرادته وسعيه وكسبه علماً وحالاً وعملاً، الّذى هو مناط الكفر والإيمان وملاك الحقّ والبطلان؛ كما قال عزّ من قائل: «لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلّا ما سَعى» ۱ وقال سبحانه: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ» ۲ أى على نيّته وداعيته، ومن هنا قال تعالى فى قضيه ابن نوح عليه السلام: «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ» ۳ وقد يعبّر عن هذه الفطره الثانيه المكتسبه فى حق المؤمن بالولاده الثانيه، كما قال روح اللّه المقدّس عليه السلام/ب ۲۰/لم يلجْ ملكوتَ السماوات مَن لم يولد مرّتين (۲).

وعلى هذا المنال الأظهر الألصق بكون معنى مزجهما بالماء الأوّل والماء الثانى مزج الطينتين الذاتيتين الأوليين. الأصليتين بماء الصّالحات والمصلحات والمفسدات التى هى كلّها معدّات وإعدادات وإمدادات وإخراجات للماده الطينيه الأصليه من كتم القوه الإمكانيه إلى فضاء الوجود والفعليه المزجيّه علماً واعتقاداً وحالاً وعملاً وبذلك الإعداد والإخراج المزجيين يتكوّن الفطره الثانيه المكتسبه التى هى ملاك السّعاده والشقاوه.

وتتمّه الحديث لظهور معناه مستغنيه عن الترجمه، فليرجع إلى ما كنّا فيه من بيان هذا التقابل بين العقل بجنوده وبين الجهل بجنوده، وبيان ما يتعلّق به سرائر أحواله ولطائف حكم أسراره على وجه الاختصار. وقد فرغنا من بيان الكيفيه، وبقى ما يتعلّق

۱- ۴) . هكذا فى النسخ/فى المصادر: لن.

۲- ۵) . اثنا عشر رساله، ج ۸، ص ۹۲.

بالحكمه فيه، ولنصرف عنان البيان إليه بقدر الكفايه على نحو الاقتصار.

حكمه غائيه

[خلقه الأشقياء توجب عماره العالَم]

إنّ من قيمه النظام التام التمام المسمّى بالعالم الحاكى عن النظام الحقّ الحقيقى المسمّى ب « فوق التمام لنظام الدنيا التى هى البُلغه إلى الآخره ولقد قالت أئمّه الحكمه وأساطين العلم والمعرفه: إنّ نظام الدنيا لا ينصلح إلّابنفوس غليظه وقلوب قاسيه وطبائع جاسيه خاسئه، فلو كان الناس كلّهم سعداء بنفوس خائفه من عذاب اللّه وسخطه وعقابه وقلوب خاشيه خاضعه لآياته وطبائع لطيفه منفعله سهل القبول والانفعال لاختلّ النظام غايه الاختلال بعدم القائمين بعماره دار الدنيا التى هى دار البلغه إلى غايه النظام وثمره شجره الانتظام من النفوس الغلاظ الشّداد الأشرار كالفراعنه والدّجاجله/الف ٢١/والنّفوس المكّاره كشياطين الإنس، والبهيميّه كجهله الفجره وحمقاء الكفار. وفى الحديث الربّانى: إنّى جعلت معصيه ابن (١)آدم سبباً لعماره العالم، (٢)وقال سبحانه: «وَ لَوْ شِئْنا لَآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها وَ لكِنْ حَقَّ اَلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ اَلْجِنَّهِ وَ اَلنّاسِ أَجْمَعِينَ» ٣ (٣). فكون الناس على طبقه واحده ينافى الحكمه والعنايه، وهو إهمال سائر الطبقات الممكن وجودها فى مكمن الإمكان من غير أن يخرج من كتم القوّه إلى فضاء الفعليّه والعيان، وخلوّ أكثر مراتب هذا العالم عن أربابها، فلا يتمشّى النظام فلا ينصلح العماره فلا ينعقد الانتظام المؤدّى إلى كمال حسن النظام إلّا بوجود الأُمور الخسيسه والنفوس الدنيه، وطبائع اللئام التى يحتاج إليها انتظام هذه الدار البلغه إلى دار السلام التى يقوم بها وبعمارتها أهل الظلمه والحجاب البالغين فى الاحتجاب وتنعّم بها وبنعمها بما هى نعمها أهل الخسّه والذلّه والدّناءه والقسوه وسائر الأنعام والدواب، المبعدين عن دار السلامه والكرامه والنور، والمطرودين عن دار (٤)المحبه والبهجه والسّرور، والممنوعين عن الشّراب المختوم بسراب الاغترار والغرور، والممكورين والفائقين بالخضاب عن الشباب وبالسّراب عن الشراب.

فوجب (٥)فى العنايه الأُولى والحكمه الكبرى التفاوت فى قابليات المهيات والتخالف والاختلاف فى استعدادات الذّوات لنيل (٦)مراتب الدرجات فى الشّرف

١- ١) . ح: -ابن.

٢- ٢) . قارن: المنهج القوى، ج ۴، ص ٩٥.

٣- ۴) . م: اقرار.

۴- ۵) . ح: عالم (بدل: عن دار) .

۵- ۶) . ح: فرحب.

۶- ٧) . م: بنيل.

والعلوّ والصِّغا والعزّه والسقوط فی مهابط الدرکات فی الخسّه والسّفاله والکدوره والذلّه، وثبت بموجب القضاء اللّازم النافذ فی القَدَر الحکمُ بوجود السّعداء/ب ۲۱/ والأشقیاء جمیعاً، وبوجود المؤمنین من الأشرار والأخیار (۱)والمنکرین من المنافقین والکفار کلاً، انتهی (۲)محصّل ما قالوا.

کشف عرشی

[فی معرفه سرّ التضاد فی العالم]

أقول: إنّ سرّ ذلک کله هو أنّ کمال القدره وتمام الحکمه وغایه حُسن النّظام فی الصنع ونهایه حُسن الانتظام فی الصّنعه المعبّر عنه بالجمع بین الأطراف المتعانده المتقابله المتضاده من جهه واحده إنّما یظهر ویتحقّق بجعل التخالف والمخالفه بین المتخالفات والمختلفات توافقاً وموافقهً، وجعل التضادّ والمضادّه بین المتضادّات والأضداد تعاضداً ومعاضده، وجعل التعاند لتباعد بین المتعاندات المتباعده معاونهً وتقارباً وتعاوناً من جهه واحده، وجعل المنافره والمنافاه والمناقضه من المتنافیات المتناقضات ملائمهً ومجامعه، والتناکر تعارفاً، والتفاسد تصالحاً، والإفساد إصلاحاً، والإنکار اعترافاً إقراراً، والإباء (۳)والامتناع والعناد والاستکبار تسلیماً وتمکیناً وإطاعهً وانقیاداً؛ کلّ ذلک من جهه واحده. فلیُشاهَد حال الغائب الغیر الظاهر فی عین ظهوره وحضوره المختفی من فرط ظهوره من (۴)حال الشاهد الحاضر من أرکان العناصر؛

۱- ۱) . م و ح: الأسرار والأخبار.

۲- ۲) . هکذا.

۳- ۳) . م: +امتناعاً.

۴- ۴) . م: -من.

حیث یکون التضاد والتعاند فیها بعینهما تعاضداً وتعاوناً، ویکون کلّ منها بمضادّتها للبواقی معاضداً ومعاوناً لها فی استکمالاتها، ویتیسّر ویتحصل خروج کلّ بمضاده (۱)البواقی له الکاسره لسورته بل لصورته من القوه إلی فعلیه کمالاتها، کیف لا ولولا تلک المضاده والمعانده لما یتیسّر خروج الذره من حضیض ذلتها إلی الوصول بذروه غرّه (۲)الدرّه/الف ۲۲/وهی مرتبه المحمّدیه البیضاء، ثمّ الخروج منها إلی ندوه الذری وهی مرتبتها المسمّاه بمرتبه «أو أدنی» ؛ کما نقلنا عن العسکریّ-روحی له الفداء- حیث قال علیه السلام: قد صعدنا ذری الحقائق بأقدام النبوه والولایه، فلولا النفس الأمّاره ومضادّتها ومخالفتها للنّاطقه القدسیّه لما یتیسّر لتلک اللّطیفه (۳)اللّاهوتیه السیر والسلوک علی صراط المجاهده، ولم یتحقّق للفطره (۴)الإنسانیّه مزیّه یستحقّ بها لأن یَسجد ویخضع ویتخضّع ویتخشّع لها الفطره الملکیه.

تنبیه تفریعی

[فی سرّ جعل الجهل والظلمه والنفس الأماره]

فانکشف واتّضح من ذلک کلّه سرّ کون الجهل مجعولاً بعین جعل العقل ثانیاً وبالعرض، وکون الظلمه مجعوله بعین جعل النور، کذلک (۵)کون النفس الأمّاره مجعوله بعین جعل الناطقه القدسیّه تبعاً وطفیلاً وکلّ ذلک لیُتوسّل ویتوصّل به إلی الغایه القصوی التی هی المقصود، وفی ذلک سرّ إنزال درّه العقل المسمّی بروح القدس الأعلی بالأمر الإقبالی من ذروه عالم العند وهو عالم قاعده مخروط النور إلی حضیض درکه غایه البعد، وهی هاویه (۶)قاعده مخروط الظلمه، ثم إرجاعها بالأمر

۱- ۱) . م: بمضاد.

۲- ۲) . م: خره.

۳- ۳) . م و ح: اللطفه.

۴- ۴) . م: للفطر.

۵- ۵) . م: کذلک و (بدل: وکذلک) .

۶- ۶) . ح: -هاویه.

الإدبارى للغايه التى بحصولها تتمّ الحكمه ويظهر كمال القدره، كما فى القدسى: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اُعرف (۱).

وفى ذلك أيضاً سرّ خطيئه أبينا آدم وسرّ إخراجه وإهباطه من الجنّه، وسرّ صدور الأمر بهبوط من الجنّه مع إبليس الّذى دلّسه وأزلّه كما قال تعالى: «قالَ اِهْبِطا مِنْها جَمِيعاً م بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ» ۲ وقال سبحانه: «قُلْنَا اِهْبِطُوا مِنْها جَمِيعاً» ۳ ، «كه هم ابليس مى بايد هم آدم» .

وبالجمله فالجهل يعاون العقل ويعاضده فى عين المخالفه والمضاده، وفى ذلك كمال/ب ۲۲/القدره وتمام الحكمه، والكلّ لّاك سبيل المحبّه مجبوله على الطّاعه، «وَ هُوَ اَلْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ» ۴ . وفى الصحيفه السجاديّه:

ابتدع بقدرته الخلق ابتداعاً، واخترعهم على مشيّته اختراعاً، ثم سلك بهم طريق إرادته وبعثهم فى سبيل محبّته، لا يملكون تأخيراً عمّا قدّمهم إليه، ولا يستطيعون تقدماً إلى ما أخّرهم عنه (۲).

وفيها أيضاً:

ذلّت لقدرتك (۳)الصعاب، وتسبّبت بلطفك الأسباب، وجرى بقدرتك القضاء، ومضت على إرادتك الأشياء، فهى بمشيتك دون قولك مؤتمره، وبإرادتك دون نهيك منزجره (۴).

نكته عرشيه

والصعاب التى ذلت لقدرته القاهره سرّ صعوبتها كأنّه هو ما أشرنا إليه من رمز الجمع بين الأطراف المتباعده المتضادّه المتعانده من جهه واحده وكون كمال ظهور القدره فيه، وفى قوله «وتسببت بلطفك الأسباب» فكأنّ فيه إشاره [إلى] ما فى غايه اللطافه من بعثه تعالى كلّهم فى سبيل محبّته؛ حيث حصر عليه السلام التسبّب بصفه اللّطف، فلا تغفل!

وقوله « فهى بمشيتك» إلى قوله « منزجره» كأنّه ناظر إلى قوله تعالى «وَ هُوَ اَلْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ» فافهم.

رجعه بعد رجعه وكرّه بعد كرّه

[فى جنود النفس الامّاره]

قد تقرّر وتحقّق فى فنّه ومحلّه بالبرهان الباهر عند الأجلّه والأكابر أنّ اُصول جنود نفس الأمّاره واُمرائها التى هى خليفه إبليس الجهل فى النشأه البشريه إنّما هى قوى

۱- ۱) . اللؤلؤ المرصوع، ص۶۱.

۲- ۵) . الصحيفه السجاديه، ص۱۷.

۳- ۶) . ح: بقدرتک.

۴- ۷) . الصحیفه السجادیه، ص ۵۴. [۱]

ثلاث: قوه الشّهوه، وقوه الغضب، وقوه الهوى المعروفه بمعدن الشيطنه وبقاعده مخروط ظلمه النكرى، وهاويه الهوى بتفاوت دركاتها، أى حقيقه الدركه السّفلى المعروفه/الف ۲۳/بأسفل السّافلين، سيّما عند امتزاجها بخلط خصله النفاق كما هو محل الاتفاق.

والقوه الشهويّه وهى ملاك البهيميّه بطرفى إفراطها وتفريطها لا باعتدالها النورىّ يكون أصلاً من تلك الأُصول الثلاثه الجهليه الظلمانيّه، وكذلك القوه الغضبيه التى هى ملاك السبعيه بطرفيها يتجوهر بتلك الأصليّه الخبيثه.

وأمّا قوّه الهوى-وهى كما أشرنا أصل فطرتها فطره السجينيه السفلى-فهى لمّا كانت قاعده مخروط الظلمه ومرجع كليّه الشؤون الظلمانيه ومبدؤها ومعادها كما يشير وينظر إلى هذا قوله صلى الله عليه و آله و سلم حبّ الدنيا رأس كل خطيئه (۱)فلا يتصوّر فيها المنزله الوسطى حتى يستحسن تحصيلها ويطلب تحليه الناطقه القدسيه بها بطرح (۲)طرفيها والتخليه عنهما، بل اللازم الواجب بالبرهان الباهر الثّاقب هو قلعها (۳)بأصلها وعروقها عن أرض القلب مدّاً؛ فإنّ المراد من حب الدّنيا إنّما هو حبّها بما هى هى لا بما هى بالغه إلى الآخره، ومحبّه الدنيا بما هى هى إن هى إلّاحقيقه النفره عن الآخره التى هى دار السّلام (۴)ودار السّعاده، والنفره عن الآخره المعبّر عنها بقرب الحق والتخلّق بأخلاقه وبصفاته العليا-جلّ وعلا-إن هى إلّاحقيقه العداوه والبغضاء والعناد للحقّ ولأهله. وتلك العداوه والبغضاء إنّما هى ماده مولود أنواع الكفر والضلاله، الموجبه للخلود فى النار التى هى صوره غضب اللّه العدل القهار، والباعثه للُابود فى دار البوار التى هى صوره البراءه من الملك المتعال الجبّار ورسوله المصطفى المختار إلى الكفره الفجره الذين/ب ۲۳/هم أهل العناد والاستكبار.

وأمّا القوّتان الأُخريان الشهويه والغضبيه منها فلا ينصلح النظام إلّابأسرهما لا

۱- ۱) . عوالى اللئالى، ج۱، ص ۲۷، ح۹. [۱]

۲- ۲) . م و ح: يطرح.

۳- ۳) . م: قطعها.

۴- ۴) . ح: دار السلم.

قتلهما، بل يجب إبقاؤهما وجعلهما من جنود العقل وخيله وخدمه كما تقرّر فى محلّه من فنون علم السير والسلوك إلى اللّه تعالى.

تكمله عرشيه

[فى الخصائل السبع الرذيله]

ولكلّ من تلك الأُصول والعناصر الجهليّه قوّتان وخصلتان (١)هما رؤساء جنود هؤلاء الأُمراء التى تحت كلّ منها جنود لا تحصى.

أمّا قوّتا أمير الشهوه اللتين منزلتهما منه منزله اليدين: فالحرص والبخل.

وأمّا قوّتا أمير الغضب كذلك: فالعجب والكبر، والعجب هو رؤيه النفس نفسها عزيزه عظيمه غير حقيره، والكبر هو رؤيه غيرها حقيره ذليله حقاره الذره عند دره البيضاء.

وأمّا قوتا سلطان الهوى كذلك فهما: الكفر والبدعه. ويترتّب على هذه الستّ من القوى والخصال ويتولّد منها ويتفرّع عنها خصله العداوه والبغضاء والعناد والعتوّ والنفور والاستكبار والاستنكاف (٢)عن إطاعه أمر الحق والانقياد له، فهى تمام أُمراء السّبعه التى هى عناصر مواليد طين الجهل، وأركان وقوائم قوام طينه الظلمه وأُمّهاتهما، وكلّ من هؤلاء الرؤساء السّبعه العنصريه السفلاويه يكون طبقه من طبقات الأرضين السّبع.

وهذه الأرضين السبع من رؤساء جنود الجهل وأُمناء دولته تحاذى وتقابل بوجه من الاستبصار تلك السماوات السّبع التى قد مرّ منّا بيانها فى جمله بيان مقامات العقل صعوداً، وهذه الأرضين السّبع فى وجه آخر من الاعتبار تحاذى وتقابل السماوات السّبع/الف ٢۴/المعروفه المعدوده فى جمله أجزاء دائره العقل.

ويحتمل كلّ الاحتمال-بل هو الأحق الألصق بالكشف عن حقيقه الحال-أن

١- ١) . م: خصلتا.

٢- ٢) . م و ح: الاستكشاف.

تحاذی وتقابل هذه الأرضین الطبقات السبع المترتبه التی هی فوق السماوات السبع المعروفه المذکوره، وهی من البحر المکفوف إلی مرتبه الاستواء-أی استواء الرحمن علی العرش ۱-التی یقابلها درکه أرض ما تحت الثری، کما یَنظر إلیه ویومئ طور مساق حدیث زینب العطاره، الّذی نکون فی صدد شرحه بعد.

تکمله عرشیه

[فی تبیین الحلقه الملقاه الأُولی]

ینبغی أن یعلم أنّ هذه الأرضین السّبع. التی هی ۲رؤساء جنود سلطان الجهل -طبقات مترتّبهٌ فی النزول إلی قاعده مخروط الظلمه، متفاوتهٌ فی الضیق والسّعه، حیث یکون علیاهنّ عند سفلاهنّ کحلقه ملقاه فی فلاه قیّ، ویکون الأمر بالعکس فی ما یقابلها من السماوات، فلنأت ببیان سرّ ذلک فی هذه القوی والخصال السّبع الجهلیه من جهه المعنی.

نقول وهو ولیّ الإفاضه: إنّه من البیّن الواضح الظاهر أوّلاً أنّ استکمالات القوه البهیمیّه ووصولها إلی کمالاتها وإلی کمال تماماتها لا یتیسّر إلّابسلطان تصرّفات القوه السّبعیه، وبقوه القوه الغضبیه؛ لأنّ خاصّه ۳الطبیعه السّبعیه التسلّط والقهر والغلبه وجلب المنافع البهیمیّه ودفع مضارّها والموانع عنها، وحفظها وحراستها کما هو حقّها لا یتمّ ولا یتیسّر إلّابسلطان هذه القوّه القهرمانیه؛ فإنّ منزله القوّه السّبعیه من البهیمیّه منزله السّلطان من الرعیّه. وقد مرّت الإشاره قبل/ب ۲۴/هذا إلی کون منزلتهما من الهوی التی هی الجند الأکبر لسلطان الجهل وأمیر اُمراء مملکه النفس الأمّاره بالفحشاء وأمیر جیشها ورئیس خیلها منزله العبید من المولی.

وإذا تبیّن ممّا بیّنا کیفیّه حال هذه القوی الثلاث الجهلیه والاُصول الثلاثه الظلمانیه فیما بینها وکیفیه نسبه بعضها إلی بعض فی الضیق والسعه، تبیّن کیفیه نسبه خصال

بعضـها إلى خصال بعض فيهما أيضاً، فلا حاجه إلى بيانها ثانياً، ولكن بقى بعد بيان كيفيه حال خصلتى كلّ من هذه الاُصول فى ما بينهما.

فليعلم أنّ منزله خصـله الحرص من خصـله البخل، منزله الشـرّ القليل من الشرّ الكثير؛ فإنّ خصله الحرص لا تأبى ولا تمنع (۱)عن سريـان المنفعه المـاليه مثلاً- إلى الغير كـل الإبـاء، بـل ولا جلّه ولا قلّه أصـلاً. وأمّا البخل فهى على خلاف ذلك، ومن هنا يكون مضـرّه البخـل لنفس البخيل أيضاً أكثر من مضـرّه الحرص له، كما لا يخفى كلّ ذلك على اُولى النهى؛ وقس على حال الحرص والبخل الشـهويتين حال العجب والكبر السبيعتين، وعلى هـذا القياس يجرى حال الكفر والبدعه النكراويتين؛ فإنّ منزله البدعه فى دين الحقّ منزله الشـرّ العامّ والضـرّ الشامل التامّ بخلاف خصـله الكفر؛ فإنّ شرّها وضرّها فى نفسها لا يعمّان بل يختصّان بصاحبها (۲)، اللهم إلّابضرب من التبعيه للبدعه وما ضاهاها، فلا تغفل!

وأمـا الخصـله السّـابعه المتفرّعه عن تلك الستّ الموصوفه المـذكوره المسـمّاه بالعـداوه والبغضاء-فهى كما مرّت الإشاره إليها- منزلتها من الستّ المـذكوره منزله قاعـده المخروط الظلمانى/الف ۲۵/الجهلانى المعبّر عنها ب «الـدّركه السـفلى» التى لا درك أسفل منها. ومجموعه تلك الخصال الستّ الجهليّه عندها كحلقه ملقاه فى فلاه قىّ.

تحصيل وتخليص

فمحصّل ما خرج من تكلّمنا فى هـذه التكمله هو بيان سرّ كونِ كلّ من الأرضـين السّـبع المترتّبه فى النزول إلى الدّرك الأسـفل المسـمّى بأسـفل السّافلين عند التى تحتها كحلقه ملقاه فى فلاه قىّ، وكونِ طبقه الأرض التحتيّه واسـعه محيطه بالطبقه التى وقعت فوقهـا، وكونِ التحتيه حـامله مقلّه لمـا هى فوقهـا حمْلَ المحيط لما يحيط به من حيث المعنى، فملاك الفوقيه والتحتيه هاهنا إنّما هو البعد والقرب من القاعده التى هى الدركه السفلى.

۱- ۱) . م: تمتنع.

۲- ۲) . م: لصاحبها.

تمثيل فيه تحصيل

[فى مطابقه الاطوار البشريه الخلقيه بالمنازل السّبع]

فمنزله الطبقه الأُولى منزله التراب من النطفه، ومنزله الثانيه منزله النطفه من العلقه، ومنزله الثالثه منزله العلقه من المضغه، ومنزله الرابعه منزله المضغه من العظام، ومنزله الخامسه منزله العظام من الكسوه باللحم، ومنزله السّادسه منزله الكسوه والاكتساء من الخلق الآخر ثم خلقناه «ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ» ۱ .

وظاهر أنّ مرادنا من المنازل السّبع هاهنا هى المنازل الجهليّه من أطوار الفطر البشريه التى أخلدت إلى الأرض، فلا تغفل!

تكمله فيه تبصره

[فى سبب عماره العالم]

فالأرضون الثلاث الأُصوليّه تنشعب إلى الستّ الفرعيّه المتفرّعه عنها الأرض السّابعه المحيطه بكلّها الواسعه لجلّها وقلّها، المسمّاه بالدّركه السّفلى وأسفل السّافلين، مستقرّ المنافقين، وهى أرض العداوه والبغضاء كما مضى. وهذه الأرضون من أُصولها وفروعها كما مرّ فى الفصل/ب ۲۵/المنعقد لبيانها فى جمله الفصول السالفه إنّما هى من جنود الجهل الجزئى البشرى المعروف بالنفس الأمّاره.

ولكن يجب أن يعلم هاهنا حسب ما قدّمنا أنّ عماره عالمنا هذا العالم الموصوف بالعالم العنصرى والسفلى المعروف بالدنيا وبعالم الأرض فى (۱)عرف العامّه والخاصّه -من جهه كون الأرض المعروفه (۲)من العنصر الغالب فى تكوّن كائنات المواليد المعروفات-لمّا كانت بهذه الأُصول والفروع الأرضيه السفليه والجهليه الظلمانيه- ولولا هؤلاء الفراعنه وأتباعهم وأشياعهم الحمقاء والجهله لما انصلح النظام، واختل أمر الانتظام-كان نظام هذه الأرض المعروفه بين العوامّ بمن عليها وبما فيها كائناً من

۱- ۲) . م: +عالم.

۲- ۳) . ومن جهه أنّ الأرض قد يطلق ويراد منها عالم السفل-وهذا هو أصحّ معنى الأرض، فافهم! «منه رحمه الله» . المسمّى بصفّ نعال العوالم الّذى لا أسفل منه. «منه أعلى اللّه مقامه» .

كان وما كان منصلحاً بهذه الاُصول الثلاثه وبفروعها التى هى مواد ونطف تكوّن الفراعنه وأتباعهم من فرق الملاحده.

تنبيه تفريعى

[فى طبقات الأرض والخصائل السبع]

فمن هنا لو قسّمنا عالمنا هذا أو أرضنا هذه الأرضين السبع المترتبه بالفوقيه والتحتيه-بالمعنى (۱)الّذى قد مرّ بيانه-لكان وجهاً موجّهاً بالغاً فى الوجاهيه جدّاً، فكان أرضنا هذه من جهه كونها معموره منتظمه بخصله الحرص الطبقه الاُولى من الأرض؛ و (۲)من جهه كونها معموره بخصله البخل الطبقه الثانيه منها؛ ومن جهه عمارتها بخصله العجب الطبقه الثالثه منها، ومن جهه عمارتها وانتظام أمرها بخصله الكبر الطبقه الرّابعه منها؛ ومن جهه انتظامها وانصلاح نظامها بخصله الكفر الطبقه الخامسه منها؛ ومن جهه انتظام أمرها بخصله البدعه المضلّه الطبقه السادسه منها؛ ومن جهه كمال نظامها وتمام انتظامها بخصله العداوه والبغضاء الطبقه السابعه منها المسماه بالدّرك الأسفل وأسفل السافلين كما مرّ غير مرّه. وهكذا حال عالمنا هذا.

ومن هنا صار أرضنا هذه سبع طبقات من دائره الجهل والظّلمه محاذيه ومقابله لسبع طبقات السماوات المعروفات من دائره العقل والنور؛ كما قال تعالى: «وَ مِنَ اَلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» ۳ .

تبصره نوريه

[فى معرفه الملك الحامل للأرض]

وهذه الأرضين السّبع أى الأرضين السبع، التى حملها ويحملها الملك (۳)الحامل للأرض-كما مرّت الإشاره إليه-إلى يوم القيامه؛ ولذلك الملك القهرمانى جناح فى

۱- ۱) . أى بمعنى المحموليه والحامليه وكون التحت حاملاً و مقلّاً لما هو فوقه «منه» .

۲- ۲) . م: -و.

۳- ۴) . م: ملك.

المشرق وجناح فی المغرب یعنی إنّ یدیه مبسوطتان شرقاً وغرباً یتصرّف بهما فی شرق أرضنا هذه وغربها کیف یشاء بإذن ربّه الأعلی جلّ وعلا، ورجلاه فی تخوم الأرضین، أی ضاربٌ عروقَ شجره وجوده القهرمانی فی الأرض لیستقر فیها، فلم یبق موضع قدم من الأرض إلّاوهو محلّ قدومه وورووده ومحلّ تصرّفه بطناً وظهراً وعمقاً وعرضاً فتفطّن جداً!

وذلک الملک الکلی القهرمانی إنّما هو من المدبّرات الکلیّه فی العالم الأکبر الموکّل بتدبیر العالم السفلی، وله جنود لا یحصی، منزلتها منه منزله الأجنحه والأیدی والأرجل فلا تغفل! فإنّ کلّ ذلک جارٍ علی وجه الحقیقه من دون توسّع أصلاً، فأحسن التأمّل!

تنبیه تفریعی تطبیقی

[فی مقارنه ما جاء فی الحدیث إلی العالم الصغیر]

فعلی ما أسّسنا/ب ۲۶/وأصّلنا ینبغی أن یقال ویتوجّه احتمال أن یحمل مقاله صلی الله علیه و آله و سلم -کما [فی] حدیث العطاره الّذی نحن بصدد بیانه وشرح رموزه وترجمه کنوز مرموزه بقدر الوُسع والطاقه البشریّه-علی ما أقول: إنّ النّفس الأمّاره بالفحشاء فی العالم الصغیر الأُنموذجی البشری-کما مرّ-من جهه خصله حرصها منزلتها منزله الدّیک المعبّر عنه بالملک الحامل للأرضین السّبع فی العالم الکبیر، ویکون من الجهه المذکوره خلیفه ذلک الدّیک ومظهره ومجلاته (۱)وصورته ومثاله فی هذا الأُنموذج الصّغیر.

وإنّها من جهه خصله بخلها منزلتها فی العالم الأُنموذجی منزله الصّخره فی ذلک العالم الأکبر، وتکون من هذه الجهه خلیفتها ومجلاتها ومثالها وصورتها.

وإنّها من جهه خصله عُجبها منزلتها فیه منزله الحوت فی ذلک العالم الکلی، وتکون من هذه الجهه خلیفتها ومجلاتها ومثالها وصورتها.

وإنّها من جهه خصله کبرها منزلتها فی هذا العالم الجزئی منزله البحر المظلم فی

۱- ۱) . ح: +بل.

ذلک العالم الکلّ الکلّی، وتکون من هذه الجهه مجلاته وخلیفته ومثاله وصورته.

وإنّها من جهه خصله کفرها منزلتها فی هذا الأُنموذج البشری منزله الهواء الذاهب بأهله إلی هاویه البوار والنار؛ کما قال سبحانه: «إِذاً لَذَهَبَ کُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ» ۱ فی ذلک العالم الکلی، وتکون من هذه الجهه مجلاته وخلیفته ومثاله وصورته.

وإنّها من جهه خصله بدعتها منزلتها فی هذا العالم الجزئی الأُنموذجی منزله الثری فی ذلک العالم الکلّی/الف ۲۷/المستنتج منه هذا المختصر الأُنموذجی، وتکون من هذه الجهه مجلاتها وخلیفتها ومثالها وصورتها وآیتها الحاکیه عنها.

وإنّها من جهه خصله عداوتها للحقّ وأهله وبغضائها وعنادها واستکبارها منزلتها فی هذا العالم المختصر الصغیر منزله ما تحت الثری فی ذلک العالم الکبیر، وتکون من هذه الجهه مجلاه ما تحت الثری الّذی هو حسب ما هو المستخرج المستنبط من مرموز هذا الحدیث الموصوف بحدیث زینب العطّاره فی دائره الظلمه یحاذی ویقابل مرتبه الدّرجه القصوی وذروه الذری مرتبه «اَلرَّحْمنُ عَلَی اَلْعَرْشِ اِسْتَوی» ۲ فی دائره النّور، وتکون من هذه الجهه خلیفه ما تحت الثّری ومثاله وصورته الحاکیه عنه کما مرّ فی نظائرها.

تفریعات عرشیه نوریه

[فی مطابقه ما جاء فی الحدیث بالخصائل الرذیله]

ویمکن أن یقال قولاً غیر بعید: أنّ خصله الحرص لناسب خصله الدّیک فی الشّهوه البهیمیّه بضرب من المناسبه المعنویّه الّذی یعرفه الخاصّه هاهنا.

وإنّ خصله البخل المنّاعه للخیر کلّه لناسب کلّ المناسبه الخاصّه للصّخره المجبوله علی الصّلابه والإباء والامتناع عن الانفعال والانفجار بماء الحیاه الأبدیّه «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُکُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِکَ فَهِیَ کَالْحِجارَهِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَهً» ۳.

وإنّ خصله العجب بالإنّيه الحاجب عن شهود الحقّ تعالى وعن (۱)رؤيه أهله وعن مشاهده (۲)آيات وحدانيته الكبرى لناسب تمام المناسبه عند أصحاب البصيره العيناء وأرباب الأفئده التى هى محلّ الضياء لقصّه الحوت المعروفه فى عرف الخاصه/ب ۲۷/.

[فى الحوت و خصائلها]

فإنّها مع تكوّن فطرتها فى الماء بالماء ونشؤها ونموّها فيه وبه واستغراقها فيه وفى ذاته وصفاته وفى شهود شؤونه وآياته وأطواره (۳)بحيث لا تتمكّن من شهود شىء غيره وغير آثاره كأن تسمع بالماء ولم تجده ولم تدركه ولا تستشعر به وكان غائباً عنها إلى أن انتهى الأمر بها إلى أن قامت بطلبه وطلب شهوده، بل وبطلب (۴)العلم بمهيّته بأنّه: ما هو؟ وكيف هو؟ وأين هو؟ وأنّى هو؟ فاحصه عنه وعن أحواله، وسرّ كلّ ذلك هو احتجاب الحوت برؤيه نفسها عن شهود الماء وهى مستغرقه فيه، بل وفى شهوده من حيث لا يشعر به ولا بشهوده، فاسترشدت فأُرشدت إلى حوت عتيقه كبيره ما وجدت فى حيتان البحار أكبر وأعلم وأوقف منها، فتهيأت وسافرت إلى موطن تلك الحوت الكبرى فلاقها وتشرّفت بصحبتها الفيّاضه وعرضت قصّتها عليها فأرشدتها أن سألتها

۱- ۱) . م: شهود الحق و.

۲- ۲) . م: مشاهد.

۳- ۳) . ح: أطواره وآياته.

۴- ۴) . م: يطلب.

أن تريها شيئاً غير الماء، فتتبّهت واستشعرت بأنّها مستغرقه فی وجود الماء وفی شهوده (۱)، وما رأت منذ خلقت غير الماء، فرجعت وأنابت وتابت عن ذهولها وغفلتها وعن رؤيه نفسها التی حجبتها عن رؤيه الماء الّذی كانت مستغرقهً فی وجوده محتجبهً بنفسها وبرؤيه إنيّتها عن شهود الماء فی عين شهوده، ومن هاهنا قيل: « الهی لا تحجُبنی عنك إلّاإنّی! إلهی لا مانع بينی وبينك إلّاإنّی! فارفع إنّی من البين!» وفيه قيل شعراً: گفتم به كام وصلت خواهم رسيد روزی گفتا كه نيك بنگر شايد رسيده باشی

ولقد قال/الف ۲۸/سبحانه: «أَلا إِنَّهُمْ فِی مِرْيَهٍ مِنْ لِقاءِ رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَیْءٍ مُحِيطٌ» ۲ وفيه قلت نظماً: ای جود تو سرمايهٔ سود عالم

وفی الرجبيه الخارجه عن الناحيه المقدّسه: فبهم ملأت سماءك وأرضك حتی ظهر أن لا- إله إلّاأنت (۲)يعنی عليه السلام: فبمحمد وآله الوارثين لكماله صلی الله عليه و آله ملأت آه، وفيها بُعَيد هذا: يا باطناً فی ظهوره وظاهراً فی بطونه، وعنه صلی الله عليه و آله: حاضر غير محدود، وغائبٌ غير مفقود (۳)أی غير محدود فی حضوره كما فی الأدعيه الماثوره: يا من خفی من فرط ظهوره، وفيها: كيف تخفی وأنت بالمنظر الأعلی ظاهر! أم كيف تغيب وأنت الرقيب الحاضر! وبالجمله «پيل را ياد آمد از هندوستان» ، فلنرجع إلی ما كنا فيه.

وإنّ خصله الكبر لناسب كلّ المناسبه البحر المظلم؛ حيث تكون الأوديه والأنهار الكبار. فضلًا عن غيرهما من الجداول والأنهار الصغار عند محيط البحر. قطرهً محقّره مستحقره فی نظره حقيره، مضمحلّاً وجودها فی وجوده، مستهلكاً شهودها فی شهوده، وظهور (۴)فی ظهوره، ولكن بتفرقه ما بين المظلم من البحر والمضیء منه؛ إذ الأظلام هاهنا كنايه عن وهم الأوهام الكاذبه (۵)عن توهمها السّراب شراباً والخضاب شباباً. والإضاءه عباره عن فهم الأفهام الصّديقه وعن فهمها السّراب سراباً، والماء شراباً، والخضاب خضاباً، والشباب شباباً.

وإنّ خصله الكفر لناسب تمام المناسبه الهواء الذاهب بأهله إلی/ب ۲۸/هاويه الهلاكه، كما أنّ كفر الكفار يذهب بهم إلی دار البوار بلا شك وشبهه.

وإنّ خصله البدعه لناسب تمام المناسبه الثری (۶)الّتی هی من دائره الجهل كما مرّ تحاذی وتقابل النفس المسمّاه بالدرّه الخضراء والخيال المنفصل من دائره العقل.

۱- ۱) . م و ح: شهود.

۲- ۳) . بحار الأنوار، ج۹۸، ص ۳۹۳. [۱]

۳- ۴) . م: +يأبی.

۴- ۵) . م و ح: ظهوره.

۵- ۶) . ح: الكذّابه.

۶- ۷) . م: -الثری.

والمراد من الخيال المنفصل عالم الصّور الملكوتيه الجسدانيه المجرده عن الماده الهيولانيه والمدّه الربانيه، فيكون المراد من الثرى التى عالمها يقابل ذلك العالم الملكوتى الصّورى النّورى عالم خيالات الوهمانيه والصور الخياليه (۱)الظلمانيه الشّيطانيه والتصورات (۲)والتخيلات النكراويه الظلمانيه، الدّاعيه إلى البدعه المخالفه لدين الحقّ، المضادّه للصّراط المستقيم المطلق، والباعثه على القيام بتأسيس اُسّ وأساس يناقض اُسطقس الدّين المبين، وينهدم به بنيان الدين المتين «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِؤُا نُورَ اَللّهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ يَأْبَى اَللّهُ إِلاّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ كَرِهَ اَلْكافِرُونَ» ۳ ، فتفطّن جدّاً!

تكمله فيه تبصره

[فى موقف العداوه والبغضاء]

وأما قصّه خصله العداوه والبغضاء التى هى الدّرك الأسفل والهاويه والظلمانيه (۳)السّفلى البالغه فى الخساسه والدناءه الحاويه (۴)الجامعه لجوامع دركات الدناءه ومَجامع طبقات الرّذاله والخساسه؛ فالوجه فى مناسبتها وقرابتها (۵)لما تحت الثرى، والسرّ فى تقارب منزلتهما بل فى اتحاد دركتهما التى لا دركه أسفل منها-كما مرّت الإشاره إليه غير مرّه-غير خفىٍّ على اُولى النّهى، بل ظاهر واضح جلى لا يخفى، ولكن لمّا كان هاهنا لطائف نكات يكاد يخفى على اُولى البصائر الثاقبه-من طوائفنا (۶)الخاصّه/الف ۲۹/فضلاً عن غيرهم من قبائل العامّه. تعرَّضنا بيانها بضرب من الإشاره، فاستمع لما يتلى عليك، متذكّراً لما ألقينا إليك آنفاً فى بيان كيفيه التقابل من العقل والجهل ومقابله جنود كلّ من الطرفين بجنود الآخر على مسلك أجلّه السّلف الصّالح بمزيد تصرفات مرّت الإشاره إليها.

ولقد قابلنا هنالك كما قابلوا مرتبه ما تحت الثّرى فى سلسله الدركات بمرتبه الروح التى هى لوح رقائق المعانى المجرّده عن الهيئه والصّوره والشكل وعن الماده

۱- ۱) . م: الخاليه.

۲- ۲) . ح: -والتصورات.

۳- ۴) . م: الظمانه. ح: الظلما.

۴- ۵) . م و ح: الجاويه.

۵- ۶) . ح: مراتبها.

۶- ۷) . ح: طوائف.

الهيولانيه والمده الزمانيه فى سلسله الدرجات، وهى النفس الكليه الإلهيه المسمّاه بالدرّه الصّفراء «فاقِعٌ لَوْنُها تَسُرُّ اَلنّاظِرِينَ» ١ وبذات اللّه العليا والجنّه المأوى المحيطه بمحيطات جنات (١)الأنفس والآفاق، وبشجره طوبى وبسدره المنتهى «طُوبى لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ» ٣ وهى اُمّ الكتاب «وَ إِنَّهُ فِى أُمِّ اَلْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ» ۴ وهى اللوح الكريم المحفوظ الّذى لمّا خلق اللّه القلم الأعلى وهو المحمّديه البيضاء قال له: اكتب، فكتب فيه كل ما كان وما يكون إلى يوم القيامه، وفيه قال صلى الله عليه و آله و سلم: جفّ القلم بما هو كائن (٢)وفى روايه: جفت الصّحف (٣). وهى الكتاب المبين وللإمام (۴)المبين اللذين عدد حروف كل منهما بعدد أئمتنا الاثنى عشر عليهم السلام، وبعدد حروف أمير المؤمنين كما فُسّرا به عليه السلام، وإلى تلك الكليّه الإلهيه المسمّاه بالعلويّه العليا إياب الخلق كلّهم، وعليها حسابهم «إِنَّ إِلَيْنا إِيابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا حِسابَهُمْ» ٨ .

[حديث الكميل وبيان حال النفس الكليه]

قال قبله العارفين أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث الجواب عن مسأله كميل بن زياد حين سأله أن يعرّفه نفسه-أى كميل-فى جمله ما قال عليه السلام فيه:

والكليّه/ب ٢٩/الإلهيه لها خمس قوى: بقاء فى فناء، ونعيم فى شقاء، وعزٌّ فى ذلّ، وفقر فى غنى، وصبر فى بلاء؛ ولها خاصيتان: الرضا، والتسليم. وهذه التى مبدؤها من اللّه وإليه تعود قال اللّه تعالى: «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى» ٩ وقال تعالى: «يا أَيَّتُهَا اَلنَّفْسُ اَلْمُطْمَئِنَّهُ * اِرْجِعِى إِلى رَبِّكِ راضِيَهً مَرْضِيَّهً» ١٠ والعقل وسط الكل (۵).

انتهى كلامه عليه السلام.

١- ٢) . ح: جناب.

٢- ۵) . راجع: الصحيح البخارى، ج٨، ص ١۵٢.

٣- ۶) . المعجم الأوسط، ج ۵، ص ٣١۶؛ تفسير ابن كثير، ج ۴، ص ۵٩. [١]

۴- ٧) . م و ح: إمام.

۵- ١١) . بحار الأنوار، ج ۵٨، ص ٨۵؛ [٢] شرح الأسماء الحسنى، ج ٢، ص ۴۴.

وهذا البيان منه عليه السلام إنّما هو شرح حال نفسه عليه السلام الكليه الإلهيه فى القوس الصّعودى والسير والسّلوك العروجى منه عليه السلام إلى اللّه تعالى وهى بحسب هذا السّير العروجى الشجره الطيبه التى أصلها ثابت (۱)أى ضارب عروقها فى الأرض وفروعها فى السّماء أى فى السماء (۲)، بل العرش أيضاً، فضلاً عن سائر السماوات السّبع فيحاذيها وتقابلها الشجره الخبيثه التى اجتثّت من فوق الأرض وما لها من قرار، أى تلك الخبيثه المخبّثه لمّا كانت حقيقتها حقيقه الدنيا بما هى دنيا ودار فناء لا يتصوّر لها قرار وثبات فى دار النار ودار البوار؛ كما قال تعالى: «كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً [غَيْرَها]لِيَذُوقُوا اَلْعَذابَ» ۳ وعدم قرار تلك الكلمه الخبيثه وعدم ثباتها ودثورها وزوالها تحاذى وتقابل تلك الكلمه الكليه اللاهوتيه وقرارها وطمأنينتها واطمينانها (۳)؛ أخبر عنها سبحانه بقوله «يا أَيَّتُهَا اَلنَّفْسُ اَلْمُطْمَئِنَّهُ» ۵ .

وإخلاد تلك الخبيثه التى هى الكلمه السفلى إلى حضيض أرض الظلمه وهاويه الهلكه تحاذى وتقابل رجوع تلك الكلمه الطيبه كلمه اللّه العليا وعروجها إلى ذروه ذرى الحقائق حقيقه حقائق الأشياء كلّها؛ كما مرّت الإشاره إليه فى حديث العسكرى عليه السلام/الف ۳۰/حيث قال: قد صعدنا ذرى الحقائق بأقدام النبوه والولايه (۴)أى بقدم (۵)الشريعه والطريقه وبالسّلوك ظهراً وبطناً.

وإباء تلك النفس الخبيثه وامتناعها واستنكافها عن فعل ما يرضى المولى تعالى به عن العبد-وعن الرّضا بما يفعل المولى جلّ وعلا- وعن التسليم لأمره الأعلى ولقضائه وقدره كما يشاء، تحاذى وتقابل رضا تلك النفس الطيبه الإلهيّه بقضاء ربّه الأعلى وقدره تعالى وتسليمها (۶)لأمر مولاها وفعلها ما يرضى به المولى عنها؛ فإنّ روح معنى العبوديه هو فعل ما يرضى به المولى عن العبد، والرّضا بما يفعل المولى فى العبد وفى

۱- ۱) . اقتباس من كريمه إبراهيم (۱۴) ، الآيه ۲۴. [۱]

۲- ۲) . م: سماء.

۳- ۴) . ح: -واطمينانها.

۴- ۶) . بحار الأنوار، ج۲۶، ص ۲۶۵. [۲]

۵- ۷) . م و ح: يقدم.

۶- ۸) . م: تسليما.

ملكه كما يشاء رضاً بقضائه وتسليماً لأمره، وإلى هذه المرتبه من كمال العبوديه أشار سبحانه بقوله «راضِيَةً مَرْضِيَّةً» ۱ أى راضيةً بقضائه مرضيةً بعبادته الموجبه لرضائه.

إشاره عرشيه فيه اناره نوريه

[مرتبه الاستواء فى درجات الوجود]

ومرتبه تلك الكليه الإلهيّه اللاهوتيّه الكبرى-وهى كلمات اللّه العليا-هى بعينها مرتبه الاستواء، أى مرتبه «اَلرَّحْمنُ عَلَى اَلْعَرْشِ اِسْتَوى» ۲ ، وهى مرتبه تجلّى حضره الرحمن على عرشه والاستواء عليه بتدبير الأمر من السّماء إلى الأرض كما شاء فى الأزل وكما يشاء فى ما لا يزال؛ كما قال سبحانه: «ثُمَّ اِسْتَوى عَلَى اَلْعَرْشِ يُدَبِّرُ اَلْأَمْرَ» ۳ وكأنّه صلى الله عليه و آله و سلم من هنا تلى بعد ذكر العرش فى هذا الحديث المقصود هاهنا شرحُه آيه «اَلرَّحْمنُ عَلَى اَلْعَرْشِ اِسْتَوى» كما تلى صلى الله عليه و آله و سلم قبل هذا بعد ذكر الثرى آيه «لَهُ ما فِى اَلسَّماواتِ وَ ما فِى اَلْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما وَ ما تَحْتَ اَلثَّرى» ۴ فكأنّه صلى الله عليه و آله و سلم حاذى وقابل بين التلاوتين للآيتين؛ للإشاره/ب ۳۰/إلى المقابله التى هى بين دركه ما تحت الثرى وبين درجه «اَلرَّحْمنُ عَلَى اَلْعَرْشِ اِسْتَوى» .

ودرجه الاستواء هاهنا إنّما هى بعينها درجه تجلّيه تعالى على هياكل جميع الأشياء، بتجلّيه على عرشه الّذى منزلته وجود الجمعى لجميع الأشياء كما تقرّر فى محلّه، وذلك الاستواء إنّما هو صوره العدل (۱)، العدل (۲)الّذى به قامت السماوات والأرضون، كما كان مقابله الّذى هو ما تحت الثرى-وهو العداوه والبغضاء لأهل اللّه تعالى ولآله جل وعلا (۳)الذين بهم يمسك السّماوات والأرض أن تزولا-الظلم الّذى قال سبحانه وتعالى (۴)فيه: «ظَهَرَ اَلْفَسادُ فِى اَلْبَرِّ وَ اَلْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِى اَلنّاسِ» ۹ وفى

۱- ۵) . م: -العدل.

۲- ۶) . و فى الأدعيه المأثوره: أسألل باسمك الّذى أشرقت به السماوات و الأرضون. «منه» [دعاء السمات].

۳- ۷) . م: -جل و علا.

۴- ۸) . م: -و تعالى.

الباطن من العلم يراد من البرّ هاهنا برّ الأجسام والأشباح، ومن البحر بحر الأنفس والأرواح، فلا تغفل!

ومن جهه رفع ذلك الفساد العام ودفعه لأجل انصلاح النظام قال سبحانه: «وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى اَلَّذِينَ اُسْتُضْعِفُوا [فِي اَلْأَرْضِ] وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ اَلْوارِثِينَ» ۱ وفى العهديه المهدويّه:

اللهم أرنى الطلعه الرّشيده، والغرّه الحميده، واكحل ناظرى بنظره منّى إليه، وعجّل فرجه، وسهّل مخرجه، وأوسع منهجه، واسلك لى محجّته، وأنفذ أمره، واشتد أزره، واعمر اللّهم به بلادك ، وأحى به عبادك؛ فإنّك قلت وقولك الحق «ظَهَرَ اَلْفَسادُ فِي اَلْبَرِّ وَ اَلْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِي اَلنّاسِ» فأظهر اللهم لنا وليّك وابن بنت نبيّك المسمى باسم رسولك، حتّى لا يظفر بشيء من الباطل إلّا مزّقه، ويحقّ اللّه الحق ويحقّقه. . . الدّعاء، وقد ثبت بضروره من الدين والملّه أنّه تعالى يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً.

وبالجمله إنّ أمر المقابله/الف ۳۱/بين دركه ما تحت الثرى-وهى دركه ما تحت الدّركه السفلى التى لا أسفل منها-وبين درجه ذلك الاستواء-بعد ما أوضحنا طريقه بما نبّهنا به سبيله-بيّنٌ لا ستره ولا مريه فيه، وسنرجع إليه بإذن اللّه تعالى.

وقد اتّضح تمام الاتضاح من جمله ما أسّسنا وبيّنا وأصّلنا وحصّلنا (۱)هاهنا أنّه يجب أن يحاذى ويقابل كلّ درجه من درجات دائره العقل دركه من دركات دائره الجهل؛ إن جنساً فجنساً، وإن نوعاً فنوعاً، وإن صنفاً فصنفاً وإن شخصاً فشخصاً؛ لوجوب التطابق بين آحاد المتقابلين المتضادين كما هو مقتضى ضابطه التضايف.

فى قره العيون فى الإشاره إلى ميراث الدّرجات والدركات وتبديل السيّئات والحسنات:

قال بعض أهل المعرفه (۲): إنّ درجات الجنّه على عدد دركات النار لا محاله، فما من درج فى الجنّه إلّايقابله درك من النار؛ وذلك أنّ الإنسان لا يخلو إمّا أن يعمل

۱- ۲) . م: وحصّلنا وأصّلنا.

۲- ۳) . هو الملّا محسن الفيض الكاشانى.

بالأمر أو لا يعمل؛ فإن عمل كان له درجه معينه لـذلك العمل خاصه، وفى موازنه هـذه الـدّرجه المخصوصه لهذا العمل الخاص إذا تركه الإنسـان درك فى النـار، لو سـقطت حصـاه من تلك الـدّرجه لوقعت على خطّ اسـتواء على ذلك الـدّرك، فإذا سـقط الإنسان من العمل بما أُمر فلم يعمل كان ذلك الترك لـذلك العمل عين سـقوطه إلى ذلك الدرك؛ قال اللّه تعالى: «فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَواءِ اَلْجَحِيمِ» ۱ فإنّ الاطّلاع على الشـىء إنّما يكون من أعلى إلى أسفل؛ والسّواء: حد الموازنه على الاعتدال، فما رآه إلّافى ذلك الـدّرك الّـذى فى موازنه درجته؛ فإن العمل الّـذى نال به هـذا الرجل تلك الـدّرجه، تركه ذلك الرّجل الآخر الّـذى كان قرينه فى الدنيا بعينه، فانظر إلى (۱)هذا العدل/ب ۳۱/الإلهى ما أحسنه!

ولما كان الموحّـد منعه التوحيد أن يكون من أهل النار، والمشـرك قطع به الشـرك من دار الكرامه-فإنّ الجنّه خير لا شـرّ فيها- فجميع جزاء علم الشـرك وعمله وقوله الّـذى لو كـان موحّـداً جوزى عليه فى الجنّه بحسـبه يعطى للموحّـد الجاهل بـذلك العلم المفرّط فى ذلك العمل التارك لـذلك القول، وجميع جزاء جهل الموحّـد وتفريطه وتركه لـذلك القول الّـذى لو كان مشـركاً لحصل له فى النار يعطى لذلك المشرك الّذى لا حظّ له فى الجنّه.

فإذا رأى المشـرك ما كان يسـتحقّه لو كان سـعيداً يقول: يا ربّ، هـذا لى، وهو جزاء عملى بعينه! فيقول اللّه تعالى: قد جازيتُك على ذلـك كلّـه بمـا أنعمـتُ به عليـك من كـذا وكـذا. فيقرّر عليه جميـع مـا أنعمه فى الـدنيا جزاءً لمكـارم أخلاقه والقـول بها والتحريص عليها والعلم (۲)بمواقعها دون نعمه المتمشّيه (۳)عليه فى خلقته المبتدأه التى ليست بجزاء، فيزنها المشرك هنالك بما كشف اللّه له من علم الموازنه، فيقول: صـدقت. فيقول اللّه تعـالى له: فمـا نقصتُ لك من جزائك شـيئاً، والشـرك قطع بك من دخول دار الكرامه، فتنزل فيهـا على موازنه هـذه الاعمـال، ولكن أُنزل من النار على دركات من نزل على درجات تلك الأعمال، فانّ صاحبها منعه التوحيد أن يكون من أهل هذه الدار، فهذا من الميراث الّذى بين أهل الجنّه والنار.

۱- ۲) . ح: -إلى.

۲- ۳) . م: خ ل: والعمل.

۳- ۴) . م و ح: الممتشيه.

أقول: أشار بالميراث الّذى بين الفريقين إلى ما ورد فى الآيات والأخبار؛ فقد روى عن النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم فى قوله سبحانه «أُولئِكَ هُمُ اَلْوارِثُونَ * اَلَّذِينَ يَرِثُونَ اَلْفِرْدَوْسَ» ١ قال: ما منكم إلّاوله منزلان: منزل فى الجنّه ومنزل فى النار، فإن مات ودخل النار/ الف ٣٢/ورث أهل الجنّه منزله (١)

انتهى ما قصدنا نقله من القره بقدر الحاجه والكفايه.

والإشكال المشهور الّذى يترای هاهنا قد تعرّضنا لدفعه آنفاً من بيان سرّ كون طين الشرّ والمعصيه فى الموحّد عاريه مستعاره، وكون طين الخير والطاعه فى المشرك مستعاره عاريه، يردّ كلٌّ يوم الفصل إلى صاحبه؛ فإن العاريه ليسترد ويردّ إلى المستعار منه بالضروره فى العاقبه؛ لأنّ هو الأُسطوانه التى بها قامت قبه الصنع واستقامت صوره الحكمه البالغه أو عماره الصّنعه العادله، كما مرّت الإشاره غير مره.

تكمله انعطافيه فيه تبصره انصرافيه

[فى بيان الدائرتين المتقابلتين المتضائفتين]

وإذ قد فرغنا بتأييد من اللّه ولى الجود والإفاضه مع عدم البضاعه من بيان دركات الجهل وطبقات النار والظلمه بقدر الطاقه البشريّه على طباق مافى هذا الحديث النبوى البالغ فى الاستصعاب والصّعوبه، كما قالوا عليهم السلام: إن حديثنا صعب مستصعب، لا يحتمله (٢)إلّا ملك مقرّب أو نبى مرسل أو مؤمن امتحن اللّه قلبه للإيمان (٣)حان أن نصرف عنان القلم مستعيناً بعون ولى الإفاضه متوسلاً بشفاعه باطن نور الولايه إلى ترجمه مافى هذا الحديث المعروف الموصوف من درجات العقل وطبقات النور والجنّه بقدر الطاقه والاستطاعه.

ولقد قرّر صلى الله عليه و آله الوارثين لكماله الواقفين بأسرار مقاله-فى هذا الحديث الصادر (۴)عن مصدر العلم والحكمه- معدن معادن لطائف الولايه وحقائق النبوه فى الكشف عن سرّ العظمه عظمه اللّه-جلّت عظمته وعمّت رحمته-كلّماً من آحاد الدّركات وآحاد

١- ٢) . قره العيون، ص ۴۸۳-۴۸۴.

٢- ٣) . ح: يتحمله.

٣- ۴) . بحار الأنوار، ج٢، ص ١٩١. [١]

۴- ۵) . م و ح: المصادر.

الدّرجات على أربع عشر دركاً وأربع عشر درجاً حسب ما/ب ۳۲/استخرجنا من جهه الإشاره التى يتضمّنها تلاوته صلى الله عليه و آله و سلم للآيتين المذكورتين المشار إليهما بعدد ذكر دركات الثرى ودرجه العرش كما ذكرنا آنفاً.

وقد علمت مما أسّسنا وقدّمنا-فى بياننا لكيفيه تقابل العقل والجهل ومقابله كلّ منهما بجنوده وقواه للآخر-أنّ الضابطه الموروثه من الأساطين والأقدمين من حكماء الاُمه والمله وعلماء الوراثه (۱)والولايه تقضى (۲)وتصرّح بلزوم كون عدد آحاد كل من دائرتى العقل والجهل المعروفتين المعمولتين فى عرفهم المعروف تسعه وعشرين على طباق الهندسه الأبجديه الإيجاديه عدد بسائط الحروف الهجائيه باعتبار، و (۳)ثمانيه وعشرين حرفاً من جهه اعتبار مجرّد الحروف الصّحيحه من دون اعتبار حرف الألف المطلقه السّاكنه المعبّر عنها بلام ألف حرف آخر كلمه «ضظغلا» . ولا مخالفه ولا منافاه بالضّروره بين اعتبار عدد آحاد كلّ من الدائرتين المقابلتين المتضائفتين المضادّتين أربع عشر، وبين كونه تسعاً وعشرين أو ثمانى وعشرين؛ فإنّ كل واحد من آحاد عدد أربع عشر ينحلّ إلى اثنين من آحاد ثمانيه وعشرين، ويتضمّنها تضمّن النوع لصنفه مثلاً، فتفطّن.

ومن البيّن الظاهر الواضح أنّ الضابطه الموزونه من علماء (۴)الوراثه الذين هم ورثه الأنبياء والأولياء الأوصياء (۵)المعصومين عليهم السلام ونوّابهم الخاصه أو العامه فى وجه من الاستبصار يجب (۶)أن يكون مبدؤها ومرجعها ما قرّره صلى الله عليه و آله وما تقرّر عنهم وخرج من عندهم عليهم السلام، والاختلاف الّذى يتراءى من بين هؤلاء الأتباع واُولئك السّاده القاده أو بين أخبارهم/الف ۳۳/وأحاديثهم الصادره فى هذا المقام الصّعب المستصعب مَناله جداً إنّما هو أنّ لكلّ كلمه مع صاحبتها (۷)مقاماً، ولمقامنا هذا مقامات، كل مقام منها

۱- ۱) . م و ح: الوارثه.

۲- ۲) . م: تقتضى.

۳- ۳) . م: -و.

۴- ۴) . م: العلماء.

۵- ۵) . م: الأصفياء.

۶- ۶) . ح: ليجب.

۷- ۷) . ح: صاحبها.

يناسبُه طور من البيان ونوع من الكلام، ومن المقام مقام بيان مقابله الأرضين والسّفليين للسماويين والعلويين وبيان حال العنصريات والأرضيات فى مقابله الفلكيات والسّماويات، وهذا هو ما يطابق ويصاحب ويوافق ويناسب ما قرّره صلى الله عليه و آله و سلم فى هذا الحديث الشّريف الصّادر فى مقام بيان كيفيه عظمه اللّه وبيان سرّ كبريائه-جلّ وعلا-فى خلقه السّماء والأرض وما يتعلّق بهما هاهنا.

ومنها: مقام بيان كيفيه التعاكس وسرّه فى وضع مخروطى الوجود والوجوب والنور، وما يقابلها من المهيّه والإمكان والظلمه. وبعباره اُخرى مقام بيان تعاكس دائرتى العقل والجهل، والنور والظلمه، والجنّه والنار، والإيمان (۱)والكفر، والإطاعه والانقياد والاستنكاف والاستكبار، والمحبّه والمودّه والعداوه والبغضاء، والفهم والوهم؛ وهذا هو المقام الّذى عقدت الأساطين الأقدمون والسّلاطين الماضون تلك الضّابطه الموروثه (۲)عنهم عليهم السلام، واتّبعهم اللاحقون من المحقّقين، والآخرون من المحقّين.

وبالجمله فلكلّ كلمه لمّا كان مع صاحبتها مقام، فالمقام الّذى صدر فيه هذا الحديث الشريف الغريب-العجيب ظاهره، واللطيف القريب المعجب باطنه-هو مقام بيان عظمه اللّه تعالى وكبريائه التى ملأتْ (۳)بها سماؤه وأرضه حتى ظهر أن لا إله إلّا هو. وجميع تلك الآيات البيّنات الباهرات/ب ۳۳/والعنوانات المحكمات القاهرات

۱- ۱) . م: الكفر والإيمان.

۲- ۲) . ح: الموزونه.

۳- ۳) . ح: ملأ.

والمقامات التی لا تعطیل لها فی کلّ مکان لعرفه بها مَن عرفه ثمانیهٌ وعشرون آیهً ومقاماً وعنواناً، لاحاطه حضره الذات الأقدس- جلّت عظمته، وعمّت رحمته، واتّسعت رحمته فی عین نقمته، ونقمته فی عین رحمته-بکلّ شیء من الأشیاء: عالیها وسافلها، ذرّتها ودرّتها، من ذروتها إلی حضیضها، وحضیضها إلی ذروتها «أَلا إِنَّهُمْ فِی مِرْیَهٍ مِنْ لِقاءِ رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ» ۱ . گفتم به کام وصلت خواهم رسید روزی گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی

«سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی اَلْآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ اَلْحَقُّ» ۲ ألا کلّ شیء ما خلا اللّه باطل (۱).

فاعتبر-یا صاحب البصیره العیناء-من قوله سبحانه «أَنَّهُ اَلْحَقُّ» حیث أتی بعد حرف التأکید والتحقیق بکلمه « الحق» معرّفاً باللام، فأین وأنّی هذا المقام-الّذی هو مقام بیان عظمته وإحاطه قدرته ورحمته تعالی-من مقام بیان (۲)کیفیه تقابل العقل بجنوده مع الجهل بجنوده؟ مع کون کلّ من المقامین خبراً ومخبراً عن الآخر راجعاً آئلاً إلیه، فأحسِن التأمّل فیه، والإفاضهُ (۳)من لدیه.

تکمله تمهیدیه

[فی أرکان العرش وأنواره وعددها]

فممّا ینبغی ویجب أن یعلم هاهنا أنّ أرکان العرش وأنواره أربعه:

[۱]: الدرّه البیضاء فی الدرّ الأیمن الأعلی، المسمّاه بالعقل الکلّی، وعقل الکلّ، والقلم الأعلی، والحقیقه المحمدیّه حقیقه حقائق الأشیاء کما مرّ غیر مره.

[۲]: والدرّه الصفراء فی الدّر الأیمن الأعلی، المسمّاه بالنفس الکلیّه، وباللّوح المحفوظ، واُمّ الکتاب، وذات اللّه العلیا/الف ۳۴.

[۳]: والدره الخضراء فی الدرّ الأیسر الأعلی، المسمّاه بالخیال الکلّی والخیال المنفصل، ولوح القدر الّذی هو لوح المحو والإثبات، وبالصّور الّذی ینفخ فیه

۱- ۳) . الکافی، ج ۵، ص ۴۹۵؛ [۱]بحار الأنوار، ج ۲۲، ص ۲۶۷. [۲]

۲- ۴) . م: -بیان.

۳- ۵) . ح: فالإفاضه.

إسرافيل بإذن الربّ الجليل جلّ جلاله.

[۴]: والدره الحمراء، المسمّاه بالطبيعه الكليّه، وهى قوه التصرف فى ماده كليه العالم، ويد اللّه الباسطه بالجود والكرم.

وفى مقام آخر ركن الخلق المعبّر عنه بجبرئيل الموكّل بأصل الخلقه؛ وركن الرزق المعبّر عنه بميكائيل الموكل بالرزق والتنميه؛ وركن الحياه المعبّر عنه بإسرافيل الموكل بنفخ الرّوح وبنفخ الصّور؛ وركن الموت المعبّر عنه بعزرائيل الموكّل بالقبض والاماته.

وهؤلاء الأركان الأربعه هى الأرواح المقدّسه الكلّيه الإلهيّه التى لكلّ منها حكم سلطنه فى النشئات الثلاث والمواطن والعوالم الثلاثه الكليه وهى: عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الملك المشهود، والحكم والسلطنه لا ينفكّ عن الوجود، فلا تغفل!

ومن هنا صارت الأركان من اثنى عشر وتمثّلت فى الوجود الثانى العلوى باثنى عشر صوره يسمّى كلّ صوره بالبرج، وكما هو المعروف المشهور بين الجمهور لكلّ من تلك الأركان الاثنى عشريه ثلاثون جنداً يسمّى كلّ جند منها بالدّرجه؛ وقد يعبّر فى ألسنه الأحاديث والآثار المأثوره عنهم عليهم السلام عن البرج بالركن كما أشرنا، وعن الدّرجه بالفعل، وعن كلّ منهما بالاسم أى اسم اللّه تعالى.

والحاصل من ضرب الاثنى عشر فى الثلاثين هو عدد أيام السنه، وهو ستّون وثلاثمئه، كلّ يوم منها كلمه من/ب ۳۴/كلمات اللّه واسمٌ من أسمائه الحسنى، وقد انقسم مجموع البُروج المذكوره والأركان الاثنى عشريه بوجودها الجمعى إلى ثمانيه وعشرين منزلاً معروفه بالمنازل القمريه، مطابقه لعدد (۱)الحروف الصّحيحه الهجائيه. وقد انقسم ذلك المجموع بالوجود الجمعى أيضاً إلى أربعه أرباع، وهى بعينها الأركان الأربعه العنصريه الأرضيه التى خلقت قبل خلق السماوات السّبع وجعلت ماده لخلق السماوات السّبع والأرضين السّبع التى هى تحتهنّ: ربع منها ناريه جبرئيليه، وربع منها مائيّه ميكائيليه، وربع منها هوائيه إسرافيليه، وربع منها ترابيه عزرائيليه.

۱- ۱) . م: بعدد.

تبصره عرشیه

[فی الوجود الاجمالی والتفصیلی للأرضین السبع]

وفی هذه المرتبه العلیا من وجود الأرکان الأربعه العنصریه المسمّاه بالأرض المتقدّمه علی وجود السماوات السّبع والأرضین السّبع التی بعد هنّ وتحتهنّ کانت السّماوات والأرض رتقاً موجوده بالوجود الاجمالی الجمعی، ثم فتقنا وفصّلنا بوجودهما التفصیلی الفتقی المعروف بین الجمهور. هذا، ولقد تقرّر فی محلّه أنّ للوجود الرتقی منهما نشئات سابقه علی هذه المرتبه أیضاً، فتفطّن!

تبصره بعد تبصره

[فی الاستفاضات الوجودیه عن الشمس المحمدیه بواسطه النفس العلویه]

ولیعلم أنّ فلک العرش الّذی منزلته من الإنسان الکبیر منزله القلب الصنوبری من الإنسان الصغیر منزلته من عقل الکلّ المحمّدی منزله الوجود الثانی-أی الوجود الجسمانی-وأنّ فلک الکرسی الّذی منزلته من الإنسان الکبیر منزله الصّدر من الإنسان الصّغیر منزلته من نفس الکلّ الکلّی العلوی منزله الوجود الثانی-أی الوجود الجسمانی-وکما یستفیض ویستمدّ کل من السماوات السّبع/الف ۳۵/بمن فیها وکل من الأرضین السّبع بما فیها من ذلک العقل الکلی المسمّی بالشّمس (۱)المحمدیه البیضاء-وهی شمس الضّحی «وَ اَلشَّمْسِ وَ ضُحاها» ۲ -بوساطه استفاضتها واستمدادها وبتوسّط استفادتها من تلک النفس الکلیّه العلویّه المسمّاه بذات اللّه العلیا وبدر الدجی «وَ اَلْقَمَرِ إِذا تَلاها» ۳ ، فکذلک یستفیض ویستمدّ کل من السماوات والأرضین الّتی خلقت مثلهنّ وتحتهنّ صوره ومعنی من الفلک العرشی ومن أدواره وأوضاعه وتطوّراته وأطواره بتوسّط استفاضتها واستمدادها من الفلک الکرسی، ومن أدواره وسائر أحواله وأوضاعه وأدوار کواکبه ونجومه المعروفه بالثوابت، ومن

۱- ۱) . م: شمس.

أشـكالها وأوضاعهـا وتطوّراتهـا وأطوارهـا اسـتفاضةً واسـتمداداً فی أصـل وجودهـا واسـتكمالات وجودهـا علی نعـت الاتصـال التجدّدی والتجدّد الاستمراری، کما هو مقتضی الضابطه الموزونه المعروفه بالحرکه الجوهریه والتجدّد الجوهری.

وقد تقرّر فی محلّه بالبرهان الباهر أنّ منزله تلک النفس الکلیه العلویه العلیا من ذلک العقل الکلّی المحمدی المسمّی بالمحمدیّه البیضـاء منزلـه الإـراده الکلیـه المحیطه من العلم الکلّی المحیـط، وبـوجه آخر منزله العلم التفصـیلی اللّـوحی من العلم الإجمـالی القلمی کما مرّت الإشاره إلی کلّ ذلک.

ومن هاهنا یتّضح سرّ ما قلنا من کون الاسـتفاضات والاسـتمدادات السـماویه فضـلاً عن الأرضـیه من الشـمس المحمدیه البیضاء بواسطه شفاعه بدر الدّجی النّفس العلویّه العلیا.

تکمله تمهیدیه بعد تکمله

[فی الاستمداد عن العلویه العلیا]

وممّـا یجب أن یعلم هاهنـا-أی فی (۱)کیفیه ذلک الاسـتمداد وتلک الاسـتفاضه السـماویه بخصوصـها-أنّه لمّا کانت منزله هذه الشّـمس المعروفه/ب ۳۵/بین العـامّه، الواقع فُلکهـا فی وسـط السّـماوات السّـبع الّـذی منزلته منزله الصـدر ومنزله القلب من هـذه السّـماوات السّـبع ومن کواکبها السـتّه السیّاره المعروفه، وکانت مرتبتها مرتبه الخلافه لتلک الشمس المحمدیّه البیضاء فی کونها علّه وسـبباً لثوانی وجودات جمله الأشـیاء التی هی السـماوات وما دونها کلّها کما تکون تلک الشّـمس المحمدیّه علّهً لوجوداتها الأولیه التی (۲)هی وجودات حقائق الأشـیاء جلّها وقلّها، فلا جرم یجب أن یکون اسـتمداد هذه السّـماوات واسـتمداد کواکبها-وجوداً واسـتکمالاً فی الوجود-من الرّکن الأیمن الأعلی العقلی المحمّـدی ومن سائر الأرکان العرشـیّه التی هی من مراتب وجود تلک النّفس العلویّه الکلیّه الکبری المدبّره فی الکلّ والمتصرفه بالتدبیر الاستوائی-کما مرّت الإشاره إلیه-فی الجلّ والقلّ بشفاعه وساطه هذه الشّمس

۱- ۱) . م: -فی.

۲- ۲) . م: -التی.

المعروفه ووساطه شفاعه استمداداتها من ذلک الرکن البیاضی ومن سائر الأرکان التی تحت تصرّف تلک النفس العلویه ذات اللّه العلیا التی قال قبله العارفین علیّ المرتضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی الجواب عن سؤال الأعرابی حین سأله علیه السلام بقوله: «یا مولای وما النفس الکلیّه الإلهیّه؟» : قوه لاهوتیّه جوهره بسیطه حیّه بالذات، أصلها العقل، منه بدأت، وعنه وعَت، وإلیه دلّت وأشارت، وعودتها إلیه إذا کملت (۱)وشابهته (۲)، ومنها بدأت الموجودات، وإلیها تعود بالکمال، فهو ذات اللّه العلیا وشجره طوبی وسدره المنتهی وجنّه المأوی، من عرفها لم یشق، ومن جهلها ضلّ سعیه وغوی. فقال: یا مولای، وما العقل؟ /الف ۳۶/قال علیه السلام: العقل جوهر درّاک محیط بالإشیاء من جمیع جهاتها، عارف بالشیء قبل کونه، فهو علّه الموجودات ونهایه المطالب (۳)انتهی مقاله.

أقول: کلّ ما تضمّنه مقاله علیه السلام هذا قد مرّ التصریح والإشاره منّا إلیه، وهذا المقال منه علیه السلام وأمثاله هو حجّتنا وحجّه إخواننا، إخوان الصّفا فیما مرّ منّا فی باب ذلک العقل المحمّدی وتلک النّفس العلویّه. ومن هذا المقال اتّضح سرّ کون منزله العلویّه العلیا من المحمدیّه البیضاء منزله اللوح الکریم، واُمّ الکتاب من القلم الأعلی. وهذا المقال منه علیه السلام فی شرح حال الکلیّه الإلهیّه إنّما هو شرح حال نفسه علیه السلام، وفی شرح حال العقل إنّما هو شرح حال أخیه صلی الله علیه و آله و سلم الّذی هو أیضاً شرح حال نفسه علیه السلام بدلیل «أَنْفُسَنا» ، فلاتغفل!

وأمّا قوله علیه السلام: محیط بالأشیاء من جمیع جهاتها، فهو إشاره منه علیه السلام إلی الضّابطه الکلیّه الموروثه من أساطین علماء الوراثه من وجوب کون العلّه محیطه بمعلولها وبجمیع جهات معلولها، ومن ثمه قالت إخواننا: « یکون کل مرتبه من الوجود دوریه أی: ما منه وما فیه وما إلیه فیه واحد، وذلک کما قال عزّ من قائل: «أَلا إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ» ۴ ، « پیل را یاد آمد از هندوستان» ، فلنرجع إلی ما کنّا فیه.

۱- ۱) . م و د: کلمت.

۲- ۲) . ح: شابهت.

۳- ۳) . قارن: قره العیون، ص ۳۶۷ وفیه: وعنه دعت.

إكمال فى التكمله

[الشمس تستمدّ من النور المحمّدى]

فمن هاهنا قالت أساطين الحكمه وسلاطين ملك العلم والمعرفه ما محصّله: أنّ الشمس تستمدّ من ذات الرّكن الأيمن الأعلى والنّور الأبيض المحمدى، المعبّر عنه بالباء المفسّر (۱)بالبهاء، وهو: العقل الكلى، والقلم الأعلى، والرّوح القدس الأعلى.

وتمد زحل وفلكه/ب ۳۶/، ومنزله زحل من ذلك العقل الكلى والنّور المحمدى منزله التعقّلات الكليه والصّور العقليه، ومن هنا صار كوكبَ أمير المؤمنين عليه السلام وكوكب الآخره، فهو أسعد الكواكب السته، وهى تستمد من صفه ذلك الرّكن والنّور الأبيض المحمّدى.

وتمد القمر بفلكه، وهو فلك الحياه. والمراد من الصّفه هاهنا هو شعاع ذات النّور وفعله وفضله الفائض عنه.

وهم؛ فإن هنا لمحلّ وهم

[فى استمداد الشمس من الأركان]

(۲)

ولا يبعد أن يراد من صفه النّور الأبيض والرّكن الأيمن الأعلى من العرش النّور الأصفر الّذى منزلته من ذلك النور الأبيض-كما مرّ بيانه منا (۳)-منزله الإراده ومنزله العلم التفصيلى الفائض عن الإجمالى منه، وبالجمله منزله الصّفه والفعل من ذات الموصوف القائم به قيام صدور.

وقد علمت مراراً أنّ النور الأصفر من تلك الأنوار والأركان العرشيه إنّما هو روح كليّه العالم الجسمانى الّذى به (۴)حياته واستكمالاته، والقمر بفلكه أيضاً كما مرّ ملاك حياه سدّ العالم ومدارها، كما تقرّر فى محلّه. والقرينه الدّاله على هذا الإحتمال والمؤيّد له هو عدم تعرّض اُولئك الأساطين هاهنا، أى فى مقام كيفيّه استمدادات

۱- ۱) . م: +عنه.

۲- ۲) . ح: محل.

۳- ۳) . م: -منا.

۴- ۴) . ح: هو.

الشّمس من الأركان وإمداداتها لسائر الكواكب السيّاره بأفلاكها لهذا الرّكن الأصفر المسمّى بالرّوح وبعالم اللطائف والدقائق الجبروتيه على حده، مع كون هذا الرّكن المعظّم أعظم وأجلّ تأثيراً وأكثر مدخلاً فى انصلاح نظام العالم من الركنين الأخيرين التاليين التابعين الخادمين له.

وحصرهم ظاهراً أمر هذا الاستمداد الشمسى فى استمدادها/الف ۳۷/أوّلاً من ذلك الرّكن الأبيض الأقدم ذاتاً وصفهً وثانياً-كما سيأتى من الرّكن الأخضر-وثالثاً من الرّكن الأحمر كذلك-أى ذاتاً وصفه-وعدم تعرّضهم صريحاً لهذا الركن الأجلّ الأعظم كأنّه صريح فى الاحتمال الّذى أظهرنا؛ فإنّ هذا الرّكن العلوىّ من جهه شده اتصاله وارتباطه بالرّكن المحمّدى-بل من جهه اتحاده به بدليل « أنفسنا» حيث استدلّ واحتجّ به حضره الرّضا عليه السلام على المأمون الغير المرضىّ-لا ينبغى أن يستثنى حكمه من حكم ذلك الرّكن النبوىّ، ويتعرّض له على حده كالتعرّض للركنين الأخيرين، وإن كان كلّ منهما أيضاً من مقامات النور العلوىّ، ولكن انفصالهما بوقوع الواسطه الفاصله بينهما وبين الرّكن البياضى كأنّه يناسب التعرّض الاستقلالى؛ كيف لا؟ ! وقد يعبّر عن الأخيرين فى عرف طائفه من العرفاء بالرّكنين الظلمانيين، ويعبّر عن الأوّلين بالنّورين النورانيين إشارهً إلى قرب الأخيرين من اُفق غرب الظلمات وبُعدهما من اُفق شرق شمس الحقيقه الّذى يعبّر عنه بالحقيقه المحمديّه البيضاء والاسم الّذى أشرقت به السماوات العلى والأرضون السفلى، وهو مشرق المشارق عندنا، وكون النّور الأصفر برزخاً بين عالم حقائق الأنوار الجبروتيه الأيمنيّه وعالم الأنوار الصوريّه الملكوتيّه الأيسريه-غالبهً لطافته وروحانيته ومعنويته على إضافته وارتباطه بعالم الصّوره والجسمانيه-يؤيّد ما احتملنا وعلّلنا، وبالجمله: على را قدر، پيغمبر شناسد كه هر كس خويش را بهتر شناسد

تكفيه (۱)الإشاره. هندى زادهٔ آزاده اى (۲)گفت ودُر سفت/ب ۳۷/:

۱- ۱) . ح: و أحد وجهى؛ م: يكفيه.

۲- ۲) . م: هندى زاده اى.

چون که هر وصف محمّد با علی است گر بگویی یا محمّد، یا علی است

وأمّا قصّه احتجاجه علیه السلام علی اللجوج الّذی أخلد إلی أرض اللجاج والاعوجاج، فهو أنّ المأمون لمّا سأله علیه السلام قال: وما الدّلیل علی خلافه جدّک؟

قال علیه السلام: بدلیل «أَنْفُسَنا» .

فقال المأمون: لولا «نِساءَنا» .

فقال علیه السلام: لولا «أَبْناءَنا» .

فبقی المأمون محجوجاً مغلوباً مقطوعاً (۱)نفسه مقلوباً علیه حجته؛ «اَلْحَمْدُ لِلّهِ اَلَّذِی هَدانا لِهذا وَ ما کُنّا لِنَهْتَدِیَ لَوْ لا أَنْ هَدانَا اَللّهُ» ۲ .

ولنرجع إلی إتمام إکمالنا: وهی-أی هذه الشمس-تستمدّ من ذات (۲)النّور الأخضر والرّکن الأیسر الأعلی، وهو عالم لوح الصّور القدر وعالم الذرّ الّذی هو بعینها عالم الصّور الّذی ینفخ فیه نفحات (۳)الأرواح فی قوالب الصّور یوم ینفخ فی الصّور، أعلاه ضیق وأسفله واسع، یحتمل حشر تمام عالَم (۴)الصّور التی لا حدّ لها ولا نهایه، «فَإِذا هُمْ بِالسّاهِرَهِ» ۶ .

وتمدّ المشتری بفلکه الّذی هو فلک العلم النازل من عالم العند عالم الخزائن إلیه، ثم ینزل منه-وهو أیضاً منزل (۵)من الخزائن-علی کلّ من یصلح لأن ینزل علیه والإفاضه من لدنه، والتفاوت بین هذه الخزینه والخزائن التی فوقها وینزل منها إلیها إنّما هو تفاوت الصّوره والمعنی، ومن هنا یعلم سرّ التفاوت بین هذه الخزینه الزحلیّه التی هی فوقها-کما أشرنا قُبیل هذا-من کون فلک زحل فلک العقل والتعقّلات، وهذا بعینه هو وجه التفاوت بین التصوّر الخیالی وبین التصوّر العقلی؛ فإنّ الخیال من عالم الصّور، والعقل من عالم المعانی، وطریق نزول/الف ۳۸/الوحی هو أن یتمثّل

۱- ۱) . ح: متطوّعاً.

۲- ۳) . م: ذلک.

۳- ۴) . ح: نفخات.

۴- ۵) . ح: -عالم.

۵- ۷) . م: هو منزل أیضاً.

المعانی والأرواح، ویتصوّر بالصّور والأشباح، وهذا هو روح معنی التنزیل والتنزل عند اللّه، وهی تستمدّ من صفه ذلک النّور الأخضر والدرّه الخضراء. ومنها اخضرّت الخضره، سیّما خضره روضه العلم بأحوال الأشیاء.

وتمدّ عطارد بفلکه، وهو فلک القلم والرقم، منزلته من فلک المشتری منزله کاتب الوحی، وبعباره اُخری منزله الوزاره والاستیفاء، وبهما ینصلح نظام اُمور العلماء والحکماء وکتّاب دفاتر علومهما بمعونهٍ من زحل بفلکه الّذی هو رئیس العقلاء وشیخ الحکماء، وهی تستمدّ من ذلک (۱)الرّکن الأیسر الأسفل والنّور الأحمر والدرّه الحمراء التی احمرّت منها الحمره، سیّما حمره الورد الأحمر الّذی هو تمثّل روح الرائحه المحمدیه المعطّره لکلیّه روضات الآخره والاُولی، الذّاهبه بقلوب عشّاقها، وهی درّه تاج الشوکه والسّطوه وقهرمانُ ملکوت العزّه والرّئاسه.

وتمدّ المرّیخ بفلکه الّذی هو فلک قهرمان الأوهام والسّطوه والشوکه، وهو کوکب طور سیناء، فلمّا تجلّی للجبل جعله دکّا (۲)، وهو-أی (۳)ذلک التجلی-طور من أطوار و (۴)نور من أنوار قهرمان سلطان الدّین أمیر المؤمنین علیه السلام صاحب السّیف والقلم فی العاجل، و بیده لواء الحمد (۵)والفتح والنّصر والظفر فی الآجل، وبیده حلّ جلّ المشکلات وقلّها، «وَ هُوَ اَلْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ» ۶ .

وهذا النور المنظور إنّما هو تلک الدرّه الحمراء المسمّاه بالطبیعه الکلیّه/ب ۳۸/ التی هی القوه القاهره المتصرفه فی مواد کلیه العالم الأکبر (۶)بالقضاء والامضاء، المسمّاه فی الشریعه المقدّسه-کما فی الآثار المأثوره-بید اللّه الباسطه، وقد یعبّر عنها فیها بید اللّه العلیا، وهی قدره اللّه تعالی القاهره (۷)الفائقه (۸)فی عرف خاصّه الخاصّه، وهی

۱- ۱) . ح: ذات.

۲- ۲) . اقتباس من کریمه الأعراف (۷) ، الآیه ۱۴۳. [۱]

۳- ۳) . ح: -أی.

۴- ۴) . م: -و.

۵- ۵) . راجع: الحقاق الحقّ، ج۴ ص ۹۹ و ج۵، ص ۷۵ و ج۱۶ ص ۵۱۵.

۶- ۷) . ح: الکبیر.

۷- ۸) . ح: -القاهره.

۸- ۹) . ح: الفائضه.

تَستمدّ من صفه تلك الدرّه الحمراء.

وتمدّ الزهره بفلكها الّذى هو فلك العيش والعشره. قال صلى الله عليه و آله الوارثين لكماله: لا عيش إلّاعيش الآخره (۱)وهى- أى كوكب الزهره-مجلاه الفاطميه الزهراء فى عرفنا عرف إخوان الصّفا، ومنزله الفاطميه الزّهراء من المحمّديه البيضاء منزله الصفه من الموصوف بها قال صلى الله عليه و آله و سلم: فاطمه بضعه منّى، فمن آذاها [فقد] آذانى، ومن آذانى، [فقد]آذى اللّه جل وعلا (۲).

إكمال بعد إكمال

[الاستمداديحصل فى محل قابل]

وظاهر أنّ كلّ استمداد من هذه الاستمدادات (۳)أى الشمس المترتّبه المتفرّعه عنها الإمدادات السته المذكوره من تلك الأركان والأنوار الموصوفه-لا يتصوّر إلّابواسطه استمداد الشمس من فلكى العرش والكرسى اللذين وجودهما هو الوجود الثانى للعقل الكلّ المحمّدى، ونفس الكل (۴)العلويّه كما مرّ؛ والاستفاضه والاستمداد من الأرواح الكليه الإلهيه تلزمهما الاستفاضه والاستمداد من أجسادها وأشباحها التى هى خلفاؤها فى الإمداد والإفاضه بتفاوت ما بين الخلفاء والمستخلف عنها؛ فإنّ إمداد

۱- ۱) . راجع: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى، ج۴، ص ۴۴۹.

۲- ۲) . راجع: إحقاق الحق، ج ۹، ص ۱۹۸ و ج ۱۰، ص ۱۸۷ و ج ۱۹، ص ۷۵ بمصادر عديده.

۳- ۳) . ح: الاستمداد.

۴- ۴) . م: الكليه.

الخلفاء الجسمانيه إعداد وإصلاح للمادّه والعلّهُ الإعداديّه، فهى (۱)المصباح للماده القابله والقوّه الهيولانيه، وأما إمداد الأب والأخ/الف ۳۹/الكليّه الإلهيّه فهو الإيجاد والإفاضه وإيجاب العلّه الفيّاضه.

ومن هنا (۲)وجب ولزم تقدّم خلقه العرش والكرسى اللذين هما الوجود الثانى والتطوّر والتصوّر الجسمانى لذلك العقل الكلّى ولتلك النفس الكليه الإلهيه-كما مرّ- على خلقه السماوات السّبع والأرضين السّبع كما أسلفنا، فالشمس تستمدّ من الركنين الأيمنيين ومن الركنين الأيسريين بتوسّط استمدادها من العرش والكرسى الخليفتين، فمن حيث روحانيتها تستفيض (۳)من روحانيتهما، ومن جهه جسمانيتها تستفيد من جسمانيتهما.

والشمس-كما مرّ-منزله وجودها فى وسط أفلاك الستّه منزله القلب، ومنزله وجود فلكها فيه منزله الصدر فى هيكل مجموعه السماوات السّبع، فهى من هنا يكون خليفه العرش الّذى منزلته فى العالم الأكبر منزله القلب، وفلكها يكون خليفه الكرسى الّذى منزلته فيه منزله الصّدر.

ومن هنا أيضاً يتوجّه لزوم كون استمدادها فى إمداداتها للسيارات الستّه من الأنوار والأركان الأربعه بتوسّط استمدادها منهما؛ وذلك لأنّ الاستخلاف والخلافه لايتصلان ولا يستتمّان إلّابالإمداد والاستمداد. فمن هاهنا يتوجّه الجمع بين كون الفلك العرشى وجوداً ثانياً للعقل المحمّدى الكلّى وبين كون هذه الشمس أيضاً وجوداً ثانياً وتمثّلاً جسدانياً لذلك النور المسمّى بروح القدس الأعلى ومصباح مصابيح الهدى.

وكذلك الشأن فى باب كون الكرسى الّذى هو مستخلف فلك الشمس وجوداً ثانياً لنفس الكلّ وروح/ب ۳۹/القدس الأدنى مصباح مصابيح الدجى، وكونِ خليفته أيضاً وجوداً ثانياً لها، وكأنّ هذا الوجه ألصق وأولى وأصدق وأوفى ممّا وَجّه بعض مِن إخواننا كون وجود هذه الشمس وجوداً ثانياً لشمس الضحى شمس حقيقه المحمّديه البيضاء؛ من أنّه لمّا كان العقل الكلّى المحمدى المصباحى علّه لأوائل وجودات حقائق الأشياء كلّها أى فى صدر إيجادها-كما قال قبله العارفين عليه السلام فى حديث كميل بن زياد: «والعقل وسط الكل» كما مرّ وفى حديث الأعرابى: العقل جوهر درّاك محيط بالأشياء من جميع جهاتها، عارف بالشىء قبل كونه فهو علّه الموجودات ونهايه المطالب (۴).

وكان لهذه الشمس أيضاً مدخلاً كليّاً فيها، لكن فى ثوانيها التى هى هذه

۱- ۱) . ح: هى.

۲- ۲) . ح: هاهنا.

۳- ۳) . م و ح: يستفيض.

۴- ۴) . شرح الأسماء الحسنى، ج ۲، ص ۴۶.

الموجودات (۱)الملكيّه الشهادتيه وصفت هذه الشمس ولُقّبت (۲)فی عرفهم وجوداً ثانياً لتلك الشمس المحمديّه حقيقه حقائق الأشياء وعلّتها، ومحصّله-حسب ما قرّروه فی زبرهم هاهنا-هو: أنّه لمّا كان العقل الأوّل علّه لأوائل وجودات الأشياء وكانت (۳)الشمس علّه لثوانيها، سمّيت الشمس بالوجود الثانی للعقل، وقد حرّرناه وأسّسنا له وعلّلنا بوجه أوفی كما ترى وتشاهد من تقريرنا هذا. ومع هذا لا يكون وجههم هذا دالّاً على كونها حقيقه وجوداً ثانياً لذلك العقل الكلّی، بل إنّما يجرى وجههم هذا على مجرى التوسّع والتجوّز فيه على عكس وجهنا كما لا يخفى.

ومع هذا يتوجّه على وجههم هذا مناقشه/الف ۴۰/اُخرى؛ حيث لا يكون مدخليه الشمس فی ثوانی وجودات الأشياء وعلّيتها لها عامّه تامّه شامله لتمام الأشياء كلّها؛ لمكان فلك العرش وفلك الكرسی بكواكبه وثوابته وثواقبه اللذين لهما عليّه ومدخليه تامّه لوجود هذه الشّمس-كما بيّنا وحقّقنا-من جهه تحقّق رابطه الاستخلاف والخلافه فيما بينهما، بعلاوه سريان سرّ تقدمهما (۴)وعليتهما فی كليّه السماوات السّبع والسيّارات السّبعه وما فيها وما بعدها وتحتها من الأرضين السّبع وما يتعلّق بها.

وهم وفهم

[فی تعيّنات العقل الكلّی]

ولو حمل ووجّه كلامهم هذا بضرب من التكلف (۵)والعنايه على وجه يلزم منه كون بناء وجههم أيضاً جارياً على مجرى الحقيقه، يلزم أن يكون لعينٍ واحدهٍ شخصيهٍ وجودان ثانويان متباينان، ويلزم من هنا كون شخص واحد بعينه شخصان وهو كماترى.

وأما سرّ اللّزوم: فلأنّ وجود فلك العرش يكون وجوداً ثانياً وجسمانياً لذلك العقل

۱- ۱) . ح: الوجودات.

۲- ۲) . ح: لقيت.

۳- ۳) . م: فكانت.

۴- ۴) . ح: تقديمهما.

۵- ۵) . م و ح: التكلف.

الكلّى حقيقه اتفاقاً، فلو كان وجود هذه الشمس الآفاقيه حقيقه وجوداً ثانياً وجسمانياً له يلزم ما ألزمنا، ووجههم هذا لا يقوم ولا يفى بدفع هذا كما لا يخفى، بخلاف ما وجّهنا به، فإنّه يكون أحد الوجودين الثانويين أصلاً مستخلفاً، والثانى فرعاً وخليفه له؛ فافهم فإنّه لطيف شريف جدّاً.

تكمله تفريعيه فيه تذكره وتبصره

[فى معرفه أرض الشهوه]

فإذا تحقّقت وأذعنت ووعيت وأيقنت وآمنت وتلقيت بجميع ما تلوت عليك من الآيات وألقيت إليك من التبيّنات، فاستمع لما يتلى عليك/ب ۴۰/وتلقى إليك من نتائجها وثمراتها التى تتفرع عنها فى باب المقابله والمحاذاه على حسب ما أسّسنا وأصّلنا بمزيد ما بيّنا وأسلفنا بيانه من أساس السلف الصّالح وسيرتهم العادله فى باب المحاذاه والمقابله.

فاعلم أنّ هذه الأرض وعالمها بما هى أرض الكبر والتكبّر فى دائره الجهل والظّلمه تحاذى وتقابل السّماء الرّابعه، واستمدادات شمسها من الأركان والأنوار العرشيّه الثلاثه ذاتاً وصفهً، وإمداداتها للسيّارات الستّه بأفلاكها فى استمدادات قوّتها المتصرّفه من الأركان والظلمات الجهليّه الفرشيّه الثلاث ذاتاً وصفه، وإمداداتها للقوى الظلمانيه الستّ الباقيه بمداراتها وكراتها، وأُكرها السفليه المقابله المضادّه لتلك الأفلاك وأُكر العلويه حذو (۱)النعل بالنعل والقذّ بالقذّ، وهذا هو على حسب ما أسّسنا خاصّه، فتذكّر.

وأمّا على ما أسّسه وفصّله السلف الصالح كما سلف نقله منّا: فأرض الشهوه فى دائره الظلمه تحاذى وتقابل وتضادّ السّماء الرّابعه، واستمداداتها من الأركان الجهليه وأُصول الظلمات الفرشيه، وإمداداتها لسائر الأرضين الستّ، وقوّتها المتصرفه تقابل وتضادّ استمدادات الشمس من الأركان العرشيه، وإمداداتها لبواقى السيّارات السته حذو القذّ بالقذّ كما يظهر بالمراجعه.

۱- ۱) . م: حدّ.

ولعلّ مقابلهَ هـذه الأرض وعالمها بما هى أرض الكبر والتكبر السـبعى الأسـدى-من جهه كون الحيوان السّبعى الأسدى سـلطان السباع/الف ۴۱/وكون البرج الأسدى برج النير الأعظم الّذى هو سـلطان ملك السـماوات والأرضين وسلطان سلاطين السيّارات-ومضادّتَهـا بقوّتهـا السـليطه الناشـزه القهريه للسـماء الرابعه وللشـمس التى هى كوكب السـلاطين حسب ما اعتبرنا وقرّرنا: أنسـب بالمقام، وأولى فى العبره والاعتبار، وألصق وأطبق بمساق.

فقام هذا الحديث الزخّار المتلاطم تيّاره الّذى كنّا بصدد شرحه-لمكان قوله صلى الله عليه و آله و سلم فيه: «إنّ هذه الأرض بمن عليها» (۱)يجرى على مجرى أساس أسّسه اُولئك الأجلّه الماضون واتّبعهم الآخرون كما لا يخفى على اُولى الفضل والنهى. وبناءُ اُسّ أساسـهم إنّما يبتنى على معنى الأرض الغير المعروفه الّذى مرجعه: المهيه السـجينيه، والعين الجهليه، والماده الظلمانيه المهيّأه لأن يُتصوّر بالصّور المتنوّعه لأجناس الجهل وأنواع الظلمه.

وأمـا بنـاء هـذا الحـديث الشـريف الصـعب المستصـعب اللطيف-كمـا أشـرنا إليه قُبيـل هـذا-إنّمـا يبتنى على اعتبار هـذه الأرض (۲)المعروفه بين الخـاصه والعـامّه؛ لمكان تصـريحه صـلى الله عليه و آله و سـلم لزينب العطاره بأنّ « هـذه الأرض بمن عليها عند التى تحتها» الحديث من أجلّه وجوه، والصّعوبهُ والاستصـعاب فى حدّ عقد هذا الحديث هو تصـريحه صلى الله عليه و آله و سلم هـذا الّـذى يأبى ويمتنع كلّ الإباء وتمام الامتناع عن ابتناء حلّه على المسـلك المشـهور المعروف بين القوم فى شـرح التقابل بين العقـل بجنوده وبين الجهـل بجنوده كمـا نقلنـا عنهم بمزيـد عنايات وتصـرّفات منّا مناسـبه لمشـربهم هاهنا/ب۴۱/، وهـذا هو من البواعث الكليه التى بعثَتنـا على صـرف عنـان البيان لمعانى هـذا الحـديث البالغ جـداً فى استصـعاب المنال (۳)وصعوبه حلّ عُقَد الإشكال عن تمام رعايه طباق مسلكهم من دون ضرب من التصرّف والانصراف، ومن تلك البواعث الكليّه المهمّه المعظمه التى أعجزت أساطين الحكمه وسلاطين ملك العلم والمعرفه فى حلّ عقدها ومنعتهم عن

۱- ۱) . ح: +مما.

۲- ۲) . ح: -الأرض.

۳- ۳) . م: المثال.

الوصول إلى نيل محلّها-كما اعترف بالعجز العلّامه الفهامه قطب الأقطاب والمرجع والمآب بين سلّاك الطريقه وطلاب الحقيقه، والمسلّم بين المحقّقين من علماء الشريعه، العارف العلّامه القاسانى (۱)، صاحب الوافى فيه ما سيأتى بعيد هذا-الّذى يستحيل حلّه، ويمتنع نيل محلّه على مشربهم، ولا يمكن أن ينحلّ ما فيه على مدارك مكسبهم ومشاعر مكتبهم.

نقل مقال لتحقيق حال

[فيما قاله المحقّق الأحسائى فى معرفه الأرض]

قال العارف المعاصر مجموعه المناقب والمفاخر، المؤيّد المولوى الشيخ أحمد الأحسائى-دامت بركات فضائله-فى بعض رسائله الّذى هو جواب (۲)سؤال من سأله: «ما معنى الروايه الدالّه على أنّ بين كل سماءين أرض وليس تحتنا إلّاأرض واحده؟ وما تفصيل السّبع؟ وما جبال البرد والثور والحوت وفلوسها والصّخره؟» :

أقول: اعلم أنّ العلماء تكلّفوا فهم ذلك كثيراً، وغايه ما قالوا فيه: أنّ المراد بهذه الأرضين هى محدّب الفلك الأسفل بالنسبه إلى مقعّر الأعلى، فيكون المراد من الستّ محدّب السّماء الدّنيا إلى السّماء السّادسه؛ ليكون مقعّر السّابعه سماء لها، ولا يكون محدّب السّماء السّابعه أرضاً (۳)لعدم وجود سماء من السبع فوقها/الف ۴۲/فليست (۴)أيضاً، وهذه الأرض التى نحن عليها هى السّابعه السفلى، وإنّما كانت واحده مع أنها سبع؛ لملاصقه بعضها لبعض، فهى بهذا المعنى واحده؛ هذا نهايه ما احتملوا فى الحديث الشريف.

والّذى عندى غير هذا، وإنّما المراد: أرض النفوس والسماوات، سماوات العقول، وكون كلّ سماء محبوكه (۵)على أرضها أنّها فى مقابلتها، وأنّ ارتفاع كل سماء بنسبه انخفاض أرضه؛ فسماء الحياه التى هى سماء الدنيا محبوكه على أرض النفوس

۱- ۱) . م: القاشانى.

۲- ۲) . ح: جوابه عن.

۳- ۳) . ح: أيضاً.

۴- ۴) . أى أرضاً «منه رحمه الله» .

۵- ۵) . المحبوكه: المحكمه.

التی هی تحتنا، وسماء الفکر محبوکه علی أرض العادات، وسماء الخیال محبوکه علی أرض الطبع، وسماء الوجود الثانی محبوکه علی أرض الشهوه، وسماء الوهم محبوکه علی أرض الطغیان، وسماء العلم محبوکه علی أرض الإلحاد، وسماء العقل محبوکه علی أرض الشقاوه، وهی المشار إلیها فی حدیث زینب العطاره وحبابه الوالبیّه؛ فقد ذکر صلی الله علیه و آله و سلم أنّ الأرض الاُولی فی الأرض الثانیه کحلقه ملقاه فی فلاه قیّ، والاُولی والثانیه علی الأرض الثالثه کالحلقه الملقاه فی فلاه قیّ، وهکذا، ولو أراد بها الأرضین المعروفه لَما حکم بأنّ الدنیا (۱)أصغر من التی تحتها هذه النسبه، لأنّ الأرضین الجسمیه علی العکس، فافهم.

[فی معرفه جبال البرد]

وأمّا جبال البرد فالمعروف (۲)عند الحکماء: البرد إنّما یکون إذا وصل البخار الصاعد بحراره الشمس إلی الطبقه الزّمهریریه (۳)انعقد برداً، ولکن الشارع علیه السلام أخبر بأنّها جبال وراء السماء (۴)السّابعه، وأن السماوات السّبع علی جبال البرد کالحلقه الملقاه فی فلاه قی، والمحسوس أن لیس ثَمّ جبال. والّذی فهمت: أنّ السماء السّابعه بارده یابسه، وأنّ المراد بها خارج المرکز/ب ۴۲/لزحل، وأن المتمّمین فی ذلک الفلک بطبیعته کما کان کلّ متمّم بالنسبه إلی خارج مرکزه؛ لأنّ الممثّلات من نوع أفلاکها، إلّاأنّ ممثل زحل شدید الیبوسه والبروده، وهو علّه جمود الماء، ومنه تستمدّ الطبیعه الزّمهریریه، وهی جبال البرد أی (۵)التی تحدث عنه فی السّحب والزّمهریریه جبال البرد أو أصل ذلک، أو أنّ تلک القوی المجمده جبال معنویه، فافهم.

[فی معرفه الثور]

وأما الثور فإنّه مقابل فلک البروج، وهو للإنسان السفلیّ المعبّر عنه بدائره الجهل صدر أی نفس، ونکراه هی الحوت المقابله للعقل المشابهه له، وفلوسه جهاته

۱- ۱) . کأنّه أراد من الدنیا سماء الدنیا؛ بقرینه ما سبق «منه رحمه الله» .

۲- ۲) . م: المعروف.

۳- ۳) . م: الزمهرریّه. ح: الزمهریه.

۴- ۴) . م: -السماء.

۵- ۵) . م: -أی.

التی یختصّ کلّ فلس منها بأرض من الأرضین المذکوره سابقاً وبکلّ منها، فکل فلس نفس لتلک الحصّه المختصّه (۱)به. والصّیخره هی سجّین فی مقابله علیّین فی دائره العقل، وسجین فی دائره الجهل کتاب الفجّار، وهی طینه خبال (۲)، وهی أرض أهل النار، کما أنّ علیین أرض أهل الجنّه. فافهم، انتهی مقاله زید إفضاله.

تحقیق فیه إلی المَنزله بین المنزلتین طریق

[فی الردّ علی ما قاله الأحسائی]

أقول: (۳)أمّا قول أجلّه (۴)العلماء الّذی نقله-زید فضله-فهو کما قال، وهو کما تری لا یسمن ولا یغنی من جوع: لا هنا لک، أی فی ما قالوا فی حلّه، ولا هاهنا أی فیما کنّا فیه؛ فإنّه لا شأن ولا محلّ له یُعتنی به بذلک النوع من الاعتناء الصّادر عن معادن الوحی والتنزیل علیهم أکمل تسلیماته تعالی. وأمّا مقاله-زید إفضاله-وإن بلغ حداً من الشأن العالی، ومنزلاً من المحلّ المعلّی کما لا یخفی، ففیه نوع تقصیر فی البلوغ والبلاغ، کأنّه غیر مختف علی اُولی الفضل والنُّهی؛ وذلک من وجوه/الف ۴۳/ستقف علیها.

فلیعلم أنّ لزوم إبقاء ظاهر الشریعه وظاهر (۵)الکتاب والسنه علی حالهما إنّما هو ضابطه موروثه من علماء الوراثه الذین هم الرّاسخون فی العلم، وهذه الضابطه إنّما هی المنزله بین المنزلتین المسمّاه فی لسان إخواننا بالجمع بین الطرفین المتقابلین المتضادین من جهه واحده؛ کتحصّل التنزیه فی عین التشبیه وبالعکس، وتحقیق البطون فی عین الظهور وبالعکس؛ وفیه سرّ قوله سبحانه: «وَ ما ۶یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلاَّ اَللّهُ وَ اَلرّاسِخُونَ» ۷ .

---

۱ - ۱) . أقول: کتاب کل فاجر لوح قلبه ونفسه. کفی بنفسک الیهم (؟) حسیباً علیک، ومرادهم من أرض الجنّهالمسمّاه ب «علیّین» ماهیه الطاعه التی هی مجلاه الرحمه المکنونه والرحیمیه، ومرآه العلویه العلیا. . . (؟) ، ومن أرض النار المسماه ب « سجّین» ماهیه المعصیه التی هی مظهر غضب الجبار علی فاعلها. «منه أعلی اللّه مقامه» .

۲- ۲) . ح: خیال.

۳- ۳) . م: +و.

۴- ۴) . ح: الأجله.

۵- ۵) . م و ح: ظهر.

وأمّا إخراج متشابهات (۱)الكتاب والسنّه (۲)وسائر الآثار المأثوره من ظاهرها وصورتها إلى باطن ما ومعنى من المعانى الباطنيه، وكسر الظاهر وطرحه بالكليه، فهو ليس من الطريقه الوسطى التى هى طريقه الأنبياء والأولياء والأوصياء عليهم السلام، وليس فيه رائحه من الرّسوخ فى العلم أصلاً؛ فإنّ علامه استقامه الباطن-كما تقرّر فى محلّه (۳)- طباقه وتوافقه وتطابقه مع الظاهر وإفضاؤه بقاء الظاهر على حاله، واجتماعهما فى الصّدق من جهه واحده؛ كما فى الرجبيّه الخارجه من الناحيه المقدّسه: يا باطناً فى ظهوره، وظاهراً فى بطونه (۴).

وفى المعانى قال النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم:

يا علىّ، التوحيد ظاهره فى باطنه، وباطنه فى ظاهره؛ موصوف لا يرى باطنه، موجود لا يخفى، يطلب بكلّ مكان، ولم يخل عنه مكان طرفه عين حاضر غير محدود، وغائب غير مفقود (۵).

وفى الآثار المأثوره: يا من خفى من فرط ظهوره (۶).

وبالجمله فالباطن الّذى يكسر الظاهر ولا يجامعه ويطرحه/ب ۴۳/ولا يطابقه فهو خارج عن الطريقه الوسطى، والاستقامه على سبيل الاستواء، بل وفى بعض الصّور يكاد ينجرّ إلى طريقه الملاحده الباطنيه الكاسرين الطارحين لظاهر (۷)الشّريعه

۱- ۱) . م و ح: مشابهات.

۲- ۲) . ح: -والسنه.

۳- ۳) . م و ح: +أى.

۴- ۴) . راجع: بحار الانوار، ج۹۸، ص ۳۹۳. [۱]

۵- ۵) . معانى الأخبار، ص ۱۰۰.

۶- ۶) . شرح الأسماء الحسنى، ج ۱، ص ۱۶۵ و ج ۲، ص ۹۶.

۷- ۷) . م و ح: لظهر.

الّذی هو باب الأبواب فی باب السّعاده، ومفتاح مفاتیح (۱)خزائن العلم والمعرفه.

وهم یستندون فی زید فهم هذه إلی ما قال به طائفه من المحقّقین اُولی البصائر النافذه: «خذ اللباب واطرح القشور» ولم یتفطنوا بمرموز کلامهم، وکونِ مرادهم من طرح القشور الطرح فی القصد والطلب، وعدم جعل القشور مقصداً ومنزلاً یقصر فی السلوک علیه ویُجعل مطلباً یسکن لدیه. ینبغی لأهل السّلوک من الخلق إلی الحقّ أن یتخذوها أبواباً وطرقاً ومسالک إلی الحقیقه التی هی حقّ السّعاده والسعاده الحقیقیه الحقه بتفاوت درجاتها، و (۲)إلی هذا الرمز المرموز یأوّلون قوله سبحانه: «فَاخْلَعْ نَعْلَیْکَ إِنَّکَ بِالْوادِ اَلْمُقَدَّسِ طُویً» ۳ ویَحملونه علیه ویسمّون مقصودهم المرموز بطرح الکونین، وهذا هو مراد المحقّق المحقّ من قوله: «المجاز قنطره الحقیقه» بجعله وتنزیله کلّ کون من الدنیا والآخره الحیوانیه الجسمانیه المسمّاه بالجنه-أی جنّه أصحاب الیمین-منزله المجاز والمعبر والصّراط إلی عالم الحقیقه الحقّه، لا ما أبدعته ملاحده الصّوفیه من إباحه عشق المجاز المسمّی بعشق الأماره فی عرفهم المنکر، وقالوا خذلهم [اللّه]-بوجوبه فضلاً عن جوازه.

وبالجمله فالقصر علی الباطن البحت فی المقامات الثلاثه وعوالمها/الف ۴۴/- أی العلم والحال والعمل-خارج عند إخواننا عن الطریقه الوسطی طریقه الأنبیاء علیهم السلام، فأمّا القصر منه-دامت برکات فضائله-فی حل حدیث زینب العطّاره وغیره علی حمل الأرضین والسماوات المقابله لها علی الأرضین الجهلانیه النفسانیه البشریه المعنویه وعلی السماوات المعنویه سماوات العقول الإنسانیه المضاده للنفوس الأمّاره والبهیمیّه والسّبعیه والشیطانیه النکرائیه البشریه-من دون أن یحتمل ویحمل علی المعنی الجامع بین المعنی والصّوره، وبین السرّ والعلن والباطن والظاهر، وبین الرّوح والجسد والقشر واللب، إلی غیر ذلک من الطرفین المتطابقین المتلازمین المتصاحبین-فهو کما تری تقصیر خارج عن الطریقه الوُسطی التی قد عُبّر عنها واُخبر فی ألسنه الصّدق والعصمه بأن: الحسنه بین السیّئتین (۳).

وتقصیر آخر منه-دامت برکات شمائله- (۴)تفریقه بین المتصاحبین (۵)المتلازمین بتجویزه التفرقه بین المتعاقدین الفطریین المتناکحین تناکحاً فطریاً، والتناکح الفطری -کما تقرّر فی الفن الإلهی-وضعٌ وعقد إلهی مستمرّ حله حرام أبداً.

۱- ۱) . م: مفاتح.

۲- ۲) . م: -و.

۳- ۴) . جامع البیان، ج ۱۹، ص ۴۹؛ [۱] تفسیر القرطبی، ج ۶، ص ۲۱.

۴- ۵) . م و ح: +و.

۵- ۶) . م: المصاحبین.

وأما ثالث وجوه التقصيرات الّذى هو عجيب غريب منه ومن أمثاله، فهو حمله -ولو احتمالاً-جبال البرد فى حديث العطاره على كون المراد منه خارج المركز. لزحل إلى آخر ما قال فى هذا الحمل. والحلّ:

أما أولاً: فلمنافاه هذا الحمل منه حملَه الأوّل الّذى هو حمل الأرضين كليةً على أرض النفوس الأمّاره البشريه/ب ۴۴/-كما مرّ- وحمل السماوات على سماوات العقول الإنسانيه المعروفه؛ فإنّ هذا الحمل لهو الحمل على المعنى الظهرى الظاهرى من معانى السّماوات المعروفه بين العامه المتصوره (۱)المشهوده (۲)المشهوره بين علماء الهيئه، ولا ربط له بسماوات العقول البشريه التى هى من عالم المعانى، ولا ربط لها بعالم الصّوره والشهاده.

وأما ثانياً: فهو أنّه لو كان المراد من جبال البرد التى قال فى حقها: «إنّ تمام الأرضين بجميع ما هنّ عليه مع جميع السماوات السّبع والبحر المكفوف الّذى هو فوقهن عند جبال البرد كحلقه ملقاه فى فلاه قى خارج المركز لزحل» إلى آخر ما قال سلّمه [اللّه]-منها الّذى يتضمنه جميع السّماوات السبع تضمّن الكلّ لجزئه الّذى هو جزء من أجزاء التى لا يكاد يحصى-، كيف يمكن أن يستقيم هذه الإراده مع ما قاله صلى الله عليه و آله و سلم فى حديث العطّاره فى وصف تلك الجبال؟ ومن أين وأنّى يتيسّر الجمع بين ما قال صلى الله عليه و آله و سلم فيها وبين ما حمل هو-سلّمه [اللّه]-عليه وفهم أراد منها؛ فإنّما البون بينهما لهو البون بين الأرض والسّماء، كما لا يخفى على أُولى الفطره من النهى.

احتمال إهمال

[فى معرفه جبال البرد]

ولعله-سلّمه [اللّه]-لم يراجع إلى ملاحظه خصوص مساق بيانه، ولم يتذكّر أيضاً تمام كلامه فى هذا الحديث الّذى يتضمّن كون جبال البرد وراء البحر المكفوف عن أهل الأرض وفوق ذلك البحر المكفوف الّذى هو فوق السّماء السّابعه ووراءها،

۱- ۱) . ح: المصوّره.

۲- ۲) . م: -المشهوده.

بحیث یکون السّماء السّابعه بجمیع ما فیها من سائر السماوات والأرضین کلّها عند البحر المکفوف کحلقه ملقاه فی فلاه قی، والبحر المکفوف بجمله ما فیها عند جبال البرد کذلک/الف ۴۵/، ویلزم علی ما یحتمله-سلّمه [اللّه]-کون جبال البرد خارجه عن السّماوات السّبع حسّاً ووضعاً حسّیاً وداخلهً فیها کذلک، مع وجود الفصل بینهما بوجود البحر المکفوف فصلاً بینهما وضعاً وحسّا ترتیبیاً مکانیاً، وهذا هو کماتری.

احتمال

وکأنّ باعثه الکلّی علی هذا الجمع هو کون طبیعه زحل بفلکه بارده یابسه وأنت تعلم أنّه محتمل غیر بعید أن تکون علّه تلک البروده والیبوسه فیها هی رابطهً فی المعلولیه والعلیّه التی متحقّقه بین زحل بفلکه وبین الرّکن البارد الیابس من الأرکان الکرسویّه الأربعه المستنده إلیها أحوال السّماوات السّبع وکواکبها السیّاره، کما مرّت الإشاره إلیها. ومن تلک الأرکان الأربعه-علی طریقتنا التی سیرد علیک منّا بیانها- یکون جبال البرد التی هی بطریقتنا یکون ذلک الرّکن البارد الیابس من فلک الکرسی؛ فإنّ علی طریقنا التی ستطلع علی کیفیّتها یکون البحر المکفوف وجبال البرد وحجب النور والهواء الّذی تحار فیه القلوب کنایه عن تلک الأرکان الأربعه الکرسویّه: رکن الخلق ورکن الرزق ورکن الحیاه ورکن الموت؛ کما قدّمنا تمهیداً، وهو احتمال مؤیَّد مشیّد أرکانه ببرهان العقل وسلطان النقل، وسنرجع إلیه بإذن اللّه تعالی بسلطان مبین، متوسّلاً بحبل اللّه المتین، وهو ولایه أمیر المؤمنین قبله العارفین روحی له الفداء.

وأما رابع الوجوه: فهو ما مرّ منّا آنفاً فی التعرض لمن تعرّض حل عقد هذا الحدیث النبوی صلی الله علیه و آله و سلم المعروف بحدیث زینب العطاره، وجری علی مجری سیره السّلف الصالح فی بیان/ب ۴۵/تقابل العقل والجهل، ومقابله دائرتیهما، ومن المتعرّضین له بهذا المجری هو ذلک المولی الأوحدی-زید فضله، ودام إفضاله-.

وقد قدّمنا فی ما مرّ أنّ قوله صلی الله علیه و آله و سلم زینبَ العطاره: إنّ هذه الأرض بمن علیها عند التی تحتها کحلقه ملقاه فی فلاه قیّ، تصریح منه بکون المراد من الأرض هاهنا الأرض المعروفه؛

حیث قال صلی الله علیه و آله و سلم: «إنّ هذه الأرض» بالإشاره الحسیّه بعلاوه قوله صلی الله علیه و آله و سلم «بمن علیها» فإنّه أیضاً قرینه واضحه کاشفه عن هذه الإراده فی فصیح من الکلام، کما لا یخفی شیء من ذلک علی اُولی الأفهام.

عقد وحلّ

[فی صفات الأرض وسرّ تعدّد الأرض]

وأما کون الأرض المعروفه التی هی تحتنا واحده کما اُورد فی الرّوایه الاُخری ولیست أرض اُخری تحت هذه الأرض المعروفه- کما یشهد له (۱)تلک الرّوایه ویعضده کون الأرکان الاُمّهاتیه أربعه لا خامس لها-فحلّ عقدته هو ما أسّسنا وأصّلنا وأحکمنا بنیانه وأتقنا برهانه بعون من منّه-جلّ سلطانه-من کون اُصول من (۲)مبانی عماره هذه الأرض المعروفه التی تحتنا-ونحن نعیش ونتعیّش علیها-هنّ (۳)سبع خصال، هنّ اُمراء جنود سلطان الشیطنه والنکری وقهرمان الجهل والشقاوه، ویکون بینهنّ نوع ترتیب یکون (۴)بحسبه کلّ مرتبه منها درکه من درکات الهاویه الظلمانیه المترتبه فی الهویّ إلی أسفل السّافلین-المسمی بالدّرکه السفلی وبهاویه ما تحت الثری-والمتفاوتهِ فی القرب والبعد منها، ویکون لکلّ درکه تحتیه مهیمنه وسلطنه لما هی فوقها، ویکون سرّ تعدّد الأرض المعروفه/الف ۴۶/وسرّ اعتبارها طبقات سبع- کما قال تعالی: «وَ مِنَ اَلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» ۵ هو تعدد تعلّق عماره هذه الأرض المعروفه الواحده بکلّ من هؤلاء الاُمراء السبعه، وبسلطانه وبقهرمانه فی عالمنا هذا، ولقد أسلفنا نقل حدیث قدسیّ محصّله أنّه سبحانه جعل معصیه بنی آدم سبب عماره هذا العالم.

وبالجمله فهذا الّذی أسّسنا وأصّلنا فیما قدّمنا هو وجه الجمع بین کون هذه الأرض المعروفه التی تحتنا ونکون نحن علیها واحده، وبین کونها سبع أرضین کما مرّ، ومن

۱- ۱) . ح: -له.

۲- ۲) . ح: -من.

۳- ۳) . ح: -هنّ.

۴- ۴) . م: ترتّب بکون.

هنا أيضاً قد جمعنا بين الظاهر والباطن (۱)وبين العلن والسرّ من دون القصر على أحدهما وطرح الآخر.

تكمله بعد تكمله

[فى الكرسى وأركانه]

ومما يجب وينبغى أن يمهد ويعلم هاهنا أنّ لفلك (۲)الكرسىّ-المعروف بفلك البروج وفلك الثوابت وبفلك المنازل- اعتبارات يكون له بكلّ اعتبار شأن ومنزله وسلطان ومهيمنه: كاعتبار كونه كرسيّاً من جهه شكله الجمعى وهيكله المجموعى، واعتبار كونه فلك البروج من جهه تضمّنه لاثنى عشر برجاً كما هو المعروف، واعتبار كونه فلك المنازل من جهه تضمّنه لثمانيه وعشرين (۳)صوره ومنزلاً؛ وهذه الوجوه الثلاثه من الاعتبار معروفه مشهوره، ولكلّ من الوجهين والاعتبارين الأخيرين أربعه وجوه من الاعتبار، لكلّ منها مهيمنه وسلطان عند اُولى الأيدى والأبصار وهم أرباب البصائر وأصحاب الاستبصار: وجه منها ركن الخلق ووجه منها: ركن الرزق؛ ووجه منها: ركن الحياه؛ ووجه منها: ركن الموت، ولكلّ منها روح قدسىّ إلهىّ موكّل به، ويتصرّف به فى كليه العوالم العلويّه والسفليّه، كلّها/ب ۴۶/تصرّف الروح فى الاُمور بتوسّط البدن، فتفطن!

وبعباره اُخرى: ركن النار التى قال سبحانه فى حق أهلها المتجلّى بصورتها « يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ» ۴ وركن الماء الّذى قال-جل شأنه- فى حقّ مركزه المحيط بكل شىء: «وَ [كانَ]عَرْشُهُ عَلَى اَلْماءِ» ۵ ، وركن الهواء الّذى قال-بهر برهانه-فى حقّ روحه وارتفاع مكانه «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى» ۶ وركن التراب الّذى قال قهر (۴)سلطانه فى علو شأنه: «أَنَّ اَلسَّماواتِ وَ اَلْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً» ۸ ، وقال

۱- ۱) . ح: الباطن والظاهر.

۲- ۲) . م و ح: الفلك.

۳- ۳) . م و ح: عشرون.

۴- ۷) . م: قهرمان.

«أَنّا ١صَبَبْنَا اَلْماءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا اَلْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنا فِيها حَبًّا * وَ عِنَباً وَ قَضْباً * وَ زَيْتُوناً وَ نَخْلاً * وَ حَدائِقَ غُلْباً * وَ فاكِهَةً وَ أَبًّا» ٢ وقال الكافر فى حسره حشره معه يوم الحسره والتغابن «يا لَيْتَنِى كُنْتُ تُراباً» ٣.

وسلطان ركن الخلق والنار يسمّى جبرئيل، وسلطان ركن الرزق والماء يسمّى بميكائيل، وسلطان ركن الحياه والهواء يسمّى بإسرافيل، وسلطان ركن الموت والتراب يسمّى بعزرائيل. واُولئك السلاطين لكلّ منهم سلطنه ومهيمنه فى كل عالم من العوالم الثلاثه الكليه: عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الملك والشهاده.

تفريع عرشى

[فى تساوق أحكام الكرسى والعرش]

فكليّه ذلك الفلك المعظّم المسمّى بالكرسىّ وفلك البروج وفلك المنازل بهيكله الجمعى يكون منزلته من سلطان اُولئك السلاطين-وهو روحانيه سلطان الموحدين قبله العارفين أمير المؤمنين عليه السلام المسماه بالنفس الكليه وبذات اللّه العليا وبسائر الأسامى والألقاب التى تقدّم ذكرها-منزله الهيكل والقالب والمجلاه. ومنزله كلّ من اُولئك السلاطين الأربعه من حضره ذلك السلطان القهرمان ومن عتبه/الف ۴۷/العليا منزله أمير جيشه وجنوده، كلٌّ موكَّل ومنصوب تحته وجنوده من حضرته بتمشيه مملكه من ممالك ذلك السلطان على سرّ اللّه ربّ العالمين، واُولئك السّلاطين الأربعه بأعيانهم هم الأركان الأربعه العرشيه السّابق ذكرها.

وقد مرّ أنّ هذا العرش الأعظم الملكى منزلته من العقل الكلّى والقلم الأعلى

المسمّی بالمحمّدیه البیضاء منزله (۱)الهیکل والصّوره والوجود الثانی، وقد قدّمنا لک یا أخا إخوان الصّفاء-أنّه لمّا کان کلّ صفه من صفات المحمّدیه البیضاء، وکل وصف من اوصافها العلیا مع العلویه العلیا-بل ومنزله حضره العلویّه من حضره المحمدیه منزله الصفه من الموصوف بها-کأنّ الرابطه الاتحادیه بینهما، کما قال الشاعر (۲)من إخواننا: چون که هر وصف محمّد با علی است گر بگویی یا محمّد، یا علی است

فأُولئک الأُمراء الأربعه کما یسمّون بالأرکان الأربعه العرشیّه، کذلک یوصفون فی عُرفنا بالأرکان الأربعه الکرسویّه؛ فإنّ منزله العرش من الکرسی منزله المحمدیه البیضاء من العلویّه العلیا، وهی بعینها منزله محمّد صلی الله علیه و آله و سلم من علیّ علیه السلام و (۳)روحی لهما الفداء، وهی بعینها منزله القلم الأعلی من اللّوح المقدّس المعلّی، ومنزله روح القدس الأعلی من روح القدس الأدنی، وروح القدس الأدنی هو الرّوح الّذی یکون مع الأنبیاء ویؤیّدهم بإذن ربه الأعلی، ومن هاهنا قال بعض شعراء أصحابنا فی مدیحه علیّ علیه السلام: نوح چون گشتش دخیل وخضر را چون شد دلیل

«پیل را یاد آمد از هندوستان» ، فلنرجع إلی ما کنا فیه. فذلک الفلک المسمّی بالکرسی بهیکله الجمعی حریّ بأن یسمّی من جهه رکنه المائی بالبحر المکفوف عن أهل الأرض، ومن جهه رکنه الترابی بجبال (۴)البرد، ومن جهه رکنه الهوائی بالهواء الّذی تحار فیه القلوب، ومن جهه رکنه الناری النوری بحجب النور.

مزید فائده فیه مزید تبصره فی ما نحن بصدده

[فی معرفه خزائن کلّ شیء]

إنّ فی قوله سبحانه «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ» ۶ -حیث أتی بإفراد «شیء» وجمع خزائنه-لسرّاً (۵)ستیراً وهو الإشاره إلی أن لکلّ شیء خزائن کثیره مترتّبه،

۱- ۱) . م: من.

۲- ۲) . ح: شاعر.

۳- ۳) . م: -و.

۴- ۵) . م: بالجبال.

۵- ۷) . ح: سرّاً.

ونحن نذكر ونشرح هاهنا كليّاتها على وجه من الضبط يناسب مقامنا الّذى نحن فيه.

فنقول إنّ أعلى مراتب خزائن كلّ شىء قال تعالى فيه: «يُدَبِّرُ اَلْأَمْرَ مِنَ اَلسَّماءِ إِلَى اَلْأَرْضِ» ۱ أى النقط التى هى بحر الرّحمه الرحمانيّه، وهى المرتبه الاُولى من مراتب المشيّه الأربع، ثمّ مرتبه الرياح منها المسمّاه بالنفس الرّحمانى وبالألف المطلقه السّاكنه المعبّر عنها بلام ألف الواقعه فى آخر كلمه «ضظغلا» ، ثم مرتبه السّحاب المزجى منها المسمّى بالحروف أى حروف الهجاء، وهى من ألف همزه كلمه «أبجد» إلى غين كلمه «ضظغلا» ، ثمّ مرتبه السّحاب المتراكم منها المسمّى بالكلمه التامه الجامعه لجوامع كلمات اللّه (۱)التامّات وبجميع مجامعها، وبالحقيقه المحمديه حقيقه حقائق الأشياء، وبالكون النورانى أوّل الأكوان السته التى سيأتى ذكرها، وهو أعلى الحجب.

وفى الكافى بإسناده: محمّد حجاب اللّه (۲)[تبارك وتعالى] (۳)وهو مجمع معانيه تعالى وصفاته العليا التى هى حقائق سادتنا/الف ۴۸/وقادتنا، وهم ساده وقاده سائر الأنبياء والأولياء، وهو الماء الحامل لعرش اللّه الأعظم، كما قال تعالى: «وَ [كانَ]عَرْشُهُ عَلَى اَلْماءِ» ۵ ثم مرتبه الكون الجوهرى منها المسمّى بعقل الكل، وبروح القدس الأعلى

۱- ۲) . ح: -اللّه.

۲- ۳) . ح: -اللّه.

۳- ۴) . الكافى، ج ۱، ص ۱۴۵، ح ۱۰. [۱]

الّذی قال العسکری علیه السلام: وروح القدس فی جنان الصاغوره ذاق من حدائقنا الباکوره (۱)وبالقلم الأعلی وبالمحمدیّه البیضاء، وبالحجاب الأبیض والنور الأبیض، وبالرکن الأیمن الأعلی من الدهر، ومن العرش، وهو أوّل خلق من الروحانیین (۲)خلقه اللّه عن یمین العرش، وأوّل غصن نبت من شجره الخلد، خلقه اللّه کذلک.

ثم مرتبه الکون الهوائی منها المسمّی بالرّوح والنّفس الکلیه، وبالحجاب الأصفر، وبالرکن الأیمن الأسفل من الدهر والعرش، وبالدرّه الصفراء، وبالحجاب الأصفر، وأصل البراق «بَقَرَةٌ صَفْراءُ فاقِعٌ لَوْنُها تَسُرُّ اَلنّاظِرِینَ» ۳ وبذات اللّه العلیا وشجره طوبی وسدره المنتهی وجنه المأوی، وببدر الدّجی، وباللوح المحفوظ عندنا، واُمّ الکتاب «إِنَّهُ فِی أُمِّ اَلْکِتابِ لَدَیْنا لَعَلِیٌّ حَکِیمٌ» ۴ .

ثم مرتبه الکونی المائیّ المسمّی بملکوت الصّوری، وهو: لوح الصّور المجرده عن الماده والمدّه، ولوح الخیال الکلّی وخیال الکلّی، ولوح المحو والإثبات والتجدد والتغیر المسمی بلوح القدر، ولوح الهندسه الإیجادیه، ومحلّ البداء.

وتصوُّر المولوی الشیخ الأحسائی المشار إلیه-سلمه اللّه تعالی-وتخیُّله: أنّ هذا اللوح الخیالی المسمّی بالخیال المنفصل وبلوح القدر المتغیّر هو اللوح الکریم المحفوظ الموصوف بالحفظ فی اللسان القرآنی وبالجفاف فی ألسنه طائفه من الأخبار، مثل: جفّت/ب ۴۸/الصّحف (۳)نظیر: جف القلم بما هو کائن (۴). وقرینه خطأ منه وتوجیهه المحفوظیه-کما سمعت ممّن تلمّذه وسأله عن معنی محفوظیه هذا اللوح الجزئی القدری المتغیّر-و تأویله (۵)إلی کونه محفوظاً عن الخطإ وعن عدم الإصابه خطأ آخر أفحش وأعجب من الأوّل فی عدم الإصابه وعدم المناصبه والطغیان والغلوّ فی المخالفه؛ فإنّ کون اللّوح لوحین: لوح المحفوظ-المسمّی فی لسان الحکماء بلوح القضاء-ولوح المحو والإثبات-المسمّی عقلاً ونقلاً بلوح القدر ومحلّ التقدیر-هو ممّا أطبقت واتّفقت علیه ألسنه الکلّ ورأی (۶)الجلّ والقلّ من العامه والخاصه وخاصه الخاصه من السّلف إلی الخلف، والبرهان الباهر النیّر القاهر (۷)قائم علی کون منزله کلیه المتجددات المتغیرات المتکوّنات الحادثات المتعاقبات الربانیه والمتبائنات

۱- ۱) . بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۲۶۵. [۱]

۲- ۲) . إشاره إلی حدیث: إنّ اللّه عز و جل خلق العقل-وهو أوّل خلق من الروحانیین-عن یمین العرش من نوره. الکافی، ج۱، ص ۲۱، ح ۱۴. [۲]

۳- ۵) . المعجم الأوسط، ج ۵، ص ۳۱۶؛ تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص ۵۹.

۴- ۶) . صحیح البخاری، ج۸، ص ۱۵۲ وقارن: بحار الأنوار، ج۲۸، ص ۴۹. [۳]

۵- ۷) . م: المتغیره تأویله.

۶- ۸) . م و ح: وراء.

۷- ۹) . م: القاهر الباهر النیر.

المتفرقات المكانيه (۱)الغير المجتمعه زماناً ومكاناً-لإباء طبيعه الزمان والزمانى والمكان والمكانى عن الجمعيه والاجتماع- بالنسبه إلى العوالى والمباد العاليه فى الحضور الإشراقى والاجتماع البقائى والوجود الجمعى الشهودى منزله الآن والنقطه.

ومن البيّن الظاهر الواضح أنّ أعلى العوالى والمبادى بعد حضره الذات الأقدس الأعلى تعالى لهو: الكون الجوهرى (۲)المسمّى بالمحمديه البيضاء وبالعقل الكلى والقلم الأعلى مجمع حقائق المعانى، والكونُ الهوائى المسمّى: بالعلويه العليا، وبذات اللّه (۳)العليا، وبالرّوح الكليه، وبلوح القضاء وهو لوح دقائق المعانى ولطائفها/ الف ۴۹/التى هى خاصه مقام الأولياء كما يكون حقائقها خاصّه الأنبياء، وبأُمّ الكتاب «وَ إِنَّهُ فِى أُمِّ اَلْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ» ۴ والكتاب المبين والإمام المبين «وَ كُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْناهُ فِى إِمامٍ مُبِينٍ» ۵ وفى الحديث المستفيض المشهور: لمّا خلق اللّه القلم قال: اكتب، فكتب فى اللّوح كل ما كان وما يكون إلى يوم القيامه (۴). وفيه: جفّ القلم بما هو كائن. وفى بعض الروايات: جفت الصّحف (۵).

وبالجمله فكلّ ذلك برهان باهر قائم على ما قلنا واتفق عليه آراء المحقّقين المحقّين فضلاً عن سائر العلماء، من كون اللوح المحفوظ ذلك الكون الهوائى والرّوح الكليه المسمّاه بالنفس الكليّه التى قال سبحانه فيها حكايه عن عيسى عليه السلام: «وَ لا أَعْلَمُ ما فِى نَفْسِكَ» ۸ ومن هنا وُصف ولُقّب تلك الرّوح والنفس الكليه العلويه بذات اللّه العليا؛ كما ورد فى الآثار المأثوره، ومنها الزيارات (۶)النجفيه.

وذلك الكون المائى والركن الأيسر الأعلى من الدهر والعرش النورى المتقارب

۱- ۱) . م: الكائنه.

۲- ۲) . م: الجوهر.

۳- ۳) . م: -اللّه.

۴- ۶) . تفسير القرطبى: ج ۱۷، ص ۲۵۸: « [۱]لمّا خلق اللّه القلم قال له اكتب، فكتب ما هو كائن إلى يوم القيامه» .

۵- ۷) . المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى، ج ۱، ص ۳۵۰.

۶- ۹) . م: الروايات.

من اُفق عالم الزمان الظلمانى فعلاً- هو الحجاب الأخضر حجاب الزمرّد أو الزبرجد على اختلاف الرّوايتين كما قيل، ثم مرتبه الكون النارى وهو الحجاب الأحمر المسمّى بالطبيعه الكليّه المسمّاه بالياقوت الأحمر وبقصبه الياقوت على ما فى روايه كما قيل، وهو الركن الأيسر الأسفل من الدهر والعرشُ النورى المتقارب من اُفق الزمان الظلمانى فعلاً، ثم مرتبه الكون الهوائى الّذى هو آخر الأكوان الدّهريه فى التجرد الدهرى، وقد يسمى بكون الأظلّه لكونه كالظلّ يُرى ولا يدرك باللّمس، وقد يسمى بكون الذر الثانى لكونه هنالك/ب ۴۹/كالذرّ المنبثّ فى الهواء هاهنا، وهو الموادّ الدهريه البسيطه المتحصصه بالحصص الشخصيه، ولقد قيل: إنّما سميت بالكون الذرى، وشبّهت تلك الحصص الهبائيه بالهباء المنبثّ فى الجو الهوائى لصغرها بالنسبه إلى ذلك الفضاء الدّهرى، وإلّا فهُم على قدر حجمهم الظاهرى كما إذا كان شخص تحت الجبل العظيم فإنّك تراه لبُعد (۱)المسافه المكانيه ولصغره وحقارته بالنسبه إلى الجبل وفى جنبه كالذرّ وأصغر من غير أن يصغر حجمه فى نفسه، والتسميه بالذرّ الثانى إضافيه قياسيه بالنسبه إلى عالم الذرّ الصورى الجوهرىّ المسمّى بعالم الخيال الكلّى وخيال الكل المنفصل، أى المجرّد عن المادّه الظلمانيه الزمانيه كما مرّت الإشاره. وللذرّ وعالمه مراتب ونشئات، منها: عالم المعانى بحقائقها العقليه وبرقائقها الرّوحيه، كما أشرنا.

وبالجمله فهذه الأكوان والحجب النوريّه الستّه التى صدر بيانها عن معدن العلم والحكمه صادق الآل عليهم السلام هى من الخزائن التسع التى تعرّضنا بيانها هاهنا لمزيد الفائده ومرّ ذكرها، فواحد منها-وهو الكون النورانى-سرمدىّ، والخمسه الباقيه دهريه كما مرّ. وتلك الخزائن التسع أربع منها-وهى مراتب المشيّه الأربع التى واحده منها الكون النورانى أوّل الأكوان السته المذكوره-سرمديّه، والباقيه منها كما مر دهريه. وأمّا الخزائن والحجب الزمانيه المعروفه المشهوره المشهوده فهى أيضاً على طباق تلك

۱- ۱) . من بعد.

الخزائن الغيبيّه تسع خزائن كليّه، وهى الأفلاک/الف ۵۰/التّسعه المعروفه-كما ينظر إليه قوله تعالى «يُدَبِّرُ اَلْأَمْرَ مِنَ اَلسَّماءِ» ۱ -من الفلک العرشى، ثم الكرسى، ثمّ فلک زحل إلى فلک القمر المسمّى بخزينه الحياه فى جمله هذه الخزائن المترتّبه الزّمانيه، فمجموع تلک الخزائن الغيبيه من السّرمديه والدهريه مع هذه الخزائن الزمانيه الأفلاكيه التسع ثمان وعشرون خزينه، ويكون مجموع الخمس الدهريه والتسع الزّمانيه أربع عشر خزينه من الخزائن العقليه النّورانيه، المجعوله بعين جعلها أربع عشر خزينه جهليه ظلمانيه ثانياً وبالعرض؛ كما يكون أصل الجهل مجعولاً بعين جعل العقل ثانياً وبالعرض.

ولا يمكن ولا يستقيم أن يفرض بحذاء مراتب درجات الخزائن الأربع السّرمديه مراتب دركات من دركات الجهل والظلمه؛ والسرّ فى ذلک هو كون تلک المراتب السرمديه من عالم الحق (۱)والأمر عالم الوجود المطلق، ولا سبيل للباطل إليه، وكون طبيعت الجهل (۲)وفطرته بجنوده من عالم الخلق عالم الوجود المقيّد المصدر فى محفله العقل الأول المسمّى بروح القدس الأعلى الّذى فى جنان الصّاغوره-أى جنّه العرش-ذاق من حدائق آل محمّد صلى الله عليه و آله الباكوره. ومن هنا كأنّه قيل نظماً: چون ز بى رنگى اسير رنگ شد موسئى با موسئى در جنگ شد (۳)

فإنّهم عليهم السلام لمّا كان تلک المراتب السّرمديه من مقالاتهم التى هى فوق مقاماتهم الخلقيه والمتقدّمه على وجود روح القدس الأعلى الّذى هو باكوره حدائقهم السّابقه الفائقه على جنان الصّاغوره الذائقه روح القدس فيها باكورتها-وهى مقاماتهم عليهم السلام/ب ۵۰/الإلهيّه اللاهوتيّه السّرمديه الفائقه «يَدُ اَللّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» ۵ القاهره «وَ هُوَ اَلْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ» ۶ -لم يمكن أن يُتصور لهم عليهم السلام ويتعقل بحسب تلک المقامات الإلهيه مقابل

۱- ۲) . م: الخلق.

۲- ۳) . م: -الجهل.

۳- ۴) . راجع: مثنوى معنوى.

ومعارض مضاد، أو مناقض؛ فإنّ ذلک المقام الفائق القاهر-وهو مقام معانيه تعالى- لا ضدّ له ولا ندّ، ولا معاند له ولا معاضد، فافهم.

وبالجمله فمحصل مفاد مزيد الفائده الممهّده هاهنا هو أنّه نوع إشاره إلى طور آخر من حلّ عقده حديث العطّاره غير طور قد سبقت الإشاره إليها فى تمهيداتنا المتقدمه كما لا يخفى على اُولى النهى بعد التأمل الوافى فيهما وفى وجه التفرقه بينهما، ولكن بينهما تلازم فى التحقّق تصاحب فى الصدق؛ لأنّ كل حقين من حقائق الأشياء متصادقان دائماً. وحاصل هذا الطّور الآخر الّذى قصدنا الإشاره إليه هاهنا لمزيد الإفاده هو كون كلّ دركه من دركات الظلمه التى ملاكها النقيصه الإمكانيه متّحده فى الوجود مع ما يقابلها من درجات النور الّذى ملاكه كمال الوجود والموجوديه الحقيقيه والحقيقه الوجوبيّه: متحصّل معه فى عالمه، مجعوله بعين جعله، موجوده بعين وجوده ثانياً وبالعرض اتحاد الهيئه بوجودها الموجود بالأصاله، وهى موجوده بضرب من التبعيه.

وأما الطور الآخر الّذى سبقت الإشاره إليها فى التمهيدات المتقدّمه فالتقابل المبتنى بيانه عليه لا يكون من قبيل مقابله المهيّه بوجودها الموجوده هى به المتحده به فى وعاء العين والخارج/الف ۵۱/المغايره له فى ضرب من الذهن، فإنّه يكون من قبيل تقابل (۱)إبليس لآدم عليه السلام ومن مقوله مقابله النفس الحسّاسه منّا للنفس الناطقه القدسيه منّا، يكون لكلّ من المتقابلين وجود غير وجود الآخر، وبائن عنه بينونه (۲)العزله كإبليس المعروف المنظر وآدم أبينا أبى البشر عليه السلام، أو بمجرد البينونه فى الحكم والصّفه

۱- ۱) . ح: -تقابل.

۲- ۲) . ح: ببينونه.

كالنّفس البهيميه السبعيه منّا ونفسنا الناطقه القدسيه اللاهوتيه؛ فإنّ منزله وجود القوه الحساسه الحيوانيه من الناطقه القدسيه فى كل نفس وشخص منزله الصنم والظلّ والصّوره من الأصل والحقيقه فطره، فتفطن.

وبعباره اُخرى بها يتضح سرّ المدّعى: أنّ التقابل بين خزائن القبيلتين المتقابلتين-قبيله النور وقبيله (۱)الظلمه-هو التقابل بين ملاكى النّور والظلمه المتحدين فى الوجود «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اَللّهِ» ۲ ، والتقابل بين كلّ نور وظلمهٍ تُقابله وتباينه فى الوجود-إن نوعاً فنوعاً، وإن شخصاً فشخصاً-هو التقابل بين عينيهما المتغايرتين فى الوجود « ما أَصابَكَ مِنْ حَسَنَهٍ فَمِنَ اَللّهِ وَ ما أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَهٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (۲)«قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ» ۴ .

وظاهر حديث العطّاره إنّما يجرى على مجرى الظاهر الجارى على التغاير والتباين والوجود والعين، وباطنه الّذى هو عالم الخزائن يجرى على مجرى الباطن الّذى شأنه الجمع بين المتخالفات والتأليف بين المتنافرات؛ فإنّ منزله الجمع-كما قد مرّ مراراً- لهى المنزله بين المنزلتين. هذا مع كون الظاهر عنوان الباطن، فلا تغفل؛ فإنّه درّه يتيمهٌ من درر الخزائن.

تكمله فى مزيد الإفاده فى التبصره

[فى شرح ما جاء فى كيفيه حدوث الأسماء]

فى الكافى فى باب حدوث الأسماء: « علىّ بن محمّد، عن صالح بن أبى حماد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن علىّ بن أبى حمزه، عن إبراهيم بن عمر، عن أبى عبد اللّه عليه السلام/ب ۵۱/قال:

إنّ اللّه-تبارك وتعالى-خلق اسماً بالحروف غير متصوّت، وباللفظه غير منطق، وبالشخص غير مجسّد، وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ، منفىٌّ عنه الأقطار، مبعّد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كل متوهّم، مستتر غير مستور، فجعله كلمه تامه على أربعه أجزاء معاً، ليس واحد منها قبل الآخر، فأظهر منها ثلاثه أسماء لفاقه الخلق إليها، وحجب منها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون، فهذه الأسماء التى ظهرت فالظاهر هو «اللّه» تبارك وتعالى، وسخّر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعه أركان، فذلك اثنا عشر ركناً، ثمّ خلق لكلّ ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً

۱- ۱) . م: -قبيله.

۲- ۳) . النساء (۴) :۷۹. [۱]

منسوباً إليها، فهو: الرحمن، الرحيم، الملك، القدّوس، الخالق البارئ، المصوّر، الحيّ القيوم لا تأخذه سنه ولا نوم، العليم الخبير الحكيم، العزيز، الجبار، المتكبّر، العلى، العظيم، المقتدر، القادر، السّلام، المؤمن، المهيمن-[. . .]-حتى تتمّ ثلاثمئه وستين اسماً، فهى نسبه لهذه الأسماء الثلاثه، وهذه الأسماء الثلاثه أركان، وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثه؛ وذلك قوله تعالى «قُلِ اُدْعُوا اَللّهَ أَوِ اُدْعُوا اَلرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ اَلْأَسْماءُ اَلْحُسْنى» ١ » ، انتهى (١).

أقول-وهو يقول الحقّ-: إنّ هذا الحديث المخبر عن صنع القديم وعن أصل الكريم و «اَلنَّبَإِ اَلْعَظِيمِ * اَلَّذِى هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ» ٣ لهو الصّعب المستصعب الّذى لا يحتمله إلّاملك مقرّب أو نبى مرسل أو مؤمن امتحن اللّه قلبه للإيمان (٢)وإنّ ذلك الاسم الّذى يصفه ويخبر عنه لهو أمرهم عليهم السلام ومقامهم الّذى لا يحتمله ملك مقرب ولا/الف ٥٢/نبيٌّ مرسل ولا مؤمن امتحن اللّه قلبه للإيمان؛ إذ الجزء الجزئى لا يمكن أن يحتمل مقام كلّه الكلى. وفى ترجمته وتفسيره من العلماء الواردين عليه والشارحين له مشارب؛ أكثرها عيون كدره، وأقلّها يكاد يقرب من أن يستشمّ منه رائحه من العيون الصّافيه، ومن ذلك الأقلّ هو المشرب الّذى يشرب منه هاهنا المولوى الأوحدى الشيخ المعاصر الأحسائى دامت بركات وجوده السّامى، وفيه شوائب مزلّات كدره سترد عليك تعرضها منا فى أثناء التّرجمه بقدر الطّاقه البشريه مع قلّه البضاعه التى من ناحيتها، كأنّه ينفث (٣)فى روعى نظماً: اى مگس، عرصهٔ سيمرغ نه جولانگه توست عرض خود مى برى و زحمت ما مى دارى (٤)

فأقول وهو ولى الإفاضه: إنّ فيه وجوهاً من المعانى، وله ضروباً من البيان، ولكل وجهه لها شأن.

١- ٢) . الكافى، ج١، ص ١١٢، ح١. [١]

٢- ٤) . اقتباس من حديث: إنّ أحاديثنا صعب مستصعب لا يحتمله. . . . بحار الأنوار، ج٢، ص ١٩١. [٢]

٣- ٥) . ح: يثقب.

٤- ٦) . ديوان الحافظ، ص ٢٤٠ س ١٧. [٣]

[تحقیق فی الاسم الأعظم]

وأما الأسد الأخضر (۱)منها: إنّ المراد من ذلک الاسم المخلوق المعظم هو الاسم اللّه الأعظم إمام أئمه الأسماء الحسنی، وإلیه ینظر قوله صلی الله علیه و آله و سلم: اُوتیت جوامع الکلم؛ (۲)کما قال تعالی: «وَ عَلَّمَ آدَمَ اَلْأَسْماءَ کُلَّها» ۳ ، وهو مجموع العالم، مجموع عالمی الأمر والخلق، من فاتحه النقطه إلی الذرّه، ومن الذره إلی خاتمه الرحمه التی عین تلک اللنقطه، وهی المرتبه الاُولی من المشیه المسمّاه بالوجود المطلق وبعالم الأمر والحقّ، فعالم المشیه بمراتبه الأربع وعالم الخلق بمراتبه الثمانیه والعشرین بوجودهما الجمعی الّذی هو مجموع وجود العالم الکلّ الکلّی بأسره هو الاسم/ب ۵۲/اللّه الأعظم فی وجهٍ والاسم الرحمن الأکبر من وجه آخر؛ کما قال تعالی: «قُلِ اُدْعُوا اَللّهَ أَوِ اُدْعُوا اَلرَّحْمنَ» ۴ ، وذلک الاسم الجامع لجوامع الأسماء کلّها المحیط بجمیع عوالم الأشیاء- حقائقها ورقائقها، أرواحها وأشباحها-بوجوده الجمعی الإحاطی هو الاسم المکنون المخزون المستتر الغیر المستور، والباطن فی عین ظهوره والظاهر فی عین بطونه والنّور الّذی خفی من فرط الظهور: لیس اسماً لفظیاً متصوّتاً بتصوّت الحروف الملفوظه بالتنطق المعروفه بالتلفّظ والتصوّت، ولا شخصاً مجسّماً مجسّداً (۳)، ولا شبیه ولا شبه له، ولا مثل له ولا شریک؛ فإنّه المثل الأعلی له، تقدّس وتعالی عن المثل والأمثال، وفی حق ذلک المثل الأعلی قال تعالی: «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» ۶ یعنی: إنّ مِثله الّذی هو اسمه الأعظم. ومثله الأعلی إمام أئمه الأسماء لیس له مثل وشبه فی الأشیاء؛ لأنّه کلّ الأشیاء کلها «لا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّهٍ فِی اَلسَّماواتِ وَ لا فِی اَلْأَرْضِ» ۷ فمثله تعالی الّذی هو مثله الأعلی وآیته الکبری: غیر مصبّغ (۴)باللّون، وغیر مجسّم ولا متقدّر، ولا (۵)

۱- ۱) . م: الأحضر.

۲- ۲) . المسند، ج ۲، ص ۲۵۰؛ کنز العمال، ج ۱۱، ح ۳۱۹۱۴.

۳- ۵) . ح: مجسّداً أو مجسّما.

۴- ۸) . ح: منصبغ.

۵- ۹) . ح: فلا.

مقـدور له ولا أقطار، وما لا قدر له فلا حدّ له؛ لأنّه حدّ ما لا حدّ له (۱)، واحتجب عن العقول والأوهام كما احتجب عن الأبصار (۲)ولا حجاباً له (۳)غير ظهوره، ولا احتجاب ولا اغتياب له غير حضوره، فلا يتطرّق إليه حسّ الحواس وإحساسـها؛ فإنّ الحواسّ وإحساسها كالعقول، وأوهامها أطوار من ظهوره وحضوره، وتطوّرات من نوره؛ وهو نور اللّه الباهر، وظهور اللّه القاهر.

وأمّـا قـوله عليه السـلام: « فجعله كلمه تـامه» فـإنّه كمـا/الف ۵۳/مرّ: لهو الاـسم الجـامع لجوامع الأسـماء، والآـيه الكبرى الجامعه لمجامع الآيات البيّنات كلّها.

وقوله عليه السـلام: « على أربعه أجزاء معاً» أى على أربعه أجزاء مترتبه ترتباً طولياً يؤدّى إلى الوحـده ويرفع بينونه العزله؛ فهو مع كونه على أربعه أجزاء بسيط كالمسمّى تعالى (۴)، والبسيط محيط.

وقوله عليه السلام: « ليس واحد منها قبل الآخر» ، له وجهان: وجه ظاهر لطيف دقيق، ووجه باطن شريف عميق.

۱- ۱) . قوله: « لأنه حـدّ ما لا حـدّ له» ، يعنى ممّا لا حـدّ له، حضـره ذات المسـمّى الأقدس تعالى، إذ المعلول كماتقرّر فى محلّه يكون حدّاً ناقصاً لعلّته الفيّاضه، والعلّه تكون حدّاً تامّاً لمعلوله. وسرّ ذلك هو كون العلّه تمام المعلول وكماله. وهذه الضابطه هى ضابطه تحديـد الوجود وسـنخه الّذى هو على خلاف سـنخ الماهيه فى الحدّ والتحديد، وسائر الأحكام كما تقرّر فى العلم الكلّى من الإلهى، فاحتفظ بهذا فإنّه سرّ من نوادر الحكمه. «منه» .

۲- ۲) . جاء فى بعض الأحاديث: إن اللّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار. علم اليقين، ج۱، ص ۳۹. [۱]

۳- ۳) . ح: ولا حجابه.

۴- ۴) . م: -تعالى.

وأما الظاهر منهما: فهو الإشاره إلى مقيّد تلك الأجزاء المترتبه فى الوجود، وإلى مساواتها فى الظهور والحضور، والسرّ فى هذه المعيّه والمساواه هو تلك الإحاطه التى يلزمها كون كلّ جزء سابق منها محيطاً بما بعدها فى الوجود والحضور والظهور؛ فمقام الظهور الّذى هو آخر منازل تلك الكلمه التّامه-المسمّى بعالم الملك والشهاده، وبالاسم الظاهر فى عين بطونه، والحاضر الغير المحدود فى حضوره-إنّما هو مرتبه وجود الجزء الرابع الأخير من تلك الأربعه المترتّبه، فيكون مرتبه ظهور كلّها معاً، ومقام حضور كلّها وشهودها وشهادتها جمعاً، فتقطن.

وأما الباطن من الوجهين: فهو ظاهر من الوجه الظاهر؛ إذ الظاهر عنوان الباطن [و] الكاشف عنه؛ وسرّ ذلك هو كون الوجود ملاك الظهور، وحقيقته حقيقه الظهور والحضور، لا فرق بينها إلّابمجرّد الاعتبار والتغاير المفهومى كما تقرّر فى محلّه من الفنّ الكلّى، فالمعيّه فى الظهور والحضور هى بعينها المعيّه فى الوجود الّذى هو حقيقه النّور الظّاهر نفسه والمظهر لغيره، وذلك ظاهر جدّاً. ولكن الجمع بين هذه المعيّه أى المعيّه فى الوجود/ب ۵۳/مع الترتّب والتقدّم والتأخر فيه لطف دقيق شريف عميق، والإشاره إليه هو: أنّه ليس واحد منها قبل الآخر مقدّماً عليه كتقدّم شىء على شىء، ولا متأخراً عنه تأخّر شىء عن شىء. وذلك كما قال قبله العارفين عليه السلام فى مثل هذا المقام: خارج عن الأشياء لا كخروج شىءٍ عن شىءٍ، وداخل فى الأشياء لا كدخول شىء فى شىء (۱)، مع كلّ شىء لا بمقارنه، غير. كل شىء لا بمزايله (۲)إلى غير ذلك من الآثار الوارده فى هذا المقام الشامخ المعلّى التى لا تكاد تحصى، وفيه سرّ قرّه عين التوحيد كما أشرنا إليه من نفى البينونه المعروفه ببينونه العزله غير مرّه.

وأمّا تفصيل تلك الأجزاء وبيان ترتيبها: فالجزء الأوّل من تلك الكلمه التامّه عالم الأمر والحقّ المخلوق به المسمّى بالمشيّه التى خلقت بنفسها ثم خلقت الأشياء بها (۳)، كما قال تعالى: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً ۴أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» ۵ .

[فى مراتب المشيه]

والمشيّه لها أربع مراتب:

والمرتبه الاُولى: النقطه المفسّره بالرحمه.

والثانيه: الألف المطلقه، والعماء المسمّى بالنفس الرّحمانى الاُولى-بفتح الفاء-

---

۱- ۱) . راجع: التوحيد، ص۲۸۵، ح۲ ما يقرب منه.

۲- ۲) . نهج البلاغه، الخطبه ۱، الرقم ۷. [۱]

۳- ۳) . اقتباس من حديث: خلق المشيه بنفسها. الكافى، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۴. [۲]

وبالرياح «و أرسلنا الرياح مبشرات بين يدى رحمته» ۱.

والثالثه: الحروف المشار إليها بالسّحاب المزجى، وهى ثمانيه وعشرون حرفاً من همزه أبجد إلى عين «ضظغلا» ، ولام ألف هذه الكلمه الأخيره كنايه وتعبير عن الألف العمائيه المعبّر عنها بالانبساط فى ألسنه طائفه من العرفاء.

والرابعه: الكلمه التامه والحقيقه المحمديه المشار إليها بالسّحاب المتراكم والسّحاب/الف ۵۴/الثقال، والمكنّى عنها بالماء فى قوله تعالى «وَ [كانَ]عَرْشُهُ عَلَى اَلْماءِ» .

فالمشيه بمراتبها الأربع المذكوره المسماه بعالم الأمر والحق وبالوجود المنبسط والوجود المطلق فى عرفهم المعروف هى الجزء الأوّل من الأجزاء الأربعه. والتفرقه بين كون المرتبه الرّابعه من المشيه كلمه تامه جامعه لجوامع كلمات اللّه التامّات كلّها، وبين كون ذلك الاسم الجامع لجوامع الأسماء وإمام أئمتها إمامه جامعه كذلك أحسن وأصوب؛ وجهها هى: كون تماميه الرابعه تماميه الكلّ الّذى لا بعض له-بأن يكون كلّ الكلمات كلياتها وجزئياتها حقائقها ورقائقها بوجه أعلى-وكون تماميه ذلك الاسم الجامع للجوامع كلّها تماميّه الكلّ الّذى له بعض بل وأبعاض لا يحصى. وبين كليّه الكل الّذى لا بعض له بوجه أصلاً، وبين كليه الكلّ الّذى له بعض أو أبعاض لا يحصى بونٌ مّا كالبون بين الأرض والسّماء لا يعرفه إلّاالراسخ فى العلم بإذن اللّه تعالى.

وأما قول المولوى العارف المعاصر الأحسائى سلمه [اللّه]-فى وجه التفرقه-وإنّما قلنا: «إنّ هذه الكلمه تامه» ، وقلنا: « إنّ ذلك كلمه تامّه» ، لأنّ تمام هذه تمام جزء، وذلك تمام كلّ، وباعتبار آخر تمام جزئى، وذلك تمام كلّى-فأوّل وجهيه: له وجه ظهرى، وأما وجهه الثانى: فهو كما ترى عامىّ لا وجه له أصلاً؛ فإنّ كونَ معنى الجزئى-أى المنسوب إلى الجزء-هو الكل وكونَ معنى الكلى-أى المنسوب إلى الكلّ-هو الجزء كما هو المقرر فى محلّه يناقض وينافى وجهه الأوّل كما لا يخفى؛ لأنّ بناء وجهه الأوّل

إنّما هو على كون هذه جزءاً وكون تلك كلّاً/ب ۵۴/وبناء الثانى إنّما هو على عكس ذلك؛ هذا ظاهر جداً.

ومع هذا التناقض والمنافاه: الحكم بكون هذه جزئياً وكون تلك كلياً لا يستقيم بوجه أصلاً: لا بحسب اعتبار معنى الجزئيه والكليّه فى اصطلاح الجمهور المعروف بين العامه؛ فإنّ كلّاً من تينك الكلمتين التامّتين أمر عينى شخصى يمتنع عن الصدق على الكثيرين ويأبى عن احتمال الحمل على الكثيرين، ولا بحسب اعتبار معناهما فى باب وجود المعروف الشائع فى عرف العارفين؛ فإنّ المراد من جزئيه الوجود الحقيقى من الوجود الجزئى هو كون نحو الوجود محدوداً ناقصاً غير محيط، ومن كليّته (۱)فى الوجود-الّذى هو عين حقيقه الشخصيه والتشخص-الإحاطه والانبساط والقهر والشمول السريانى والعموم الانبساطى الّذى لا يقول به ولا- يعرفه إلّاالعارف الأوحدى، وعلى هذا العرف المعروف بين الخاصّه يكون هذه الكلمه التى هى الرابعه من مراتب المشيّه كليّةً من وجه وكلّاً من وجه وجزءاً من وجه، ولكلّ وجهه مع كون كلتا الكلمتين حقيقتين شخصيتين، إحداهما جزء للُاخرى، وكذلك قوله قبيل هذا القول منه، وقوله عليه السلام «فجعله كلمه تامه» -لاشتماله على جميع مظاهر الصفات الحقيه والخلقيه والإضافيّه من مبادى الحدوث والإمكانات وعللّه ا وجميع أنحاء الخلق والرزق والحياه والممات؛ اذ لم يوجد سواه، بل كلُّ موجود: فمنه متفرّع، وعنه انشقّ وبه تقوّم، وله خُلق، وإليه يعود-محلّ منزله/الف ۵۵/غير خفيّه من وجوه كثيره جليّه:

أمّا أولاً- فلأنّ قوله: « من مبادئ الحدوث والإمكانات وعللّه ا» إن كان بياناً للصّفات لا للمظاهر كما هو المتبادر، والظاهر وهو الصواب، لزم منه خروج الصّفات الخلقيه والإضافيه الفعليّه الغير الذاتيه الدّاخله كلّها فيما اشتمل ذلك الاسم المخلوق على أربعه أجزاء يكون منها كليّه الصّفات الفعليه الخلقيه والإضافيه عنه، وكليّه الصّفات

۱- ۱) . م: كليّه.

الفعليّه إنّما هى المشيّه بمراتبها الأربع التى هى-كما صرّح به-عالم الأمر الّذى جعله- سلّمه اللّه-جزءاً من ذلك الاسم الّذى فسّره كما فسرنا بمجموع عالمى الأمر والخلق، جعله وبعضاً من أجزائه الأربعه، كما صرّح به غير مرّه. فخروج كليّه الصّفات الفعليه الغير الكماليه والغير الذاتيه وإخراجها من جمله ما اشتمل عليه ذلك الاسم المفسّر عنده وعندنا بمجموع عالمى الأمر والخلق-بحيث لا يعزب عنه ولا يخرج منه مثقال ذرّه منهما (۱)-يكون بعينه خروج عالم الأمر وإخراجه بتمامه مما اشتمل عليه، وإنّ هذا لهو التناقض المحض فى الكلام، وإن كان بياناً للمظاهر-وهو خلاف الظاهر-يلزم مع بقاء المحذور المذكور بحاله كون جميع مظاهر الصّفات العليا-حقّيه كانت الصّفات أو غير حقّيه من المبادئ والعلل، وظائفه من المظاهر يجب أن يكون معلولات محضه من دون أن يكون من المبادئ والعلل؛ لوجوب انتهاء السّلسله الطّوليه المرتبه من العلّه الأُولى وعله العلل تعالى إلى المعلول الأخير الّذى هو الطرف المحض المحاذى للطرف/ب ۵۵/الأوّل من دون أن يكون وسطاً؛ لئلّا يلزم وجود الوسط والوسائط من دون الطرف المصحّح لوجود الوسط، وعلى ذلك يقوم برهان الطّرف والوسط الموروث من الأساطين على بطلان التسلسل. وفيه أيضاً سرّ قيام برهان التضايف على ذلك البطلان؛ فإنّ هذين البرهانين المعروفين كأنّهما يتقاربان يتضارعان من ثدى فارد ويشربان من مشرب واحد.

هذا، اللّهم إلّاأن كان لسوق كلامه فى المقام على المجرى العامى، وكان يريد المولوى من العلل والمبادئ على الاحتمال الثانى المبادئ مطلقاً، بحيث يعمّ المبادئ الطولى الإيجادى (۲)ومبادئ العرضى الإعدادى، فيكون حينئذ جميع المظاهر التى لا يُعزف (۳)عن شمولها شيء من الأشياء-سواء كان من السّوافل أو العوالى-من العلل والمبادئ، ولكن فيه مافيه؛ ممّا هو جارٍ على خلاف مجرى التوحيد الخاصّى،

۱- ۱) . اقتباس من كريمه سوره سبأ (۳۴) ، الآيه ۳. [۱]

۲- ۲) . ح: -الإيجادى.

۳- ۳) . م: تعرف. ح: نعرف.

وهو: إرجاع كليّه العلل والمبادئ إلى الفاعليّ والغائى، وحصر العليّه حقيقه فى مبدأ المبادئ تعالى حصراً ينافى قوله تعالى: «فَتَبارَكَ ١اَللّهُ أَحْسَنُ اَلْخالِقِينَ» ٢ وطرح سائر أنواع العليّه عن المنظر (١)الأعلى؛ لكون بناء عليّتها على النظر الوهمى الّذى هو المنظر المجازى (٢)الاعتبارى، والأمر فيه سهل؛ لأنّه جار على مجرى العادى، و «المَجاز قنطره الحقيقه» ، والحركه لا تقبل الطفره (٣)فافهم فإنّ فيه نوعاً من اللّطافه!

وأمّا ثانياً: فلأنّ قوله « بل كلّ موجود فمنه متفرّع، وعنه انشق، وبه تقوم، وله خلق، وإليه يعود» ، ليت شعرى إنّه إذا كان منزله كل موجود من الموجودات/الف ۵۶/ الأمريّه والخلقيه كلّها من تلك الكلمه التامّه منزله الجزء من الكلّ، وكان كلّ شىء من الأشياء داخلاً فى ذلك الاسم المخلوق على أربعه أجزاء، وجزء منه غير خارج عنه ومقوّماً له متقدّماً عليه فى التقوّم، فمن أين وأنّى يمكن أن يكون متفرعاً عنه ومتقوّماً به؟ فإنّ تفرّع كلّ موجود منه وتقوّمه به ينافى ويناقض كون كلّ موجود جزءاً متقوماً له متقدّماً عليه فى التقوّم والقوام؛ كما هو شأن الجزئيه بلا كلام، وعليه أطبقت (۴)ألسنه الخاصّ والعام، سبحان اللّه، ثمّ سبحان اللّه (۵)إنّ هذا لشىء عجاب!

وأمّا قوله: « وله خلق وإليه يعود» ، ففيه ما فيه؛ فإنّ من الموجود فيه لهو الحقيقه المحمديّه المسمّاه بمقام «أو أدنى» ، وهى كمال الكمالات وتمام التّمامات فى الموجودات المخلوقات كلّها، وهى غايه الغايات فيها، فكيف يمكن أن تكون هذه الحقيقه الجامعه لجوامع الكمالات كلها (۶)ومجامع التمامات جلّها وقلّها مخلوقةً طفيلاً راجعه عائده من غير أن تكون معاد كلّ شىء وغايه كلّ سلوك وسرّ هذا؟

۱- ۳) . م: المسطر.

۲- ۴) . م: المحاذى.

۳- ۵) . ح: الحركه.

۴- ۶) . م: أطلقت.

۵- ۷) . م: -ثمّ سبحان اللّه.

۶- ۸) . م: -كلها.

وهم وفهم

[فی معرفه السحاب الثقال]

لعلّک ترجع وتقول: إنّ کون الحقیقه المحمّدیه المسمّاه بالسحاب الثقال بالکلمه (۱)التامه-وهی المرتبه الرابعه الأخیره من مراتب المشیّه الأربعه المذکوره المتقدّمه علیها ثلاث مراتب منها فائقه علیها وهی فوقها فی الکمال والفضل والشرف والتمامیّه الموجبه لکون مرتبه منها غایهً وکمالاً وتماماً لتلک الحقیقه-غایه الغایات فی السّیر والسّلوک وتمامُ التمامات وکمال الکمالات فی باب الوجود منافٍ لکونها متأخّرهً عن تلک المراتب الثلاث السابقه/ب ۵۶/فی قوس النزول، ومتقدّمهً علیها فی قوس الصّعود.

فاعلم-یا طالب الحقّ والحقیقه-أنّ المشیه بمراتبها الأربع أمر بسیط واحد غیر متجزٍّ (۲)ولا متکثّر؛ کما قال تعالی: «وَ ما أَمْرُنا إِلّا واحِدَهٌ» ۳ یعبّر عنه بکلمه «کن» التی هی نفس تلک الکلمه التامه المشار إلیها بالسّحاب الثقال أو المتراکم (۳)المسمّاه بالحقیقه المحمدیّه، ولیس فیه تفصیل وتعدّد وترتّب وترتیب بالفعل، وذلک التفصیل والترتیب والتعدّد والترتّب إنّما هو تزییل فؤادی وتحلیل (۴)اعتباری من اُولی الأفئده، قرّروها حسب تفاوت درجات مشاهداتهم واختلاف مراتب حالات مکاشفاتهم فی مقاماتهم الفؤادیه، وإلّا فالأمر فی نفسه واحد بسیط، لیس فیه تجزٍّ (۵)وتفصیل.

تبصره عرشیه

[فی العلم و الاسم المخزون]

ومما ینبغی أن یعلم ویتنبّه علیه هاهنا، أی فی قضیه تفرّع وجودات الأشیاء وانشقاقها عنه-أی عن ذلک الاسم المخلوق علی الأربعه الأجزاء ومنه وخلقها له،

۱- ۱) . کذا.

۲- ۲) . م: منجر. ح: منجز.

۳- ۴) . م: المراکم.

۴- ۵) . م: تخییل.

۵- ۶) . م و ح: تجزی.

وعودها إليه-هو أنّ هنالك أى فى مقام آخر من مباحث أحوال ذلك الاسم الاعظم، لا من جهه كونه اسماً مخلوقاً على أربعه أجزاء، إلى آخر أوصافه ومباحثه المذكوره فى هذا الحديث، بل فى مقام البحث عن كيفيه علمه تعالى المعروف بالعلم الإشراقى الحضورى بأحوال الأشياء المتغيّرات المتجددات والجزئيات الكائنات الحادثات وغيرها المخبِر عنه قول قبله العارفين أمير المؤمنين عليه السلام: العلم نقطه كثّره الجاهلون (۱)وما ضاهاه من المعارف الإلهيّه: نكتهً، وهى أنّه لمّا كان منزله كليّه عالم المتغيّرات الكائنات والمتجدّدات المتعاقبات الحادثات الزمانيه/الف ۵۷/بالقياس إلى حضره ذات الأقدس الأحّدیه تعالى فى الوجود الشهودى الحضورى منزله الآن والنقطه-كما مرّ غير مرّه-وفيه نظمتُ رباعيّه وقلت: عالَم كه كتاب انفس وآفاق است وصّاف صفات حضرت خلّاق است

در منظر عشق، كان دل عشّاق است يک نقطه به اين تكثّر اوراق است (۲)

كان كليه وجودات الأشياء الخلقيه المتغيره المتعاقبه بقياس بعضها إلى بعض بحسب ذلك المنظر الأعلى أمريه سرمديه، وعلّهً أزليه سابقه على وجود كليّات العوالم الخلقيه وجزئياتها الدائره المقضيّه والمتجدّده المنصرمه، وغايهً وعلّه غائيه لها سرمديّه، فمن هنالك قيل ويقال: إنّ وجود كلّ شىء خلقى متفرّع عنه، متقوّم به، ومخلوق له، راجع إليه. وسرّ رجوع الكلّ إليه وروح معناه فى عرف الرّاسخين فى العلم إنّما هو بعينه كون كليه العوالم الخلقيه بالقياس إلى حضره الذات الأقدس الأحديه-جلّت حضرته-أمريّهً حقيّه سرمديّه مرتفعه عن حضيض عالم ما سوى اللّه، راجعهً إلى عالم الحقّ المسمّى بالحقيقه المحمديه التى هى عند أهل اللّه وآله حقيقه التوحيد الحقّ وروح معنى «لا إله إلّااللّه» ومن هنا قال عز من قائل: «شَهِدَ اَللّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلّا

۱- ۱) . عوالى اللئالى، ج۴، ص ۱۲۹؛ مصابيح الأنوار، ج۲، ص ۳۹۶.

۲- ۲) . وقد تصرّف ولدى المؤيّد ميرزا حسن-زيد تأييده-فى مادّه هذه الرباعيه، وقال: « يک نقطه واين تكثّر از اوراق است» . وإنّه لنعم التصرّف، تلطّف فيه؛ فإنّه لطف دقيق، وبالتلطّف حرىٌّ حقيق «منه أعلى اللّه روحه» .

هُوَ» ۱ ، ومن هنا أيضاً نقول: يكون ذلك المقام مقام البيان وإن كان فى وجه آخر مقام المعانى.

وقال قبله العارفين عليه السلام فى بيان البيان وترجمانه أنّه (۱)«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ» ۳ وهو التّوحيد الّذى وحّد سبحانه به نفسه قبل أن يخلق الخلق ويخلق توحيداتهم له تعالى، وبذلك/ب ۵۷/التوحيد تجلّى لهم بوحدانيته، وبالتوحيد فى فردانيته، وتعرف للاوهام بها، وامتنع بها عنها، فتفطن ولا تكن من الغافلين! «پيل را ياد آمد از هندوستان» .

[فى أركان الإسم الأعظم]

فلنرجع إلى ما كنا فيه ونقول: إنّ هذا الجزء-أى الجزء الأوّل من ذلك الاسم الأعظم المخلوق على أربعه أجزاء-لهو الوجود المطلق والحق المخلوق به والمكوّن الحقّ وتوحيد حضره (۲)الحقّ نفسه، المسمّى بالتوحيد الحقّ والرّحمه الكليّه والشجره الكليه والنفس الرحمانى الأول وصبح (۳)الأزل والمشيه والكاف المُستديره على نفسها، والكلمه التى انزجر لها العمق الأكبر-وفى دعاء السّمات: وجبروتك التى لم تستقلّها الأرض، وانخفضت لها السماوات، وانزجر لها العمق الأكبر (۴)-والإبداع والحقيقه المحمّديه والولايه المطلقه والأزليه الثّانيه وعالم «فأحببت أن اُعرف» (۵)والاسم الّذى استقرّ فى ظلّه فلا يخرج منه إلى غيره-وفى عباره اُخرى: والاسم الّذى أمسكه فى ظلّه ولم يخرج منه إلّاإليه، وهو الاسم المكنون المخزون الّذى لم يخرج منه إلّاإليه-وعالم الأمر وهو فعل بنفسه، وصفه بدئه بنفسه، أى وصفه أنّ اللّه سبحانه قبض من رطوبه الرّحمه بنفسها-وهى البحر المطلق-أربعه أجزاء ومن هبائها جزءاً، فقدّرهما بنفسهما

۱- ۲) . ح: أن.

۲- ۴) . م: حصره.

۳- ۵) . م: الصبح.

۴- ۶) . مصباح المتهجد، ص۴۱۹. [۱]

۵- ۷) . اقتباس من حديث «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اُعرف» ، اللؤلؤ المرصوع، ص۶۱.

فی تعفین هاضمتهما، فانجلا- وانعقدا وتراکما؛ فمن هاهنا فصّل (۱)هذا النور البسیط والبحر العمیق (۲)المحیط فی التزییل والتحلیل الفؤادی-کما مرّ-إلی أربعه مراتب مترتبه:

فالأُولی: هی الرحمه والنقطه، وهی البحر والسرّ المجلّل بالسرّ والمقنّع به.

والثانیه: الریاح والألف المطلقه و/الف ۵۸/النفس الرحمانی الأُولی والانحلال الأوّل.

والثالثه: الحروف المشار إلیها بالانعقاد الأوّل، وبالسّحاب المزجی المثار من شجره البحر، وشجر هو تلک الألف المطلقه، والبحر هو بحر الرّحمه والنقطه.

والرابعه: الکلمه التامّه، الکلمه التی انزجر لها العمق الأکبر، المعبر عنه ب « یکون» فی قوله تعالی: «فَیَکُونُ» ۳ المشار إلی (۳)انزجاره بحرف فائه، وهی المشار إلیها بالسّحاب الثقال والمراکم من السّحاب المزجی، وتلک الکلمه هی الحقیقه المحمّدیه، وهی الکاف المستدیره علی نفسها، کاف کلمه « کن» التی بکافها تشیر إلی هذه المرتبه من المشیّه، وبنونها تشیر إلی الإراده المتعلقه بالعین والمهیّه.

وقد مرّت الإشاره غیر مره إلی أنّ تفصیل هذه المراتب الأربعه من المشیه وترتیبها إنّما هو ناشٍ من المشاهدات الفؤادیه ومن مکاشفات أُولی الأبصار والأفئده، وإلّا فهی -أی المشیه-أمر واحد بسیط، لیس فی المخلوق أبسط منه؛ خلقه اللّه بنفسه، وأقامه بنفسه، وأمسکه فی ظلّه، وهو الاسم الّذی استأثره فی علم الغیب عنده فلم یخرج منه إلّا إلیه، کما مرّت الإشاره إلی کون ذلک الاسم الکل المخلوق علی أربعه أجزاء.

أوّلها: المشیّه باعتبار مقام آخر مرّ وصفه (۴)راجعاً إلیه، أی إلی هذا الاسم المستأثر، فهما واحد بعینه مع کون أحدهما جزءاً بسیطاً والآخر کلّاً، له بعض بل وأبعاض لا

۱- ۱) . م: فضل.

۲- ۲) . ح: -العمیق.

۳- ۴) . م: إلیه.

۴- ۵) . م: صفه.

تحصى، وهذا الجزء الأوّل المسمى بالوجود المطلق والحق المخلوق به والتوحيد الحق رتبته (۱)مقام «أو أدنى» المسمّى بالحقيقه المحمديه وفيه (۲)السّرمد، وشأنه المدّ المعروف بالانبساط وبالنزول فى عرف العرفاء، وبالهوىّ فى عرف الحروف، وحروف المدّ معروفه وهى/ب ۵۸/الألف والواو والياء، ورتبه هذه الحروف المديّه فوق سائر الحروف الهجائيه شرفاً، إذ هى مناط مدّ ذلك البحر المسمّى بالرحمه الواسعه وهى مدار سعته وإحاطته وكونه محيط المحيطات، ينبوع ينابيع الحياه، وقد مرّ أنّ الحقيقه المحمديه التى انزجر لها العمق الأكبر لهى الماء الحيوان، ووعاؤه العمق الأكبر المعروف ببحر الإمكان، لا يفضل أحدهما عن الآخر؛ فإنهما لهما المتلازمان، وهما مخروط الوجود والنور والوجوب، ومخروط المهيّه والظلمه والإمكان الموضوعين بالوضع الإلهى على التعاكس، كما مرّ فى أثناء التمهيدات المتقدمه.

وأما الجزء الثانى من ذلك الاسم المخلوق على أربعه أجزاء فهو النور الأبيض والحجاب الأبيض والأيمن الأعلى من العرش، بمعنى مجموع المخلوقات كلّها من الرّوحانيات والجسمانيات، وهو القلم الأعلى والجارى، والألف القائم والقائم بالتوحيد الحق وخزينه (۳)خزائن معانى الخلق، والحقيقه المحمديه المسمّاه بالمحمديه البيضاء وبمصباح الضياء وبشمس الضحى، ومنزله هذه الحقيقه المحمديّه البيضاء من الحقيقه المحمّديه المذكوره قبيل هذه المسمّاه بالماء فى قوله تعالى «وَ [كانَ]عَرْشُهُ عَلَى اَلْماءِ» ۴ كما أسلفنا منزله مَرتبه «فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ» من مرتبه «أَوْ أَدْنى» ۵ . وهذه هى المسمّاه بالمحمديه البيضاء لمكان بيضها، بخلاف تلك الحقيقه؛ فإنّها من مرتبه (۴)فوق عالم التلوّن المعبّر عنه بعالم الانصباغ والاحتجاب، وبعالم الوجود المقيّد وعالم تلك الحقيقه المحمديه المطلقه عالم الوجود المطلق

۱- ۱) . م: رتبه.

۲- ۲) . ح: بحقيقه المحمديه ودقيه.

۳- ۳) . م: جزئيه.

۴- ۶) . ح: -من مرتبه.

وعالم الحقّ (۱)وعالم حقيقه حقائق الأشياء، والأزليه الثانيه/الف ۵۹/بعد الاُولى، ومقام الوجود الثانى إشراق شمس الحقيقه الأقدس تعالى، والحديقه (۲)المحمّديه الاُولى التى من شجرتها (۳)ذاق روح القدس الأعلى فى جنان الصّاقوره (۴)باكورتها.

وبالجمله فهو-أى ذلك الجزء الثانى-خزينه خزائن المعانى ومفتاح خزائن الرّحمه عقل الكلّ روح الأرواح الكليه، وحقيقته الحقائق الأعيانيه، وهو روح القدس الأعلى الّذى له رؤوس ووجوه جبروتيه بعدد الخلائق العلويه والسفليّه، لم يخلق اللّه شيئاً إلّاويكون لذلك الرّوح المقدّس الأعلى فيه رأس خاصّ به ووجه مختصّ به، وتلك الرؤوس والوجوه تكون موجوده فى ذلك الرّوح الكلى البسيط المحيط بوجه أبسط [و] أعلى وبنحو أشرف وآكد وأقوى من وجودها فى الأشياء؛ إذ وجودها فيه بنحو الكثره فى الوحده، متّحده فى الوجود والحقيقه، متغايره فى المعنى والمهيّه. وبهذا الوجه من وجود الأشياء فى ما هو فوقها القاهر لها المحيط بها من المبادى وجواهر الأوائل والعوالى يقال: بسيط الوجود كلّ الوجودات بوجه أبسط وأعلى. ومن هاهنا قيل: من كشف التفصيل فى عين الإجمال فهو الكامل الواصل والبالغ فى الكمال، ويتفاوت تلك الرؤوس والوجوه فى وجوداتها التفصيليه بتفاوت قابليات ما هى لها واختلاف إمكاناتها واستعداداتها، ورتبه ذلك الجزء الثانى مخزن خزائن حقائق الأشياء المسمّاه بالمعانى: مقام «قاب قوسين» فى وجه، ومقام القيام بالتوحيد والقائم به فى وجه. ووقته الأيمن الأعلى من الدّهر وشأنه (۵)/ب ۵۹/المسمّى بتجلّيه

۱- ۱) . إنّ المراد من الحقّ هاهنا الحق الإضافى الّذى هو تجلّى الحقّ الحقيقى على هياكل الأشياء «منه أعلى اللّه مقامه» .

۲- ۲) . ح: الحقيقه.

۳- ۳) . إنّ هذه الشجره أى شجره المزن المسمّى بالعماء على شاطئ بحر الرحمه الواسعه، كما مرّت الإشاره. «منه قدس سره» .

۴- ۴) . ح: الصاغوره.

۵- ۵) . مرادنا ب « الشأن» -فى أمثال هذه المقامات-والمراد من «المكان» الرتبه. «منه رحمه الله» -العرشيه: الفعل المعبّرعنه بالصفه؛ فإنّ الفعل صفه الفاعل، وقد يفسّر بالتجلّى والتعرّف. فاعرف واعترف «منه أعلى اللّه مقامه فى يوم الخمس فى شهر صفر المظفر ۱۲۵۷» .

على هياكل الأشياء المدد الغير المتناهى عدّةً ومدّةً، وهذا المدد والأمداد من ذلك الرّوح الأعلى للأشياء (۱)كلّها جلّها وقلّها يتفاوت شدّةً وضعفاً بتفاوت أعيان المستمدّات فى الكدوره والصفاء؛ إذ التجلى يتفاوت بتفاوت المجالى فيهما.

وأما الجزء الثالث من ذلك الاسم الأعظم إمام أئمّه الأسماء الحُسنى فهو النفس الكليه ذات المنزلتين، والبرزخ الجامع بين الطّرفين: طرف الأيمن الأسفل من الدهر وهو خزانه دقائق (۲)المعانى ولوح القضاء الكلّى لوح المحفوظ وأُمّ الكتاب «وَ إِنَّهُ فِى أُمِّ اَلْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ» ۳ وذات اللّه العليا، كما قال تعالى حكايه عن عيسى عليه السلام: «وَ لا أَعْلَمُ ما فِى نَفْسِكَ» ۴ والدرّه الصفراء «فاقِعٌ لَوْنُها تَسُرُّ اَلنّاظِرِينَ» ۵ والحجاب الأصفر والرّكن الأيمن الأسفل المهيمن من العرش، وروح القدس المعلِّم المؤيّد لسائر الأنبياء المسمّى بالعلويه العليا، وبشجره طوبى وسدره المنتهى وجنه المأوى وغير ذلك من الألقاب الفاخره التى لا تحصى؛ والطرف الآخر الأيسر الأعلى من الدهر، وهو الرّكن الأخضر من العرش، ولوح القدر محلّ الصّور أى الصّوره المجرّده عن المادّه والمده كما مرّ غير مرّه، والصّور الكلّى المتصوّر بكلّ صوره من الصّور، وهو الدرّه الخضراء والحجاب الأخضر، وهو طراز عالم الأجسام المعروف بالعالم بين

۱- ۱) . م: -للأشياء.

۲- ۲) . ح: رقائق.

العالمين، عالم المثال الكلّى والخيال المنفصل، أى مثال الكلّ وخيال الكلّ. عالمه عالم وسيع تسع ما فوقه من المجرّدات المعنويه الرّوحانيه بصورها، وما تحته من الجسمانيات الهيولانيه بصورها، وهو/الف ۶۰/واسطه العقد والمناكحه بين الآباء الرّوحانيه والأُمّهات الجسمانيه؛ إليه تعرج الحواس بمحسوساتها، وإليه تنزل المعانى بمعقولاتها، وهو لا يبرح من موطنه تجبى إليه ثمرات كل شىء، وبالجمله به وفيه نجسّد الأرواح وتروُّح الأجسام وتشخّص الأخلاق وتجسّم الأعمال وظهور المعانى بالصور المناسبه لها، وبه يصحّ ما ورد فى أخبار معراج النبىّ الختمى صلى الله عليه و آله و سلم من رؤيه الملائكه والأنبياء مشاهدةً، وفيه حضور أئمّتنا وسادتنا و (۱)ساده جميع الأنبياء والأُمم السّالفه وقاده جميع خليقه عند احتضار الميت، وغير ذلك من الحقائق الإيمانيه التى لا تكاد تحصى، وهو عندى جنّه المأوى الجسمانيه لأصحاب اليمين كما أنّه يكون ذلك الطرف الآخر الرّوحانى جنه المأوى الرّوحانيه للمقربين.

وبالجمله فهذه النفس الكليّه المسمّى بالعلويّه العليا فى عرف إخواننا بمرتبتها المرتبتين-مرتبه اللّوح القضائى الكلّى ومرتبه اللوح القدرى الهندى الإيجادى الجزئى التجددى-هى الجزء الثالث من الأربعه المذكوره عندنا على خلاف ما تقرر عند المولوى الّذى هو معاصرنا-سلمه اللّه-وسنرجع إلى نبذ من شرح حاله وحال مقاله-إن شاء اللّه-بالقياس إلى الجزء الثانى وبالنسبه إلى الجزء الرابع، الّذى سنأتى بذكره وبيان حاله ومقاله. فرتبه مقام ذات اللّه العليا وهو سر اللّه الحافظ للتوحيد الحقّ ووقته (۲)الدهر البرزخى، وشأنه حفظ توحيد الحقّ جلّ وعلا، ويدبّر تدبيراً (۳)لأمر السّماء إلى الأرض، وفى هذا الحفظ الحفيظ ينطوى جميع شؤون/ب ۶۰/العلويه العليا وشؤون سائر (۴)أئمتنا وسادتنا وقاده جميع خلق اللّه تعالى، وله أيضاً من الرؤوس والوجوه كما ستعرف فى شرح حال الجزء الثانى.

وأمّا الجزء الرابع من أجزاء ذلك الاسم المخلوق على أربعه أجزاء، فهو عندنا -على خلاف ما هو عند المولوى العارف المعاصر لنا-الطبيعه الكليه المعبّر عنها بالدرّه الحمراء وبالنور الأحمر وبالركن الأيسر الأسفل من العرش وبيد اللّه العليا على ما (۵)رأينا، وهى قوه اللّه القاهره «وَ هُوَ اَلْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ» ۶ ويده الباسطه وقدرته العامه، وكلمته التى انزجر لها العمق الأكبر المحاذيه لتلك الكلمه المسمّاه بالحقيقه المحمديه

۱- ۱) . ح: -و.

۲- ۲) . م: وقيه.

۳- ۳) . ح: تدبرا.

۴- ۴) . م: -سائر.

۵- ۵) . م: -ما.

المطلقه محاذاه الصّوره للمعنى والمجلاه لما يتجلى فيها، وقد يسمّى هذه الكلمه فى عرف إخواننا بالأمر التكوينى وبالتكوين، كما قد يسمّى تلك الكلمه المحمّديه بالإبداع فى وجهٍ-أى باعتبار الكون والوجود وهو اعتبار المشيّه-وبالاختراع من وجه آخر أى باعتبار العين والمهيه، وهذا هو اعتبار الإراده، وقد يستعمل الاختراع والإبداع على عكس ما نقلنا.

وبالجمله فكما يكون العقل الكلّى وعقل (۱)الكلّ المحمدى المصباحى المسمّى بالمحمديه البيضاء بحذاء النقطه التى هى المرتبه الأُولى من المراتب المشيّه كما رأينا، ويكون النفس الكليه ونفس الكل المسمّاه بالعلويه العليا بحذاء الألف المطلقه والنفس الرحمانى الأُولى بفتح الفاء حسب ما رأينا، فكذلك تكون الطبيعه الكليه وطبيعه الكلّ التى هى الركن الأيسر الأسفل من العرش فى الدهر-وهى المسمّاه بالتكوين المختصه بالعالم الكيانى والكون/الف ۶۱/الزّمانى والمكانى الحدثانى- بحذاء المرتبه الرابعه من المشيّه المسماه بالكليّه المحمّديه وتحقيقها وبالسحاب الثقال وبكلمه « كن» الابداعيه والاختراعيه حسبما اخترنا ورأينا، وكما يكون تلك كلمه إبداعيه كذلك يكون هذه كلمه تكوينيه، ومع هذا التفاوت والبعد المشاهد بين المرتبتين لا- يكون أمره تعالى إلّاواحده (۲)؛ فإنّ الترتب الطولى يؤدّى إلى الوحده الصرفه؛ وسرّ ذلك هو كون البينونه بين المراتب المرتبه الطوليه بينونه صفه لا- بينونه عزله، فمرتبتها مرتبه يد اللّه العليا «يَدُ اَللّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» ۳ من وجه، ومقام النابع (۳)فى التوحيد الحقّ (۴)من وجه آخر، ووقته الأيسر الأسفل من الدهر، وشأنه التصرّف الإيجابى فى العالم الكيانى والتحريك الإيجادى للجواهر الهيولانى تحريك الريح للماء وتمويج الرياح للبحر الهيولى (۵)فى إصلاح نظام العالم ليتأدى انتظامه نتيجه

۱- ۱) . م: العقل.

۲- ۲) . اقتباس من كريمه: سوره القمر (۵۴) ، الآيه ۵۰.

۳- ۴) . يحتمل «التابع» فى النسختين.

۴- ۵) . ح: -الحق.

۵- ۶) . ح: للجواهر الهيولانى.

وجود آدم المنتجه لوجود حضره الخاتم صلى الله عليه و آله و سلم.

تبصره عرشيه

[فى المظاهر المعتبره فى الاسم الأعظم]

فيتفرع عما أسّسنا وأصلنا فى بيان الأجزاء الأربعه من ذلك الاسم الأعظم المخلوق عليها، ويستخرج مما فرّعنا عنه وحصّلنا:

أنّ الجزء الأوّل المسمّى بالمشيه هو التوحيد الحقّ الّذى هو توحيد الحق تعالى نفسه به، فهو لا إله إلّااللّه «شَهِدَ اَللّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ» ۱ .

وأن الجزء الثانى المسمّى بعقل الكلّ وبالنّور المحمّدى المصباحى والمحمديّه البيضاء، وهو القائم بتوحيد الحقّ الّذى هو حقّ التوحيد وأصله والتوحيد الحقّ، فهو محمّد صلى الله عليه و آله و سلم رسول اللّه.

وأنّ الجزء الثالث المسمّى بالنفس الكليّه وبالكليّه الإلهيّه وبنفس الكل وبنور العلويّه العليا هو الحافظ/ب ۶۱/لتوحيد الحق جلّ وعلا فهو علىٌّ عليه السلام ولىّ اللّه، وقد مرّ أنّ مقامه وشأنه عليه السلام هما بعينهما مقام سائر أئمتنا وقادتنا وشأنهم عليهم السلام، وهم أولياؤه تعالى وحفّاظ سرّه المكنون المعبّر عنه باسمه المخزون عنده الغير الخارج منه إلّاإليه، فاحتفظ بما ألقينا عليك (۱)وأشرنا إليه من: سرّ السرّ المستتر (۲)، والسرّ المجلّل بالسرّ، والسرّ المقنع بالسرّ وهو الحق.

وأنّ الجزء الرابع المسمّى بالطبيعه الكليّه وطبيعه الكل وبيد اللّه العليا الباسطه بيمينها ويسراها و كلتا يديه تعالى يمين (۳)، فهو شيعته الذين هم أشعته التابعه لنوره فى

۱- ۲) . م: إليك.

۲- ۳) . ح: المسمى.

۳- ۴) . عوالى اللئالى، ج ۱، ص ۵۰؛ بحار الأنوار، ج ۶۳، ص ۳۸۵.

توحید (۱)الحق وحفظه والاحتفاظ به، کما أمرهم به وائتمنهم (۲)علی سرّه کما ائتمنه اللّه علی سره، ومنزله شیعته علیهم السلام منه منزله الطبیعه العمّ اله من النفس القدسیه العلّامه ومنزله العمّ اله من العلّامه منزله التابع من المتبوع. وفی الخبر عنهم علیهم السلام ما محصّ له، أنّ أرکان التوحید أربعه: التوحید الحق، والقائم به، والحافظ له والتابع فیه؛ والقائم به هو رسول اللّه، والحافظ له (۳)هو هم علیهم السلام، والتابع فیه هو شیعتهم الذین هم أشعّتهم علیهم السلام.

تکمله عرشیه

[فی منزله نقطه الباء]

فممّا یجب هاهنا أن یعلم (۴)أو یشار إلیه هو سرّ الأسرار المستتر المقنّع المجلّل المستور المضمّن فی صوره البسمله المعروفه الغیر المعلومه إلّالأهله المشار إلیه بقول قبله العارفین علیّ أمیر المؤمنین علیه السلام ما محصّله کما روی: أنّ کلّ الکتب سرّه فی القرآن، والقرآن سرّه فی البسمله، والبسمله سرّها (۵)فی الباء-و (۶)فی النقطه علی روایه-وأنا النقطه تحت الباء (۷).

وعن صادق الآل علیه السلام فی تفسیر البسمله: إنّ الباء بهاء اللّه، والسین سناء اللّه، والمیم ملک اللّه ومجده (۸)علی اختلاف الرّوایه.

والمجد هنا کنایه عن العظمه (۹)التی/الف ۶۲/هی عالم الطبیعه التی هی ملاک

۱- ۱) . م: توحید.

۲- ۲) . ح: أمرهم (علیه السلام) و أئمتهم.

۳- ۳) . ح: -والتابع فیه. . . والحافظ له.

۴- ۴) . ح: ینبه علیه.

۵- ۵) . ح: سرّه.

۶- ۶) . ح: -فی الباء و.

۷- ۷) . ینابیع المودّه لذوی القربی، ج ۱، ص ۲۱۳. [۱]

۸- ۸) . معانی الأخبار، ص۳، ح۱.

۹- ۹) . ح: عظمه.

الكثره. وقالت أساطين الحكمه: إنّ البهاء والباء المفسره بالبهاء هو عقل (۱)الكل والنور المحمّدى الّذى هو مصباح الضياء، وإن السّناء والسين المفسّره بالسّناء إشاره إلى نفس الكلّ ذات اللّه العليا والنور العلوى المعبّر عنه ببدر الدّجى فى عرفنا. وإنّ الملك والمجد والميم المفسّره بهما كنايه عن طبيعه الكلّ وعالم الطبيعه المكنّاه عن العظمه والكبرياء. ولقد قالوا: إنّ الأسماء الثلاثه فى البسمله: اللّه، الرّحمن، الرحيم-بهذا الترتيب العجيب-كأنّها منزلتها من كلمه بسم منزله النشر من اللفّ على وجه المرتّب المعروف فى علم الأدب، ولهذا النشر عندهم وجهان كلّ موجّه من وجه:

أمّا الأوّل منهما: فهو الإشاره إلى كون منزله عقل الكل من الاسم اللّه منزله الصّوره من المعنى، والجسد من الرّوح، ومنزله الوجه من الكنه، والظلّ والمثل والفرع والتبع، والآيه والحكايه، والمجلاه من الشخص، والحقيقه والأصل المتجلّى بصورته لصورته المحتجب بها عنها «يا باطناً فى ظهوره، وظاهراً فى بطونه ومكنونه» و «يا موصوفاً بغير كنه، ومعروفاً بغير شبه» فى عين بطونه، وهكذا بعينها منزله نفس الكلّ وهى الاسم (۲)الكليّه الالهيّه والاسم العلى من الاسم الرّحمن فى جميع ذلك.

ومن هاهنا قلنا بكون (۳)نفْس الكلّ-بسكون الفاء-النفَس الرّحمانى الثانوى-بفتحها -ذلك منزله طبيعه الكل، وهى يد اللّه الباسطه، وقوته القاهره، وقدرته العامه، وهى الاسم العظيم من الاسم الرّحيم فى كل ذلك، ومن هاهنا قلنا بكون كليّه عالم الطبيعه/ ب ۶۲/ملك اللّه وسلطانه، ومجد اللّه وعظمته وكبرياؤه وقهرمانه «وَ هُوَ اَلْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ» .

تكمله بعد تكمله

[فى أن بسم اللّه هو اسم اللّه الأعظم]

فمن المتفرّع عما تلونا عليك فى هذه التكمله المذكوره بعد تلك التبصره ومن المستخرج منه هو كون مرتبه النقطه من مراتب المشيّه فى عالم السّرمد منزله الاسم (۴)اللّه الّذى يحاذيه ويحكى عنه عقل الكل فى عالم الدهر وكونُ مرتبه الألف المطلقه والرياح المنتشره (۵)بين يدى الرّحمه من تلك المراتب فى السّرمد منزله الاسم الرّحمن الّذى يحاذيه ويحكى عنه نفس الكلّ فى عالم الدّهر، وكون مرتبه الكلمه التامّه المعبّر عنها بالسّحاب الثقال المركّبه من الحروف المزجاه المضمّنه فيها من تلك

۱- ۱) . ح: العقل.

۲- ۲) . ح: -الاسم.

۳- ۳) . ح: يكون.

۴- ۴) . م: اسم.

۵- ۵) . م: المنشّره.

المراتب فی السّرمد منزله الاسم الرّحیم الّذی یحاذیه ویحکی عنه طبیعه الکلّ فی الدّهر.

ومن المتفرع عن مجموع التبصره والتکمله (۱)بعد التکمله هو کون البسمله بمجموعه أجزائها السّته بعینها ذلک الاسم الاعظم المخلوق علی أربعه أجزاء، وهو إمام أئمّه الأسماء-أعنی مجموع عالمی الأمر والخلق-کما احتملنا وحملنا وأصّلنا فی بیانه وحصّلنا. وعنهم علیهم السلام أنّ البسمله اسم اللّه الأعظم علی بعض الرّوایات. فمن هاهنا اتضح سرّ کون سرّ کلّ الکتب فی القرآن، وسرّ القرآن کلمه فی البسمله، وسرّ البسمله إلی آخر الروایه، وانکشف سرّ قول قبله العارفین علیه السلام أن: العلم نقطه کثّره الجاهلون (۲).

تنبیه فیه تفریع

[فی معرفه مدینه العلم و باب العلم و ید اللّه العلیا]

فممّا تلونا علیک هاهنا من الآیات البیّنات الباهرات والحجج البالغات القاهرات یظهر بأدنی التفات کون منزله عقل الکلّ المحمّدی منزله العلم الإجمالی فی عین کشف تفاصیل صفات اللّه العلیا وأسمائه الحسنی فی وجه، وفی عین کشف تفاصیل/الف ۶۳/أحوال الأشیاء کما هی فی وجه آخر، وکونُ منزله نفس الکلّ العلویّه بمرتبتها منزله الإراده من العلم، منزله الإراده الکلیّه بمرتبتها الأُولی المسمّاه بخزانه دقائق المعانی والمهیّات الکلیه وبلوح القضاء الکلّی ومنزله الإراده الجزئیه بمرتبتها الثانیه المسمّاه بلوح القدر الجزئی، ولوح الهندسه الإیجادیه محلّ المحو والإثبات، بتجدّد الإرادات المتعاقبات الجزئیه حسب اختلاف استعدادات مواد عالم الکائنات الهیولانیه وتعاقب الواردات المختلفه فی الإعدادات الکیانیه، وکونُ منزله الطبیعه الکلیّه-ید اللّه الباسطه-منزله القدره القاهره والقوه الربّانیه الفائقه.

۱- ۱) . م: +والتکمله.

۲- ۲) . عوالی اللئالی، ج۴، ص ۱۲۹.

ولقد تقرّر فی علم الأسماء أنّ الاسم اللّه-تبارک وتعالی-مهیمنه علی الاسم العالم، والعالم مهیمنه علی القادر، والقادر مهیمن (۱)علی سائر الأسماء الإیجادیه کالخالق والبارئ والمصوّر والرازق والمحیی والممیت والباسط والقابض إلی غیر ذلک ممّا لا یکاد یحصی؛ فإنّ هذه الأسماء الإیجادیه کلّها (۲)-کلیّها وجزئیها-یکون من جنود سلطان القادر القاهر المسمّی بید اللّه العلیا، وفیه قلتُ نظماً بالرباعیه: تا روی ز نیستی به هست آوردم

وبوجه آخر: إنّ منزله عقل الکلّ المسمّی بالمحمدیّه البیضاء منزله مدینه العلم أی مدینه علم اللّه، ومنزله نفس الکلّ المسمّی بالعلویه العلیا منزله باب العلم (۳)، ومنزله طبیعه الکلّ المسمّی بید اللّه العلیا منزله مفتاح باب العلم وسائر برکات العلم بنظام الأحسن، فتفطن.

تنبیه بعد تنبیه

[فی احتیاج العرش إلی أرکانه]

فقد تبیّن إجمالاً من/ب ۶۳/جمله ما رتّبنا وبیّنا (۴)منزله کلّ جزء من هذه الأجزاء الثلاثه التی أظهرها (۵)اللّه العلیم الحکیم تعالی لفاقه الخلق إلیها، وانکشف من هاهنا سرّ فاقه الخلق إلی هذه الأجزاء الثلاثه التی منزلتها من کلیّه عالم الخلق المسمّی بالعرش منزله الأرکان الأربعه العرشیّه من العرش بعینها، فاحتیاج العرش إلی أرکانه الأربعه المعروفه المذکوره فی تجوهر قوامه وتقوّم مقامه إنّما هو بعینه افتقار کلیّه عالم الخلق من الدرّه إلی الذرّه ومن الذرّه إلی الدرّه الّذی هو عرش اللّه الّذی

۱- ۱) . ح: . . . علی القادر المهیمن.

۲- ۲) . ح: +و.

۳- ۳) . اقتباس من حدیث: أنا مدینه العلم، وعلیّ بابها. سنن الترمذی، ج۵، ص ۶۳.

۴- ۴) . م و ح: +من.

۵- ۵) . م و ح: ظهرها.

قال سبحانه «وَ [كانَ] عَرْشُهُ عَلَى اَلْماءِ» ۱ إلى هذه الأركان والأنوار العرشيه فى تقوّمه وقوامه.

وأمّا ذلك الجزء الآخر الخارج عن قوام عالم الخلق بما هو خلق والمحجوب عنهم من حيث هم خلق اللّه هو خارج عن هذه الأركان العرشيه وفائق عليها، وهى الماء الكائن عرشه عليه وكلمه (۱)اللّه التامه الجامعه المسمّاه بالحقيقه المحمّديه، فهو عالم الحق والأمر الّذى خلق منه عالم الخلق ويندكّ عالم الخلق من حيث هو خلق، ويكون مستهلكاً فيه ومضمحلّاً عنده، كما يندكّ ويضمحلّ إنيّه الحمد فى الماء المحيط المحيل لإنيّته وأنانيته إلى نفسه، وفى هذه الاستحاله والإحاله سرّ حجبه عنهم؛ فإنّه لو كشفت سبحات وجهه-جل جلاله-لأحرقت واحترقت سماوات الروحانيات بأرض الجسمانيات كلّها، وما بقيت لها عين ولا أثر؛ كما ورد فى صريح الخبر، فذلك الأمر الإلهى مع كونه إبداعاً لكليّه عالم الخلق وإنشاءً وإيجاداً/الف ۶۴/لها يكون إعداما وإفناءً لها من جهه واحده؛ كيف لا! ؟ وهو شأنه تعالى وشأنه-جلّ وعلا-يجمع بين الأضداد من جهه واحده كما مرّ غير مرّه.

وبالجمله فلمّا كان ذلك الجزء الآخر الأمرى خارجاً عن قوام الخلق غير داخل فى القوام الخلقى حجب واحتجب عنهم وارتفع مقامه عن أن يتقوّم به قوام عالم الخلق تقوّماً ركنياً، وتمنع مكانه عن أن يتجوهر العالم به تجوهراً تركيبياً، كيف وهو صنعه وشأنه تعالى شأنه عن أن يتركّب منه الأشياء ويصير جزءاً من أجزائها! ؟ فمَن جزّأهُ فقد قرنه، ومن قرنه فقد خلّى منه (۲)ولم يخلُ منه مكان طرفه عين أبداً «أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» ۴ والإحاطه هى مقام صنعه وشأنه تعالى شأنه، ورحمته التى وسعت كلّ شىء.

۱- ۲) . م: كلمات.

۲- ۳) . اقتباس من نهج البلاغه الخطبه ۱: [۱] ومن قرنه فقد ثنّاه ومن ثنّاه فقد جزّأه. . . فقد أخلى منه.

تکمله فیه تبصره

[فی لمیه افتقار العالم إلی النبوه والولایه]

وأمّا الکشف عن سرّ فاقه الخلق إلی الثلاثه الأخیره تفصیلاً وتوضیحاً.

فاعلم-یا أخا الحقیقه-إنّ عالم الخلق بما هو عالم الخلق ومن حیث هو خلق موجود ناقص غیر واجد لکمال نوعه الممکن حصوله له بالفعل فی ابتداء الفطره (۱)، فخلق مستکملاً تدریجاً مستتمّاً شیئاً فشیئاً، خارجاً من القوّه إلی الفعل علی نعت التجدّد والتکون الاتصالی المعروف عند إخواننا بالسیر والسّلوک الجوهری، إلی أن یحلّ الأجل ویصل الأمر إلی غایته استتماماً لنعمته، فإذا کان أمر الخلق وشأنه ذلک فلابدّ له فی استکماله واستتمامه وانصلاح حاله ونظامه من علم وقوّه/ب ۶۴/علّامه، ومن تدبیر وقوّه عمّاله (۲)لینصلح به نظامه فی استکمالاته إلی الغایه، ویصلح انتظامه فی استتماماته للنعمه، وهذه القوّه العلّامه التی لابدّ فی انصلاح حال (۳)عالم الخلق منها قد یکنّی عنها فی عرف إخواننا بمحمّد رسول اللّه، ویکنی عن هذه القوّه المدبّره العمّاله بمراتبها الثلاث ومقاماتها الثلاثه بعلیّ ولیّ اللّه، وقد یعبّر عن تلک العلامه بعقل الکل والمحمدیّه البیضاء وبروح القدس الأعلی، وعن هذه العمّاله بنفس الکل والعلویّه العلیا، وبروح القدس الأدنی، کلّ ذلک کما مضی.

ولقد تقرّر فی محلّه کون نبوه المحمدیّه البیضاء ورسالتها عامّهً محیطه سابقه علی خلقه آدم فضلاً عن نبوّته وبعثه سائر الأنبیاء؛ کما قال صلی الله علیه و آله و سلم: کنت نبیّاً وآدم بین الماء والطین (۴)لم یخلق روحه ولا جسده بعد، وکذلک شأن الولایه (۵)العلویه العلیا فی العموم والإحاطه والتقدیم والسّبقه، فکلیه عالم الخلق من الرّوحانیات والجسمانیات کائناً ما کان من العلویّات والسّفلیات من الجمادات والنباتات والحیوانات والإنس والجان

۱- ۱) . م: الفطر.

۲- ۲) . م و ح: عمّاله.

۳- ۳) . ح: -حال.

۴- ۴) . عوالی اللئالی، ج۴، ص ۱۲۱. [۱]

۵- ۵) . م: ولایه.

یکـون منزلتهـا منهمـا منزلـه الاُمّه مـن النـبیّ والـولی، ومنزلـه الرعیـه من السـلطان [و]الرّاعی. فهـذه الفـاقه والحـاجه فی وجه من الاسـتبصار کأنّها هی الحاجه فی الاستکمالات إلی الغایه والفاقه فی استتمامات النعمه وبلوغها إلی حدّ النهایه. وأما الاحتیاج إلی الجزء الأوّل المسمّی بالمشیّه فمنزلته منزله الحاجه فی أصل الفطره وبدو الخلقه.

ولقـد تقرّر فی محله أنّ الحـاجه إلی النبـوّه/الف ۶۵/والولاـیه هی: الحـاجه فی اکتسـاب الفطره الثانیه، والفاقه فی الاهتـداء بأنوار الهدایه؛ وهو قوله تعالی «اَلَّذِی خَلَقَ فَسَوّی وَ اَلَّذِی قَدَّرَ فَهَدی» ۱ ، «اَللّهُ وَلِیُّ اَلَّذِینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ اَلظُّلُماتِ إِلَی اَلنُّورِ» ۲ فمن هاهنا تحصّل وتحقق وجه آخر فی التفرقه بین الجزء الأوّل المحجوب المخزون عنـده تعالی وبین الثلاثه الباقیه التی اُظهرت لفاقه الخلق إلیها.

تذکره فیه تبصره

[فی معرفه ید اللّه العلیا]

فقد اتضح مما أصّلنا فی بیان سرّ هذه الحاجه والفاقه إلی الأجزاء الثلاثه الأخیره دون الأوّل منها وممّا فرعنا علیه من وجوه الفاقه والحـاجه هاهنـا وجه اسـتقامه اختیارنا فی حمل الجزء الثالث منها علی النفس الکلیّه والکلیه الإلهیّه بمرتبتها معاً، اللتین هما مرتبه الدرّه الصّفراء ومرتبه اللدرّه الخضـراء؛ وحمل الجزء الرّابع منهما علی الطبیعه الکلیه المسمّاه بید اللّه العلیا والقوه الربانیه والعمّاله الإلـهیّه التی هی الـدرّه الحمراء، وهی القوّه الربـانیه التی بهـا تتصـرّف تلک النفس الکلیه الإلهیّه فی العالم الکلّی الخلقی علی ما یشاء، ویتّضـح منهما سر عدم اسـتقامه اختیار ذلک المولوی العارف المعاصـر لنا -سـلّمه [اللّه]-فی حمله الجزء الرّابع هاهنا علی الرّکن الأخضـر الّذی هـو ثـالث الأرکـان، وعزله الرکن الرّابع المسـمّی بـالنّور الأـحمر والـدرّه الحمراء، وبیـد اللّه الباسـطه العلیا المتصرّفه من موادّ الأشیاء والمصلحه لنظامها الحافظه لانتظامها عن أن یکون له

مدخل فی هذا النظام الأحسن/ب ۶۵/والانتظام الأصلح الأوفی.

وذلک أی سرّ عدم استقامه مقاله هاهنا هو أنّه قال:

[بیان ما قاله الأحسایی فی المقام]

اشاره

والجزء الرابع النّور الأخضر وجسمُ الکلّ، وربّما فسّرت الأجزاء الثلاثه: بما یتضمّن البسمله من صفه اللّه، وهی النور الأبیض، وهی شهاده أن محمّداً رسول اللّه، وباعتبار شهاده أن لا إله إلّااللّه وهی الألف القائم. ومن صفه الرّحمن وهی النور الأصفر والألف المبسوط باعتبار، وباعتبار آخر بین بین صورته الضّلعی المثلث القائم الزاویه هکذا: ل (۱)وهی شهاده أنّ الأئمه الاثنی عشر علیهم السلام خلفاء رسول اللّه صلی الله علیه و آله، وباعتبار هی شهاده أن محمّداً رسول اللّه. ومن صفهالرّحیم وهی النور الأخضر والألف الراکد الّذی یظهر بصوره الیاء ویکون یاء، وهی الکروبیّون والأنبیاء والمرسلون والأتباع؛ لأنّ الرّحیم علی الأقوی صفه الرحمن، وصفته صفه لصفه الرحمن.

وبالجمله فالمراد ب «الأربعه الأجزاء» بالعباره الظاهره: المشیه، وعقل الکلّ، ونفس الکلّ، وجسم الکل. انتهی عبارته بعینها هاهنا.

[تحقیق فی کلامه]

وهو منه صریح وتصریح بکون الأجزاء الثلاثه التی اُظهرت لفاقه الخلق إلیها منحصره عنده بالأرکان والأنوار الثلاثه الأبیض والأصفر والأخضر من دون دخل ومدخلیه للرکن الرّابع من الأرکان الأربعه العرشیه فی انصلاح نظام العالم الکلّی الخلقی المسمّی بالعرش کما مرّ، وهو رکن من أرکان العالم الخلقی العرشی المتقوّم /الف ۶۶/قوامه المنتظم نظامه بکل قائمه من تلک القوائم العرشیه الأربعه المعروفه بین العامه والخاصّه، وفاقه عالم الخلق إلی کلّ من تلک الأرکان الأربعه وانصلاح نظامه وانتظام قوامه لکلّ منها إنّما هی من الضروریات الواضحه ومن البدیهیّات الدینیّه التی

۱- ۱) . لیس فی ح، ولکن کتب بدله لفظه: أقول.

لا يقبل الشك ولا الشّبهه ولا الرّيب ولا الرّيبه، كيف لا! ؟ وحكمُ الأركان الثلاثه المتقدّمه السّابقه على هذا الرّكن الآخر المتأخّر عنها وأمرها لا يصل إلى العالم ولا ينفذ فيه إلّابتوسط سلطان هذا الرّكن الأخير العظيم الواسط بينها وبين العالم المنفعل (۱)عنها انفعال البدن عن الرّوح. وقبوله (۲)الروحانيه بتوسّط الطبيعه المتصله به التى تُمضى القضاء النازل من سماء الرّوح إلى أرض البدن وتنفُّذه فيه وتوسّط الطبيعه الدّهريه بين العالم الروحانى والعالم الهيولانى فى وصول أثر تدبيره إليه وتأثيره فيه مما أطبقت عليه ألسنه الخاصّه والعامّه واتفقت عليه آراء علماء العلم والنظر وأصحاب الكشف والمشاهده.

وبالجمله يجب على البصير الناقد والخبير القاصد لحلّ عقد رموز هذا الحديث الصعب المستصعب الّذى لا يحتمله (۳)ملك مقرب أن يجعل لكلّ من الأركان الأربعه العرشيه مدخلاً ركنياً فى انصلاح نظام العالم الكلّى الخلقى، ودخلاً قواماً فى انتظام قوامه واستكماله واستتمامه، بأن يجمع بين الرّكنين منها (۴)، ويجعلهما ركناً واحداً وجزءاً فارداً من الأجزاء الثلاثه التى يحتاج إليه انتظام أمر العالم/ب ۶۶/، ولذلك الجمع ثلاث احتمالات فى بادى النظر، [و]الجمع بين الرّكن الأبيض والأصفر والأخضر، أو بين الأخضر والأحمر والأوسط هو الحقّ المعين كما تبيّن وجهه من (۵)بياننا المتقدم. وأمّا سرّ وجوب هذا الجمع فلوجوب مطابقه حلّ عقد الخبر لما فى الخبر، وهو جعله عليه السلام ثلاثه ليتفرّع (۶)عليه ما فرّعه وقرّر من استنتاج نتيجه اثنى عشر ركناً واستخراج تمام ثلاثمئه وسبعين اسماً ويوماً وهو السنه الكامله وتمام العالم المسمّى بآدم فتفطن.

۱- ۱) . م: المنفصل.

۲- ۲) . م و ح: قوله.

۳- ۳) . أى لا يحتمل المقام الّذى هو محصّل مفاده؛ كما تقدّم منّا الإشاره إليه فى صدر تمهيد شرح هذا الحديث «منه أسكنه اللّه فى الجنان» .

۴- ۴) . ح: منهما.

۵- ۵) . م: فى.

۶- ۶) . م: ليفرع.

فلنرجع إلى ترجمه مرموزات مقالته المنقوله الموروثه من الأساطين المنقوله عنهم هاهنا. فأقول: أما قوله: « من صفه اللّه» فيراد من الصفه هاهنا الفعل والأثر الصادر من الشيء القائم به قيام صدور. وسرّ كون النور الأبيض صفه من الاسم اللّه هو كون الجوهر النورى المسمّى بعقل الكل وبالمحمديّه البيضاء عندنا خليفه ذلك الاسم الجامع الأعظم فى الخليقه، ومظهر القائم مقامه فى العوالم الخلقيه، ومظهر الشيء هو شأنه وأثره وصفته الكاشفه عنه القائم مقامه، واسمه الدالّ عليه الّذى ينظر به إليه، فافهم! ومن هنا قالت الأساطين بكون عقل الكل الاسم (۱)اللّه الأعظم إمام أئمّه الأسماء (۲)الحسنى.

وأمّا قوله: « وهى شهاده أنّ محمّداً رسول اللّه» فبناء هذا الاعتبار إنّما هو على ما اخترناه واعتبرنا من كون الجزء الأوّل المسمى بالمشيّه وبالكلمه التامه التوحيد الحق الّذى هو توحيد حضره ذات الحقّ تعالى نفسه وهو شهاده/الف ۶۷/أن لا إله إلّااللّه، وكون التوحيد (۳)الجزء الثانى المسمّى بالمحمديّه البيضاء وبروح القدس الأعلى القائم بالتوحيد الحق وشهاده أن محمّداً رسول اللّه. وظاهرٌ أنّ مقام الرساله إنّما هو مقام القيام بإعلاء (۴)كلمه اللّه العليا، لا نفس الكلمه بعينها.

وأما كون الجزء الثانى باعتبار آخر شهاده أن لا إله إلّااللّه، فبناؤه عندنا إنّما هو على اعتبار كون قوام تمام العالم المسمّى بالعرش وبالإنسان الكبير-وهو العالم الأكبر- متقوّماً بأركان أربعه ومنتظماً نظامه بقوائم أربع، كلّ قائمه منها له مقام فى دين الإسلام:

[فى معرفه أركان العرش]

والركن الأوّل منها-وهو الدرّه البيضاء-يسمّى بالتوحيد الحقّ، وهو توحيد حضره الحق تعالى نفسه كما قال عز من قائل: «شَهِدَ اَللّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلّا هُوَ» ۵ . وعقل الكلّ المسمّى

۱- ۱) . م: اسم.

۲- ۲) . م: أسماء.

۳- ۳) . ليس فى ح، ومكانه أبيض.

۴- ۴) . م: باعلى. ح: باعلا.

بالـدرّه البيضاء قد مرّ أنّه هو الاسم اللّه إمام أئمه الأسـماء، وعلمت ممّا مرّ أنّ اسم الشـيء هو وصـفه الكاشف عنه، فذلك العقل الكلى والنور المحمّـدى تكون (۱)منزلته من حضـره الـذات الأحـد الصـمد الأقدس تعالى ومن وحدانيته الكبرى منزله الوصـف الكاشف عنه وعن وحـدانيته ومنزله الحدّ والاسم الواصف نفسه تعالى بفردانيته، وهو الواصف ذاته الأقدس بصـفته التى بين ظلّ أحـديّته، وظلُّ الشـيء هو شـرح مهيّته وكشف إنيّته وحقيقته، ومن هنا قالت أساطين العلم: إنّ المعلول حدّ ناقص لعلته، فافهم إن كنت أهلاً لمعرفته!

والركن الثـانى منهـا-وهو الـدرّه الصّـفراء-يسـمّى بالقـائم أى بالتوحيـد الحق وهو مقـام محمّـد رسول اللّه؛ فـإنّ مقام الرّساله/ب ۶۷/لهو مقام القيام بإعلاء كلمه اللّه العليا، وبالكشف عن توحيده تعالى فى الأُلوهيه.

والركن الثالث-وهو الدرّه الخضراء-يسمّى بالحافظ له أى لتوحيد (۲)الحقّ، وهو مقام الخلافه عن الرّساله مقام ولىّ الأولياء علىّ المرتضـى، ومقـام سـائر سادتنـا وأئمتنـا خلفـاؤه تعـالى وخلفـاء رسوله المصـطفى سـاده سـائر الأنبيـاء وقادتهم وقاده كلّ مَن فى السماوات العلى والأرضين السفلى وما فيهما، ومقام الخلافه بما هو مقام الخلافه لهو الحفظ والحراسه لما يقوم به الرّساله.

والرّكن الرابع-وهو الـدره الحمراء-يسـمّى بالتابع فيه أى فى توحيد الحق، وهو مقام التابعيه والطاعه والإطاعه لآل محمّد الوارثين لكماله صـلى الله عليه و آله و سلم فى إقامه توحيده تعالى فى الأُلوهيه وإقامه توابعه ولواحقه التى هى وظائف العبوديّه، وهذا هو مقام سائر

۱- ۱) . م و ح: يكون.

۲- ۲) . م: توحيد.

العباد الـذين هم عبيـد آل محمّد صـلى الله عليه و آله من سائر الأنبياء والأولياء والأوصـياء والأُمم وغيرهم من الخلائق الذين قال قبله العـارفين علىّ أمير المؤمنين عليه السـلام فيهم: نحن صـنائع اللّه وسـائر الخلق صـنائع لنـا (١)وقـال: لا يُعبـد اللّه إلّابعبادتنا ولا يعرف اللّه إلّابسبيـل معرفتنا؛ وذلك لأنّ لهم مقام الحقّ ومقام حقّ الحق، مقام البيان «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَـىْءٌ» ٢ ؛ مقام المعانى؛ فإنّهم عليهم السـلام لهم وجه اللّه المضـىء وجنبه العلىّ وعينه النـاظره واُذنه الواعيه ويـده العليا الباسـطه إلى غير ذلك من معانيه تعالى التى لاـ تكـاد تحصـى؛ مقام الأبواب أبواب بركات معانيه تعالى ومفاتيـح (٢)خزائن نعمه ومننه جلّ/الف ۶۸/وعلا مقام الإمامه الظاهره ينقلب بين أظهركم «فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اَللّهِ» ۴ .

وبالجمله فإنّهم عليهم السلام لهم الكل فى الكل، ساده الجلّ فى القلّ هذا.

ولكن هـذا النوع من الاعتبـار كـأنّه إنّمـا ينـاسب اعتباره ورعايته هاهنا لو فسّـر وخصّـص ذلك الاسم المخلوق على أربعه أجزاء بمجرّد مجموع عالم الخلق المسمّى بالعرش الخارج عنه عالم الأمر المسمّى بالمشيه كما لا يكاد يخفى على اُولى النهى، وأما إذا فسّـر بمجموع عـالمى الأـمر والخلق معاً-كمـا فسـرنا [ه] واخترنا ووافقنا ذلك المولوى العربى فى هـذا-لوجب أن يكون مرتبه الجزء الأوّل المسمّى بالمشيّه وبظلّ الوحده الحقه الحقيقيه الذاتيه الكاشف عن الوحدانيه كما مرّ مقام شهاده أن لا إله إلّااللّه كما بينا وشرحناه.

كيف لا! وهو الحقيق الحرىّ بأن يكون توحيد الحقّ نفسه تعالى الّذى هو التوحيد الحقّ وحق التوحيد؛ فإنّ كون الركن الأوّل من العرش-الّـذى هو من عالم الخلق الخارج عن عالم الحق-شـهاده أن لا إله إلّااللّه كأنّه لا يلائم كون التوحيـد توحيـد الحق تعالى ذاته الأقـدس، وكـونه التوحيـد الحـقّ حقّ التوحيـد المطلق؛ إذ الرّكن الأـوّل وهو روح القـدس الأـعلى يكون حينئـذ من الوجود المقيّد، والوجود المقيّد يكون توحيداً

١- ١) . راجع: نهج البلاغه، الكتاب ٢٨: نحن صنائع ربنا، والناس بعد صنائع لنا.

٢- ٣) . ح: مفاتح.

خلقياً مقيّداً، لا توحيداً حقياً مطلقاً؛ فإنّ فى التقييد مطلقاً لشُعباً من دقائق الشرك، فلا يكون حقيقاً بأن يسمّى توحيداً حقّاً، وحريّاً بالتسميه بالتوحيد الحقّ، كما هو الحق (۱)المحقّق، فافهم فاحتفظ بهذا!

فالخلط بين الأمرين وعدم/ب ۶۸/التنبه بالتفاوت فى البين-مع حصر الاحتمال فيما فسّر به كما مرّ-كأنّه لا يخلو من نوع من الشين (۲)والمين.

قوله: «وهى الألف القائم» يعنى من القيام هاهنا الانتصاب الّذى هو خلاف الانبساط والانخفاض، والمراد من الانبساط العموم والشمول والإحاطه فى مراتب النزول، ويعبّر بالنزول أيضاً؛ ومحصّل معناه المرموز الّذى هو من نفائس الكنوز فى عرف علماء التوحيد هو سريان نور الوحده فى الكثره، ويقابله المعنى المرموز المقصود من قولهم « الكثره فى الوحده» أى بضرب أشرف وأعلى، فعن الوحده فى الكثره يعبّرون بالانبساط، وعن الكثره فى الوحده بوجه أعلى يعبّرون بالقيام والارتفاع والانتصاب عن حضيض البسط والانخفاض، ومحصّل هذا الارتفاع والانتصاب هو قبض الكثره وجمعها ورفعها فى الوحده عند أُولى الألباب. وهذا التعبير إنّما هو لازم من لوازم معنى الكثره فى الوحده، لا أنّه حقيقه معناه المرموز الّذى هو كنز الكنوز وأُمّ العلوم الحقيقيّه وأُسطقس الأُسطقسات وعنصر العناصر فى الفلسفه العرشيّه، وقد قبل (۳)من يتمكّن من الغوص فى مغرىّ (۴)معناه، وهذه الرموز مرموزه عن نفائس الكنوز.

وقوله «من صفه الرّحمن» يعنى: إنّ نفس الكلّ هى شأن الاسم الرّحمن وفعله وأثره وخليفته ومظهره، ومن هنا يكنّى عنها بالألف المبسوطه، إشارةً إلى كونها نفس الرّحمن الثانوى-بفتح الفاء-كما أنّ الألف المطلقه من مراتب المشيّه يكون نفس الرّحمانى الأُولى، وهذه الكليه/الف ۶۹/الإلهيه يكون خليفه تلك الألف المطلقه المنبسطه التى هى الاسم الّذى أشرقت به السماوات والأرضون، وخليفته فى خليقته هى الاسم الّذى يصلح به الأوّلون والآخرون، ولكن يجب أن يعلم أنّ كون تلك النفس الكليّه الإلهيّه ألفاً مبسوطه ونفساً رحمانياً ثانوياً إنّما هو من جهه سريان نورها

۱- ۱) . م: حق.

۲- ۲) . ح: شين.

۳- ۳) . ح: قيل.

۴- ۴) . ح: مغزى.

وانبساط ضوء وجودها على هياكل مراتب الموجودات المترتبه بعدها النازله من عندها إلى صفّ نعال عالم الملك والشهاده، فلا يتوهم أنّها من جهه مجرد مرتبتها الصّفراويه-مع قطع النظر عن سريانها فى سائر مراتبها المرتبه النزوليه، وعن سريان نورها فى جميع مراتبها الخلقيه-يكون ألفاً مبسوطه ونفساً رحمانياً ثانوياً كما يتراءى من ظاهر مساق مقاله هاهنا، كيف لا؟ وكليتها إنّما هى بعينها انبساطها وإحاطتها بحيث لا يعزب عنها مثقال ذره فى الأرض ولا فى السّماء (۱)، فهو الإمام المبين الّذى ينقلب بين ظهرانيكم «وَ فِی أَنْفُسِكُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ» (۲).

ومنزله هذه النفس الكليه الإلهيه من حضره الاسم الرحمن منزله استوائه على عرشه، ومنزلتها من الألف القائم مقام الاسم اللّه الجامع لجوامع الصّفات العليا والمجمع لمجامع (۳)الأسماء الحسنى منزله البسط والانبساط والتفصيل والنشر من القبض والجمع والإجمال والطىّ بنحو أعلى، وكما يكون مرتبه الجمع والإجمال المسمّى بالخزينه مبدأ لمرتبه البسط والتفصيل والانبساط فكذلك يكون هو مَرجعاً ومعاداً لها، ومنزله هذه النفس الكليّه والرّحمه الثانويه الرّحمانيه فى نزولها/ب ۶۹/ وانبساطها وهبوطها من العقل الكلّى والنّور المحمّدى منزله إقبال عقل (۴)الكل بأمر ربّه الأعلى إلى الدنيا، ومنزلتها منه فى رجوعها وعودها وعروجها منزله إدبار ذلك العقل الكلّى إلى اللّه تقدس وتعالى.

فمن هنا يكون منزله النفس الكليه العلويه العليا من العقل الكلّى والمحمديّه البيضاء منزله الصفه من الموصوف بها، وباعتبار منزله الصّراط والسبيل من السالك عليه فى سفره منه تعالى إليه جلّ وعلا.

وأمّا اعتبار كون هذه الكليّه الإلهيه الألفيه فى ألفيّتها بين بين فهو اعتبار لكونها برزخاً بين العالمين، وإشاره إلى كون منزلتها بين المنزلتين وأمراً بين الأمرين، فهى (۵)

۱- ۱) . اقتباس من كريمه سوره سبأ (۳۴) ، الآيه ۳. [۱]

۲- ۲) . الذاريات (۵۱) :۲۱. [۲]

۳- ۳) . م: المجامع.

۴- ۴) . ح: العقل.

۵- ۵) . م: فهو.

مجمع البحرين بحر العالم المعنوى وبحر العالم الصّورى، كما مرّت الإشاره غير مرّه إلى تلك البرزخيه التى هى خاصه الصّراطيه، وأنّ العلويّه العليا إنّما هى صراط الاستقامه والاستواء، وهى مجمع جوامع السّبل إليه تعالى ومرجع جميع رسله جلّ وعلا؛ فإنّ منزله العلويّه العليا من جميع السّبل والرّسل نزولاً وصعوداً منزله محيط المحيطات وبحر البحار من الأوديه والأنهار كبارها وصغارها، كما قال عز من قائل: «بِسْمِ اَللّهِ مَجْراها وَ مُرْساها» ۱ وقد مرّ أنّها بنورانيتها العامه منزلتها منزله البسمله المتضمّنه لمراتب جميع تلك الأجزاء الأربعه المذكوره، كما أنشدتُ فى صوره الرّباعيه: مفتاح خزائن خدا بسمله است

فاحتفظ/الف ۷۰/بما تلونا عليك هاهنا؛ فإنّ فيه لقره عين من العيون الفؤاديه هى معرفه قبله العارفين علىّ عليه السلام بالنورانيه.

وأما قوله: «وهى شهاده أنّ الأئمه الاثنى عشر خلفاء رسول اللّه» فهو كما وصفنا وعن سرّه كشفنا.

وقوله « باعتبار هى شهاده انّ محمّداً رسول اللّه» قد عرفت منّا وجه توجّه هذا الاعتبار ولكن فى مقام آخر غير مقامنا فى شرح هذا الحديث المخبر الكاشف عن كون مرتبه المشيّه شهاده أن لا إله إلّااللّه بناءً على ما هو مختاره ومختارنا هاهنا من كون المراد من ذلك الاسم المخلوق على أربعه أجزاء مجموع عالمى الأمر والخلق معاً، ولقد أوضحنا وجه كون الجزء الأوّل منها التوحيد الحق وحق التوحيد الّذى هو توحيد الحق الأحد الصّمد تعالى نفسه به، وهو التوحيد المطلق المنزّه عن شوائب

التقيید والتشبیه، بخلاف التقیید المقیّد.

وقوله « ومن صفه الرّحیم» قد عرفت معناه الموجه.

وأمّا قوله « وهی النّور الأخضر» قد عرف ما فیه موجّهاً مفصلاً، فتفطّن وتذکر جمله ما أسّسنا وأصّلنا هاهنا وما فرعنا عنها واستخرجنا منها من لزوم کون صفه الاسم الرّحیم هاهنا الطبیعه الکلیه الدهریّه المسمّاه بالنّور الأحمر المکنّی عنها بید اللّه الباسطه العلیا، والقوه الربّانیه القاهره الفائقه علی أیدی الوری، والواسطه بین جواهر عوالی الأرواح الإلهیه الآبائیه وبین مظاهرها من ظواهر الأشباح الأُمهاتیه فی تحقّق عقد المناکحه بینهما، ووصول أثر علمهما (۱)بنظام أحسن (۲)الأکمل الأتم، وتدبیرها فی انتظام اُمور العالم/ب ۷۰/إلی أشباحها وأجرامها القابله المهیّأه لحمل نطفها التی یتولّد منها فطره أبی البشر آدم إلی أن ینتهی الأمر إلی نور وجود حضره الخاتم-صلّی اللّه علیه وآله الوارثین لکماله وسلم-الّذی منه نزل وتنزل الأمر، وإلیه یصعد ویرجع أمر العالم «إِلَیْهِ یَصْعَدُ اَلْکَلِمُ اَلطَّیِّبُ وَ اَلْعَمَلُ اَلصّالِحُ یَرْفَعُهُ» ۳ ولا یصلح لإصلاح العمل إلّا ید اللّه العلیا الباسطه بالرحمه الواسعه، کیف لا؟ ولقد قال تعالی: «مَثَلاً کَلِمَهً طَیِّبَهً کَشَجَرَهٍ طَیِّبَهٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِی اَلسَّماءِ» ۴ ، أی أصلها ضارب عروقها فی الأرض لیستقرّ فیها ویستقل فی التصرّف فیها وتدبیر أمرها إلی الغایه المطلوبه منها، والشجره هی شجره طوبی وسدره المنتهی، وهی تلک النفس الکلیه الإلهیه المسمّاه بذات اللّه العلیا، وعروقها إنّما هی تلک الطبیعه الکلیه التی هی (۳)الموصوفه بما وصفناها (۴)، وإنّ الأرض هی کلیّه عالم الأجسام الهیولانیه بعلویها وسفلیها التی غرست فیها شجره طوبی، وإنّ السماء هی جنه المأوی التی تأوی (۵)إلیها الکلم الطیّب بتوابعه وأتباعه ولواحقه وأشیاعه یوم یعرج إلیه الملائکه والرّوح، وإنّ شجره طوبی والکلم الطیب وجنه المأوی کلّها هی تلک النفس الکلیّه والکلیه الإلهیه المسمّاه بالعلویه العلویه العلیا، وإنّ جنه المأوی قد تنزّلت بروحانیتها الربّانیه من عالم العند وعالم الخزائن إلی

۱- ۱) . ح: علمها.

۲- ۲) . ح: الأحسن.

۳- ۵) . م: -التی هی.

۴- ۶) . ح: وصفناه.

۵- ۷) . م: تأدی.

أن تصوّرت وتمثّلت بصوره الأرض/الف ۷۱/الجسمانيه الهيولانيه «ثم يعرج إليه فى كل يوم كان مقداره خمسين ألف سنه» (۱)«يَوْمَ تُبَدَّلُ اَلْأَرْضُ غَيْرَ اَلْأَرْضِ» (۲)«وَ أَشْرَقَتِ اَلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها» ۳ .

وأما قوله « والألف الراكد الّذى يظهر بصوره الياء فيكون ياء (۳)» ، فالركود منها كنايه عن الخفض والانخفاض، كما أنّ القيام هنالك-أى فى مقام الوصف عن صفه الاسم اللّه كما (۴)رأينا وهو رأى أجله أصحابنا-كان كنايه عن الرّفع والارتفاع.

هذا، ولكن لمّا كان المقام مقام سرائر الأسرار المرموزه مكنونه فيه نفائس جواهر المعانى والبيان من الكنوز الموزونه عن معان الحكمه «لا يُسْمِنُ وَ لا يُغْنِى مِنْ جُوعٍ» ۶ فيه أمثال هذه البيانات المبهمه والكنايات المجمله التى لا يفيد إلّامزيد حيره لسلّاك الطريقه وطلّاب الحقيقه؛ فإنّ بناء رسالتنا هذه إنّما هو على تحقيق حقيقه الحال بقدر الطاقه البشريه، لا على مجرّد التقليد ونقل الأقوال والقناعه بالرّوايه من دون درايه اقتداءً بأصحاب القيل والقال فى إظهار الكمال من دون أن ينحل منه عقده الإشكال.

فاستمع-يا صاحب البصيره العيناء وطالب الحقيقه البيضاء-لما يتلى عليك من آيات الكتاب الّذى أُنزل إليك وهو غائب عنك فى عين كونه حاضراً لديك، كما ينظر إليه قول قبله العارفين علىّ عليه السلام: و أنت الكتاب المبين الّذى

فأقول وهو ولىّ الإفاضه:

۱- ۱) . اقتباس من سوره السجده (۳۲) ، الآيه ۵ [۱] وسوره المعارج (۷۰) ، الآيه ۴. [۲]

۲- ۲) . إبراهيم (۱۴) :۴۸. [۳]

۳- ۴) . ح: . . . الباء ويكون باء.

۴- ۵) . ح: +هو.

حکمه عرشیه

[فی منزله الانسان الکامل]

اِعلَم/ب ۷۱/أیها الخائض (۱)فی بحار أنوار آیات الکتاب الّذی اُنزل لیتنوّر بأنوار حقائقها قلوب اُولی البصائر والأبصار، وینشرح بأشعّه لطائفها صدور اُولی العقول والألباب: أنّ الإنسان أعدل شاهد علی آیات الربوبیه وأسرار الإلهیّه، وأوّل دلیل علی صفات ربّه الجلیل وأسماء إلهه الجمیل جلّ جلاله وتجلی جماله «فَسْئَلْ بِهِ خَبِیراً» ، «وَ لا یُنَبِّئُکَ مِثْلُ خَبِیرٍ» إن أردت أن تسلک سبیل الحقّ شاهداً وبصیراً؛ إذ هو علی بیّنه من ربّه؛ لأنّه ممّا خلقه اللّه علی صوره الهدی، کما فی المتّفق علیه من الرّوایه: إنّ اللّه خلق آدم علی صوره الرحمن (۲).

هذا من حیث الدلاله السمعیّه؛ إذ کان لا یصدَّق کلّ أحد فی ما یدّعی فیه الکشف والشهود بالبصیره الباطنیه والإلهام والتعریف الإلهی ما لم یدخل فیه أحد الأوضاع الحسیّه کالرؤیه بهذه الآله أو الشهاده أو الرّوایه أو الإجماع أو القیاس المنتهی إلی النصّ علی ما قالوا، وهذه کلّها من أضعف الدلائل فی الاعتقادات التی لا تعرف إلّا بنور الهدایه الربّانیه والعلوم اللدنیّه، وهی علوم النبوّه.

[فی مضاهاه الإنسان و ربّه الجلیل]

وأمّا من انفتحت بصیرته وانکشفت له طریقته یعلم ویتیقّن أنّ الإنسان ممّا أوجده اللّه تعالی شاهداً وبیّنه علی ذاته وصفاته وأفعاله وشؤونه وأطواره، مخبراً عن کیفیه إلهیّه وصنعه وخلقه وأمره؛ للمضاهاه الواقعه بینه وبین الربّ تعالی ظاهراً وباطناً/ الف ۷۲/کما قال سبحانه: «وَ فِی أَنْفُسِکُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ» ۳ وللمحاذاه الثابته (۳)ذاتاً وصفاتاً وأسماءً وأفعالاً کما فصّله العلماء الشامخون والحکماء المتألّهون والعرفاء الراسخون، فهو عیبه علم اللّه وخزانه معرفته ومعدن حکمته علماً وعیناً «یُؤْتِی اَلْحِکْمَهَ مَنْ یَشاءُ

۱- ۱) . م و ح: الخالص.

۲- ۲) . التوحید، ص۱۰۳؛ الکافی، ج۱، ص ۱۳۴، ح۴. [۱]

۳- ۴) . ح: -الثابته.

وَ مَنْ يُؤْتَ اَلْحِكْمَهَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً» ۱ وهو «اَلنَّبَإِ اَلْعَظِيمِ * اَلَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ» ۲ ، «وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ اَلْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ» ۳ و يعلم-أى من يؤتى الحكمه-أنّ الإنسان الكامل المسمّى بجامع الجوامع هو الكتاب الجامع لجوامع آيات الحكمه، المشتمل (۱)على حقائق الكون ولطائفه كلّها، حديثها وقديمها.

فمن جمله المضاهاه الواقعه بين النفس القدسيّه الكليّه الإلهيه اللاهوتيه الإنسانيه وبين ربّها الأعلى تعالى أنّ النفَس الإنسانى-بفتح الفاء-الخارج من القلب الصنوبرى المارّ على منازل الحروف والكلمات ومخارجها التى هى أخصّ خواصّ الإنسان من بين الكائنات هو بإزاء النفس الرّحمانى المنبسط (۲)وانبساط الفيض الوجودى المسمّى بالوجود المنبسط وبالوجود المطلق المارّ على مراتب أعيان الممكنات الّذى هو من خواصّ الإلهيه ومن آيات الرّحمانيّه، ومن هذا المجلى يتبيّن وينكشف على من اهتدى بآيات ربه الأعلى أنّ الموجودات الواقعه فى عالم الإيجاد والتكوين هى بعينها على صوره الموجودات الواقعه فى عالم التسطير والتدوين، سواء كان قبلها فى عالم البدايه والقضاء السّابق والقلم الأعلى واللوح/ب ۷۲/الأعظم المحفوظ الكريم أو بعدها فى عالم النهايه وفى القدر اللاحق، كما فى صوره (۳)ألفاظ هذا الجوهر الباطن وأرقام قلمه ولوحه المكتوب بيده.

فهذا (۴)النفَس الضرورى من الإنسان الخارج من باطنه وجوفه كأن التعيّن (۵)له أولاً بالحرف الها وهى خاصه، وهو أى النفَس بتعيّنه الأوّل الّذى هو جهه إطلاقه وعمومه وانبساطه يتعيّن بحسب مروره على المخارج الصوتيه على ثمان وعشرين صورهً على حسب مراتب الموجودات الصادره عن الحق تعالى، فكلّ حرف بإزاء موجود (۶)من

۱- ۴) . ح: المشتمله.

۲- ۵) . ح: -المنبسط.

۳- ۶) . أى التسطير والتدوين، كما فى صور ألفاظ لوح النفس الناطق الإنسانى. «منه أعلى اللّه مقامه» .

۴- ۷) . ح: فهذه.

۵- ۸) . م: التبيّن.

۶- ۹) . م: -موجود.

الموجودات الأصليه الإبداعيه الإنشائيه، ثمّ لمّا كان التعيّن الأوّل لهذا النفس الإنسانى بالحرف الهاوى خاصه، وهو يهوى على ثلاث مراتب هويّاً ذاتياً، كان أوّلها ما يعبّر بالألف وهى ألف الإطلاق المسمّى فى عرف إخواننا بالألف المطلقه، وهو المسمّى عند القرّاء بالحرف الهاوى، فإذا مرّ فى هويّه بالأرواح العلويه حدث له (۱)منها واو العلّه، وهو امتداد الهوىّ من التنفس عن ضمّ الحروف وهو إشباع حركه الضمّ، وإذا مرّ بالأجسام الطبيعيه السفليه (۲)فى هويّه حدث له من ذلك ياء العلّه، وهو امتداد الهوىّ من التنفّس عن خفض الصوت وهو إشباع حركه الخفض؛ لأنّ الخفض من العالم الأسفل ، ومن هاهنا قالت أساطين العلم: « إنّ مظهر الاسم الرّحيم هو عالم الطبيعه والملك والشهاده» ويشهد له تفسير صادق الآل عليه السلام ميم البسمله بملك اللّه أو بمجده تعالى، كما فى روايهٍ اُخرى/الف ۷۳/كما مرّ. والمجد هو العظمه، وعالم الملك والشهاده هو الاسم العظيم عند اُولئك الأساطين، وكلّ ذلك مؤيّد لما اخترنا فى صفه الاسم الرحيم.

وبالجمله فما لهذا النفس هويه أكثر من هذه المراتب الثلاث، فإنّ هويه الأوّل المسمّى بالألف المطلقه إنّما هو إطلاقه وامتداده الإطلاقى المشترك بسريانه فى العالمين: عالم بحر الأرواح (۳)الموّاج المتجلى بصوره هذه الأمواج، وعالم بر الأجسام الطبيعيه بينهما. وهويه الثانى هو عالم بحر الأرواح، وهويه الثالث هو عالم برّ الأصنام والأشباح، ولا يتصوّر رابع لها، ولا ثالث للعالمين كما لا يخفى.

۱- ۱) . م: -له.

۲- ۲) . م: -السفليه.

۳- ۳) . يعنى من هذه الأرواح محيطات الأفلاك. «منه» ؛ فإنّها كأنّها برزخه بين العالمين. «منه» .

فاعلم أيّها السّالك طريق الهدى ذلك، فحدثتْ رساله الملك بالواو المضمومه ما قبلها فى قوس النزول، وحدثت رساله البشر بالياء المكسوره ما قبلها فى قوس الصّعود، وكان الألف على الأصل عن اللّه تعالى، وهو مسبّب الأسباب، ومن هاهنا ظهر أنّ اقرب شبه بالنفس-بل هو عين النفس-حروف العله، وهى الألف والواو المضمومه ما قبلها والياء المكسوره ما قبلها، وليست هذه الثلاث من الحروف الصحاح المحققه فى الحرفيه، بل هى أجلّ من ذلك؛ لأنها عله الحروف المحقّقه ليست حروفاً، وإطلاق الحروف عليها على طريق المجاز، وما يدلّ عليها الحروف إلّا إذا انفتحت فأُشبع الفتحه أو ضمّت، فأُشبع الضمّه أو كسرت، فأُشبع الكسره. فذلك هو الدليل الباعث على إبراز هذه الثلاثه/ب ۷۳/كما كان العالَم لأجل ۱حدوثه الّذى هو بمنزله إشباع الحركات فى الحروف دليلاً على وجود الحقّ الأوّل تعالى وملكوته، فافهم. ظهور تو به من است و وجود من از تو فلستَ تظهر لولاى لم أكن لولاك

ونعنى بالملكوت ۲هاهنا ربوبيته وأُلوهيّته تعالى، فمنزله هذه الحروف الثلاثه المسمّاه بحروف العله من حضره وجود الحق الأول تعالى منزله أُلوهيته وربوبيته التى ظهرتا بحدوث العالم، وإشباع حركات الحروف هو تمام ظهورها وكمال إظهارها، والظهور عين الوجود، فتمام الظهور وتمام وجود الشىء وكماله هو وجود علّته؛ فإنّ عله الشىء هو تمامه وكماله وغايته. ومن هاهنا صار منزله حدوث العالم الّذى منزلته منزله إشباع الحركات منزله إظهار وجود حضره علّه العلل والحقّ الأوّل، بل ونفس ظهوره بعينه؛ إذ به ظهر أُلوهيته وربوبيته التى يسمى بنفس الرحمن وهو الوجود الثانى له تعالى أى الوجود الفعلى الغير الكمالى الّذى هو تجليه تعالى وتعرّف ذاته جل وعلا لأعيان الأشياء، فاستهلك ظهور الأعيان كوجودها فى ظهور الرّحمن! واضمحل نور وجودها فى نوره! وفيه سرّ قولهم «تكوُّن ذوات الأسباب لا يعرف ۳إلّابأسبابها» . وعن صادق الآل عليه السلام ما محصله: أنّ المخلوق لا يَعرف شيئاً إلّاباللّه، إلى غير ذلك من الشواهد التى لا تكاد تحصى، وإلى سرائر هذه الأسرار المكتومه عن الأشرار ۴أشرنا بقولنا، فافهم فتفهم.

ثمّ إنّ الحروف التى هى بمنزله الموجودات والوجودات/الف ۷۴/الصّادره عن

المصدر الأوّل تعالى-بواسطه الوجود الانبساطى والنفس الرحمانى-لها خواص وتعيّنات نوعيه، هى بمنزله المهيات ذوات فصول نوعيه، أعطتها المخارج والمقاطع الصوتيه والمنازل الحرفيه التى بإزاء المراتب الوجوديه فى الفيض الوجودى؛ فأعيان الحروف فى النفس الإنسانى مجتمعه مجمله، كما أنّ الأعيان الوجوديه فى الفيض الوجودى الرّحمانى مجتمعه مجمله.

تفريع تنبيهى

[فى أنّ للإنسان الكامل قوه جميع العالم]

فإذا جرى النفَس من أوّل الحروف إلى غايتها، وإنّه يفعل كلّ حرف متأخّر وجوده لتأخّر مخرجه عند انقطاع النفس ما يفعل كلّ حرف متقدّم فى مخرج تقدّمه، فهو يجرى على قوه كل حرف فى مخرج تقدمه؛ لأنّ النفس فى خروجه على تلك المخارج إلى أن انقطع عند هذا المخرج ينقل معه قوّه مرتبه كل حرف، فظهرت فى قوّه الحرف المتأخّر. وآخر الحروف الواو، ففى الواو قوّه جميع الحروف، كما أنّ الهاء أقدم فى العمل من جميع الحروف؛ فإنّ لها البدو، وكلمه « هو» جَمعت جميع قوى الحروف فى عالم الكلمات، فلهذا كانت الهويه أعظم الأشياء.

وكذلك الإنسان آخر غايه النفس الرّحمانى فى الكلمات الإلهيه (۱)وهى المفارقات وطبائع الأجناس والأنواع، ففى الإنسان الكامل البالغ الواصل قوّه كلّ موجود فى العالم، وله جميع المراتب، ولهذا اختصّ وحده بالخلافه الإلهيه وبكونه مخلوقاً على الصوره (۲)، فجمع بين الحقائق الإلهيه وهى/ب ۷۴/الأسماء، وبين المراتب الكونيه

۱- ۱) . يعنى من الهويه: الهويه بما هى، أى مع قطع النظر عمّا هو خارج عن حقيقه الهويه؛ يا هو، يا من لا هو إلّاهو. «منه أعلى اللّه مقامه» .

۲- ۲) . إنّ المراد من الحقائق الإلهيه والأسماء الإلهيه هنا هى حقائق الأشياء التى هى أرباب أنواعها؛ فإنّ كلّ حقيقه من الحقائق اسم من الأسماء الإلهيه التى منصبها منصب العنايه بإصلاح أحوال الأشياء وترتيبها. . . (؟) وإن هى إلّاأرواح كليّه إلهيه جبروتيه موجوده فى صقع من عالم الأمر المسمّى بعالم الحقّ المتقدّم على عالم الخلق وهو عالم الإيجاد والربوبيه، ولتلك الحقائق اعتبار آخر يكون حسبه من العالم ومن الخلق، فباعتبار غلبه حكم الحقيقه وغلبه تحقّقها بصفات الربانيه يحكم عليها بصفات العنصر الغالب، فافهم! «منه» .

وهی الأـجزاء، فیظهر به ما لاـ یظهر بجزء جزء من العالم، وبکل اسم اسم من الحقائق الإلهیه، فکان الإنسان: أکمل الموجودات وتمامها وکمالها، ومجمع جوامع وجودات الأشیاء، وجامع جوامع الکلمات الإلهیه، ومجمع مجامع أسماء اللّه الحسنی-کما قال صلی الله علیه و آله: اُوتیت جوامع الکلم (۱)-وبه انتهی نفس الرحمانی، فهو إمام الأئمّه فی الأسماء کما یکون قدوه القاده وسیّد الساده فی الأشیاء، والواو أکمل الحروف، وبه انتهی النفس الإنسانی، وکلّ ما سوی الإنسان خلق للإنسان وبه؛ فإنّه خلقٌ وحقٌّ مخلوق به: مخمّر بیدی الرّحمن، مضمر بالأمر والخلق، مجمع القدم والحدوث؛ ولقد قال العارف المعروف بالعرفی فی مدیحه (۲)النبیّ الختمی صلی الله علیه و آله و سلم: تقدیر به یک ناقه نشانیده دو محمل سلمای حدوث تو ولیلای قدم را

بقدمته برزخ بین الوجوب والإمکان، وفیه قیل بالفارسیّه، ونعم ما قیل: تعریف علی به گفتگو ممکن نیست

وفی هذا سرّ یشرب من المشرب الأصفی مشرب قوله تعالی «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» ۴ فإنّهم علیهم السلام لهم المثل الأعلی لحضره ذات اللّه الأقدس تعالی.

وبالجمله فالإنسان الکامل هو علی الحقیقه الحقّ المخلوق به، أی المخلوق بسببه العالم. وفیه قال الحکیم نظامی فی نعت (۳)/الف ۷۵/النبیّ الختمی صلی الله علیه و آله و سلم: سر خیل تویی و جمله خیل اند مقصود تویی همه طفیل اند

وذلک لأنّه الغایه المطلوبه من الإیجاد المتقدم (۴)علیها، فلولاه ما ظهر ما تقدّم علیه،

۱- ۱) . المسند، ج۲، ص ۲۵۰.

۲- ۲) . ح: +حضره.

۳- ۵) . م: بعث.

۴- ۶) . م: المتقدمه.

ولقد تقرّر فی محلّه أنّ الغایه الحقّه هو المبدأ والعله، وفیه سرّ ستر، فالإنسان الختمی قد جمع اللّه سبحانه فیه الطرفین المتقابلین المتضایفین من جهه واحده؛ لکونه خلیفته سبحانه فی خلیقته جلّ شأنه، والخلیفه مجلاه مستخلفه، والمستخلف تعالی هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، فکذلک الخلیفه (۱)الّذی هو الإنسان الکامل.

وبالجمله فکلّ غایه هو الأمر المخلوق بسببه ما تقدّم من أسباب ظهوره التی هی مسبّبه من نوره، فافهم.

تنبیه

[فی عدم کمال کلّ إنسان]

وإنّما قلنا الإنسان الکامل؛ لأنّ اسم الإنسان قد یطلق علی مثاله فی عالم الشکل والمقدار والهیئه والصوره الشبیهه به، کما تقول فی زید: « إنّه إنسان» ، وفی عمرو: «إنّه إنسان» . وإن کان فی أحدهما قد ظهرت الحقائق الإلهیّه وما ظهرت فی الآخر رقائقها- فضلاً عن ظهور الحقائق-فالآخر علی الحقیقه حیوان فی شکل الإنسان کما اشتبهت الکره بالفلک (۲)فی هیئه الاستداره (۳)ولا حظّ لها من خصائص فضائل (۴)الفلکیه؛ وأین کمال الفلک من جمال الکره! بل لا کمال لها بالنسبه، فأین مرتبه الإنسان الکامل المتحقّق بالحقائق الإلهیّه من الشکل المتشکّل بمجرّد هیئته وصورته الّذی هو من جمله/ب ۷۵/الحیوان المجبول علی البهمیّه أو أدون منها إذا ختلت علی الشیطنه والنکری! ؟ ولهذا قال تعالی لنبیه صلی الله علیه و آله و سلم: «ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اَللّهَ رَمی» ۵ ، «إِنَّ اَللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ اَلْإِحْسانِ وَ إِیتاءِ ذِی اَلْقُرْبی» ۶ أی القربی (۵)من الحق والتخلّق بأخلاقه «وَ یَنْهی عَنِ اَلْفَحْشاءِ وَ اَلْمُنْکَرِ وَ اَلْبَغْیِ» إنّ العدل لهو المحمدیه البیضاء، والإحسان لهو العلویه المسمّاه بذات اللّه العلیا، وذی القربی لهو الفاطمیه الزهراء وسائر أنوار أئمّتنا علیهم السلام علی ساده سائر الأنبیاء وقاده سائر الأولیاء.

۱- ۱) . ح: خلیفته.

۲- ۲) . م: +بالفلک.

۳- ۳) . م و ح: الاستاره.

۴- ۴) . م: -فضائل.

۵- ۷) . ح: القرب.

وإنّ الفحشاء والمنكر والبغى لهى الثلاثه من خلفاء الشيطان ورؤساء المنافقين الذين مقرّهم السقر والدرك الأسفل والهاويه السفلى.

فتوح استفاضيه

[فى معرفه إطلاقات الماده]

اعلم أنّ ماده صوره الممكنات التى تسمّى بالنفس الرحمانى وبالنور المحمّدى عند العرفاء غير مادّه صوره (۱)الكائنات التى تسمّى بالهيولى عند الفلاسفه، وإطلاق الماده على القبيلتين من باب التشبيه والاشتراك؛ لأنّ الماده عند الفلاسفه شىءٌ وجوده فى ذاته بالقوّه أبداً، وإنّما يتجوهر ويتحصّل موجوداً بالفعل من جهه الصّور الطبيعيّه أو المقداريه الحالّه فيها، وأمّا (۲)الماده العرفانيه المسمّاه بماده صور أعيان الممكنات ومهيّاتها فهى عباره عن نور الإبداع والصنع الّذى ليس بمصنوع ولا بخلوق؛ فإنّه الحقّ المخلوق به الأشياء، وهو أوّل فيض وجودى فائض منبجس/الف ۷۶/من حضره الذات الأحديه الأقدس تعالى أوّلاً وبالذات، ويسمّى بالفيض المقدّس وبالنور المحمدى والحقّ المخلوق به وبالحقيقه المحمّديه، وهو وجود خاص عينى حقيقى منبسط على هياكل قوابل الأشياء ومهياتها، لا يكون فيه جهه قوّه وإمكان أو حاله وكيفيه استعداديه، بل إن هو إلّامجرّد الوجود والفعليه به يتوجد الموجودات ويتنوّر ظلمات المهيّات، وبه فعليه الذوات الإمكانيه وأعيانها الظلمانيه، وبه إنيّتها وموجوديتها، وبه تهوّى هوياتها؛ إلّاأنّه ذو شؤون ومراتب مترتّبه متفاضله، وذو درجات ومنازل متفاوته بعضُها فوق بعض، كما اُشير فى قوله تعالى: «رَفِيعُ ٣اَلدَّرَجاتِ

۱- ۱) . ح: صور.

۲- ۲) . ح: -أمّا.

ذُو اَلْعَرْشِ» ۱ وهو المعروف عند العرفاء بالنفس الرّحمانى الّذى ظهر عنه.

وفيه حروف هويات الممكنات وكلمات وجودات المكوّنات على مراتبها الوجوديه ودرجاتها الكونيه التى هى على مثال مخارج الحروف والكلمات المنشئات من نفس المتنفّس الإنسانى الّذى هو أكمل النشئات كلها وخليفه اللّه فى عالم الكون؛ من اللّه مبدؤه، وإلى اللّه مرجعه، وهو على بينه من ربّه (۱)مخلوق على صورته، ولهذا كان هو (۲)مثال اللّه الأكبر (۳)«وَ لِلّهِ اَلْمَثَلُ اَلْأَعْلى» ۵ وظهر منه ما ظهر من اللّه تعالى من المراتب والصّور، وهى ثمانيه وعشرون منزلاً ـ لثمانيه وعشرون حرفاً، أوّلها الهاء وآخرها الواو، ويحصل منهما «هو» الجامع للأوّل و/ب ۷۶/الآخر، وفيه سرّ قوله تعالى «هُوَ اَلْأَوَّلُ وَ اَلْآخِرُ وَ اَلظّاهِرُ وَ اَلْباطِنُ» ۶ والهاء مخرجه أقصى مخارج الحلق، وهو الباطن، والواو على عكسه فى الظهور.

تقريب فى تقريب

[إنّ الحقيقه المحمّديه هى المبدأ والمعاد]

وكما يكون لحرف واحد أقاربٌ متعدّده لصفات مختلفه وأحوالٌ متنوّعه لأجل درجه ومقامٌ له من درجات النفس ومقاماته عند التكوين منه فى مقاطع الحروف يمتاز

۱- ۲) . اقتباس من سوره هود (۱۱) ، الآيه ۱۷. [۱]

۲- ۳) . م: -هو.

۳- ۴) . ح: أكبر.

بها عن الّذی یقاربه فی المخرج-فتختلف الاعتبارات وتختلف الأسماء والألقاب کما تقرّر وتبیّن کل ذلک فی فنه-کذلک یقال فی العقل الأوّل مثلاً ویسمّی: عقلاً باعتبار، وروحاً باعتبار، وقلماً باعتبار، ونوراً باعتبار، وقوّه باعتبار، ووسط الکل باعتبار، وحقیقه محمّدیه باعتبار، وهی المحمدیّه البیضاء والدرّه البیضاء والرکن الأبیض الأیمن الأعلی من عرش الرحمن «اَلرَّحْمنُ عَلَی اَلْعَرْشِ اِسْتَوی» ۱ وروح القدس الأعلی والرّوح الإلهی الکلّی الّذی قال الحسن العسکری علیه السلام فیه: وروح القدس فی جنان الصّاقوره، ذاق من حدائقنا الباکوره (۱)إلی غیر ذلک من الألقاب التی لا تکاد تحصی.

فالعین واحده، والأوصاف والنعوت مختلفه، بل کلّما کان الموجود أقوی وجوداً وأعلی مرتبهً کان أوسع شمولاً وأشمل إحاطهً للنعوت والأوصاف، فلهذا ذهبتْ (۲)أکابر الحکماء إلی أنّ العقل البسیط کلّ الموجودات.

وقالت أساطین العرفاء: إنّ النور المحمّدی والحقیقه المحمّدیه البیضاء لهو الکلّ فی الکلّ، وهو المبدأ والمعاد فی الجلّ والقلّ، /الف ۷۷/وإنّ الحقیقه المحمدیه المطلقه التی مرتبتها فوق مرتبه المحمدیه البیضاء فوقیه مرتبه «أو أدنی» علی مرتبه «فکان قاب قوسین» هی حقیقه حقائق الأشیاء کلّها، وهی نور الأنوار التی تنوّرت منه الأنوار جلّها وقلّها، والاسم الّذی أشرقت به السماوات العلی والأرضون السفلی.

وتلک الکلیه هو سریان نور المحمدیّه المسمّی بالنفس الرّحمانی وبالألف المطلقه والساکنه، أی لیس بمتحرّک بالسّلب البسیطی، لا بمعنی عدم الملکه، فذلک النور المحمّدی الفائض أوّلاً وبالذات عن حضره الذات تعالی یکون کلّ الوجودات کما یکون الألف التی (هو النفس نفس الإنسانی کل الحروف والکلمات؛ وکما أنّ العقل البسیط یکون کلّ الموجودات بوجه أشرف، فکذلک یکون فی نفس الإنسان الکامل کلّ الموجودات بنحو ألطف، أی علی وجه بسیط أعلی، کما یعرفه العارفون بعلم النفس) (۳).

۱- ۲) . قارن: بحار الانوار، ج۲، ص ۲۶۵، ح ۵۰. [۱]

۲- ۳) . م و ح: أذهبت.

۳- ۴) . ما بین الهلالین لم یکتب فی ح.

۲۹- شرح ثلاثه أحادیث

اشاره

محمّدباقر بن محمّدتقی مجلسی

(د ۱۱۱۰ ق)

تحقیق

محمدحسین درایتی

ص:۶۱۹

مؤلف

اشاره

علّامه ملّا محمّد باقر مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ ق) از بزرگ ترین دانشمندان اسلامی است که با همّت عالی و اقدمات نیکش، مذهب تشیع در سراسر این کشور، به اوجِ رواج و انتشار رسید و برکات آثارش اثرات شگرفی در نهاد خاصّ و عام بر جای گذاشت.

شیخ حرّ عاملی، ملا محمّد اردبیلی، آقا احمد کرمانشاهی و میر محمّد حسین خاتون آبادی در سطوری که می آوریم او را این گونه ستوده اند:

«عالم فاضل ماهر، محققِ مدقق، علامهٔ فهّامه، فقیه متکلّم، محدّث ثقه، جامع همهٔ خوبی ها و فضایل» . «وحید عصر و یگانهٔ زمانِ خود بود، علمش بسیار، و تصانیفش نیکوست. شخصیت وی از نظر علوِّ قدر و بزرگی شأن و مقامِ عالی و تبحرش در علوم عقلی و نقلی و دقت نظر و رأیِ صائب و وثاقت و امانتِ در نقلِ مطالب و عدالت، مشهورتر از آن است که گفته شود و مافوق آن است، که در عبارت بگنجد» . «اگر بخواهم ذره ای از آفتاب مکرمت و فضیلت و جامعیت و حالات و کرامات و مجاهدات و ضبط اوقات و طور معاش و مکارمِ اخلاقِ آن زبدهٔ آفاق را شرح دهم، کتابی مبسوط شود و بسیاری ازمطوّلات باید، که به مختصری از احوالش، اشاره شود» .

«وی از همهٔ اعاظمِ فقها و افاخم محدثین و علمای ما برتر و بزرگ تر و در فنون فقه

و تفسیر و حدیث و رجال و اصولِ عقاید و اصول فقه، سرآمد تمامی فضلای روزگار [بود] و بر کلّیه علمای مشهورِ ما، تقدم داشت» .

رسالهٔ حاضر

از برجسته ترین مظاهر خدمات علامه عالی مقام ملا محمّد باقر مجلسی به علوم حدیث، شروح و حواشی آن بزرگوار بر غوامض احادیث است و چه بسا علو مقام و ژرفای اندیشهٔ او از رشحات قلمِ مبارکش در صفحات و سطور مرآه العقول و بیانات بحارالأنوار و همچنین رساله و کتاب های مختصر و در شرح مستقلِ برخی احادیث جلوه می کند و هویدا می گردد.

در میان آثار ایشان رسالهٔ مختصری است در شرح سه حدیث که عبارت اند از:

۱. حدیث «کم کان طول آدم علیه السلام حین هبط به الی الأرض. . .» (۱).

۲. حدیث «. . . فحکینا ان محمداً رأی ربه فی صوره الشاب الموفّق. . .» (۲).

۳. حدیث «اسلم ابو طالب بحساب الجمل» (۳).

در پایان این رساله فصل مختصری تحت عنوان «فائده جلیله» دربارهٔ علت لزوم ذکر صلوات بر پیامبر اکرم و آل طاهرینش علیهم السلام قبل از ادعیه آمده است.

الذریعه از این اثر با عنوان «شرح حدیث طول آدم و حواء» نام برده است (۴).

دو نسخه اساس تصحیح حاضر بوده است.

الف. رسالهٔ سوم از مجموعهٔ شمارهٔ ۱۶۹۰، موجود در کتابخانهٔ ملی ملک که در ۱۲۶۷ ق کتابت شده است.

از پایان این رساله فهمیده می شود علامه مجلسی این احادیث را برای میرزا محمّد جعفر حسینی شرح کرده است و یا به درخواست او نوشته است (۵).

۱- ۱) . الکافی، ج ۸، ص ۲۳۴، ح ۳۰۸. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۴۴۹، ح ۳۳. [۲]

۳- ۳) . الکافی، ج ۱، ص ۴۴۹، ح ۳۳. [۳]

۴- ۴) . الذریعه، ج ۱۳، ص ۲۰۱؛ [۴]کشف الحجب، ص ۲۵۷؛ [۵] کتابشناسی مجلسی، ص ۲۱۵.

۵- ۵) . فهرست ملک، ج ۵، ص ۳۳۷.

این نسخه فقط شرح حدیث «طول قد آدم» را داراست و شرح دو حدیث دیگر فقط در نسخهٔ آستان قدس وجود دارد.

ب. نسخهٔ شمارهٔ ۱۶۷۴ که در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی نگهداری می شود (۱). این نسخه دارای تاریخ تحریر رمضان المبارک ۱۲۰۶ ق است و به یک واسطه از روی خط مؤلف کتابت شده است.

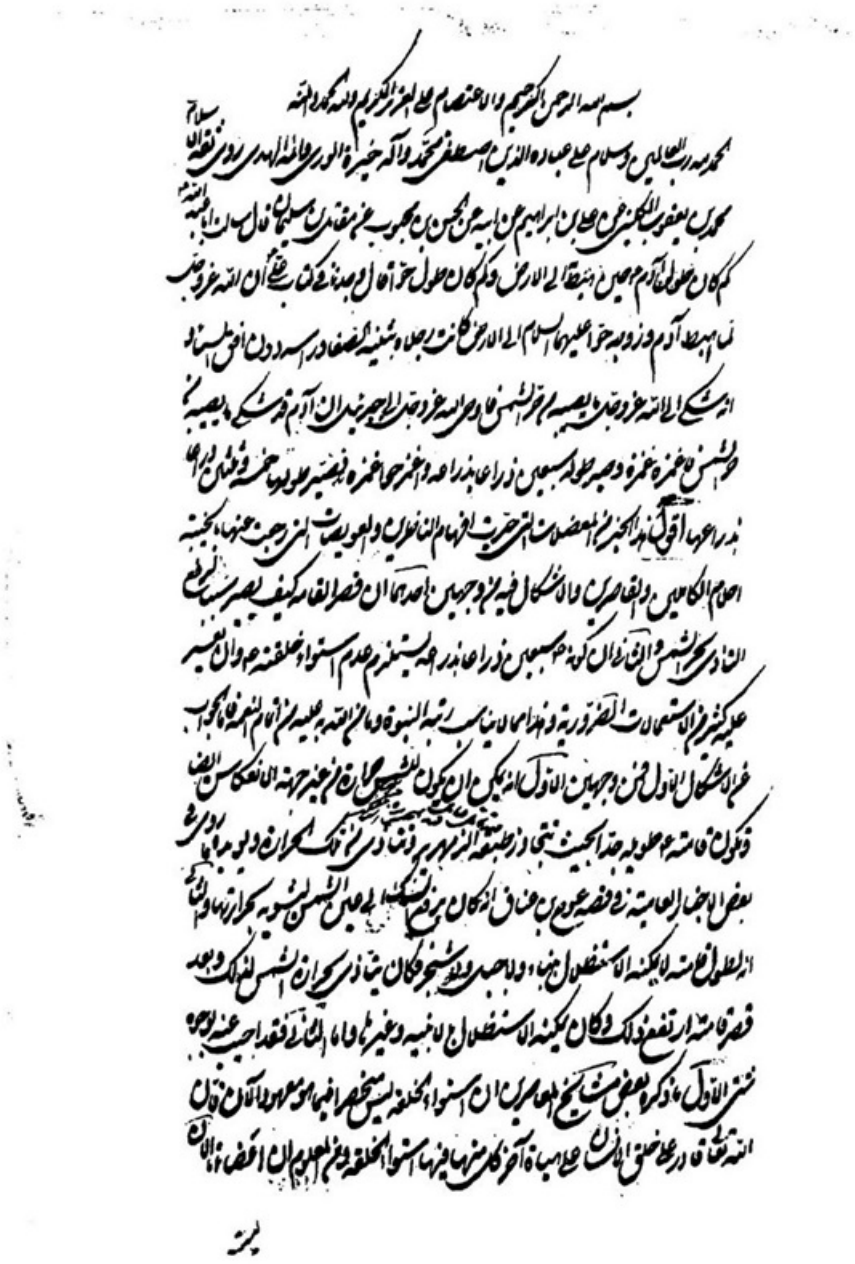
از پایان نسخه دانسته می شود علامهٔ مجلسی این رساله را در شعبان ۱۰۷۶ ق تدوین نموده است.

چون این دو نسخه با هم اختلاف زیادی دارند از آنها در شرح حدیث اول به صورت تلفیقی استفاده شده و شرح دو حدیث دیگر فقط از نسخهٔ آستان قدس استفاده شده است.

مهدی سلیمانی آشتیانی

۱- ۱) . فهرست الفبایی آستان قدس، ص ۲۱۹.

تصویر



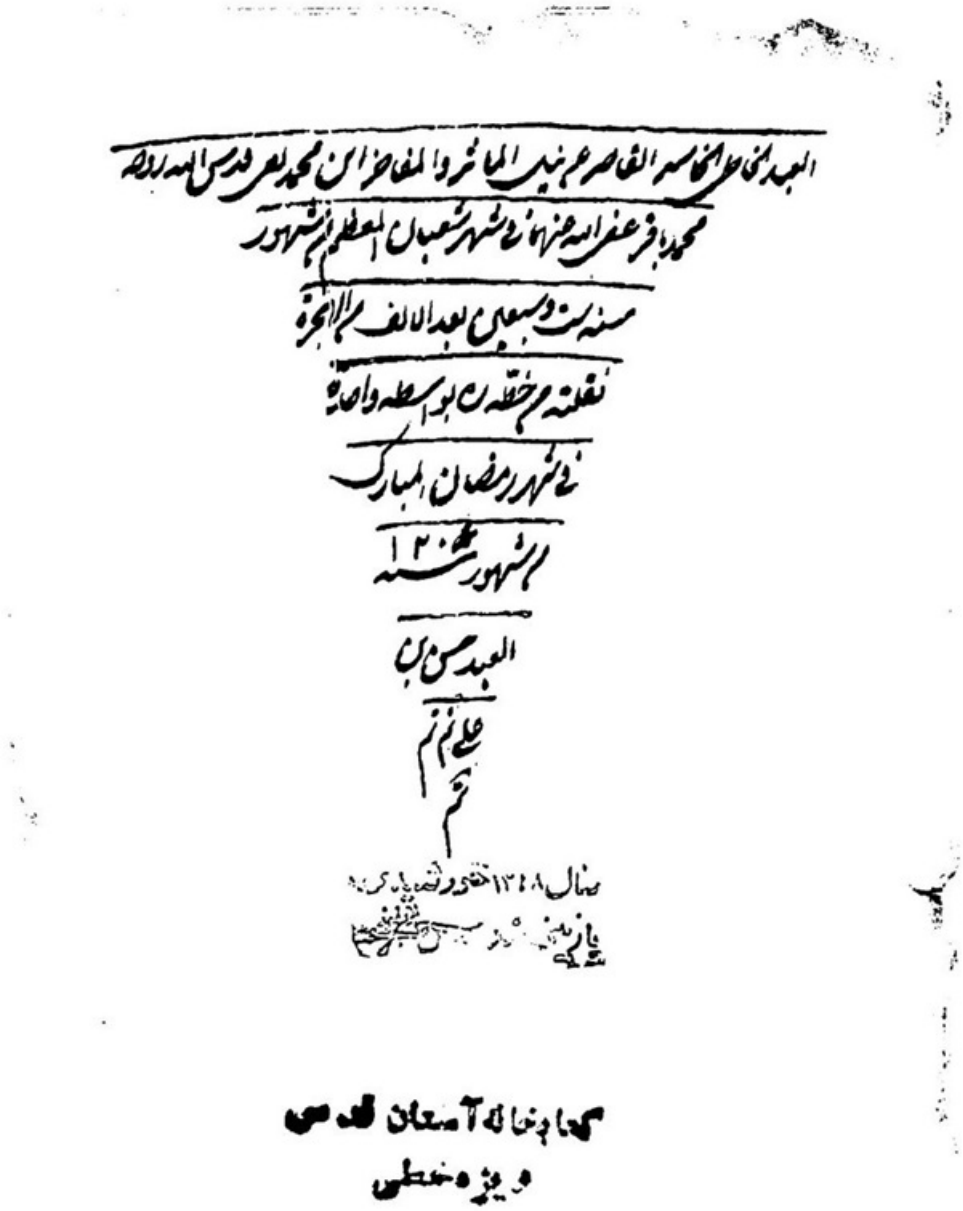
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آستان قدس

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ آستان قدس

محل تصویر شمارهٔ۵۷

ص:۶۲۴

تصویر



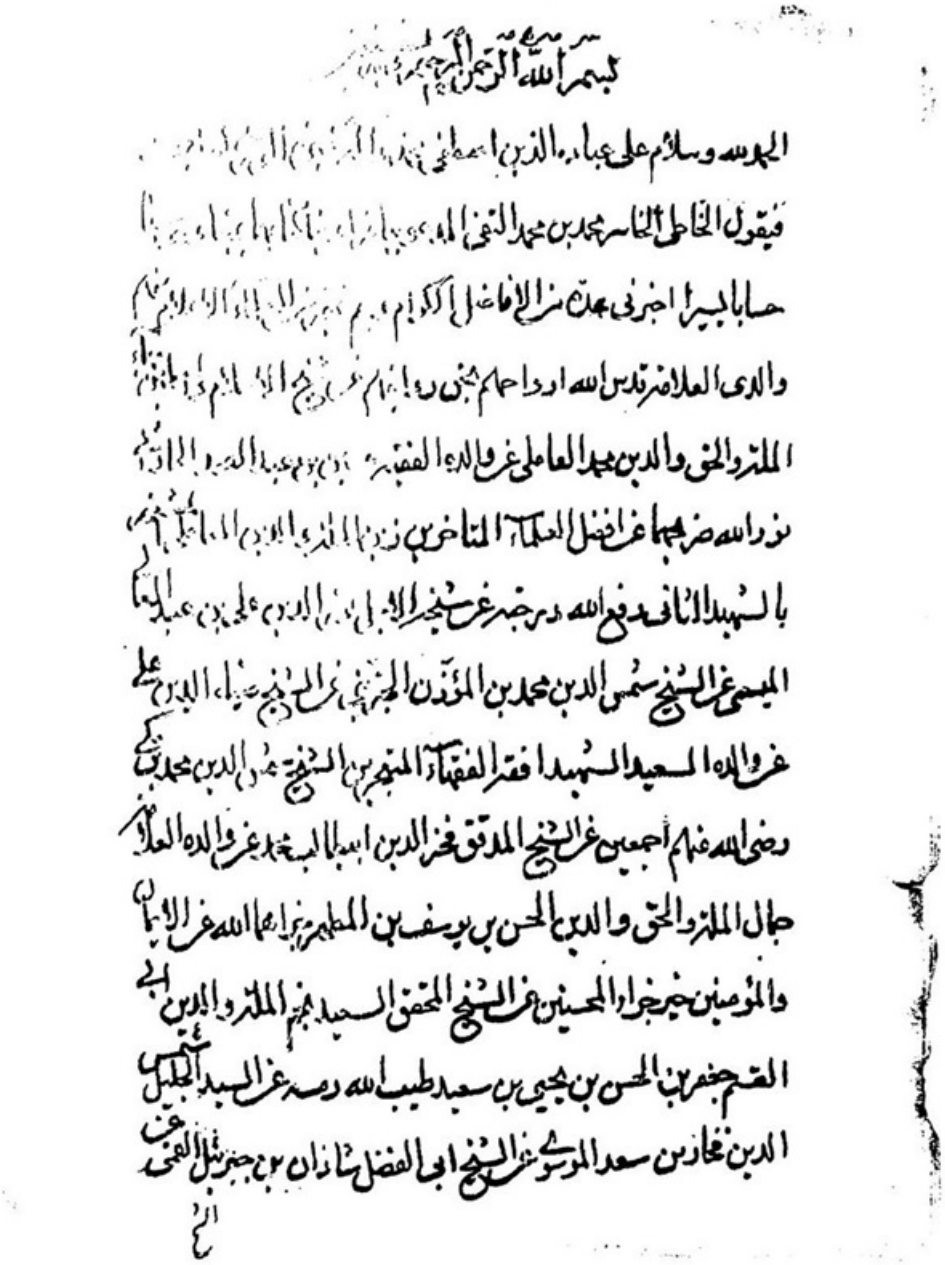
تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آستان قدس

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ آستان قدس

محل تصویر شمارهٔ۵۸

ص:۶۲۵

تصویر



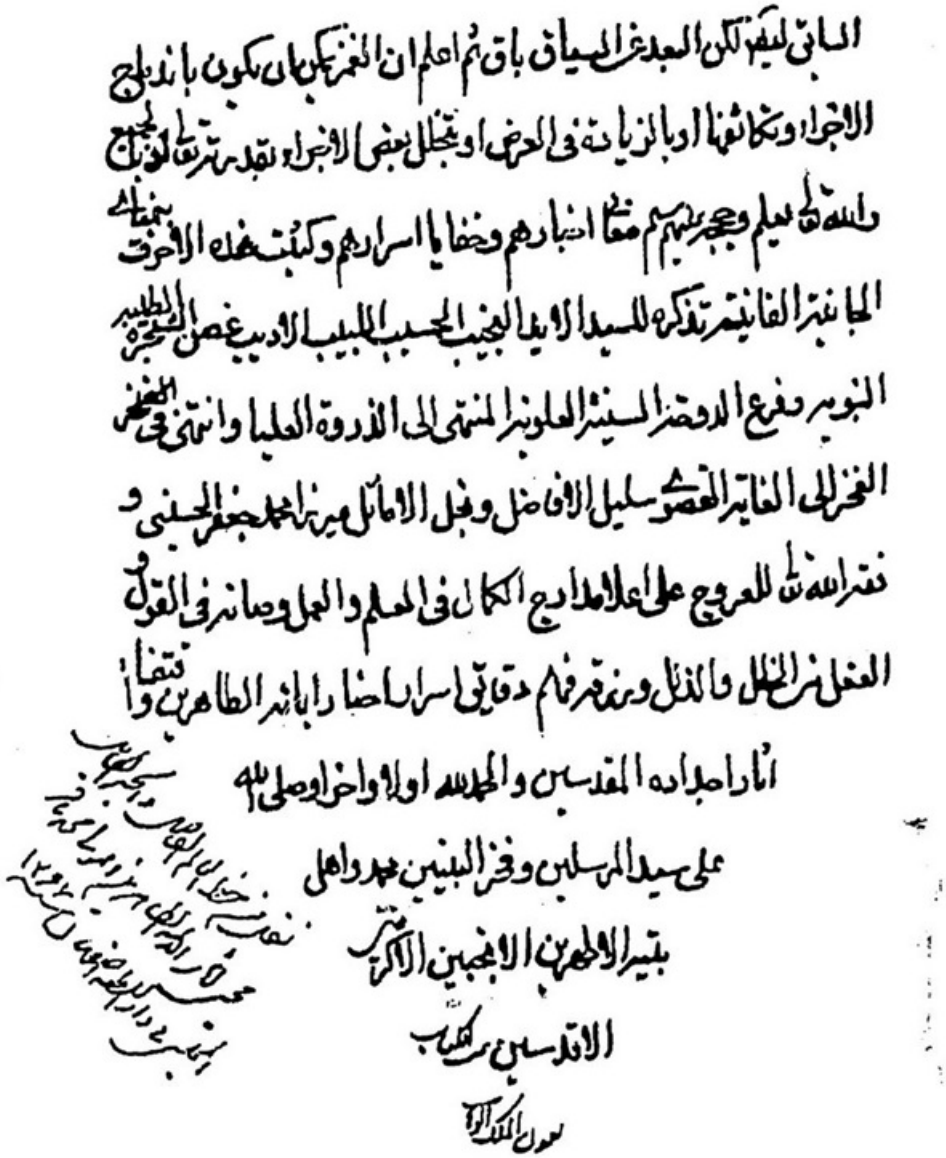
تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ ملک

تصویر آغاز نسخه از کتابخانهٔ ملک

محل تصویر شمارهٔ۵۹

ص:۶۲۶

تصویر



تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ ملک

تصویر انجام نسخه از کتابخانهٔ ملک

محل تصویر شمارهٔ ۶۰

ص:۶۲۷

[۱. شرح حديث: كم كان طول آدم عليه السلام حين هبط به الى الأرض. . .]

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه، وسلام على عباده الذين اصطفى محمّدٍ وآله خيره الورى.

أمّا بعد، فيقول الخاطئ الخاسر محمّد بن محمّد التقيّ المدعوّ بباقر أُوتيا كتابهما يميناً، وحُوسبا حساباً يسيراً:

أخبرنى عدّه من الأفاضل الكرام، وجمّ غفير من العلماء الأعلام، منهم والدى العلّامه قدّس اللّه أرواحهم بحق روايتهم، عن شيخ الإسلام والمسلمين بهاء الملّه والحقّ والدين محمّد العاملى، عن والده الفقيه حسين بن عبد الصمد الحارثى نوّر اللّه ضريحهما، عن أفضل العلماء المتأخّرين زين الملّه والدين العاملى المشتهر بالشهيد الثانى رفع اللّه درجته، عن شيخه الأجلّ نور الدين علىّ بن عبد العالى الميسى، عن الشيخ شمس الدين محمّد بن المؤذّن الجزينى، عن الشيخ ضياء الدين عن والده السعيد الشهيد أفقه الفقهاء المتبحّرين الشيخ شمس الدين محمّد بن مكّى رضى اللّه عنهم أجمعين، عن الشيخ المدقّق فخر الدين أبى طالب محمّد، عن والده العلّامه جمال الملّه والحقّ والدين الحسن بن يوسف بن المطهّر جزاهما اللّه عن الإيمان و المؤمنين خير جزاء المحسنين، عن الشيخ المحقّق السعيد نجم الملّه والدين أبى القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد طيّب اللّه رمسه، عن السيّد الجليل شمس الدين فخّار بن سعد الموسوى، عن الشيخ أبى الفضل شاذان بن جبرئيل القمّى، عن

الشيخ الفقيه العماد أبى جعفر محمّد ابن أبى القاسم الطبرى طهّر اللّه أرماسهم، عن الشيخ الفقيه أبى علىّ الحسن، عن والده النبيل شيخ الطائفه المحقّه وملاذها أبى جعفر محمّد بن الحسن الطوسى روّح اللّه روحهما، عن الشيخ المدقّق النحرير السديد المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان نوّر اللّه مرقده، عن الشيخ أبى القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه طاب ثراه، عن الشيخ الجليل ثقه الإسلام أبى جعفر محمّد بن يعقوب الكلينى قدّس اللّه سرّه، فيما رواه فى روضه الكافى، عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن محبوب، عن مقاتل بن سليمان (۱)قال: سألت أبا عبداللّه عليه السلام: كم كان طول آدم عليه السلام حين هُبِطَ به إلى الأرض؟ وكم كان طول حوّاء؟ قال: «وجدنا فى كتاب علىّ عليه السلام أنّ اللّه عزّ وجلّ لمّا أهبط آدم وزوجته حوّاء عليهما السلام إلى الأرض، كانت رجلاه بثنيّه الصفا، ورأسه دون اُفق السماء، وأنّه شكى إلى اللّه عزّ وجلّ ما يصيبه من حرّ الشمس، فأوحى اللّه عزّ وجلّ إلى جبرئيل أنّ آدم قد شكى ما يصيبه من حرّ الشمس، فَاغْمِزه غَمْزَهً، وصيّر طوله سبعين ذراعاً بذراعه، واغمز حوّاء غمزه فصيّر طولها خمسه وثلاثين ذراعاً بذراعها» (۲).

أقول: هذا الخبر من المعضلات التى حيّرت أفهام الناظرين، والعويصات التى رجعت عنها بالخيبه أحلام الكاملين والقاصرين، والإشكال فيه من وجهين:

أحدهما: أنّ قصر القامه كيف يصير سبباً لرفع التأذّى لحرّ الشمس؟

والثانى: أنّ كونه عليه السلام سبعين ذراعاً بذراعه يستلزم عدم استواء خلقته عليه السلام، وأن تعسر عليه كثير من الاستعمالات الضروريّه، وهذا ممّا لا يناسب رتبه النبوّه وما منَّ اللّه به عليه من إتمام النعمه.

فأمّا الجواب عن الإشكال الأوّل فمن وجهين:

الأوّل: أنّه يمكن أن يكون للشمس حراره من غير جهه الانعكاس أيضاً، وتكون

۱- ۱) . قال المحقّق الشعرانى فى هامش شرح المازندرانى، ج ۲، ص ۳۱۶، ح ۱۲: « [۱]مقاتل بن سليمان بترى عامّى ضعيف لايحتج بقوله، ولا يلزمنا التكليف فى تصحيح روايته» .

۲- ۲) . الكافى، ج۸، ص ۲۳۳، ح ۳۰۸. [۲]

قامته عليه السلام طويله جدّاً بحيث تتجاوز طبقه الزمهرير، وتتأذّى من تلك الحراره، ويؤيّده ما روى فى بعض الأخبار العامّيّه فى قصّه عوج بن عناق أنّه كان يرفع السمك إلى عين الشمس ليشويه بحرارتها.

والثانى: أنّه لطول قامته لا يمكنه الاستظلال ببناء ولا جبل ولا شجر، فكان يتأذّى بحراره الشمس لذلك، وبعد قصر قامته ارتفع ذلك، وكان يمكنه الاستظلال بالأبنيه وغيرها.

وأمّا الثانى فقد أُجيب عنه بوجوه شتّى:

الأوّل: ما ذكره بعض مشايخ المعاصرين أنّ استواء الخلقه ليس منحصراً فيما هو معهود الآن، فإنّ اللّه تعالى قادر على خلق الإنسان على هيئه أُخرى كلّ منها فيها استواء الخلقه. ومن المعلوم أنّ أعضاء الإنسان ليست كقامته، فالقادر على خلقنا دونه فى القد، وعلى تقصير طوله عليه السلام عن الأوّل، قادر على أن يجعل بعض أعضائه مناسباً للبعض بغير المعهود، وذراع آدم عليه السلام يمكن أن يكون قصيراً مع طول العضد وجعله ذا مفاصل، أو ليّناً بحيث يحصل الارتفاق به والحركه كيف شاء، كما يمكن بهذا الذراع والعضد.

والثانى ما ذكره أيضاً وهو أن يكون المراد سبعين قدماً أو شبراً، وترك ذكر القدم والشبر لما هو الشائع من كون الإنسان غالباً سبعه أقدام، أو أن بقرينه المقام كان يعلم ذلك كما إذا قيل: طول الإنسان سبعه تبادر منه الأقدام، فيكون المراد أنّه صار سبعين قدماً، أو شبراً بالأقدام والأشبار المعهوده فى ذلك الزمان كما إذا قيل: غلام خماسى، فإنّه يتبادر منه كونه خمسه أشبار، وعلى هذا يكون قوله: «ذراعاً» بدلاً من السبعين بمعنى أنّ طوله الآن وهو السبعون بقدر ذراعه قبل ذلك، وفائده قوله حينئذ: «ذراعاً بذراعه» معرفه طوله أوّلاً، فإنّ من كون الذراع سبعين قدماً-مع كونه قدمين، والقدمان سُبْعا القامهِ-يعلم منه طول الأوّل، فذكره لهذه الفائده، على أنّ السؤال الواقع بقول السائل: «كم كان طول آدم حين هبط إلى الأرض» يقتضى جواباً يطابقه، وكذا قوله: كم كان طول حوّاء، فلولا قوله: «ذراعاً بذراعه» و «ذراعاً بذراعها» لم يكن الجواب مطابقاً؛

لأنّ قوله: «دون اُفق السماء» مجمل، فأفاد عليه السلام الجواب عن السؤال مع إفاده ما ذكره معه من صيرورته هذا القدر.

وأمّا ما ورد فی حوّاء علیها السلام فالمعنی أنّه جعل طول حوّاء خمسه وثلاثین قدماً بالأقدام المعهوده الآن وهی ذراع بذراعها الأوّل، فبالذراع یظهر أنّها کانت علی النصف کآدم، ولا بُعد فی ذلک فإنّه ورد فی الحدیث ما معناه أن یختار الرجل امرأه دونه فی حسب والمال والقامه لئلّا تفتخر المرأه علی الزوج بذلک وتعلو علیه، فلا بُعد فی کونه أطول منها.

الثالث: ما ذکره أیضاً دامت أیّام فضله، وهو أن یکون «سبعین» بضمّ السین تثنیه سُبع والمعنی أنّه صیّر طوله بحیث صار سُبع الطول الأوّل، والسُبعان ذراع من حیث اعتبار الإنسان سبعه أقدام، کلّ قدمین ذراع، فیکون الذراع بدلاً أو مفعولاً بتقدیر «أعنی» وفی ذکر «ذراعاً بذراعه» حینئذٍ الفائده المتقدّمه لمعرفه طوله أوّلاً فی الجمله، فإنّ سؤال السائل عن الطول الأوّل فقط.

وأمّا حوّاء علیها السلام فالمعنی أنّه جعل طولها خُمسه بضمّ الخاء، أی خُمس ذلک الطول، وثلثین تثنیه ثلث، أی ثلثی الخمس، فصارت خُمساً وثلثی خُمس، وحینئذٍ التفاوت بینهما قلیل؛ لأنّ السبعین فی آدم علیه السلام أربعه من أربعه عشر، والخمس وثلثا خمس خمسه من خمسه عشر، فیکون التفاوت بینهما یسیراً إن کان الطولان الأوّلان متساویین، وإلّا فقد لا یحصل تفاوت.

والفائده فی قوله: «ذراعاً بذراعها» کما تقدّم، فإنّ السؤال وقع بقوله: وکم کان طول حوّاء، ویحتمل بعیداً عود ضمیرا خمسه وثلثیه إلی آدم، والمعنی أنّه صار خمس آدم الأوّل وثلثیه، فتکون أطول منه، أو خمسه وثلثیه بعد القصر، فتکون أقصر، والأوّل أربط وأنسب بما قبله مع مناسبه تقدیم الخمس ومناسبه الثلثین له. ویقرّب الثانی قلّه التفاوت الفاحش علی أحد الاحتمالین.

الرابع: ما یروی عن شیخنا البهائی-قدّس اللّه سرّه-من أنّ فی الکلام استخداماً بأن یکون المراد بآدم حین إرجاع الضمیر إلیه آدمَ ذلک الزمان من أولاده علیه السلام.

ولا يخفى بُعده عن استعمالات العرب ومحاوراتهم، مع أنّه لا يجرى ذلك فى حوّاء إلّابتكلّف ركيك. نعم، يمكن إرجاعهما إلى الرجل والمرأه بقرينه المقام، لكنّه بعيد أيضاً غايه البُعد.

الخامس: ما خطر بالبال وهو أن يكون إضافه الذراع إليهما على التوسعه والمجاز بأن يكون نسب ذراع صنف آدم عليه السلام إليه وذراع صنف حوّاء إليها [أو يكون الضميران راجعين إلى الرجل والمرأه بقرينه المقام] (۱).

السادس: ما خيّل ببالى أيضاً، وهو أن يكون المراد بذراعه الذراعَ الذى وضعه عليه السلام لذرع الأشياء ومساحتها، وهذا يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون الذراع الذى عمله آدم عليه السلام مخالفاً لما وضعته حوّاء عليها السلام.

وثانيهما: أن يكون الذراع المعمول فى هذا الزمان واحداً، لكن نسب فى بيان طول كلّ منهما إليه لقرب المرجع.

السابع: ما سمحت به قريحتى-وإن أتت ببعيد عن الأفهام-وهو أن يكون المراد تعيين حدّ الغمز بجبرئيل عليه السلام بأن يكون المعنى اجعل طول قامته بحيث يكون بعد تناسب الأعضاء طوله الأوّل سبعين ذراعاً بالذراع الذى حصل له بعد الغمز، فالمراد بطوله طوله الأوّل، ونسبه التصيير إليه باعتبار أنّ كونه سبعين ذراعاً إنّما يكون بعد خلق ذلك الذراع، فيكون فى الكلام شبه قلب، أى اجعل ذراعه بحيث يكون جزءاً من سبعين جزء من طول قامته قبل الغمز.

ومثل هذا الكلام قد يجرى فى المحاورات، وليس تكلّفه أكثر من بعض الوجوه التى ذكرها الأفاضل الكرام، وبه تتّضح النسبه بين القائمتين؛ إذ طول قامه مستوى الخلقه ثلاثه أذرع ونصف تقريباً، فإذا كان طول قامته الأُولى سبعين بتلك الذراع، تكون نسبه القامه الثانيه إلى الأُولى نصف العشر، وينطبق الجواب على السؤال؛ إذ الظاهر منه أنّ غرض السائل استعلام طول قامه الأُولى، فلعلّه كان يعرف طول قامته

۱- ۱) . ما بين المعقوفين من بحارالأنوار، ج ۱۱، ص ۱۲۸. [۱]

الثانیه؛ لاشتهاره بین أهل الکتاب أو المحدِّثین من العامّه بما رووا عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال: «إنّ أباکم کان طوالاً کالنخله السحوق ستّین ذراعاً» (۱)فمع صحّتها یعلم بانضمام ما ذکرنا أنّه کان طول قامته علیه السلام أوّلاً ألفاً ومأتی ذراع بذراع من کان فی زمن الرسول صلی الله علیه و آله، أو بذراع من کان فی زمن آدم من أولاده علیه السلام.

الثامن: ما خطر ببالی أیضاً لکن وجدته بعد ذلک منسوباً إلی بعض الأفاضل من مشایخنا رحمهم اللّه تعالی، وهو أنّ الباء فی قوله: «بذراعه» ، للملابسه، أی صیّر طوله سبعین ذراعاً بملابسه ذراعه، أی قصّر ذراعه أیضاً بنسبه قصر قامته لتناسب أعضاءه، وإنّما خصّ ذراعه بالذِّکر من بین سائر الأعضاء لأنّ جمیع الأعضاء داخله فی الطول بخلاف الذراع، والمراد حینئذٍ بالذراع فی قوله: «سبعین ذراعاً» إمّا ذراع من کان فی زمان آدم علیه السلام، أو مَن کان فی زمانٍ صدر عنه الخبر.

وهذا وجه قریب.

التاسع: أن یکون الضمیر فی قوله: «بذراعه» راجعاً إلی جبرئیل علیه السلام، أی بذراعه عند تصوّره بصوره رجل لیغمزه.

ولا یخفی بُعده من وجهین:

أحدهما: عدم انطباقه علی ما روی فی الکافی؛ إذ الظاهر أنّ صیّر هنا بصیغه الأمر، فکان الظاهر علی هذا التوجیه أن یکون «بذراعک» ، ویمکن توجیهه إذا قرئ بصیغه الماضی بتکلّف تامّ.

وثانیهما: عدم جریانه فی أمر حوّاء لتأنیث الضمیر إلّاأن یتکلّف بإرجاع الضمیر إلی الید. ولا یخفی رکاکته.

ثمّ اعلم أنّ الغمز یمکن أن یکون باندماج الأعضاء وتکاثفها، أو بالزیاده فی العرض، أو بتحلّل بعض الأجزاء بأمره تعالی، أو بالجمیع؛ واللّه تعالی یعلم وحججه علیهم السلام.

۱- ۱) . کنزالعمّال، ج ۱۵، ص ۶۰۶، ح ۴۲۴۰۸.

[۲. شرح حديث: أسلم أبو طالب بحساب الجُمَّل]

وروى الكلينى بإسناده عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «أسلم أبو طالب بحساب الجُمَّل» وعقد بيده ثلاثاً وستّين (۱).

وفى روايه اُخرى عنه عليه السلام قال: «إنّ أبا طالب أسلم بحساب الجمّل» قال: «بكلّ لسان» (۲).

بيان:

أقول: هذا الخبر يحتمل وجوهاً من التأويل والتفسير:

الأوّل: ما رواه الصدوق رحمه الله فى كتاب معانى الأخبار وكتاب كمال الدين عن أبى الفرج محمّد بن مظفّر، عن محمّد بن أحمد الداورى، عن أبيه قال: كنت عند أبى القاسم بن روح قدس سره فسأله رجل قال: ما معنى قول العبّاس للنبىّ صلى الله عليه و آله: إنّ عمّك أبا طالب قد أسلم بحساب الجمّل، وعقد بيده ثلاثاً وستّين؟ فقال: «عنى بذلك إله أحد جواد» . وتفسير ذلك أنّ الألف واحد، واللام ثلاثون، والهاء خمسه، والألف واحد، والحاء ثمانيه، والدال أربعه، والجيم ثلاثه، والواو ستّه، والألف واحد، والدال أربعه، فذلك ثلاثه وستّون (۳).

أقول: المراد أنّ أبا طالب أظهر إسلامه للنبىّ صلى الله عليه و آله أو لغيره بحساب الجمّل بأن أشار

۱- ۱) . الكافى، ج ۱، ص ۴۴۹، باب مولد النبىّ صلى الله عليه و آله ووفاته، ح ۳۳. [۱]

۲- ۲) . المصدر، ح ۳۲.

۳- ۳) . معانى الأخبار، ص ۲۸۶، باب معنى إسلام أبى طالب بحساب الجمّل، ح ۲؛ كمال الدين، ج ۲، ص ۵۱۹، باب ۴۵، ح ۴۸. [۲]

إلى كلّ حرف بالإشاره إلى ما بإزائه من العدد، وبحساب الجمّل أى حساب أبجد، وذلك لأنّه رضى الله عنه كان يتّقى من قريش، ويخفى منهم إسلامه ليكون أقدر على إعانه رسول اللّه صلى الله عليه و آله، فلذا آتاه اللّه أجره مرّتين كما ورد فى كثير من الأخبار، وهذا وجه حسن، والظاهر أنّه مرويّ عن القائم عليه السلام؛ لأنّ هؤلاء السفراء-رضوان اللّه عليهم-لم يكونوا يذكرون شيئاً إلّامن قبله عليه السلام، ولقد كان يقول أبو القاسم-قدّس اللّه روحه-مراراً: لأن أخرّ من السماء أو تتخطّفنى الطير أحبُّ إلىَّ من أن أقول ما لم أسمعه من الإمام عليه السلام.

الثانى: أن يكون المراد بقوله: «وعقد بيده ثلاثاً وستّين» أنّه أشار بإصبعه المسبّحه: لا إله إلّااللّه، محمّد رسول اللّه؛ فإن عقد الخنصر والبنصر وعقد الإبهام على الوسطى يدلّ على الثلاث والثلاثين على اصطلاح أهل الحساب، وكان المراد بحساب الجمّل العقود.

والدليل على ذلك ما رواه محمّد بن شهرآشوب رحمه الله فى كتاب المناقب عن شعبه، عن قتاده، عن الحسن فى خبر طويل أخذنا منه موضع الحاجه وهو: أنّه لمّا حضرت أبا طالب الوفاه دعا رسول اللّه صلى الله عليه و آله وبكى وقال: يا محمّد، دعوتنى وكنت قدم أميناً، وعقده بيده على ثلاث وستّين: عقد الخنصر والبنصر، وعقد الإبهام على إصبعه الوسطى، وأشار باصبعه المسبّحه يقول: لا إله إلّااللّه، محمّد رسول اللّه صلى الله عليه و آله، فقام علىّ عليه السلام وقال: «اللّه أكبر، اللّه أكبر، والذى بعثك بالحقّ نبيّاً لقد شفّعك فى عمّك، وهداه بك» فقام جعفر وقال: لقد سدّتنا فى الجنّه يا شيخى كما سدتنا فى الدُّنيا، فلمّا مات أبو طالب أنزل اللّه عزّ وجلّ: «يا عِبادِيَ اَلَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِى واسِعَهٌ فَإِيّايَ فَاعْبُدُونِ» ١ انتهى (١).

وهذا أيضاً وجه قريب، إلّاأنّه يرد عليه أنّ حساب العقود بحساب الجمّل لم يعهد فى اللغه والاصطلاح، إلّاأن يُقال: قوله: «وعقد بيده» ليس تفسيراً لقوله: «بحساب الجمّل» بل المراد أنّه أظهر الكلمتين بذكر الأعداد التى تدلّ بحساب الجمّل على

١- ٢) . بحارالأنوار، ج ٣٥، ص ٧٩، ذيل ح ١٩. و [١]لم نعثر عليه فى المناقب.

حروفهما، وعقد هكذا كما هو الشائع المعهود عند إظهار الإسلام.

ثمّ الظاهر على هذا التوجيه أن يكون العاقد أبا طالب ويحتمل أن يكون هو أبا عبداللّه عليه السلام.

الثالث: ما يروى عن الشيخ البهائى قدس سره وهو أنّ المراد أنّ أبا طالب، أو أبا عبداللّه عليه السلام أمر بالإخفاء اتّقاءاً، فأشار بحساب العقود إلى كلمه يسبّح من التسبيحه وهى التغطيه، أى غطّ واستر، فإنّه من النفائس والأسرار.

الرابع: ما ذكره بعض أفاضل المعاصرين أنّ المراد الإشاره إلى كلمه التوحيد وما هو العمده فيها يعنى كلمتى لا وإلّا، فإنّ الأصل فيها هو النفى والإثبات.

الخامس: ما ذكره بعض مشايخنا من أنّ المراد أنّه أسلم بثلاث وستّين لغه، وعلى هذا فالظرف فى قوله: «بحساب الجمّل» فى الخبر الثانى متعلّق بالقول.

السادس: ما ذكره بعض من كان من المعاصرين أيضاً أنّ المراد أنّ أبا طالب علم نبوّه نبيّنا صلى الله عليه و آله قبل بعثته بالجفر، والمراد بسبب حساب مفردات الحروف.

السابع: ما قيل: إنّه إشاره إلى سنّ أبى طالب.

ولا يخفى ما فيما سوى الوجهين الأوّلين من الضعف والوهن والتكلّف والخروج عن مدلول الخبر، وأمّا الخبر الأخير فيحتمل أن يكون قائل القول الأوّل الراوى؛ قال السائل: إنّ أبا طالب أسلم بحساب الجمّل؟ فقال عليه السلام: «لا، بل أسلم بكلّ لسان» . ويحتمل أن يكون معاً كلامه عليه السلام، وعلى التقديرين الغرض نفى الحصر الذى يوهمه الكلام الأوّل، أى إنّه إنّما أظهر فى بعض المواطن بحساب الجمّل إسلامه لا أنّه لم يكن تكلّم بما يوجب الإسلام إلّابهذا الوجه.

وفيه ردّ على بعض العامّه أيضاً حيث رووا أنّه إنّما أسلم بلسان الحبشه كما رواه ابن شهرآشوب رحمه الله فى تفسير الوكيع بإسناده عن أبى ذرّ رضى الله عنه قال: واللّه الذى لا إله إلّاهو ما مات أبو طالب حتّى أسلم بلسان الحبشه، قال لرسول اللّه: أتفقه الحبشه؟ قال: «ياعمّ إنّ اللّه علّمنى جميع الكلام» قال: يا محمّد اسدن لمصاقا قاطالاها؛ يعنى أشهد مخلصاً لا

إله إلّااللّه، فبكى رسول اللّه صلى الله عليه و آله، وقال: «إنّ اللّه أقرَّ عينى بأبى طالب» (۱)انتهى.

أقول: على تقدير صحّه الخبر فالمراد أنّه أظهر فى بعض المواطن إسلامه هكذا، فلاينافى التكلّم بالشهادتين والعقائد الحقّه بكلّ لسان، أو المراد أنّه ما مات أبو طالب حتّى أسلم بكلّ لسان حتّى بلسان الحبشه، واللّه تعالى أعلم بحقائق كلام خلفائه عليهم السلام.

۱- ۱) . بحار الأنوار، ج ۳۵، ص ۷۸، ح ۱۸. [۱]

[۳. شرح حدیث: إنّ محمّداً رأی ربّه فی صوره الشابّ الموفّق]

روی الکلینی-طاب رمسه-فی باب النهی عن الصفه بإسناده عن إبراهیم بن محمّد الخزّاز ومحمّد بن الحسین قالا: دخلنا علی الرضا، فحکینا له أنّ محمّداً صلی الله علیه و آله رأی ربّه فی صوره الشابّ الموفّق فی سنّ أبناء الثلاثین سنه، وساق الحدیث إلی أن قال: «یا محمّد، إنّ رسول اللّه حین نظر إلی عظمه ربّه کان فی هیئه الشابّ الموفّق، وسِنّ أبناء ثلاثین سنه؛ یا محمّد، عظم ربّی أن یکون فی صفه المخلوقین» .

قال: قلت: جعلت فداک من کانت رجلاه فی خُضْرَه؟

قال: «ذلک محمّد کان إذا نظر إلی ربّه بقلبه جعله فی نورٍ مثل نور الحُجُب حتّی یَستبین له ما فی الحُجُب، إنّ نور اللّه تعالی منه أخضر، ومنه أحمر، ومنه أبیض، ومنه غیر ذلک؛ یا محمّد، ما شهد له الکتاب أو السنّه فنحن القائلون به» (۱).

وروی فی خبر آخر بإسناده عن أمیر المؤمنین علیه السلام قال: «إنّ العرش خلقه اللّه-تبارک وتعالی-من أنوار أربعه: نور أحمر منه احمرّت الحمره، ونور أصفر منه اصفرّت الصفره، ونور أبیض منه البیاض وهو العلم الذی حمّله اللّه الحمله، وذلک نور من نور عظمته» الخبر (۲).

إیضاح:

قال بعض من سلک مسلک الفلاسفه الربّانیّین:

إنّ المراد بالحجب العقول، فإنّهم حجب جمال نور الأنوار، ووسائط النفوس

۱- ۱) . الکافی، ج ۱، ص ۱۰۰، ح ۳. [۱]

۲- ۲) . الکافی، ج ۱، ص ۱۲۹، باب العرش و الکرسی، ح ۱. و [۲]عنه فی البحار، ج ۵۵، ص۹، ح ۸. [۳]

الكامله، والنفس إذا استكملت ناسبت نوريّتها نور تلك الأنوار، فاستحقّت الاتّصال بها والاستفاده منها، فالمراد بجعله فی نور يحجب جعله فی نور العلم حتّی يناسب جوهر ذاته جوهر ذاتهم، فتستبين له ما فی ذواتهم.

أقول: يحتمل أن يكون المراد بهما أجساماً لطيفه مثل العرش والكرسیّ يسكنها الملائكه الروحانيّون كما يظهر من كثير من الأخبار والدعوات، فالمراد أنّه أفاض عليه صلی الله عليه و آله شبه نور الحجب ليتمكّن من رؤيتها كنور الشمس بالنسبه إلی عالمنا.

أو المراد بالحجب الوجوه التی يمكن الوصول إليها فی معرفه ذاته وصفاته تعالی؛ إذ لا سبيل إلی الكنه أی مقامات العارفين، فالمراد بنور الحجب قابليّه تلك الكمالات والمعارف. وتسميتها بالحجب لأنّها وسائط بين الخلق والربّ، أو لأنّها موانع عن أن يسند إلی الذات ما لا يليق به تعالی، أو لأنّها لمّا لم تكن موصله إلی الذات فكأنّها حجب، كما أنّ الناظر خلف الستر والحجاب لا يستبين له حقيقه الشیء كما هی، وأمّا ألوان الأنوار فيمكن حملها علی الظاهر كما لا يخفی.

وقيل: المراد بها الأنوار المعنويّه، وألوانها إشاره إلی تفاوت مراتب تلك الأنوار بحسب القرب والبُعد من نور الأنوار.

فالنور الأبيض هو الأقرب، والأخضر هو الأبعد، فكأنّه ممتزج بضرب من الظلمه، والأحمر هو المتوسّط بينهما، ثمّ ما بين كلّ اثنين ألوان اُخر كألوان الصبح والشفق المختلفه فی الألوان؛ لقربها وبُعدها من نور الشمس.

وقيل: المراد بها صفاته تعالی؛ فالأخضر قدرته علی إيجاد الممكنات وإفاضه الأرواح التی هی عيون الحياه ومنابع الخضره، والأحمر غضبه وقهره علی الجميع بالإعدام والتعذيب، والأبيض رحمته ولطفه علی عباده كما قال اللّه تعالی: «وَ أَمَّا اَلَّذِينَ اِبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِی رَحْمَتِ اَللّهِ. . .» ۱.

وأحسن ما سمعته فی هذا المقام ما استفدته من الوالد العلّامه-رفع اللّه مقامه-وهو

ممّا ظهر له من أنوار الكشف واليقين عند طيّ مقامات السالكين، فأذكر منه على الإجمال ما يناسب فهم أواسط الرجال:

اعلم أنّ لكلّ شيء شبهاً ومثالاً ـ في عالم الرؤيا وفي عالم الكشف والعيان، تظهر تلك الصور والمُثل على النفوس بحسب اختلاف مراتبها في الكمال؛ فبعض النفوس تظهر لها صوره أقرب إلى ذي الصوره، وبعضها أبعد، وشأن المعبّر أن ينتقل من تلك الصور إلى ذويها؛ فالنور الأصفر كنايه عن العباده ونورها كما هو المجرّب في الرؤيا، إذا رأى العارف الصفره في المنام يوفّق لعباده، وكما هو المشاهد في حياه المتهجّدين، وقد ورد في الخبر في شأنهم أنّ اللّه ألبسهم من نوره لمّا خلوا به.

والنور الأبيض العلم، كما هو المجرّب من أنّ من رأى في الأحلام لبناً أو ماءً صافياً يتيسّر له علم نافع خالص عن الشكوك والشُّبه، وقد دلَّ الخبر الثاني عليه على أقرب احتماليه.

والنور الأحمر المحبّه كما هو المشاهد في وجوه المحبّين عند طغيان المحبّه، وكما في المنام أيضاً.

والنور الأخضر المعرفه، كما هو مجرّب في الرؤيا، وهو المناسب للخبر الأوّل؛ لأنّه صلى الله عليه و آله كان في مقام كمال العرفان رجلاه في النور الأخضر، وكان ثابتاً في مقام المعرفه، خائضاً في بحارها.

وعلى تقدير كون مرادهم عليهم السلام تلك المعاني التي عبّروا عنها بتلك العبارات؛ لقصور أفهامنا عن فهم صِرف الحقّ كما تعرض على النفوس الناقصه في الرؤيا هذه الصوره؛ لأنّا في نوم طويل في الغفله عن الحقائق، والناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا (1). ولقد أشبعنا القول في تحقيق الخبرين في الفوائد الطريفه في شرح الصحيفه، وفي مرآه العقول شرح الكافي؛ واللّه تعالى يعلم وحججه غوامض أسرارهم عليهم السلام.

۱- ۱) . خصائص الأئمه، ص ۱۱۲؛ [۱]مجموعه ورام، ج ۱، ص ۱۵۰؛ [۲]عوالي اللآلي، ۴، ص ۷۳، ح ۴۸؛ [۳]بحارالأنوار، ج ۴، ص ۴۳. [۴]

فائده جلیله

فی ذکر علّه لزوم الصلاه علی النبیّ وآله صلی الله علیه و آله قبل الدُّعاء، وکونها داعیه للإجابه، موجبهً لها، وفیه وجوه:

الأوّل: إنّ من کانت له حاجه إلی سلطان لابدّ من أن یتحف ویهدی إلی المقرّبین لدیه والمکرّمین علیه تحفاً وهدایا لیشفعوا له، بل لو لم یشفعوا أیضاً، وعلم السلطان ذلک یقضی حاجته لذلک.

الثانی: أنّ المعنیّ بإیجاد الکونین، والقابل للفیوض الفائضه من بدو الإیجاد إلی ما لا یتناهی من الأزمنه هو رسول اللّه وأهل بیته صلوات اللّه علیهم، کما دلّت علیه الأخبار المستفیضه؛ فلهم الشفاعه فی هذه النشأه والنشأه الاُخری، وبتوسّطهم یفیض کلّ فیض وجود علی جمیع الوری؛ إذ لا بخل فی البدء الأعلی، والنقص إنّما هو عن القابل، وهم قابلون للفیوض القدسیّه، فإذا اُفیض علیهم یفیض علی سائر الموجودات بالتبع، فإذا أراد أحد استجلاب رحمه اللّه تعالی یصلّی علیهم؛ لأنّ المبدأ فیّاض، والمحلّ قابل، فلا تردّ الدعوه فی ذلک، وببرکتهم یفیض علی الداعی بل علی جمیع الخلق، کما إذا جاء کردی وأعرابی جاهل دنیّ علی باب الملک، فأمر له ببسط الموائد ونشر الکرائم والفرائد تنسبه العقلاء إلی سخافه الرأی، بخلاف ما إذا بسط ذلک لأحد من مقرّبی حضرته، أو من یلیق بذلک من غیرهم، فحضر هذا الأعرابی تلک المائده فأکل منها، یکون مستحسناً.

الثالث: أن یُقال: إنّهم-صلوات اللّه علیهم-وسائط بیننا وبین ربّنا فی إیصال الأحکام والحکم من جناب ربّنا-تقدّس وتعالی-إلینا؛ لعدم ارتباطنا بساحه جبروته، وبُعدها عن حریم ملکوته، فلابدّ من أن یکون بیننا وبینه تعالی سفراء وحُجب ذوو جهات قدسیّه، وحالات بشریّه یکون لهم بالجهات الاُولی، ارتباط بالجناب الأعلی، بها یأخذون عنه تعالی، وتکون بالجهات الثانیه مناسبه للخلق یلقون إلیهم ما أخذوا عن ربّهم، ولذا جعل اللّه تعالی أنبیاءه ورسله ظاهراً من جنس البشر وباطناً مباینین عنهم

فی أخلاقهم وأطوارهم ونفوسهم وقابلیّاتهم، فهم مقدّسون روحانیّون قائلون: «إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکَمْ» ۱ لئلّا تنفروا عنهم اُمّتهم، ویقبلوا منهم، ویأنسوا بهم.

وهذا أحد تفاسیر الخبر المشهور فی العقل، کما أوضحناه فی کتاب بحار الأنوار (۱)بأن یکون المراد بالعقل نفس النبیّ صلی الله علیه و آله، وأمره بالإقبال عباره عن الترقّی فی مدارج الکمال والفضل ونیل القُرب والوصال، وأمره بالإدبار کنایه عن التوجّه بعد وصوله إلی أقصی مراتب الکمال إلی التنزّل عن تلک المرتبه والتوجّه إلی تکمیل الخلق، وبه أیضاً یمکن تفسیر قوله تعالی: «قَدْ أَنْزَلَ اَللّهُ إِلَیْکُمْ ذِکْراً رَسُولاً» ۳ ، بأن یکون إنزاله صلی الله علیه و آله کنایه عن تنزّله عن تلک الدرجه القصوی التی لا یسعها مَلَکٌ مقرّب ولا نبیٌّ مرسل إلی معاشره الخَلق ومؤانستهم لهدایتهم، فکذلک فی إفاضه سائر الفیوض والکمالات هم وسائط بین ربّهم وبین سائر الموجودات، فکلّ فیض وجودی یبتدئ بهم صلوات اللّه علیهم، ثمّ ینقسم علی سائر الخلق، ففی الصلاه علیهم استجلاب للرحمه إلی معدنها، وللفیوض إلی مقسمها لتنقسم علی سائر البرایا.

وبما حقّقناه یظهر سرّ کثیر من الآیات والأخبار علی مَنْ أُوتی عقلاً نورانیاً، وفهماً ربّانیاً.

ولقد بسطنا الکلام فی ذلک وأمثاله فی الفوائد الطریفه لشرح الصحیفه، واللّه الموفّق لکلّ خیر، والحمدُ للّه أوّلاً وآخراً، وصلّی اللّه علی محمّد فخر المرسلین وأهل بیته الغُرّ المیامین.

وکتب هذه الأسطر بیمناه الجانیه العبد الخاطئ الخاسر القاصر عن نیل المآثر والمفاخر ابن محمّد تقیّ -قدّس اللّه روحه- محمّد باقر عفی اللّه عنهما فی شهر شعبان المعظّم من شهور سنه ستّ وسبعین بعد الألف من الهجره.

نقلته من خطّه بواسطه واحده فی شهر رمضان المبارک من شهور سنه ۱۲۰۶؛ العبد حسن بن علیّ.

۱- ۲) . بحارالأنوار، ج ۱، ص ۹۹، ذیل ح ۱۴. [۱]

فهرست تفصیلی

۱۷. کشف الکنوز فی الاستکشاف عن الرموز

مؤلف۹

در کلام دیگران۱۰

آثار۱۱

یادگار نیک۱۱

رسالهٔ حاضر۱۲

کشف الکنوز فی الاستکشاف عن الرموز۱۷

مقدمه۱۹

شروع در شرح حدیث۳۲

۱۸. شرح حدیث «نیّه المؤمن خیر من عمله»

مؤلف۴۷

اساتید و مشایخ۴۸

شاگردان۴۸

آثار و تألیفات۴۹

آثار و تألیفات حدیثی۴۹

رسالهٔ حاضر۵۳

شرح حدیث «نیّه المؤمن خیر من عمله»۵۷

١٩. شرح حديث «نيه المؤمن خير من عمله»

التمهيد ٦٩

المؤلف ٦٩

مولده ٦٩

نبذه من حياته ٦٩

شيوخه ٧٠

تلامذته والرواه عنه ٧١

وفاته ٧١

مؤلفاته ٧١

لفته نظر ٧٣

شرح حديث «نيه المؤمن خير من عمله» ٧٧

سبب تأليف الرساله ٧٧

نقل كلام السيّد المرتضى ٧٨

إشكال المؤلف على السيّد المرتضى ٧٨

تتمه كلام السيّد المرتضى ٧٩

الوجوه فى تأويل الخبر ٧٩

شواهد فى تأويل لفظه «خير» على غير التفضيل ٨٠

كيف تكون النيه من جمله الأعمال ٨٢

رد المصنف على كلام السيّد ٨٣

وجهان للحديث خطرا ببال السيّد ٨٣

أجوبه السيّد المرتضى عن الشهيد الأول۸۴

الظاهر وقوع الخطأ من النسّاخ فى نقل الشهيد عن نُسَخِهم۸۵

توجيه كلام السيّد۸۵

دفع الإشكالات عن السيّد۸۶

ص:۶۴۶

تقسیم للأبحاث الآتیه۸۶

تقریر السؤال۸۷

نقل کلام الشهید الأول۸۷

الوجوه الممکنه فی معنی الحدیث۸۸

تجرد أفعل من التفضیل۹۰

أجوبه اُخری۹۲

المناقشه فی الأجوبه المذکوره۹۳

نقل کلام الشیخ البهائی۹۵

بسط مقال لتوضیح حال۹۶

التنقیب حول کلام الشیخ البهائی۹۹

ردود علی الوجوه التی ذکرها الشیخ البهائی۱۰۰

المستفاد من کلام المرتضی والشهید والبهائی۱۰۴

معنی الحدیث فی رأی المصنف۱۰۵

الفرق بین الخوف والخشیه۱۰۷

۲۰. شرح حدیث «نیّه المؤمن خیر من عمله»

مؤلف۱۱۵

آثار۱۲۰

رسالهٔ حاضر۱۲۳

شرح حدیث «نیّه المؤمن خیر من عمله»۱۲۷

۲۱. شرح حدیث «ماتردّدت فی شیءٍ أنا فاعله. . .»

درآمد۱۳۷

مؤلف۱۳۹

ص:۶۴۷

رسالهٔ حاضر ۱۴۰

شرح حدیث «ماتردّدت فی شیءٍ أنا فاعله. . .» ۱۴۱

۲۲. شرح حدیث «من همّ بحسنه ولم یَعملها. . .»

درآمد ۱۵۵

مؤلف ۱۵۵

اساتید و مشایخ ۱۵۶

تألیفات و آثار ۱۵۷

درگذشت ۱۵۹

رسالهٔ حاضر ۱۶۰

شرح حدیث «من همّ بحسنه ولم یَعملها. . .» ۱۶۳

۲۳. شرح دعاء النبی صلی الله علیه و آله بعد الصلاه

رسالهٔ حاضر ۱۹۱

شرح دعاء النبی صلی الله علیه و آله بعد الصلاه ۱۹۵

۲۴. شرح حدیث «رجِّع بالقرآن صوتک. . .» (رساله فی الغناء)

مؤلّف ۲۸۳

رسالهٔ حاضر ۲۸۴

شرح حدیث «رجِّع بالقرآن صوتک. . .» (رساله فی الغناء) ۲۸۷

المدخل ۲۸۷

الفصل الأوّل: فی عدم جواز الاستدلال بهذا الخبر ۲۸۸

الفصل الثانی: فی جواب الاعتراض بروایه الکلینی ۲۹۷

الفصل الثالث: فی ذکر بعض ما یعارض الحدیث المسئول عنه۲۹۹

الفصل الرابع: فی الکلام علی سند المعارض الخاصّ۳۰۰

الفصل الخامس: فی الکلام علی متن الحدیث المذکور، و ما یستفاد منه۳۰۳

الفصل السادس: فی وجوه التأویل للحدیث المسئول عنه۳۰۶

الفصل السابع: فی ذکر بعض ما أشرنا إلیه من أحادیث تحریم الغناء۳۱۱

الفصل الثامن: فی بعض ما یستفاد من أحادیث التحریم من المبالغه و التأکید۳۲۴

الفصل التاسع: فی ذکر منشإ هذه الشبهه و طریق الاحتراز منها و من مثلها۳۲۸

الفصل العاشر: فی وجه نقل الإمامیه عن العامّه أحیانا و. . .۳۳۶

الفصل الحادی عشر: فی بیان من قلّده المائلون إلی إباحه الغناء۳۳۹

الفصل الثانی عشر: فی الإشاره إلی بعض ما انتهت إلیه الحال. . .۳۴۳

۲۵. آداب الصلاه (شرح حدیث حمّاد)

رسالهٔ حاضر۳۵۱

آداب الصلاه (شرح حدیث حمّاد)۳۵۵

مقدمه۳۵۵

سند روایت۳۵۸

شرح حدیث حماد۳۶۲

دیگر آداب نماز۳۷۵

۲۶. شرح زیاره الحسین علیه السلام

رسالهٔ حاضر۳۸۹

شرح زیاره الحسین علیه السلام ۳۹۳

۲۷. شرح حدیث «إنّ الأرض علی الحوت»

درآمد۴۵۹

مؤلف۴۵۹

شاگردان ۴۶۰

ص:۶۴۹

آثار۴۶۱

رسالهٔ حاضر۴۶۲

شرح حدیث «إنّ الأرض علی الحوت»۴۶۷

۲۸. شرح حدیث زینب العطّاره

رسالهٔ حاضر۴۷۵

شرح حدیث زینب العطّاره۴۸۱

تکمله نوریّه فی معرفه الطریقه الوسطی و صاحبها۴۸۷

تمهید فیه تشیید۴۹۰

تنبیه فی تبیین اختلاف الدرجات والدرکات۴۹۲

تکمله فیه تبصره فی معرفه العالم الاصغر والاکبر۴۹۳

تتمه فی أقسام العقل والجهل۴۹۴

تبصره فی النفس، أقسامها ورذائلها۴۹۵

فذلکه عرشیه فی تقابل المخلوقات۴۹۶

مقایسه اقتباسیّه فی التقابل المعتبر فی الإنسان۴۹۹

إشاره عرشیه فیه إناره عرفیه فی طینه المؤمن والکافر۵۰۰

ترجمه نوریه فیه تبصره عرشیه فی طینه الموجودات۵۰۳

إشاره نوریه فیه إناره عرفانیه فی اصدار الموجودات عن الحقیقه المحمدیّه۵۰۴

لطیفه عرشیه۵۰۵

تفریع وتقریع فی معرفه طینه المحمّدیین۵۰۷

تنبیه فیه توجیه وتوفیق فی تطبیق السماوات السبع مع الآباء السبعه۵۰۸

رجعه عرشیه فی سرّ ذکر الماء بعد السابع۵۰۸

تکمله فی معرفه حقیقه الماء الأرضیه۵۰۹

تنبیه عرشی فی معرفه البحر المحیط ۵۱۰

ص:۶۵۰

نقل حدیث الإمام العسکری و شرحه ۵۱۰

کشف ۵۱۳

تفریع فی إحاطه النور المحمدی علی الممکنات ۵۱۴

تأیید وتشیید وتوحید ۵۱۴

رجعه بعد رجعه فی معرفه خلقه الأتقیاء ۵۱۵

إشاره فیه إناره فی مزج طینه الأشقیاء مع الأتقیاء ۵۱۶

حکمه غائیه خلقه الأشقیاء توجب عماره العالَم ۵۱۷

کشف عرشی فی معرفه سرّ التضاد فی العالم ۵۱۹

تنبیه تفریعی فی سرّ جعل الجهل والظلمه والنفس الأماره ۵۲۰

نکته عرشیه رجعه بعد رجعه وکرّه بعد کرّه فی جنود النفس الامّاره ۵۲۱

تکمله عرشیه فی الخصائل السبع الرذیله ۵۲۳

تکمله عرشیه فی تبیین الحلقه الملقاه الأُولی ۵۲۴

تحصیل وتخلیص ۵۲۵

تمثیل فیه تحصیل فی مطابقه الاطوار البشریه الخلقیه بالمنازل السّبع ۵۲۶

تکمله فیه تبصره فی سبب عماره العالم ۵۲۶

تنبیه تفریعی فی طبقات الأرض والخصائل السبع ۵۲۷

تبصره نوریه فی معرفه الملک الحامل للأرض ۵۲۷

تنبیه تفریعی تطبیقی ۵۲۸

فی مقارنه ما جاء فی الحدیث إلی العالم الصغیر ۵۲۸

تفریعات عرشیه نوریه فی مطابقه ما جاء فی الحدیث بالخصائل الرذیله ۵۲۹

فی الحوت و خصائلها ۵۳۰

تکمله فیه تبصره فی موقف العداوه والبغضاء ۵۳۲

حدیث الکمیل وبیان حال النفس الکلیه ۵۳۳

ص:۶۵۱

إشاره عرشیه فیه اناره نوریه مرتبه الاستواء فی درجات الوجود۵۳۵

تکمله انعطافیه فیه تبصره انصرافیه۵۳۸

تکمله تمهیدیه فی أرکان العرش وأنواره وعددها۵۴۱

تبصره عرشیه فی الوجود الاجمالی والتفصیلی للأرضین السبع۵۴۳

تبصره بعد تبصره۵۴۳

تکمله تمهیدیه بعد تکمله فی الاستمداد عن العلویه العلیا۵۴۴

إکمال فی التکمله الشمس تستمدّ من النور المحمّدی۵۴۶

إکمال بعد إکمال الاستمدادیحصل فی محل قابل۵۵۰

وهم وفهم فی تعیّنات العقل الکلّی۵۵۲

تکمله تفریعیه فیه تذکره وتبصره فی معرفه أرض الشهوه۵۵۳

نقل مقال لتحقیق حال فیما قاله المحقّق الأحسائی فی معرفه الأرض۵۵۵

فی معرفه جبال البرد۵۵۶

فی معرفه الثور۵۵۶

تحقیق فیه إلی المَنزله بین المنزلتین طریق فی الردّ علی ما قاله الأحسائی۵۵۷

احتمال إهمال فی معرفه جبال البرد۵۶۰

احتمال۵۶۱

عقد وحلّ۵۶۲

فی صفات الأرض وسرّ تعدّد الأرض۵۶۲

تکمله بعد تکمله فی الکرسی وأرکانه۵۶۳

تفریع عرشی فی تساوق أحکام الکرسی والعرش۵۶۴

مزید فائده فیه مزید تبصره فی ما نحن بصدده فی معرفه خزائن کلّ شیء۵۶۵

تکمله فی مزید الإفاده فی التبصره فی شرح ما جاء فی کیفیه حدوث الأسماء۵۷۲

تحقیق فی الاسم الأعظم۵۷۴

فی مراتب المشیه۵۷۶

وهم وفهم فی معرفه السحاب الثقال۵۸۱

تبصره عرشیه فی العلم والاسم المخزون۵۸۱

فی أرکان الإسم الأعظم۵۸۳

تبصره عرشیه فی المظاهر المعتبره فی الاسم الأعظم۵۹۰

تکمله عرشیه فی منزله نقطه الباء۵۹۱

تکمله بعد تکمله فی أن بسم اللّه هو اسم اللّه الأعظم۵۹۲

تنبیه فیه تفریع فی معرفه مدینه العلم و باب العلم و ید اللّه العلیا۵۹۳

تنبیه بعد تنبیه فی احتیاج العرش إلی أرکانه۵۹۴

تکمله فیه تبصره فی لمیه افتقار العالم إلی النبوه والولایه۵۹۶

تذکره فیه تبصره فی معرفه ید اللّه العلیا۵۹۷

بیان ما قاله الأحسایی فی المقام۵۹۸

تحقیق فی کلامه۵۹۸

فی معرفه أرکان العرش۶۰۰

حکمه عرشیه فی منزله الانسان الکامل۶۰۸

فی مضاهاه الإنسان و ربّه الجلیل۶۰۸

تفریع تنبیهی فی أنّ للإنسان الکامل قوه جمیع العالم۶۱۲

تنبیه فی عدم کمال کلّ إنسان۶۱۴

فتوح استفاضیه فی معرفه إطلاقات الماده۶۱۵

تقریب فی تقریب إنّ الحقیقه المحمّدیه هی المبدأ والمعاد۶۱۶

۲۹. شرح ثلاثه أحاديث

مؤلف۶۲۱

رسالۀ حاضر۶۲۲

ص:۶۵۳

شرح ثلاثه أحاديث۶۲۹

۱. شرح حديث: كم كان طول آدم عليه السلام حين هبط به الى الأرض. . .۶۲۹

۲. شرح حديث: أسلم أبو طالب بحساب الجُمَّل۶۳۵

۳. شرح حديث: إنّ محمّداً رأى ربّه فى صوره الشابّ الموفّق۶۳۹

ص:۶۵۴

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹